



13. JANUAR 2020

DIE KONSTITUTION DES AUTONOMEN SUBJEKTS  
GEGENÜBER DER PARTIKULAREN  
SOZIALISATORISCHEN PRÄGUNG DURCH EIN  
FAMILIALES HERKUNFTSMILIEU

Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Philosophische Fakultät

DR. MANUEL FRANZMANN  
UNIVERSITÄT KIEL



## **Die Konstitution des autonomen Subjekts gegenüber der partikularen sozialisatorischen Prägung durch ein familiales Herkunftsmilieu**

### 1. Einleitung

Dass sich Menschen im Kern ihrer Identität ausdrücklich als autonome Subjekte begreifen, die den Anspruch erheben, ihr Leben so weit wie nur eben möglich selbst zu bestimmen, sich nicht durch eine sakralisierte Tradition oder anderes fremdbestimmen zu lassen, ist ein Kennzeichen der Moderne, erst recht in ihrem fortgeschrittenen Stadium.

Markanter Ausdruck der Geschichte dieser Autonomisierung ist die Französische Revolution, in deren Verlauf zunächst ganz allgemein die Grundlagen des Gemeinwesens autonomisiert worden sind durch den Übergang vom Gottesgnadentum zur Volkssouveränität als Prinzip der Herrschaftslegitimation. Man kann an diesem Übergang bereits etwas ablesen, was in der viele Jahrzehnte alten Diskussion zur sogenannten Säkularisierungsthese, die zwischen Modernisierung und Säkularisierung eine enge Verbindung herstellt, oft übersehen worden ist: Der historische Übergang vom religiösen Gottesgnadentum zur säkularen Autonomie eines Volkssouveräns ist bereits als solches unmittelbar ein Säkularisierungsvorgang! Modernisierung, Autonomisierung und Säkularisierung fallen hier praktisch zusammen, auch wenn sie sich sprachlich-analytisch als verschiedene Aspekte unterscheiden lassen. In der Französischen Revolution vollzog sich dieser manifeste Autonomisierungs- und Säkularisierungsprozess zunächst auf der allgemeinsten Ebene der Verfasstheit des Gemeinwesens, um von da ab immer tiefer in die Gesellschaft vorzudringen. D. h. an die allgemeine Autonomisierung und Säkularisierung des Politischen schloss sich ein langer Prozess an, in dem in der Praxis sukzessive erfahrungsvermittelt ausbuchstabiert worden ist, was das (für sich genommen abstrakte) Autonomieprinzip im Einzelnen konkret bedeutet. Zunächst wurden vor allem die gesellschaftlichen Institutionen ihm entsprechend umgestaltet, besonders das 19. Jahrhundert hindurch. Aber irgendwann erreichte der Prozess dann – in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zunächst noch sehr zaghaft, in der zweiten Hälfte dann beschleunigt (besonders ab den 1960er Jahren) – massenhaft auch die Ebene der individuellen Lebensführung, was bis dahin nur als vereinzelte Erscheinung insbesondere im Kreise der Bildungselite zu beobachten war. In der Gegenwart ist ein explizites Selbstverständnis als autonomes Subjekt längst zur Massenerscheinung geworden.

Dem Anspruch, sein Leben so weit als möglich selbst zu bestimmen, steht allerdings unter anderem die sozialisatorische Prägung durch eine partikulare Herkunftsfamilie gegenüber, in der man aufwächst und den ersten, exemplarisch-konkreten Zugang zur soziokulturellen Welt nimmt. Da sich das, was im Deutschen oft „Identität“ genannt wird, sozialisatorisch auch durch die Verinnerlichung der praktisch erfahrenen Perspektiven Anderer bildet (vgl. Mead 1934/1967), kann das Aufwachsen in einer partikularen Familie den weiteren biografischen Verlauf höchst folgenreich vorbestimmen. „Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm“, behauptet eine alte Spruchweisheit nicht völlig zu Unrecht. Allerdings muss man dem sicherlich hinzufügen, dass einige

Äpfel auch sehr weit vom Stamm fallen können. Dies führt uns die Möglichkeit vor Augen, die sozialisatorische Determination biografisch in eine autonome Gestaltung zu verwandeln.

Der vorliegende Beitrag geht der Frage nach, wie sich Menschen in der fortgeschrittenen Moderne angesichts der Tatsache der partikularen sozialisatorischen Prägung durch ein familiales Herkunftsmilieu in ihrer Praxis als autonome Subjekte konstituieren. Zwei Fälle stehen dabei veranschaulichend im Fokus, die beide das Selbstverständnis als autonomes Subjekt teilen, sich dabei aber auf stark kontrastierende Weise zur partikularen sozialisatorischen Prägung durch ihr jeweiliges familiales Herkunftsmilieu verhalten. Diese Kontrastivität erweist sich für die interessierende Frage als aufschlussreich. Mit beiden Fällen wurde jeweils ein biografisches Interview geführt.<sup>1</sup> Die beiden Interviews enthalten jeweils eine Passage, in der sich die Interviewten unmittelbar zu ihrer Herkunftsfamilie ins Verhältnis setzen und sich plastisch zeigt, wie sie mit der Frage der sozialisatorischen Prägung und partikularen Determiniertheit angesichts ihres Selbstverständnisses als autonomes Subjekt jeweils praktisch umgehen. Wir werden diese Interviewstellen im Folgenden vergleichend betrachten.

## 2. Erster Fall: „Peters“

Bei dem ersten Fall handelt es sich um einen im Jahr 1971 in Berlin geborenen und aufgewachsenen Manager, der im Sportsektor arbeitet. Zum Zeitpunkt des 1997 geführten Interviews war er noch ein junger Berufsanfänger, der gerade in einer anderen Großstadt bei einer internationalen Sportartikelfirma die Berufstätigkeit aufgenommen hatte. Das mit ihm geführte biografische Interview hatte eine religionssoziologische Ausrichtung. Der Interviewer interessierte sich darin für ihn als einen allem Anschein nach weitgehend säkularisierten Menschen. Bei der besagten Interviewstelle handelt es sich um die Intervieweröffnung.

I = Interviewer, P = Peters

I: *also zuerst würd ich mal gerne (..) äh dich fragen (..) ob du in irgendeiner Form äh ja wie soll man sagen ne Beziehung zu Religion hast. also ob du*

P: *ja*

I: *sagst dass du ein religiöser Mensch bist oder (..)*

P: *okay also na (?) aller# zuallererst ähm bin ich (...) aus einem nicht unbedingt ähm (..) äh christ# oder religiösen Background?<sup>2</sup>*

---

<sup>1</sup> Die Interviews wurden für unterschiedliche Forschungsprojekte durchgeführt und setzen daher differierende thematische Akzente. Im Rahmen meines Buches „Säkularisierter Glaube“ habe ich sie sehr ausführlich im Hinblick auf die leitende religionssoziologische Fragestellung analysiert (Franzmann 2017). Wer über die beiden Fälle näheres erfahren möchte, dem seien die entsprechenden Kapitel dieser Monographie empfohlen. Bei den verwendeten Namen handelt es sich selbstverständlich nicht um die Originalnamen, sondern um erfundene Namen.

<sup>2</sup> Notationskonventionen:

(.) Sehr kurze Pause, d. h. merkliche Unterbrechung des Sprechflusses.

(..) Kurze Pause.

(...) Deutliche Pause (aber noch unter einer Sekunde).

(5) 5 Sekunden Pause (ab 1 Sekunde wurde die Sekundenzahl der Pausen notiert).

+...+ Sich überlappende, gleichzeitig gesprochene Redeteile des Interviewers und Interviewees wurden durch Pluszeichen eingerahmt.

Der Interviewer eröffnet dieses Interview offensichtlich nicht mit einer Frage, die das generelle Forschungsinteresse bzw. Thema des Interviews in seiner ganzen Breite artikuliert. Vielmehr stellt er (mit einer gewissen Beiläufigkeit, wie das Partikel „mal“ hervorhebt) eine eher punktuelle Frage zum Auftakt, nach der noch weitere folgen sollen. Es handelt sich um eine einfache Ja-Nein-Frage, die Peters im Prinzip kurz beantworten könnte. Aber es bleibt vorstellbar, dass er ausführlicher antwortet, insbesondere um den konkreten Sinn seiner Antwort unmissverständlich darzulegen. Denn was er zum Beispiel konkret darunter versteht, ein „religiöser Mensch“ zu sein, kann von anderen Menschen abweichen.

Würde Peters die gestellte Frage, die genaugenommen aus zwei Teilfragen besteht, kurzerhand verneinen, so würde er damit sagen, dass Religion für ihn weder in seiner Lebensführung noch als Bildungsgegenstand oder sonst wie eine Bedeutung habe. Das wäre dann eine „religiöse Indifferenz“ im weitesten denkbaren Sinne. Würde er sie hingegen pauschal bejahen, dann wäre damit eine vollständige Säkularisiertheit keineswegs ausgeschlossen, weil natürlich auch säkularisierte Menschen in irgendeiner Form „eine Beziehung zu Religion“ haben können. Für eine fortgeschrittene Säkularisierung ist analytisch lediglich maßgeblich, ob eine „Indifferenz“ gegenüber religiösen Glaubensinhalten als Orientierungsgrößen in der eigenen praktischen Lebensführung besteht, nicht ob auch noch in einer anderen Hinsicht eine Indifferenz vorliegt (vgl. dazu Franzmann 2017: 58–69).

Die zurückhaltend-höfliche Form der Interviewerfrage („würd' ich mal gerne äh dich fragen“) wäre überflüssig, wenn bei der Interviewanbahnung mit dem Interviewten ein Thema vereinbart worden wäre, das den Frageinhalt mit abdeckt, denn dann wäre die Legitimität der Frage unzweifelhaft. Anscheinend ist sich aber der Interviewer diesbezüglich nicht ganz sicher, sodass er sich in seiner ersten Frage zur Zurückhaltung veranlasst sieht. Das Duzen widerspricht der wünschenswerten Distanz zwischen Interviewer und Interviewtem und ist daher erklärungsbedürftig. Beziehen wir zur Aufklärung abkürzend die Kontextinformation ein, unter welchen Bedingungen das Interview angebahnt wurde. Interviewer und Interviewter kannten sich zuvor nicht, hatten allerdings einen gemeinsamen Bekannten in einer anderen Stadt, den sie jeweils freundschaftlich duzten und der den Kontakt vermittelt hat. Alle drei waren zum Zeitpunkt des Interviews junge Berufsanfänger, die als solche zueinander auch noch ein Stück weit im Verhältnis von spätadoleszenten Peers standen.

Da der Interviewer seine Frage ohne Pause reformuliert („also ob du ...“), ist er mit der ersten Version, die auch durch den Zusatz „äh ja wie soll man sagen“ als Versuch markiert wird, offensichtlich nicht zufrieden. Die Ausgangsfrage bleibt tatsächlich inhaltlich sehr vage, und ihre Negation würde nur einen sehr spezifischen Fall von Säkularisiertheit berühren. Das zeigt sich dann auch in Peters' leicht verzögerter Antwort zu Beginn der Reformulierung der Frage, mit der er, so eine Lesart, bejaht, in irgendeiner Form eine Beziehung zu Religion zu haben. Diese Antwort gibt keinerlei Aufschluss

---

(lacht)    Kommentar des Verschrifters.

...#        Wortabbruch.

?            Stimmhebung.

.            Der Punkt markierte eine Stimmensenkung

Fragezeichen und Punkt werden ausschließlich als Stimmführungszeichen für das gesprochene Wort verwendet!

darüber, welche Beziehung er zu Religion hat. Auch ein klassischer „Atheist“ hat eine Beziehung zu Religion, ebenso ein fortgeschritten säkularisierter Mensch im Sinne eines praktischen Verständnisses von „religiöser Indifferenz“, der sich aber für Religion als Bildungsgegenstand interessiert u. ä.

Mit der Neuformulierung „ob du sagst dass du ein religiöser Mensch bist“ fragt der Interviewer schließlich danach, ob sich Peters als „religiös“ bezeichnet. Hier steht anscheinend die konventionelle Bedeutung des Wortes im Vordergrund. Die Formulierung geht davon aus, dass es bei Peters eine solche Praxis der Selbstbezeichnung jenseits des Interviews gibt, was an dieser Stelle nicht unbedingt als zwingend erscheint. In der Neuformulierung wird der Fokus der Ausgangsfrage erheblich eingeschränkt. Sich als religiösen Menschen zu bezeichnen, bedeutet etwas Konkretes als in irgendeiner Form eine Beziehung zu Religion zu haben. Der Interviewer setzt zwar am Ende seines Redebeitrags noch mit „oder“ zu einer weiteren Formulierung an, wartet dann aber doch lieber eine Antwort von Peters auf die zuletzt gestellte Frage ab.

Dieser erklärt mit dem Anglizismus „okay“ sein Einverständnis mit der Frage und setzt mit dem zäsurierenden „also“ unmittelbar zur Antwort an. Es folgt eine Aussage, die zum Gegenstand hat, was er „zuallererst“ ist, die also dem in Rede stehenden Prädikat „religiöser Mensch“ ein anderes Prädikat vorausschickt, das für ihn offensichtlich Priorität genießt. In formaler Hinsicht ist das eine erklärungsbedürftige Operation, denn wenn danach gefragt wird, ob ein bestimmtes Prädikat auf seine Person zutrifft oder nicht, dann kann es zwar sein, dass andere Prädikate für seine Identität bedeutender erscheinen, aber nach der Wichtigkeit im Verhältnis zu anderen Prädikaten wurde hier nicht gefragt. Anscheinend ist aber sein Fokuswechsel so zu verstehen, dass er damit durchaus die gestellte Frage beantwortet, wenn auch indirekt. Demnach stellt sich ihm die Frage, wer er sei (hier, ob er ein religiöser Mensch sei), als eigenständige allenfalls nachgeordnet und leitet er seine Identität an erster Stelle aus seiner Herkunft ab.

Das kontrastiert auf erstaunlich deutliche Weise mit einem Autonomie-orientierten Praxismodell, in dem die Identitätsfrage eigenständig beantwortet wird, denn in der vorliegenden Antwort geht die Frage, wer er ist bzw. als was er sich bezeichnet, im Wesentlichen darin auf, was seine Herkunft, sein sozialer „Background“ ist, sodass er hinter dieser Herkunft an dieser Stelle als eigenständiges Subjekt verschwindet. Dennoch versteht sich Peters im Grundsatz ausdrücklich als ein autonomes Subjekt, wie sich noch im weiteren Verlauf zeigen wird.

Man muss hier zwischen dem grundsätzlichen, abstrakten Selbstverständnis, ein autonomes Subjekt zu sein (bzw. sich zu bemühen, ein solches zu sein) auf der einen Seite und den konkreten Details dieses Verständnisses sowie dem konkreten praktischen Lebensvollzug auf der anderen Seite unterscheiden. Peters versteht sich im Grundsatz ausdrücklich als ein autonomes Subjekt. Aber an dieser Stelle verhält er sich gegenüber seiner familialen-sozialisatorischen Herkunft im Konkreten gar nicht so.

Der Ausdruck „Background“ ist bereits nach wenigen Worten der zweite Anglizismus. Offensichtlich stört er sich nicht an einem durch Anglizismen durchsetzten Deutsch, was die Vermutung nahelegt, dass er ein eher identifikatorisches Verhältnis zur angelsächsischen Sprache und Kultur hat. „Background“ bezeichnet häufig die Vergangenheit von jemandem als eine in der Gegenwart fortdauernde Prägung. So kann

man etwa über den Kandidaten für eine Arbeitsstelle sagen, er habe einen „internationalen Background“, wenn dieser in der Vergangenheit in verschiedenen Firmen im Ausland gearbeitet hat und man dies als vorhandenen Erfahrungsschatz herausstellen möchte. Diesem Sprachgebrauch ist offensichtlich auch die vorliegende Verwendung des Ausdrucks verwandt. Allerdings besteht ein signifikanter Unterschied darin, dass nicht davon die Rede ist, einen Background zu haben, sondern aus einem zu kommen. Der Ausdruck wird also nicht zur Bezeichnung eines gegenwärtigen „Besitzes“, einer vorhandenen Prägung, eines Erfahrungsschatzes o. ä., verwendet, sondern paradoxerweise von etwas Vergangenem, das man hinter sich gelassen hat, von dem man sich gelöst hat und das dadurch im gegenwärtigen Leben, das in dieser Zeitlichen verräumlichenden Bildsprache gewissermaßen den „Vordergrund“ bildet, sozusagen in den Hintergrund getreten ist. Bei diesem Vergangenem, das als Hintergrund des Gegenwärtigen zumindest noch sichtbar bleibt, kann es sich nur um das Herkunftsmilieu handeln, von dem sich Peters somit sehr weitgehend distanziert, obwohl er sich ja paradoxerweise an der gleichen Stelle auch unter dieses subsumiert.

Er schwankt also in seiner Selbstdarstellung zwischen zwei Extremen: zum einen, sein Herkunftsmilieu schlicht hinter sich zu lassen, zum anderen, darin mehr oder weniger aufzugehen. Abgesehen davon, dass sich beide Momente in dieser extremen Ausformung unmittelbar widersprechen und darin unvermittelt schroff gegeneinander gestellt bleiben, ist auch beides je für sich nicht realistisch. Realistisch ist grundsätzlich nur eine Synthese von partieller Identifikation und partieller Distanzierung, d. h. in einigen Hinsichten Kontinuität und in anderen Diskontinuität, wenn auch in einem unterschiedlichen Mischungsverhältnis, bei dem das eine oder das andere Moment überwiegend kann. Jedoch bleiben selbst bei Menschen, bei denen die Diskontinuität zu ihrer Herkunftsfamilie besonders stark ausgeprägt ist, immer auch beachtliche Kontinuitätslinien vorhanden, so wie es umgekehrt bei Menschen, in deren Leben die Kontinuität vorzuherrschen scheint, es faktisch auch wesentliche Aspekte der Diskontinuität gibt.

Das abgebrochene Wort „christ#“ lässt erkennen, dass er ursprünglich „christlich“ sagen wollte. Er ersetzt dieses Wort durch das allgemeinere Attribut „religiös“ und folgt darin dem Fokus der Frage. Hätte er es bei „christlich“ belassen, wäre offengeblieben, ob sein Elternhaus und Herkunftsmilieu vielleicht durch eine andere, nicht-christliche Religion geprägt ist. Er hätte die Frage nicht beantwortet. Zur Korrektur war er also gezwungen. Warum kam ihm aber spontan zuerst das Attribut „christlich“ über die Lippen? Die einfachste Erklärung ist, dass er wie selbstverständlich zunächst an die christliche Religiosität gedacht hat, weil sie die traditionell vorherrschende Religion in Deutschland ist und auch noch in seinem Herkunftsmilieu eine gewisse Präsenz hat.

Dieses Milieu charakterisiert er qua Negation unter Bezugnahme auf das vorgegebene Adjektiv „religiös“. Er negiert aber nicht direkt dieses Adjektiv, sondern lediglich dessen spezifizierendes Adverb „bedingt“, und zwar doppelt. Die erste Negation erfolgt bereits in diesem Adverb selbst, in dem dieses mithilfe des entsprechenden Präfixes in das Wort „unbedingt“ transformiert wird, das dann seinerseits noch einmal durch „nicht“ negiert wird. Diese doppelte Negation hebt sich rein formallogisch gesehen gegenseitig auf, sodass man auf die Idee kommen könnte, sie einfach als re-

dundant zu betrachten und ganz zu streichen mit dem Ergebnis, dass das Herkunftsmilieu dann als ein „bedingt religiöses“ prädiert würde. Die doppelte Negation beschränkt sich aber nicht darauf, formallogisch redundant zu sein. Sie ist auch ein sprachliches Ausdrucksmittel, das der Aussage einen besonderen Akzent verleiht: Sie verstärkt die zum Ausdruck gebrachte Bedingtheit. Die Formulierung „bedingt religiös“ würde besagen „religiös mit Einschränkungen“, wobei offenbliebe, um welche Einschränkungen es sich handelt und wie weitreichend sie sind. „Nicht unbedingt religiös“ deutet dagegen an, dass diese Einschränkungen sehr weit gehen, man also kaum noch von Religiosität sprechen kann. Demnach befindet sich Peters' Herkunftsmilieu, allen voran die Herkunftsfamilie, wie auch er selbst qua Subsumtion unter diese, auf dem Kontinuum von religiös zu nicht-religiös in deutlicher Nähe zum zuletzt genannten Pol.

*P: okay also meine Eltern ham mich zwar aufn äh evangelischen Kindergarten geschickt und danach war ich auch mit mit Tom zusammen auf ner christlichen Schule auf ner nem evangelischen Gymnasium ähm (.)*

Umgehend räumt er einen Umstand ein („okay“, „zwar“), den man tatsächlich im Widerspruch zu seiner gerade vorgenommenen Charakterisierung des Herkunftsmilieus sehen könnte, den er aber offensichtlich selbst nicht als Widerspruch interpretiert. Dabei kündigt das konzedernde „zwar“ einen Satz mit „aber“ an, der diese Charakterisierung bekräftigt. Nun verhält es sich so, dass die Wahl eines evangelischen Kindergartens weder zum Zeitpunkt des Interviews (1997) noch in den Jahren nach seiner Geburt 1971 schon als solche auf eine evangelische Orientierung der Eltern schließen lässt: Die Knappheit des Angebots an Kindergartenplätzen, die große Zahl kirchlicher Einrichtungen in diesem Bereich, die Tatsache, dass diese Einrichtungen aufgrund der erheblichen Mitfinanzierung durch den Staat gehalten sind, auch konfessionsfremde Kinder aufzunehmen und diese als solche zu respektieren, sowie schließlich auch noch der Umstand, dass im Kindergarten ein zu vermittelndes, unter Umständen religiös gefärbtes „Curriculum“ im Vergleich zur Schule ohnehin eine geringere Rolle spielt, lassen es schon zu der betreffenden Zeit auch für konfessionsfremde oder „areligiöse“ Eltern als attraktiv und unproblematisch erscheinen, ihre Kinder in konfessionsgebundene Kindergärten zu schicken.

Wenn Peters hier also von sich aus seinen Besuch eines evangelischen Kindergartens als naheliegenden möglichen Einwand anführt, hat er dazu nur dann einen Grund, wenn er weiß, dass seine Eltern den Kindergarten nicht allein aus praktischen Gründen mangels Alternativen, sondern durchaus konfessionsbewusst (wenngleich nicht aus im engeren Sinne religiösen Gründen) ausgewählt haben, weil sie mit dieser konfessionellen Prägung etwas Positives verbanden. Demzufolge haben die Eltern – dies bleibt natürlich an dieser Stelle durchaus ein riskante, aber zugleich auch dem Sparsamkeitsprinzip verpflichtete Schlussfolgerung – eine Wertschätzung für die evangelische Konfession, obwohl sie eher nicht religiös sind, und es scheint unter anderem diese Kombination von Nähe und Distanz zu sein, die Peters zu der relativ vage bleibenden Charakterisierung seiner Eltern als „nicht unbedingt religiös“ motiviert.

Wenn er schließlich hinzufügt, dass er auch ein evangelisches Gymnasium besucht hat, so bekräftigt dies die Interpretation, dass die Eltern trotz ihrer relativen Areligiosität die evangelische Orientierung der jeweiligen Erziehungseinrichtung wertschätzten

und sich dafür bewusst entschieden haben. Denn auch die Wahl des Gymnasiums beruht maßgeblich noch auf einer Entscheidung der Eltern. Im Gegensatz zum Kindergartenbereich dominieren hier auch (auch zum betreffenden Zeitpunkt) die staatlichen Einrichtungen. Von einer diesbezüglichen Angebotsknappheit kann keine Rede sein, erst recht nicht in Berlin, wo Peters aufgewachsen ist. Dort lässt die Wahl des christlichen Gymnasiums umso mehr auf eine bewusste Entscheidung der Eltern schließen.

Konfessionelle Schulen sind Privatschulen und weichen vom Regelfall bekenntnisfreier, steuerfinanzierter öffentlicher Schulen ab. Sie ergeben als solche nur einen Sinn, wenn ihre Besonderheit als religiös-konfessionelle Schulen in der Praxis tatsächlich auch einen bedeutsamen Unterschied macht. Davon muss man auch hier ausgehen, da sie den kirchlichen Trägern trotz staatlicher Zuschüsse auch einiges an Geld kosten. In Berlin ist darüber hinaus ein sehr großes Angebot an Gymnasien in Rechnung zu stellen. Unter solchen Bedingungen schulischer Konkurrenz gewinnt ein besonderes Schulprofil noch zusätzlich an Bedeutung. Somit spricht viel dafür, dass die Eltern von Peters das „christliche Gymnasium“, „christlich“ höchstwahrscheinlich im evangelischen Sinne, bewusst auch wegen seines religiösen Profils gewählt haben. Da Peters die Eltern als eher nicht religiös schildert, werden im Zentrum ihrer Wertschätzung evangelischer Erziehungseinrichtungen (Kindergarten, Gymnasium) weniger genuine religiöse Inhalte des evangelischen Glaubens stehen als davon abstrahierbare kulturprotestantische Werte, die sie gewissermaßen als Kondensat einer Säkularisierung der protestantischen Glaubenstradition fortführen.

Die Formulierung „auf einen Kindergarten geschickt“ ist ungewöhnlich. Normalerweise spricht man davon, ein Kind „in den Kindergarten“, „auf eine Schule“ oder auch „in eine Schule“ zu schicken, aber eben nicht „auf einen Kindergarten“. In der Formulierung wird der Kindergarten grammatikalisch an eine Schule und andere Bildungseinrichtungen angeglichen, auf die man sein Kind schicken kann. Dieser Angleichung würde entsprechen, wenn Peters in seinem Lebenslauf unter der Rubrik „Bildungsweg“ den Besuch des evangelischen Kindergartens als erste Bildungsetappe aufführte. Sachlich wäre dies insofern unangemessen bzw. übertrieben, als ein Kindergarten traditionellerweise, auch zum betreffenden Zeitpunkt in der ersten Hälfte der 1970er Jahre, in erster Linie keine „Bildungseinrichtung“ im üblichen Sinne einer gezielten, curriculumsbezogenen Unterweisungspraxis ist, sondern einen Praxisraum darstellt, in dem das freie Spiel im Vordergrund steht und eine curriculare Unterweisungspraxis dem nachgeordnet bleibt. Dass sich dabei wichtige Bildungsprozesse vollziehen, für die ein gut ausgebildetes, diese Prozesse kompetent begleitendes Fachpersonal wichtig ist, liegt auf der Hand. Das macht den Kindergarten aber sicherlich noch nicht zur Bildungseinrichtung im üblichen Sinne einer systematischen, curriculumsbezogenen Unterweisungspraxis. Daher erscheint es als übertrieben, den Kindergarten schon als eine Karriere-relevante „Bildungseinrichtung“ zu behandeln. Wo dies in den letzten Jahrzehnten dennoch und manchmal geradezu mit programmatischem Impetus getan wurde, geschah dies bezeichnenderweise meist vor dem Hintergrund eines forciert auf Erfolg in der Sphäre der Erwerbsarbeit gepolten, verbetriebswirtschaftlichten Zeitgeistes, der Freiräume in Kindheit und Jugend wenig zu schätzen wusste, daher auch systematisch auszumerzen bestrebt war und ein genuines Bildungsmoratorium durch eine flächendeckende, zweckorientierte Verschulung



ersetzte in der Hoffnung, auf diese Weise den Kindern die besten Berufschancen unter den Bedingungen prekärer Arbeitsmarktaussichten zu verschaffen.

So wie sich Peters ausdrückt, haben seine Eltern bereits die Wahl des Kindergartens als eine bildungsstrategische Entscheidung behandelt, was auf eine sehr früh ansetzende Erziehung zu Leistung und Berufserfolg verweist. Angesichts dessen dürfte die evangelische Konfessionszugehörigkeit des Kindergartens für sie insbesondere unter dem Gesichtspunkt einer Vermittlung aufgeklärt-kulturprotestantischer, leistungsethisch-bürgerlicher Wertvorstellungen von Bedeutung gewesen sein.

Der Ausdruck „christliche Schule“ ist erklärungsbedürftig, weil es in Deutschland keine allgemein-christlichen Schulen, sondern nur christliche Schulen in kirchlicher Trägerschaft, also einer bestimmten Konfession gibt, ähnlich wie im Kindergartenktor. Warum also nennt Peters nicht wie schon beim Kindergarten die ohnehin informativere Konfessionsbezeichnung? Der Ausdruck „christliche Schule“ ist eine Sammelbezeichnung, welche die konfessionsübergreifende Religionstradition in den Vordergrund stellt und konfessionelle Differenzierungen übergeht. Da das Thema des Interviews an dieser Stelle die Frage der „Nicht-Religiosität“ ist, akzentuiert diese Sammelbezeichnung nicht die Abgrenzung von Schulen anderer Religionstraditionen (Islam, Judentum, Buddhismus, usw.), sondern die Unterscheidung von bekenntnisfreien, staatlichen Schulen, die in Deutschland der Normalfall sind. Diese Abgrenzung hätte allerdings auch durch Nennung der Konfession erfolgen können, sodass die Wahl der Sammelbezeichnung zusätzlich auch dadurch motiviert scheint, gleichzeitig eine Abgrenzung von der konfessionellen Identität der Schule zu realisieren.

Diese Identität kann gleichwohl nicht unerwähnt bleiben, ohne dass dies auf eine erklärungsbedürftige Verschleierung hinausläufe. Peters fügt sie dementsprechend noch nachträglich hinzu. Auf diese Weise kaschiert er nichts und bringt er zugleich nuanciert eine Distanz zur partikularen evangelischen Konfession zum Ausdruck, die demnach für seinen Besuch eines evangelischen Gymnasiums weniger ausschlaggebend war als der Umstand, dass es sich um eine „christliche Schule“ handelte, als welche die Schule den Eltern anscheinend vor allem erschien. Sie haben also die Schule nicht als Erziehungseinrichtung einer partikularen Konfessionsgemeinschaft ausgewählt, zu der sie sich zugehörig fühlten und in deren Sinne sie ihr Kind religiös erziehen lassen wollten, sondern lediglich als eine Anstalt, die abgesehen von einer anspruchsvollen gymnasialen Schulbildung auch Werte der christlichen Religions- und Kulturtradition vermittelt, die sie unabhängig von den traditionell damit verbundenen religiösen Glaubensinhalten und der Zugehörigkeit zu einer besonderen Bekenntnisgemeinschaft als universell gültig erachten.

Darin ähneln sie einem verbreiteten Muster unter evangelischen Kirchenmitgliedern, deren kirchliche Bindungen sich weitgehend aufgelöst haben. Man findet dieses beispielsweise in den Interviews der dem Thema „Fremde Heimat Kirche“ schwerpunktmäßig gewidmeten dritten EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft aus den 1990er Jahren: Selbst bei großer Distanz zur Kirche als Institution, zum Leben örtlicher Kirchengemeinden, ja zum Teil zu genuin religiösen Glaubensinhalten überhaupt erhält sich oft zumindest noch eine Wertschätzung der protestantischen Wertevermittlung, wie sie insbesondere im Rahmen von Jugendarbeit, Konfirmation und schulischem Religionsunterricht geleistet wird. Manche dieser kirchenfernen Mitglieder äußern sogar,

dass sie nur deswegen noch ihre Mitgliedschaft aufrechterhielten, weil sie ihren Kindern diese Werteerziehung zuteilwerden lassen wollten, die sie vor dem Hintergrund ihres eigenen Bildungsprozesses zu schätzen gelernt hätten, auch wenn sie nicht religiös gläubig seien und nicht an Gottesdiensten und am Gemeindeleben teilnähmen (Studien- und Planungsgruppe der EKD 1998).

Bei dieser Werteerziehung geht es traditionell um die Vermittlung einer prinzipienorientierten „Innenleitung“, wie sie David Riesman in seiner berühmten kultursoziologischen Studie „The Lonely Crowd“ beschrieben und vom Typus einer „Traditionsleitung“ und einer „Leitung durch Andere“ unterschieden hat (Riesman 1950/1963). Dass sich diese innengeleitete Werteerziehung, für die in der Geschichte vor allem der Protestantismus in seinen verschiedenen Spielarten stand, von genuin religiösen Glaubensinhalten ablösen kann, hat auch schon die Erziehungskultur der atheistischen „Jugendweihe“ gezeigt, die bezeichnenderweise insbesondere als säkularer Ableger der evangelischen Konfirmation im 19. Jahrhundert entstanden ist, dann zu Zeiten der DDR im evangelisch geprägten Ostdeutschland staatlicherseits als mit kommunistischen Inhalten gefüllter Konfirmationsersatz durchgesetzt wurde und heute unter dem Vorzeichen des „Humanismus“ auf bescheidenem Niveau fortlebt, wenn man vom Sonderfall Ostdeutschland absieht (vgl. Bolz u. a. 1998; Meier 1998).

Für sich betrachtet könnte die Tatsache, dass Peters allgemein den christlichen und nicht den konkreten evangelischen Charakter der Schule herausstellt, zum Schluss veranlassen, dass seine Eltern demnach genauso gut ein katholisches Gymnasium hätten wählen können, weil auch dort christliche Werte vermittelt werden. Bezieht man jedoch den Umstand ein, dass seine Eltern anscheinend schon die Wahl des evangelischen Kindergartens als bildungsstrategische Entscheidung behandelt haben und somit eine ehrgeizige bürgerliche Erziehung zu Leistung und Berufserfolg praktizierten, so erscheint die Wahl der Konfession kaum als ein Zufall. Das evangelische Verständnis christlicher Werte, in dem die Leistungsethik traditionell ein deutlich größeres Gewicht hat als im Katholizismus, passt dazu sehr viel besser, sodass man Grund zur Annahme hat, dass Peters hier die Bedeutung der partikularen evangelischen Konfession herunterspielt und ihm wie auch seinen Eltern in Wahrheit das protestantische Verständnis christlicher Werte deutlich näher steht als das katholische. Gleichwohl scheint er Wert daraufzulegen, sich von der partikularen Konfession abzugrenzen. Erklären lässt sich das durch eine relative Säkularisiertheit. Es lässt sich zusätzlich durch eine im deutschen Protestantismus verbreitete Haltung motivieren, die eigene Offenheit und den universalistischen Anspruch gesinnungsethisch-programmatisch herauszukehren.

Der unbestimmte weibliche Artikel „ner“ vor dem Ausdruck „nem evangelischen Gymnasium“ passt nicht zum sächlichen Geschlecht des Substantivs „Gymnasium“. Es kann sich im gegebenen Kontext nur auf das zuvor schon verwendete Substantiv „Schule“ beziehen, das Peters im ursprünglichen Satzplan anscheinend noch einmal verwenden wollte, aber dann nicht mehr ausspricht, sondern durch die konkretere Bezeichnung „Gymnasium“ ersetzt. Auf diese Weise präzisiert er nicht nur die religiöse Identität der Schule, sondern auch noch den Schultyp. Durch dessen Nennung wird klar, dass das Pronominaladverb „danach“, das sich zeitlich auf den Besuch des evangelischen Kindergartens bezieht bzw. auf die Zeit „danach“, nicht im Sinne einer direkten zeitlichen Abfolge zu verstehen ist. Hätte Peters den Schultyp offengelassen,

wäre die Lesart virulent gewesen, dass er vom Besuch einer evangelischen Grundschule spricht, daher vollzieht seine Präzisierung eine angebrachte sachliche Klarstellung.

*P: ich hab 'n Verständnis für Religion ich äh (..) ich akzeptiere auch die Religionen anderer Leute und sehe au# verstehe auch dass andere Leute äh unbedingt äh ihren Glauben brauchen ich selber würde mich aber vielleicht eher als atheistisch bezeichnen (.)*

Der erwartbare Folgesatz mit „aber“, der die vorher mit „zwar“ begonnene Thematisierung seines Besuchs evangelischer Erziehungseinrichtungen als scheinbar im Widerspruch zur weitgehenden Nicht-Religiosität seines Herkunftsmilieus stehend abschließt, unterbleibt. Der scheinbare Widerspruch wird somit nicht aufgelöst, sondern bloß als solcher markiert. Wie er aufzulösen wäre: Dass die Eltern eher säkularisiert sind, dabei aber gleichwohl eine Bindung an von religiösen Glaubensinhalten abstrahierbare protestantische Werte haben, lässt sich allerdings riskant erschließen.

Wenn jemand bekundet, er habe Verständnis für etwas, verweist dies auf den Normalfall einer Außenperspektive auf das, wofür Verständnis gezeigt wird. Demzufolge ist Religion für Peters – zumindest aktuell – nicht Bestandteil seines Selbstverständnisses und seiner Lebensführung. Aber er glaubt nachvollziehen zu können, warum manche Menschen religiös gläubig sind. Der unbestimmte Artikel impliziert allerdings eine Begrenzung dieses Verständnisses, auch wenn offenbleibt, worin sie besteht. Er zeigt somit nur ein gewisses, kein unbeschränktes Verständnis für Religion. Während Verständnis zu haben bedeutet, sich in die Lage eines anderen Menschen versetzen zu können, liegt die „Akzeptanz der Religion anderer Leute“, die hier als Toleranz zu deuten ist, auf der Ebene des praktischen Verhaltens gegenüber diesen Menschen, wobei sich beides gut ergänzt. Wer Verständnis aufbringt, dem fällt es naturgemäß leichter, tolerant zu sein. Indem Peters sich als eher nicht-religiöser Mensch nicht gegen die Religiosität von Anderen wendet, sondern deren Andersgläubigkeit „akzeptiert“, unterscheidet er sich von Atheisten im klassischen Sinne eifernder Religionsgegnerschaft. Bemerkenswert ist, dass er Verständnis und Toleranz direkt im Anschluss an die Erwähnung der evangelischen Konfession seines Kindergartens und Gymnasiums zum Thema macht, sind dies doch zentrale Werte insbesondere des Berliner bzw. des preußischen Protestantismus, wie das berühmte Diktum Friedrich II. „Jeder werde nach seiner Fassung selig“ illustriert. Diese Werte bilden offensichtlich einen Teil der Schnittmenge mit der evangelischen Konfession, von der er sich in religiöser Hinsicht gleichwohl auch abgrenzt.

Er „sieht“ nicht nur, „dass andere Leute unbedingt ihren Glauben brauchen“, sondern er „versteht“ auch, was er sieht, weswegen er das offenbar zu eng gefasste Verb „sehen“ erweiternd durch „verstehen“ ersetzt. Seine Aussage impliziert, dass er selbst keinen „Glauben“ braucht, worunter er wahrscheinlich dem tradierten Sprachgebrauch folgend einen inhaltlich religiösen Glauben versteht. Sein Verständnis richtet sich nicht auf die allgemeine Notwendigkeit des religiösen Glaubens; das würde auch seiner weitgehend säkularisierten Sicht widersprechen. Es bezieht sich auf die subjektive Perspektive bestimmter Menschen, denen ihr inhaltlich religiöser Glauben als essenziell und für ihr Leben unverzichtbar erscheint. Theoretisch könnte es sich für sich genommen auch statt auf die subjektive Perspektive auf die objektive Lage dieser Menschen richten, aber dagegen spricht das verwendete Adverb „unbedingt“,

das die Notwendigkeit des religiösen Glaubens als eine ohne jede Einschränkung geltende herausstellt. Aufgrund dieses Adverbs würde in dieser Lesart die besondere objektive Lage einen zwingend zu befriedigenden Bedarf nach sinnhafter Ausdeutung konstituieren, der ausschließlich durch die konkrete in Rede stehende Religion zu decken sei und keine Alternative, erst recht keine säkularisierte, erlaubte. Das wäre eine derart unplausible, rigide deterministische Vorstellung, dass es wenig wohlwollend bzw. unsparisch wäre, sie Peters zu unterstellen. Sehr viel plausibler ist, das Adverb „unbedingt“ auf die subjektive Perspektive zu beziehen, die es als eine des entschiedenen Festhaltens am persönlichen religiösen Glauben darstellt gegen jede säkular-aufgeklärte Anmutung und aus dem Gefühl heraus, im Leben nicht ohne diesen Glauben auskommen zu können. Peters deutet demnach die Religiosität der in Rede stehenden Menschen als eine, die – zumindest in ihrer konkreten inhaltlichen Ausprägung – wahrscheinlich nicht zwingend ist, aber subjektiv gleichwohl als unverzichtbar wahrgenommen und gegen Infragestellung abgeschirmt wird, sodass er sich angesichts der geringen Verständigungsbereitschaft und „Verbohrtheit“ in seiner Fähigkeit zur Toleranz herausgefordert sieht. Darin unterscheidet er sich von jemandem, der mit atheistischem Eifer sein religiöses Gegenüber aufklärerisch zu bekehren bzw. dessen Weltbild zu bekämpfen sucht. Peters bekundet sogar Verständnis für ein solches Festklammern. Vermutlich sieht er die grundsätzliche Notwendigkeit des Glaubens (im strukturellen Sinne), bzw. dass dieser eine unverzichtbare Grundlage der Lebensführung ist, sodass er vor diesem Hintergrund verstehen kann, wenn es Menschen schwerfällt, Inhalte ihres Glaubens zur Diskussion und damit auch potenziell einen Teil ihrer Lebensgrundlage zur Disposition zu stellen, da ja der Ausgang einer echten Diskussion offen ist und die „Glaubwürdigkeit“ des Glaubens darin eben auch geschmälert werden kann. Wenn es sich so verhält, dann unterscheidet er sich auch darin von einem religionsfeindseligen Atheisten, der seinen säkularen Glauben zur wissenschaftlichen Weltanschauung verklärt. Zwar versteht anscheinend auch Peters unter „Glauben“ bloß den inhaltlich religiösen Glauben, aber er folgt damit lediglich dem tradierten Sprachgebrauch, der unter Glauben und Gläubigkeit zunächst einmal nur die gut bekannten religiösen Vorstellungswelten versteht und im Hinblick auf säkularisierte Lebensentwürfe in der begrifflichen Bezeichnung verlegen bleibt. Diese allgemeine begriffliche Hilflosigkeit im tradierten Sprachgebrauch und im darin zum Ausdruck kommenden Wissen steht letztlich auch hinter dem Kategorienfehler mancher religionsfeindlichen Atheisten, den säkularen Glauben als „wissenschaftliche Weltanschauung“ zu begreifen.

Wenn Peters schließlich sagt, dass er sich selbst „vielleicht eher als atheistisch“ bezeichnen würde, so deutet schon seine Vorsicht im Gebrauch dieses Attributs darauf hin, dass er kein klassischer Atheist im Sinne der Religionsgegnerschaft ist. Erst recht aber die Einbettung dieser Selbstcharakterisierung lässt daran keinen Zweifel: Zwar grenzt er sich mit ihr von einem religiösen Glauben ab, aber er tut dies vor dem Hintergrund des zuvor bekundeten Verständnisses für Religion und der gezeigten Toleranz gegenüber Andersgläubigen, womit er zugleich eine Kontinuität zu den Werten der evangelischen Religionstradition der von ihm besuchten Erziehungseinrichtungen zum Ausdruck bringt, sodass das Adjektiv „atheistisch“ hier offenkundig lediglich in seiner lateinischen Wortbedeutung des Nicht-an-Gott-Glaubens zu verstehen ist und nicht, wie es oft gebraucht wird, im Sinne der Religionsgegnerschaft. Was er somit

zum Ausdruck bringt, ist ein eher fortgeschritten säkularisierter, religiös-indifferenter Lebensentwurf, der aus einem evangelischen Umfeld hervorgegangen ist und vermittelt über Gemeinsamkeiten in der Werteorientierung eine Nähe zu diesem behält.

Der letzte Satz weist mit dem umgangssprachlichen Demonstrativpronomen „selber“ eine deutungsbedürftige Akzentuierung des Satzsubjekts („ich“) auf, mit der Peters eine Abgrenzung zu Anderen vollzieht. Sie besagt, dass er sich „vielleicht eher als atheistisch bezeichnen“ würde im Unterschied zu Anderen, die ihn demnach eher als religiös bezeichnen würden. Der Satz wird durch das adversative „aber“ den vorausgehenden Sätzen, in denen er sein Verständnis für Religion zum Ausdruck gebracht hat, entgegengesetzt. Um einen Gegensatz handelt es sich allerdings nur insoweit, als er sich selbst trotz seines ausgeprägten Verständnisses für die Religiosität anderer Leute, mit der er im evangelischen Kindergarten und Gymnasium sicherlich ausgiebig konfrontiert wurde, „vielleicht eher als atheistisch“ versteht. Die Abgrenzung von der Fremdbezeichnung als religiös geht darüber hinaus und bringt unerwartet und wenig explizit einen weiteren Gegensatz ins Spiel (Selbstbezeichnung versus Fremdbezeichnung), der zur besseren Verständlichkeit besser separat thematisiert worden wäre. Die plötzliche Einflechtung des zweiten Gegensatzes wirkt so, als würde sie ihm angesichts der Thematisierung religiöser Menschen und seines Verhältnisses zu diesen unterlaufen. Anscheinend hat diese Thematisierung den zweiten Gegensatz virulent werden lassen. Inhaltlich wird das gezeichnete Bild um eine Facette ergänzt: Offenbar betrachten ihn einige der religiösen Menschen, denen er bislang begegnet ist, entgegen seinem Selbstverständnis als religiös. Das lässt darauf schließen, dass er diesen gegenüber nicht sehr um Abgrenzung bemüht gewesen ist und erst recht keine Religionsgegnerschaft an den Tag gelegt hat. Vor allem im evangelischen Gymnasium wird er mit religiös gläubigen Mitschülern und Lehrern konfrontiert worden sein, und wahrscheinlich hat er dort an den schulüblichen religiösen Veranstaltungen wie Gottesdiensten, Religionsunterricht usw. teilgenommen und sich auch sonst gegenüber religiösen Fragen offen gezeigt, ähnlich wie er hier sein Verständnis für Religion bekundet. Dass er sich selbst „eher als atheistisch“ versteht, ist dabei offensichtlich zum Teil untergegangen. Daran dürfte er auch ein opportunistisches Interesse gehabt haben, da seinem schulischen Abschneiden ein religiöser (evangelischer) Ruf zumindest bei seinen Lehrern im Allgemeinen eher zuträglich als abträglich gewesen sein dürfte.

Betrachten wir uns die folgende Passage nun nur noch gezielt und cursorisch im Hinblick auf sein grundsätzliches Selbstverständnis als autonomes Subjekt.

*P: und ähm (..) ich bin zwar ich bin also auch konfirmiert und so weiter und so fort (..) bloß (..) spielt die Religion in meinem in meinem alltäglichen Leben keine große große Rolle also ich hab meine moralischen Idealvorstellungen hab ich ähm aus aus meinen Erfahrungen in dem christlichen Bereich ähm in der christlichen Schule (..) akkumuliert wenn de so willst und ähm und aus meinen Erf# meinen Lebenserfahrungen aber die leite ich nicht aus irgendwelchen ähm aus irgendwelchen religiösen Richtlinien ab oder so*

*I: hmhm was war 'n das für ne Schule? christliche Schule*

*P: ähm na des war 'n humanistisches humanistisches Gymnasium ab der fünften Klasse ähm was in Berlin nicht unbedingt ähm normal ist da*

*gibt's vier Schulen von dem Stil und ähm also da konnteste Religion als Leistungskurs machen ähm wir mussten's bis zum Abitur machen noch äh Kurse belegen ähm und mit Latein und Griechisch und so weiter also en sehr humanistisches ähm Umfeld wobei aber es nicht darum ging jetzt einfach auf Biegen und Brechen so wie man es vielleicht in Bayern macht oder so ähm die Reli Re Religion aufzudrängen sondern einfach nur en Verständnis zu bekommen und en en äh ökumeeeni-scher Wel Weltbürger zu werden würd ich eher sagen also es war ne ziemlich liberale Schule*

*I: war aber jetzt war äh war nicht katholisch oder evangelisch also*

*P: doch war 'n evangelisches Gymnasium*

*I: ach so aha*

*P: aber ähm des war (..) die ideal des wie gesagt des is eigentlich ich bin auch en ziemlich gutes Resultat wenn du so willst vielleicht en gutes Produkt von von von dieser Ausbildung. (..) denn ähm man man sollte also als als Mensch mit nem offenen Blick und ner Toleranz für alles äh mit nach dem Motto liebe deinen Nächsten wie dich selbst erzogen werden aber es ging nicht darum da jetzt oder die alle alle zehn Gebote immer auswendig aufzusagen und so weiter also (..) auswendig aufzusagen das war nicht das ich weiß nicht vielleicht ob du mal gucken willst ob das tatsächlich auf aufgenommen wird oder bist de dir sicher (..) dass das so geht (..)*

Wie sich zeigt, hat Peters das volle institutionelle Programm einer evangelischen Sozialisation durchlaufen. Dies hat aber nicht verhindert, dass Religion in seinem „alltäglichen Leben“ keine bedeutsame Rolle spielt. Dieser Ausdruck ist anscheinend auf sein außerschulisches Leben zu beziehen. Indem er dieses als „alltägliches Leben“ bezeichnet und von der Erziehungspraxis religiöser Institutionen abgrenzt, erscheint Letztere komplementär dazu als außeralltägliche Praxis. Die Außeralltäglichkeit hat hier allerdings nicht die Qualität eines auszeichnenden Merkmals, sondern umgekehrt eher die eines Mangels, da sie für das alltägliche Leben keine nennenswerte Bedeutung hat. Sie bleibt eben außeralltäglich und beschränkt sich vom normalen Leben abgekapselt konsequenzenlos auf sich selbst.

Der Besuch des evangelischen Gymnasiums hat seiner Darstellung zufolge nicht einmal direkt seine „moralischen Idealvorstellungen“ geprägt. Er habe lediglich in diesem Umfeld Erfahrungen gemacht, aus denen er zusammen mit seinen außerhalb dieses schulischen Umfelds gesammelten „Lebenserfahrungen“ seine somit insgesamt im Wesentlichen erfahrungsbasierten und nicht auf lehrender Unterweisung beruhenden Wertvorstellungen autonom gebildet hat. Die Schlussbemerkung des ersten Absatzes, dass er seine Lebenserfahrungen „nicht aus irgendwelchen religiösen Richtlinien ableitet“, ist eigentlich tautologisch, da Lebenserfahrungen per se nicht aus Richtlinien oder Ähnlichem abgeleitet sind, sondern für sich selbst stehen. Die Bemerkung unterstreicht gleichwohl, dass er – in dieser Hinsicht – großen Wert auf seine Autonomie legt.

Die humanistische Ausrichtung des besuchten evangelischen Gymnasiums entspricht den bürgerlichen Leistungs- und Bildungsambitionen seines Elternhauses und dessen

weitgehend säkularen Kulturprotestantismus. Seine Ablehnung religiöser Bevormundung bezieht sich hier nicht auf seine eigene Schule, mit dessen evangelischer Kultur religiöser Toleranz und Liberalität er sich vielmehr identifiziert zeigt, sodass er sogar, wenn auch mit Vorsicht, das norddeutsch-evangelische Stereotyp aufgreift, Bayern sei ein Hort rückschrittlich-traditionaler Bevormundung, ein Stereotyp, das sich spätestens als solches erweist, wenn man sich die historische Tatsache vor Augen führt, dass sich Preußen zwar auf der Ebene der Führungselite der Aufklärung wohlgesonnen zeigte, aber insgesamt gleichwohl Inbegriff der ausgeprägten obrigkeitsstaatlichen Kulturtradition Deutschlands war. Denn die berühmten, aufgeklärten Reformen Preußens waren vor allem Reformen einer Elite von oben, wohingegen das volkstümlichere Bayern keine vergleichbare obrigkeitsstaatliche Beflissenheit entwickelt hat und Preußen bei der Demokratisierung oft etwas voraushatte. So hat es sich früher als Preußen den Errungenschaften der Französischen Revolution geöffnet (etwa bei den Verhandlungen des Wiener Kongresses), die einzige – wenn auch nur kurzzeitig bestehende – Räterepublik der deutschen Geschichte aufzuweisen und blieb in seinen katholisch geprägten Regionen, aus denen es überwiegend besteht, bei der Reichstagswahl von 1932 gegenüber dem Machtanspruch des nationalsozialistischen Führerstaats weitaus resistenter als das protestantische Preußen, das insbesondere auf dem (protestantischen) Land wie in ganz Deutschland mit überwältigender Mehrheit den nationalsozialistischen Führerstaat Hitlers wählte (vgl. Falter 1991).

Es ist zu bezweifeln, dass die schulische Praxis im Hinblick auf die konfessionelle Orientierung tatsächlich so liberal war, wie Peters es darstellt. Denn der konfessionelle Charakter einer Schule erzeugt in einer auf der gesetzlichen Schulpflicht basierenden und auf Leistungsensuren ausgerichteten Praxis automatisch einen Konformitätsdruck, auch wenn die Schulleitung und die Lehrer noch so oft betonen, dass jeder Schüler in religiöser Hinsicht glauben kann, was er will. In dem Teilsatz „sondern einfach nur ein Verständnis zu bekommen und ein ökumenischer Weltbürger zu werden“ wird auch thematisch, dass es in Peters' Schule anscheinend nicht dabei blieb, den Schülern bloß ein Verständnis des evangelischen Glaubens zu vermitteln, sondern dass diese auch zu „ökumenischen Weltbürgern“ werden sollten, einem stark evangelisch konnotierten Idealbild. Diesen latenten religiösen Konformitätsdruck seiner Schule spielt er herunter, was sich zum einen durch seine Identifikation mit den Werten der Schulkultur erklärt, die ihn den Konformitätsdruck weniger spüren lässt, andererseits aber auch auf eine Unempfänglichkeit für die Differenz von Inhalt und Struktur hindeutet: von schulischer Werteprogrammatik einerseits und der realen Struktur der schulischen Praxis andererseits.

Wenn er im letzten Absatz sagt „ich bin auch ein ziemlich gutes Resultat wenn du so willst vielleicht ein gutes Produkt von von von dieser Ausbildung“, bezieht sich das Wort Ausbildung und darüber vermittelt die ganze Aussage an vorderster Stelle auf die Werteerziehung seiner Schule, die er zuvor inhaltlich charakterisiert hat. Somit präsentiert er sich exemplifizierend als gelungene Verkörperung der Wertvorstellungen seiner Schule, worin er sich ganz unbescheiden zeigt und ein erstaunlich geringes Maß an Distanz zu sich selbst offenbart, sodass er in dieser Hinsicht als naiv erscheint. Gleichzeitig impliziert diese Selbstausszeichnung als „gutes Produkt“ der schulischen Werteerziehung wiederum ein hohes Maß an Identifikation mit den betreffenden Wertvorstellungen. Dass er die Werteerziehung, indirekt die Schulbildung als Ganze,

als „Ausbildung“ bezeichnet, ist dabei äußerst bemerkenswert. Er betrachtet sie demnach in erster Linie unter dem Gesichtspunkt der Berufsqualifikation und der Verwertbarkeit für die Berufspraxis und weniger als umfassenden Bildungsprozess, in dem er sich als heranwachsender ganzer Mensch formt und entwickelt. Darin steht er im krassen Widerspruch zum traditionellen Programm des humanistischen Gymnasiums, das auf die umfassende Bildung als Mensch abzielt und nicht bloß auf Ausbildung – und für das die „Schulbildung“ entsprechend einen hohen Eigenwert hat und nicht nur zur Vorbereitung auf ein erfolgreiches Berufsleben dient. Sein scheinbar identifikatorisches Verhältnis zur evangelisch-humanistischen Wertekultur ist also instrumentell gebrochen und darin erneut durch die Gleichzeitigkeit von Nähe und Distanz gekennzeichnet, wie schon oben sein Verhältnis zu seiner Herkunftsfamilie. Die Nähe besteht darin, dass er diese besonderen Werte schätzt und sich distanzlos ihnen als gute Exemplifizierung zuordnet. Aber er schätzt sie offensichtlich weniger um ihrer selbst willen als aus der distanzierten Perspektive des auf den Erfolg in der Berufspraxis abzielenden instrumentellen Blicks, dem eine evangelisch-humanistische Werteerziehung als nützlicher (leistungs-) ethischer Schliff gilt, die ihn für eine erfolgreiche Berufspraxis rüstet, oder auch als sich im Lebenslauf gut machende, nach außen vorzeigbare, Karriere-förderliche Bildungsetappe. Er ähnelt mit dieser säkular-utilitaristischen Haltung – das Interview wurde wie erwähnt im Jahr 1997 geführt – einem Muster, das sich in den Folgejahren zum gesellschaftlich vorherrschenden ausgeblüht hat: eine „Verbetriebswirtschaftlichung“ des Denkens, die den gesamten Bildungsprozess des Subjekts vor allem unter dem Gesichtspunkt des Fittwerdens für Arbeitsmarkt und Berufspraxis thematisiert und vor diesem Hintergrund die Freiräume für ein genuines Bildungsmoratorium flächendeckend und vom Kindergarten bis zum Hochschulabschluss abbaut und berufsqualifizierend verschult und verregelt. Normalerweise bilden Wertvorstellungen das orientierende Zentrum, so auch in der von Weber beschriebenen protestantischen Ethik, bei der sich die über den profanen Broterwerb hinausgehende Bedeutung der Berufspraxis aus ebendiesen Werten (und damit verbundenen Deutungsmustern) ableitet. Peters dreht dieses Verhältnis um: Die evangelisch-humanistischen Werte gewinnen ihre Bedeutung allererst im Hinblick auf eine erfolgreiche Berufspraxis, die sie befördern sollen und die das eigentliche (säkulare) Zentrum bildet. Diese Deutung bestätigt sich im Übrigen auch bei der Analyse des weiteren Interviews (siehe dazu Franzmann 2017).

Es sollte deutlich geworden sein, dass sich Peters ausdrücklich als autonomes Subjekt versteht, auch wenn er in der konkreten Art und Weise, wie er sich zu seiner partikularen Herkunftsfamilie ins Verhältnis setzt, diesen Anspruch nicht wirklich einlöst. Wie daran deutlich wird, muss man zwischen dem abstrakten Selbstverständnis als autonomes Subjekt auf der einen Seite und dem konkreten Verständnis dafür, was das im Einzelnen bedeutet, wie auch der konkreten Praxis auf der anderen Seite analytisch unterscheiden.

Auch im Verlaufe des weiteren Interviews zeigt sich Peters' grundsätzliches Selbstverständnis als autonomes Subjekt immer wieder. So äußert er zum Beispiel an einer Stelle „also ich bin eigentlich ein ziemlich individualistischer Typ“ und vollzieht dadurch sprachlich die Paradoxie, eine autonome Individuiertheit zu beanspruchen, sich dabei aber im gleichen Atemzug bloß einem Individualismus-Schema zu subsumieren, was strukturell gerade kein Ausweis von Individuierung ist, eine Paradoxie, die



schon in dem Spielfilm „Das Leben des Brian“ der britischen Satiregruppe Monty Python aufs Korn genommen wurde mit dem folgenden Dialog:

- Brian: „Look, you've got it all wrong. You don't need to follow me. You don't need to follow anybody. You've got to think for yourselves. You're all individuals!“
- Gefolgschaft: „Yes, we are all individuals!“
- Brian: „You're all different!“
- Gefolgschaft: „Yes, we're all different!“
- Einzelner Zuhörer: „I'm not!“
- Gefolgschaft: „Shsh!“
- Brian: „You've all got to work it out for yourselves!“
- Gefolgschaft: „Yes, we've got to work it out for ourselves!“
- Brian: „Exactly.“
- Gefolgschaft: „Tell us more!“

Ausgehend von dem Fall Peters stellt sich die Frage, wie es im Kontrast dazu aussieht, wenn sich ein Subjekt auf eine dem ausgebildeten Autonomie-Selbstverständnis entsprechende, konsistente Weise zu seiner partikularen Herkunftsfamilie praktisch ins Verhältnis setzt. Dafür liefert uns der folgende Fall Anschauungsmaterial.

### 3. Zweiter Fall: „Müller“:

Bei diesem zweiten Fall handelt es sich um eine im Jahr 1987 in London geborene, aber in Deutschland aufgewachsene Gesundheitswissenschaftlerin, die für internationale Organisationen der Entwicklungshilfe tätig ist. Zum Zeitpunkt des 2005 geführten Interviews war sie allerdings noch eine Gymnasiastin kurz vor dem Abitur. Das biografische Interview hatte eine auf ihre Identitätsbildung fokussierte Ausrichtung unter dem Aspekt der Adoleszenzkrisebewältigung als Prozess der Entstehung des Neuen. Die ausgewählte Interviewstelle entstammt dem Nachfrageteil des Interviews, in dem objektive Daten der Biografie abgefragt wurden.

I = Interviewer, M = Müller

I: *öäh sind sie in einer Kirche? Mitglied?*

M: *nee (.) +meine*

I: *sind sie*

I: *Eltern+ sind auch gar nicht (.) religiös*

Die Frage nach der Kirchenmitgliedschaft verneint sie mit kolloquialer Bestimmtheit („nee“). Eine Kirchenzugehörigkeit scheint für sie etwas ziemlich Fernliegendes zu sein. Sie belässt es nicht bei dieser Antwort, sondern fügt hinzu, dass auch ihre Eltern „gar nicht religiös“ seien. Diese Ergänzung überschreitet bereits den unmittelbaren Fokus der Frage. Offensichtlich geht sie davon aus, dass der Interviewer nicht bloß an punktuellen Antworten interessiert ist, die einer strikten Abfragelogik folgen, sondern auch an instruktiven Ausführungen. Sie überschreitet gleich in zweifacher Hinsicht den Fokus der Frage. So erweitert sie ihn erstens um ihr Elternhaus und zweitens um das im Vergleich zur formellen Kirchenmitgliedschaft substanzialere Thema „Religiosität“.

Die Aussage, ihre Eltern seien „auch gar nicht religiös“, präsupponiert, dass sie selbst ebenfalls „gar nicht religiös“ ist. Mit diesem Satz klärt sie den Hintergrund ihrer Nicht-Kirchenmitgliedschaft in doppelter Hinsicht auf. Zum einen offenbart sie, dass dieser formelle Status Ausdruck ihrer „Nicht-Religiosität“ ist, worunter angesichts des traditionellen Begriffsgebrauchs zunächst nur zu verstehen ist, dass sie an keine religiösen (im Unterschied zu säkularen) Inhalte glaubt. Zum anderen weist sie darauf hin, dass diese Nicht-Religiosität auch schon ihr Elternhaus kennzeichne. Mit einem einfachen Ergänzungssatz zeichnet sie somit ein differenziertes Bild, mit dem sie dem für sich genommen nicht sehr aussagekräftigen, formellen Datum der Nicht-Kirchenmitgliedschaft plastische Tiefe verleiht. Sie setzt sich nicht nur zum Elternhaus ins Verhältnis, sondern schließt auch aus, dass sie und ihre Eltern als Nicht-Kirchenmitglieder vielleicht eine private Form von „Religiosität“ pflegen. Sie schildert also ihren Lebensentwurf und ihr Elternhaus als durch und durch säkularisiert.

Zwar kommt sie wie Peters von sich aus auf ihr Elternhaus zu sprechen. Es gibt aber einen bezeichnenden Unterschied. Während sich dieser in seiner Antwort seinen Eltern regelrecht subsumiert, beantwortet Müller tatsächlich zuerst die an sie gerichtete Frage, bevor sie danach zur Ergänzung auch auf ihr Elternhaus zu sprechen kommt. Sie verschwindet nicht hinter der Charakterisierung ihrer Eltern als eigenständiges Subjekt, wie das bei Peters bei der analysierten Interviewstelle der Fall ist. Sie muss sich daher auch nicht wie dieser zugleich forciert (wenngleich eher indirekt) vom Elternhaus abgrenzen („ich bin aus einem ... Background“).

Sie wurde zwar in ihrem säkularisierten Lebensentwurf offensichtlich stark von ihrem Elternhaus geprägt; darin liegt anscheinend auch der Erklärungswert, den sie der ergänzenden Thematisierung ihres Elternhauses beimisst. Aber indem sie diese partikuläre Prägung relativierend in Rechnung stellt, legt sie eine kritische Selbstdistanz an den Tag (ein weiterer grundlegender Unterschied zu Peters'), mit der sie sich als autonomes Subjekt konstituiert, für das der qua Geburt zunächst selbstverständliche und unreflektierte säkularisierte Lebensentwurf zu etwas Eigenem wird.

Betrachten wir uns, wie das Interview weitergeht.

*I: hmhm und sie würden sich auch nicht als religiös bezeichnen?*

*M: nnein*

*I: aber so wenn man das jetzt also äh gibt ja trotzdem etwas so wo man sagen kann aha also man glaubt an irgendetwas. also jetzt auch in nem wenn's nicht religiös in nem religiösen Sinne ist*

*M: jaaa*

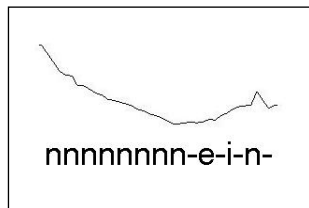
*I: was wäre das bei ihnen*

*M: (atmet hörbar aus) (5) ist schwer zu sagen. also eigentlich so (.) wirklich (atmet hörbar aus) ich bin eigentlich ziemlich pragmatisch erzogen worden. mein Vater ist Wissenschaftler*

*I: hmhm*

Die Frage des Interviewers, ob sie sich „auch nicht als religiös bezeichnen“ würde, wurde schon zuvor implizit beantwortet: Sie sei wie ihre Eltern „gar nicht religiös“. An-

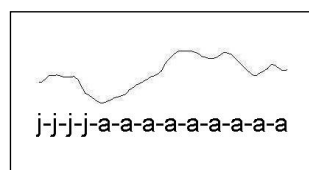
gesichts dessen liegt es bei der gestreckten Antwort „nnein“ nahe, das kurze Verharren auf dem Anfangslaut nicht als inhaltlich motivierte Zögerlichkeit zu interpretieren, sondern als Mittel der Betonung ihrer Verneinung. Diese Deutung bestätigt sich, wenn



man an dieser Stelle (ausnahmsweise) in Ergänzung des Interviewtranskripts die abgebildete Darstellung der Intonationskurve bzw. des Tonhöhenverlaufs heranzieht, die durch die in der Linguistik gebräuchliche, tonphysikalische Sprachanalyse-Software „praat“ auf Grundlage der Audiodatei des Interviews generiert wurde. Zögerlichkeit würde insbesondere

durch eine Intonationskurve zum Ausdruck gebracht werden, bei welcher der Sprecher auf dem Laut „n“ mit gleichbleibender Tonhöhe verharrte, bevor er das Wort schließlich vervollständigte. Im Gegensatz dazu sinkt die Tonhöhe im vorliegenden Fall schon von Anfang an sehr deutlich ab, also noch während des Verharrens auf dem Laut „n“, was diese somit tonal durchgestaltete, eben nicht einfach innehaltende Phase der Aussprache zu einem Betonungsmittel werden lässt.

So versteht das offensichtlich auch der Interviewer, denn er betrachtet die Frage nach dem religiösen Glauben in der Folge als erledigt und stellt eine Anschlussfrage. Ihn interessiert nun, woran Müller anstelle der verneinten religiösen Inhalte glaubt, unterstellend, dass man ohne Glauben im Leben nicht auskommen könne, sodass auch der säkularisierte Mensch an irgendetwas glauben müsse. Ihre lang gezogene Antwort „jaaa“ ist deutungsbedürftig. Je nach Intonationskurve, mit der dieses Ja ausgesprochen wird, ergibt sich eine etwas andere Deutung. Daher ist es hilfreich, auch



hier ergänzend eine grafische Darstellung des Tonhöhenverlaufs heranzuziehen, wobei es für den Leser sicherlich nicht ganz einfach ist, sich den Intonationsverlauf auf Grundlage dieser abstrakten Kurvendarstellung tatsächlich lebhaft vorzustellen. Aber sie ermöglicht doch zumindest eine wichtige Bestimmung:

Im Unterschied zu einer Intonationskurve, die auf dem Konsonanten „j“ zunächst wie in der Darstellung in einem Bogen absinkt, um daraufhin auf dem Vokal „a“ nur noch anzusteigen, was eine sehr betonte Bejahung der Frage darstellte, zeichnet sich der tatsächliche Verlauf nach dem Ansteigen durch ein Schwanken (und leichtes Absinken) aus, das im Gegensatz dazu eher Unsicherheit bzw. einen Vorbehalt zum Ausdruck bringt. Dem entspricht auch der Höreindruck bei der Verschriftung, so sei an dieser Stelle angemerkt. Müller zeigt zwar mit dieser Antwort ihre Bereitschaft, sich auf die Frage einzulassen, aber sie zögert auch, diese vollständig zu akzeptieren. Wenn sie dann nach hörbarem Ausatmen und längerer Pause formuliert „ist schwer zu sagen“, so scheint sie die Frage an dieser Stelle akzeptiert zu haben, aber auf Schwierigkeiten beim Geben einer angemessenen Antwort zu stoßen, worin sich ein Bemühen um angemessene Selbstdarstellung dokumentiert.

Es folgt ein abgebrochener Satz („also eigentlich so wirklich“), der darauf hinweist, dass sie doch noch Probleme mit der Frage hat. So lauten denkbare Fortführungen „an etwas glauben tue ich gar nicht“ oder „von Glauben kann man bei mir nicht sprechen“ u. ä. Wie lässt sich die darin thematische Distanz zum Ausdruck „Glauben“ deuten? 1.) Sie könnte bei diesem Wort vor allem an traditionelle, religiöse Glaubensformen denken, so wie es dem verbreiteten Wortgebrauch entspräche. Bei dieser Lesart hätte sie allerdings die diesbezüglichen Abgrenzungsbemühungen des Interviewers überhört bzw. ignoriert, was keine sparsame Interpretation darstellte. 2.) Sie

könnte sich aber auch am Ausdruck stoßen, weil sie dazu neigt, ihre lebensorientierende „Weltanschauung“ in einer szientistisch-atheistischen Selbsttäuschung als allein auf Wissen beruhend zu begreifen. Die anschließende Aussage „ich bin eigentlich ziemlich pragmatisch erzogen worden“, die den um Distanz zur Interviewerfrage bemühten Duktus („eigentlich“) fortführt, legt jedoch eine dritte Lesart nahe:

In der Aussage schildert sie nicht konkrete Inhalte ihres Glaubens, sondern antwortet sie auf einer Metaebene. Sie thematisiert ihre (erziehungsbedingte) nüchtern-praxisbezogene Haltung, die schlecht zu einer, tendenziell rechthaberischen, szientistischen „Weltanschauung“ passt. Es ist anscheinend diese pragmatische Haltung, aus der heraus es ihr widerstrebt, die Frage, woran sie glaubt, anzunehmen und zu beantworten.

Tatsächlich hat diese Frage, auch wenn sie sich aus analytischer Perspektive durchaus stellt, als praktische etwas sehr Emphatisch-Feierliches und erhält eine Antwort auf sie daher schnell einen bekenntnishaften Charakter, wie er sich klassischerweise bei religiösen Glaubensbekenntnissen, aber auch bei ersatzreligiösen, säkularen Weltanschauungsfeiern u. ä. findet, in denen man sich gegenüber einer (religiösen) Vergemeinschaftung (gegebenenfalls mit dieser zusammen) in einem performativen Sprechakt an kollektiv geteilte (oder zu teilende) Glaubensinhalte bindet, die dementsprechend auch eher allgemeinerer Natur sind. Aus der Perspektive ihrer nüchtern-pragmatischen Glaubenshaltung erscheint ihr dies anscheinend nicht nur als zu emphatisch und feierlich, sondern, davon nicht zu trennen, zugleich auch als zu abstrakt-allgemein und bekenntnishaft festgelegt, im Gegensatz zu einem Glauben, welcher der (konkreten, autonomen) Praxis des Gläubigen gerecht werden soll und daher auch für praxis- bzw. erfahrungsbedingte Transformationen seines näheren Inhalts offen zu sein hat. Dies impliziert ein sehr individuiertes Glaubensverständnis, das den Glauben als etwas Persönliches betrachtet, sodass sich allgemeingültige, gemeinschaftlich-bindende Glaubensbekenntnisse erübrigen – zumindest weitestgehend. In diesem Sinne scheint Müller mit ihrer pragmatischen Glaubenshaltung an der Interviewerfrage weniger der analytische Begriff „Glauben“ zu stören als die Pragmatik der Frage, die eine Antwort in die Nähe von vergleichsweise starren, abstrakten „Glaubensbekenntnissen“ rückt. Als kurz vor dem Abitur stehende Schülerin wird sie im Hinblick auf ihren Lebensentwurf und Glauben ohnehin noch am Ausprobieren und Entwickeln sein.

Mit der Aussage „ich bin eigentlich ziemlich pragmatisch erzogen worden“ kennzeichnet sie diesen grundlegenden Aspekt ihrer Identität sogleich auch wieder in seiner Entstehung: als bedingt durch die Erziehung ihrer Eltern. Das bedeutet wiederum eine Relativierung, da ihre Haltung als Ergebnis einer partikularen Prägung erscheint; bei einer anderen Herkunft würde sie demnach womöglich anders denken. Allerdings hat sie sich die pragmatische Erziehung offensichtlich auch zu eigen gemacht, hat diese Erziehung sozusagen durch ihre Autonomie hindurch gewirkt. Es liegt hier also eine partikulare Prägung durch das Elternhaus und eine Kontinuität zu diesem vor, die ihrer Autonomie nicht widerspricht, weil sie diese partikulare Prägung ihrer Subjektivität reflexiv vor sich bringt und dadurch aneignet. Sie konstituiert sich so als autonomes Subjekt, das zu seiner partikularen Entstehungsgeschichte Distanz bzw. ein bewusstes Verhältnis gewinnt, im Unterschied zu Peters, der seine Herkunft kaum auf Distanz bringt, sondern sich dazu auf der einen Seite vergleichsweise distanzlos verhält und auf der anderen Seite zugleich übertrieben abgrenzt.

Mit dem Verweis auf ihren Vater, der Wissenschaftler sei, setzt sie ihre „ziemlich“ pragmatische Erziehung schließlich in direkten Zusammenhang mit dessen Berufspraxis. Das mag auf den ersten Blick erstaunlich scheinen, da ja die freie, nicht auftragsgebundene Wissenschaft („Grundlagenwissenschaft“) auf Basis des Privilegs der Entlastung von Existenzsorgen und praktischer Verantwortlichkeiten insbesondere diejenigen intellektuell interessanten Fragen und Rätsel in müßiger Neugierde erforscht und theoretisch auf den Begriff zu bringen versucht, für die in der unter Handlungsdruck stehenden, zweckorientierten Praxis keine Zeit bleibt und womöglich unmittelbar auch kein praktischer Nutzen absehbar ist. Für den sich von der Alltagspraxis abwendenden und unpraktischen Fragen forschend zuwendenden Wissenschaftler hatte der Volksmund früher nicht umsonst den Ausdruck „zerstreuter Professor“ zur Hand, was so ziemlich das Gegenteil eines praxisorientierten Pragmatismus bedeutet. Auf der anderen Seite steht einem solchen Wissenschaftler aufgrund seiner methodisch forschenden Beschäftigung mit einem Gegenstand um seiner selbst willen und aufgrund der sich darin ergebenden Infragestellung etablierter Wahrnehmungsweisen, ja manchmal ganzer Weltbilder, auch wie kaum sonst jemandem die Problematik der Geltung von Aussagen über die Welt vor Augen, was einen ausgesprochen pragmatischen Wahrheitsbegriff befördert. Wenn Müller daher mit Blick auf die Frage, woran sie glaube, von einer pragmatischen Erziehung spricht und diese Erziehungsweise direkt mit der Wissenschaft als dem Beruf ihres Vaters in Verbindung bringt, so scheint die Verbindung darin zu bestehen, zu Geltungs- bzw. Wahrheitsfragen eine aufgeklärt-pragmatische Haltung einzunehmen.

Der Vater gelangt zu dieser Haltung zunächst aufgrund seiner berufsmäßigen Beschäftigung speziell mit wissenschaftlichen Geltungsfragen, aber er scheint in Müllers Wahrnehmung in der Folge auch in seiner Lebensführung durch sie geprägt zu werden, insbesondere auch in der Glaubenspraxis und in der Erziehung. Als Kind dieses Vaters wird sie damit konfrontiert und macht sie sich diese Haltung offensichtlich zu eigen. Ausgehend von der Berufspraxis ihres Vaters lebt sie somit im Bewusstsein, dass so wie in der Forschungspraxis ihres Vaters aktuell für gültig erachtete Wahrnehmungsweisen morgen vielleicht schon durch Forschungen widerlegt sein werden, auch das, woran sie aktuell in ihrer Lebensführung glaubt, in der Zukunft seine Glaubwürdigkeit verlieren und sich transformieren könnte.

Dass die Wissenschaft hier als Ort einer gesteigerten Konfrontation mit Geltungsfragen mit Folgen für die gesamte Lebensführung und als Quelle einer den Glauben säkularisierenden, „entzaubernden“ (Weber) Dynamik aufscheint, findet seine Entsprechung in der Religions- und Wissenschaftsgeschichte. So gibt es zahlreiche Beispiele, bei denen wissenschaftliche Erkenntnisse spezifische Glaubensannahmen diskreditiert oder zu Fall gebracht haben mit der Folge, dass sich nicht nur die betreffenden Glaubensinhalte transformierten, sondern sich zunehmend auch ein die Autorität von Traditionen untergrabendes Bewusstsein der Geltungsproblematik des Glaubens ausbildete. So vermochte die wissenschaftliche Forschung zwar nicht den Glauben im strukturellen Sinne infrage zu stellen, den sie in seiner genuin praktischen, sinnstiftend in die offene Zukunft leitenden Funktion nicht ersetzen kann. Aber sie beförderte doch fortwährend eine Transformation von konkreten Glaubensinhalten und ein geschärftes Bewusstsein für die prekäre Geltungsproblematik des Glaubens.

Wie geht die Interviewpassage weiter?

M: *und (.) ich hab irgendwie also (...) (atmet hörbar aus) ich glaub eigentlich an Zufälle und nicht ans Schicksal.*

I: *hmhm*

M: *kann man das so sagen also es gibt ja Menschen die sagen es gibt keine Zufälle es gibt nur Schicksal*

I: *hmhm*

M: *da glaub ich überhaupt nicht dran*

Sie führt ihre Antwort weiter aus, was ihr allerdings nicht leicht zu fallen scheint, denn sie stockt wiederholt und atmet schließlich hörbar aus. Sicherlich trägt dazu bei, dass ihr Glaubensverständnis von der zuvor thematisierten pragmatischen Perspektive geprägt wird, die als solche etwa sehr Abstraktes darstellt, das auf einer Metaebene liegt und nicht so leicht zu artikulieren ist. Sie bricht den begonnenen Satz „ich habe irgendwie also“, der zu kurz ist, als dass man aus ihm den Satzplan erschließen könnte, ab und ersetzt ihn durch die Aussage „ich glaub eigentlich an Zufälle und nicht ans Schicksal“. Darin lässt sie sich nun doch noch auf die Formulierung des Interviewers „an etwas glauben“ ein, allerdings eben vor dem Hintergrund der vorhergehenden Bekundung einer pragmatischen Perspektive bzw. der Abgrenzung von der Logik eines „Glaubensbekenntnisses“.

Das Wort „Schicksal“ bezeichnet die durch fremdbestimmende Einflussfaktoren zustande gekommene (glückliche, unglückliche oder sonst wie geartete) Lebenssituation eines Menschen, mit der sich dieser zu arrangieren hat. Zwar spricht man manchmal auch davon, sein Schicksal selbst in die Hand zu nehmen. Aber das geschieht dann unter Bezugnahme auf eine ansonsten drohende schicksalhafte Fremdbestimmung, die durch tatkräftige Intervention abgewendet werden soll, wie die Redewendung „dem Schicksal in die Speichen greifen“ zum Ausdruck bringt. Das Moment der Fremdbestimmung gehört also zum Wortsinn hinzu, worauf auch die Wortetymologie verweist; das Wort leitet sich vom Verb „schicken“ ab. Das „Schicksal“ erscheint vor diesem Hintergrund als eine Situation, in die jemand „geschickt“ wurde oder wird. Man spricht auch von einem „gnädigen Schicksal“ oder gar von einem „glücklichen Schicksal“, womit es in seiner inhaltlichen Bestimmung als positiv erscheint. Aber auch dann haftet ihm zumindest noch formal die Negativität der Fremdbestimmung an. In einer traditionell-religiösen Sichtweise erscheint das Schicksal zum Teil als etwas, das nicht erst durch die Umstände, Lebensereignisse bzw. den geschichtlichen Verlauf bestimmt wurde, sondern das z. B. göttlich bestimmt bzw. vorbestimmt ist, woraus sich personifizierende Redewendungen wie „Das Schicksal meint es gut mit Dir“ ableiten.

Das Wort „Zufall“ ist im Unterschied zu „Schicksal“ nicht negativ konnotiert. Es gibt glückliche wie unglückliche Zufälle. Wie das Wort schon sagt, „fallen“ Zufälle aus der Perspektive eines Wahrnehmungssubjekts „zu“. Sie sind also nicht das absichtsvoll herbeigeführte Ergebnis eines Handelns, nichts Selbstbestimmtes. Aber sie gelten genauso wenig als durch göttliche Vorsehung oder durch natürliche bzw. geschichtlich-soziale Gesetzmäßigkeiten determiniert. Sie erscheinen als etwas Unvorhergesehenes, Unerwartetes, dessen Bestimmtheit aus der subjektiven Wahrnehmungsperspektive auch ganz anders hätte ausfallen können und im Sinne der Wahrscheinlichkeitstheorie relativ unwahrscheinlich war.

Da es bei der vorliegenden Interviewstelle um Müllers Glauben geht und der Glaube in seiner praktischen Funktion zukunftsbezogen ist, kennzeichnet sie mit dem verwendeten Gegensatzpaar auch ihre Wahrnehmung der Zukunft. Mit ihrer Rede von „Zufällen“ grenzt sie ihr durch Offenheit gekennzeichnetes Zukunftsbild von der Vorstellung einer im Wesentlichen schon festliegenden Zukunft ab. Diese Wahrnehmung passt zu der von ihr thematisierten pragmatischen Perspektive, denn eine auch wesentlich durch Unvorhersehbares gekennzeichnete Zukunft motiviert einen pragmatischen Umgang mit dem immer wieder neu auftauchenden Unerwarteten und begrenzt die Möglichkeiten zur planvollen Gestaltung der Biografie. Eine solche Zukunft stellt weitgreifende Lebenspläne leicht infrage und erzwingt eine Anpassung der Lebensgestaltung, ganz im Sinne der Redensart „erstens kommt es anders, zweitens als man denkt“.

Ihr Pragmatismus steht auch der Deutung entgegen, dass sie sich in ihrem Leben von den Zufällen einfach „treiben“ lassen will und diesen ergeben ist, was lediglich auf eine andere Form von Fremdbestimmung hinausläufe, als es eine Schicksalsergebenheit wäre. Bezeichnenderweise verwendet sie den Plural „Zufälle“. Sie glaubt also an die erhebliche Bedeutung von „Zufällen“ für die Lebensgestaltung, aber nicht platterdings an „Zufall“, so wie andere ans „Schicksal“.

Sie strebt offensichtlich eine autonome Lebensgestaltung an, aber ihr Autonomiebild ist dabei nicht von einem omnipotenten Machbarkeitsdenken geprägt, das die Möglichkeiten der Selbstbestimmung illusionär überzeichnet, sondern sie hat ausgesprochen aufgeklärte Autonomievorstellungen, welche die Begrenztheit der Autonomie in Rechnung stellen. Faktisch verwirklicht sie dadurch eine besonders avancierte Form von Autonomie, die sich gerade in der pragmatischen Orientierung bzw. Praxisbezogenheit sowie in dem Umstand zeigt, dass sie hier eben nicht Selbstbestimmung platterdings der Fremdbestimmung entgegensetzt, sondern in der formelhaften Gegenüberstellung von „Zufällen“ und „Schicksal“ vielmehr das Moment der prinzipiellen Zukunftsoffenheit herausstellt, das im Verbund mit der vorhergehenden Erwähnung ihrer pragmatischen Grundhaltung insgesamt ein differenziertes, realitätszugewandtes Bild zeichnet.

Mit der Frage „kann man das so sagen“ vergewissert sie sich beim Interviewer, ob die von ihr gebrauchte Gegenüberstellung eines Glaubens ans Schicksal und an Zufälle verständlich ist. Offensichtlich ist ihr bewusst, dass diese Gegenüberstellung formelhaft und interpretationsbedürftig bleibt; darin zeigt sie sich wiederum bemüht um eine akkurate Selbstdarstellung. Schließlich hebt sie zur besseren Verständlichkeit hervor, worauf es ihr bei der formelhaften Gegenüberstellung vor allem ankommt: auf die Abgrenzung von einem deterministischen Denken. Ihr kommt es nicht darauf an, ihren Glauben als pointierten „Zufallsglauben“ darzustellen, sondern sie möchte sich lediglich von einem Denken absetzen, das der Zukunftsoffenheit keine nennenswerte praktischen Bedeutung beimisst.

*M: und ich glaub auch nicht (.) an en Leben nach em Tod oder an ne Seele (lacht)*

*I: hmhm*

*M: sondern ich glaub an das Leben wie man's lebt und an Zufälle.*

*I: hmhm*

An die vorige Abgrenzung fügt sie sogleich eine weitere an, die inhaltlich allerdings nicht mehr unmittelbar auf ihre pragmatische Grundperspektive und die damit verknüpfte Wahrnehmung der Zukunft bezogen ist, sondern die frühere Verneinung einer Kirchenmitgliedschaft und des Religiösesseins ergänzt durch die, darin im Prinzip schon implizit enthaltene, Negation der (religiösen) Vorstellung eines individuellen Fortlebens nach dem Tod, die ihr offensichtlich als besonders bedeutsamer religiöser Glaubensinhalt erscheint, sodass sie diesen als Erstes nennt. Auch wenn der Interviewer mit der Frage, woran sie glaubt, die Abgrenzungsperspektive verlassen und den Fokus auf ihre positiven Glaubensinhalte gerichtet hat, greift auch sie hier teilweise doch noch auf Abgrenzungen zurück. Ihr fällt es offensichtlich nicht leicht, ihren säkularisierten Glauben positiv zu charakterisieren, sodass sie hilfsweise auf solche „bestimmten Negationen“ zurückgreift – obwohl sie mit ihren wenigen Ausführungen faktisch durchaus ein recht differenziertes Bild zeichnet.

Wenn sie im gleichen Satz auch einen „Glauben an eine Seele“ für sich verneint, so ist der Ausdruck „Seele“ offensichtlich im religiösen Sinne zu verstehen, wozu insbesondere die Vorstellung gehört, dass die Seele über den Tod hinweg als Inbegriff individueller Lebendigkeit und als vom Körper ablösbare Subjektivität fortbestehe. Ansonsten ergäbe ihre Verneinung wenig Sinn. Ihr Lachen zeigt die Distanz, die sie zu solchen Vorstellungen hat. Diese liegen ihr offensichtlich völlig fern, und sie belächelt sie eher.

Schließlich kommt sie zu einer positiven Charakterisierung ihres Glaubens zurück, die sie direkt den vorigen Abgrenzungen gegenüberstellt („sondern“). Die Formulierung, sie glaube „an das Leben wie man's lebt“, weist im hinteren Teil eine interessante selbstbezügliche, scheinbar tautologische Bestimmung des Begriffs „Leben“ auf, die jedoch angesichts der religiösen Vorstellung eines „Lebens“ nach dem Tod durchaus einen klaren Unterscheidungssinn hat. Das Leben „wie man's lebt“, ist das Leben, wie es jeder Mensch tagtäglich führt und wie es als Vollzugsrealität für jeden evident und erfahrbar ist, wohingegen man beim „Leben nach dem Tod“ nur noch bedingt von „Leben“ sprechen kann, von einem „Leben“, dessen Existenz noch dazu höchst hypothetisch bleibt, d. h. weder unmittelbar evident ist noch sich als erfahrungswissenschaftlich zugänglich erwiesen hat.<sup>3</sup> Was Müller somit auf einfache und anschauliche Weise in Worte fasst, ist eine dezidierte Realitätszugewandtheit und Evidenzorientierung, die über ihren Vater durch die Erfahrungswissenschaften inspiriert zu sein scheint und in deren Zentrum die erfahrbare, gleichsam greifbare Lebenspraxis steht. Diese Praxis ist für sie ganz wesentlich durch „Zufälle“ bzw. Zukunftsoffenheit geprägt, wie sie zum Abschluss noch einmal unterstreicht. Demnach bindet sie sich in ihrem Leben an „irdisch“-konkrete, darin hochverbindliche „Zielobjekte“ der erfahrbaren Lebenspraxis, und sie betrachtet diese gläubige Bindung dem Inhalte nach nicht als fixierte, sondern in die offene Zukunft hinein fortzubildende und den Erfahrungen anzupassende.

#### 4. Resümee

Was lässt sich nun ausgehend von den beiden dargestellten Kontrast-Fällen zu der leitenden Fragestellung resümierend sagen? Was haben wir über die Art und Weise,

---

<sup>3</sup> Ein Beispiel für Versuche, ein Leben nach dem Versuch erfahrungswissenschaftlich anzugehen, liefern diverse Aktivitäten rund um sogenannte „Nahtoderfahrungen“. Vgl. Franzmann 2017: 12-13.; Kelly u. a. 1999; Knoblauch 1999; Schmied u. a. 1999, 1999.



wie sich moderne Subjekte gegenüber der Tatsache der fremdbestimmten sozialisatorischen Prägung durch ein partikulares Elternhaus in der Praxis als autonome konstituieren, in Erfahrung bringen können? Zunächst haben wir anhand des Falles Peters gesehen, dass ein abstraktes Selbstverständnis als autonomes Subjekt in der konkreten Lebenspraxis nicht automatisch eine konsistente Entsprechung finden muss, dass dies ganz wesentlich auch davon abhängt, inwieweit ein Subjekt ein *konkretisiertes* Verständnis davon erworben und habitualisiert hat, was eine autonome Lebensführung im Einzelnen bedeutet. Wie sich diese im Hinblick auf den Umgang mit der Tatsache der sozialisatorischen Prägung durch ein partikulares Elternhaus gestaltet, konnten wir anhand des ausgewählten Fallmaterials zumindest ansatzweise nachvollziehen.

Nicht der Grad an Diskontinuität der Biografie in Relation zum Elternhaus, also wie weit entfernt ein Apfel tatsächlich vom Stamm fällt, ist maßgeblich dafür, ob eine autonome Lebensgestaltung verwirklicht wird bzw. worden ist, sondern vielmehr der Grad an Reflexivität im Umgang mit der fremdbestimmten Herkunft. Wessen Leben weit aus dem Kontext der Herkunftsfamilie herausführt, muss deswegen noch nicht autonom sein. So kann dem zum Beispiel ein Vermeidungszwang zugrunde liegen, also eine negative, indirekte Form von Fremdbestimmung. Oder die Lebensumstände zwingen das Subjekt, gegen seinen Willen aus dem Fokus der Herkunftsfamilie herauszutreten.

Umgekehrt kann eine Biografie, die in starkem Maße an das Elternhaus anknüpft und diesbezüglich Kontinuität an den Tag legt, darin gerade auf einer bewussten, autonomen Gestaltung beruhen, die sich mit der fremdbestimmten sozialisatorischen Prägung reflexiv auseinandergesetzt hat. Ausschlaggebend ist letztlich nur, ob sich ein Subjekt im Hinblick auf die fremdbestimmte sozialisatorische Prägung durchgängig als autonomes Subjekt konzipiert und inwieweit es sich des Weiteren mit seiner Prägung durch das familiäre Herkunftsmilieu reflexiv auseinandersetzt.

Der zweite Fall der Gymnasiastin Müller veranschaulicht, dass dies insbesondere bedeutet, die sozialisatorische Prägung relativierend in Rechnung zu stellen und sich zu bemühen, Beschränkungen der daraus entstandenen Perspektivität zu erkennen und zu überwinden. Wenn das Ergebnis einer solchen Anstrengung dann darin besteht, dass einem Vieles von dem, was man qua Sozialisation weitgehend fremdbestimmt über das Elternhaus vermittelt bekommen hat, als beibehaltenswert erscheint und dies auf einer nachvollziehbaren schlüssigen Urteilsbildung beruht, dann bedeutet dies, dass sich das Subjekt seine fremdbestimmte sozialisatorische Prägung reflexiv angeeignet und in einen autonomen Lebensentwurf integriert hat.

So scheint es sich auch bei der Kontinuität des pragmatischen, autonomisierten Lebensentwurfs von Gymnasiastin Müller zu verhalten. Denn die Kontinuität zum säkularisierten Wissenschaftler-Vater ist auch das Resultat ihres Bemühens um kritische Selbstdistanz bzw. Distanz zu ihrer diesbezüglichen fremdbestimmten sozialisatorischen Prägung, die sie in wesentlichen Hinsichten fortsetzt, nicht weil sie unkritisch wäre, sondern weil sie sich diese in den genannten Hinsichten überzeugt zu eigen machen konnte. Angesichts des universalistischen Grundcharakters der Säkularisierung, der Autonomisierung (der damit verbundenen Individuierung), der Wissenskultur ist das auch kein allzu überraschender Umstand.

Müllers ausgeprägtes Streben nach der Nutzung des Reflexivitätspotenzials, das der menschlichen Lebenspraxis strukturell innewohnt und von dem Autonomiepotenzial nicht zu trennen ist, zeigt sich in dem Bemühen um angemessene Selbstdarstellung. Diese gelingt in dem Maße, wie das zur Darstellung gebrachte „Selbst“ in seiner lebenspraktischen Realität, in seiner biografischen Wirklichkeit und Vergangenheit darin gestaltrichtig zur Geltung kommt und halbwegs stimmig repräsentiert wird. Darin kann man auch scheitern, wie der Fall Peters in einer selektiven Hinsicht vor Augen führt, denn an der betrachteten Interviewstelle widerspricht sich dieser sozusagen auf Schritt und Tritt selbst. Er zeigt dafür auch kaum ein Sensorium bzw. er geht darüber hinweg, sofern er es beiläufig bemerkt haben sollte, so als sei es praktisch bedeutungslos.

Wie sich hier andeutet, ist für die menschliche Lebenspraxis kennzeichnend, dass sie eine Vollzugsrealität darstellt, zu der die (durch die Sprache als komplexes zeichenhaftes Repräsentationssystem gattungsgeschichtlich erst möglich gewordene) zeichenhafte Selbstrepräsentation konstitutiv dazugehört und einen wesentlichen Teil ausmacht. Das bedeutet, die menschliche Lebenspraxis trägt die Differenz zwischen Vollzugsrealität auf der einen Seite und zeichenhafter Selbstrepräsentation dieser Realität auf der anderen Seite in sich, also eine konstitutive Selbstreflexivität, die der Philosoph Hegel sprachlich als eine innere Zerrissenheit zwischen dem, was eine Praxis „an sich“ darstellt und dem, was sie „für sich“ ist, artikuliert hat, wobei er bewusst die reflexive Form „für sich“ verwendete, die sich auf die Selbstdarstellung in einem zeichenhaften Repräsentationsmedium wie der Sprache und das sich darin vollziehende Begreifen seiner selbst bezieht. Die fortschreitende Autonomisierung der Lebensführung in der Moderne manifestiert sich dementsprechend darin, dass Subjekte dieses strukturelle Reflexivitätspotenzial menschlicher Praxis zunehmend auszuschöpfen versuchen.

Dies impliziert eine Ästhetisierung der Lebensführung im Sinne einer Lebensgestaltung, die sich vor allem im elementarsten Modus von Erkenntnis, der ästhetischen Erfahrung, selbstreflexiv verhält und die Biografie entlang ästhetischer Kriterien der Stimmigkeit und Klarheit fortschreibt (vgl. Franzmann 2017: 53ff., 464ff.; Oevermann 1995: 95f., 2003: 383). Indem die ästhetische Stimmigkeit und Klarheit der biografischen Gestaltung sozusagen zum zentralen Gütekriterium der Lebensführung wird, verwirklicht eine solche Lebensführung auch den mit dem Autonomieprinzip verbundenen Individualisierungsanspruch. Denn mit dieser Ästhetisierung emanzipiert sich die Lebensführung von gemeinschaftlich sanktionierten, vorab festliegenden inhaltlichen Kriterien eines guten Lebens und öffnet sich unvoreingenommen der Konkretheit realer biografischer Konstellationen, auch der zukünftigen. Diese autonomisierende Ästhetisierung läuft aber keineswegs darauf hinaus, unverbindlich und beliebig zu werden. Vielmehr verlagert sich die Verbindlichkeit hier auf die Ebene der ästhetischen Darstellungsqualität der biografischen Gestaltung, was die Darstellungsqualität der je konkreten Selbstrepräsentation einschließt. Der Fall Müller liefert uns das Beispiel einer im hohen Maße stimmigen biografischen Gestaltung und Selbstrepräsentation.

Das durchaus verbreitete Vorurteil, die moderne Autonomiekultur tendiere zur Unverbindlichkeit und Beliebigkeit, rührt sicherlich nicht zuletzt daher, wie in dem früher sehr einflussreichen Postmoderne-Diskurs über die Ästhetisierung der Lebensführung gesprochen und gedacht wurde. Dieser Diskurs zeichnete sich vor allem dadurch aus, dass er die Tendenz zur Ästhetisierung der Lebensführung relativ früh erkannte.

Aber seine Proponenten haben jenseits ihrer abstrakten Ästhetisierungsprogrammatisierung faktisch noch nicht viel davon verstanden, was das im Konkreten bedeutet. Im post-modernen Ästhetikverständnis spielt daher auch die ästhetische Stimmigkeit und Klarheit einer Gestaltung als zentrale Darstellungsqualität kaum eine Rolle, obwohl dies bei der ästhetischen Urteilsbildung empirisch nachweislich entscheidend ist.

Nun ist für die Verwirklichung eines solchen autonomisierten, ästhetisierten Modells der Lebensführung von großer Bedeutung, inwieweit man in seiner Lebenspraxis über Muße verfügt.<sup>4</sup> Denn für die Kultivierungsleistung, die eine biografische Lebensgestaltung entlang ästhetischer Darstellungsqualitäten faktisch bedeutet, bedarf es strukturell immer wieder der Muße. Und schaut man sich die sozialstrukturelle Verteilung der Verfügbarkeit von Muße an, stellt man schnell fest, dass hierin gesellschaftlich eine bisher wenig erkannte zentrale Dimension sozialer Ungleichheit liegt. Gymnasiastin Müller hat diesbezüglich einen privilegierten familialen Hintergrund, über den nicht Viele verfügen. Immerhin wird derzeit verstärkt über den Vorschlag eines bedingungslosen Grundeinkommens diskutiert, der auf ein Sozialstaatsmodell hinausläuft, in dem dieser Ungleichverteilung universalhistorisch erstmals Rechnung getragen und entgegengearbeitet würde (vgl. Franzmann 2010).

An dem Fall Müller können wir zum Schluss noch einen weiteren Aspekt ablesen, der zur Autonomisierung, auch im Hinblick auf die fremdbestimmte Prägung durch ein familiales Herkunftsmilieu, hinzugehört: eine Würdigung der prinzipiellen Zukunftsoffenheit der menschlichen Praxis. Letztere als in wesentlichen Teilen zukunfts offen zu betrachten, bedeutet, sie als krisenhafte aufzufassen in dem Sinne, dass darin Wahrnehmungs- und Handlungsroutrinen wie auch Lebensplanungen in Teilen immer wieder ihre Gültigkeit verlieren, sodass eine krisenhafte Ungewissheit entsteht, die durch eine autonome Krisenbewältigung überwunden werden muss (vgl. Oevermann 2016). Führt man sich vor Augen, dass Autonomie impliziert, sich über Handlungsmöglichkeiten bewusst zu sein und sich zwischen ihnen zu entscheiden, und dass eine genuine Entscheidung begrifflich genaugenommen nur dort vorliegt, wo tatsächlich eine krisenhafte Ungewissheit darüber besteht, welche Entscheidung die richtige wäre, sodass die Entscheidung riskant in die Offenheit der Zukunft hinein zu treffen ist und sich dann erst noch zu bewähren hat, dann wird deutlich, dass sich eine autonomisierte Praxis vor allem in der Krisenbewältigung manifestiert. In der Krise nehmen wir latente Entscheidungsspielräume bewusst wahr und setzen uns mit ihnen reflexiv auseinander, um eine Krisenlösung zu finden. Die Alltagspraxis ist demgegenüber in ihrer Routinehaftigkeit kaum ein Ort der Reflexion und der Konstitution als autonomes Subjekt, sondern eine Vollzugsrealität der unhinterfragten Betriebsamkeit, in welcher vor allem Routinen regieren und weniger das Subjekt. Aus der Perspektive der Routinen erscheint die Zukunft zunächst einmal auch als eine geschlossene. Indem Müller der Zukunftsoffenheit in ihrem säkularisierten Glauben, ihrem Verständnis von Praxis einen großen Stellenwert gibt, bringt sie auch ihre Bereitschaft zur Krisenbewältigung zum Ausdruck und damit zu jenem Moment von Praxis, in dem Subjekte ihre Autonomie konstituieren. Und auch hier lässt sich wieder eine Verbindung zur Idee eines bedin-

---

<sup>4</sup> Vgl. zum Mußebegriff den folgenden Vortrag auf Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=C1B3cfgQWGY> oder die schriftliche Version desselben: Franzmann, M. (2020): Demokratisierung der Muße? Das bedingungslose Grundeinkommen aus bildungstheoretischer Sicht. Kiel: Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. URL: [https://macau.uni-kiel.de/receive/macau\\_mods\\_00000319](https://macau.uni-kiel.de/receive/macau_mods_00000319)

gungslosen Grundeinkommens schlagen, denn der Krisentypus, welcher für die Autonomisierung strukturell am wichtigsten ist, ist die „Krise durch Muße“ (vgl. Oevermann 2004: 167ff.).

#### Literatur:

Bolz, Alexander; Fischer, Christina; Griese, Hartmut M. (Hrsg.) (1998): Jugendweihen in Deutschland. Idee, Geschichte und Aktualität eines Übergangsrituals. Leipzig: Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen.

Falter, Jürgen W. (1991): Hitlers Wähler. München: Beck.

Franzmann, Manuel (2010): Einleitung. Kulturelle Abwehrformationen gegen die »Krise der Arbeitsgesellschaft« und ihre Lösung: Die Demokratisierung der geistesaristokratischen Muße. In: Franzmann, Manuel (Hrsg.) Bedingungsloses Grundeinkommen als Antwort auf die Krise der Arbeitsgesellschaft. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, S. 11–103.

Franzmann, Manuel (2017): Säkularisierter Glaube. Fallrekonstruktionen zur fortgeschrittenen Säkularisierung des Subjekts. Weinheim: Beltz Juventa.

Kelly, Emily Williams; Greyson, Bruce; Stevenson, Ian (1999): Beweisen Todesnäherfahrungen das Überleben der menschlichen Persönlichkeit nach dem Tod? In: Knoblauch, Hubert; Soeffner, Hans-Georg (Hrsg.) Todesnähe. Interdisziplinäre Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen. Konstanz: UVK Verlag (Passagen & Transendenzen), S. 101–127.

Knoblauch, Hubert (1999): Berichte aus dem Jenseits. Mythos und Realität der Nah-tod-Erfahrung. Freiburg im Breisgau: Herder (Herder-Spektrum).

Mead, George Herbert (1934/1967): Mind, self & society from the standpoint of a social behaviorist. Chicago: University of Chicago Press.

Meier, Andreas (1998): Konfirmationsersatz für Freireligiöse und Sozialisten. Zur Geschichte der Jugendweihe. (Manuskript der gleichnamigen Radiosendung) Bayern2Radio.

Oevermann, Ulrich (1995): Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit. In: Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.) Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 27–102.

Oevermann, Ulrich (2016): „Krise und Routine“ als analytisches Paradigma in den Sozialwissenschaften. In: Becker-Lenz, Roland; Franzmann, Andreas; Jansen, Axel; u. a. (Hrsg.) Die Methodenschule der Objektiven Hermeneutik. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 43–114.

Oevermann, Ulrich (2004): Sozialisation als Prozess der Krisenbewältigung. In: Geulen, Dieter; Veith, Hermann (Hrsg.) Sozialisationstheorie interdisziplinär - Aktuelle Perspektiven. Stuttgart: Lucius & Lucius, S. 155–181.

Oevermann, Ulrich (2003): Strukturelle Religiosität und ihre Ausprägungen unter Bedingungen der vollständigen Säkularisierung des Bewußtseins. In: Gärtner, Christel;

Pollack, Detlef; Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.) Atheismus und religiöse Indifferenz. Op-laden: Leske und Budrich (Veröffentlichung der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), S. 340–388.

Riesman, David (1950/1963): *The Lonely Crowd. A study of the changing American character.* New Haven, London: Yale University Press.

Schmied, Ina; Knoblauch, Hubert; Schnettler, Bernt (1999): Todesnäheerfahrungen in Ost- und Westdeutschland. Eine empirische Untersuchung. In: Knoblauch, Hubert; Soeffner, Hans-Georg (Hrsg.) *Todesnähe. Interdisziplinäre Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen.* Konstanz: UVK Verlag (Passagen & Transzendenzen), S. 217–250.

Studien- und Planungsgruppe der EKD (Hrsg.) (1998): *Quellen religiöser Selbst- und Weltdeutung. Die themenorientierten Erzählinterviews der dritten EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft.* Hannover: Evangelische Kirche in Deutschland.