

Mundanphänomenologie und "Ethnophänomenologie"

Schnettler, Bernt

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Schnettler, B. (2008). Mundanphänomenologie und "Ethnophänomenologie". In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Teilbd. 1 u. 2* (S. 5884-5896). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-153702>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Mundanphänomenologie und ›Ethnophänomenologie‹^{*}

Bernt Schnettler

1. Zu einer Soziologie der Erfahrung

Ausgangspunkt dieses Beitrags ist der zeitdiagnostische Befund einer ausdrücklichen *Erfahrungszentriertheit* unserer Gegenwartsgesellschaft. Gemeint ist damit die massenhafte Kultivierung von Erfahrungen, die den Rahmen des Alltäglichen übersteigen. Sie begründen die Diagnose einer ›Ekstatischen Kultur‹ (Knoblauch 2001a) (2).

Vor diesem Hintergrund verbinde ich die folgenden Ausführungen mit zwei programmatischen Absichten: Zum einen schlage ich eine Anknüpfung an die Theorie der Transendenzen vor, wie sie im Rahmen der Mundanphänomenologie (Schütz/Luckmann 2003(1979/1984)) entwickelt worden ist (3). Sie stellt die adäquate theoretische Grundlage für eine soziologische Theorie der Erfahrung dar. Zum zweiten sind deren allgemeine Aussagen zur Struktur von alltäglichen und außeralltäglichen Erfahrungen mit den Ergebnissen empirischer Analysen zu verknüpfen. Diese Aufgabe fällt dem zu, was mit dem Begriff der ›Ethnophänomenologie‹ (Knoblauch/Schnettler 2001) bezeichnet werden soll (4). Die Ethnophänomenologie wird schließlich am Beispiel von visionären Erfahrungen illustriert (5).

Aufgabe einer soziologischen Analyse im Sinne einer Dialektik von Konstitution und Konstruktion (vgl. Luckmann 1999) ist es, die universalen menschlichen Grundlagen der Erfahrung zu rekonstruieren und sie in Beziehung zu setzen mit den Formen, in denen sie in bestimmten historischen Situationen auftreten. Mit Bezug auf die soziologische Erfahrungsanalyse erfordert dies sowohl eine fundierte grundlagentheoretische Ausgangsbasis, wie sie in der phänomenologisch begründeten Sozialtheorie als *universaler* Strukturanalyse der Lebenswelt vorliegt (Schütz/Luckmann 2003(1979/1984)), als auch eine genaue Rekonstruktion der entsprechenden histo-

* Ich führe hier eine Argumentation fort, die Hubert Knoblauch und ich schon an anderer Stelle vorgetragen haben (vgl. Knoblauch/Schnettler 2001; Schnettler 2004, 2006, im Druck). Ihm gilt mein ausdrücklicher Dank. Diese Fassung profitiert zudem von weiteren wertvollen Hinweisen, die ich von den Mitgliedern der Ad-hoc-Gruppe sowie von Michaela Pfadenhauer, Sabine Petschke und René Tuma erhielt.

rischen Zeugnisse aus den zu untersuchenden Zeitabschnitten. Diese Rekonstruktion ist wiederum eine Aufgabe, die eine entsprechende Methode verlangt.¹

Für den Bereich der religiösen Erfahrungen ist diese doppelte Aufgabe so formuliert worden: »Sociology's task is to study both the interface of the objective social context and its bearing upon religious experience as well as subjective interpretations of religious experience and how they impact the social world« (Poloma 1995). Aus Gründen, die weiter unten erläutert werden, sollte an Stelle des Begriffs der religiösen Erfahrungen allerdings von »Transzendenzerfahrungen« gesprochen werden.

Die Feststellung der Erfahrungszentriertheit steht hier vollkommen im Einklang mit der Auffassung, »dass der Ansatzpunkt für Religiöses zumindest in unserer Gegenwartsgesellschaft am Medium der Erfahrung ansetzt«, wie Armin Nassehi und Imhild Saake (2004) betonen. Die Kritik, welche die beiden Autoren an der phänomenologisch begründeten Religionssoziologie geübt haben, beruht indes auf einem fundamentalen Missverständnis. Dem Ansatz liegt nichts ferner, als »soziologische Seelsorge« zu betreiben, wie sie befremdlicherweise behaupten. Dem ist entgegen zu halten, dass eine Soziologie, welche die obige Diagnose ernst nimmt, notwendigerweise auch einen Begriff der Erfahrung benötigt. Kommunikation ist zwar maßgeblich an der Erfahrungskonstitution und -überformung beteiligt. Ebenso ist die Mitteilung von Erfahrungen an bestimmte Formen der Kommunikation gebunden. Aber ebensowenig wie das Subjekt in der Gesellschaft aufgeht, geht auch die Erfahrung nicht in der Kommunikation auf.

Ein angemessener Erfahrungsbegriff kann jedoch nicht *ex cathedra* gebildet werden. Vielmehr ist dem Postulat zu folgen, dass die soziologische Forschung ihre Begriffe und theoretischen Deutungsangebote an die Deutungen der von ihr Beforschten anschließen muss. Alfred Schütz (2004(1953)) bezeichnet diese grundlegende methodologische Prämisse bekanntlich als »Adäquanz«. Wenn soziologische Forschung sich also nicht einfach über die von ihr in den Blick Genommenen hinwegsetzen will, muss man der Tatsache Rechnung tragen, dass es die Gesellschaftsmitglieder selber sind, welche primäre Evidenz von ihren Erfahrungen haben – und auch einen Anspruch darauf erheben können, dass sich die Interpretationen der Forscher nicht den wesentlichen Momenten ihrer Interpretationen verweigert, gerade wenn diese *nicht* in ein bereits etabliertes wissenschaftliches Schema passen.

Für eine *Soziologie* der Erfahrung, die auf phänomenologisch-anthropologischen Grundlagen aufruht, jedoch auf empirischer Ebene angesiedelt ist, ist dies von eini-

1 Auf die Methoden kann ich hier nicht weiter eingehen, vgl. dazu aber allgemein Knoblauch (2003). Für die Analyse von Berichten über außeralltägliche Erfahrungen ist die sozialwissenschaftliche Hermeneutik (Soeffner 2004) und die soziologische Gattungsanalyse (Luckmann 2002; Knoblauch/Luckmann 2000) von besonderer Bedeutung.

ger Relevanz. Um beide Ebenen deutlich voneinander zu trennen, ist es erforderlich, die jeweiligen Bezüge von Mundanphänomenologie und ›Ethnophänomenologie‹ begrifflich exakt voneinander zu unterscheiden: Ersteres bezeichnet eine sozialphilosophische Grundlagentheorie mit universalem Anspruch, die von Philosophen und Soziologen formuliert worden ist; letzteres bezieht sich auf die Äußerungen von Alltagsmenschen. Während die Mundanphänomenologie eine Theorie der Sozialwissenschaften darstellt, zählt die ›Ethnophänomenologie‹ zum Bereich der empirischen Welt (unbeschadet des Umstands, dass wir freilich stets lediglich kommunikativ vermittelten Zugang zu ihr haben).

2. Die ›Ekstatische Kultur‹

Präzisieren wir den eingangs erwähnten zeitdiagnostischen Befund: Hubert Knoblauch (2001a) hat betont, dass ›Ekstasen‹ in unserer Kultur zu einer weit verbreiteten Erfahrungsform geworden sind, die über den Bereich der Religion hinausgreifen. Sie umspannen ein weites Feld, das sich quer durch zahlreiche Gesellschaftsbereiche zieht. Dazu zählen nicht nur eine Reihe von Techniken, die in der Religion ausgeübt werden und die von den verschiedenen Formen bewusstseinsweiternder Meditation über Fasten und Yoga bis hin zu Reiki und Chanelling reichen. Auch im Sport werden besondere Erfahrungen regelrecht kultiviert, etwa beim Bunjee-Jumping, Gleitschirmfliegen oder anderen Extremsportarten. Ekstasen werden auch in verschiedenen Jugendszenen kultiviert (Pfadenhauer/Hitzler 2005). Als weiterer Beleg ist die Popularität von Nahtoderfahrungen anzusehen oder der Möglichkeit, den eigenen Tod gewissermaßen schon im Voraus zu erleben, indem man sich bei lebendigem Leib kurzzeitig beerdigen lässt. Sie zeugen von der Erfahrungsakzentuierung in unserer Kultur ebenso wie die diversen (zunehmend positiv sanktionierten) Formen sexuellen Erlebens – bis hin zu ihren extremsten Ausprägungen.

Die kulturelle Bedeutung ekstatischer Erfahrungen ist freilich kulturgeschichtlich alles andere als ein vollkommen neues Phänomen. Sie ist auch nicht auf unsere Gegenwartsgesellschaft begrenzt. Vergleichende anthropologische Studien auf der Grundlage des Konzeptes der ›Altered States of Consciousness‹ konstatieren vielmehr in 437 von 488 Gesellschaften institutionalisierte und kulturell strukturierte Formen außeralltäglicher Erfahrungen (Bourguignon 1973). Beschleunigter kultureller und sozialer Wandel gilt dabei als wichtigster Faktor für das Auftreten besonders ausgeprägter Transzendenzerfahrungen und ist durch die Dominanz von ekstatischen und expressiven Formen (›possession trance‹) ausgezeichnet, während in

stabileren Gesellschaften die quietistischeren Varianten vorherrschen (die unter dem Begriff der »trance« subsumiert werden).

Die gegenwärtige Kultivierung von Ekstasen stellt also keine Besonderheit unserer Gesellschaft dar. Neu ist allerdings zweierlei: zum einen die Ablösung dieser außeralltäglichen Erfahrungen aus dem Kontrollbereich der religiösen Institutionen, die als *Deinstitutionalisierung* verstanden werden kann (Knoblauch 2002a). Dies geht einher mit einem zweiten, damit verbundenen Charakteristikum: der deutlichen *Subjektivierung* dieser Ekstasen (Knoblauch 2000).

Schon im Bereich der Religion selbst finden wir zahlreiche Hinweise auf eine zunehmende Akzentuierung der Erfahrungsdimension des Glaubens: davon zeugt die wachsende Popularität der verschiedenen charismatischen Strömungen (Kern 1998), die Tendenz zur Synkretisierung innerhalb des kirchlichen Raumes (etwa Kurse zu fernöstliche Meditationstechniken im Angebot kirchlicher Bildungswerke) ebenso wie organisierte Großevents wie etwa die Kirchentage (Soeffner 1993) oder die Weltjugendtage (Ebertz 2000; WJT Forschungskonsortium 2007), die vor allem darauf zielen, Glauben sprichwörtlich »erfahrbar« zu machen.

Aber die Ekstasen sind längst in die Kultur hinein »diffundiert«. Aufgrund der massiven Entzauberung unserer Kultur bilden sie (und die um sie gelagerten Felder) deshalb keine »ekstatische *Religion*« im engeren Sinne. Aus diesem Grund spricht Knoblauch von ekstatischer *Kultur* und nicht von ekstatischer Religion, weil all die »kleinen Fluchten« aus dem Alltag, die sich in der Freizeitkultur, den Extremsportarten oder exzessivem Tanzen und Trinken zeigen, nicht selbst schon Religion sind. Dazu fehlt ihnen ein ganz wesentliches Merkmal: Denn »zur Religion werden diese Erfahrungen in der Regel erst dadurch, dass sie mit einer zusätzlichen »transzendenten« Deutung versehen werden, die sich auf eine andere Wirklichkeit bezieht« (Knoblauch 2001a: 155). Das ist aber bei den erwähnten Formen nicht mehr zwingend der Fall, ebenso wie der Sinn der Erfahrungen häufig nicht mehr jenseits des eigentlichen Erlebens gesucht, sondern auf dieses selbst reduziert wird. Im Zuge dieser Subjektivierung bleibt die Wirkung der außeralltäglichen Erfahrungen häufig auf den persönlichen Bereich begrenzt. Am Beispiel der Zukunftsvision äußert sich dies etwa in der überwiegenden Absage an einen prophetischen Auftrag (Schnettler 2004). Sie führt ebenso zu zahlreichen Deutungsproblemen über den Wirklichkeitsstatus der Erfahrung – und befördert damit in den Berichten eine Verschiebung von den Inhaltsaspekten zu Formbeschreibungen. Deinstitutionalisierung und Subjektivierung sind zwar keine notwendigen Voraussetzungen, haben aber an der Produktion der Ethnophänomenologie wesentlichen Anteil.

Wenngleich also die Religion (neben Kunst, Sport, Sexualität usw.) zweifellos ein wichtiger Bereich bleibt, in dem Ekstasen erlebt werden, wäre es für eine begriffliche Bestimmung vollkommen unzureichend, außeralltägliche Erlebnisformen unter einem – wie weit auch immer konzipierten – Begriff der »religiösen Erfahrung«

zu subsumieren. Aus diesen Gründen haben wir vorgeschlagen, stattdessen den Begriff »Transzendenzerfahrung« zu verwenden (Knoblauch/Schnettler 2001).

Der Begriff schließt in theoretischer Hinsicht an die phänomenologische Strukturanalyse der Lebenswelt und die Theorie der mannigfachen Wirklichkeiten an (Schütz 2003(1955)a; Schütz/Luckmann 2003(1979/1984)). Von Luckmann, der Religion allgemein als etwas betrachtet, das in der menschlichen Fähigkeit zum Transzendieren gründet (Luckmann 1991(1963)), wurde er in die Religionssoziologie eingeführt, wobei dieser der Erfahrung der Transzendenz später (Luckmann 1991) eine zentralere Rolle innerhalb seiner Religionstheorie zugewiesen hat.

Transzendenzerfahrungen sind in doppelter Weise phänomenologisch *und* anthropologisch bestimmt (Knoblauch 1998). Dieser Begriff schließt religiöse Erfahrungen ein, weil die Erfahrungen großer Transendenzen die religiösen Erfahrungen sein können, die im Christentum und anderen Religionen auftreten. Als neutraler Terminus *technicus* ermöglicht der Begriff der Transzendenzerfahrung allerdings, eine ethnozentrische Verengung auf diese zu vermeiden und methodische Probleme zu umgehen. Transzendenzerfahrungen beziehen sich nicht nur auf im Bereich der Religion vorkommende Phänomene und erlauben es damit, die Spezifik kultureller Ausprägungen und die Selbstdeutungen der Handelnden zu erfassen (Knoblauch 2001b). In empirischer Hinsicht lassen sich damit auch diejenigen Phänomene beachten, die sich dem Blick entziehen, würde man eine recht enge Definition religiöser Erfahrung in Anschlag bringen.

Außerdem bezieht sich der Begriff auf Theorie und Empirie gleichermaßen. Die Transzendenzerfahrung steht in einem doppelten Verhältnis im Schnittpunkt zwischen grundlagentheoretischer Fundierung und empirischer Analyse.²

3. Die mundanphänomenologische Theorie der Transendenzen

Der mundanphänomenologische Hintergrund der Theorie der Transzendenzerfahrungen sollte noch etwas genauer ausgeführt werden: Bekanntlich unterscheidet Schütz zwischen verschiedenen »Sinnprovinzen« der Erfahrung (Schütz 2003/1955a). Die Wirklichkeit des Alltags ist dabei für die Soziologie als »hervorgehobener« Bereich von besonderer Relevanz, weil hier Menschen miteinander handeln und kommunizieren. Sie ist die intersubjektive Wirkwelt. Es existiert aber eine Reihe weiterer »finiter Sinnprovinzen«, die als Erfahrungswirklichkeiten vom Bewusstsein konstituiert werden und einen eigenen kognitiven Stil aufweisen, das heißt, je spezifi-

² Das impliziert zugleich die Universalität und die Relativität der Transzendenzerfahrung, wie ich am Beispiel der Vision ausführlicher demonstriert habe (Schnettler 2004: 48ff.).

sche Grade der Bewusstseinsspannung, bestimmte Selbstverständlichkeiten sowie eigene Formen der Zeitlichkeit, Selbstwahrnehmung und Sozialität (Schütz 2003/1955b: 207).

Das vornehmliche Interesse der Mundanphänomenologie von Schütz galt der phänomenologischen Konstitutionsanalyse, wobei ihn insbesondere die Sinnprovinzen von Alltag und Wissenschaft interessierten. Die Sinnprovinzen sind konzeptionell von tragender Bedeutung für sein Werk, weil seine gesamte Zeichen- und Symboltheorie auf dieser Einteilung in Alltagswirklichkeit und nichtalltägliche Wirklichkeiten beruht (Knoblauch/Kurt/Soeffner 2003). Schütz selbst hatte allerdings wenig Interesse daran, eine umfassende Bestandsaufnahme und Beschreibung aller menschlichen Erfahrungswirklichkeiten vorzunehmen, noch kümmerte ihn die Frage, welche dieser Sinnprovinzen Teil der universalen Matrix der Lebenswelt sind und welche von ihnen spezifisch historische Ausformungen darstellen.

Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass etwa die Wirklichkeit des Traumes durchaus zu den anthropologischen Universalien gerechnet werden darf. Allerdings ist schon die Frage danach, welcher Wirklichkeitsakzent dieser Traumrealität verliehen wird, eine Frage, die sich mithilfe phänomenologischer Konstitutionsanalysen *nicht* beantworten lässt. Sie erfordert vielmehr eine empirisch-historische Rekonstruktion gesellschaftlicher Wirklichkeiten und den in ihnen jeweils vorherrschenden Realitätsannahmen. Und auch die von Schütz sehr viel eingehender als alle weiteren analysierte Sinnprovinz der »wissenschaftlichen Wirklichkeit« mag zwar auf einer mehr oder minder universalen mentalen Disposition beruhen – dem schon im Alltag wurzelnden Ansatz zur systematischen Problemlösung. Wissenschaft als eigener Teilbereich eines Gesellschaftssystems – einschließlich der entstandenen Institutionen und der Habitus – ist aber bekanntlich eine kulturgeschichtlich späte Errungenschaft. Wie diese beiden Beispiele zeigen, liefert die Mundanphänomenologie zwar einige theoretische Anhaltspunkte, die für eine Soziologie der Erfahrung von zentraler Bedeutung sind. Die Mundanphänomenologie weist hier aber ebenso deutliche Lücken auf, die erst durch empirische Analysen gefüllt werden können.

An dieser Stelle wirft sich nun ein theoretisches und methodologisches Problem von einiger Relevanz auf: Häufig wird nämlich bei der detaillierteren Untersuchung der Sinnprovinzen die Grenzlinie zwischen phänomenologischer Konstitutionsanalyse und historischer soziologischer Rekonstruktion berührt. Beide Vorgehensweisen folgen jedoch sehr unterschiedlichen methodischen Prinzipien – egologischer Reflexion hier und empirischer Datenanalyse dort. Auch beziehen sich ihre jeweiligen Ziele auf deutlich voneinander abzutrennende Aufgabenbereiche in den Sozialwissenschaften. Deshalb halte ich es weiterhin für unerlässlich, sie im Sinne einer Unterscheidung von Proto-Soziologie und Soziologie deutlich voneinander abzugrenzen (was gegen jede Konzeption einer »Sozialphänomenologie« spricht).

Gleichwohl lassen sich, ohne voreilige Vermischungen, ihre jeweiligen Ergebnisse systematisch aufeinander beziehen. Dies ist verschiedentlich als Parallelaktion bezeichnet worden. Tatsächlich lässt erst eine solche fruchtbare »Parallelaktion«, wie sie Luckmann beispielhaft an der Untersuchung der Frage nach der Grenzen zwischen Sozialwelt und Naturwelt (Luckmann 1980; vgl. dazu a. jüngst: Luckmann 2006) vorgeführt hat, eine umfassende Beschreibung der verschiedenen Sinnprovinzen erhoffen. Eine solche Verknüpfung von phänomenologischer Reflexion und empirischer Analyse ist ebenfalls unlängst von Dreher programmatisch wieder aufgegriffen worden (Dreher 2006).

Wichtig ist nun, dass sich die konstitutionsanalytischen Überlegungen bei Schütz und Luckmann auf empirische soziologische Größen abbilden lassen. So können etwa verschiedene Austrittsformen aus der Alltagswirklichkeit unterschieden werden, wie Martin Endreß (2006: 87) ausführt: »Denn der »Austritt« aus der alltäglichen Wirklichkeit kann geplant und jederzeit abbrechbar sein (wie bei einem Theaterbesuch, beim Vollzug religiöser Rituale, dem Eintritt ins Spiel, dem Betreiben von Wissenschaft oder dem Engagement in virtuellen Realitäten). Er kann aber auch methodisch angeleitet sein (wie in Meditationen oder bei körperlichen Entspannungstechniken). Ebenso kann sich dieser unerwartet plötzlich ereignen (wie im Falle von Naturkatastrophen, Lebenskrisen, Angstzuständen, dem Tod Nahestehender oder Unfällen). Schließlich kann es sich um ein alltäglich vorbereitetes Sich-Einlassen-auf handeln (wie im Falle des Schlafens, beim Tagtraum, dem Drogenrausch oder im Karneval) oder dieser Austritt kann sich willentlich in einem Steigerungsprozess vollziehen (wie im Fall der Ekstase)«.

Diese Variationen der Ein- und Austrittsformen in die verschiedenen Sinnprovinzen zeigen, dass sich in der Tat ausgehend von den phänomenologischen Analysen von Schütz relevante Kategorien für eine empirische Untersuchung bilden lassen. Diese ließen sich zweifellos erweitern in Hinblick sowohl auf die inneren Erfahrungsqualitäten (kognitiver Stil, Sozialität, etc.) als auch in Hinblick auf die Rahmungselemente, in welche diese Erfahrungen eingebettet sind (Situationen, Institutionen und weitere kulturelle Kontexte). Sicherlich liegen hier auch Anknüpfungspunkte, an dem die Mundanphänomenologie mit den Ergebnissen der neueren Hirnforschung in Austausch treten könnte (für eine entsprechende Parallelaktion im Dialog zwischen natur- und kulturwissenschaftlicher Forschung vgl. den Beitrag von Knoblauch in diesem Band). Diesen Weg will ich jedoch hier nicht weiter verfolgen, sondern vielmehr eine andere Richtung einschlagen. Sie sucht weitere Klärung über die Sinnprovinzen nicht im Expertenwissen, sondern in den Wissensformen und Äußerungen der Alltagsmenschen. Die Ethnophänomenologie schließt damit nicht nur begrifflich an die Prämissen der Ethnomethodologie an. So verwundert es wenig, dass sie nicht das Resultat angestrebten Theoretisierens darstellt, sondern eine Entdeckung ist, auf die wir in unseren empirischen Forschungen zu Todesnäheerfahrungen und Visionen gestoßen sind.

4. Ethnophänomenologie

In theoretischer Hinsicht schließt die Ethnophänomenologie an die oben skizzierte Denktradition in der Nachfolge von Husserl, Schütz und Luckmann an. Phänomenologie bezeichnet dort die analytische Beschreibung der eigenen Erfahrung, wobei vom Gegenstand der Erfahrung so abgesehen wird, dass die Leistungen des erfahrenden Bewusstseins bei der Konstitution von Erfahrungsgegenständen aufgezeigt werden. Dieser Ansatz grenzt sich damit deutlich von der religionswissenschaftlichen Phänomenologie ab (vgl. Knoblauch 2002b). Im Unterschied zur Religionsphänomenologie, die sich mit dem bedenklichen Begriff der Einfühlung der Eigenart religiöser Erfahrungen anderer Menschen zu vergewissern sucht, beschreibt die Mundanphänomenologie nur eigene Erfahrungen. Über Transzendenzerfahrungen, welche Phänomenologen selbst nicht hatten, können sie deswegen auch keine konstitutionsanalytischen Aussagen machen. Das mag erklären, warum die »mannigfachen Wirklichkeiten« bei Schütz unvollständig bleiben mussten.

Die Ethnophänomenologie ist hingegen kein Bestandteil einer philosophischen Theorie über außeralltägliche Erfahrungen. Vielmehr bezieht sie sich auf einen *empirischen* Tatbestand. Weitgehend unbeachtet blieb in der Forschung nämlich bislang, dass Menschen, die Transzendenzerfahrungen gemacht haben, in ihren nachträglichen Berichten häufig nicht nur die *Inhalte* außeralltäglicher Erfahrungen narrativ wiedergeben, sondern sich ihnen mitunter auch reflexiv zuwenden und dabei ausdrückliche Beschreibungen der Formen ihres Erlebens produzieren. (Eine Ausnahme stellt hier die Arbeit von Csordas (1993) dar, der die Erfahrungen charismatischer Heilern und Heilerinnen untersucht hat). Der Begriff der Ethnophänomenologie weist auf die Beobachtung hin, dass sich Alltagsmenschen durchaus in der Lage zeigen, auf ihre eigenen Erfahrungsmodi zu reflektieren. Die reflexive Zuwendung der Betroffenen auf die Art ihres außeralltäglichen Erlebens bezeichnen wir als Ethnophänomenologie. Diese begriffliche Konzeption einer Ethnophänomenologie hat weitreichende Folgen, weil die Bestimmung der Transzendenzerfahrung nun nicht mehr einfach als Aufgabe der Theorie betrachtet werden kann. Vielmehr müssen dazu die Beschreibungen der Betroffenen selbst sorgfältig hinsichtlich ihrer sich vom Alltagsleben abhebenden Erfahrungsqualitäten analysiert werden.

Schon in den Forschungen zu Todesnäherfahrungen stellten wir fest, dass in deren sprachlichen Rekonstruktionen Regelmäßigkeiten aufgewiesen werden konnten, welche nicht vornehmlich die Erfahrungsinhalte, als vielmehr deren Erlebnisform auszeichneten. Ihre Gemeinsamkeiten waren nicht motivisch-substantialistisch, sondern formal-noetisch: Nahtodvisionen erwiesen sich als subjektive Erfahrungen, die von den Erfahrenden als »außergewöhnlich« und »aus dem Fluss der Alltagserfahrung deutlich herausstechend« erlebt werden und dabei von anderen alltagsabgewandten Erfahrungsformen (z.B. Traum) offenbar klar zu unterscheiden sind. Sie

sind charakterisiert durch eine große »Erfahrungsintensität« und »außerordentliche Erinnerlichkeit, »Wachheit und Bewusstheit« und der subjektiven Überzeugung, »dem eigenen Tod gegenüberzustehen«. Sie beinhalten eine »starke Emotionalität, eine Fortdauer der Selbstwahrnehmung sowie eine »Kontinuität des Ichs« (Knoblauch/Soeffner/Schnettler 1999: 274ff.).

5. Die Ethnophänomenologie der Zukunftsvision

Deutlicher noch trat die Ethnophänomenologie in der Studie zu Visionserfahrungen in der Gegenwart auf (Schnettler 2004: 157ff.). Hier haben wir die Beschreibungen systematisch ausgewertet. Exemplarisch für eine empirische Ethnophänomenologie will ich deshalb zum Schluss wiederkehrende Merkmale einer »Ethnophänomenologie der Zukunftsvision« zusammenfassend referieren. Die Passagen, die sich den Formbeschreibungen widmen, sind im entsprechenden Interviewmaterial deutlich von den Schilderungen der Erfahrungsinhalte zu unterscheiden. Dies manifestiert sich unter anderem in der sprachlichen Form (Erfahrungsinhalte werden vornehmlich narrativ wiedergegeben, während bei den Erfahrungsformen Schilderungen auftreten, die in Argumentationen übergehen können, sobald die Formen des eigenen Erlebens mit existierenden institutionalisierten Theorien über den Wirklichkeitsstatus der Vision in Verbindung gesetzt werden):

Ebenso wie die Todesnäheerfahrungen werden auch die Visionen als *besonders erinnerlich* ausgewiesen – ein Merkmal, das vermutlich ein generelles Attribut außeralltäglicher Erfahrungen darstellt. Diese außerordentliche Erinnerlichkeit erstreckt sich dabei jedoch vor allem auf die Visionsinhalte und ihren Erlebnischarakter, wohingegen die zeitliche und biographische Einbettung oft sehr unpräzise bleibt. Dies grenzt Zukunftsvisionen gegen Konversionserfahrungen ab, bei denen die Transzendenzerfahrung genau mit dem Wendepunkt einer biografischen Krise zusammenfällt (Ulmer 1988). Bedeutsam ist das darüber hinaus für die besondere Ausprägung der untersuchten Zukunftsvision: So zweifelte keiner der Befragten an der Wirklichkeit der erlebten Erfahrung. Fast alle aber deuteten ihre Vision nicht als Auftrag oder im Sinne einer Berufung. Trotz der angetroffenen Zukunftsvisionen war deren Potenzial als Prophetien schon durch die primären Deutungen der Betroffenen deshalb höchst eingeschränkt.

Typisch ist zudem, dass Zukunftsvisionen als ungewöhnlich und außerordentlich gelten, selbst wenn sie in sehr alltäglichen Situationen auftreten. Frau Hempel kann eine Vision haben, wenn sie am Esstisch sitzt, ist sich der *Alterität* dieser Erfahrung jedoch durchaus bewusst: »dann fällt mir ein Bild ein, des überhaupt mit der momentanen Situation nichts, aber auch gar nicht zu tun hat«. Und Frau

Wolman betont: »Das waren Erlebnisse (...) also die die Grundeinstellungen des Normalbewusstseins und des Normallebens über'n Haufen geschmissen haben«. Wie in diesen beiden Fällen, so zeichnen sich die Visionserfahrungen insgesamt dadurch aus, dass sie meistens *unwillkürlich* erfolgen und als *anferlegt* erlebt werden. So betont Frau Hellmann, dass sie ihre Visionen nicht beeinflussen kann: »Es schießt mir einfach durch den Kopf«. Die Visionen ereignen sich unangeregt und unkontrolliert.

Das visionäre Erleben ist nicht auf den Gesichtssinn beschränkt. Neben der visuellen Schau beinhalten die Visionen andere *Wahrnehmungsqualitäten* und *Synästhesien*. Einige berichten von außergewöhnlichen Geruchserlebnissen und Geräuschen oder ungewöhnlichen visuellen Eindrücken. Manchmal wird das visionäre Erleben sogar synästhetisch erfahren. Sehen, Hören, Fühlen, und Riechen fließen ineinander, wie Herr Kleminsky eindrücklich schildert: »Das war (...) gewaltig, Farben, sowie auch Töne gemischt, und Buchstaben, und alles zusammen (...)«.

Über die *innere* Wahrnehmung hinaus erstreckte sich die Erlebnisform bei manchen sogar auf das Erleiden regelrechter *körperlicher Symptome*. In einer futuristisch anmutenden Serie von Zukunftsvisionen erlebt etwa Herr Sikorsky, dass der zukünftige neue Mensch in der Lage sein wird, seine Körpertemperatur selbständig zu regulieren – und friert daraufhin während seiner gesamten Ekstase trotz des bitterkalten Winters gar nicht mehr. Frau Kleminsky sieht in einer Schreckensvision schwarzen Nebel, den sie mit großem Unheil assoziiert und der eine »Gänsehaut auf'm ganzen Körper« auslöst, und Nackenhaare aufrichtet, wie bei einem »Tier in höchster Gefahr«. Frau Hermanns ist von ihren Visionen regelrecht erschöpft, leidet und fühlt sich deren Unbeeinflussbarkeit ausgeliefert. Sie schildert: »des beeinträchtigt mich, es koschtet mich Kraft« und vermutet, dass die Visionen »ihr Immunsystem im Lauf der Zeit beeinträchtigt« haben. Herr Sikorsky schließlich entdeckt nach den Visionen »riesige Ekzemausschläge« auf der Haut.

Insgesamt ist zu sagen, dass bis auf wenige Ausnahmen in allen ethnophänomenologischen Beschreibungen eine *Beibehaltung des Körperschemas* auftritt, immer aber die *Kontinuität des Selbst*. Die Form der Spontaneität kann sehr stark variieren, allerdings dominiert die *passive Schau*. Hinweise auf ein verändertes Zeitempfinden finden sich hingegen nicht. Anders als Nahtoderfahrungen, die allesamt als abrupter Bruch mit der Alltagswirklichkeit erfahren werden, können die Zukunftsvisionen in sehr unterschiedlichen Zuständen eintreffen. Sie reichen von hypnagogen Übergangsphasen zwischen Wachen und Schlafen, über »Fotoeinschüsse« und Gedankenblitze, welche die Alltagswahrnehmung kurzzeitig unterbrechen oder überlagern, bis hin zu ausgedehnten und deutlich vom Alltag gesonderten »anderen Zuständen«, die ähnlich wie mystische Immersionserfahrungen den Betroffenen für einen längeren Zeitraum komplett aus der Alltagswelt entfernen.

Wie diese kurzen Hinweise zeigen, lassen sich aus den empirischen Materialien relevante Kategorien gewinnen, die auf Merkmale hinweisen, die spezifisch für visionäre Transzendenzerfahrungen sind, wie sie an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert in einem bestimmtem Kulturraum auftreten. Diese Eingrenzung erlaubt es auch, deren Eigenheiten mit den Merkmalen von Transzendenzerfahrungen aus anderen Zeit- und Kulturräumen in einen Vergleich zu setzen – und die Potentiale einer »Ethnophänomenologie« als Arbeitskonzept mittlerer Reichweite in der Forschung weiter auszuschöpfen.

Literatur

- Bourguignon, Erika (1973), »Introduction: A Framework for the Comparative Study of Altered States of Consciousness«, *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*, Columbus, Ohio, S. 3–37.
- Csordas, Thomas J. (1993), »Somatic modes of attention«, *Cultural Anthropology*, Jg. 8, H. 2, S. 135–156.
- Dreher, Jochen (2006), »Zur Parallelaktion von phänomenologischer und sozialwissenschaftlicher Forschung«, Vortrag auf der Tagung »Die phänomenologische (Neu-)Begründung von Sozialtheorie und Sozialforschung«, Berlin 16./17. Februar 2006, in: Raab u.a. (Hg.), *Phänomenologie und Soziologie*, Wiesbaden.
- Ebertz, Michael N. (2000), »Transzendenz im Augenblick. Über die »Eventisierung« des Religiösen – dargestellt am Beispiel der Katholischen Weltjugendtage«, in: Gebhard, Winfried u.a. (Hg.), *Events. Soziologie des Außergewöhnlichen*, Opladen, S. 345–362.
- Endreß, Martin (2006), *Alfred Schütz*, Konstanz.
- Forschungskonsortium WJT (2007), *Weltjugendtag. Erlebnis – Medien – Organisation*. Wiesbaden (im Erscheinen).
- Kern, Thomas (1998), *Schwärmer, Träumer und Propheten*, Frankfurt a.M.
- Knoblauch, Hubert (1998), »Transzendenzerfahrung und symbolische Kommunikation. Die phänomenologisch orientierte Soziologie und die kommunikative Konstruktion der Religion«, in: Tyrell, Hartmann u.a. (Hg.), *Religion als Kommunikation*, Würzburg, S. 147–186.
- Knoblauch, Hubert (2000), »Jeder sich selbst sein Gott in der Welt« – Subjektivierung, Spiritualität und der Markt der Religion«, in: Hettlage, Robert/Vogt, Ludgera (Hg.), *Identitäten in der modernen Welt*, Opladen, S. 201–216.
- Knoblauch, Hubert (2001a), »Ekstatische Kultur. Zur Kulturbedeutung der unsichtbaren Religion«, in: Brosziewski, Achim u.a. (Hg.), *Moderne Zeiten. Reflexionen zur Multioptionsgesellschaft*, Konstanz, S. 153–167.
- Knoblauch, Hubert (2001b), »Kommentar: Lebenswelt, religiöse Erfahrung und kulturelle Prägung«, in: Münch, Paul (Hg.), »Erfahrung« als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte, *Historische Zeitschrift*, Beiheft 31, S. 333–337.
- Knoblauch, Hubert (2002a), »Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa«, *Berliner Journal für Soziologie*, H. 3, S. 295–307.

- Knoblauch, Hubert (2002b), »Phenomenology of Religion«, in: Smelser, Neil/Baltes, Paul B. (Hg.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Amsterdam u.a., S. 13093–13096.
- Knoblauch, Hubert (2003), *Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft*, Paderborn u.a.
- Knoblauch, Hubert/Kurt, Ronald/Soeffner, Hans-Georg (2003), »Zur kommunikativen Ordnung der Lebenswelt. Alfred Schütz' Theorie der Zeichen, Sprache und Kommunikation«, in: Knoblauch, Hubert u.a. (Hg.), *Alfred Schütz Werkeausgabe, Bd. V.2. Theorie der Lebenswelt 2. Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt*, Konstanz, S. 7–33.
- Knoblauch, Hubert/Luckmann, Thomas (2000), »Gattungsanalyse«, in: Flick, Uwe u.a. (Hg.), *Qualitative Forschung: Ein Handbuch*, Hamburg, S. 538–545.
- Knoblauch, Hubert/Schnettler, Bernt (2001), »Die kulturelle Sinnprovinz der Zukunftsvision und die Ethnophänomenologie«, *Psychotherapie und Sozialwissenschaft. Zeitschrift für qualitative Forschung*, Jg. 3, H. 3, S. 182–203.
- Knoblauch, Hubert/Soeffner, Hans-Georg/Schnettler, Bernt (1999), »Die Sinnprovinz des Jenseits und die Kultivierung des Todes«, in: Knoblauch, Hubert/Soeffner, Hans Georg (Hg.), *Todesnähe. Interdisziplinäre Beiträge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*, Konstanz, S. 271–292.
- Luckmann, Thomas (1980), »Über die Grenzen der Sozialwelt«, *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn, S. 56–92.
- Luckmann, Thomas (1991), Nachtrag. *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M., S. 164–183.
- Luckmann, Thomas (1991/1963), *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M.
- Luckmann, Thomas (1999), »Wirklichkeiten: individuellen Konstitution und gesellschaftliche Konstruktion«, in: Hitzler, Ronald u.a. (Hg.), *Hermenentische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation*, Konstanz, S. 17–28.
- Luckmann, Thomas (2002), »Zur Methodologie (mündlicher) kommunikativer Gattungen«, in: Knoblauch, Hubert u.a. (Hg.), *Thomas Luckmann: Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981–2002*, Konstanz, S. 183–200.
- Luckmann, Thomas (2006), »Konstitution, Konstruktion: Phänomenologie, Sozialwissenschaft«, Vortrag auf der Tagung »Die phänomenologische (Neu-) Begründung von Sozialtheorie und Sozialforschung«, Berlin, 16. und 17. Februar 2006. Ms., 18 S., (ersch. in: Raab u.a. (Hg.), *Phänomenologie und Soziologie*, Wiesbaden, (Ms.).
- Nassehi, Armin/Saake, Irmhild (2004), »Die Religiosität religiöser Erfahrung. Ein systemtheoretischer Kommentar zum religionssoziologischen Subjektivismus«, *Pastoraltheologie*, Jg. 93, S. 64–81.
- Pfadenhauer, Michaela/Hitzler, Ronald (2005), »Communio (post traditionalis). Religiosität in Szenen – Religiöse Szenen?«, in: Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.), *Soziale Ungleichheit – Kulturelle Unterschiede. Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München 2004* (CD-ROM), Frankfurt a.M., S. 2405–2410.
- Poloma, Margaret M. (1995), »The sociological context of religious experience«, in: Hood, Ralph jr. (Hg.), *Handbook of religious experience*, Birmingham, Al., S. 161–182.
- Schnettler, Bernt (2004), *Zukunftsvisionen. Transzendenz erfahrung und Alltagswelt*, Konstanz.
- Schnettler, Bernt (2006), »Alltag und Religion«, in: Gräß, Wilhelm/Weyel, Birgit (Hg.), *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven*, Göttingen, S. 84–100.
- Schnettler, Bernt (im Druck), »Soziologie der Religiösen Erfahrung und Spiritualität«, in: Baier, Karl/Sinkovits, Josef (Hg.), *Spiritualität und moderne Lebenswelt*, Münster.

- Schütz, Alfred (2003/1955a), »Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft«, in: Knoblauch, Hubert u.a. (Hg.), *Alfred Schütz Werkausgabe, Bd. V.2. Theorie der Lebenswelt 2. Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt*, Konstanz, S. 117–223.
- Schütz, Alfred (2003/1955b), »Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten«, in: Endreß, Martin/Srubar, Ilja (Hg.), *Alfred Schütz Werkausgabe, Bd. V.1. Theorie der Lebenswelt 2. Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt*, Konstanz, S. 177–247.
- Schütz, Alfred (2004/1953), »Common-Sense und wissenschaftliche Interpretation menschlichen Handelns«, in: Strübing, Jörg/Schnettler, Bernt (Hg.), *Methodologie interpretativer Sozialforschung. Klassische Grundlagentexte*, Konstanz, S. 157–197.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (2003/1979/1984), *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz.
- Soeffner, Hans-Georg (1993), »Der Geist des Überlebens. Darwin und das Programm des 24. Deutschen Evangelischen Kirchentages«, in: Bergmann, Jörg u.a. (Hg.), *Religion und Kultur, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 33, Opladen, S. 191–205.
- Soeffner, Hans-Georg (2004), *Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung. Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik*, Konstanz.
- Ulmer, Bernd (1988), »Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses«, *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 17, S. 19–33.