
Friederike Benthaus-Apel,
Sabine Grenz, Veronika Eufinger,
Albrecht Schöll, Nicola Bucker

Wechselwirkungen: Geschlecht, Religiosität und Lebenssinn

Qualitative und quantitative Analysen
anhand von lebensgeschichtlichen
Interviews und Umfragen

WAXMANN

Friederike Benthaus-Apel, Sabine Grenz,
Veronika Eufinger, Albrecht Schöll, Nicola Bücken

Wechselwirkungen: Geschlecht, Religiosität und Lebenssinn

Qualitative und quantitative Analysen anhand
von lebensgeschichtlichen Interviews und Umfragen



Waxmann 2017
Münster • New York

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

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

Print-ISBN 978-3-8309-3410-3

E-Book-ISBN 978-3-8309-8410-8

© Waxmann Verlag GmbH, Münster 2017
Steinfurter Straße 555, 48159 Münster

www.waxmann.com
info@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Inna Ponomareva, Düsseldorf
Satz: Sven Solterbeck, Münster
Druck: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier,
säurefrei gemäß ISO 9706



Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, verboten.
Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche Genehmigung des
Verlages in irgendeiner Form reproduziert oder unter Verwendung
elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Danksagung

Die Publikation ist das Ergebnis eines mehrjährigen Kooperationsprojektes zwischen dem Comenius-Institut und der Evangelischen Hochschule Rheinland-Westfalen-Lippe. Wir danken beiden Einrichtungen für ihre vielfältige institutionelle und finanzielle Unterstützung.

Unter anderem ist dem Comenius-Institut zu danken für die Bereitschaft, ein Forschungsprojekt über einen langen Zeitraum nicht nur finanziell, sondern auch räumlich und personell zu unterstützen.

Der EvH ist insbesondere dafür zu danken, dass im Rahmen einer einsemestrigen Forschungsprofessur die zeitlichen Möglichkeiten für Forschung geschaffen wurden, die ebenfalls mit der Bereitstellung der hierfür notwendigen personellen und finanziellen Ressourcen einherging.

Wir möchten darüber hinaus dem Frauenstudien- und Bildungszentrum in der EKD, jetzt Studienzentrum der EKD für Genderfragen danken, das die Projektarbeit in seiner Anfangsphase finanziell unterstützte.

Wir möchten außerdem allen, die teilgenommen haben, sehr herzlich danken. Ohne ihre Bereitschaft, dieser Studie Zeit zur Verfügung zu stellen, hätte sie nicht durchgeführt werden können.

Inhalt

1.	Geschlecht, Lebenssinn und Religion: zur Einführung	11
1.1	Zur Entwicklung der Geschlechter- und Religionsforschung	16
1.2	Der geschlechtertheoretische Ansatz	18
1.3	Die Verwendung des Religionsbegriffes	19
1.4	Interdependenzen von Lebenssinn und Geschlecht	21
1.5	Zum Aufbau des Buchs	22
2.	Subjektivierungen, Geschlecht und (religiöser) Lebenssinn: Lebensgeschichtliche Interviews im evangelischen religiösen Feld ...	26
2.1	Konstruktionen in Wechselwirkung: Religion, Lebenssinn und Geschlecht in lebensgeschichtlichen Interviews	26
2.1.1	„Sinn“ in seiner etymologischen Bedeutung	28
2.1.2	Sinn in der Soziologie: Subjektiver, objektiver und inkorporierter sozialer Sinn	29
2.1.3	Oevermanns Strukturmodell einer sinnhaften Lebenspraxis und Religiosität	30
2.1.4	Sinn und Geschlecht	35
2.1.5	Vom Sinn zur Genealogie des Lebenssinns	37
2.1.6	Zur Genealogie des Geschlechtersinns	41
2.1.7	Das Zusammenwirken von Geschlecht und (religiösem) Lebenssinn: Zum Aufbau der qualitativ-empirischen Studie	45
2.2	Praxeologie und Diskursanalyse: Zu den methodischen Überlegungen der qualitativ-empirischen Lebenssinnstudie	46
2.2.1	Die Diskursgruppe: Evangelische und in evangelischen Gemeinden Engagierte	46
2.2.2	Die Datenerhebung: qualitativ-empirische Interviews	50
2.2.3	Zur Interpretationsmethodik	50
2.2.4	Gegensatzpaare als Strukturierungsprinzipien von Sinn und Geschlechterverhältnis in Anlehnung an Bourdieu	52
2.2.5	Das diskursive Archiv und das diskursanalytische Verfahren	59
2.3	Lebenssinn, Geschlecht und Engagement in der Evangelischen Kirche: Die praxeologische Perspektive	65
2.3.1	Frau Matzner: Sich selbst befreien und bei Ungerechtigkeit eingreifen	65
2.3.2	Herr Matzner: Anderen helfen	83
2.3.3	Die berufliche Karriere der Frau Inthorn: „Also wenn Sie meine Frau wären, das würde ich Ihnen verbieten“	100
2.3.4	Zusammenfassung der Ergebnisse	115
2.4	Subjektivierter (religiöser) Lebenssinn: Die diskursanalytische Perspektive	123

2.4.1	Zur Binnendifferenzierung der Gruppe: Subjektivierung (religiösen) Lebenssinns	123
2.4.2	Die Normativität des Diskurses oder: Seinem Leben einen Sinn geben	164
2.4.3	Das Lebendige und sein Gegenteil oder: die Ausgrenzung der Sinnlosigkeit	176
2.4.4	Subjektivierungen von Lebenssinn: Rekapitulation und Fazit	195
2.5	Wechselwirkungen von (religiösem wie säkularem) Lebenssinn und Geschlechterkonstruktionen: abschließende Zusammenschau des qualitativ-empirischen Kapitels	207
3	Geschlecht, Religion und Lebenssinn: Analysen ihrer Interdependenz anhand der Daten des ALLBUS 2012	213
3.1	Erklärungsansätze zum Gender Gap in Religiosität, Kirchlichkeit und Spiritualität und ihre Relevanz für die These der Feminisierung des Religiösen	213
3.1.1	Gender Gap und Feminisierung des Religiösen	216
3.1.2	Zur Feminisierung von Religion in kirchlichen Organisationen – Geschlechter(un)gleichheit in der evangelischen Kirche?	220
3.1.3	Spiritualität – Ausdruck einer Feminisierung des Religiösen auf der Ebene religiöser Selbst- und Fremdzuschreibung?	221
3.2	Empirische Analysen zu Religion, Geschlecht und Lebenssinn: Datengrundlage, Operationalisierungen und Indikatoren	223
3.2.1	Die Allgemeine Bevölkerungsumfrage (ALLBUS 2012)	223
3.2.2	Zur Operationalisierung von Geschlecht	224
3.2.3	Zur Operationalisierung von Religion	225
3.2.4	Zur Operationalisierung der Soziodemografie	228
3.3	Empirische Befunde zum Gender Gap in Kirchlichkeit, Religiosität, Spiritualität und Weltansichten	229
3.3.1	Zum Stand der Forschung	229
3.3.2	Der Gender Gap in Kirchlichkeit, Religiosität, Spiritualität und Weltansicht	232
3.3.3	Der Gender Gap im Ost-West-Vergleich	234
3.4	Die Perspektive der Geschlechterrollenorientierung zur Erklärung des Gender Gaps in Religiosität, Kirchlichkeit, Spiritualität und (religiöser) Weltansicht im Ost-West-Vergleich	236
3.4.1	Der Ansatz der Geschlechterrolle	236
3.4.2	Drei Arten der Geschlechterrollenorientierung	241
3.4.3	Charakterisierung der Geschlechterrollenorientierungen im Ost-West-Vergleich	244
3.4.4	Bedingungsfaktoren der Geschlechterrollenorientierungen	245
3.4.5	Geschlechterrollenorientierungen als Bedingungsfaktoren der Religiosität	247

3.4.6	Der Beitrag des Ansatzes der Geschlechterrollenorientierung zur Erklärung des Gender Gaps in Religiosität, Kirchlichkeit, Spiritualität und (religiöser) Weltsicht	251
3.5	Die Perspektive der soziodemografischen und sozialisationsbezogenen Erklärung des Gender Gaps in Religiosität, Spiritualität und Kirchlichkeit	253
3.5.1	Alter	255
3.5.2	Familienstand, Haushaltsform und Umfang der Erwerbstätigkeit	258
3.5.3	Bildung	261
3.5.4	Einkommen und persönliche wirtschaftliche Lage	264
3.5.5	Religiöse Sozialisation	266
3.5.6	Soziodemografische und sozialisationsbezogene Merkmale als Prädiktoren für Religiosität, Spiritualität und Kirchlichkeit	269
3.5.7	Der Beitrag der soziodemografischen und sozialisationsbezogenen Perspektive auf Religiosität, Kirchlichkeit und Spiritualität für die Erklärung des Gender Gaps	274
3.6	Die Perspektive der Muster von Sinnstiftung	278
3.6.1	Religionsbezogene Typologien	279
3.6.2	Methodik der Typenbildung	280
3.6.3	Sechs Typen der Sinnstiftung	281
3.6.4	Einordnung der Sinnstiftungstypen	286
3.7	Feminisierung des Religiösen? Ergebnisse der Analysen zur Interdependenz von Geschlecht, Religion und Lebenssinn	287
4.	Abschließende Diskussion	293
4.1	Zur These der Feminisierung des Religiösen	294
4.2	Religiöse Sozialisation	297
4.3	Vereinbarkeit von Beruf und Familie	299
4.4	Die Relevanz eines (christlichen) Lebenssinns	300
Literatur	303
Anhang	318

1. Geschlecht, Lebenssinn und Religion: zur Einführung

Ausgangspunkt unserer Überlegungen ist die Beobachtung, dass Religionen, Religiosität und religiöse Praktiken in den letzten zwei Jahrzehnten u. a. durch das Aufkommen verschiedenster neureligiöser Bewegungen, fundamentalistischer Strömungen und ethnischer Bewegungen, der Entwicklung des Internets mit seinen Möglichkeiten translokaler Vernetzungen und der Diversifizierung der religiösen Landschaft der Bundesrepublik, Europas und der globalen Ebene an Sichtbarkeit gewonnen haben (Eisenstadt 2013). Im Zuge dessen wird die Säkularisierungsthese (Casanova 1994), die lange als gültige Beschreibung für die Entwicklung modernisierter Gesellschaften galt, kontrovers diskutiert und weiterentwickelt (vgl. Wolf/Koenig 2013; Willems et al. 2013; Braun/Gräß/Zachhuber 2007).

So wird beispielsweise in Anlehnung an die „multiple modernities“ (Eisenstadt 2000) argumentiert, dass eher von „multiple secularities“ ausgegangen werden kann, die aus den jeweils spezifischen gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen hervorgehen (Wohlrab-Sahr/Burchardt 2012), als von einem linearen und in jeder Gesellschaft immer gleich ablaufenden Prozess der Säkularisierung. In dem Bereich postkolonialer Studien wird diskutiert, inwiefern sich Säkularität und Religion in der Moderne gegenseitig bedingen und es sich bei der Säkularisierung um einen okzidentalen Diskurs handelt, der im Zuge des Kolonialismus eine Hierarchisierung zwischen westlichem (aufgeklärtem, rationalem, fortschrittlichem, säkularem) und nicht-westlichem (irrationalem, religiösem, emotionalem, rückständigem) Denken ermöglichte (Asad 1993, 2003). Zudem konnte beobachtet werden, dass Modernisierung selbst in Europa, dem „Kerngebiet“ der Säkularisierung, keineswegs zum Verschwinden von Religion, sondern eher zur Entstehung einer „entbetteten, postkonfessionellen“ Religion (Wohlrab-Sahr 2016) und damit zu einem Trend der Deinstitutionalisierung, Globalisierung, Pluralisierung und Individualisierung von Religion geführt hat (vgl. Gebhardt 2013; Aune 2011; Winkel 2010, Aune/Sharma/Vincett 2008).

Diese Debatte, in der – je nach Perspektive – manchmal von der „Wiederkehr des Religiösen“ (Koschorke 2013), von einem „religious turn“ oder „turning religion“ (Garling 2013) oder auch von „Postsäkularität“ (Habermas 2001; Rose/Wermke 2016) gesprochen wird, markiert eine Transformation des Verhältnisses zwischen dem Säkularen und dem Religiösen (Göle 2015), in welcher neue Arten der Betrachtung beider Seiten entstehen.¹ Zum einen wird die Genealogie der Begrifflichkeiten aus diskursanalytischer Perspektive untersucht, zum anderen wird Religion in ih-

1 Wie Rose und Wermke (2016, 7) zeigen, wird mit dem Begriff der Postsäkularität auf die bleibende Bedeutung von Religion in pluralistisch-demokratischen Gesellschaften verwiesen. Diese stehe nicht im Gegensatz zu der Tatsache stetiger Kirchenaustritte und geringer werdender Bedeutung religiösen Glaubens, weil „Postsäkularität keinen Wandel religiöser Einstellung, sondern ein (sic) Wandel an Aufmerksamkeit und Erwartung hinsichtlich von Religion bezeichnet“ (Rose/Wermke 2016, 8). Postsäkulare Gesellschaften bauen zudem auf der weltanschaulich-religiösen Neutralität des Staates auf.

rem spezifischen Charakter ernst genommen (vgl. Riesebrodt 2007) – wobei der funktionale Begriff von Religion deutlich in den Hintergrund tritt.

In diesem postsäkularen Rahmen ist es das Ziel unseres Forschungsvorhabens, die gegenwärtigen Subjektivierungs- und Fremdzuschreibungsprozesse zu verstehen, die mit der Vergeschlechtlichung von Personen im Hinblick auf Prozesse der Sinnstiftung, Religiosität, Spiritualität und Kirchlichkeit verbunden sind. Mit dieser Zielsetzung greift die Studie ein Desiderat sowohl in der Religionssoziologie als auch in der Geschlechterforschung auf: Die religionssoziologische Forschung hat lange Zeit die Frage, welche Bedeutung der Geschlechterordnung in Bezug auf die Prozesse der Sinnstiftung und religiösen Individualisierung im Kontext der Debatte um fortschreitende Säkularisierung oder Wiederkehr des Religiösen zukommt, vernachlässigt. Bezüglich der Geschlechterforschung fällt auf, dass Religiosität in diesem Kontext nur wenig thematisiert wird – trotz der großen Vielfalt an geschlechterreflektierten und feministischen Studien im Rahmen der Religionsforschung (Aune/Sharma/Vincett 2008; Braun/Mathes 2007; Lukatis/Sommer/Wolf 2000) sowie der nach wie vor höheren Wahrscheinlichkeit der religiösen (oder auch spirituellen) Verortung bei Frauen als bei Männern (Voas/Mc Andrew/Storm 2013; Inglehart/Norris 2003). Man konnte lange Zeit davon sprechen, „daß beide Seiten, die sozialwissenschaftliche Geschlechterforschung ebenso wie die Religionssoziologie, das jeweils andere Feld aus ihren Betrachtungen ausklammern“ (Lukatis/Sommer/Wolf 2000, 11; vgl. Avishai/Jafar/Rinaldo 2015).

Im Zuge der gegenwärtigen Aufmerksamkeit, die das Thema Religion im politischen Diskurs über Migration und interkulturelle und interreligiöse Zusammenarbeit genießt, kommt jedoch dem Zusammenhang von Geschlecht und Religion neuerdings größere Aufmerksamkeit zu. In diesen Debatten steht der Islam und in besonderer Weise die Rolle der Frau im Islam im Vordergrund. Hier wird insbesondere die Frage gesellschaftlicher und politischer Partizipationsmöglichkeiten debattiert. So fragte jüngst die Friedrich-Ebert-Stiftung in einer Veranstaltung zum Internationalen Frauentag danach, „welchen Stellenwert Feminismus und Gleichberechtigung in der Einwanderungsdebatte“ haben und ob „sich Islam, Emanzipation und Geschlechtergerechtigkeit aus[schließen] oder die längst begonnene Gleichstellungsdebatte im Islam übersehen wird?“ (Friedrich-Ebert-Stiftung 2016)

Mahmood (2005) hat die Frage nach den Möglichkeiten politischer Partizipation muslimischer Frauen in Ägypten erforscht. Ihre Studie führte zu der Erkenntnis, dass sich religiöse Subjektivität nicht notwendigerweise von säkular-liberaler unterscheidet. In beiden Fällen hängen bestehende Normen und Identitätsbildung eng miteinander zusammen. Damit widerspricht sie der Annahme, dass insbesondere muslimische Frauen (aufgrund angenommener Unterordnung) politisch nicht handlungsfähig seien, und zeigt im Gegenteil, dass sich Religiosität und politische Handlungsfähigkeit nicht grundsätzlich gegenseitig ausschließen. Dieser Aspekt ist ebenso eine Kernfrage der Kopftuchdebatte wie des Verhältnisses zwischen Feminismus und Religiosität (Göle 2015; Korteweg/Yurdakul 2014; Rosenberger/Sauer 2013; Bracke/Fadil 2012; Aune/Sharma/Vincett 2008; Braun/Mathes 2007). Das

vorliegende Forschungsprojekt richtet seine Aufmerksamkeit jedoch nicht auf den Zusammenhang von Religion und Geschlecht in der Migrations- und Einwanderungsdebatte, sondern knüpft an jene Forschungszusammenhänge und Fragestellungen an, die den Transformationsprozess von (christlicher) Religion in den westlichen Industriegesellschaften und insbesondere der Bundesrepublik Deutschland beschreiben (Damberg 2011; Aune\Sharma\Vincett 2008).

Kennzeichnend für die Entwicklung von Religion in Deutschland ist, dass ihre traditionellen christlich-kirchlichen Formen an Bedeutung in der Bevölkerung verlieren (Pickel 2009, 2014; Pollack 2003, 2009, 2013; Wolf 2007). Gleichzeitig lassen sich Prozesse der Transformation von Religion ausmachen, die neue Sozial- und Kommunikationsformen und neue Typen von Religion hervorbringen: So weist Knoblauch darauf hin, dass in modernen Wissensgesellschaften neue Kommunikationsmedien und -formen mit dazu beigetragen haben, dass ein tiefgreifender Wandel der religiösen Kultur im Sinne einer Popularisierung von Religion (Knoblauch 2000, 2009) stattgefunden habe. In Übereinstimmung mit dieser Diagnose ist ein Wandel in der religiösen Kultur zu konstatieren, der mit den Stichworten „Subjektivierung“, „Somatisierung“, „Orientalisierung“ und „Spiritualisierung“ der religiösen Kultur zu beschreiben ist (Benthaus-Apel 2010; Eitler 2007; Heelas/Woodhead 2005).

Darüber hinaus haben Bochinger, Engelbrecht und Gebhardt (2009) mit dem Typus des religiösen „Wanderers“² eine neue Sozialfigur des sich religiös selbstermächtigenden Individuums herausgearbeitet, der als Prototyp der gesellschaftlichen Transformationsprozesse von Religion angesehen werden kann. „Religiöse Wanderer“ zeichnen sich dadurch aus, dass sie die Vielfalt des gesellschaftlichen Reservoirs an religiösen Wissens- und Praxisformen nutzen, ohne sich hierbei an dogmatische oder konfessionelle Vorgaben zu binden; vielmehr folgen sie einer subjektiv plausibilisierten religiösen Welt- und Selbstdeutung (Bochinger/Engelbrecht/Gebhardt 2009, 36). Unter den Bedingungen von Individualisierung kann ein weiterer Modus der Aneignung von (religiösem) Sinn ausgemacht werden, der als ‚okkasionell‘ bezeichnet werden kann. Er steht zwar latent für lebenspraktische Entscheidungen zur Verfügung, wird jedoch intentional erst bei Bedarf in lebenspraktisch zu bewältigenden Aufgaben und Phasen des Übergangs aktiviert. Dabei wird die in traditionell religiösen Überzeugungen vorherrschende Entweder-oder-Logik abgelöst von einer Sowohl-als-auch Logik (Fischer/Schöll 1994; Schöll 1996).

2 Die hier männlich geprägte Form des „Wanderers“ ist ein Zitat von den drei Autoren. Wir haben uns ansonsten – sofern es nicht eindeutig um männlich oder weiblich identifizierte Personen geht – für eine geschlechterinklusive Schreibweise entschieden. D. h., wir benutzen, wenn möglich, geschlechterinklusive Substantive (z. B. Teilnehmende) oder den Unterstrich (z. B. Teilnehmer_innen), sodass nicht nur Frauen, sondern auch Personen, die sich der Zweigeschlechtlichkeit nicht zuordnen wollen/können, mit gemeint sind. Da sich alle Teilnehmenden der qualitativen Studie selbst als Mann oder Frau identifizierten, wird in diesem Zusammenhang auch der Schrägstrich benutzt (z. B. Teilnehmer/innen).

Die geschlechtertheoretischen Dimensionen dieses Transformationsprozesses von Religion sind bislang jedoch nur in Ansätzen erforscht. Für die Analyse der Entwicklung der religiösen Kultur im 20. Jahrhundert wird auf die These der „Feminisierung des Religiösen“ Bezug genommen (Welter 1981; Olenhusen 2000; Scheepers 2016). Empirische Studien zeigen, dass Frauen in christlich geprägten Ländern insgesamt gesehen kirchenverbundener und religiöser sind als Männer, jedoch eine Annäherung der Geschlechter stattfindet: Bei Frauen ist ein Rückgang, bei Männern eine leichte Annäherung an kirchliche Formen des Religiösen zu verzeichnen (vgl. Ahrens/Lukatis 2002; Benthaus-Apel 2006; Francis 1997; Höllinger 2009; Müller/Pollack 2009; Stark 2008; Volz 1996, 2000; Volz/Zulehner 2008; Wohlrab-Sahr 2009; Wolf 2000; Zulehner/Volz 1998). Hinsichtlich neuer Formen des Religiösen, insbesondere im Bereich der Esoterik, fallen die Unterschiede weitaus deutlicher aus: 80 % der Anbieter im Bereich neuer Religiosität und Esoterik sind weiblichen Geschlechts und auch die an neuen religiösen Angeboten Interessierten sind überdurchschnittlich oft Frauen (Hero 2008). Dieser Umstand wird auch in internationalen Studien bestätigt: Heelas und Woodhead (2005) können zeigen, dass Frauen einen wesentlichen Anteil an der Zunahme der New-Age-Spiritualität haben.

Wie aber gestalten sich Prozesse der Sinnstiftung bei in Deutschland lebenden Personen? Deutschland zeichnet sich unter anderem dadurch aus, dass hier nach wie vor zwei unterschiedliche Sozialisationskontexte, nämlich Ost- oder Westdeutschland, bestehen, die erlebt und erfahren werden. Die Bundesrepublik ist bis heute sowohl durch die Traditionen und Sozialformen christlich-kirchlicher Religiosität als auch eines staatlich forcierten Säkularismus geprägt. Bis heute lassen sich darüber hinaus Unterschiede in den Geschlechternormen feststellen. Somit stellt die wiedervereinigte Bundesrepublik ein besonders aufschlussreiches Forschungsfeld dar, weil sie durch zwei unterschiedliche Religions- und Geschlechterkulturen gekennzeichnet ist. Mit der Studie betreten wir insofern Neuland, als wir der Frage nach dem Zusammenhang von Geschlecht und Religion auch vor dem Hintergrund unterschiedlicher Religions- und Geschlechterkulturen in Ost- und Westdeutschland nachgehen.

Die Publikation besteht aus zwei Teilstudien, die sowohl theoretische Ansätze der sozialwissenschaftlichen Geschlechterforschung als auch jene der religionssoziologischen Forschung aufeinander beziehen; sie verbindet zudem quantitative und qualitative Methoden empirischer Sozialforschung. Wir erwarten, dass wir die Subjektivierungs- und Fremdzuschreibungsprozesse, die mit der Vergeschlechtlichung von Personen im Hinblick auf Prozesse der Sinnstiftung, Religiosität und Spiritualität einhergehen, besser verstehen und erklären können, wenn wir sowohl auf erzählte Lebensgeschichten wie auch auf durch Fragebögen erhobene Einstellungen zu Weltansichten, Religion, Spiritualität und Kirchlichkeit zugreifen können. Die zur Auswertung dieser Daten notwendigen unterschiedlichen Methoden der rekonstruktiven und der hypothetisch-deduktiven Verfahren liefern, so unsere Annahme, einen Mehrwert zur Erklärung des Zusammenhangs von Sinnstiftung, Religion und

Geschlecht. Die Studie nutzt somit das Verfahren eines Mixed-Methods-Ansatzes im Sinne eines parallelen qualitativ-quantitativen Designs (Kelle 2008, 287).

Im qualitativen Teil der Publikation werden lebensgeschichtliche Interviews ausgewertet. Zielsetzung dieser Teilstudie ist es, die Prozesse der vergeschlechtlichten Subjektivierung von Lebenssinndiskursen bei Personen herauszuarbeiten, die sich in einem evangelischen Umfeld bewegen. Dieser Fragestellung begegnen wir auf zweierlei Weise. Zum einen in Form einer an Foucault angelehnten Diskursanalyse, zum anderen durch eine an Bourdieu angelehnte Untersuchung homologer Gegensatzpaare. Die Besonderheit der qualitativen Teilstudie liegt damit in ihren innovativen Beiträgen der Rekonstruktion der Bedeutung von Lebenssinn in einer postsäkularen Gesellschaft sowie des sozialen Geschlechts im Hinblick auf die Modi der Sinnstiftung evangelisch sozialisierter oder engagierter Personen. Dabei geht es, erstens, um Aspekte der Binnendifferenzierung (wie das Geschlecht) des Diskurses innerhalb unseres Samples; zweitens, um Mechanismen, durch die der Lebenssinndiskurs reproduziert und damit aktuell gehalten wird; drittens, um die Begrenzungen des Diskurses und damit um die Frage der Sinnlosigkeit und des Umgangs damit. Viertens, um Rekonstruktionen homologer Gegensatzpaare und damit assoziierter Sinnstrukturen in der lebensgeschichtlichen Erzählung.

Im quantitativen Teil der Studie wird eine Sekundäranalyse der Daten der Allgemeinen Bevölkerungsumfrage aus dem Jahr 2012 durchgeführt. Die statistischen Auswertungen zielen darauf, den Gender Gap in Kirchlichkeit, Religiosität, Spiritualität und Weltsichten unter Berücksichtigung der Ost-West-Unterschiede zu beschreiben und zu erklären. Aus der Vielfalt der Erklärungsansätze, die gegenwärtig in der religionssoziologischen und religionspsychologischen Literatur diskutiert werden, nutzen wir drei zentrale Perspektiven der Erklärung: Wir ziehen zur Erklärung des Gender Gaps erstens den Ansatz der Geschlechterrollenorientierung heran. Zweitens nehmen wir die Perspektive der soziostrukturellen Erklärung ein und suchen drittens nach typischen Mustern der Sinnstiftung. Hier liegt das innovative Potenzial der Auswertungen zum einen darin, die Theorienvielfalt in der Konzeption von Geschlecht als Geschlechterrolle (und dies im Ost-West-Vergleich) und Geschlecht als struktureller Differenzkategorie zur Erklärung zu nutzen. Zum anderen finden neben Kirchlichkeit und Religiosität auch Spiritualität und (religiöse) Weltsichten Berücksichtigung.

Im Folgenden stellen wir den theoretisch-konzeptionellen Rahmen der Studie vor.

Kapitel 1.1 informiert über die interdisziplinäre Forschung zum Zusammenhang von Religion und Geschlecht und Kapitel 1.2 über den geschlechtertheoretischen Ansatz der Studie. In Kapitel 1.3 diskutieren wir den Religionsbegriff und erörtern in Kapitel 1.4 den für die Studie zentralen Begriff des Lebenssinns. Unter 1.5 wird abschließend die Struktur unseres Buchs skizziert.

1.1 Zur Entwicklung der Geschlechter- und Religionsforschung

Die Forschung zum Zusammenhang von Religion und Geschlecht ist in der Bundesrepublik Gegenstand unterschiedlichster Fächer: Beispielsweise die Geschichtswissenschaft, katholische und evangelische Theologie, Religionspsychologie, Religionssoziologie, Religionswissenschaft und in transdisziplinärer Perspektive die Frauen- und Geschlechterforschung bearbeiten gegenwärtig diese Thematik mit verschiedenen Erklärungsansätzen und Methoden. Allerdings ist – wie bereits erwähnt – gerade der Zusammenhang von Religion und Geschlecht nicht in allen Disziplinen und zu allen Zeiten gleichermaßen in den fachspezifischen Diskursen präsent (gewesen). Erst in jüngster Zeit wird vermehrt eine gemeinsame Forschung angestrebt, was sich beispielsweise an einer gemeinsamen Tagung zum Thema Religion und Geschlecht der Sektion Religionssoziologie und der Sektion Frauen- und Geschlechterforschung der DGS im Jahr 2011 (Sammet/Benthaus-Apel/Gärtner 2017) und der Gründung der International Association for Religion and Gender (IARG) im Jahr 2015 zeigt.

Aktuelle Fragestellungen der Religionsforschung zum Zusammenhang von Religion und Geschlecht richten die Aufmerksamkeit unter anderem darauf, wie Geschlechterverhältnisse durch Religion reguliert werden und welche Bedeutung diese für den Transformationsprozess von Religion in modernen Gesellschaften haben (und vice versa). Auch der Wandel religions- und geschlechtergeschichtlicher Narrative findet Berücksichtigung (Sammet/Benthaus-Apel/Gärtner 2017). Das Verhältnis von Religion und Moderne wird hierbei differenziert reflektiert. Kritische Beiträge zu Modernisierungstheorien hinterfragen das klassische Narrativ des Gegensatzes von Religion und Moderne und zeigen die religionsproduktiven Momente moderner Gesellschaften auf (Bochinger/Engelbrecht/Gebhardt 2009, Ebertz 1997, Knoblauch 2009). Kritik an der klassischen Modernisierungstheorie kommt auch in Studien zu religiöser Subjektivität und politischer Partizipation (z. B. Mahmood 2005), in Studien zur intellektuellen Auseinandersetzung von religiösen Menschen mit religiösen Inhalten (z. B. Bracke 2008) oder zur Dominanz des Säkularismus beispielsweise in der ehemaligen DDR (Wohlrab-Sahr 2009) zum Ausdruck. Aber auch das klassische Narrativ des negativen Zusammenhangs zwischen Religion und Moderne bleibt ein gewichtiger Teil dieses Diskurses (vgl. Gabriel/Gärtner/Pollack 2014).

Die in dieser Publikation aufgeworfenen Fragen zum Zusammenhang von Religion und Geschlecht können insofern als Teil dieses modernisierungstheoretischen Diskurses verstanden werden, als sie mit unterschiedlichen Geschlechter- und weltanschaulichen Ordnungen in Ost- und Westdeutschland verschiedene Vorstellungen von Modernisierung zur Sprache bringen. Damit richtet sich die Aufmerksamkeit auf jene Argumente Ulrich Becks, der in der reflexiven Moderne die Ambivalenzen von Individualisierungs- und Pluralisierungsprozessen – auch für religiöse Sinn- und Weltdeutungen – hervorgehoben hat (Beck 2008). Dieser ge-

sellschaftliche Wandel kann unter der Perspektive der Feminisierung oder der (Re-)Maskulinisierung des Religiösen in modernen Gesellschaften diskutiert werden.

Wir fragen somit (vor allem im quantitativen Teil des Projektes) auch danach, ob und in welcher Weise von einer Feminisierung des Religiösen – im Sinne einer stärkeren Beteiligung und Religiosität von Frauen in Deutschland tatsächlich gesprochen werden kann. Dabei sind wir uns bewusst, dass mit Feminisierung des Religiösen ein – in der wissenschaftlichen Debatte durchaus kontrovers diskutierter – Prozessbegriff von uns aufgegriffen wird, wir jedoch in dieser Studie keine Ergebnisse zum sozialen Wandel aufzeigen. Vielmehr beziehen wir uns auf den in der Religions- und Geschlechtergeschichte diskutierten Prozess der „Feminisierung des Religiösen“ im Sinne der Beschreibung der sich im 18. Jahrhundert entwickelten engen Verbindung zwischen weiblicher traditioneller Geschlechterrolle und christlicher Religion. Wir diskutieren die unterschiedlichen Bedeutungsebenen zur These der Feminisierung des Religiösen und beziehen die Auswertungsergebnisse zum Gender Gap hierauf. Wir fragen somit danach, inwieweit die historisch entstandene enge Verbindung von traditionell weiblicher Geschlechterrolle und Religion den empirisch zu konstatierenden Gender Gap einer höheren Religiosität und Kirchlichkeit von Frauen auch heute noch zu erklären vermag. Zeigt sich der Gender Gap einer höheren Beteiligung von Frauen gleichermaßen bezogen auf Religiosität, Spiritualität, Kirchlichkeit und Sinnstiftung? Ist der Gender Gap in Ost- und Westdeutschland in gleicher Weise zu beobachten? Und durch welche soziostrukturellen und sozialisationsbezogenen Merkmale kann der Gender Gap über die Geschlechterrolle hinaus erklärt werden? Gestalten sich die Interdependenzen zwischen Geschlechterzugehörigkeit als Mann oder Frau und Alter, Bildung, Einkommen sowie Familienstand für die Erklärung von Religiosität, Kirchlichkeit und Spiritualität verschieden? Welche Typen der Sinnstiftung lassen sich in der Bundesrepublik ausmachen und wie stehen diese in Verbindung zu Mustern der Sinnstiftung, wenn man Menschen nach dem Sinn ihres Lebens befragt?

Der qualitative Teil knüpft insofern an Fragen der Modernisierung an, als dass die Frage nach dem Lebenssinn als eine Frage der Moderne, ihren Individualisierungs- und Säkularisierungsprozessen eingeordnet wird. Denn die Frage nach einem jeweils eigenen Lebenssinn kann überhaupt nur vor einem gesellschaftlichen Hintergrund untersucht werden, der die Teilnehmer/innen vor die Aufgabe stellt, einen individuellen Lebenssinn zu finden. Im Fokus der Untersuchung steht hier die Subjektivierung von Lebenssinn. Diese muss ebenso historisch kontextualisiert werden, da die seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert entwickelten Geschlechterkonstruktionen aus zwei „Geschlechtscharakteren“ (Hausen 1976) bestehen. Während Männlichkeit in diesem Kontext mit Rationalität, Stärke und Härte assoziiert wird, wird Weiblichkeit als emotional, schwach und weich konzipiert. Dadurch wurde auch die als irrational betrachtete religiöse Emotionalität weiblich. Diese Geschlechterkonstruktionen im Ganzen, d. h. inklusive gesellschaftlicher Strukturen und kultureller Repräsentation, haben Auswirkungen auf die Entwicklung von Lebenssinnkonstruktionen, sie sind aber nicht als deterministisch zu verstehen. Vor

dem Hintergrund einer quantitativ gesehen stärkeren Hinneigung von Frauen zur Religion stellt sich beispielsweise die Frage, wie sich religiöse Männlichkeit oder areligiöse Weiblichkeit theoretisch fassen lassen. Zudem stellt sich die Frage, wie sich das Begehren nach einem Lebenssinn zeigt, der in guter christlicher Tradition auch sinnvoll für andere, im weitesten Sinne für die Gesellschaft ist? Wie also sind Lebenssinnkonstruktionen in den narrativ-biographischen Erzählungen mit den Geschlechterkonstruktionen verbunden und inwieweit nehmen die Befragten in ihren Konstruktionen von Lebenssinn Bezug auf religiöse oder säkulare Interpretamente?

1.2 Der geschlechtertheoretische Ansatz

Geschlecht wird in beiden Teilstudien als eine Differenzkategorie begriffen, durch die in elementarer Weise gesellschaftliche Ordnung hergestellt wird:

„[G]ender is a constitutive element of social relationships based on perceived differences between the sexes, and gender is a primary way of signifying relationships of power“ (Scott 1986, 1067).

Wesentlich ist hier, dass es um „wahrgenommene“ Unterschiede geht. Das bedeutet, dass nicht nur die hierarchische Ordnung der Geschlechter, sondern die wahrgenommenen Differenzierungen, auf denen die Hierarchisierungen beruhen, als sozial konstruiert erkennbar werden. Die Differenzierung in zwei Geschlechter unterliegt dabei ebenso dem historischen und gesellschaftlichen Wandel wie die Bedeutungen, die einem der beiden Geschlechter jeweils zugewiesen werden, sowie die daraus entstehenden Ordnungen. Dass es um vergeschlechtlichte Bedeutungen geht, weist bereits auf Sinnstrukturen hin und gibt erste Hinweise auf die Untersuchung der Wechselwirkung zwischen (religiösen) Lebenssinn- und Geschlechterkonstruktionen.

„Geschlecht stellt“, so heben Mommertz und Opitz-Belakhal (2008, 34) die spezifische analytische Leistung dieser Kategorie hervor,

„tatsächlich ein in verschiedensten Kulturen tragendes, deren unterschiedliche Aspekte organisierendes Ordnungs- und Differenzierungsmoment dar. Es bildet damit eine äußerst aufschlussreiche Kategorie, um Reichweite und Grenzen praktisch aller mit ‚Religion‘ argumentierenden Forschungsinterpretamente zu überprüfen“.

Durch unsere ebenso qualitativ wie quantitativ verortete Herangehensweise können wir uns nicht auf eine der Ebenen beschränken. Vielmehr nehmen wir für die Erforschung des Zusammenhangs von Geschlecht und Religion einen multiperspektivischen Ansatz als Basis, der mindestens auf die im Folgenden skizzierten Ansätze zurückgreift.

Zunächst geht es uns um Geschlecht als soziale Kategorie der Herstellung und Absicherung von Geschlechterordnungen. Wenn Geschlecht als Kategorie sozialer Machtverhältnisse in den Blick genommen wird, dann richtet sich die Aufmerksam-

keit auf die Herstellung und Sicherung der Geschlechterordnung durch Geschlechterideologien, die immer auch Sinnorientierungen enthalten. Welche Rolle spielen hier religiöse Interpretamente?

Dabei sind die Prozesse der Vergeschlechtlichung von Personen als Männer und Frauen – sowie deren Widerstand dagegen – nicht eindimensional zu verstehen, sondern als interdependent mit anderen Differenzkategorien wie der Zugehörigkeit zu einer Ethnie, einer Berufs-, Bildungs- und Altersgruppe, der sexuellen und religiösen Orientierungen. Mit Blick auf den Zusammenhang von Religion und Geschlecht ist zudem – wie bereits erwähnt – die historische Entwicklung des Zusammenhangs zwischen (christlicher) Religion, Säkularität und Geschlecht zum Verständnis der vergeschlechtlichten Codierungen von Sinndeutungen, Weltansichten, religiösen Einstellungen und Praxen zentral.

Aus dieser Perspektive wird gefragt, in welcher Weise soziale Differenzierungen wie Alters-, Generationen-, Bildungs- und Einkommensunterschiede zueinander in Beziehung stehen, wenn unterschiedliche Muster der Sinndeutung und Weltansicht, der religiösen Einstellungen und Praxen erklärt werden sollen. Ein Ansatz, der Geschlecht im Kontext verschiedener Ungleichheitskategorien betrachtet, macht vor allem auf die Unterschiede in den Teilhabemöglichkeiten durch asymmetrische soziale Beziehungen aufmerksam, die mit den Geschlechterverhältnissen interdependent sind.

Darüber hinaus geht es uns um Geschlecht als Kategorie der Aneignung von Geschlechternormen. Die Analyse typischer Geschlechterrollenorientierungen zeigt, welche gesellschaftlichen Geschlechternormen sich Männer und Frauen in ihrer Selbstzuschreibung angeeignet haben. Zu untersuchen ist hier, ob und inwiefern die Geschlechterrollenorientierungen religiöse Einstellungen und religiöse Praxisformen erklären können oder ob vice versa religiöse Einstellungen und Praxisformen Unterschiede in den Geschlechterrollenorientierungen erklären.

Aneignungsprozesse weisen auf Subjektivierungsprozesse hin, die zu individualisierten Formen der Geschlechterkonstruktionen führen. Diese zeigen sich in lebensgeschichtlichen Interviews sowohl als Konstruktionen in den erlebten und erzählten Geschichten als auch als Identitätskonstruktionen (Scholz 2004; Dausien 2001). Richtet sich der Blick also auf die Bedeutung von Geschlecht in der Rekonstruktion von Lebensgeschichten, stellt sich die Frage, wie Geschlechterkonstruktionen in lebensgeschichtlichen Erzählungen zu (religiösen) Lebenssinnkonstruktionen in Beziehung stehen. Wie werden diese im Interview entfaltet?

1.3 Die Verwendung des Religionsbegriffes

Religion ist – ebenso wie Gender – eine kulturelle Differenzkategorie und dient der Herstellung und Absicherung sozialer Ordnungen (Borutta 2001, 2011). Religiöse Traditionen sind in spezifischer Weise mit der Kategorie Geschlecht, mit Vorstellungen von Weiblichkeit und Männlichkeit sowie mit Codierungen von Sexualität und

Familie in den jeweiligen Religionen und Konfessionen verbunden (Braun/Mathes 2007).

In der religionssoziologischen Forschung wird seit langem der Begriff der Religion vielfältig diskutiert: „Auch die neuere religionssoziologische Forschung beschäftigt noch immer die Frage, welches Religionsverständnis der empirischen Arbeit zugrunde gelegt werden sollte“ (Pollack 2015, 456). Die Debatte zum Religionsbegriff ist bekanntermaßen kontrovers und reicht von einer Weigerung, den Begriff Religion a priori zu definieren (Weber 1980; Asad 1993), über Vorschläge, Religion substantiell zu definieren (Kaufmann 1989) oder funktional zu bestimmen (Luhmann 1977), bis hin zu einem Vorschlag, das substantielle und funktionale Verständnis von Religion gewinnbringend miteinander zu kombinieren (Pollack 2003).

Im quantitativen ebenso wie im qualitativen Teil der Studie beschränkt sich die Forschung auf den Bereich der christlichen Religion. Während wir im quantitativen Teil auf die Daten der Allgemeinen Bevölkerungsumfrage (ALLBUS 2012) zugreifen und mit Blick auf die Konfessionszugehörigkeit somit mehrheitlich Personen untersuchen, die entweder der katholischen bzw. evangelischen Kirche angehören oder konfessionslos sind,³ wurden für den qualitativen Teil lebensgeschichtliche Interviews mit Personen geführt, die evangelisch sozialisiert wurden oder sich im Bereich der evangelischen Kirche engagieren.

Beide Teilstudien nutzen, bedingt durch die verschiedenen Methoden und die damit verbundenen jeweils spezifischen Fragestellungen, teilweise übereinstimmende, teilweise aber auch verschiedene Verständnisse von Religion. In beiden Teilen des Forschungsprojektes greifen wir auf den Vorschlag Pollacks zurück, Religion gleichzeitig funktional und substantiell zu bestimmen:

„Im Anschluss an die funktionale Analyse der Systemtheorie meine ich, dass sich religiöse Phänomene auf ein bestimmtes Problem (etwa Kontingenzbewältigung F.B.-A.) beziehen lassen; im Anschluss an substantielle Religionsdefinitionen, wie sie in der Religionswissenschaft gebräuchlich sind, behaupte ich, dass Religion gleichzeitig eine spezifische Art der Lösung dieses Problems bietet“ (Pollack 2003, 46).

Im quantitativen Teil verwenden wir einen Religionsbegriff, der Religion in seiner mehrdimensionalen Bedeutung eines christlich fokussierten und damit substantiellen Verständnisses von Religion konzipiert. Wir beziehen uns somit auf einen Reli-

3 Der ALLBUS 2012 erlaubt mit einer Stichprobengröße von 3480 Befragten die Analyse nach Zugehörigkeit zur katholischen (32,6 %) oder evangelischen (33,4 %) Konfession. Der Anteil an Personen mit nicht-christlicher Religion liegt bei 3,8 %. Keiner Religionsgemeinschaft gehören 27 % der Befragten im ALLBUS 2012 an. Der Anteil an Personen mit nicht-christlicher Religion ist somit zu gering, um diese Gruppe gesondert auszuwerten. Da konfessionelle Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten nicht im Vordergrund dieser Untersuchung stehen, sprechen wir im Folgenden von christlicher Religion und Kirchlichkeit. Die Angaben der Befragten zu ihrer Selbsteinstufung als religiöse oder spirituelle Person werden im ALLBUS unabhängig von der Konfessionszugehörigkeit ermittelt.

gionsbegriff, wie er in der Konzeption des ALLBUS (unter anderem in Anlehnung an den Vorschlag von Charles Glock 1972) operationalisiert wurde. Religion wird im ALLBUS 2012 somit anhand verschiedener Dimensionen (christlicher) Religion erfasst: Erhoben werden Einstellungen und Aussagen zu christlichen und alternativreligiösen Glaubensüberzeugungen und (religiösen) Weltansichten, zur Institution Kirche, zur persönlichen religiösen Erfahrung und zur religiösen Sozialisation, zur religiösen Praxis, etwa des Kirchgangs, der Teilnahme an kirchlichen oder religiösen Gruppen, des Gebets sowie zur Selbstattribution als religiöse und/oder spirituelle Person.

Im Hinblick auf die Interpretation von Weltansichten arbeiten wir mit dem Religionsbegriff von Pollack und unterscheiden religiöse von nicht-religiösen Weltansichten. Als religiöse Weltansichten werden von uns solche bezeichnet, die mit Sinndeutungen der Transzendenz operieren. Hierunter fallen explizite oder implizite Anleihen auf historisch-substantielle Bedeutungen von Religion. Aber auch Konzepte, die diese weiterentwickeln und modifizieren, wie dies etwa gegenwärtig für die synkretistischen Formen des Religiösen zu beobachten ist, werden als religiöse Weltansichten bezeichnet. Als säkulare oder szientistische Weltansichten hingegen bezeichnen wir Deutungen, die allein mit innerweltlichen Bezügen operieren, etwa wenn Lebenssinn einzig durch Aspekte wie die Gesetze der Natur oder unter alleinigem Rekurs auf Selbstbestimmung und Eigenverantwortung erfahren wird.

Im qualitativen Teil des Forschungsprojektes werden aufgrund des explorativen Charakters der Studie unterschiedliche Konzepte von Religion relevant. So wird zum einen mit dem strukturalistischen Religionsbegriff in Anlehnung an das Religionsverständnis von Oevermann (1995) gearbeitet. Zum anderen aber wird auch hier auf Glock (1972) zurückgegriffen. Schließlich wird aus einer diskursanalytischen Perspektive sowie einer Analyse von erzählten Gegensätzen das Religionsverständnis der Teilnehmer/innen aus den Interviews rekonstruiert.

1.4 Interdependenzen von Lebenssinn und Geschlecht

Auch wenn keineswegs davon ausgegangen werden kann, dass nur religiöse Menschen ein sinnerfülltes Leben leben, so steht Religiosität doch nach wie vor in einem engen Verhältnis zur Sinnfindung (Schnell 2016). Doch während die sogenannte Feminisierung der Religion in quantitativer Hinsicht von Bedeutung ist, stellt sich im Zusammenhang mit einer qualitativ-empirischen Studie, in der lebensgeschichtliche Interviews geführt werden, die Frage, wie dieses Verhältnis an einzelnen Fällen rekonstruiert werden kann. Denn hier stehen mehr oder weniger religiös verankerte Frauen und Männer im Vordergrund, die sich an dem Diskurs über die Sinnfindung beteiligen. Es stellt sich daher die Frage, was diesen Diskurs auszeichnet, inwiefern er religiös konnotiert ist und welche vergeschlechtlichten Dimensionen die lebensgeschichtlichen Erzählungen zum Lebenssinn aufweisen.

Die bisherige Forschung zum Sinn in der Soziologie fokussiert auf den sozialen Sinn, den sinnhaften Aufbau der sozialen Welt (z. B. Bongaerts 2012) sowie die latenten und expliziten (religiösen) Sinnstrukturen im Rahmen der eigenen sozialen Bewährung (Oevermann 1995; Fischer 2009). Neben diesen soziologischen Herangehensweisen zum Sinn gibt es Annäherungen aus der Philosophie, der Theologie und der Psychologie, die sich teilweise mit dem sozialen Sinn überschneiden. So wurde der Lebenssinn beispielsweise auch in der Psychologie als unsichtbare Religion erforscht, die an die Stelle der expliziten religiösen Praxis tritt (Schnell 2009). Teilweise weichen diese Überlegungen und Untersuchungen jedoch davon ab, da sie nicht das Soziale, sondern das allgemein Menschliche oder das Individuelle fokussieren. Das individuelle Sinnerleben umfasst beispielsweise das plötzliche Empfinden von Glück (Engelbrecht/Rosowski 2007) oder das simple Genießen von Augenblicken (Grondin 2006). Philosophisch und theologisch gesehen geht es zudem um Sinnperspektiven, die Überlegungen zum Sinn des Daseins allgemein enthalten, die – aus philosophischer und theologischer Perspektive – in allen Epochen gestellt wurden (Gerhardt 2014). Auch wenn diese ebenfalls historisch kontextualisiert werden können und müssen, stehen hier andere Fragestellungen im Vordergrund.

Wir möchten uns dem Lebenssinn aus einer diskursanalytischen Perspektive zuwenden und lebensgeschichtliche Sinnerzählungen von dort aus rekonstruieren. Dabei geht es anhand der lebensgeschichtlichen Erzählungen zum einen darum, zu rekonstruieren, auf welche Weise die gesellschaftliche Wissens- und Wahrheitsproduktion über den Lebenssinn im Alltagswissen bzw. kommunikativen Gedächtnis eingeschrieben ist. Es geht also um die Entwicklung von Wahrheiten und ihre Machtwirkungen. Diese Perspektive legt eine historiographische und genealogische Verortung der Frage nach dem Lebenssinn nahe. Als eine in der Aufklärung neu formulierte Frage ist sie mit Säkularisierungs- und Individualisierungsprozessen sowie dem aufgekommenen Naturalismus als zusammenhängend zu betrachten. Eben diese Prozesse sind nicht geschlechtsneutral. Sie wurden von der Entwicklung jener Geschlechterkonstruktionen begleitet, die wir heute im alltagssprachlichen Sinn als traditionell bezeichnen (Bührmann 2004; Maihofer 1995; Hausen 1976), die sich in ihrer bis heute diversifizierten Ausprägung in den Interviews nachvollziehen lassen. In diesem Sinne begreifen wir „Geschlecht“ hier ebenfalls als eine Sinnstruktur, als ein Netz von Wissen, Regulierungen und Normalität, an welchem sich Personen auch für die Entwicklung ihres Lebenssinns orientieren.

1.5 Zum Aufbau des Buchs

Unsere Untersuchungen zu Religiosität, Lebenssinn und Geschlecht sind in zwei Teile, einen qualitativen (2.) und einen quantitativen (3.), geteilt. Für die qualitative Studie wurden insgesamt zwölf unstrukturierte biographische Interviews mit Mitgliedern der evangelischen Kirche bzw. in der evangelischen Kirche engagierten Menschen ausgewertet. Um die Ergebnisse darzustellen, wird zunächst in Kapitel

2.1 in den Diskurs über Sinn und Lebenssinn und seine Beziehung zu Geschlechterkonstruktionen eingeführt. Da es nur wenige empirische Studien gibt, die explizit die Frage nach dem Lebenssinn stellen, werden hier ebenso Arbeiten zum sozialen Sinn wie psychologische, theologische und philosophische Studien zum Lebenssinn herangezogen. Dabei möchten wir zum einen vermitteln, dass die explizite Frage nach dem Lebenssinn eine Frage ist, die in der Aufklärung entstanden ist und in der Postmoderne oder reflexiven Moderne nur an Bedeutung gewinnt. Da die Aufklärung eine neue Geschlechterordnung mit sich brachte, die trotz des gesellschaftlichen Wandels auch heute noch wirksam ist, möchten wir zum anderen zeigen, dass diese Frage nur in ihrer geschlechtlichen Strukturiertheit sinnvoll bearbeitet werden kann.

Daran anschließend werden unter Kapitel 2.2 unsere methodischen Ansätze für die Erhebung der Daten sowie deren Auswertung erläutert. Im Zuge der Auswertung haben sich zwei unterschiedliche aber miteinander sehr kompatible Verfahren als hilfreich erwiesen, eine an Michel Foucault angelehnte Diskursanalyse sowie eine an Pierre Bourdieu angelehnte Untersuchung von Gegensatzpaaren in den Erzählungen.

Das erste Interpretationskapitel 2.3 orientiert sich am praxeologischen Ansatz von Bourdieu und führt anhand von drei Fallbeispielen die Analyse von Gegensatzpaaren durch, die für die Sinnfindung leitend sind. Bourdieu hat in ethnologischen Untersuchungen aufgezeigt, wie über Gegensatzpaare und entsprechende Unterscheidungen sowohl Geschlechterverhältnisse konstituiert als auch Ordnungssysteme etabliert werden, die praktische Orientierung und Sinn ermöglichen, insgesamt die Welt als sinnvoll erleben lassen (Bourdieu 1987b, 2005). Dabei liegt der Fokus auf der Analyse von homologen Gegensatzpaaren im Kontext der Lebensgeschichte. Damit können sowohl die Kontinuität und Stabilität eines Habitus in Abhängigkeit von Lebenslagen und Lebensstilen herausgearbeitet werden als auch die Gegensatzpaaren innewohnende Dynamik, die Prozesse der Transformation und des Wandels zu evozieren in der Lage sind.

Das zweite Interpretationskapitel 2.4 stellt die Ergebnisse der Diskursanalyse vor und untersucht potenzielle Machtwirkungen des Lebenssinn-Diskurses. Zunächst wird die Diskursgruppe beschrieben, die sich aus unterschiedlichen Personen zusammensetzt, die sich im evangelischen religiösen Feld bewegen. Dieses Feld lässt sich anhand verschiedener Kategorien wie Geschlecht und sexueller Orientierung, aber auch anhand des Status der Elternschaft oder aber der Ost-/West-Herkunft binnendifferenzieren. Die Fragen, die sich hier stellen, sind: Welche Facetten von Sinnkonstruktionen weist diese Diskursgruppe auf? Inwiefern lässt sie sich anhand von Sinnkonstruktionen binnendifferenzieren? Oder: welche anderen Sinnkonstruktionen werden hier durch soziale Differenz hervorgebracht? Inwiefern ermächtigen sich die teilnehmenden Subjekte sowohl in religiöser wie säkularer weltanschaulicher Hinsicht als auch bezüglich der in der Moderne tradierten Geschlechterkonstruktionen? Inwiefern ist die Befreiung von hegemonialen Diskursen Bestandteil des Lebenssinns, inwiefern das Verharren im Normativen? Welches Verhältnis

entwickeln die Teilnehmenden zu ihrer Konfessionalität? Lässt sich auch bei ihnen eine postsäkulare „entbettete postkonfessionelle Religion“ (Wohlrab-Sahr 2016) beobachten? Und stoßen wir auch hier auf Momente der „religiösen Wanderschaft“ (Gebhardt 2016)?

Daran anschließend wird untersucht, auf welche Diskursfragmente die Teilnehmer/innen in ihren Erzählungen zurückgreifen und auf welche Weise sie den Lebenssinn-Diskurs reproduzieren. Hier stellt sich insbesondere die Frage, inwiefern sich zugleich eine als evangelisch zu verstehende Auffassung von Lebenssinn durch die lebensgeschichtlichen Erzählungen zieht. Dabei geht es auch um die Bedeutung der „innerweltlichen Askese“ (Weber 1920), die für die Jetztzeit als gesellschaftliches Engagement übersetzt werden kann. Schließlich werden auch die Grenzen des Diskurses untersucht, die aus dem bestehen, was in den lebensgeschichtlichen Interviews als dem Lebenssinn entgegenstehend ausgeschlossen wird. Hier geht es vor allem um die Frage nach der Bedeutung des Todes und möglichen Perspektiven darüber hinaus. Das den qualitativen Teil abschließende Kapitel 2.5 fasst die Ergebnisse des qualitativen Teils noch einmal zusammen und spannt einen Bogen zwischen den Ergebnissen der beiden Rekonstruktionsverfahren.

Die quantitative Studie geht von der These der Feminisierung des Religiösen aus und fragt danach, ob und inwieweit der Gender Gap einer häufigeren Kirchlichkeit und Religiosität von Frauen als Ausdruck einer Feminisierung des Religiösen zu beschreiben ist. In Kapitel 3.1 werden die unterschiedlichen Diskursebenen aufgezeigt, die von der These der Feminisierung des Religiösen umfasst werden. Denn die These bezieht sich nicht allein auf die Entwicklung einer zunehmenden Beteiligung von Frauen in der evangelischen Kirche, sondern weist auch auf die im 18. Jahrhundert entstandene enge Verbindung zwischen traditioneller weiblicher Geschlechterrolle und Religion hin, die bis heute spürbar ist. Auch für jene religionssoziologischen Analysen, die auf ein zunehmendes Interesse an Spiritualität hinweisen, scheint die These einer Feminisierung des Religiösen plausibel. Aber ist diese These auch empirisch belastbar, wenn die bundesdeutsche Bevölkerung in den Blick genommen wird? Welche Bedeutung haben Religiosität, Kirchlichkeit und religiöse Deutungen des Lebenssinns für Frauen und Männer in Ost- und Westdeutschland im Jahr 2012? Die empirischen Analysen zeigen, dass die Erklärung des Gender Gaps einer höheren Kirchlichkeit und Religiosität von Frauen in Deutschland differenziert erfolgen muss. Wir stellen in Kapitel 3.2 den von uns verwendeten Datensatz der Allgemeinen Bevölkerungsumfrage (ALLBUS 2012) und unser methodisches Vorgehen vor. Sodann gehen wir auf aktuelle Ergebnisse zum Gender Gap anhand des aktuellen Forschungsstandes ein und geben Auskunft, inwieweit sich der Gender Gap einer höheren Kirchlichkeit und Religiosität anhand der Daten des ALLBUS 2012 in Ost- und Westdeutschland zeigt (Kap. 3.3). Im Unterschied zu vielen anderen Untersuchungen zum Gender Gap in Kirchlichkeit und Religiosität berücksichtigen wir hierbei auch die Dimension der Spiritualität und gehen auf Unterschiede in den Weltansichten ein. Aus der Vielfalt der in religionssoziologischen und -psychologischen Studien diskutierten Erklärungsansätze fokussieren wir un-

sere quantitativen Auswertungen der Daten des ALLBUS 2012 auf drei theoretische Ansätze der Erklärung. Erstens fragen wir danach, welchen Beitrag der Ansatz der Geschlechterrollenorientierung zur Analyse und Erklärung der Kirchlichkeit, Religiosität, Spiritualität und (religiösen) Weltsichten liefert. In diesem Zusammenhang gehen wir auf die Unterschiede in den Religions- und Geschlechterkulturen im Ost-West-Vergleich ein (Kap. 3.4). Zweitens untersuchen wir, welchen Beitrag sozialisationsbezogene und soziostrukturelle Ansätze der Erklärung wie die im Elternhaus erfahrene religiöse Sozialisation, das Einkommen, die Bildung, das Alter, die Lebensform und das Leben mit Kindern im Haushalt zur Erklärung des Gender Gaps in Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität leisten (Kap. 3.5). Drittens zielen unsere Analysen auf eine Typologie, die die Pluralität in den Sinnstiftungen der bundesrepublikanischen Bevölkerung verdeutlicht. Gerade die Analyse der Muster von Weltsichten ermöglicht es, Zusammenhänge zu dem qualitativen Teil, der nach den Modi der Sinnstiftung fragt, herzustellen (Kap. 3.6). Abschließend fassen wir in Kapitel 3.7 die Ergebnisse unserer statistischen Auswertungen zusammen und diskutieren diese im Hinblick auf die Frage nach der Bedeutung, die der sozialen Kategorie Geschlecht für die Erklärung von Religiosität, Kirchlichkeit, Spiritualität und Sinnstiftung zukommt. Wir zeigen auf, inwiefern von einer Feminisierung des Religiösen zu sprechen ist.

Im abschließenden Kapitel (4.) gehen wir auf vier Aspekte ein, unter denen die Gemeinsamkeiten der beiden Teile diskutiert werden können. Diese sind die These der Feminisierung des Religiösen, die religiöse Sozialisation, die Vereinbarkeit bzw. die Formen der Vereinbarung von Familie und Beruf sowie die Relevanz eines christlichen Lebenssinns.

2. Subjektivierungen, Geschlecht und (religiöser) Lebenssinn: Lebensgeschichtliche Interviews im evangelischen religiösen Feld

(Sabine Grenz/Albrecht Schöll)

2.1 Konstruktionen in Wechselwirkung: Religion, Lebenssinn und Geschlecht in lebensgeschichtlichen Interviews

Eine aktuell wichtige quantitative Frage in der Religionssoziologie ergibt sich aus der sogenannten Feminisierung der Religion bzw. dem Gender Gap⁴, also aus der Beobachtung, dass sich in Europa mehr Frauen als Männer als religiös betrachten und auch mehr Frauen als Männer einer Religionsgemeinschaft zugehörig sind (z. B. Voas 2013). Wie in der Einleitung zum Buch ausführlich dargestellt wurde, sehen wir dies in Deutschland vor allem in der vergeschlechtlichten historischen Entwicklung von Religiosität und Säkularität begründet und damit als kulturhistorisch und sozial bedingt. Aus diesem quantitativ erhobenen Phänomen ergibt sich die Frage, ob und inwiefern von qualitativen Unterschieden und Übereinstimmungen zwischen der Religiosität bzw. Säkularität von Männern und Frauen gesprochen werden kann. Dieser Frage wird hier zugespitzt auf die Frage nach dem Lebenssinn nachgegangen, der eng mit religiösen und säkularen Einstellungen verbunden ist und als explizite Frage bisher kaum empirisch untersucht wurde (Schnell 2016).

Zugleich haben wir die Fragestellung weiterentwickelt. Uns geht es nicht lediglich darum, Unterschiede und Gemeinsamkeiten in der Konstruktion von Lebenssinn bei Männern und Frauen zu finden. Wir gehen von der geschlechtertheoretisch fundierten Prämisse aus, dass nicht nur die Konstruktionen von Männlichkeit und Weiblichkeit historisch und damit wandelbar sind, sondern die Zweigeschlechtlichkeit selbst und ihre jeweilige gesellschaftliche Ausgestaltung als historisch gewachsen zu betrachten sind (z. B. Voß 2010; Maihofer 1995; Laqueur 1992). Sie wurde und wird ebenso durch gesellschaftliche Strukturen wie durch kulturelle Repräsentationen und Interaktionen beständig erneuert und gewandelt. Zudem muss auch die Frage nach dem Sinn des Lebens historisch kontextualisiert werden. Denn auch, wenn diese Frage in verschiedenen Epochen gestellt wurde, so stellt sie sich in westlichen Gesellschaften im Zuge der Säkularisierung anders als in Zeiten, in denen Staat und Religion weniger voneinander getrennt waren und Religion eine größere Bedeutung für die Rhythmen des Alltags hatte. In beiden Fällen nehmen wir eine genealogische Perspektive ein. Wir sind daran interessiert, wie Konstruktionen von Lebenssinn und Geschlecht diskursiv zusammenwirken bzw. von unseren Teilnehmenden (die sich als Männer und Frauen identifizieren) ineinander verwoben werden.

Dabei fokussieren wir uns in unserer Untersuchung auf ein spezielles Feld. Die Teilnehmenden unserer Studie sind entweder Mitglieder der evangelischen Kirche und/oder engagieren sich in evangelischen Gemeinden. Wir konzentrieren uns also

4 Vgl. Kap. 3.3 und 3.4.6.

auf eine Gruppe von Menschen, die sich tendenziell religiös verorten und damit Sinnfragen stellen, die die Hingabe an etwas Höheres oder Umfassenderes und damit Beziehungen zu unterschiedlichen Formen von Selbsttranszendenz beinhalten, sei es nun die Beziehung zu dem, was für sie Gott ist, oder ihr soziales Engagement. Die leitende Fragestellung ist daher: Wie konstituieren Personen, die sich auf die eine oder andere Weise dem Kontext der evangelischen Kirche zuordnen lassen, einen Sinn des Lebens? Wie steht dieser zu der in der Einleitung dargelegten Debatte über Säkularität und Religiosität in Beziehung? Und welche Wechselwirkungen entfalten sich im Hinblick auf die Geschlechterkonstruktion und die damit verbundene Konstruktion von Geschlechtsidentität? Inwiefern also kann davon gesprochen werden, dass sich Machtwirkungen im Diskurs über den Lebenssinn entfalten?

Einleitend werden wir unterschiedlichen Konzepten von Sinn und Lebenssinn nachgehen. Dazu werden wir zunächst auf die etymologischen Bedeutungen von „Sinn“ eingehen, die bis heute das Alltagsverständnis des Begriffs prägen (2.1.1). Daran anknüpfend sollen verschiedene soziologische Begriffe sozialen Sinns skizziert werden (2.1.2). Für die qualitativ-empirische Forschung zur Beziehung von Sinnfragen und Religiosität ist insbesondere Oevermanns Strukturmodell von Religiosität und Lebenspraxis von Bedeutung, da mit ihm anhand der in den Interviews erzählten alltäglichen Entscheidungsprozesse auch latente Sinnstrukturen und Deutungsmuster rekonstruiert werden können – weshalb wir es hier ausführlicher darstellen (2.1.3). Die verschiedenen Ebenen des sozialen Sinns, sei dieser nun objektiv, subjektiv oder inkorporiert, sind ebenso wenig geschlechtsneutral wie Oevermanns Strukturmodell. Vielmehr verweist eine Vielzahl von Studien darauf, dass auch die Geschlechterkonstruktionen bzw. die individuelle Zuordnung zu ihnen sinnhaft erscheint. Diese Orientierung findet im Rahmen gesellschaftlicher Normen, Regulierungen, struktureller Verhältnisse und kultureller Repräsentationen statt, die sich auch auf den bewusst gesetzten Lebenssinn auswirken, worauf abschließend eingegangen wird (2.1.4).

Die Teilnehmenden wurden darum gebeten, explizit über das zu sprechen, was für sie der Sinn ihres Lebens ist bzw. ihr Leben für sie sinnhaft sein lässt. Neben den latenten Sinnstrukturen geht es daher insbesondere um bewusste und explizit benannte Dimensionen von Sinn. Dadurch gewinnen auch psychologische, philosophische und ethische Ebenen an Bedeutung. Da auch diese nur diskursiv erschlossen werden können, folgt eine Auseinandersetzung aus einer genealogischen Perspektive auf den Begriff des „Lebenssinns“, eines Begriffs, der in seiner Zusammensetzung erst seit dem 19. Jahrhundert existiert (2.1.5). In eben diesem Jahrhundert haben sich die modernen Geschlechterkonstruktionen verdichtet, die mithilfe des Konzepts des Geschlechterdispositivs als sinnhafte Struktur gefasst werden können, die Menschen in ihrem Leben Orientierung bietet (2.1.6). Eben daraus ergibt sich ein grundlegender Zusammenhang von (religiösem) Lebenssinn und der sozialen Kategorie Geschlecht für die Analyse der lebensgeschichtlichen Erzählungen.

Die Einleitung abschließend, werden wir auf den gesellschaftlichen Wandel eingehen, der sich auch in unseren Interviews nachvollziehen lässt. Dabei geht es um

das Spannungsverhältnis zwischen hegemonialen Geschlechterkonstruktionen und deren Bedeutungen für den (religiösen) Lebenssinn und vice versa hegemonialen (religiösen) Sinndiskursen und deren Bedeutung für die Geschlechterkonstruktionen. In beiden Fällen führt die Auseinandersetzung zur individuellen Ausgestaltung von Lebenssinn, die in unterschiedlicher Weise sowohl Unterwerfungen als auch „Entunterwerfungen“ (Foucault 1992) bezüglich hegemonialer (religiöser) Lebenssinn- und Geschlechterdiskurse rekonstruieren lässt (2.1.7).

Insgesamt gesehen zeigen sich hier durchaus progressive Tendenzen sowohl den Lebenssinn als auch die soziale Kategorie Geschlecht betreffend, die sich im Rahmen jüngerer evangelischer Entwicklungen bewegen, bei denen Lebenssinn – in der Weiterentwicklung der „innerweltlichen Askese“ Webers (1920) – mit gesellschaftlichem Engagement unterschiedlichster Art gepaart ist. „Geschlecht“ zeigt sich hier in einer Bandbreite, die der gesellschaftlichen Breite der Mitglieder der evangelischen Kirche angemessen scheint. Dabei können die einzelnen Teilnehmenden nicht eindeutig der einen oder anderen Seite auf einem Kontinuum zugewiesen werden. Vielmehr zeigen sich widersprüchliche Tendenzen bei allen Teilnehmenden. Sie sind je nach Themenstellung zumeist beides, konservativ und progressiv.

2.1.1 „Sinn“ in seiner etymologischen Bedeutung

In ihrer „Psychologie des Lebenssinns“ führt Schnell (2009) eine Definition von Sinn mit einer etymologischen Herleitung des Begriffs „Sinn“ aus dem Duden ein (101). „Sinn“ rührt demnach von Reisen. Es geht um einen Weg, eine Dynamik und eine Zielrichtung. Laut Kluges etymologischen Wörterbuchs sind „die etymologischen Verhältnisse“ bezüglich dieses Begriffs noch vielschichtiger (Kluge 2002, 849). „Sinn“ stammt demzufolge aus dem 9. Jahrhundert und steht im Mittelhochdeutschen, Altfrisischen und Altenglischen zum einen für „reisen, sich begeben, wandeln“, und zum anderen für „beachten“ sowie „trachten nach, sinnieren, beabsichtigen“. Es gibt also zwei Bedeutungen im Germanischen, die sich auch in außegermanischen Wurzeln zeigen: einerseits den „Weg“, andererseits das Beabsichtigen. Hinzu kommt eine dritte Ebene des Begriffs, nämlich „empfinden und wahrnehmen“.

Alle drei Bedeutungsebenen sind bis heute im „kommunikativen Gedächtnis“ (Assmann 2005; vgl. Halbwachs 1985) erhalten und daher auch in den Interviews zu finden. Die etymologische Bedeutung entspricht sogar dem umgangssprachlichen Gebrauch. Ob etwas sinnvoll ist, wird empfunden, selbst dann, wenn sich dieses Empfinden als Folge logischer Schlüsse einstellt und sich auf gesellschaftliche Diskurse gründet. Etwas wird als sinnvoll empfunden, wenn etwas als befriedigend erlebt wird und wenn es sich in ein größeres Sinngefüge (wie einen Weg oder eine größere Absicht) einfügt. „Sinn“ steht zudem auch für eine Orientierung und damit nach wie vor für einen Weg und eine offene Entwicklung.

2.1.2 Sinn in der Soziologie: Subjektiver, objektiver und inkorporierter sozialer Sinn

Unserer Studie zugrunde liegen die verschiedenen Ebenen sozialen Sinns. Hier geht es zum einen grundlegend um die „gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ (Berger/Luckmann 1991), die aus einer objektiven und einer subjektiven Ebene besteht. Da Wirklichkeit immer auch gewusst wird, beinhaltet sie die Etablierung bestimmter Wissensvorräte und damit Diskurse über einen Gegenstand oder soziale Zusammenhänge, die von Individuen individualisiert und subjektiviert werden. Soziologische Sinnkonzeptionen beruhen auf der Prämisse, dass die soziale Welt sinnhaft und damit verstehbar konstruiert sei.⁵

Bezüglich des sozialen Sinns können mindestens drei Begrifflichkeiten unterschieden werden, die sich jeweils aus teilweise unterschiedlichen theoretischen Perspektiven ergeben haben und die wir hier zueinander in Beziehung setzen, um uns dem Thema anzunähern: der subjektive, der objektive und der inkorporierte Sinn (Bongaerts 2012). Der Begriff des „subjektiven Sinns“ beinhaltet, dass soziale Phänomene „auf die Sinnorientierung individueller Akteure zurückgeführt“ (Bongaerts 2012, 24; vgl. Weber 1972) werden. Die Akteure erfinden den Sinn, an dem sie sich orientieren, jedoch nicht neu, sondern richten sich dabei „auf historisch entstandene Vorstellungen über das Handeln“ (Bongaerts 2012, 25; vgl. Weber 1972). Sie internalisieren die objektive gesellschaftliche Wirklichkeit und integrieren ihr Handeln sinnvoll in historisch gewachsene soziale Ordnungen. Dieser „subjektive Sinn“ kann durch die Unterscheidung zwischen Bewusstsein und Welt weiterentwickelt werden (Schütz 1993). In der Phänomenologie ist das Bewusstsein ein dauernder ununterbrochener Fluss, während die Welt über zeitliche und räumliche Unterscheidungen verfügt. Diskursiv gewendet muss zudem hinzugefügt werden, dass die Diskurse, die der Orientierung dienen, nicht monolithisch, sondern immer auch pluralistisch, fragmentiert und widersprüchlich sind. Die Sinnfindung auf den verschiedenen Ebenen stellt damit eine kognitive Leistung der Beziehungsfindung und Gestaltbildung dar (Schnell 2016). In diesem Sinne ist Sinnfindung als Bedeutungsüberschuss zu verstehen. Aus dieser Perspektive entsteht subjektiver Sinn daher erst in der Reflexion, durch welche zum einen die Unterscheidungen der sozialen Welt bewusst sowie zum anderen individuell Beziehungen hergestellt werden (Bongaerts 2012). Zugleich ist die Frage nach dem Sinn dadurch untrennbar von Wissensformationen, ihren Elementen und Ordnungen zu verstehen.

Damit zusammenhängend kann zwischen subjektivem und objektivem Sinn unterschieden werden. Während der objektive Sinn die verstehbaren gesellschaftlich vorgegebenen Strukturen und damit auch das Normale, Normative und Hegemoniale beschreibt, bezeichnet der subjektive Sinn die individualisierte und subjektivierete Aneignung der objektiven Strukturen bzw. des Wissens, das diese in sich bergen.

5 Wie Keller (2005), der mit der wissenssoziologischen Diskursanalyse (WDA) die Verbindung zwischen Wissenssoziologie und Diskursanalyse maßgeblich ausgearbeitet hat, gehen auch wir davon aus, dass die beiden Perspektiven miteinander kompatibel sind.

Dabei geht es immer sowohl um eine Aneignung bzw. Selbst-Ermächtigung als auch um eine Unterwerfung. In diesem Sinne kann der subjektive Sinn durchaus vom objektiv gegebenen abweichen (z. B. Schütz 1993).

Die Orientierung an objektiven Sinnstrukturen und der durch die Auseinandersetzung entstehende subjektive Sinn kann aus einer genealogischen Perspektive bereits als Effekt der Moderne interpretiert werden, in der sich zunehmend Rationalisierungen entwickelt haben, anhand derer wir unser Leben gestalten (Foucault 1992). Denn die Rationalisierungen gründen sich auf verstehbare – oder als verstehbar empfundene – Sinnzusammenhänge. Das führt zu einem Modus der Regulierungen, der durch einen geringeren Einsatz repressiver Mittel gekennzeichnet ist. Zugleich aber kann den sozialen Sinnkonstitutionen widersprochen werden. Es können sich Gegendiskurse mit anderen Sinninhalten entwickeln. Da dies ein fortdauernder Prozess ist, befinden sich gesellschaftliche Sinnkonstitutionen in einem permanenten Aushandlungsprozess, der ebenso zu einem Wandel wie auch zur Kontinuität jeweils spezifischer Sinninhalte führt.

In unserer Studie geht es nun darum, wie das große Thema des Lebenssinns individualisiert und damit subjektiviert wird. Keller, Schneider und Viehöfer verstehen unter „Subjektivierung“ unter anderem die „Bedingungen, unter denen ein verkörpertes Individuum sich als Subjekt bezeichnen und beschreiben kann“ (2012, 9). Damit geht es bei dem Zusammenspiel von objektivem und subjektivem Sinn sowohl um die Verkörperung (das konkrete Verhalten, Bewegungsstile und Gesten) als auch um einen inkorporierten Sinn, also Emotionen, Empfindungen und Deutungen. Diesen hat vor allem Bourdieu (1987a, 1987b) mit seinem Habitus-Konzept hervorgehoben und die Integration der beiden Ebenen des subjektiven und objektiven Sinns weiterentwickelt (vgl. Kap. 2.2.4).

2.1.3 Oevermanns Strukturmodell einer sinnhaften Lebenspraxis und Religiosität

Die Frage nach dem Lebenssinn, die den Teilnehmenden der qualitativ-empirischen Studie gestellt wurde, schließt alle Ebenen des sozialen Sinns ein. Dieser bezieht Beziehungen zu übergeordneten Orientierungsmustern und Weltbildern ein, die mal bewusst und mal latent vorhanden sein können. Sie können sich als sehr individuelle Rituale und Mythen zeigen (Schnell 2009). Sie offenbaren sich aber auch in den jeweiligen Orientierungen, anhand derer Menschen in ihrem Leben Entscheidungen treffen (Schnell 2009, 2016). Um die übergeordneten Orientierungsmuster und Weltbilder zu beschreiben, bietet sich Oevermanns (1995, 1996) Strukturmodell von Religiosität an, welches wir hier etwas ausführlicher wiedergeben möchten, da es unsere ersten Annäherungen an die Interviews geprägt hat.