

Weltanschauung als Praxis

Eine rekonstruktive Studie zur Sinnstruktur humanistisch-säkularistischen Engagements

Masterarbeit zur Erlangung des akademischen Grades
Master of Arts (M.A.)

vorgelegt von Felix Wittstock
Matrikelnummer 145814

Erstgutachter: Dr. Jörg Oberthür
Zweitgutachter: Prof. Dr. Tilman Reitz

Jena, den 17.05.2016

Zusammenfassung

Die vorliegende Studie untersucht empirisch die Praxis humanistisch-säkularistischen Engagements. Ausgehend von einer Zeitdiagnose der ‚postsäkularen‘ Gesellschaft wird über die Auseinandersetzung mit dem Forschungsfeld der ‚Nichtreligion‘, ‚neuem Atheismus‘ und nichtreligiöser Identität einerseits nach Gemeinsamkeiten auf Praxisebene im heterogenen Spektrum organisierter Nichtreligion gefragt. Andererseits werden mit der Heuristik der ‚Relationalität‘ mögliche Spannungen zwischen einem konstitutiven Bezug auf Religion, autonomer Weltanschauung, Anerkennungswünschen und Authentizitätsansprüchen in den Blick genommen. Der empirische Zugang besteht in der Rekonstruktion der Sinnstruktur humanistisch-säkularistischen Engagements anhand zweier Gruppendiskussionen mit aktiven Mitgliedern einer nichtreligiösen Organisation. Diese werden mit der dokumentarischen Methode ausgewertet und im Rahmen rekonstruktiver Sozialforschung interpretiert. Die empirische Analyse von Orientierungsmustern führt zur Beschreibung eines kollektiven Habitus, dessen zentrale Komponenten sich als Basistypik zu einem *Orientierungsrahmen externalisierender Authentifizierung von Identität* und einem *Orientierungsschema der Rationalität* abstrahieren und verdichten lassen. Die Ergebnisse, ihre Kontextualisierung und Ableitungen für die gegenstandsbezogene Theorie sind sowohl anschlussfähig an die religionssoziologische Fachdebatte über Nichtreligion als auch an allgemeinere Überlegungen zu Säkularisierung und Postsäkularität.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	4
2. Forschungsstand und Erkenntnisinteresse	7
2.1 Nichtreligion und Relationalität	7
2.2 ‚Neuer Atheismus‘	9
2.3 Nichtreligiöse Identität	14
2.4 Erkenntnisinteresse und Forschungsfragen	16
3. Methodisches Vorgehen.....	18
3.1 Forschungsfragen im Rahmen rekonstruktiver Sozialforschung	18
3.2 Auswahl der Organisation.....	19
3.3 Erhebungsverfahren Gruppendiskussion	20
3.3.1 Sampling und Feldzugang	20
3.3.2 Gruppen und Erhebungssituationen	21
3.4 Auswertungsverfahren dokumentarische Methode	22
4. Empirische Daten und Interpretationen.....	24
4.1 Falldarstellung Gruppe Blau	25
4.2 Falldarstellung Gruppe Gelb	52
4.3 Vorschlag einer empirisch fundierten Basistypik	78
5. Ableitungen für gegenstandsbezogene Theorie.....	82
6. Diskussion und Kontextualisierung der Ergebnisse	86
7. Fazit.....	89
Literaturverzeichnis.....	92
Anhang.....	98
Anschreiben.....	98
Einwilligungserklärung.....	99
Kurzfragebogen.....	100
Richtlinien der Transkription.....	101

1. Einleitung

Es gibt einflussreiche soziologische Paradigmen, deren populäre Varianten ebenso dauerhaft das zeitdiagnostische Vokabular prägen wie sie sich gegenüber empirischer Evidenz weitgehend unbeeindruckt zeigen. Unter ihnen darf die Säkularisierungsthese wohl als das prominenteste gelten. Hielten zahlreiche wissenschaftliche Beobachterinnen jahrzehntelang den Niedergang der Religion bis hin zu ihrem Verschwinden im Rahmen gesellschaftlicher Modernisierung für vorgezeichnet, hat die Forschung in dieser Hinsicht längst deutlich an Differenzierungsvermögen und Komplexitätsbewusstsein gewonnen (vgl. Endreß 2011: 134). Jenseits eines modernisierungstheoretischen Determinismus, der soziale Differenzierung, Pluralisierung und Individualisierung mit der Erosion religiöser Praxis und Glaubensvorstellungen nahezu gleichsetzt, kommen heute unterschiedliche Dimensionen und empirisch auch die Grenzen von Säkularisierungsprozessen in den Blick. Säkularisierung im Sinne einer abnehmenden sozialen Bedeutung von Religion im Alltag sich modernisierender Gesellschaften (vgl. Pickel 2013: 68) ist dabei genauso schwer zu bestreiten wie eine historische Anpassungsleistung der Religion, deren Ausdrucksformen mit der Struktur funktional differenzierter Gesellschaften (einschließlich ihrer rechtlichen Arrangements) weitgehend kompatibel sind. „Moderne (westliche) Gesellschaften sind durch ihre *strukturelle Säkularität* wie strukturelle Pluralität gekennzeichnet. Ein Doppelkennzeichen, das empirisch mit einer Vielfältigkeit sakraler Orientierungsmuster durchaus einhergeht.“ (Endreß 2011: 133) Dieser Befund wie ein insgesamt differenzierterer Blick auf Säkularisierung mag höchstens aus der Perspektive einer möglichen säkularistischen Prämisse (vgl. Joas 2011: 338) wenig reflektierenden gesellschaftlichen Selbstbeschreibung überraschen. Aber ebenso wie die öffentliche Debatte ist auch die wissenschaftliche Analyse empfänglich für Irritationen, die sich mit der deskriptiv wie normativ bedeutsamen Frage verbinden, wie säkular Staat und Gesellschaft denn nun seien: Sowohl fortschreitende Säkularisierung als auch eine ‚Wiederkehr‘ der Religion wurde in den letzten Jahren vielfach behauptet (vgl. Pickel 2013: 66; exemplarisch Riesebrodt 2000; Graf 2004; kritisch hierzu Pollack 2009). In Distanz sowohl zu einseitig generalisierenden Aussagen als auch je tagesaktuellen politischen Kontroversen lässt sich zumindest eine neue öffentliche Aufmerksamkeit für Religion (vgl. Reder 2013) konstatieren. Diese kann auf dem Weg massenmedialer Vermittlung auch bei anhaltendem sozialen Bedeutungsverlust von Religion den Eindruck ihrer Wiederkehr erwecken (vgl. Pickel 2013: 67).

Solche Beobachtungen betreffen auch den Säkularismus als eine „[i]deologische Haltung, die normativ eine Abkehr von religiösem Einfluss auf andere Lebensbereiche fordert“ (ebd.: 75). Sie kann sich heute nicht auf eine ‚zwangsläufige‘ geschichtliche Entwicklung der zunehmenden Schwächung von Religion berufen (vgl. Joas 2012: 293). Die soziologisch viel-

fach theoretisierten Nebenfolgen von Modernisierung und Rationalisierung stellen nicht nur Annahmen über Fortschritt und Vernunft, sondern im Sinne einer ‚reflexiven Säkularisierung‘ auch solche hinsichtlich Weltanschauung und Religion infrage (vgl. Höhn 2010: 25ff.). Dementsprechend muss unter den Bedingungen eines weltanschaulichen Pluralismus auch der Nicht-Glauben als eine Option unter mehreren verstanden werden (vgl. Joas 2009: 58). Vor diesem Hintergrund erweitert sich die Perspektive auf eine Vorstellung, die Säkularisierung weniger als selbstläufigen sozialen Wandel denn als Konfliktgeschehen unter Beteiligung verschieden interessierter und engagierter Akteure begreift (vgl. Wohlrab-Sahar 2011: 149). Die Untersuchung des Verhältnisses von Religion und Politik bedarf beispielsweise mehr als einer abstrakten Institutionengeschichte, nämlich auch einer „Konfliktgeschichte, die die entsprechenden Trägergruppen, ihre Ideen und Interessen, und jeweilige Allianzen namhaft macht“ (Schwinn 2013: 87). Bestehende Spannungen zwischen Modernisierung und Religion mögen unterschiedliche Formen annehmen, „[...] stehen aber als ‚Material‘ für die ideologische Zuspitzung zur Verfügung und können unter bestimmten Umständen zu einem grundlegenden Konflikt ausgebaut werden“ (Wohlrab-Sahar 2011: 150). Zwar müsste Religion organisierten säkularistischen Akteuren eigentlich immer weniger Angriffsflächen bieten, sofern sie kaum noch verbindliche Bestimmungen der Weltdeutung vornimmt. Weiterhin können aber religiöse Institutionen, ihre Verzahnung mit der Politik und normative Fragen Gegenstand von Kritik und Konflikten werden (vgl. Pickel 2014: 115).

Die Situation der gegenwärtigen Gesellschaft zwischen Religion und Säkularität lässt sich mit Jürgen Habermas (2012) nun als ‚postsäkular‘ interpretieren und normativ bestimmen. Es handelt sich um einen zeitdiagnostischen Versuch, die veränderten Rahmenbedingungen und ein Umdenken bezüglich des Selbstverständnisses der Moderne anzuregen und auf den Begriff zu bringen.¹ Eine postsäkulare Gesellschaft hat sich demnach einzustellen auf das „Phänomen des Fortbestehens der Religion in einer sich weiterhin säkularisierenden Umgebung“ (Habermas 2005b: 28). Nach einer historischen reflexiven Veränderung religiöser Mentalitäten sind von einem modernisierungsbedingten Bewusstseinswandel daher nun auch säkulare Mentalitäten betroffen (vgl. ebd.: 33). Im Bemühen um einen verständigungsorientierten Modus staatsbürgerlicher Solidarität von gläubigen wie nicht gläubigen Personen hält Habermas einem säkularistischen Verständnis politischer Öffentlichkeit die Forderung einer „selbstkritischen Vergewisserung der Grenzen der säkularen Vernunft“ (Habermas 2005a: 146) entgegen. So fordert der weltanschauliche Pluralismus liberaler Gesellschaften

¹ Es ist vielfach kritisiert worden, ‚Postsäkularität‘ bezeichne vor allem den „Abschied von der Erwartung europäischer Intellektueller, man habe es bei den gegenwärtigen Religionen nur noch mit Restphänomenen einer morgen gänzlich verschwundenen Sache zu tun“ (Gabriel 2013: 271f.). Trotz der Schwächen des Begriffs in seiner deskriptiven Dimension (vgl. Philipp 2009: 64ff.) kann eine soziologische Anschlussfähigkeit einerseits in seinen normativen Implikationen gesehen werden. Andererseits wirft er die Frage auf, inwiefern sich ein postsäkularer Bewusstseinswandel im Handeln derjenigen Akteure manifestiert, die in weltanschauliche Konflikte involviert sind.

nicht nur von Religionsgemeinschaften Anpassungen, sondern zugleich von säkularen Bürgern eine „Einübung in einen selbstreflexiven Umgang mit den Grenzen der Aufklärung“ (Habermas 2005b: 35). Im Hintergrund steht die Annahme, das demokratische Gemeinwesen könne sich um Quellen der Sinnstiftung und bei entsprechender ‚Übersetzung‘ auch nicht gläubigen Bürgern zugängliche normative Intuitionen bringen, wenn religiösen Stellungnahmen per se eine Legitimität im politischen Diskurs abgesprochen wird (vgl. Habermas 2005a: 137). Aus dieser Sicht stellt sich eine weltanschauliche Polarisierung wie etwa „der fragmentierende Zusammenstoß fundamentalistischer und säkularistischer Gesinnungen“ (ebd.: 151) als besonderes Problem mangelnder Kooperations- und Lernbereitschaft dar. Eine politische Verallgemeinerung säkularistischer Haltungen wäre demnach genauso kritikwürdig wie diejenige religiöser Orthodoxien (vgl. ebd.; Küenzlen 2011: 153). Während letztere aber seit langem öffentliche Aufmerksamkeit erfahren, erkennt eine postsäkular ‚sensibilisierte‘ Gegenwartsanalyse nun auch die „Verbreitung eines wissenschaftsgläubigen Naturalismus“ (Habermas 2008: 34). Problematisch erscheint dessen Verbindung mit politischen Geltungsansprüchen des Säkularismus, denn es haben „[...] naturalistische Weltbilder, die sich einer spekulativen Verarbeitung wissenschaftlicher Informationen verdanken und für das ethische Selbstverständnis der Bürger relevant sind, keineswegs *prima facie* Vorrang vor konkurrierenden weltanschaulichen oder religiösen Auffassungen“ (Habermas 2005b: 36).

Ergänzend zu weiterführenden demokratiethoretischen und philosophischen Überlegungen bezüglich eines den Säkularismus stützenden „szientistisch begründeten Naturalismus“ (Habermas 2012: 324) sollte diese Problemanzeige soziologisch aufgegriffen werden. Die Berücksichtigung einer möglichen Konkurrenz von Weltbildern und ihren jeweiligen Vertretern vermeidet dabei die wissenschaftlich unzureichende Annahme, die gegenwärtige Situation ließe sich schlicht als Ergebnis der Erosion religiöser Weltdeutungen begreifen (vgl. Taylor 2005: 156ff.). Während Säkularisierung ausführlich im Hinblick auf ihre Konsequenzen für die Religion diskutiert wird, stellt sich bezüglich einer postsäkularen Bewusstseinslage doch auch die Frage, was diese für den Säkularismus und ein damit verbundenes Selbst- und Weltverständnis bedeutet. Der Abschied von vermeintlichen Gewissheiten über historische Entwicklungstrends schlägt sich auf dem Boden politischer und weltanschaulicher Auseinandersetzungen wohl jenseits intellektueller Debatten vor allem im Selbstverständnis und der Praxis religiöser wie säkularistischer Akteure nieder. Tatsächliche wie behauptete Spannungen zwischen Religion und moderner Gesellschaft spielen dabei ebenso eine Rolle wie eine religiös-weltanschauliche Indifferenz, mit der sich jedes normativ interessierte Engagement auseinandersetzen muss. Eine soziologische Perspektive erfordert, empirisch nach der praktischen Gestaltung der ‚säkularen Option‘ (vgl. Joas 2009) und weltanschaulicher Vergemeinschaftung unter Bedingungen des weltanschaulichen Pluralismus zu fragen.

Vor diesem Hintergrund verstehe ich diese Arbeit als empirischen Beitrag zu einer religionssoziologisch informierten Exploration des ‚Säkularen‘ der postsäkularen Gesellschaft mit zeitdiagnostischem Interesse. Dabei folge ich dem Plädoyer „[...] Prozesse der Säkularisierung und die damit verbundenen Haltungen in ihrer spezifischen *Sinnstruktur* zu erfassen“ (Wohlrab-Sahr 2011: 147). Den Schwerpunkt habe ich daher auf die rekonstruktive empirische Analyse von Gruppendiskussionen mit Mitgliedern einer humanistisch-säkularistischen Organisation gelegt, die aus der Binnenperspektive einen verstehenden Zugang zur Praxis ermöglichen soll. Als Ausgangspunkt dient das noch junge Forschungsfeld der ‚Nichtreligion‘, anhand dessen ich über die Auseinandersetzung mit ‚neuem Atheismus‘ und nichtreligiöser Identität das Erkenntnisinteresse spezifiziere (Kapitel 2). Die Beschreibung des methodischen Vorgehens (Kapitel 3) leitet zu den empirischen Daten und Interpretationen (Kapitel 4) und damit zum Zentrum der Arbeit über. Daraus ziehe ich Schlüsse für die gegenstandsbezogene Theorie (Kapitel 5), um die Ergebnisse anschließend zu diskutieren und zu kontextualisieren (Kapitel 6). Ein Fazit schließt die Arbeit ab (Kapitel 7).

2. Forschungsstand und Erkenntnisinteresse

Im Gegensatz zu der Fülle von Literatur, die sich mit Religion und religiösem Fundamentalismus befasst, befindet sich die Analyse des Säkularen in seinen spezifischen *Verbindungen* zur Religion erst noch in ihren Anfängen. In jüngerer Vergangenheit wurden vermehrt systematische Anstrengungen in diese Richtung unternommen. Theoretische Begriffsklärungen und empirische Studien bilden zunehmend ein interdisziplinäres Forschungsfeld der ‚Nichtreligion‘.² Ausgangspunkt ist die Überlegung, bestimmte empirische Phänomene nur in ihrem besonderen Bezug auf Religion adäquat verstehen und erklären zu können. Dabei sollen auch Schwächen der bisherigen Säkularisierungsforschung und die sich mit der Definition von Religion verbindenden Probleme bearbeitet werden. Vor diesem Hintergrund scheint die Analyse von Nichtreligion gerade für empirische Annäherungen an Dynamiken weltanschaulicher Konflikte und Phänomene einer ‚postsäkularen‘ Gesellschaft geeignet. Sie hat zunächst vor allem in den USA und Großbritannien in der Debatte um ‚neuen Atheismus‘ und den Auseinandersetzungen um religiösen Fundamentalismus an Bedeutung gewonnen.

2.1 Nichtreligion und Relationalität

Die Analyse von Nichtreligion wird dadurch zur Herausforderung, dass diese zunächst wesentlich darüber bestimmt zu sein scheint, was sie nicht ist. Daraus entsteht empirisch die Schwierigkeit, wie nichtreligiöse Akteure und Phänomene identifiziert werden können (vgl. Wohlrab-Sahr/Kaden 2013: 184). Die in einem programmatischen Aufsatz vorgeschlagene

² Vgl. exemplarisch das ‚Nonreligion and Secularity Research Network‘ (NSRN), <http://nsrc.net> und das Journal ‚Secularism and Nonreligion‘, <http://secularismandnonreligion.org> (beide zuletzt geprüft am 02.03.2016). Ich verwende den Begriff ‚nichtreligiös‘ in dieser Arbeit wie im Folgenden definiert.

Definition „Non-religion is anything which is primarily defined by a relationship of difference to religion“ (Lee 2012: 131) gilt daher als pragmatisch zu handhabende Begriffsbildung, die auf Religion als historisch gewachsenen relevanten Bezugspunkt der jeweils interessierenden Phänomene verweist (vgl. ebd.: 134). Grundlegend ist hierbei die Annahme, dass die Untersuchung nichtreligiöser Phänomene den Bezug auf Religion erfordert, während areligiöse Phänomene üblicherweise ohne jeden Hinweis auf Religion beschrieben und analysiert werden. Die Differenz zwischen Areligion und Nichtreligion wird dabei als graduell betrachtet (vgl. Quack 2014: 446). Damit ist auch eine Unterscheidung von nichtreligiösen und in einem allgemeinen Sinne säkularen Phänomenen markiert. „Non-religion is primarily defined here in reference to religion, whereas the secular is primarily defined by something other than religion. Non-religion is a relational concept; the secular is purely relative.“ (Lee 2012: 136)

‚Nichtreligion‘ kann als deskriptiver Begriff verwendet werden, der nicht einer klaren Grenzziehung zwischen Religion und Nichtreligion, sondern der Erforschung wenig untersuchter Phänomene und Relationen dienen soll. Ohne eine spezifische Theorie oder Methode vorzugeben, können die üblichen Schwerpunktsetzungen der Studien zu Säkularität, Säkularismus und Säkularisierung ergänzt werden (vgl. Quack 2014: 441). „The attempt is thus not to define ‚religion‘ and ‚nonreligion‘ but to understand why and how people declare themselves nonreligious or are described as such.“ (ebd.: 463) Im Zentrum steht damit eine forschungsanregende Heuristik, die das ‚Definitionsproblem‘ von Religion und Nichtreligion (vgl. Jong 2015) in der Praxis der involvierten Akteure verortet oder es im Rahmen empirischer Forschung für nicht entscheidend bzw. gar hinderlich ansieht. Eine feldtheoretische Annäherung an die interessierenden sozialen Phänomene verdeutlicht den Zusammenhang von Religion und Nichtreligion und umreißt den Forschungsgegenstand als ‚religionsbezogenes Feld‘:

„Wie auch immer ein gegebenes religiöses Feld begrenzt wird, es lässt sich immer in einem religionsbezogenen Feld verorten, bestehend aus Phänomenen, die gemäß der Bestimmung des religiösen Feldes als nicht religiös zu gelten haben und zugleich jedoch in enger Verbindung mit dem religiösen Feld stehen. Ein so verstandenes ‚religionsbezogenes Feld‘ umfasst den Gegenstandsbereich von Studien der ‚Nichtreligion‘.“ (Quack 2013: 95f.)

Entsprechende Phänomene sind genau dann sinnvoll als nichtreligiös zu bezeichnen und zu erforschen, wenn eine Beziehung zum religiösen Feld bestimmt und deren Relevanz aufgezeigt werden kann. Aufgabe empirischer Forschung ist es, diese Beziehung zu spezifizieren (vgl. ebd.: 96). Anlass hierfür ist „die offensichtliche Tatsache, dass es *verschiedene Arten, Grade, Gründe und Kontexte für Nichtreligiosität* gibt“ (ebd.: 87). Das Bemühen um die Explikation der Beziehungen zwischen religiösem und religionsbezogenem Feld ist demnach

Ausdruck einer „relationalen Konstitution nichtreligiöser Phänomene“ (ebd.: 99).³ Dabei gibt es eine Vielzahl möglicher Formen der Relationalität des Nichtreligiösen und des Religiösen: von religiöser Indifferenz über wissenschaftliche, alltagspraktische und ästhetische Interessen an Religion bis hin zu dogmatischem organisierten Atheismus oder dem Streben nach umfassender säkularer Moral und Weltanschauung. Nichtreligiöse Personen und Phänomene beziehen sich dementsprechend nicht nur auf Religion hinsichtlich ontologischer Fragen der Existenz Gottes oder anderer übernatürlicher Wesen. Die Bezugnahme kann auch epistemologische, moralische, ästhetische, sprachliche oder rechtliche Aspekte umfassen (vgl. Quack 2014: 440). Nichtreligion muss dabei in einem Spannungsfeld zwischen ihrer Unabhängigkeit und der Abhängigkeit von Religion betrachtet werden. Dies betrifft auch die wissenschaftliche Arbeit, da sie sowohl Subjekt wie Objekt der Erforschung von Nichtreligion ist: Analysen der Nichtreligion sind in relevanter Weise auf Religion bezogen und ließen sich ihrerseits als Teil eines religionsbezogenen Feldes begreifen. Es bedarf daher eines reflexiven Bewusstseins, das in Rechnung stellt, in welcher Weise die Erforschung von Nichtreligion auf das religiöse Feld bezogen ist (vgl. ebd.: 443).⁴

Nichtreligion lenkt die Aufmerksamkeit auf Relationen unterschiedlicher Art, was die Frage einschließen kann, „[...] ob sich das Nicht-Religiöse über bestimmte Merkmale auch positiv identifizieren lässt, und ob sich dahinter auch ein abgrenzender Bezug auf religiöse Haltungen verbirgt, mit denen z.B. bestimmte Moralen und Wertsetzungen in Verbindung gebracht werden“ (Wohlrab-Sahr/Kaden 2013: 184f.). Die Relation zum religiösen Feld kann etwa in einer atheistischen Kritik seiner grundlegenden Elemente bestehen, aber auch in als funktionale Äquivalente zu Religion erscheinenden humanistischen Weltanschauungen, Ritualen oder Praktiken. Es werden dabei unterschiedliche Haltungen gegenüber dem religiösen Feld eingenommen und mit starker Kritik oder dem Anbieten von Alternativen auch unterschiedliche Positionen im religionsbezogenen Feld besetzt (vgl. Quack 2014: 451). Es kommen jeweils „different kinds of nonreligion or modes of nonreligiosity“ (ebd.) zum Ausdruck.

2.2 ‚Neuer Atheismus‘

Ein mögliches Beispiel für eine vielversprechende relationale Analyse von Nichtreligion und Religion ist die vielfach behauptete ‚Wiederkehr der Religion‘ und das Aufkommen des ‚neuen Atheismus‘, die als wechselseitig aufeinander bezogen und voneinander abhängig konzeptualisiert werden können (vgl. ebd.: 443f.). ‚Neuer Atheismus‘ bezeichnet zunächst

³ Diese Perspektive greift auf den methodologischen Relationismus bei Bourdieu und das „Primat der Relationen“ (Bourdieu/Wacquant 2006: 34) als Reaktion auf die Dichotomie von Objektivismus und Subjektivismus zurück. Sie beansprucht aber keine systematische Ausarbeitung von ‚Nichtreligion‘ anhand praxeologischer oder feldtheoretischer Konzepte (vgl. Quack 2014: 442).

⁴ Für meine Arbeit bedeutet das etwa, dass ich die wechselseitige Beobachtung religiöser und nichtreligiöser Akteure beachten muss, wenn ich notwendigerweise auf Quellen des religiösen wie des religionsbezogenen Feldes zurückgreife – insbesondere dort, wo nur wenige wissenschaftliche Analysen vorliegen. Vgl. die religiösen Beobachtungen in Fincke (2002; 2015) sowie Hempelmann (2014).

schlicht „eine Reihe teilweise stark rezipierter agnostischer bzw. atheistischer Schriften aus dem englischen Sprachraum, die in den letzten Jahren entstanden sind“ (Kaden 2009: 48). ‚Neuer Atheismus‘ unterscheidet sich von klassischem durch eine weniger philosophische als szientistische Religionskritik und seine insbesondere auf dem Weg polemisch-religionskritischer Bücher erzielte weltweite Popularität (vgl. Pigliucci 2013: 144). Die ‚neue‘ eigene Qualität kann in einer erhöhten Integrationsleistung in Bezug auf bereits etablierte atheistische Argumentationen als auch naturwissenschaftliche Theorien gesehen werden. Dies gilt insbesondere für die Integration der Evolutionsbiologie (vgl. Kaden 2011: 24f.). Aus soziologischer Sicht sind allerdings nicht das Programm oder die Ideen des ‚neuen Atheismus‘, sondern seine Rezeption und sozialen Effekte von Interesse (vgl. Bullivant 2010: 110; Kaden 2011: 22; Küenzlen 2011: 154 Anm. 3). Die Bezeichnung geht auf einen journalistischen Artikel zurück (vgl. Wolf 2006) und hat seitdem breite Verwendung gefunden. Zwischen 2006 und 2008 erreichte der ‚neue Atheismus‘ einen Höhepunkt in Bezug auf Buchverkäufe und die mediale Aufmerksamkeit (vgl. Cimino/Smith 2011: 27). Populärwissenschaftliche Bestseller, Magazine und Online-Medien haben dabei auch zu neuen Interaktionsformen von Säkularisten beigetragen (vgl. ebd.: 24): „[...] taken collectively the books represent a vernacular in which a wildly diverse and potentially global [...] population of secularists may invent and imagine their identities, narratives, and traditions.“ (ebd.: 37)

So ist der ‚neue Atheismus‘ trotz großer sozio-religiöser Unterschiede beider Gesellschaften sowohl in den USA als auch in Großbritannien erfolgreich im Anliegen eines atheistischen „consciousness raising“ (Bullivant 2010: 110). Das ‚Medienphänomen‘ (vgl. Klinnert 2014: 30) wird zumindest für den US-amerikanischen Kontext mit manifesten Organisations- und Vernetzungsprozessen in Verbindung gebracht. Aufgrund vielfältiger Partizipationsmöglichkeiten ist davon auszugehen, „[...] dass der Neue Atheismus neben dem inhaltlichen auch ein ungleich größeres soziales Integrations- und Ausdruckspotential als bisherige Atheismen besitzt“ (Kaden 2011: 34). Auch sein politischer Aktivismus veranlasst dazu, ihn im Hinblick auf die Qualität einer sozialen Bewegung zu untersuchen (vgl. Cimino/Smith 2007; LeDrew 2013).⁵ So kann er als eine soziale oder politische Bewegung im Frühstadium verstanden werden, die im Bemühen um Aufmerksamkeit und Anerkennung auf die Mittel der Provokation und der Überschreitung üblicher Diskussionsstandards zurückgreift (vgl. McAnulla 2012: 97). Diese fordern einen von Religion geprägten Kontext heraus, indem Atheismus gegen den ‚normativen Standard‘ des Theismus (vgl. Cimino/Smith 2011: 33 Anm. 2) überhaupt

⁵ In der Regel wird von ‚new atheist movement‘ gesprochen, ohne einen systematischen Bezug zur Bewegungsforschung herzustellen. Es müsste dabei mindestens der Unterschied zwischen traditionsreichen freidenkerischen und atheistischen Organisationen und einer etwaigen neuen Dynamik von Vergemeinschaftungsprozessen im Umfeld des ‚neuen Atheismus‘ beachtet werden. Die Perspektive der Bewegungsforschung wird in der Dissertation „Die Mitglieder atheistischer Organisationen in Deutschland und den USA. Partizipation in einer freigeistig-säkularistischen Bewegung“ von Björn Mastiaux bearbeitet (2013 eingereicht und disputiert an der Universität Düsseldorf, unveröffentlicht).

erst in das öffentliche Bewusstsein gerückt wird. „To some extent, it is the greater visibility and accessibility of atheism that threatens the norm of American religiosity and affirms secularists' beliefs.“ (ebd.: 32) ‚Neuer Atheismus‘ weist dabei durchaus Merkmale ‚neuer religiöser Bewegungen‘ auf, indem er als mobilisierender kollektiver Akteur mit Formen des Protests und der Abgrenzung auftritt (vgl. Kaden 2009: 49f.). Nicht nur in allgemeinen öffentlichen Reaktionen, auch in der wissenschaftlichen Beobachtung wird darüber hinaus auf Ähnlichkeiten ‚neu-atheistischer‘ und evangelikalischer politischer Strategien und eine vergleichbar dogmatische oder gar fundamentalistische Haltung hingewiesen (vgl. Cimino/Smith 2007: 417ff.; Aslan 2010: xiii; Küenzlen 2011: 155). Dies äußert sich insbesondere in der Auseinandersetzung um den Kreationismus in den USA, wo eine Polarisierung von religiösen Dogmatikern einerseits und überzeugten Atheistinnen andererseits zu beobachten ist, die in den nächsten Jahren noch zunehmen könnte (vgl. Pickel 2014: 114f.). Dabei dürften gerade die zahlreichen Versuche von religiöser Seite, Naturwissenschaft für religiöse Aussagen zu beanspruchen, eine Rolle spielen. Der ‚neue Atheismus‘ zielt aus dieser Sicht darauf ab, solchen Instrumentalisierungen offensiv zu begegnen (vgl. Kaden 2009: 60). Angesichts der sozialen Wirkmächtigkeit eines auch nicht religiöse Personen prägenden Theismus (vgl. Smith 2011: 221) wird zudem der Szientismus verständlich, denn es „[...] spielen die normativen Prägungen gesellschaftlicher Kontexte doch eine erhebliche Rolle für die Wahrscheinlichkeit einer Konkurrenz oder Indifferenz zwischen Religion und Wissenschaft“ (Wohlrab-Sahr 2014: 173). Politisierte Religionskritik kann ‚relational‘ interpretiert werden in Bezug auf die öffentliche Vertretung und Verteidigung religiöser Argumentationen und ihre Ausweitung auf Zivilgesellschaft und Politik (vgl. Kaden 2009: 53). Es handelt sich um eine „Konfliktpartei, die im Namen der Autarkie der anderen Welterklärungssysteme in besonderer Weise auf Versuche der Okkupation dieser durch religiöse Erklärungsmuster reagiert“ (ebd.: 55).

Der amerikanische ‚neue Atheismus‘ hält der Religion vor allem die Unwissenschaftlichkeit der Schöpfungserzählungen entgegen und reagiert auf den als Bedrohung empfundenen politischen und gesellschaftlichen Einfluss dogmatischer evangelikaler Gruppen und der Pfingstbewegung (vgl. Pickel 2014: 114). Er muss auch im Zusammenhang mit dem Bedeutungszuwachs islamistischer und christlicher Fundamentalismen nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 gesehen werden (vgl. Fincke 2015: 17). Im Fall des stärker religiös indifferenten Großbritannien fällt eine Erklärung schwerer, allerdings kann auch dort gegenwärtig sowohl von der Bereitschaft religiöser Akteure zu öffentlichen Stellungnahmen als auch von einem anhaltenden Interesse an religiösen Themen seitens der Medien und der Öffentlichkeit ausgegangen werden. Die erhöhte mediale Sichtbarkeit von religiösen Themen (die nicht in einem religiösen Bedeutungszuwachs fundiert ist) steigert die Aufnahmebereitschaft für ‚neu-atheistische‘ Botschaften, die einen dringenden Handlungsbedarf nahelegen (vgl. Bullivant 2010: 117f.). Deren Popularität bringt einerseits religiöse Fragen als relevante

auf die Tagesordnung. Dies kann Positionierungen sowohl in die (intendierte) atheistische wie (als nicht intendierter Nebeneffekt) in eine theistische Richtung provozieren (vgl. ebd.: 123). Andererseits fordern sie die „*konventionelle Geltung* der Religion in der Gesellschaft“ (Kaden 2011: 32) heraus. Eine Hauptmotivation besteht so in der Erweiterung der faktischen rechtlichen Säkularisierung um eine der weltanschaulichen Konvention (vgl. ebd.: 32f.).

Die Kontextabhängigkeit des Phänomens wirft die Frage auf, in welcher Weise ähnliche Prozesse außerhalb der USA und Großbritanniens zu beobachten sind. Auch in Deutschland haben die populärwissenschaftlichen Bestseller des ‚neuen Atheismus‘ Anklang gefunden und eine öffentliche Diskussion über die Rolle von Religion und Naturwissenschaft provoziert. Die entsprechenden Publikationen trafen dabei aber auf ein völlig anderes Umfeld. Die in Deutschland bedeutsamste Form des Atheismus ist der praktische Atheismus, der sich nicht in philosophischen Positionen oder politischem Engagement artikuliert, sondern in religiöser Indifferenz. Religion, Kirche und Gott werden für den Alltag und für die Erklärung des Lebens als überflüssig empfunden. Im Gegensatz dazu findet im weltanschaulich engagierteren ‚theoretischen Atheismus‘ eine explizite Negation von Gottesvorstellungen und eine aktive Religions- und Kirchenkritik statt. Organisierter Atheismus dieser Form bildet in Deutschland ein heterogenes Feld ‚freigeistiger‘, ‚freidenkerischer‘, humanistischer oder anders bezeichneter Gruppen (vgl. Fincke 2002: 2f.). Dabei liegt das aktivistische Potenzial von Atheisten höher als bei Areligiösen und Menschen, die in Glaubensfragen unentschieden sind (vgl. Gladkich/Pickel 2013: 158). Sie gehören auch überwiegend zu einer hoch gebildeten, urbanen Schicht (vgl. ebd.: 154). Atheistisch-laizistische und humanistische Organisationen operieren in Deutschland viel stärker in einem von religiöser Indifferenz oder Religionsdistanz geprägten gesellschaftlichen Kontext als dies etwa in den USA der Fall ist. Die publizistische und mediale Aufmerksamkeit für den ‚neuen Atheismus‘ weckte daher durchaus Erwartungen an die erhöhte Sichtbarkeit religionskritischer Positionen (vgl. Fincke 2015: 17). Nichtreligiöse Organisationen sehen sich zwar allgemein durch Säkularisierung, Entkirchlichung und eine wachsende Zahl konfessionsloser Menschen bestärkt, können dies aber nicht in steigende Mitgliederzahlen umsetzen (vgl. ebd.: 14). Empirische Analysen weisen darauf hin, dass die Abkehr von Religion vor allem mit Areligiosität und religiöser Indifferenz einhergeht statt mit dem entschiedenen Einnehmen einer atheistischen Gegenposition (vgl. Gladkich/Pickel 2013: 158). Auch eine ‚neu-atheistische‘ Wiederbelebung der Debatte über das Verhältnis von Staat und Kirche findet kaum Gehör, denn letztlich „[...] ist und bleibt der neue politische Laizismus ein Projekt aktiver, aber nicht mehrheitsfähiger Minderheiten in der deutschen Öffentlichkeit wie in den Reihen der Parteien“ (Schenker 2014: 229).

Somit ist in Deutschland das Potenzial eines politischen ‚neuen Atheismus‘ eingeschränkt. Die meisten Affinitäten dazu finden sich wohl im „atheistisch-laizistischen Flügel“ (Fincke

2015: 14) des Spektrums nichtreligiöser Organisationen. Zu ihm gehören neben dem Internationalen Bund der Konfessionslosen und Atheisten (IBKA) etwa der Deutsche Freidenker-Verband (DFV) und die Giordano-Bruno-Stiftung (GBS). Den „humanistischen Flügel“ (ebd.) vertritt vor allem der Humanistische Verband Deutschlands (HVD), der sich zunehmend von den erstgenannten Organisationen und ihrer atheistischen, kirchenkritischen Ausrichtung abgrenzt (vgl. ebd.). Sowohl Beobachterinnen aus dem religiösen Feld als auch die wenigen sozialwissenschaftlichen Analysen beschreiben vor allem die GBS als dem ‚neuen Atheismus‘ nahestehend (vgl. Gladkich/Pickel 2013).⁶ Die 2004 gegründete Organisation gilt einigen als „die derzeit einflussreichste, atheistische Initiative in Deutschland“ (Fincke 2015: 17). Sie beansprucht allerdings, eine Alternative zur Religion in Form eines ‚neuen Humanismus‘ zu bieten und damit nicht nur über Abgrenzung, sondern auch diese praktische Alternative wirksam zu werden (vgl. Schmidt-Salomon 2004: 70; Gladkich/Pickel 2013: 141). Trotz verstärkter Bemühungen in Richtung einer ‚neu-humanistischen‘ Position und säkularen Ethik (vgl. Fincke 2015: 22) weisen die Aktivitäten der GBS auf die unverminderte Bedeutung einer mitunter pauschalisierenden Religionskritik hin (vgl. ebd.: 19). Insofern von einem Zusammenhang zwischen ‚neuem Atheismus‘ und der Gründung und Positionierung der GBS ausgegangen werden kann, hat dieser also auch in Deutschland Bewegung in das religionsbezogene Feld und die organisierte Nichtreligion gebracht. Die Reichweite und das Mobilisierungspotenzial bleiben allerdings begrenzt. Empirisch betrachtet ist der ‚neue Atheismus‘ ein „Leitwort, das die Debatte um die Wiederkehr der Religion antithetisch weiterführt und von Vertretern des Atheismus/Humanismus genutzt wird, um eine öffentliche Plattform für die längst bestehenden Positionen zu finden“ (Gladkich/Pickel 2013: 138). Was für den öffentlichen Diskurs über Religion gilt, spiegelt sich in dem über ‚neuen Atheismus‘: „Sein Aufflammen entspricht nicht der empirischen Realität einer Explosion atheistischer Glaubensvorstellungen, die weiterhin unverändert bleiben.“ (ebd.: 159)

„Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass ‚neuer‘ Atheismus und ‚neuer‘ Humanismus als eine *Popularisierung und Politisierung* bestehender Konzepte in *Reaktion* auf die öffentlichen Debatten um eine ‚Rückkehr der Religionen‘ und einen ‚Kampf der Kulturen‘ angesehen werden können. Nicht das Phänomen ist neu, einzig seine öffentliche Präsenz in Form und Massivität hat einen neuen Status angenommen.“ (ebd.: 142)

⁶ Björn Mastiaux schätzt die GBS als wichtigsten Akteur der von ihm als ‚freigeistig-säkularistisch‘ bezeichneten Bewegung in den letzten Jahren ein (private Nachricht an den Verfasser vom 05.01.2015). Vgl. auch das geplante Dissertationsprojekt von Stefan Schröder an der Universität Bayreuth, in dem mit GBS und HVD die einflussreichsten Vertreter des ‚atheistisch-laizistischen‘ und des ‚humanistischen‘ Flügels untersucht werden sollen, http://www.religion.uni-bayreuth.de/de/3_Forschung/Dissertationsprojekte/index.html (zuletzt geprüft am 07.03.2016). Schröder sieht es als offene Frage an, inwiefern ein Zusammenhang zwischen den ‚neu-atheistischen‘ Bestsellern und der GBS als nichtreligiöser Organisation besteht (private Nachricht vom 22.11.2015).

2.3 Nichtreligiöse Identität

Die soziologische Relevanz der neuen Forschungen zu Nichtreligion liegt (vor dem Hintergrund anhaltender Diskussionen über Säkularisierung und Postsäkularität) neben der Untersuchung sozialer Bewegungen und Vergemeinschaftungsprozesse im religionsbezogenen Feld auch in der Frage personaler und kollektiver Identitätsbildung. Im ‚neuen Atheismus‘ trifft beides zusammen, indem ‚neu-atheistische‘ Akteure seit Beginn des 21. Jahrhunderts in den USA versuchen, Atheismus als kollektive Identität und Ausgangspunkt für Mobilisierung zu etablieren (vgl. Guenther et al. 2013: 458). Das wissenschaftliche Interesse ist dabei auch dem Umstand geschuldet, dass ein in zahlreichen ‚neu-atheistischen‘ Publikationen gefordertes atheistisches ‚Coming-Out‘ je nach kulturellem Kontext eine Provokation und ein Politikum darstellen kann. Identitätsaspekte sind offenbar direkt mit den politischen Strategien und Mobilisierungsformen verbunden; „[...] the new atheism represents a break from secular politics with its emphasis on coming out as atheist, generating atheist pride, and promoting activism by atheists to achieve diverse goals“ (ebd.: 459). Neben dem Phänomen des ‚neuen Atheismus‘ tragen auch wachsende Mitgliederzahlen und vermehrte Aktivitäten in atheistischen Organisationen (die auch das ‚Empowerment‘ der jeweiligen Atheisten einschließt) zum jüngsten Interesse der amerikanischen Religionssoziologie am Atheismus bei. Zudem hat die Zahl der Konfessionslosen deutlich zugenommen (vgl. LeDrew 2013: 431). Wie und warum Menschen Atheismus als Identität für sich beanspruchen, sich dann auch als Atheistinnen bezeichnen und gegebenenfalls engagieren, ist dabei noch wenig erforscht (vgl. Smith 2011: 216). Daher gehören neben normativen gesellschaftlichen Kontexten und den Konflikten der Verhandlung des Status von Religion auch religionsbezogene Haltungen und Identitäten zur relationalen Analyse von Nichtreligion (vgl. Wohlrab-Sahr/Kaden 2013: 190). Es ergeben sich Hinweise darauf, „[...] dass sich die nicht-religiösen Positionen im Konfliktfeld nicht nur eine negative, anti-religiöse, sondern auch eine positive Identität geben“ (ebd.: 188), was im Wesentlichen durch den Bezug auf Wissenschaft und Rationalität geschieht (vgl. ebd.: 205).⁷ Die Vielfalt möglicher Relationen zwischen Nichtreligion und Religion äußert sich auch auf der Identitätsebene:

⁷ Wohlrab-Sahr und Kaden (2013: 193) unterscheiden antireligiöse, areligiöse und gegenüber Religion indifferente nichtreligiöse Identitäten. Letztere sind meines Erachtens nicht Teil der Analyse von Nichtreligion, wie sie von Quack (2013; 2014) vorgeschlagen wird, da sie nicht in relevanter Weise auf das religiöse Feld bezogen sind. Terminologische Differenzen werden auch in der Verwendung des Begriffs ‚areligiös‘ deutlich: Während Quack ihn im Sinne einer fehlenden Relation eines Phänomens zur Religion benutzt, verstehen Wohlrab-Sahr und Kaden darunter eine potenzielle oder selektive Bezugnahme auf Religion. Die Überlegungen stimmen aber sowohl in der Benennung eher ‚positiver‘ (z.B. säkulare Ethik, Wissenschaft) und eher ‚negativer‘ (z.B. Religionskritik) Aspekte nichtreligiöser Identität als auch in der Aufforderung überein, die Existenz, Qualität und Relevanz der Relationen von Religion und Nichtreligion auch auf Identitätsebene empirisch zu untersuchen. Mit einer *empirischen Rekonstruktion relationaler Identitäten* sollte auch dem Vorwurf einer *theoretischen Konstruktion ‚oppositioneller‘ Identitäten* begegnet werden können, welche von den untersuchten Akteuren eventuell gar nicht beansprucht werden (vgl. diese Kritik in Silver et al. 2014: 991f.).

"Some nonreligious people or groups may constitute their identity primarily through the criticism of religious beliefs, practices, and institutions. Others, however, draw on secular moral agendas and practices (for example under the label of humanism) or they stress alternative worldviews based on science and naturalism. Besides science, naturalism, humanism, and human rights topics like liberalism, free speech, sexuality, minority rights, and medical ethics are probably the most obvious themes for positive nonreligious identity formations." (Quack 2014: 444)

Im Zuge einer Politisierung und Popularisierung des Atheismus in den USA wird deutlich, dass die Heterogenität des nichtreligiösen Spektrums zur Herausforderung für die strategische Ausrichtung wird. Organisierte nichtreligiöse Akteure können mit ‚Identity Politics‘ und dem Auftreten als diskriminierte Minderheit (vgl. Cimino/Smith 2007: 419ff.) keineswegs auf ein einheitliches Selbstkonzept ihrer Zielgruppe setzen. Dementsprechend sind auch die Selbstdarstellung in der Öffentlichkeit, die Art der politischen Auseinandersetzung und die Mobilisierungs- und Aktionsformen umstritten. Säkulare Humanisten vermissen etwa am ‚neuen Atheismus‘ die Affirmation ethisch-humanistischer Werte, Tugenden und demokratischer Prinzipien (vgl. Cimino/Smith 2011: 35). Der ‚Negativität‘ offensiver Religionskritik ziehen sie ein ‚positives‘ System säkularer Ethik vor (vgl. ebd.: 29). In der Rezeption des ‚neuen Atheismus‘ durch säkulare Humanistinnen in den USA wird zudem ein Spannungsverhältnis deutlich zwischen dem Anspruch, für Säkularismus zu werben und Religion zu kritisieren einerseits und dem Wunsch, in einer überwiegend religiösen Gesellschaft akzeptiert zu werden andererseits (vgl. ebd.: 28). Die klassisch religionskritischen Strategien verschärfen den Konflikt mit der Gesellschaft, während zugleich aus einem Gefühl der Benachteiligung heraus auf Gleichbehandlung und Anerkennung gedrängt wird (vgl. Cimino/Smith 2010: 154). Kleinste gemeinsame Nenner amerikanischer Säkularisten sind die Ablehnung des Theismus und die Affirmation von Rationalität und Wissenschaft (vgl. Cimino/Smith 2011: 36).

Gerade solche Spannungen, die Vielfalt nichtreligiöser Überzeugungen und das Fehlen übergreifender sozialstruktureller Gemeinsamkeiten (bis auf einen in der Regel höheren Bildungsgrad) steigern die Bedeutung kollektiver atheistischer ‚Identitätsarbeit‘. Die Etablierung des Atheismus als politischer und sozialer Akteur (vgl. Kaden 2011: 29) setzt eine geteilte Identität voraus, die einen äußerst heterogenen Zusammenhang von Individuen und Gruppen vereinen kann (vgl. LeDrew 2013: 448). Die Analyse des ‚neuen Atheismus‘ als soziale Bewegung weist darauf hin, dass atheistische Organisationen die Konstruktion einer kollektiven atheistischen Identität vorantreiben und letztere im Fall aktiver Atheisten unweigerlich mit der individuellen Identität verbunden ist (vgl. ebd.: 445). „Where the New Atheists do appear to have had some effect is on the development of identity, playing an important role in the construction of a collective identity and community that appeals to atheists seeking external validation“ (ebd.). Die Entstehung einer individuellen atheistischen Identität kann dabei neben der ‚Entdeckung‘ atheistischer Ideen und eines (womöglich als zuvor lediglich noch unartikuliert empfundenen) atheistischen ‚Selbst‘ auch die des Atheismus als beste-

hendes Überzeugungssystem und kollektive Identität umfassen. Sie erlaubt das Ausdrücken individueller Identität und bekräftigt diese in kollektiven Formen atheistischen Diskurses und atheistischer Praxis (vgl. ebd.: 446). Indem atheistische Organisationen zur Konstruktion einer kollektiven atheistischen Identität beitragen, tritt so neben eine stärker isolierte Identitätsbildung eine, die durch die soziale Bewegung wesentlich mitgeprägt ist (vgl. ebd.: 448). „The emerging public face of the new atheist movement reflects an important shift in atheism and other systems of religious nonbelief from a belief and an *individual* identity to a belief and a *collective* identity.“ (Guenther et al. 2013: 460) Diese empirischen Befunde decken sich mit allgemeinen theoretischen Überlegungen zur Konstruktion von Identität. Diese steht immer in einem Zusammenhang mit individueller Autonomie und ist zugleich von der Anerkennung anderer abhängig (vgl. Giesen 1999b: 18), sodass von „Identität als verständigungsorientierter Selbstbestimmung“ (ebd.: 19) gesprochen werden kann. Symbolisch vermittelte Verständigung über Gemeinsamkeiten und das ‚Eigene‘ im Verhältnis und in Abgrenzung zu anderen ist dabei ein grundlegender Prozess der Vergemeinschaftung (vgl. ebd.: 18). Kollektive Identität und Vergemeinschaftung erschließen sich daher nicht zuletzt über die jeweiligen Mechanismen der Grenzziehung nach außen (vgl. Giesen 1999a: 397). Die Analyse einer ‚neu-atheistischen‘ Organisation (vgl. Guenther et al. 2013) zeigt, wie eine kollektive Identität erfolgreich gerade durch die Konstruktion durchlässiger Grenzen („boundary work“) hergestellt wird. Diese Grenzziehungen werden einerseits getragen von der Unterscheidung zwischen nicht religiösen und religiösen Personen und der Konstruktion eines abstrahierten und abgewerteten religiösen ‚anderen‘. Zugleich werden ehemals Außenstehende, gewissermaßen ‚Konvertierte‘ integriert (vgl. ebd.: 458). Neben der Grundunterscheidung religiös/nicht religiös bzw. gläubig/nicht gläubig spielen auch Fragen der Moral, Fairness und Rationalität zur Abgrenzung gegenüber religiösen Personen eine Rolle (vgl. ebd.: 471). Gerade die Auseinandersetzung mit Moral ist in vielen Fällen prägend für die Konstruktion einer atheistischen Identität, indem ein moralisches Selbstbild auf dem Weg der Entkoppelung von Religion und Moral erreicht wird (vgl. Smith 2011: 224). Mitunter wird die autonome, nicht religiöse Moral von Atheistinnen als überlegen wahrgenommen. Sie erscheint als ‚echt‘ und authentisch, pragmatisch und rational im Gegensatz zu einer religiösen, die auf Belohnung und Bestrafung beruhe (vgl. ebd.: 225f.). Damit wird auch der Zusammenhang von Identität, Anerkennung und Authentizität (vgl. Taylor 1993) für das Verständnis der sozialen und politischen Dimension organisierter Nichtreligion und ihres Mobilisierungspotenzials relevant.

2.4 Erkenntnisinteresse und Forschungsfragen

Die eingangs dargelegten zeitdiagnostischen Überlegungen, die das Verhältnis von moderner Gesellschaft und Religion betreffen, stützen sich nur selten auf empirische Forschungen zum Erfahrungshintergrund der beteiligten Akteure, oder prägen die Debatte, ohne überhaupt einen solchen Anspruch zu erheben. Die gesteigerte Aufmerksamkeit für Fragen der

Säkularität und Postsäkularität speist sich häufig aus allgemeinen Verweisen auf fundamentalistisch-politisierte Formen der Religion, Migrations- und Integrationsfragen oder die Grenzen der weltanschaulichen Neutralität des Verfassungsstaates. Demgegenüber können der Religionssoziologie und dem Forschungsfeld der Nichtreligion neben theoretisch-heuristischen Annäherungen auch Hinweise darauf entnommen werden, dass wesentliche Schlagwörter der Debatte wie etwa die ‚Wiederkehr der Religion‘ oder bestimmte Perspektiven auf den ‚neuen Atheismus‘ empirisch in Beziehung gesetzt, aber auch in ihrer Allgemeinheit relativiert, wenn nicht falsifiziert werden müssen. Die auf theoretischer Ebene formulierten Herausforderungen durch weltanschaulichen Pluralismus und die angebotenen Lösungsvorschläge bedürfen vor dem Hintergrund der Forschung zu Nichtreligion der Ergänzung um empirische Fragen der Relationen zwischen religiösen und nichtreligiösen Akteuren. Ein wesentlicher Teil der Forschungsbemühungen ist dabei der Heterogenität gewidmet; analog zur Vielfalt religiöser Ausdrucksformen soll auch die Vielfalt der Nichtreligion untersucht werden.⁸ Das Beispiel des ‚neuen Atheismus‘ macht nun darauf aufmerksam, dass angesichts dieser Heterogenität kollektives Handeln und Mobilisierung für organisierte nichtreligiöse Akteure Herausforderungen darstellen und sich mit Identitätsaspekten verbinden. Zudem deuten Auseinandersetzungen im religionsbezogenen Feld zwischen ‚negativen‘ und ‚positiven‘ Positionierungen nichtreligiöser Akteure darauf hin, dass der jeweilige Modus der Nichtreligion mit unterschiedlichen Ansprüchen an eine mehr oder weniger ‚relationale‘ Praxis zusammenhängt. Insbesondere die Spannung zwischen Religionskritik und dem Anbieten säkularer Alternativen ist im Fall organisierter Nichtreligion eine praktisch zu bewältigende Aufgabe, nicht nur eine der theoretisch-weltanschaulichen Ausrichtung. Im Kontext von Identitätskonstruktion und –politik könnte sich diese auch auf die Anerkennungsfähigkeit und wahrgenommene Authentizität jeweiliger nichtreligiöser Angebote auswirken. Daraus leitet sich mein soziologisches Erkenntnisinteresse ab, welches ich in folgende Forschungsfragen fasse:

1) *Welche Gemeinsamkeiten liegen einem aktiven nichtreligiösen Engagement zugrunde; was verbindet die beteiligten Individuen auf Ebene der Praxis trotz aller Heterogenität?*

2) *Was bedeutet die ‚Relationalität‘ für die Praxis derjenigen Akteure, die säkulare Alternativen anzubieten beanspruchen, und steht sie in einem Spannungsverhältnis zu Anerkennungswünschen oder Authentizitätsansprüchen?*

Damit ist die Praxis organisierter Nichtreligion angesprochen und Gemeinsamkeiten, die eventuell über unterschiedliche biografische Hintergründe, subjektive Motivationen und Divergenzen in einzelnen Weltanschauungsfragen hinweg wirksam sind und eine Annäherung an das Phänomen kollektiver Identität ermöglichen. Zudem werden die Befunde bisheriger

⁸ Vgl. dazu etwa das Emmy Noether-Projekt (DFG) „Die Vielfalt der Nichtreligion“; <http://www.nonreligion.net> (zuletzt geprüft am 16.03.2016).

Forschungen hinsichtlich unterschiedlicher Modi von Nichtreligion und damit verbundener Ansprüche aufgegriffen und mit weniger gegenstandbezogenen theoretischen Überlegungen zu möglichen Zusammenhängen von Identitätskonstruktion, Anerkennung und Authentizität verknüpft. Vor dem Hintergrund der Zeitdiagnose eines Konflikts zwischen gleichermaßen politische Geltung beanspruchenden religiösen Orthodoxien und säkularistisch-naturalistischen Weltbildern scheint insbesondere die Anwendung der Fragen auf die Praxis säkularistischer Akteure von Interesse. Für diese dürfte ein wesentliches relationales Moment im Laizismus oder einer allgemeinen Religionskritik liegen, was praktisch ins Verhältnis gesetzt werden muss zum Anbieten säkularer Alternativen. Hierbei könnte es sich auch um eine Kombination ‚relationaler‘ Praxis und ‚autonomer‘ Rhetorik handeln.

3. Methodisches Vorgehen

Dem Erkenntnisinteresse bin ich empirisch nachgegangen. Da es sich auf nichtreligiöse Praxis richtet und die Heuristik der ‚Relationalität‘ anfällig für theoretische Konstruktionen des Verhältnisses von religionsbezogenem und religiösem Feld zu sein scheint, habe ich mich für ein *rekonstruktives Vorgehen* entschieden. Die Forschungsfragen können so in den metatheoretischen und methodologischen Rahmen einer ‚praxeologischen Wissenssoziologie‘ (vgl. Bohnsack 2010: 187ff.) eingebettet werden. Beim Feldzugang und der Wahl des Erhebungs- und Auswertungsverfahrens habe ich mich sowohl um eine Rückbindung an zeitdiagnostische Überlegungen als auch um die Bearbeitbarkeit der Forschungsfragen im Rahmen rekonstruktiver Sozialforschung bemüht.

3.1 Forschungsfragen im Rahmen rekonstruktiver Sozialforschung

Die Befunde insbesondere der amerikanischen Religionssoziologie zum ‚neuen Atheismus‘ weisen auf einen Zusammenhang von Organisationsprozessen und Identitätsaspekten hin, thematisieren Identität aber in zweifacher Hinsicht: Erstens handelt es sich um eine umkämpfte ‚Ressource‘, die Teil der politischen Strategie kollektiver Akteure bzw. der sozialen Bewegung im Rahmen identitätspolitischer Auseinandersetzungen in einem religiös geprägtem Kontext ist. Hier scheint der Begriff teilweise *normierend* wirksam zu werden (vgl. Straub 1998: 98). Zweitens wird atheistische Identität als etwas beschrieben, das von nicht religiösen Personen ‚entdeckt‘, angeeignet und in gemeinschaftlichem Handeln bekräftigt und bestätigt wird. Beide Aspekte werden als zusammengehörig betrachtet, wobei die Selbstbeschreibungen der involvierten Akteure und die Fremdbeschreibungen sozialwissenschaftlicher Analysen offenbar mit dem gleichen Begriff operieren. Dies veranlasst mich, den Begriff kollektiver Identität *rekonstruktiv* zu gebrauchen (vgl. ebd.: 99) und im Rahmen der empirischen Arbeit zunächst zugunsten eines offeneren Verständnisses von *Kollektivität* zu-

rückzustellen.⁹ Eine interpretative Analyse nichtreligiöser Praxis könnte etwaige Gemeinsamkeiten und verbindende Orientierungen rekonstruieren, sollte bestimmte Beschreibungen von Kollektivität aber nicht von Beginn an unterstellen. Denkbar wären auch empirische Hinweise auf das Fehlen geteilter Erfahrungen und Orientierungen oder auf prekäre Identitätskonstruktionen. Aus dieser Sicht muss ein Zugang über das Alltagswissen und die Praxis der Akteure gewählt werden (vgl. ebd.: 103). Dementsprechend kann das Erkenntnisinteresse als Frage nach kollektiven, handlungsrelevanten Orientierungen und der Existenz eines ‚konjunktiven Erfahrungsraums‘ (vgl. Bohnsack 2010: 61) reformuliert werden. Dieses Vorgehen verspricht, ‚relationale‘ Bezüge der Praxis anhand der rekonstruierten Binnenperspektive und Selbstverständnisse der Akteure feststellen und auf mögliche Verbindungen zu Anerkennungs- und Authentizitätsfragen hin analysieren zu können.

3.2 Auswahl der Organisation

Da sich das Erkenntnisinteresse auf die Praxis organisierter Nichtreligion bezieht und eine gesellschaftspolitische wie zeitdiagnostische Relevanz vor allem im Hinblick auf weltanschauliche Polarisierung besteht, habe ich mich dem ‚atheistisch-laizistischen‘ Flügel des Spektrums organisierter Nichtreligion zugewendet. Eine forschungspragmatische Beschränkung des Erkenntnisinteresses auf Deutschland fällt dabei mit einem bisher überwiegend auf den englischen Sprachraum beschränkten Forschungsstand zusammen. Als kollektiven Akteur organisierter Nichtreligion habe ich die Giordano-Bruno-Stiftung ausgewählt. Einerseits wird ihr eine Nähe zum ‚neuen Atheismus‘ zugeschrieben, andererseits bietet sie in Auftreten und Selbstverständnis eine interessante Mischung aus Religionskritik und einem naturalistischen weltanschaulichen Angebot, dem ‚evolutionären Humanismus‘ (vgl. Schmidt-Salomon 2006). Zu beachten ist, dass sie zu einem nur kleinen, stärker religionskritisch ausgerichteten organisierten Teil des heterogenen Spektrums der Nichtreligion in Deutschland gehört.¹⁰ Sie scheint aber gerade in ihrer spezifischen Positionierung und aufgrund ihres erst relativ kurzen Bestehens für die Bearbeitung der Forschungsfragen geeignet. Die strategische Herausforderung des Modus der Nichtreligion etwa wird vom Vorstandssprecher der GBS ausdrücklich formuliert, indem er die Entwicklung säkularer Lebensstile und Sinnangebote und damit den „Schritt von der Negation zur Position“ (Schmidt-Salomon 2004: 70) fordert. Gleichzeitig ist die Organisation in der Öffentlichkeit vor allem mit medienwirksam inszenier-

⁹ Die Unterscheidung einer ‚normierenden‘ und einer ‚rekonstruktiven‘ Verwendung des Identitätsbegriffs scheint mir gerade vor dem Hintergrund von ‚identity politics‘ und der ‚Formung‘ von Kollektiven hilfreich: „Während der erstere im Hinblick auf die (angeblichen) Angehörigen eines Kollektivs gemeinsame Merkmale [...] (bloß) vorgibt oder vorschreibt, inszeniert und suggeriert, vielleicht oktroyiert, schließt der zweite Typus an die Praxis sowie die Selbst- und Weltverständnisse der betreffenden Subjekte an, um im Sinne einer rekonstruktiven, interpretativen Sozial- und Kulturwissenschaft zur Beschreibung der interessierenden kollektiven Identität zu gelangen.“ (Straub 1998: 98f.)

¹⁰ Diesen Hinweis verdanke ich Stefan Schröder (private Nachricht an den Verfasser vom 22.11.2015).

ten religionskritischen Aktionen aufgetreten.¹¹ Ihr Aufbau entspricht neben Vorstand, Kuratorium und Beirat an der Basis einem Netzwerk aus lokalen und regionalen Gruppen, denen sich Interessierte ohne formale Mitgliedschaft anschließen können. Allerdings besteht die Möglichkeit, einem Förderkreis beizutreten und freiwillig über mögliche finanzielle Beiträge zu entscheiden.¹² Die Arbeit zielt im gewählten rekonstruktiven Rahmen nun auf die Sinnstruktur des humanistisch-säkularistischen Engagements in der Praxis der Organisation ab.

3.3 Erhebungsverfahren Gruppendiskussion

Für die Bearbeitung der Forschungsfragen anhand der Rekonstruktion der Handlungspraxis ist das Erhebungsverfahren der Gruppendiskussion geeignet. Im Rahmen rekonstruktiver Sozialforschung dient es dem Zugang zu kollektiven Orientierungen und gemeinsamen Erfahrungen, da „[...] in Gruppendiskussionen kollektive Wissensbestände und kollektive Strukturen – die sich auf der Basis von existenziellen, erlebnismäßigen Gemeinsamkeiten in konjunktiven Erfahrungsräumen bereits gebildet haben – zur Artikulation kommen“ (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014: 92). ‚Konjunktive Erfahrungsräume‘ stellen dabei ein Konzept von Kollektivität dar, das von der einzelnen Gruppe losgelöst auf geteiltes implizites, die Praxis strukturierendes Wissen verweist (vgl. ebd.: 91). Das Gruppendiskussionsverfahren ist daher auch geeignet, durch die Rekonstruktion der formalen Strukturen des Diskurses und der Kommunikationsstandards der Erforschten die Existenz eines konjunktiven Erfahrungsraums oder Milieus zu überprüfen, ohne diese bereits unterstellen zu müssen (vgl. Bohnsack/Przyborski 2010: 246). Dies kommt methodologisch einerseits meinem Erkenntnisinteresse, andererseits praktisch auch der Organisationsform der GBS mit den regelmäßigen Gruppentreffen an der Basis der Stiftung entgegen. Die empirische Analyse zielt dabei nicht auf umfassende Kenntnis einer konkreten Gruppe ab, sondern auf den Zugang zu dem konjunktiven Erfahrungsraum, auf dessen Grundlage sie im Diskurs kollektive Sinnzusammenhänge und Wissensbestände artikuliert und repräsentiert (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014: 92f.). Um diesen Zugang zu ermöglichen und aussagekräftiges empirisches Material zu erhalten, habe ich mich in der Vorbereitung und Durchführung der Erhebung an den auf das rekonstruktive Vorgehen zugeschnittenen ‚reflexiven Prinzipien‘ der Diskussionsleitung orientiert (vgl. Bohnsack 2010: 207ff.). Diese zielen insbesondere auf die Initiierung eines selbstläufigen Diskurses der Diskutierenden untereinander ab, innerhalb dessen sie ihr Relevanzsystem zur Entfaltung bringen können.

3.3.1 Sampling und Feldzugang

Die Organisationsform der GBS hat mir ermöglicht, Realgruppen auszuwählen, deren Mitglieder in einem tatsächlichen regelmäßigen Interaktions- und Kommunikationszusammen-

¹¹Vgl. dazu die Selbstdarstellung unter <http://www.giordano-bruno-stiftung.de/aktivitaeten/kampagnen-fuer-aufsehen-sorgen> (zuletzt geprüft am 19.03.2016).

¹²Vgl. <http://www.giordano-bruno-stiftung.de/aufbau/> (zuletzt geprüft am 23.03.2016).

hang stehen. Dieses Vorgehen versprach auch einen erleichterten Feldzugang durch die Kontaktaufnahme bei den jeweiligen Gruppentreffen. Nach ersten Begegnungen mit einer ostdeutschen GBS-Gruppe im Frühjahr 2015 bot sich mir im Sommer die Gelegenheit, eine weitere Gruppe in Westdeutschland kennenzulernen. Die Vermutung, dass die von der Religionssoziologie immer wieder bestätigten Ost-West-Unterschiede im religiösen Feld (vgl. Wohlrab-Sahar 2008: 100; Pickel 2013: 66) auch das religionsbezogene Feld betreffen könnten, schien sich dabei zu bestätigen. Von Beginn an hat die erste Gruppe sich als stärker religionskritisch beschrieben und auf unterschiedliche Schwerpunktsetzungen der GBS-Gruppen hingewiesen. Sie sind eventuell auch jenseits der lokalen oder regionalen Verortung Ausdruck des dezentralen Organisationsprinzips und der Freiräume der Gruppen in der Ausrichtung ihrer Aktivitäten. Dies und der Umstand der deutlich akademischen Prägung der zudem überwiegend jungen Mitglieder der ersten Gruppe haben mich bewogen, beim Sampling einen Kontrast anzustreben, der von vornherein Vergleichsmöglichkeiten im erhobenen Material eröffnet. Daher habe ich beide Gruppen als Fälle in die Untersuchung aufgenommen und damit auch versucht, dem „Prinzip des *Kontrasts in der Gemeinsamkeit*“ (Bohnsack 2010: 38) Rechnung zu tragen. So habe ich beide Gruppen zunächst mündlich, dann schriftlich über mein Forschungsinteresse informiert (vgl. das Anschreiben im Anhang, S. 98) und im Herbst 2015 zu Gruppendiskussionen eingeladen. Die organisatorischen Details wurden erst mit den jeweiligen Gruppensprechern, später mit allen an der Teilnahme Interessierten per E-Mail geklärt. Im Zuge der Erhebung habe ich beide Gruppen an ihren Wirkungsstätten aufgesucht, beides Großstädte mit Universität. Sie zeigten sich sehr aufgeschlossen und kooperativ (bis hin zu Literaturempfehlungen oder Hinweisen für die Raumbuchung etc.).

3.3.2 Gruppen und Erhebungssituationen

Die erste Diskussion konnte mit der etwa zwei Jahre zuvor gegründeten ostdeutschen Gruppe *Blau* im Oktober 2015 realisiert werden. An der Diskussion nahmen eine Frau und fünf Männer im Alter von 23 bis 34 Jahren teil, die zum Erhebungszeitpunkt überwiegend studierten, promovierten oder am Übergang ins Berufsleben standen. Die Teilnehmerin gab an, nicht zur Gruppe vor Ort zu gehören, aber in einer anderen Stadt in einer ähnlichen Gruppe engagiert zu sein. Bis auf eine Person sind alle GBS-Fördermitglieder. Das Treffen fand in einem dafür reservierten Seminarraum einer Universität statt und begann mit einigen Hinweisen zum Projekt. Anschließend habe ich auf den Datenschutz und Anonymisierung hingewiesen, woraufhin die Anwesenden die Einwilligungserklärung (vgl. Anhang, S. 99) unterzeichnet haben. In der Gruppendiskussion entstand ein selbstläufiger Diskurs, der neben der Eingangsfrage lediglich zwei Interviewer-Interventionen enthielt. Bis auf einige Störgeräusche durch Essen und das Verlassen des Raumes für Toilettengänge verlief die Diskussion in ruhiger Atmosphäre. Ein Teilnehmer musste die Diskussion vorzeitig verlassen, was aber zuvor angekündigt war und zu keiner Unterbrechung führte. Die insgesamt

dreieinhalbstündige Diskussion konnte mit einem Stereo-Aufnahmegerät in guter Qualität aufgezeichnet werden. Im Anschluss füllten die Anwesenden noch einen Kurzfragebogen (vgl. Anhang, S. 100) aus.

Auch die westdeutsche Gruppe *Gelb* erklärte sich zu einer Diskussion bereit. Diese fand im November 2015 in einem dafür gebuchten Raum in einer Jugendherberge statt. Es nahmen eine Frau und vier Männer im Alter von 32 bis 71 Jahren an der Diskussion teil. Bis auf eine Person waren zum Erhebungszeitpunkt alle in unterschiedlichen Bereichen berufstätig und haben Hochschulabschlüsse. Drei von fünf Personen sind GBS-Fördermitglieder. Ein Teilnehmer gab an, noch nicht lange zu der auch erst ein Jahr zuvor gegründeten Gruppe zu gehören und beteiligte sich kaum. Die Formalitäten entsprachen denen in der ersten Gruppendiskussion. Im Vorfeld und in der Anfangsphase der Diskussion gab es Ablenkungen und Störgeräusche durch eine Person, die bereits angekündigt hatte, während der Erhebung eigene Aufnahmetechnik testen zu wollen (um diese eventuell zukünftig für Aktionen der Gruppe und ihre Öffentlichkeitsarbeit zu nutzen) und selbst gar nicht teilzunehmen. Zuvor war auch schon die sofortige Löschung dieser entstehenden Testaufnahmen vereinbart worden. Der Aufbau der eigenen Geräte und der Anschluss von Mikrofonen etc. erschwerten den Einstieg in die Diskussion und die einleitenden Erläuterungen. Die Person selbst wurde im Verlauf der Diskussion von der Gruppe angesprochen und nahm schließlich doch bis zum Schluss aktiv teil. Anfangs lief die Diskussion eher schleppend, was auch auf die räumliche Situation zurückzuführen sein könnte: Es war nicht wie in der ersten Gruppendiskussion eine Sitzanordnung im Kreis möglich, sondern die gedrängte Verteilung um einen Tisch, was zu einem eher ‚konfrontativen‘ Gegenüber von Gruppe und Forscher führte. Dies äußerte sich in der Anfangsphase so, dass die Aufmerksamkeit vor allem auf mich als Interviewer gerichtet wurde, offenbar in Erwartung regelmäßiger Nachfragen (obwohl die Besonderheiten von Gruppendiskussionen eingangs als dem entgegenstehend erläutert wurden). Es entstand nach einigen Nachfragen aber auch hier ein selbstläufiger Diskurs, der neben der Eingangsfrage neun Interviewer-Interventionen umfasste. Auf die Erfahrungen mit der bereits durchgeführten Diskussion konnte ich durch immanente Nachfragen zu Themen zurückgreifen, die bei der ersten Gruppe breiteren Raum eingenommen hatten. Die Dauer der zweiten Gruppendiskussion entsprach mit dreieinhalb Stunden der ersten.

3.4 Auswertungsverfahren dokumentarische Methode

Da die Forschungsfragen im Rahmen eines rekonstruktiven Zugangs bearbeitet werden sollten und auf kollektive Orientierungen abzielen, habe ich mich als Auswertungsverfahren für die dokumentarische Methode der Interpretation entschieden (vgl. Bohnsack 2010: 31ff.). Sie wurde anhand von Gruppendiskussionen entwickelt und ist für deren Auswertung mit dem Ziel der Rekonstruktion des kollektiven Habitus besonders geeignet (Przyborski/Wohlrab-

Sahr 2014: 278). Damit richtet sich der Fokus auch auf „kollektive Identität, [...] ‚Milieus‘ und deren Konstitutionsbedingungen“ (Bohnsack 2010: 182). Ausgehend von der grundlagentheoretischen Kategorie des ‚konjunktiven Erfahrungsraums‘ als einer dem Individuellen vorgeordneten Art der Kollektivität¹³ folgt die Auswertung empirischen Materials der Unterscheidung von ‚immanenter‘ bzw. ‚kommunikativ-generalisierter‘ und ‚dokumentarischer‘ bzw. ‚konjunktiver‘ Sinnebene (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014: 283ff.). Die erste Ebene betrifft dabei das explizit-‚theoretische‘ Wissen der Akteure, das sich im Fall von Gruppendiskussionen darin äußert, was gesagt wird. Die zweite umfasst das implizit-‚atheoretische‘ Wissen, das die Handlungspraxis des konjunktiven Erfahrungsraumes strukturiert und sich darin dokumentiert, wie Sinngehalte vorgebracht und interaktiv entfaltet werden. Schwerpunkt der Analyse ist die auf Explikation kollektiver Orientierungen gerichtete dokumentarische Interpretation der konjunktiven Ebene (vgl. ebd.: 290f.). Sie zielt nicht auf einzelne Äußerungen, sondern auf „tiefer liegende (eher implizite) semantische Strukturen jenseits des wörtlichen Sinngehalts“ (Bohnsack/Przyborski 2010: 233).

Das erhobene Material beider Gruppendiskussionen habe ich nach erstem Abhören der Aufzeichnungen als Sequenzprotokoll in seinem thematischen Verlauf notiert (vgl. Kleemann et al. 2009: 171) und dabei jeweils formal (performatorisch und dramaturgisch) hervorstechende Abschnitte mit hoher interaktiver Dichte markiert. Neben dieser Auswahl von ‚Fokussierungsmetaphern‘ (vgl. Bohnsack 2010: 138) wurden nach ersten Auswertungen vor allem diejenigen Stellen ausgewählt, in denen die Diskutierenden *überhaupt* auf ihre konkrete Praxis zu sprechen kommen, womit nach formalen nun inhaltliche Gesichtspunkte bei der Auswahl im Vordergrund standen (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014: 292f.). In der Anfangsphase wurde mir als Besonderheit des erhobenen Materials deutlich, dass sich der Diskurs oft auf abstrakt-reflektierender Ebene bewegt, thematische Schwerpunkte weniger auf den Aktivitäten der Gruppen liegen und selten detaillierte Darstellungen der eigenen Praxis erfolgen. Um die Forschungsfragen dennoch bearbeiten zu können, habe ich mich daher zusätzlich für die Auswahl solcher das Gruppenhandeln thematisierenden Abschnitte entschieden, selbst wenn diese sich nicht durch formale Besonderheiten auszeichnen. Die so ausgewählten Abschnitte wurden in ihrem thematischen Zusammenhang als Passagen transkribiert (vgl. Transkriptionsrichtlinien im Anhang, S. 101 und Transkripte auf beigelegter CD-ROM). Ihre Auswertung erfolgte entsprechend der in der dokumentarischen Methode grundlagentheoretisch begründeten Trennung der Sinnebenen mittels ‚formulierender‘ und ‚reflektierender‘ Interpretation. In der formulierenden Interpretation wurde das Gesagte in Ober- und (so vorhanden) Unterthemen gegliedert, detailliert zusammengefasst und damit

¹³ Diskutierende repräsentieren unterschiedliche, sich überlagernde Erfahrungsräume (z.B. geschlechts- oder generationstypischer Art), bzw. ihre Erfahrungen können als deren biografisch spezifische Aufschichtung begriffen werden. Przyborski (2004: 290) deutet hierbei personale und kollektive Identität als „reflexive Verarbeitung der jeweils spezifischen Kombination von Erfahrungsräumen“.

der immanente Sinngehalt erschlossen. Mittels der Identifikation homologer Sinnstrukturen durch Sequenzanalyse und gedankenexperimentelle Vergleiche wurden in der reflektierenden Interpretation anschließend der Dokumentsinn expliziert und Orientierungsmuster rekonstruiert. In die Analyse einbezogen waren die wechselseitigen Bezugnahmen der Äußerungen als Diskursorganisation und die Bestimmung der Textsorten (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014: 293ff.).¹⁴ Deren Bedeutung liegt für meine Arbeit einerseits darin, dass erst auf Grundlage der Rekonstruktion der Diskursorganisation nachvollziehbar wird, inwiefern von einem konjunktiven Erfahrungsraum gesprochen werden kann (vgl. Bohnsack/Przyborski 2010: 246). Je nachdem, wie die Diskutierenden aufeinander interaktiv Bezug nehmen, äußern sich unterschiedliche Arten von Kollektivität und Formen fundamentaler Sozialität (vgl. ebd.: 235). Andererseits muss bei der Auswertung beachtet werden, dass der Zugang zur Praxis der Erforschten in der Regel weniger anhand argumentierender, sondern erzählender oder beschreibender Abschnitte des Diskurses gelingt (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014: 290).

Ausgehend von den Forschungsfragen und dem Sampling der beiden Fälle bestand nach formulierender und reflektierender Interpretation die Aufgabe nun darin, das Gemeinsame der rekonstruierten Orientierungsmuster herauszuarbeiten. Hierfür habe ich in fallinterner und fallexterner komparativer Analyse die Orientierungskomponenten zu einer Basistypik humanistisch-säkularistischen Engagements und zwei zentralen Orientierungsfiguren abstrahiert und verdichtet (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014: 302ff.). Insofern dabei deren unterschiedliche Ausprägungen deutlich werden, verbleibt die Analyse auf Ebene ‚sinngenetischer‘ Typenbildung (vgl. ebd.: 304). Eine ‚soziogenetische‘ Typenbildung ist auf Basis des erhobenen Materials nicht möglich. Allerdings liefert es Anhaltspunkte dafür, auf welchen Erlebnishintergrund sich die Basistypik bezieht (vgl. Bohnsack 2010: 141), der Anknüpfungspunkte für eine soziogenetische Analyse bieten könnte.

4. Empirische Daten und Interpretationen

Im Folgenden werden auszugsweise die empirischen Daten und ihre Interpretation dargestellt. Zunächst werden die Diskurse der Gruppen *Blau* und *Gelb* beschrieben, um damit die Charakteristika beider Fälle zu verdeutlichen. Hierbei werden die analytischen Begriffe positiver wie negativer ‚Horizonte‘ und deren ‚Enaktierung‘ bzw. ‚Enaktierungspotenzial‘ verwendet (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014: 295ff.). In diese Falldarstellungen fließen fallinterne und –externe Vergleiche ein, die im Interpretationsprozess der Explikation und Präzisierung

¹⁴ In der konkreten Auswertungsarbeit habe ich auf die im Anschluss an Bohnsack (2010) entwickelten methodischen Empfehlungen von Przyborski/Wohlrab-Sahr (2014) und Przyborski (2004) zurückgegriffen. Ich dokumentiere das daran orientierte Vorgehen und die empirische Grundlage der Arbeit auf der beigelegten CD-ROM, die sämtliche Interpretationen enthält.

der Orientierungsmuster gedient haben. Zudem werden die Diskursorganisation und die hierfür relevanten Elemente der Gesprächsanalyse eingearbeitet. Da sie erste Einblicke in die Gruppenpraxis und die Interaktion mit dem Forscher vermitteln, beginne ich die Falldarstellungen mit der ausführlichen reflektierenden Interpretation der Eingangspassagen. So eröffnet sich auch eine vergleichende Perspektive auf die Einstiege in beide Diskussionen. Anhand dessen sollte meine Arbeitsweise deutlich werden, sodass ich daraufhin wo möglich die Ergebnispräsentation stärker zusammenfasse. Eine systematische Herausforderung ergab sich bei der Interpretation durch Besonderheiten des erhobenen Materials: Durch ein insgesamt hohes Abstraktions- und Reflexionsniveau beruhen beide Diskurse in weiten Teilen auf Argumentationen, Evaluationen oder abstrahierenden Beschreibungen. Dem habe ich durch eine erhöhte Aufmerksamkeit für und Distanz zu solchen „Theoriekonstruktionen des Common Sense mit ihren legitimatorischen Funktionen“ (Bohnsack 2012: 124) versucht Rechnung zu tragen. Sie kommen als auf das explizite Wissen bezogene *Orientierungsschemata* in den Blick und bilden gemeinsam mit den das implizite Wissen betreffenden *Orientierungsrahmen* unterschiedliche Ebenen der Fälle. Die mit explizitem Wissen, Intentionen und Motiven verbundenen Orientierungsschemata gewinnen über die Vermittlung atheoretischen Wissens innerhalb der Orientierungsrahmen handlungspraktische Relevanz (vgl. ebd.: 127f.). An denjenigen Stellen der Interpretation, wo Orientierungsrahmen in ihrer Begrenzung durch positive und negative Horizonte (noch) nicht vollständig rekonstruiert werden konnten, verwende ich nur den Begriff der *Orientierung*. Im Anschluss an die Falldarstellungen schlage ich eine Basistypik humanistisch-säkularistischen Engagements vor, die vor allem auf fallübergreifender komparativer Analyse beruht. Sie stellt den Versuch stärkerer Abstrahierung der rekonstruierten Orientierungskomponenten und einer Deutung ihrer erlebnismäßigen Verankerung dar. Sämtliche zitierten Transkripte befinden sich auf der CD-ROM.

4.1 Falldarstellung Gruppe Blau

Der Beginn der Eingangspassage der Diskussion von Gruppe *Blau* (vgl. Transkript Eingangspassage Blau) umfasst mit ‚Orgatreffen‘ und ‚Stammtisch‘ allgemeine Gruppenaktivitäten und das Thema ‚Gemeinschaft‘. Der Diskurs ist dabei parallel organisiert.

1 Y: Aufnahme läuft (1) ähm
 2 |
 3 Am: | @Ready steady go@
 4
 5 Y: ähm am Anfang ähm würd ich vorschlagen dass ihr einfach mal erzählt (.) was ihr so
 6 macht wenn ihr euch trefft. ihr kennt euch ja untereinander, vielleicht könnt ihr dazu
 7 einfach was sagen. (1)
 8
 9 Am: Sehr unterschiedlich (.) äh=ich beginn jetzt einfach mal? ä::hm (1) meistens isses (2)
 10 n leckeres Bier trinken und äh unterhalten halt ne? @(.)@
 11 |
 12 ?m: | (also es geht)
 13 |
 14 Dm: | Der Hedonist in dir
 15 kommt durch
 16 |
 17 me: | @(1)@
 18 |
 19 Am: | @(ja)@ (absolut durch)
 20 |
 21 Dm: | das Erste was dir einfällt, n leckeres Bier trinken.
 22 | |
 23 Am: | durch und durch. äh |
 24 | |

Es handelt sich um eine themeninitiiierende Frage von Y, die keinen konkreten propositionalen Gehalt vorgibt, allerdings unterstellt, dass innerhalb der Gruppe eine gewisse Vertrautheit herrscht (Z. 6). Alex' noch vor Formulierung der Frage lachend ausgesprochene metakommunikative Kommentierung „Ready steady go“¹⁵ (Z. 3) kann zugleich als Signal der ‚Startbereitschaft‘ und des Kooperationswillens der Gruppe wie auch als ein die Unsicherheit über das nun Folgende überbrückender performativischer Akt interpretiert werden. Damit wird auch ein Zögern des Forschers aufgegriffen, der erst nur den Beginn der Aufnahme artikuliert und nach einsekündiger Pause mit einem „ähm“ (Z. 1) noch kein Thema, eine Frage oder Proposition formuliert. Auf die Frage von Y nach den gemeinsamen Treffen eröffnet Alex' Proposition das Oberthema ‚Stammtisch und Orgatreffen‘ zunächst mit einem Hinweis auf die Vielfältigkeit des gemeinsamen Tuns. Dieses wird nicht in Einzelheiten dargestellt, sondern die Äußerung ergänzt um die Beschreibung einer üblicherweise auf Alkoholkonsum und informellen, thematisch nicht festgelegten („unterhalten halt“, Z. 10) Austausch abzielenden Vergemeinschaftung. Dirk elaboriert dies metakommunikativ, indem er den Aspekt des Genusses („leckeres Bier“, ebd.) herausgreift und als ‚Hedonismus‘ auf Alex bezieht. Nicht das gemeinsame Biertrinken, sondern ein durch die Äußerung entlarvter persönlicher Charakterzug wird angesprochen (und dabei das Wort „Hedonist“, Z. 14, durch die Betonung auch performativ ins Zentrum gerückt). Auch wenn das ‚Lustprinzip‘ als Teil des propositionalen Gehalts zunächst fortbesteht, wird Alex' Äußerung als ganze nicht als vollständig adäquate Beschreibung gemeinsamer Praxis validiert. Wie sich in der die Proposition reformulierenden Konklusion andeutet, scheint für Dirk bedeutsam zu sein, dass die Nennung des Alkoholkonsums zu Beginn erfolgt („das Erste was dir einfällt“, Z. 21). Der aufgeworfene

¹⁵Die wörtlichen Zitate aus den Transkripten im gesamten 4. Kapitel dieser Arbeit habe ich teilweise geringfügig sprachlich geglättet, um den Lesefluss zu erleichtern.

positive Horizont informeller Vergemeinschaftung wird damit relativiert, offenbar geht die Gruppenpraxis nicht in einer informellen oder hedonistischen Vergemeinschaftung auf. Dass sich laut Dirk in Alex' Äußerung dessen hedonistischer Charakter offenbart, wird durch die Gruppe ratifiziert (Z. 17). Das gemeinsame Lachen und die höhere Interaktionsdichte mit gleichzeitigem Sprechen lassen auf eine konjunktive Bedeutung schließen. Alex selbst validiert Dirks Äußerung (Z. 19ff.). Zunächst bleibt offen, was die gemeinsame Praxis tatsächlich auszeichnet.

- 25 Em: L Nein man kann
 26 das ähm eigentlich zweiteilen; des Eine is halt (.) der humanistische Stammtisch, wo
 27 wir einfach Ideen austauschen, quatschen, auch vielleicht was nich unbedingt mit der
 28 Stiftung zu tun hat und dann gibts Orgatreffen (.) wo konkret wa:s äh organisiert
 29 werden muss und dann isses technisch. (.) was machst du, was machst du (.) wer
 30 macht was, was muss noch gemacht werden. das sind die zwei Typen von Treffen die
 31 wir eigentlich haben.
 32
 33 Fm: Genau weil wir haben dieses quasi so (.) laufende Programm, ne? Äh:m wo wir (.)
 34 Vorträge, Diskussionen, Film- Filmabende organisiert haben und (.) ähm für die
 35 treffen wir uns halt (.) im Vorhinein (.) oder beispielsweise in der Freizeit um
 36 das zu organisieren (.) und bei den andern Sachen warn des dann eher so dass wir
 37 (.) beispielsweise (.) ja; einfach zum Ideenaustausch zu diesem Stammtisch den wir
 38 (ja) selbst auch organisieren dan:n kommen und uns (.) unterhalten, debattieren, un:s
 39 eigentlich so (.) ja;
 40 I
 41 Em: L Wo dann auch immer jemand von außerhalb kommen kann der
 42 sich für uns interessiert, ne;
 43 I
 44 Fm: L Genau des is auch wichtig eigentlich intern (.) is des
 45 I
 46 Em: L Mhm
 47
 48 Fm: die Orgatreffen sind quasi (.) wir so im im im weitesten Sinne, un:d bei diesem
 49 Stammtisch kommen dann natürlich (.) laden wir explizit Leute ein, ne? und äh (.)
 50 bewerben des ja auch per Mail und per Blog und per Facebook (.) dass Leute die
 51 andr- interessiert sind, sich entweder bei diesen (.) bei der Organisation selbst (.) zu
 52 beteiligen, oder (.) die einfach nur geme mal (.) über Atheismus, Religionskritik und
 53 so weiter diskutieren würden. (1) "ja; das is=so die"
 54
 55 Am: Mal kommen mehr, mal kommen weniger (.) äh je nachdem;
 56
 57 Fm: Genau. (1)
 58

Wurde durch Dirks Äußerung Alex' Proposition auf Ebene des Dokumentsinns noch nicht abschließend bearbeitet, führt Ernst nach ‚Alkohol und Unterhaltungen‘ nun anhand des Unterthemas ‚Typen von Treffen‘ einen neuen propositionalen Gehalt ein. Der positive Horizont informeller Vergemeinschaftung wird dabei in das nächste Thema überführt bzw. integriert. Das einleitende „Nein“ (Z. 25) verweist nicht auf einen nun zu erläuternden gegenläufigen Horizont, sondern auf die Ergänzungsbedürftigkeit von Alex' Äußerung. Zugleich lässt es sich als Abgrenzung zu dem eingeschlagenen metakommunikativen ‚Umweg‘ deuten, um jetzt wieder die Frage gemeinsamer Praxis aufzugreifen. Dementsprechend wird das Element des Genusses und des Hedonismus nicht explizit weiter verfolgt, vielmehr kennzeichnet Ernst die zu Beginn angesprochene Vielseitigkeit des gemeinsamen Handelns als „zwei Typen von Treffen“ (Z. 30). Der Stammtisch steht als Ort informellen, zwanglosen, thema-

tisch unbestimmten Austauschs („einfach Ideen austauschen, quatschen“, Z. 27) neben den Orgatreffen, die „konkret“ (Z. 28) und „technisch“ (Z. 29) der zweckrationalen Verteilung und Bearbeitung von Aufgaben dienen. Die formale Strenge des ‚Technischen‘ zeigt sich in gewisser Weise in der repetitiven Darstellung der Aufgabenverteilung („was machst du, was machst du, wer macht was“, Z. 29f.). Es werden offenbar informell-gemeinschaftsorientierte und formell-zweckrationale Aspekte gemeinsamer Praxis unterschieden. Diese Unterscheidung scheint sozial institutionalisiert zu sein in Form von ‚Stammtisch‘ und ‚Orgatreffen‘.

Finn validiert diese Äußerung und exemplifiziert die beiden Typen von Treffen im Modus einer Beschreibung (Z. 33ff.). Dabei deutet sich an, dass auch der Stammtisch ‚organisiert‘ wird (Z. 38), was der präsentierten Unterscheidung zuwiderläuft. Wurden beide Typen von Treffen bisher im Hinblick auf die Gruppe diskutiert, stellt Ernst nun als Ergänzung der Elaboration den Stammtisch als potenziell offen für Personen „von außerhalb“ (Z. 41) dar. Finn bestätigt diesen positiven Horizont (validiert durch Ernst, Z. 46) und bezieht ihn in einer Konklusion auf die bereits elaborierte Zweiteilung. Demnach repräsentieren die Orgatreffen die Gruppe („intern“, Z. 44, „wir“, Z. 48), während zum Stammtisch „Leute, die interessiert sind“ (Z. 51) ausdrücklich eingeladen werden. Das Motiv des ‚organisierten Stammtischs‘ (Z.37f.) wird nun auch verständlich als mit einigem Aufwand verbundenes Bemühen um potenzielle Interessenten und ihre Beteiligung. Es dokumentiert sich sowohl in ‚Stammtisch‘ als auch in ‚Orgatreffen‘ *eine nach außen gerichtete Praxis des ‚Organisierens‘*. Bisher blieb der Inhalt des Ideenaustauschs beim Stammtisch thematisch offen (Z. 27f.; 37ff.), nun wird auf „Atheismus, Religionskritik und so weiter“ (Z. 52f.) verwiesen. Dies deutet darauf hin, dass die ‚zu organisierende‘ Gemeinschaft kompatibel mit diesen Interessen sein soll. Die Beschreibung enthält den Hinweis, dass neben dem Stammtisch auch Orgatreffen für Interessierte Gelegenheit zur Beteiligung bieten könnten. *Als positiver Horizont dokumentiert sich damit insgesamt eine angestrebte Offenheit und einladende Haltung der Gruppe*. Es entfaltet sich eine *Orientierung der ‚Organisation‘ von Gemeinschaft*, die thematisch-weltanschauliche Bindung und Offenheit integriert. Unklar bleibt in Ernsts Ergänzung der Elaboration und Finns Konklusion, ob sich der Anspruch auf Offenheit realisieren lässt: Es wird zunächst nur von der Möglichkeit der Beteiligung gesprochen („kommen kann“, Z. 41, „einladen“, Z. 49, „diskutieren würden“, Z. 53), nicht von tatsächlichen Begegnungen erzählt. Alex’ propositionale („Mal kommen mehr, mal kommen weniger“, Z. 55) und Finns performativische Validierung (Z. 57) der Konklusion greifen den positiven Horizont der Offenheit auf und verweisen auf ein *ungewissenes Enaktierungspotenzial der Orientierung der ‚Organisation‘ von Gemeinschaft*.

59 Em: Aber das is eben auch die (.) äh der Effekt (.) den wir dann erzeugen so ne kleine
60 Community zu bilden ja (.) dass es dann nicht nur ähm darum geht, ähm in dem
61 Moment also=es is das wichtigere, was wir vorhin schon hatten (.) das wichtigere Ziel
62 etwas zu organisieren (.) aber der nette Nebeneffekt is eben auch ne Gemeinschaft
63 zu haben (.) wo man einfach mal quatschen kann. (.) das gehört auch dazu (.) glaub
64 ich
65 |
66 Fm: L Ja. (.)
67
68 Em: also ich fühl mich damit nicht unwohl @(2)@
69 |
70 Am: L (Äh) nō nō
71 |

Ernst leitet über zum zweiten Oberthema ‚Gemeinschaft‘ und bringt in der Proposition in Anknüpfung an eine frühere Äußerung Finns (Z. 33ff.) *den positiven Horizont des ‚Organisierens‘* evaluativ („das wichtigere Ziel“, Z. 61) zum Ausdruck, angesichts dessen informelle Vergemeinschaftung als „netter Nebeneffekt“ (Z. 62) erscheint. Finn validiert, dass diese „auch dazugehört“ (Z. 63) und damit *Gemeinschaft als möglichen positiven Horizont*, der allerdings relativiert wird. Zugleich scheint in der Formulierung „der Effekt den wir dann erzeugen so ne kleine Community zu bilden“ (Z. 59f.) ein Moment von Distanzierung und Kontrolle zu liegen, was auf eine mögliche Ambivalenz der Vergemeinschaftung zwischen Intentionalität und Nicht-Intentionalität, ‚Effekt‘ und ‚Nebeneffekt‘ hinweist. Zudem deutet die Evaluation an, dass Gemeinschaft auch ein ‚Ziel‘, nur eben ein nicht so wichtiges, sein könnte. Angesprochen ist damit in der Proposition *ein noch ungeklärtes Verhältnis von ‚Organisieren‘ und ‚Community‘*. Auch der abermals relativierende Zusatz „glaub ich“ (Z. 63f.) und die Kommentierung im Hinblick auf das Gefühl (Z. 68) lassen sich als Hinweis auf eine Ambivalenz von Gemeinschaft interpretieren, die zu einer persönlichen Stellungnahme herausfordert. Wie bereits in Z. 9-24 wird hier auf den Gemeinschaftsaspekt des Gruppenhandelns kommentierend mit dem Bezug auf das Individuum reagiert und gelacht. Eine kollektive Bedeutung informeller Vergemeinschaftung wird damit nicht expliziert, zugleich wird in der Interaktion durch überlappendes Sprechen und Lachen die konjunktive Bezugnahme deutlich. Die den Gefühlszustand ausdrückende und betonte doppelte Verneinung („nicht unwohl“, Z. 68) verweist zudem indirekt auf einen *potenziell negativen Horizont eines sich mit der Gemeinschaft verbindenden negativen Gefühls*. Alex validiert Ernsts Kommentierung (Z. 70).

72 Fm: L Genau. Wir hatten auch also beispiel- was
73 wir auch mal in diesem sag ich mal in diesem Rahmen von so (.) ja Community und
74 so weiter gemacht haben wir hatten so ne Art säkulares Frühstück (.) oder s- s-
75 säkulares Brunch? ich bin mir nich mehr sicher ich glaub=s hat (das) hatten wir
76 einmal mindestens
77 |
78 Dm: L Humanistischer Brunch
79 |
80 Fm: L humanistischer Brunch; genau. (.) Da ham wir uns
81 (.) äh:m im Park im Sommer getroffen (.) äh:m (.) u:nd hatten dann auch (.)
82 gesagt jeder hat halt was zu essen mitgebracht ne, und ähm (.) dann wars auch so
83 dass wir dann gesagt haben jeder könnte sollte (.) vielleicht Bücher beispielsweise
84 mitbringen die e:r für relevant und für interessant (.) hält (.) u:nd die halt so ganz (.)
85 quasi (.) extremst (.) informell vorstellen einfach so ja ich hab das letzens gelesen
86 und das fand ich (.) intressant und das könnte Leute hier in der Gruppe interessieren.
87 *(is) dann so* (.) da al- da sind dann auch (.) externe Leute beisp- beispielsweise
88 dazugekommen, *die (.) das so (.) gemacht haben ja.*
89
90 Em: Ja, (2)
91
92 Am: (Tsss) Joa.
93
94 (4)
95
96 me: @ (2) @
97 |

Die anschließende exemplifizierende Erzählung von Finn in Kooperation mit Dirk, die die Praxis von „Community und so weiter“ (Z. 73f.) veranschaulicht, bringt wiederum als Orientierungsgehalt das ‚Organisieren‘ von Gemeinschaft zum Ausdruck. Im Gegensatz zu Ernsts Darstellung eines ‚Nebeneffekts‘ (Z. 62) und der Informalität des ‚Quatschens‘ (Z. 63) wird eine organisierte und weltanschaulich-thematisch ausgewiesene („humanistischer Brunch“, Z. 78) Veranstaltung geschildert, die mit der Vorgabe verbunden ist, Bücher mitzubringen. Neben dem Spannungsverhältnis intentional-nicht intentional zeigt sich in der betonten Formulierung „könnte sollte“ (Z. 83) auch die Spannung zwischen einer nicht direktiven und einer direktiven Herstellung des thematischen Bezugs der Vergemeinschaftung. Der positive Horizont informeller Vergemeinschaftung kommt pointiert zum Ausdruck („extremst informell“, Z. 85), wobei auch angedeutet ist, dass sich Gemeinschaft und Informalität nicht von selbst einstellen (oder einstellen sollen) und darüber hinaus mit dem Zweck der Buchvorstellung verknüpft werden. Der positive Horizont der Offenheit der Gruppe und die Orientierung der ‚Organisation‘ von Gemeinschaft setzt sich in der Erzählung zum ‚humanistischen Brunch‘ in einer erfolgreichen Handlungspraxis („da sind dann auch externe Leute dazugekommen“, Z. 87f.) um. Ernst und Alex validieren Finns Erzählung. Nach viersekündiger Pause lachen einige aus der Gruppe (Z. 96). Diese Ratifikation deutet darauf hin, dass in Bezug auf das bisher Gesagte sich eine Spannung aufgebaut hat, die den Status von Gemeinschaft bzw. die Gruppenpraxis zwischen ‚Organisation‘ und Informalität betrifft. Die Pause stellt einen performativischen Abschluss, aber keinen auf Ebene des Orientierungsgehaltes dar. Im Lachen scheint sich ein unmittelbares Verständnis dessen zu dokumentieren. Die Sinneinheit ist mit Proposition und Elaboration nicht beendet, eine das Thema ‚Community‘ und damit verbundene Orientierungsgehalte zusammenfassende Konklusion steht noch aus.

Anhand dieser ausführlichen reflektierenden Interpretation können bereits erste Elemente des Falls rekonstruiert werden. Der parallele Modus der Diskursorganisation verweist auf eine gemeinsame Erfahrungsbasis der Diskutierenden, die interaktiv gemeinsame Orientierungsgehalte artikulieren. Die Eingangsfrage wird nach kurzem Hinweis auf Informalität vor allem im Hinblick auf die formale Struktur und organisatorische Aspekte der ‚zwei Typen von Treffen‘ bearbeitet. Mit dem ‚humanistischen Brunch‘ wird die erfolgreiche Enaktierung einer Orientierung des ‚Organisierens‘ von Gemeinschaft dargestellt, die mit der Unterscheidung intern (Gruppe) und extern (Personen von außerhalb) zusammenzuhängen scheint. Dieser Ausschnitt erschließt sich aber erst im Gesamtzusammenhang des sich nun im Anschluss ohne Interviewer-Intervention entfaltenden Diskurses (vgl. Transkript Eingangspassage Blau, Z. 98-859). Die angedeuteten Orientierungsgehalte der Ambivalenz von Gemeinschaft und ihres Verhältnisses zum ‚Organisieren‘ drängen auf weitere Bearbeitung, es steht eine konkludierende Diskursbewegung aus. Die Fortsetzung der Eingangspassage bestätigt diesen Befund der formalen Analyse auf der Ebene dokumentarischen Sinns in besonderer Weise, denn im weiteren Diskursverlauf wird das Oberthema ‚Gemeinschaft‘ anhand zahlreicher Unterthemen fast eine halbe Stunde lang, überwiegend abstrakt-theoretisierend bearbeitet. Die Eingangspassage erlangt damit weniger aufgrund dramaturgisch-performatorischer Auffälligkeiten, sondern wegen dieser außergewöhnlich langen Bearbeitung eines ständig umkreisten Themas den Charakter einer Fokussierungsmetapher. In ihr dokumentiert sich ein konjunktiver Erfahrungsraum der Gruppenmitglieder. Homologe Erfahrungen werden in inkludierenden Modi der Diskursorganisation (parallel und antithetisch) zum Ausdruck gebracht. Dass es sich um ein Zentrum gemeinsamen Erlebens handelt, deutet sich bereits auf Ebene der Formalstruktur des Diskurses und seiner Diskursbewegungen an: Auffällig sind ausführliche Redebeiträge, in denen eine Person mehrere Diskursbewegungen am Stück vollzieht (teils Proposition, Elaboration und Konklusion in einer Äußerung). Die Schwierigkeit, in der Interpretation Diskursbewegungen abzugrenzen, hängt auch mit zahlreichen Transpositionen zusammen. Sie überführen im Zuge einer Äußerung ein altes in ein neues Thema, ohne das alte formal zu beenden und führen die Bearbeitung des Orientierungsgehalts auf Ebene des dokumentarischen Sinns fort. Das Ausbleiben von Konklusionen (das ein formales Charakteristikum der gesamten Eingangspassage bildet), die Interaktionszüge sowohl auf immanenter als auch dokumentarischer Sinnebene beenden, deutet auf einen äußerst dichten Diskurs hin. Das Thema ‚Gemeinschaft‘ erweist sich über die erste halbe Stunde der Diskussion als ‚unabschließbar‘.

Den Zugang zum Verständnis dessen bietet die Rekonstruktion der Orientierungsgehalte auf Ebene des impliziten Wissens der Diskutierenden. Die Analyse der Textsorten zeigt eine Dominanz von Argumentationen und abstrahierenden Beschreibungen in der Bearbeitung proponierter Orientierungsgehalte. Es finden sich kaum Erzählungen, die vergangene Ge-

schehnisse in ihrem zeitlichen Ablauf schildern und anhand konkreter Ereignisse Aufschluss über die Gruppenpraxis geben. Dennoch lassen sich zentrale Orientierungsgehalte rekonstruieren. Zudem kann die Passage insgesamt als Einblick in eine Praxis der Gruppe gelten, da das ‚Diskutieren‘ von den Mitgliedern selbst als wichtiger Bestandteil ihrer Treffen geschildert wird. Die formalen Besonderheiten des Diskurses werden dadurch verständlich, dass sich in Bezug auf ‚Gemeinschaft‘ ein *Orientierungsdilemma* rekonstruieren lässt. Deutlich wird dies an einem starken negativen Gegenhorizont, der im weitesten Sinn mit Religion assoziiert wird und einem schwachen, gewissermaßen prekären positiven Horizont, der sich mit (informeller) Vergemeinschaftung und ihrer Bedeutung für das Individuum verbindet. Das gemeinsame Orientierungsproblem besteht in der Spannung zwischen einem positiv bewerteten Gemeinschaftsgefühl (oft als ‚Community-Aspekt‘ oder ‚Nebeneffekt‘ thematisiert) und einer aus Sicht der Gruppe abzulehnenden, mit Religion assoziierten, auf individuelle Bedürfnisse und Emotionen verweisenden ‚kompensatorischen‘ Vergemeinschaftung. Immer wieder stellt im Diskursverlauf die Abgrenzung von religiöser Vergemeinschaftung einen wichtigen Bezugspunkt dar, während nur im Ansatz affirmativ auf Gemeinschaft verwiesen wird. Dies verdeutlicht die folgende (Anschluss-) Sequenz, in der sich anhand des Unterthemas ‚Konkrete Aktionen vs. Gemeinschaftsgefühl‘ ein Selbstverständigungsprozess der Gruppe und die für sie typische Reflexion eigener Praxis dokumentiert:

98 Dm: L Also wir (.) f- finden uns glaub ich nich zusammen weil wir irgendwie (.) die
99 Bestätigung brauchen irgendwie Halt in der Gemeinschaft brauchen oder sowas (1)
100 wie das (.) religiöse Gruppen vielleicht tun (.) sondern (.) wir wollen was erreichen.
101 wir wollen die Stiftung (.) unterstützen bei ihrer (.) Interessensvertretung bei ihrer
102 |
103 ?m: L (Ja.)
104
105 Dm: Arbeit (1) durch Aktionen vor Ort.
106
107 Fm: Wobei ich denk dieser (.) dieser quasi gemeinschaftsstiftende Faktor (.) würd ich jetzt
108 sagen is nich ganz irrelevant ne (.) dass man zumindest bei diesen Stammtischen
109 |
110 Bm: L Mhm.
111
112 Fm: find ich isses schon so (.) ähm (.) mein man hat man hat ja immer diese Deb-
113 Gespräche mit Kollegen mit mit mit Kommilitonen über (.) Gott und die Welt so
114 gewissermaßen und (.) beim Stammtisch kann man sich halt sicher sein dass man (.)
115 schon dass es schon so ne Art Basis gibt (.) n Verständnis für die Probleme und quasi
116 |
117 ?m: L Mhm.
118
119 Fm: so ne Art (.) Austausch unter Gleichgesinnten (.) und so n bisschen (ich seh dis) so n
120 |
121 Em: L Ja
122 |
123 ?m: L Mhm.
124
125 Fm: bisschen kleiner Community- (.) ähm Aspekt f- fänd ich jetzt schon
126 dabei.

Dirks Proposition stößt in die performativische und propositionale Lücke nach der Pause und dem Lachen. Sie setzt angesichts der bisher angedeuteten Spannung bzw. fehlenden Zu-

sammenfassung der proponierten Orientierungsgehalte neu an, behält aber den Fokus auf dem Verhältnis von ‚Organisieren‘ und ‚Gemeinschaft. Behandelt wird argumentierend sowohl der bisher ambivalent gebliebene Horizont der Gemeinschaft als auch der des Organisierens. Dabei wird auf den Grund der Vergemeinschaftung abgezielt: Argumentativ wird die eigene Vergemeinschaftung abgegrenzt von religiöser Vergemeinschaftung, die mit einem Anerkennungs- und Sicherheitsbedürfnis („Bestätigung brauchen, irgendwie Halt in der Gemeinschaft brauchen“, Z. 99) assoziiert wird. Diese Abgrenzung stellt nicht Gemeinschaft per se infrage, allerdings erscheint *Gemeinschaft als Ort der Befriedigung emotionaler Bedürfnisse als negativer Gegenhorizont*. Gemeinschaft mag aus dieser Sicht für die Gruppe existieren, aber nicht um einer (‚kompensatorischen‘) emotionalen Wirkung willen, die mit Religion verbunden wird. Gemeinschaft als potenziell positiver Horizont wird zunächst suspendiert. Hervorgehoben wird hingegen der *positive Horizont der im bisherigen Diskurs der Gruppe als ‚Organisation‘ angesprochenen Zweckorientierung*. Im Gegensatz zu den religiösen Bedürfnissen hebt diese auf einen Handlungswillen („wir wollen was erreichen“, Z. 100) und Nützlichkeit ab. Einer Bedeutung der Gruppe für das Individuum (nach ‚innen‘) wird damit ihre Aufgabe bzw. Funktion für das Erreichen von Zielen (nach ‚außen‘) entgegengestellt. Argumentativ wird so das Verhältnis von informeller Vergemeinschaftung und Zweckorientierung zugunsten des ‚Organisierens‘ aufgelöst.

Entgegen der im bisherigen Diskursverlauf erfolgten immer stärkeren Einschränkung der Bedeutung informeller Vergemeinschaftung bringt Finn in antithetischem Diskurs nun erneut den „quasi gemeinschaftsstiftende[n] Faktor“ (Z. 107) als positiven Horizont ins Spiel. Dass dieser „nicht ganz irrelevant“ (Z. 108) ist, wird durch Bruno validiert (Z. 110), noch bevor dies weiter ausgeführt wird. Durch die doppelte Verneinung wird der positive Horizont allerdings auf Distanz gehalten, erscheint als eine Möglichkeit. Erneut wird Gemeinschaft relativiert, hier als „bisschen kleiner Community-Aspekt“ (Z. 125). Wie schon in der Bezeichnung ‚Effekt‘ wird auch mit dem Wort ‚Faktor‘ das Rationale, Technische, Nicht-Emotionale betont. In einer abstrahierenden Beschreibung wird deutlich, dass die ‚Gemeinschaft‘ des Stammtischs einen Kontrast zu Alltagsgesprächen darstellt. Diese werden als üblich und regelmäßig geschildert, „man hat ja immer diese Gespräche [...] über Gott und die Welt so gewissermaßen“ (Z. 112ff.). Der Stammtisch bietet im Gegensatz dazu „eine Art Basis [...], ein Verständnis für die Probleme und quasi so eine Art Austausch unter Gleichgesinnten“ (Z. 114ff.). Diese Darstellung wird zweifach validiert (Z. 121, 123) und damit in ihrem konjunktiven Sinngehalt bestätigt. Die gemeinsame Praxis enthält etwas ‚Gemeinschaftliches‘, das intern von Bedeutung für die Gruppenmitglieder ist und sich nicht auf eine nach außen gerichtete Zweckrationalität reduzieren lässt. Dies umfasst als Grundlage gemeinsamer Praxis offenbar eine gleiche ‚Gesinnung‘ und ein geteiltes Problembewusstsein, was in Alltagsgesprächen mit Personen außerhalb der Gruppe so nicht vorauszusetzen ist.

127
 128 Bm: I
 L Na
 129
 130 Am: I
 L Und da-
 131
 132 Fm: I
 L Auch wenn das jetzt nicht so das is so=ich (.) geh zu meiner
 133 Gemeinde irgendwie ne,
 134
 135 Am: Man sucht sich halt nich den Sinn des Lebens (inner) inner Gruppe un son mhm.
 136
 137 Fm: I
 L Jaja I
 138
 139 Em: I
 L Aber
 140 man sucht vielleicht den Gespräch über den Sinn des Lebens; (.) "hm"
 141
 142 Am: (Mmm) schon; aber das is halt wieder was (.) ganz Anderes was inner andern
 143
 144 Em: I
 L is was Anderes @ja ne@
 145
 146 Am: Gemeinde stattfindet so ne?
 147 I

Finn selbst beginnt mit der Elaboration der Antithese und nimmt wiederum eine Abgrenzung zu religiöser Vergemeinschaftung vor: Die Art von Gemeinschaft in der Gruppe ist nicht wie ein „ich geh zu meiner Gemeinde“ (Z. 132f.). Ein nach wie vor eher distanziert-abstrahierend beschriebener Horizont von Gemeinschaft grenzt sich damit von ‚Gemeinde‘ ab, womit angeknüpft wird an die in Dirks Proposition vorgenommene Abgrenzung zu einer religiösen, individuelle Defizite ausgleichenden, emotional aufgeladenen Vergemeinschaftung. Der negative Gegenhorizont der Elaboration stellt einen gemeinsamen Bezugspunkt von Antithese und Proposition dar und damit auch ein kommunikativ-generalisiertes ‚Zugeständnis‘ an die Proposition. Es zeigt sich, dass hier keine inkompatiblen Orientierungsgehalte oppositionell gegeneinanderstehen, ein positiver Bezug auf Gemeinschaft aber erklärungsbedürftig ist. Diese Interpretation erklärt auch, warum Finn die Elaboration erst ‚nachschiebt‘, nachdem Bruno und Alex schon zu einer Äußerung angesetzt haben und sie dabei unterbricht (Z. 128ff.). Alex setzt die Elaboration fort und beschreibt, dass die Gruppe nicht der Suche nach dem Lebenssinn diene (Z. 135), was durch Finn validiert wird (Z. 137). Damit bestätigt sich der *negative Horizont individueller Bedürftigkeit bzw. von Gemeinschaft als deren Kompensation*. Ernst differenziert diese Äußerung und deutet an, angestrebt werde vielleicht das Gespräch über den Lebenssinn (Z. 139f.). So versucht er eine Verschiebung der Stoßrichtung, die die Bedeutung der Gruppe für den Einzelnen von einem negativen in einen positiven Zusammenhang stellt: Die Hinwendung zur Gruppe dient demnach nicht der Befriedigung eines Bedürfnisses nach Sinnstiftung, sondern ermöglicht in gemeinsamer Interaktion eine Objektivierung bzw. Rationalisierung der ‚Sinnfrage‘, indem diese nun Gegenstand eines Gesprächs wird. In der darauffolgenden Elaboration dieser Differenzierung argumentiert Alex, es handele sich bei der eigenen Praxis um etwas „ganz Anderes“ (Z. 142) als in einer Gemeinde. Die Betonung von ‚ganz‘ und die abstrakte Allgemeinheit der Äußerung zeigen im Anschluss an die Differenzierung, *dass die Gruppe zwar eine Bedeutung von ‚Gemeinschaft‘ für das Individuum und Themen wie den ‚Lebenssinn‘ nicht ausschließt, aber*

die Art und Weise, wie solches in der eigenen Praxis vorkommt, kategorial von religiöser Vergemeinschaftung unterscheidet. Ernst validiert die Elaboration, indem er den Wortlaut wiederholt („is was Anderes“, Z. 144) und lacht. Dieses Lachen lässt sich auf Ebene des Dokumentsinns so interpretieren, dass bisher ‚Gemeinschaft‘ als Element der Gruppenpraxis zwar bestätigt wurde, aber eine geteilte Sicht darauf vor allem in der Abgrenzung zu Religion besteht. Worin diese nun genau liegt und inwiefern Gemeinschaft als positiver Horizont Geltung beanspruchen könnte, ist offen. Damit bleibt eine Spannung bestehen. Wird an dieser Sequenz beispielhaft für die Eingangspassage die gemeinsame Entfaltung des Orientierungsdilemmas in Gestalt eines starken negativen und schwachen positiven Horizonts deutlich, ist auch ihr Abschluss typisch für die Bearbeitung des Oberthemas ‚Gemeinschaft‘ durch die Gruppe. Er besteht in einer monologisierenden Transposition, die vom konkreten Erfahrungszusammenhang der Gruppe wegführt:

148 Em: L ja ich weiß was äh auf Di- was auf was Dirk hinauswill
 149 er möchte halt (.) ähm betonen dass es nich darum geht dass wir uns alle äh an die
 150 Händchen fassen und im Kreis tanzen und (.) und so etwas ja? (1) obwohl
 151 Kuchen backen @(schon nich schlecht)@ (.) sondern es geht tatsächlich darum halt
 152 I
 153 me: L @(2)@
 154
 155 Em: ähm Vorträge zu organisieren äh:m (.) Aktionen (.) die die Bundesstiftung initiiert vor
 156 Ort zu unterstützten also da gehts schon um konkrete (.) ganz konkrete Sachen die
 157 I
 158 ?m: L Hm
 159
 160 Em: wir eigentlich machen wollen. (.) und als ähm (1) angenehme Nebenwirkung kommt
 161 dabei eben auch (.) ein kleines bisschen Gemeinschaftsgefühl raus und das find ich
 162 nich (.) problematisch das is eigentlich ganz nett (.) äh:m (.) Richard Dawkins hat das
 163 I
 164 Bm: L Hm
 165
 166 Em: ja mal so schön ähm formuliert ähm wenn also das is vielleicht im amerikanischen
 167 Kontext viel zugespitzter weil da die Feindlichkeit gegenüber dem Atheismus so viel
 168 viel höh- k- krasser und höher is (.) Atheismus is da n richtiges Schimpfwort ne? Mit

Nach der Antithese und ihrer Elaboration schließt Ernst mit einer besonders langen Äußerung an (hier nur etwa zur Hälfte dargestellt), die im Zusammenhang als transponierende Diskursbewegung erkennbar ist: Einerseits wird der vorhergehende Interaktionszug beendet (Konklusion), andererseits wird ein neues Thema begonnen (Proposition), wobei die Orientierung in ihrem Grundgehalt beibehalten wird. Im konkludierenden Teil der Transposition (Z. 148-162) wiederholt Ernst seine eigene, bisher nicht abschließend bearbeitete Proposition (Z. 59) und ergänzt sie um Dirks Hervorhebung der Zielorientierung im Sinne konkreter politischer Unterstützung der Stiftung (Z. 155f.). Der negative Gegenhorizont wird auf dem Wege einer Interpretation von Dirks Proposition („ich weiß auf was Dirk hinauswill“, Z. 148) dabei weiter ausgearbeitet. Dieser habe ausdrücken wollen, „dass es nicht darum geht, dass wir uns alle an die Händchen fassen und im Kreis tanzen und so etwas“ (Z. 149f.). Metaphorisch und karikierend wird so die gemeinsame Praxis von infantil-spielerischer, aber auch zweck-

freier Vergemeinschaftung bzw. Vergemeinschaftung als ‚Selbstzweck‘ (im Sinne eines ‚um sich selbst kreisenden‘ Verbundenheitsgefühls) abgegrenzt. Stattdessen geht es um ernste, zielgerichtete „konkrete, ganz konkrete Sachen, die wir eigentlich machen wollen“ (Z. 156ff.). Wiederum erscheint Gemeinschaft als „angenehme Nebenwirkung“ (Z. 160) und „ein kleines bisschen Gemeinschaftsgefühl“ (Z. 161) als Ergebnis zielorientierten Handelns. Erneut kommt durch eine doppelte Verneinung („nicht problematisch“, Z. 162) eine distanzierte Bezugnahme auf Gemeinschaft zum Ausdruck. Eingeschoben wird ein Hinweis auf Informalität: die lachend ausgesprochene Bewertung von „Kuchen backen“ (Z. 151) als „schon nicht schlecht“ (ebd.) wird durch ein Lachen der Gruppe ratifiziert (Z. 153). Hier scheint sich wiederum ein *konjunktives Wissen um die Ambivalenz von Gemeinschaft zwischen Zweckorientierung und Informalität bzw. einer persönlichen Bedeutung für die Mitglieder* zu dokumentieren. Der konkludierende Teil der Äußerung gleicht formal einem synthetisierenden Abschluss, der die ‚Zweckorientierung‘ der Proposition und den ‚gemeinschaftsstiftenden Faktor‘ der Antithese zusammenführt. Auf der Ebene der konjunktiven Bedeutung äußert sich in der wechselseitigen Bezugnahme der Redebeiträge aber vor allem das *Orientierungsdilemma, das in einem starken negativen Gegenhorizont religiöser und ‚zweckfreier‘ Vergemeinschaftung und einem schwachen, ‚prekären‘ positiven Horizont von Gemeinschaft und Informalität besteht.* Dass das Thema aufgrund dieses konjunktiven Spannungsmomentes nicht in einer tatsächlichen Konklusion beendet werden kann, äußert sich hier wie häufig im gesamten weiteren Diskursverlauf im nahtlosen Übergang des konkludierenden Teils der Transposition in den propositionalen, der das neue Thema ‚Atheisten in den USA‘ eröffnet (Z. 162ff.). Der Verweis auf den ‚neu-atheistischen‘ Autoren Richard Dawkins und die anschließende Erörterung der Bedeutung von Gemeinschaft für amerikanische Atheistinnen führt weg von den konkreten Erfahrungen der Gruppe.

Ab diesem Punkt der Diskussion wird die eingangs erwähnte Praxis von ‚Stammtisch‘ und ‚Orgatreffen‘ höchstens noch gestreift, jedoch immer wieder allgemein und abstrahierend das Thema ‚Gemeinschaft‘ umkreist. Dabei wird auch auf den Diskutierenden bekannte (‚neu-‘) atheistische Publikationen und Medienbeiträge verwiesen. Angesprochen werden inner-atheistische Debatten um ‚Sunday Assemblies‘ als religionsähnliche funktionale Äquivalente, unterschiedliche Positionierungen zum Thema ‚Gemeinschaftsbedürfnis‘, religiöse Erziehung und Beweggründe für atheistische ‚Ersatzcommunities‘. Wiederkehrende Motive der wenigen Erwähnungen eigener Gruppenpraxis bilden dabei das ‚konkret Ziele erreichen‘ und Gemeinschaft als ‚Nebeneffekt‘. Diese werden kontrastierend zu den diskutierten Kontexten und Formen atheistischer Vergemeinschaftung angeführt, wobei immer wieder das gleiche Orientierungsdilemma zum Ausdruck kommt. In folgender Äußerung Finns wird die Verbindung von ‚Gemeinschaft‘ und der Unterscheidung intern/extern in Bezug auf dieses Orientierungsproblem besonders deutlich. In ihr wird ausdrücklich das Enaktierungspotenzial des ein-

gangs artikulierten positiven Horizonts der Offenheit und Diskursivität thematisiert. Es handelt sich um den konkludierenden Teil einer Transposition, die an eine Erörterung der Bedeutung von Gemeinschaft für Atheisten anschließt. Erst wurde über die Situation von US-Atheistinnen, dann über ein auch von der Gruppe geteiltes, die Bedeutung von Gemeinschaft steigerndes Gefühl von Diskriminierung und politischer Benachteiligung gesprochen.

250 Fm: L j::a es gibt so n
 251 bisschen zwei Aspekte auch. also ich weiß nicht ob ihrs genauso seht; aber diese (.)
 252 Stammtische einerseits eben quasi dieses quasi sich son bisschen inf- austauschen?
 253 (.) und andererseits (.) ä:h:m (.) darf ja auch durchaus, (.) isses jetzt bish:er meines
 254 Wissens noch nicht oft passiert, (.) *außer einmal explizit ne, als die XYZler dabei
 255 waren*, (.) äh:m explizit auch (.) Leute mit andern Meinungen kommen, (.) weil; (.)
 256 sonst (.) ich find also ich persönlich jetz so meine meine Meinung is (.) dass; ich geh
 257 immer gern zu den Stammtischen wenn ichs schaff (.) a:ber (.) es is auch immer so=n
 258 bisschen die Gefah:r, find ich dass sowas zu sehr zu so ner Echokammer wird (.)
 259 w:o (.) wir alle die wir (.) ich sag mal nich identische Meinungen haben aber relativ
 260 |
 261 Bm: L Hm
 262
 263 Fm: ähnlich Meinungen haben (.) ähm (.) in in zumindest *was jetzt Religion betrifft* (.)
 264 so=n bisschen sich gegenseitig bestätigen, was wir eh schon wissen (.) ähm wenn
 265 |
 266 ?m: L Hm
 267
 268 Fm: natürlich jetzt (einer) sagt ah da gibts dieses interessante Buch dann isses=n (.) find
 269 ich=n Gewinn (.) ähm wenn das geteilt wird, (.) aber gerade deshalb fänd ichs auch
 270 |
 271 Bm: L Hm
 272
 273 Fm: (.) find ichs gut wen:n (.) dann doch mal (.) zum Beisp- jemand käme oder kommt (.)
 274 der eben religiös ist u:nd vielleicht auch (.) damit nich einverstanden is was wir sagen
 275 und (.) äh:m (.) das kann f- könnte kann auch=n gutes Setting sein um (.) mit mit mit
 276 Leuten so ins Gespräch zu treten also; (.) es wir bewerben es ja jetzt nich so (.) dass
 277 das jetz=n Diskussionsstammtisch is wo (.) wir explizit Christen und Atheisten
 278 zusammenbringen wollen aber natürlich (.) find ich isses=n Aspekt zumindest (.) ä:h:m
 279 (.) einmal sind ja schon also evangelikale Studierende explizit deshalb zu diesem
 280 |
 281 Am: L Mhm
 282
 283 Fm: Stammtisch dazugekommen weil sie (.) mit uns das Gespräch suchen wollten oder
 284 uns über- (.) überzeugen missionieren wollten oder wi- wie auch immer (.) ä:h man
 285 |
 286 ?m: L Hm
 287
 288 Fm: das jetzt (.) sehen will? (.) äh:m (.) aber grundsätzlich is das ja auch so=n bisschen
 289 diese (.) ja; dass solche offenen Treffen sind halt eher so ne auch ne Art (.) ja;
 290 Möglichkeit zur zur Diskussion und nich irgendwie sowas so s- wie so=ne Art
 291 Gottesdienst wo ich sage (.) eigentlich im Grunde (.) geht es eher darum die, (.) die
 292 Gemeindemitglieder schon noch mal in i- ihren ihrem Glauben zu stärken oder
 293 sowas zu machen ne. (.) Ich wollt noch (.) sagen dass auch (.) ich schon finde dass
 294 |
 295 ?m: L Mhm.

Zuvor thematisiert die Gruppe einerseits am Beispiel amerikanischer Atheisten und ‚neu-atheistischer‘ Kampagnen Gemeinschaft als Enaktierungspotenzial einer ‚aktivistischen‘ nichtreligiösen Identitätsentfaltung. Andererseits wird Gemeinschaft für die Gruppe selbst als angenehm im Hinblick auf die Entlastung von Rechtfertigungszwängen (im Sinn der Erklärung des eigenen Gefühls politischer Benachteiligung) elaboriert. Gegenstand der in als unangenehm empfundenen Interaktionen geforderten Erklärungen ist die persönliche

Betroffenheit von unzulänglichen gesellschaftlichen Strukturen, die das Ausleben nichtreligiöser Identität erschweren und damit verbundene negative Emotionen. Angesichts solcher *vor allem am Beispiel anderer* entwickelten abstrahierenden Beschreibungen und Argumentationen stellt Finn nun wieder die Verbindung zum eigenen Erfahrungszusammenhang her. Es wird deutlich, dass der positive Horizont der Offenheit und Diskursivität schwer umzusetzen ist. Bereits zu Beginn der Passage blieb die Bedeutung des Stammtischs zwischen informellem Austausch und organisiertem, auch an potenzielle Interessenten gerichteten Diskussionsforum offen. Nun wird dies als Diskrepanz zwischen angestrebter Offenheit bzw. Diskursivität und tatsächlicher Praxis deutlich. Der Stammtisch bietet Gelegenheit zu informellem Austausch (Z. 252), dabei besteht aber die „Gefahr, [...] dass sowas zu sehr zu so einer Echokammer wird“ (Z. 258). *Die wechselseitige Bestätigung von ohnehin schon geteilten Meinungen und Überzeugungen in der Gruppe erscheint als negativer Gegenhorizont, der wiederum mit religiöser Vergemeinschaftung (,Gottesdienst' und der Stärkung des Glaubens von ,Gemeindemitgliedern') verbunden wird* (Z.291ff.). Die Notwendigkeit der Abgrenzung von religiöser Vergemeinschaftung wird am Ende des ersten Teils der Transposition validiert (Z. 295). Auf Ebene des Dokumentsinns wurde im bisherigen Diskursverlauf deutlich, dass die Gruppe gerade in den negativen Gegenhorizonten und dieser Abgrenzung zu religiöser Vergemeinschaftung übereinstimmt. Dies wird nun auch für die Ebene theoretischen Wissens, expliziter Meinungen bestätigt: Aus Finns Sicht besteht die Gruppe aus Personen, die „nicht identische Meinungen haben, aber relativ ähnliche Meinungen haben, zumindest was [...] Religion betrifft“ (Z. 259ff.). Aus diesem Grund erscheint es wichtig, dass „explizit auch Leute mit anderen Meinungen kommen“ (Z. 255). Dieser Anspruch wird argumentativ entfaltet, von der Schilderung der tatsächlichen Praxis aber infrage gestellt. Offenbar kam es noch nicht oft vor, dass Andersdenkende zum Stammtisch gekommen sind (Z. 253f.), konkret wird nur auf ein Ereignis, den Besuch durch evangelikale Studierende (Z. 254, 279ff.), eingegangen. Die *Schwierigkeit der Enaktierung des positiven Horizonts der Offenheit und Diskursivität* schlägt sich in Finns Äußerung sogar auf grammatikalischer und performativischer Ebene nieder: Mehrfach wird zwischen Indikativ und Konjunktiv gewechselt, dabei zu Beginn die indikative, später die konjunktive Form betont (Z. 269ff.). Um der wechselseitigen Bestätigung bestehender Meinungen und damit der Nähe zu religiöser Vergemeinschaftung zu entgehen, wird also der Stammtisch als möglicher Ort der Begegnung und der Kontroverse ins Spiel gebracht. Aktiv vorangetrieben wird dies allerdings nicht, es geht nicht um die intentionale Herbeiführung eines ‚Schlagabtauschs‘ unterschiedlicher Überzeugungen: „wir bewerben es ja jetzt nicht so, dass das jetzt ein Diskussionsstammtisch ist, wo wir explizit Christen und Atheisten zusammenbringen wollen“ (Z. 276ff.). Im Anschluss an die vorangegangene Elaboration kann dies so gedeutet werden, dass ein konfrontativer ‚Diskussionsstammtisch‘ gerade wieder jene unangenehmen Kommunikationssituationen herbeiführen würde, die Erklärungen oder Rechtfertigungen erfordern. Ein gewisses Maß an

sozialer Schließung (der ‚Gleichgesinnten‘) wird offenbar in Kauf genommen, dafür aber der Anspruch offenen Diskutierens betont. Am Beispiel des Stammtischs wird pointiert deutlich, dass die in der Gruppe existierenden Horizonte schwer zu vereinbaren sind: *Die als emotional positiv erlebte und für das bewusste Ausleben nichtreligiöser Identität als notwendig erachtete Erfahrung geteilter Überzeugungen (und damit der Entlastung von Erklärungs- und Rechtfertigungszwängen) durch die Gemeinschaft erschwert die Abgrenzung von Religion.* Typischerweise folgt wieder der nahtlose Übergang in einen propositionalen Teil der Transposition (Z. 293), der von der Thematisierung der unmittelbaren Gruppenpraxis wegführt.

Charakteristisch für den Diskurs der Gruppe ist das Kontrastieren der eigenen Praxis (und des Orientierungsdilemmas bezüglich ‚Gemeinschaft‘) mit anderen Modi der Nichtreligiosität, wie sie sie etwa in der großen Bedeutung der ‚Community‘ für Atheistinnen im amerikanischen Bible Belt oder in religiöse Formen inkorporierenden ‚Sunday Assemblies‘ repräsentiert sieht. Diese werden als für die jeweiligen Kontexte adäquat dargestellt oder als im Hinblick auf das Bedürfnis nach einer ‚Ersatzcommunity‘ vormals religiöser Personen verständlich elaboriert, für die eigene Praxis aber als befremdlich, unbrauchbar oder komplett inakzeptabel eingeschätzt. Die Gruppe legt gewissermaßen empirische Vergleichshorizonte an das eigene Handeln und die eigene Orientierungs- und Abgrenzungsproblematik an, ohne sich auf einen ‚stabilen‘ positiven Horizont von Vergemeinschaftung einzupendeln. Die Reproduktionsgesetzlichkeit des Orientierungsdilemmas bestimmt die gesamte Dynamik der Diskussion. Die detaillierte Analyse verdeutlicht, dass nicht nur der negative Horizont religiöser Vergemeinschaftung einen Eckpunkt des Orientierungsrahmens der Gruppe bildet, sondern dass darüber hinaus ein *Orientierungsschema zweckrationaler Zielverfolgung* insbesondere an den Stellen artikuliert wird, an denen auf Ebene des Dokumentsinns das Orientierungsdilemma bearbeitet wird bzw. der (potenziell) positive Horizont informeller Vergemeinschaftung stärker hervortritt. In der Selbstdarstellung gegenüber dem Forscher und in situativen ‚Schließungen‘ des auf konjunktiver Ebene ‚unabschließbaren‘ Orientierungsdilemmas erlangt es eine legitimatorische Bedeutung. Die Gruppenpraxis wird so auf der kommunikativ-generalisierten Ebene vor allem mit dem ‚Ziele erreichen‘ verbunden und das Gemeinschaftsgefühl als ‚netter Nebeneffekt‘ beschrieben. Auffällig für den Interpreten ist in der Eingangspassage die Abstraktheit dieses Verweises auf das Erreichen von Zielen. Hätte man gerade in der Anfangsphase der Diskussion Erläuterungen zum ‚evolutionären Humanismus‘ oder einzelnen inhaltlich-weltanschaulichen Positionen vermuten können, fehlen nicht nur diese vollständig, sondern es werden auch die immer wieder thematisierten ‚Ziele‘ oder ‚konkreten Aktionen‘ inhaltlich nicht näher bestimmt. Im Relevanzsystem der Gruppe steht offensichtlich die Bearbeitung des Orientierungsproblems hinsichtlich ‚Gemeinschaft‘ und die Theoretisierung der eigenen Praxis im Vordergrund.

Anhand der folgenden, interaktiv dichter Sequenz können neben diesen Merkmalen noch weitere wesentliche Orientierungskomponenten rekonstruiert werden. Es handelt sich um einen Abschnitt, in dem die Gruppe das Unterthema ‚Sinnstiftung durch praktisch-ethisches Engagement‘ diskutiert.

641 Bm: L Was mir grad eben aufgefallen is was ich lustig find is (.) ähm (.) weil wir uns ja
 642 vorhin gefragt hatte:n (.) ähm (1) ob uns (.) ähm ob wir da irgendwie einen
 643 Lebenssin:n, (.) äh (.) finde:n (.) äh oder diskutieren können oder so und wir haben
 644 eher gesagt, mh (.) vielleicht (.) nich so ganz oder jeder findet das für sich irgendwie?
 645 (.) ä::hm (.) aber irgendwie is=es ja so (.) dass wir (.) ähm (.) uns deswegen treffen
 646 weil wir irgendwie ethisch politisch (.) m:einen dass da irgendwas schiefläuft. (.) also
 647 dass wir uns irgendwie (.) äh (.) diskriminiert, unterrepräsentiert oder so für- (.) fühlen;
 648 |
 649 Cf: L Mhm
 650
 651 Bm: (.) ähm (.) und dass das (.) sich äh dagegen zu engagieren; oder irgendwie für etwas
 652 fairere (.) ausgewogenere (.) ähm Verhältnisse zu sorgen (.) ä:hm (.) eigentlich
 653 auch ne große Sinnstiftung is. (.) und das find ich interessant; weil (.) ähm (.) die
 654 |
 655 Em: L Ja
 656
 657 Bm: Sache is (.) ä:hm (.) wir treffen uns=sozusagen in dem Sinn nicht für irgendeine
 658 heilige (.) Idee (.) oder für irgendeine Moral oder sowas, (.) ähm (.) naja (1)
 659 |
 660 Cf: L Ach nicht? @ (2) @
 661 |
 662 me: L @ (2) @
 663

Proponiert wird ‚Sinnstiftung‘ als Bedeutung einer praktischen, kollektiven Bearbeitung des Gefühls individueller Deprivation. Kommentierend und argumentierend elaboriert Bruno diesen Orientierungsgehalt. Dass das gemeinsame Handeln sinnstiftend ist, wird als „interessant“ (Z. 653) bezeichnet, damit ein distanzierter und objektivierender Blick auf die eigene Praxis geworfen. Die Sinnstiftung wird dadurch ‚interessant‘, dass die Gruppe sich nicht „für irgendeine heilige Idee oder für irgendeine Moral oder sowas“ (Z. 657f.) trifft. Dass sie sich einstellt, ist also deshalb nicht selbstverständlich, weil die Vergemeinschaftung nicht auf ‚sinngeladene‘ metaphysische, sakrale oder moralische Fragen abzielt. Die ‚eigene‘ Sinnstiftung wird von ihnen abgegrenzt. In quasi-antithetischem Diskurs deutet Clara mit ihrer Frage „Ach nicht?“ (Z. 660) an, es könne womöglich doch um ‚Sinnfragen‘ in der Gruppe gehen. Die Antithese liegt in ihrer Kürze allerdings eher auf performativischer Ebene als auf der des Orientierungsgehalts. Das Lachen nimmt einerseits der Frage die Schärfe eines Widerspruchs und lässt die Interpretation einer rhetorischen Frage zu, könnte aber auch Ausdruck tatsächlicher Differenzen auf Ebene des Orientierungsgehalts sein. Mehrere aus der Gruppe ratifizieren die Antithese durch Lachen (Z. 662), in das auch Bruno selbst einstimmt (Z. 664).

664 Bm: @(.)@ naja=s (.) ne. (1) es=is eher eigentlich eine eine se:hr äh äh diesseitige (.)
665 |
666 Cf: L kleiner Scherz; @(2)@
667 |
668 Bm: praktische (.) ähm auf Ethik (.) ähm (.) ähm ausgerichtete Sache; (.) die sinnstiftend is
669 das heißt äh (1) nja. (.) also wir haben sozusagen eine greifbare (.) Sache und ich
670 finde so=n so=n religiöse:r (.) ähm (.) äh Aufhänger sich zu treffen (.) is für mich erst
671 mal so=n bisschen ungreifbar. (.) also sozusagen so=n so=n jenseitige transzendente
672 |
673 Fm: L S=aber ich glaube das liegt halt (.) das
674 |
675 Bm: (.) äh Sache (.) ähm (.) is was Andres als wenn=ma (.) sich darüber unterhält; (.) äh
676 (.) was läuft hier eigentlich grade in der Gesellschaft; oder wie wird was
677 (.) äh (.) verhandelt.
678 | |
679 Em: L Mhm |
680 |

In dem entstehenden Tumult qualifiziert Clara ihre Äußerung in einer metakommunikativen Kommentierung als „kleiner Scherz“ (Z. 666) und lacht abermals. Da die Antithese nur einen möglichen Widerspruch andeutet, aber keine widersprechende Orientierung formuliert, kann gemeinsam mit dieser Kommentierung ihre Bedeutung darin gesehen werden, Bruno zur weiteren Klärung zu veranlassen. Es steht immer noch die Frage der Abgrenzung, der Besonderheit der eigenen ‚Sinnstiftung‘ im Raum. Bruno schließt dementsprechend eine Zwischenkonklusion im Modus einer Synthese an: Die Zusammenführung von Proposition und dem potenziellen Widerspruch vollzieht sich nun in einer deutlichen Abgrenzung von religiöser Praxis und der Darstellung eigenen Handelns als „diesseitige, praktische, auf Ethik ausgerichtete Sache, die sinnstiftend ist“ (Z. 664ff.). Unterscheidungsmerkmal ist offenbar der „Aufhänger, sich zu treffen“ (Z. 670) und damit zusammenhängend die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz. Mag die Gruppenpraxis eine Sinnstiftung oder gar doch moralische, metaphysische oder ähnliche Fragen beinhalten, Basis ist aber „eine greifbare Sache“ (Z. 669). Die Relevanz der Abgrenzung, der Qualifizierung des eigenen Handelns vor dem Hintergrund des Religiösen wird auch performativ durch die Betonung der Begriffe „diesseitige, praktische“ (Z. 664ff.), „jenseitige, transzendente“ (Z. 671), „greifbare“ (Z. 669) und „ungreifbar“ (Z. 671) deutlich. Die Bedeutung des ‚Greifbaren‘, ‚Praktischen‘ und ‚Diesseitigen‘ liegt in der Begründung der eigenen Praxis in Abgrenzung zu Religion. ‚Sinnstiftung‘ liegt in der Gruppenpraxis selbst, nicht im (ideellen) Anlass der Vergemeinschaftung.

681 Cf: L Och du da würeste aber junge Gemeinden haben die dis (.) äh (.) auch
682 sofort unterschreiben würden dass sie sich um konkrete greifbare Sachen kümmern.
683 (.) und um den Mensche:n sich heute kümmern und es muss gar nicht hochtrabend
684 theologisch sein, (.) dis is dann
685 |
686 Bm: L Ja schon; aber die würd ich dann auch fragen, (.) ja warum
687 glaubst du dann an (.) also warum is das dann Gott, (.) und warum nennst du das
688 dann nich Ethik. (1) also also da da da
689 |
690 Cf: L Ja; komm, dann (.) entspann dich, (.) sing doch erst mal=n Lied
691 mit uns, (.) fühl dich erst mal wie zuhause nimm dir=n paar Kekse, (.) und dan:n
692 könnenwa dann noch in Ruhe drüber reden, wir wollen jetzt erst mal heute und
693 morgen helfen wir den Flüchtlingen im (.) im Lager und so. (.) wir wollen Gutes tun
694 also da- das is dann auch ganz entspannt
695 |
696 Am: L Ey, (.) aber f-

Für Clara scheint der Interaktionszug und die Diskursbewegung der Zwischenkonklusion noch nicht befriedigend abgeschlossen zu sein. Sie rollt das Thema in einer Anschlussproposition neu auf. Konkretes Engagement findet sich demnach auch in religiösen Gruppen und ist für die Abgrenzung nicht hinreichend. Auch in Gemeinden wird praktisch für Menschen gehandelt „und es muss gar nicht hochtrabend theologisch sein“ (Z. 683f.). Wiederum wird auf Ebene des Orientierungsgehalts die *Schwierigkeit der Abgrenzung von Religion und der Formulierung des ‚Eigenen‘* deutlich. Bruno reagiert mit einer Differenzierung und verschiebt damit die Stoßrichtung der Proposition. Es existiert praktisches Engagement in Gemeinden, dieses muss sich aber im Hinblick auf den religiösen Glauben, die eigenen Maßstäbe rechtfertigen können. In einer Art hypothetischen Konfrontation mit religiösen Personen wird die Begründungslast umgekehrt: Nicht die Sinnstiftung in der eigenen Gruppe muss von Religion oder transzendenten Bezügen abgegrenzt werden, sondern „die würd ich dann [...] fragen, [...] warum ist das dann Gott und warum nennst du das dann nicht Ethik“ (Z. 686ff.). Von einer abstrahierenden Darstellung religiöser Praxis wird damit zu einer hypothetischen Interaktionssituation gewechselt. Es geht dabei um die *Begründungsfähigkeit der Praxis*, ihre Rechtfertigung bezogen auf die eigenen Überzeugungen. Der Zusammenhang von Überzeugung und Handeln soll explizit gemacht werden, Begriff und Inhalt übereinstimmen. Damit dokumentiert sich eine weitere Dimension der Abgrenzung: Nachdem kein eindeutiger Unterschied auf ideeller (Moral) und praktischer Ebene (‚greifbare‘ Aktionen) zu Religion herausgearbeitet werden konnte, wird nun der Zusammenhang zwischen beiden problematisiert. Clara lässt sich auf die hypothetische Konfrontation ein und übernimmt in einer Art Rollenspiel den Part des imaginären religiösen Gegenübers. In antithetischem Diskurs hält sie der konfrontativen Forderung nach Begründung eine ausweichende und zugleich vereinnahmende Antwort entgegen. Sowohl die konkrete Antwort als auch das praktische Engagement werden auf später verschoben („und dann können wir dann noch in Ruhe drüber reden, wir wollen jetzt erst mal heute und morgen helfen wir den Flüchtlingen im Lager“, Z. 691ff.). Zugleich wird versucht, den Fragenden auf dem Weg sinnlich-kollektiver Rituale (Singen und Essen) „entspannt“ (Z. 694) in die Gemeinschaft einzubinden. Die einlei-

tende Aufforderung „entspann dich“ (Z. 690) zeigt, dass der Fragende zunächst in einem emotionalen (offenbar ‚angespannten‘, ‚unruhigen‘) Zustand wahrgenommen wird, statt inhaltlich und sachlich auf seine Frage zu reagieren. Die gedankenexperimentelle ‚Auseinandersetzung‘ wird auf sozialer, nicht auf argumentativer Ebene bearbeitet und eher zugunsten der religiösen Gemeinschaft entschieden; durch Ausweichen, Emotionalisierung und Vereinnahmung misslingt der Versuch einer entlarvenden Konfrontation. Das Gegenüber lässt sich nicht aus der Ruhe bringen, die Forderung einer Begründung der Praxis prallt an ihm ab. Die Sequenz verhandelt damit das *Enaktierungspotenzial einer auf den Zusammenhang von Überzeugung und Handeln abzielenden Orientierung der Abgrenzung* zu religiöser Praxis. Die Antithese legt im Rahmen einer hypothetischen Situation nahe, *dass diese Orientierung auf dem Wege konfrontativer Argumentation in konkreten sozialen Interaktionen nicht enaktiert werden kann.*¹⁶ Es handelt sich quasi um die Simulation des ‚Aufeinanderprallens‘ zweier Erfahrungsräume, deren Maßstäbe für die je andere Seite nicht wirksam werden können.

697
698 Bm: I
699 L Genau, also ich ich würd=
700 jetzt nicht widersprechen oder ich will das nicht so (.) so gegenander
701 stellen; (.) ich würd nur sagen dass die (.) ähm (.) dass die Prioritäten anders gesetzt
702 Cf: I
703 L Mhm
704 Bm: sind. (1) also bei uns kommt vielleicht so=n Gemeinschaftsgefühl auf (.) weil wir
705 persönlich für irgendwelche (.) ethischen Sachen uns interessieren und wir sagen ok
706 zusammen können wir das besser machen, (.) ä:hm (.) das heißt da is die: Priorität
707 eher (.) äh:m (.) ja; n ethisches Bedürfnis? oder (.) ähm=n Bedürfnis
708 irgendwie (.) die Gesellschaft umzu (.) formen, (.) u::nd (.) genau, (.) und äh bei ner (.)
709 I I
710 Cf: L N politisches () I
711 I
712 Dm: L Ziel erreichen.

Bruno validiert die Antithese und führt die scheinbar widersprechenden Orientierungsgehalte in einer Synthese konkludierend zusammen. Die Abgrenzung eigener ‚Sinnstiftung‘ zu religiöser Praxis findet nicht darüber statt, praktisch-ethisches Engagement als Alleinstellungsmerkmal zu beanspruchen. Vielmehr wird eine Unterscheidung auf Ebene individueller Bedürfnisse und Intentionen bezüglich kollektiver Praxis getroffen. Die Differenz wird als eine der „Prioritäten“ (Z. 700) geschildert, im Vordergrund steht, dass „wir persönlich für irgend-

¹⁶ Auch aus Sicht der Gesprächsanalyse der dokumentarischen Methode ist die hypothetische Interaktion zwischen Bruno und Clara aufschlussreich: Handelte es sich um eine reale Kommunikation (nicht um eine anhand ‚verteilter Rollen‘ entfaltete gemeinsame Orientierung), müsste Claras Reaktion als ‚Falschrahmung‘ interpretiert werden, die Diskursbewegung als Divergenz. Divergenzen spielen vor allem in machtsstrukturierten Diskursen eine Rolle, in denen das Gegenüber vereinnahmt wird. Was oberflächlich wie ein Entgegenkommen wirkt, offenbart sich auf Ebene des Dokumentsinns als exkludierender Diskursmodus (vgl. Przyborski 2004: 73 Anm. 46). Brunos ernsthaft-drängender Frage nach Begründung wird hier entsprechend dieser Logik mit einem Verweis auf soziale Beziehungen und die Atmosphäre begegnet. Dass diese szenische Darstellung eine Erfahrungsbasis in oder zumindest Bezüge zu konkreten Interaktionen hat, deutet sich in der erwähnten Begegnung mit evangelikalen Studierenden (die ‚missionieren‘ wollten) und den als üblich geschilderten Gesprächen mit Personen außerhalb der Gruppe (in denen man sich für sein Gefühl der Diskriminierung rechtfertigen muss) an.

welche ethischen Sachen uns interessieren“ (Z. 704f.), ein „ethisches Bedürfnis [...] irgendwie die Gesellschaft umzuformen“ (Z. 707f.). Clara und Dirk validieren die Äußerung propositional und ergänzen die Aspekte der Politik (Z. 710) und der Zielorientierung (Z. 712), wodurch das ‚Bedürfnis‘ eher als Handlungswunsch und –wille zum Tragen kommt. Deutlich wird hier, wie das Orientierungsschema rationaler Zielverfolgung an einer Stelle des Diskurses greift, an der sich in antithetischem Diskurs besonders das Orientierungsdilemma und die Abgrenzungsproblematik der Gruppe dokumentiert.

713
 714 Bm: beim beim Gottesdienst glaub ich gehste nicht unbedingt hin (.) ähm (.) um die
 715 Gesellschaft in erster L- also (.) äh Priorität Nummer eins (.) äh (.) zu verändern
 716 sondern du gehst da hin weil du (.) ein religiöses Bedürfnis nach etwas hast (.) oder
 717
 718 Cf: |
 719 | L Ja
 720 Bm: weil du (.) Halt in deinem Leben suchst oder so und das is=n (.) n- denk ich ne andre
 721 Nummer. | |
 722 | |
 723 Cf: | L Ja |

Clara validiert die Synthese zum wiederholten Mal (Z. 723), offensichtlich ist nun die Bearbeitung des Themas und die Entfaltung des Orientierungsgehalts befriedigend abgeschlossen. Individuelle Einstellungen und Gefühle sind hier auf die Gesellschaft gerichtet, während religiöse Praxis darauf beruht, dass „du ein religiöses Bedürfnis nach etwas hast oder weil du Halt in deinem Leben suchst“ (Z. 716ff.). Im ersten Fall geht es um die Verwirklichung persönlicher ethischer Überzeugungen, im zweiten eher um Kompensation. Das ethische Bedürfnis ist ‚zielgerichtet‘ und bezieht sich auf gesellschaftliche Missstände, das religiöse verweist auf individuelle Unsicherheit. Der Unterschied liegt in der Bedeutung von kollektiver Praxis und Gemeinschaft für das Individuum: einmal dienen sie der Verwirklichung seiner Überzeugungen, einmal seinem Transzendenz- und Sicherheitsbedürfnis. Im Zusammenspiel von Antithese und Konklusion wird deutlich, dass die Abgrenzung den Zusammenhang zwischen Überzeugung und Handeln betrifft, diese aber nicht auf dem Wege individueller konfrontativer Argumentation in Interaktion mit dem religiösen Gegenüber erreicht werden kann. Vielmehr kann sie in einer kollektiven Praxis umgesetzt werden, die Zielorientierung und Individualität in den Mittelpunkt stellt. Im Zuge dessen findet eine ‚Priorisierung‘ konkreter Handlungsabsichten und eine Relativierung von „Gemeinschaftsgefühl“ (Z. 704) bzw. Gemeinschaft überhaupt („wir sagen ok, zusammen können wir das besser machen“, Z. 705f.) statt. Es dokumentiert sich die *Orientierung einer Herstellung der Übereinstimmung von Überzeugungen und Handeln als persönliche Verwirklichung, für die Gemeinschaft das Enaktierungspotenzial darstellt*. Die zu Beginn proponierte ‚Sinnstiftung‘ gemeinsamen Handelns kann zwar nicht durch Verweis auf ethisch-praktisches Engagement zur Abgrenzung von Religion in Stellung gebracht werden, wohl aber durch eine darin ausgedrückte Haltung.

Diese kann vor dem Hintergrund des gesamten Interaktionszugs als *Orientierungsrahmen der Authentizität* interpretiert werden. Er betrifft in der von Bruno und Clara dargestellten hypothetischen Interaktion einerseits die Forderung an das religiöse Gegenüber, das eigene Handeln ‚korrekt‘ zu qualifizieren (nämlich als ‚Ethik‘ und nicht als ‚Gott‘). Andererseits wird die eigene Praxis als Ausdruck eines ‚ethischen Bedürfnisses‘ und als dementsprechend praktisch-politisch orientiert dargestellt. Dieser Orientierungsrahmen dokumentiert sich auch in den Auseinandersetzungen mit anderen Modi der Nichtreligion, wie den atheistischen ‚Sunday Assemblies‘. In einem entsprechenden Diskursabschnitt der Eingangspassage (Z. 378-488) wird die Ablehnung einer ‚bedürfnisorientierten‘ nichtreligiösen Vergemeinschaftung und Distanz zu einer rituell-sinnlichen kollektiven Praxis zur Bekräftigung der eigenen Identität ausgedrückt. Sie schließt mit dem negativen Horizont der Inauthentizität. Sich etwa als Atheist oder Agnostikerin zum gemeinsamen Singen zu treffen, ist aus Sicht der Gruppe abzulehnen. Sie bezeichnet es als ‚Kopie‘ und ‚Imitat‘. Auch an anderen Stellen reproduziert sich dieser Orientierungsrahmen. In der Passage ‚Festhalten an Religion‘ wird in parallelem und antithetischem Diskurs über Religion als Glauben und soziale Konvention diskutiert (vgl. Transkript Festhalten an Religion Blau). Am Schluss erzählt Dirk von einer Auseinandersetzung mit seinem Ethiklehrer (Z. 104-216), der nach einem Amoklauf die These vertrat, nur die Kirche habe so viele Menschen zum Trauergottesdienst mobilisieren können. Dirk kontrastiert nun ein ‚echtes‘ Trauerbedürfnis mit einer vor allem auf mediale Bilder abzielenden, inszenierten Veranstaltung. Nach einer Antithese von Bruno, die widersprechend die Bedeutung kollektiver Trauerarbeit hervorhebt und zugleich eine säkulare Feier statt eines Gottesdienstes einfordert, schließt Dirk mit einer synthetisierenden Konklusion ab:

192 Dm: L Ich hab nichts gegen die=äh (.) öffentliche
193 Trauerfeier die konfessionsunabhängig is und alle anspricht; ja (.) ganz im Gegenteil
194 I
195 Bm: L Mhm
196
197 Dm: (.) der Staat soll das ruhig machen, ähm (.) nur (.) wenn dann eben weniger
198 Menschen kommen (.) bedeutet das ja nur, d- (.) die andem Menschen die sonst
199 (.) zusätzlich gekommen wären sind nur gekommen weil der Bischof gerufen
200 hat. (.) und das kann=s nich sein. sondern entweder hab ich selbst das Bedürfnis
201 I I I
202 Bm: L Mhm L Mhm L Mhm
203
204 Dm: dort hinzugehn? (.) so=n R- brauche so ein Ritual, oder nicht. (1)
205 I
206 Bm: L Mhm. (.) ich glaube dass (.)
207
208 Dm: so mein ich das.
209 I
210 Bm: L jaja, ich w- jaja; also ich wo- wollt=t=s dir auch nich in den Mund
211 I I
212 ?m: L () I
213 I
214 Em: L Mhm
215
216 Bm: legen so.

Hier werden die scheinbar widersprüchlichen Elemente zusammengeführt. Es geht demnach nicht um eine Streitfrage, ob nun kollektive Rituale zur Bewältigung von Trauer benötigt werden bzw. legitim sind. Eine säkulare Trauerfeier wäre akzeptabel. Vielmehr ist problematisch, wenn Menschen nur teilnehmen, „weil der Bischof gerufen hat“ (Z. 199f.). Dieser Fremdbestimmung wird das ‚echte‘ eigene Bedürfnis als einzig gültiges Kriterium der Teilnahme an einer entsprechenden Veranstaltung gegenübergestellt: „entweder habe ich selbst das Bedürfnis, dort hinzugehen, brauche so ein Ritual, oder nicht“ (Z. 200ff.). Demzufolge ist das Handeln angemessen, wenn es Ausdruck eines solchen persönlichen Bedürfnisses ist. Hier dokumentiert sich abschließend die *Orientierung eines autonomen und authentischen Handelns, das mit dem inneren (Gefühls-) Zustand übereinstimmt*. Bruno validiert die Konklusion mehrfach (Z. 195, 202) und reagiert auf Dirks auch von Ernst validierte (Z. 214) Bekräftigung „so meine ich das“ (Z. 208) mit einer metakommunikativen Kommentierung (Z. 210). Beide Äußerungen verdeutlichen, dass in der Gruppe der Orientierungsgehalt der Konklusion zwar unmittelbar konjunktiv verstanden wird, aber ‚Klärungsbedarf‘ auf Ebene kommunikativer Verständigung bleibt. Dies wird im Zusammenhang der Passage als Bearbeitung eines erneut im antithetischen Diskursmodus entfalteten *Orientierungsdilemmas* verständlich, das in einem lediglich angedeuteten positiven Horizont (Übereinstimmung von Handeln, Überzeugungen und Gefühlen) und einem starken negativen Horizont (Fremdbestimmung und Inszenierung des Gefühlsausdrucks) besteht. Die Frage der Enaktierung bleibt im konkreten Beispiel angesichts des thematisierten Mangels an staatlich-säkularen Trauerfeiern offen.

Wie sich der Orientierungsrahmen der Authentizität gerade in Auseinandersetzung mit dem (imaginierten) religiösen Gegenüber dokumentiert und sich mit einem Orientierungsdilemma verbindet, macht vor allem die Fokussierungsmetapher der Passage ‚Liebe‘ (vgl. Transkript Liebe Blau) deutlich. Sie beginnt mit Überlegungen dazu, wie sich als Christen bezeichnende Personen behutsam darüber aufgeklärt werden könnten, dass sie an die ‚eigentlich‘ bestimmenden Inhalte ihrer Religion gar nicht glauben. Ziel wäre eine Transformation hin zu einem allgemein zugänglichen, nichtchristlichen Religionsverständnis, einer Art ‚mystischem Erleben‘. Proponiert wird hierbei eine *Orientierung der Aufdeckung unbegründeter oder rein gefühlsmäßiger Selbstidentifikationen*. Sie erscheint vor dem Hintergrund sozial wirkmächtiger, aber letztlich ‚falscher‘ Selbstbeschreibungen von Christen als relevant. Es dokumentiert sich eine Auseinandersetzung mit Selbst- und Fremdidifikationen und ihrer Bearbeitung in konkreter Interaktion. Nach einer ausführlichen monologisierenden Äußerung Brunos zur Möglichkeit eines Mentalitätswandels, die in parallelem Diskurs von Einwüfen aus der Gruppe ergänzt wird, beginnt der zweite Teil (Z. 88-198) mit einer Antithese von Dirk und steigert die interaktive Dichte des Diskurses noch weiter. Die abschließende szenische Darstellung – wiederum mit dem Part einer religiösen Person – bildet den dramaturgisch-metaphorischen Höhepunkt des gesamten Diskurses der Gruppe.

88 Dm: L Ich s- (.) ich seh deinen Punkt ich find den auch gut, es is
89 aber immer problematisch wenn wir als Atheisten den Christen erzählen wollen wie
90 ihre Religion eigentlich is. (1) A-
91 |
92 Bm: L Ja aber das (.) aber da da da kannste=se doch an der
93 Hand nehmen. du kannst sagen (.) ja (.) äh (.) wie (1) wie kann das denn sein dass
94 du irgendwie glaubst (.) äh::m:: (.) dass Gott (2) äh:: (.) nicht persönlich ist sondern
95 ein Prinzip. (1) also ich mein (.) klar kann man sagen das=s der heilige Geist vielleicht
96 der überall (.) äh (.) is oder wenn er nich irgendwie rumschwirrt oder (.) ich weiß nich
97 |
98 Dm: L Mhm
99

In antithetischem Diskurs verweist Dirk auf die Schwierigkeiten bei der Enaktierung der proponierten Orientierung. War bisher nur von ‚Christen‘ die Rede, kommt nun die Selbstbeschreibung „wir als Atheisten“ (Z. 89) ins Spiel. Bruno elaboriert die Äußerung in einer abstrahierenden Beschreibung, in der er einen möglichen Dialog mit einem sich als Christen bezeichnenden Menschen ‚simuliert‘. Der Hinweis, Christen glaubten eventuell nicht an einen persönlichen Gott, entkräftet er sogleich mit einem möglichen Gegenargument hinsichtlich des ‚heiligen Geistes‘ (Z. 95f.), das von Dirk (Z. 98) validiert wird.

100 Bm: wie man (ihn) vorstellt. (.) aber (.) ähm dann ignoriert er halt einfach Jesus (.) und
101 Gott Vater. (1) und das is find ich für mich=n fundamentales Problem wenn ich
102 mich=n Christ nennen würde (.) äh:m und ich würde nicht an Jesus oder Gott Vater
103 glauben. (1) äh dann dann dann (.) also ja da da würd ich einfach sagen hier
104 |
105 Dm: L Ja (.) genau. (.) für dich wär das (1)
106
107 Bm: sach=ma (.) d- (.) das geht nicht.
108 |
109 Dm: L n=Problem? (.) weil du den (.) Christen (.) dir so
110 vorstellst (1) für die @is das aber kein Problem@ deswegen bezeichnen sie sich
111 | | |
112 Bm: L Ja weil das (1) | | L Ja aber das sin (.) aber aber aber aber
113 | | |
114 Am: L Äh
115
116 Dm: weiterhin so.
117
118 Bm: aber da (.) aber aber wenn du (.) also ich mein (.) wenn du

Wurden damit die Chancen der Veränderung durch Konfrontation bereits eingeschränkt, kommentiert Bruno nun die Diskrepanz zwischen Selbstbezeichnung und ‚tatsächlichen‘ Glaubensinhalten aus seiner Perspektive: „das ist finde ich für mich ein fundamentales Problem, wenn ich mich einen Christen nennen würde und ich würde nicht an Jesus oder Gott Vater glauben“ (Z. 101ff.). Wiederum wird der *negative Horizont unbegründeter Selbstidentifikation* aufgeworfen, die Bezeichnung ist nicht durch ‚tatsächlichen‘ Glauben gedeckt. Bruno weist diesen Horizont deutlich von sich, indem er auf seine (fiktive) Reaktion verweist: „da würde ich einfach sagen, hier, sag mal, das geht nicht“ (Z. 103ff.). In überlappender Rede validiert und differenziert Dirk Brunos Elaboration und schränkt ihre Reichweite auf dessen Verständnis ‚wahren‘ Christentums ein. Nur für ihn ist die Diskrepanz „ein Problem“ (Z. 109), nicht aber für die kritisierten ‚Christen‘ selbst, „für die ist das aber kein Problem, deshalb be-

zeichnen sie sich weiterhin so“ (Z. 110ff.). Problemwahrnehmung und Schwierigkeiten der Enaktierung der proponierten Orientierung werden bei Bruno verortet. Das Lachen verstärkt den Eindruck des Kontrastes zwischen der ‚problemlosen‘ christlichen Selbstbezeichnung und dessen ‚problematisierender‘, aber folgenloser Argumentation. Dass hier ein auf Ebene dokumentarischen Sinns allen vertrautes Orientierungsdilemma bearbeitet wird, deutet sich auch in Brunos gleichzeitigen Validierungen und seinem Ringen um Worte an (Z. 112ff.).

119
 120 Am: ^I
^L () von der Institution Kirche
 121 wird=s ja auch so propagiert es gibt Jesus und (.) so weiter. (.)
 122 und wenn sie dann (.) Mitglied der beispielsweise
 123 ^I
 124 Bm: ^L Ja es wird auch von der Bibel propagiert also da kann=ste auch
 125 da kann=ste auch einfach sagen (.) äh (.) äh
 126 ^I
 127 Em: ^L (Es sind das) nur alles nur Allegorien. (1)
 128
 129 Bm: Ah ja gut aber dann kannst=e doch auch nix mehr rauslesen. also (.)
 130 ^I
 131 Dm: ^L (So viel Sünde)
 132
 133 Bm: wenn ich noch nich mal (.) sa- (.) sagen=wa so wenn (.) wenn (.) wenn (1)
 134 ^I
 135 Em: ^L Doch das Gute (.) das Gute im Menschen @(2)@
 136 ^I
 137 Cf: ^L ()
 138 ^I
 139 Am: ^L @(.)@
 140 ^I
 141 Bm: ^L @wenn=de dich
 142 noch nich mal da drauf verlassen kannst.@ (.) dass der der in diesem heiligen Buch
 143 (.) als Gott bezeichnet wird (.) tatsächlich Gott is. (1) dann kannst=e dich auf nichts
 144 ^I
 145 Em: ^L Ja. (.) worauf
 146 ^I
 147 Dm: ^L @(2)@
 148
 149 Bm: mehr verlassen.

Alex exemplifiziert das Thema im Hinblick auf die Kirche (Z. 120ff.), worin sich eine Unterstützung von Brunos Position andeutet: Wer Mitglied in einer Institution ist, die bestimmte Glaubensinhalte vertritt, müsste sich auch daran halten. Bruno unterbricht ihn dabei, offenbar ist der Einwurf noch nicht deutlich genug. Argumentierend und performativ betont er nun die Rolle der Bibel (Z. 124). Ernst stellt antithetisch auch diese Position infrage, indem er biblische Aussagen als „Allegorien“ (Z. 127) deutet bzw. in Brunos fiktivem Dialog diese Haltung als Gegenpart einnimmt. Bruno evaluiert dies nun als eine komplette Aushöhlung der Texte, „dann kannst du doch auch nichts mehr rauslesen“ (Z. 129). Wenn die Bibel als Allegorie aufzufassen ist, ist sie demnach kaum als Quelle des Glaubens geeignet. Auf eine solche ‚Aufweichung‘ des Bibelverständnisses scheint auch Dirks Kommentierung „So viel Sünde“ (Z. 131) hinzuweisen, in der er nun wiederum eine bisher noch nicht ‚besetzte‘ Rolle in der fiktiven Auseinandersetzung übernimmt, die des ‚wahrhaft‘ Gläubigen, dem das ‚allegorische‘ Reden über die Bibel als ‚Sünde‘ erscheinen muss. In gleichzeitigem Sprechen von

Bruno, der nun auf die Konklusion hindrängt und Ernsts erneuter Antithese erreicht die Passage einen vorläufigen Höhepunkt: Beide wetteifern mittels der Lautstärke um Gehör, wobei sich zunächst Ernst mit der Äußerung „Doch, das Gute, das Gute im Menschen“ (Z. 135) durchsetzt. So wird Brunos Evaluation wie schon zuvor seine Argumentationen weiter eingeschränkt, Ernst treibt die ‚Reduktion‘ der kritisierten christlichen Selbstbeschreibung nun gewissermaßen auf die Spitze, wodurch eben nur noch ‚das Gute im Menschen‘ übrigbleibt. Hier und im darauffolgenden Lachen von ihm und Alex (Z. 139) zeigt sich, dass keine widerstrebenden Orientierungsgehalte entfaltet werden, sondern in wechselseitiger Steigerung Bruno zu einer Zuspitzung seiner Haltung provoziert wird. Dieser bringt nun ebenfalls lachend die scheinbar widerstrebenden Orientierungskomponenten synthetisierend zusammen: Nur vordergründig ging es um die Frage, wie genau einzelne Glaubensinhalte interpretiert werden können. Vielmehr dokumentiert sich als eigentliche Orientierung die starke Abgrenzung zur kritisierten ‚christlichen‘ Haltung, die sich als haltlos, gegenstandslos erweist: „wenn du dich noch nicht mal da drauf verlassen kannst, dass der, der in diesem heiligen Buch als Gott bezeichnet wird, tatsächlich Gott ist, dann kannst du dich auf nichts mehr verlassen“ (Z. 141ff.). Ernst validiert diese Konklusion (Z. 145) und Dirk stimmt ebenfalls ratifizierend in das Lachen ein (Z. 147). Aus Sicht der Gruppe ist der ‚Glauben‘ entweder auf der Basis der Bibel zu rechtfertigen und Abweichungen können dementsprechend argumentativ aufgezeigt werden. Oder es handelt sich im Grunde genommen überhaupt nicht um Glauben, was eine ernsthafte Auseinandersetzung hinfällig werden lässt. Damit wurde hier nun performativ ein Akt der ‚Entlarvung‘ vollzogen und damit die *Orientierung der Aufdeckung unbegründeter oder rein gefühlsmäßiger Selbstidentifikationen* reproduziert.

150
151 Em: I
L Nee Gott is doch die Liebe. (1) du kannst immer verschwurbelte
152 Gegenargumente bringen so etwas wie (.) woher weißt du eigentlich dass du deine
153
154 Bm: I
L Nee
155
156 Em: Frau oder deine Freundin liebst. das weißt du einfach und genauso wissen wir
157 einfach dass uns Gott liebt. (.) wir wissen es einfach. (.) und wenn du das nich wei-
158
159 Bm: I
L Ja aber (.) aber aber da is=n
160
161 Em: wenn du das nich hast das Gefühl dann fehlt dir einfach was. (.) ja, aber wir haben es
162
163 Bm: Unterschied. I
L Ja; aber aber die
164
165 Em: einfach. (.) und dann kannst du nicht mehr diskutieren.(1) hm.
166
167 Bm: Sache is (.) Liebe (.) is eine Eigenschaft; (.) von (.) Gott. (.) Gott is=n Subjekt. (1)
168
169 Em: I
L Mhm
170
171 Bm: Liebe (.) ist=ne Eigenschaft. (.) n=Prädikat. (1) das heißt äh:: (.) einfach nur die Liebe
172 als göttlich (.) also (.) als Gott zu bezeichnen is falsch. (2)
173
174 Em: I
L Mhm
175
176 Bm: da::=äh

Ernst proponiert und exemplifiziert explizit, was zuvor szenisch-performatorisch und mit ‚verteilten Rollen‘ zum Ausdruck kam: die *Orientierung der Aufdeckung unbegründeter oder rein gefühlsmäßiger Selbstidentifikationen* ist in konkreter Interaktion kaum zu enactieren, da sie immer auf „verschwurbelte Gegenargumente“ (Z. 151f.) treffen kann. In Anführung der Beispiele übernimmt er nun wieder die ‚wir‘-Perspektive der kritisierten vorgeblichen ‚Christen‘. Diese enthält nun nicht nur eine Selbstgewissheit bezüglich göttlicher Liebe („wir wissen es einfach“, Z. 157), sondern auch eine Defizitdiagnose gegenüber der von Bruno vertretenen kritischen Seite („wenn du das nicht hast, das Gefühl, dann fehlt dir einfach was“, Z. 161). Ernst schließt seine Proposition mit der Bekräftigung, dass die von Bruno verdeutlichte Orientierung sich nicht umsetzen lässt: „und dann kannst du nicht mehr diskutieren“ (Z. 165). Ohne eine Unterbrechung von Ernsts Proposition zu erreichen, hat Bruno in überlappender Rede bereits performatorisch („Nee“, Z. 154) und propositional („aber da ist ein Unterschied“, Z. 159f.) antithetisch reagiert, was darauf hinweist, dass das bereits bekannte und in seiner gemeinsamen, konjunktiven Bedeutung unmittelbar verständliche Orientierungsdilemma zum Ausdruck gebracht wird. In einem dritten antithetischen Anlauf tritt Bruno den Versuch an, eine allein auf ‚Liebe‘ abzielende Gottesvorstellung logisch-argumentativ zu widerlegen. Mit Nachdruck und inhaltlicher Schärfe betont er „einfach nur die Liebe als göttlich, also als Gott zu bezeichnen, ist falsch“ (Z. 171f.). Dass Ernst dieses Argument teilt, zeigt sich in seiner noch vor Beendigung der Äußerung erfolgenden Validierung (Z. 174).

```

177
178 Em:      |
           | L Aber ich spüre es so. (.)
179
180 Bm:      |
           | L Ah ja ich spür=s @doch auch Mann@
181
182 Em:      |
           | L @(. )@
183
184 me:      |
           | L @(8)@
185
186 Bm:      |
           | L @(2) Des wär
187
188      aber (2) aber (.) deswegen würd ich da keine (1)@
189 Dm:      |
           | L @Ihr spürt also beide die
190
191      Liebe. (.) wollt ihr euch die Hand reichen.@ (1)
192 Em:      |
           | L @(2)@
193
194 Bm:      @Nein. (1) die spür ich zu sehr vielen Sachen. (1) Ernst auch.@
195
196 Em:      |
           | L @(2)@
197
198 Am:      |
           | L @(. )@

```

Mit Ernsts nach zweisekündiger Pause geäußerten Kommentierung „Aber ich spüre es so“ (Z. 178) ist nun endgültig der dramaturgisch-metaphorische Höhepunkt erreicht und das hier bearbeitete *Orientierungsdilemma* verdeutlicht: Auf der einen Seite steht das Beharren auf der ‚Bibeltreue‘ des ‚eigentlichen‘ Glaubens, rationale Argumentation und logische Widerspruchsfreiheit. Hier dokumentiert sich die *Orientierung der Aufdeckung unbegründeter oder*

rein gefühlsmäßiger Selbstidentifikationen. Auf der anderen Seite steht der Verweis auf das subjektive Gefühl, an dem diese Orientierung abprallt, dem sie nicht zugänglich ist und welches sie offenbar auch nicht verändern kann. Die dadurch nun kaum noch steigerbare Spannung entlädt sich gewissermaßen in dem nun folgenden lang anhaltenden Lachen der Gruppe, das von Brunos „ich spüre es doch auch, Mann“ (Z. 180) eingeleitet wird und sich wechselseitig in seiner Dynamik verstärkt. Bruno versucht in dem Gelächter noch eine einschränkende Bemerkung anzubringen (Z. 186f.), es setzt sich aber Dirk mit der synthetisierenden Konklusion „Ihr spürt also beide die Liebe, wollt ihr euch die Hände reichen“ (Z. 189f.) durch. Wiederum zeigt sich, dass die antithetischen Gegenreden keine widersprechenden Orientierungsgehalte, sondern das gemeinsame Orientierungsdilemma artikuliert haben. Dirks auf das ‚Spüren‘ abzielende Konklusion stellt gerade deshalb eine Synthese dar, weil sie die gemeinsame Distanz zu dieser rein gefühlsmäßigen Selbstidentifikation zum Ausdruck bringt. Da sich der Diskurs der Gruppe im Verlauf der Passage gerade um die Abgrenzung zu einer unbegründeten, nur gefühlsbetonten Selbstbeschreibung gedreht hat, ist nun diese Aneignung als ironischer Akt zum Lachen. Zugleich suggeriert das Motiv des Handreichens, dass die Spannungen zugunsten des ‚Gefühls‘ aufgehoben werden könnten. Damit hätte sich in der fiktiven Auseinandersetzung bzw. der ‚Simulation‘ des Aufeinandertreffens mit sich als Christen empfindenden Personen deren Seite durchgesetzt. Dies macht verständlich, warum Bruno noch eine letzte Antithese äußert: „Nein, die spür ich zu vielen Sachen, Ernst auch“ (Z. 194). Damit wird wiederum das Orientierungsdilemma deutlich: Die Orientierung der Aufdeckung unbegründeter oder rein gefühlsmäßiger Selbstidentifikationen kann in konkreter Interaktion mit ihren eigentlichen ‚Adressaten‘ nicht enacted werden. Dem Verweis auf Gefühl und vielfältigen Umdeutungen des eigenen ‚Glaubens‘ ist nicht mit rationaler Argumentation zu begegnen, der negative Horizont ‚falscher‘ Selbstbeschreibungen nicht produktiv zu bearbeiten. Auch in dieser Passage lassen sich die rekonstruierten Orientierungskomponenten als Eckpunkte eines *Orientierungsrahmens der Authentizität* interpretieren. Er reproduziert sich als homologe Sinnstruktur über die Themen ‚Mentalitätswechsel bei Christen‘, ‚Interpretation biblischer Aussagen‘ und ‚Gott als Liebe‘ hinweg. Wie in der Eingangspassage wird auch in der Passage ‚Liebe‘ ein Orientierungsdilemma, das mit der Enaktierung einer Orientierung in konkreter Interaktion zusammenhängt, mittels szenischer Darstellung einer ‚simulierten‘ Interaktion mit einem religiösen Gegenüber bearbeitet.

Insgesamt lassen sich am Fall folgende Orientierungskomponenten rekonstruieren: Eckpunkte eines *Orientierungsrahmens der Authentizität* bilden einerseits starke negative Horizonte, die in der Abgrenzung von religiöser Vergemeinschaftung (als wechselseitige Bestätigung und Suche nach ‚Halt‘) und einem Auseinanderfallen von Überzeugungen, Emotionen und Handeln liegen. Andererseits stellen Informalität und eine persönliche Bedeutung der Gruppe für die Mitglieder schwache positive Horizonte dar. Gemeinschaft erscheint am-

bivalent, erhält ihre Relevanz aber offenbar angesichts herausfordernder Interaktionen im Alltag außerhalb der Gruppe, die eine als Rechtfertigungszwang erlebte Explikation persönlicher Betroffenheit von kritisierten gesellschaftlichen Zuständen erfordern. In der dominanten Stellung negativer Horizonte äußert sich ein *Orientierungsdilemma*, welches die Dynamik des Diskurses wesentlich beeinflusst. Hier greift auf Ebene expliziten Wissens das *Orientierungsschema rationaler Zielverfolgung* (wie es etwa die ‚Organisation‘ der Gemeinschaft oder der Bezug auf praktisch-politisches Engagement repräsentieren). Das Orientierungsdilemma dokumentiert sich prägnant in szenischen Darstellungen, die Schwierigkeiten der Enaktierung authentizitätsbezogener Orientierungen in konkreter Interaktion mit einem religiösen Gegenüber nahelegen. Gerade diese Rekonstruktionen stützen sich aber nicht auf detaillierte Beschreibungen oder Erzählungen realer Interaktionen. Es erschließt sich zwar ihr konjunktiver Gehalt, weniger jedoch ein substanzieller Erfahrungshintergrund.

4.2 Falldarstellung Gruppe Gelb

In der Eingangspassage der Diskussion von Gruppe *Gelb* (vgl. Transkript Eingangspassage Gelb) kommen Struktur und Inhalte der Treffen zur Sprache. Der Diskurs entfaltet sich in einem parallel organisierten Modus.

1 Y: Ok. (.) Aufnahme läuft? (3) joa. (.) dann: ähm:: (1) würd ich euch einfach (.) bitten
 2 für=n Einstieg (.) ähm (.) einfach mal (.) zu erzählen was ihr euch mach- äh was ihr
 3 so macht wenn äh wenn ihr euch trifft. ihr kennt euch ja untereinander (.) wenn ihr
 4 das einfach (.) wenn (dir) da- dazu einfach was sagen könntet. (2)
 5
 6 ?m: @(.)@
 7 |
 8 Im: L Wir sitzen offensichtlich da und sehen uns an?
 9 |
 10 me: L @(1)@

Es handelt sich bei der Eingangsfrage nach den gemeinsamen Treffen um eine Themeninitiation, die keinen konkreten propositionalen Gehalt enthält, allerdings unterstellt, dass innerhalb der Gruppe eine gewisse Vertrautheit herrscht (Z. 3). Y scheint bei der Formulierung etwas unsicher zu sein (Z. 2). Zunächst erfolgt daraufhin keine Proposition seitens der Gruppe. Vielmehr eröffnet Ingo nach zweisekündiger Pause und kurzem Auflachen von ?m mit einer metakommunikativen Kommentierung. Das ‚Dasitzen‘ und ‚sich Ansehen‘ (Z. 8) thematisiert die gegenwärtige Situation der Teilnehmer der Gruppendiskussion und geht nicht auf die Frage von Y ein. Dies könnte ein gewisses Unbehagen mit der Situation oder eine Ratlosigkeit, wie auf die Frage ‚richtig‘ zu antworten ist, ausdrücken. Das gemeinsame Lachen (Z. 10) ratifiziert die Kommentierung.

11
12 Km: |
L Ich kann nich soviel
13 dazu sagen weil ich erst drei Mal ((räuspert sich)) dabei war, (1) gut, was ich so
14 | |
15 ?m: L @(.)@ L @(.)@
16
17 Km: mitgekriegt habe (.) äh (.) besteht wohl immer=n Interesse dass so=n Art Referat oder (.)
18 grundsätzlich was geboten wird (.) wenn sich die Möglichkeit ergibt (.) mit Diskussionen
19 und dann (1) anschließend (1) Organisatorisches (.) thematisch::: (.) thematische weitere
20 Ausrichtung und sowas; (.) mh (1) ((räuspert sich))
21 |
22 Jf: L N:::joa; (.) oder eher (.) eher
23 eigentlich (.) umgekehrt; erstmal so=ne kleine Liste, (.) Agenda abarbeiten; (.) was
24 machen die einzelnen Gruppen die sich für irgendwelche Themen: (.) zusammengetan
25 haben und irgendetwas (.) vorbereiten, (1) allgemein Berichte (.) T- äh Termine (.) und
26 solche Dinge; (.) und dann eben genau dieses (.) manchmal einfach=n
27 Diskussionsthema manchmal einfach jemand (.) der (.) n Vortrag oder=n (.) n- was k- (.)
28 zu=nem Thema was vorbereitet hat wir hatten auch schon von extern (ma-) mal=n
29 Biologen der mal was gemacht hat und s- so irgendetwas, (.) und ähm (.) dann oft ne
30 Diskussion die sich dadran noch anschließt, je nach Zeit. (.) meistens schmeißen uns
31 irgendwann die Wirtsleute raus. @(1)@
32 |
33 me: L @(.)@ (1)
34
35 Im: Joa, (1) nichts hinzuzufügen? @(.)@
36 | |
37 Jf: L Joa. @(2)@ |
38 |

Kurt beginnt seine Proposition mit einer Relativierung und gewissen Distanz zur Gruppe, da er „erst drei Mal dabei war“ (Z. 13). Dies könnte Ingos Metakommunikation (Z. 8) erklären als Irritation in Bezug auf die Unterstellung in der Eingangsfrage „ihr kennt euch ja untereinander“ (Z. 3) und damit zusammenhängend die Frage, wer das Wort ergreifen soll. Kurt beginnt nun zurückhaltend, aus seiner Sicht die Treffen der Gruppe in ihrer zeitlichen Abfolge zu schildern, die einerseits „Referate“ (Z. 17) und „Diskussionen“ (Z. 18), anschließend „Organisatorisches“ (Z. 19) und „thematisch weitere Ausrichtung“ (Z. 19f.) beinhalten.

Juliane elaboriert diese Darstellung beschreibend und exemplifizierend, sie berichtet sie dabei im Hinblick auf die Chronologie: An erster Stelle kommen demzufolge „so ne kleine Liste“, „Agenda abarbeiten“ (Z. 23), Aktivitäten der „einzelnen Gruppen, die sich für irgendwelche Themen zusammengetan haben“ (Z. 24f.) sowie „Berichte“ und „Termine“ (Z. 25). Dass Juliane die Chronologie der Treffen für korrekturbedürftig hält, könnte darauf hinweisen, dass sich damit auch der Stellenwert der genannten Aktivitäten ausdrücken soll und eventuell deshalb gegenüber dem Forscher das Bild ‚zurechtgerückt‘ werden muss. Dies würde auch das zögernde „Njoa“ (Z. 22) zu Beginn der Elaboration erklären, das gewissermaßen Zustimmung und Korrekturbedürftigkeit zugleich ausdrückt. Somit werden zunächst die teils formal-bürokratisch anmutenden Aspekte der ‚Organisation‘ bzw. ‚Arbeit‘ hervorgehoben, um dann auf „einfach ein Diskussionsthema“ (Z. 26f.), „einfach jemand der einen Vortrag oder was zu einem Thema vorbereitet hat“ (Z. 27f.) einzugehen. Die Themen selbst werden nicht genannt, es dokumentiert sich aber, dass die Vorträge bzw. Diskussionen jeweils einen thematischen Bezug haben und ‚vorbereitet‘ werden. Dies bezieht sich offenbar

auf Gruppenmitglieder oder Personen „von extern“ (Z. 28) Als Beispiel erwähnt Juliane einen Biologen, „der mal was gemacht hat“ (Z. 29). Sowohl die organisatorischen Aspekte der gemeinsamen Treffen als auch die Diskussionen etc. scheinen insgesamt von einer planenden Herangehensweise geprägt zu sein: Was bei den Treffen stattfindet, ist entweder Planung bzw. Organisation oder deren Ergebnis in Form von thematisch vorbereiteten Vorträgen und Diskussionen. Allerdings werden diese Aspekte relativiert oder bleiben unspezifisch („kleine Liste“, Z. 23; mehrfach Formulierungen wie ‚irgendetwas‘ und ‚einfach‘), so dass sie in Julianes Elaboration zwar chronologisch vorrangig sind, ihr Stellenwert aber unklar bleibt.

Dies lässt sich mit der die Elaboration abschließenden Äußerung „meistens schmeißen uns irgendwann die Wirtsleute raus“ (Z. 30f.), dem anschließenden Lachen und der ebenfalls durch Lachen ausgedrückten Ratifizierung seitens der Gruppe verbinden. Darin dokumentiert sich eine konjunktive Bedeutung. Offenbar finden die Treffen in einem Wirtshaus statt und ihre Dauer nötigt die Gastronomen „meistens“ (Z. 31) zum ‚Rausschmiss‘ der Gruppe. Dieser üblicherweise im Sinne einer Reaktion auf Regelbrüche oder Nonkonformität gebrauchte Begriff ließe sich so interpretieren, dass die Treffen entweder regelmäßig länger dauern als geplant, es ‚unvorbereitet‘ zu ausufernden Diskussionen (etwa aufgrund der besonderen Relevanz der behandelten Themen etc.) oder hier nicht weiter benannten Ereignissen kommt. Möglich wäre auch, dass am Ende bewusst von der ‚Agenda‘ abgesehen wird und das Treffen gemütlich ausklingt. Auch dies könnte die Richtigstellung der zeitlichen Abfolge der Treffen durch Juliane erklären. Das ratifizierende gemeinsame Lachen (Z. 33) betrifft zumindest einen *Orientierungsgehalt, der eventuell mit der Spannung zwischen der geschilderten ‚organisatorischen‘ und ‚vorbereiteten‘ Ausrichtung der Treffen und diesem regelmäßigen, sich den Diskussionen anschließenden ‚Rausschmiss‘ zu tun hat.* Ingo und Juliane validieren die Elaboration und lachen, aus Ingos Sicht ist „nichts hinzuzufügen“ (Z. 35).

39 Hm: ↳ Ja und die Themen sind halt (.) ä:h alle (.)
 40 irgendwie::: (.) an das Thema Humanismus angelehnt also das können mal (.) ethische
 41 Fragestellungen sein philosophische Fragestellungen; (.) ähm ((räuspert sich))
 42 wissenschaftliche Themen (.) über die=s irgend=n Vortrag gibt; (.) ähm (1) o:der (.) und im
 43 organisa- organisatorischen Teil (.) ähm gehts eben oft um (.) äh (.) um aktuelle
 44 Themen die uns grade beschäftigen Aktionen die wir vielleicht planen (.) ähm (.) jetzt
 45 grade Flüchtlings- (.) ähm (.) thematik (.) war natürlich auch äh (.) auf der Agenda. (.)
 46 ähm (.) und da is eigentlich (.) da gibts immer die Möglichkeit dass man (.) frei irgendwie
 47 (.) Themen vorschlägt oder äh s- (.) irgendwa- irgendwelche Themen zur Diskussion

In Heikos generalisierender Konklusion wird die bereits angesprochene Struktur der Treffen als ‚Zweiteilung‘ in „organisatorischen Teil“ (Z. 43) und „freien Diskussionsteil“ (Z. 52) deutlich und letzterer mit dem „Thema Humanismus“ (Z. 40) verbunden. Bisher wurden Ablauf und inhaltlich nicht bestimmte Elemente der Treffen dargestellt. Damit wird nun die Reichweite des bisher Gesagten ausgedehnt. Vorträge und Diskussionen sind offenbar weltanschaulich orientiert und befassen sich mit Ethik, Philosophie und Wissenschaft. Die *Orientierung*

an ‚Themen‘ und Planung, die schon in Julianes Äußerung deutlich wurde, setzt sich auch in Heikos Darstellung des organisatorischen Teils der Treffen fort: Es geht um „aktuelle Themen die uns grade beschäftigen“ (Z. 43f.) und ‚geplante Aktionen‘ (Z. 44); als Beispiel dient die „Flüchtlingsthematik“ (Z. 45). Themen und Aktionen können „frei“ (Z. 46) vorgeschlagen und diskutiert werden (Z. 46ff.).

48 stellt, (.) ähm Vorschläge macht für solche Aktionen oder eben auch laufende Aktionen
 49 werden (.) ähm (.) werden koordiniert und (.) Fortschritt äh: der der Stand des Fortschritts
 50 wird berichtet, (.) ähm (.) genau. (.) und das is so der ormaso- organisatorische Teil. (.)
 51 °(ja)° (2) und anschließend eben je nachdem ob=s=n Thema gibt oder nich (.) freier
 52 Diskussionsteil (.) n:normalerweise auch mit irgendeinem Thema oder eben (.) Vortrag oder
 53 Ähnliches. (.)
 54 |
 55 Jf: L °Mhm?° (2) °(joa)°
 56 |
 57 Hm: L °Joa°
 58 |
 59 ?m: L ()
 60 |
 61 Jf: L Beschreibts. @(.)@
 62 |
 63 ?m: L @(.)@
 64
 65 (5)

Außerdem werden Aktionen „koordiniert“ (Z. 49) und „der Stand des Fortschritts wird berichtet“ (Z. 49f.). Hier deutet sich an, dass der organisatorische Teil auch der Vorbereitung des Diskussionsteils dient, eben indem Themen ‚vorgeschlagen‘ oder ‚zur Diskussion gestellt‘ werden (Z. 47f.), wie sich auch in der Formulierung „je nachdem ob es ein Thema gibt oder nicht freier Diskussionsteil“ (Z. 51f.) ausdrückt. Insofern handelt es sich um ‚organisierte‘, thematisch vorbereitete Diskussionen und der Diskussionsteil ist an das Vorhandensein eines weltanschaulich ‚kompatiblen‘ Themas gebunden. Zugleich deutet sich ein *positiver Horizont ‚freier‘ Themen- und Aktionsvorschläge und Diskussionen* an. Dies steht in einem gewissen Spannungsverhältnis zu der inhaltlichen Ausrichtung auf humanistische Themen und zur ‚Prozedur‘ ihrer Vorbereitung im organisatorischen Teil. Die Konklusion Heikos wird ratifiziert (Z. 55) und doppelt als adäquate Beschreibung validiert (Z. 57, 61). Das abschließende Lachen von Juliane und ?m (Z. 61, 63) ließe sich so interpretieren, dass hier zu Beginn dem Forscher Einblick in eine ‚uneindeutige‘ Praxis gewährt wurde, die sowohl formelle wie informelle Aspekte enthält. Die angedeutete konjunktive Bedeutung des Informellen steht neben einer eher auf Formalität abzielenden Selbstdarstellung. So betrifft das Lachen eventuell eine Unsicherheit darüber, ob die gemeinsame Antwort auf die Eingangsfrage ‚passend‘ war. Die Kürze der Eingangspassage lässt noch kaum tragfähige Interpretationen wesentlicher Orientierungsgehalte zu, diese erschließen sich aber anhand weiterer Passagen.

Wie im Verlauf des Diskurses immer wieder deutlich wird, ist für die Gruppe ihr erst relativ kurzes Bestehen von Belang. Eine Auseinandersetzung damit und eine dabei entfaltete we-

sentliche Orientierung dokumentiert sich in der Passage ‚Entstehung‘ (vgl. Transkript Entstehung Gelb). In parallelem Diskurs wird über die Gründung der Gruppe und anschließend über den Kontakt zu einer anderen Gruppe gesprochen.

1 Y: Ihr habt grade=n bisschen die:: ähm (.) die n- eine andre Gruppe erwähnt oder
 2 mehrere andre Gruppen? ähm (.) hier; die (.) die so drum- drumrum sind (1) könnt ihr
 3 zu denen noch mal was sagen also wie wie (.) is da der Austausch oder (.) seid ihr da
 4 irgendwie untereinander befreundet; oder (.) wie kann man sich des so ungefähr
 5 vorstellen. (1)
 6
 7 Im: (Ja) ich denk der Manuel der eben im Prinzip die Gruppe hier hervorgeru-
 8 hervorgerufen hat (.) °aus dem Boden @ () hat@° (.) ähm:: hat gewissermaßen in
 9 der Gruppe im (.) XY-Gebiet (.) () gen- X- XZ danke. (.) öhm (.) begonnen?
 10 |
 11 Jf: L (in) Weststadt (.) () XZ
 12 |
 13 Hm: L X- XZ
 14

Es handelt sich um eine immanente Frage von Y, die an zuvor Gesagtes anknüpft. Mit den Motiven des ‚Austauschs‘ (Z. 3) und der ‚Freundschaft‘ (Z. 4) verbindet sich aber ein propositionaler Gehalt, der den Intergruppenkontakt in den Rahmen von Reziprozität und informellen Beziehungen stellt. Ingos Proposition beginnt mit einer Darstellung der Entstehungsgeschichte der Gruppe. Diese steht insofern in Verbindung mit der Frage von Y, als der Gründer der Gruppe zuvor in einer anderen Gruppe aktiv war. Dieser Zusammenhang wird in Kooperation mit Juliane und Heiko entfaltet, die bei der ‚Lokalisierung‘ der anderen Gruppe assistieren und Formulierungshilfe leisten (Z. 11, 13).

15 Im: und ähm (.) aufgrund des Umzuges soweit ich das mitbekommen hab nach (.)
 16 °Südstadt? (.) glaub ich° öhm:: (.) hat er dann hier in der Gegend gewissermaßen
 17 |
 18 Hm: L (Südstadt)
 19
 20 Im: ne (.) neue Gruppe gegründet, und im zweiten Anlauf hat das dann wohl auch ganz
 21 |
 22 ?m: L (Mhm)
 23
 24 Im: gut funktioniert? (.) (in) dem wir jetzt schätzungsweise (.) zwischen zehn und zwanzig
 25 |
 26 me: L ((atmen hörbar aus))
 27
 28 Im: Leute bei unserem (.) Treffen sind; (.) was glaub ich für=n Jahr (1) denk ich auch. (1)
 29 | |
 30 ?m: L Mh |
 31 | |
 32 Jf: L Is ganz gut, ja. |
 33 | |
 34 Hm: L Ja. |
 35
 36 Im: und ich glaub einfach die:: (.) Giordano-Bruno-Stiftung im Allgemeinen ist noch nicht
 37 so:: bekannt (.) deutschlandweit (.) das heißt (.) dafür find ich is=es=n (.) sehr; (.) sehr
 38 gutes Ergebnis.
 39 |
 40 Jf: L Ja.
 41 |
 42 Hm: L Mhm

Die Worte „hervorgerufen“ (Z. 8) und „gegründet“ (Z. 20) weisen auf die Intentionalität des Gründungsaktes hin. Zunächst gab es offenbar Schwierigkeiten; diese konnten aber überwunden werden „und im zweiten Anlauf hat das dann wohl auch ganz gut funktioniert“ (Z. 20ff.). Die Gründung wird an das ‚Funktionieren‘ geknüpft und damit im Hinblick auf Gelingen und Misslingen bewertend eingeschätzt. Als Kriterium des Gelingens wird die Anzahl der Personen bei den Treffen genannt. Es dokumentiert sich eine *Orientierung der Bewährung*, die sich hier auf die intentionale Etablierung und Aufrechterhaltung eines sozialen Zusammenhangs bezieht. Die Einschätzung der Gruppe im Hinblick auf ihren über die Gruppengröße quantifizierbaren ‚Erfolg‘ zeigt sich auch in der evaluierenden Elaboration, die von Ingo und Juliane gemeinsam vollzogen wird. Ingo beginnt mit „was, glaube ich, für ein Jahr“ (Z. 28) die Bedingungen des Gelingens oder Misslingens auszuführen: die Gruppe existiert seit einem Jahr; eine nun zu erwartende Einschätzung muss dies also berücksichtigen. Dass nicht nur die Art der Darstellung, die Evaluation, sondern auch deren inhaltliches ‚Ergebnis‘ geteilt wird, zeigt Julianes noch vor der Beendigung von Ingos Äußerung angehängte Fortsetzung „Ist ganz gut, ja“ (Z. 32). Sie antizipiert, was gesagt werden soll und spricht es im Sinne von Ingo aus. Dieser („denk ich auch“, Z. 28) und Heiko (Z. 34) validieren die Elaboration. Es wird deutlich, dass sich die Gruppe hier konjunktiv verständigt. In der Konklusion (Z. 36ff.) wird die Orientierung nun noch deutlicher. Nicht bloß die seit der Gründung der Gruppe verstrichene kurze Zeit, auch der noch geringe Bekanntheitsgrad der GBS sind Bedingungen dessen, was als Erfolg eingeschätzt werden kann. Angesichts dieser erschwerenden Umstände „ist es ein sehr gutes Ergebnis“ (Z. 37f.). Nicht das Erreichen bestimmter weltanschaulicher oder politischer Ziele ist dieses gelungene ‚Ergebnis‘, sondern die schiere Existenz der Gruppe und ihre Reproduktion im regelmäßigen Interaktionszusammenhang der Treffen, die für eine bestimmte Anzahl an Teilnehmern attraktiv sind. Das Enaktierungspotenzial der Orientierung der Bewährung wird dabei auch von äußeren Bedingungen abhängig gemacht. Die Konklusion im Modus der Validierung der Orientierung bewertet das zuvor Gesagte explizit. Juliane und Heiko validieren sie zeitgleich (Z. 40, 42).

Es dokumentiert sich in dieser Sequenz eine zweifache ‚Korrektur‘ im Diskurs zwischen Forscher und Gruppe in Richtung ihres Relevanzsystems: Erstens wird die Frage auf den Entstehungskontext der eigenen Gruppe bezogen. Wichtig ist zunächst nicht der Status Quo der Intergruppenkontakte, sondern die Genese der eigenen Gruppe, die in Person des Gründers mit der anderen zusammenhängt. Zweitens wird interaktiv ein Orientierungsgehalt dargelegt, der von dem der Frage abweicht (Motive der ‚Freundschaft‘ oder des ‚Austauschs‘ werden nicht bearbeitet). Im darauffolgenden Abschnitt wird dann überhaupt erst auf die Beziehungen beider Gruppen eingegangen und der Intergruppenkontakt als *Enaktierungspotenzial der Orientierung der Bewährung* artikuliert: Wie zuvor die Teilnehmeranzahl bei den Treffen wird ein ‚Ergebnis‘ angestrebt, das mit einem Interaktionszusammenhang verbunden ist; dieses

Mal in Form von Besuchen der anderen Gruppe anlässlich von Vorträgen und ‚Themen‘. Es wird dabei bedauernd geäußert, die Kontakte zur anderen Gruppe seien noch ‚einseitig‘; man nehme deren Einladungen und Angebote wahr (etwa ein Sommerfest, Vorträge etc.), könne selbst dieser aber noch nicht so viel ‚bieten‘, dass deren Mitglieder zu eigenen Veranstaltungen anreisen würden. Nach der Zwischenkonklusion „aber wir tauschen uns auf jeden Fall aus“ (Z. 60) folgt eine Anschlussproposition:

60 würden, (.) ähm (.) joah. aber wir tauschen uns auf jeden Fall aus ähm (.) w:as
 61 auf=ne sehr positive Resonanz gestoßen is war unsre Aktion mit den
 62 Postkarten, (.) () Postkarten entworfen um=n bisschen für die GBS Hierstadt zu
 63 |
 64 Jf: | Mhm
 65
 66 Hm: werben, (.) mit verschiedenen (.) Sprüchen drauf ähm (.) und (.) die ham wir dort eben
 67 auch mal vorgestellt, (.) oder ich glaube M- Manuel hatte die vor allen Dingen dort mal
 68 vorgestellt (.) ähm (.) und da war die (.) ähm Reaktion dort (.) sehr positiv die hat allen
 69 dort sehr gut gefallen ähm (.) und (.) ich weiß nich genau ob jetzt (.) das geplant ist
 70 oder (.) die das tatsächlich vorhatten da (.) solche Motive zu übernehmen oder (.)
 71 zumindest solche Überlegungen gab es glaub ich mal (.) ähm (1)
 72 |
 73 Jf: | () ähm des (.) des
 74 weiß der Gerd.
 75
 76 Hm: ja des könnt vielleicht der Gerd sagen
 77 |
 78 Jf: | Du hast (.) du hast die die Postkarte an:: (.) die
 79 Weststädter übernehmen die Postkarten? oder wie geht des da jetzt weiter oder (da)
 80 simma grad nich ganz sicher; (.) du hattest denen glaub ich () PDF gegeben (.)
 81 |
 82 Gm: | () ((räuspert sich))
 83
 84 Jf: dass die=s nutzen können.

Die Anschlussproposition rollt das Thema des Kontakts zur anderen Gruppe anhand der „Aktion mit den Postkarten“ (Z. 61f.) neu auf. Das Werbematerial wurde der anderen Gruppe vorgestellt; zwei Mal wird betont, die Reaktion sei „sehr positiv“ (Z. 61, 68) gewesen. Juliane validiert dies beim ersten Mal (Z. 64). Auch hier findet eine Bewertung statt, nun wiedergegeben als Reaktion der anderen Gruppe. Die Orientierung bezieht sich jetzt auf die Anerkennung einer ‚Aktion‘ der Gruppe durch andere („die hat allen dort sehr gut gefallen“, Z. 69). Als Gemeinsamkeit zur vorhergehenden Entfaltung der Orientierung zeigt sich, dass die Maßstäbe der Beurteilung der eigenen Praxis sich jeweils auf eine soziale Ebene beziehen, die mit den Handlungen und Wahrnehmungen anderer zu tun hat (Personen, die zum Treffen kommen; Besuch, der zu Vorträgen anreist; Anerkennung durch eine andere Gruppe). Es handelt sich um eine *Orientierung externer Bewährung*, die die Bedingungen des Erfolgs der Gruppenpraxis an äußere Faktoren, wie die Partizipation oder Anerkennung anderer knüpft. Wiederum dokumentiert sich, dass der *Intergruppenkontakt ein Enaktierungspotenzial der Orientierung externer Bewährung darstellt*. Die Anschlussproposition stellt nach dem zunächst unbefriedigenden Beispiel, selbst noch keine attraktiven Vorträge etc. anbieten zu können, nun ein positives Beispiel der Enaktierung dar. Heiko ergänzt die Beobachtung,

dass die Aktion auf Zustimmung stieß, um die Frage, ob die andere Gruppe nicht die Motive der Postkarten übernehmen wolle. Mit der Betonung von „übernehmen“ (Z. 70) wird der Aspekt der Entäußerung, der nutzbringenden Weitergabe einer eigenen Leistung, verdeutlicht. Das Übernehmen impliziert dabei, dass das Übernommene aufgrund seiner Qualität Anerkennung findet. Nach einer metakommunikativen Zuteilung des Rederechts an Gerd durch Juliane und Heiko (Z. 73ff.) richtet Juliane elaborierend die Frage der Übernahme nun explizit an Gerd (Z. 78f.), der offensichtlich damit direkt zu tun hatte. Sie verweist in einer Erzählung darauf, er habe der anderen Gruppe eine Vorlage gegeben, „dass die es nutzen können“ (Z. 84). Hier wird nun deutlich, dass es nicht nur um Anerkennung der Aktion als solche geht, sondern auch ihre Nützlichkeit und Verwendung durch die andere Gruppe.

85 I
 86 Gm: L wollten sie zuerst, (.) aber (.) die Sonststädter Gruppe hat jetzt als Erstes
 87 was nachgedruckt.
 88 I
 89 Jf: L Die Sonststädter. (.) mhm. (1) ja gut; also ()
 90 I
 91 Hm: L Ah ja; ok. (.) also wurden sogar schon
 92 I
 93 ?m: L Ok
 94 I
 95 Hm: nachgedruckt. (1) ja. (1) also zumindest (.) bei dem Thema (.) gab=s auch schon mal
 96 I
 97 Jf: L Richtig; ja.
 98 I
 99 Hm: umgekehrten Transfer was ja auch ganz nett is ne.
 100 I
 101 Jf: L Ja @(2)@
 102 I
 103 me: L @(1)@

Gerd setzt die Elaboration im Modus einer Erzählung fort und gibt darüber Auskunft, dass eine dritte Gruppe die Vorlagen verwendet hat und damit der zweiten zuvorgekommen ist. Juliane validiert diese inhaltliche Richtigstellung propositional durch die Wiederholung und performativ durch ihr „mhm“ (Z. 89). In ihrem Ansetzen „ja gut, also“ (ebd.) dokumentiert sich, dass es keine entscheidende Rolle spielt, welche Gruppe nun die Vorlage übernommen und nachgedruckt hat. Gerds Äußerung findet trotz geänderter Informationslage Julianes Zustimmung. Auch ?m (Z. 93) und Heiko (Z. 91) validieren die Elaboration, letzterer tut dies ebenfalls in performativischer wie propositionaler Form. Bei seinem „also wurden sogar schon nachgedruckt“ (Z. 91ff.) zeigt sich die Relevanz des Nachdruckens und damit der Anerkennungswürdigkeit und Nützlichkeit der ‚Postkarten-Aktion‘ als solche, unabhängig von der Frage der sie aufgreifenden Gruppe. Auch dies wird durch Juliane validiert (Z. 97). Die Elaboration stellt also eine ausführliche Weiterbearbeitung des Orientierungsgehalts dar, die erfolgreiche Enaktierung der Orientierung externer Bewährung wird gemeinsam entfaltet. Heikos Konklusion validiert die Orientierung abschließend: „also zumindest bei dem Thema gab es auch schon mal umgekehrten Transfer, was ja auch ganz nett ist“ (Z. 95ff.). Juliane

validiert die Konklusion und ratifiziert sie lachend (Z. 101), ebenso wie mehrere andere aus der Gruppe (Z. 103). Es geht darum, dass die Gruppe etwas nach außen trägt und dies auch anerkennungswürdig in seiner Nützlichkeit ist. Als „ganz nett“ (Z. 99) wird der Umstand aufgefasst, dass dieser ‚Transfer‘ hier gelungen ist. Die Konklusion bewertet damit explizit die gelungene *Enaktierung der Orientierung externer Bewährung*.

Aufschluss über eine wichtige Praxis der Gruppe und ihr Verhältnis zu Personen außerhalb gibt auch die Passage ‚Brunch‘ (vgl. Transkript Brunch Gelb). In einem von den Diskutierenden selbst initiierten Abschnitt werden im Modus parallel organisierten Diskurses ihre ‚Skeptiker-Brunches‘ besprochen.

1 Im: Ja gut wir haben vorhin vergessen unsre (.) unser zweites Standbein in
2 Anführungszeichen zu erwähnen unsre tollen Skeptiker-Brunches? (.) die ja
3
4 Hm: |
5 | L @(.)@
6 Im: quasi (.) einer der Gründe für die Postkarten waren, (.) um eben (.)
7 | |
8 Jf: L Mhm | L Des stimmt. damit fing=s
9 @an ja@ @(1)@ @des stimmt (echt)@
10 |
11 Im: L genau. um eben die Termine quasi weiterzugeben, das heißt auf der
12 einen Seite ein möglichst provokanter Spruch? und auf der anderen Seite die (.)
13 |
14 Jf: L (Ja)
15
16 Im: Daten (1) genau. die Einladung mit Daten für unsere (1) Diskussionsrunden am
17 | |
18 Jf: L Eine (.) eine Einladung; ja. | L Mhm
19
20 Im: Sonntagmorgen,

Ingo beginnt die Proposition mit dem Hinweis auf „unsere tollen Skeptiker-Brunches“ (Z. 2) als „zweites Standbein in Anführungszeichen“ (Z. 1) der Gruppe, was von Heiko lachend ratifiziert wird (Z. 4). Während ‚Standbein‘ eine fundamentale Bedeutung andeutet, ein wesentliches Element der Gruppenpraxis, stellen die ‚Anführungszeichen‘ dies eher infrage. Auch das Wort ‚toll‘ und die Reaktion von Heiko lassen sowohl die Interpretation zu, dass es sich um eine ironische Äußerung handelt, als auch um die Hervorhebung einer tatsächlichen positiven Qualität dieser Treffen, die aus einem bestimmten Grund zum Lachen ist. Dass die Gruppe sich in Bezug auf die Brunches konjunktiv verständigt, wird nun in Julianes bedeutungsschwer betontem „Mhm“ (Z. 8) an einer nicht übergaberelevanten Stelle deutlich. Mit den Brunches verbindet sich offenbar eine Bedeutung, die allen drei unmittelbar zugänglich und verständlich ist. Dass die Brunches der Ausgangspunkt für die ‚Postkarten‘ (Z. 6) waren, wird durch Julianes zweite Validierung „Das stimmt, damit fing es an, ja. Das stimmt echt“ (Z. 8f.) bekräftigt. Sie äußert dies lachend, was wiederum auf die konjunktive Bedeutung der Brunches hinweist. Diese waren anscheinend ein Anfang, haben einen Anstoß gegeben, zumindest für die ‚Postkarten‘. Damit werden die Brunches nicht ironisch dargestellt, sondern

haben eine tatsächliche Relevanz für die Gruppe, sind in diesem Sinne tatsächlich ‚toll‘. Ingo führt diese Relevanz zunächst nicht aus, sondern geht auf die Postkarten ein, die als Werbematerial für die Brunches entworfen wurden. Damit stellt er nicht die Frage in den Mittelpunkt, was solche Begegnungen auszeichnet oder wie sie ablaufen, sondern wie die Gruppe sie nach außen hin darstellt und verbreitet („um eben die Termine quasi weiterzugeben“, Z. 11). Die Postkarten enthalten die „Termine“ (Z. 11) und die „Daten“ (Z. 16) der „Diskussionsrunden am Sonntagmorgen“ (Z. 16ff.). Ein „möglichst provokanter Spruch“ (Z. 12) soll potenzielle Interessenten auf die Brunches aufmerksam machen. ‚Provokation‘ deutet auf die Erzielung von Aufmerksamkeit durch die Infragestellung von Normalität oder Überschreitung von Grenzen hin, während sich dahinter eine – wie von Juliane ergänzt wird – „Einladung“ (Z. 18) zu ‚Diskussionsrunden‘ verbirgt. Provokation dient also dazu, Personen zur Teilnahme an diesen organisierten („Daten“, ‚Termine‘) Veranstaltungen zu bewegen. So erschließt sich auch das Wort ‚Skeptiker-Brunch‘ als eine Kombination aus ‚skeptischer‘ Provokation bzw. Diskussion und dem einladenden Gestus gemeinsamen Essens. In Ingos Zögern vor dem Wort „Diskussionsrunden“ (Z. 16) scheint sich diese Spannung auszudrücken, die von Julianes Validierung (Z. 18) überbrückt wird. *In der Verbindung von ‚Postkarten‘ und Brunches dokumentiert sich das Bemühen, eine offen-einladende Haltung mit der ‚Skepsis‘, den eigenen Themen und Überzeugungen, zu verbinden und damit Menschen zu erreichen.*

- 21
 22 Hm: I
 L Ja. genau also alle z::wei Monate (.) findet das äh (.) statt (.) an
 23
 24 Im: I
 L Genau.
 25
 26 Hm: nem Sonntag. (1) wo sich Leute (.) ohne festen Rahmen und ohne Agenda treffen
 27 und einfach nur (.) äh gemütlich brunchen und (.) sich unterhalten und natürlich (1)
 28 kommen dann oft auch irgendwie solche Themen zur Sprache (1) in Richtung (1)
 29 humanistische Werte Politik (.) Ethik solche Dinge. (2) ab- (.) aber ohne dass des
 30
 31 Jf: I
 L (Nja)-
 32
 33 Hm: vorher geplant wird. (.) °(das war)°
 34
 35 Jf: I
 L Des hat sich eigentlich auch ziemlich lebhaft entwickelt. (.) so
 36
 37 Hm: I
 L Ja
 38
 39 Jf: kommen auch andere Leute als die die (.) ähm (.) zu den Gruppentreffen kommen zu
 40 den festen eigentlich? (.) also es überschneidet sich=n bisschen; aber es sind (.)
 41 immer mal noch andre Leute s- also einfach irgendwie=n offenerer Kreis? (.) und
 42
 43 ?m: I
 L Mhm

Heiko validiert die Proposition und elaboriert sie in einer Beschreibung (Z. 22ff.), die nun die ‚Skeptiker-Brunches‘ näher bestimmt. Wie Ingo validiert (Z. 24), handelt es sich um regelmäßige Treffen, „wo sich Leute ohne festen Rahmen und ohne Agenda treffen und einfach nur gemütlich brunchen und sich unterhalten“ (Z. 26f.). Hier wird das ‚Unorganisierte‘, das Informelle einer gemeinschaftlich-vertrauten Zusammenkunft in den Vordergrund gestellt. Beglei-

tet wird dies von dem Hinweis, dass „natürlich“ (Z. 27) auch über humanistische Themen gesprochen wird, „aber ohne, dass das vorher geplant wird“ (Z. 29ff.). Humanistische Themen ‚ergeben‘ sich in diesem Rahmen anscheinend, die angesprochenen ‚Diskussionsrunden‘ sind nicht intentional in irgendeiner Weise vorstrukturiert. Damit ist ein Enaktierungspotenzial der proponierten Orientierung umrissen: Die Ansprache potenzieller Interessenten in einer Verbindung aus ‚Skepsis‘ (und damit einem Bezug zu humanistischen Themen und Überzeugungen) und Informalität ist erfolgreich; offenbar kommen so auch ‚ungeplant‘ Gespräche zustande, die ähnliche thematische Interessen der Teilnehmer zum Ausdruck bringen. Die Ansprache mittels der Postkarten fungiert als ‚Filter‘, der in dem organisierten Rahmen der ‚Skeptiker-Brunches‘ nun Personen zusammenbringt, die sich auch ohne weitere Strukturierung verständigen. Auch auf performativer Ebene machen die Betonungen von „ohne“ (Z. 26) deutlich, dass es um Gemeinsamkeiten der beim Brunch Anwesenden geht, die eben nicht auf einen ‚Rahmen‘, eine ‚Agenda‘ oder sonstige ‚Planungen‘ angewiesen sind. Die Bedeutung der Skeptiker-Brunches scheint gerade darin zu bestehen, Personen zusammenzuführen, die sich ähnlich sind oder mindestens über gemeinsame thematische Bezugspunkte verfügen. Sie bilden einen organisierten Rahmen, innerhalb dessen sich ‚unorganisiert‘ Prozesse informeller Vergemeinschaftung vollziehen können. Damit dokumentiert sich eine *Orientierung der ‚Organisation‘ eines Raumes potenzieller habitueller Übereinstimmung*. Juliane hatte sich schon während der Elaboration um das Rederecht bemüht (Z. 31) und formuliert nun eine Zwischenkonklusion. Das in der Proposition angesprochene und in der Elaboration bereits weiterbearbeitete Bemühen der Gruppe, andere (mittels der Postkarten) zur Teilnahme an ihrem ‚Skeptiker-Brunch‘ zu bewegen, wird hier nun explizit bewertet: „Das hat sich eigentlich auch ziemlich lebhaft entwickelt“ (Z. 35). Dass es der Gruppe gelungen ist, einen Rahmen zu organisieren, innerhalb dessen sich etwas ‚lebhaft entwickeln‘ kann, wird von Heiko validiert (Z. 37). Die Brunches sind ein „offenerer Kreis“ (Z. 41), wie ?m validiert (Z. 43). Juliane betont, dass zu ihm auch „andere Leute“ (Z. 39) kommen. Es ist also positiv zu bewerten, dass nicht nur diejenigen teilnehmen, die ohnehin schon „zu den Gruppentreffen kommen, zu den festen“ (Z. 39f.). Dabei scheint eine Unterscheidung zwischen offen bzw. locker und eher geschlossen bzw. ‚fest‘ zum Tragen zu kommen, die ‚Skeptiker-Brunches‘ von Gruppentreffen abgrenzt.

44
45 Jf: s- (.) ich find immer sehr lebhaft. also des:: (.) da hamma irgendwie müßma
46 |
47 Hm: L Ja
48
49 Jf: inzwischen immer die Tische schon zusammenstellen, anfangs waren=s irgendwie
50 |
51 ?m: L @(.)@
52
53 Jf: so drei: Leute oder vier? und (.) (is) inzwischen aber auch wirklich (1) ganz große (.)
54 Gschichte geworden (.) funktioniert gut?

Die Zwischenkonklusion bewertet insgesamt eine auch quantitativ bestimmbare Entwicklung, wie bildlich im lachend ratifizierten (Z. 51) ‚Tische zusammenstellen‘ (Z. 49) und dem Vergleich des Anfangszustands („so drei Leute oder vier“, Z. 53) mit dem jetzigen („ganz große Geschichte geworden“, Z. 53f.) zum Ausdruck kommt. Die ‚lebhafte Entwicklung‘ wird erneut von Heiko validiert (Z. 47), der Orientierungsgehalt wird geteilt. In Proposition, Elaboration und Zwischenkonklusion dokumentiert sich eine *Orientierung der ‚Organisation‘ eines Raumes potenzieller habitueller Übereinstimmung, die in der Praxis der ‚Skeptiker-Brunches‘ erfolgreich enacted werden kann*. Die folgende Anschlussproposition und Elaboration zeigen einen weiteren Aspekt: Erbringen die Postkarten auf thematisch-weltanschaulicher Ebene bereits eine Selektionsleistung, gilt dies für die Brunches auf sozialer Ebene. In ungezwungener Atmosphäre können Personen mit thematisch ähnlichen Interessen hier nun auch die soziale, habituelle ‚Passung‘ erproben und sich dann eventuell auf die Gruppentreffen einlassen. Damit wird die habituelle Übereinstimmung als Basis des als ‚aktivistisch‘ beschriebenen Engagements bei den Treffen deutlich. Sie stellen offenbar einen eher geschlossenen ‚Innenraum‘ dar, dem die ‚offenen‘ Brunches gegenübergestellt werden. *Sie ermöglichen damit nicht nur die Erfahrung von Gemeinsamkeit und Gemeinschaft, sondern stellen auch ein Potenzial dar, um auf der Basis habitueller Übereinstimmung neue Teilnehmer für verbindlichere, ‚aktivistische‘ Formen des Engagements bei den Gruppentreffen zu gewinnen*.

75	Hm:		L "Mhm" (1) is auch=n bisschen das was man
76		sich häufig (.) nach den (.) ähm (.) den Gruppentreffen <u>wünscht</u> wenn dann die	
77		Diskussion in vollem Gange is es dann aber immer <u>später</u> wird, weil der T-	
78			
79	Jf:		L Ja.
80			
81	Hm:	organisatorische Teil immer einiges an Zeit frisst (.) da <u>wünscht</u> man sich eigentlich	
82			
83	Jf:		L Ja
84			
85	Hm:	noch=n bisschen (.) äh (.) n=paar Stunden einfach nur mal zusammensitzen und	
86			
87	Jf:		L Einfach nur (.) ja
88			
89	Hm:	(.) und <u>frei</u> quatschen zu können (.) das is im Grunde bei dem Termin ja auch noch	
90		mal so was (.) was man wozu man dann die Möglichkeit hat. (1) (ja)	
91			
92	Jf:		L Ja genau.
93			
94	Im:		L (Ja) ()

Heiko validiert die Elaboration und schließt das Thema mit einer generalisierenden Konklusion ab. Wie er zwei Mal betont, existiert jeweils zum Ende der Gruppentreffen der ‚Wunsch‘ (Z. 76, 81) „ein paar Stunden einfach nur mal zusammensitzen und frei quatschen zu können“ (Z. 85ff.). Der „organisatorische Teil“ (Z. 81) der Gruppentreffen lässt offenbar gegen Ende nur wenig Zeit für Nicht-Organisatorisches, Informelles. Der Wunsch danach ist jedoch ein geteilter, wie die mehrfachen Validierungen von Juliane (Z. 79, 83, 92) zeigen und ihr unmittelbares Verständnis dieses Wunsches, zu dessen Formulierung sie ansetzt, noch be-

vor Heiko ihn ganz ausgesprochen hat und dessen Darstellung sie sofort als eine ‚richtige‘ validiert (Z. 87). Die Betonung „frei“ (Z. 89) ‚quatschen‘ zu wollen zeigt, dass eine ungezwungene Konversation, ein lockeres Beisammensein ohne Zeitdruck angestrebt wird. Dieses kann nun bei den ‚Skeptiker-Brunches‘ realisiert werden, wie Heiko, Juliane und Ingo zeitgleich validieren (Z. 90ff.). Damit wird das Thema anhand der Bedeutung, die die Brunches für die Diskutierenden haben, die zum ‚aktivistischen‘ Kern der Gruppentreffen gehören, abgeschlossen. Die Gruppe verständigt sich auf Basis konjunktiver Erfahrung, der Wunsch nach einer bestimmten Form von Interaktion ist ein gemeinsamer. Damit wird abschließend deutlich, dass die ‚Organisation‘ habitueller Übereinstimmung im Hinblick auf ein Gemeinschaftserlebnis für die Gruppenmitglieder selbst bedeutsam ist und nicht auf eine ‚Rekrutierung‘ neuer Mitglieder reduziert werden kann.

In diesen auf die konkrete Gruppenpraxis bezogenen Passagen werden homologe Erfahrungen in parallelen Modi der Diskursorganisation zum Ausdruck gebracht. Eine Besonderheit des Diskurses der Gruppe *Gelb* ist der univoke Diskursmodus, der sich in den Passagen ‚Wissenschaft‘ und ‚Homöopathie‘ rekonstruieren lässt, die in ihren Fokussierungsmetaphern die dramaturgisch-metaphorischen Höhepunkte des Diskurses bilden. Sie entfernen sich von den Gruppenaktivitäten, artikulieren aber prägnant geteilte Erfahrungen. In der Passage ‚Wissenschaft‘ (vgl. Transkript Wissenschaft Gelb) wird über Wissenschaft und Pseudowissenschaft gesprochen. Zunächst geht es um Klimaforschung, anschließend am Beispiel von Queen und Parlament um Homöopathie und Astrologie in England. Dabei dokumentiert sich als homologe Sinnstruktur und als Produktionsregel über die Themen hinweg das *Amusement infolge der Entlarvung unwissenschaftlicher Äußerungen und darauf gestützter Selbstinszenierungen*. So wird neben der Diskussion über einen letztlich inkompetent-betrügerischen vermeintlichen ‚Klimaforscher‘ elaboriert, dass im britischen Parlament einmal ernsthaft nicht etwa über Astronomie, sondern Astrologie diskutiert worden sei. Die Gruppe legt dabei selbstverständlich, ohne dies weiter explizieren zu müssen, Wissenschaftlichkeit als Maßstab für die Legitimierbarkeit von Überzeugungen an. In einer ironisch-distanzierten Haltung drückt sich ein konjunktives Wissen um diese Standards und die eigene Kenntnis wissenschaftlicher Zusammenhänge aus. Dabei wirkt *Wissenschaft als Enaktierungspotenzial*, das sowohl die Dekonstruktion falscher Behauptungen als auch ungläubwürdiger Selbstinszenierungen ermöglicht. Der ohnehin schon äußerst dichte, parallel organisierte Diskurs steigert sich in der abschließenden Sequenz noch weiter:

110 Im: L Ich bin
 111 auch immer s- schon sehr (.) aber wo wo wir bei f (.) bei Biasen überhaupt sind ich
 112 bin schon immer sehr skeptisch wenn jemand mich fragt was für=n Sternzeichen
 113 ich bin, (.) da dreh da da @da gehn bei mir schon so alle (Warn)glocken an@
 114 | |
 115 Jf: L Ach ja. des des hat man auch oft. (.) stimmt. |
 116 | |
 117 ?m: | | L (Ja)
 118 | | |
 119 Hm: | | L Ich (.)
 120 ich sag dann ich hab keins. (.) das verwirrt (die) (1) @(.)@
 121 | | |
 122 Im: | | L @(.)@ Ich weiß sowas usually nicht. äh hö höm |
 123 | | |
 124 Jf: | | L () (.) @(.)@ |
 125 | | |
 126 Gm: | | L Die
 127 Geburt hat etwas länger gedauert.
 128 | | |
 129 me: | | L @(1)@
 130 | | |
 131 Im: | | L @Ja@
 132 | | |
 133 Jf: | | L Als ich geboren wurde gab=s
 134 **keine Sterne.**
 135 | | |
 136 Im: | | L @(3)@

Ingos Proposition eröffnet anhand des Themas ‚Sternzeichen‘ eine neue Sequenz. Er schildert eine offensichtlich typische Situation: „ich bin schon immer sehr skeptisch, wenn jemand mich fragt, was für ein Sternzeichen ich bin“ (Z. 111f.). Die Betonung von ‚Sternzeichen‘ in Verbindung mit dem Hinweis, man diskutierte gerade falsche, verzerrte Meinungen („wo wir bei Biasen überhaupt sind“ , Z. 111) zeigt zusätzlich, dass das Thema beispielhaft für bestimmte Haltungen und Situationen steht. Juliane validiert die Proposition bereits nach dem Wort ‚Sternzeichen‘ und bestätigt die geschilderte Situation als eine typische, wiederkehrende: „das hat man auch oft“ (Z. 115). Die Betonung von ‚auch‘ deutet an, dass es sich hierbei nur um eine von vielen typischen Situationen handelt. Ingo führt lachend seine ‚Skepsis‘ aus: „da gehen bei mir schon alle Warnglocken an“ (Z. 113). Skepsis ist also in typischen Gesprächssituationen angebracht, in denen Interaktionspartner nach dem Sternzeichen fragen. Dass die Gruppe sich hier auf Basis homologer Erfahrungen verständigt, wird vollends in der Elaboration deutlich: Nacheinander und teils überlappend beschreiben die Diskutierenden mögliche Reaktionen auf die Frage nach dem Sternzeichen, die alle spielerisch-ironisch und humorvoll Distanz und Ablehnung gegenüber der durch die Frage repräsentierten Überzeugung ausdrücken. Die Diskursbewegung wird in univokem Diskurs gemeinsam, auf Grundlage eines gemeinsamen Erfahrungsraums vollzogen. Die Äußerung „Ich sage, ich habe keins, das verwirrt die“ (Z. 119f.) zeigt, dass formal auf die Frage eingegangen wird, die Antwort sie aber als lächerlich zurückweist. Die Frage ist demnach keine ernsthafte Antwort, auch keine wissenschaftliche Widerlegung oder dergleichen wert. Man lässt die Interaktionspartner ‚auflaufen‘, stiftet Verwirrung und macht sich über sie lustig. ‚Verwirrend‘ ist für die Fragenden das Spiel mit ihren Erwartungen, da sie offensichtlich ernsthaft nach einer Antwort verlangen,

damit aber von der Gruppe als Personen identifiziert werden, die sich mit Astrologie befassen und entsprechende Überzeugungen haben. Die Interaktion wird kommunikativ aufrechterhalten, konjunktiv ist aber Verständigung nicht möglich und auch nicht gewünscht. Die anderen Antworten simulieren Unwissen („Ich weiß sowas usually nicht“, Z. 122) oder werden gleich komplett absurd formuliert („Die Geburt hat etwas länger gedauert“, Z. 126f.; „Als ich geboren wurde gab es keine Sterne“, Z. 133f.). Die gemeinsame Elaboration wird mehrfach lachend ratifiziert. Erneut dokumentiert sich *das Amusement infolge der Entlarvung unwissenschaftlicher Äußerungen*. Entlarvung findet hier in der Interaktion statt und bezieht sich sowohl auf die Frage nach dem Sternzeichen als auch auf die fragenden Personen.

137
 138 Hm: |
 | L (Ja) ent- entweder man (sagt) ich hab keins, oder du sagst sowas
 139 wie::: (.) Ein-
 140 |
 141 Im: | L ((atmet hörbar aus)) Mit sowas beschäftige ich mich nicht.
 142 |
 143 Hm: | L Einhorn (.) Einhorn
 144 Aszendent Toastbrot.
 145 |
 146 me: | L @ (4) @
 147 |
 148 Im: | L Oh::: (.) ah:: ich bin im Spaghetti. @ (2) @
 149 |
 150 Jf: | L Das ist ja (nett)
 151 |
 152 me: | L @ (1) @
 153 |
 154 Hm: | L Jaja. (.)
 155 |
 156 Jf: | L @ (.) @
 157 Ja.
 158 |
 159 Hm: | L Ja.
 160 |
 161 Im: | L Oh Gott.

Heikos Konklusion bringt die Haltung ironischer Distanz und eine *Orientierung der Entlarvung* abschließend zum Ausdruck: „entweder man sagt, ich habe keins oder du sagst sowas wie Einhorn Aszendent Toastbrot“ (Z. 143f.). Die Konklusion wird dabei in Kooperation mit Ingo vollzogen, der noch vor Heikos Pointe einen Formulierungsvorschlag macht („Mit sowas beschäftige ich mich nicht“, Z. 141) und später eine ähnlich absurde Äußerung ergänzt („ich bin im Spaghetti“, Z. 148). Beide Äußerungen werden durch ausgiebiges Lachen von der Gruppe ratifiziert (Z. 146, 152), womit ein dramaturgischer Höhepunkt der Passage und der kompletten Diskussion erreicht ist. Der Vorschlag scheint gerade in seiner Absurdität eine Funktion in der Interaktion zu erfüllen; durch die Antwort wird die Frage der Lächerlichkeit preisgegeben und man signalisiert sowohl die Kenntnis der repräsentierten Überzeugung („Aszendent“ als astrologischer ‚Fachbegriff‘) als auch, sich erst gar nicht auf eine Diskussion ernsthaft einlassen zu wollen. In einer Abfolge von Validierungen (Z. 150, 154, 156f., 159) durch Juliane und Heiko nimmt die dramaturgische und performatorische Intensität wieder

ab, die Passage wird von Ingos „Oh Gott“ (Z. 161) beendet. Dies kann als abschließende Distanzierung interpretiert werden, die sich auf die in dieser Sequenz dargestellten typischen Interaktionspartner und ihre Ansichten bezieht. An einer anderen Stelle der Passage, in der sich ebenfalls das *Amusement infolge der Entlarvung unwissenschaftlicher Äußerungen* dokumentiert, wird das Festhalten an wissenschaftlich nicht haltbaren Überzeugungen abschließend als ‚traurig‘ bezeichnet. Die Angelegenheit ist demnach nicht ausschließlich amüsan, sondern gewissermaßen tragikomisch - für die Gruppe lustig (weil absurd und offensichtlich nicht zu rechtfertigen), ‚traurig‘ aber insofern als die für die Diskutierenden selbstverständlichen Maßstäbe für andere in typischen Interaktionen eben nicht gelten. Die humorvoll-ironisch bearbeiteten Haltungen typischer Interaktionspartner repräsentieren insofern einen Erfahrungsraum, an den kaum angeschlossen, der aber ‚entlarvt‘ werden kann.

Dies wird besonders in der Passage ‚Homöopathie‘ deutlich (vgl. Transkript Homöopathie Gelb), in der in sich in überwiegend univokem Diskurs zunächst eine *Orientierung der Entlarvung unbegründeter Annahmen als Demonstration eigenen Wissens* dokumentiert. Sie beginnt mit der Beschreibung der erwartungsgemäß gescheiterten Aktion einer anderen Gruppe, die ankündigte, durch die Einnahme einer Überdosis Homöopathie kollektiv Selbstmord begehen zu wollen. Nachdem sich die Diskutierenden ausgehend davon bewusst in die Widersprüche homöopathischer Wirkungsunterstellungen verstrickt haben (weniger nehmen, da dann die Wirkung höher ist vs. ‚mehr von etwas nehmen, wo weniger drin ist‘), wird schließlich auf die laufende Debatte über Sterbehilfe angespielt: Man könne doch versuchen, abgelaufene Homöopathika zu besorgen, diese müssten schließlich ‚besonders gefährlich‘ sein. Das Amusement in der Gruppe und die Intensität des Diskurses nehmen im Verlauf der Passage ständig zu. Aufschlussreich ist nun, was sich im auf eine Zwischenkonklusion folgenden dramaturgischen Höhepunkt und in der Fortsetzung des Diskurses dokumentiert:

127 Hm: L Aber die müsst- die müssen wahrscheinlich (.) die (.) die dürfte uns=ne Klinik oder
 128 Apotheke nich mal geben weil des gesetzlich ver- äh vorgeschrieben is dass die
 129 vernichtet werden müssen @weil=s sonst viel zu gefährlich is@
 130
 131 Im: L @(.)@ @(10)@
 132
 133 Jf: L Weil du f:: (.)
 134 @weil du (ne) Zuckerallergie kriegst (oder) () Zuckerschock@ @(.)@ (1)
 135
 136 Hm: L @(1)@
 137
 138 Jf: ah:: des war=ne nette Aktion.
 139 |

Heiko formuliert eine Anschlussproposition (Z. 127ff.), mit der er an die Idee abgelaufener Homöopathika anknüpft. Diese zu besorgen, wäre aufgrund gesetzlicher Bestimmungen wohl gar nicht möglich; sie müssen vernichtet werden, „weil es sonst viel zu gefährlich ist“ (Z. 129), wie er lachend ausführt. Die bisher ausgeführte Harmlosigkeit und Wirkungslosigkeit

der Mittel, über die sich die Gruppe einig ist, wird nun einer gesellschaftlichen und politischen Realität gegenüber gestellt, die sogar den Zugang zu homöopathischen ‚Abfallprodukten‘ reglementiert. Ob das angeführte Gefahrenpotenzial tatsächlich diesen Regelungen zugrunde liegt, ist irrelevant: Allein der Umstand, dass homöopathische Mittel nach Ablauf nicht herausgegeben werden dürfen, ist Ausdruck von Unwissen bzw. der rechtlichen Legitimierung falscher Annahmen über deren Wirksamkeit. Ingo stimmt in Heikos Lachen ein und steigert sich regelrecht in einen langanhaltenden Lachanfall hinein (Z. 131), womit der dramaturgische Höhepunkt erreicht ist. Juliane elaboriert die Anschlussproposition argumentierend und führt ebenfalls lachend nun die ‚Gefährlichkeit‘ der Mittel als Harmlosigkeit vor. Damit bekräftigt sie, dass es keine sinnvollen Argumente für die Verweigerung der Herausgabe geben könnte, sondern eben nur ‚lachhafte‘: „weil du eine Zuckerallergie kriegst oder [einen] Zuckerschock“ (Z. 133f.). Heiko ratifiziert mit seinem Lachen (Z. 136) diese Äußerung und Julianes Konklusion im Modus der Validierung einer Orientierung schließt nun endgültig das Thema in Bezug auf die ‚Selbstmord‘-Aktion der anderen Gruppe ab (Z. 138). In dieser Sequenz der Passage dokumentiert sich erneut die *Orientierung der Entlarvung unbegründeter Annahmen als Demonstration eigenen Wissens*, wobei hier nun das eigene Wissen den Kontrast zu einer ‚unwissenden‘ Gesellschaft, einer unbegründeten Rechtspraxis bildet. Mit diesem Kontrast ist aber auch eine *Differenzerfahrung* markiert: Was in der Gruppe selbstverständliches Wissen ist, ist es in der Gesellschaft nicht; im Gegenteil ist dort das legitimiert und institutionalisiert, was der Gruppe fremd ist und ihr absurd erscheint. Es ist nun gerade an derjenigen Stelle des Diskurses die höchste interaktive Dichte und eine Fokussierungsmetapher erreicht, an der die Differenz zwischen Gruppe und unhinterfragter, konventioneller gesellschaftlicher Realität bearbeitet wird. Es geht nicht nur um die Entlarvung unbegründeter Annahmen, sondern auch um die Enthüllung einer gesellschaftlichen Realität, die diese legitimiert oder zumindest nicht hinterfragt. Die Anschlussproposition kann so auch interpretiert werden als eine gedankenexperimentelle Erprobung des Enaktierungspotenzials der Orientierung der Entlarvung, die zu einem negativen Ergebnis führt: Wollte man im Wissen um die Wirkungslosigkeit der Mittel in entsprechenden Einrichtungen nach abgelaufenen Homöopathika fragen, würde man an der gesellschaftlichen Realität scheitern. Die Orientierung der Entlarvung kann im Diskurs der Gruppe performativ umgesetzt werden, auch die Aktion der anderen Gruppe stellt eine erfolgreiche Enaktierung dar. Sie findet aber ihre Grenzen am ‚Mainstream‘ gesellschaftlicher Institutionen und Konventionen, wo die Enaktierung problematisch, wenn nicht unmöglich ist. Das humorvolle Spiel mit Absurditäten und dem eigenen Wissen in der Gruppe scheint so auf Ebene des Dokumentsinns auch eine Bearbeitung von Erfahrungen der Differenz und Befremdung darzustellen. Dies konkretisiert sich in der für den Interpreten nach dem Gelächter zunächst überraschenden Fortsetzung:

140 Gm: L Ach da fällt mir noch ein (.) warum manche Leute gegen Hömöopa- äh:: ja also für
 141 Humöopathie sind und gegen die Leute sind die (.) die äh (.) gegen Homöopathie
 142 sind. (.) Rationalität wird manchmal als eben (.) kalte Gefühllosigkeit und
 143 Unmenschlichkeit wahrgenommen. (.) ähm wenn du da gegen bist (.) es is doch
 144 |
 145 Jf: L Mhm
 146
 147 Gm: eigentlich was (.) äh (.) Sanftes ja? (.) es is doch was (.) was (.) ähm (.)
 148 Natürliches Alternatives? (.) also (.) und du (.) Ratio-Mensch ja? (.) ähm (.) damit
 149 | |
 150 Jf: L () super natürlich is es immer ja (.) jaja.
 151 |
 152 Hm: L Mhm
 153
 154 Gm: kann=s glaub ich auch zusammenhängen dass=ma dann (.) irgendwie
 155 | |
 156 Jf: L Mhm
 157 |
 158 Hm: L Ja.
 159
 160 Gm: untendurch is. (1)
 161 |
 162 Hm: L Ja.
 163 |

Gerds Proposition bezieht das Thema Homöopathie nun ausdrücklich auf das Verhältnis von Befürwortern und Gegnern. Es handelt sich bei den Befürwortern um eine ablehnende und vorwurfsvolle Haltung gegenüber den ‚rationalen‘ Gegnern, die sich auf die Unterstellung bestimmter Persönlichkeitseigenschaften bezieht: „Rationalität wird manchmal eben als kalte Gefühllosigkeit und Unmenschlichkeit wahrgenommen“ (Z. 142f.). Die Kluft zwischen beiden Seiten hat also mit einer spezifischen Wahrnehmung zu tun, wie von Juliane validiert wird (Z. 145). Die sachliche, ‚rationale‘ Frage der Befürwortung oder Ablehnung der Homöopathie wird so zu einer sozialen, die mit Konfrontation bzw. Achtung und Missachtung von Personen zusammenhängt. Mittels eines Redeimports, einer möglichen Äußerung der Befürworter, verdeutlicht Gerd deren Haltung: „wenn du da gegen bist - es ist doch eigentlich was Sanftes [...], Natürliches, Alternatives“ (Z. 143ff.). Juliane validiert diese Haltung kurz vor Heiko (Z. 152), auch ihr ist sie offenbar als eine typische bekannt („super natürlich ist es immer“, Z. 150). Homöopathie wird mit positiven Attributen versehen, die sozusagen kaum abzulehnen sind. Daher erscheint aus dieser Sicht ein Gegner als „Ratio-Mensch“ (Z. 148). Performativ wird die Differenz zwischen den beiden Gruppen deutlich gemacht, indem immer exakt die ‚positiven‘ (was Sanftes, Alternatives) und die ‚negativen‘ (Gefühllosigkeit, Unmenschlichkeit, Ratio-Mensch) Attribute betont werden. Die Proposition endet mit der ausdrücklichen Benennung der Folgen einer solchen Begegnung, „dass man dann irgendwie untendurch ist“ (Z. 154ff.), die von Juliane (Z. 156) und Heiko (Z. 158) noch vor Beendigung validiert werden. Es wird also abstrahierend eine typische, bekannte Situation geschildert, deren Ausgang bzw. soziale Folgen (‚untendurch sein‘) eigentlich nicht ausgesprochen werden müssen. Wie auch im bisherigen Diskurs deutlich wurde, artikuliert sich *eine gemeinsame Erfahrung der Differenz*, die hier nun konkret auf Interaktionen und deren negativen Verlauf bezogen wer-

den. Mit der Etikettierung oder gar Stigmatisierung als ‚Ratio-Mensch‘ verbindet sich nicht die Ablehnung eines spezifischen Arguments gegen homöopathische Mittel, sondern die Verallgemeinerung der ‚Rationalität‘ als ablehnungswürdiges Identitätsmerkmal. *Es dokumentiert sich der negative Horizont einer Fremdkonstruktion oder Missachtung von Identität in sozialer Interaktion.* Die abstrakt-argumentative Darstellung hält die negative Differenzenerfahrung gewissermaßen auf Distanz und sucht nach Erklärungen, auf Ebene des Dokumentsinns wird zugleich ihr konjunktiver Charakter deutlich.

Die Weiterbearbeitung dieses Orientierungsgehalts vollzieht sich mit dem bereits in der Proposition angedeuteten Element einer fiktiven Interaktion, eines simulierten Gesprächs. Es entsteht eine Art ‚Rollenspiel‘, das in univokem Diskurs die geteilten Erfahrungen im gemeinsamen Vollzug der Diskursbewegung zum Ausdruck bringt. Dabei werden nun die aus Sicht der Gruppe typischen Äußerungen von Personen vorgebracht, die mit den ‚missbrauchten‘ Begriffen ‚Natur‘ und ‚Chemie‘ in Bezug auf Nahrungsmittel zusammenhängen. Die Gruppe verlegt sich dabei schnell vollständig auf die Darstellung der ‚Gegenseite‘ und steigert sich wechselseitig und in überlappendem, teils ergänzendem Sprechen in der Formulierung möglicher Äußerungen, die immer den Vorwurf einer billigen Inkaufnahme von Risiken enthalten (‚das strahlt‘, ‚da sind Gene drin‘, ‚ist alles mit Atom‘). Die Diskutierenden geben diese Äußerungen der Lächerlichkeit preis: Sie sind aus ihrer Sicht so absurd, dass es gar nicht nötig ist, sie im Detail zu entkräften oder kommunikativ zu explizieren, auf welchen falschen Annahmen sie beruhen. Es überwiegt die performativische Darstellung der Distanz und die Belustigung über die ‚Vorführung‘ eines bestimmten Typus von Interaktionspartnern. Grundlage sind, wie der univoke Diskursmodus verdeutlicht, geteilte Erfahrungen mit solchen Gesprächssituationen und Personen. Damit dokumentiert sich erneut die *Orientierung der Entlarvung unbegründeter Annahmen als Demonstration eigenen Wissens*, wobei hier nun die Entlarvung vor dem Hintergrund eigener Differenzenerfahrungen in Interaktionen eben typische Interaktionspartner betrifft. Damit wird der Spieß gewissermaßen herumgedreht: Die Erfahrung, selbst eine nicht anerkennungsfähige oder missachtete Identität zugeschrieben zu bekommen, wird hier nun auf dem Wege der ‚Entlarvung‘ eben jener Personen, die diese unzulässige Zuschreibung vornehmen, bearbeitet. Was die negative Differenzenerfahrung ausmacht, die soziale Zurückweisung rationaler Argumentation und ihre Verallgemeinerung zu einem die gesamte Person charakterisierenden Merkmal, wird hier nun zu einem positiven Mittel: Die Stellungnahmen typischer Interaktionspartner sind unbegründet, auch sie können in Gänze charakterisiert werden, eben durch ihre ‚Irrationalität‘. Damit wird der von ihnen ausgehenden Differenz- und Missachtungserfahrung die Schwere genommen. Nun sind eben sie bei der Gruppe ‚untendurch‘, man ist also weniger auf ihre Anerkennung oder Achtung angewiesen. Die Konklusion vollzieht schließlich doch noch eine argumentative Entkräftung zumindest eines Teils der in dem fiktiven Gespräch vorgebrachten typischen

Äußerungen. Damit wird deutlich, dass die Enaktierung der *Orientierung der Entlarvung unbegründeter Annahmen als Demonstration eigenen Wissens*, welche in konkreten Interaktionen mit Außenstehenden problematisch ist, hier in der Gruppe aber gelingt, auch der *Bekräftigung der eigenen Identität und der Bearbeitung typischer Differenzerfahrungen* dient. Da rationale Argumentation sowohl als Kern der Differenzerfahrung beschrieben wird, als auch performativ in spielerischem Umgang mit dem Thema Homöopathie zum Ausdruck kommt und zudem als Modus der Bearbeitung der Differenzerfahrung eingesetzt wird, kann sie als *Orientierungsschema rationaler Argumentation* interpretiert werden. Dieses erhält seine spezifische Bedeutung aber vor dem Hintergrund von Differenzerfahrungen und der Missachtung bzw. Fremdkonstruktion von Identität.

Welche Bedeutung die Gruppe für die Diskutierenden hat und wie verschiedene Orientierungskomponenten zusammenwirken, lässt sich anhand der Passage ‚Gemeinschaft‘ am Ende der Diskussion rekonstruieren (vgl. Transkript Gemeinschaft Gelb). Zunächst wird nach einer immanenten Nachfrage des Interviewers bezüglich einer als ‚gelungene Gemeinschaftsaktion‘ beschriebenen Anfertigung eines Flyers über Funktion und Bedeutung der Gruppe gesprochen. Einerseits dokumentiert sich dabei ein vor allem auf der Ebene immanenten Sinns expliziertes *Orientierungsschema rationalen Handelns und Sprechens*. Dieses betrifft das ‚effektive‘ Umsetzen von ‚Aktionen‘ in der Gruppe, eine strukturierte und planende Herangehensweise und den Anspruch der argumentativen Begründung von Meinungen und Praktiken. Andererseits artikuliert sich auf konjunktiver Ebene eine *Orientierung individueller Selbstentfaltung und Anerkennung* in sozialen Interaktionen. Für beides stellt die Gruppe das Enaktierungspotenzial dar, wie sich an Schilderungen der Praxis des Organisierens und Diskutierens zeigt. Diese ermöglicht vor dem Hintergrund von Differenzerfahrungen eine *positive Erfahrung habitueller Übereinstimmung*. Dass sie sich als ‚Entdeckung‘ eines *konjunktiven Erfahrungsraums* interpretieren lässt und für die Gruppe etwas Besonderes und nicht Selbstverständliches darstellt, zeigt sich in folgendem Abschnitt anhand des Oberthemas ‚Diskussionskultur‘ (Z. 112-212). Es wird nach längerer Pause von der Gruppe initiiert.

112 Hm: ((räuspert sich)) Was (.) was mir noch aufgefallen is (.) was mir super gefällt is die (.)
113 Diskussions- und Gesprächskultur (.) ähm (.) wie man (.) Diskussionen führt und wie
114 äh (.) also auch in unsem (.) ähm (.) es wird jetzt (.) tendenz- also äh in den letzten (.)
115 Treffen wurd=s=n bisschen schwieriger weil=s eben mit wachsender Größe auch
116 schwieriger wird ähm (.) äh dass das funktioniert (.) aber (.) ähm (1) es war lange so,
117 dass auch in im Diskussionsteil nach dem ganzen Organisatorischen (.) ähm (.)
118 eigentlich fast immer einer gesprochen hat und die andern haben zugehört? und
119 dann haben vielleicht auch danach (.) mehrere Leute irgendwie das Bedürfnis gehabt
120 da will ich jetzt aber irgendwie was dazu sagen? (.) und das ging aber trotzdem total
121 geordnet ab dass einer (.) äh (.) hat vielleicht einer angefangen (.) zu sprechen oder
122 zwei haben angesproch- äh angefangen zu sprechen und dann hat (.) einer gesagt ja
123 ok; mach du erst (.) und dann konnte er aussprechen ganz in Ruhe. (.) und dann
124 wussten aber auch alle (.) ah ok? jetzt wollte aber auch der andere noch was sagen?
125 (.) dann kam der dran. (.) ähm (.) das war irgendwie total kultiviert und total
126 angenehm? (.) es kam (.) jeder zu Wo- Wort der zu Wort kommen wollte? und (.) es is
127 sich keiner ins Wort gefallen? und es gab auch (.) jetzt äh beim (.) ich glaub bei der
128 letzten:: äh beim letzten Gruppentreffen gabs dann irgendwie (.)
129 zwischenzeitlich mal so zwei (.) zwa- (.) genau. so zwei Gruppen quasi. (1)
130 I
131 Jf: L () glaub ich () zwei; (.) in zwei Diskussionsgruppen. () L weil=s
132 einfach mehr Leute waren. (.) des is: grad (.) mit der Menge ()
133 I
134 Hm: L weil=s mehr Leute warn, und des dann immer
135 schwieriger wird. und dann gabs auch mal (.) kam=s auch mal vor dass irgendwie
136 Leute zwischendurch so während einer (.) geredet hat (.) äh (.) so kurz getuschelt
137 haben oder so (.) ä::hm (.) das is auch (.) ab ner gewissen Größe spätestens
138 I
139 ?m: L @(.)@
140
141 Hm: dann unvermeidlich. aber insgesamt find ich das ne sehr (.) angenehme Diskussions-
142 und Unterhaltung (.) äh:: Diskussions- und (.) äh (.) Gesprächskultur (.) ja. (.) und
143 I I
144 Jf: L Mhm L ja

Heikos Proposition leitet einen parallel organisierten Diskursabschnitt mit deutlich höherer interaktiver und metaphorischer Dichte ein. Am Beispiel der „Diskussions- und Gesprächskultur“ (Z. 113) wird an das unmittelbare Verstehen und die Erfahrung habitueller Übereinstimmung angeknüpft. Hervorgehoben wird nicht der Anlass, das Thema oder Ergebnis des sich organisatorischen Fragen anschließenden „Diskussionsteils“ (Z. 117). Vielmehr wird die Art und Weise des Diskutierens als eine gemeinsame Praxis geschildert. Diese war bisher von Ordnung und Rücksichtnahme geprägt, „total geordnet“ (Z. 120f.) und „es kam jeder zu Wort, der zu Wort kommen wollte“ (Z. 126). Erneut wird die Erfahrung habitueller Übereinstimmung, hier anhand des Diskutierens, als emotional positiv geschildert, „es war irgendwie total kultiviert und total angenehm“ (Z. 125f.). Während aber im bisherigen Verlauf der Passage das ‚Argumentieren‘ als Kennzeichen der Kommunikation betont wurde, zeigt sich nun ein respektvoller, aufmerksamer und rücksichtsvoller Umgang der Diskutierenden untereinander. So drückt die Interaktion eine Wertschätzung individueller Beiträge aus und ermöglicht die Befriedigung von Äußerungsbedürfnissen (Z. 119). *Einen positiven Horizont bildet demnach die Achtung und Wertschätzung von Individualität.* Sie gehört zur positiven Erfahrung habitueller Übereinstimmung und der mit ihr verbundenen Gruppendynamik. Mit wachsender Gruppengröße wird nun nicht nur objektiv das ‚geordnete‘ Diskutieren schwieriger (Z. 114ff.), sondern auch diese reziproke Anerkennung und Bestätigung der Relevanz individueller Meinungen, Beiträge und Geltungsbedürfnisse.

Schon der Beginn der Proposition enthält eine Problembeschreibung („in den letzten Treffen wurde es ein bisschen schwieriger“, Z. 115), die auf die wachsende Gruppengröße bezogen wird. Diese Argumentation Heikos wiederholt sich später in nahezu gleichzeitigem Sprechen mit Juliane (Z. 129ff.) bei der Begründung, warum beim letzten Treffen zwei Diskussionsgruppen gegründet wurden: „weil es einfach mehr Leute waren“ (Z. 131f.). In Kooperation mit Juliane wird so die Reaktion (zwei Gruppen bilden) auf einen als schwierig bewerteten Zustand (mehr Leute) geschildert. Angedeutet wird, „dass irgendwie Leute zwischendurch so während einer geredet hat so kurz getuschelt haben“ (Z. 135ff.). Dass dies für die Gruppe ein Problem darstellt, wird im Hinblick auf die vorangegangene Entfaltung des positiven Horizonts (Z. 116-127) einer Diskussionskultur verständlich, die Erfahrungen habitueller Übereinstimmung und Wahrung von Individualität ermöglicht. *Als negativer Gegenhorizont erscheint so die unangenehme, ‚schwierige‘ Erfahrung einer sich im ‚Tuscheln‘ und Nicht-zu-Wort-Kommen äußernden Infragestellung dieser impliziten Bedeutung der Diskussionskultur.* Die Ratifizierung durch das Auflachen von ?m (Z. 139) deutet ebenfalls darauf hin, dass es auf der Ebene konjunktiver Verständigung nicht nur um die Aufrechterhaltung einer formellen Gesprächsordnung geht. Die Reaktion auf die Herausforderung einer größer werdenden Gruppe im ‚Diskussionsteil‘ der Gruppentreffen – das Bilden zweier Diskussionsgruppen – ähnelt der in einem vorherigen Abschnitt geschilderten Bildung von Arbeitsgruppen im ‚Organisationsteil‘. Während sich aber in der Schilderung der Praxis des Organisierens eine Art selbstläufiger dynamischer Prozess habitueller Übereinstimmung dokumentiert, weist die Maßnahme der Gruppenbildung beim Diskutieren auf die wahrgenommene Notwendigkeit seiner intentionalen ‚Sicherung‘ durch formale Struktur hin. Diese ‚Organisation der Diskussion‘ lässt sich interpretieren als die formal-strukturierende Stabilisierung eines Kommunikations- und Interaktionsraums, innerhalb dessen die Beteiligten die emotional positive Erfahrung habitueller Übereinstimmung und wechselseitiger Anerkennung machen. Eine soziale Beziehungen und Anerkennung betreffende Herausforderung auf habitueller Ebene wird damit als Problem formaler Organisation und Struktur behandelt, das „ab einer gewissen Größe spätestens dann unvermeidlich“ (Z. 137ff.) auftritt. Positive Erfahrungen habitueller Übereinstimmung sind demnach gefährdet, wenn es zunehmend „mehr Leute“ (Z. 134) werden und die Gruppe darauf ‚organisierend‘ reagiert.

146 Hm: des (.) des war (.) gar nich was was man irgendwie (.) vereinbart hat oder
 147 was was irgendwie bewusst (.) entstanden (is) es war (.) eigentlich von Anfang an (.)
 148 |
 149 Jf: L Es war einfach so.
 150
 151 Hm: ziemlich schnell? (.) hat sich das einfach so ergeben; (.) erstaunlicherweise. (2)
 152 | |
 153 Jf: L Ja L Ja
 154
 155 Im: Es wirkte fast wie erwar- wie wie wie ne Erwartungshaltung die (.) die gegeben war?
 156 (s-) fa- f- fand des war so (.) es stand so im Raum? (.) und des:: (.) von von
 157 |
 158 ?m: L "joa"
 159

Im Kontrast zum intentionalen ‚Gruppen bilden‘ wird deutlich, dass die Praxis des Diskutierens einerseits als „eine sehr angenehme Diskussions- und Gesprächskultur“ (Z. 141f.), andererseits als unerwartet oder überraschend erlebt wird, weil sie mit einer gerade nicht intentional herbeigeführten Dynamik habitueller Übereinstimmung zusammenhängt: „das war gar nicht was, was man irgendwie vereinbart hat oder was irgendwie bewusst entstanden ist“ (Z. 146f.). Dass es sich bei dieser Einschätzung nicht nur um eine persönliche Meinung handelt, wird noch vor Beendigung von Heikos Proposition durch mehrere kurze Validierungen Julianes (Z. 144, 153) und ihre Äußerung „es war einfach so“ (Z. 149) unterstrichen. Schon „von Anfang an“ (Z. 147) praktizierte die Gruppe eine geordnete, respektvolle Art des Diskutierens, „ziemlich schnell hat sich das einfach so ergeben, erstaunlicherweise“ (Z. 151). Die positive Erfahrung habitueller Übereinstimmung erlangt für die Gruppe durch ihre Nicht-Intentionalität, ihren Ereignischarakter Bedeutung. Ingo bestätigt die konjunktive Bedeutung der von Heiko und Juliane entfaltenen Orientierung durch seine Elaboration. Im Modus einer abstrahierenden Beschreibung wird die Besonderheit des Gruppenhabitus zum Ausdruck gebracht. Die Passage erreicht hier ihren metaphorischen und interaktiven Höhepunkt. Die von Anfang an gleiche Art des Diskutierens „wirkte fast wie eine Erwartungshaltung, die gegeben war“ (Z. 155). Heikos Proposition zuvor macht verständlich, dass es dabei nicht nur um explizite normative Erwartungen bezüglich ‚korrekter‘ oder ‚richtiger‘ Gesprächsführung geht, sondern um eine auf habitueller Ebene bedeutsame Art der Interaktion.

160 Im: verschiedenen Mot- von verschiedenen Menschen die gleiche
 161
 162 ?m: L (Nia)
 163
 164 Im: Motivation? (.) was ich auch ansonsten (.) wenig Gruppen bis jetzt überhaupt
 165
 166 Jf: L Mhm
 167
 168 ?m: L Mhm
 169
 170 Hm: L Hm.
 171
 172 Im: erlebt hab (.) die über zwei bis drei Menschen hinausgehn. ()
 173
 174 ?m: L Ja
 175
 176 Jf: L Mhm (.)
 177

Was als ‚Erwartungshaltung‘ und „Motivation“ (Z. 164) „von verschiedenen Menschen“ (Z. 156ff.) beschrieben wird, lässt sich rückbeziehen auf eine zu Beginn der Passage angedeutete ‚Vorgeschichte‘ einer je individuellen Suche nach einer Gruppe. Nun verdeutlicht dieser Begriff vor dem Hintergrund der ‚erstaunlichen‘, nicht ‚vereinbarten‘ Diskussionskultur retrospektiv eine Suche nach habitueller Übereinstimmung. Diese scheint in der Gruppenpraxis ein Ziel gefunden zu haben. In diesem Sinne gab es nicht-instrumentelle ‚Erwartungen‘, „es stand so im Raum“ (Z. 156). Diese Metapher verdeutlicht die gemeinsame Erfahrung auf Ebene konjunktiver Verständigung, die nicht expliziert werden kann oder muss. Die Bedeutung des in der Gruppe vorhandenen konjunktiven Einverständnisses, validiert durch Juliane, ?m und Heiko (Z. 166, 168, 170), verdeutlicht Ingo anhand des Kontrasts zu anderen Gruppen „die über zwei bis drei Menschen hinausgehen“ (Z. 172), bei denen er dies selten so erlebt habe. Hier und an anderen Stellen dokumentiert sich, dass aufgrund persönlicher Erlebnisse Erfahrungen habitueller Übereinstimmung als kontingent wahrgenommen werden. Zugleich wird wiederum das Gelingen von Interaktionen, die habituelle Übereinstimmung erfahrbar machen, an die Gruppengröße geknüpft. ?m und Juliane validieren diese Orientierung (Z. 174, 176). In der die Sequenz beendenden Konklusion wird anschließend einerseits wiederum deutlich, dass die Erfahrung habitueller Übereinstimmung gerade nicht an der Größe der Gruppe hängt, sondern an der Frage, ob sie sich aus Personen mit geteilten Orientierungen zusammensetzt: Es wird darauf hingewiesen, nicht nur in der kleinen ursprünglichen Gruppe habe man bereits beim ersten Treffen ‚ungeplant‘ auf Antrieb positive Erfahrungen gemacht, es habe sich auch ‚einfach so‘ fortgesetzt. Dennoch wird die Teilnehmeranzahl bei den Treffen als Erklärung für das Gelingen oder Misslingen angeführt. Damit dient das Motiv der Gruppengröße als Erklärung auf der Ebene immanenten Sinns, während sich auf Ebene konjunktiver Verständigung zugleich ein implizites Wissen um den Ereignischarakter und die emotionale Qualität nicht intentional steuerbarer habitueller Prozesse dokumentiert. Als wiederkehrende homologe Sinnstruktur lässt sich insgesamt eine spezifische Konfiguration von Orientierungsmustern rekonstruieren: Das auf formale Organisation wie

auf äußere Merkmale der Diskussionskultur abzielende *Orientierungsschema rationalen Handelns und Sprechens* entfaltet sich in einem *Orientierungsrahmen der Anerkennung*.

184 Jf: L In kleineren Gruppen; ja. L °Mhm° (.) man
 185 wird sehn müssen was sich tut wenn sich=s wenn=s größer wird. (.) () dann: (.)
 186 dann würd man halt vielleicht me- noch mehr (.) ähm (.) wiederum: so kleinere
 187 Untergruppen bilden die sich mit Themen vielleicht beschäftigen wenn=s jetzt (.)
 188 spezieller Sachen sind oder so irgendwas. (.) also klar (.) du kannst (.) mit fünfzehn
 189 |
 190 Hm: L Mhm
 191
 192 Jf: zwanzig Leuten würd=s: (.) n bisschen schwierig hängt auch am Raum; denk
 193 ich. (.) wenn man natürlich den Raum (.) findet wo man vielleicht wirklich (.)
 194 | |
 195 ?m: L Ja L (des) ()
 196
 197 Jf: äh sag ich mal ganz (.) platt (.) wie=n großen Stuhlkreis machen könnte; also wo man
 198 einfach (.) auch net so ewig an nem langen Tisch sitzt und man (.) da nimmer hört
 199 was der ganz da hinten redet (.) also damit hat des natürlich au:ch zu tun. mit den (.)
 200 |
 201 Hm: L Mhm
 202
 203 Jf: mit der Umgebung; was geht und keinen so=n lauten Raum, ne? wo man nit so viel
 204 Hall hat? (.) da muss man (.) das is eh unser (.) @die nächste
 205 |
 206 Hm: L Mhm
 207
 208 Jf: große (.) Baustelle@ (.) @wohin mit uns?@ @(.)@ [...]
 209 | |
 210 Gm: L Ja |
 211 |
 212 ?m: L (Hm hm)

Die Fortsetzung des Diskurses verdeutlicht, dass das Orientierungsschema handlungsleitende Qualität für die ‚Sicherung‘ der den Orientierungsrahmen repräsentierenden Diskussionskultur hat: Julianes Proposition bietet einen hypothetischen Ausblick auf die Zukunft der Gruppe, „wenn es größer wird“ (Z. 185). In den einleitenden Worten „man wird sehen müssen, was sich tut“ (Z. 184f.) dokumentiert sich eine reagierende Haltung auf Prozesse, die sich intentionaler Steuerung entziehen. Wiederum wird die Gruppengröße als Erklärung für die Probleme der Aufrechterhaltung der ‚Diskussionskultur‘ angeführt: „mit fünfzehn, zwanzig Leuten würde es ein bisschen schwierig“ (Z. 188ff.). Ähnlich wie beim letzten Treffen (Z. 127ff.) könnte die Gruppe dann „vielleicht noch mehr wiederum so kleinere Untergruppen bilden“ (Z. 186f.). Damit dokumentiert sich erneut, dass eine soziale Beziehungen und Anerkennung betreffende Herausforderung auf habitueller Ebene als Problem formaler Organisation und Struktur bearbeitet wird. Aufgrund der besonderen Qualität, die Erfahrungen habitueller Übereinstimmung gerade durch ihre Nicht-Intentionalität für die Gruppe entfalten, muss notwendigerweise offen bleiben, welche Realisierungschancen diese Herangehensweise hat. Dies äußert sich im Folgenden, wenn verschiedene mögliche Reaktionen durchgespielt werden, die mit den Räumlichkeiten, der Sitzordnung und der Akustik zu tun haben (Z. 192-204). Damit werden gleich mehrere Problembeschreibungen und –lösungen für die Frage präsentiert, warum mehr Leute eine Schwierigkeit darstellen und wie dem zu begeg-

nen sei. Die von Juliane lachend geäußerte Metapher „die nächste große Baustelle“ (Z. 204ff.) unterstreicht diese Unsicherheit pointiert; ebenso die Frage „wohin mit uns?“ (Z. 208), die jenseits der Fragen von Gruppengröße und Raumsuche auf die Ebene konjunktiver Verständigung und Erfahrung verweist. Mehrere Validierungen seitens der Gruppe (Z. 190, 201, 206 Heiko, 195 ?m, 210 Gerd) verdeutlichen dies noch vor Beendigung von Julianes Äußerung. Es schließt sich nun nahtlos ein lebhafter Diskurs an über die Termine nächster Sitzungen, vorzubereitende ‚Aktionen‘, die Verlegung der Treffen in eine andere Gaststätte etc. Nachdem sich der Interviewer so als Zeuge eines intensiven ‚organisatorischen Teils‘ wähnt, wird die Diskussion beendet. Die Gruppe hat sich nun so auf ein Zentrum gemeinsamen Erlebens eingependelt, dass der ‚offizielle‘ Hinweis, nun werde das Aufnahmegerät ausgeschaltet, kaum noch zur Kenntnis genommen wird. Auch diese Dynamik am Ende der Diskussion erschließt sich anhand der rekonstruierten Orientierungsmuster. Der in der Passage ‚Gemeinschaft‘ in wesentlichen Eckpunkten sich dokumentierende Orientierungsrahmen der Anerkennung macht außerdem die Orientierung externer Bewährung in der Passage ‚Entstehung‘ verständlich. Indem dort eine ‚nützliche Aktion‘ als effektiver ‚Transfer‘ im Sinnhorizont der Anerkennung durch eine andere Gruppe bearbeitet wird, zeigt sich auch dort das Zusammenwirken von Orientierungsschema und Orientierungsrahmen. Gleiches gilt für den Stellenwert von ‚Themen‘, ‚Planung‘ und ‚freier‘ Vorschläge in der Eingangspassage sowie die ‚Organisation‘ potenzieller habitueller Übereinstimmung in der Passage ‚Brunch‘.

Insgesamt lassen sich am Fall folgende Orientierungskomponenten rekonstruieren: Eckpunkte eines *Orientierungsrahmens der Anerkennung* bilden positive Horizonte der Achtung und Wertschätzung von Individualität sowie der Selbstentfaltung (wie sie sich etwa in ‚freien‘ Themen- und Aktionsvorschlägen und der ‚Diskussionskultur‘ äußern). Negative Horizonte liegen in der Fremdkonstruktion und Missachtung von Identität, die mit konjunktiv geteilten Erfahrungen der Differenz zusammenhängen. Vor dem Hintergrund einer (nur ansatzweise rekonstruierbaren) je individuellen Suche nach habitueller Übereinstimmung stellen Gruppenpraxis und Gemeinschaft Enaktierungspotenziale für entsprechende emotional positive Erfahrungen dar. Solche Erfahrungen habitueller Übereinstimmung sind gerade durch ihren Ereignischarakter, ihre Unplanbarkeit wichtig und werden außerhalb der Gruppe als kontingent wahrgenommen. Im Erleben der Gruppe können sie als ‚Entdeckung‘ eines konjunkti-ven Erfahrungsraums interpretiert werden. Innerhalb des Orientierungsrahmens erlangt außerdem das *Orientierungsschema rationalen Handelns und Sprechens* Bedeutung (repräsentiert durch effektives Umsetzen von ‚Aktionen‘, die ‚Organisation‘ von Räumen potenzieller habitueller Übereinstimmung, argumentative Begründungsansprüche etc.). Dieses dokumentiert sich auch in das eigene Wissen bekräftigenden ‚entlarvenden‘ szenischen Darstellungen, die eine Abgrenzung von und Differenzenerfahrungen mit typischen Interaktionspartnern (etwa Befürwortern von Astrologie oder Homöopathie) bearbeiten.

4.3 Vorschlag einer empirisch fundierten Basistypik

Wurden anhand der Falldarstellungen Charakteristika der Fälle, aber auch bereits wesentliche Gemeinsamkeiten deutlich, will ich nun auf höherem Abstraktionsniveau die rekonstruierten Orientierungskomponenten zu einer Basistypik humanistisch-säkularistischen Engagements verdichten. Auf Grundlage des analysierten Materials lässt sich dem ersten Teil der Forderung rekonstruktiver Verfahren nach einer „*Ausformulierung von Typiken*, die sich dann zu einer *Typologie* ergänzen“ (Bohnsack 2010: 51) Rechnung tragen. Unter stärkerem Einbezug fallübergreifender Vergleiche werden die Fälle nun als „Dokumente[n] und Exemplifizierungen einer Typik“ (ebd.) betrachtet. Das Sampling zielt ab auf Variationen der Mitgliederzusammensetzung und thematischen Ausrichtung zwischen Gruppen *einer* Organisation des vielfältigen Spektrums der Nichtreligion. Daher handelt es sich um den Vorschlag einer empirisch fundierten Basistypik, die in ihrer Qualität als Typik und in weiteren möglichen Ausprägungen mittels anderer Kontrastfälle noch auszuarbeiten wäre.¹⁷

Die empirisch rekonstruierten kollektiven Orientierungen lassen sich zu zwei zentralen Orientierungsfiguren verdichten, die ich generalisierend als *Orientierungsrahmen externalisierender Authentifizierung von Identität* und *Orientierungsschema der Rationalität* bezeichnen möchte. Sie bieten fallübergreifend einen Zugang zum Verständnis der rekonstruierten Praxis und der sich in ihr dokumentierenden Orientierungen. In Kombination mit Hinweisen auf ihre erlebnismäßige Verankerung ergibt sich auch ein Ansatz zum verstehenden Erklären. Die rekonstruierte Praxis lässt sich in weiten Teilen als nach außen gerichtet und die jeweiligen Gruppen bzw. Gemeinschaften transzendierend charakterisieren. In unterschiedlichen Zusammenhängen wird die Relevanz der Unterscheidung intern/extern deutlich, insbesondere wenn ‚Personen von extern‘ oder andere Gruppen erwähnt werden. Begegnungen mit ihnen werden nicht im Hinblick auf die Attraktivität des eigenen weltanschaulichen Angebots thematisiert, sondern ermöglichen dessen Verknüpfung mit Erfahrungen habitueller Übereinstimmung und Anerkennung, die Bekräftigung des Selbstbildes oder verhindern eine ‚interne‘ wechselseitige Bestätigung ohnehin geteilter Ansichten bei gleichzeitiger Verwirklichung des Anspruchs auf Offenheit und Diskursivität. Die jeweils auch an Außenstehende gerichtete ‚Organisation‘ von Räumen potenzieller habitueller Übereinstimmung und von Gemeinschaft an sich (etwa bei den ‚Brunches‘ oder beim Stammtisch) verbindet so auf spezifische Weise

¹⁷ Die Validität einer Typik kann nur durch Abgrenzung von anderen Typiken erhärtet werden (vgl. Bohnsack 2010: 143), was in dieser Arbeit nicht möglich ist. Weitere Untersuchungen müssten empirisch nachweisen, dass und wie sich eine Basistypik humanistisch-säkularistischen Engagements etwa von anderen Formen nichtreligiöser und religiöser Praxis unterscheidet. Die Formulierung einer Basistypik folgt zunächst dem Erkenntnisinteresse (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014: 303) und umfasst die Explikation wesentlicher Orientierungsfiguren. Dieser Logik entspricht etwa die Entwicklung einer (Basis-) Migrationstypik, die sich durch die zentrale Orientierungsfigur einer ‚Sphärendifferenz‘ auszeichnet (vgl. Nohl 2001). In der Ausarbeitung der Basistypik habe ich mich angesichts der Besonderheiten des erhobenen Materials vor allem um die Rückbindung an konkrete Praktiken der Gruppen (‚Brunches‘, Stammtisch etc.) und ihre Charakterisierung als Prozessstruktur bemüht.

thematisch-weltanschauliche Aspekte mit Informalität bzw. Geselligkeit. Wie außerdem die Orientierung externer Bewährung, die ‚Nützlichkeit‘ von Zielverfolgung und einzelnen Aktionen zeigen, werden Bedingungen des ‚Erfolgs‘, aber auch der Anerkennung außerhalb der (Kern-) Gruppe verortet (worauf beispielsweise der Stellenwert der Teilnehmeranzahl bei Veranstaltungen und Treffen verweist). Dieses sich auch im politischen Aktivismus äußernde Moment der Externalisierung korrespondiert nun mit der Formulierung, Bestätigung und Abgrenzung von Identität. Indem Praktiken wie politische ‚Aktionen‘ oder die ‚Brunches‘ sich auf die Gesellschaft, potenzielle Interessenten oder allgemein Personen außerhalb der Gruppe beziehen und sich zugleich mit Selbstbeschreibungen des ‚Eigenen‘, weltanschaulich-thematischer Ausrichtung etc. verbinden, können sie Identität „[...] mit Glaubwürdigkeit ausstatten bzw. als echt ausweisen“ (Assmann 2012: 29) und insofern ‚authentifizieren‘. Die Orientierungsrahmen der Authentizität und der Anerkennung lassen sich so als fallspezifische Ausprägungen oder habituelle Schwerpunkte einer *externalisierenden Authentifizierung von Identität* interpretieren. Dies bedeutet nicht, dass diese Orientierungsrahmen nicht ‚intern‘ in relevanter Weise für die Mitglieder zum Tragen kommen. Im Gegenteil stellt die Gruppe ein wesentliches Enaktierungspotenzial für mit ihnen zusammenhängende Orientierungen dar, wie sich vor allem immer wieder in der konjunktiven Bedeutung von Informalität dokumentiert. Dem Sinn des *Modus Operandi* der rekonstruierten Praxis nach lässt sich aber eine externalisierende Struktur aufzeigen (und dies unabhängig von der Frage, inwiefern Orientierungen in der Handlungspraxis tatsächlich realisiert werden können).

Innerhalb dieses konjunktiv verankerten Orientierungsrahmens wird das *Orientierungsschema der Rationalität* wirksam. Es äußert sich in zweckrationaler Zielverfolgung, planvoll-strukturiertem Vorgehen, Orientierungen rationalen Handelns und Sprechens und logisch-argumentativen Begründungsansprüchen (wie in der Betonung des Organisierens und ‚geordneten‘ Diskutierens, der politischen Aktivitäten oder der Wissenschaftlichkeit). Diese Elemente werden im Diskurs auch auf Ebene kommunikativen Wissens expliziert. Das Orientierungsschema scheint nun eine Schlüsselstellung in Bezug auf Identitätsaspekte einzunehmen: Einerseits kommt es in Selbstbeschreibungen und aktiver Abgrenzung von anderen zur Geltung (etwa religiösen Personen oder solchen, die wissenschaftlich nicht zu rechtfertigende Überzeugungen vertreten). Andererseits dokumentiert sich in Erzählungen und szenischen Darstellungen von typischen Interaktionen mit solchen Personen eine damit zusammenhängende, als problematisch erlebte Fremdzuschreibung von Persönlichkeitseigenschaften bzw. eine Fremdkonstruktion von Identität (pointiert etwa in der Bezeichnung ‚Ratio-Mensch‘). Daher erscheint hier die analytische Unterscheidung von sozialer Identität (Orientierungsschema und mögliche äußere Erwartungen, Zuschreibungen etc.) und Habitus (Orientierungsrahmen) relevant (vgl. Bohnsack 2003: 139f.). Grundsätzlich können Orientierungsschemata als „[i]nstitutionalisierte und normierte Um-Zu-Motive und Ablaufmuster [...]

vor dem Hintergrund eines kollektiven oder individuellen Habitus auch als heteronom, als exterior und zwanghaft erfahren werden“ (Bohnsack 1998: 112). Die empirische Analyse weist nun deutlich darauf hin, dass das Orientierungsschema der Rationalität hier gerade nicht als exterior erfahren wird (im Gegenteil zur Selbstidentifikation und ‚intern‘ zu als positiv erlebten Dynamiken habitueller Übereinstimmung beiträgt), aber in Interaktion mit Personen außerhalb der Gruppe zu Herausforderungen führen kann oder mit Orientierungsdilemmata zusammenhängt. In diesem Sinne entfaltet sich der Habitus in Auseinandersetzung mit diesem kommunikativen Wissen (vgl. ebd.: 111), der Orientierungsrahmen externalisierender Authentifizierung von Identität in Auseinandersetzung mit dem Rationalitätsschema.

Als Ergebnis der empirischen Analyse kann diese Basistypik hinsichtlich des Identitätsaspekts einerseits auf die rekonstruierten inkludierenden Modi der Diskursorganisation (parallel, antithetisch und unisono) gestützt werden, die auf einen gemeinsamen Erfahrungsraum verweisen. Andererseits dokumentieren sich wesentliche Selbstbeschreibungen und Abgrenzungen von anderen in szenischen Darstellungen, in denen *Differenzerfahrungen* bearbeitet werden. Diese kommen pointiert gerade in den Fokussierungsmetaphern des Diskurses zum Ausdruck und bilden ein Zentrum gemeinsamen Erlebens. Es dokumentieren sich hier Orientierungen der ‚Entlarvung‘ und der ‚Aufdeckung‘, die sich auf unbegründet-gefühlsmäßige Selbstidentifikationen (z.B. Personen, die sich als ‚Christen‘ fühlen oder selbsternannte ‚Klimaforscher‘), oder wissenschaftlich fragwürdige Überzeugungen (etwa Astrologie etc.) richten, dabei auch das eigene Wissen unterstreichen und so die eigene Identität bekräftigen. Die zentrale Stellung im Relevanzsystem der Diskutierenden äußert sich im einen Fall besonders deutlich im univoken Modus der Diskursorganisation. Er kann auf reflexiver Ebene als „Ineinanderfallen von Identität“ (Przyborski 2004: 314) interpretiert werden, konjunktiv als Zusammenfallen von persönlichem und kollektivem Habitus im gemeinsamen, univoken Sprechen, worin sich identische (nicht nur strukturidentische) Erfahrungen als Form der Sozialität dokumentieren (vgl. Bohnsack/Przyborski 2010: 239). Dieser Modus kann genau an denjenigen Stellen rekonstruiert werden, wo die ‚Inkompatibilität‘ zweier Erfahrungsräume, die Abgrenzung oder Differenz zu typischen Interaktionspartnern mit ‚irrationalen‘ Ansichten zum Ausdruck gebracht wird. Darin scheint auch die problematisierende Wahrnehmung einer solche Ansichten legitimierenden oder institutionalisierenden sozialen Realität zu liegen. Im anderen Fall werden einerseits Alltagsgespräche außerhalb der Gruppe angedeutet, die eine als Rechtfertigungszwang erlebte Explikation persönlicher Betroffenheit von kritisierten gesellschaftlichen Zuständen erfordern. Andererseits dokumentiert sich in antithetischem Diskursmodus vor allem die Auseinandersetzung mit einem religiösen Gegenüber, die mit Schwierigkeiten der Enaktierung ‚entlarvender‘ und authentizitätsbezogener Orientierungen einhergeht. Da die szenische Darstellung, das fiktive bzw. ‚simulierte‘ Gespräch jeweils wesentliche Mittel der Bearbeitung sind, können hier so-

wohl substanzielle Erfahrungen als auch Stereotypisierungen vorliegen.¹⁸ Dennoch ist die Annahme gerechtfertigt, dass Differenzerfahrungen einen wesentlichen Erlebnishintergrund für den Orientierungsrahmen externalisierender Authentifizierung von Identität und das Orientierungsschema der Rationalität bilden. Sie können zum verstehenden Erklären der rekonstruierten Praxis und der sich in ihr dokumentierenden kollektiven Orientierungen beitragen. Insofern müssten sie auf Grundlage der hier vorgenommenen *sinn-genetischen Typenbildung* in weiteren empirischen Analysen zur Erhärtung der Basistypik in die Erforschung der *Soziogenese* der habituellen Orientierungen (vgl. Bohnsack 2010: 141) einbezogen werden.

Vor dem Hintergrund dieser Differenzerfahrungen können die Fälle als unterschiedliche Ausprägungen bzw. Exemplifizierungen der externalisierenden Authentifizierung von Identität und ihres Zusammenwirkens mit dem Rationalitätsschema gelten. Trotz einer ähnlichen Praxis von Gruppentreffen, der Vorbereitung von ‚Aktionen‘ und einer Art ‚organisierten Informalität‘ (Stammtisch und ‚Brunches‘), dokumentieren sich in der Behandlung der Themen im Diskurs (gruppen-) habituelle Unterschiede. Die Gruppe *Blau* entfaltet in einem Orientierungsrahmen der Authentizität ein Orientierungsdilemma, das wesentlich mit der Abgrenzung von religiöser Vergemeinschaftung und Problematisierung religiöser wie atheistischer Selbstidentifikationen zusammenhängt. Auch die Realisierungschancen externalisierender Authentifizierung von Identität, die wesentlich auf den Kontakt mit ‚externen‘ Personen angewiesen ist, bleiben offen (etwa beim Thema Stammtisch, anhand dessen die Gefahr einer ‚quasi-religiösen‘ wechselseitigen Bestätigung ohnehin geteilter Meinungen diskutiert wird). Das Rationalitätsschema kommt hier vor allem in der betonten Relevanz des Erreichens politischer Ziele und des ‚Organisierens‘ zum Ausdruck und erlangt angesichts des Orientierungsdilemmas auch legitimatorische Bedeutung. Im Diskurs der Gruppe *Gelb* hingegen dokumentiert sich in einem Orientierungsrahmen der Anerkennung die erfolgreiche Enaktierung wesentlicher Orientierungen. Was als ‚Entdeckung‘ eines konjunktiven Erfahrungsraums interpretiert werden kann, bedarf im Erleben der Gruppe allerdings der Gestaltung und ‚Sicherung‘ durch formale Struktur (wie sich im Umgang mit der wachsenden Teilnehmeranzahl bei den Treffen dokumentiert). Zudem werden an der Schnittstelle von informell-offener und eher ‚aktivistischer‘ Praxis thematische und habituelle Selektionsmechanismen wirksam (was etwa ‚Skeptiker-Brunches‘ und sie bewerbende ‚Postkarten‘ verdeutlichen). Das Rationalitätsschema kommt unter anderem in rationalen Begründungsansprüchen, effektiver Organisation von ‚Aktionen‘ und der Demonstration wissenschaftlichen Wissens zum Tragen. Eine Erklärung der Genese der jeweils wirksamen kollektiven Orientierungen und

¹⁸ Bohnsack (2010: 178) weist auf die Möglichkeit hin, „[...] dass ein kollektiv geteilter Rahmen nicht oder nur partiell erlebnismäßig verankert ist – bis hin zu einer *Stereotypisierung* von Orientierungen“. Im erhobenen Material finden sich einerseits Beschreibungen realer, negativ erlebter Interaktionen mit anderen Personen. Andererseits bilden gerade abstrahierende Darstellungen fokussierte Zentren der Bearbeitung von Differenzerfahrungen oder – wahrnehmungen.

der unterschiedlichen Ausprägungen der hier vorgeschlagenen Basistypik humanistisch-säkularistischen Engagements kann nur in weiteren kontrastierenden Fallvergleichen und in Abgrenzung zu anderen Typiken geleistet werden. Für die vorliegenden Fälle sind zumindest die unterschiedliche Zeit des Bestehens der Gruppen und die Charakteristika der Mitgliederzusammensetzung zu berücksichtigen. Unterschiede könnten so auch in generationsspezifischen (Altersdurchschnitt), bildungsmilieuspezifischen (unterschiedlich starke akademische Ausrichtung) und entwicklungsphasenspezifischen (Lebensphasen wie Statuspassagen oder Berufstätigkeit) Merkmalen begründet sein. So müsste die Basistypik dann systematisch in Bezug zu einer Generationstypik, Bildungstypik und Entwicklungstypik gesetzt werden.

5. Ableitungen für gegenstandsbezogene Theorie

Die Ergebnisse der empirischen Analyse und die Basistypik lassen sich in Beziehung zu den Befunden der Nichtreligionsforschung setzen und um weiterführende theoretische Aspekte ergänzen. Die dokumentarische Interpretation des Materials verdeutlicht, dass aus der rekonstruierten Binnenperspektive humanistisch-säkularistischer Praxis Vergemeinschaftung und Identitätsaspekte eine wichtige Rolle in diesem Bereich organisierter Nichtreligion spielen. Ein relationaler Bezug auf Religion kann hierfür bedeutsam sein, ebenso aber der auf Politik, Wissenschaft und Rationalität. Die bisherigen Forschungsbemühungen hinsichtlich der Vielfalt von Nichtreligion können auch anhand dieser Arbeit insofern als berechtigt gelten, als beide Fälle deutliche Unterschiede in den thematischen Relevanzsetzungen und ihrer habituellen Bearbeitung aufweisen. Ohne Kenntnis der Angehörigkeit zu einer nichtreligiösen Organisation mit deutlich religionskritischer Ausrichtung wäre etwa die Gruppe *Gelb* nur anhand ihres Diskurses kaum überhaupt als nichtreligiös im Sinne einer relevanten Bezugnahme auf das religiöse Feld einzuordnen. Hier scheinen vielmehr wissenschaftliche Diskussionen eine Rolle zu spielen. Dass unterschiedliche Modi von Nichtreligion die Praxis der Akteure kennzeichnen, kommt ebenfalls im Fallvergleich zum Ausdruck. Während sich die als stärker religionskritisch ausgerichtet bezeichnende Gruppe *Blau* in weiten Teilen ihres Diskurses um eine Abgrenzung zu religiöser Vergemeinschaftung bemüht und aus dieser Perspektive die Enaktierung ihrer Orientierungen in der Praxis problematisiert, dokumentiert sich im Diskurs der Gruppe *Gelb* Gemeinschaft vor allem als Enaktierungspotenzial positiver Erfahrungen habitueller Übereinstimmung. Auch wenn die jeweils durchgeführten ‚Aktionen‘ ähnlich religionskritisch und damit relational zu interpretieren wären (was entsprechender Erzählungen oder teilnehmender Beobachtungen bedürfte), zeigen sich dennoch erhebliche Unterschiede im Stellenwert, den Bezugnahmen auf das religiöse Feld im Relevanzsystem der Gruppen haben. Mit der Betonung von Wissenschaftlichkeit, ‚Aktionen‘ und der Auseinandersetzung mit einer als sozial wirkmächtig problematisierten konventionellen Geltung von Religion kommen zwar in beiden Fällen Aspekte zum Tragen, die auch das Phänomen

des ‚neuen Atheismus‘ kennzeichnen. Die Ergebnisse legen aber nahe, dass organisiertes nichtreligiöses Engagement nicht unbedingt Rückschlüsse auf eine große Bedeutung der weltanschaulichen Positionen oder Argumente zulässt.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass in den selbstläufigen Diskursen beider Gruppen weltanschauliche Positionen der GBS (etwa der ‚evolutionäre Humanismus‘) kaum eine Rolle spielen. Dies weist darauf hin, dass die sozialwissenschaftliche Forschung mit der Frage nach der Rezeption ‚neu-atheistischer‘ Publikationen oder durch sie angeregter öffentlicher Diskussionen wesentlich von einer Rekonstruktion der Praxis organisierter nichtreligiöser Akteure und entsprechender Vergemeinschaftungsprozesse profitieren kann. Für die gegenstandsbezogene Theorie kommt damit die Ebene des kollektiven Habitus in den Blick, die die Analysen weltanschaulicher Positionierungen, Konflikte und Polarisierungen auf theoretisch-argumentativer und (massen-) medialer wie politischer Ebene ergänzen sollte. Mit der Relevanz der Unterscheidung intern/extern bzw. geschlossen/offen und dem Orientierungsrahmen externalisierender Authentifizierung von Identität bestätigt sich, dass für diesen Bereich nichtreligiöser Praxis die Konstruktion von mehr oder weniger durchlässigen Grenzen im Sinne von ‚boundary work‘ (vgl. Guenther et al. 2013) charakteristisch ist. Die Bestimmung des ‚Eigenen‘ vollzieht sich einerseits in Abgrenzung zu typisierten Interaktionspartnern oder der Gesellschaft als ganzer, andererseits verweist die hier rekonstruierte externalisierende Sinnstruktur gerade auf den Bereich jenseits dieser Grenzziehungen, von dem sowohl Ablehnung als auch Anerkennung ausgehen können. Unabhängig von Fragen der Mitgliederrekrutierung oder der Verbreitung einer Weltanschauung lassen sich Prozesse der ‚Organisation‘ habitueller Übereinstimmung im Spannungsfeld zwischen Offenheits- bzw. Diskursivitätsansprüchen, Differenzenerfahrungen und der Konstruktion und Bekräftigung von Identität rekonstruieren. Angesichts dessen erweist sich die Heuristik der Relationalität als fruchtbar, indem so empirisch nachvollzogen werden kann, inwieweit diese Prozesse sich überhaupt auf Religion beziehen. Das hier analysierte Material zeigt, dass unterschiedliche Modi der Nichtreligion mit unterschiedlichen Formen der Identitätskonstruktion korrespondieren. Ist im Fall der Gruppe *Blau* ein abgrenzender Bezug konstitutiv für die Auseinandersetzung mit ‚Gemeinschaft‘, religiösen Personen und der eigenen Praxis insgesamt, wird für die Gruppe *Gelb* Religion höchstens selektiv zum Thema. Stehen im einen Fall also ‚negative‘ Aspekte relationaler Identität im Mittelpunkt, gilt dies im anderen Fall für ‚positive‘ Aspekte der Demonstration eigenen Wissens und der Betonung von Wissenschaftlichkeit. In diesem Sinne handelt es sich auf Diskursebene um einen Grenzfall zwischen Nichtreligion und Areligion. Dies wiederum lässt es wenig sinnvoll erscheinen, in der Theoriebildung von vornherein und generalisierend von ‚atheistischer Identität‘ (per Definition nichtreligiös) zu sprechen, wie es die amerikanische Religionssoziologie prägt (vgl. Smith 2013). Die hier präsentierten Ergebnisse legen nahe, das Kollektive der untersuchten nichtreligiösen Praxis weniger in

einer inhaltlich-weltanschaulich zu bestimmenden Selbstbeschreibung zu suchen als in einer Heterogenität zulassenden Art und Weise, Identitätsfragen in Bezug auf einen problematisierten gesellschaftlichen Kontext zu bearbeiten. So läge die Bedeutung bestimmter nichtreligiöser Organisationen in der Praxis ihrer Mitglieder oder Basisgruppen nicht in der ‚Bereitstellung‘ einer anzueignenden kollektiven Identität (etwa Atheismus, ‚evolutionärer Humanismus‘ etc.), sondern darin, einen organisatorischen, Vergemeinschaftung und ‚aktivistisches‘ Engagement ermöglichenden Rahmen für die *externalisierende Authentifizierung von Identität* oder andere identitätsbezogene Orientierungen zu bieten. Innerhalb eines solchen Rahmens ist ein breites Spektrum an Selbstidentifikationen (als Atheistin, Humanist, Agnostikerin etc.) möglich, die eventuell gar nicht einer Explikation bedürfen. Die soziale Integrationsleistung etwa des ‚neuen Atheismus‘ scheint nicht zuletzt gerade darin zu bestehen, auf wenig mehr als einen weltanschaulichen ‚kleinsten gemeinsamen Nenner‘ angewiesen zu sein. In dieser Hinsicht ist die Forschungsperspektive des *Was* nichtreligiöser Identität um diejenige des *Wie* der jeweils interessierenden Praxis zu ergänzen. In der gewählten AnalyseEinstellung von Nichtreligion, Relationalität und Rekonstruktion der Handlungspraxis muss jedenfalls der zunächst überraschende Befund zur Kenntnis genommen werden, dass entsprechende identitätsbezogene ‚Definitionsfragen‘ in der Handlungspraxis der Akteure womöglich kaum eine Rolle spielen. Im Gegenteil kann es sich gerade um die Entlastung von solchen Fragen handeln, insofern sie außerhalb eines zugleich Individualität wahren wie zielorientiert-politischen nichtreligiösen Handlungszusammenhangs als problematische Fremdkonstruktionen von Identität, Rechtfertigungszwänge oder Differenzerfahrungen erlebt werden.

Die Hinweise auf eine Suche nach und ‚Organisation‘ von (potenzieller) habitueller Übereinstimmung lassen sich in Verbindung mit dem Erlebnishintergrund der Differenzerfahrungen um eine weitere theoretische Perspektive ergänzen: Diese Elemente sprechen dafür, dass sich die rekonstruierte Praxis in Teilen sinnvoll als Variante eines *intellektuellen Aktionismus* beschreiben lässt (vgl. Nohl 2001: 225ff.; Asbrand 2009: 172ff.; Bohnsack 2012: 138 Anm. 7). Ein Dokument hierfür ist einerseits die Eingangspassage des Diskurses der Gruppe *Blau*, in der über einen langen Zeitraum hinweg theoretisierend und abstrahierend ein gemeinsames Orientierungsproblem umkreist wird. In immer neuen Anläufen wird dabei in teils ausufernd-monologisierenden Argumentationen und Evaluationen die Abgrenzung von religiöser, aber ebenso bestimmten Formen nichtreligiöser Vergemeinschaftung elaboriert und dabei auch auf ‚neu-atheistische‘ Publikationen Bezug genommen. Die Diskussionspraxis selbst hat damit intellektuell-aktionistische Qualität und ist im ‚Stammtisch‘ institutionalisiert. Im Diskurs der Gruppe *Gelb* wird zusätzlich zum ‚Diskussionsteil‘ der Gruppentreffen und der ‚Entdeckung‘ eines konjunktiven Erfahrungsraums deutlich, dass auch das aktivistische gemeinsame ‚Organisieren‘ und ‚Planen‘ als motivierende Dynamik habitueller Über-

einstimmung und Prozess wechselseitiger Steigerung (sich ‚Ideen zuspielen‘ und ‚verfeinern‘) erlebt wird. Der Aktionismus äußert sich als „Suche nach Zugehörigkeit, Gemeinsamkeit und habitueller Übereinstimmung“ (Bohnsack 2012: 136) in einer Praxis, die in diesem Sinne Selbstzweck ist. Dies wird vor dem Hintergrund von (durchaus je individuellen) Differenzenerfahrungen und dem Streben nach habitueller Übereinstimmung plausibel, die die kollektive Praxis und die Gruppe bzw. Gemeinschaft als Enaktierungspotenzial wichtig werden lassen. Insofern handelt es sich um „Such- und Entwicklungsprozesse, zu [...] [denen] auch die Auseinandersetzung mit Fremdzuschreibungen und Fremdrahmungen gehört“ (ebd.: 138). Aktionismen stellen neben Orientierungsrahmen und –schemata eine weitere Sinnstruktur dar, die einen experimentierenden, probenhaften Umgang mit Orientierungen gerade in Phasen der Um- oder Neuorientierung beinhaltet (vgl. ebd.). Die vorliegende Untersuchung weist darauf hin, dass intellektueller Aktionismus stabilisierender Teil einer aktiven nichtreligiösen Praxis sein kann, die Heterogenität und unterschiedliche Sozialisationshintergründe zulassen bzw. überbrücken muss. Kontingenzen auf Ebene habitueller Übereinstimmung werden so durch formale Struktur, Organisation entsprechender ‚Settings‘ und intellektuelle Aktionismen bearbeitet. Eine soziogenetische Analyse (etwa anhand biografischer Interviews) könnte erweisen, inwiefern es sich um Aktionismen handelt, die anknüpfen an „[...] biografische Gemeinsamkeiten, bei denen es sich [...] nicht [...] um solche handelt, die aus der Einbindung in traditionsfeste Milieuzusammenhänge resultieren, sondern um Gemeinsamkeiten des Erlebens biografischer *Diskontinuitäten* und des *Verlusts* milieuspezifischer Integration“ (Bohnsack 2012: 136f.). Differenzenerfahrungen könnten hierbei zumindest einen kollektivierbaren Erlebnishintergrund bilden, der weniger auf sozialisationsgeschichtlichen Gemeinsamkeiten als auf strukturidentischen Erfahrungen mit der Enaktierung identitätsbezogener Orientierungen beruht.

Mit Orientierungen der ‚Entlarvung‘ und ‚Aufdeckung‘ zeigen sich nun produktive Möglichkeiten, die Bearbeitung von Differenzenerfahrungen identitätsstärkend in die Gruppenpraxis zu integrieren. Das Amüsement beim ‚Vorführen‘ unwissenschaftlicher Äußerungen oder allgemein unbegründeter Annahmen verbindet sich mit der Demonstration eigenen Wissens und der Reproduktion des Rationalitätsschemas. Dass dies im Diskurs beider Gruppen (besonders in den Fokussierungsmetaphern) häufig auf humorvoller Weise und in ironischer Distanz geschieht, stimmt mit Ergebnissen amerikanischer Nichtreligionsforschung zum ‚neuen Atheismus‘ überein. Dort wurde jüngst auf die Rolle von Humor für die Etablierung einer kollektiven Identität hingewiesen (vgl. Guenther et al. 2015). Er verbindet Personen mit unterschiedlichen Überzeugungen, Sozialisationshintergründen und aus verschiedenen Teilen des Spektrums der Nichtreligion. Außerdem hilft er, negative Interaktionen mit Atheistinnen ablehnenden Personen zu verarbeiten und trägt zu einem positiven Selbstbild (Atheisten als humorvolle Menschen) bei. Dieses wird mitunter zur Abgrenzung von als humorlos charakte-

risierten religiösen Personen eingesetzt (vgl. ebd.: 213ff.). Auch diese Beobachtungen sprechen dafür, den *Modus Operandi* von Identitätskonstruktionen und der Bearbeitung von Differenzenerfahrungen theoretisch und empirisch in den Blick zu nehmen.

6. Diskussion und Kontextualisierung der Ergebnisse

Anhand der dokumentarischen Interpretation des empirischen Materials lässt sich zeigen, dass dem hier untersuchten humanistisch-säkularistischen Engagement kollektive habituelle Orientierungen zugrunde liegen, die sich zur Basistypik eines *Orientierungsrahmens externalisierender Authentifizierung von Identität* und eines *Orientierungsschemas der Rationalität* verdichten lassen. Orientierungsrahmen der Authentizität und Anerkennung können als gruppenspezifische Ausprägungen dieser Basistypik interpretiert werden. Anhand auch Differenzenerfahrungen bearbeitender Abgrenzungen, Selbstverständigungen und -beschreibungen im Diskurs der Gruppenmitglieder wird deutlich, dass die rekonstruierte Form der Kollektivität mit der Konstruktion von Identität zusammenhängt. Die Relevanz der komparativen Analyse zeigt sich darin, dass das theoretisch angenommene Spannungsverhältnis zwischen einer relational auf das religiöse Feld bezogenen Praxis und nichtreligiösen Authentizitätsansprüchen nur für einen der beiden Fälle rekonstruiert werden konnte. Im anderen Fall zeigt sich zwar die Bedeutung von Anerkennung, nicht jedoch ähnliche Herausforderungen bei der Enaktierung entsprechender Orientierungen.

Folgt man nun den Annahmen praxeologischer Wissenssoziologie, müssten der als Basistypik vorgeschlagene Orientierungsrahmen und das Orientierungsschema auch jenseits der jeweiligen nichtreligiösen Gruppenpraxis (und ihr gewissermaßen vorgelagert) wirksam sein. Dies bietet die Möglichkeit, diese Praxis als kontingente ‚Passung‘ eines kollektiven Habitus mit einer Weltanschauung bzw. den mit ihr verbundenen Formen der Organisation und des Engagements zu interpretieren. Der Fokus theoretischer wie empirischer Forschungsbemühungen auf die Konstruktion kollektiver Identität könnte so um die Dimension primordialer kollektiver Orientierungen erweitert werden, die einen Erklärungsbeitrag zur Attraktivität bestimmter Weltanschauungsangebote und Praxisformen leisten. Was als individuelle ‚Entdeckung‘ etwa des Atheismus als bestehendes Ideen- oder Überzeugungssystem und kollektive Identität beschrieben wurde (vgl. LeDrew 2013: 446), erscheint aus dieser Sicht als ‚Entdeckung‘ der habituellen Übereinstimmung mit anderen Personen innerhalb eines ‚fragilen‘ (weil nicht unbedingt sozialisatorisch-milieuspezifisch begründeten) und dementsprechend zu gestaltenden konjunktiven Erfahrungsraums. Wenn externalisierende Authentifizierung von Identität und Rationalitätsorientierung habituell verankert sind und als individuell schwer zu enactieren erlebt werden (weil sie in Interaktionen Irritationen auslösen oder an sozialen Konventionen scheitern), erlangt eine habituell ‚passende‘ Vergemeinschaft-

tung besondere Bedeutung – bei der Ideen, die genauen Ziele einzelner ‚Aktionen‘ und Fragen weltanschaulicher Positionierung womöglich nachrangig sind. Dies würde im vorliegenden empirischen Material neben dem intellektuellen Aktionismus und der beobachtbaren geringeren Relevanz weltanschaulich-inhaltlicher Themen auch die immer wieder aufscheinenden Motive individueller Selbstentfaltung und Selbstwirksamkeit erklären (mit dem Gegenbild einer homogenisierenden Wirkung von Gemeinschaft), angesichts derer Gemeinschaft vor allem als Enaktierungspotenzial erscheint. Jenseits der Frage nach einer besonderen Anziehungskraft eines bestimmten Weltanschauungsangebots auf inhaltlicher Ebene möchte ich hier die These vertreten, dass es sich bei der externalisierenden Authentifizierung von Identität um einen in besonderer Weise *politisierbaren* Orientierungsrahmen handeln könnte, dessen Enaktierung in Verbindung mit dem Rationalitätsschema im hier untersuchten humanistisch-säkularistischen Engagement zum Ausdruck kommen kann, aber nicht muss.¹⁹ Wenn es richtig ist, dass eine spezifische Kombination von Orientierungsrahmen und Orientierungsschema vorliegt, kann sie aber ihre ‚Passung‘ offenbar in ebenso spezifischen organisierten nichtreligiösen Praxisformen eines Wissenschaft und Rationalität betonenden politischen Aktivismus finden. Habituelle Orientierungen wären in diesem Sinne als weltanschaulich ‚anschlussfähig‘ zu betrachten, insofern kann auch von einer „Aneignung von Säkularisierungsprozessen“ (Wohlrab-Sahr 2011: 147) gesprochen werden. Diese Bedingungen würden einen Ansatz zum Verständnis der Existenz und zugleich der deutlich begrenzten Reichweite eines solchen Engagements in Deutschland bieten: Auch in einem von Religionsdistanz und religiös-weltanschaulicher Indifferenz geprägten Kontext können solche Passungen auftreten und entsprechende Vergemeinschaftungs- und Handlungsformen Anklang finden – auch wenn die expliziten politischen oder weltanschaulichen Programme oder Positionen nicht auf ihre Notwendigkeit oder Brisanz angesichts eines omnipräsenten Theismus, tiefschürfender gesellschaftlicher Konflikte zwischen Atheistinnen und religiös Orthodoxen etc. verweisen können (wie dies beispielsweise in den USA der Fall ist). Und gerade in einem solchen gesellschaftlichen Kontext dürften weltanschaulich ‚kanali-

¹⁹ In Auseinandersetzung mit der Analyse sozialmoralischer Milieus bei M. Rainer Lepsius geht Karstein (2006: 2386) davon aus, dass diese sich nicht nur durch politisches Wahlverhalten auszeichnen, sondern auch durch „spezifische Ordnungsvorstellungen und Deutungsmuster [...] die sich nicht auf die Programme von Parteien reduzieren lassen, aber sehr wohl politisierbar sind und somit im Kampf um soziale Anerkennung politisch relevant werden können“. Analog dazu könnte untersucht werden, inwiefern unabhängig von expliziten Überzeugungen bestimmte kollektive *habituelle* Orientierungen existieren, die besonders für nichtreligiöses Engagement politisierbar sind. ‚Politisierung‘ in Bezug auf die hier vorgeschlagene Basistypik würde bedeuten, dass eine (eher als NGO denn als Vertreterin einer Weltanschauung auftretende) Organisation den Rahmen bietet, um auf eine bestimmte Art Identitätsfragen in einer nach außen gerichteten kollektiven Praxis zu bearbeiten und zugleich zweckrational das Erreichen bestimmter politischer Ziele anstrebt. In Anknüpfung an das Konzept der ‚Weltsichten‘ (vgl. Wohlrab-Sahr/Benthaus-Apel 2006) diskutiert Karstein eine „Wahlverwandtschaft zwischen Weltsichten und den Formen der Vergemeinschaftung und Abgrenzung“ (Karstein 2006: 2392). Ähnliches könnte für den Orientierungsrahmen externalisierender Authentifizierung von Identität in Verbindung mit dem Orientierungsschema der Rationalität gelten.

sierte' und nach Anerkennung strebende Identitätskonstruktionen auf eine Sichtbarmachung und ‚Beglaubigung‘ in externalisierend-authentifizierendem Handeln angewiesen sein.

Eine Passung habitueller Orientierungen und weltanschaulicher Vergemeinschaftung kann nun als ‚authentisch‘ erlebt und dargestellt werden. Wie sich besonders im Diskurs der Gruppe *Blau* dokumentiert, erscheint daher aus der Binnenperspektive einiger aktiver nicht-religiöser Akteure der Rückgriff auf als ‚religiös‘ geltende soziale Formen und Prozesse (sinnlich-leibliche Rituale, ‚kompensatorische‘ Vergemeinschaftung, eine Affirmation von ‚Halt‘ in der Gemeinschaft etc.) als besonders problematisch. Darin äußert sich eine Abgrenzung zwischen religionsbezogenem und religiösem Feld, die mit Auseinandersetzungen bezüglich des Modus der Nichtreligion innerhalb des religionsbezogenen Feldes einhergeht. Beispiele liefern Debatten über atheistische ‚Sunday Assemblies‘ und atheistische Spiritualität (vgl. Taira 2012). Religiöse Identität scheint zudem hier als etwas wahrgenommen zu werden, dem in seiner konventionellen Geltung und seiner Verbindung mit Gefühlen dem Rationalitätsschema entsprechend ‚entlarvend‘ kaum entgegenzutreten ist. Aus dieser Perspektive stehen per Definition ‚authentische‘, weil gefühlsbasierte (vgl. Schneider 2004: 105; Polke 2014: 285) Identitäten (etwa von ‚Christen‘, Homöopathiebefürwortern etc.) einer mühsamen ‚Identitätspraxis‘ der Authentifizierung und der Schaffung hierfür geeigneter sozialer Räume und Handlungsformen gegenüber.²⁰ Wie die empirische Analyse verdeutlicht, trifft ein argumentative Begründungsansprüche beinhaltendes Rationalitätsschema mitunter auf die „Inkommunikabilität‘ von Gefühlen“ (Schneider 2004: 105). Wenn also etwa im ‚neuen Atheismus‘ wissenschaftliche Argumentationen gegen Religion in Stellung gebracht werden, können auf sozialer Ebene Auseinandersetzungen um die konventionelle Geltung bestimmter Identitätskonstruktionen und ihre Wahrnehmung als ‚authentisch‘ oder ‚inauthentisch‘ eine Rolle spielen: „The equivalent of the empirical component in science is the authenticity of the nonlogical components of religious belief, for example, revelation, or some kind of religious experience.“ (Parsons 1978: 234) So wirft die Rekonstruktion kollektiver Orientierungen ein anderes Licht auf Identitätspolitik und weltanschauliche Konflikte und hilft zu verstehen, warum und wie Aspekte einer ‚postsäkularen‘ gesellschaftlichen Realität als exterior erfahren und in bestimmten Formen nichtreligiöser Praxis kollektiv verarbeitet werden.

²⁰ Dies entspricht den qualitativen Ergebnissen im Religionsmonitor 2008, anhand derer Nassehi (2008: 121ff.) Authentizität als Form religiöser Kommunikation beschreibt. Insofern „[...] sich religiöse Äußerungsformen [...] im Medium des Glaubens ereignen, ihre Plausibilität also anders als die meisten anderen Äußerungsformen einer ganz bestimmten Form der authentischen Haltung (oder wenigstens ihrer Inszenierung) verdanken“ (ebd.: 121), hat dies Konsequenzen für ihre Kritizierbarkeit: „Man kann den religiösen Gehalt eines Satzes [...] zwar intellektuell oder sachlich kritisieren, kaum aber den Akt des Glaubens selbst.“ (ebd.) In beiden Diskussionen lässt sich dieses Motiv rekonstruieren, unabhängig davon, ob es um den ‚Glauben‘ an Gott, Astrologie, Homöopathie etc. geht.

Diese Überlegungen finden ihre Grenzen an der gewählten Methode, ihren metatheoretischen Kategorien und der entsprechenden Interpretation des Materials. Es ist zu beachten, dass nur ein geringer Teil der erhobenen Daten einen Zugang zu konkreten Praktiken der ausgewählten Gruppen ermöglicht hat. Dass wenig besonders detaillierte Erzählungen oder Beschreibungen der Handlungspraxis vorliegen und der Diskurs sich kaum auf explizite weltanschauliche Positionen der Organisation bezieht, könnte auch an einer besonderen Selbstverständlichkeit dieser Aspekte für die Diskutierenden liegen (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014: 94). Daher bietet sich eine im Rahmen rekonstruktiver Forschung bewährte Methodentriangulation mit teilnehmender Beobachtung und narrativen Interviews an (vgl. Bohnsack 2010: 132), deren Ergebnisse gleichermaßen dokumentarisch interpretiert werden können. Dies gilt insbesondere für soziogenetische Interpretationen, die auf die Entstehung der kollektiven Orientierungen abzielen, eine biografische Perspektive auf Differenzenerfahrungen und die Praxis konkreter ‚Aktionen‘. Die zahlreichen Argumentationen und Evaluationen wiederum könnten in weiteren Untersuchungen inhaltsanalytisch fruchtbar gemacht werden für das Verständnis nichtreligiöser Selbstdarstellung und Bearbeitung sozialer Identität, standen hier aber nicht im Fokus. In weiteren rekonstruktiven Analysen müsste nicht zuletzt die Metakategorie des ‚konjunktiven Erfahrungsraums‘ kritisch reflektiert werden, zeigen doch Differenzenerfahrungen und intellektueller Aktionismus, dass eine gemeinsame Erfahrungsbasis besteht, aber in der Praxis der ‚Stabilisierung‘ und Gestaltung bedarf. Die empirischen Ergebnisse deuten jedenfalls eher auf soziale Strukturen und Handlungsformen ‚im Entstehen‘ als auf Artikulationen etablierter milieuspezifischer Orientierungen hin.

7. Fazit

Diese Arbeit hat sich empirisch mit der Praxis organisierter Nichtreligion befasst. Ein Zugang zu dieser Praxis wurde über die Rekonstruktion der Sinnstruktur humanistisch-säkularistischen Engagements anhand von Gruppendiskussionen mit aktiven Mitgliedern einer nichtreligiösen Organisation erreicht. Die Analyse dieser Binnenperspektive führt zur Beschreibung eines kollektiven Habitus, dessen zentrale Komponenten sich als Basistypik zu einem *Orientierungsrahmen externalisierender Authentifizierung von Identität* und einem *Orientierungsschema der Rationalität* verdichten lassen. Bisherigen Forschungsergebnissen zur Vielfalt von Nichtreligion und heterogenen sozialisationsgeschichtlichen wie motivationalen Hintergründen involvierter Personen lassen sich so diese Gemeinsamkeiten als die Praxis orientierende Prozessstrukturen hinzufügen. Solche nun empirisch rekonstruierten Gemeinsamkeiten können sinnvoll als Elemente kollektiver Identität interpretiert werden, die sowohl auf Ebene des impliziten als auch auf der des expliziten Wissens vorliegen. Das theoretisch angenommene Spannungsverhältnis zwischen einem ‚relationalen‘ Bezug auf Religion, Authentizitätsansprüchen und Anerkennungswünschen wiederum muss angesichts der

empirischen Analyse differenzierter betrachtet werden. Relationalität wird hier nicht im Hinblick auf den expliziten Anspruch eines alternativen, säkularen Weltanschauungsangebots zur Herausforderung. Dieses spielt im Diskurs der Diskutierenden kaum eine Rolle. Vielmehr kann eine Spannung zu einem impliziten Orientierungsrahmen der Authentizität entstehen, der in Abgrenzungs- und Selbstverständigungsprozessen der Identitätskonstruktion zur Geltung kommt. Für einen ebenfalls rekonstruierbaren Orientierungsrahmen der Anerkennung gilt dies nicht in gleicher Weise. An ihm wird allerdings sowohl die positive Bedeutung von habitueller Übereinstimmung in kollektiver Praxis und nichtreligiöser Vergemeinschaftung als auch der Stellenwert der Bearbeitung von Differenzerfahrungen deutlich. Übergreifend zeigen sich Prozesse der ‚Organisation‘ habitueller Übereinstimmung in einem Spannungsfeld zwischen Offenheits- bzw. Diskursivitätsansprüchen, Differenzerfahrungen und der Konstruktion und Bekräftigung nichtreligiöser Identität.

Diese empirischen Ergebnisse bieten einerseits Anregungen für die weitere religionssoziologische Forschung im Bereich der Nichtreligion. Sie haben explorativen Charakter, liegen doch zu der hier untersuchten Praxis für Deutschland und hiesige säkularistische Akteure kaum Studien vor. Methodisch bietet sich dabei mit der dokumentarischen Interpretation im Rahmen praxeologischer Wissenssoziologie ein rekonstruktiver Zugang zu Habitusformationen, der sich fruchtbar mit theoretischen Überlegungen zu nichtreligiöser Identität und kollektiver Praxis verbinden lässt. Andererseits ist die Arbeit anschlussfähig an anhaltende Debatten über Säkularisierung, Postsäkularität und das Phänomen des ‚neuen Atheismus‘. Allerdings muss berücksichtigt werden, dass hier bewusst nur ein kleiner, religionskritisch-säkularistisch organisierter Teil des heterogenen Spektrums der Nichtreligion in Deutschland analysiert wurde. Die empirische Untersuchung lässt sich aber auf die Zeitdiagnose einer ‚postsäkularen‘ Gesellschaft rückbeziehen. Unter Bedingungen des weltanschaulichen Pluralismus können existierende wie behauptete strukturelle Spannungen zwischen Religion und Modernisierung nicht nur von politisch interessierten Akteuren gemäß der jeweiligen Agenda ideologisch zugespitzt werden. Für die in weltanschaulichen Konflikten engagierten Individuen und Gemeinschaften mögen diese auch die Bedeutung erlangen, kollektiv Identitätsfragen zu bearbeiten. Weltanschauliche wie religiöse Überzeugungen sind demzufolge nur die eine Seite des jeweiligen Engagements. Die andere besteht in der kontingenten ‚Passung‘ politisierbarer habitueller Orientierungen zu entsprechenden Formen der Weltdeutung und Vergemeinschaftung. Insofern aber weltanschauliche Konflikte als ‚Ressource‘ der Identitätskonstruktion bedeutsam sind, stößt das normativ anspruchsvolle Anliegen einer ‚Übersetzung‘ religiöser Stellungnahmen in säkular zugängliche Argumente und das Bemühen um wechselseitige Lern- und Kooperationsbereitschaft hier an seine Grenzen. Wenn also von ‚kognitiven Voraussetzungen für den öffentlichen Vernunftgebrauch‘ säkularer wie religiöser Bürger gesprochen wird (vgl. Habermas 2005a), sollte eine empirisch informierte Gegen-

wartanalyse auf die Berücksichtigung *habituelle* Voraussetzungen für die ‚Aneignung‘ von *Säkularisierungsprozessen* drängen. Eine Pointe der Rede von Postsäkularität läge dann darin, nicht nur das Fortbestehen von Religion bei anhaltender Säkularisierung wahrzunehmen, sondern auch eine Attraktivität säkularistischen Engagements bei anhaltender weltanschaulicher Indifferenz. Aus einem normativen Interesse an der Gestaltung dieser Situation kann das soziologische Verstehen einen Beitrag zur Verständigung leisten. Auch in dieser Hinsicht ist Säkularisierung keine Theorie, sondern Praxis.

Literaturverzeichnis

Asbrand, Barbara (2009): *Wissen und Handeln in der Weltgesellschaft. Eine qualitativ-rekonstruktive Studie zum globalen Lernen in der Schule und in der außerschulischen Jugendarbeit*. Münster, New York, München, Berlin: Waxmann.

Aslan, Reza (2010): *Preface*. In: Amarnath Amarasingam (Hg.): *Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal*. Leiden, Boston: Brill, S. xiii–xv.

Assmann, Aleida (2012): *Authentizität - Signatur des abendländischen Sonderwegs?* In: Michael Rössner und Heidemarie Uhl (Hg.): *Renaissance der Authentizität? Über die neue Sehnsucht nach dem Ursprünglichen*. Bielefeld: Transcript, S. 27–42.

Bohnsack, Ralf (1998): *Rekonstruktive Sozialforschung und der Grundbegriff des Orientierungsmusters*. In: Dirk Siefkes, Peter Eulenhöfer, Heike Stach und Klaus Städtler (Hg.): *Sozialgeschichte der Informatik. Kulturelle Praktiken und Orientierungen*. Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag, S. 105–121.

Bohnsack, Ralf (2003): *Differenzerfahrungen der Identität und des Habitus. Eine empirische Untersuchung auf der Basis der dokumentarischen Methode*. In: Burkhard Liebsch und Jürgen Straub (Hg.): *Lebensformen im Widerstreit. Integrations- und Identitätskonflikte in pluralen Gesellschaften*. Frankfurt am Main, New York: Campus, S. 136–160.

Bohnsack, Ralf (2010): *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden*. Opladen, Farmington Hills/MI: Barbara Budrich.

Bohnsack, Ralf (2012): *Orientierungsschemata, Orientierungsrahmen und Habitus. Elementare Kategorien der Dokumentarischen Methode mit Beispielen aus der Bildungsmilieuforschung*. In: Karin Schittenhelm (Hg.): *Qualitative Bildungs- und Arbeitsmarktforschung. Grundlagen, Perspektiven, Methoden*. Wiesbaden: Springer VS, S. 119–153.

Bohnsack, Ralf; Przyborski, Aglaja (2010): *Diskursorganisation, Gesprächsanalyse und die Methode der Gruppendiskussion*. In: Ralf Bohnsack, Aglaja Przyborski und Burkhard Schäfer (Hg.): *Das Gruppendiskussionsverfahren in der Forschungspraxis*. Opladen, Farmington Hills/MI: Barbara Budrich, S. 233–248.

Bourdieu, Pierre; Wacquant, Loïc J. D. (2006): *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bullivant, Stephen (2010): *The New Atheism and Sociology: Why Here? Why Now? What Next?* In: Amarnath Amarasingam (Hg.): *Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal*. Leiden, Boston: Brill, S. 109–124.

Cimino, Richard; Smith, Christopher (2007): *Secular Humanism and Atheism beyond Progressive Secularism*. In: *Sociology of Religion* 68 (4), S. 407–424.

Cimino, Richard; Smith, Christopher (2010): *The New Atheism and the Empowerment of American Freethinkers*. In: Amarnath Amarasingam (Hg.): *Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal*. Leiden, Boston: Brill, S. 139–156.

Cimino, Richard; Smith, Christopher (2011): *The New Atheism and the Formation of the Imagined Secularist Community*. In: *Journal of Media and Religion* 10 (1), S. 24–38.

Endreß, Martin (2011): „Postsäkulare Kultur“? Max Webers Soziologie und Habermas' Beitrag zur De-Säkularisierungsthese. In: Agathe Bienfait (Hg.): *Religionen verstehen. Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 123–149.

Fincke, Andreas (2002): *Freidenker - Freigeister - Freireligiöse. Krichenkritische Organisationen in Deutschland seit 1989*. Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen.

Fincke, Andreas (2015): *Klein, zerstritten, einflussreich. Humanistische und atheistische Organisationen. Ein Überblick*. In: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (Hg.): „Religiöse Atheisten“ - ein neuer Trend? *Tagung der Evangelischen Akademie Hofgeismar in Kooperation mit dem Lehrstuhl für Kirchengeschichte der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, Hofgeismar, 17.-19.4.2015*. Frankfurt am Main: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik, S. 14–23.

Gabriel, Karl (2013): *Säkularisierung und Wiederkehr der Religionen unter den Bedingungen der Globalisierung*. In: Ansgar Kreuzer und Franz Gruber (Hg.): *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie*. Freiburg im Breisgau: Herder, S. 267–277.

Giesen, Bernhard (1999a): *Identität und Versachlichung: unterschiedliche Theorieperspektiven auf kollektive Identität*. In: Herbert Willems und Alois Hahn (Hg.): *Identität und Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 389–402.

Giesen, Bernhard (1999b): *Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Gladkich, Anja; Pickel, Gert (2013): *Politischer Atheismus – Der „neue“ Atheismus als politisches Projekt oder Abbild empirischer Realität?* In: Gert Pickel und Oliver Hidalgo (Hg.): *Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen?* Wiesbaden: Springer VS, S. 137–163.

Graf, Friedrich Wilhelm (2004): *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München: Beck.

Guenther, Katja M.; Mulligan, Kerry; Papp, Cameron (2013): *From the Outside In: Crossing Boundaries to Build Collective Identity in the New Atheist Movement*. In: *Social Problems* 60 (4), S. 457–475.

Guenther, Katja M.; Radojic, Natasha; Mulligan, Kerry (2015): *Humor, Collective Identity, and Framing in the New Atheist Movement*. In: *Research in Social Movements, Conflicts and Change* 38, S. 203–227.

Habermas, Jürgen (2005a): *Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger*. In: Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 119–154.

Habermas, Jürgen (2005b): *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* In: Florian Schuller (Hg.): *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg im Breisgau: Herder, S. 15–37.

Habermas, Jürgen (2008): *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*. In: Michael Reder und Josef Schmidt (Hg.): *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 26–36.

Habermas, Jürgen (2012): *Religion in der Öffentlichkeit der ‚postsäkularen‘ Gesellschaft*. In: Jürgen Habermas: *Nachmetaphysisches Denken 2. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, S. 308–327.

Hempelmann, Reinhard (Hg.) (2014): *Atheistische Weltdeutungen. Herausforderungen für Kirche und Gesellschaft*. Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen.

Höhn, Hans-Joachim (2010): *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Joas, Hans (2009): *Die säkulare Option. Ihr Aufstieg und ihre Folgen*. In: Karl Lehmann (Hg.): *Weltreligionen. Verstehen - Verständigung - Verantwortung*. Frankfurt am Main, Leipzig: Verlag der Weltreligionen, S. 42–58.

Joas, Hans (2011): *Die Kontingenz der Säkularisierung. Überlegungen zum Problem der Säkularisierung im Werk Reinhart Kosellecks*. In: Hans Joas und Peter Vogt (Hg.): *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*. Berlin: Suhrkamp, S. 319–338.

Joas, Hans (2012): *Führt Säkularisierung zum Moralverfall? Einige empirisch gestützte Überlegungen*. In: *Stimmen der Zeit* 137 (5), S. 291–304.

Jong, Jonathan (2015): *On (not) defining (non)religion*. In: *Science, Religion and Culture* 2 (3), S. 15–24.

Kaden, Tom (2009): *Zur religionssoziologischen Erfassung des Neuen Atheismus*. In: *Psychologie und Gesellschaftskritik* 33 (1/2), S. 47–66.

Kaden, Tom (2011): *Was ist neu am Neuen Atheismus? Geistesgeschichtliche und soziologische Perspektiven*. In: *Philosophische Rundschau* 58 (1), S. 22–34.

Karstein, Uta (2006): *Weltsichten und Vergemeinschaftungsprozesse - eine Wahlverwandtschaft? Einige Überlegungen am Beispiel Ostdeutschlands*. In: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.): *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede. Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München 2004*. Unter Mitarbeit von Dana Giesecke, Susanne Kappler und Thomas Dumke. Frankfurt am Main: Campus (CD-ROM-Beitrag), S. 2383–2393.

Kleemann, Frank; Krähnke, Uwe; Matuschek, Ingo (2009): *Interpretative Sozialforschung. Eine praxisorientierte Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Klinnert, Lars (2014): *Besser leben ohne Gott? Der „neue Atheismus“ als bleibende Herausforderung für Kirche und Gesellschaft*. In: Reinhard Hempelmann (Hg.): *Atheistische Weltdeutungen. Herausforderungen für Kirche und Gesellschaft*. Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, S. 29–51.

Küenzlen, Gottfried (2011): *Max Weber: Wissenschaft und Religion. Ein Rekonstruktionsversuch in gegenwartsdiagnostischer Absicht*. In: Agathe Bienfait (Hg.): *Religionen verstehen. Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 150–176.

LeDrew, Stephen (2013): *Discovering Atheism: Heterogeneity in Trajectories to Atheist Identity and Activism*. In: *Sociology of Religion* 74 (4), S. 431–453.

Lee, Lois (2012): *Research Note: Talking about a Revolution: Terminology for the New Field of Non-religion Studies*. In: *Journal of Contemporary Religion* 27 (1), S. 129–139.

Liebig, Stefan; Gebel, Tobias; Grenzer, Matthis; Kreuzsch, Julia; Schuster, Heidi; Tschewin-ka, Ralf; Watteler, Oliver; Witzel, Andreas (2014): *Datenschutzrechtliche Anforderungen bei der Generierung und Archivierung qualitativer Interviewdaten*. RatSWD Working Paper Series 238. Online verfügbar unter http://www.ratswd.de/dl/RatSWD_WP_238.pdf, zuletzt geprüft am 05.05.2016.

McAnulla, Steven (2012): *Radical atheism and religious power. New atheist politics*. In: *Approaching Religion* 2 (1), S. 87–99.

Nassehi, Armin (2008): *Erstaunliche religiöse Kompetenz. Qualitative Ergebnisse des Religionsmonitors*. In: Bertelsmann Stiftung (Hg.): *Religionsmonitor 2008*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, S. 113-132.

Nohl, Arnd-Michael (2001): *Migration und Differenzenerfahrung. Junge Einheimische und Migranten im rekonstruktiven Milieuvvergleich*. Opladen: Leske + Budrich.

Parsons, Talcott (1978): *Belief, Unbelief and Disbelief*. In: Talcott Parsons: *Action Theory and the Human Condition*. New York: Free Press, S. 233–263.

Philipp, Thomas (2009): *Gesellschaft und Religion. Eine kritische Auseinandersetzung mit Habermas' Zeitdiagnose der postsäkularen Gesellschaft*. In: *Berliner Journal für Soziologie* 19 (1), S. 55–78.

Pickel, Gert (2013): *Die Situation der Religion in Deutschland – Rückkehr des Religiösen oder voranschreitende Säkularisierung?* In: Gert Pickel und Oliver Hidalgo (Hg.): *Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen?* Wiesbaden: Springer VS, S. 65–101.

Pickel, Gert (2014): *Religion und Wissenschaft – zwei sich kaum mehr tangierende Selbstläufer?* In: *Erwägen Wissen Ethik* 25 (1), S. 113–115.

Pigliucci, Massimo (2013): *New Atheism and the Scientific Turn in the Atheism Movement*. In: Peter A. French und Howard K. Wettstein (Hg.): *The New Atheism and Its Critics*. Boston/MA, Oxford: Wiley Periodicals, S. 142–153.

Polke, Christian (2014): *Werte*. In: Thomas M. Schmidt und Annette Pitschmann (Hg.): *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler, S. 283–289.

Pollack, Detlef (2009): *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa 2*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Przyborski, Aglaja (2004): *Gesprächsanalyse und dokumentarische Methode. Qualitative Auswertung von Gesprächen, Gruppendiskussionen und anderen Diskursen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Przyborski, Aglaja; Wohlrab-Sahr, Monika (2014): *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch*. München: Oldenbourg.

Quack, Johannes (2013): *Was ist „Nichtreligion“? Feldtheoretische Überlegungen zu einem relationalen Verständnis eines eigenständigen Forschungsgebietes*. In: Steffen Führding und Peter Antes (Hg.): *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*. Göttingen: V&R Unipress, S. 87–107.

Quack, Johannes (2014): *Outline of a Relational Approach to ‘Nonreligion’*. In: *Method & Theory in the Study of Religion* 26 (4-5), S. 439–469.

Reder, Michael (2013): *Religion in säkularer Gesellschaft. Über die neue Aufmerksamkeit für Religion in der politischen Philosophie*. Freiburg im Breisgau: Alber.

Riesebrodt, Martin (2000): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*. München: Beck.

Schenker, Frank (2014): *Laizismus- und Säkularismusdebatten in den bundesdeutschen Parteien*. In: *Zeitschrift für Politik* 61 (2), S. 209–231.

Schmidt-Salomon, Michael (2004): *Die „neue Leichtigkeit des Seins“ oder: Der Genuss des freien Denkens*. In: Andreas Fincke (Hg.): *Woran glaubt, wer nicht glaubt? Lebens- und Weltbilder von Freidenkern, Konfessionslosen und Atheisten in Selbstaussagen*. Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, S. 69–77.

Schmidt-Salomon, Michael (2006): *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*. Aschaffenburg: Alibri.

Schneider, Christoph (2004): *Symbol und Authentizität. Zur Kommunikation von Gefühlen in der Lebenswelt*. In: Rudolf Schlögl, Bernhard Giesen und Jürgen Osterhammel (Hg.): *Die Wirklichkeit der Symbole. Grundlagen der Kommunikation in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, S. 101–133.

Schwinn, Thomas (2013): *Zur Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Moderne. Säkularisierung, Differenzierung und multiple Modernitäten*. In: Christof Wolf und Matthias Koenig (Hg.): *Religion und Gesellschaft*. Wiesbaden: Springer, S. 73–97.

Silver, Christopher F.; Coleman, Thomas J.; Hood, Ralph W.; Holcombe, Jenny M. (2014): *The six types of nonbelief: a qualitative and quantitative study of type and narrative*. In: *Mental Health, Religion & Culture* 17 (10), S. 990–1001.

Smith, Jesse M. (2011): *Becoming an Atheist in America: Constructing Identity and Meaning from the Rejection of Theism*. In: *Sociology of Religion* 72 (2), S. 215–237.

Smith, Jesse M. (2013): *Comment: Conceptualizing Atheist Identity: Expanding Questions, Constructing Models, and Moving Forward*. In: *Sociology of Religion* 74 (4), S. 454–463.

Straub, Jürgen (1998): *Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs*. In: Aleida Assmann und Heidrun Friese (Hg.): *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität* 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 73–104.

Taira, Teemu (2012): *Atheist spirituality. A follow on from New Atheism?* In: Tore Ahlbäck (Hg.): *Post-secular religious practices. Based on papers read at the symposium on Post-Secular Religious Practices held at Åbo/Turku, Finland, on 15-17 June 2011*. Åbo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, S. 388–404.

Taylor, Charles (1993): *Die Politik der Anerkennung*. In: Amy Gutmann (Hg.): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung / Charles Taylor*. Mit Kommentaren von Amy Gutmann (Hg.), Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf. Mit einem Beitrag von Jürgen Habermas. Frankfurt am Main: S. Fischer, S. 13–78.

Taylor, Charles (2005): *Geschlossene Weltstrukturen in der Moderne*. In: Hermann Fechttrup, Friedbert Schulze und Thomas Sternberg (Hg.): *Wissen und Weisheit. Zwei Symposien zu Ehren von Josef Pieper (1904-1997)*. Münster: LIT-Verlag, S. 137–169.

Wohlrab-Sahr, Monika (2008): *Das stabile Drittel jenseits der Religiosität. Religionslosigkeit in Deutschland*. In: Bertelsmann Stiftung (Hg.): *Religionsmonitor 2008*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, S. 95-102.

Wohlrab-Sahr, Monika (2011): *Forcierte Säkularität oder Logiken der Aneignung repressiver Säkularisierung*. In: Gert Pickel und Kornelia Sammet (Hg.): *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 145–163.

Wohlrab-Sahr, Monika (2014): *Konkurrenz von Religion und Wissenschaft als Identitätsfaktor*. In: *Erwägen Wissen Ethik* 25 (1), S. 173–175.

Wohlrab-Sahr, Monika; Benthaus-Apel, Friederike (2006): *Weltsichten*. In: Johannes Friedrich, Wolfgang Huber und Peter Steinacker (Hg.): *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 281–329.

Wohlrab-Sahr, Monika; Kaden, Tom (2013): *Struktur und Identität des Nicht-Religiösen: Relationen und soziale Normierungen*. In: Christof Wolf und Matthias Koenig (Hg.): *Religion und Gesellschaft*. Wiesbaden: Springer, S. 183–209.

Wolf, Gary (2006): *The Church of the Non-Believers*. Online verfügbar unter <http://www.wired.com/2006/11/atheism/>, zuletzt geprüft am 04.03.2016.

Anhang

Skizze zur Abschlussarbeit

Was?

In den letzten Jahren wurde sowohl eine fortschreitende Säkularisierung als auch eine ‚Wiederkehr der Religion‘ immer wieder kontrovers diskutiert. Manche Forscher wollen angesichts öffentlich agierender Religionen schon gar nicht mehr von Säkularisierung sprechen und reden von ‚post-säkularer‘ Gesellschaft. Viel wurde in den Sozialwissenschaften schon zu Religionen publiziert, aber erst in den letzten Jahren interessiert man sich für Säkularität und das Engagement säkularer Gruppen. Weil in der Debatte viel theoretisiert wird, finde ich es wichtig, dass die Menschen selbst zur Sprache kommen, was nach empirischer Forschung verlangt.

Wie?

Ich würde das ganze gern so offen wie möglich angehen, also keine Hypothesen testen (das würde man eher mit Fragebögen und Statistik machen), sondern Raum geben für eure eigenen Perspektiven und Erfahrungen. In der ‚qualitativen Sozialforschung‘ hat sich dabei das Gruppendiskussionsverfahren bewährt. Dabei geht es nicht um ein Frage-Antwort-Spiel, sondern ich würde ein paar Gesprächsimpulse geben und auf eine möglichst selbstläufige Diskussion hoffen. Jede/r soll sich dabei so einbringen können, wie er oder sie es möchte – ‚richtige‘ oder ‚falsche‘ Statements gibt es sowieso nicht in diesem Rahmen.

Sonstiges?

Ganz wichtig: Alles ist natürlich rein freiwillig und bleibt für die TeilnehmerInnen folgenlos; damit ich sie auswerten kann, muss die Diskussion aufgezeichnet und Teile verschriftlicht werden, im Anschluss werden aber alle personenbezogenen Daten anonymisiert (Namen, Berufe, Orte etc.). Nach Abschluss der Arbeit wird die Aufnahme vernichtet. Fragen können und sollen in Ruhe im Vorfeld geklärt werden, damit sich alle Beteiligten entspannt auf die Diskussion einlassen können.

Zu guter Letzt: Würde mich freuen, wenn es klappt! und: Forschung kann auch Spaß machen ☺

Einwilligungserklärung zur Erhebung und Verarbeitung personenbezogener Daten

Forschungsprojekt: Masterarbeits-Projekt im Rahmen des Studiengangs M.A. Soziologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena

Projektleitung: Felix Wittstock (zugleich Leiter der Gruppendiskussion)

Datum der Gruppendiskussion:

Beschreibung des Forschungsprojekts: mündliche Erläuterung

Die Diskussion wird mit einem Aufnahmegerät aufgezeichnet und sodann in Schriftform gebracht. Für die weitere wissenschaftliche Auswertung des Gruppendiskussions-Textes werden alle Angaben, die zu einer Identifizierung der Teilnehmer oder weiterer genannter Personen führen könnten, verändert oder aus dem Text entfernt. Nicht anonymisiert/pseudonymisiert wird der Name „Giordano-Bruno-Stiftung“ („GBS“). In wissenschaftlichen Veröffentlichungen wird die Gruppendiskussion nur in Ausschnitten zitiert, um gegenüber Dritten sicherzustellen, dass der entstehende Gesamtzusammenhang von Ereignissen nicht zu einer Identifizierung der Person führen kann. Personenbezogene Kontaktdaten sowie die soziodemografischen Daten des Kurzfragebogens werden von Gruppendiskussions-Daten getrennt und für Dritte unzugänglich gespeichert. Nach Beendigung des Forschungsprojekts werden die Kontaktdaten und Daten des Kurzfragebogens gelöscht.

Die Teilnahme an der Gruppendiskussion ist freiwillig. Sie haben zu jeder Zeit die Möglichkeit, die Gruppendiskussion abzubrechen und Ihr Einverständnis in eine Aufzeichnung und Niederschrift der Gruppendiskussion zurückzuziehen, ohne dass Ihnen dadurch irgendwelche Nachteile entstehen.

Ich bin damit einverstanden, im Rahmen des genannten Forschungsprojekts an einer Gruppendiskussion teilzunehmen.

ja nein

Eventuell sind die Gruppendiskussions-Daten auch über das Forschungsprojekt hinaus von wissenschaftlicher Relevanz. Eine über das Forschungsprojekt hinausgehende Nutzung bedarf gesonderter Zustimmung und kann ebenfalls jederzeit zurückgezogen werden. Diese ändert zudem nichts daran, dass nach Beendigung des Forschungsprojekts die Kontaktdaten und Daten des Kurzfragebogens gelöscht werden.

Ich bin damit einverstanden, dass die Gruppendiskussions-Daten auch nach Abschluss des genannten Forschungsprojekts für mögliche weitere wissenschaftliche Veröffentlichungen genutzt werden.

ja nein

Vorname; Nachname (in Druckschrift)

Ort, Datum / Unterschrift

(Weitgehend übernommen aus Liebig et al. 2014: 19)

Kurzfragebogen Gruppendiskussion

Nachname, Vorname:

Alter:

Familienstand:

Geboren in: Ostdeutschland Westdeutschland Ausland

Wohnhaft in: Ostdeutschland Westdeutschland Ausland

Beruf / Ausbildung / hauptsächliche Tätigkeit:

GBS-Mitglied: ja nein

Richtlinien der Transkription (weitgehend übernommen aus Bohnsack 2010: 236f.)

L	Beginn einer Überlappung bzw. direkter Anschluss beim Sprecherwechsel
(.)	Pause bis zu einer Sekunde
(2)	Anzahl der Sekunden, die eine Pause dauert
<u>nein</u>	betont
nein	laut (in Relation zur üblichen Lautstärke des Sprechers/der Sprecherin)
°nee°	sehr leise (in Relation zur üblichen Lautstärke des Sprechers/der Sprecherin)
.	stark sinkende Intonation
;	schwach sinkende Intonation
?	stark steigende Intonation
,	schwach steigende Intonation
viellei-	Abbruch eines Wortes
oh=nee	Wortverschleifung
nei::n	Dehnung, die Häufigkeit vom : entspricht der Länge der Dehnung
(doch)	Unsicherheit bei der Transkription, schwer verständliche Äußerungen
()	unverständliche Äußerungen, die Länge der Klammer entspricht etwa der Dauer der unverständlichen Äußerung
((stöhnt))	Kommentare bzw. Anmerkungen zu parasprachlichen, nicht-verbalen oder gesprächsexternen Ereignissen; die Länge der Klammer entspricht im Falle der Kommentierung parasprachlicher Äußerungen (z.B. Stöhnen) etwa der Dauer der Äußerung
@nein@	lachend gesprochen
@(.)@	kurzes Auflachen
@(3)@	3 Sek. Lachen

Hauptwörter werden groß geschrieben, und bei Neuansetzen eines Sprechers/einer Sprecherin am Beginn eines Häkchens (L) wird das erste Wort mit Großbuchstaben begonnen. Nach Satzzeichen wird klein weitergeschrieben, um deutlich zu machen, dass Satzzeichen die Intonation anzeigen und nicht grammatikalisch gesetzt werden. Innerhalb jeder transkribierten Passage sind die Zeilen durchlaufend nummeriert. Allen Personen in den Gruppendiskussionen wurde ein Buchstabe zugewiesen und diesem je nach Geschlecht „f“ (für weiblich) oder „m“ (für männlich) hinzugefügt. Die Buchstaben A, B, C etc. wurden gemäß der Sitzordnung bei der Diskussion im Uhrzeigersinn vergeben. Den Personen wurde ein erdachter Name zugewiesen, der mit dem jeweils vergebenen Buchstaben beginnt (z.B. Dm → Dirk). Bei nicht eindeutig zuzuordnenden Äußerungen ist der Buchstabe im Transkript durch „?“ ersetzt, der Interviewer wird mit „Y“ markiert. Die Gruppen haben Codenamen.

Angaben, die zu einer Identifizierung der Teilnehmerinnen und Teilnehmer, der Gruppen oder anderer Personen führen könnten, wie Namen, Gruppenbezeichnungen, Berufe, Orte etc., wurden maskiert. Dies gilt bereits für Kapitel 3 (Feldzugang, Sampling etc.).

Eigenständigkeitserklärung

Ich erkläre, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig und nur unter Verwendung der angegebenen Hilfsmittel und Quellen angefertigt habe. Die eingereichte Arbeit ist nicht anderweitig als Prüfungsleistung verwendet worden oder in deutscher oder einer anderen Sprache als Veröffentlichung erschienen.

Seitens des Verfassers bestehen keine Einwände, die vorliegende Masterarbeit für die öffentliche Benutzung zur Verfügung zu stellen.

(Felix Wittstock)

Jena, den 17.05.2016