

Katharina Limacher,
Rafael Walthert (Hg.)

Praxistheorien und Religions- wissenschaft

Neuere Theoriediskussionen
in der empirischen Religionsforschung

[transcript]

Religionswissenschaft

Katharina Limacher, Rafael Walther (Hg.)
Praxistheorien und Religionswissenschaft

Katharina Limacher, geb. 1984, arbeitet am interdisziplinären Forschungszentrum »Religion and Transformation in Contemporary Society« der Universität Wien. Sie befasst sich mit Hinduismen in Europa, Jugendforschung und dem Verhältnis von Religion und Politik..

Rafael Walthert, geb. 1978, ist Professor für Religionswissenschaft mit systematisch-theoretischem Schwerpunkt am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Zürich. Er befasst sich mit Theorien zu Religion, Ritualen und Gesellschaft.

Katharina Limacher, Rafael Walthert (Hg.)

Praxistheorien und Religionswissenschaft

Neuere Theoriediskussionen in der empirischen Religionsforschung

[transcript]

Gutachterin : Dr. Nicole Maria Bauer

Die Open-Access-Ausgabe wird publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2021 im transcript Verlag, Bielefeld

© Katharina Limacher, Rafael Walthert (Hg.)

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5848-4

PDF-ISBN 978-3-8394-5848-8

<https://doi.org/10.14361/9783839458488>

Buchreihen-ISSN: 2703-142X

Buchreihen-eISSN: 2703-1438

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Praxistheorien und Religionswissenschaft <i>Katharina Limacher, Rafael Walthert</i>	7
Die Verknüpfung von praxis- und diskurstheoretischen Ansätzen Ein sinnvolles Unterfangen für die religionswissenschaftliche Forschung? <i>Carmen Becker</i>	35
Routine und Unsicherheit in Ritualen Eine praxis- und systemtheoretische Perspektive <i>Urs Weber</i>	67
Enthüllen und Verbergen Licht und Dunkelheit als strukturierende Elemente religiöser Praktiken <i>Torsten Cress</i>	97
Der Umgang mit religiös begründeten Anliegen in säkularen Einrichtungen Zum Erklärungswert der Praxistheorie <i>Katharina Frank</i>	123
Zur Methodologisierung der Praxistheorie am Beispiel des heileurythmischen <i>Hallelujas</i> <i>Barbara Zeugin</i>	143

»Doing Diwali Mela«

Ethnomethodologie und Praxistheorie
in der empirischen Religionsforschung

Katharina Limacher177

I Praxistheorien und Religionswissenschaft

Katharina Limacher, Rafael Walther

1. Einleitung

In den letzten zwanzig Jahren sah die deutschsprachige Soziologie eine Zunahme an Arbeiten, in denen die Sozialität als in und durch Praktiken emergierend verstanden wird. Sowohl programmatische Texte als auch empirische Studien interessieren sich zunehmend für die Textur der sozialen Welt, die sie im Vollzugsgeschehen von Praktiken verorten. Im Anschluss an den sogenannten *practice turn*, der zu Beginn des Jahrtausends vor allem von Arbeiten im Bereich der *Science and Technology Studies* getragen wurde, aber auch in der Auseinandersetzung mit Autorinnen und Autoren anderer Disziplinen, hat ein theoretisches Vokabular Eingang in den wissenschaftlichen Mainstream der Soziologie gefunden, dessen Hauptaugenmerk auf Gewohnheiten und Routinen liegt: die Praxistheorien.¹

Im Folgenden soll der Weg zu Praktiken und Praxis zunächst mit Ausführungen zu einzelnen Exponentinnen und Exponenten praxistheoretischen Schaffens skizziert werden. Anschließend werden zentrale Gemeinsamkeiten praxistheoretischer Ansätze aufgegriffen und erläutert. Über die post-strukturalistische Kritik, die den Diskursbegriff ins Zentrum ihrer Arbeiten stellt, wird sodann das Potenzial von Praxistheorien für eine kulturwissenschaftlich geprägte Religionswissenschaft erkundet. Entlang der Diskussion spezifischer Dilemmata, die die Theoriegeschichte der Sozialwissenschaften prägen, werden die Merkmale praxistheoretischer Gedanken zusätzlich geschärft. Zum Schluss wird in die einzelnen Beiträge des Bandes eingeführt.

1 Vgl. als Beispiele für jüngere grundsätzliche Beiträge zur Praxistheorie in der deutschen Soziologie neben den Beiträgen von Reckwitz (z.B. 2002, 2003, 2008) den Sammelband von Schäfer (2016), die Einführung von Hillebrandt (2014) und für die Inbezugsetzung zu empirischen Methoden den Sammelband von Schäfer, Daniel und Hillebrandt (2015).

2. Praxistheorien

2.1 Ansätze

Aufgrund der Breite und Diversität der bestehenden Ansätze scheint es nicht angebracht, von der Praxistheorie im Singular zu sprechen; eher handelt es sich bei praxistheoretischen Ansätzen um ein Theoriefeld, das nicht scharf nach außen abgegrenzt ist. Diesem Theoriefeld liegen jedoch durchaus gemeinsame Annahmen zugrunde, oftmals ohne dass einzelne Ansätze explizit aufeinander Bezug nehmen oder »Praxistheorie« auch nur als Selbstbezeichnung vorkommt. Gerade angesichts dieser Vielfalt ist es angebracht, in aller Kürze einige der Autoren und Konzepte zu skizzieren.

2.1.1 Karl Marx

Als frühester Vertreter eines sozialwissenschaftlichen Fokus auf Praxis wird oft Karl Marx genannt. So wird er von prominenten Praxistheoretikern wie Anthony Giddens und Pierre Bourdieu als Referenz für ihre Position angeführt (vgl. Bluhm 2010: 7). Tatsächlich betont Marx in seinen Feuerbachthesen, das Leben sei letztlich »*praktische* menschlich-sinnliche Tätigkeit« (MEW 3: 6; Hervorhebung im Original). Er grenzt seine Position damit gegen die deutsche idealistische Philosophie seiner Zeit ab, die sich den Ideen und der Anschauung verschrieben habe. Die idealistische Geschichtsauffassung leite die Praxis aus den Ideen ab und nicht die Ideen aus der Praxis. Dies stellt, auch für neuere Autoren wie Hillebrandt (2014: 32), den Bezugspunkt für verschiedene praxistheoretisch ausgerichtete Arbeiten dar. Der breite Einfluss der Feuerbachthesen stehe, so Bluhm (2010: 7), im Kontrast dazu, dass »Praxis« gar keine Zentralkategorie bei Marx darstelle. Noch weniger traut Heinrich (2004: 261) Marx' Praxisbegriff zu: Dieser stelle zunächst nichts mehr als eine Leerformel dar, die »für das Konkrete, Empirische, das im Gegensatz zu den philosophisch-abstrakten Konstruktionen der Junghegelianer als Ausgangspunkt und Erklärungsgrund genommen werden soll«, stehe. Wenn auch nicht mit seinem Praxisbegriff, so steht Marx mit seiner Absage an idealistische Geschichtsauffassungen und das souverän entscheidende Individuum (z.B. im ersten Band des Kapitals mit dem prägnanten Satz »Sie wissen das nicht, aber sie tun es.« (MEW 23: 88)) doch am Anfang der Tradition praxistheoretischer Ansätze.

2.1.2 Pierre Bourdieu

Pierre Bourdieu weist darauf hin, gerade am Anfang seiner akademischen Karriere von den Feuerbachthesen stark beeinflusst gewesen zu sein (vgl. Honneth et al. 1986: 35). Mit Marx teilt er den Blick auf Machtdifferenziale, die Kritik am Idealismus und die Absage an die epistemologische Bevorzugung des Individuums. Diese Favorisierung kritisiert er als Subjektivismus, der »die kleinbürgerliche Sicht gesellschaftlicher Beziehungen sieht, als etwas, was man macht und was man sich macht« und dies auf »das Niveau einer Theorie der sozialen Welt zu erheben[.]« (Bourdieu 2009: 150) suche.

Praxis weist gemäß Bourdieu dagegen wenig Kapazität für reflexive und explizite Selbstbeobachtung und -strukturierung auf. Bestimmend sind kollektive Dispositionen, äußere Bedingungen des Handelns sowie ein Zeitdruck, unter dem Praxis vollzogen werden muss (vgl. Bourdieu 1993: 159). In seiner gleichzeitigen Abgrenzung vom »Objektivismus« betont er die Ebene des Handelns, da er wie Marx das Leben als Aktivität versteht und nicht als »Hervorbringung ohne Hervorbringer« (Ebd.: 76).

Einen »Subjektivismus« attestiert Bourdieu beispielsweise der Soziologie von Alfred Schütz und der Ethnomethodologie von Harold Garfinkel, den »Objektivismus« sieht er im Strukturalismus von Claude Lévi-Strauss. Mit dem Fokus auf Praxis versucht Bourdieu eine Position jenseits dieser beiden Pole zu entwickeln: Das Handeln der Individuen ist für Bourdieu nur in seiner Strukturiertheit durch übergreifende Ordnungen zu begreifen, genauso dürfen jedoch diese Ordnungen nur in ihren sie konstituierenden Realisierungen im Rahmen von Aktivitäten gesehen werden. Mit Bourdieu ist Praxis als eine Aktivität zu fassen, die sowohl strukturiert ist, also von Faktoren jenseits der Situation oder des Handelns mitbestimmt wird, als auch strukturierend wirkt, und somit ihrerseits zur Reproduktion dieser Strukturen beiträgt. Den Sinn, den diese Aktivitäten für die sie ausübenden Individuen ergibt, gilt es dabei durchaus in der Analyse zu berücksichtigen, betont Bourdieu (1993: 246) explizit. Dabei ist dieser Sinn zwar als Faktor im Handeln, jedoch nicht als Bestandteil eines souveränen Handlungsentwurfes oder einer zutreffenden Reflexion des Geschehens zu verstehen.

Daneben verdienen auch Bourdieus Ausführungen zum Sinn, den der Wissenschaftler den von ihm analysierten Praktiken zuschreibt, Erwähnung. Diese Ausführungen erklären, dass die Logik sozialer Praktiken und die Logik der wissenschaftlichen Analyse von sozialen Praktiken keineswegs deckungsgleich sind. Dazu hält Bourdieu fest: »Daß Gymnastik Geometrie ist, lässt

sich durchaus sagen, sofern man darunter nicht versteht, daß der Gymnastiker Geometer ist« (Ebd.: 170). Das bedeutet, dass das Modell, das der Wissenschaftler aufgrund seiner Beobachtung rekonstruiert, nicht als solches für die Handelnden anleitend gewesen ist. Es stellt ein Produkt des Wissenschaftlers und seiner Praxis der Logik dar, spielt aber als solches keine Rolle bei der Hervorbringung der darunter zusammengefassten Formen des Sozialen, die der Logik dieser spezifischen Praxis und nicht jener des Modells folgen.

2.1.3 Anthony Giddens

Nebst Bourdieus Ansatz stammt das in der Soziologie bekannteste Konzept von Praxis von Anthony Giddens. Giddens formulierte sein Praxisverständnis im Rahmen seiner Theorie der »structuration«, mittels derer er das Verhältnis zwischen *agency* und *structure* konzipierte. Dabei suchte er über die Rede von »Praxis« einen Ersatz für Handlungsverständnisse wie dasjenige des Strukturfunktionalismus zu finden. Dessen »fascination with ›value-consensus‹ or symbolic orders« gehe auf Kosten der »more mundane, practical aspects of social activity« (Giddens 1986: xxxvii). In Abgrenzung zur strukturfunktionalistischen Betonung von Werten sieht Giddens die »Strukturation« von Gesellschaft in erster Linie als Angelegenheit ihrer Ausdehnung, Einbettung und Verknüpfung in Zeit und Raum (vgl. dazu auch Walthert 2020: 41-43).

Giddens orientiert sich mit seinem Praxisverständnis wie Bourdieu an Marx² und Wittgenstein, was zu Betonungen führt, die durchaus mit Bourdieus Verständnis von Praxis vergleichbar sind – obwohl beide kaum Bezug aufeinander nehmen. Zentral ist bei beiden die Feststellung, dass Handelnde

2 Dabei verweist Giddens nicht auf den Marx der *Deutschen Ideologie* oder der *Thesen über Feuerbach*, der oft der primäre Bezugspunkt von Praxistheorien ist. So verweist er in einer Fußnote der »Constitution of Society« auf die folgende Stelle aus dem 18. *Brumaire des Louis Bonaparte*: »Hegel bemerkt irgendwo, daß alle großen weltgeschichtlichen Tatsachen und Personen sich sozusagen zweimal ereignen. Er hat vergessen hinzuzufügen: das eine Mal als Tragödie, das andere Mal als Farce. [...] Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen. Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden. Und wenn sie eben damit beschäftigt scheinen, sich und die Dinge umzuwälzen, noch nicht Dagewesenes zu schauen, gerade in solchen Epochen revolutionärer Krise beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf, entlehnen ihnen Namen, Schlachtparole, Kostüm, um in dieser altehrwürdigen Verkleidung und mit dieser erborgten Sprache die neue Weltgeschichtsszene aufzuführen.« (MEW 8: 115).

ihr Handeln zum größten Teil nicht an verbalisierbarem Wissen orientieren. Das Wissen, das das Handeln bestimmt, hat meist weitgehend praktischen Charakter, es basiert typischerweise auf implizit bleibenden Fähigkeiten, entlang derer das soziale Leben routiniert geführt wird (vgl. ebd.: 4f.). Giddens (1986: 26) spricht von einer »knowledgeability«, die das Handeln anleitet. Diese sei »founded less upon discursive than practical consciousness«. Handeln ist in eine breitere Praxis eingebettet, auf die von Beobachtern oder Beteiligten reflexiv Bezug genommen werden kann, wodurch sie um Bezeichnungen und Begründungen, also ein diskursives Bewusstsein, ergänzt wird. Giddens (1986: 7) geht von einem Kontinuum zwischen gänzlich unbewussten Motiven, dem praktischen Bewusstsein und dem diskursiven Bewusstsein aus, das durch die eben erwähnten reflexiven Bezüge an nicht-diskursive Praxis anschließen kann.

Auch wenn diese Reflexivität möglich ist, sieht Giddens Gesellschaft ganz im Sinne der Praxistheorie nicht als Produkt gezielter Formung durch die Intentionen von Individuen (vgl. ebd.: 26). Giddens betont zwar stärker als Bourdieu die Rolle der Intentionen, aber das Individuum ist, in einen Kontext der Praxis eingebettet, weder Herr der Intentionen noch kann es sie durch sein Handeln so verwirklichen, dass die Konsequenzen des Handelns gänzlich intendiert wären. Stets reproduzieren Individuen unbewusst und nicht-intendiert die Konditionen, die das Handeln ermöglichen. So hält Giddens (1986: 27) fest: »Human history is created by intentional activities but is not an intended project. However, such attempts are continually made by human beings, who operate under the threat and the promise of the circumstance that they are the only creatures who make their ›history‹ in cognizance of that fact.«

Während Giddens analog zu Marx und Bourdieu gegen ein voluntaristisches, Handlungsmotive und -konsequenzen durch Entscheidung steuerndes Individuum argumentiert, grenzt er sich gleichzeitig von funktionalistischen Argumentationen ab, wie er sie bei Talcott Parsons findet, die in ihrer Betonung der Nicht-Intentionalität die involvierten Wissensformen gänzlich ausblenden (vgl. Giddens 1986: 293ff.).

Im Vergleich mit Bourdieu scheint Giddens den Individuen, ihren Entscheidungen und ihrer Selbstbeobachtung eine potenziell stärkere Rolle zuzuschreiben. Dies wird an der Zentralität von Begrifflichkeiten wie Intentionalität und Reflexivität ersichtlich. Dennoch rechtfertigen deutliche Parallelen in den Arbeiten dieser Autoren, sie beide im Feld der Praxistheorien zu verorten: Neben dem geteilten Marx- und Wittgensteinbezug grenzen sie sich

beide gleichermaßen vom Funktionalismus wie auch von dezidiert mikrosoziologischen Erklärungen der sozialen Welt ab, denen interpretative Soziologinnen und Soziologen oft zuzuordnen sind (vgl. Giddens 1993). Und beide betonen die Bedeutung von Macht und der Reproduktion materieller Strukturen für die Analyse des Sozialen.³

2.1.4 Ethnomethodologie

Als kritische Erneuerungsbestrebung innerhalb der Kultur- und Sozialwissenschaften interessiert sich die Ethnomethodologie für die praktische Hervorbringung sozialer Ordnung in einem alltäglichen, situationalen Setting. Zentral ist dabei die Art und Weise, wie Teilnehmende diese Ordnung auf der Basis eines »common sense knowledge« situativ analysieren und fort-dauernd hervorbringen, sie also im Moment als fraglos gegeben interpretieren und diese Interpretation auch anderen Teilnehmenden anzeigen. Harold Garfinkel (1967) fokussiert in seinen Analysen den Vorgang, in dessen Rahmen Tätigkeiten als spezifische Aktivitäten, z.B. dozieren, »accountable«, d.h. für die involvierten Personen beobachtbar und berichtbar gemacht werden. Diese *accountability* ist der Ansatzpunkt, durch den Ethnomethodologinnen die andauernde, lokal stattfindende, natürlich organisierte Produktion der sozialen Fakten erfassen (vgl. auch Garfinkel 1988: 103). Garfinkels Ansicht nach liegt das Potenzial der Ethnomethodologie darin, ein Verständnis des Sozialen entlang seiner Situativität und Körpergebundenheit zu schaffen und damit den Beschränkungen des Strukturfunktionalismus zu begegnen. Mit seinem Theorieentwurf positioniert sich Garfinkel folglich kritisch gegenüber den Arbeiten seines Doktorvaters Talcott Parsons und orientiert sich stattdessen an der Phänomenologie Alfred Schütz', dessen Rekonstruktion der Sinnhaftigkeit der sozialen Alltagswelt auch bei Garfinkel zentral ist. Garfinkel geht aber nicht so weit, Schütz' anthropologischen Prämissen zu folgen. Für ihn sind daher auch Akteure keine gegebenen Sachverhalte, sondern die Akteure, ihre Handlungsintentionen sowie ihre Identität entstehen erst in Kommunikationskontexten.

Auch wenn der Begriff der Praxis in der Ethnomethodologie nicht so zentral ist, wie er das in anderen Referenztexten ist, sind doch die alltägliche Praxis respektive ihr Vollzug Gegenstand der ethnomethodologischen Forschung von Garfinkel. Spätestens in den Arbeiten mit Harvey Sacks (Garfin-

3 Diese Parallelen werden jedoch weit stärker von außen (vgl. z.B. Karp 1986; Sewell 1992; Schatzki 1997) anerkannt als von den beiden Autoren selbst.

kel/Sacks 1976) wird diesem Umstand auch sprachlich Rechnung getragen. Die Präzisierung des Untersuchungsgegenstandes durch die sprachliche Ergänzung auf ein *doing* einer bestimmten Aktivität, etwa *doing teaching*, macht deutlich, dass es um die Vollzüge bzw. Praktiken geht, anhand derer sich die Teilnehmenden einer Situation ihre Bedeutung kontinuierlich klarmachen. Der daraus resultierende Situationismus hat der Ethnomethodologie wiederholt den Vorwurf eingetragen, den sozialwissenschaftlichen Blick zu verengen. Gerade Bourdieu arbeitet sich wiederholt an der Ethnomethodologie ab und hebt dabei vor allem hervor, dass es sich die Ethnomethodologie zu einfach mache, wenn sie mit dem Konzept der Indexikalität Normen und Regeln als Elemente betrachte, die sich in routinisierten, diskursiven Praktiken realisierten (oder auch nicht). Die Selbstbeobachtung der Welt dürfe nicht mit der Wissenschaft der sozialen Welt verwechselt werden (vgl. Bourdieu 2009: 149). Dadurch werde es gerade auch schwer, übersituationale Strukturen, die die Situation prägen, zu identifizieren – und damit könne der soziologische Anspruch der Ethnomethodologie nicht eingelöst werden. Diesem Vorwand könnte man mit Garfinkel begegnen, der am Anfang der *Studies* das Konzept der *accountability* einführt, in dessen Zuge eben auch immer Aspekte sozialer Strukturen produziert und reproduziert werden. Denn *accountability* kann nur in implizitem oder explizitem Rückbezug auf Kontext und früheres Handeln erzeugt werden.

In jüngerer Zeit beruft sich Anne Rawls (2004) auf die Ethnomethodologie, um davon ausgehend über eine spezifische Durkheimlektüre ein praxistheoretisch anschlussfähiges Bild der sozialen Welt zu entwerfen. Neben den genannten positiven Referenzen auf Durkheim ist auch ihre Abgrenzung von Talcott Parsons zentral: Dieser habe Werte vor die Praxis gestellt, wobei er insbesondere auch die emotionale Dimension letzterer unterschätzt habe (vgl. ebd.: 322). Es müsse bei der Analyse von Sozialität um »enacted practice«, nicht um »conceptual systems« gehen (vgl. ebd.: 23). Während sich in der Religionswissenschaft bislang wenige Verweise auf Anne Rawls finden, dürfte insbesondere ihre Betonung von Émile Durkheims auf Praktiken und nicht auf artikuliertem Wissen beruhender Epistemologie eine interessante Möglichkeit bieten, Durkheim mit Praxistheorien zu verbinden und mit religionswissenschaftlichen Arbeiten daran anzuschließen.

2.1.5 Theodore R. Schatzki

In der philosophischen Diskussion um Praxis stellt eher Ludwig Wittgensteins Spätphilosophie als Karl Marx die zentrale, die verschiedenen Autoren einende Referenz dar. Prominentester Vertreter dieser Orientierung ist Theodore R. Schatzki, der eine Ontologie des Sozialen entworfen hat, die er selbst »site ontology« (Schatzki 2002) nennt. Unter einer »social site« versteht er den spezifischen Kontext (und durchaus auch materiellen Ort), an dem und durch den soziales Leben sich abspielt (vgl. ebd.: xi). Dieser Kontext emergiere in und durch Praktiken, die Schatzki (1996: 89) als »a temporally unfolding and spatially dispersed nexus of doings and sayings« bestimmt. Diese doings und sayings werden dabei von einem praktischen Verstehen, Regeln, einer teleo-affektiven Struktur sowie einem gemeinsamen Verständnis zusammengehalten (vgl. Schatzki 2002: 77). Das praktische Verstehen bezeichnet die Fähigkeit, etwas im Sinne einer spezifischen Situation umzusetzen. Die Regeln beziehen sich auf explizite Instruktionen, die mit spezifischen Praktiken im Zusammenhang stehen. Die teleo-affektive Struktur meint die angemessenen (weil normativ geformten) Ziele und Zwecke, an denen sich Praktiken orientieren. Das gemeinsame Verständnis wiederum bezeichnet diejenigen Überzeugungen, die in Praktiken Ausdruck finden und die Art und Weise prägen, wie bestimmte Aktivitäten ausgeführt werden.

In seinen frühen Arbeiten unterscheidet Schatzki zwischen verstreuten (»dispersed«) und integrierten (»integrative«) Praktiken (vgl. Schatzki 1996: 91ff.). Er bezeichnet damit auf der einen Seite Praktiken, die in unterschiedlichen Sektoren des sozialen Lebens immer wieder vorkommen, wie beispielsweise ordnen oder beschreiben, wohingegen integrierte Praktiken für bestimmte Bereiche konstitutiv seien, wie etwa die Praktiken des Wählens für die Politik. In seinen späteren Arbeiten konzentriert er sich mehrheitlich auf die Analyse von integrierten Praktiken, mit denen verstreute Praktiken konfliktiv oder ergänzend verbunden sind (vgl. Schatzki 2002: 88).

Gerade auch durch den interdisziplinären Sammelband »The practice turn in contemporary theory« (Schatzki et al. 2001), bei dem Schatzki nebst Karin Knorr-Cetina und Eike von Savigny als Herausgeber fungierte, wurde er zum wichtigen Impulsgeber für neuere praxistheoretische Arbeiten, insbesondere für die Auseinandersetzung mit der Ontologie der Praxistheorien (vgl. Schatzki 2016).

2.1.6 Andreas Reckwitz

In der deutschsprachigen sozialwissenschaftlichen Diskussion ist Andreas Reckwitz einer der wichtigsten Vertreter eines praxistheoretischen Ansatzes und als Vorreiter der Rezeption entsprechender Konzepte in der jüngeren deutschen Soziologie zu sehen. Zum Begriff der Praxis gelangt er über die Beschäftigung mit Kulturtheorien und ihrem Potenzial für die Sozialtheorie (vgl. Reckwitz 2000b). Mit seinem einflussreichen Artikel »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken« (Reckwitz 2003) präsentiert er eine programmatische Arbeit, die den anschließenden deutschsprachigen Diskurs maßgeblich geprägt hat. In seinem Aufsatz konzentriert er sich vor allem darauf, die Kontur einer Praxistheorie in Abgrenzung von, wie er sie nennt, mentalistischen und textualistischen Kulturtheorien zu schärfen. Denn, so Reckwitz, der Ort des Sozialen sei »nicht der (kollektive) ›Geist‹ und auch nicht ein Konglomerat von Texten und Symbolen, sondern die ›sozialen Praktiken‹, verstanden als know-how abhängige und von einem praktischen ›Verstehen‹ zusammengehaltene Verhaltensroutinen« (Ebd.: 289). Reckwitz' Praxisverständnis ist eines, das der Routinisiertheit und Materialität von Praktiken sowie dem impliziten Wissen einen zentralen Stellenwert einräumt. Praktiken sind dann im Grunde Körperbewegungen im Umgang mit Dingen, in denen ein praktisches Wissen zum Ausdruck kommt, welches ihre Repetitivität über Zeit und Raum ermöglicht (vgl. ebd.: 292).

2.2 Gemeinsamkeiten

Dieser kurze Überblick über einige Exponentinnen und Exponenten praxistheoretischen Arbeitens weist bereits darauf hin, dass sich in der Diversität der Ansätze auch Gemeinsamkeiten im Blick auf das Verständnis und die Analyse der sozialen Welt ausmachen lassen. Auf einige zentrale Gemeinsamkeiten soll daher im Folgenden näher eingegangen werden.

2.2.1 Überwindung von Dichotomien

Praxistheoretischen Zugängen ist gemeinsam, dass sie Praktiken als eine grundlegende theoretische Kategorie begreifen und damit eine Reihe von Dichotomien zu überwinden versprechen, die die Theoriegeschichte der Sozialwissenschaften nachhaltig geprägt haben – etwa die Dichotomie zwischen Struktur und Handlung, Individuum und Gesellschaft oder jene zwischen einer Mikro- und einer Makroperspektive. Praktiken vereinen Handlung und Struktur, in ihnen agiert das Individuum Gesellschaft aus und konstruiert

sie dadurch. Objektive Strukturen beeinflussen das Subjekt, das mit seinen entsprechend strukturierten Handlungen diese Strukturen reproduziert. Dies wiederum führt auch zur Aufhebung der scheinbaren Autonomie von Mikrosituationen und Makrostrukturen. In Praktiken ist die soziale Welt auf einer einzigen ontologischen Ebene verortet.

Während sich zeigt, dass diese Dichotomien ihre Wirkungsmacht nicht ohne Widerstände verlieren – gut sichtbar bei Diskussionen um Materialität (vgl. Hillebrandt 2016) oder Subjektivität (vgl. Alkemeyer/Buschmann 2016) – gibt das praxistheoretische Vokabular ein Instrument an die Hand, sowohl Dichotomien als auch frühere Strategien ihrer Überwindung einer erneuten kritischen Befragung auszusetzen.

2.2.2 Implizites Wissen

Eine grundlegende Gemeinsamkeit praxistheoretischer Ansätze liegt in der Art und Weise, wie sie sich über den Stellenwert von Wissen verständigen. Wissen in seiner expliziten Form als »Wissen über« wird kritisiert. Statt »kollektive, mental verankerte Wissensordnungen« (Reckwitz 2000a: 167) zu rekonstruieren, um zu Erklärungen über Sozialität zu gelangen, fokussieren praxistheoretische Ansätze das implizite Wissen – wahlweise konzipiert als »practical consciousness« (Giddens 1986: 7), als »Habitus« (Bourdieu 2009: 170) oder als »know-how« (Reckwitz 2003: 285). Dieses implizite Wissen ist konzeptuell an Körperlichkeit rückgebunden, denn es ist, im Gegensatz zu explizitem Wissen, eben nicht explizierbar, sondern mobilisierbar – in der Form von spontan abrufbarem Körperwissen.

Von Praxistheoretikern wie Bourdieu oder Giddens wird hinsichtlich der Betonung des impliziten Charakters der Regelbefolgung oft auf Wittgenstein verwiesen, in dessen Philosophie die Frage, was es heißt einer Regel zu folgen, eine zentrale Rolle einnimmt. Ein solches Befolgen basiert nicht auf der Übereinstimmung der Meinung des Befolgenden mit den in einer Regel explizierten Vorgaben, sondern auf der Übereinstimmung in der »Lebensform«. Das Befolgen der Regel basiert auch nicht auf ihrer Reflexion. Stattdessen basiert die in Wittgensteins Diskussion zentrale Befolgung sprachlicher Regeln darauf, dass Menschen an einem geteilten Gebrauch von Sprache teilnehmen, einem »Sprachspiel«. Dieser geteilte Gebrauch und die Einübung darin stellt die Grundlage der Teilnahme und die Referenz für die Richtigkeit der Regelbefolgung dar – so ergibt sich das Erkennen von Farben aus der Einbindung in einen sprachlichen Zusammenhang:

»Wie erkenne ich, dass diese Farbe Rot ist? – Eine Antwort wäre: ›Ich habe Deutsch gelernt.« (Wittgenstein 2014: §381).

Die Regeln des Sprachspiels sind nicht in einer idealen Sprache oder in universalen Strukturen festgelegt, sondern im Gebrauch. Das heißt, dass es kein »Dahinter« hinter dem Vollzug des Sprachspiels gibt; die Richtigkeit liegt in der Anwendung:

»Wenn du einmal weißt, was das Wort bezeichnet, verstehst du es, kennst seine ganze Anwendung.« (Ebd.: §264).

Die Regel besteht nur in der Regelbefolgung. Einer Regel zu folgen ist deshalb nicht mit einer Deutung im Sinne der expliziten Zuweisung von Sinn verbunden. Um eine solche würde es sich nur handeln, wenn dieser Ausdruck einer Regel durch einen anderen ersetzt würde (vgl. ebd.: §201), also Handlungen beispielsweise sprachlich aufgegriffen und beschrieben werden. Regel [zu] folgen, so Wittgenstein im darauf folgenden Paragraphen, ist eine Praxis (vgl. dazu auch Bloor 2001: 95f.).

Wider eine Korrespondenztheorie der Wahrheit betont Wittgenstein, dass Bedeutungen nicht in Entsprechungen von Gegenständen und Wörtern gründen, sondern in Aktivitäten. Eine Korrespondenztheorie, so zeigt Wittgenstein in den ersten Paragraphen der Philosophischen Untersuchungen, käme bereits bei der Anwendung auf ganz simple Sprachspiele in Schwierigkeiten, da mit Wörtern nicht bloß Vorstellungen hervorgerufen, sondern Menschen in Tätigkeiten eingebunden würden: So könne das Wort »Platte« in bestimmten Zusammenhängen bedeuten, dass eine Platte gebracht und dem Auffordernden überreicht wird (vgl. Wittgenstein 2014: §2-6). Es werde mit dem Wort nicht auf einen Gegenstand verwiesen, sondern eine Handlung eingeleitet.

2.2.3 Ablehnung von Voluntarismus und Intellektualismus

Diese Betonung des »impliziten Wissens« setzt Praxistheorien in Kontrast zu Handlungstheorien, die Informiertheit und Souveränität des Handelnden betonen. Eine entsprechende Position, die z.B. Talcott Parsons' Strukturfunktionalismus und dem frühen Clifford Geertz zugeschrieben werden kann, versteht Bedeutungen als zumindest analytisch vom Handeln abgetrennte, au-

tonome Bereiche.⁴ Diese Wissensbestände wiederum werden von den Individuen gelernt und informieren ihr Handeln.

Damit werden Bedeutungen aus dem sozialen Vollzug entfernt und in einem separaten System platziert, was die Gefahr mit sich bringt, dass der Wissenschaftler sich der Rekonstruktion und oft der bloßen Konstruktion symbolischer Logiken widmet und damit eher Theologie als Religionswissenschaft betreibt (vgl. z.B. Bourdieu 1993: 255; Rawls 2004: 142).

Der Handelnde wiederum wird in einer solchen Konzeption überschätzt: Zwar könne das Handeln nicht, wie in objektivistischen Positionen, als Ausdruck übergeordneter Strukturen verstanden werden – als eine durch die »vorhergehenden Bedingungen unmittelbar determinierte[.] Reaktionsform« (Bourdieu 2009: 169); dem »schöpferischen freien Willen« dürfe aber auch nicht das Wort geredet werden. Dies hieße, in den Worten Bourdieus, eine »Spontantheorie des Handelns« zu vertreten, in der die individuelle Entscheidung als letztes Prinzip gelte. Und damit würde »die kleinbürgerliche Sicht gesellschaftlicher Beziehungen als etwas, was man macht und was man sich macht, auf das Niveau einer Theorie der sozialen Welt« (Ebd.: 150) erhoben. Auch wenn Praxis als menschliche Aktivität gesehen wird, lässt sie sich nicht als die Realisierung individueller Ziele oder Strategien verstehen, denn ihr Verlauf werde nicht durch explizite und bewusste Zuweisungen von Bedeutungen bestimmt (vgl. ebd.: 169). Den Individuen liegt kein Plan ihrer Handlungen vor, den sie in voller Bewusstheit zielgerichtet realisieren – auch wenn sie selbst der Meinung sein mögen, dass genau dies der Fall sei.

2.2.4 Materialität

Eine weitere Gemeinsamkeit praxistheoretischer Arbeiten ist die Position, die sie der Materialität zuweisen. Aus ihr lässt sich auch ein Aspekt ihrer Relevanz für die Religionswissenschaft ableiten.⁵ Ausgehend von Impulsen aus der Ethnologie wurde die Forderung laut, dass sich die Religionswissenschaft damit befassen müsse, wie Religion materiell stattfinde und nicht bloß, wie Religion in Dingen und Objekten Ausdruck finde (vgl. Meyer et al. 2010: 209).

4 Vgl. z.B. Geertz (1973: 91) der betont, dass die symbolische Dimension wie die psychologische Dimension vom sozialen Geschehen zu trennen sei – detaillierter ausgearbeitet findet sich dies z.B. bei Parsons (1964: 327).

5 U.a. Morgan 2010; Bräunlein 2016; Meyer et al. 2010; Houtman/Meyer 2012; Meyer 2015; Hazard 2013; Cress 2019; Prohl 2012; Vásquez 2011; Ioannides 2014; Hutchings/McKenzie 2017.

Sonia Hazard (2013) sieht die bisherigen Zugänge zu Materialität in der Religionswissenschaft vor allem in drei unterschiedlichen Traditionen stehend: Ein Zugang in der Tradition von Clifford Geertz (1973), der materielle Dinge und Praktiken als Symbole versteht, deren religiöse Bedeutung es zu entschlüsseln gelte. Dinge und Objekte stehen dann nicht für sich selbst, sondern für eine immaterielle Idee, die sie verkörpern und auf deren Rekonstruktion sich die religionswissenschaftliche Analyse konzentriert. Eine zweite Herangehensweise identifiziert Hazard maßgeblich im Anschluss an die Arbeiten von Talal Asad und dessen Feststellung, dass es für das Verstehen der Rolle der Materialität im Kontext von Religion nicht reiche, auf ihre Bedeutung zu referieren. Dinge und Objekte sind so gesehen nicht bloß Träger eines Konzepts oder einer Idee, sondern könnten eine disziplinierende Wirkung auf die menschliche Subjektivität entfalten. Damit sind sie Bestandteil derjenigen Produktionsprozesse, die die Bedingungen von und für Religion mitgestalten. Als dritten Zugang zu Materialität in der Religionswissenschaft identifiziert Hazard einen phänomenologischen, der die menschliche Erfahrung und das menschliche Bewusstsein als zentralen Aspekt für die Analyse von Materialität versteht. Als wichtiger Exponent wird hier David Morgan genannt, dessen Arbeiten zu Materialität den menschlichen Körper und die menschliche Erfahrung in der Auseinandersetzung mit der materiellen Welt ins Zentrum stellen. Hazards zentrale Kritik an den von ihr skizzierten Zugängen ist der Umstand, dass sie in einer anthropozentrischen Anlage verharren und damit materielle Dinge an die Seitenlinie des sozialen Geschehens verbannen (vgl. Hazard 2013: 63f.). Im Anschluss an Entwicklungen des »new materialism«, plädiert sie für einen Blick auf Religion, der anthropozentrische Erklärungen kritisch hinterfragt.

Dieser kritische Umgang mit Materialität ist in Praxistheorien angelegt, da Objekte und Dinge für die Reproduktion sozialer Praktiken als konstitutiv angesehen werden. Materialität wird dabei je nach theoretischer Orientierung unterschiedlich stark gewichtet. Während Arbeiten im Kontext der Science and Technology Studies, etwa der Akteurs-Netzwerk-Theorie von Bruno Latour (2008), eine Auflösung des Anthropozentrismus fordern, sehen Autoren wie Theodore Schatzki nach wie vor Vorteile in einer praxistheoretischen Behandlung von Objekten und Dingen, die sich nicht komplett dem *new materialism* verschreibt, sondern Materialität primär im Gebrauch durch menschliche Akteure begreift.

3. Praxistheorien und Religionswissenschaft

Was kann und soll also die Rolle der Praxistheorie in der Religionswissenschaft sein? Zunächst liegt ihr Potenzial im kritischen Umgang mit bestehenden Ansätzen:

Die kulturwissenschaftlich geprägte Religionswissenschaft, die nicht zuletzt aus der kritischen Auseinandersetzung mit der Religionsphänomenologie hervorgegangen ist, hat Clifford Geertz' Religionsverständnis als einen ihrer zentralen Referenzpunkte. Ihm folgend werden Religionen als »Symbol-systeme« bezeichnet »d.h. als Kommunikationssysteme mit einem bestimmten Zeichenvorrat und einer Reihe angebbarer Funktionen [...]« (Gladigow 1988: 33).⁶ Damit wurde Religion nicht mehr länger als in einer letztlich wissenschaftlich nicht fassbaren Sphäre gründend gesehen, sondern als Resultat von »cultural acts« die »as public as marriage and as observable as agriculture« (Geertz 1973: 91) seien. Religion wurde als Kultur verstanden und damit als etwas, das intersubjektiv konstituiert und damit wissenschaftlich prinzipiell verstehbar ist.

Der frühe Geertz, der Religion als kulturelles Symbolsystem fasste, war gerade darin entscheidend von Talcott Parsons geprägt: Sowohl die Rede von »System« als auch die Spezifizierung als kulturelles System, d.h. als System von Symbolen, finden sich in Parsons *The Social System* bereits zehn Jahre zuvor. Auch Geertz' Unterscheidung zwischen Symbolen, die als *model of/model for* dienen (bei Parsons: als Weltanschauung oder Ethos) und die Unterscheidung zwischen drei Funktionen der Religion finden sich bereits in Parsons 1951 erschienenem Werk *The Social System* (vgl. z.B. Parsons 1964: 371). Über Geertz wurde ein strukturfunktionalistisch geprägtes Religionsverständnis in der Religionswissenschaft bedeutsam, von dem sich Praxistheoretiker/-innen wie Bourdieu, Reckwitz und Rawls abwenden. Problematisch ist aus praxistheoretischer Perspektive dabei insbesondere die grundlegende Unterscheidung zwischen kulturellen und sozialen Systemen, die sich im Strukturfunktionalismus und seinen konzeptuellen Erben findet, und im Zuge derer Religion als kulturelles System gesehen wird. Ein solches Verständnis ist einerseits mit einem Voluntarismus verknüpft, in dem die Sozialisation als Vorgang der Aneignung von Werten eine zentrale Rolle spielt. Andererseits findet

6 Vgl. auch Kippenberg und von Stuckrad (2003: 34) die zur Bedeutsamkeit von Geertz festhalten: »Clifford Geertz' Essay [zu Religion als Symbolsystem] war das erste Anzeichen für neues Land.«

sich darin ebenso die Vorstellung eines Funktionalismus, in dem Religion als notwendiger Weg des Umgangs mit dem gesehen wird, was für Grundprobleme menschlicher Existenz gehalten werden. Dass dabei der Einfluss von Macht und der soziale Kontext, in dem religiöses Wissen produziert und weitergegeben wird, zu kurz kommt, ist hinlänglich kritisiert worden.

Das Erbe, das die Religionswissenschaft damit übernimmt, war in der Soziologie bereits ab den 1960er-Jahren kritisiert worden und hatte zur Entthronung des Strukturfunktionalismus als soziologischem *Mainstream* geführt. Es waren nicht praxistheoretische Ansätze, die diese Entwicklung in den Sozialwissenschaften angestoßen haben, sondern psychoanalytische (z.B. Wrong 1961), marxistisch beeinflusste (z.B. Lockwood 1956; Gouldner 1970) sowie – hier ist am ehesten ein Berührungspunkt zur Praxistheorie auszumachen – Ethnomethodologinnen und Ethnomethodologen (z.B. Garfinkel 1988). Bei der Ausformulierung der kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft scheint jedoch das Bewusstsein für die Problematiken des strukturfunktionalistischen Erbes gering gewesen zu sein. So konnte dieses Erbe das Fach just in der Zeit prägen, in der der Strukturfunktionalismus in den Sozialwissenschaften in der Versenkung verschwand. Als die so verfasste Religionswissenschaft schließlich kritisiert wurde, wurde dabei nicht den genannten sozialwissenschaftlichen Kritiklinien gefolgt, auch nicht der Praxistheorie, sondern dem, was oft als »Poststrukturalismus« zusammengefasst wird.

Praxistheoretische Ansätze kritisieren die Grundlagen einer solchen Religionswissenschaft in ähnlicher Weise: Sowohl der Intellektualismus als auch der Voluntarismus sowie die Dualität von Kultur und Struktur werden analog zu poststrukturalistischen Positionen abgelehnt. Es soll deshalb nicht die primäre Aufgabe von Praxistheorien sein, diese Kritik mit etwas anderer Zuspitzung zu wiederholen. Eher sollte die Spezifität ihres Ansatzes für die Ausarbeitung einer alternativen Perspektive im Fach genutzt werden.

Denn hier finden sich Unterschiede zu bereits im Fach rezipierten Ansätzen. Mit der Wahl von Praxis (und nicht Diskurs) als Kernbegriff, wird eine dezidiert andere Position gewählt als sie poststrukturalistische Perspektiven vertreten, die den Fachdiskurs in jüngerer Vergangenheit geprägt haben: Das nicht-sprachliche Handeln stellt den Ausgangspunkt dar, während der Diskursbegriff Sprache zu implizieren scheint. Freilich gibt es auch sprachliche Praktiken, und umgekehrt beschränken poststrukturalistische Diskursverständnisse den Diskursbegriff nicht immer auf das Medium der Sprache (vgl. den Beitrag von Becker in diesem Band). Dennoch stellen Diskurs und

Praxis verschiedene Ausgangspunkte dar, die sich nicht zuletzt in der fachlichen Herkunft der Vertreter der jeweiligen Position bestätigt finden: Bourdieu als Praxistheoretiker beschäftigt sich als Soziologe und Ethnologe mit Praktiken im Alltag und in Ritualen, Derrida diskutiert als Poststrukturalist und Philosoph linguistische Positionen.

Gerade angesichts der zunehmenden Betonung von Materialität und Körperlichkeit in der Religionsforschung kann praxistheoretischen Ansätzen eine wichtige Rolle in der Erschließung aktueller Forschungsfelder zukommen. Grundlegende Reflexionen über die theoretischen Implikationen von »Praxis« für die Religionswissenschaft sind dazu notwendig. Im Gegensatz zu der unterdessen etablierten Tradition des Poststrukturalismus in der Disziplin fehlt der Religionswissenschaft eine eingehende Auseinandersetzung mit Praxistheorien. Zwar finden sich einige Arbeiten, die dieser theoretischen Anknüpfung eine Referenz erweisen. Jedoch gibt es bislang keine entsprechende Systematisierung und Reflexion, die die disziplinären Besonderheiten der Religionswissenschaft berücksichtigen. Diesbezügliche Überlegungen leiten die Entstehung des vorliegenden Bandes an.

3.1 Dilemmata

Nebst der Zentralität einzelner Konzepte wie bspw. dem Begriff der Praxis oder des impliziten Wissens gewinnt die Praxistheorie ihre Kontur in der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Dilemmata, einzelner, einander gegenüberstehenden Positionen, die die sozialtheoretische Debatte prägen und deren Überwindung respektive Vermeidung Praxistheorien in Aussicht stellen. Wir skizzieren daher im Folgenden drei zentrale Dilemmata, denen in praxistheoretischer Theoriebildung begegnet wird und diskutieren, welches Potenzial sich daraus für die Religionswissenschaft erschließen lässt.⁷

3.1.1 Subjektivismus vs. Objektivismus

Eine der prinzipiellen Gegensätze, die sozialwissenschaftliche Ansätze entzweit und für die sich die Praxistheorie als Alternative präsentiert, sind zweifelsohne die Standpunkte, die als Subjektivismus respektive Objektivismus bezeichnet werden können.⁸ Ersterer geht davon aus, dass Sozialität

7 Vgl. zum Folgenden auch Walthert (2020).

8 Vgl. die Auseinandersetzung mit diesem Gegensatz bei Bourdieu (2009, 1993) und Giddens (1986: 139ff.).

aus Handlungen von Einzelnen emergiere, während zweiterer festhält, dass das Soziale in der Realisierung subjektübergreifender Strukturen liege.

In der Religionswissenschaft werden Ansätze nur selten explizit hinsichtlich ihrer Positionierung im Spannungsfeld zwischen diesen beiden Alternativen verortet. So spielen beispielsweise die von Bourdieu als objektivistisch taxierten Ansätze, wie der historische Materialismus, und der Strukturalismus und dementsprechend auch die Abgrenzung von ihnen, in der religionswissenschaftlichen Diskussion keine größere Rolle. Religionsphänomenologische Ansätze, in denen eine objektive Realität jenseits von Konstruktion und Interpretation auf das bloß noch erlebende Individuum wirkt, sind jedoch durchaus als objektivistisch anzusehen. Religiöse Traditionen gilt es in einem solchen Ansatz bloß noch als unterschiedlich vollkommene Annäherungen an die Eigentlichkeit der »Gegenstandswelt der Religion« (Heiler 1979: 20) zu charakterisieren – doch eine Kritik daran erübrigt sich mittlerweile, da die bereits erwähnte kulturwissenschaftliche Position die Religionsphänomenologie kritisiert und als vorherrschendes Paradigma im Fach abgelöst hat.

Diskussionen, für die die Frage nach Subjektivismus wichtig wird, sind diejenigen nach der Individualität religiöser Akteure, die in der religiösen Gegenwartsforschung oft als Selbstwahrnehmung von Akteuren auftritt. Hinsichtlich der wissenschaftlichen Deutung dieser Wahrnehmungen besteht ein Streit zwischen Positionen, die dies als individuelle Freiheit und Souveränität deuten (vgl. Heelas/Woodhead 2005) und solchen, die dies wiederum als Produkt einer subjektivistischen Auffassung sehen, die dem Feld auf den Leim gehe (vgl. z.B. Wood 2010; Hammer 2010; vgl. entsprechende Reflexionen bei Houtman/Aupers 2007: 317).

Praxistheoretische Ansätze nehmen bei solchen Diskussionen für sich in Anspruch, vermeintlich unversöhnliche Positionierungen miteinander zu verbinden. Dabei erfährt sowohl das Bild eines souveränen Akteurs, der die Welt durch sein Handeln schafft, als auch das Konzept vermeintlich unsichtbarer, bereits vorausgesetzter Strukturen, das das Handeln der Menschen determiniere, eine Korrektur.

Die Kritik an und das Zurückweisen von subjektivistischen Positionen wird über das spezifische Handlungsverständnis praxistheoretischer Zugänge greifbar: Das Individuum wird in praxistheoretischer Perspektive auf der Grundlage seines Körpers als Teil einer Situation verstanden, im Zuge derer sich seine Subjektivierung als Akteur – etwa in einer bestimmten Rolle – und damit als Ausgangspunkt von Handlungen erst in und durch Prak-

tiken vollziehe (vgl. Alkemeyer/Buschmann 2016), notabene einer Praxis, die sozial strukturiert ist.

Während der praxistheoretische Handlungsbegriff eine Handhabe bietet, um subjektivistische Positionen abzuschwächen, ist ein Ansatzpunkt für die Kritik am Objektivismus schwieriger zu identifizieren. Immer wieder ist in Praxistheorien von Struktur die Rede und oft scheinen Praktiken von übergreifenden Strukturen determinierte Vollzüge darzustellen, die keinen Spielraum für die Situation oder das Individuum lassen. So vermag der praxistheoretische Blick auf Materialität und ihre Qualität als Sediment und Wissensvorräte vorhergehender Praktiken, bestimmte Handlungsvollzüge anzubahnen, aber nicht zu determinieren. Das gibt zwar einer vermeintlich unsichtbaren Strukturierungskraft ein Gesicht, kann aber den objektivistischen Standpunkt nicht verhindern.

Als weitere Maßnahme gegen Objektivismus gilt es darum, die soziale Ordnung ihrerseits nicht objektivierend oder reifizierend zu konzipieren: Mit der Idee, dass die Praktiken ihrerseits die Strukturen strukturieren ist dafür eine wohl innerhalb der Praxistheorie konsensuale Ausgangslage gegeben. Es scheint jedoch wichtig und eine noch zu wenig reflektierte Frage zu sein, wie die gebildeten Kollektive, Traditionen, Strukturen gefasst und konzipiert werden – während beispielsweise Einheiten wie »Hinduismus« oder »Religion« diskurs- oder netzwerktheoretisch ohne Weiteres nicht-reifizierend als Diskurse oder Netzwerke gefasst werden können, stellt ihre begriffliche Verortung für Praxistheorien durchaus eine Herausforderung dar.

Einen Vorschlag, Subjektivismus und Objektivismus zu kombinieren, macht Bourdieu mit dem Habitusbegriff. Er bindet die Entstehung der sozialen Welt an die Entscheidungen des Einzelnen zurück, verbindet diese Entscheidungen aber über den Habitusbegriff wiederum mit seiner Position im sozialen Gefüge. Die Habitusformen, die durch sozial-kulturelle Strukturen erzeugt werden, erzeugen ihrerseits Praxisformen und Weltbilder.

Auch wenn die Integration der beiden Positionen bei Bourdieu über den Habitusbegriff hinlänglich kritisiert wurde, ist es für die Religionswissenschaft dennoch lohnenswert, das praxistheoretische Ansinnen der Vermittlung von subjektivistischen und objektivistischen Positionen nachzuvollziehen. Es bietet die Möglichkeit, Religion anti-essentialistisch zu konzeptualisieren und sie weder auf eine inkommensurable Subjektivität noch eine determinierende Objektivität festzuschreiben.

3.1.2 Idealismus vs. Positivismus

Ein zweites Dilemma, dem sich praxistheoretische Arbeiten annehmen, schließt an die grundlegende Auseinandersetzung zwischen idealistischen und positivistischen Positionen an. Eine idealistische Position, nach der Religion als »Kultur« oder »kulturelles Symbolsystem« und damit als separate und eigenständige Sphäre einer »Gesellschaft« oder »sozialen Struktur« gegenübergestellt wird, wird genauso kritisiert wie die positivistische Position, wonach Religion bspw. als bloße Traditionalität oder als Zusammenspiel psychischer Dispositionen und externer Reize zu verstehen ist, dem keine sinnhafte Dimension jenseits der konkreten Erfahrung inhärent sei.⁹ Aufgrund der kulturwissenschaftlichen Fundierung der Religionswissenschaft haben idealistische Positionen in der Disziplin besonderes Gewicht. In Geertz (1987) prominentem Verständnis etwa wird Religion als Symbolsystem verstanden, dem Handlungsimplicationen zukommen. Diese Konzeption von kulturellem System als »a realm of pure signification«, so kritisiert der Soziologe William Sewell (1999: 44), basiere auf einer Kultur/Struktur-Unterscheidung, im Rahmen derer der Kultur ein freies Spiel einer »deep logic« unterstellt werde. Diese Logik wiederum werde von sozioökonomischen Faktoren abgetrennt, was, so Sewell weiter, der »messiness of social life« nicht gerecht werde.

Catherine Bell (1997: 62), eine von Bourdieus Praxiskonzept beeinflusste und in der Religionswissenschaft breit rezipierte Ritualtheoretikerin, kritisiert entsprechende »cultural approaches« und ihre Unterscheidung zwischen einer kulturellen und einer sozialen Ebene. Mit Verweis auf Bourdieu lehnt sie es ab, Symbole, Werte oder Bedeutungen als eigene Sphäre zu verstehen. Der Fokus auf Vollzugsgeschehen verunmögliche eine entsprechende Trennung dieser Sphären. So müsse es auch nicht die von Geertz festgestellte Aufgabe von Ritualen sein, Symbole in eine soziale Realität zu übersetzen:

»In other words, ritual does not actually bring history and structure together since neither exists except insofar as they are embodied and reproduced in human activity as cultural values.« (Ebd.: 78)

9 Vgl. zu dieser Unterscheidung zwischen positivistischen und idealistischen Positionen bereits Parsons (1949) und zur kritischen Diskussion seiner Lösungsansätze Giddens (1976: 709).

Dadurch, dass Bedeutungen nicht unabhängig von Handlungsvollzügen verstanden werden können, bzw. Handlungen, abgesehen von einer minimalen Sinnhaftigkeit, eben nicht zwingend mit expliziten Bedeutungen verknüpft sind, wird eine idealistische Position vermieden.

Um auf der anderen Seite nicht dem Positivismus das Wort zu reden, der von biologischen oder ökonomischen Determinationen des sozialen Lebens ausgeht, muss in praxistheoretischen Konzepten der Sinnhaftigkeit von Handlungen, ohne von der Autonomie der kulturellen Sphäre auszugehen, eine Rolle zugewiesen werden. Ähnlich wie in der Positionierung vis-à-vis objektivistischen Ansätzen, ist es auch hier das spezifische Verständnis der Kontingenz und Eigengesetzlichkeit von Praxis, das dazu dient, positivistische Positionen zu kritisieren: Werden Praktiken als Einheiten gesehen, die kontingent ablaufen, ist ihre Determiniertheit als bloßer Reflex einer übergreifenden oder zugrundeliegenden Ordnung schwer zu argumentieren, insbesondere, da sie in ihrer Dynamik ihrerseits auf diese Ordnungen zurückwirken.

Bereits Durkheim war es wichtig zu betonen, dass rituelle Praxis nicht als sinnfreie Affektivität oder dumpfe Traditionalität zu sehen ist, die durch das Ausbleiben von Sinnzuschreibungen gekennzeichnet sei (vgl. Durkheim 1961: 112; auch Lukes 1975: 462f.). Praxistheoretisch eingelöst wird dies etwa mit Schatzkis (1996: 123) Konzept der Teleoaffektivität, die eine Verbindung von Zielen, Bedeutungen und Emotionen und damit eine notwendige Dimension von Praxis darstellt, die anzeigt, was in einer bestimmten Situation gemacht werden kann, ohne dass es gemacht werden muss. Damit wird die grundlegende Gegenüberstellung zwischen affektuell oder traditionellem Handeln mit wertrationalem Handeln im Sinne Max Webers aufgelöst.

Inwiefern im Zuge einer Praxis Bedeutungen und Modelle bewusst verbalisiert und expliziert werden, inwiefern Reflexivität besteht oder nur impliziten Regeln gefolgt wird, wird theoretisch offengelassen und ist eine empirisch zu beantwortende Frage.

3.1.3 Deduktion vs. Geschichte

Der dritte Gegensatz entlang dessen praxistheoretische Positionen Kontur gewinnen, betrifft ihr Wissenschaftsverständnis. Die unterschiedlichen Disziplinen der Sozialwissenschaften stehen seit jeher in der Spannung zwischen dem, was in der neukantianischen Wissenschaftstheorie Wilhelm Windelbands als Unterscheidung von nomothetischer und ideographischer

Wissenschaft bezeichnet wird, die einer – wiederum in Heinrich Rickerts Terminologie – »generalisierenden« bzw. »individualisierenden Begriffsbildung« folgt (vgl. Lichtblau 2011: 241ff.). Während das nomothetische Wissenschaftsverständnis nach naturwissenschaftlichem Vorbild das Ziel wissenschaftlicher Arbeit in der Formulierung allgemeingültiger Regeln und Gesetze sieht – weshalb sie einer »generalisierenden Begriffsbildung« folgt, sehen Vertreter/-innen des zweiten Wissenschaftsverständnisses ihre Aufgabe darin, die Gegenstände in ihrer jeweiligen Spezifik zu verstehen, und folgen einer »individualisierenden Begriffsbildung«. Sie schließen damit an das Ideal einer Geschichtswissenschaft an, deren Gegenstände sich durch ihre zeitliche und räumliche Besonderheit auszeichnen. Genau die Vermittlung zwischen diesen beiden Polen stand auch im Zentrum von Max Webers Wissenschaftslehre (vgl. z.B. Weber 1982: 173).

Das Selbstverständnis der Religionswissenschaft ist aufgrund ihrer kulturwissenschaftlichen Prägung eher dem historisch interpretativen Wissenschaftsverständnis zuzuordnen. Gerade auch der Zugang einer vergleichenden Religionswissenschaft zielt weitaus häufiger auf das Verstehen spezifischer Phänomene in unterschiedlichen Kontexten ab. Deutlich wird dies sowohl anhand der Theoriegeschichte der Religionswissenschaft als auch aufgrund des mehrheitlich historischen und philologischen Methodenrepertoires. Auch die sozialwissenschaftlich geprägte Religionswissenschaft bedient sich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, sehr viel häufiger verstehender denn erklärender Methoden, was sich unter anderem darin zeigt, dass ein Großteil der Forschung einer qualitativen Methodologie verpflichtet ist.

In Übereinstimmung damit verfolgen programmatische praxistheoretische Arbeiten tendenziell keine verallgemeinernde ahistorische Theoriebildung. Dies lässt sich mit ihrer starken Bezugnahme auf den Marx der *Deutschen Ideologie* und folglich einer Hinwendung zur Geschichte erklären. Und mit Wittgenstein hat die wichtigste philosophische Gewährsperson nicht das Erklären, sondern das Verstehen im Blick, was sich beispielsweise gegen die rationalistische und evolutionistisch geprägte Herangehensweise von James George Frazer richtet (vgl. Wittgenstein 1967). Nichtsdestotrotz propagieren Praxistheorien mit dem Begriff der Praxis sehr wohl ein universales Verständnis menschlicher Aktivität. Schließlich ist Praxis, ähnlich wie Struktur und Handlung, ein zeitloser, kontextübergreifender Begriff. Gleichzeitig handelt es sich ebenfalls nicht um einen überwirklichen Idealtypus im Sinne Max Webers und damit nicht um eine bloße Konstruktion zum Zweck der Analyse.

Vielmehr findet sich – im Sinne von Bourdieu (2000: 12) vehementer Kritik an Webers Idealtypen – mit der Praxis ein Universalstypus menschlichen Handelns.

Als Praxis verstanden, wird menschliche Aktivität stets durch Strukturen geprägt und durch implizites Wissen bestimmt gesehen. Um trotz dieser Grundannahme Offenheit für den Einzelfall zu bewahren, scheint es wichtig, z.B. Giddens (vgl. 1986: 7) Plädoyer für eine Offenheit gegenüber verschiedenen Formen von Praxis zu befolgen. Sie offenbart sich – auf Basis einer theoretischen Perspektive – am besten mit Blick auf die Empirie. Auch wenn aufgrund der Vorannahmen ein reiner Voluntarismus nicht für möglich gehalten wird, ist doch anzuerkennen, dass das Maß von Vorstrukturiertheit und diskursivem Bewusstsein zwischen beobachtbaren Praktiken variiert. Dies verhindert, dass die Kultur- und Religionswissenschaft anleitende Verstehen durch theoretische Vorannahmen eingeschränkt wird.

Unter dem Aspekt der Geschichtlichkeit und Kontingenz werden in der Religionswissenschaft nicht nur ihre Gegenstände betrachtet. Darüber hinaus ist er auch für die Selbstreflexion der Disziplin bestimmend geworden. Gerade durch Foucault und diskursanalytische Ansätze werden die Kernkategorien des Faches wie Religion und die Rolle der Wissenschaft angeleitet und in ihrer Formung entsprechenden Analysen unterzogen (vgl. z.B. Fitzgerald 1997).

Anders als die Diskurstheorien wird die Praxistheorie durch ihren Fokus auf die nicht-sprachlich explizierten Aspekte menschlicher Aktivitäten nicht unbedingt zu einem Ausgangspunkt für die kritische Auseinandersetzung mit der Historizität der eigenen Begriffe. Praxistheorie kann dagegen als Ausgangspunkt dafür dienen, wissenschaftliches Handeln und Erkennen seinerseits als Praxis zu erkennen – als eine, in Bourdieus Worten, Praxis der Logik, die die Logiken anderer Praktiken zu entschlüsseln sucht. Gerade für die Rekonstruktion religiöser Zusammenhänge ist die Warnung davor wichtig, im Rahmen der wissenschaftlichen Praxis die Sache der Logik nicht mit der Logik der Sache zu verwechseln und damit, ganz von den logischen Interessen der eigenen Praxis eingenommen, das Modell der Realität als Realität des Modells zu sehen (so im Anschluss an Marx: Bourdieu 2009: 164).

4. Die Beiträge in diesem Band

Da die Empirie für die praxistheoretische Theoriediskussion zentral ist, beschränken sich die hier versammelten Beiträge nicht auf eine rein theoretische Auseinandersetzung im Rahmen der Religionswissenschaft. Stattdessen findet sich in allen Artikeln eine enge Verbindung von Theorie und Empirie. Dieses Vorhaben speist sich aus der Überzeugung, dass Theorie und Empirie »wechselseitig Innovationsdruck aufeinander ausüben« (Hirschauer 2008: 184) und ihr Verhältnis gerade in praxistheoretischer Perspektive notwendig reziprok gedacht werden muss. Theoretische Zugänge, die der Vollzugswirklichkeit einen derart zentralen Platz einräumen wie dies Praxistheorien tun, gehen konsequenterweise auch davon aus, dass das Nachvollziehen eines wie auch immer gearteten Geschehens eine zentrale Referenz für die Theoriebildung ist (vgl. Schmidt 2012). Oder anders ausgedrückt: Ethnographische Praktiken in Kirchen, Tempeln, Moscheen, im Internet oder in Hospizen sind der Ausgangspunkt, an den Praktiken des Theoretisierens erst anschließen können. Diesem Credo folgen die hier versammelten Beiträge auf unterschiedliche Art und Weise: Der erste Beitrag von Carmen Becker lotet die möglichen Verschränkungen von Praxistheorie und Diskurstheorie aus und widmet sich der Frage, welches Potenzial sich daraus für den Umgang mit dem Religionsbegriff ableiten lässt. Urs Weber befragt anhand daoistischer Verdienstritiale, wie Routinen und Unsicherheiten Rituale graduell strukturieren und zeigt, dass sich praxistheoretische Überlegungen gewinnbringend mit Luhmanns Sinnbegriff verbinden lassen. Der Artikel von Torsten Cress widmet sich der materiellen Dimension religiöser Praktiken und der Möglichkeit, die Rolle von Licht und Dunkelheit in Marienprozessionen als Elemente eines praktikenspezifischen Arrangements zu fassen. Der Beitrag von Katharina Frank prüft in Bezug auf den Umgang mit religiösen Anliegen in säkularen Einrichtungen, welcher Erklärungswert praxistheoretischen Konzepten in der religionswissenschaftlichen Analyse zukommt, und welche neuen Perspektiven sich damit auf den Forschungsgegenstand ergeben. Barbara Zeugin reflektiert anhand ihrer Forschung im Feld der anthropologisch-medizinischen Palliative Care die Notwendigkeit einer Methodologisierung der praxistheoretisch informierten Religionswissenschaft. Der Beitrag von Katharina Limacher bearbeitet die Verbindungen und Trennlinien zwischen Ethnomethodologie und Praxistheorie am Beispiel einer Diwali Mela Feier.

Literatur

- Alkemeyer, Thomas/Buschmann, Nikolaus (2016): Praktiken der Subjektivierung – Subjektivierung als Praxis, in: Hilmar Schäfer (Hg.): *Praxistheorie: Ein soziologisches Forschungsprogramm*, Bielefeld: transcript, S. 115-136.
- Bell, Catherine M. (1997): *Ritual: perspectives and dimensions*, New York u.a.: Oxford University Press.
- Bloor, David (2001): Wittgenstein and the Priority of Practice, in: Theodore R. Schatzki/Karin Knorr Cetina/Eike von Savigny (Hg.): *The practice turn in contemporary theory*, London: Routledge, S. 95-106.
- Bluhm, Harald (2010): Einführung. Die deutsche Ideologie – Kontexte und Deutungen, in: Ders. (Hg.): *Karl Marx, Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie, Klassiker auslegen*, Berlin: Akademie Verlag, S. 1-23.
- Bourdieu, Pierre (1993): *Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2000): »Eine Interpretation der Religion nach Max Weber«, in: Egger, Stephan (Hg.): *Das religiöse Feld: Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz: UVK, S. 11-37.
- Bourdieu, Pierre (2009): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bräunlein, Peter J. (2016): Thinking Religion Through Things, in: *Method & Theory in the Study of Religion* Bd. 28, Nr. 4-5, 365-399.
- Cress, Torsten (2019): *Sakrotope-Studien zur materiellen Dimension religiöser Praktiken, Kulturen der Gesellschaft*, Bd. 23, Bielefeld: transcript.
- Durkheim, Emile (1961): *Die Regeln der soziologischen Methode, Soziologische Texte*, Bd. 3, Neuwied: Luchterhand.
- Fitzgerald, Timothy (1997): »A critique of ›religion‹ as a cross-cultural category«, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 9 (2), S. 91-110.
- Garfinkel, Harold (1967): *Studies in ethnomethodology*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Garfinkel, Harold (1988): Evidence for Locally Produced, Naturally Accountable Phenomena of Order, Logic, Reason, Meaning, Method etc. In and as of the Essential Quiddity of Immortal Ordinary Society, (I of IV): An Announcement of Studies, in: *Sociological Theory* 6 (1), S. 103-109.
- Geertz, Clifford (1973): Religion as a cultural system, in: *The interpretation of cultures: Selected essays*, New York: Basic Books, S. 87-125.

- Geertz, Clifford (1987): Religion als kulturelles System, in: Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 44-95.
- Giddens, Anthony (1976): Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology, in: American Journal of Sociology 81 (4), S. 703-729.
- Giddens, Anthony (1986): The constitution of society: outline of the theory of structuration, Berkeley: University of California Press.
- Giddens, Anthony (1993): New rules of sociological method: a positive critique of interpretative sociologies, Stanford: Stanford University Press.
- Gouldner, Alvin Ward (1970): The coming crisis of western sociology, London: Heinemann.
- Hammer, Olav (2010): I Did It My Way? Individual Choice And Social Conformity In New Age Religion, in: Stef Aupers/Dick Houtman (Hg.): Religions of modernity, Brill, S. 49-68.
- Hazard, Sonia (2013): The Material Turn in the Study of Religion, in: Religion and Society 4 (1), S. 58-78.
- Heelas, Paul/Woodhead, Linda (2005): The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality, Religion and spirituality in the modern world, Malden: Blackwell.
- Heiler, Friedrich (1979): Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Die Religionen der Menschheit, Bd. 1, Stuttgart: Kohlhammer.
- Heinrich, Michael (2004): Praxis und Fetischismus. Eine Anmerkung zu den Marxschen Thesen über Feuerbach und ihrer Verwendung, in: Christine Kirchhoff/Helmut Reichelt (Hg.): Gesellschaft als Verkehrung: Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre. Festschrift für Helmut Reichelt, Freiburg: ça ira, S. 249-270.
- Hillebrandt, Frank (2014): Soziologische Praxistheorien Eine Einführung, Soziologische Theorie, Wiesbaden: Springer VS.
- Hillebrandt, Frank (2016): Die Soziologie der Praxis als post-strukturalistischer Materialismus, in: Hilmar Schäfer (Hg.): Praxistheorie: Ein soziologisches Forschungsprogramm, Bielefeld: transcript, S. 71-93.
- Hirschauer, Stefan (2008): Die Empiriegeladenheit von Theorien und der Erfindungsreichtum der Praxis, in: Herbert Kalthoff/Stefan Hirschauer/Gesa Lindemann (Hg.): Theoretische Empirie: Zur Relevanz qualitativer Forschung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 165-187.
- Honneth, Axel/Kocyba, Hermann/Schwibs, Bernd (1986): The Struggle for Symbolic Order an Interview with Pierre Bourdieu, in: Theory, Culture & Society 3 (3), S. 35-51.

- Houtman, Dick/Aupers, Stef (2007): The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 46 (3), S. 305-320.
- Houtman, Dick/Meyer, Birgit (Hg.) (2012): *Things: Religion and the question of materiality, The future of the religious past*, New York: Fordham University Press.
- Hutchings, Tim/McKenzie Joanne (2017): *Materiality and the study of religion: The stuff of the sacred, Theology and religion in interdisciplinary perspective series in association with the BSA Sociology of Religion Study Group*, London and New York: Routledge.
- Ioannides, George (2014): Vibrant Sacralities and Nonhuman Animacies: The Matter of New Materialism and Material Religion, in: *Journal for the Academic Study of Religion* 26 (3), S. 234-253.
- Karp, Ivan (1986): Agency and social theory: a review of Anthony Giddens, in: *American Ethnologist* 13 (1), S. 131-137.
- Latour, Bruno (2008): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Unter Mitarbeit von Gustav Roßler. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lichtblau, Klaus (2011): *Die Eigenart der kultur- und sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Wiesbaden: Springer VS.
- Lockwood, David (1956): Some Remarks on The Social System, in: *The British Journal of Sociology* 7 (2), S. 134-146.
- Lukes, Steven (1975): *Émile Durkheim, his life and work: a historical and critical study*, Peregrine books, Harmondsworth: Penguin.
- Marx, Karl (1960): *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in: MEW 8, Berlin: Dietz, S. 111-207.
- Marx, Karl (1991): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*, in: MEW 23, Berlin: Dietz.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1978): *Thesen über Feuerbach*, in: MEW 3, Berlin: Dietz Verlag, S. 5-7.
- Meyer, Birgit (2015): *Picturing the Invisible: Visual Culture and the Study of Religion*, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 27, S. 333-360.
- Meyer, Birgit/Morgan, David/Paine, Crispin/Plate, S. Brent (2010): The origin and mission of Material Religion, in: *Religion* 40 (3), S. 207-211.
- Morgan, David (Hg.) (2010): *Religion and material culture: The matter of belief*, London: Routledge.

- Parsons, Talcott (1949): *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, Glencoe: The Free Press.
- Parsons, Talcott (1964): *The social system*, New York: The Free Press.
- Prohl, Inken (2012): IV.4 Materiale Religion, in: Michael Stausberg (Hg.): *Religionswissenschaft*, Berlin: De Gruyter.
- Rawls, Anne Warfield (2004): *Epistemology and Practice: Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, New York: Cambridge University Press.
- Reckwitz, Andreas (2000a): Der Status des ›Mentalen‹ in kulturtheoretischen Handlungserklärungen. Zum Problem der Relation von Verhalten und Wissen nach Stephen Turner und Theodore Schatzki, in: *Zeitschrift für Soziologie* 29 (3), S. 167-185.
- Reckwitz, Andreas (2000b): Die Transformation der Kulturtheorien: Zur Entwicklung eines Theorieprogramms, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Reckwitz, Andreas (2002): »Toward a Theory of Social Practices. A Development in Culturalist Theorizing«, in: *European Journal of Social Theory* 5 (2), S. 243-263.
- Reckwitz, Andreas (2003): Grundlelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4), S. 282-301.
- Reckwitz, Andreas (2008): »Praktiken und Diskurse. Eine sozialtheoretische und methodologische Relation«, in: Herbert Kalthoff/Stefan Hirschauer/Gesa Lindemann (Hg.), *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 188-209.
- Schäfer, Franka/Daniel, Anna/Hillebrandt, Frank (Hg.) (2015): *Methoden einer Soziologie der Praxis, Sozialtheorie*, Bielefeld: transcript.
- Schäfer, Hilmar (Hg.) (2016): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld: transcript.
- Schatzki, Theodore R. (1996): *Social Practices: A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, New York: Cambridge University Press.
- Schatzki, Theodore R. (1997): Practices and Actions. A Wittgensteinian Critique of Bourdieu and Giddens, in: *Philosophy of the Social Sciences* 27 (3), S. 283-308.
- Schatzki, Theodore R. (2002): *The site of the social: a philosophical account of the constitution of social life and change*, University Park: Pennsylvania State University Press.

- Schatzki, Theodore R. (2016): Praxistheorie als flache Ontologie, in: Hilmar Schäfer (Hg.): Praxistheorie: Ein soziologisches Forschungsprogramm, Bielefeld: transcript, S. 29-44.
- Schatzki, Theodore R./Knorr Cetina, Karin/von Savigny, Eike (Hg.) (2001): The practice turn in contemporary theory, London: Routledge.
- Schmidt, Robert (2012): Soziologie der Praktiken: Konzeptionelle Studien und empirische Analysen, Berlin: Suhrkamp.
- Sewell, Jr., William H. (1992): A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation, in: American Journal of Sociology 98 (1), S. 1-29.
- Sewell, Jr., William H. (1999): The Concept(s) of Culture, in: Victoria E. Bonnell/Lynn Hunt/Richard Biernacki (Hg.): Beyond the cultural turn: New directions in the study of society and culture, Studies on the history of society and culture, Berkeley, Calif: University of California Press, S. 35-61.
- Vásquez, Manuel A. (2011): More than belief: A materialist theory of religion, Oxford: Oxford University Press.
- Walthert, Rafael (2020): Religiöse Rituale und soziale Ordnung, Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Wiesbaden: Springer VS.
- Weber, Max (1982): Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 146-214.
- Wittgenstein, Ludwig (1967): Bemerkungen über Frazers The Golden Bough, in: Synthese 17 (3), S. 233-253.
- Wittgenstein, Ludwig (2014): Tractatus logico-philosophicus, in: Schulte, Joachim (Hg.). Bd. 1 Werkausgabe, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 225-580.
- Wood, Matthew (2010): The Sociology of Spirituality. Reflections on Problematic Endeavor, in: The new blackwell companion to the sociology of religion, Wiley-Blackwell, S. 267-285.
- Wrong, Dennis H. (1961): The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology, in: American Sociological Review 26 (2), S. 183-193.

II Die Verknüpfung von praxis- und diskurstheoretischen Ansätzen

Ein sinnvolles Unterfangen für die religionswissenschaftliche Forschung?

Carmen Becker

1. Einleitung

»Ihr seid ja immer in den Wolken und arbeitet nur mit Texten.« Diese saloppe Äußerung, deren Adressatin ich war, wurde während einer Diskussion zur theoretischen und methodologischen Ausrichtung eines geplanten internationalen, religionswissenschaftlichen Studiengangs von einem der Kooperationspartner geäußert. Dieser an diskursanalytisch arbeitende Wissenschaftler/-innen gerichtete Vorwurf des Intellektualismus und Textualismus, wonach alles durch Sprache überdeterminiert sei, ist nicht neu. Auf der anderen Seite werden ethnographisch arbeitende Kolleginnen und Kollegen, die sich dennoch diskurstheoretisch verorten, des Öfteren misstrauisch nach ihrer ontologischen und epistemologischen Selbstverortung gefragt. Ob sie denn nicht Gesellschaft und Soziales aus der Materialität – gemeint sind dabei häufig die Daten, die sich aus der Feldforschung ergeben – ableiteten und dadurch Religion als »natürliche« Kategorie mit einer eigenen Wirklichkeit reifizierten.

Diese gegensätzliche Wahrnehmung ist das Ergebnis eines spezifischen und auch in der Religionswissenschaft wirkmächtigen Klassifizierungsschemas entlang der Konstruktion und zunehmenden Ausdifferenzierung zweier Leitkonzepte: Praktik und Diskurs. Diese Leitunterscheidung äußert sich in unterschiedlichen Terminologien, Forschungsprogrammen sowie damit verknüpften Methodologien und ist eingelagert in unterschiedliche objektivierte, reale Strukturen (z.B. Sammelbände, Konferenzen, Netzwerke). Sie generiert Subjektpositionen mit einem je spezifischen Habitus (z.B. Feldforscherin und

Archivarbeiterin). Im Folgenden wird argumentiert, dass diese Differenzen ein Produkt von spezifischen Typologisierungen und Konstruktionsleistungen im Bereich der sozial- und kulturwissenschaftlichen Theorien der letzten Jahrzehnte sind. Sie haben somit eine Geschichte, deren geronnene und sedimentierte Formen wir gegenwärtig als zwei unterschiedliche und – wenn man den oben paraphrasierten wechselseitigen Vorwürfen Glauben schenken mag – inkommensurable Theoriefamilien beobachten können.

Dabei wird die Grenzziehung zwischen den einzelnen Theoriefamilien vor allem in der Soziologie immer wieder herausgefordert. Oft bleiben die Grenzen zwischen dem ›Praxistheorie-Diskurs‹ und dem ›Diskurstheorie-Diskurs‹ unscharf. Mein Beitrag nimmt diesen Faden auf, um die zuvor skizzierte gegensätzliche Wahrnehmung von Diskurs- und Praxistheoretiker/-innen, die hier aufgrund der Kürze des Beitrags etwas holzschnittartig wiedergegeben wurde, vor allem mit Blick auf die Religionswissenschaft zunächst in einem ersten Schritt zu problematisieren oder – in Bourdieuscher Begrifflichkeit – zu denaturalisieren. Im zweiten Schritt wird die Grenzziehung zwischen beiden Theoriefamilien infrage gestellt, um dann in einem dritten Schritt mögliche Verknüpfungen zunächst abstrakt, und dann anhand zweier Beispiele, konkretisieren zu können. Dabei soll kein großer, beide Theoriefamilien umfassender Ansatz als Gegenentwurf präsentiert werden. Es geht vielmehr darum, die Historizität und Kontingenz dieser Klassifizierung ins Bewusstsein zu rufen und durch wiederholtes und verknüpfendes Zitieren aus dem Repertoire beider Theorien auf mögliche Suchbewegungen, Verschiebungen und Verbindungen hinzuwirken.¹

Dabei werden im ersten Abschnitt zunächst beide Leitkonzepte rekonstruiert und die jeweils geteilten epistemologischen und ontologischen Grundannahmen skizziert. Im zweiten Abschnitt wird eine Verschränkung beider Perspektiven entwickelt und diskutiert. Dabei gehe ich von einer Position innerhalb der Praxistheorien aus, formuliere zentrale Desiderate und schlage dementsprechend eine diskurstheoretische Erweiterung der

1 Das eine Erweiterung der aus Diskurstheorien abgeleiteten Analytik sinnvoll sein kann, ist auch in der Religionswissenschaft keine Neuentdeckung. In einem 2016 erschienenen Sammelband zur diskursiven Religionswissenschaft schlagen einige Autoren vor, Ansätze aus der Praxistheorie, dem Neomarxismus und dem Neuen Materialismus in die Diskursanalysen einzubeziehen (siehe einzelne Beiträge in Wijsen/von Stuckrad 2016).

Praxistheorien vor.² Im letzten und dritten Abschnitt wird eine solche diskurstheoretische Erweiterung anhand von zwei Beispielen aus jeweils unterschiedlichen ethnographisch angelegten Forschungsprojekten konkretisiert.

Dieser Beitrag soll dabei nicht nur zeigen, dass eine Verschränkung bei der Perspektiven möglich ist, sondern dass sie sowohl für die praxeologisch als auch diskursanalytisch arbeitende Religionswissenschaft einen Mehrwert bietet. Dieser Mehrwert liegt ausgehend von einer praxeologischen Verortung des forschenden Subjekts darin, dass die gesamtgesellschaftlich in Diskursen konstruierten und zirkulierten Wahrnehmungskategorien zunächst vom Habitus losgelöst betrachtet werden und dann in ihrer jeweils feldspezifischen Einverleibung in generative Handlungs-, Wahrnehmungs- und Denkschemata beschrieben und verstanden werden können. Aus diskurstheoretischer Sicht trägt eine praxeologische Ergänzung dazu bei, die Wirkmächtigkeit von Diskursen auf Körper, Praktiken und materiale Strukturen schärfer in den analytischen Fokus nehmen zu können, ohne diese als einseitige Ableitung aus alles überdeterminierenden Diskursen zu konzeptualisieren.

2. Praxis- und Diskurstheorien: Die Konstruktion unterschiedlicher Leitkonzepte

In Pierre Bourdieus Baukasten diverser miteinander verflochtener und teilweise aufeinander angewiesener Konzepte markieren »Praktiken« den Ort an dem sich das Soziale manifestiert und somit beobachtbar wird. Praktiken sind der zentrale Gegenstand seiner Forschung: Warum tun Menschen, was sie tun? Und wie kommt es, dass sie es auf diese spezifische Weise tun und nicht anders? In dem kurz nach seinem Tod erschienenen Dokumentarfilm *Die Soziologie ist ein Kampfsport* (La Sociologie est un sport de combat) erklärt Pierre Bourdieu in einem Interview in einem Jugendlradio, dass ihn interessiere, warum sich so wenig verändere: »Ich habe sehr schnell verstanden, dass es vor allem Stabilität gibt, eine Trägheit« (Carles/Bourdieu 2008).

2 Ebenso gewinnbringend könnte die Argumentationslinie von einer Verortung in der Diskurstheorie ausgehen und zu einer praxistheoretischen Erweiterung führen. Dies wäre eine entsprechend sinnvolle Vorgehensweise für Diskussionen im Rahmen eines Workshops »Diskurstheorien und Religionswissenschaft«.

Praktiken sind in diesem Sinne die zentrale Einheit kulturwissenschaftlicher Analysen der Familie der Praxistheorien (vgl. Reckwitz 2002: 249). Folgt man Andreas Reckwitz' Systematisierung kulturwissenschaftlicher Theorien, so lokalisieren Diskurstheorien im Gegensatz zu Praxistheorien das Soziale in ›Diskursen‹, denn dort manifestieren bzw. konstituieren sich die wirkmächtigen und machtvollen symbolischen Strukturen des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Reckwitz (ebd.: 248) subsumiert Diskurstheorien zusammen mit anderen Theorien wie der symbolischen bzw. interpretativen Anthropologie unter den Begriff »kulturalistischer Textualismus« (culturalist textualism).

Diese Systematisierung ist sicherlich hilfreich, um Ordnung und Übersicht in die Theoriebildung der letzten Jahrzehnte zu bringen und stellt einen Versuch dar, kulturwissenschaftliche Theorien voneinander abzugrenzen. Jedoch ist sie, wie Andreas Reckwitz selbst bemerkt, zwangsweise eine radikal vereinfachende Typisierung (vgl. Reckwitz 2003: 286). Daher ist es nicht ganz verwunderlich, dass Michel Foucaults Werk besonders mit Bezug auf seine »genealogische Phase« in allgemeinen Ausführungen zu Praxistheorien oft dieser Theoriefamilie zugeschlagen (vgl. Schäfer 2013: 121ff.), als Inspirationsquelle für weitere Anstöße aufgeführt (vgl. Reckwitz 2003: 283) und zur Überwindung von Schwächen der Praxistheorien (vgl. Ortner 2006) herangezogen wird. Vor allem die in der Religionswissenschaft im Vergleich zu ›Diskurs‹ bisher eher vernachlässigten Foucault'schen Konzepte (Bio-)Macht, Subjektivierung, Technologien des Selbst, Dispositiv und Gouvernamentalität lassen Diskurstheorien näher an die Praxistheorien heranrücken.

Trotz dieser durchaus wahrgenommenen und thematisierten Gemeinsamkeiten haben sich beide Leitkonzepte – Praktik und Diskurs – in den letzten Jahrzehnten mit einem jeweils eigenen »kulturtheoretischen Fundierungsvokabular« (Reckwitz 2008: 189) nicht nur zu eigenen Theoriefamilien entwickelt, sondern sich auch zu voneinander losgelösten Forschungsprogrammen mit unterschiedlichen Methodologien und je eigener Analytik ausdifferenziert. In diesem Sinne deckt sich Reckwitz' Systematisierung kulturwissenschaftlicher bzw. kultursoziologischer Theorien zunächst in weiten Teilen mit der forschungspraktischen Wirklichkeit. Diese allgemeine Entwicklung innerhalb der Soziologie und den Kulturwissenschaften prägt auch die Teile der Religionswissenschaft, die sich vornehmlich, sei es in historischer oder gegenwartsanalytischer Perspektive, als sinnrekonstruierend versteht. Dabei kristallisieren sich die Unterschiede der Forschungsprogramme auf zwei Ebenen besonders pointiert heraus: (1) Auf der Ebene der

Ausdifferenzierung beider Leitkonzepte in den letzten Jahrzehnten und (2) auf der Ebene der Methodologie.

2.1 Praktik als Leitkonzept

Üblicherweise setzen Definitionen von Praktiken zunächst beim Tun an, was auch Fühlen und Denken einschließt. Jo Helle-Valle (2010: 192) beschreibt Praktiken als »everything that is done«, Sherry B. Ortner (1984: 149) als »anything people do« und Theodore R. Schatzki (2001: 48) als »organic nexus of activity«. Dieses Tun wird jedoch nicht als individuelle Handlung ausgehend von einem Individuum gedacht, sondern ist zum einen relational und zum anderen als historisch geronnene Form zu verstehen. Der relationale Charakter von Praktiken drückt sich vor allem in Begriffen wie Verknüpfung (*nexus*), Netzwerk oder Komplex aus, in denen zunächst kein Element eine Vorrangstellung hat. In Praktiken verbinden sich Menschen, besonders in ihrer Körperlichkeit, Dinge und Artefakte.³ Es geht in der Praxisforschung daher vornehmlich darum, »die vielfältigen Aspekte der Praxis als materielle Entitäten zu identifizieren, zu versammeln und in Beziehung zueinander zu setzen« (Hillebrandt 2016: 83).

Diese Elemente verbinden sich über erlernte Skripte, die als implizites Wissen und als Schemata bzw. Handlungsdispositionen in den Körpern eingelagert sind und intuitiv als praktischer Sinn abgerufen werden können. Dabei handelt es sich um sedimentierte, jedoch nicht statische Strukturen, die sowohl Praktiken strukturieren als auch durch Praktiken strukturiert werden. Die inkorporierten Schemata und Dispositionen führen nicht zu einer stabilen Routinisierung und Reproduktion der immer gleichen Praktiken, sondern ermöglichen vielmehr eine durch die Schematisierung »geregelte Improvisation« (Barlösius 2011: 49). Die Übertragung der Schemata von einer Praktik auf die andere Praktik verläuft ohne gesteuerte Ausrichtung, etwa über einen außenstehenden Diskurs oder über ein Bewusstsein (vgl. Bourdieu 1993: 136). Während Andreas Reckwitz (2003: 296) in diesem Zusammenhang von Routinisierung spricht, schlägt Hilmar Schäfer (2016: 141) aufbauend auf Jacques Derridas Begriff der Iterabilität vor, Praktiken als »sich wiederholende Formationen, als Strom eines Praxisgeschehens, der sich durch Raum und

3 Frank Hillebrandt (2016: 82, Fn. 3) nimmt eine Unterscheidung zwischen Dingen als vorhandene, ungeformte Materie und Artefakten als durch Praxis geformte Materie vor.

Zeit bewegt«, zu verstehen. Das Subjekt bleibt in dieser Perspektive weiterhin kulturell überformt, da es an das kulturell verfügbare und zirkulierende Repertoire in Form von Zitaten anschließen muss, um lesbar zu sein. Jedoch habe es die Möglichkeit des Zitierens –und damit immer auch des anders und falsch Zitierens bzw. der Transponierung eines Zitats in einen anderen Kontext.⁴ Während Routine eher als veränderungsresistent begriffen wird, impliziert das Wiederholen in Zitatketten ohne Rückgriffmöglichkeit auf ein authentisches Original immer auch eine Verschiebung in Raum und Zeit. Diese neueren theoretischen Erweiterungen greifen vor allem die Kritik an Bourdieu auf, dass er Praktiken als Ausdruck eines Habitus zu deterministisch und mechanistisch gefasst und somit jegliche Form von Handlungsfreiheit ausgeschlossen hätte (vgl. Dillon 2001).

Neben der akteurseigenen Körperlichkeit sind Artefakte und Dinge weitere materiale Dimensionen bzw. Elemente von Praktiken. Sie werden durch Affordanzen in ihrer Relation zu Praktiken und Körpern geprägt und prägen diese. Der Begriff Affordanz umfasst den in materialen Strukturen eingeschriebenen praktischen Möglichkeitshorizont. James J. Gibson (1986: 127), der den Begriff im Kontext der Umweltpsychologie eingeführt hat, beschreibt die Angebote (affordances) der Umwelt als das »what it [the environment, CB] offers the animal, what it provides or furnishes, either for good or ill«. Dieser Angebotscharakter eines Objekts ergibt sich aus dem Zusammentreffen von Subjekt und Umwelt. Er gehört somit weder zur materiellen noch zur mentalen Welt, eine Differenzierung, die James J. Gibson (1977: 70) deutlich zurückweist. In beinahe praxeologischer Manier versucht er, mit dem Konzept der Affordanz Subjektivismus und Objektivismus in der Erklärung von Interaktionen zwischen Akteur und Dingen/Objekten zu überwinden: Affordanzen sind zum einen unabhängig von Bedürfnissen, Bewertungen und der Aufmerksamkeit des Subjekts, da sie sich zunächst invariant anbieten. Eine Zeitung bietet das Aufschlagen an, ein volles Glas Wasser das Trinken und ein Stuhl das Sitzen – unabhängig davon, ob nun jemand den Stuhl bequem findet, Durst hat oder sich in der Nähe einer Zeitung befindet. Jedoch sind Affordanzen nicht statische, physikalische Fakten, die sich außerhalb jeglicher Körperlichkeit manifestieren. Die von der Umwelt bereitgestellten Nutzungshinweise müssen wahrgenommen und als Möglichkeiten interpretiert

4 Eine ähnliche Übersetzung von Jacques Derridas Konzept der Iterabilität in Gesellschaftstheorie findet sich bereits bei Judith Butler (2016).

werden.⁵ Die in Praktiken aktualisierte Nutzung schreibt sich dann wiederum in materiale Strukturen ein. Das Konzept der Affordanz geht somit von einer »wechselseitigen Bezugnahme von Objekt und Subjekt« (Zillien 2008) aus und impliziert eine Überwindung des Objekt-Subjekt Gegensatzes.

2.2 Diskurs als Leitkonzept

Ähnlich wie Praktiken als geronnene Formen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft miteinander verbinden und immer auch in ihrer historischen Gewordenheit zu verstehen sind, unterliegen auch Diskurse der »Unerbittlichkeit der Historizität« (Brieler 1998). Die bildhaften Umschreibungen von Praktik als Strom durch Zeit und Raum (siehe oben) und von Diskurs als »rhizomartig verzweigter mäandernder Fluss von Wissen durch die Zeit« (Jäger/Jäger 2007: 23) teilen die Vorstellung von über die Zeit hinweg geronnenen Strukturen, die – um in der Bildsprache des Stroms zu bleiben – zerfließen, versiegen, Seen bilden, in größere Gewässer münden und sich neu verzweigen können. Als Ausgangsdefinition wird Diskurs üblicherweise als ein Sinn- oder Kommunikationszusammenhang beschrieben, der von Aussagen produziert wird. Als »Atom des Diskurses« (Bublitz 2003: 5) tritt eine Aussage durch Sichtbarkeit und Wiederholbarkeit in Erscheinung. Es handelt sich somit um jeweils geregelte und institutionalisierte Redeweisen, mit denen Wahrheiten im Sinne von geltendem Wissen über die Wirklichkeit gesellschaftlich hergestellt, gesichert und zirkuliert werden (Bühmann/Schneider 2008: 24-29). Diskurse generieren somit als »Träger von jeweils gültigem Wissen« (Jäger/Jäger 2007: 20) soziale Wirklichkeit(en), die Machtwirkungen entfalten. Gleichzeitig manifestieren sich Diskurse in Praktiken, materialen Anordnungen und Technologien (vgl. Bublitz 2003: 9). Der gemeinsame Nenner der Diskurstheorien ist die Annahme der unhintergehbaren Diskursimmanenz der erfahrbaren Welt.

Das Verhältnis zwischen Diskurs und Materialität ist in der Diskurstheorie umstritten und stellt den wichtigsten Kristallisationspunkt einer Systematisierung von diskurstheoretischen Ansätzen dar. Michel Foucault spricht Aussagen eine »wiederholbare Materialität« zu:

Zu wiederholbar, um sich völlig in den räumlich-zeitlichen Koordinaten ihrer Entstehung zu halten (sie ist etwas anderes als Datum und Ort ihres Erschei-

5 Donald A. Norman (1999: 39) spricht in diesem Zusammenhang von *perceived affordances*.

nens), zu sehr mit dem verbunden, was sie umgibt und stützt, um ebenso frei wie eine reine Form zu sein (sie ist etwas anderes als ein Konstruktionsgesetz, das sich auf eine Menge von Elementen erstreckt), ist sie mit einer bestimmten modifizierbaren Schwere, mit einem Gewicht ausgestattet, das in Beziehung zu dem Feld steht, in dem sie sich befindet, mit einer Beständigkeit ausgestattet, die verschiedene Verwendungen erlaubt, mit einer zeitlichen Permanenz, die nicht die Tatenlosigkeit einer einfachen Spur hat und nicht auf ihrer eigenen Vergangenheit schlummert. (Foucault 1981: 152f.)

Diese schwimmende Bewegung in der Auseinandersetzung mit Materialität und Körperlichkeit setzt sich in diskurstheoretischen Diskussionen über das Verhältnis zwischen Diskursivem und Nicht-Diskursivem fort. Michel Foucault (vgl. 1981: 231) selbst identifiziert nicht-diskursive Bereiche zum Beispiel mit Institutionen, politischen Ereignissen, ökonomischen Praktiken und Prozessen. Dabei gelingt es ihm nicht, die Grenzziehung zwischen diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken zu plausibilisieren bzw. die Leerstelle zwischen ihnen zu theoretisieren (vgl. Waldenfels 1991: 291). Er relativiert die Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen Diskursivem und Nicht-Diskursivem in einem Gespräch mit Angehörigen des Département de Psychanalyse der Université Paris VIII in Vincennes, in dem er wiederholt nach der Abgrenzung gefragt wird: »Von mir aus. Aber für das, was ich mit dem Dispositiv will, ist es kaum von Bedeutung zu sagen: das hier ist diskursiv und das nicht« (Foucault 1978: 125).

Daniel Wrana und Antje Langer (vgl. Wrana/Langer 2007: 4) interpretieren diese Stelle zusammen mit einer Relektüre von Michel Foucaults *Archäologie des Wissens* dahingehend, dass er diese Unterscheidung eingeführt habe, um sie zugleich wieder aufzuheben (vgl. Foucault 1981: 62ff.). Die Unterscheidung zwischen diskursiv und nicht-diskursiv entspreche somit nicht der Differenz zwischen sprachlich und nicht-sprachlich. Ein Diskurs bildet Gegenstände (z.B. »der Wahnsinn«), indem er Instanzen der Abgrenzung (z.B. Gerichte und Ärzte), Oberflächen des Auftauchens (z.B. Sexualität und Strafvollzug), Kategorisierungs- und Bewertungsraster (z.B. Stufen der Zurechnungsfähigkeit) und Praktiken der Wissensproduktion (z.B. Fragebögen, Verhörweisen, Biographien) miteinander in Beziehung setzt. Somit seien Diskurse als Bündel von Beziehungen zu verstehen, in dem ein Feld von Gegenständen, ein Ensemble von Bedeutungen, eine Positionierung von Subjekten und eine Materialität miteinander auf eine spezifische Art und Weise sinnhaft verbunden werden, die Wahrheit produziert.

Die von Michel Foucault nie gänzlich aufgegeben und paradoxe Unterscheidung zwischen diskursiv und nicht-diskursiv wird von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe kategorisch abgelehnt:

Our analysis rejects the distinction between discursive and non-discursive practices. It affirms: a) that every object is constituted as an object of discourse, insofar as no object is given outside every discursive condition of emergence; and b) that any distinction between what are usually called the linguistic and behavioural aspects of a social practice, is either an incorrect distinction or ought to find its place as a differentiation within the social production of meaning, which is structured under the form of discursive totalities. (Laclau/Mouffe 1985: 107)

Sie setzen direkt bei Saussures strukturalistischer Sprachwissenschaft an und verstehen Artikulationen als relational. Artikulationen sind „practices establishing a relation among elements such that their identity is modified as a result of the articulatory practice“ (ebd.: 105). Diese Akte bzw. Praktiken der gleichzeitigen Relationierung und Differenzierung konstituieren Diskurse und sind nicht auf Sprache eingeschränkt, sondern vollziehen sich auch im nicht-sprachlichen Handeln. Erst »in der Praxis des In-Beziehung-Setzens« (Nonhoff 2007: 9) erhalten Artikulationen, das heißt jedwede Art des Handelns, ihren spezifischen Sinn. Gleichzeitig ist jede Praxis insoweit eine diskursive Praxis, da das Diskursive erst die Wirklichkeit im Sinne von dem, was wir wahrnehmen können, konstituiert. Ihnen geht es nicht darum, ob ein Objekt außerhalb des Denkens existiert – ein Erdbeben ist ein Ereignis, das existiert. Vielmehr weisen sie die Behauptung ab, dass sich solche Ereignisse außerhalb jeglicher Diskursivierung konstituieren können. Ein Erdbeben wird zum Beispiel als ein natürlich-geologisches Phänomen oder als Zeichen von Gottes Zorn diskursiviert (vgl. Laclau/Mouffe 1985: 108). Erst durch diese Diskursivierungen werden jeweils unterschiedliche Praktiken, Subjekte und Materialitäten hervorgebracht und zueinander in Beziehung gesetzt. Das Diskursive ist dabei immer auf unterschiedliche Art und Weise involviert. So wird das Erdbeben »ein gesellschaftlich anschlussfähiges Objekt« (Wrana/Langer 2007: 5). Die Diskursanalyse spürt das Diskursive in allen gesellschaftlichen, das heißt sozial wahrnehmbaren Objekten und Handlungen auf, ohne notwendigerweise behaupten zu müssen, dass es kein Außen des Diskursiven gäbe. Diskurse sind somit materiell-zeichenhafte Entitäten mit einer je unterschiedlichen »Zählbarkeit« und einem unterschiedlichen Grad an Sedimentierung (van Dyk et al. 2014: 354). Vertreterinnen und Vertreter

der Kritischen Diskursanalyse/Critical Discourse Analysis halten an der Unterscheidung zwischen diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken fest (vgl. die Aufsätze in Wodak/Meyer 2009). So ergibt sich für Siegfried Jäger folgender Zusammenhang zwischen dem Diskursiven und dem Nicht-Diskursiven:

Ich habe den Eindruck, dass die Schwierigkeiten bei der Bestimmung des Dispositivs mit der mangelnden Bestimmung der Vermittlung von Diskurs (Sagbarem/Gesagten), nicht-diskursiven Praxen (Tätigkeiten) und Sichtbarkeiten (Produkten/Gegenständen) zu tun haben. Wenn ich mit Leontjew u.a. diese Sichtbarkeiten als Vergegenständlichungen/Tätigkeiten von Wissen (Diskurs) begreife und die nicht-diskursiven Praxen als tätiges Umsetzen von Wissen, ist dieser Zusammenhang hergestellt, und das könnte wahrscheinlich viele Probleme lösen. (Jäger 2001: 95)

Demnach produziert das im Diskurs eingelagerte bzw. von ihm getragene Wissen Objektivationen (Sichtbarkeiten), während nicht-diskursive Praktiken das Wissen in Taten umsetzen. Alle diese Elemente verknüpfen sich im Dispositiv, das dann Siegfried Jäger (2001: 106) zufolge aus (1) diskursiven Praktiken im Sinne von Sprechen/Denken, (2) Handlungen als nicht-diskursive Praktiken und (3) Sichtbarkeiten und Vergegenständlichungen, in denen sich diskursive Praktiken und Handlungen objektiviert haben, besteht. In diesem Sinne greifen einige Diskursforschende auf das von Michel Foucault vor allem in *Sexualität und Wahrheit: Der Wille zum Wissen* angewandte Konzept des Dispositivs zurück, das explizit Materialität und Körperlichkeit mit Diskursen in einem übergeordneten Komplex verbindet:

Was ich unter [Dispositiv, C.B.] festzumachen versuche, erstens ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architekturelle Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wohl wie Ungesagtes umfasst. Soweit die Elemente des Dispositivs. Das Dispositiv selbst ist das Netz, das zwischen diesen Elementen geknüpft werden kann. Zweitens möchte ich mit dem Dispositiv gerade die Natur der Verbindung deutlich machen [...]. Kurz gesagt gibt es zwischen diesen Elementen, ob diskursiv oder nicht, ein Spiel von Positionswechseln und Funktionsveränderungen [...]. Drittens verstehe ich unter Dispositiv eine Art von – sagen wir – Formation, deren Hauptfunktion zu einem gegebenen historischen Zeitpunkt darin bestanden hat, auf einen Notstand (urgence) zu antworten. Das

Dispositiv hat also eine vorwiegend strategische Funktion. (Foucault 1978: 119f.)

Dieser Definitionsversuch kann gut an der Begriffsverwendung im Französischen verdeutlicht werden. *Dispositif* bezeichnet unter anderem eine Gesamtheit von Einzelteilen, die zusammen einen Mechanismus, einen Apparat oder eine Maschine konstituieren. So verbindet der *dispositif d'alarme* (Alarmanlage) technologische Infrastrukturen, Warnsignale, Gesetze, Gebrauchsanleitungen, Polizeidienststellen, standardisierte Handlungsabläufe, Eigentum als Diskurs, Subjektpositionen (Dieb, Eigentümer) und mehr zu einem Mechanismus. Die einzelnen Elemente erhalten ihre Bedeutung und Funktion erst in ihrer spezifischen Verbindung zueinander: Wird ein Element verschoben oder verändert, zieht dies Positionswechsel und Verschiebungen im gesamten Dispositiv nach sich. Dieses Dispositiv antwortet auf einen wahrgenommenen Notstand (Diebstähle, Einbrüche), der eine Antwort erfordert. Darüber hinaus bezeichnet *dispositif* im Französischen den Teil eines Urteils, der entscheidet, disponiert, anordnet, oder kurz gesagt »wahr spricht«. Ähnlich konstituieren Dispositive im Foucault'schen Denken den jeweiligen Möglichkeitsraum für gültiges, wahres Wissen. In diesem Sinne spielen sie eine ähnliche Rolle wie Diskurse. Die Nähe der Diskursanalyse zur praxeologischen Methode wird deutlicher, sobald sie sich dem Dispositiv als Komplex von Körpern, Artefakten, Repräsentationen und Wissen zuwendet (vgl. Reckwitz 2008: 201).

Andere halten eine analytische bzw. heuristische Trennung zwischen diskursiv und nicht-diskursiv für fruchtbar, um Wirkungen und Verflechtungen entlang dieser Trennlinie analysieren zu können (vgl. Bührmann/Schneider 2008: 49; Keller 2011: 255). Dadurch wird die Frage nach dem Verhältnis zwischen diskursiv und nicht-diskursiv zu einer empirischen Frage, in der jedoch vorweg eine Trennung konstruiert und als Raster an den Untersuchungsgegenstand bzw. die Daten gelegt wird. Befürworter/-innen einer Trennung des Diskursiven vom Nicht-Diskursiven sehen sich dabei dem Vorwurf ausgesetzt, dass aufgrund des durchschimmernden Dualismus die als nicht-diskursiv konstruierten Objekte in die Diskurse einbrechen. Als Gegenentwurf wird auf unterschiedliche Körper-, Praxis- und Artefakttheorien zurückgegriffen, um den Prozess der diskursiven Konstitution neu zu fassen. »Dabei kommt dem durch Bezeichnung erfahrbar gemachten Gegenstand eine ko-konstituierende Rolle zu, ohne dass damit der grundlegend kontingente Charakter des ›Endprodukts‹ zurückgewiesen wäre« (van Dyk et al. 2014: 355). Diese Argumentation hat eine ähnliche Stoßrichtung wie das Affordanzkon-

zept: Gegenstände bzw. die materiale Welt erlangen erst über Diskursivierung ihre Bedeutung und werden wahrnehmbar. Ein Gegenstand hat damit immer einen diskursiven Anteil, wodurch auch eine Trennung zwischen diskursiv und materiell fehlgeleitet ist. Jedoch formen dabei die materiellen Strukturen als bereits wahrgenommene, geronnene und objektivierte Struktur ihre eigene, sich im Sinne der Iterabilität wiederholende Diskursivierung.

2.3 Geteilte epistemologische und ontologische Annahmen

Bereits diese Skizze der beiden Leitkonzepte und der damit jeweils verbundenen theoretischen Einbettungen deutet auf Überschneidungen in den jeweils zugrundeliegenden Perspektiven hin, die die angebliche Inkommensurabilität beider Ansätze infrage stellen. Fünf Aspekte hinsichtlich einer geteilten ontologischen und epistemologischen Perspektive erscheinen hier relevant: (1) Zwar scheinen Praxistheorien die Körperlichkeit und Materialität von Praktiken selbstverständlicher fassen und in Beziehung zum Leitkonzept setzen zu können. Doch ist dies auch in der Debatte um das Verhältnis zwischen diskursiv und nicht-diskursiv in den Diskurstheorien angelegt, die in den letzten Jahren durch Einbezug von Ansätzen aus dem Neuen Materialismus und der Akteur-Netzwerk-Theorie eine Verschiebung durchlaufen haben. (2) Theodore R. Schatzki (2016: 29) attestiert den Praxistheorien als Gemeinsamkeit eine »flache Ontologie«, die davon ausgeht, dass sich »die Sphäre des sozialen ausschließlich auf einer einzigen Ebene (oder vielmehr: auf keiner Ebene) erstreckt« und dadurch das in der Soziologie gängige Mikro-/Makro-Ebenenverständnis verwirft. Dieses vorherrschende Mehrebenenmodell führt dazu, dass zwischen den Ebenen (kausale) Abhängigkeiten angenommen werden. Entweder bringen Handlungen und Individuen Strukturen hervor, oder Strukturen üben (kausale) Effekte auf Handlungen und Individuen aus (vgl. ebd.: 31). Ebenso wie Praxistheorien haben Diskurstheorien den Anspruch, den Dualismus zwischen Struktur (Makro) und Akteur mit Handlungsmacht (Mikro) als nicht relevant auszuhebeln. (3) Darüber hinaus sind beide Leitkonzepte – Praktik und Diskurs – grundlegend relational angelegte Konzepte und somit im Kern antiessentialistisch. (4) Viertens operieren sie mit einem Wissensbegriff, der dynamisch gedacht und historisiert wird und stark auf Internalisierung abhebt: Wissen besteht aus Schemata, Dispositionen oder Klassifikationen, aufgrund welcher quasi präreflexiv »wahr« gesprochen und abgestimmt auf das soziale Feld adäquat gehandelt werden kann. Dieses Wissen (re-)produziert die wahrgenommene Welt in ihren Relationen. (5) Letzt-

endlich laufen beide Leitkonzepte auf einen ähnlichen Machtbegriff hinaus: Jäger (2001: 87) fasst die Verschränkung zwischen Diskurs und Macht folgendermaßen zusammen: »Diskurse üben Macht aus, da sie Wissen transportieren, das kollektives und individuelles Bewusstsein speist. Dieses zustandekommende Wissen ist die Grundlage für individuelles und kollektives Handeln und die Gestaltung von Wirklichkeit«. Ähnliche Gedanken spiegeln sich in Pierre Bourdieus Begriff der symbolischen Macht bzw. der symbolischen Gewalt wider. Symbolsysteme ergeben sich aus Prozessen der Wahrnehmung und Klassifikation von etwas als etwas, woraus sich eine praktische Schlüssigkeit und Geordnetheit der Welt ergibt. Die sozialen Prozesse der Genese dieser Symbolsysteme werden jedoch verschleiert, naturalisiert und von den Beherrschten verkannt und anerkannt (vgl. Bourdieu 2017: 210ff.). Die Anerkennung ist dabei keine Tat des freien Bewusstseins, sondern »wurzelt in der unmittelbaren Übereinstimmung zwischen den einverlebten Strukturen, die wie diejenigen zur Organisation von Zeitrhythmen (zum Beispiel die vollkommen willkürliche Einteilung des Unterrichtsplans der Schulen in Stunden) zu praktischen Schemata geworden sind, und den objektiven Strukturen« (Bourdieu 2017: 226f.).

Besonders die Verbindung von Wissen und Macht wird noch aufgegriffen werden, um die Fruchtbarkeit einer Verschränkung beider Theoriefamilien zu diskutieren und anhand von Forschungsdaten darzustellen.

3. Verschränkungen beider Perspektiven

Reckwitz plädiert dafür,

Praktiken und Diskurse nicht wie zwei unabhängige Gegenstände zu separieren – von denen dann, je nach theoretischem Hintergrund, jeweils einem eine lediglich sekundäre Bedeutung zukommt –, sondern als zwei aneinander gekoppelte Aggregatzustände der materialen Existenz von kulturellen Wissensordnungen zu begreifen. Das Konzept der Wissensordnung bezeichnet hier das, was in Praktiken und Diskursen verhandelt wird und ihnen ihre Form gibt. (Reckwitz 2008: 201f.)

Diskurse, so Reckwitz, sind als Beobachterkategorie zu verstehen, mit deren Hilfe Praktiken unter dem Aspekt ihrer Produktion von Repräsentationen betrachtet werden. Diskursive Praktiken sind somit Praktiken der Repräsentation, die Objekte, Subjekte und Relationen auf eine spezifische Weise dar-

stellen und dadurch als Entitäten konstituieren bzw. reproduzieren. Es geht also nicht um eine Hierarchisierung bzw. Einverleibung der Diskurse durch Praktiken. Vielmehr kann ein- und dieselbe Praktik als Diskurs im Sinne der Diskurtheorie oder als Praktik im Sinne der Praxistheorie perspektiviert werden. Bei der einen Perspektive wird das Symbolische bzw. die Repräsentation der Welt herausgearbeitet, durch die die Welt erst entsteht. Bei der anderen Perspektive fällt das Licht vor allem auf die Materialität und Körperlichkeit sowie auf die Verleiblichung des Wissens um die Ordnung der Welt. Reckwitz (2008: 201) spricht in den weiteren Ausführungen von »einem Modell von Praxis/Diskurs-Formationen«, die es zu untersuchen gelte. Es ist fraglich, ob ein potenziell neu ausgerichtetes Konzept, das beide Perspektiven vereinigt, notwendig ist. Im Sinne von Pierre Bourdieus Verständnis von Konzepten als analytische Werkzeuge könnte man die Konzeptualisierung einer Verschränkung von Diskurs und Praktik an der empirischen Untersuchung ausrichten und beim Nachdenken über die jeweiligen Daten entstehen lassen. Dieser Weg wird im letzten Abschnitt bevorzugt, wobei Reckwitz' Grundimpuls, Praktik und Diskurs als aneinander gekoppelte Aggregatzustände zu verstehen, Gehör geschenkt wird.

Dabei möchte ich zunächst ein Zitat Pierre Bourdieus zum Ausgangspunkt nehmen, aus dem sich die Verbindung von Wissen, Diskurs und Macht herausarbeiten lässt.

Bekanntlich sind alle Versuche vergebens, die eine oder andere Form von Rassismus – ob ethnischer, sozialer oder sexueller Art – bloß mit den Waffen logischer oder empirischer Widerlegung zu bekämpfen, und dies umso mehr, als Diskurse ihm zuarbeiten, die seine Dispositionen und seinen (oft recht unbestimmten, unterschiedlich artikulierbaren und sich selbst unklaren) Glaubenssätzen schmeicheln, indem sie das Gefühl oder die Illusion verschaffen, sie auszudrücken. Gewiß, der Habitus ist kein Schicksal, aber aus eigener Kraft und ohne jede Veränderung der Bedingungen, unter denen die Dispositionen produziert und verstärkt werden, kann symbolisches Handeln körperlich verankerte Glaubensinhalte, Passionen und Triebe nicht ausmerzen, die den Aufforderungen oder Verurteilungen des humanistischen Universalismus (der übrigens selbst in Dispositionen und Glaubenssätzen wurzelt) gar nicht erreichbar sind. (Bourdieu 2017: 231)

In diesem Zitat, das aus dem Kapitel »Symbolische Gewalt und politische Kämpfe« stammt, perspektiviert Pierre Bourdieu Rassismus zunächst als eine Herrschaftsbeziehung. Der Versuch, durch bewusste und zielgerichtete

Intervention in Debatten und Diskussionen eine geistige Umkehr auszulösen und somit dem Rassismus entgegenzutreten, ist ihm zufolge vergeblich. Eine solche »kollektive Sprechtherapie« interveniert nicht in die Herrschaftsbeziehungen, da die relevanten Diskurse, die diese Herrschaftsbeziehung aufrechterhalten, ihnen »schmeicheln« und sie naturalisieren, nicht angetastet werden. Ein Habitus kann nicht über bewusste Steuerung in Form des Argumentierens oder Debattierens, also ohne eine Veränderung der relationalen, materiellen Realität der existentiellen Lebensbedingungen im sozialen Raum, die den Habitus ausbilden und in welchen er eingelagert ist, transformiert werden. Somit reproduziert der Habitus weiterhin Rassismus.

Die Rolle der Diskurse ist in diesem Zitat relativ schwach, wie auch im Gesamtwerk von Pierre Bourdieu (vgl. Diaz-Bone 2010: 58ff.). Der Diskurs wird auf das Gesprochene, die Rede, die Argumentationsweise und den Sprachstil – inkorporiert im und reproduziert durch den sprachlichen Habitus – reduziert. Dementsprechend besteht das Feld der Diskurse aus miteinander konkurrierenden Meinungen, in dem das Undiskutierte bzw. Nicht-Sagbare ausgeschlossen wird. Die *Doxa* des Feldes der Meinungen/Diskurse umfasst »jenes Ensemble von Thesen, die stillschweigend und jenseits des Fragens postuliert werden und die als solche sich erst in der Retrospektive, dann, wenn sie praktisch fallengelassen wurden, zu erkennen geben« (Bourdieu 1976: 331). Diskurse »arbeiten Dispositionen zu« und »schmeicheln Glaubenssätzen«. Diskurse sind jedoch keine Quelle von Macht bzw. nicht der Ort, in denen soziale Wirklichkeit entsteht. Diskurse sind Äußerungen des symbolischen Raums bzw. – um in der Begrifflichkeit Pierre Bourdieus zu verbleiben – Äußerungen des Raums der Lebensstile, der sich durch Distinktionen auszeichnet, die in Praktiken empirisch beobachtbar werden. Daher kommt Rainer Diaz-Bone (2010: 69f.) zum Schluss, dass bei Pierre Bourdieu »die Realität der Diskurse [...] als eine abgeleitete [erscheint], der Diskurs erscheint als Repräsentation von etwas anderem als ihm selbst«. Dieses »andere als ihm selbst« sind die materiellen Bedingungen und objektivierten Relationen des sozialen Raums, der durch die Verteilung der verschiedenen Kapitalformen strukturiert wird. Der Habitus vermittelt zwischen der Position, die der Einzelne im sozialen Raum einnimmt, und dem Raum der Lebensstile, der ein symbolischer Ausdruck des sozialen Raums ist. Im Raum der Lebensstile nehmen die Akteure homolog zum sozialen Raum relative Positionen ein, die sich in symbolischer, also kultureller Form als Lebensstile ausdrücken, die sich wiederum in lebensstilspezifischen

Praktiken artikulieren. Die Praktiken formen den Habitus und schreiben damit die Positionierung im sozialen Raum fort.

Die Verortung der Diskurse im Raum der Lebensstile und die Vorrangstellung der Verteilungen der Kapitalformen, die bei Pierre Bourdieu stets durchscheint, führen zu dem Vorwurf des Ökonomismus und des materialistischen Determinismus. Die von Pierre Bourdieu anerkannte Webersche Perspektive, der zufolge die lebensweltliche Wahrnehmung zentral für die Handlungen von Akteuren ist, gerät dadurch in den Hintergrund. Diaz-Bone (2010: 117) schlägt daher als diskurstheoretische Erweiterung der Praxistheorie vor, die Diskurse in der Analyse aus dem Raum der Lebensstile zu entlassen und in einem eigenen Raum zu verorten, dem Raum der Interdiskurse.⁶ Dabei soll »die Existenz verschiedener Wirklichkeitssphären [...] angemessen berücksichtigt werden und ein Monismus des Materiellen oder des Geistigen vermieden werden. Von besonderem Interesse ist dabei die Beeinflussung von Lebensstilen durch die diskursive Praxis«. Damit wird der unterschwelligen Ableitungslogik Pierre Bourdieus, wonach Praktiken und Lebensstile symbolische Ausdrucksformen und Ableitung des Materiellen bzw. des sozialen Raums sind, entgegengewirkt. Diskurse erhalten im Sinne der Diskurstheorie eine eigene Wirkmacht, indem sie die gemeinsamen Prinzipien der Sichtung und Ordnung sowie gleiche oder ähnliche Strukturen der Erkenntnis und Wertung als präreflexiven, unmittelbaren Konsens über den Sinn der Welt gesamtgesellschaftlich hervorbringen. Das Ergebnis sind naturalisierte Klassifizierungsformen, die die Erfahrung der Welt als einer Welt des gesunden Menschenverstandes ermöglichen. Die Produktion dieses kollektiven Wissens wird damit von der Körperlichkeit einzelner Akteure und ihren Positionierungen im Feld und im Sozialraum losgelöst. Dieses im Interdiskursraum produzierte und zirkulierte Wissen, wird vom Habitus aufgegriffen, konkretisiert, angepasst oder als unmöglich abgelehnt. Damit erhalten Objekte und Praktiken einen Wertigkeitshorizont im gesamtgesellschaftlichen Kontext, der sich feldspezifisch im Habitus verankert. In dieser Perspektive vermittelt das Prinzip der Homologie zwischen den drei Räumen – sozialer Raum, Raum der Lebensstile und Interdiskursraum: Es wird eine strukturelle Korrespondenz zwischen

6 Als Interdiskurse werden im Anschluss an Jürgen Link (2013) diejenigen Diskurse bezeichnet, in denen sich das Wissen zumeist über Massenmedien vermittelte Kollektivsymbole organisiert. Sie unterscheiden sich von den Spezialdiskursen (der Wissenschaft) durch eine alltagstaugliche Sinnstiftung, auf deren Basis sich soziale Gruppen in der Gesellschaft verständigen können.

den Räumen angenommen, die im Gegensatz zu hierarchisierten Abhängigkeitsverhältnissen durch ein wechselseitiges Hineinwirken charakterisiert ist. Hier kommt die bereits konstatierte Flachheit der praxis- und diskurstheoretischen Ontologien zum Tragen: Die drei heuristisch konstruierten Räume befinden sich auf einer bzw. keiner Ebene.

Eine diskurstheoretische Erweiterung der Praxistheorien nimmt die Praktiken in den Blick, die Träger dieser grundlegenden Klassifizierungsformen im gesamten sozialen Raum sind und diese (re)produzieren. Die Reproduktion dieses Wissens um die Welt kann nur dann erfolgreich sein und symbolische Macht ausüben, wenn sie als implizites Wissen inkorporiert im Habitus Praktiken generiert, die dann wiederum diese spezifische Repräsentation der Welt in Form eines Zitats, das die Bedeutung durchaus verschieben kann, wiederholen und damit fortschreiben. Die hier vorgeschlagene Erweiterung soll nicht in eine Neuformulierung einer spezifischen Analytik mit einer daran gekoppelten Methodologie münden. Vielmehr soll sie eine Sensibilität generieren, in denen Diskurse als produktive Träger von Wissen verstanden werden, die praxisrelevante Schemata über die einzelnen sozialen Felder hinaus gesamtgesellschaftlich anbieten und zirkulieren. Wie im Einzelfall Diskurse in Praktiken hineinwirken und *vice versa*, bleibt in diesem Verständnis eine empirische Frage. Im Folgenden werden an zwei Beispielen aus unterschiedlichen Forschungsprojekten zwei unterschiedliche Verschränkungsmöglichkeiten von Praxis- und Diskurstheorie konkretisiert. Das erste Beispiel basiert auf einem mehrjährigen Forschungsprojekt über Musliminnen und Muslime in Deutschland und den Niederlanden, die von der *Salafiyya*⁷ inspiriert sind. Dieses praxeologisch angelegte Forschungsprojekt wird vom mir *ex post* um eine diskurstheoretische Perspektive erweitert, die in der daraus entstandenen Ethnographie bereits angelegt war, jedoch nicht expliziert wurde. Zentral steht dabei der Authentizitäts(inter)diskurs, der sich über das Streben nach ›authentischem,

7 Ich bevorzuge den Ausdruck *Salafiyya* anstelle des allgemein üblichen ›Salafismus‹, da letzterer die diskursive und durchaus umkämpfte Tradition, die sich hinter dem Begriff *Salafiyya* verbirgt, zugunsten eines mittlerweile sicherheitspolitischen Begriffs, der eng mit dem Radikalisierungsparadigma verknüpft ist, verschleiert. In diesem Forschungsprojekt umfasst der Begriff *Salafiyya* sowohl die unterschiedlichen islamischen diskursiven Traditionen, die dieses Label beanspruchen, als auch die Menschen, die sich einer dieser Traditionen zugehörig fühlen.

islamischen Wissen« in den Habitus der Partizipanten einlagert und entsprechend ›authentische‹ Praktiken generiert. Das zweite Beispiel entstammt einer Feldforschung zu Interaktionen zwischen ehrenamtlichen Helfern und Syrern im Rahmen eines mehrmonatigen Kirchenasyls in Hannover. Im Zuge der methodologischen Überlegungen wurde bereits vorab versucht, diskurs- und praxistheoretische Perspektiven miteinander zu verbinden. Hier stehen vor allem der Religions(inter)diskurs und die gesamtgesellschaftliche Produktion von Klassifizierungsschemata entlang der Leitdifferenz zwischen legitimer, säkularisierter Religion und Islam im Vordergrund, die sich in den Interaktionen materialisieren.

4. ›Authentizität‹ und ›Religion‹ als Interdiskurse und einverleibtes Wissen

In der kurzen Diskussion beider Forschungsprojekte wird zunächst der relevante Interdiskursraum (›Authentizität‹ und ›Religion‹) dargestellt, um dann zu zeigen, wie die dort produzierten Klassifikationsschemata sich mit feldspezifischen Wertigkeiten verflechten, von Akteuren einverleibt werden und sich in Praktiken äußern. Da es sich in beiden Fällen eher um eine Veranschaulichung der möglichen Verschränkung von Diskurs- und Praxistheorie handelt, soll es im Folgenden weniger um die analytische Tiefe gehen als um die Suchbewegung zwischen Praktik und Diskurs und den dadurch zu erschließenden Raum zwischen beiden heuristischen Konzepten.

4.1 Authentizität, islamisches Wissen und performative Praktiken

Das Forschungsprojekt zu von der *Salafiyya* inspirierten Muslimen und Musliminnen in den Niederlanden und in Deutschland beschäftigte sich vornehmlich mit der Frage, wie diese Gruppen ihre Identität und Wahrnehmung der Welt in computervermittelten Umgebungen (re)konstruieren, und wie diese Sinnstrukturen bzw. dieses Wissen sich in Praktiken äußert. Dabei standen vor allem Veränderungsdynamiken im Fokus, die – so die Annahme – im Zuge der Übersetzung von Praktiken in einen relativ neuen Raum, der durch spezifische Technologien und Materialitäten geprägt ist, entstehen. Die Feldforschung fand online und offline von 2008 bis 2011 statt und brachte heterogene Daten hervor, die grob in drei Gruppen eingeteilt werden können: (1) Feldnotizen, die durch (mehr oder weniger) teilnehmende Beobachtung on-

line (vor allem in Chaträumen und Diskussionsforen) und offline (vor allem im Zuge von Seminaren und Treffen in Moscheen und Vereinen, aber auch während Freizeitaktivitäten) zustande gekommen sind, (2) nutzergenerierte Inhalte von Chaträumen und Diskussionsforen in Form von archivierten Diskussionsbeiträgen, dort eingebetteten Objekten wie Audio- und Videoaufnahmen oder öffentlich zugänglichen Profilinformationen von Nutzern sowie (3) 32 informelle (spontane und zumeist nicht aufgenommene) Gespräche mit einer Dauer von mehr als 30 Minuten, die in Form von paraphrasierten Protokollen vorliegen und 15 formelle, aufgenommene Interviews mit einer Dauer zwischen zwei und vier Stunden, die in Form von Transkripten vorliegen. Diese Daten wurden im Sinne der Grounded Theory nach Kathy Charmaz (2006) gesammelt, kodiert und analysiert. Das gesamte Forschungsprojekt war praxeologisch orientiert, da es sich vor allem auf Praktiken und deren Dynamiken richten sollte.⁸

Bei der offenen Initialkodierung des Materials wurde schnell deutlich, dass Authentizität eine zentrale Kategorie in der Weltdeutung und der Selbstwahrnehmung der Partizipantinnen und Partizipanten darstellt. Authentizität kristallisierte sich als eine umfassende ethische Ambition heraus, die auf vielfältige Weise in unterschiedlichen Praktiken eingeschrieben war und auch bewusst eingeübt wurde. Überwiegend als Attribut verwendet, wurde Authentizität auf Wissen und auf ein spezifisches Muslimsein bezogen. Die Vorstellung von authentischem Wissen bezog sich auf hermeneutisch-interpretative Praktiken, in denen die religiösen Quellen (Koran und Hadithe) interpretiert werden. Partizipantinnen und Partizipanten griffen dabei auf elaborierte Klassifikationsschemata über den Status der Hadithe aus der diskursiven Tradition des Islam zurück, um die Authentizität derjenigen Hadithe, die Auskunft über das Leben Muhammads geben sollen, zu beurteilen. Das Leben Muhammads wurde von Partizipantinnen und Partizipanten als einzig gültige und autorisierte Blaupause für ein gottesfürchtiges, authentisch-muslimisches Leben umschrieben. Daher solle sich jeder »echte Muslim« selbst und ohne vermittelnde Instanz um das Wissen über das Leben Muhammads bemühen. Dieses Wissen müsse jedoch »ausgegraben werden«, da sich die folgenden Generationen von Muslimen von der authentischen Quelle

8 Für detaillierte Ausführungen zur theoretischen Rahmung, Methodologie und Datensammlung und -analyse siehe meine unveröffentlichte Dissertation (Becker 2013) *Learning to Be Authentic. Religious Practices of German and Dutch Muslims Following the Salafiyya in Forums and Chat Rooms*.

immer weiter entfernt hätten. In der islamischen Hadithwissenschaft (*‘ulūm al-hadīth*) werden die als authentisch (*ṣaḥīḥ*) klassifizierten Hadithe auf das Leben Muhammads zurückgeführt und als verlässliche Auskunft darüber behandelt. Danach folgen in Zahl und Terminologie variierende Abstufungen bis hin zu ›schwach‹ und ›gefälscht‹. Muslime, die der *Salafiyya* folgen, haben den Anspruch, sich in der Kunst der »islamischen Argumentation« zu üben und sich diese anzueignen, so dass jede und jeder in der Lage ist, die Klassifikationsschemata auf das überlieferte Material anzuwenden und nicht den seit den Anfängen der Hadithwissenschaft akkumulierten, klassifikatorischen Wissensbeständen »blind zu folgen« (*taqlīd*). Authentisches Wissen ist demnach nur das, was man selbst nach den geltenden Regeln, wenn nicht produziert hat, so doch nachvollziehen kann. Gleichzeitig bemühten sich Partizipantinnen und Partizipanten regelmäßig, auf nicht-islamische diskursive Traditionen zurückzugreifen, um ihre moralischen Ambitionen und die damit verbundenen Schriften zu authentifizieren. Dies geschah über (natur-)wissenschaftliche Interpretationen (*tafsīr ‘ilmī*) des Koran und der Überlieferungen, um aufzuzeigen, dass der Koran Wissen beinhaltet, über das die Menschen auf der arabischen Halbinsel im 7. Jahrhundert noch nicht haben verfügen können. Neben zahlreichen anderen Koranversen wurde mehrmals Vers 55:18-19 angeführt, wonach Gott zwei Meere habe entstehen lassen, die zusammentreffen, aber nicht ineinander überlaufen, da eine Barriere zwischen beiden stehe. In diesem Vers gehe es um eine (natur-)wissenschaftliche Interpretation, nämlich um das Phänomen, dass Wasser unterschiedlicher Dichte und Salinität sich nicht mische, wie man etwa in der Meerenge von Gibraltar beobachten könne. Dies habe jedoch Muhammad nicht wissen können, womit die Authentizität der islamischen Botschaft als Gottesrede bewiesen sei. Das Bemühen, (natur-)wissenschaftliche Beweise anzuführen, verweist auf ein Wissensverständnis, das eng mit der Moderne und dem Positivismus verknüpft ist: Empirische Beobachtungen aus dem Bereich der Naturwissenschaften gelten als Maßstab dafür, ob eine Botschaft als authentisch gewertet wird. Hier wird also ein Teil des modernen wissenschaftlichen Spezialdiskurses in die Praktik der »islamischen Argumentation« als ein Denkschema einbezogen und zitiert.

Diejenigen, die in Chaträumen und Diskussionsforen »islamische Argumentation« als spezifisch hermeneutisch-interpretative Praktik meisterten, waren zugleich diejenigen mit besonders hoher Autorität (symbolisches Kapital), das sie in symbolische Macht in Form von Setzungs- und Benennungsmacht umsetzen konnten. Letzteres rückt die performative Seite der Praktik

»islamische Argumentation« in den Vordergrund, die unter anderem an einem spezifischen Sprachstil und dem wörtlichen Zitieren von »authentischem Wissen« in Form von markierten Zitaten oder Fußnoten erkennbar ist, die den (erfolgreichen) Träger als Subjekt mit ethischen Ambitionen und als Autorität produzieren.

Neben spezifisch hermeneutisch-interpretativen Praktiken wurden narrativ-performative Praktiken aus den Daten rekonstruiert, die auf die Einverleibung des generierten »authentischen« Wissens – vor allem spezifische Handlungsschemata, die aus den vermeintlichen Handlungen Muhammads herausgearbeitet werden – abzielen. Hier kommt nun ein weiterer Interdiskurs zum Tragen, der die Gegenwartskultur prägt und den man übergreifend als Authentizitätsdiskurs bezeichnen könnte. Charles Lindholm versucht diesen folgendermaßen zu fassen:

Persons are authentic if they are true to their roots or if their lives are a direct and immediate expression of their essence. Similarly, collectives are authentic if their biological heritage can be traced and if the members act in the proper, culturally valued manner.

From this evidence, there are two overlapping modes for characterizing any entity as authentic: genealogical or historical (origin) and identity or correspondence (content). Authentic objects, persons or collectives are original, real, and pure; they are what they purport to be, their roots are known and verified, their essence and appearance are one. (Lindholm 2008: 2)

Diese Ausführungen zu Authentizität in der modernen Gegenwartskultur spiegeln sich auf vielfältige Weise in dem Bemühen von Partizipantinnen und Partizipanten wider, ein authentisches Muslimsein zu verkörpern und zu inkorporieren. Aus den als authentisch klassifizierten Überlieferungen werden Narrative entwickelt, die handlungsleitend sind und die muslimische Persönlichkeit Muhammads im Sinne eines perfekten Menschen auch ästhetisch heraus Schälen. Hier stehen zunächst Eigenschaften wie Standhaftigkeit, Gottesfurcht, Geduld und Unbeirrbarkeit im Mittelpunkt vieler Erzählungen. Musliminnen und Muslime, die der *Salafiyya* folgen, arbeiten daran, sich diese Eigenschaften in Form von spezifischen Dispositionen einzuverleiben und sich somit als authentischer Muslim bzw. als authentische Muslimin im Gegensatz zu den schwachen oder falschen Musliminnen und Muslimen, oft »Heuchler« (*munāfiqūn*) genannt, zu konstituieren. Ein Teil der Diskussionen in Chaträumen und Foren beschäftigte sich explizit mit diesem Prozess der Habitualisierung: Dieses authentische Wissen soll präreflexiv quasi als

eigene Natur zum Einsatz kommen, ohne dass es immer wieder in Form von bewusster Selbstdisziplinierung von sich selbst eingefordert werden muss. Darüber hinaus stellen diese Narrative eine genealogische Verbindung zum »Propheten« her. Diese Herstellung wird oft als »Wiederherstellung« begriffen: Jeder Mensch trage die natürliche Inklinaton, Gott intuitiv auf die richtige Art und Weise zu verehren, in sich. Diese in der islamischen Tradition als *fitra* bezeichnete, bei der Geburt vorhandene Neigung, sich nur Gott zu unterwerfen, verwische im Zuge der Primärsozialisation und müsse dann über eine bewusste Rückkehr zu diesem Naturzustand bzw. dieser menschlichen Essenz wiedererlangt werden.

Diese Dynamik lässt sich am Narrativ der *ghurabā'* (Fremden), die auf zwei Überlieferungen zurückgeht, veranschaulichen. Muhammad soll demnach gesagt haben, dass die wahren Muslime reisende Fremde in dieser Welt seien, die sich ihrem gottgewollten Schicksal unterwerfen. Diese wahren Gläubige seien in der gottlosen Gesellschaft marginalisiert, da sie unbeirrt auf Gottes Pfad der Rechtschaffenen wandelten. Sie könnten jedoch froh sein, denn der Islam habe als etwas Fremdes begonnen und werde zu diesem Fremdsein zurückkehren. Dieses Narrativ zirkuliert vor allem im Genre des *nashīd*, von Männern *a capella* aufgeführte Musikstücke mit Bezügen zu islamischen diskursiven Traditionen, und bietet gerade Musliminnen und Muslimen, die in Gesellschaften leben, die mehrheitlich nicht-muslimisch sind, die sinnproduzierende Disposition des Fremden an. Ausgestoßen bzw. abgelehnt von der Mehrheitsgesellschaft, teilweise unter Repressionen seitens staatlicher Behörden leidend, fühlt man sich in seiner Identität als Fremder bestärkt und ermutigt, diesem Weg standhaft weiter zu folgen. Diese Narrative bietet nicht nur ein Interpretationsschema an, mit dem es gelingt, Fremdsein positiv und als Zeichen des richtigen Wegs zu deuten, sondern sie affiziert laut Aussagen von Partizipantinnen und Partizipanten auf eine Art und Weise, dass man »Gottes schützende Hand« fühle und sich ein »innerer Friede im Herzen ausbreite«.

Diese kurzen Ausführungen zeigen, wie unterschiedliche interdiskursive Räume (islamische Hadithwissenschaft, moderner Wissensbegriff und der Authentizitätsdiskurs der Gegenwartskultur) von Musliminnen und Muslimen, die der *Salafyya* folgen, zitiert, in Praktiken konkretisiert und dadurch habitualisiert werden. Der symbolische Raum der Praktiken ist dabei keine bloße Ableitung der zitierten Interdiskurse. Wie die dort eingelagerten Klassifikationsregime, Handlungs-, Denk- und Wahrnehmungsschemata konkret in den Habitus überführt werden, ist kontingent. Darüber hinaus sind die

hier angesprochenen Praktiken auch als »reflexiv-moderne Technologien des Selbst« (Hirsland/Schneider 2008) fassbar, die Subjekte anleiten, sich über alltagspraktische Techniken und Übungen als Subjekte im Sinne ihrer ethischen Ambition zu verstehen und selbst zu führen. Die diskurstheoretische Erweiterung des praxeologisch ausgerichteten Forschungsprojektes kann hier zeigen, wie gesamtgesellschaftliche Prozesse in Form von in Interdiskursen produzierten Wissensordnungen auf das religiöse Feld einwirken, dort lokalisiert werden und wie diese Interdiskurse auch dazu führen können, moralisch-ethische Ambitionen bewusst in den Habitus einzulagern, um sie letztendlich in den praktischen Sinn übergehen zu lassen. Sie sollen als unbewusste, intuitive Skripte im Hintergrund ablaufen und Teil der eigenen ›Natur‹ werden.

4.2 Zum Flüchtling werden: Interpellation und Interaktion

Im zweiten hier diskutierten Projekt wurden bereits zu Anfang praxis- und diskursanalytische Perspektiven miteinander verknüpft. Vom Sommer 2016 bis zum Sommer 2017 engagierte ich mich als Übersetzerin, Begleiterin, Besucherin und ›Gesellschafterin‹ in einem Kirchenasyl, in dem insgesamt sechs Syrerinnen und Syrer versuchten, ihrer Abschiebung nach Bulgarien zu entgehen. Relativ schnell entstand die Idee, diese Erfahrung mit einer Feldforschung zu verbinden, da mir bestimmte sich wiederholende Muster in den Interaktionen zwischen ehrenamtlichen Helferinnen und Helfern auf der einen und syrischen Geflüchteten auf der anderen Seite auffielen. Dabei versuchte ich zu verstehen, wie im Zuge dieser Interaktionen ›der Flüchtling‹ als dominante Subjektposition entstand und durch Prozesse der Subjektivierung einverleibt wurde. Während des Kirchenasyls sammelte ich zunächst Material, das Teil von Praktiken der Interpellation war, mittels derer Syrer als Flüchtlinge angerufen wurden, und denen ich im Feld des Kirchenasyls begegnet bin: Offizielle Briefe von staatlichen Stellen, mediale Produktionen, popkulturelle Produktionen, in denen spezifische Gruppen als Flüchtlinge adressiert werden – man denke hier an die T-Shirts mit »refugees welcome« Aufdrucken. Alle diese materialen Entitäten oder Artefakte der Interpellation sind Träger von Diskursen, aus denen der Flüchtling als Flüchtling hervorgeht, und die im gesamtgesellschaftlichen, medial gestützten Interdiskursraum zirkulieren. Darüber hinaus fokussierte ich meine Feldnotizen auf die Interaktionen, um die spezifischen Praktiken, die von den zwei prägnanten Subjektpositionen Flüchtling und ehrenamtliche Unterstützerin bzw. ehrenamtlicher Un-

terstützer geprägt wurden, herauschälen, analysieren und die dahinterstehenden wirkmächtigen Handlungs- und Wahrnehmungsschemata freilegen zu können. Die Artefakte der Interpellation (z.B. Videos, offizielle Schreiben, Handreichungen von Nichtregierungsorganisationen) wurden als zunächst eigenständiger Interdiskurs mit Hilfe einer an Ernesto Laclau und Chantal Mouffe orientierten Diskursanalyse (vgl. Nonhoff 2006 und 2010, dazu unten mehr) bearbeitet. Die Feldnotizen zu den alltäglichen Interaktionen wurden in praxeologischer Tradition zunächst materialgeleitet und dann auf ihre dominanten Muster (Skripte) und Abweichungen hin kodiert, um dadurch auf die möglichen, dahinterliegenden habitusspezifischen Wahrnehmungs- und Handlungsschemata zurückgreifen zu können. Beide Analysen wurden abschließend in Beziehung zueinander gesetzt.

Die Diskurstheorie nach Ernesto Laclau und Chantal Mouffe geht von Differenzbeziehungen (x ungleich y) aus, die sich in Äquivalenzbeziehungen in Bezug auf einen leeren Signifikanten verketteten können (x und y sind gleichwertig mit Bezug auf z). Äquivalenzbeziehungen überformen das Spiel der Differenzen, können sich jedoch nur temporär stabilisieren. Sie sind entscheidend für die Dichotomisierung des diskursiven Raums und führen zu antagonistischen Beziehungen. Folgendes eingängiges Beispiel veranschaulicht das »Spiel der Differenzen«: In den gegenwärtigen Debatten herrscht zwischen »Emanzipation von Frauen« (x) und »Integration von Frauen in den Arbeitsmarkt« (y) zunächst eine Differenzbeziehung: das eine ist ungleich dem anderen. In Bezug auf »Gleichberechtigung« (z) sind »Emanzipation von Frauen« (x) und »Integration von Frauen in den Arbeitsmarkt« (y) jedoch gleichwertig, also äquivalent. Der leere Signifikant »Gleichberechtigung« repräsentiert sowohl »Emanzipation von Frauen« als auch »Integration von Frauen in den Arbeitsmarkt«. Äquivalenzketten können in Kontraritätsbeziehung zu anderen Äquivalenzketten treten. Die Äquivalenzkette repräsentiert durch den leeren Signifikanten »Gleichberechtigung« verhält sich im Diskurs zum Beispiel konträr zur Äquivalenzkette »Frauenunterdrückung«. »Frauenunterdrückung« repräsentiert ähnlich wie »Gleichberechtigung« eine Kette von äquivalenten Elementen wie »Gender-Pay-Gap«, »Care-Arbeit« oder »sexuelle Belästigung«. Beide Äquivalenzketten dichotomisieren den diskursiven Raum und bringen antagonistische Beziehungen hervor.

Basierend auf diesen Überlegungen, habe ich Daten kodiert, in denen Flüchtlinge angesprochen werden und Äquivalenzketten herausgearbeitet, die vereinfacht folgendermaßen dargestellt werden können:

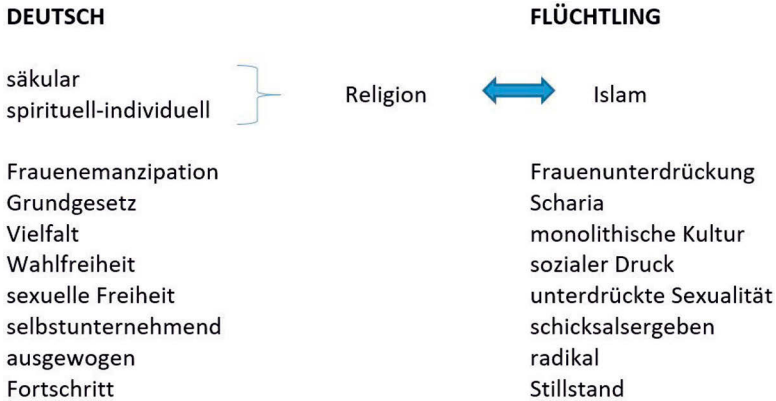


Abb. 1: Vereinfachte grafische Darstellung der zwei antagonistischen Äquivalenzketten

Je nach Situation waren Deutsch/Flüchtling oder Religion/Islam als leere Signifikanten die zentrale Leitdifferenz der antagonistischen Äquivalenzketten, wobei Religion hier verstanden als säkular und spirituell-individuell mit Deutsch, und Flüchtling mit Islam gleichgesetzt wurde. Zentral ist, dass Islam meist nicht als Ausprägung der Oberkategorie Religion produziert wurde, sondern als konstitutives Außen die Äquivalenzkette Deutsch/Religion stabilisierte. Gleichzeitig zeigte sich im untersuchten Material, dass in der Beziehung zwischen Religion und Islam ein »noch nicht« eingefügt wird. Diesem Interpretations- und Klassifikationsschema zufolge kann Islam potenziell zum Beispiel durch Integration, Reformation oder Säkularisierung zu einer Ausprägung von Religion werden. Dieser Einschub ist wichtig, um die wechselseitige Wirkweise zwischen diesem dualistisch-antagonistischen Klassifizierungs- und Wahrnehmungsschema und den interaktionalen Praktiken zwischen syrischen Geflüchteten und ehrenamtlichen Unterstützenden zu verstehen.

Exemplarisch soll eine sich im Sinne einer Praktik wiederholende Interaktion skizziert und analysiert werden, die ich etwas unbeholfen als »den Haushalt machen« bezeichne. Dabei handelt es sich um Szenen, die sich zumeist in der Küche abspielten. In diesen Praktiken komplimentierten ehrenamtliche Helferinnen syrische Frauen mehr oder weniger subtil aus der Küche hinaus,

um dann syrische Männer dazu aufzurufen oder zu animieren, in der Küche an den im Haushalt anfallenden Arbeiten wie Kochen, Abwasch und Aufräumen teilzunehmen. Ein weiterer Teil des Skripts war ein aufklärerischer Gestus, durch den syrische Männer und Frauen über Geschlechtergleichheit in Deutschland informiert wurden. In Gesprächen zwischen den Unterstützerinnen und Unterstützern wurde Geschlechterungleichheit als fester Bestandteil einer muslimischen Kultur ausgemacht: Flüchtlinge seien durch diese Kultur geprägt. Um in Deutschland jedoch leben und partizipieren zu können, müssten sie lernen, diesen Teil ihrer Kultur zu erkennen und abzulegen.

Die Problematisierung von Geschlechterungleichheit wurde pädagogisch kodiert: Flüchtlinge sollten befähigt werden, die in ihrer Kultur internalisierte Geschlechterungleichheit zu erkennen, diese selbst zu problematisieren und durch konkrete Handlungen, etwa durch das Mitwirken an den in der Küche anfallenden Arbeiten, zu überwinden. Diese Pädagogisierung operierte entlang der Leitdifferenz Deutsch/Flüchtling und war in die oben dargestellten Äquivalenzketten eingelagert. Dadurch wurden die sich zueinander antagonistisch verhaltenden Äquivalenzketten aus dem Interdiskursraum herausgehoben und als zentrales Klassifizierungsschema in alltägliche Handlungen eingelagert. In diesem Sinne kann »der Flüchtling« nicht nur als Subjektposition, sondern auch als Dispositiv verstanden werden: Der Antagonismus Deutsch/Flüchtling bzw. Religion/Islam identifiziert und klassifiziert eine gesellschaftliche Gruppe als Problem, das eine Intervention als notwendig erscheinen lässt. Flüchtling und Deutsch treten als antagonistische Subjektpositionen hervor. Es werden Mechanismen produziert – hier: Pädagogisierung – die auf die Dringlichkeit der Lage reagieren und die verschiedenen Elemente des Dispositivs zueinander in Beziehung setzen. Ziel ist eine Normalisierung des Flüchtlings im Sinne einer Überwindung des Antagonismus Deutsch/Flüchtling bzw. Religion/Islam. Jedoch reproduziert das Dispositiv die ihm zugrundeliegenden Klassifizierungsregime und blockiert somit die Normalisierung, die es selbst als Ziel ausgibt.

In diesem Beispiel besteht der Mehrwert der diskurstheoretischen Erweiterung darin, die zur Verfügung stehenden hegemonialen Subjektpositionen und die damit jeweils verbundenen Äquivalenzketten in den Blick zu nehmen. In der Analyse der Interaktionen zwischen den sich entlang der zwei zentralen Subjektpositionen formierenden sozialen Gruppen zeigt sich der Mechanismus, der den Interdiskursraum mit den Praktiken verbindet und der mit der Heuristik des Dispositivs gefasst werden könnte.

5. Schlussfolgerung

Abschließend soll der Bogen zu den allgemeinen Entwicklungen in der Religionswissenschaft gespannt und der Ausgangspunkt von der Praxistheorie auf die Diskurstheorie verschoben werden. Diskurstheoretische Ansätze haben mittlerweile ihren festen Platz in den unterschiedlichen Einführungswerken gefunden. Dabei steht der Religionsbegriff im Zentrum der Denaturalisierungs- und Dekonstruktionsbemühungen. Ein ähnliches Schicksal hat bereits eine andere wirkmächtige Differenzkategorie, *race*/Rasse ereilt. Auch hier stellt sich ähnlich wie in der Religionswissenschaft die Frage »What happens after deconstruction?« (McCutcheon 2017). Patrick Wolfe, der in seinem Ansatz diskurs- und praxistheoretische Elemente vereint, beschreibt die Lage bezüglich *race* folgendermaßen:

[...] it is apparent that, useful though it may once have been for denaturalising race, the well-worn piety that race is a social construct does not get us very far. Rather than a conclusion, this general premise founds a set of questions: how are races constructed, under what circumstances, and in whose interests? (Wolfe 2016: 6)

Aus dieser Lagebeschreibung folgt als Desiderat, dass *race* als »set of classificatory regimes« in Aktion beobachtet werden sollte: »As performed and contested on the ground, [...], race emerges not as singular or unified but as a fertile, Hydra-headed assortment of local practices« (Wolfe 2016: 10). Beide Aspekte des Phänomens *race*, sowohl die lokalen, distinkten Praktiken und Rassifizierungen als auch die feldübergreifende Klassifikationsschemata, die sich in Doktrinen und Wissensordnungen im interdiskursiven Raum konstituieren, formen zusammen spezifische *race regimes* (vgl. ebd.: 18-19).

Analog dazu ließe sich eine Entwicklung in der Religionswissenschaft vorstellen, in der die Denaturalisierung und Dekonstruktion des Religionsbegriffs weiterbetrieben, aber gleichzeitig die anhaltende Wirkmacht als symbolisch-produktive, d.h. wirklichkeitskonstituierende, Macht in Form von geltenden Wissensordnungen zunächst rekonstruiert und dann lokalisiert und einverleibt über Praktiken in den Blick genommen wird. In diesem Sinne geht der kritische Gestus der Diskurstheorie nicht weit genug, die in den Worten Judith Butlers ihre Hauptaufgabe darin sieht, »das System der Bewertungen selbst herauszuarbeiten« (Butler 2002: 252). Die beharrliche Wirkmacht von bereits dekonstruierten Objektivationen und Differenzkategorien wie *race* und Religion wird erst deutlich, wenn herausgearbeitet wird,

wie diese gekoppelt an Systeme der Bewertungen präreflexiv und verschleiert Handlungen, Wahrnehmungen und Denken generieren, die dann wieder auf die gesellschaftlichen, diskursiv zirkulierenden Klassifikationsregime einwirken. Genau in diesem Unterfangen liegt das Potenzial einer Verschränkung der praxis- und diskurstheoretischen Perspektiven, die bereits in den Theoriefamilien selbst angelegt ist.

Literatur

- Barlösius, Eva (2011): Pierre Bourdieu, Frankfurt a.M.: Campus-Verlag.
- Becker, Carmen (2013): Learning to be authentic. Religious practices of German and Dutch Muslims following the Salafiyya in forums and chat rooms. Dissertation, Radboud Universiteit Nijmegen (Niederlande).
- Bourdieu, Pierre (1976): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1993): Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2017): Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Brieler, Ulrich (1998): Die Unerbittlichkeit der Historizität: Foucault als Historiker, Köln: Böhlau.
- Bublitz, Hannelore (2003): Diskurs, Bielefeld: transcript.
- Bührmann, Andrea D./Schneider, Werner (2008): Vom Diskurs zum Dispositiv. Eine Einführung in die Dispositivanalyse, Bielefeld: transcript.
- Butler, Judith (2002): »Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50 (2), S. 249-266.
- Butler, Judith (2016): Haß spricht. Zur Politik des Performativen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Carles, Pierre/Bourdieu, Pierre (2008): Soziologie ist ein Kampfsport: Pierre Bourdieu im Porträt, Dokumentarfilm.
- Charmaz, Kathy (2006): Constructing Grounded Theory. A practical guide through qualitative analysis, London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications.
- Diaz-Bone, Rainer (2010): Kulturwelt, Diskurs und Lebensstil: Eine diskurstheoretische Erweiterung der Bourdieuschen Distinktionstheorie, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaft.

- Dillon, Michele (2001): »Pierre Bourdieu, Religion, and Cultural Production«, in: *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies* 1 (4), S. 411-429.
- Dyk, Silke van/Langer, Antje Langer/Macgilchrist, Felicitas/Wrana, Daniel/Ziem, Alexander (2014): »Discourse and beyond? Zum Verhältnis von Sprache, Materialität und Praxis«, in: Johannes Angermüller/Martin Nonhoff/Eva Herschinger/Felicitas Macgilchrist/Martin Reisigl/Juliette Wedl/Daniel Wrana/Alexander Ziem (Hg.), *Diskursforschung. Ein interdisziplinäres Handbuch. Band 1. Theorien. Methodologien und Kontroversen*, Bielefeld: transcript, S. 345-363.
- Foucault, Michel (1978): *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin: Merve Verlag.
- Foucault, Michel (1981): *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2017): *Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gibson, James J. (1977): »The theory of affordances«, in: Robert Shaw/John Bransford (Hg.), *Perceiving, acting, and knowing. Toward an ecological psychology*, Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, S. 67-82.
- Gibson, James J. (1986): *The ecological approach to visual perception*, Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associate Publishers.
- Helle-Valle, Jo (2010): »Language-games, in/dividuals and media uses: What a practice perspective should imply for media studies«, in: Birgit Bräuchler/John Postill (Hg.), *Theorising media and practice*, New York & Oxford: Berghahn Books, S. 191-211.
- Hillebrandt, Frank (2016): »Die Soziologie der Praxis als post-strukturalistischer Materialismus«, in: Hilmar Schäfer (Hg.), *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*, Bielefeld: transcript, S. 71-94.
- Hirsland, Andreas/Schneider, Werner (2008): »Biopolitik und Technologien des Selbst: Zur Subjektivierung von Macht und Herrschaft«, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, Frankfurt a.M.: Campus Verlag, S. 5640-5648.
- Jäger, Margarete/Jäger, Siegfried (2007): *Deutungskämpfe: Theorie und Praxis kritischer Diskursanalyse*, Wiesbaden: Springer VS.
- Jäger, Siegfried (2001): »Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse«, in: Reiner Keller/Andreas Hirsland/Werner Schneider/Willy Viehöver (Hg.), *Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse: Band I: Theorien und Methoden*, Wiesbaden: Springer VS, S. 81-112.

- Keller, Reiner (2011): Wissenssoziologische Diskursanalyse: Grundlegung eines Forschungsprogramms, Wiesbaden: Springer VS.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1985): Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics, London: Verso.
- Lindholm, Charles (2008): Culture and authenticity, Malden, Oxford & Carlton: Blackwell Publishing.
- Link, Jürgen (2013): »Diskurs, Interdiskurs, Kollektivsymbolik«, in: Zeitschrift für Diskursforschung 1 (1), S. 7-24.
- McCutcheon, Russell T. (2017): »What happens after deconstruction?«, in: Implicit Religion 20 (4), S. 401-405.
- Nonhoff, Martin (2006): Politischer Diskurs und Hegemonie: Das Projekt »Soziale Marktwirtschaft«, Bielefeld: transcript.
- Nonhoff, Martin (Hg.) (2007): Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, Bielefeld: transcript.
- Nonhoff, Martin (2010): »Hegemonieanalyse: Theorie, Methode und Forschungspraxis«, in: Reiner Keller/Andreas Hirsland/Werner Schneider/Willy Viehöver (Hg.), Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 2: Forschungspraxis, Wiesbaden: Springer VS, S. 299-332.
- Norman, Donald A. (1999): »Affordance, conventions, and design«, in: Interactions 6 (3), S. 38-42.
- Ortner, Sherry B. (1984): »Theory in anthropology since the Sixties«, in: Comparative Studies in Society and History 26 (1), S. 126-166.
- Ortner, Sherry B. (2006). Anthropology and social theory: Culture, power, and the acting subject, Durham: Duke University Press.
- Reckwitz, Andreas (2002): »Toward a theory of social practices. A development in culturalist theorizing«, in: European Journal of Social Theory 5 (2), S. 245-265.
- Reckwitz, Andreas (2003): »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive«, in: Zeitschrift für Soziologie 32 (4), S. 282-301.
- Reckwitz, Andreas (2008): »Praktiken und Diskurse. Eine sozialtheoretische und methodologische Relation«, in: Herbert Kalthoff/Stefan Hirschauer/Gesa Lindemann (Hg.), Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 188-209.
- Schäfer, Hilmar (2013): Die Instabilität der Praxis: Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie, Frankfurt a.M.: Velbrück Wissenschaft.

- Schatzki, Theodore R. (2001): »Practice mind-ed orders«, in: Theodore R. Schatzki/Karin Knorr Cetina/Elke von Savigny (Hg.), *The practice turn in contemporary theory*, London & New York: Routledge, S. 42-55.
- Schatzki, Theodore R. (2016): »Praxistheorie als flache Ontologie«, in: Hilmar Schäfer (Hg.), *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*, Bielefeld: transcript, S. 29-44.
- Speer, Susan A. (2002): »Natural« and »contrived« data: A sustainable distinction?, in: *Discourse Studies* 4 (4), S. 511-525.
- Waldenfels, Bernhard (1991): »Ordnung in Diskursen«, in: François Ewald/Bernhard Waldenfels (Hg.), *Spiele der Wahrheit: Michel Foucaults Denken*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 277-297.
- Wijzen, Frans Jozef Servaas/von Stuckrad, Kocku (Hg.) (2016): *Making religion: theory and practice in the discursive study of religion*, Leiden & Boston: Brill.
- Wodak, Ruth/Meyer, Michael (Hg.) (2009): *Methods of critical discourse analysis*, London/Thousand Oaks: Sage.
- Wolfe, Patrick (2016): *Traces of history: elementary structures of race*, London: Verso.
- Wrana, Daniel/Langer, Antje (2007): »An den Rändern der Diskurse. Jenseits der Unterscheidung diskursiver und nicht-diskursiver Praktiken«, in: *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* 8 (2).
- Zillien, Nicole (2008): »Die (Wieder-)Entdeckung der Medien – Das Affordanzkonzept in der Mediensoziologie«, in: *Sociologia Internationalis* 46 (2), S. 161-181.

III Routine und Unsicherheit in Ritualen

Eine praxis- und systemtheoretische Perspektive

Urs Weber

1. Einleitung

Ritualtheorien beschreiben Rituale oft als Handlungszusammenhänge, die sich durch Merkmale wie Routine, Gewohnheit, Repetition oder Tradition auszeichnen.¹ Dagegen nimmt dieser Beitrag Rituale in den Blick, die mindestens partiell durch Unsicherheit bezüglich vorzunehmender Handlungen geprägt sind. Unsicherheit als ein Merkmal rituellen Handelns ist ritualtheoretisch insbesondere dann relevant, wenn Individuen – beispielsweise, weil sie selten am betreffenden Ritual teilnehmen – nicht mit den erwarteten Handlungssequenzen eines Rituals vertraut sind, und diese Unsicherheit von anderen Ritualteilnehmenden beobachtet wird und unter Umständen zu Reaktionen führt. Dabei stellt sich die Frage, wie sich die Durchführung von Ritualen durch die beobachtete Unsicherheit verändert.

Der Beitrag schlägt vor, Routine und Unsicherheit als zwei Extreme eines Kontinuums aufzufassen, auf dem Rituale in analytischer Hinsicht anzusiedeln sind. Rituale finden statt, indem Handlungsabläufe in einer routinisierten Art und Weise – und damit unterbrechungs- und störungsfrei – vollzogen werden. Es gibt jedoch auch Rituale, in denen ein Bedarf an Handlungskoordination entsteht, weil nicht alle teilnehmenden Individuen mit den vor-

-
- 1 Dies lässt sich an bekannten Ritualtheorien illustrieren. Stanley Tambiah (1981: 119) beispielsweise nennt Formalität, Stereotypie, Verdichtung und Redundanz als Charakteristika von Ritualen. Catherine Bell (1997: 138-169) definiert Rituale im Sinne ritualisierter Praktiken über Formalisierung, Traditionalismus, Beständigkeit, Regelgeleitetheit, Symbolik und Performance. Roy Rappaport (1999: 32-50) bestimmt Rituale ebenfalls über eine Reihe von Merkmalen: Sie seien nicht durch die Durchführenden selbst spezifiziert und wiesen Merkmale wie Formalität, Invarianz und Performance auf.

zunehmenden Handlungen vertraut sind. Im Beitrag wird der Tatbestand, dass in vielen Fällen Routine und Unsicherheit je graduell vorhanden sein können, theoretisch genauer gefasst und anhand des empirischen Beispiels von daoistischen Verdienstritualen in Taiwan exemplifiziert. Zunächst werden, basierend auf den Schriften Pierre Bourdieus, grundlegende Annahmen einer Praxeologie skizziert (2). In einem weiteren Schritt wird davon ausgehend ein Verständnis von Ritualen erarbeitet. Zunächst kann dafür auf Catherine Bells Vorschlag Bezug genommen werden, dass Rituale als ritualisierte Praktiken aufgefasst werden können, d.h. als Praktiken, die durch bestimmte Merkmale graduell von nicht-ritualisierten Praktiken unterschieden werden können (3). Diese Merkmale zeichnen ritualisierte Praktiken gleichzeitig mit dem Charakteristikum der Nichtbeliebigkeit aus, wie im Anschluss an Niklas Luhmanns Begriff von Erwartungsstrukturen ausgeführt wird: Ritualisierte Praktiken bestehen aus Verhaltenserwartungen, die normative Erwartungen sind, indem sie auch dann, wenn sie enttäuscht werden, aufrechterhalten werden (4). Vor diesem Hintergrund wird die Frage von Routine und Unsicherheit als Problem des Herstellens von Anschlusshandlungen präzisiert, was durch eine Zusammenführung der praxis- und systemtheoretischen Perspektiven geschieht. Sowohl Bourdieu als auch Luhmann haben sich inspiriert durch Edmund Husserls Phänomenologie mit der Frage beschäftigt, wie bei momenthaften sozialen Handlungen oder Ereignissen Handlungsanschlüsse hergestellt werden. Im Falle routinisierter ritualisierter Praxis gelingen Handlungsanschlüsse von Moment zu Moment, ohne dass über Handlungsanschlüsse je kommuniziert würde. Das betreffende Ritual kann so unterbrechungsfrei vollzogen werden. Wird bei Teilnehmenden hingegen Unsicherheit festgestellt, kann dies dazu führen, dass über erwartete Handlungen kommuniziert und die Frage des Anschlusshandelns zu einem offenen Problem wird. Aus diesen Überlegungen heraus wird vorgeschlagen, bei Ritualen von einem möglichen graduellen Anteil von Routine und Unsicherheit auszugehen, der durch empirische Forschung analysiert werden muss. Schließlich werden die analytischen Gesichtspunkte anhand von Beobachtungen von daoistischen Verdienstritualen in Taiwan exemplarisch angewendet (5). Bei der Durchführung dieser Rituale konnte festgestellt werden, dass es sich um eine hochgradig ritualisierte Praxis handelt, welche von den Priestern routinisiert durchgeführt wurde. Die an den Ritualen teilnehmenden Laien – es handelte sich dabei um Mitglieder einer Familie, die einen Todesfall zu beklagen hatten – waren über die vorzunehmenden rituellen Handlungen nicht im Bilde, weswegen sie in den Momenten, in welchen eine aktive Rolle ihrerseits

erwartet wurde, durch Gestik dazu aufgefordert werden mussten. Diese Instruktionen konnten sich allerdings auf minimale Handzeichen beschränken, da die von den Familienangehörigen auszuführenden Handlungen im Vollzug von Verneigungen sowie dem Halten von Räucherstäbchen bestanden, die die betreffenden Personen aus anderen Kontexten kannten und ihrerseits routinisiert vollziehen konnten.

2. Elemente einer Praxistheorie – Pierre Bourdieu

Für die Frage von Routine und Unsicherheit in Ritualen bieten praxeologische Ansätze wichtige Anhaltspunkte. In einem ersten Schritt lassen sich insbesondere aus den Schriften Pierre Bourdieus zentrale Einsichten gewinnen – Bourdieus Ausführungen begründen Annahmen der Praxeologie im Rahmen einer Auseinandersetzung mit anderen sozialwissenschaftlichen Theorien, sodass sichtbar wird, welche grundsätzlichen Überlegungen Bourdieu dabei angeleitet hatten.

2.1 Die Logik der Praxis

Forschungsgeschichtlich zentral sind dafür die Erfahrungen, die Bourdieu seit den späten 1950er Jahren als Forscher in Algerien gemacht hat und die ihn veranlassten, sich in grundsätzlicher Weise mit der Frage zu beschäftigen, wie eine sozialwissenschaftliche Theorie beschaffen sein muss. Wie Bourdieu (1993: 7-45) berichtet, hat er zunächst in strukturalistischer Manier nach dem Vorbild Claude Lévi-Strauss' versucht, beobachtete Phänomene mittels logischer Schemata zu analysieren, als deren Ausführung die beobachteten Handlungszusammenhänge gelten sollten. Dabei stieß Bourdieu jedoch auf nicht-auflösbare Widersprüche. Er berichtet beispielsweise wie er versucht hat, Informationen zum traditionellen Kalender in einem einzigen Schema darzustellen, was sich nicht in einer widerspruchsfreien Weise realisieren ließ. Die Arbeit an schlüssigen Schemata bestand für Bourdieu dann zunächst – immer noch dem strukturalistischen Ideal folgend – darin, dass er erfolglos versuchte, diese sich präsentierenden Widersprüche zu lösen (vgl. ebd.: 25). Entscheidend sei dann die Einsicht gewesen, dass Praktiken immer nur bis zu einem gewissen Grad in sich logisch schlüssig sind: Sie folgten einer »Logik der Praxis«, die nicht der »Logik der Logik« entsprechen, und die Wissenschaft sei angehalten, das zu berücksichtigen: »Man muss der Praxis eine Logik zu-

erkennen, die anders ist als die Logik der Logik, damit man der Praxis nicht mehr Logik abverlangt, als sie zu bieten hat« (Ebd.: 157).

Die Einsichten aus der Unmöglichkeit, das Ideal des Strukturalismus zu verwirklichen, mündeten in einer umfassenden Kritik am Strukturalismus. Die Sichtweise, Praktiken über die Erstellung kohärenter Modelle zu beschreiben, sei falsch, denn es sei ein Irrtum, diese Modelle, die Konstruktionen darstellen, als die Grundlage der Praktiken zu betrachten – was sie nicht seien (vgl. ebd.: 27ff.).

2.2 Temporale Strukturen

Ein Problem, das Bourdieu im Zusammenhang mit der Unterscheidung der »Logik der Praxis« von der »Logik der Logik« beschreibt, betrifft die Zeitdimension: Praktiken haben einen anderen Bezug zu temporalen Strukturen als die Wissenschaft, die diese Praktiken beobachtet und analysiert. Während Praktiken sich in der Zeit abspielen und dadurch erst bestimmte Eigenschaften aufweisen – vollzogene Handlungen sind unumkehrbar, das Tempo und der Rhythmus der Praxis können strategisch variiert werden (vgl. ebd.: 149) –, nehme die Wissenschaft eine totalisierende Haltung ein, die die Praktiken erst nach ihrem Vollzug analysiere, und diese Haltung unterliege selbst nicht der Unmittelbarkeit der Praxis. Bourdieu veranschaulicht die unterschiedlichen Perspektiven am Beispiel eines Spiels: »Ein Spieler, der im Spiel aufgeht, vom Spiel gepackt ist, stellt sich nicht auf das ein, was er sieht, sondern auf das, was er vorhersieht, was er in der unmittelbar wahrgenommenen Gegenwart bereits vorausblickend erfasst, indem er nämlich den Ball nicht dorthin abgibt, wo sich sein Mittelstürmer gerade befindet, sondern an den Punkt den dieser – vor dem ihn deckenden gegnerischen Verteidiger – sogleich erreichen wird« (Ebd.: 149). Ein Spieler schätze im Vollzug der Praxis mögliche Szenarien ein und beziehe Handlungen so auf die unmittelbar antizipierte Zukunft. Die Praxis ist insofern einer Unmittelbarkeit und Dringlichkeit unterworfen, die in der Analyse der Praxis nicht vorhanden ist, denn – um auf das Beispiel des Spiels zurückzukommen – »es genügt, sich wie ein nüchterner Beobachter außerhalb des Spiels zu stellen, Abstand vom erstrebten Spielergebnis zu gewinnen, und schon verschwinden die Dringlichkeiten, Apelle, Bedrohungen, vorgeschriebenen Spielzüge, aus denen sich die reale, d.h. real bewohnte Welt zusammensetzt« (ebd.: 150).

Die Dringlichkeit, die sich in der Praxis auch durch die Unumkehrbarkeit vollzogener Handlungen ergibt, stelle sich für die Wissenschaft so nicht,

wenn sie Handlungszusammenhänge erst analysiert, wenn diese bereits vollzogen sind, »und daher nicht im ungewissen über das mögliche Geschehen sein kann« (ebd.: 149). Die im Nachhinein erstellte wissenschaftliche Analyse erfolgte nicht aus der Struktur der Unumkehrbarkeit der Handlungsabfolgen heraus, wie sie in der Situation der Praxis vorliegt, sondern betrachtete die Handlungen so, als wären sie umkehrbar. Bourdieu sieht in den unterschiedlichen zeitlichen Verhältnissen der Praxis und der Wissenschaft einen Grund dafür, dass die Wissenschaft der Praxis eine Logik zuschreibe, die jene nicht besitze (vgl. ebd.: 164f.).

2.3 Habitus

Wenn Theorien wie der Strukturalismus Lévi-Strauss' keine Option für eine Theorie der Praxis darstellen, wie sind dann verschiedene Ansätze zu gewichten, die das Hauptaugenmerk auf Handlungen und Praxis richten? Bourdieu hat auch hier eine klare Position und verortet seine Praxeologie als eine dritte Option jenseits von »Objektivismus« und »Subjektivismus«. Gegenüber der oben skizzierten Kritik an »objektivistischen« Positionen wie derjenigen Lévi-Strauss' sind auch Ansätze, die die Perspektive handelnder Individuen in den Blick nehmen, für Bourdieu keine Option. Er kritisiert Theorien wie diejenige Alfred Schütz' oder Harold Garfinkels als »subjektivistisch« und problematisiert, dass in ihnen Konstruktionen aufgrund der Sichtweise handelnder Individuen erstellt würden, ohne übergeordnete Strukturen zu berücksichtigen. Ein solches Vorgehen entspräche nicht einer Wissenschaft der sozialen Welt, sondern hätte allenfalls vorwissenschaftlichen Charakter (vgl. Bourdieu 1976: 149). Denn Praktiken seien durchaus strukturiert, wenn auch nicht nach mentalen logischen Modellen, wie dies »objektivistische« Theorien nahelegten.

Die Lösung, die die Praxistheorie jenseits von »Objektivismus« und »Subjektivismus« vorgeschlägt, besteht darin, Praktiken nicht als durch dahinterliegende Schemata prädeteterminiert zu sehen, sie aber auch nicht als spontane Erfindungen zu betrachten. Denn Praktiken sind durchaus im Kontext sozialer Strukturen zu sehen, durch die sie strukturiert werden und zu deren Reproduktion sie beitragen. Beide Aspekte – Strukturiertheit einerseits, aber auch die Möglichkeit, neue strukturierte Handlungszusammenhänge zu generieren – werden am deutlichsten im Theorem des Habitus, das in Bourdieus Werk inhaltlich eng mit der Theorie der Praxis verbunden ist.

Mit dem Habitusbegriff beschreibt Bourdieu Schemata, die eine »Handlungs-, Wahrnehmungs- und Denkmatrix« (ebd.: 169, im Original hervorgehoben) bilden. Diese Schemata übernehmen Individuen in erster Linie durch den Kontakt mit der sozialen Umwelt – und diese Übernahme erfolgt in einer Art und Weise, die Bourdieu »Einverleibung« nennt. Mit dem Begriff der »Einverleibung« ist angesprochen, dass Bourdieu eine strikte Trennung von Denken und Handeln ablehnt und stattdessen davon ausgeht, dass mit der Sozialisation bestimmte Formen körperlicher Haltung übernommen werden, die es erlauben, gesellschaftlichen Normen entsprechend zu handeln, ohne dass diese Verhaltensweisen intentional reflektiert würden (vgl. Bourdieu 2001: 184). Damit wird auch deutlich, dass Habitusformen nicht ausschließlich Produkte der sozialen Umgebung darstellen, sondern ein generatives Moment in sich tragen: Sie ermöglichen das Hervorbringen von Praxisformen in einer Art und Weise, die in bestimmten sozialen Kontexten als angemessen wahrgenommen wird (vgl. ebd.: 183).

Beide Aspekte – Einverleibung sozialer Normen und Hervorbringung von Praxis – sieht Bourdieu als sich gegenseitig bedingende Dimensionen des Habitus: »Da er ein erworbenes System von Erzeugungsschemata ist, können mit dem Habitus alle Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen, und nur diese, frei hervorgebracht werden, die innerhalb der Grenzen der besonderen Bedingungen seiner eigenen Hervorbringung liegen« (Bourdieu 1993: 102).

3. Rituale aus praxistheoretischer Sicht

Aus Bourdieus praxistheoretischen Ausführungen lassen sich Schlüsse für ein besseres Verständnis von Ritualen ziehen. Analog zu den allgemeinen sozialtheoretischen Gesichtspunkten Bourdieus lässt sich für die Erforschung von Ritualen schlussfolgern, dass Rituale nicht mit der Reproduktion von dahinterliegenden semantischen Modellen gleichzusetzen sind. Rituale unterliegen einer Struktur der Abfolge von Handlungen, die einer Dringlichkeit unterworfen sind, der die wissenschaftliche Analyse der rituellen Praxis nicht unterliegt. Auch ist davon auszugehen, dass Rituale auch durch inkorporierte Schemata strukturiert werden, sodass ihre Durchführung zur Gewohnheit werden kann.

Allerdings bleibt dabei zunächst offen, worin spezifische Merkmale von Ritualen im Unterschied zu übrigen Praktiken bestehen – gerade dann, wenn Rituale außeralltägliche oder seltene Ereignisse darstellen und nicht aus der

Reproduktion routinierter Handlungsabläufe bestehen. Zu einem Verständnis von Ritualen aus praxistheoretischer Sicht hat Catherine Bell instruktive Anhaltspunkte beigetragen. Sie schlägt vor, anstelle von einer Kategorie ›Rituale‹ von ritualisierten Praktiken zu sprechen. Bei Bell (1992: 81) wird deutlich, dass sie von der Annahme ausgeht, dass sich Praxistheorien weniger für spezifische Handlungstypen interessieren, sondern vielmehr von Praxis als einem umfassenden Begriff für menschliche Aktivität ausgegangen werden muss. Ritualisierte Praktiken stellen dann Handlungszusammenhänge dar, die durch Strategien der Ritualisierung strukturiert sind, sodass sie sich von anderen Aktivitäten unterscheiden (vgl. ebd.: 89). Praktiken können in mehr oder weniger starkem Ausmaß ritualisiert sein, sodass anstelle einer als universal verstandenen Kategorie ›Ritual‹ davon ausgegangen wird, dass ritualisierte Praktiken sich in nuancierter Weise jeweils vom Kontext anderer Praktiken abheben (vgl. ebd.: 90). Bell geht davon aus, dass die Ritualisierung von Praktiken auf unterschiedliche Art und Weise stattfinden kann; sie nennt jedoch auch eine Reihe von Charakteristika, die bei ritual-ähnlichen Aktivitäten zu erwarten sind: Formalisierung, Traditionalismus, Beständigkeit, Regelgeleitetheit, Symbolik und Performance (vgl. Bell 1997: 138-169).

Bells Theorie ist für die vorliegenden Zwecke weniger durch diese Merkmale, die stark an andere Ritualtheorien erinnern, von Interesse, sondern vielmehr durch ihre praxistheoretische Fundierung, die es erlaubt, Rituale in dynamischer Weise als sich in besonderer Weise auszeichnende Praktiken aufzufassen.²

Denn Bell zeigt, inwiefern ritualisierte Praktiken – und zwar gerade Praktiken, die in hohem Maße ritualisiert sind – Situationen darstellen, in welchen sich die Frage nach dem Wissen um auszuführende Handlungen stellt. Bells Vorschlag weist darauf hin, dass Ritualisierung durch Charakteristika zustande kommt, die die betreffenden Aktivitäten mit Merkmalen der Nichtbeliebigkeit auszeichnen: Die Verwendung einer formalisierten Sprache beispielsweise unterscheidet sich von der Alltagssprache; der Verweis auf Tradition zeigt, dass die auszuführenden Praktiken als Teil einer Überlieferungskette betrachtet werden; formalisierte Regeln schreiben explizit bestimmtes Verhalten vor; und im Falle verwendeter Symbolik handelt es sich oftmals um wiedererkennbare semantische Formen, die, wie beispielsweise religiöse oder

2 Für eine Diskussion von Bells Theorie im Zusammenhang mit anderen Ritualtheorien aus praxistheoretischer Sicht vgl. Walthert (2020: 50-67).

nationalstaatliche Symbole, in der Regel nicht spontan hervorgebracht oder verändert werden.

Für Ritualteilnehmende bedeutet dies, dass sie beim Vollzug von ritualisierten Praktiken mit Erwartungen konfrontiert sind, die sich auf ein Einhalten dieser Merkmale beziehen und nur wenig – oder gar keine – Abweichung oder freie Improvisation tolerieren.

4. Verhaltenserwartungen in Ritualen

Dies kann als Frage nach der Struktur ritualisierter Praktiken präzisiert werden. Mit zunehmender Ritualisierung sind Individuen in Ritualen ebenfalls in zunehmendem Ausmaß mit spezifischen Erwartungen konfrontiert, wie die jeweiligen Praktiken auszuführen sind. Zunehmende Ritualisierung geht so mit einer zunehmenden Strukturierung durch Verhaltenserwartungen einher. Diese Einsicht lässt sich im Anschluss an Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme präzisieren.

4.1 Verhaltenserwartungen als soziale Strukturen

Luhmann hat Verhaltenserwartungen einen relativ prominenten Stellenwert in seiner Theorie eingeräumt: Erwartungen, die sich auf das Verhalten anderer Personen beziehen, stellen die Strukturen sozialer Systeme dar, insbesondere insofern, als sie sich auf erwartete Erwartungen anderer beziehen und so die Form von reflexiven Erwartungen einnehmen.³ Luhmann (1984: 412) hat am Beispiel elementarer dyadischer Interaktion verdeutlicht, inwiefern Erwartungserwartungen die Kommunikation zwischen zwei Interaktionsteilnehmenden – Ego und Alter – strukturieren: »Ego muß erwarten können, was Alter von ihm erwartet, um sein eigenes Erwarten und Verhalten mit den Erwartungen des anderen abstimmen zu können.«⁴

3 Allerdings hat Luhmann Verhaltenserwartungen im Vergleich zu anderen Begriffen wie Kommunikation, Sinn oder der Unterscheidung von System und Umwelt eine weniger zentrale Stellung eingeräumt. Seine Theorie sozialer Systeme ist erklärtermaßen nicht in erster Linie auf einem Strukturbegriff aufgebaut (vgl. Luhmann 1984: 377).

4 Luhmann selbst weist darauf hin, dass diese Vorstellung in der Soziologie nicht neu ist, sondern sich bereits bei Klassikern wie Max Weber oder Herbert Blumer in ähnlicher Weise formuliert findet (vgl. Luhmann 1984: 411, 416).

Ein in ritualtheoretischer Hinsicht wichtiger Punkt betrifft den Sachverhalt, dass Erwartungen generalisiert werden, d.h. dass Erwartungen nicht nur das Zustandekommen der Interaktion zwischen Ego und Alter strukturieren, sondern situationsübergreifende Relevanz erhalten. Dies wird besonders deutlich an Luhmanns Unterscheidung von kognitiven und normativen Erwartungen. Als zwei Modalformen des Erwartens unterscheiden sie sich durch die in die Erwartungen eingebaute Vorwegnahme des Enttäuschungsfalles: Im Falle von kognitiven Erwartungen wird die Erwartung angepasst, wenn sie enttäuscht wird – es wird gelernt; bei normativen Erwartungen hingegen wird an der Erwartung auch im Enttäuschungsfalle festgehalten (vgl. ebd.: 437). Die beiden Modalformen sind gesellschaftlich im Wissenschaftssystem institutionalisiert, welches für die Produktion von Wissen mit kognitiven Erwartungen arbeitet (vgl. Luhmann 1992: 136ff.), sowie im Rechtssystem, welches sich grundsätzlich über normative Erwartungen reproduziert (vgl. Luhmann 1995: 80f.). Im Alltag ist allerdings davon auszugehen, dass längst nicht alle Erwartungen »eine Vorwegregulierung des Enttäuschungsfalles« (Luhmann 1984: 436) enthalten bzw. oft auch Mischformen kognitiven und normativen Erwartens vorzufinden sind (vgl. ebd.: 436ff.).

Für Verhaltenserwartungen in Ritualen würde man annehmen, dass es hauptsächlich um Erwartungen normativen Zuschnitts geht. Im Kontext ritueller Praktiken werden in der Regel präzise Handlungen erwartet, und diese Erwartungen werden aufrechterhalten, auch wenn die betreffenden Teilnehmenden ihnen nicht entsprechen.⁵

Mit diesem Verständnis von ritualisierten Praktiken lässt sich auch der Faktor Unsicherheit präziser fassen. Denn je spezifischer und rigider normative Verhaltenserwartungen in Ritualen an Teilnehmende gerichtet werden, desto voraussetzungsvoller wird es für Teilnehmende, diesen Erwartungen zu entsprechen, und desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, dass nicht eingeweihte oder ungeübte Teilnehmende instruiert werden müssen.⁶

Wenn ritualisierte Praktiken durch Verhaltenserwartungen strukturiert sind, impliziert das auch, dass Routine und Unsicherheit weniger im Sinne

5 Ein ähnliches Verständnis von Ritualen und Erwartungshaltungen bezüglich ihrer korrekten Durchführung hat Daniel B. Lee (2005: 14) vertreten.

6 Bei Luhmann findet sich eine allgemeine Fassung des Zusammenhangs zwischen Erwartungen und Unsicherheit: Je eindeutiger und enger festgelegt die Erwartung, desto größer ist in der Regel die Unsicherheit, dass die Erwartung eintrifft (vgl. Luhmann 1984: 418).

individueller Voraussetzungen, sondern eher als gegenseitige Zuschreibungen zwischen Ritualteilnehmenden relevant sind. Der Verlauf eines Rituals hängt primär davon ab, ob die Teilnehmenden die Handlungen anderer als adäquat oder akzeptabel einschätzen, oder ob sie es als notwendig erachten, korrigierend einzuschreiten und Instruktionen zu erteilen.

Routine und Unsicherheit sind in Ritualen relevant vor allem als Inhalte gegenseitiger Zuschreibung teilnehmender Individuen unter dem Gesichtspunkt der Entsprechung von Verhaltenserwartungen.⁷ Dabei ist davon auszugehen, dass eine Asymmetrie gegeben ist: Im Falle eines reibungslosen Vollzuges taucht Routine nicht explizit als Inhalt von Zuschreibungen auf, sondern fungiert als stillschweigend angenommene Voraussetzung der Durchführung des Rituals. Sozial relevant dürfte die gegenseitige Beobachtung der Teilnehmenden primär dann werden, wenn Unsicherheit oder Verstöße gegen Verhaltenserwartungen beobachtet werden.⁸

4.2 Zeitliche Strukturen ritualisierter Praktiken

Die Fassung der Frage von Routine und Unsicherheit als Frage von Verhaltenserwartungen in ritualisierten Praktiken verweist auf die zeitliche Struktur dieser Praktiken. Die Konzipierung von Strukturen als Erwartungen und die Unterscheidung von kognitiven und normativen Erwartungen machen deutlich, dass soziale Systeme in der Zeitdimension strukturiert sind, denn Erwartungen und mögliche Vorwegnahmen ihrer Enttäuschung stellen Antizipationen dar (vgl. ebd.: 198). Der Fokus auf Verhaltenserwartungen als Strukturen sozialer Systeme geht mit einem Fokus auf die zeitliche Abfolge sozialen Handelns und Erlebens einher, denn die Frage nach Bestätigung oder Enttäuschung von Verhaltenserwartungen entscheidet sich in einer Verkettung von Handlungen, Beobachtungen und Reaktionen in zeitlicher Abfolge. Auffällig ist die Tatsache, dass sowohl Bourdieu als auch Luhmann davon ausgehen,

7 Es wären auch Szenarien denkbar, in welchen die Selbsteinschätzung einzelner Teilnehmender bezüglich der eigenen Routine und die Fremdbeobachtung seitens anderer Teilnehmender divergieren. So könnte jemand beispielsweise Rituale verwechseln und sich im Vollzug routinisiert wähnen, aus der Sicht anderer Teilnehmender jedoch die falschen Handlungen vollziehen und so korrigierende Reaktionen provozieren.

8 In vergleichbarer Weise hat Harold Garfinkel (1967: 44ff.) gezeigt, dass implizite Verhaltenserwartungen im Alltag vor allem dann sichtbar werden, wenn sie enttäuscht worden sind.

dass soziale Strukturen – bei Bourdieu sind es Praktiken, bei Luhmann soziale Systeme mit Erwartungsstrukturen – aus Abfolgen sozialer Ereignisse bestehen, die je eigene zeitliche Horizonte aufweisen, die sich von der temporalen Struktur der wissenschaftlichen Beobachtung unterscheiden. Dass sich bei Bourdieu und Luhmann Parallelen diesbezüglich zeigen, ist kein Zufall – beide Autoren sind von der Phänomenologie Edmund Husserls beeinflusst, die sich jedoch sowohl bei Bourdieu als auch bei Luhmann als strikte Neuinterpretation innerhalb soziologischer Theorien wiederfindet, die selbst nicht phänomenologisch argumentieren.⁹

4.3 Erwartungen und die praktische Sicht

Wie weiter oben am Beispiel des Spiels erwähnt, hat Bourdieu betont, dass der Vollzug von Praktiken zeitlichen Strukturen unterliegt, die nicht jener der Wissenschaft entsprechen, die diese Praktiken analysiert. Tatsächlich finden sich in seinen Schriften wiederholt Bezugnahmen auf zeitliche Strukturen, und verschiedentlich bezieht sich Bourdieu für deren Analyse auf Schriften Husserls. Im Anhang des *Entwurfs einer Theorie der Praxis* etwa präsentiert Bourdieu (1976: 378ff.) zeitliche Strukturen der ökonomischen Praxis der kapitalistischen Gesellschaft. Er kontrastiert dabei eine »vorkapitalistische Ökonomie« mit einer kapitalistischen Geldwirtschaft, indem er bei beiden Wirtschaftsformen unterschiedliche Zeitbezüge beschreibt: Im Falle der vorkapitalistischen Wirtschaft ginge es nicht um »die Vorstellung der Zukunft als eines Feldes von Möglichkeiten, das dem Kalkül zur Erkundung und Beherrschung vorgegeben ist«, sondern es gehe um eine Zukunft, die je gegenwärtigen Situationen »selbst eingeschrieben ist« (ebd.: 378), d.h., was als Zukünftiges wahrgenommen wird, ist bestimmt durch das, was in Erfahrungen unmittelbar fassbar ist oder aus bisherigen Erfahrungen begründet werden kann. Für vorkapitalistische Vorstellungen bezüglich des Zukünftigen verwendet Bourdieu (1976: 385) den Husserl'schen Begriff der Vorerinnerung, den er beschreibt als »das Im-Blick-haben von Potentialitäten, die der unmittelbar wahrgenommenen Gegenwart eingeschrieben sind«. Anhand eines Beispiels wird deutlich, was damit gemeint ist. Bourdieu (1976: 378f.) beschreibt, wie Landwirte Ausgaben planen: nämlich am Einkommen der vorhergehenden Saison orientiert, und nicht anhand eines in der Zukunft erwarteten Einkommens berechnet.

9 Vgl. zu dieser Beobachtung auch Nassehi (2004: 164).

Im Kontrast dazu sieht Bourdieu (1976: 385) moderne kapitalistische Wirtschaftsformen dadurch charakterisiert, dass verschiedene mögliche Szenarien in die Zukunft projiziert werden, die eintreten könnten, um gegenwärtiges Handeln kalkulierend daran zu orientieren.¹⁰

In allgemeinerer praxistheoretischer Weise hat Bourdieu in den *Meditationen* (2001) ähnliche Unterscheidungen im Rückgriff auf Husserl vorgenommen. Er differenziert zwischen einer praktischen und einer reflexiven Sicht und verwendet dafür wiederum eine Begrifflichkeit, die Husserl entlehnt ist. Bourdieu (2001: 266) benutzt hier Husserls Begriffe der *Protention* und des *Vorsatzes* und sieht die praktische Sicht durch eine zeitliche Perspektive geprägt, die der *Protention* gleichkomme, indem sie einer Erwartung des Zukünftigen entspreche, die »mit demselben Glaubensstatus (derselben doxischen Modalität) wie das unmittelbar Wahrgenommene« operiere.¹¹ Im Unterschied dazu charakterisiert Bourdieu (2001: 266) mit Verweis auf Husserls *Vorsatz* die reflexive Sicht »als bewusstes Richten auf die Zukunft in ihrer Wahrheit als kontingente Zukunft«. Der Fehler des scholastischen Blicks bestünde darin, vorreflexive, praktische Zukunftsbezüge rückblickend als reflexive und durch bewusste Vorsätze vorgenommene Zukunftspläne darzustellen (vgl. ebd.: 266f.).¹²

10 Colliot-Thélène (2005: 123f.) kritisiert, dass Bourdieu im Anhang des *Entwurfs* mit der Gegenüberstellung von vorkapitalistischer Ökonomie und kapitalistischer Geldwirtschaft eine weniger differenzierte Sicht bezüglich der damaligen Situation Algeriens dargelegt habe, als er dies in anderen Schriften getan habe. Tatsächlich sei wirtschaftliches Handeln in den von Bourdieu erforschten Regionen durch die Präsenz der Kolonialherren geprägt gewesen, die neue Bodengesetze eingeführt hätten, die sich für Landwirte nachteilig ausgewirkt und zur Zersetzung traditioneller Wirtschaftsformen beigetragen hätten.

11 Der Begriff der *Protention* ist bei Husserl als Gegenbegriff der *Retention* im Kontext der Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins zu sehen. Husserl beschreibt *Retention* und *Protention* am Beispiel des Hörens einer Melodie. Ihn treibt die Frage um, worin sich das Hören einer Melodie vom Hören einzelner Töne unterscheide. Husserls (1928: 385) Antwort lautet: eigentlich hört man immer nur einen Ton nach dem anderen. Dass aber eine Melodie wahrgenommen wird, ist dank einer Art Rückerinnerung an das bereits Gehörte möglich, das in der aktuellen Wahrnehmung präsent ist; und gleichzeitig wird eine vorblickende Erwartung auf kommende Töne gehegt im Sinne der *Protention*. Nur so kann eine zusammenhängende Melodie wahrgenommen werden, denn Wahrnehmung findet in einem ständigen Fluss von Moment zu Moment statt mit »fließenden Retentionen und Protentionen« (Ebd.: 482).

12 Diese Verweise Bourdieus auf Husserl mögen erstaunen – schließlich tauchen phänomenologische Ansätze auch in Bourdieus Kritik an »subjektivistischen« Ansätzen auf.

4.4 Rituale und Sinn

Ein erster Schluss in ritualtheoretischer Hinsicht könnte darin bestehen, mit Bourdieus Begrifflichkeit davon auszugehen, dass in Ritualen typischerweise keine Erwägungen über vorzunehmende Handlungen im Sinne des Husserl-Bourdieu'schen *Vorsatzes* vorgenommen werden, sondern sich im rituellen Handlungsvollzug eher die Frage nach unmittelbaren Handlungsanschlüssen stellt im Sinne der *Protention*, wie sie Bourdieu für diese Zwecke beschrieben hat.

Für die Frage, wie rituelle Handlungsanschlüsse hergestellt werden, lässt sich außerdem auf Luhmann zurückgreifen. In einer Art und Weise, die mit Bourdieu vergleichbar ist, hat auch Luhmann auf Husserl Bezug genommen, um den Sachverhalt zu thematisieren, dass soziale Ereignisse stets im Kontext möglicher Fortsetzungen stattfinden. Luhmann hat dafür den Begriff des Sinns verwendet: Sinn besteht, so hat Luhmann mit Verweis auf Husserl festgehalten, in der Differenz von Aktualität und Möglichkeit. Sinn ist in diesem Verständnis ein ubiquitäres Phänomen und Produkt psychischer und sozialer Systeme, indem alle Gedanken oder kommunikativen Ereignisse in ihrer Aktualität stets Verweise auf Möglichkeiten in sich tragen, und sich im laufenden Aktualisieren von Möglichkeiten ständig neue Möglichkeiten eröffnen (vgl. Luhmann 1984: 100). Weder das Negieren von Sinn noch der Versuch, Unsinn zu produzieren, lassen Sinn verschwinden, denn beide Bemühungen finden ihrerseits sinnhaft statt (vgl. ebd.: 96; 1998: 51).¹³ Luhmann (1971) zählt den Sinnbegriff deshalb zu den Grundbegriffen der Soziologie.¹⁴

Dieses Verständnis von Sinn kann für die Ritualtheorie übernommen werden. Indem gleichzeitig andere mögliche Handlungen nicht ausgeführt wer-

Gleichwohl scheint Bourdieu Husserl neben den Einsichten zu unterschiedlichen Zeitbezügen auch Inspiration für die Feldforschung abgewonnen zu haben. So hat Bourdieu (1992: 19) zu den Inspirationsquellen der Theorien Martin Heideggers, Edmund Husserls und Alfred Schütz' gesagt: »Sie haben mir [...] bei meinen eigenen Forschungen zur Alltagserfahrung von Sozialem geholfen.«

- 13 Einen möglichen Fall von Sinnlosigkeit sieht Luhmann (1984: 96) allerdings für den Bereich der Verwendung von Zeichen, nämlich dann, wenn Zeichen in einer verwirrenden Art und Weise verwendet werden.
- 14 Luhmann hat Husserl nicht nur im Rahmen der Konzeption des Sinnbegriffs einen wichtigen Stellenwert eingeräumt. Neben Talcott Parsons hat Luhmann (1996: 28) Husserl zugestanden, eines der wenigen »Beispiele eines so entschiedenen Interesses an Theorie« darzustellen.

den, die jedoch als mögliche Fortsetzung in Frage kommen, bedeutet jede vorgenommene Handlung eine Selektion. Ritualisierte Praktiken stellen deshalb sinnhaftes Geschehen dar (vgl. dazu auch Walthert 2020: 63f.).

Allerdings stellt sich die Frage, inwiefern die Unterscheidung von Aktualität und Möglichkeit in Ritualen in expliziter Art und Weise eine Rolle spielt – ob die Frage möglicher Anschlusshandlungen also tatsächlich Eingang in den Vollzug ritualisierter Praxis findet. Im Falle eines routinisierten Vollzugs dürfte die Frage des Sinns im oben dargestellten Verständnis von Ritualteilnehmenden nicht explizit problematisiert werden. Sobald jedoch Unsicherheit beobachtet wird oder Verhaltenserwartungen irritiert werden, wird die Frage von möglichen Handlungsanschlüssen – und damit sozialer Sinn – zu einem expliziten Thema von Kommunikation.

4.5 Kommunikation und Praxis

Falls instruierende Kommunikation Teil der ritualisierten Praxis wird, um Teilnehmende zu informieren, stellt sich die Frage, wie sich das Verhältnis von Kommunikation und Praxis gestaltet. Das oben ausgeführte Verständnis von Ritualen im Sinne ritualisierter Praktiken mit mehr oder weniger rigiden Erwartungsstrukturen sieht keine Kommunikation unter Ritualteilnehmenden vor, in der auszuführende Handlungen explizit mitgeteilt würden. Und auch andere Ritualtheorien haben darauf abgestellt, dass es zu den Eigenheiten ritualisierter Praktiken zählt, dass gerade nicht offen über verschiedene mögliche Handlungsoptionen kommuniziert wird.¹⁵ Luhmann (1998: 235) hat Rituale als »Kommunikationsvermeidungskommunikation« definiert, womit angezeigt ist, dass Rituale gerade nicht, wie soziale Systeme sonst, aus einer Form von Kommunikation bestehen, in der zwischen Information und Mitteilung unterschieden wird, denn das Ritual »informiert nur über sich selbst und die Richtigkeit des Vollzugs« (ebd.: 236). Bourdieu (1993: 39) Verständnis von Ritualen ist in dieser Hinsicht mit Luhmanns vergleichbar: »Riten als Praktiken sind sich Selbstzweck und finden schon in ihrer Ausführung ihre Erfüllung. Sie sind Akte, die man ausführt, weil ›es sich so gehört‹, weil ›das halt so gemacht wird‹ [...].« Man kann insofern davon ausgehen, dass das Ausmaß dessen, wie ausführlich oder explizit über verschiedene Handlungsmöglichkeiten kommuniziert wird, in Ritualen beschränkt ist. Falls doch Kommunikation als Anweisung unwissender Individuen zur Anwendung kommt, liegt

15 Vgl. zu dieser Frage die Ausführungen bei Walthert (2020: 64ff.).

aus einer praxistheoretischen Sicht nach Bourdieu die Annahme nahe, dass es vor allem um die Herstellung von Handlungsanschlüssen geht, die in der Gegenwart des praktischen Vollzugs unmittelbar anstehen. Deliberation über weiter in der Zukunft liegende, verschiedene Handlungsmöglichkeiten wären in dieser Perspektive kein typisches Merkmal ritualisierter Praxis.

4.6 Rituale zwischen Routine und Unsicherheit

Für eine Synthese der dargestellten Gesichtspunkte lassen sich so zwei Szenarien festhalten, die zwei Extreme eines Kontinuums bilden, anhand dessen Routine und Unsicherheit in ritualisierten Praktiken empirisch untersucht werden können:

1. Ein Ritual findet statt, indem Handlungsabfolgen durchgeführt werden, ohne dass je über auszuführende Handlungen oder Verhaltenserwartungen kommuniziert würde.
2. In der Durchführung eines Rituals kommt es zu Situationen der gegenseitigen Beobachtung von Teilnehmenden und der Zuschreibung von Unsicherheit. Aus der Sicht einzelner oder mehrerer Teilnehmender weisen andere Teilnehmende Anzeichen von Unsicherheit auf oder verhalten sich nicht gemäß ihren eigenen Erwartungen. Unter Umständen wird Kommunikation eingesetzt, um die als unsicher eingestuften Teilnehmenden über einen weiter erwarteten Ritualverlauf zu unterrichten. Sowohl das Ausmaß einer beobachteten Unsicherheit wie auch die Ausführlichkeit kommunikativer Anweisungen können graduell variieren.

Anweisende Kommunikation kann sich sodann auf unmittelbar erwartete Anschlusshandlungen beziehen und sich so als Form der *Protention* im Sinne der Husserl-Rezeption Bourdieus manifestieren. Alternativ wäre denkbar, wenn auch für Rituale weniger typisch, dass in der Kommunikation unter Ritualteilnehmenden verschiedene Handlungsoptionen abwägend behandelt werden und so als *Vorsatz* die Planung zukünftig vorgesehener ritueller Handlungen thematisiert wird. Der Vollzug ritualisierter Praxis findet jedoch stets im Medium Sinn statt, unabhängig von der Frage des Ausmaßes an koordinierender Kommunikation.

Im Anschluss an diese Anhaltspunkte, die Rituale als Verkettung von Handlungen in zeitlicher Abfolge auffassen, lassen sich Routine und der

Umgang mit beobachteter Unsicherheit bei uneingeweihten Ritualteilnehmenden exemplarisch am Beispiel von daoistischen Verdienstritualen in Taiwan darstellen.

5. Als empirisches Beispiel: Daoistische Verdienstrituale in Taiwan

Daoistische Verdienstrituale sind ritualisierte Praktiken, die in Taiwan für verstorbene Personen durchgeführt werden.¹⁶ Ihre Bezeichnung bezieht sich auf eine in den Ritualen präsente Semantik des Generierens von Verdienst, durch den die Seelen der betreffenden verstorbenen Personen erlöst werden sollen. Die Vorstellungen des Erlösens durch Verdienst sind dem Buddhismus entlehnt: Daoistische Spezialistinnen und Spezialisten, die Verdienstrituale durchführen, verwenden Texte aus der Lingbao-Tradition (靈寶), in die seit der frühen Phase ihrer Entstehung in hohem Maße buddhistische Vorstellungen aufgenommen wurden.¹⁷

Zu den aus dem Buddhismus übernommenen Elementen zählt auch die zeitliche Struktur: Verdienstrituale werden nach traditionellem Ideal in einer Reihe ritueller Treffen durchgeführt, die am siebten Tag nach dem Tod beginnen und danach in Abständen von je sieben Tagen bis zum 49. Tag nach dem Tod stattfinden. Nach diesen sieben Treffen werden weitere rituelle Handlungen am 100. Tag sowie nach einem Jahr und drei Jahren nach dem Tod durchgeführt. Diese Zeitstruktur wird inhaltlich in Verbindung mit zehn Kammern der Unterwelt gebracht, in welchen die Seele der verstorbenen Person gerichtet wird, und entsprechend existiert das Ideal einer zehnmaligen Durchführung ritueller Anlässe.¹⁸

In der Regel wird die rituelle Praxis allerdings in gekürzter Form abgehalten: Anstelle der sieben oder zehn rituellen Treffen führen daoistische Priester einzelne Sitzungen durch, die sich auf einen oder wenige Abende konzentrieren. Dokumentiert ist auch, dass Verdienstrituale unter Umständen mehr als

16 Die Bezeichnung »Verdienstrituale« ist eine Übersetzung des für diese Rituale üblichen chinesischen Ausdrucks *gongde fashi* 功德法事.

17 Zur Entstehung früher Lingbao-Schriften und deren Übernahme buddhistischer Vorstellungen vgl. Zürcher (1980) sowie mit Blick auf die semantischen Innovationen der Vorstellung von Erlösung durch Verdienst Bokenkamp (1997: 373ff.).

18 Diese Zeitstruktur wird in Texten des daoistischen Kanons genannt. Für genauere Angaben dazu vgl. Lagerwey (1987: 190, Fußnote).

einen Tag dauern können: Es gibt die Tradition, rituelle Sitzungen – je nach Bedarf – für einige Stunden, für einen halben Tag oder für einen bis drei Tage einzuplanen, wobei auch rituelle Aktivitäten während der Nacht stattfinden. Im Kontext der ersten sieben rituellen Treffen, die oftmals *de facto* in kürzeren Abständen als sieben Tage stattfinden, werden vor allem beim letzten Treffen ausführlichere Rituale durchgeführt.¹⁹ Das letzte Treffen findet am Vorabend vor einer Abschiedszeremonie (*gaobieshi* 告別式) statt, nach welcher der Sarg üblicherweise zum Friedhof oder Krematorium gebracht wird.²⁰

Die Semantik des Erlösens der Seele spielt in verschiedenen kommunikativen und rituellen Formen eine Rolle: Bei der Gestaltung des Altarraums werden auf beiden Seiten je fünf Bilder aufgehängt, die mit drastischen Bildern die zu erleidenden Qualen der zehn Kammern der Unterwelt darstellen (vgl. Lagerwey 1987: 172).²¹ Auch die gesungenen und rezitierten Schriften geben die Vorstellung wieder, dass mit diesen Ritualen die Seele aus der Unterwelt gerettet werden soll.

Für die Kommunikation dieser Semantik stehen in der rituellen Praxis verschiedene rituelle Formen zur Verfügung: Zum einen wird Kommunikation mit Gottheiten intendiert, um diese aufzufordern, die Seele freizulassen. Diese Aufforderungen werden in Dokumenten schriftlich dargelegt, wozu die überlieferten fixierten Texte mit dem konkreten Namen der verstorbenen Person sowie mit Ort und Datum des Rituals ergänzt werden.²² Dazu werden Handlungen vollzogen, die sowohl die Kommunikation mit der Unterwelt wie auch die tatsächliche Befreiung der in der Unterwelt eingesperrten Seele performativ aufführen, indem Papierfiguren benutzt und im Altarraum bewegt

19 Übersichten zu vorgefundenen Mustern der Durchführung von daoistischen Verdienstritualen in Taiwan finden sich bei Lagerwey (1987: 173); Yeh (2014: 24) und Lin (2014: 79f.).

20 Ein anschauliches Beispiel für die verschiedenen Etappen und rituellen Handlungen nach einem Todesfall im gegenwärtigen Taiwan findet sich bei Hsiao (2012). Das gegenwärtig übliche Prozedere unterscheidet sich von jenem der Kaiserzeit. Wie Hubert Seiwert (1985: 111-120) zeigt, lassen Quellen darauf schließen, dass während der Qing-Zeit der Zeitpunkt der Bestattung relativ unabhängig von der zeitlichen Struktur der Trauerrituale gewählt wurde.

21 Ähnlich beschreibt Kenneth Dean (1988: 43) die Gestaltung des Altarraums bei daoistischen Verdienstritualen in der Provinz Fujian in China.

22 Zu den Dokumenten, die in daoistischen Verdienstritualen in Taiwan verwendet werden, sowie zu historischen und regionalen Varianten vgl. Maruyama (2002).

werden. Zum anderen werden Schriften aus dem daoistischen Kanon rezipiert, wozu auch Abschnitte aus dem »Buch der Erlösung« (*Duren jing* 度人經) zählen.²³

Der Ablauf dieser Rituale, in welchem sich theatrale Elemente mit rezipierten Einheiten abwechseln, kommt dabei einer narrativen Struktur gleich, die die Begleitung der Seele der verstorbenen Person in der Unterwelt und ihre Erlösung in einem schrittweisen Vollzug durchführen – wie ausführlich die Erlösung dargestellt wird, hängt letztlich von der Ausführlichkeit der Rituale insgesamt ab.

Diese Narrativität lässt sich beispielhaft an einzelnen rituellen Elementen verdeutlichen. Ein in der Forschung dokumentiertes Ritual besteht in der »Entsendung der Begnadigungsschrift« (*fang shema* 放赦馬), die in der Unterwelt einen Straferlass für die Seele erwirken soll. In diesem Ritual wird auf performative Art und Weise der Botengang dargestellt, durch den die Schrift überbracht wird (für den genauen Ablauf vgl. Lagerwey 1987: 202–215). Der Hauptpriester umschreitet den Altar, in der einen Hand ein rituelles Objekt, welches an einen Pferdeschwanz erinnert, in der anderen ein Tablett mit dem Schreiben. Nach dem rituellen Gang um den Altar trifft er auf ein weiteres Mitglied der Spezialisten, das eine Papierfigur in den Händen hält, die den Boten darstellen soll, der die Schrift der Unterwelt überbringt. Daraufhin liest der Hauptpriester die Schrift vor, in der die Aufforderung enthalten ist, die Fehler nicht zu bestrafen, die die verstorbene Person zu Lebzeiten begangen habe. Dabei werden Namen der verstorbenen Person sowie Ort und Datum eingesetzt.

Auch in einem weiteren Ritual wird theatral dargestellt, wie die Befreiung der Seele aus der Unterwelt erwirkt werden soll: Im »Angriff auf die Festung [der Unterwelt]« (*da cheng* 打城) wird ein Papiermodell der Festung, in welcher die Seele in der Unterwelt gefangen ist, zerrissen oder mit einem Stab physisch durchbrochen. Teil dieses Rituals ist eine performative Darstellung einer Reise zur Unterwelt, die ein Priester, im Altarraum umherschreitend, unternimmt. Danach erfolgt ein Dialog zwischen dem Priester und dem Bewacher des Tors zur Unterwelt, dessen Rolle beispielsweise von einem Perkussionisten eingenommen wird, bevor die Festung schließlich erfolgreich attackiert wird (für den Ablauf dieses Rituals vgl. ebd.: 216–237 sowie Lin 2014).

23 Der vollständige Titel der Schrift lautet *Lingbao wuliang duren shangpin miao jing* 靈寶無量度人上品妙經 und kann als »Wondrous Book of the Transcendent Treasure, Supreme Stanza on Limitless Salvation« übersetzt werden (Strickmann 1978: 331).

5.1 Routine und Unsicherheit in daoistischen Verdienstritualen

In Bezug auf diese einzelnen, beispielhaft genannten Elemente²⁴ lässt sich für daoistische Verdienstritiale in der Terminologie Catherine Bells (1997: 138-169) ein hoher Grad an Ritualisierung konstatieren. Verschiedene Charakteristika wie die Verwendung einer formalisierten Sprache, der Verweis auf Tradition durch den Gebrauch kanonisierter Schriften, eine reichhaltige Symbolik in visueller und gegenständlicher Hinsicht sowie die Performance von Erlösungshandlungen sind hochgradig ritualisiert und stellen damit im oben genannten Sinne Elemente dar, die in ihrer Verwendung in hohem Ausmaß normativen Erwartungen unterliegen.

Die Theatralik und die Narrativität, mit der die Vorstellung einer Erlösung der Seele dargestellt wird, könnten dazu verleiten, die daoistischen Verdienstritiale vorrangig über die dargestellten Vorstellungen zu untersuchen und die primäre Struktur der Rituale in diesen Semantiken zu verorten. Im Anschluss an Bourdieu wäre allerdings festzuhalten, dass damit die Dringlichkeit der im Ritual vollzogenen Handlungen und ihrer Handlungsanschlüsse nicht in den Blick gerät. Um der praxistheoretischen Forderung nach einer Differenzierung zwischen dem wissenschaftlichen Blick und der Unmittelbarkeit des rituellen Handlungsvollzugs gerecht zu werden, ist eine Beobachtung der Rituale erforderlich, die die Sequenzierung von Handlungen und Handlungsanschlüssen in den Blick nehmen kann.²⁵

Die im Folgenden präsentierten Analysen daoistischer Verdienstritiale entstammen einer teilnehmenden Beobachtung, die im November und Dezember 2015 stattgefunden hat. Die beobachteten Rituale fanden im Rahmen von zwei mehrstündigen rituellen Treffen in Banqiao (New Taipei City, Taiwan) statt. Die Priester stammten aus Zentraltaiwan; anwesend waren neben dem Hauptpriester zwei assistierende Priester sowie drei Musiker.

24 Eine umfassende Darstellung von daoistischen Verdienstritualen in Taiwan findet sich bei Lagerwey (1987: 169-237).

25 Damit soll nicht gesagt werden, dass rituell verwendete Texte für die Ritualforschung nicht relevant wären. Im Falle von Lingbao-Ritualen ist es vielmehr eine interessante Frage, wie sich das Verhältnis von Texten und ritualisierter Praxis gestaltet. Wichtige Einsichten zu dieser Frage bietet Bell (1988).

5.1.1 Die Praxis der Priester

Die beobachteten Rituale bestanden größtenteils aus Handlungen, die die Priester, begleitet von den Musikern, vollzogen. Es waren deutliche Rollenunterschiede zwischen den Spezialisten und den Familienangehörigen festzustellen, da die verschiedenen rituellen Handlungen wie Gesänge, Rezitationen, Vorträge ritueller Dokumente sowie die symbolische Gestik ausschließlich von den Priestern vorgenommen wurden. Im Anschluss an die oben ausgeführten ritualtheoretischen Gesichtspunkte lässt sich dies insofern als routinisierte Praxis bezeichnen, als Handlungen vollzogen wurden, ohne dass je über ihren Vollzug kommuniziert worden wäre. Die Spezialisten erteilten einander auch keine Handlungsanweisungen. Von implizit vorhandenen Erwartungsstrukturen lässt sich insofern sprechen, als es keine explizite Kommunikation darüber gegeben hat, welche Handlungen durchzuführen waren – weder kommunizierten die Spezialisten untereinander, noch nahmen die anwesenden Mitglieder der Trauerfamilie kommunizierende Akte in Richtung der Spezialisten vor.

Die implizite Routine im ritualisierten Handeln seitens der Priester und das Zugeständnis der Familie, dass die Priester für den Vollzug der Rituale zuständig waren, lässt sich in Taiwan breiter kontextualisieren: Daoistische Priesterinnen und Priester sind in Taiwan traditionellerweise für bestimmte Regionen zuständig, deren Grenzen in der Regel mit den Grenzen sub-ethnischer Differenzierung einhergehen. Wie Lee Fong-mao (2003) für Zentraltaiwan gezeigt hat, sind die Priesterinnen und Priester dann jeweils für dörfliche Gemeinschaften zuständig, deren sub-ethnische Abstammung vom chinesischen Festland sie teilen.

Taiwan weist eine Struktur der sub-ethnischen Differenzierung auf: Als Einwanderungsland, in das während der Qing-Zeit Einzelpersonen und Familien vom gegenüberliegenden Festland eingewandert sind, haben Individuen und Familien gleicher Herkunft regionale Gemeinschaften gebildet, so dass sich heute noch an den gesprochenen Dialekten und lokal vorherrschenden rituellen Traditionen unterscheiden lässt, woher die Einwohnenden einer Gegend stammen.²⁶ Durch ihre regionale Zuständigkeit können daoistische

26 Es geht dabei um verschiedene Regionen in China rund um die Städte Zhangzhou, Quanzhou und Xiamen in der Provinz Fujian sowie Regionen in Ost-Guangdong. Ausführlicher zu unterschiedlichen rituellen Traditionen verschiedener sub-ethnischer Gemeinschaften vgl. Lee (2003).

Priesterinnen und Priester traditionellerweise mit einer gewissen Regelmäßigkeit Verdienstritiale durchführen, auch wenn Familien sich unter Umständen auf ein Minimum an Ritualen beschränken (vgl. Lagerwey 1987: 170).

Daoistische Priesterinnen und Priester erhalten traditionellerweise das Berufswissen innerhalb der Familie und werden im Rahmen eines Sozialisierungsprozesses zu rituellen Spezialistinnen und Spezialisten herangebildet (vgl. Lee 2003: 126). Dieser Tatbestand verweist auf einen Sozialisationsprozess, den daoistische Priesterinnen und Priester durchlaufen und in dem in einem jahrelangen Prozess rituelle Techniken und rituelles Wissen vermittelt werden. Die erlernten Inhalte und Techniken stellen damit eine Form des professionellen Wissens dar, über welches außenstehende Personen, die nicht den entsprechenden Ausbildungsprozess durchlaufen haben, nicht verfügen.

5.1.2 Die Praxis der Laien

Im Unterschied zur professionellen Rolle der Priester, die die ritualisierte Praxis routinisiert vollziehen, sind Familienangehörige üblicherweise nicht über Abläufe und Inhalte der Verdienstritiale informiert. Daoistische Verdienstritiale stellen für Familien seltene Ereignisse dar und sind aus ihrer Sicht ritualisierte Praktiken, denen nicht der Status eingespielter Routine zukommt (vgl. Lagerwey 1987: 170f.).

Im Rahmen der teilnehmenden Beobachtung ließ sich beobachten, dass die anwesenden Familienmitglieder mit den Ritualen nicht vertraut gewesen sind. Zwar nahmen sie die meiste Zeit eine passive Rolle ein, indem sie im vorderen Teil des Altarraumes stehend oder sitzend den rituellen Handlungen beiwohnten. In einzelne rituelle Handlungen wurden sie jedoch involviert. Es ging dabei hauptsächlich um zwei Handlungen, die die Familienangehörigen durchzuführen hatten: das Vollziehen sporadischer Verneigungen sowie das Halten von Räucherstäbchen. Diese Handlungen führten die Familienangehörigen jeweils auf Zeichen der Priester hin durch. Es war deutlich, dass sie selbst nicht wussten, zu welchem Zeitpunkt diese Handlungen von ihnen erwartet wurden.

Gleichzeitig ist deutlich geworden, dass beide Formen der aktiven Handlungsübernahme – der Vollzug von Verneigungen wie das Abbrennen von Räucherstäbchen – ihrerseits eingeübte Praktiken darstellten. Die Anweisungen der Priester bestanden aus andeutenden Handbewegungen oder dem direkten Überreichen von Räucherstäbchen und führten als minimale

Kommunikation dazu, dass die Familienangehörigen diese Handlungen ohne weitere Instruktionen durchführen konnten.

Der Grund für den trotz Unsicherheit reibungslosen Ablauf seitens der Familienmitglieder dürfte darin liegen, dass die von ihnen erwarteten Handlungen bereits aus anderen Kontexten bekannt gewesen sind. Der Vollzug von Verneigungen und der Umgang mit Räucherstäbchen sind keine spezifisch daoistischen rituellen Handlungen, sondern stellen in Taiwan Praktiken dar, die in verschiedenen Kontexten vollzogen werden und die für die Familienangehörigen Routine darstellen.

Verneigungen:

Verneigungen betreffen im chinesischen Sprachraum eine Praxis, die in verschiedensten Kontexten Anwendung findet. Bell (2003: 377f.) hat darauf hingewiesen, dass es nicht eine einzige Art des Verneigens gibt, sondern dass die einzelne Ausführung davon abhängt, ob man sich vor einem Altar befindet, vom Kaiser empfangen werde oder ob Rituale der Höflichkeit vollzogen werden. Bell weist auch darauf hin, dass eine einzelne Bedeutungszuschreibung für die Praxis des Verneigens kaum möglich sei – zu sehr vermengten sich dabei Ritual, Etikette und Moral und biete die Anwendung Raum für individuelle Kreativität (vgl. ebd.: 378). Diese Kreativität müsse allerdings innerhalb bestimmter Grenzen stattfinden, damit die Verneigungen als angemessen beurteilt werden können.²⁷

Die Verwendung von Räucherstäbchen:

Eine zweite, in den Verdienstritualen sehr präsenste und von den Familienangehörigen mitvollzogene Praxis betrifft den Umgang mit Räucherstäbchen. Räucherstäbchen spielten in verschiedenen Phasen der Rituale eine wichtige Rolle: Die Aufgabe für die Familienangehörigen bestand primär darin, bei bestimmten rituellen Handlungen Räucherstäbchen entgegenzunehmen und zu halten. Dabei wurde deutlich, dass sie dies sehr gewohnt waren und Körperhaltungen einnahmen, die einen vertrauten Umgang mit Räucherstäbchen verrieten. Räucherstäbchen sind in verschiedenen rituellen und religiösen Orten Taiwans präsent; entsprechende Gefäße finden sich in nahezu allen Tem-

27 Dessen dürften sich nicht zuletzt Fremde bewusst sein, wenn sie in Taiwan in die Situation kommen, Verneigungen durchführen zu müssen. Für ein Beispiel, das von einem Besuch in einem Mazu-Tempel in der Nähe von Tainan sowie von der Herausforderung des adäquaten Verneigens berichtet vgl. Jordan (1986: xi).

peln sowie auch in Ahnenhallen (zu letzterem vgl. Ahern 1973: 95). Räucherstäbchen sind in Taiwan nicht nur verbreitet, sondern stellen auch Gegenstände dar, die die Praktiken, in welchen sie verwendet werden, in besonderer Weise markieren. In vielen Fällen geht die Verwendung von Räucherstäbchen mit Vorstellungen von Transzendenz einher. So werden etwa Darbringungen für Gottheiten mit Räucherstäbchen versehen, womit sich die Bestimmung der dargebrachten Objekte markieren lässt (vgl. Habkirk/Chang 2017: 161). Im Falle von Tempeln wird Räucherstäbchen und der Herkunft der Asche, in welcher Räucherstäbchen brennen, mitunter große Bedeutung zugewiesen. In Taiwan existieren Netzwerke aus Tempeln, die ihre Asche von einem anderen, bekannten Tempel erhalten haben. Mit einer so strukturierten Hierarchie zwischen Räucherwerk-Spender-Tempeln und -Empfängern geht die Vorstellung einher, dass der Empfang des Räucherwerks von einem rituell wirksamen Tempel diese Wirksamkeit auch im eigenen Tempel entfaltet. So reisen manchmal Delegationen taiwanischer Tempel nach China, um Asche von einem Stiftertempel mitzubringen (vgl. dazu Weller 2015: 359).

Die Verwendung von Räucherstäbchen stellt damit sowohl eine hervor gehobene, wie auch kontextübergreifend bekannte Praxis dar. Ihr Bekanntheitsgrad dürfte dazu beigetragen haben, dass die Familienangehörigen, die bei den daoistischen Verdienstritualen mit dem Gebrauch von Räucherstäbchen konfrontiert waren, aus Routine heraus handeln konnten, sodass die Anweisungen der Priester knapp gehalten werden konnten.

5.2 *Dispersed und integrative practices*

Die professionelle Routine der Priester einerseits sowie andererseits die Unsicherheit seitens der Familienangehörigen, die bei der Wahrnehmung ihrer aktiven Rolle in den Ritualen jedoch ihrerseits auf eingeübte Praktiken zurückgreifen konnten, lassen sich mit Theodore Schatzki (1996: 91ff.) entlang der Begrifflichkeit von *dispersed* und *integrative practices* analysieren. Schatzki unterscheidet Praktiken nach dem Gesichtspunkt, ob sie in verschiedenen Bereichen sozialen Lebens vorkommen (*dispersed*), oder sich auf bestimmte Handlungsfelder konzentrieren (*integrative*).

Die Praxis der Priester ist eine hochgradig *integrative practice*, d.h. es handelt sich um eine stark spezialisierte Praxis, die Wissen und Techniken beinhaltet, über die Personen außerhalb des daoistischen Priesterstandes in der Regel nicht verfügen. Die rituellen Handlungen finden kaum Anwendung au-

ßerhalb daoistischer ritualisierter Praxis. Die priesterliche Praxis beschränkt sich insofern in hohem Maße auf den unmittelbaren rituellen Kontext.

Die Praxis der Familienangehörigen – d.h. deren Mitwirkung an rituellen Handlungen – lässt sich demgegenüber als stärker *dispersed* bezeichnen: Verneigungen und die rituelle Verwendung von Räucherstäbchen sind nicht auf daoistische Verdienstritiale beschränkt, sondern stellen Praktiken dar, die stärker situationsübergreifend verbreitet sind. Dies dürfte insbesondere für die Praxis des Verneigens gelten, die in unterschiedlichen sozialen Situationen Anwendung findet. Aber auch das rituelle Abbrennen von Räucherstäbchen ist wesentlich stärker *dispersed* als dies für die rituellen Handlungen der Priester der Fall ist.

6. Fazit

Der Beitrag plädiert dafür, Rituale nicht ausschließlich als HandlungsROUTINEN zu verstehen. Ritualtheorien betonen oft Aspekte wie Routine, Gewohnheit, Repetition oder Tradition, sodass Unsicherheit im Widerspruch zu rituellem Handeln erscheint. Gleichzeitig ist aber festzustellen, dass es Rituale gibt, deren Teilnehmende unsicher bezüglich vorzunehmender Handlungen sind, und dass diese Unsicherheit unter Umständen im Ritual beobachtet wird und zu Reaktionen führt. Diese – je nach Fall graduell vorhandene – Unsicherheit erfordert ein differenziertes Verständnis von Ritualen: Bei Teilnehmenden beobachtete Unsicherheit, auf die in einem Ritual mit Instruktionen reagiert wird, auf die die betreffenden Teilnehmenden unter Umständen wiederum reagieren, führt zu einer anderen Strukturierung des Rituals als in Fällen, in welchen Handlungssequenzen ohne koordinierende Kommunikation durchgeführt werden.

Der Beitrag hat dafür verschiedene theoretische Gesichtspunkte vorgeschlagen, die aus praxis- und systemtheoretischen Elementen bestehen. Zunächst wurden Elemente aus der Praxeologie Bourdieus aufgenommen. Bei Bourdieu findet sich die für die vorliegenden Zwecke zentrale Akzentuierung, dass die soziale Welt nicht primär aus Verwirklichungen semantischer Modelle besteht, sondern aus Praktiken, das heißt Handlungszusammenhängen, die im Hinblick auf ihr Zustandekommen und die Verkettung von Handlungen und Anschlusshandlungen zu untersuchen sind. Für diese Analyse betont Bourdieu die Differenz zwischen der Unmittelbarkeit des Vollzugs der Praxis und der Perspektive der wissenschaftlichen Analyse, die aus der Distanz er-

folgt. Soziale Praxis ist laut Bourdieu durch eine Dringlichkeit strukturiert, eine »Logik der Praxis«, die die Frage der Handlungsanschlüsse betrifft, die sich für die analysierende Wissenschaft so jedoch nicht stellt, weshalb ein praxistheoretisch informierter Blick mit entsprechender Reflexion einhergehen muss.

Während Bourdieus Praxistheorie allgemeinen sozialtheoretischen Charakter aufweist, lässt sich mit Catherine Bell weiterführend konkretisieren, wodurch sich Rituale gegenüber anderen Handlungszusammenhängen auszeichnen. Bell plädiert für ein dynamisches Verständnis von Ritualen und geht davon aus, dass Praktiken mehr oder weniger ritualisiert sein können. Die von Bell genannten Merkmale ritualisierter Praktiken – Formalisierung, Traditionalismus, Beständigkeit, Regelgeleitetheit, Symbolik und Performance – weisen dann in einem weiteren Schritt darauf hin, dass ritualisierte Praktiken Charakteristiken des Nichtbeliebigen aufweisen.

Wenn rituelle Handlungssequenzen als nicht beliebig veränderbar betrachtet werden, impliziert dies, dass Rituale durch Verhaltenserwartungen strukturiert werden. Im Anschluss an Luhmann kann dabei von normativen Verhaltenserwartungen gesprochen werden, die auch im Falle ihrer Enttäuschung aufrechterhalten werden. Rituale werden nicht spontan verändert, auch wenn Teilnehmende sich nicht erwartungsgemäß verhalten.

In vergleichbarer Weise wie Bourdieu für die »Logik der Praxis« zeitliche Aspekte der Sequenzierung von Handlungen betont hat, kommt mit Luhmanns Begriff von normativen Verhaltenserwartungen die Zeitdimension in den Blick. Verhaltenserwartungen erweisen sich erst im zeitlichen Verlauf als normative Erwartungen, wenn erfolgte Handlungen in der gegenseitigen Beobachtung von Ritualteilnehmenden als nicht den Erwartungen entsprechend eingestuft werden. Bourdieu und Luhmann haben sich von Husserls Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins inspirieren lassen. Das ermöglicht die Kombination von praxis- und systemtheoretischer Perspektive: Sowohl Bourdieu als auch Luhmann beschäftigten sich mit der Frage, wie aus der Gegenwart sozialer Praktiken und Ereignisse unmittelbar folgende Praktiken und Ereignisse angeschlossen werden, und wie sich in dieser Hinsicht das Verhältnis von Gegenwart und Möglichkeit im Sinne möglicher Handlungsanschlüsse gestaltet.

Mit Luhmanns Begriff des Sinns – verstanden als Unterscheidung von Aktualität und Möglichkeit – konnte festgehalten werden, dass Rituale immer sinnhaftes Geschehen darstellen, da in Ritualen stets Handlungen aktualisiert und ausgewählt werden, während andere Handlungen nicht ausgewählt

werden, als mögliche Anschlüsse jedoch weiterhin in Frage kommen. Für die Frage von Routine und Unsicherheit bedeutet dies, dass die Sinnhaftigkeit eines Rituals im Falle von Unsicherheit zu einem expliziten Thema der Kommunikation im Ritual werden kann, sofern uneingeweihte Teilnehmende auf die erwartete Fortsetzung des Rituals hingewiesen werden.

Mit dem Blick auf Verhaltenserwartungen als Strukturen von Ritualen lässt sich die Frage von Routine und Unsicherheit so genauer fassen: Im Falle von Routine ist es möglich, dass rituelle Handlungen unterbrechungsfrei durchgeführt werden, ohne dass sich Teilnehmende über vorhandene Verhaltenserwartungen verständigen oder diese explizit machen müssen. Wird hingegen bei Teilnehmenden Unsicherheit festgestellt, kann es zu Kommunikation über vorhandene Erwartungen kommen. Anweisungen oder Aufforderungen werden dann kommuniziert.

Diese Gesichtspunkte wurden am Beispiel daoistischer Verdienstritiale in Taiwan verdeutlicht. Die betreffenden Praktiken sind in hohem Maße ritualisiert und gleichzeitig für Laien unbekannt. Die teilnehmenden Familienmitglieder waren mit den rituellen Handlungen nicht vertraut. Insofern bestand in den Verdienstritiale ein Kontrast zwischen der professionellen Routine der Spezialisten und der Unsicherheit anwesender Familienmitglieder. Während die Rituale im Wesentlichen aus dem Vollzug von Handlungen durch die Priester und Musiker bestanden, wurde von den Familienmitgliedern punktuell eine Mitwirkung durch einzelne ritualisierte Praktiken erwartet. Dabei hat sich gezeigt, dass die Angehörigen diese Handlungen aufgrund nur minimaler auffordernder Gesten durchführen konnten: Es handelte sich um den Vollzug von Verneigungen sowie um das Halten von Räucherstäbchen und damit um Praktiken, die in Taiwan nicht auf daoistische Rituale begrenzt sind, sondern in verschiedenen Situationen eingeübt werden und so für die Familienangehörigen ihrerseits routinisierte Praktiken darstellten. Im Anschluss an die Praxistheorie Theodore Schatzkis lassen sie sich als *dispersed practices* identifizieren, die durch ihren Bekanntheitsgrad zu einem Ablauf der Verdienstritiale beigetragen haben, ohne dass ein größerer kommunikativer Koordinationsaufwand notwendig gewesen wäre. Dies zeigt, dass Unsicherheit nicht zu einem Abbruch des Rituals führen muss, sondern unter Umständen durch Routine, die in anderen Kontexten eingeübt ist, bewältigt werden kann.

Literatur

- Ahern, Emily (1973): *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bell, Catherine (1988): »Ritualization of Texts and Textualization of Ritual in the Codification of Taoist Liturgy«, in: *History of Religions* 27 (4), S. 366-392.
- Bell, Catherine (1992): *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York u.a.: Oxford University Press.
- Bell, Catherine (1997): *Ritual. Perspectives and dimensions*. New York u.a.: Oxford University Press.
- Bell, Catherine (2003): »Acting Ritually: Evidence from the Social Life of Chinese Rites«, in: Richard K. Fenn (Hg.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Malden, MA u.a.: Blackwell Publishers, S. 371-387.
- Bokenkamp, Stephen R. (1997): *Early Daoist Scriptures* (Taoist Classics, Bd. 1). Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Bourdieu, Pierre (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1992): »Fieldwork in Philosophy«, in: Pierre Bourdieu, *Rede und Antwort*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 15-49.
- Bourdieu, Pierre (1993): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2001): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Colliot-Thélène, Catherine (2005): »Die deutschen Wurzeln der Theorie Bourdieus«, in: Catherine Colliot-Thélène/Etienne François/Gunter Gebauer (Hg.), *Pierre Bourdieu: Deutsch-französische Perspektiven*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 106-136.
- Dean, Kenneth (1988): »Funerals in Fujian«, in: *Cahiers d'Extrême-Asie* 4, S. 19-78.
- Garfinkel, Harold (1967): *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Habkirk, Scott/Chang, Hsun (2017): »Scents, Community, and Incense in Traditional Chinese Religion«, in: *Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief* 13 (2), S. 156-174.
- Hsiao, Li-ling (2012): »The Soul and its Ceremonies: Funeral Practice in Modern Taiwan«, in: *Southeast Review of Asian Studies* 34, S. 231-240.

- Husserl, Edmund (1928): *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Halle (Saale): Max Niemeyer.
- Jordan, David K. (1986): »A Personal Introduction«, in: David K. Jordan/Daniel L. Overmyer (Hg.), *The Flying Phoenix. Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*. Princeton, NJ: Princeton University Press, S. xi-xvi.
- Lagerwey, John (1987): *Taoist Ritual in Chinese Society and History*. New York/London: Macmillan.
- Lee, Fong-mao (2003): »The Daoist Priesthood and Secular Society. Two Aspects of Postwar Taiwanese Daoism«, in: Philip Clart/Charles B. Jones (Hg.), *Religion in Modern Taiwan*. Honolulu: University of Hawaii Press, S. 125-157.
- Lee, Daniel B. (2005): »Ritual and the Social Meaning and Meaninglessness of Religion«, in: *Soziale Welt* 56 (1), S. 5-16.
- Lin, Yu-hsuan 林雨璇 (2014): »救贖赦罪償報: 臺南打城法事研究«, in: Yeh, Chuen-rong 葉春榮 (Hg.), *南瀛歷史, 社會與文化: 變遷中的南瀛宗教*. Nanying history, society and culture III: Religion in Transformation in the Tainan Area. Tainan: 臺南市政府文化局, S. 77-109.
- Luhmann, Niklas (1971): »Sinn als Grundbegriffe der Soziologie«, in: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 25-100.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1992): *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1995): *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1996): *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*. Wien: Picus Verlag.
- Luhmann, Niklas (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft. Erster Teilband*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Maruyama, Hiroshi (2002): »Documents Used in Rituals of Merit in Taiwanese Daoism«, in: Livia Kohn/Harold D. Roth (Hg.), *Daoist Identity: History, Lineage and Ritual*. Honolulu: University of Hawaii Press, S. 256-273.
- Nassehi, Armin (2004): »Sozialer Sinn«, in: Armin Nassehi/Gerd Nollmann (Hg.): *Bourdieu und Luhmann. Ein Theorievergleich*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 155-188.

- Rappaport, Roy A. (1999): *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press.
- Schatzki, Theodore R. (1996): *Social practices: a Wittgensteinian approach to human activity and the social*. New York: Cambridge University Press.
- Seiwert, Hubert (1985): *Volksreligion und nationale Tradition in Taiwan. Studien zur regionalen Religionsgeschichte einer chinesischen Provinz*. Stuttgart: Steiner.
- Strickmann, Michel (1978): »The Longest Taoist Scripture«, in: *History of Religions* 17 (3/4), S. 331-354.
- Tambiah, Stanley J. (1981): »A Performative Approach to Ritual«, in: *Proceedings of the British Academy* 65, 113-169.
- Walthert, Rafael (2020): *Religiöse Rituale und soziale Ordnung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Weller, Robert P. (2015): »Identity and Social Change in Taiwanese Religion«, in: Murray A. Rubinstein (Hg.), *Taiwan: A New History*. London/New York: Routledge, S. 339-365.
- Yeh, Chuen-rong 葉春榮 (2014): »儀式作為建構：臺南的超度法事«, in: Yeh Chuenrong 葉春榮 (Hg.), *南瀛歷史，社會與文化：變遷中的南瀛宗教* Nanying history, society and culture III: Religion in Transformation in the Tainan Area. Tainan: 臺南市政府文化局, S. 1-75.
- Zürcher, Erik (1980): »Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence«, in: T'oung Pao, Second Series 66 (1/3), S. 84-147.

IV Enthüllen und Verbergen

Licht und Dunkelheit als strukturierende Elemente religiöser Praktiken

Torsten Cress

1. Einleitung

Das Interesse an der materiellen Dimension des Sozialen ist ein wesentlicher Bestandteil praxistheoretischen Denkens. Tatsächlich richten praxistheoretische Ansätze von Anfang an, wenn auch mit unterschiedlich starkem Gewicht, ein besonderes Augenmerk auf die materielle Bedingtheit und Einbettung des Handelns. Je nach Zugriff erscheinen die Dinge etwa als objektivierte Geschichte, als Träger von symbolischen Ordnungen (vgl. Bourdieu 1997, 1976) und Macht- und Disziplinierungstechniken (vgl. Foucault 1994), als Handlungsressourcen (vgl. Giddens 1997) oder Wissensobjekte (vgl. Knorr Cetina 1984; Preda 1999). Der Grund für diese besondere Aufmerksamkeit, die den Dingen hier zuteilwird, liegt in der praxistheoretischen Perspektivierung des Sozialen als körperlich-materiell basierter Vollzugswirklichkeit: Betont wird, dass die eine Praktik konstituierenden Aktivitäten einerseits durch den Körper hervorgebracht werden und auf dem Einsatz von »Körpertechniken« (Mauss 1975) beruhen, andererseits aber eng an den Einbezug von Objekten gebunden sind, die diese körperlichen Aktivitäten in vielfältiger Weise beeinflussen und sie oft überhaupt erst ermöglichen. Dinge erscheinen so neben den Körpern der Teilnehmer/-innen als »Träger« sozialer Praktiken (Reckwitz 2003: 291).

Für die Beschreibung der materiellen Dimension sozialer Praktiken existieren mittlerweile eine Vielzahl konzeptueller Vorschläge. So wird etwa festgestellt, dass materielle Entitäten die Entstehung und Durchführung sozialer Praktiken ermöglichen oder begünstigen, ihre Durchführung nahelegen, an ihrer Vermittlung und Verbreitung beteiligt sind (vgl. ebd.) oder dass sie so-

ziale Praktiken beeinflussen und prägen (vgl. Hillebrandt 2014: 82f.). Dinge erscheinen dann zum Beispiel als »Elemente« von Praktiken, die für ihren Vollzug und ihre Reproduktion von zentraler Bedeutung sind und sie räumlich und zeitlich stabilisieren (vgl. Shove et al. 2012); als Bestandteil von Interaktionen und Diskursen (vgl. Kalthoff/Röhl 2011); als materielle »Partizipanden sozialer Prozesse« bzw. als in die Dynamik der Praxis verwickelte Entitäten (Hirschauer 2004: 74); als Dinge des alltäglichen Gebrauchs, die ihre Nutzer immer wieder auch irritieren und zu kreativen Umgangsweisen auffordern (vgl. Hörning 2001); als »Attraktoren«, die zur Durchführung sozialer Praktiken motivieren (Hillebrandt 2014: 36) und als »Affektgeneratoren« (Reckwitz 2016: 111f.); als »Produzenten und Träger eines öffentlichen Raumes« (Schmidt/Volbers 2011: 30), oder als »Knotenpunkte sozial sanktionierten Wissens« (Preda 1999: 347). Unterschiede existieren auch im Hinblick darauf, ob die Dinge aus einer ›humanistischen‹ bzw. ›asymmetrischen‹ (etwa Schatzki 2002) oder aus einer ›posthumanistischen‹ Sicht (etwa Gherardi 2017) beschrieben werden (vgl. Reckwitz 2003: 298).

Der vorliegende Beitrag greift das praxistheoretische Interesse an der Materialität sozialer Praktiken auf und fragt nach der Rolle des Lichts in religiösen Praktiken, die er am Beispiel der abendlichen Kerzenprozession am südfranzösischen Marienwallfahrtsort Lourdes untersucht. Dabei nimmt er zwei perspektivische Erweiterungen vor: Mit der Konzentration auf das Licht vertritt er *erstens* einen weiten Materialitätsbegriff, der über die auch im praxistheoretischen Diskurs bevorzugt thematisierten Artefakte hinaus auch flüchtigere materielle Phänomene wie Helligkeit, Glanz oder Dunkelheit gleichberechtigt in den Blick nimmt und nach ihrer Bedeutung für den Vollzug sozialer Praktiken fragt. *Zweitens* beschränkt er die materielle Dimension sozialer Praktiken nicht auf die unmittelbare Involvierung materieller Entitäten, die dann als Elemente solcher Praktiken begriffen werden können, sondern erweitert sie auch auf die Lokalisierung von Praktiken in einer materiell konstituierten Umgebung, die bestimmte Bedingungen bietet oder Ressourcen zur Verfügung stellt, die eigens für den Vollzug solcher Praktiken hergerichtet ist oder nicht, und die in den Vollzug entweder hineinwirkt oder eher im Hintergrund verbleibt. Diese doppelte perspektivische Weitung ergibt sich aus dem der Praktikentheorie Theodore Schatzkis entstammenden Konzept des *materiellen Arrangements*, das als eine Möglichkeit zur systematischen Beforschung

des Zusammenspiels zwischen Praktiken und Materialität herangezogen wird und der Studie zugrunde liegt.¹

2. Praktiken und materielle Arrangements

Das gestiegene Interesse an der Materialität, das seit einiger Zeit in den verschiedenen Disziplinen der Sozial- und Kulturwissenschaften zu verzeichnen ist (vgl. Kalthoff et al. 2016; Hahn 2014), schlägt sich auch in der Religionsforschung nieder. Religionswissenschaft (vgl. Bräunlein 2017), Religionssoziologie (vgl. Karstein/Schmidt-Lux 2017), Theologie (vgl. Heimbrock 2013), Ethnologie (vgl. Kohl 2003) und insbesondere der interdisziplinäre Forschungsbe-
reich der *Material Culture of Religion* (vgl. Morgan 2010; Meyer et al. 2010) fragen zunehmend nach der Bedeutung von Artefakten als Verkörperung religiöser Vorstellungen (vgl. Keenan/Arweck 2006), als Ausdruck religiöser Identität oder nach ihrer Rolle in konkreten Vollzügen religiöser Praxis. Insbesondere dieser letzte Punkt erfährt Beachtung – ist es doch gerade die religiöse Performanz, die zentral mit Artefakten, Substanzen und natürlichen Objekten verbunden ist und die aus ihrer materiellen Situiertheit heraus noch einmal neu verstehbar wird. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, auf welche Konzepte zurückgegriffen werden kann, um die materielle Einbettung religiöser Praxis systematisch zu untersuchen. Ich schlage in diesem Beitrag einen Zugang vor, der sich die Perspektive der soziologischen Praxistheorie zu eigen macht und ihr Interesse an der materiellen Dimension sozialer Praktiken aufgreift (vgl. Reckwitz 2003). Unter den verschiedenen Theorieangeboten dieser mittlerweile breiten und vielfältigen Theoriebewegung (vgl. Schäfer 2016; Hui et al. 2017) stütze ich mich auf den für die Praxistheorie bis heute maßgebenden Ansatz des Sozialphilosophen Theodore Schatzki (1996; 2002), insbesondere auf seine jüngeren Überlegungen zum Zusammenhang von Praktiken und materiellen Arrangements (vgl. Schatzki 2010; 2016).

Ausgangspunkt der Sozialtheorie Schatzkis sind soziale Praktiken, die als eigenständige Untersuchungseinheiten in den Fokus rücken und die in ihrem

1 Dieser Beitrag stellt einen Ausschnitt aus einer umfassenderen ethnographischen Studie zur materiellen Dimension religiöser Praktiken vor, die im Kontext katholischer Glaubenspraxis durchgeführt wurde und die sich vertieft mit Schatzkis »Morphologie« sozialer Praktiken als einer theoretischen Grundlage für die empirische Religionsforschung auseinandersetzt (vgl. Cress 2019).

Aufbau und ihren Organisationsmerkmalen analysiert werden (vgl. Schatzki 1996: 88-132). In dieser Sichtweise setzen sich etwa Praktiken des Betens, Meditierens oder des religiösen Gedenkens zusammen aus einer Reihe einzelner Handlungen bzw. Aktivitäten etwa des Sitzens, Kniens, Fokussierens, des Schließens der Augen, des ›Sprechens in Gedanken‹, des Benutzens einer Gebetskette etc. Der Zusammenhang solcher Aktivitäten wird organisiert durch *erstens* ein praktisches Verständnis (man weiß, wie Beten oder Meditieren »geht« und kann es auch als solches identifizieren), *zweitens* bestimmte Regeln (explizite Instruktionen, die sich auf die Durchführung dieser Handlungen beziehen), *drittens* eine teleo-affektive Struktur (eine ›Gerichtetheit‹, die die Handlungen aufeinander hin ordnet, und damit verbundene Stimmungen und Gefühle), sowie *viertens* allgemeine Verständnisse (ein Sinn etwa für mit der Durchführung dieser Handlungen verbundenen Werte). Praktiken werden dabei einerseits als den Teilnehmer/-innen vorgängig betrachtet, andererseits gehören in diesem Verständnis *Praktiken-als-Entitäten* und *Praktiken-als-Performanzen* untrennbar zusammen: Praktiken als relativ stabile ›Formen‹ oder ›Muster‹ sind nur insofern in der Welt, als sie durch konkrete Performanzen reproduziert werden, während umgekehrt jede Performanz auf einer schon vorgängigen Praktik aufbaut (vgl. ebd.: 90; Shove et al. 2012: 12, 17). Kennzeichnend für diese Perspektive ist eine entschiedene Dezentrierung des Subjekts: Im Zentrum der Analyse stehen nicht menschliche Akteure und ihre Handlungen, sondern vielmehr die Praktiken, an denen sie teilnehmen und die sie durch ihre Handlungen reproduzieren.

Aus dieser Perspektive, die soziale Praktiken als analytische Einheiten begreift, kann nun gezielt nach dem Beitrag des Materiellen für den Vollzug und die Organisation von Praktiken gefragt werden. Bei Schatzki geschieht dies mithilfe des Konzepts der *materiellen Arrangements*, das sich als komplexes Konzept zu sozialen Praktiken versteht und auf der Einsicht aufbaut, dass sich der Vollzug sozialer Praktiken immer in einer je bestimmten, materiell konstituierten Umgebung sowie unter Einbezug bestimmter Objekte ereignet (vgl. Schatzki 2016: 68-81). Schatzki beschreibt Arrangements als Konfigurationen wechselseitig miteinander verbundener Artefakte, natürlicher Objekte und anderer materieller Entitäten und Phänomene.² Ein Beispiel für ein Arrangement wäre etwa der Innenraum einer Kirche, der durch

2 Schatzkis Überlegungen zu Praktiken und Arrangements, die ich hier nur in ihren Grundzügen und in meiner eigenen Lesart wiedergebe, sind eine Weiterentwicklung seiner ursprünglich von der Analyse sozialer Praktiken ausgehenden Praktikentheorie

eine Vielzahl von Artefakten – wie einen Altar, ein Tabernakel, Weihwasserbecken oder Bilder –, aber auch durch bestimmte Substanzen wie Weihwasser oder Weihrauch, durch natürliche Objekte wie Blumenschmuck oder auch durch Kerzenlicht konstituiert wird. Dieses Arrangement bildet dann einerseits die Umgebung der hier vollzogenen gottesdienstlichen Praktiken, andererseits werden Elemente des Arrangements in den Vollzug solcher Praktiken einbezogen, tragen, ermöglichen oder beeinflussen ihn. Arrangements lassen sich dabei je nach analytischem Interesse unterschiedlich »skalieren«: ein Gebetsraum in einer Kirche lässt sich ebenso als ein Arrangement betrachten wie die Kirche als ein Sakralgebäude, deren Teil dieser Gebetsraum ist und das sich darüber hinaus aus vielen weiteren räumlichen Arrangements wie dem Altarraum, der Krypta oder der Chorempore zusammensetzt, oder die Wallfahrtsstätte, deren Teil dieses Sakralgebäude ist und die wiederum durch eine Vielzahl weiterer Arrangements konstituiert wird.

Viele Praktiken, wie etwa liturgische Vollzüge, finden in je spezifischen, eigens auf sie zugerichteten, räumlichen Arrangements statt; andere, wie etwa ein privat durchgeführtes Rosenkranzgebet, stützen sich lediglich auf den Einbezug bestimmter Objekte und sind von ihrer Umgebung weniger abhängig. Arrangements können für den Vollzug bestimmter Praktiken ausgelegt sein – wie der Kirchenraum etwa für Praktiken der Liturgie, der Andacht oder des Gebets –, sie können aber auch erst durch in und mit ihnen vollzogene Praktiken konstituiert werden: Wenn sich etwa eine Fronleichnamsprozession durch die Straßen einer Stadt bewegt, dann werden sowohl die dabei verwendeten Objekte wie Monstranz, Baldachin, Banner etc. als auch die Umgebung, durch die sich der Zug bewegt, zu Bestandteilen eines diese Praktik einbettenden und betreffenden Arrangements verbunden. Anders als der Begriff suggerieren mag, sind Arrangements keineswegs immer das Resultat von Planung oder überhaupt menschlicher Einwirkung: Auch ein plötzlicher Starkregen gehört zu den Elementen des sich auf das Prozessionsgeschehen auswirkenden Arrangements. Kennzeichnend für diesen Ansatz ist also eine relationale Perspektive, die Arrangements stets in ihrer Bezogenheit auf soziale Praktiken betrachtet: Ein Arrangement ist ein Arrangement für bzw. in Bezug auf bestimmte Praktiken. In Schatzkis Vokabular formen Praktiken und Arrangements ein Gewebe (»mesh«, Schatzki 2010: 130) bzw. »Geflechte«

(vgl. Schatzki 1996, 2002) und verstehen sich als Versuch einer systematischen Integration von Materialität in die Sozialtheorie (vgl. Schatzki 2016: 63–68).

(*nexus*es, ebd.), innerhalb derer sie miteinander verbunden sind und aufeinander einwirken:

»Tatsächlich ereignet sich das soziale Leben [...] stets als Teil eines *Gewebes* aus Praktiken und Arrangements: Praktiken werden ausgeübt inmitten von und bestimmend für, zugleich aber auch in Abhängigkeit von und beeinflusst durch materielle Arrangements.« (Schatzki 2016: 70, Herv. im Orig.)

Schatzki identifiziert dabei mehrere Zusammenhänge zwischen Arrangements und sozialen Praktiken: So ermöglichen materielle Entitäten den Vollzug und die Reproduktion bestimmter Praktiken, die ohne diese Dinge nicht durchführbar wären (*Konstitution*), zeichnen bestimmte Handlungspfade vor, indem sie etwa bestimmte Vollzüge und Vollzugsweisen nahelegen und andere ausschließen (*Präfiguration*), veranlassen bzw. verursachen bestimmte Handlungen (*Kausalität*), während umgekehrt materielle Entitäten über ihren Einbezug in soziale Praktiken in Bedeutungszusammenhänge verstrickt werden und kontextspezifische Bedeutungen zugewiesen bekommen (*Intelligibilität*, vgl. Schatzki 1996: 111ff.; Schatzki 2002: 58ff., Schatzki 2016, 79f.).

Soziale Praktiken werden hier also konsequent in ihrer Bezogenheit auf die materielle Welt gedacht. Dieser analytische Zugriff macht die Theorie zu einem vielversprechenden Ausgangspunkt, um die Rolle des Materiellen in konkreten praktischen Vollzügen in ganz unterschiedlichen Praxisfeldern systematisch zu untersuchen. Hier setzt der vorliegende Beitrag an: Er bezieht sich auf Schatzkis materialitätstheoretischen Ansatz als Grundlage einer ethnographisch und videographisch basierten Untersuchung der materiellen Dimension sozialer Praktiken und wendet sich dabei gezielt *religiösen Praktiken* zu. In Anlehnung an religionssoziologische Definitionen, die in Überzeugungen im Hinblick auf die Existenz übernatürlicher Wesen, Bereichen und Ordnungen das zentrale Spezifikum von Religion sehen (vgl. etwa Hill 1974: 42f.), können Praktiken dann als religiös betrachtet werden, wenn sie durch solche Überzeugungen mit organisiert werden, genauer: wenn ihre teleologische Struktur solche Überzeugungen beinhaltet bzw. auf ihnen basiert. Religiöse Praktiken sind dann Praktiken, die die Existenz transzendenter Ordnungen oder Entitäten voraussetzen und darauf ausgelegt sind, sich mit ihnen zu ver-

binden oder sich auf sie zu beziehen (vgl. auch Meyer 2008: 705).³ Der weite Materialitätsbegriff, wie er von Schatzki vorgeschlagen wird und der etwa auch Naturdinge, Landschaften, Substanzen oder Wetterphänomene einbezieht, erlaubt es dabei, die Perspektive über Artefakte wie Bilder, Figuren oder Symbole auf ephemere materielle Phänomene auszuweiten und nach ihrer Bedeutung für die religiöse Praxis zu fragen.⁴

Für seine Untersuchung der Rolle des Lichts in der religiösen Praxis wendet sich der Beitrag exemplarisch der abendlichen Kerzenprozession am südfranzösischen Marienwallfahrtsort Lourdes zu. Er begreift die Prozession als religiöse Praktik im oben beschriebenen Sinne und fragt danach, wie sie durch das materielle Arrangement, inmitten dessen und mit dem sie sich vollzieht, ermöglicht, mit hervorgebracht und strukturiert wird. Die für die Praxistheorien charakteristische subjektdezentrierende Perspektive aufnehmend, stehen dabei nicht die menschlichen Akteure im Mittelpunkt der Analyse, sondern vielmehr die sozio-materielle Praktik, an der sie teilnehmen. Welche Rolle also kommt dem Licht als einem Bestandteil des praktikenspezifischen Arrangements für die Durchführung der Prozession zu? Was ›leistet‹ das Licht für die Organisation und den Vollzug dieser Praktik? Wie organisiert es die Aufmerksamkeit der Teilnehmer/-innen, wie ist es an der Vermittlung von Bedeutungszuschreibungen beteiligt, wie strukturiert es religiöse Vergemeinschaftung und wie korrespondiert es im Hinblick darauf mit anderen Elementen des materiellen Arrangements? Der Beitrag verfolgt mit dieser Fragestellung ein doppeltes Ziel: Neben der Generierung von Einsichten zur Rolle des Lichts in der religiösen Praxis zielt er darauf ab, die zugrunde liegende theoretische Perspektive der Praktiken-Arrangements-Zusammenhänge daraufhin zu erproben, inwieweit sie für eine ethnographische Analyse der Materialität religiöser Praxis bzw. des Zusammenhangs zwischen religiösen Praktiken und religiöser materieller Kultur fruchtbar gemacht werden kann und wie über die gezielte Verknüp-

3 Das heißt nicht, dass Teilnehmer/-innen religiöser Praktiken zwingend solche Überzeugungen haben müssen, sondern nur, dass die Teleologie dieser Praktiken entsprechend strukturiert ist.

4 In Bezug auf das Konzept des Arrangements nehme ich hier eine Modifikation vor. So lege ich einen Begriff des Arrangements zugrunde, der Artefakte, Architektur, natürliche Objekte, Landschaften, Substanzen und materielle Phänomene berücksichtigt, im Gegensatz zu Schatzki aber Menschen und Organismen ausklammert.

fung der theoretischen Grundlagen mit der Empirie neue Impulse für die Untersuchung der Materialität religiöser Praxis ausgehen können.⁵

3. Die Lichterprozession

Die Wallfahrtsstätte im südfranzösischen Lourdes ist neben Guadalupe in Mexiko und dem portugiesischen Fatima einer der weltweit bedeutendsten Marienwallfahrtsorte. Jährlich kommen rund fünf Millionen Besucher hierher. Ihre Bekanntheit beruht auf einer Serie von Marienerscheinungen, die sich in der Zeit vom 11. Februar bis zum 16. Juli 1858 an der Grotte von Massabielle zugetragen haben sollen, sowie auf der dortigen Quelle, deren Ursprung in direktem Zusammenhang mit den Erscheinungen stehen soll und deren Wasser seither mit einer Reihe kirchlich anerkannter Heilungswunder in Verbindung gebracht wird (vgl. Harris 1999: 3ff.). Der heutige sogenannte »Heilige Bezirk« umfasst neben der Erscheinungsgrotte, die gewissermaßen das Herz der Wallfahrtsstätte bildet, mehrere eindrucksvolle Kirchen, eine Vielzahl von Kapellen, Bäder, ein speziell für das Entzünden von Kerzen gestaltetes Areal sowie mehrere Gebetswege. Neben zahlreichen Gottesdiensten und Andachten in verschiedenen Sprachen, die teils von der Wallfahrtsstätte aus, teils von Pilgergruppen organisiert werden, sind mit dem regelmäßig durchgeführten »Internationalen Gottesdienst« und den täglichen Prozessionen mehrere Massenveranstaltungen fester Bestandteil des praktischen Geschehens. Die allabendlich um 21 Uhr beginnende Lichterprozession gehört

5 Das im Rahmen dieser explorativen Fallstudie diskutierte Material basiert auf teilnehmenden Beobachtungen, audio-visuellen Aufzeichnungen und Interviews während eines Feldaufenthalts an der Wallfahrtsstätte Lourdes. Der vorliegende Beitrag versucht dabei, insbesondere das audio-visuelle Material und die teilnehmende Involvierung des Forschers für die Analyse fruchtbar zu machen. Im Ergebnis beschreibt er nicht die Vielfalt möglicher Perspektiven auf das Geschehen, wie sie etwa aus unterschiedlichen biographischen Hintergründen, Teilnahmemotiven oder der Einnahme unterschiedlicher Teilnehmerrollen resultieren kann (religiöse Experten, Gläubige, Touristen, Angehörige, Gesunde, Kranke etc.), sondern beschränkt sich darauf, die Leistung des Lichts für die *Organisation der Praktik* herauszuarbeiten. Ich behaupte also nicht, dass alle Teilnehmer/-innen die hier herausgearbeiteten Erfahrungen machen oder in gleicher Weise Bedeutungszuschreibungen vornehmen, sondern nur, dass in die Organisation der Praktik Möglichkeiten entsprechender Erfahrungen und Bedeutungszuschreibungen »eingebaut« sind.

dabei zu den bekanntesten ›Attraktionen‹ der Wallfahrtsstätte und ist zu einem ihrer Wahrzeichen geworden.

Die Lichterprozession knüpft an den marianischen Hintergrund der Wallfahrtsstätte an und wird als Marienprozession durchgeführt. Im Mittelpunkt des Geschehens steht die hell illuminierte und auf einer Sänfte vorangetragene Figur der *Notre-Dame de Lourdes*, der ein zunehmend größer werdender Zug von Pilgerinnen und Pilgern mit Kerzen in der Hand singend und betend durch die Dunkelheit folgt. Im stetigen Wechsel mit den Vorbetern und Vorsängern, deren Stimmen über die entlang des Weges aufgestellten Lautsprecher deutlich zu hören sind, beten die Teilnehmer/-innen dabei in verschiedenen Sprachen das Rosenkranzgebet, das um Fürbitten und eine Reihe weiterer Elemente ergänzt und von marianischen Wechselgesängen wie dem *Ave Maria de Lourdes* begleitet wird. Das Ereignis dauert rund eine Stunde und gliedert sich in zwei Abschnitte: die eigentliche Prozession, die sich als ein Rosenkranz-in-Bewegung vollzieht und bei der nach und nach ein großer Teil des Wallfahrtsgeländes abgesprochen wird, und die abschließende, stärker durch liturgische Elemente gekennzeichnete Zeremonie vor der Rosenkranzbasilika, zu deren Beginn die Marienfigur unter *Magnificat*-Gesängen durch die Menge getragen und feierlich niedergelassen wird, bevor der bischöfliche Segen das Geschehen beschließt.

Das Arrangement der Prozession wird durch eine Vielzahl materieller Entitäten gebildet: den Pavillon, an dem sich die Spitze des Zuges mit den ersten Pilgerinnen und Pilgern sammelt und sich, zunächst noch ungeordnet, in Bewegung setzt; die Brücke, auf der sich die Teilnehmer/-innen in die richtige Position bringen und auf das Eröffnungssignal warten; die Marienfigur auf ihrer Sänfte, das ihr vorangetragene Kreuz, die Banner der Pilgergruppen; den geteerten Weg, auf dem sich der Zug voran bewegt, den angrenzenden Fluss, die das Flussufer säumende Mauer; die Gebäude am Wegesrand wie das Seitenschiff der Kirche und die Arkaden, die Erscheinungsgrotte; die im Zentrum des Prozessionsplatzes befindliche Statue der *Gekrönten Madonna*; die Plattform mit der Balustrade vor der *Oberen Basilika*, an der sich Zuschauer/-innen aufgestellt haben, die das Geschehen von oben betrachten; die Fassade der Rosenkranzbasilika. Manche dieser Elemente des Arrangements bleiben im Hintergrund und bilden für die Prozession lediglich eine Kulisse, andere werden aktiv in das Geschehen einbezogen, ermöglichen, tragen oder beeinflussen es.

Dieses Arrangement wird aber nicht nur durch ›stabile Dinge‹, sondern auch durch flüchtige physikalische Phänomene wie natürliches oder künstli-

ches Licht konstituiert: Als Wegbeleuchtung oder in Form kleiner, in die Mauer am Fluss eingelassener Leuchten, die den Verlauf des Flussufers errahnen lassen, erlaubt das Licht einerseits eine ungehinderte Bewegung des Prozessionszuges über das Gelände, andererseits wird es aber auch gezielt in das Geschehen einbezogen. Der Beginn der Prozession ist auf eine solche systematische Involvierung des Lichts genau abgestimmt: Die Versammlung der Teilnehmer/-innen findet in der aufziehenden Dämmerung statt, so dass der Prozessionszug, wenn er sich in Bewegung gesetzt hat, immer stärker von der Dunkelheit eingehüllt wird. Von der besonderen Illumination der Marienfiguren, die das Zentrum des Geschehens bilden, über die unterschiedlich intensive Beleuchtung des Weges und einzelner architektonischer Elemente, bis hin zu den Kerzen in den Händen der Teilnehmer/-innen, die sich zu einem wogenden Lichtermeer addieren, ist das Licht zentral daran beteiligt, das Prozessionsgeschehen zu ermöglichen, zu strukturieren und in Gang zu halten. Das Licht in seinen verschiedenen Erscheinungsformen und mit seinen unterschiedlichen Qualitäten schafft eine praktikenspezifische »Lightscap« (Bille/Sørensen 2007: 267), die ein wesentlicher Bestandteil des Arrangements ist, inmitten dessen sich die Prozession vollzieht.

3.1 Die Illumination von Statuen und die Konfiguration des Arrangements

Im Mittelpunkt des Prozessionsgeschehens stehen zwei Marienstatuen: Zum einen die etwa einhundertdreißig Zentimeter hohe, von einer Glasvitrine umgebene und auf einer Sänfte platzierte Figur, die von acht Personen, die die Last der mehrere Meter langen Gestänge auf ihren Schultern verteilen und in Zweiergruppen hintereinander her schreiten, vorangetragen wird. Sie ist mit Rosenkranz und Krone ausgestattet, zu ihren Füßen türmen sich Pyramiden aus weißen und roten Rosen. Zum anderen die ähnlich gestaltete, aber deutlich größere Figur der auf einem hohen Sockel im Zentrum des Prozessionsplatzes stehenden *Gekrönten Madonna*, auf die der Zug zunächst zuläuft und sie dann in einer ausladenden Bewegung einmal umrundet. Gemeinsam ist den beiden Figuren vor allem ihre auffällige Illumination: Beide befinden sich im Kreuzungspunkt intensiver Strahler, die an den Eckleisten der Vitrine bzw. kreisförmig am Boden angebracht sind und die Figuren in hellem Weiß erstrahlen lassen. Die Figuren reflektieren das starke, auf sie gerichtete Licht so, dass keinerlei Konturen mehr zu erkennen sind und sie geradezu von innen heraus zu leuchten scheinen (vgl. Abb. 1).



Abb. 1: Marienfigur an der Spitze des Zuges und Gekrönte Madonna

Während die Figur auf der Sänfte dem Zug die Richtung vorgibt, teilt die *Gekrönte Madonna* den Raum in verschiedene Abschnitte und markiert so den Verlauf des Weges. Beide fungieren als visuelle Anker, als Orientierungspunkte und Navigationshilfen, die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, die Blicke und Schritte der Teilnehmer lenken, den Strom der Teilnehmer/-innen orientieren und auf diese Weise das Geschehen ordnen. Diese besondere Rolle, die den Figuren zukommt, verdankt sich ihrer Illumination, was vor allem im Kontrast zum Tageslicht deutlich wird: Anders als ihr mobiles Gegenstück, das jenseits des Prozessionsgeschehens in einem Seitenraum der Rosenkranzbasilika aufbewahrt und vor den Augen der Öffentlichkeit verborgen wird, ist die *Gekrönte Madonna* auch tagsüber präsent und für viele Pilger/-innen ein Anlaufpunkt, die dort Blumen niederlegen und Gebete an sie richten. Obwohl die Statue aufgrund ihres zentralen Standorts und ihrer erhöhten Position also auch am Tag gut sichtbar ist, bildet sie hier nur *eines* von vielen weiteren Elementen eines Arrangements, die man in ihrer Umgebung deutlich ausmachen kann. Anders stellt sich dies am Abend und in der Nacht dar (vgl. Abb. 2).



Abb. 2: Gekrönte Madonna bei Tageslicht und im Dunkel

Von der Umgebung der Figur ist hier, wie die rechte Abbildung zeigt, kaum noch etwas zu sehen. Während die Gebäude, die Bäume, der geteerte Weg und die Absperrung im Dunkel verschwinden, wird die *Gekrönte Madonna* durch ihre intensive Illumination gezielt aus der sie umgebenden Schwärze herausgelöst und ihre Sichtbarkeit gleichzeitig um ein Mehrfaches gesteigert. Die Positionierung der auf den maximalen Reflexionseffekt hin gestalteten Figur inmitten von Lichtstrahlen erscheint vor diesem Hintergrund als eine Strategie ihrer gezielten Involvierung, ihrer Transformation in ein tragendes Element der Prozession und damit in einen zentralen Bestandteil des Arrangements. Eingebunden in eine Logik des Enthüllens und Verbergens und damit der Inklusion und Exklusion (vgl. Bille/Sørensen 2007: 276), ermöglicht der Einsatz von Licht die Herstellung von Partizipation über die gezielte Manipulation ihrer Sichtbarkeit. Zugleich wird deutlich, inwiefern die Dunkelheit Bedingung und Ausgangspunkt für den gezielten Einbezug des Lichts ist: Erst das Vermögen der Dunkelheit, Dinge unsichtbar zu machen und sie mehr oder weniger zum Verschwinden zu bringen, ermöglicht es, die Figur über ihre gezielte Illumination hervorzuheben, sie in die Situation ›hereinzuholen‹ und sie zu einem tragenden Element der Situation zu machen (vgl. Böhme 2001: 146ff.). Indem Licht und Dunkelheit in ihrer jeweiligen Konfiguration bestimmen, was gesehen und was nicht gesehen werden kann, produzieren sie gemeinsam die *Lightscape* der Lichterprozession und sind so miteinander daran beteiligt, das Arrangement, inmitten dessen und mit dessen Elementen sich diese Praktik vollzieht, zu konstituieren.

Zugleich nimmt das Licht aber auch Einfluss darauf, wie die so einbezogenen Objekte gesehen werden können. Die besondere Erscheinungsform des Lichts als *Glanz*, der im Grunde ein ›Übermaß‹ an Licht darstellt, wird oft als ein Charakteristikum göttlicher Manifestationen verstanden, als Attribut vieler Heiliger und verbreitetes Symbol des Mächtigen und Erhabenen (vgl. Bevan 1968: 125-150; Kapstein 2004; Werblowsky/Iversen 2005), und fungiert insofern als Marker von Heiligkeit und Außeralltäglichkeit. Indem das Licht diesen Objekten eine bestimmte Wahrnehmungsform gibt (vgl. Bille/Sørensen 2007: 270), weist es also zugleich Bedeutung zu, markiert, wie diese Objekte verstanden werden sollen und fungiert insofern als Medium ihrer Intelli-

gibilisierung. Darüber hinaus werden die Figuren damit in besonderer Weise erfahrbar: Der eher unauffälligen Erscheinung bei Tageslicht steht am Abend eine verklärende (vgl. Fischer-Lichte 2008: 231ff.) Repräsentation der Heiligen entgegen, die den ihr zugeschriebenen Status der Heiligkeit auch sinnlich erfahrbar macht. Das Verhalten der Besucher, die oft stehen bleiben, wenn sie in die Nähe der Figuren kommen, schauen, zeigen, fotografieren oder filmen, verweist auf die hiervon ausgehende Wirkung sowie auf das besondere Vermögen des Glanzes, bestimmte Empfindungen zu evozieren, einen Sinn für das Herrliche und Erhabene anzusprechen und Bewunderung hervorzurufen (vgl. Bevan 1968: 142, 148; Böhme 2001: 154ff.). Licht strukturiert so gesehen Intelligibilität und Affektivität.

Ein weiterer Aspekt der Rolle des Lichts in Zusammenhang mit den Figuren erschließt sich mit Blick auf das eigentliche Prozessionsgeschehen und seinen Charakter als Ausdrucksmittel bzw. als Aufführung, in der Wertvorstellungen, Glaubensvorstellungen und soziale Konstellationen dargestellt, verkörpert, theatralisch inszeniert und mimetisch bekräftigt werden (vgl. Stokes 2001: 241). Die Besonderheit der Lichterprozession, die in ihrer Choreografie vergleichbaren Heiligenprozessionen in vielen Hinsichten ähnelt (vgl. etwa Mitchell 2010), besteht hier darin, dass das Geschehen über Konstellationen von Licht und Dunkelheit informiert wird, die den in dieser Choreographie transportierten Ausdruck von Ehrerbietung und Gefolgschaft, Bekenntnis und Heilshoffnung durch die Zuweisung eines Mehr und Weniger an Licht zusätzlich unterstreichen: Während etwa die auf der Sänfte befindliche, gleißend helle Figur weithin sichtbar ist, bleiben die Männer, die das Gewicht der Sänfte auf ihren Schultern tragen, weitgehend im Dunkel verborgen. Die im Akt des Tragens zum Ausdruck kommende hierarchische Relation zwischen der Getragenen und ihren Trägern wird über diese gezielte Verteilung von Licht und Dunkelheit hervorgehoben und bekräftigt.

Ähnlich verhält es sich mit der Aufteilung des Zuges in Spitze und Gefolge: Der hell illuminierten Figur an der Spitze steht eine große Menge von Kerzenlichtern gegenüber, die sie wie eine Schleppe hinter sich herziehen scheint.⁶ Der Gegensatz von Führen und Folgen übersetzt sich hier in einen Gegensatz zwischen dem gleißenden, auf der Figur konzentrierten Licht und

6 Dieser Anblick zeigt sich in erster Linie denjenigen Besucherinnen und Besuchern, die nicht aktiv an der Prozession teilnehmen, sondern sich an der Balustrade vor der *Oberen Basilika* versammelt haben und das Geschehen aus der Distanz von oben beobach-

dem schwächeren, auf die Kerzen der Teilnehmer/-innen verstreuten Licht. Die Dichotomien, entlang derer das Geschehen strukturiert ist – vorne/hinten, oben/unten, nah/fern, Führung/Gefolgschaft, Macht/Demut, Heilsversprechen/Heilshoffnung –, werden gewissermaßen mit einem Filter belegt, der je einer Seite Licht oder Dunkelheit, helleres oder weniger helles, konzentriertes oder verstreutes Licht zuweist und diese Gegensätze *als* Gegensätze sichtbar macht. Über die Ausschaltung konkurrierender visueller Einflüsse durch die Einbindung von Dunkelheit und eine gezielte Distribution von Licht kommt es so zu einem *Purifikationseffekt*, der den intendierten Ausdruck gewissermaßen »in Reinform« zutage fördert und wie unter einem Vergrößerungsglas sichtbar macht.

3.2 *Lightsapes* und die Konstitution von Erfahrungsräumen

Eine zweite Art, in der das Licht Einfluss auf das Prozessionsgeschehen nimmt, ist die Strukturierung der Szenerie. Der Prozessionszug schreitet nach und nach einen großen Teil des Wallfahrtsgeländes ab: Er startet an einem Pavillon auf dem gegenüberliegenden Flussufer, überquert die Brücke und bewegt sich in gegenläufiger Richtung entlang des Flusses, betritt dann die Prozessionsesplanade und erreicht schließlich den Vorplatz vor der Rosenkranzbasilika. Das Prozessionsgeschehen teilt sich dabei in mehrere Etappen, deren Abfolge durch einen Gegensatz zwischen Enge und Offenheit, aber auch zwischen Dunkelheit und Licht strukturiert wird. Auf der ersten Etappe ist der Weg beiderseits des Flusses nur spärlich beleuchtet: Mit Ausnahme der stimmungsvoll illuminierten Grotte und selektiv hervorgehobenen architektonischen Elementen der Rosenkranzbasilika beschränkt sich die Beleuchtung des Weges auf das kühle Licht der in einem Abstand zueinander aufgestellten Straßenlampen sowie auf die in die Mauer am Flussufer eingelassenen Leuchten. Aufgehellert wird die Szenerie ansonsten nur noch durch die Kerzen der Teilnehmer/-innen, die sich entlang des Weges positioniert haben und sich dem Zug nach und nach anschließen.

Die Szenerie ändert sich in dem Augenblick schlagartig, in dem der Zug die Prozessionsesplanade betritt: Während man sich bis dahin auf einem relativ schmalen Weg befand, auf dem nur wenige Menschen nebeneinander gehen konnten, der durch die Lichtkegel einiger Straßenlampen lediglich punk-

ten. Bestimmte Aspekte der Lichtdramaturgie sind damit je nach der eingenommenen Beobachterrolle und Perspektive zugänglich oder nicht.

tuell erhellt und ansonsten nur durch die Kerzen einiger Wartender gesäumt wurde, gelangt man jetzt auf einen weiten Platz mit der leuchtenden Statue der *Gekrönten Madonna* in der Mitte, der mit Menschen und ihren brennenden Kerzen gefüllt ist. Nachdem der Prozessionszug den Scheitelpunkt des bogenförmigen, um die Statue herum führenden Wegs durchschritten hat und sich schließlich geradewegs zum Zielpunkt vor der Rosenkranzbasilika hinbewegt, erhellt sich die Szenerie ein weiteres Mal: Im Vordergrund sieht man die *Gekrönte Madonna*, weit hinten die beleuchtete Fassade der Rosenkranzbasilika, darüber eine Reihe kleiner Lichtpunkte, die von den Kerzen erhöht positionierter Zuschauer/-innen ausgehen, und dazwischen ein sich weitendes Meer aus Kerzenlicht. Wenn sich der Prozessionszug aufgelöst hat und die Teilnehmer/-innen vor der Rosenkranzbasilika ihre durch Markierungen am Boden gekennzeichneten Plätze eingenommen haben, wird die Marienfigur unter Mariengesängen durch die Reihen nach vorne getragen, während die Fassade der Kirche in Grün- und Blautöne und, wenn die Marienfigur schließlich feierlich niedergelassen wird, in gleißendes Licht getaucht wird. Abbildung 3 zeigt die einzelnen Etappen des Prozessionsweges.

Das Prozessionsgeschehen folgt damit einer Dramaturgie, die auf einer gezielten Schaffung von Kontrasten zwischen kaltem und warmem, schwachem und starkem Licht beruht, vor allem aber auf einer zunehmenden Weitung des Blickes sowie einer stetigen Vermehrung von Lichtquellen: Dem Beginn in der Dunkelheit stehen der Mittelteil auf dem weiten und von der leuchtenden Statue der *Gekrönten Madonna* dominierten Prozessionsplatz und schließlich das feierliche Finale an der Rosenkranzbasilika gegenüber, das durch die Versammlung der Teilnehmer/-innen mit ihren brennenden Kerzen, die Abfolge von Farbtönen an der Fassade und schließlich gleißende Scheinwerfer als ein Spektakel des Lichts inszeniert wird. Angesprochen ist damit die Rolle des Lichts bei der Hervorbringung von Stimmungen (vgl. Fischer-Lichte 2008: 225) und bei der Strukturierung von Erfahrung (vgl. Bille/Sørensen 2007: 272): Sich an der Prozession zu beteiligen bedeutet, durch variierende Konstellationen von Licht und Dunkelheit konfigurierte Räume zu durchschreiten und damit zugleich eine Abfolge von Szenerien, die zunächst als eng, dunkel und möglicherweise auch bedrückend, später als weit, hell und einladend erfahrbar werden. In die Bewegung des Zuges durch eine sich nach und nach wandelnde *Lightscape* als einer Bewegung durch Räume mit unterschiedlichem »emotivem Charakter« (Böhme 2001: 157) ist so gesehen eine Übergangserfahrung eingelassen, die als ein wesentliches Struktur-

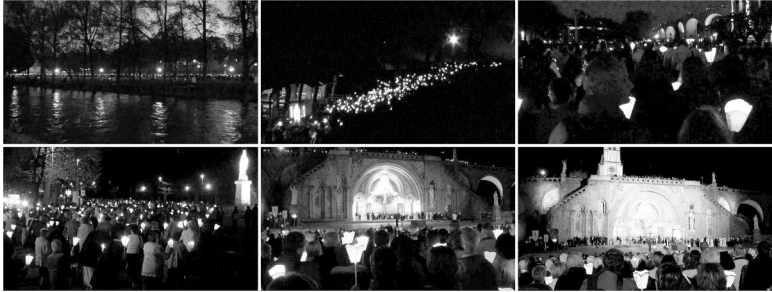


Abb. 3: Etappen des Prozessionsweges. Reihe 1 (v.l.n.r.): Zug kurz nach Beginn auf der anderen Seite des Flusses; entgegenkommender Zug nach Überqueren der Brücke; Zug vor Betreten des Prozessionsplatzes; Reihe 2: Zug kurz nach Betreten des Prozessionsplatzes; näher rückende Fassade der Rosenkranzbasilika; beleuchtete Fassade bei der Abschlusszeremonie

element der Prozession betrachtet werden kann und an deren Konstitution das Licht wesentlich beteiligt ist.

Vor dem Hintergrund einer Beschreibung sozialer Praktiken als Gewebe der Intelligibilität (»web of intelligibility«, Schatzki 2002: 100), d.h. als eines Zusammenhangs, der auf bestimmten Verständnissen aufbaut und durch sie organisiert ist, diese Verständnisse im laufenden Vollzug transportiert und sich auf die am Vollzug der Praktik beteiligten materiellen Entitäten ebenso überträgt wie auf die aus dem Vollzug emergierenden Phänomene, erscheint diese Übergangserfahrung zugleich potenziell religiös imprägniert: Als eine von religiösen Experten angeleitete, auf biblischen Bezügen aufbauende und Glaubensüberzeugungen zum Ausdruck bringende Andachtspraktik stellt das Prozessionsgeschehen einen Kontext dar, in dem diese Erfahrung einerseits hervorgebracht wird bzw. möglich ist, und aus dem sie andererseits ihren Sinn erhält. Das Licht ist so gesehen daran beteiligt, eine religiöse Botschaft (in diesem Fall: ein Heilsversprechen) auf die Ebene körperlich-sinnlicher Erfahrung zu überführen.

3.3 Kerzenlicht und die Inszenierung von Gemeinschaft

Ich hatte erörtert, wie über die Distribution von Licht hierarchische Relationen hervorgehoben werden und wie das Licht so an der Konstitution der Ausdrucksdimension der Praktik beteiligt ist. Dies geschieht aber noch in einer anderen Weise. Eine Teilnehmerin:

T: »[...] wir zeigen nach außen, ähm, also Gott Du bist uns wichtig, wir folgen dir, auf der ganzen Welt zeigen wir das [...]. Also wir zeigen, dass wir zu Gott gehören, dass wir ihm folgen, in dem Fall geht jetzt Maria voran, also die die uns wirk- die wirklich auch uneingeschränkt »ja« gesagt hat zu Gott, die auf ihn vertraut hat [...]. [...] das is auch=ne Demonstration nach außen [...], n Glaubenszeugnis einfach [...]. Aber fällt in Lourdes auch wieder leichter, weil da bin ich ja schon für diesen Zweck auch in Lourdes. Also=n größeres Glaubenszeugnis isses glaub ich, wenn ich mich hier in meinem Dorf (jetzt) zur Fronleichnamsprozession bemühe und da unter den wenigen Leuten, die sich da noch auffinden, mich wirklich dahingeselle. [...] Aber fällt in Lourdes auch wieder leichter [...]. Weil da erfährt man Weltkirche [...].«

Die Teilnehmerin hebt hier das Verständnis ihrer Partizipation als »Glaubenszeugnis« hervor und rekurriert damit auf den schon angesprochenen Charakter der Prozession als *Ausdrucksmittel*. Dabei stellt sie allerdings eine Besonderheit heraus, die mit dem Maßstab dieser Prozession zu tun hat: Im Gegensatz zu einer dörflichen Fronleichnamsprozession mit ihrer eher geringen Teilnehmer/-innenzahl und ihrer überschaubaren Adressatenschaft versammeln sich in Lourdes Gläubige aus der ganzen Welt und formieren sich zu einer internationalen marianischen Gemeinschaft. Auf diese Weise ändert sich nicht nur der Ausdruck selbst, der von einem individuellen Glaubenszeugnis im kleinräumigen Kontext zum Ausdruck der Zugehörigkeit zu einer nationalen Grenzen überwindenden Gemeinschaft transformiert wird, sondern es kommt auch zu einer starken Ausweitung potenzieller Adressatenschaft: Bekundet wird die Glaubenshaltung nicht nur den Zuschauer/-innen auf den Straßen eines Dorfs oder einer Kleinstadt, sondern »der ganzen Welt«. ⁷ Tatsächlich lässt sich die Lichterprozession als eine gezielte Inszenierung eines solchen internationalen marianischen Kollektivs bzw., mit den Worten der

7 Insofern das Prozessionsgeschehen per *Livestream* übertragen wird und im Internet mitverfolgt werden kann, ist die Adressatenschaft hier nicht auf diejenigen Personen beschränkt, die unmittelbar vor Ort teilnehmen und zuschauen.

Teilnehmerin, von »Weltkirche« begreifen. Das von den Teilnehmer/-innen mitgeführte Kerzenlicht, das ein drittes Element der *Lightscape* der Prozession bildet, ist hierbei von zentraler Bedeutung.

Die Kerze mit ihrem orangefarbenen Aufsatz, der das Herabtropfen des geschmolzenen Kerzenwachses und das Erlöschen der Kerze in der Gehbewegung und bei Wind verhindert und zugleich das flackernde Licht der Kerze in ein gleichmäßiges, ruhiges und warmes Leuchten verwandelt, ist eine zentrale Ressource für die Partizipation an der Prozession. Diese zusammen mit dem Windschutz in Automaten auf dem Wallfahrts Gelände erhältliche Kerze entzünden die Teilnehmer/-innen spätestens zu Beginn der Prozession. Das Entzünden der Kerze hat dabei in zweifacher Hinsicht zeichenhaften Charakter: Als materieller Träger der Prozessionspraktik fungiert die »Instandsetzung« des Objekts einerseits als Eintritt in das praktische Geschehen sowie als Anzeige von Teilnehmer/-innenschaft und verbindet die Teilnehmer/-innen auf diese Weise zu einem praktischen Kollektiv. Über seine Einbindung in eine ihrem Verständnis nach devotionale Praktik fungiert das Licht der Kerze aber nicht nur als Anzeige von Zugehörigkeit, sondern zugleich als Expression religiöser Überzeugungen: Im Licht der Kerze materialisiert sich eine Glaubenshaltung, die auf diese Weise sichtbar gemacht wird. Das Licht weist in diesem Fall also nicht Bedeutung zu oder hebt sie hervor, sondern fungiert selbst als Träger von Bedeutung.

Dass die Kerze einen solchen Ausdruck transportieren kann, hängt weniger mit der Gestaltung des Windschutzes zusammen, der über den Aufdruck einer Marienfigur und mehrerer kurzer Texte wie Fragmenten des »Lourdes-Liedes« oder des apostolischen Glaubensbekenntnisses in den Kontext der Wallfahrtsstätte und der Marienverehrung gestellt wird, sondern resultiert letztlich aus ihrer Verwicklung in das praktische Geschehen. Über die Einbindung der brennenden Kerze in die devotionale Praktik der Marienprozession, in Gebete und Gesänge, zugleich aber auch durch ihre räumliche Einbettung in das materielle Arrangement und durch ihre Bezogenheit auf andere Elemente dieses Arrangements – insbesondere auf die Marienfiguren –, erhält die Kerze zeichenhaften Charakter. Sie wird nicht nur zu einem Kennzeichen für diese Praktik, zu einem Objekt, das mit der Lichterprozession identifiziert wird, das sie repräsentiert, verkörpert und für das sie gewissermaßen *pars pro toto* steht, sondern zugleich zur Manifestation und zum Ausdruck eines Glaubensbekenntnisses. Erst auf diese Weise erhält das Licht der Kerze seine religiöse Rahmung, und erst so kann die brennende Kerze in der Hand eines Teilnehmers zum Ausdruck einer devotionalen Haltung werden, zu einem

Dokument religiöser Identität und zu einem vergemeinschaftenden Element, das seine Träger zu einem temporären marianischen Kollektiv verbindet. Der devotionale Ausdruck des Kerzenlichts verdankt sich also seiner Einbindung in eine religiöse Praktik und seiner Position im Gefüge eines praktikenspezifischen Arrangements, die für das Licht der Kerze einen intelligibilisierenden Kontext bilden (vgl. Schatzki 1996: 111f., 2002: 25).⁸

Wenn sich der Zug schließlich in Bewegung setzt, ist der Weg an der anderen Uferseite bereits mit »Marienlaternen« gesäumt, während sich hinter der Figur eine zunächst noch überschaubare, aber zunehmend größer werdende Schleppe aus Kerzenlichtern bewegt. Über die wachsende Zahl an Teilnehmer/-innen, die sich dem Prozessionszug nach und nach anschließen und mit ihrer Kerze in der Hand gemeinsam voranschreiten, summiert sich das ruhige, konstante und warme Licht der Kerzen immer mehr auf: Auf der ersten Etappe bewegt sich dem Betrachter ein langsam, aber kontinuierlich dahinfließender Strom aus Licht entgegen; später, auf dem offenen Prozessionsplatz, summieren sich die Lichter der Kerzen zu einem kaum überschaubaren Lichtermeer. Unterstützt durch Ordner, die den Strom der Teilnehmer/-innen auftrennen, den Zug in Abteilungen gliedern und ihnen feste Plätze zuweisen, werden die Teilnehmer/-innen hier in eine spezifische Formation gebracht: Wie aus der Vogelperspektive sichtbar wird, werden sie nicht nur so positioniert, damit der Mittelgang für den Transport der Marienfigur zu ihrem Bestimmungsort frei bleibt, sondern zugleich so, dass die freibleibenden Zwischenräume die Konturen eines überdimensionierten Kreuzes erkennen lassen (vgl. Abb. 4).

Die Rolle des Kerzenlichts für das Prozessionsgeschehen lässt sich erst aus dieser Perspektive vollständig erschließen. Während es als Träger eines Ausdrucks die individuellen Teilnehmer/-innen schon nach innen hin verbindet, ist es nach außen hin Bestandteil einer großangelegten und planmäßigen Inszenierung religiöser Gemeinschaft. Das Kerzenlicht entfaltet hier einen uniformierenden Effekt: Indem die einzelnen Teilnehmer/-innen in der Dunkelheit verschwinden und hinter dem Licht ihrer Kerzen zurücktreten, werden sie einerseits zu anonymen Elementen eines übergreifenden Kollektivs; andererseits werden sie reduziert auf den sich im Licht ihrer Kerze manifestieren-

8 Der Identifikation des Objekts mit der Praktik korrespondiert der Umgang mit der Kerze im Anschluss an die Prozession: Viele Teilnehmer/-innen nehmen die halb abgebrannte Kerze und den Windfang als Andenken an das Ereignis mit nach Hause.



Abb. 4: »Mariengruß«;

Abb. 5: Blick auf das Geschehen von oben

den Ausdruck einer Glaubenshaltung.⁹ Eine Versammlung von Personen wird so transformiert in eine Anhäufung von Lichtern als der sichtbar gemachten Summe individueller Glaubensbekenntnisse.¹⁰ Im »Mariengruß«, bei dem an bestimmten Stellen der Mariengesänge – beim *Ave Maria de Lourdes* und beim *Magnificat* – gemeinsam die Kerzen emporgehoben und für eine Zeit lang in dieser Position gehalten werden, wird dieser passive Ausdruck zusätzlich in einen aktiven Ausdruck überführt (vgl. Abb. 5). Als Träger eines Ausdrucks wird das Kerzenlicht, eingebunden in eine sorgfältig inszenierte Choreographie, auf diese Weise zum Baustein eines Symbols religiöser Identität und Gemeinschaft.

-
- 9 Damit ist natürlich nichts über die tatsächliche Glaubenshaltung der Besucher gesagt, die etwa auch aus touristischem Interesse oder als Angehörige und damit nicht zwangsläufig aus religiösen Motiven heraus in der Prozession mitgehen: Der Vollzug dieser Aktivitäten transportiert den fraglichen Ausdruck unabhängig von individuellen Zurechnungen der Teilnehmer/-innen.
- 10 Das aus dem praktischen Vollzug emergierende Lichtermeer ist geradezu ein Wahrzeichen der Wallfahrtsstätte geworden und wird auch in entsprechende Werbezwecke eingebunden. Bilder von der Lichterprozession, zumeist aus der Vogelperspektive und bei besonders starker Beteiligung aufgenommen, tauchen in Reiseführern und anderen Publikationen auf oder werden in Newslettern verschickt. Solche Bilder, die als Momentaufnahmen des praktischen Vollzugs zu betrachten sind, unterstreichen den Charakter der Lichterprozession als religiöses Spektakel und Massenevent, heben insbesondere die affektive Dimension dieser Praktik hervor, stellen die Teilhabe an einem devotionalen Kollektiv in Aussicht und fungieren so als Partizipationsofferte. Über die Inszenierung dieser Praktik inszeniert sich die Wallfahrtsstätte als Glaubenszentrum, als vitaler, vielbesuchter und bedeutender Ort marianischer Devotion.

4. Schluss

Ausgehend von einem Interesse für die materielle Dimension religiöser Praktiken, das nach der materiellen Einbettung solcher Praktiken fragt, und von einem erweiterten Materialitätsbegriff, der neben Artefakten oder natürlichen Dingen auch Phänomene wie Licht oder Dunkelheit einbezieht, wurde in diesem Beitrag mit Schatzkis Theorie der Praktiken und Arrangements ein Vorschlag zur konzeptuellen Fassung dieser materiellen Einbettung zugrunde gelegt. In Anlehnung an diesen Ansatz wurde die Rolle des Lichts in der abendlichen Marienprozession exemplarisch untersucht. Licht und Dunkelheit in ihren verschiedenen Konfigurationen wurden dabei verständlich als Elemente eines praktikenspezifischen Arrangements, das diese Praktik einbettet und sie in verschiedener Hinsicht beeinflusst. Aufbauend auf dem gezielten Einbezug der Dunkelheit als ›Filter‹, mit dem die Umwelt der visuellen Wahrnehmung weitgehend entzogen wird, und unter Einsatz des Lichts in unterschiedlichen Formen und Qualitäten, wird eine spezifische *Lightscape* geschaffen, die nicht nur eine Hintergrundbedingung für die Durchführung der praktischen Vollzüge darstellt, sondern maßgeblich in sie hineinwirkt, indem sie bestimmt, was gesehen und was nicht gesehen, aber auch *wie* etwas gesehen werden kann. Die Leistung des Lichts wurde hier in dreifacher Hinsicht genauer beschrieben: *erstens* als Instrument der Inklusion und Exklusion von Objekten sowie der Intelligibilisierung der auf diese Weise präsent gemachten Objekte; *zweitens* als Medium der Strukturierung des Raums und von Erfahrung; und im Hinblick auf die Ausdrucksdimension der Praktik *drittens* als Träger eines Ausdrucks religiöser Identität und als ein Verstärker, mit dem die im performativen Geschehen angelegten Ausdrücke sichtbar gemacht und hervorgehoben werden. Die Schaffung spezifischer Konfigurationen von Licht und Dunkelheit und die gezielte Distribution von Licht basieren auf einer Logik des Enthüllens und Verbergens und zielen auf die Generierung von Kontrasten zwischen Licht und Dunkelheit, zwischen starkem und schwachem sowie zwischen konzentriertem und verstreutem Licht, die das praktische Geschehen entlang seiner performativen, räumlichen, symbolischen, affektiven und expressiven Dimension strukturieren.

Literatur

- Ashley, Kathleen/Hüsken, Wim (Hg.) (2001): *Moving Subjects. Processional Performance in the Middle Ages and the Renaissance*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
- Bevan, Edwyn (1968): *Symbolism and Belief*, Washington: Kennikat (Reprint).
- Bille, Mikkel/Sørensen, Tim Flohr (2007): »An Anthropology of Luminosity. The Agency of Light«, in: *Journal of Material Culture* 12 (3), S. 263-284.
- Böhme, Gernot (2001) »Licht und Raum. Zur Phänomenologie des Lichts«, in: Roger Behrens/Kai Kresse/Ronnie M. Peplow (Hg.), *Symbolisches Flanieren. Kulturphilosophische Streifzüge*, Hannover: Wehrhahn, S. 142-157.
- Bourdieu, Pierre (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1997): »Der Tote packt den Lebenden«, in: Margareta Steinrück (Hg.): *Pierre Bourdieu: Der Tote packt den Lebenden. Schriften zur Politik und Kultur*, Hamburg: VSA, S. 18-58.
- Bräunlein, Peter J. (2017): »Die materielle Seite des Religiösen. Perspektiven der Religionswissenschaft und Ethnologie«, in: Uta Karstein/Thomas Schmidt-Lux (Hg.): *Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen*, Wiesbaden: Springer VS, S. 25-46.
- Cress, Torsten (2014): »Religiöse Dinge«, in: Stefanie Samida/Manfred K.H. Eggert/Hans Peter Hahn (Hg.): *Materielle Kultur*, Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 241-244.
- Cress, Torsten (2015): »Social Situations and the Impact of Things. The Example of Catholic Liturgy«, in: *Nature and Culture* 10 (3), S. 381-399.
- Cress, Torsten (2019): *Sakrotope. Studien zur Materialität religiöser Praktiken*, Bielefeld: transcript.
- Fischer-Lichte, Erika (2008): »Beleuchtung, Erleuchtung, Verklärung. Über praktische, symbolische und performative Funktionen des Lichts im Theater«, in: Christina Lechtermann/Haiko Wandhoff (Hg.): *Licht, Glanz, Blendung. Beiträge zu einer Kulturgeschichte des Leuchtenden*, Bern u.a.: Peter Lang, S. 223-240.
- Foucault, Michel (1994): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gherardi, Silvia (2017): »Sociomateriality in Posthuman Practice Theory«, in: Allison Hui/Theodore Schatzki/Elisabeth Shove (Hg.): *The Nexus of Practices. Connections, Constellations, Practitioners*, London/New York: Routledge.

- Hill, Michael (1974): *A Sociology of Religion*. New York: Basic Books.
- Hui/Schatzki/Shove (Hg.), *The Nexus of Practices*, S. 38-51.
- Giddens, Anthony (1997): *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Hahn, Hans-Peter (2014): *Materielle Kultur. Eine Einführung*, Berlin: Reimer.
- Harris, Ruth (1999): *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, London: Penguin.
- Heimbrock, Hans-Günter (2013): *Das Kreuz. Gestalt, Wirkung, Deutung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hillebrandt, Frank (2014): *Soziologische Praxistheorien. Eine Einführung*, Wiesbaden: Springer VS.
- Hirschauer, Stefan (2004): »Praktiken und ihre Körper«, in: Karl H. Hörning/Julia Reuter (Hg.): *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*, Bielefeld: transcript.
- Hörning, Karl H. (2001): *Experten des Alltags. Die Wiederentdeckung des praktischen Wissens*, Weilerswist: Verlbrück.
- Hui, Allison/Schatzki, Theodore/Shove, Elisabeth (Hg.) (2017): *The Nexus of Practices. Connections, Constellations, Practitioners*. London/New York: Routledge.
- Kalthoff, Herbert/Röhl, Tobias (2011): »Interobjectivity and Interactivity. Material Objects and Discourse in Class«, in: *Human Studies* 34 (4), S. 451-469.
- Kalthoff, Herbert/Cress, Torsten/Röhl, Tobias (2016): »Einleitung: Materialität in Kultur und Gesellschaft«, in: Herbert Kalthoff/Torsten Cress/Tobias Röhl (Hg.): *Materialität. Herausforderungen für die Sozial- und Kulturwissenschaften*, Paderborn: Fink, S. 11-41.
- Kapstein, Matthew T. (2004): »Rethinking Religious Experience: Seeing the Light in the History of Religions«, in: Matthew T. Kapstein (Hg.): *The Presence of Light. Divine Radiance and Religious Experience*, Chicago/London: University of Chicago Press, S. 265-300.
- Karstein, Uta/Schmidt-Lux, Thomas (Hg.) (2017): *Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen*. Wiesbaden: Springer VS.
- Keenan, William J. F./Arweck, Elisabeth (2006): »Introduction. Material Varieties of Religious Expression«, in: Elisabeth Arweck/William J.F. Keenan (Hg.): *Materializing Religion. Expression, Performance and Ritual*, Aldershot/Burlington: Ashgate, S. 1-20.
- Knorr Cetina, Karin (1984): *Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Kohl, Karl-Heinz (2003): *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*, München: Beck.
- Mauss, Marcel (1975): »Die Techniken des Körpers«, in: Marcel Mauss: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 2, München: Hanser, S. 197-220.
- Meyer, Birgit (2008): »Religious Sensations. Why Media, Aesthetics, and Power Matter in the Study of Contemporary Religion«, in: Hent de Vries (Hg.): *Religion. Beyond a Concept*, New York: Fordham University Press, S. 704-723.
- Meyer, Birgit/Morgan, David/Paine, Crispin/Plate, S. Brent (2010): »The Origin and Mission of Material Religion«, in: *Religion* 40 (3), S. 207-211.
- Mitchell, Jon P. (2010): »Performing Statues«, in: David Morgan (Hg.): *Religion and Material Culture. The Matter of Belief*, Oxon/New York: Routledge, S. 262-276.
- Morgan, David (2010): »Introduction«, in: David Morgan (Hg.): *Religion and Material Culture. The Matter of Belief*, Oxon/New York: Routledge, S. 1-17.
- Preda, Alex (1999): »The Turn to Things. Arguments for a Sociological Theory of Things«, in: *Sociological Quarterly* 40 (2), S. 347-366.
- Reckwitz, Andreas (2003): »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4), S. 282-301.
- Reckwitz, Andreas (2016): »Praktiken und ihre Affekte«, in: Hilmar Schäfer (Hg.): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*, Bielefeld: transcript, S. 163-180.
- Sanders, Paula (1994): *Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo*, Albany: State University of New York Press.
- Schäfer, Hilmar (Hg.) (2016): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld: transcript.
- Schatzki, Theodore (1996): *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schatzki, Theodore (2002): *The Site of the Social. A Philosophical Account of the Constitution of Social Life and Change*, University Park: Pennsylvania State University Press.
- Schatzki, Theodore (2010): »Materiality and Social Life«, in: *Nature and Culture* 5 (2), S. 123-149.
- Schatzki, Theodore (2016): »Materialität und soziales Leben«, in: Herbert Kalthoff/Torsten Cress/Tobias Röhl (Hg.): *Materialität. Herausforderungen für die Sozial- und Kulturwissenschaften*, Paderborn: Fink, S. 63-88.

- Schmidt, Robert/Volbers, Jörg (2011): »Öffentlichkeit als methodologisches Prinzip. Zur Tragweite einer praxistheoretischen Grundannahme«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 40 (1), S. 24-41.
- Shove, Elizabeth/Pantzar, Mika/Watson, Matt (2012): *The Dynamics of Social Practice. Every-day Life and How It Changes*, London: Sage.
- Stokes, James D. (2001) »Processional Entertainments in Villages and Small Towns«, in: Kathleen Ashley/Wim Hüken (Hg.): *Moving Subjects. Processional Performance in the Middle Ages and the Renaissance*, Amsterdam/Atlanta: Rodopi, S. 239-259.
- Werblowsky, Raphael J. Z./Iwersen, Julia (2005): »Light and Darkness«, in: Lindsay Jones (Hg.): *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, S. 5450-5455.

V Der Umgang mit religiös begründeten Anliegen in säkularen Einrichtungen

Zum Erklärungswert der Praxistheorie

Katharina Frank

1. Einleitung

Der vorliegende Beitrag geht auf der Grundlage von Interviews der Frage nach, wie der Umgang mit religiös begründeten Anliegen in nicht-religiösen Einrichtungen in der Schweiz erfolgt.¹ Er diskutiert, ob »soziale Praktiken« als Kategorie für das in den Interviews Beobachtete und Herausgearbeitete erkenntnisbringend eingesetzt werden kann. Damit wird in dieser Untersuchung ein anderes Vorgehen als in den meisten Beiträgen dieses Bandes verfolgt: Die Erkenntnisse ergaben sich *nicht* aus dem Umstand, dass zum Vorneherein »Praktiken« als Erhebungsfokus und Analyseperspektive auf die Daten appliziert wurden, sondern dadurch, dass sich in den ersten Interviewauswertungen der Begriff »Praktiken« für das datennah Analytierte aufgedrängt hat. In diesem Beitrag soll gezeigt werden, inwiefern das praxistheoretische Denken und das praxeologische Vokabular fruchtbar sind, und umgekehrt die vorliegende Untersuchung zur Diskussion der Praxistheorie beitragen kann.

-
- 1 Der Beitrag basiert auf der Auswertung von fünf Interviews, die im Zeitraum von 2018-2019 mit Ausbildungsverantwortlichen geführt wurden. Das entsprechende Forschungsprojekt ist am Religionswissenschaftlichen Seminar Zürich angesiedelt und untersucht den Umgang mit Religion in öffentlichen und privaten Einrichtungen. Es fragt danach, wie diesbezügliche Handhabungen ausgehandelt werden, und welche Unterschiede dabei zwischen verschiedenen Institutionen u.U. auszumachen sind. In der ersten Phase werden Ausbildungsinstitutionen unter die Lupe genommen; in den folgenden Phasen sollen weitere sowohl öffentliche (wie Gemeinden, Spitäler) als auch private Organisationen (wie Privatunternehmen) untersucht werden.

Empiriker/-innen, die ausschließlich mit auf Praktiken ausgerichteten Fragestellungen und Untersuchungsanlagen arbeiten, mögen sich über diese hier verwendete Vorgehensweise wundern, denn in der Sicht vieler Praxistheoretiker/-innen (vgl. Schatzki 2001: 12) werden *sämtliche* Aktivitäten als Praktiken identifiziert und beschrieben; das Soziale generell als gänzlich durch Praktiken konstituiert verstanden. In der hier dargelegten Studie ist das nicht der Fall. Aufgrund von früheren Untersuchungen des Umgangs mit religiös begründeten Anliegen an Schulen wurde durchaus damit gerechnet, bei der Analyse auf umfangreiche, kontroverse Aushandlungen oder ausgeprägte organisatorische Hierarchien zu stoßen, und somit Konzepte mit anderen theoretischen Bezügen (z.B. Diskurskonzepte oder systemtheoretische Konzepte) zur Anwendung zu bringen. Es war jedoch erstaunlich, wie sich im Umgang mit religiös begründeten Anliegen – jedenfalls an Ausbildungsstätten – innerhalb weniger Jahre Handhabungen gezeigt haben, die ganz selbstverständlich und implizit erfolgt sind und damit die Kategorie »Praktik« nahelegen. So gesehen verfolgt diese Arbeit ein Vorgehen, wie es die *Grounded Theory* (Strauss/Corbin 1996; Strübing 2004) vorschlägt und die Herbert Kalthoff als eine von drei Formen des Verhältnisses von Theorie und Empirie beschrieben hat.²

Noch in einem anderen Punkt unterscheidet sich die Untersuchung von den anderen Beiträgen des Bandes: Die Fragestellung fokussiert nicht »Religion« selbst, sondern den *Umgang* mit Religion vonseiten schulischer bzw. schulpolitischer Akteur/-innen. Es stehen also keine *religiösen* Praktiken im Zentrum der Arbeit, sondern die *institutionellen Handhabungen religiös begründeter Anliegen*.

In den kommenden Abschnitten werde ich zunächst die Problemlage, die Forschungsfrage und die Herangehensweise an den Untersuchungsgegenstand schildern (Abschnitt 2). Danach werde ich den Begriff der »Praktiken«, wie er insbesondere von Andreas Reckwitz in Anlehnung an Pierre Bourdieu entwickelt wurde, als aus der Empirie generiertes Analyseresultat vorstellen, im Sinne des abduktiven Verfahrens der *Grounded Theory* ins Datenmaterial zurückspiegeln und damit auf seine Tauglichkeit hin überprüfen (Abschnitt 3). In einem Fazit werden der Erklärungswert der Praxistheorie sowie der Theoriebeitrag, der aus der Untersuchung resultiert, diskutiert (Abschnitt 4).

2 Kalthoff (2008) nennt drei Perspektiven auf Theorien: Theorien als beobachtungsleitende Maßnahmen, wie es die meisten Beiträge in diesem Buch widerspiegeln; Theorien als aus empirischem Material gewonnene Kategorien, wie es der vorliegende Beitrag vorstellt, sowie Theorien als beobachtbares soziales Phänomen.

2. Empirische Problemstellung

In der religiös und kulturell zunehmend plural gewordenen Schweizer Gesellschaft werden verschiedene Institutionen durch Individuen und Gruppen mit religiös begründeten Wünschen und Verhaltensweisen herausgefordert. Die ersten, in den 1990er Jahren durch Migrierende aus dem Balkan vorgebrachten Anliegen, mit denen sich säkulare Einrichtungen in der Schweiz konfrontiert sahen, betrafen Dispensgesuche für christlich-orthodoxe und islamische Feiertage. Da die außerordentlichen Frei-Tage in der Schweiz – je nach Kanton – dem Festkalender evangelischer bzw. katholischer Provenienz folgen,³ fühlten sich Angehörige nicht-christlicher Religionsgemeinschaften im Nachteil. Auch andere religiös begründete Anliegen wie das Tragen eines bestimmten Kleidungsstücks oder gewisser Accessoires, Interaktionen mit andersgeschlechtlichen Menschen und religiöse Werbung an Schulen und in anderen öffentlichen Einrichtungen führten und führen zu Herausforderungen. Es existiert eine breite Palette von Anliegen, die verschiedene Religionsangehörige in säkularen Institutionen wie Schulen, Gemeinden, Spitälern, Sportvereinen, Gefängnissen, aber auch in privaten Unternehmen vorbringen. In diesen Situationen stoßen unterschiedliche Erwartungen aufeinander.

In der bisherigen Forschung wurde nach der quantitativen Präsenz religiöser Zeichen in öffentlichen Gebäuden, ihrem Konfliktpotenzial sowie dem juristischen Umgang damit gefragt (vgl. Kälin et al. 2016). Da diese Studie in Zusammenhang mit einem Postulat von Nationalrat Thomas Aeschi und einem entsprechenden Bericht des Bundesrates (2017) steht, wurde v.a. auf die Art und Herkunft religiöser Symbole sowie auf Konflikte fokussiert und nur in geringem Maß auf den Umgang damit (vgl. Kälin et al. 2016:

3 In der Schweiz wird das Verhältnis zwischen Volksschule und Staat sowie zwischen Religion und Staat auf kantonaler Ebene geregelt. Empfehlungen resultierend aus Forschungsarbeiten (vgl. NFP58, Bochsinger (Hg.) 2012), getätigte Umsetzungen (z.B. sprachregional vereinheitlichte Lehrpläne zum Fach »Religion«) oder auch Bestrebungen verlangen eine Regelung auf Bundesebene. So wurde vor ein paar Jahren von den Jungsozialisten und den Freidenkern auch die politische Diskussion rund um die Abschaffung christlicher Feiertage lanciert.

83ff.). Die Studie hat einen starken Evaluationscharakter; dem Interaktionsgeschehen in den betreffenden Konfrontationssituationen wurde daher nur wenig Beachtung geschenkt. Konfliktfälle, die bis vor ein Gericht kommen, werden oft auch rechtswissenschaftlich reflektiert (vgl. Pahud de Mortanges/Tanner 2002; Kley 2010). Eine jüngst aufgetretene und medial breit beachtete Konfliktsituation – die Handschlagverweigerung muslimischer Schüler gegenüber Lehrerinnen an der Sekundarschule Therwil im Kanton Basel-Landschaft – wurde in berufsethischer (vgl. Bleisch 2016), in systemtheoretischer (vgl. Walthert et al. 2021), aber auch in rechtswissenschaftlicher Sicht bearbeitet (vgl. Kühler 2018).

Das Projekt interessiert sich zwar auch für die von religiösen Individuen oder Religionsgemeinschaften vorgebrachten Anliegen, im Zentrum soll jedoch der *Umgang mit solchen religiös begründeten Wünschen und Forderungen* stehen. Es wird also nicht nach der Häufigkeit religiöser Symbole gefragt, und auch nicht nach deren »Konfliktträchtigkeit«, sondern generell nach der *Handhabung religiös begründeter Anliegen* sowie den daraus resultierenden Konsequenzen. Im Zentrum des Beitrags stehen Leitfadeninterviews mit Vertretenden aus Ausbildungseinrichtungen wie Volksschulen, Berufsschulen und einem privaten Betrieb

3. Praktiken im Umgang mit religiös begründeten Anliegen

Aus den bisherigen Ausführungen dürfte klar geworden sein, dass bei der hier vorliegenden Problemstellung nicht im Vorfeld nach »Praktiken« gefragt und ein entsprechendes Untersuchungsdesign verfolgt wurde.⁴ Vielmehr wurde der Begriff »Praktiken« als geeignet erachtet, um das zu beschreiben, was bei der ersten Analyse der Interviewdaten herausgearbeitet wurde. Die weiteren Auswertungsschritte gemäß der *Grounded Theory* sehen vor, den bei der induktiven Analyse als adäquat erachteten Begriff »Praktiken« wiederum in die Daten zurückzuspiegeln und zu prüfen, ob diese Kategorie konsistent verwendet werden kann, ggf. modifiziert oder sogar verworfen werden muss. Dieser Prozess wird in den nächsten Abschnitten ausgeführt. Dabei werde ich im Anschluss an Reckwitz den Begriff »Praxis« als Kollektivsingular dort einsetzen, wo es um ein alle Praktiken umfassendes bzw. ein einheitliches Set

4 Das hätte nach Andreas Reckwitz (2008) auch eher Feldbeobachtungen als Datenbasis bedingt und nicht in erster Linie Interviews wie im vorliegenden Fall.

von Praktiken geht. Praktik bzw. Praktiken verwende ich für eine einzelne Aktivität bzw. mehrere voneinander unterscheidbare Aktivitäten.

3.1 Der Begriff »Praktik« als Kernkategorie

Das *Sampling* und die Auswertung der qualitativ erhobenen Daten folgt dem methodischen Vorgehen der *Grounded Theory*. Sie vertritt den Anspruch, durch ihr methodisch kontrolliertes Vorgehen theoretisch sensibilisiert und informiert aus der Empirie Theorien kleiner bis mittlerer Reichweite (vgl. Merton 1964) zu entwickeln, und diese Theorien zwecks Verifikation und Präzisierung (vgl. Strübing 2008) an das Datenmaterial anzulegen, und damit den Nutzen der Theorie für die Erkenntnisgewinnung zu überprüfen.⁵ Die *Grounded Theory* ist – wie es die Bezeichnung nahelegt – in erster Linie ein empirisches *Forschungsverfahren*, das von qualitativ Forschenden in der Sozialwissenschaft für den Prozess der iterativen, zyklischen Datensammlung und -analyse zum Zwecke der Theoriegenerierung genutzt wird.⁶ Sie bietet aber auch ein Kodierparadigma (vgl. Strauss/Corbin 1996), das in Zusammenhang mit der Frage nach dem Umgang mit religiös begründeten Anliegen fruchtbar verwendet werden kann. Dabei spielt weniger das offene Kodieren, das auch in vielen anderen Kodierparadigmen Verwendung findet, eine Rolle als vielmehr die beiden folgenden Schritte: das axiale Kodieren und das selektive Kodieren.

Beim axialen Kodieren (Abb.1) gerät die Fragestellung in den Blick: Wie gehen Vertretende von säkularen Einrichtungen mit religiös begründeten Anliegen (Phänomen/Situation) vonseiten ihrer Klientel oder Mitarbeitenden um? Die Frage fokussiert gemäß Kodierraster in Abbildung 1 also vor allem die *Aktivitäten*.

Die Analyse der ersten fünf Interviews,⁷ die in Ausbildungsstätten erhoben wurden, zeigt, dass die in den vergangenen zwei Jahren befragten Ver-

5 Die aus der Empirie generierten und bestätigten Kategorien können dann wiederum auch für quantitative Studien eingesetzt werden. Solche Kategorien habe ich in meiner qualitativen Religionsunterrichtsforschung herausgearbeitet (vgl. Frank 2010), und sie konnten in einer Mixed-Methods-Evaluation zum schulischen Religionsunterricht fruchtbar angewendet werden (vgl. Landert et al. 2012).

6 Dass eine Nähe zwischen der Tätigkeit theoretisch arbeitender und qualitativ-empirisch arbeitender Sozialwissenschaftlerinnen und Sozialwissenschaftler besteht, zeigt Stefan Hirschauer (2008).

7 Zwei dieser Interviews wurden von Heidi Kolb-Zimmermann geführt. Ich danke ihr und den Befragten für das Überlassen der Daten für diesen Aufsatz.

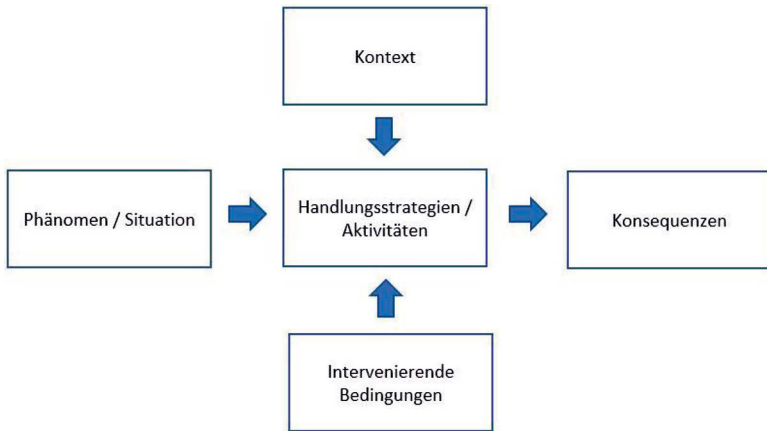


Abb.1: Die Abbildung zeigt das Kodierraster für den Analyseschritt des axialen Kodierens gemäß Grounded Theory (leicht modifiziert)

tretenden im Gespräch zwar auf Nachfrage beschreiben konnten, wie sie in Fällen *handeln*, in denen Religionsangehörige ein Anliegen vorbringen, dass es für sie jedoch eher ungewohnt ist, darüber Auskunft zu geben. Das zeigt sich daran, dass die Befragten zunächst von der Fragestellung irritiert waren und kaum einen Fall vergegenwärtigen konnten, in dem ein religiös begründetes Anliegen aufgetaucht wäre.

Diese Unbewusstheit äußert sich auch darin, dass Begründungen für einen bestimmten Umgang erst im Interview konstruiert wurden (siehe 3.3). Der Umgang mit solchen Anliegen erfolgt im Alltag offenbar routinisiert, d.h. ohne eingehendere Reflexion. Dieses in der Analyse rekonstruierte, selbstverständliche, implizite Handeln habe ich beim selektiven Kodieren im Rückgriff auf bestehende theoretische Elemente gefasst. Bei diesem Schritt geriet der Begriff der »Praktiken«, wie ihn Pierre Bourdieu (1979) begründete und wie er von verschiedenen Sozialwissenschaftler/-innen (z.B. Andreas Reckwitz, Hilmar Schäfer, Rafael Walthert u.a.) rezipiert und weiterentwickelt wurde, als Kernkategorie in den Blick. Praktiken weisen typische Merkmale auf: Sie zeichnen sich aus durch Repetitivität, sie sind implizit und routinisiert, sie werden kollektiv, d.h. von verschiedenen Individuen reproduziert, und zwar

zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten. Und sie werden situativ aktiviert. Durch ihre ständige Reproduktion sichern Praktiken die soziale Ordnung, stabilisieren Strukturen, sodass nicht immer wieder aufs Neue entschieden werden muss, wie gehandelt werden soll (vgl. Reckwitz 2003).

Das zeigt sich beim hier vorliegenden Untersuchungsgegenstand an folgenden Beispielen: Ein Fall, der zwei befragten Schulleitern typischerweise erst spät im Interview eingefallen war, ist der Umgang mit dem Aufstellen eines Christbaums während der Weihnachtszeit.⁸ Das sei im Schulhaus »einfach Tradition« und – auf eine entsprechende Nachfrage hin – bislang noch von niemandem in Frage gestellt worden. Hier existiert nicht einmal mehr ein bestimmter menschlicher Akteur, der den Wunsch eines Weihnachtsbaumes jemals geäußert hätte, bzw. hier tritt »die Tradition« als Akteurin auf. Ebenso fraglos wird der Baum von der Schulleitung toleriert. Ein Schulleiter macht – angeregt vom Interviewverlauf – die Überlegung, wie man wohl handeln würde, würden eines Tages Konfessionslose kommen, die die Säkularität der Schule geltend machen und den Christbaum verbieten wollen.

Ein anderer Fall, bei dem sich der Begriff »Praktiken« als Kernkategorie zutreffend erweist, ist der Umgang mit Wünschen, die religiöse Feste betreffen. So bemerkt der Schulleiter einer Sekundarschule, dass muslimische Feste bei ihnen im Schulkalender jeweils eingetragen sind, sodass alle Lehrpersonen wissen, wann die muslimischen Schüler/-innen nicht zur Schule kommen. Der Schulleiter einer Berufsschule äußert auf die Einstiegsfrage nach religiösen Anliegen vonseiten der Lernenden und dem Umgang damit Folgendes:

Wir haben schon... ich sage jetzt so... Kontaktpunkte zu diesem Themengebiet. Das ist einerseits ganz pragmatisch, wenn ein Urlaubsgesuch eingereicht wird für ein religiöses Fest. Und da sind wir verpflichtet, dieses konfessionsunabhängig zu bewilligen. Also bei den Muslimen, wenn Bayram gefeiert wird, und jetzt kommt einer und sagt: »Sie, ich muss da... also vom Morgen bis am Abend ist da ein Event in der Moschee.« Dann muss er ein Urlaubsgesuch einreichen, und das wird dann auch bewilligt. Das ist so... ich sage jetzt mal... der klassische Fall. Oder wenn jemand an eine Hochzeit eingeladen wird – das ist im weitesten Sinne ja auch ein religiöses Fest. Ähm,

8 Man müsste bei diesem Beispiel klären, inwiefern der mit Kerzen geschmückte Baum während der dunklen Jahreszeit von gesellschaftlichen Akteuren überhaupt noch als christlich bzw. religiös wahrgenommen wird. Die Interviewpartner taten das aber offensichtlich.

also wir hatten auch schon Fälle, wo Leute an eine Konfirmation gegangen sind oder irgend so ›was. Also das gibt es immer wieder mal. Aber das sind jetzt vielleicht eher so... ich sage jetzt... organisatorische Kontakte mit diesem Thema.

Die Routine geht in diesem Fall so weit, dass sie sich in organisatorische Strukturen eingezeichnet hat: Die Praxis des Urlaubsgesuchs hat sich in Anlehnung an christliche Feste auch bei muslimischen Festen etabliert. Bei beiden nun genannten Beispielen trifft in hohem Maß das zu, was Praxistheoretiker als »Materialität sozialer Praktiken« (Ebrecht/Hillebrand 2004: 11f.) oder als »Artefakt« (Reckwitz 2004: 320) bezeichnet haben: Die Eintragung von muslimischen Festen im Schulkalender bzw. das Gesuch um Urlaub für ein religiöses Fest sind hochgradig formalisierte Praktiken. Ist das Fest im Kalender eingetragen bzw. wird das Gesuch in der richtigen Form eingereicht, wird die Dispensanfrage bewilligt.

Auch der Umgang mit dem islamisch begründeten Kopftuch bei Lernenden kann als mittlerweile verbreitete Praktik bezeichnet werden: Bei keiner/m der befragten Institutionenvertreter/-innen kommt es zu einer Auseinandersetzung, wenn eine Lernende ein Kopftuch tragen möchte; der Umgang damit ist zur Routine geworden. So sagt ein Schulleiter: »Dass jemand mit dem Kopftuch herumläuft ist... Ich glaube, das ist jetzt wie... das ist jetzt einfach so.« Ein anderer Schulleiter berichtet, dass das in ihrer Schule »kein Thema« sei, und auch ein Ausbilder in einem privaten Betrieb betont, dass das Kopftuch für sie »okay« sei. Die Schulleiterin einer Volksschule meint sogar, dass »das islamische Kopftuch« im Gegensatz zu anderen Kopfbedeckungen im Klassenzimmer von den Schülerinnen selbstverständlich getragen werden dürfe. Diese Beispiele demonstrieren gut, was Praxistheorie mit der Integration von Struktur und Handlung (vgl. Giddens 1986; Reckwitz 2000) oder mit der Überwindung des Unterschieds zwischen Gesellschaft und Individuum (vgl. Schatzki 1996) meint: Es geht um Praktiken, die zwar Individuen betreffen, aber über die öffentliche Akzeptanz mit der Gesellschaft verbunden sind und deren Strukturen prägen.

Nach dieser ersten die Daten erhellenden, gewinnbringenden Anwendung der Kategorie »Praktiken« auf die Aktivitäten im Umgang mit religiösen Anliegen werden im nächsten Schritt Beobachtungen in Interviewsequenzen mit dieser Kategorie versehen, bei welchen sich der Begriff wegen der (noch) fehlenden Routine u.U. nicht reibungslos applizieren lässt bzw. differenziert werden muss, um ihn beibehalten zu können.

3.2 Die Differenzierung des Begriffs »Praktik«

Neben den oben beschriebenen Fällen, die im Sinne der Praxistheorie ohne Weiteres als »Praktiken« bezeichnet werden können, existieren Handhabungen von religiös begründeten Anliegen, die von Unsicherheit und Irritation geprägt sind. Es stellt sich daher die Frage, ob man auch diese Handhabungen (bereits) als Praktiken bezeichnen kann, zumal die Aktivitäten kaum routinisiert erfolgen, sondern eher »neu erfunden« oder zumindest kombiniert werden müssen. Es wird gefragt, inwiefern diese Fälle dennoch als »Praktiken« bezeichnet werden können, und welche praxeologischen Überlegungen hier greifen. Schließlich wird für den Begriff »Praktik«, wie es in der *Grounded Theory* üblich ist (vgl. Strauss/Corbin 1996: 100f.), eine *Eigenschaft* eingeführt, die sich *dimensionalisieren* lässt und die diesen Erkenntnissen Rechnung tragen kann.

Der erste Fall betrifft den Wunsch zweier muslimischer Lernenden, für das wöchentliche Freitagsgebet vom Berufsschulunterricht befreit zu werden. Der Schulleiter war von der neuen Situation überrascht:

Da hatten wir zwei Fälle, die kamen und sagten, sie würden gerne ans Freitagsgebet gehen. Und das verschiebt sich ja immer, jede Woche – von der Zeit her. Und das hat am Anfang die Mittagspause nicht tangiert oder respektive es hatte gerade Platz. Und plötzlich hat es geheißt, es würde gerade den Anfang der ersten Stunde tangieren und da haben wir dann gefunden, es wird jetzt langsam schwierig.

Der Schulleiter wusste also zunächst nicht, wie er mit dieser veränderten und offensichtlich »schwierigen« Situation umgehen sollte, griff in der Folge dann aber auf ein Handeln zurück, das sich für solche Fälle bewährt hat:

Und dann haben wir das beim Amt abklären lassen. Und das Amt hat dann gesagt: »Nein, das ist eigentlich gleich zu behandeln, wie wenn einer an ein religiöses Fest geht.« Das haben wir dann auch bewilligt.

Es geht in diesem Fall also um ein in der Wahrnehmung des Schulleiters neues Anliegen, für welches er keine routinisierte Praktik kennt, und daher eine, man könnte sagen, andere Praktik zum Zuge kommt: die Verweisung des Falls an die nächsthöhere Instanz, an das Berufsschulamt des Kantons. Das Amt wiederum lehnt sich an eine bestehende Praxis an und leitet den Schulleiter an, den Dispenswunsch für das islamische Freitagsgebet so zu behandeln »wie wenn einer an ein religiöses Fest geht«. Das bedeutet, dass der Bittstel-

ler ein Urlaubsgesuch schreiben muss, und dieses dann fraglos bewilligt wird. Es ist zu vermuten, dass die Schulleitung beim nächsten solchen Fall die etablierte Praxis des Urlaubsgesuchs und dessen Bewilligung ohne den Umweg über das Mittel- und Berufsschulamt vollziehen kann.

An diesem Beispiel zeigt sich, wie mit »neuen« Begehren umgegangen werden kann: Das Anliegen wird mit in der Sicht der Verantwortungsträger ähnlich gelagerten Anliegen in Verbindung gebracht und danach auf dieselbe etablierte Praktik zurückgegriffen wie bei diesen vergleichbaren Fällen.⁹ In der Sicht der Praxistheorie wird hier der Schulleiter angeleitet, seine *Wahrnehmung* bzw. *Deutung des Anliegens* zu verändern, den *eigentlichen Umgang* jedoch kennt er bereits von anderen Anliegen. Damit zeigt sich, dass es sinnvoll ist, Praktiken nicht nur als Handlungsschemata im engeren Sinn, sondern auch als Wahrnehmungs- und Denkschemata zu begreifen (vgl. Bourdieu 1976).

Man könnte das Vorgehen in der Perspektive der Praxistheorie zusätzlich so erklären: Die Irritation in der Ausgangssituation evozierte eine ebenfalls etablierte Praktik, das Rekurrieren auf die nächsthöhere Instanz. Und was diese letztlich verordnet, ist eine seit langem bekannte Praktik im Umgang mit dem neuen Anliegen der Teilnahme am Freitagsgebet während des Unterrichts: das Urlaubsgesuch für religiöse Feste. Das Einzige, was hier gegenüber den oben beschriebenen Fällen anders ist, ist die Wahrnehmung oder Deutung des Anliegens durch den Schulleiter, welches dieser als neu und überraschend darstellt.

Demgegenüber führt das nächste religiös begründete Anliegen tatsächlich zu einem Umgang, der noch nicht als etabliert gelten kann: Ein muslimischer Berufsschüler will einer weiblichen Lehrperson die Hand nicht mehr reichen, und diese weiß nicht, wie sie das handhaben soll. Es interessiert daher die Frage, ob der Begriff »Praktik« für die Erfassung dieses Umgangs angemessen ist, bzw. ob die Praxistheorie hierfür Überlegungen bereitstellt.

Der Schulleiter schildert den Fall folgendermaßen:

9 Was aus religionswissenschaftlicher Sicht interessant scheint, ist die Gleichbehandlung von jahreszeitlichen oder biografischen Festen und wöchentlichen Gemeinschaftsritualen. Diese Logik ist von der jeweiligen Religion her betrachtet durchaus plausibel; aus Sicht des Staates bedeutet die Bewilligung solcher Anliegen jedoch ein großes Entgegenkommen, da der Unterricht mit wöchentlicher Regelmäßigkeit verpasst wird. Daher ist es nicht verwunderlich, dass sich die Schulleitung an das Berufsschulamt gewendet hat.

Was wir aber hatten, wir hatten mal einen Lernenden, der den Handschlag verweigerte bei einer Lehrerin, die Allgemeinbildung unterrichtet. Ähm, und das war gerade in jener Zeit, als da im Kanton Basel deshalb ein Riesen-Medienhype war. Und wir haben uns da auch gefragt, wie gehen wir damit um. Die Lehrerin... ich habe dann mit ihr gesprochen, und sie hat gesagt: »Schau, für mich ist das kein Problem.« Aber wir haben dann gefunden, wir als Schule wollen nach außen eine Haltung kommunizieren, wo wir ganz klar sagen: Das geht nicht. Also da fanden wir jetzt einfach, dass... auch bei der Religionsfreiheit und allem, haben wir jetzt einfach gesagt bei der Interessensabwägung ist uns da wichtiger, dass man sich begegnet, dass man sich die Hand gibt und so. Ähm, ich habe das auch mit diesem Lernenden thematisiert. Ich habe es ihm auch klar gesagt und sagte ihm auch, dass in diesem Sinne die Konsequenzen sein würden, dass ich ihn im schlimmsten Fall in eine andere Klasse versetzen würde, aber ich wollte das eigentlich gar nicht. Ich wollte eigentlich, dass er wie... ja, dass er ihr die Hand wieder gibt.

In diesen Aussagen zeigt sich, wie verwirrt und auch planlos der Schulleiter beim Anliegen eines Lernenden, gegengeschlechtlichen Personen aus religiösen Gründen die Hand nicht mehr reichen zu wollen, reagiert: Er kann keine etablierte Praktik für eine solche Situation einsetzen, lässt sich von allen Seiten – den Medien, der betroffenen Lehrerin, vom Grundrecht der Religionsfreiheit, seinen eigenen Vorstellungen – irritieren und ringt sich schließlich, offensichtlich mehr emotional als rational, durch, den Handschlag vom Lernenden zu verlangen und droht ihm gar mit der Versetzung in eine andere Klasse, würde er der Aufforderung nicht nachkommen. Zwar setzt sich hier am Ende auch eine Aktivität durch, die als Praktik bezeichnet werden kann: die Einforderung des Handschlags wie das in Medien bzgl. des Falls Therwil¹⁰ immer wieder verlangt wurde. Die Praktik kann aber nicht als etabliert bezeichnet werden, zumal sie sich weder an dieser noch an anderen Schulen durchgesetzt und stabilisiert hat.

Auch die Praxistheorie rechnet nicht damit, dass sämtliche Praktiken als routinisiert bezeichnet werden können. So schreibt Reckwitz (2003: 294), dass

10 An der Sekundarschule Therwil im Kanton Basel Landschaft stand der Fall zweier muslimischer Schüler, die ihren Lehrerinnen die Hand nicht mehr reichen wollten, über Jahre hinweg in den Schlagzeilen der Schweizer Presse und der Politik. Dabei wurde von verschiedenen Seiten die Einforderung des Handschlags durch die Schule verlangt (vgl. hierzu Walthert et al. [2021]).

sich Praktiken »zwischen einer relativen Geschlossenheit der Wiederholung und einer relativen Offenheit für Misslingen, Neuinterpretation und Konflikthaftigkeit des alltäglichen Vollzugs« bewegen. Das würde keinen Widerspruch markieren, das seien vielmehr zwei Seiten der Logik der Praxis, wobei keine dieser Seiten als »rational« gelten könne.¹¹ Auch im obigen Beispiel zeigt sich, dass kein rationales Handeln im Sinn der Handlungstheorie¹² stattfindet, sondern das Handeln eher als ein »Gedrängtsein« von der medialen Meinung, wie bei der Handschlagverweigerung an einer Schule vorgegangen werden sollte, bezeichnet werden muss und unter Zeitdruck stattgefunden hat. In praxistheoretischer Sicht (vgl. ebd.: 295f.) wird der Akteur als strukturiert in Form eines lose zusammenhängenden Wissensbündels gesehen. Die Struktur des Subjekts – so Reckwitz – sei damit eine Quelle von Unberechenbarkeit, aber genau damit auch eine Quelle kultureller Innovation, ohne dass hierfür ein autonomes, reflexiv handelndes Subjekt postuliert werden müsse. Auch die Praxis des Schulleiters zeigt sich hier als Produkt sozialer und medialer Anforderungen und nicht als rational-reflexives Ergebnis.¹³

Die von Reckwitz beschriebenen Seiten der Praxis verstehe ich im Folgenden als Kontinuum und – um die unberechenbaren »ad hoc-Praktiken« von den mit Sicherheit und in Selbstverständlichkeit reproduzierten Praktiken unterscheiden zu können – die Eigenschaft des »Etabliert-Seins« einführen: Sämtliche Praktiken, die in den Ausführungen der Ausbildungsverstehenden identifiziert werden konnten, können auf einer Dimension »etablierte Praktik – nicht-etablierte Praktik« eingezeichnet werden. Die Bezeichnung »nicht-etabliert« wird dem Umstand gerecht, dass »neue« Praktiken, wenn sie dereinst von immer mehr Akteurinnen und Akteuren angewendet werden, zunehmend an Etabliertheit gewinnen und dadurch strukturell potenter werden.

Die Praktiken des Urlaubsgesuchs aufgrund eines religiösen Rituals, das Tolerieren eines Kopftuchs, das aus religiösen Gründen getragen wird und das Zulassen eines Christbaums während der Weihnachtszeit sind etablierte

11 Reckwitz betont, dass diese Seiten von verschiedenen Autorinnen und Autoren in unterschiedlicher Weise betont würden, alle würden sich jedoch gegen rationalitätstheoretische Interpretationen sozialer Interaktionen richten. (vgl. Reckwitz 2003: 294).

12 Zu dieser Diskussion vgl. auch Reckwitz 2000, Schulz-Schaeffer 2010 sowie das einleitende Kapitel von Rafael Walthert und Katharina Limacher in diesem Band.

13 Weshalb der Schulleiter hier nicht wie im obigen Beispiel des Freitagsgebets, beim Berufsschulamt nachgefragt hat, und gegen den Willen der Betroffenen vorgeht, wird im Fazit reflektiert.

Handhabungen, die die Merkmale von Praktiken erfüllen. Beim Anliegen, dem Unterricht wegen des islamischen Freitagsgebets fernzubleiben, war zwar der Kontext neu. Die Praktik, diesem Begehren entgegenzukommen, indem ein entsprechendes Gesuch bewilligt wird, greift jedoch auf eine in einem anderen Zusammenhang etablierte Praktik zurück. Die Praktik »Bewilligung eines Urlaubsgesuchs wegen des Freitagsgebets« ließe sich zwischen »etabliert« und »nicht-etabliert« ansiedeln, da zu einer Praktik immer auch die Wahrnehmung der die Aktivitäten auslösenden Situation gehört. Erst wenn diese Situation von vielen Akteurinnen und Akteuren so wahrgenommen wird, dass sie dieselben Handlungsabläufe evoziert, kann die Praktik insgesamt als etabliert gelten.¹⁴ Die Einforderung des Handschlags bei »Verweigerung des Handschlags aus religiösen Gründen« ist eine bisher kaum etablierte Praktik. Wie eine Schulleiterin berichtet, wird in ihrem Schulhaus seit dem »Fall Therwil« die Hand gar nicht mehr gereicht. Welche Praxis sich beim Anliegen, der gegengeschlechtlichen Lehrkraft die Hand nicht zu reichen, durchsetzen wird, und damit die Praktik als etabliert bezeichnet werden kann, ist noch offen.

Der Vergleich des oben beschriebenen Falls der Handschlagvermeidung an der Berufsschule mit dem gleichen Fall in einer privaten Berufsausbildungsstätte zeigt, dass neben der Dimension »etablierte Praktiken« – »nicht-etablierte Praktiken« noch eine weitere Dimension eingeführt werden muss.

Eine Lernende in einem privaten Ausbildungsunternehmen hatte den Wunsch, aus religiösen Gründen ihren Vorgesetzten die Hand nicht mehr zur Begrüßung zu reichen. Wie der befragte Ausbilder erzählt, ging er darauf ein:

Aber sie [die Lernende] ist dann damals auch zu mir gekommen und hat gefragt: »Eigentlich ist es so, dass ich keinem Mann mehr meine Hand geben darf.« Ähm und. da ist F.N. [der andere Ausbilder] wirklich dagegen. Also er

14 Reckwitz (2004: 13f.) bringt das Beispiel des Regenschirm-Aufspannens, das man ebenfalls in diese Richtung weiterdenken kann: Immer wenn es regnet (auslösende Situation), spannen wir den Regenschirm auf, (und – so könnte man sagen – schließen wir von aufgespannten Regenschirmen auf Regen). Nun gibt es mittlerweile chinesische Touristinnen und Touristen, die die Praxis des Regenschirm-Aufspannens anwenden, wenn die Sonne scheint. D.h. die auslösende Situation ist neu, der Handlungsablauf selbst ist jedoch bekannt. Diese noch nicht-etablierte Praktik kann zu einer etablierten werden, wenn immer mehr Individuen das Scheinen der Sonne als Situation wahrnehmen, bei der sich das Aufspannen eines Regenschirms lohnt.

besteht darauf, dass er alle Lernenden am Morgen per Hand begrüßen kann, was ich komplett verstehe, aber ich musste dort sagen, es ist für mich okay, ich muss nicht darauf bestehen, dass ich ihr jeden Morgen die Hand geben kann. Und ich akzeptiere das, und wenn sie irgendwie sagt: ähm, mir wäre es lieber, wenn ich dir nicht immer die Hand geben müsste.... ich habe ja die Gründe, es hat nichts mit mir persönlich zu tun, dann stimmt das für mich auch so. Solange sie sich anmeldet und abmeldet jeden Tag.

Bemerkenswert ist hier einerseits der »lockere Umgang« mit diesem Anliegen, dem andersgeschlechtlichen Vorgesetzten die Hand nicht reichen zu müssen und andererseits die Tatsache, dass in derselben Firma zwei unterschiedliche Umgangspraktiken zu beobachten sind: Der eine Ausbilder besteht auf dem Handschlag, der andere nicht. Zwar scheint es auch hier eine (noch) nicht etablierte Praxis im Umgang mit diesem Anliegen zu geben; im Unterschied zum Beispiel der Berufsschule, wo ein »Medienhype« die Praktik der Einforderung des Handschlags maßgeblich angeleitet hat, gewinnen hier in der privaten Firma unter Ausschluss der Öffentlichkeit jene Praktiken die Oberhand, die zwar auch durch soziale Wissensformen geprägt sind, jedoch nicht direkt im Rampenlicht der Öffentlichkeit stehen. Während für den befragten Akteur ein Zulassen des Wunsches der Lernenden im Vordergrund steht, orientiert sich der andere Ausbilder an anderen Wissensformen. Bemerkenswert ist aber bei beiden, dass sie die jeweilige Praktik des Kollegen akzeptieren und sich beide nicht gezwungen fühlen, eine von der *beobachtenden Öffentlichkeit bevorzugte Praktik* anzuwenden.

3.3 Konsequenzen der sozialen Praktiken

Der Begriff »Praktiken« zielt zwar auf die im Kodierparadigma der *Grounded Theory* erwähnten Aktivitäten, er beinhaltet aber auch, wie in Abschnitt 3.2. dargelegt, die *Wahrnehmung der Situation*. In derselben Weise muss auch mit den *Folgen* der jeweiligen situativ angestoßenen Praktiken verfahren werden; auch sie gehören zur Theorie der sozialen Praktiken (vgl. Abb.1). Zwar sieht die Praxistheorie die Aktivitäten der Akteurinnen und Akteure nicht als intentionales Handeln, dennoch haben Praktiken Konsequenzen, die sich beobachten lassen und zur jeweiligen Praktik dazugehören (vgl. Giddens 1984: 1-40; Walthert 2019). Unhinterfragt bzw. routinisiert sind etwa Konsequenzen aus etablierten Praktiken im Umgang mit religiös begründeten Anliegen wie die Unterrichts- oder Arbeitsdispens für ein religiöses Fest oder das ungehinder-

te Kopftuchtragen. Auch bei der neuartigen Situation des oben beschriebenen Anliegens, für das Freitagsgebet eine Unterrichtsbefreiung zu erhalten, und der Anwendung einer auch bei religiösen Festen üblichen Praxis, nämlich die Bewilligung eines entsprechenden Gesuchs, tritt eine für alle Seiten akzeptierte und implizit erwartete Konsequenz ein.

Interessant sind jedoch jene Fälle, in denen Praktiken zum Zuge kommen, bei denen keine solchen implizit erwarteten Folgen eintreten, sondern unberechenbare Überraschungen, die den Akteurinnen und Akteuren erst vor Augen führen, welche Konsequenzen ihre Praktiken zeitigen. Der oben beschriebene Fall einer Kopftuchtragenden Lernenden im Privatbetrieb, die bei allen Aktivitäten ganz selbstverständlich ihre Kopfbedeckung zeigt (so auch auf der firmeneigenen Website) führt offenbar dazu, dass ihr Portrait andere junge Frauen mit Kopftuch animiert, sich bei der Firma als Lernende zu bewerben – ein Effekt, den das Unternehmen nicht erwartet, geschweige denn intendiert hatte.

Nicht erwartete, unberechenbare Konsequenzen zeigten sich auch bei der nicht-etablierten Praktik der Berufsschulleitung, den Handschlag gegenüber andersgeschlechtlichen Personen einzufordern. Der Schulleiter berichtet, dass der betroffene Lernende der Lehrerin nach dieser Einforderung des Handschlags die Hand tatsächlich reichte.

Ähm, er machte das dann... also, aber schon auch eher... ja... widerwillig. Aber es ist vor allem... die Lehrerin hat dann gesagt: »Du, es ist ok. Wir müssen nicht ein Riesentheater daraus machen. Er macht es, aber er schaut mich nicht an.« Es war schon nicht ganz das, was wir wollten.

Hier zeigt sich, dass als Konsequenz der Praktik implizit etwas anderes erwartet wurde. Man wähnte sich unter Beobachtung der Öffentlichkeit und, um dieser entgegenzukommen bzw. keinen Medienhype zu verursachen, verlangte man den Handschlag vom muslimischen Jugendlichen. Dieser versuchte, sich dem Kontakt mit dem anderen Geschlecht zu entziehen, indem er der Lehrerin nicht in die Augen schaute. Es schien ihm offensichtlich unangenehm zu sein und er sah sich gezwungen, sein religiöses Anliegen auf eine andere Art einzulösen.

Der Ausbilder in dem privaten Unternehmen hingegen, in der eine Lernende den gleichen Wunsch geäußert hat, berichtet nicht von »unangenehmen« Folgen, selbst wenn man auch bei ihm nicht von einer etablierten Praktik sprechen kann, zumal ein anderer Ausbilder in der Firma den Handschlag einfordert. Er erwähnt, dass sich die Lernende auf eine andere Weise täglich

an- und abmeldet, und das genügt ihm offenbar. Hier treffen also die Konsequenzen ein, die er implizit erwartet hatte.

4. Fazit: Der Erklärungswert der Praxistheorie und der Beitrag der Empirie zur Praxistheorie

Wie aus den Einordnungen und Erläuterungen oben hervorgeht, ist der Begriff »Praktiken« außerordentlich gut geeignet, um die Aktivitäten, die in den Interviews mit Vertretenden der Ausbildungsstätten beschrieben werden, erkenntnisbringend zu fassen. Das empirienahe, zyklisch-iterative Analyseverfahren, das die *Grounded Theory* vorschlägt, hat umgekehrt gezeigt, wie wichtig es ist, zu einer Praktik, neben dem eigentlichen Handeln, auch die *Wahrnehmung und Deutung* der eine Aktivität evozierenden Situation und die *Folgen* zu zählen.

Mit der im *Grounded Theory*-Verfahren üblichen Dimensionalisierung von Kategorien, hier »nicht-etablierte Praktik – etablierte Praktik«, konnte eine Differenzierung vorgenommen werden, die ausgesprochen gewinnbringend ist. Weitere Differenzierungen ergaben sich in Bezug auf die stark öffentliche (Berufsschule) vs. wenig öffentliche (privates Unternehmen) Exponiertheit von Praktiken sowie in Bezug auf die erwarteten bzw. nicht-erwarteten Folgen von Praktiken. Diesen letzteren Beobachtungen muss in den weiteren Analysen noch nachgegangen werden.

Insgesamt gesehen liefert die Praxistheorie ein begriffliches Instrument und eine Logik, die die analytische Beobachtung der Implizitheit der Aktivitäten fassen konnten: Auch wenn die empirische Datenerhebung mittels Interviews immer wieder Erklärungen erzwingende Erzählsituationen schafft, wodurch Aktivitäten von den Befragten im Nachhinein scheinbar rational und intentional begründet werden, konnten mittels der Praxistheorie die Aspekte der Nicht-Intentionalität und Nicht-Rationalität der von den Akteurinnen und Akteuren beschriebenen Aktivitäten plausibel herausgearbeitet und dargelegt werden.¹⁵

Religiös begründete Anliegen tauchen in verschiedenen Ausbildungsinstitutionen nicht erst seit den vergangenen Jahren auf. Wie in der Analyse durch

15 Dass sich das bei den vorliegenden Interviews so gut identifizieren ließ, war auch dem Umstand geschuldet, dass vorwiegend nach der Wahrnehmung und den Handlungsabläufen selbst und nicht nach Begründungen für diese gefragt wurde.

die Perspektive der Praxistheorie zum Ausdruck kommt, existieren seit längerem etablierte Praktiken im Umgang mit christlich begründeten Anliegen, sodass ganz offensichtlich keine komplett neuen Praktiken für nicht-christliche Anliegen »erfunden« werden mussten. Dies ist bei der Bewilligung des Urlaubsgesuchs für nicht-christliche, religiöse Feste der Fall, aber auch bei der Unterrichtsdispens für das islamische Freitagsgebet, welche auf der Basis einer Praktik-Gleichsetzung von jahreszeitlichen mit wöchentlich wiederkehrenden Ritualen zustande kam.

Beim Umgang mit dem Anliegen des Nicht-Handschlags gegenüber andersgeschlechtlichen Personen wird ebenfalls auf bereits existierende, in der Öffentlichkeit kursierende Praktiken zurückgegriffen. Wie die Analyse der Beispiele zeigt, wird die »Wahl« der jeweiligen Praktik aber nicht rational vom agierenden Individuum gesteuert. Vielmehr wird sie stark von der wahrgenommenen Mediendarstellung und dem Wissen um die öffentliche Beobachtung (Berufsschulleiter) bzw. vom »eigenen Bauchgefühl« (»das stimmt für mich auch so«, Ausbilder der privaten Ausbildungsstätte), d.h. vom inkorporierten, praktischen Wissen geleitet. Beide realisierten Praktiken sind letztlich Verhaltensroutinen, die anderen Kontexten entnommen sind, und die damit als *dispersed practices* gelten können (vgl. Schatzki 2002: 88). Weshalb der Schulleiter beim Anliegen eines Lernenden, der Lehrerin die Hand nicht reichen zu wollen, nicht – wie das beim Freitagsgebet der Fall war – auf die Praktik zurückgriff, beim Berufsschulamt nachzufragen, erstaunt im ersten Moment. Da in der Sekundarschule Therwil mit diesem Gang an die nächsthöhere Instanz auch ein »Medienhype« befördert wurde, dessen Tenor die Einforderung des Handschlags verlangte, zog der Berufsschulleiter offensichtlich diese im öffentlichen Diskurs hoch gehandelte Praktik und damit den »direkten Weg« vor. Wie aus seinen Ausführungen hervorgeht, mochte er sich wohl nicht auf die Möglichkeit einlassen, vom Berufsschulamt die Weisung zu bekommen, dem religiösen Anliegen stattzugeben, damit die Medien gegen sich aufzubringen und einen zweiten medialen Fall »Therwil« zu schaffen. Am Beispiel des Umgangs mit der Handschlagverweigerung zeigt sich, wie in Situationen, in denen es noch keine etablierten Praktiken gibt, sowohl Dispositionen als auch der Habitus der Akteurinnen und Akteure (vgl. Bourdieu 1979: 139-202) in den Blick kommen.

In der bisherigen Untersuchung wurde noch keine theoretische Sättigung gemäß der *Grounded Theory* erreicht. Es müssen noch weitere Erhebungen und Auswertungen folgen. Dennoch zeichnet sich ab, dass der Begriff »Praktiken«

als Kernkategorie erkenntnisbringend eingesetzt werden kann. Die Verwendung dieser Kategorie, ihrer Merkmale und Funktionen schärft den Blick für die Art und Weise des Umgangs mit religiös begründeten Anliegen. Es konnte dargelegt werden, welche Logik und welche Voraussetzungen sich in den Praktiken zeigen. Das führte wiederum zu Erkenntnissen, die am Ende der Untersuchung in Praktiktypologien münden können. Damit wird es möglich, Entwicklungen in den Praktiken bei religiös begründeten Begehren über die Zeit zu fassen. Wovon sich zum jetzigen Zeitpunkt jedoch noch nicht sprechen lässt, ist eine durch strukturelle und inhaltliche Einheit ausgezeichnete, etablierte »schulische Praxis im Umgang mit religiös begründeten Anliegen« und damit eine über längere Zeit anhaltende stabile soziale Ordnung.

Literatur

- Bleisch, Petra (2016): »Der ›Fall Therwik‹ – (Nicht-)Händeschütteln als Frage berufsethischen Handelns«, in: Zeitschrift für Religionskunde/Revue de didactique des sciences des religions ZFRK/RDSR 3, S. 102-107.
- Bochinger, Christoph (Hg.) (2012): Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Pluralität, Zürich: NZZ Libro.
- Bourdieu, Pierre (1979): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bundesrat der Schweizerischen Eidgenossenschaft (2017): Getragene und an Bauten angebrachte religiöse Zeichen und Symbole. Bericht des Bundesrates in Erfüllung des Postulates 13.3672, Aeschi vom 10.09.2013, Bern.
- Ebrecht, Jörg/Hillebrand, Frank (2004): »Einleitung. Konturen einer soziologischen Theorie der Praxis«, in: Jörg Ebrecht/Frank Hillebrand (Hg.), Bourdieus Theorie der Praxis. Erklärungskraft – Anwendung – Perspektiven. Wiesbaden: Springer VS, S. 7-16.
- Frank, Katharina (2010): Schulischer Religionsunterricht. Eine religionswissenschaftlich-soziologische Untersuchung, Stuttgart: Kohlhammer.
- Giddens, Anthony (1984): The constitution of society: outline of the theory of structuration, Berkeley: University of California Press.
- Hirschauer, Stefan (2008): »Die Empiriegeladenheit von Theorien und der Erfindungsreichtum der Praxis«, in: Herbert Kalthoff/Stefan Hirschauer/Gesa Lindemann (Hg.), Theoretische Empirie. Zur Relevanz empirischer Forschung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 165-187.

- Kälin, Walter/Huber, Stefan Huber/Mykytjuk-Hitz, Karin/Locher, Reto/Martin, Nora (2016): *Getragene und an Bauten angebrachte religiöse Zeichen und Symbole. Empirische und theoretische Grundlagen, Synthesebericht zum Postulat Aeschi*. Schweizerisches Kompetenzzentrum für Menschenrechte SKMR: Bern.
- Kalthoff, Herbert (2008): »Einleitung: Zur Dialektik von qualitativer Forschung und soziologischer Theoriebildung«, in: Herbert Kalthoff/Stefan Hirschauer/Gesa Lindemann (Hg.), *Theoretische Empirie. Zur Relevanz empirischer Forschung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 8-32.
- Kley, Andreas (2010): »Kutten, Kopftücher, Kreuze und Minarette – religiöse Symbole im öffentlichen Raum«, in: René Pahud de Mortanges (Hg.), *Religion und Integration aus der Sicht des Rechts. Grundlagen – Problemfelder – Perspektiven*, Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht, Band 24, Zürich: Universitätsverlag, S. 229-257.
- Kühler, Anne (2018): *Religionsfreiheit und die Handschlag-Verweigerung*, in: Jusletter 26. Februar 2018.
- Landert, Charles/Brägger, Martina/Frank, Katharina, unter Mitarbeit von Ansgar Jödicke (2012): *Neues Unterrichtsfach »Religion und Kultur«*. Bericht über die Evaluation der Einführungsphase. URL: https://www.lfp.ch/files/140128_110331-1/Schlussbericht_Evaluation_Religion_und_Kultur_Teil_I_-_Bericht.pdf [30.12.2014].
- Merton, Robert K. (1964 [1957]): *Social Theory and Social Structure*, New York: Free Press.
- Pahud de Mortanges, René/Tanner, Erwin (Hg.) (2002): *Muslime und Schweizer Rechtsordnung/Les musulmans et l'ordre suisse*, Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht FVRR, Freiburg: Universitätsverlag.
- Reckwitz, Andreas (2000): *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Reckwitz, Andreas (2003): »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4), S. 282-301.
- Reckwitz, Andreas (2004): »Die Entwicklung des Vokabulars der Handlungstheorien: Von den Zweck- und normorientierten Modellen zu den Kultur- und Praxistheorien«, in: Manfred Gabriel (Hg.), *Paradigmen der akteurszentrierten Soziologie*, Wiesbaden: Springer VS, S. 303-328.
- Reckwitz, Andreas (2008): »Praktiken und Diskurse. Eine sozialtheoretische und methodologische Relation«, in: Herbert Kalthoff/Stefan Hirschauer

- er/Gesa Lindemann (Hg.), Theoretische Empirie. Zur Relevanz empirischer Forschung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 188-209.
- Schäfer, Hilmar (Hg.) (2016): Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm, Bielefeld: transcript.
- Schatzki, Theodore R. (1996): Social Practices. A Wittgensteinian approach to human activity and the social, Cambridge: University Press.
- Schatzki, Theodore R. (2001): »Practice Theory«, in: Theodore R. Schatzki/Karin Knorr Cetina/Eike v. Savigny (Hg.), The Practice Turn in Contemporary Theory, London/New York, S. 10-23.
- Schatzki, Theodore R. (2002): The site of the social: a philosophical account of the constitution of social life and change, University Park: Pennsylvania State University Press.
- Schatzki, Theodore R. (2016): Praxistheorie als flache Ontologie, in: Hilmar Schäfer (Hg.), Praxistheorie, Bielefeld: transcript, S. 29-44.
- Schulz-Schaeffer, Ingo (2010): »Praxis, handlungstheoretisch betrachtet«, in: Zeitschrift für Soziologie, 39 (4) S. 319-336.
- Strauss, Anselm/Corbin, Juliet (1996): Grounded Theory: Grundlagen qualitativer Sozialforschung, Weinheim: Beltz/Psychologie Verlags Union.
- Strübing, Jörg (2004): Grounded Theory. Zur sozialtheoretischen und soziologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Theoriebildung, Wiesbaden: Springer VS.
- Strübing, Jörg (2008): »Pragmatismus als epistemische Praxis. Der Beitrag der Grounded Theory zur Empirie-Theorie-Frage«, in: Herbert Kalthoff/Stefan Hirschauer/Gesa Lindemann (Hg.), Theoretische Empirie. Zur Relevanz empirischer Forschung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 279-311.
- Walthert, Rafael (2020): Religiöse Rituale und soziale Ordnung, Wiesbaden: Springer VS.
- Walthert, Rafael/Stauffacher, Daniela/Weber, Urs/Frank, Katharina (2021): »Zum Verhältnis von Interaktion, Organisation und Gesellschaft in der Therwiler Handschlag-Affäre. Eine systemtheoretische Analyse«, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft, 29 (1), S.16-38.

VI Zur Methodologisierung der Praxistheorie am Beispiel des heileurythmischen *Hallelujas*

Barbara Zeugin

1. Einleitung

Religionswissenschaftliche Forschungsarbeiten tendieren dazu, ihren Gegenstand diskursiv zu fassen, d.h. Religion als ein Konglomerat aus Deutungen, Konzepten und Semantiken zu verstehen. Im Fokus des Interesses stehen diskursivierte Rationalisierungen, die man mit Hilfe religionshistorischer oder sozialwissenschaftlicher Methoden untersucht. Mit Pierre Bourdieu (2014: 740) läuft eine dergestalt einseitige Fokussierung Gefahr, dem »Logozentrismus und Intellektualismus« zu verfallen. Indem sie religiöse, areligiöse oder nicht-religiöse Subjekte ins Zentrum ihrer Forschung stellen, operieren solche Arbeiten zugleich häufig mit einem Subjektbegriff. Damit setzen sie sich der Aufgabe aus, entscheiden zu müssen, ob jemand als religiös zu bezeichnen ist, obwohl er sich selbst vielleicht nicht als religiös sieht (vgl. Zeugin 2017).

Sowohl die Gefahr der Überbetonung von Sprache als auch das Problem der Zentralstellung des Subjektes lässt sich unter Rückgriff auf einen praxeologischen Zugriff auf soziale Wirklichkeit umgehen: In der Praxistheorie¹ verlagert sich der Fokus von individuellen Bedeutungszuschreibungen, organisationsspezifischen Konzepten oder gesellschaftlichen Werten sowie ihrer Diskursivierung hin zu *Praktiken* als Grundform des Sozialen. In dieser Konzeption steht nicht mehr das Subjekt im Mittelpunkt der Betrachtung, son-

1 Wenn im Folgenden von *der* Praxistheorie die Rede ist, wird keinesfalls ein einheitliches theoretisches Gerüst unterstellt. Und doch lassen sich die Ansätze von Anthony Giddens, Theodore Schatzki und Pierre Bourdieu zu einer Heuristik sozialer Praktiken (s.u.) verdichten, die mit Andreas Reckwitz und Frank Hillebrandt möglicherweise Widersprüchliches vereint (vgl. z.B. Limacher/Walther 2021).

dern die soziale Praxis, die in ihrer Vollzugswirklichkeit immer auch menschliche Körper und materiale Artefakte einschließt und damit für die Forschenden von außen greifbar ist.

Während die Praxistheorie in ihrer vielfältigen Verwobenheit mit anderen soziologischen Handlungstheorien mittlerweile einen festen Bestandteil in der Soziologie einnimmt (vgl. Hillebrandt 2009b; Miebach 2014; Reckwitz 2009; Schäfer 2016a, 2016b) und empirisch immer häufiger auch auf religionsbezogene Gegenstände angewandt wird (vgl. Bourdieu 2011b; Echtler/Ukah 2016; Walthert 2014; Zeugin et al. 2018; Zeugin 2021a), steckt die praxisanalytische Methodendiskussion noch in den Kinderschuhen (vgl. Schäfer 2013: 367ff.). Denn auch wenn der empirischen Erforschung sozialer Praktiken in den unterschiedlichen praxeologischen Ansätzen ein hoher Stellenwert eingeräumt wird – so gehen z.B. bei Pierre Bourdieu (2015) Theoriebildung und Empirie Hand in Hand –, werden methodische Überlegungen häufig bloß angedeutet oder gleich ganz ausgespart. Franka Schäfer, Anna Daniel und Frank Hillebrandt (2015b) nehmen dies zum Anlass, um in ihrem Sammelband *Methoden einer Soziologie der Praxis* »zu diskutieren, welche sozialwissenschaftlichen Methoden geeignet sind, die plurale Verfasstheit sozialer Praktiken zu erfassen« (Schäfer et al. 2015a: 8).

Der vorliegende Beitrag überträgt diese »Notwendigkeit einer praxissoziologischen Methodendiskussion« (vgl. Schäfer/Anna 2015) in die Religionswissenschaft, indem danach gefragt wird, wie eine praxistheoretisch informierte Religionswissenschaft betrieben werden kann: Wie lässt sich eine Methodik zur Erforschung sozialer Praktiken praxeologisch fundieren (Kapitel 3) und mit welchen Methoden kann man soziale Praxis, als das, was empirisch beobachtbar ist, konkret erforschen (Kapitel 4)? Diese methodologischen Fragen werden an das konkrete Forschungsbeispiel der anthroposophisch-medizinischen *Palliative Care* geknüpft (Kapitel 2), indem am Beispiel einer konkreten Handlungsform – dem heileurythmischen *Halleluja* – aufgezeigt wird, wie eine praxistheoretisch informierte Religionswissenschaft konkret aussehen kann (Kapitel 5). Die Heileurythmie ist Bestandteil der anthroposophischen Medizin, geht auf die anthroposophische Bewegungskunst der Eurythmie zurück und baut auf dem eurythmischen Alphabet auf. Dem eurythmischen Alphabet zufolge entsprechen allen Vokalen und Konsonanten bestimmte Bewegungen, die die Heileurythmist/-innen resp. Patient/-innen zu therapeutischen Zwecken verrichten. Zudem bestehen bestimmte Bewegungsabfolgen von Vokalen sowie Konsonanten – sogenannte (heil-)eurythmische Wörter –, wobei im Kontext der anthroposophisch-medizinischen

Palliative Care dem *Halleluja* seit Anbeginn eine besondere Stellung zukommt. Dies wird im Feld damit begründet, dass das *Halleluja* mit folgendem Spruch von Rudolf Steiner assoziiert sei: »Ich reinige mich von allem, was mich am Anblicke der Gottheit hindert« (Kirchner-Bockholt 2010: 82). Anhand dieses Beispiels sowie unter Rückgriff auf Ann Taves (2009, 2010) wird weiter der Frage nachgegangen, was das alles mit Religion zu tun habe oder allgemeiner formuliert: Inwiefern muss der Methodologisierung der Praxistheorie für die qualitative Religionswissenschaft zwingend eine Religionsdefinition vorangestellt sein? (Kapitel 6). Abschließend wird argumentiert, dass eine praxistheoretisch fundierte Religionswissenschaft auch ohne eine Religionsdefinition auskommt, sofern sie die zu erforschende Praktik vermittels einer praxisanalytischen Methodik an das Religionsverständnis des Praxisfeldes zurückbindet (Kapitel 7).

2. Anthroposophisch-medizinische Palliative Care

Von einer anthroposophisch-medizinischen Palliative Care ist im Feld der Anthroposophie seit der Jahrtausendwende die Rede (vgl. Girke 2012: 1051–1083; Heusser/Riggenbach 2003, darin insbesondere: Helwig 2003 und Hager 2003; Glöckler/Heine 2002; Varriale 2019).² In nicht-anthroposophischen Forschungstraditionen wird der Begriff in lexikaler Varianz erst seit kurzem rezipiert (vgl. z.B. Floriani 2016; Zeugin 2016, 2021a; Zeugin et al. 2018).

Die anthroposophisch-medizinische Palliative Care baut zum einen auf allgemeinen Erkenntnissen und Überlegungen zur Palliative Care als einem multiprofessionellen Ansatz zur Begleitung schwer kranker und sterbender Menschen unabhängig ihrer Krankheit und ihres Alters, der aus der modernen Hospizbewegung hervorgegangen ist (vgl. Steffen-Bürgi et al. 2017; Mac-Leod/van den Block 2019). Zum anderen gründet sie auf der anthroposophischen Medizin, einem Praxisfeld der von Rudolf Steiner begründeten Anthroposophie, die trotz ihrer Popularität im deutschsprachigen Raum

2 Daneben existiert eine nicht-medizinische, anthroposophische Sterbebegleitung, die von medizinischen Laien erbracht wird, die ausschließlich geisteswissenschaftlich geschult sind. Häufig kommen solche Begleitsituationen im persönlichen Umfeld zustande. Diese Bewegung beruht auf privaten Initiativen und Netzwerken – wie z.B. dem *Forum für Sterbekultur*.

aus der Außenperspektive kaum erforscht ist: Neben historischen Quellen³ und anthroposophischer Literatur⁴ existieren nur wenige qualitativ-sozialwissenschaftliche Forschungsarbeiten zur anthroposophischen Medizin der Gegenwart (vgl. Arman et al. 2008; Ritchie et al. 2001; Zeugin et al. 2018; Zeugin 2021b).

Die Begründung der anthroposophischen Medizin geht auf Rudolf Steiner und Ita Wegman zurück.⁵ Steiner beschäftigte sich schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit alternativen Heilpraktiken, was erstens auf Erkrankungen seiner späteren Ehefrau Marie von Sievers, die sowohl von konventionell medizinischen als auch homöopathischen Ärzten behandelt wurde, zurückgeführt wird (vgl. Zander 2011: 389). Zweitens war Steiner an der farbtherapeutischen Tätigkeit von Felix Peipers' interessiert (vgl. Zander 1999: 1474ff.). Ita Wegman, die Steiners Interesse für eine geisteswissenschaftliche Betrachtung der Medizin teilte, studierte ab 1906 in Zürich Medizin und reiste nach ihrem Abschluss 1911 regelmäßig nach Dornach, um Steiners Vorträgen beizuwohnen. Beim »ersten Ärztekurs«, der im März und April 1920 in Dornach von Steiner organisiert wurde – und häufig als »Geburtsstunde« der anthroposophischen Medizin bezeichnet wird – referierte auch Wegman. Im darauffolgenden Jahr eröffnete sie mit dem Klinisch-Therapeutischen Institut in Arlesheim das erste anthroposophisch-medizinische Krankenhaus.⁶ Im Jahre 1925 publizierten Rudolf Steiner und Ita Wegman als ein Resultat der Ärztekurse sowie als eine Reaktion auf einen inneranthroposophischen Streit um die Handlungs- und Deutungshoheit in anthroposophisch-medizinischen Belangen zwischen Dornach und Stuttgart die erste Monographie zur anthroposophischen Medizin: *Grundlegendes für eine Erweiterung der Heilkunst nach geisteswissenschaftlichen Erkenntnissen*. Diese Publikation gilt als das Standardwerk der anthroposophischen Medizin, in dem Steiner und Wegman u.a. das Hauptargument für deren *integratives* Programm bereitstellten:

-
- 3 Als historische Quellen von großer Bedeutung sind Rudolf Steiners Vorträge zu medizinischen Themen (vgl. Steiner 1989, 1994a, 1994b, 1995, 1997, 2001, 2003a, 2003b, 2010a, 2010b).
 - 4 Dazu gehören sowohl Darstellungen zur Geschichte der anthroposophischen Medizin (vgl. Selg 2000a, 2000b, 2006) als auch Publikationen zu deren Grundannahmen und Verfahrensweisen (vgl. Glöckler et al. 2011; Girke 2012; Kienle et al. 2013; Siber 2019).
 - 5 Die folgende Darstellung bezieht sich auf Brügge (1984: 101-125), Jütte (1996: 237-261), Ullrich (2011: 158-165) und Zander (2007: 1455-1578, 2011: 389-407, 2019: 155-169).
 - 6 Welche Rolle Rudolf Steiner in dieser Gesundheitseinrichtung spielte, ist umstritten (vgl. z.B. Zander 2011: 406).

»Nicht um eine Opposition gegen die mit den anerkannten wissenschaftlichen Methoden der Gegenwart arbeitende Medizin handelt es sich. Diese wird von uns in ihren Prinzipien voll anerkannt. Und wir haben die Meinung, dass das von uns Gegebene nur derjenige in der ärztlichen Kunst verwenden soll, der im Sinne dieser Prinzipien vollgültig Arzt sein kann. Allein wir fügen zu dem, was man mit den heute anerkannten wissenschaftlichen Methoden über den Menschen wissen kann, noch weitere Erkenntnisse hinzu [...]. Sie fügt zu der Erkenntnis des *physischen* Menschen, die allein durch die naturwissenschaftlichen Methoden der Gegenwart gewonnen werden kann, diejenige vom *geistigen* Menschen.« (Steiner und Wegman 1977: 7f.)

Es ist diese »Erweiterung« um die »Erkenntnisse des geistigen Menschen«, die die geisteswissenschaftliche, spirituelle und damit anthroposophische Erweiterung der konventionellen Medizin ausmacht und die einen wesentlichen Einfluss auf die medizinische Praxis in anthroposophisch-medizinischen Gesundheitseinrichtungen hat.

Im Krankenhaus, das für diesen Beitrag den Hintergrund darstellt und Teil der öffentlichen Gesundheitsversorgung der Schweiz ist, werden schwer Kranke und Sterbende mittels anthroposophisch-medizinischer Verfahren begleitet. Die Verankerung dieser beiden medizinischen Teilbereiche (d.h. der Palliative Care und der Komplementärmedizin) im Schweizerischen Gesundheitssystem sowie im untersuchten Krankenhaus fällt wie folgt aus: Das Bundesamt für Gesundheit (BAG) und die Schweizerische Konferenz der kantonalen Gesundheitsdirektorinnen und -direktoren (GDK) unterscheidet zwischen »Palliative Care in der Grundversorgung« und »spezialisierte Palliative Care«, wobei unterschiedliche Organisationsformen in der Begleitung schwer Kranker und Sterbender vorherrschen: Spital, Langzeitpflege und Ambulanz (vgl. Bundesamt für Gesundheit 2020a, 2020b). Das anthroposophische Krankenhaus steht auf einer kantonalen Spitalliste, was es dazu berechtigt, zu Lasten der obligatorischen Krankenpflegeversicherung abzurechnen sowie medizinische Grund- und Notfallversorgung zu erbringen. Palliative Care wird im Rahmen der Grundversorgung sowohl ambulant als auch stationär erbracht, d.h. schwer Kranke und Sterbende werden auf der Station für innere Medizin und Onkologie sowie ambulant im Rahmen der hausärztlichen, gynäkologischen und onkologischen Versorgung begleitet.

Als Folge einer Volksabstimmung verfügt die Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft seit 2009 über einen Artikel zur Komplementärmedizin: »Bund und Kantone sorgen im Rahmen ihrer Zuständigkei-

ten für die Berücksichtigung der Komplementärmedizin« (Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft 2021: Art. 118a). Dazu gehören die anthroposophische Medizin, Homöopathie, Neuraltherapie, Phytotherapie und traditionelle chinesische Medizin. Seit 2017 sind diese Verfahren permanent im Schweizer Gesundheitssystem verankert und werden über die Grundversicherung beglichen, sofern sie ärztlich verordnet sind und von anerkanntem medizinischem, pflegerischem und therapeutischem Personal erbracht werden. Insofern wird ein Großteil der komplementärmedizinischen Leistungen des untersuchten Krankenhauses über die Grundversicherung abgerechnet, wobei nach wie vor Teile des anthroposophisch-medizinischen Angebots nur dank des anthroposophisch geprägten Trägervereins des Krankenhauses möglich sind – wie z.B. die Anstellung einer anthroposophischen Pflegeexpertin.

3. Praxistheoretische Fundierung

Lenken wir unseren Blick auf soziale Praxis, treten Akteur/-innen hervor, die von der sozialen Praxis, an der sie teilhaben, beeinflusst sind und diese zugleich überhaupt erst konstituieren: Sozialisierte Akteur/-innen werden »als ein Bedingungsgeflecht der Praxis vorgestellt [...], das durch die Praxis selbst hervorgebracht wird« (Hillebrandt 2012: 49). In diesem dialektalen Verhältnis zwischen Akteur/-innen und Praxis spiegelt sich die Strukturiertheit sozialer Praktiken. Damit vermag ein praxistheoretischer Zugriff auf die soziale Wirklichkeit mit Anthony Giddens' Strukturationstheorie zwischen den Ebenen Individuum und Gesellschaft zu vermitteln, die sich gegenseitig produzieren und reproduzieren:

»Human social activities [...] are recursive. That is to say, they are not brought into being by social actors but continually recreated by them via the very means whereby they express themselves as actors. In and through their activities agents reproduce the conditions that make these activities possible.« (Giddens 1984: 2)

Im Anschluss daran kann soziale Praxis erstens als eine Reihe von Handlungen verstanden werden, die durch Strukturen bestimmt sind, die wiederum nur insofern eine Strukturierungsfähigkeit erlangen, als sie in sozialen Praktiken ausgeübt werden, und zweitens mit Theodore Schatzki (1996: 89) als »a temporally unfolding and spatially dispersed nexus of doings and sayings«

definiert werden, wobei Getanes und Gesagtes auf bestimmte Art und Weise miteinander verknüpft sind. Davon zu unterscheiden sind soziale Praktiken, die als eine Gesamtheit routinierter Handlungsformen die soziale Praxis überhaupt erst ausmachen (vgl. Hirschauer 2016).

Bei der Erforschung professionsspezifischer Handlungsformen der anthroposophisch-medizinischen Palliative Care erwies sich die Orientierung an einer Heuristik sozialer Praktiken in der Datenerhebung und -auswertung sowie der Darstellung und Diskussion der Resultate als fruchtbar. Diese geht im Wesentlichen auf Anthony Giddens (1984), C. Wright Mills (1940) sowie deren Rezeption durch Andreas Reckwitz (2000, 2002, 2003, 2016) und Frank Hillebrandt (2009b, 2012, 2015) zurück und unterscheidet soziale Praktiken bezüglich ihres Sprachgebrauchs sowie ihrer Wissensstruktur:

Soziale Praktiken, die überwiegend auf Sprache basieren, werden *gesprächsorientierte Praktiken* genannt. Sie bringen diskursives Wissen zum Ausdruck, indem Handlungsrationalisierungen schriftbasiert oder mündlich kommuniziert werden. In ihnen kann aber auch praktisches Wissen vermittels diskursiver Handlungsanweisungen manifest werden. Diese beiden Formen des Handlungswissens werden in der anthroposophisch-medizinischen Palliative Care häufig vermischt, wenn z.B. Handlungsanweisungen rational begründet werden.

Viele ärztliche, pflegerische und therapeutische Handlungsformen der anthroposophisch-medizinischen Palliative Care sind auf die Körper der schwer Kranken und Sterbenden ausgerichtet. Das *körperorientierten Praktiken* zugrundeliegende Handlungswissen lässt sich indessen häufig nicht komplett erschließen: Das praktische Wissen wird nur in Form diskursivierter Handlungsanweisungen auf der analysierbaren Gesprächsoberfläche manifest; und Handlungsrationalisierungen existieren für den sozialwissenschaftlichen Zugriff gar nur in ihrer Diskursivierung.

Die Mehrzahl sozialer Handlungen baut indessen sowohl auf Sprachlichkeit als auch auf Körperlichkeit auf, wobei die Gewichtung der beiden Anteile selbst im Handlungsvollzug variieren kann. Insofern sind soziale Praktiken meist nicht ausschließlich gesprächs- oder körperorientiert, sondern *sowohl gesprächs- als auch körperorientiert*. Solche Mischformen sind in der anthroposophisch-medizinischen Begleitung schwer Kranker und Sterbender wesentlich häufiger als ihre Reinformen, wobei sich handlungsrationalisierende und handlungsanweisende Elemente verbinden.

Diese Heuristik sozialer Praktiken erlaubt einen systematischen Blick auf die Daten, was im Falle der anthroposophisch-medizinischen Palliative Care

zu Tage förderte, dass die Diskursivierung religiöser Rationalisierungen, d.h. die Thematisierung religionsbezogener Gegenstände, in der Begleitung am Lebensende kontinuierlich zurückgeht: Wenn nicht mehr von Heilung ausgegangen werden kann und sich der Allgemeinzustand der Sterbenden zunehmend verschlechtert, fallen immer mehr Handlungsoptionen weg. Sämtliche Berufsgruppen bleiben zwar an der Begleitung Sterbender in der Finalphase beteiligt, passen aber ihr professionelles Handeln an, indem sie die Verwendung von Sprache reduzieren. Dies kann sich einerseits auf eine bestimmte Handlungsform beziehen, die mit der Zeit ohne Sprache auskommen kann, wie z.B. das heileurythmische *Halleluja* (siehe Kapitel 5). Andererseits können gesprächsorientierte Praktiken durch körperorientierte ersetzt oder aber im Falle von Mischformen deren gesprächsorientierten Anteile reduziert werden, wie z.B. in der Seelsorge, die sowohl gesprächs- als auch körperorientierte Handlungsformen kennt. Ist die professionsspezifische Begleitung letztlich grundlegend auf Sprache angewiesen, kommt es zum Abbruch der Begleitung. So ist z.B. eine ausschließlich körperorientierte psychoonkologische Begleitung kaum denkbar, da diese Form der Begleitung qua Leistungsauftrag der Sprachlichkeit bedarf. Folglich weist die anthroposophisch-medizinische Palliative Care im Verlauf des Sterbeprozesses immer mehr körperorientierte als gesprächsorientierte Praktiken auf, wobei letztere nicht absolut zunehmen, aber im Vergleich den größeren Teil ausmachen, weil die gesprächsorientierten Praktiken bzw. die gesprächsorientierten Anteile sowohl gesprächs- als auch körperorientierter Praktiken abnehmen.⁷

4. Praxisanalytische Methodik

Die praxistheoretisch informierte Religionswissenschaft muss im Sinne Georg Elwerts (1994) im natürlichen Situationszusammenhang des Feldes erfolgen, d.h. als Feldforschung konzipiert sein. Die Forschenden können sich nicht in ihrem Arbeitssessel zurücklehnen und auf die Lektüre von Quellen beschränken; sie haben sich in ihr Forschungsfeld zu begeben, was Bourdieu wie folgt begründet:

7 Zeugin und Walthert (2016) stellen dies auch für die hospizliche Begleitung schwer Kranker und Sterbender fest.

»Die Akteure auf die Rolle von ausführenden Organen, Opfern oder Komplizen einer in das Wesen der Apparate eingeschriebenen Politik zu reduzieren, heißt, sich dazu zu ermächtigen, die Existenz aus der Essenz zu deduzieren, das reale Verhalten aus der Beschreibung der Apparate herauszulesen, sich die Beobachtung der Praktiken zu ersparen und die Forschung mit der Lektüre von Diskursen, die für die wirklichen Matrizen der Praktiken gelten, gleichzusetzen.« (Bourdieu 2011a: 20)

Eine praxisanalytische Methodik kommt also nicht ohne ethnographische Datenerhebung aus, die aus der »Beobachtung der Praktiken« besteht. Damit gilt die Ethnographie – genauer: die »Ethnographie der eigenen Kultur« (Hillebrandt 2009a: 81) –, also das wissenschaftliche Handeln der Beobachtung in der Praxistheorie als *die* Methode schlechthin (vgl. Kalthoff 2003; Reckwitz 2008). Obgleich das wissenschaftliche Beobachten in den Sozialwissenschaften allgemein zum forschungspraktischen Kanon gehört, wird es erst seit den 1990er Jahren in der Religionswissenschaft rezipiert und verwendet. Auch wenn es aus der gegenwartsbezogenen Religionswissenschaft nicht mehr wegzudenken ist, findet kaum eine theoretische Diskussion dazu statt (vgl. Franke/Maske 2011).

In einer praxisanalytisch informierten Religionswissenschaft können beobachtende Verfahren durch befragende ergänzt werden, was sich grundsätzlich, aber insbesondere bei der Erforschung von körperorientierten Praktiken, anbietet. So wie verschiedene Verfahren der wissenschaftlichen Beobachtung existieren, kennt die qualitative Sozialforschung auch eine Reihe formalisierter Interviewmethoden. Die Religionswissenschaftler Kurth und Lehmann (2011) schlagen eine Kombination von narrativen und problemzentrierten Interviews vor, die sie als narrativ fundiertes Interview bezeichnen, und das folgende Vorteile für die praxistheoretisch informierte Religionswissenschaft bereithält: Mit der Narration ist man dem faktischen Handeln der Forschungssubjekte näher als mit anderen Darstellungsmodi, da sie sich in der Narration als Handelnde nicht aussparen können (vgl. Rosenthal 2011: 153). Vorausgesetzt, dass Erzählungen einen »Zugang zum Sinn der Erfahrung für die Handelnden« (Knoblauch 2003: 123) liefern, erlauben narrativ-fundierte Interviews überdies, sowohl diskursives Wissen als auch implizites praktisches Wissen diskursiv offenzulegen. Die Problemzentrierung ermöglicht weiter eine thematische Fokussierung auf diejenigen Handlungsformen, die von Interesse sind. Und letztlich zeichnet sich diese Interviewform durch ein Ernstnehmen der Problemsicht der Forschungssubjekte aus, die diese »auch

gegen die Forscherinterpretationen und die in den Fragen implizit enthaltenen Unterstellungen zur Geltung bringen können« (Witzel 1985: 232). Dies verstärkt sich dadurch, dass in den Interviews immer auch an gemeinsame Sequenzen des Beobachtens erinnert werden kann, womit konkrete Handlungen und Handlungsabläufe in den Blick geraten.

Über das wissenschaftliche Handeln des Beobachtens und Befragens hinaus können schriftbasierte Quellen hinzugezogen werden, die wie informelle Gespräche und formalisierte Interviews dazu beitragen, fehlende diskursive Referenzen körperorientierter Praktiken bereitzustellen. Dieses Ausweichen auf befragende Handlungsformen der Erforschung (mehr) körperorientierter Praktiken stellt mit Bourdieu (2015: 208f.) keinen Nachteil für die Forschung dar, wenn wir uns stets bewusst sind, dass die hinzugezogenen Rationalisierungen sowie ihre Diskursivierung – d.h. ihre mündliche oder schriftliche Manifestation – möglicherweise nicht zustande gekommen wären, hätten wir nicht dazu aufgefordert, denn:

»Erst wenn Akteure gezwungen sind, ihre Handlungen zu reflektieren, werden sie ihre Handlungsmotive und -intentionen eingrenzen, oder besser konstruieren, indem sie ihren Handlungen Rationalitäten unterstellen, die sich in der effektiven Erreichung der Ziele ihrer vermeintlichen Wahlhandlungen niedergeschlagen haben soll.« (Hillebrandt 2009a: 52)

Daraus folgt, dass beobachtende und befragende Forschungspraktiken sowie das Studium schriftlicher Quellen in der praxisanalytischen Methodik Hand in Hand gehen.⁸ Somit werden sowohl die konkreten Handlungsformen des Praxisfeldes als auch das entsprechende Handlungswissen und die Feldpositionen der Akteur/-innen erhoben, was zur gegenseitigen Validierung der Auswertung der erhobenen Daten beiträgt (vgl. Denzin 1978).

So nahm ich während meiner Feldforschung in einem anthroposophisch-medizinischen Krankenhaus⁹ am regulären Krankenhausalltag teil, indem ich mich als Pflegepraktikantin und Hospitantin in etliche Berufsfelder eingliederte.¹⁰ Zudem partizipierte ich an nichtalltäglichen Anlässen – wie z.B.

8 Dies ist keine erschöpfende Liste praxisanalytischer Methoden. Auch andere wissenschaftliche Praktiken der Datenerhebung sind denkbar, sofern sie praxistheoretisch hergeleitet werden.

9 Für eine ausführlichere Diskussion der methodischen Vorgehensweise vgl. das entsprechende Kapitel in Zeugin (2021a).

10 Für die Eigenheiten der beruflichen Eingliederung vgl. Girtler (2001: 97ff.).

Ärztefortbildungen und Vortragstätigkeiten von Mitarbeitenden – und interagierte mit außerhalb des Krankenhauses lokalisierten Akteur/-innen, die in die Begleitung schwer Kranker und Sterbender involviert sind – wie z.B. Vertreter/-innen der Christengemeinschaft oder der Arbeitsgruppe Sterbekultur, einem Fachzweig der Anthroposophischen Gesellschaft Schweiz. Letztlich versetzte ich mich im Falle der anthroposophischen Therapien – dazu gehören an besagtem Krankenhaus die Heileurythmie, die Mal- und Gestaltungstherapie und die Rhythmische Massage – in die Lage der Patient/-innen, indem ich mich selbst behandeln ließ.

Während ich zu Beginn der Feldforschung relativ offen fragte, »what is going on here?« (Spradley 1980: 73), konzentrierte ich mich der fokussierten Ethnographie Hubert Knoblauchs (2001, 2002) folgend zunehmend auf diejenigen Handlungsformen, die von den Mitarbeitenden und den Patient/-innen für die Begleitung schwer Kranker und Sterbender als wichtig, besonders, anders markiert wurden. Somit konnte ich erstens professionsspezifische Handlungsformen rekonstruieren, die für die anthroposophische Palliative Care konstitutiv sind. Zweitens konnte ich übergreifende Rationalisierungen ableiten, die für alle Akteur/-innen handlungsanleitend sind – wie anthroposophisch-medizinische Konzeptionen von Krankheit, Sterben, Tod und Jenseits sowie Idealvorstellungen der Begleitung am Lebensende (vgl. Zeugin 2021a: 175ff.). Und drittens kam ich mit sämtlichen Akteur/-innen des Krankenhauses in Kontakt, um sie in den Beobachtungssequenzen mittels informeller Gespräche und darüber hinaus in formalisierten Interviews zu befragen.

Produkt einer so konzipierten Feldforschung sind schriftbasierte Texte. Auch eine praxisanalytische Methodik kommt also nicht umhin, soziale Wirklichkeit – unabhängig davon, ob die Handlungsformen mehr oder weniger körper- oder gesprächsorientiert sind – in ihrer versprachlichten Form zu analysieren. Gerade (mehr) körperorientierte Praktiken sind erst dank ihrer schriftlichen Aufbereitung auswertbar, da sich sowohl der beobachtete Handlungsvollzug als auch die Beobachtung selbst unmittelbar verflüchtigen. Damit hängt die Qualität qualitativ erhobener Daten maßgeblich von den Schreibkompetenzen der Forschenden ab, die die ursprüngliche Beobachtung in Sprache übersetzen bzw. die aufgezeichneten Interviews transkribieren und damit für die Auswertung zugänglich sowie intersubjektiv nachvollziehbar machen. Dabei gilt zu bedenken, dass diese »Niederschrift«

(Geertz 1987a: 28) nicht mit der sozialen Wirklichkeit, die sie abzubilden trachtet, verwechselt werden darf.¹¹

5. Das heileurythmische *Halleluja*

Ein solchermaßen konzipiertes forschungspraktisches Vorgehen fördert bezüglich der Heileurythmie als einer zentralen Therapieform der anthroposophisch-medizinischen Palliative Care die folgenden schriftbasierten Daten zutage (siehe Anhang): Neben der Transkription eines Interviews und schriftlichen Quellen zur Heileurythmie aus dem anthroposophischen Feld gehören dazu Protokolle informeller Gespräche mit den Heileurythmist/-innen über das anthroposophische Krankenhaus, die anthroposophisch-medizinische Begleitung schwer Kranker und Sterbender, die Anthroposophie sowie die Heileurythmie selbst, ihres beruflichen Handelns sowie meiner eigenen Erfahrung als Patientin der Heileurythmie. Auf der Grundlage dieser Daten sowie unter Rückgriff auf Publikationen aus dem Feld wird im Folgenden exemplarisch die Praktik des heileurythmischen *Hallelujas* beschrieben. Dabei wird zunächst auf die historische Kontextualisierung der Praktik, anschließend auf ihre strukturelle Verankerung und zuletzt auf ihre konkrete Vollzugswirklichkeit eingegangen.

5.1 Historische Kontextualisierung

Die Eurythmie ist eine anthroposophische Bewegungskunst, die ab 1912 von Rudolf Steiner entwickelt und ab 1921 mit der Bezeichnung *Heileurythmie*, *therapeutische Eurythmie* oder *Eurythmietherapie* in die anthroposophische Medizin überführt wurde, als Rudolf Steiner während des zweiten Ärztekurses auch Vorträge zur Heileurythmie hielt.¹² In diesen Vorträgen übertrug Steiner die Buchstaben des eurythmischen Alphabets sowie bestimmte Buch-

11 Für die Konstruktionsleistung der Forschenden bei der Datenaufbereitung vgl. Bergmann (1985), Kalthoff (2003) oder Hirschauer (2001).

12 In die Geschichte der Heileurythmie führen Selg (2018) und Neukirch (2016b) ein. Darüber hinaus leisten Kirchner-Bockholt (2010: 13-19), Husemann und Wolff (1991), Höller und Keller Roth (2016) sowie Sebastian (2016) eine Einführung in die Heileurythmie. Für die Verortung der Heileurythmie in der anthroposophischen Medizin vgl. z.B. Glöckler/Heine (2015: 151-162). Um die Darlegung ihrer Wirksamkeit sind Husemann und Heusser (2015: 264-316), Sebastian (2016) und Keller Roth (2016) bestrebt.

stabenfolgen in das therapeutische Setting: »Jeder Laut hat seine eindeutige Gebärde und seinen bestimmten physiologischen Angriffspunkt« (Husemann/Wolff 1991: 355). Dies soll kurz am ersten Beispiel des eurythmischen Buchstabens »I« illustriert werden:

Aus der Geisteswissenschaft sei bekannt, so Steiner, dass Vokale »aussprechen, [...] was im Inneren des Menschen lebt an Gefühlen, an Emotionen und so weiter« (Steiner 2003a: 27), wobei das »I« ein »Ausdruck für die menschliche Person« sei (Ebd.: 29). Das könne man sich therapeutisch z.B. bei Kindern zunutze machen, denen es nicht möglich sei, ihrer Individualität angemessen Ausdruck zu verleihen und die in der Folge ungeschickt seien, »so dass man sagen kann, diese modifizierte I-Übung, die ist im wesentlichen (sic!) fördernd für die Personen, die [...] nicht ordentlich gehen können« (Ebd.: 29).¹³

Gemäß der Darstellung von Lory Maier-Smits, einer Mitbegründerin der Eurythmie, schuf Rudolf Steiner das eurythmische Wort *Halleluja* im Jahre 1912 am siebten Tag des ersten Eurythmiekurses, indem er sie wie folgt anleitete:

»Machen Sie einmal ein H und gleich ein A. Nun machen Sie siebenmal L, dann ein E. Nun folgen noch drei große, ruhige L-Bewegungen, die zu einem ganz großen, lang angehaltenen U hinführen. Zum Abschluss formen Sie noch ein starkes I und A.« Dann sagte er ernst: »Nun haben Sie das Wort »Halleluja« gemacht. Das bedeutet: Ich reinige mich von allem, was mich am Anblick des Höchsten hindert.« [...] So ist Halleluja das erste Wort, welches eurythmisch dargestellt wurde!« (Lory Maier-Smits in: Steiner 1998: 38)

Auch wenn es in diesem ersten Eurythmiekurs vornehmlich um die Entwicklung einer geisteswissenschaftlichen Bewegungskunst ging, habe Steiner, so Maier-Smits weiter, mit dem *Halleluja* bereits damals einen therapeutischen Ansatz verfolgt:

»Als er das letzte Pentagramm, das ein einzelner ausführen soll, schilderte, rief Fräulein von Sivers plötzlich: »Aber, Herr Doktor, das muss ja ungeheure Kräfte geben!« »Ja, meinten Sie denn, wir wollen nur tanzen? Wir wollen doch auch kranken Menschen helfen.«« (Ebd.: 38f.)

13 Über die unterschiedlichen Bedeutungen eurythmischer Buchstaben geben Steiner (2003a), Wolff-Hoffmann (1991), Neukirch (2016a) und Kirchner-Bockholt (2010) Auskunft.

In diesem Sinne ist das Eurythmisieren – um in der Sprache des Feldes zu bleiben – bestimmter Buchstaben oder Buchstabenfolgen in der Heileurythmie Teil des anthroposophisch-medizinischen Angebotes des untersuchten Krankenhauses. Bei schwer kranken und sterbenden Patient/-innen geht es indessen weniger um die Zusammenhänge zwischen eurythmischen Buchstaben und bestimmten körperlichen Vorgängen (vgl. Goyert 2015) als um das »Bewegen der Seele« (P72: 62, Beobachtungsprotokoll).

5.2 Strukturelle Verankerung

Die Heileurythmie ist – neben der rhythmischen Massage und der anthroposophischen Mal- und Gestaltungstherapie – fester Bestandteil des anthroposophischen Therapieangebotes des untersuchten Krankenhauses. Im Gegensatz zur Ärzteschaft und zur Pflege sind die anthroposophischen Therapien aber nicht in der Klinikleitung vertreten. Dies lässt sich dadurch erklären, dass die anthroposophischen Therapeut/-innen nicht wie die Ärzt/-innen und Pflegenden über eine konventionelle medizinische Ausbildung verfügen.

Hinsichtlich der Begleitung schwer Kranker und Sterbender sind die Heileurythmist/-innen in alle überfachlichen Fallgespräche – wie die Palliativkonferenz und die biographische Fallbesprechung – involviert. Das heileurythmische Therapieangebot wird gerade von schwer kranken und sterbenden Patient/-innen unabhängig ihrer Diagnose sowohl stationär als auch ambulant häufig in Anspruch genommen. Die heileurythmische Begleitung schwer Kranker und Sterbender kommt in der Regel noch vor der finalen Phase auf Anraten der Ärzteschaft zustande. Entweder wird einer Patientin/einem Patienten empfohlen, eine »anthroposophisch-medizinische Komplexbehandlung« (Online Definitionshandbuch SwissDRG 4.0 Abrechnungsversion 2020), d.h. eine Vielzahl anthroposophisch medizinischer Behandlungsformen, in Anspruch zu nehmen; in diesem Falle ist die Heileurythmie Teil der diagnosebezogenen Fallgruppe, die vollumfänglich von der obligatorischen Grundversicherung übernommen wird. Oder aber die Ärzt/-innen verordnen die heileurythmische Begleitung als eigenständige Intervention, die in der Regel über die Grundversicherung abgerechnet werden kann. Es ist auch möglich, dass einer Patientin/einem Patienten die Heileurythmie als Konsequenz eines überfachlichen Fallgespräches empfohlen und verordnet wird.

Kommt die Heileurythmie erst in der finalen Phase – zumeist als passive Variante des *Hallelujas* – zum Zuge, erfolgt sie häufig als isolierte Interven-

tion, d.h. nicht im Rahmen einer Begleitung über mehrere Sitzungen, und ist weder formell verordnet noch wird sie offiziell abgerechnet. Sie ist dann als ein singuläres Ereignis zu betrachten, das entweder auf Anraten einer Ärztin/eines Arztes oder im Anschluss an ein überfachliches Fallgespräch zustande kommt, wie Zeugin (2016) skizziert.

In seltenen Fällen praktizieren Heileurythmist/-innen das *Halleluja* nach Eintritt des Todes während des Abschiedsrituals, das in den ersten drei Tagen begangen wird, oder alleine am Bett der Verstorbenen. Insofern diese Form der postmortalen Begleitung am untersuchten Krankenhaus weder institutionell verankert ist noch von allen Mitarbeitenden für gut befunden wird, erfolgt sie – wenn überhaupt – rein innerlich, ohne von außen wahrnehmbar zu sein.

5.3 Konkrete Vollzugswirklichkeit

Abgesehen von dieser innerlichen Praktizierung des *Hallelujas*, die nur bedingt Teil der heileurythmischen Begleitung am untersuchten Krankenhaus ist, werden die Bewegungen des *Hallelujas*, die sich aus der Eurythmisierung der entsprechenden Buchstaben ergeben, entweder aktiv, d.h. im Stehen, Sitzen oder Liegen, oder aber passiv durchgeführt. Diese Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Heileurythmie bei schwer Kranken und Sterbenden ist in der anthroposophischen Medizin durchaus verbreitet, wie sich aus der Beschreibung von Matthias Girke im Standardwerk *Innere Medizin* ableiten lässt:

»In der Heileurythmie können die dem Patienten unter Umständen schon vertrauten Übungen in kleinen Bewegungen, die auch dem Bettlägerigen möglich sind, aufgegriffen werden. Schließlich kann dem Patienten auch die Heileurythmie vorgemacht werden. Er wird sie durch sein aktives Wahrnehmen dann innerlich vollziehen und aufnehmen.« (Girke 2012: 1079, Kursivsetzung im Original)

Normalerweise ist die Praktizierung des *Hallelujas* in eine heileurythmische Sitzung eingebettet, die je nach Gesundheitszustand der Patient/-innen in deren Zimmer oder aber im Heileurythmieraum stattfindet. Ist der Sterbeprozess indessen weit fortgeschritten, kann das *Halleluja* auch ein singuläres Ereignis darstellen. Unabhängig davon geht der Eurythmisierung des *Hallelujas*, sofern die Patient/-innen ansprechbar sind, ein Gespräch voraus, das nach der Eurythmisierung des *Hallelujas* wieder aufgegriffen wird. Dieses

heileurythmische Gespräch kann von alltäglichen Dingen, von Konzepten von Krankheit, Sterben und Tod oder von der Wirksamkeit bestimmter heileurythmischer Handlungsformen handeln. Sind die Sterbenden selbst nicht mehr ansprechbar, fällt dieses Gespräch weg oder es wird auf die Angehörigen ausgedehnt. Während im Falle regulärer Therapiesitzungen durchaus von situativ und temporal abgeschlossenen Einheiten ausgegangen werden kann, ist die Rahmung singulärer Ereignisse nicht gleich offensichtlich, zumal die praxeologische Frage nach dem Anfang und Ende sozialer Praktiken nicht immer so leicht zu beantworten ist wie im Fall vorab festgelegter Therapieeinheiten.

Während die heileurythmische Praktik des *Hallelujas* zwingend die körperliche Anwesenheit mindestens einer Heileurythmistin/eines Heileurythmisten und einer Patientin/eines Patienten verlangt, sind durchaus weitere Teilnehmende in unterschiedlicher Funktion denkbar: Angehörige oder Zimmernachbar/-innen können einer Therapieeinheit oder einem singulären Ereignis durchaus beiwohnen; in Falle singulärer Ereignisse kommt es indessen eher vor, dass Angehörige eingebunden werden. Sind die Patient/-innen beispielsweise nicht mehr ansprechbar, wird die Zustimmung zur Praktizierung des *Hallelujas* häufig bei den Angehörigen erfragt, das heileurythmische Gespräch also auf die Angehörigen ausgedehnt. Zudem ist denkbar, dass die Angehörigen im Anschluss daran in die Eurythmisierung des *Hallelujas* eingebunden werden.

Die Eurythmisierung der Buchstaben im Sinne formalisierter Bewegungsabfolgen stellt das Kernstück der sozialen Praktik dar, die unabhängig ihrer Rahmung v.a. in drei Formen vorliegt, die vom Gesundheitszustand der schwer Kranken und Sterbenden abhängen:

- Sind die Patient/-innen körperlich in der Lage, die entsprechenden Bewegungen selber zu vollziehen, so führen die Heileurythmist/-innen die Bewegungen begleitet von Handlungsanweisungen zu den einzelnen Buchstaben, ihren Bewegungen, Bedeutungen und farblichen Assoziationen zunächst vor, bevor das *Halleluja* gemeinsam aktiv eurythmitisiert wird.
- Sind die Patient/-innen aufgrund ihres Gesundheitszustandes nicht mehr in der Lage, die Bewegungen selber durchzuführen, übernehmen die Heileurythmist/-innen einen Großteil der körperlichen Arbeit, die mehr oder weniger gesprächs- bzw. körperorientiert ausfallen kann: Je nachdem ob sie die schwer Kranken und Sterbenden lediglich darin unterstützen, die Bewegungen vorzunehmen, oder ob sie sie selber an ihnen vornehmen,

formulieren die Heileurythmist/-innen mehr oder weniger Handlungsanweisungen. In beiden Fällen wird die passive Heileurythmie von diskursiven Rationalisierungen der einzelnen Buchstaben begleitet. Diese Formen der passiven Heileurythmie bedingen eine Adaption der ursprünglich formalisierten eurythmischen Bewegungen. So wird der Buchstabe »A« beispielsweise nicht mehr mit beiden Armen schräg nach oben haltend geformt, sondern am Körper der Patient/-innen nachgebildet.

- Sind die schwer kranken und sterbenden Patient/-innen gar nicht mehr ansprechbar, führen die Heileurythmist/-innen das *Halleluja* schweigend vor, so dass die Patient/-innen die Heileurythmie zwar nicht selber ausführen, aber durch »aktives Wahrnehmen« davon profitieren (Girke 2012: 1079). Ob das *Halleluja* sprachlich eingebettet bzw. begleitet ist, hängt davon, ob sich im Zimmer Angehörige befinden, aber auch von der Therapeutin/dem Therapeuten selbst. In dieser passiven Form einer stark körperorientierten Ausgestaltung der heileurythmischen Handlungsform des *Hallelujas* kann ihr ein hoher performativer Charakter zukommen, etwa wenn die Heileurythmist/-innen am Fußende des Kranken- bzw. Sterbebettes stehen; sie kann aber auch relativ unspektakulär ausfallen, indem die Heileurythmist/-innen die Bewegungen bloß andeuten.

6. Was hat das mit Religion zu tun?

Manch eine/einer mag sich an dieser Stelle fragen, was das mit Religion zu tun habe? Lange Zeit reagierten Religionswissenschaftler/-innen auf genau diese Frage insofern, als sie noch vor der Formulierung ihrer Forschungsfrage ihr Religionsverständnis darlegten, um in aller Explizitheit klarzustellen, dass das Folgende mit Religion zu tun hat und dass das, was sie betreiben, Religionswissenschaft sei. Doch in den letzten Jahren werden immer mehr religionswissenschaftliche Forschungsprojekte betrieben und entsprechende Resultate publiziert, die ohne Religionsdefinitionen auskommen und nicht weniger religionswissenschaftlich sind.

Auch die Beschreibung des heileurythmischen *Hallelujas* vermittelt eines praxeologischen Zugriffs im letzten Kapitel hat gezeigt, dass sie ohne eine vorangestellte Religionsdefinition auskommt. Und dennoch stellt sich – gerade angesichts körperorientierter Praktiken, die eher auf Körperlichkeit denn auf Sprachlichkeit beruhen oder ganz auf Sprache verzichten – die Frage, was

eine soziale Praktik zu einer religiösen macht? Sich auf eine Religionsdefinition zu beziehen, ist eine der Möglichkeiten, auf diese Frage zu antworten.

Als eine der prominentesten und nach wie vor anschlussfähigen Religionsdefinitionen gilt diejenige von Émile Durkheim aus dem Jahre 1912:

»Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.« (Durkheim 2007: 76)

Dehnt man den verwendeten Begriff des *Heiligen* mit Ann Taves (2009, 2010) auf den Begriff des *Besonderen* (*special*) aus, so lassen sich damit »Dinge, Überzeugungen und Praktiken« fassen, die im Feld entweder explizit als religiös benannt werden oder aber denen eine *besondere* Rolle zugeschrieben wird, indem sie im Sinne Durkheims von herkömmlichen Dingen abgesondert werden oder verboten sind. Taves zufolge hängt die *Besonderheit* (*specialness*) dieser Dinge gerade davon ab, wie und zu welchem Grad sie abgesondert oder verboten sind: vom gewöhnlich *Besonderen*, zum singulären *Besonderen*, zum wirklich *Besonderen*. Dadurch differenziert Taves Durkheims trennscharfe Unterscheidung zwischen heilig und profan, was erlaubt, Gegenstände einer religionswissenschaftlichen Untersuchung zu unterziehen, die das Feld selbst nicht als *religiös*, *magisch*, *heilig* etc. beschreibt:

»The religion-like terms are a web of emic concepts that people on the ground use to variously describe some but not all the things they consider special or things that they think others mistakenly consider special (...). There are, however, many things that people consider special that they do not describe using religion-like terms.« (Taves 2010: 320)

Insofern Taves das *Besondere* also als Resultat der Zuschreibung von *Besonderheit* versteht, gerät es genauso in den Blick wie die Zuschreibung selbst. Unterschieden werden *Dinge*, die besonders sind (*things deemed special*), und *Verfahren*, die mit diesen besonderen Dingen umzugehen erlauben (*methods efficacious for engaging with things deemed special*). Während wir es im Falle von besonderen Dingen mit *einfachen Zuschreibungen* (*simple ascriptions*) zu tun haben, kommen mit Bezug auf die Verfahren, mit eben diesen umzugehen, *zusammengesetzte Zuschreibungen* (*composite ascriptions*) zum Tragen (vgl. Taves 2009: 16–55).

Diese Zuschreibungen erfolgen nun nicht zwingend explizit, sondern bauen auf einer Vielzahl an Lautbildern auf, die sich in Wortfeldern niederschlagen, welche sozialwissenschaftlich rekonstruierbar sind, wie Taves wie folgt begründet:

»Rather than relying on emically loaded first-order terms, such as ›sacred‹, ›magical‹, ›spiritual‹, ›mystical‹, or ›religious‹, scholars of religion can seek ways to translate the disciplinary second-order discourse of ›religion‹, ›religious‹ and ›religions‹ into broader, more generic terms [...]. Instead of stipulating a definition for a key first-order term, such as ›religious‹, and thus defining in advance what exactly will count for us as such, I propose [...] that we cast our nets more broadly and then sort through the variety of things that our nets pull in.« (Taves 2009: 26)

Im vorliegenden Zusammenhang sind dies z.B. Lautbilder wie *anthroposophisch*, *geisteswissenschaftlich*, *spirituell*, *ganzheitlich*, *geistig*, *heilsam* etc., die Bestandteile von Religion als einem komplexen Gefüge sind. Der Religionsbegriff wird also nicht einfach ersetzt durch einen anderen. Viel eher verbindet sich mit Taves' Verständnis der Anspruch, dass Religion schwer zu fassen ist und verschiedene Wortfelder und Gegenstände unter sich zusammenfasst.

Wichtig erscheint letztlich die Unterscheidung zwischen einer kognitiven, unbewussten und einer diskursiven, d.h. sozialwissenschaftlich zugänglichen Bedeutungszuschreibung: Ohne die kognitionswissenschaftliche Untermuerung von Taves' Religionsbegriff zu übernehmen, können *specialness* und *special* als Konstruktionsleistungen von Akteur/-innen zur analytischen Kategorie erhoben werden, entlang derer im Folgenden kurz auf die Spezifika der anthroposophisch-medizinischen Begleitung am Lebensende eingegangen wird. In diesem Sinne ist danach zu fragen, wie *Besonderheit* in diesem konkreten Praxisfeld von den verschiedenen Akteur/-innen konzipiert wird und was die feldspezifischen Merkmale dieses *Besonderen* sind. Die Konstruktion von *Besonderheit* in der anthroposophisch-medizinischen Palliative Care und das Besondere dieser Praxis sind demnach in hohem Maße feldspezifisch, da sie nur durch die Zuschreibungen der Akteur/-innen des Feldes überhaupt existieren. Dazu passt, dass viele Akteur/-innen bestimmte Praktiken gerade angesichts des fortschreitenden Sterbeprozesses der Patient/-innen als – von einer konventionellen Begleitung am Lebensende – *abweichend* oder eben als *besonders* und das Praktizieren dieser Handlungsformen als eine *Besonderheit* des anthroposophischen Krankenhauses und der anthroposophischen Medizin betonen.

Im Falle der Heileurythmie ist es das *Halleluja*, das gerade in der Begleitung am Lebensende als »besonders wichtig« (P72: 40, Beobachtungsprotokoll) gilt, was auf seine Wirkung zurückgeführt wird. Die Rationalisierung eben dieser erfolgt über eine Referenz auf Rudolf Steiner, der dem *Halleluja* einen bestimmten Spruch zugeordnet habe:

»Ich frage die Praktikantin [...], ob und wann sie das Halleluja [...] schon eingesetzt habe. Daraufhin erzählt Sabine von einer Patientin, die schon sechs oder sieben Mal in Behandlung gewesen sei und dann am Abend vor dem Austritt große Sorge vor dem Nachhausegehen gehabt habe. Darum hätte sie mit ihr das Halleluja gemacht, denn Steiner habe ja Folgendes dazu gesagt: ›Reinige mich von allem, was mich am Anblick der Gottheit hindert. Und das habe einfach eine wahnsinnige Wirkung dieses Halleluja.« (P101: 40, Beobachtungsprotokoll)

Die »wahnsinnige Wirkung« selbst bestehe weiter darin, dass das Praktizieren des *Hallelujas* am Lebensende eine »Brücke zwischen dem Leben und dem Tod« herstellen könne, was sowohl das Erleben oder Wiedererleben von Nah-toderfahrungen ermögliche als auch den Sterbenden in diesem »Moment der Entscheidung« unterstütze (vgl. P72: 38, Beobachtungsprotokoll). Sowohl in der finalen Phase als auch unmittelbar nach dem Tod helfe die Eurythmisierung des *Hallelujas* durch Heileurythmist/-innen oder Angehörige den Sterbenden dabei, loszulassen, d.h. sich von ihren Mitmenschen, vom Leben allgemein und von ihrem Körper zu lösen (vgl. P102: 117, Interviewtranskription). Dieses Loslassen kulminiert schließlich im Loslösen der vier Wesensglieder, aus denen der Mensch gemäß dem anthroposophischen Menschenbild bestehe: Der physische Leib sei die sichtbare, wahrnehmbare körperliche Gestalt des Menschen; der Ätherleib wird auch als Lebensleib bezeichnet und reguliere Funktionen wie Wachstum, Regeneration etc.; im Astralleib seien die Seele und Stimmungslage verortet; und die Ich-Organisation stehe über all diesen Wesensgliedern, da sie dem Menschen sein Bewusstsein und seine Individualität verleihe (vgl. P116: 3, 5, 7, internes Dokument; P118: 6, internes Dokument). Das Loslösen dieser Wesensglieder im Sterbeprozess sowie darüber hinaus vollziehe sich in drei Schritten: (1) Der physische Tod sei äquivalent mit der konventionell medizinischen Konzeption des Todes als einem Erlöschen der Lebensvorgänge. Im physischen Tod lösten sich der Äther- und Astralleib sowie die Ich-Organisation vom Körper. (2) Im Verlauf der ersten drei Tage nach dem physischen Tod durchlaufe der Mensch ein Lebenspanorama; der Ätherleib verteile sich im Weltenäther. (3) Nach diesem ätherischen

Tod seien noch der Astralleib und die Ich-Organisation übrig; sie träten ins Kamaloka ein, wo sie einen Läuterungsprozess durchliefen, der in der Regel ein Drittel der eigenen Lebenszeit dauere. Am Ende des astralischen Todes bleibe nur die Ich-Organisation bestehen. Sie überdauere den Tod und werde erst nach einer gewissen Zeitspanne wiedergeboren. Der individuelle Kern des Menschen überlebe also diesen »dreifachen Tod« (vgl. Glöckler 2002; Glöckler et al. 2006; Steiner 1980, 2010c).

Diese Konzeptionen des Menschen und des Jenseits dienen den Heileurythmist/-innen überdies für die Rationalisierung ihrer eigenen körperlichen Wahrnehmung der Wirksamkeit des *Hallelujas* – selbst in der passiven Form der eigenen Ausführung ohne Körperkontakt mit den Sterbenden: Falle es einem Menschen schwer zu sterben, so sei das für sie – so eine Heileurythmistin des anthroposophisch-medizinischen Krankenhauses – während der Eurythhmisierung des *Hallelujas* am eigenen Körper spürbar: »Es gibt ja auch so die Erfahrung, Menschen, die nicht sterben können, [...] wo diese Ls wirklich SO physisch, so SCHWER sind, als würde ich zentnerweise Zement irgendwie versuchen hochzuheben und wieder fallen zu lassen« (P102: 117, Interviewtranskription). Zugleich könne sie aus ihren eigenen körperlichen Wahrnehmungen ableiten, wie weit jemand im Sterbeprozesse fortgeschritten sei: »Je nachdem wie der Sterbeprozess ist, ziehts mich im A toTAL nach hinten. <eurythmisiert das A mit dem Rücken nach hinten: Fast SO, ja?> Und ich kann DAran ablesen, ob der erst in drei Tagen stirbt oder in den nächsten drei Stunden« (P102: 117, Interviewtranskription). Werde das *Halleluja* bei bereits Verstorbenen in den ersten 72 Stunden nach Eintritt des Todes eurythmisiert, erleichtere dies den Ablösungsprozess der Wesensglieder. Gerade nicht-spirituelle Menschen benötigten diesbezüglich Hilfe, was ebenfalls körperlich wahrnehmbar sei:

»Da [...] MEine ich zum Beispiel lesen zu können, die die NICHT an die geistige Welt, an die Spiritualität geglaubt haben, dass die unglaublich dick noch mit dem Leib verbunden sind. [...] Dass die Seele wie nicht raus kann, dass man dann DA das Halleluja braucht, dass die Seele sich lösen kann [...]. Das ist WAHnsinnig anstrengend [...] und das kann man WAHRnehmen.« (P102: 117, Interviewtranskription)

Das *Besondere* des heileurythmischen *Hallelujas* hängt also vornehmlich mit den anthroposophischen Konzeptionen des Menschen und des Jenseits zusammen. Um das religiöse Moment dieser Rationalisierungen zu erkennen, bedarf es indessen keiner konkreten, der Forschung vorangestellten Religi-

onsdefinition. Die Frage danach, was eine bestimmte soziale Praktik mit Religion zu tun habe, lässt sich durchaus auch implizit beantworten, indem die Beschreibung der sozialen Praktik durch ihre historische Kontextualisierung, strukturelle Verankerung sowie konkrete Vollzugswirklichkeit (Kapitel 5) um ihre (*religiöse*) *Rationalisierung* ergänzt wird, wie in diesem Kapitel illustriert wurde.

7. Schluss

Eine praxistheoretisch informierte Religionswissenschaft kann also, muss aber nicht, auf einer Religionsdefinition aufbauen. Es ist auch möglich, mit Hilfe einer praxisanalytischen Methodik die religiösen Rationalisierungen zu rekonstruieren und damit sozusagen im Religionsverständnis des Feldes zu verbleiben. Damit wird mit Rafael Walthert (2019: 169ff.) der Kontext der Praktik ins Visier genommen, so dass selbst im Falle körperorientierter Praktiken, die vornehmlich auf diskursive Rationalisierungen verzichten, die Religiosität der Praxis praxeologisch formuliert aus ihrer eigenen Strukturiertheit hergeleitet werden kann. Somit wird dem Umstand Rechnung getragen, dass sich die Rekonstruktion sozialer Wirklichkeit darauf zu beschränken hat, was sich von außen wahrnehmbar abspielt.

Forschungspraktisch kann dies mit einer Triangulation qualitativ sozialwissenschaftlicher Methoden erreicht werden: Neben der ethnographischen Beobachtung sozialer Praktiken, die praxeologisch besonders naheliegend ist, werden informelle Gespräche und formale, narrativ-fundierte Interviews geführt. In der Befragung werden die Handlungsformen retrospektiv und reflexiv zum Thema erhoben. Damit wird implizites praktisches Wissen zutage gefördert und es werden zugleich ex-post Handlungsrationalisierungen verbalisiert, was gerade im Anschluss an die Beobachtung körperorientierter Praktiken wichtig erscheint, in denen wenig bis kein diskursiviertes Handlungswissen erhoben werden kann. Weiter werden solche fehlenden Bezugnahmen durch schriftliche Rationalisierungen ergänzt, indem schriftliche Quellen, z.B. theologische Selbstbeobachtungen, die auf die zu untersuchende Handlungsform referieren, hinzugezogen werden.

Vermittels einer solchen Methodologisierung der Praxistheorie vermag eine praxistheoretisch fundierte Religionswissenschaft soziale Praktiken ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu stellen und einer doppelten Gefahr entgegenzuwirken: Soziale Wirklichkeit wird einerseits weder auf Subjekte

noch auf Sprache beschränkt, sondern als eine Gesamtheit von Getanem und Gesagtem verstanden, die all das miteinbezieht, was empirisch wirklich wahrnehmbar ist. Andererseits wird damit verhindert, soziale Praktiken allein aus ihrem situativen Vollzug herzuleiten, also all das zu vernachlässigen, was den Handlungsvollzug ebenfalls mitbestimmt, wie ihre historische Kontextualisierung, strukturelle Verankerungen, konkrete Vollzugswirklichkeiten und (religiöse) Rationalisierungen.

Anhang

Forschungspraktisches Vorgehen bezüglich Heileurythmie

Wann	Was	Produkt
11.03.15: 07.30 - 08.00	Teilnahme am anthroposophischen Morgenkreis; Erstkontakt mit Sabine und Mara	Beobachtungs- protokoll (P58: 20-52)
11.03.15: 08.30 - 09.00	Informelles Gespräch in der Kantine mit Sabine und Mara	Beobachtungs- protokoll (P58: 57)
20.03.15: 07.30 - 08.00	Teilnahme am anthroposophischen Morgenkreis; Be- sprechung des Forschungsablaufs mit Sabine und Mara	Beobachtungs- protokoll (P63: 25-63)
20.03.15: 08.00 - 09.00	Informelles Gespräch mit Sabine in der Kantine	Beobachtungs- protokoll (P63: 38-42)
26.03.15: 13.30 - 14.15	Teilnahme an der Palliativkonferenz des interprofession- ellen Teams mit Sabine als Vertreterin der Heileuryth- mie	Beobachtungs- protokoll (P64: 72-81)
27.03.15: 07.45 - 09.15	Informelles Gesprächs mit Sabine und einer Malthera- peutin in der Kantine	Beobachtungs- protokoll (P66: 28-29)
16.04.15: 09.00 - 11.00	Informelles Gespräch mit Mara im Heileurythmiezimmer	Beobachtungs- protokoll (P72: 29-42)
16.04.15: 11.00 - 12.00	Hospitation bei Mara	Beobachtungs- protokoll (P72: 42-52)

16.04.15: 12.00 - 12.20	Informelles Gespräch mit Mara im Heileurythmiezimmer	Beobachtungsprotokoll (P72: 54-57)
16.04.15: 12.20 - 13.20	Informelles Gespräch mit Mara, Sabine und der Heileurythmie-Praktikantin während des Mittagessens in der Kantine	Beobachtungsprotokoll (P72: 59-63)
16.04.15: 13.20 - 13.30	Teilnahme an der fakultativen Betriebseurythmie unter der Leitung von Sabine	Beobachtungsprotokoll (P72: 65-68)
16.04.15: 13.20 - 13.30	Teilnahme an der Palliativkonferenz des interprofessionellen Teams mit Sabine als Vertreterin der Heileurythmie	Beobachtungsprotokoll (P72: 70-78)
04.05.15: 09.30 - 10.30	Informelles Gespräch mit Mara im Heileurythmiezimmer und anschl. Selbsterfahrung	Beobachtungsprotokoll (P98: 21-27)
11.05.2015, 12.30 - 14.00	Informelles Gespräch mit Mara, Sabine und der Heileurythmie-Praktikantin während des Mittagessens in der Kantine	Beobachtungsprotokoll (P101: 39-41)
11.05.2015, 11.00 - 12.30	Formalisiertes Interview mit Mara	Interviewtranskription (P102)
27.05.15: 14.00 - 14.30	Informelles Gespräch mit Mara im Heileurythmiezimmer	Beobachtungsprotokoll (P111: 19-21)
27.05.15: 15.30 - 16.15	Informelles Gespräch mit Mara in der Kantine	Beobachtungsprotokoll (P111: 44-47)
11.06.15: 12.30 - 13.30	Informelles Gespräch mit Mara, Sabine und der Heileurythmie-Praktikantin während des Mittagessens in der Kantine	Beobachtungsprotokoll (P112: 23-26)
28.05.15: 14.30 - 15.30	Teilnahme an der Palliativkonferenz des interprofessionellen Teams mit Sabine als Vertreterin der Heileurythmie	Beobachtungsprotokoll (P112: 26-31)

Grau unterlegt sind diejenigen Forschungsschritte, die Informationen zur Handlungsform des *Hallelujas* bereithalten.

Literatur

- Arman, Maria/Ranheim, Albertine/Rehnsfeldt, Arne/Wode, Kathrin (2008): »Anthroposophic Health Care – Different and Home-like«, in: *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 22, S. 357-366.
- Bergmann, Jörg (1985): »Flüchtigkeit und methodische Fixierung sozialer Wirklichkeit«, in: Wolfgang Bonss (Hg.), *Entzauberte Wissenschaft. Zur Relativität und Geltung soziologischer Forschung*, Göttingen: Schwartz, S. 299-320.
- Bourdieu, Pierre (1992): »Die Auflösung des Religiösen«, in: Pierre Bourdieu (Hg.), *Rede und Antwort*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, S. 231-237.
- Bourdieu, Pierre (2011a): »Der Tote packt den Lebenden«, in: Pierre Bourdieu (Hg.), *Der Tote packt den Lebenden*. Herausgegeben von Margareta Steinrücke, Hamburg: VSA Verlag, S. 17-54.
- Bourdieu, Pierre (Hg.) (2011b): *Religion. Schriften zur Kulturosoziologie 5*. Herausgegeben von Franz Schultheis und Stephan Egger. Berlin: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2014): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2015): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Brügge, Peter (1984): *Die Anthroposophen. Waldorfschulen, Biodynamischer Landbau, Ganzheitsmedizin, Kosmische Heilslehre*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft (2021): Art. 118a (<https://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19995395/index.html#a118a>, letzter Zugriff 25.10.2019).
- Bundesamt für Gesundheit (2020a): *Versorgungsstrukturen für spezialisierte Palliative Care in der Schweiz* (<https://www.bag.admin.ch/dam/bag/de/dokumente/nat-gesundheitsstrategien/strategie-palliative-care/grundlagen/spezialisierte/versorgungsstrukturen.pdf.download.pdf/versstrukt-spez-pc-ch.pdf>, letzter Zugriff 19.01.2020).
- Bundesamt für Gesundheit (2020b): *Indikationskriterien für spezialisierte Palliative Care* (<https://www.bag.admin.ch/dam/bag/de/dokumente/nat-gesundheitsstrategien/strategie-palliative-care/grundlagen/spezialisierte/indikationskriterien.pdf.download.pdf/indik-spez-pc.pdf>, letzter Zugriff 19.01.2020).
- Denzin, Norman Kent (1978): *Sociological Methods. A Sourcebook*, New York: McGraw-Hill.

- Online Definitionshandbuch SwissDRG 4.0 Abrechnungsversion (2020): DRG A96Z Anthroposophisch-medizinische Komplexbehandlung, ohne OR-Prozedur (<https://manual40.swissdrg.org/drgs/name?code=A96Z&locale=de>, letzter Zugriff 09.01.2020).
- Durkheim, Émile (2007): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.: Verlag der Weltreligionen.
- Echtler, Magnus/Ukah, Asonzeh (Hg.) (2016): *Bourdieu in Africa. Exploring the Dynamics of Religious Fields*. Leiden, Boston: Brill.
- Elwert, Georg (1994): *Feldforschung. Vom literarischen Berichten zur methodisch angeleiteten qualitativen und quantitativen Forschung*, Frankfurt an der Oder: Europa-Universität.
- Floriani, Ciro Augusto (2016): »Anthroposophy and Integrative Care at the End of Life«, in: *Alternative and Complementary Therapies* 22 (3), S. 99-104.
- Franke, Edith/Maske, Verena (2011): »Teilnehmende Beobachtung als Verfahren der Religionsforschung«, in: Stefan Kurth/Karsten Lehmann (Hg.), *Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 105-134.
- Geertz, Clifford (1987a): »Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur«, in: Clifford Geertz (Hg.), *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt Main: Suhrkamp, S. 7-43.
- Geertz, Clifford (1987b): »Religion als kulturelles System«, in: Clifford Geertz (Hg.), *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt Main: Suhrkamp, S. 44-95.
- Giddens, Anthony (1984): *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley: University of California Press.
- Girke, Matthias (2012): *Innere Medizin. Grundlagen und therapeutische Konzepte der anthroposophischen Medizin*, Berlin: Salumed Verlag.
- Girtler, Roland (2001): *Methoden der Feldforschung*, Wien, Köln, Weimar: Böhlau.
- Glöckler, Michaela (2002): »Zum Sterbeprozess aus anthroposophischer Sicht«, in: Michaela Glöckler/Rolf Heine (Hg.), *Handeln im Umkreis des Todes. Praktische Hinweise für die Pflege des Körpers, die Aufbahrung, die spirituelle Begleitung des Verstorbenen*, Dornach: Medizinische Sektion am Goetheanum, S. 62-67.
- Glöckler, Michaela/Girke, Matthias/Matthes, Harald (2011): »Anthroposophische Medizin und ihr integratives Paradigma«, in: Rahel Uhlenhoff

- (Hg.), *Anthroposophie in Geschichte und Gegenwart*, Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, S. 515-611.
- Glöckler, Michaela/Heine, Rolf (Hg.) (2002): *Handeln im Umkreis des Todes. Praktische Hinweise für die Pflege des Körpers, die Aufbahrung, die spirituelle Begleitung des Verstorbenen*. Dornach: Medizinische Sektion am Goetheanum.
- Glöckler, Michaela/Heine, Rolf (2015): *Führungsfragen und Arbeitsformen in der anthroposophisch-medizinischen Bewegung*, Dornach: Verlag am Goetheanum.
- Glöckler, Michaela/Heine, Rolf/Saur, Beate (2006): »Der Sterbeprozess aus anthroposophischer Sicht«, in: Michaela Glöckler/Rolf Heine (Hg.), *Ethik des Sterbens – Würde des Lebens. Geistige, rechtliche und wirtschaftliche Fragen zum Altwerden, Sterben und nachtodlichen Leben*, Dornach: Medizinische Sektion am Goetheanum, S. 31-50.
- Goyert, Andreas (2015): *Anthroposophische Medizin und die Prozesse im Stoffwechselsystem*, Stuttgart: Freies Geistesleben.
- Hager, Gisela (2003): »Sterbebegleitung in der anthroposophischen Pflege. Gedanken einer Krankenschwester«, in: Peter Heusser/Björn Rikkenbach (Hg.), *Sterbebegleitung – Sterbehilfe – Euthanasie. Die aktuelle Problematik aus anthroposophisch-medizinischer Sicht*, Bern, Stuttgart, Wien: Verlag Paul Haupt, S. 95-110.
- Helwig, Silke (2003): »Ideal und Wirklichkeit – ein Spannungsfeld. Erfahrungen als anthroposophische Klinikärztin in der Begleitung Sterbender«, in: Peter Heusser/Björn Rikkenbach (Hg.), *Sterbebegleitung – Sterbehilfe – Euthanasie. Die aktuelle Problematik aus anthroposophisch-medizinischer Sicht*, Bern, Stuttgart, Wien: Verlag Paul Haupt, S. 111-126.
- Heusser, Peter/Rikkenbach, Björn (Hg.) (2003): *Sterbebegleitung – Sterbehilfe – Euthanasie. Die aktuelle Problematik aus anthroposophisch-medizinischer Sicht*. Bern, Stuttgart, Wien: Verlag Paul Haupt.
- Hillebrandt, Frank (2009a): *Praktiken des Tauschens. Zur Soziologie symbolischer Formen der Reziprozität*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hillebrandt, Frank (2009b): »Praxistheorie«, in: Georg Kneer/Markus Schorer (Hg.), *Handbuch soziologische Theorien*, Wiesbaden: Springer VS, S. 369-394.
- Hillebrandt, Frank (2012): »Die Soziologie der Praxis und die Religion – Ein Theorievorschlag«, in: Anna Daniel/Franka Schäfer/Frank Hille-

- brandt/Hanns Wienold (Hg.), *Doing Modernity – Doing Religion*, Wiesbaden: Springer VS, S. 25-57.
- Hillebrandt, Frank (2015): »Was ist der Gegenstand einer Soziologie der Praxis?«, in: Franka Schäfer/Anna Daniel/Frank Hillebrandt (Hg.), *Methoden einer Soziologie der Praxis*, Bielefeld: transcript, S. 15-36.
- Hirschauer, Stefan (2001): »Ethnografisches Schreiben und die Schweigsamkeit des Sozialen. Zu einer Methodologie der Beschreibung«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 30 (6), S. 429-451.
- Hirschauer, Stefan (2016): »Verhalten, Handeln, interagieren. Zu den mikrosoziologischen Grundlagen der Praxistheorie«, in: Hilmar Schäfer (Hg.), *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*, Bielefeld: transcript, S. 45-67.
- Höller, Klaus/Keller Roth, Wilburg (2016): »Was ist Heileurythmie?«, in: Peter Selg (Hg.), *Von der Eurythmie zur Heileurythmie. Methodische Grundlagen und Arbeitsansätze*, Arlesheim: Ita Wegman Institut, S. 23-26.
- Husemann, Armin Johannes/Heusser, Peter (2015): *Form, Leben und Bewusstsein. Einführung in die Menschenkunde der Anthroposophischen Medizin*, Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben.
- Husemann, Friedrich/Wolff, Otto (1991): *Das Bild des Menschen als Grundlage der Heilkunst. Entwurf einer geisteswissenschaftlich orientierten Medizin. Band 2: Zur allgemeinen Pathologie und Therapie*, Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben.
- Jütte, Robert (1996): *Geschichte der alternativen Medizin. Von der Volksmedizin zu den unkonventionellen Therapien von heute*, München: C.H. Beck.
- Kalthoff, Herbert (2003): »Beobachtende Differenz. Instrumente der ethnografisch-soziologischen Forschung«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (1), S. 70-90.
- Keller Roth, Wilburg (2016): »Methodische Grundlagen der Heileurythmie«, in: Peter Selg (Hg.), *Von der Eurythmie zur Heileurythmie. Methodische Grundlagen und Arbeitsansätze*, Arlesheim: Ita Wegman Institut, S. 29-32.
- Kienle, Gunver S./Albonico, Hans-Ulrich/Baars, Erik/Hamre, Harald J./Zimmermann, Peter/Kiene, Helmut (2013): »Anthroposophic Medicine: An Integrative Medical System Originating in Europe«, in: *Global Advances in Health and Medicine* 2 (6), S. 20-31.
- Kirchner-Bockholt, Margarete (2010): *Grundelemente der Heileurythmie*. Herausgegeben von der Medizinischen Sektion der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft Goetheanum, Dornach: Verlag am Goetheanum.

- Knoblauch, Hubert (2001): »Fokussierte Ethnographie. Soziologie, Ethnologie und die neue Welle der Ethnographie«, in: *sozialersinn* 1 (1), S. 123-141.
- Knoblauch, Hubert (2002): »Fokussierte Ethnographie als Teil einer soziologischen Ethnographie. Zur Klärung einiger Missverständnisse«, in: *sozialersinn* 2 (1), S. 129-135.
- Knoblauch, Hubert (2003): *Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft*, Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Kurth, Stefan/Lehmann, Karsten (2011): »Narrativ fundierte Interviews mit religiösen Subjekten. Individualsynkretismus als Typus moderner Religiosität«, in: Stefan Kurth/Karsten Lehmann (Hg.), *Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft*, Wiesbaden: Springer VS, S. 135-168.
- Limacher, Katharina/Walthert, Rafael (2021): »Einleitung: Praxistheorien und Religionswissenschaft«, in: *Praxistheorien und Religionswissenschaft* (im Druck).
- MacLeod, Roderick Duncan/van den Block, Lieve (Hg.) (2019): *Textbook of Palliative Care*. New York: Springer VS.
- Miebach, Bernhard (2014): *Soziologische Handlungstheorie. Eine Einführung*, Wiesbaden: Springer VS.
- Mills, C. Wright (1940): »Situating Actions and Vocabularies of Motive«, in: *American Sociological Review* 4 (6), S. 904-913.
- Neukirch, Elke (2016a): »Die Kraft der Sprachlaute und des Wortes als Urquell heileurythmischen Wirkens«, in: Michaela Glöckler (Hg.), *Meditation in der anthroposophischen Medizin. Ein Praxisbuch für Ärzte, Therapeuten, Pflegende und Patienten*, Berlin: Salumed Verlag, S. 199-208.
- Neukirch, Elke (2016b): »Über Rudolf Steiners Differenzierung der pädagogisch-hygienischen, hygienisch-eurythmischen und hygienisch-therapeutischen Arbeit. Eine Studie«, in: Peter Selg (Hg.), *Von der Eurythmie zur Heileurythmie. Methodische Grundlagen und Arbeitsansätze*, Arlesheim: Ita Wegman Institut, S. 33-70.
- Reckwitz, Andreas (2000): »Der Status des ›Mentalen‹ in kulturtheoretischen Handlungserklärungen. Zum Problem der Relation von Verhalten und Wissen nach Stephen Turn und Theodore Schatzki«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 29 (3), S. 167-185.
- Reckwitz, Andreas (2002): »Toward a Theory of Social Practices. A Development in Culturalist Theorizing«, in: *European Journal of Social Theory* 5 (2), S. 243-263.

- Reckwitz, Andreas (2003): »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive«, in: Zeitschrift für Soziologie 32 (4), S. 282-301.
- Reckwitz, Andreas (2008): »Praktiken und Diskurse. Eine sozialtheoretische und methodologische Relation«, in: Herbert Kalthoff/Stefan Hirschauer/Gesa Lindemann (Hg.), Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 188-209.
- Reckwitz, Andreas (2016): Kreativität und soziale Praxis. Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie, Bielefeld: transcript.
- Ritchie, Jane/Wilkinson, Jane/Gantley, Madeleine/Feder, Gene/Carter, Yvonne/Formby, Juliet (2001): A Model of Integrated Primary Care: Anthroposophic Medicine. National Centre for Social Research. Department of General Practice and Primary Care, St Bartholomew's and the Royal London School of Medicine and Dentistry, Queen Mary, University of London.
- Rosenthal, Gabriele (2011): Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung, Weinheim, München: Juventa Verlag.
- Schäfer, Franka/Daniel, Anna (2015): Zur Notwendigkeit einer praxissoziologischen Methodendiskussion«, in: Franka Schäfer/Anna Daniel/Frank Hillebrandt (Hg.), Methoden einer Soziologie der Praxis, Bielefeld: transcript, S. 37-55.
- Schäfer, Franka/Daniel, Anna/Hillebrandt, Frank (2015a): »Einleitung«, in: Franka Schäfer/Anna Daniel/Frank Hillebrandt (Hg.), Methoden einer Soziologie der Praxis, Bielefeld: transcript, S. 7-11.
- Schäfer, Franka/Daniel, Anna/Hillebrandt, Frank (Hg.) (2015b): Methoden einer Soziologie der Praxis. Bielefeld: transcript.
- Schäfer, Hilmar (2013): Die Instabilität der Praxis. Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Schäfer, Hilmar (2016a): »Praxistheorie«, in: Hilmar Schäfer (Hg.), Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm, Bielefeld: transcript, S. 9-25.
- Schäfer, Hilmar (Hg.) (2016b): Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm. Bielefeld: transcript.
- Schatzki, Theodore R. (1996): Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schatzki, Theodore R./Knorr-Cetina, Karin D./Savigny, Eike von (Hg.) (2001): The Practice Turn in Contemporary Theory. London: Routledge.

- Sebastian, Sabine (2016): »Wesen und Methode der Heileurythmie«, in: Peter Selg (Hg.), Von der Eurythmie zur Heileurythmie. Methodische Grundlagen und Arbeitsansätze, Arlesheim: Ita Wegman Institut, S. 27-28.
- Selg, Peter (2000a): Anfänge anthroposophischer Heilkunst. Ita Wegman, Friedrich Husemann, Eugen Kolisko, Frederik Willem Zeylmans van Emmichoven, Karl König, Gerhard Kienle, Dornach: Rudolf Steiner Verlag.
- Selg, Peter (2000b): »Eine kurze Skizze der Geschichte anthroposophischer Medizin bis zum Tod Rudolf Steiners (1925)«, in: Peter Selg (Hg.), Anthroposophische Ärzte. Lebens- und Arbeitswege im 20. Jahrhundert. Nachrufe und Kurzbiographien. Mit einer Skizze zur Geschichte der anthroposophischen Medizin bis zum Tod Rudolf Steiners (1925), Dornach: Verlag am Goetheanum, S. 25-76.
- Selg, Peter (2006): »Die ideellen Beziehungen des Christentums zur Heilkunde und die Anthroposophische Medizin«, in: Peter Heusser (Hg.), Spiritualität in der modernen Medizin, Bern: Peter Lang, S. 145-196.
- Selg, Peter (2018): Der Kampf um die Heileurythmie. Im Spannungsfeld von therapeutischer Gemeinschaft, Anthroposophischer Gesellschaft und Hochschule, Arlesheim: Ita Wegman Institut.
- Siber, Harald (2019): »Anthroposophische Medizin«, in: Michael Frass/Lothar Krenner (Hg.), Integrative Medizin. Evidenzbasierte komplementärmedizinische Methoden, Berlin, Heidelberg: Springer, S. 455-479.
- Spradley, James P. (1980): Participant observation, New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Steffen-Bürgi, Barbara/Schärer-Santschi, Erika/Staudacher, Diana/Monte-verde, Settimio (Hg.) (2017): Lehrbuch Palliative Care. Begründet von Knipping, Cornelia. Bern: Hogreve.
- Steiner, Rudolf (1980): Das Geheimnis des Todes. Wesen und Bedeutung Mitteleuropas und die europäischen Volksgeister. Fünfzehn Vorträge, gehalten 1915 in verschiedenen Städten, Dornach: Rudolf Steiner Verlag (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, 159/160).
- Steiner, Rudolf (1989): Physiologisch-Therapeutisches auf Grundlage der Geisteswissenschaft. Zur Therapie und Hygiene, Dornach: Rudolf Steiner Verlag (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, 314).
- Steiner, Rudolf (1994a): Anthroposophische Menschenkenntnis und Medizin, Dornach: Rudolf Steiner Verlag (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, 319).
- Steiner, Rudolf (1994b): Die geistigen Hintergründe des Ersten Weltkrieges, Dornach: Rudolf Steiner Verlag (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, 174b).

- Steiner, Rudolf (1995): Heilpädagogischer Kurs, Dornach: Rudolf Steiner Verlag (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, 317).
- Steiner, Rudolf (1997): Über Gesundheit und Krankheit. Grundlagen einer geisteswissenschaftlichen Sinneslehre, Dornach: Rudolf Steiner Verlag (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, 348).
- Steiner, Rudolf (1998): Die Entstehung und Entwicklung der Heileurythmie, Dornach: Rudolf Steiner Verlag (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, 277a).
- Steiner, Rudolf (2001): Geisteswissenschaftliche Gesichtspunkte zur Therapie, Dornach: Rudolf Steiner Verlag (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, 313).
- Steiner, Rudolf (2003a): Heileurythmie, Dornach: Rudolf Steiner Verlag (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, 315).
- Steiner, Rudolf (2003b): Meditative Betrachtungen und Anleitungen zur Vertiefung der Heilkunst, Dornach: Rudolf Steiner Verlag (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, 316).
- Steiner, Rudolf (2010a): Das Zusammenwirken von Ärzten und Seelsorgern. Pastoral-Medizinischer Kurs, Dornach: Rudolf Steiner Verlag (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, 318).
- Steiner, Rudolf (2010b): Geisteswissenschaft und Medizin. Rudolf Steiner Online Archiv (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, 312).
- Steiner, Rudolf (2010c): Schicksalsbildung und Leben nach dem Tode. Sieben Vorträge. Berlin, 16. November bis 21. Dezember 1915, Dornach: Rudolf Steiner Verlag (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, 157a).
- Steiner, Rudolf/Wegman, Ita (1977): Grundlegendes für eine Erweiterung der Heilkunst nach geisteswissenschaftlichen Erkenntnissen, Dornach: Rudolf Steiner Verlag (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, 27).
- Taves, Ann (2009): Religious Experience Reconsidered. A Building-Block Approach to the Study of Religion and other Special Things, Princeton: Princeton University Press.
- Taves, Ann (2010): »Experience as site of contested meaning and value: The attributional dog and its special tail«, in: Religion 40 (4), S. 317-323.
- Ullrich, Heiner (2011): Rudolf Steiner. Leben und Lehre. München: C.H. Beck.
- Varriale, Renate (2019): »Anthroposophic Palliative Nursing«, in: LILIPOH 95 (25), S. 9-19.
- Walther, Rafael (2014): »Ritual and Discursive Practices. Community and Body in a Bourdieuan Perspective«, in: Alexander Darius Ornella/Stefanie Knauss/Anna-Katharina Höpflinger (Hg.), Commun(ica)ting Bodies. Body as a Medium in Religious Symbol Systems, Zürich: Pano Verlag, S. 187-211.

- Walther, Rafael (2019): Religiöse Rituale und soziale Ordnung. Habilitation, Zürich. Theologische Fakultät.
- Witzel, Andreas (1985): »Das problemzentrierte Interview«, in: Gerd Jüttemann (Hg.), Qualitative Forschung in der Psychologie. Grundfragen, Verfahrensweisen, Anwendungsfelder, Weinheim, Basel: Beltz Verlag, S. 227-255.
- Wright, Bonnie/Rawls, Anne Warfield (2005): »The Dialectics of Belief and Practice: Religious Process as Praxis«, in: Critical Sociology 31 (1-2), S. 187-211.
- Zander, Helmut (1999): Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Darmstadt: Primus Verlag.
- Zander, Helmut (2007): Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884-1945. 2 Bände, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zander, Helmut (2011): Rudolf Steiner. Die Biografie, München, Zürich: Piper.
- Zander, Helmut (2019): Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik, Paderborn: Ferdinand Schöningh Brill.
- Zeugin, Barbara (2016): »Anthroposophische Sterbebegleitung in Auszügen«, in: Facultativ. Theologisches und Religionswissenschaftliches aus Zürich 2, S. 10.
- Zeugin, Barbara (2017): »Is CAM Religious? The Methodological Problems of Categorizing Complementary and Alternative Medicine in the Study of Religion«, in: Bulletin for the Study of Religion 46 (1), S. 6-8.
- Zeugin, Barbara (2021a): Selbstermächtigung am Lebensende. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung alternativer Sterbebegleitung in der Schweiz, Göttingen: V&R.
- Zeugin, Barbara (2021b): »The Hospice Movement, Palliative Care, and Anthroposophy in Europe«, in: Pamela Klassen/Philipp Hetmanczyk/Dorothea Lüddeckens/Justin Stein (Hg.), Handbook of Religion, Medicine, and Health (im Druck).
- Zeugin, Barbara/Lüddeckens, Dorothea/Schrimpf, Monika (2018): »Crossing Fields: Anthroposophical End-of-life Care in Switzerland«, in: Dorothea Lüddeckens/Monika Schrimpf (Hg.), Medicine – Religion – Spirituality. Global Perspectives on Traditional, Complementary, and Alternative Healing. Bielefeld: transcript, S. 201-240.

Zeugin, Barbara/Walthert, Rafael (2016): »Des pratiques verbales aux pratiques rituelles. Religiosité dans les maisons de soins palliatifs en Suisse«, in: Pierre-Yves Brandt/Jacques Besson (Hg.), *Spiritualité en milieu hospitalier*. Genève: Labor et Fides, S. 157-173.

VII »Doing Diwali Mela«

Ethnomethodologie und Praxistheorie in der empirischen Religionsforschung

Katharina Limacher

1. Einleitung

Im Laufe eines Forschungsprozesses ist die Religionsforscherin gefordert, zu klären, wie sich die methodologischen Grundlagen des gewählten methodischen Vorgehens zur analytischen Perspektive verhalten, die diesem Forschungsprozess zugrunde gelegt werden. Diese Beziehung zu klären ist wichtig, da gerade in der qualitativen Sozialforschung Empirie und Theorie als unterschiedliche Momente derselben Erkenntnispraxis gesehen werden können, wie Herbert Kalthoff unter dem Titel der »theoretischen Empirie« herausarbeitet (vgl. Kalthoff 2008). Geht man also davon aus, dass empirisches Forschen und Theoriearbeit zwei gleichwertige Aspekte der Praxis wissenschaftlichen Arbeitens sind, ist es sinnvoll, die jeweiligen Perspektiven, die in Theorien und Methoden eingelassen sind, miteinander ins Gespräch zu bringen (vgl. etwa für die Ethnologie Sökefeld 2019).

Damit entfernt man sich notgedrungen vom Rezept- und Regelwissen, das bestimmte Bereiche, vor allem der quantitativen, Sozialforschung dominiert, und bei dem die korrekte Befolgung spezifischer Analyseverfahren wissenschaftlich valide Aussagen verspricht. Es ist daher angebracht, sich stattdessen einem integrierten Forschungsansatz zu verschreiben, wie ihn beispielsweise Barbara Zeug in diesem Band skizziert.

In der Religionsforschung ist die praxistheoretische Methodenreflexion noch nicht sehr weit gediehen – ein Umstand, der plausibel mit der sich erst formierenden Rezeption praxistheoretischer Konzepte in der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung (vgl. Reuter 2018; Walthert 2020) sowie einer bislang überschaubaren Methodendiskussion in der Praxistheorie selbst (vgl.

Hillebrandt et al. 2015; Spaargaren et al. 2016) erklären lässt. Auch die Auseinandersetzung mit der Ethnomethodologie in der Religionswissenschaft ist derzeit noch überschaubar (vgl. Verma 2008, Mostowlansky 2016). Hier setzt der vorliegende Artikel an, indem er die Grundzüge einer ethnomethodologischen Praxisforschung beleuchtet und ihr Potential an einer Beispielanalyse aus dem Forschungsfeld von Hindupraktiken in Österreich veranschaulicht.

2. Praxistheorie und Ethnomethodologie

Die letzten Jahre haben gezeigt, dass das wissenschaftliche Interesse an der Ethnomethodologie nicht verschwunden ist. Arbeiten im Rahmen der Science and Technology Studies, der Akteur-Netzwerk-Theorie und nicht zuletzt der Praxistheorie zeugen von einer Wiederentdeckung oder doch zumindest einer verstärkten Auseinandersetzung mit der Ethnomethodologie. Und auch die Religionswissenschaft beschäftigt sich vermehrt mit ethnomethodologischen Konzepten (für einen Überblick vgl. Mostowlansky 2016). In einem Interview mit Karin Knorr-Cetina (2019) anlässlich des 50. Geburtstags von Harold Garfinkels *Studies in Ethnomethodology* im Jahr 2017, das im Forum Qualitative Sozialforschung publiziert wurde, äußert sich die Soziologin über Ethnomethodologie als eine grundlegende theoretische Orientierung, die auch dem Praxisbegriff zugrunde liege, in ihm aber eine moderne Fassung erhalte: »Und der Praxisbegriff ist vielleicht auch ein Ausweg, nicht zu sagen: ›Ich betreibe Ethnomethodologie‹, aber die Orientierung doch einzubringen. Manchmal ist das so mit neuen Ansätzen, wenn die Sekten wegfallen oder aussterben, dann bleibt immer noch etwas übrig, wenn es sich um theoretische Innovationen gehandelt hatte.«

In diesem Zitat scheinen bereits einige derjenigen Aspekte auf, die das Verhältnis ethnomethodologischer und praxistheoretischer Perspektiven prägen. Einerseits wird auf gemeinsame epistemologische Grundlagen von Ethnomethodologie und Praxistheorie verwiesen, womit sich Arbeiten in den Science and Technology Studies bereits in den 1990er Jahren befasst haben (vgl. Lynch 1997, 2001). Andererseits wird mit der Erwähnung der »Sekten« ein Vorwurf aufgenommen, den sich die Ethnomethodologie immer wieder gefallen lassen muss(te): ihre theoretischen und methodischen Neuerungen lediglich im Kreise Eingeweihter, die noch dazu im soziologischen Diskurs lange eine Außenseiterposition einnahmen, und in einer schwer zugänglichen Sprache weiterzugeben (vgl. Woermann 2011: 118). Um das Verhältnis

von Ethnomethodologie und Praxistheorie zu beleuchten, sollen daher nach einer kurzen Einführung in die Grundlagen der Ethnomethodologie einige Gemeinsamkeiten und Unterschiede beleuchtet werden. Anschließend wird anhand eines Beispiels aus dem Feld europäischer Hinduismen ein Blick auf die Bedeutung der Ethnomethodologie als methodologischer Grundlage für religionswissenschaftliche Praxisforschung geworfen werden.

2.1 Grundbegriffe

Das Anliegen der Ethnomethodologie ist es, empirisch – d.h. durch eine detaillierte Beschreibung aller beobachtbaren Aktivitäten und Interaktionen – nachzuvollziehen, wie soziale Ordnung erzeugt und kommunikativ angezeigt wird, und zwar so, dass sie den involvierten Akteuren als intelligibel, d.h. als sinnhafte, objektive Wirklichkeit entgegentritt. Nach Garfinkel (1967: vii) sind es Methoden der Teilnehmenden, die unsere Alltagswelt sinnvoll und strukturiert hervorbringen. Diese »ongoing accomplishments« will die Ethnomethodologie in den Blick nehmen. Harold Garfinkel geht dabei über die Schütz'sche Arbeit, insbesondere über sein Adäquanzpostulat, hinaus, das besagt, dass die Modelle der Sozialwissenschaft so zu konstruieren seien, dass sie der Handlungsperspektive derjenigen Akteure, deren Handeln durch sozialwissenschaftliche Modelle erklärt werden soll, entsprechen (vgl. Srubar 2007: 119ff.). Indem Garfinkel fordert, dass die Forschende kompetente Teilnehmerin der untersuchten Situation sein müsse, um sie adäquat zu verstehen, gibt er, anders als Schütz, konkrete Anhaltspunkte an die Hand, um das Adäquanzpostulat zu erfüllen. Neben dem Postulat der Adäquanz baut sich das konzeptuelle Gerüst der Ethnomethodologie um einige Hauptbegrifflichkeiten, die hier kurz eingeführt werden sollen: Unter *accountability* versteht Garfinkel die Nachvollziehbarkeit sozialer Situationen in und durch »beobachtbare Formen und Darstellungen, in denen sich eine Wahrnehmung, eine Interpretation, eine Erklärung materialisieren« (Bergmann 2012: 125). Accounts sind also beispielsweise diejenigen Methoden und Mechanismen (im Sinne von bspw. Körperhaltungen, Interaktionen, Handlungen), die eine Situation des an der Kasse Anstehens zu einer Situation machen, die allen Anstehenden als genau diese entgegentritt oder zumindest auf Nachfrage expliziert werden kann, so dass etwa ein Neuhinzutretender auf die Frage »Stehen Sie hier an?« eine eindeutige Antwort bekommt (vgl. Garfinkel/Rawls 2002: 245ff.).

Ein weiterer Begriff, der damit in Verbindung steht, ist der Begriff der *Reflexivität*, hier verstanden in seiner ursprünglichen Bedeutung des »auf sich selbst Zurückwirkens«. In der Perspektive der Ethnomethodologie ist soziale Wirklichkeit immer reflexiv, weil die Prozesse ihrer situativen Entstehung immer auf sich selbst verweisen und sich damit in ihrem spezifischen Sinn zu erkennen geben. Das heißt, die Teilnehmenden unterstellen der sozialen Wirklichkeit immer, real zu sein, auch wenn sie sich erst als Folge ihrer Handlungen konstituiert. Reflexivität hat in der Ethnomethodologie also nicht primär etwas mit der Position der Forscherin im Feld zu tun, sondern ist der für Beteiligte sicht- und verstehbare Prozess, in welchem soziales Geschehen sich vollzieht und dabei immer auch auf den eigenen Sinngehalt verweist (vgl. Langenohl 2009).

Hier kommt ein dritter zentraler Begriff aus Garfinkels Programm ins Spiel, die *Indexikalität*. Während Reflexivität die Beziehung der *accounts* zu sich selbst meint, wird mit der Indexikalität das Problem der Spannung aufgenommen, das zwischen den abstrakten und den kontext-gebundenen Aspekten jeder sozialen Situation liegt. In dem, was wir sagen und tun, finden sich immer Hinweise auf den Kontext, in dem gesagt und getan wird. Garfinkel (1967: 11) schreibt: »I use the term ›ethnomethodology‹ to refer to the investigation of the rational properties of indexical expressions and other practical actions as contingent ongoing accomplishments of organized artful practices of everyday life«. Die Untersuchung rationaler Eigenschaften indexikaler Ausdrücke meint hier die »Eigenrationalität des alltäglichen Handelns« (Bergmann 2012: 127). Es geht also darum herauszuarbeiten, wie sich die Bedeutung insbesondere sprachlicher Ausdrücke, aber auch von Handlungen immer nur aufgrund des Kontextes, in dem sie auftreten, konstituieren und sich folglich fortlaufend verändern. Ein illustratives Beispiel dafür ist die Ironie. Die Aussage »Das hast Du gut gemacht« hat eine andere Indexikalität, je nachdem, ob sie von einer Person geäußert wird, die vor einer schönen Torte, oder aber den Überresten derselbigen auf dem Küchenboden steht. Putzt nun die Person, der das Malheur passiert ist, den Küchenboden, kann der erneut geäußerte Satz eine veränderte Indexikalität haben. Diese beständige Veränderung und die Spannung bzw. Uneindeutigkeit zwischen abstrakten und situativen Bedeutungen ist in der spezifischen Situation eine Quelle der Unsicherheit und wird nur dann nicht zum Störfaktor, wenn auch eine vage Situation in Kauf genommen wird, in dem bspw. ein allen Akteuren bekanntes Alltagswissen vorausgesetzt werden kann. Das Einfordern klarer Bezüge dieser *common understandings* kann eine Situation gefährden, wie

Garfinkel mit seinen berühmten Krisenexperimenten von Alltagssituationen gezeigt hat (vgl. Garfinkel 1967: 35ff.).

Nach diesem kurzen Überblick über die Grundzüge von Garfinkels Ethnomethodologie will ich in einem nächsten Schritt einen Blick auf Ähnlichkeiten aber auch Unterschiede der Ethnomethodologie und der Praxistheorie werfen, die gerade auch für den Forschungsprozess entscheidend sind.

Verbindendes

Wie die Praxistheorie interessiert sich auch die Ethnomethodologie für die situative Emergenz des Sozialen. In beiden Perspektiven ist die Forscherin also dazu aufgefordert, sich mit den alltäglichen Tätigkeiten zu befassen, die dazu führen, dass eine soziale Situation den daran teilnehmenden bzw. sie hervorbringenden Akteuren als objektive und unverrückbare Wirklichkeit entgegentritt. Harold Garfinkel (1967: 1) bestimmt dieses Interesse gleich zu Beginn der *Studies* als Forschungshaltung, in der der Analyse banalster Alltagsaktivitäten die gleiche Aufmerksamkeit zukommen soll wie den außergewöhnlichsten Ereignissen. Eine ähnliche analytische Ausrichtung wird im praxistheoretischen Kontext bspw. bei Schatzki (1996: 89) ersichtlich, der den Blick auf den »nexus of doings and sayings« legt und folglich ein (Alltags-)Geschehen (basierend auf Getanem und Gesagtem) in den Mittelpunkt stellt. Und auch Bourdieu (1979: 164f.) schreibt man ein ähnliches analytisches Interesse zu, wenn er die praxeologische Erkenntnisweise als »Theorie des Erzeugungsmodus« zwischen objektiven Strukturen und einverlebten Dispositionen beschreibt.

Ein weiterer Aspekt, in dem sich Praxistheorie und Ethnomethodologie ähneln, ist ihr Umgang mit der Verhältnisbestimmung von Individuum und Gesellschaft. Beide legen eine Verhältnisbestimmung vor, die verspricht, den beiden Polen – auf der einen Seite der strukturtheoretische, auf der anderen Seite der handlungstheoretische – eine dritte Variante zur Seite zu stellen. Dadurch, dass Garfinkel sozialontologische Prämissen wie beispielsweise die Annahme, Akteure seien konkrete Entitäten, die intentional handeln, zurückweist (vgl. Eberle 2008: 154), können Individuen in der Ethnomethodologie nicht die Basis für soziale Ordnung sein, sondern müssen als Produkt der sich situativ aktualisierenden sozialen Ordnung aufgefasst werden. Auch wenn Garfinkel keine distinkte Akteursdefinition vorgelegt hat, lassen sich entlang der Grundlagen der Ethnomethodologie doch verschiedene Aspekte eines Akteursbegriffs erarbeiten.

Woermann (2011) konzentriert sich auf die drei Subjektaspekte Person, Körper und Wissen. In Garfinkels Ethnomethodologie identifiziert er für diese drei Subjektaspekte Mitgliedsstatus, Verkörperung und Kompetenz. So macht Garfinkel auf den ersten Seiten der *Studies* klar, dass sein Interesse den Methoden gilt, mit denen die Mitglieder (*member*) einer Situation diese durch ihre Aktivitäten hervorbringen und mit denselben Aktivitäten für die anderen Mitglieder *accountable* machen (Garfinkel 1967: 1). Dabei sind Personen im Sinne eines erkennbaren Teilnehmers einer Situation in Garfinkels Ethnomethodologie Teil dieses Produktionsprozesses. Ihnen und der Entstehung ihrer Identität – bspw. der Geschlechtsidentität – kommt bei der Rekonstruktion der Situation durch ethnomethodologisch geschulte Forschende ein Hauptaugenmerk zu. Insbesondere dem Körper kommt dabei eine entscheidende Rolle zu, da die Produktion von Sinn, verstanden als verkörpertes Geschehen, immer auch eine körperliche Leistung ist (vgl. Woermann 2011: 126). Daran wird deutlich, dass der Fokus eben nicht auf handelnden Individuen, sondern stattdessen auf ihren Kompetenzen oder Wissensbeständen liegt, die sie dazu befähigen, als Mitglieder sozialer Situationen sinnhaft zu handeln. Da sich die Ethnomethodologie für die Methoden der Hervorbringung von Alltagssituationen interessiert, ist auch ihr Verständnis von Wissen diesem Fokus unterstellt und wird als Handlungswissen oder Handlungskompetenz verstanden, das sowohl für die Wissenschaftlerin als auch für die Handelnden selbst in der Situation beobachtbar wird.

Ebenso wie in der Ethnomethodologie finden sich in praxistheoretischen Arbeiten Ansätze, den beiden sich gegenüberliegenden Erklärungen der Beziehung von Individuum und Gesellschaft eine dritte Option zur Seite zu stellen. Und ähnlich wie in der Ethnomethodologie fehlt eine distinkte Definition. Einen entsprechenden Vorschlag legen etwa Alkemeyer und Buschmann (2016) oder, mit stärkerem Bezug zu Bourdieu, Bongaerts (2011) vor. Beide Beiträge stimmen darin überein, dass sie die Entstehung von Akteuren in prozesshafter Wechselwirkung mit der Emergenz sozialer Ordnung denken und dafür plädieren, diese Wechselwirkung empirisch nachzuvollziehen. Alkemeyer und Buschmann (2016) erarbeiten in ihrem Beitrag dazu eine »Methode systematischer Perspektivenwechsel«, um empirisch diejenigen Prozesse zu rekonstruieren, über welche die Teilnehmenden soziale Ordnung fortlaufend erzeugen und über diese selben Prozesse eine »Befähigung des (praktischen) Erkennens, Deutens und Beurteilens sowie eine Bedeutung oder Identität erlangen, die ihnen verschiedene Formen und Modi der (en-

gagierten) Teilnahme ermöglichen – vom routinierten Mitmachen über reflektiertes Eingreifen bis hin zu kritischen Stellungnahmen oder Ausstieg« (Ebd.: 129). Methodisch soll es also zu einer »Verschränkung von Teilnehmerperspektiven und Theaterperspektiven« (Ebd.: 133) kommen, um Subjektivität in praxeologischer Einstellung zu rekonstruieren.

Bongaerts (2011) geht ebenfalls von einer Doppelperspektive für die Annäherung an einen praxeologischen Akteursbegriff aus, indem er eine Analyse des Sichtbaren, also der Materialität und der sichtbaren körperlichen Realisierung habituellem Schemata der Praxisteilnehmenden (die *Hexis*), mit dem Unsichtbaren, also dem Einfluss sozialer Strukturen auf das Handeln (im Sinne habituellem Dispositionen), kombiniert. Bongaerts zeigt, dass Bourdieu – ähnlich wie Garfinkel – so weit als möglich auf sozialontologische Prämissen verzichtet und den Akteursbegriff stattdessen über die Empirie bestimmen will.

Die beiden Aspekte – die Emergenz sozialer Ordnung und das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft – zeigen, dass es durchaus sinnvoll ist, die Ethnomethodologie als methodologische Fundierung praxistheoretischen Arbeitens anzunehmen.

Trennendes

Zu behaupten, dass es zwischen der Praxistheorie und der Ethnomethodologie klare Übereinstimmungen oder Trennlinien gäbe, geht von der Annahme aus, dass es sich um klar abgrenzbare Theoriefelder handelt. Dies ist ungenau, weil es sich bei der Praxistheorie eher um ein Theoriefeld oder eine Theoriebewegung handelt und auch die Ethnomethodologie in ihrer Rezeption und Weiterentwicklung, etwa in der Konversationsanalyse (vgl. Sacks 1984), unterschiedliche Schwerpunktsetzungen erfahren hat. Daher soll neben der Ausarbeitung von Gemeinsamkeiten auch ein Blick auf Konfliktlinien geworfen werden. Eine vielfach geäußerte Kritik an Garfinkels Ethnomethodologie ist ihre vermeintliche situative Verkürzung und die daraus resultierende Missachtung kontextueller Dimensionen, insbesondere ungleicher Formen der Machtverteilung (bereits früh geäußert von Gleeson/Erben 1976). Diese Kritik wird auch aus der Perspektive der Praxistheorie geäußert und ist etwa bei Bourdieu eingebettet in seine Bemühungen, mit der Praxistheorie eine dritte sozialtheoretische Alternative zwischen Handlung und Struktur als Analysegrundlage zu etablieren. Zu diesem Zweck grenzt er sich von subjektivistischen Ansätzen ab, zu denen er unter anderem auch Garfinkels Ethno-

methodologie zählt. Er wirft diesen Ansätzen vor, dass es ihnen nicht gelinge, zu erklären, wie eine spezifische Situation zustande komme und wie die Vorgeschichte dieser Situation, die ihren Teilnehmenden bspw. durch habituelle Dispositionen gegenwärtig sei, auf sie wirke (Bourdieu 1979: 146ff.). So sei ein Problem dieser Ansätze, zu denen Bourdieu neben der Ethnomethodologie auch Goffmans Interaktionismus zählt, dass sie »die Frage nach den Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit« (Ebd.: 147) ausschließen. Damit verpassten sie es, einen wissenschaftlichen Bruch mit der Alltagswelt zu vollziehen und ihre wissenschaftliche Leistung sei folglich bloß eine »Bestandsaufnahme des *krud Gegebenen*« (Ebd.: 150, Hervorh. im Original).

Was hat es mit diesem Vorwurf auf sich? Garfinkel setzte sich bei der Ausarbeitung seines ethnomethodologischen Ansatzes mit den phänomenologischen Arbeiten von Schütz auseinander. Wie bereits erwähnt, griff er dessen Postulat der Adäquanz auf, das er jedoch wesentlich radikaler interpretiert als Schütz selbst: »Die adäquate Deskription einer sozialen Situation verlangt, die beobachtbaren Praktiken in all ihren Details zu beschreiben und dadurch zu explizieren, wie eine sinnhafte soziale Ordnung erzeugt, kommunikativ angezeigt und dadurch verstehbar (intelligible) gemacht wird. Garfinkel löst damit das ursprüngliche phänomenologische Diktum ›Zurück zu den Phänomenen!‹ ein, indem er der Ethnomethodologie zur Aufgabe macht, Kommunikationsvollzüge in sozialen Situationen in all ihren Einzelheiten genau zu beobachten und zu beschreiben« (Eberle 2008: 157). Dass dabei der Vorwurf der situativen Verkürzung aufkommen kann, erstaunt also nicht. Bourdieus Lesart der Ethnomethodologie dürfte dennoch eine etwas verkürzte sein, lässt er doch außer Acht, dass Garfinkel bei der Analyse von Gesellschaft nicht auf die primären Erfahrungen der Individuen setzt, sondern soziale Situationen und die sie konstituierenden Handlungen in den Blick nimmt (vgl. Krämer 2019: 5).

2.2 Religiöse Praxis ethnomethodologisch erforschen

Wie Hannes Krämer (2019: 10f.) und Christian Meyer (2015: 95f.) zeigen, haben Ethnomethodologie und Praxistheorie durchaus Gemeinsamkeiten. Beide Autoren identifizieren vier Dimensionen, anhand derer diese Gemeinsamkeiten deutlich werden: Neben der Körperlichkeit und Materialität (1) sozialer Praktiken interessiert sich die Ethnomethodologie für deren Situiertheit (2) in spezifischen Kontexten, die dazu führe, dass Praktiken offen gedacht werden müssten, da sie gegen teils widerständige, situative Einflüsse immer

wieder neu entstünden und nicht ausschließlich durch vorgängige Strukturen erklärt werden könnten. Darüber hinaus sei soziale Praxis stets verteilt zu denken (3). Es handle sich also bei Praktiken, nicht um individuelle Aktivitäten, sondern sie seien immer schon eine soziale Angelegenheit und folglich auch immer Teil eines Geflechtes aus unterschiedlichen Bezügen und nicht auf einen einzelnen Bezug konzentriert oder als singuläre Aktivität zu denken. Zu diesen unterschiedlichen Beziehungen gehörten einerseits Bezüge auf andere Praktiken, andererseits aber auch auf Körper, Artefakte und Wissensordnungen, die an ihrer Hervorbringung beteiligt seien. Schließlich identifizieren beide Autoren die Sinnverbundenheit von Praktiken bzw. deren Reflexivität (4). Sinn konstituiere sich demnach reflexiv in Praktiken, da sie erst durch den in ihnen vermittelten Sinn als spezifische Praktik identifizierbar würden. Durch den Vollzug spezifischer Praktiken und die daraus resultierenden Folgen werde der so vermittelte Sinn immer wieder bestätigt. Das bedeute, wie bereits weiter oben ausführlicher beschrieben, dass die Akteure in diesen Praktiken auch immer die Faktizität sozialer Wirklichkeit hervorbrächten.

Die Ethnomethodologie als praxistheoretische Forschungshaltung fordert also die Forscherin dazu auf, danach zu fragen, wie spezifische Situationen in einem Forschungsfeld hervorgebracht und reflexiv plausibilisiert werden. Dabei sollen insbesondere ihre Materialität und ihre Verteilung fokussiert werden. Das bedeutet, dass das Erlernen und Analysieren der impliziten Regeln eines spezifischen Forschungssettings gegenüber anderen Aspekten qualitativer Forschung, wie etwa Theorie und Vorannahmen oder sprachlichen Repräsentationen des Forschungsgegenstandes, zu priorisieren sind (vgl. ebd.: 115f.).

Daraus ergeben sich für die Religionsforschung folgende Impulse: Einerseits unterstützt eine ethnomethodologische Erforschung religiöser Praktiken die Abwendung vom Primat des Diskurses, wie er die religionswissenschaftliche Gegenstandsbestimmung lange Zeit dominiert hat (vgl. Neubert 2016, vgl. auch Zeugin in diesem Band). Weiter geraten die Materialität und Körperlichkeit von religiösen Praktiken in den Fokus, so dass sie zunehmend als konstitutive Teile eines jeden religiösen Geschehens analysiert werden. Damit kann auf eine Reihe von Fragen in der Diskussion um Materialität reagiert werden, die die Religionsforschung gegenwärtig umtreiben (vgl. Vásquez 2011; Hazard 2013; Chidester 2018). Und schließlich gibt die Ethnomethodologie Impulse für die Erforschung von religiösen Praktiken als gleichsam situierte und verteilte Praktiken. Besonders der Blick auf die Offenheit

religiöser Praktiken, also auf den Umstand, dass sie trotz einer nicht zu neugierenden Prägung durch vorgängige Durchführung, im spezifischen Kontext der Beobachtung als immer wieder neu entstehend verstanden werden müssen, ist im Hinblick auf den Umgang mit religiösen Gemeinschaften, die auf eine nicht allzu lange Migrationsgeschichte zurückblicken, und ihren Praktiken interessant. Denn gerade hinduistische Traditionen in Europa, um die es hier beispielhaft geht, werden in der jüngeren Geschichte der Religionswissenschaft vor allem vor dem Hintergrund einer Migrationsgeschichte ihrer Praktizierenden erforscht.

Wie Alexander-Kenneth Nagel (2018) feststellt, ist Migration dabei häufig die unabhängige und Religion die abhängige Variable. Folglich wird in Forschungsarbeiten, die Migration und Religion in dieser Art und Weise zueinander in Verbindung setzt, danach gefragt, welchen Einfluss Migration auf Religion hat, etwa als Identitätsmarker migrierter Menschen oder im Kontext von Institutionalisierungsprozessen. In religionswissenschaftlicher Forschung zu hinduistischen Traditionen wird bspw. die Situation der Migration als Auslöser innerreligiöser Veränderungsprozesse rezipiert, etwa im Hinblick auf die Veränderung spezifischer Praktiken (vgl. Baumann 2009; Jacobsen 2009; Eulberg 2017), im Hinblick auf Veränderungen im Generationenverlauf (vgl. Marla-Küsters 2015) und da etwa auf den Erwerb religiösen Wissens (vgl. Limacher 2019) oder den Bezug zu sich ändernden Geschlechterrollen (vgl. Lourenço 2011). Eine ethnomethodologische Praxisforschung ist gut gerüstet, sich hier produktiv einzubringen, wie die Arbeit von Michele Verma (2008) über Hindus indo-karibischer Abstammung in Queens zeigt: Gerade über den Blick auf Hindupraktiken, die, auch gegen Widerstände, wie bspw. als ungeeignet wahrgenommene oder nicht permanente Tempelräumlichkeiten, immer wieder ›authentisch‹ neu entstehen müssen, rückt der Kontext der Migration situativ in den Blick.

Ein letzter Punkt ist für die Auseinandersetzung mit Diwali Mela¹ bedeutsam und gilt, so meine ich, auch allgemein für die Religionswissenschaft: der Fokus auf visuelles Material in der ethnographischen Praxis (vgl. Schindler 2012). In den letzten sieben Jahren habe ich – mit einer Ausnahme – jedes Jahr an der Diwali-Feier in Wien teilgenommen und die Besuche protokolliert, Fotos erstellt und Gespräche geführt, etwa mit Leuten aus dem Organisationsteam oder Besucher/-innen. Aufgrund der spezifischen Situation der

1 Mela, verstanden als Treffen oder Zusammenkommen, das sowohl kulturellen als auch religiösen Charakter haben kann.

Darbietungen habe ich mich dabei viel stärker als in anderen Kontexten auf visuelle Kommunikationsformen konzentriert. Qualitative Forschung, gerade im Kontext religiöser Feste und kultureller Performances, ist darum bemüht, mithilfe von Aufzeichnungen unterschiedlicher Art, Daten zu generieren, zu kontextualisieren und analytisch aufzubereiten. Gerade in einem Setting, in dem sprachliche Kommunikation nicht oder nur schwer zugänglich ist, etwa weil sie nicht im Vordergrund steht oder aufgrund lauter Musik schlicht nicht gehört werden kann, gewinnt die visuelle Kommunikation, verstanden als situationsspezifisches Gebaren, Mimik und Gestik oder Kleidung (vgl. Goffman 1971) an Bedeutung.² Wie Larissa Schindler (2012) zeigt, ist es dazu notwendig, sich je nach Kontext eine entsprechende ›Sehfertigkeit‹ zu erarbeiten, etwas, was ich in Bezug auf Diwali im Gespräch mit Performenden und im Kontext von Tanzunterricht zu Bharata Natyam sowie durch die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Tanzarten gemacht habe.

3. Doing Diwali Mela

Das jährliche Fest von Diwali bietet sich als Terrain an, an dem die Verbindung von Praxistheorie und Ethnomethodologie für die Religionsforschung erprobt werden kann: es ist eine zeitlich begrenzte Feier, die sich in der südasiatischen Community in Wien bereits etabliert hat; sie involviert ein räumlich-materielles Setting und sie ist – anders als die einzelnen Tempelräume – für viele unterschiedliche Besucher/-innen zugänglich.

3.1 Kontext: das Feld österreichischer Hindu-Praktiken

Wie in anderen Ländern Europas zählen zu den hinduistischen Traditionen in Österreich die diversen Gemeinschaften und Organisationen, die vor allem von Menschen mit Migrationshintergrund in Südasien gelebt und unterhalten werden. Andererseits zeichnet sich das Feld hinduistischer Traditionen aber auch durch Traditionen, Gemeinschaften und Organisationen aus, die in der Religionswissenschaft gemeinhin als neue religiöse Bewegungen bezeichnet werden und die mit den indischen Hindu-Traditionen eher wenige Berührungspunkte haben (vgl. Winter 2020). Zwar kann es immer wieder zu

2 Dazu zählt natürlich auch die Kommunikation auf der Basis visueller Medien, etwa in Film, Fotografie o.ä., was im vorliegenden Kontext aber vernachlässigt wird.

Situationen der Überschneidung kommen, etwa im Kontext von Totenritualen (vgl. Limacher im Erscheinen). Breitere Überschneidungen scheinen sich erst in den letzten Jahren innerhalb der religiös und ethnisch diversen südasiatischen Community etabliert zu haben. So ist gerade das Diwali Mela, die Feier des indischen Lichterfestes, das von der Hindu Mandir Gesellschaft, dem aktuell größten Tempelverein Wiens, organisiert und öffentlich gefeiert wird (vgl. Limacher/Rückamp 2016), ein Event, das vor allem in die südasiatische Community ausstrahlt und Interaktionen sowohl zwischen Hindus unterschiedlicher Tradition und Herkunft als auch zwischen Hindus und Sikhs generiert, und auch viele Besucher/-innen anzieht.³

Auch in Österreich, vor allem in Wien, haben nach den 1960er Jahren Migrationsbewegungen aus Südasien zur Etablierung unterschiedlicher Hindu-Praktiken im Rahmen einzelner Tempel geführt. Während sich Zusammensetzung und Zeit der Migration aus Südasien, insbesondere im Vergleich zu Deutschland und der Schweiz, stark unterscheiden, bilden Hindus hier wie dort eine kleine Minderheit. Im Gegensatz zu anderen Ländern zeichnet sich Österreich aber dadurch aus, dass es den Hindus in Form der Hinduistischen Religionsgesellschaft Österreich HRÖ eine Form gesetzlicher Anerkennung gewährt. Die komplexe, historisch gewachsene, religionsrechtliche Struktur gewährt zwar den Hindus, die sich unter der Dachorganisation der HRÖ zusammenfinden, keine umfassende Form von Privilegien, wie sie etwa der römisch-katholischen Kirche zugestanden wird, allerdings ist die »kleine« Form der Anerkennung, die es seit 1998 gibt, Ausdruck des traditionell inklusiven institutionellen Systems von Staat-Religions-Beziehungen, die Österreich auszeichnen (vgl. Mattes 2020). Obwohl die Möglichkeit dieser Form der öffentlich-rechtlichen Anerkennung im europäischen Kontext bislang eine Seltenheit darstellt, wird sie nicht von allen Vereinen und Gruppierungen aktiv gesucht, so dass sowohl neue religiöse Bewegungen als auch einige der Tempel, die von Hindus aus Südasien unterhalten werden, nicht Mitglieder der HRÖ sind. Neben fehlendem Interesse, nicht allzu hoher Attraktivität der

3 Die hier verwendeten Daten stammen aus der Feldforschung für meine Dissertation. Die Datenerhebung war an den Maximen ethnographischen Arbeitens orientiert: regelmäßige Besuche von Tempelpujas und anderen Feiern waren der offenen und explorativen Datengewinnung verpflichtet, die ich mit halbstandardisierten, episodischen Interviews mit verschiedenen Teilnehmenden (Laien, religiöse Experten, junge und ältere Menschen, Frauen und Männer, regelmäßig Engagierte und sporadisch Besuchende etc.) der beobachteten Praktiken kombiniert habe.

Anerkennung und gewachsenen Strukturen, deren Eingliederung in die HRÖ schlicht nicht attraktiv sein dürfte, spielt vermutlich auch eine Rolle, dass diese rechtliche Situation einem Großteil der Hindus, die nicht unmittelbar in organisatorische Arbeiten der jeweiligen Tempel eingebunden sind, unbekannt sein dürfte. Ein Indiz dafür ist ein Film des indisch-österreichischen Regisseurs Sandeep Kumar über Hindus in Wien, der im Jahr 2018 Premiere feierte und dessen Titel *Ohne Bekenntnis* bzw. *Creedless*⁴ bereits im Titel ein Missverständnis über die tatsächliche legale Situation der Hindus transportiert, die im Rahmen des österreichischen Religionsrechtes eben genau über eine sogenannte »kleine« Form der Anerkennung verfügen. Dadurch kann eine hinduistische Religionszugehörigkeit beispielsweise im Rahmen von Behördenkontakten als religiöses Bekenntnis offiziell angegeben werden. Insgesamt verweist das Beispiel des Filmtitels aber eben auch auf die interne Heterogenität und das Fehlen einer einzelnen institutionellen Struktur, die Hindus in Österreich – und da besonders in Wien – repräsentiert. Vor diesem Hintergrund zeigt die Rekonstruktion von Diwali Mela, wie sich Hinduismen in Europa als diverse, religiöse und kulturell vielfältige Praxis konstituieren.

3.2 Doing Diwali Mela

Im heterogenen Erscheinungsbild hinduistischer Praktiken in Österreich hat die Feier von Diwali Mela ungewöhnliche Kontinuität. Seit rund 30 Jahren nimmt sie als größtes öffentliches Ereignis der österreichischen Hindu-Community einen zentralen Platz im Kalender der Wiener Kulturveranstaltungen ein. Während in Wien zunehmend auch andere südasiatische Traditionen sichtbar werden – etwa die österreichischen Sikhs, die seit ein paar Jahren mit öffentlichen Nagar Kirtans⁵, Prozessionen anlässlich bestimmter Feiertage, aber auch durch Hilfsaktionen (Usslar 2015) an die österreichische Öffentlichkeit treten –, ist das Feiern von Diwali Mela in der Wiener Shopping Mall »Lugner City« nach wie vor das sichtbarste Ereignis der Hindu-Community (vgl. Limacher/Rückamp 2016). Diwali ist eines der größten religiösen Feste des Hinduismus, wird aber auch von Sikhs oder Jains gefeiert. Es dauert in der Regel fünf Tage und wird während des Monats

4 <https://sandeepkumarfilms.at/de/ohne-bekenntnis-creedless.html>, zuletzt besucht am 12.02.2020.

5 <https://www.youtube.com/watch?v=Bwoao3A6oHk&feature=youtu.be>, zuletzt besucht am 12.02.2020.

Kartika im hinduistischen Kalender gefeiert, fällt also normalerweise in die Zeit zwischen Oktober und November. Der Wortursprung des Festes liegt im Sanskritbegriff *dīpāvali* was mit Reihe der Lichter übersetzt werden kann. Diwali ist ein pan-indisches Fest des Lichtes, bei dem in der Regel Lampen aus Ton gemacht und um Häuser und Tempel herum aufgereiht und angezündet werden (vgl. Eck 1999). Gleichzeitig schreibt sich die Feier ein in globale Dynamiken, im Rahmen derer dieses Fest an zahlreichen Orten außerhalb Indiens als Fest kultureller Darbietung gefeiert wird. So handelt es sich beim Diwali Mela um Kontaktzonen, die unterschiedliche Kulturen zusammenbringen sowie eine Vielzahl unterschiedlicher Musiken und Tanzstile sichtbar machen. Es handelt sich also auch um eine Momentaufnahme, in der Identitätsbezüge von Österreicher/-innen südasiatischer Herkunft manifest werden (vgl. Johnson 2007: 74).⁶ Die Feier wird von der Hindu Mandir Association organisiert, dem Verein, der den aktuell größten Wiener Hindutempel in einem Kellerlokal im 8. Wiener Gemeindebezirk betreibt. Jedes Jahr findet die Feier an einem Sonntagnachmittag von ca. 12-17 Uhr in der zentralen Halle der Shopping Mall statt, deren Läden bis auf wenige kleine Imbisse geschlossen sind. Auf der Bühne finden neben Ansprachen und Grußworten eine Reihe unterschiedlichster Musik- und Tanzdarbietungen statt; an eigens aufgebauten Ständen hinter der Bühne kann Essen erstanden werden.

In der folgenden Analyse werden selektiv und exemplarisch einige derjenigen Ethnomethoden, also derjenigen Methoden und Ressourcen, die die Teilnehmer/-innen einsetzen, um den Kontext ihres Handelns zu analysieren und anderen gegenüber *accountable* zu machen, identifiziert werden. Anhand ihrer Rekonstruktion soll aufgezeigt werden, wie sich die Feier von Diwali Mela in Wien einerseits als *Feier* konstituiert, andererseits aber auch als *Feier »wie in Indien«*⁷ und als *»Hindu-Weihnachten in Wien«* (Khakpour/Puktalović 2014) beobacht- und beschreibbar wird.

6 »They [the festivities of Diwali, K.L.] are contact zones that bring different cultures together (from South Asia and elsewhere); they display a plethora of music and dance styles (traditional and modern), which are performed for insiders and outsiders alike; and they exhibit cultures, musics and identities to an audience that celebrates not only the festival, but also what it means to be a contemporary (Indian/South Asian) New Zealander« (Johnson 2007: 74).

7 Zitat aus der Ansprache einer Moderatorin zu Diwali 2015.

Lokalisierung und Legitimität

Das Plakat zu Diwali wird zwar jedes Jahr anders gestaltet, enthält aber seit 2013 den gleichen Ankündigungstext: »Klassischer indischer und traditioneller Tanz, Punjabi Bhangra, Bollywood Tanz, indische Musikdarbietungen und vieles mehr«. Diese Zusammenstellung ergibt sich aus der Vielfalt der beteiligten Performerinnen und Performern, von denen einige einen institutionellen Hintergrund haben und immer wieder bei der Diwali-Feier in der Lugner City dabei sind. So ist die indische Tanzschule »Bhakti Devi – Indische Tanzakademie für Tempeltanz«⁸ jeweils mit einer Gruppe vertreten, die österreichisch-bengalische Kulturakademie präsentiert einzelne Darbietungen ihrer Schülerinnen, eine Bollywoodtanzgruppe tritt auf und mindestens eine Gruppe Männer tanzt Punjabi Bhangra, einen sehr beliebten Volkstanz aus dem Punjab. In den letzten Jahren waren das wiederholt Mitglieder einer Tanzgruppe, die sich »Fivecontinents Bhangra Austria« nennt und die beim Publikum viel Begeisterung auslöste. Daneben kommen unterschiedliche Musikdarbietungen zum Zug. Diese Aufzählung gibt einen Einblick, wie divers die Performances nicht nur in Bezug auf Stil, sondern auch im Hinblick auf die Zusammensetzung der Darbietenden sind. Für die Ankündigung auf dem Plakat werden seit 2018 nicht mehr beliebige Abbildungen oder Zeichnungen Tanzender und Musizierender verwendet, sondern es werden Fotos derjenigen Tanzgruppen abgedruckt, die aus Wien kommen und in der Lugner City auftreten, wie beispielsweise die erwähnte Bhangra-Gruppe. Dadurch erfährt die Feier eine konkrete lokale, nämlich österreichische, Anbindung. Auch wiederholte Referenzen der Moderierenden auf die Geschichte der Tanzgruppen und Kulturinstitute, die ihren Ursprung in Österreich haben sowie ihr wiederholtes Auftreten bei Diwali unterstützen diese Anbindung.

Schließlich ist die Lokalisierung auch in Bezug auf den konkreten physischen Raum, in dem die Feier stattfindet, eine Herausforderung. Die zentrale Halle des Einkaufszentrums, die zwar mit einer Bühne ausgestattet ist, die aber eigentlich als Vorplatz von an diesem Sonntag geschlossenen Geschäftslokalen fungiert, muss erst in den Raum transformiert werden, in dem eine kulturelle Feier zu Diwali stattfinden kann. Nicht zuletzt entsteht diese Herausforderung auch dadurch, dass es keine Unterscheidung zwischen einer

8 Die indische Tanzakademie unter der Leitung von Bhakti Devi bietet seit 2004 in Wien Tanzkurse für klassisch-indischen Tanz an: <https://www.indische-tanzakademie.at/>, zuletzt besucht am 12.02.2020.

Vorder- und Hinterbühne gibt, da von fast allen Plätzen im Raum das gesamte Geschehen überblickt werden kann, wodurch sowohl die Vorbereitungen der Performenden als auch alle organisatorischen Eingriffe stets für alle sichtbar sind. Neben der materiellen Dimension wie der dekorierten Bühne und den davor aufgestellten Sitzgelegenheiten sind daher einige der Zugänge abgesperrt und werden von einer privaten Security kontrolliert, sodass man als Zuschauerin den Raum vor der Bühne durch einen der offenen Zugänge betritt und nicht mehr wie im Normalbetrieb unter der Woche zwischen einzelnen Shops vor der Bühne vorbeischlendert. Neben diesen Maßnahmen ist es aber hauptsächlich der Klang, also die elektronisch verstärkte Musik und ihr Hall, der eine akustische Klammer des Geschehens bildet. Was für öffentliche Veranstaltungen, Festivals und auch hinduistische Traditionen generell wichtig ist (vgl. Hillebrandt 2014), unterstützt hier die Lokalisierung von Diwali in einem Raum, der in seiner materiellen Anlage die Kommerzialisierung und Kommodifizierung dort stattfindender Praktiken forciert.

Neben der symbolischen und akustischen Lokalisierung sind es vor allem Praktiken der Legitimierung – in Anlehnung an Konzepte der neo-institutionalistischen Organisationssoziologie –, die das Treffen in der Lugner City als Diwali hervorbringen. Unter Praktiken der Legitimierung verstehe ich diejenigen Prozesse, in denen Legitimität hergestellt wird, also die Wahrnehmung, dass die Handlungen eines Individuums, einer Organisation oder Gruppe in einem spezifischen sozialen Kontext diesem angemessen sind. Streng praxistheoretisch gedacht sind es selbstredend sowohl die Legitimität als auch die Entität selbst, die legitimiert wird, die in und durch Praktiken produziert werden. Dazu zähle ich die situativ erzeugte Legitimität spezifischer Funktionen im Kontext von Diwali: die der Organisierenden sowie diejenige der Performenden und des Publikums. Das ist wichtig, da die wiederholte Verknüpfung von Praktiken des Organisierens (Koordination der Aufgaben, Werbung, Auf und Abbau etc.), des Darstellens (Tanzen, Musizieren, Moderieren) und natürlich des Zusehens (Zusehen, Mitsingen, Applaudieren, Dokumentieren) die sich jedes Jahr aufs Neue einstellt, zentral ist für die Entstehung von Diwali Mela. Das heißt nun nicht, dass die beteiligten Akteure gleiche Interessenslagen für die Teilnahme bekunden würden: Von den finanziellen oder repräsentationspolitischen Interessen der Ausrichtenden über die Motivation der Performenden hin zu den unterschiedlichen Beweggründen der Besucher/-innen findet sich ein breites Spektrum an Erklärungen für die Teilnahme Einzelner. Dennoch werden die unterschiedlichen Praktiken und die an ihnen Teilnehmenden jedes Jahr aufs Neue hervorgebracht. Ein Blick auf

das Organisationsteam kann das veranschaulichen: Ganz zu Beginn des Nachmittags tritt das Organisationsteams auf die Bühne und eröffnet das Fest mit einem gemeinsamen Gebet zu Ganesha, dessen Murti in der Regel auf der rechten Seite der Bühne platziert wurde. Weiter zünden sie gemeinsam mit den Gästen die namensgebenden Lampen sowie Kerzen rund um die Bühne an und singen Mantras. Diese Praktiken, die das Diwali eröffnen, sind dabei Teil von Hindupraktiken, wie sie auch im Tempel, vor dem Hausaltar oder anlässlich anderer Feierlichkeiten zu beobachten sind.

Im Verlauf des Nachmittags wird das Organisationsteam von den Moderierenden auf die Bühne geholt, dem Publikum vorgestellt und für seine Mitarbeit gewürdigt.

Es sind aber offensichtlich nicht nur sprachliche Zuweisungen und die körperlichen Positionierungen (auf der Bühne zu Beginn der Feier), durch die die Rolle der Organisatoren im Laufe des Nachmittags fortwährend hervorgebracht wird. Ebenso spielen visuelle und materielle Aspekte eine Rolle: Die Tatsache etwa, dass die Mitglieder des Organisationsteams immer mal wieder zwischen einzelnen Darbietungen die Bühne betreten – entweder um jemanden anzusprechen oder um mit der Technik zu helfen – macht ihre Rolle als normale Gegebenheit sichtbar. Zudem tragen die Mitglieder des Organisationsteams speziell zu diesem Zweck hergestellte Badges gut sichtbar um den Hals, die die Organisation spezifischer Interaktionssettings bspw. Anweisungen an die Security oder die Begrüßung von Ehrengästen unterstützt.

Darbietung und Tanz

Da die Darbietungen und dabei insbesondere die Tanzdarbietungen den größten Teil des Nachmittags einnehmen, sollen diese hier im Zentrum stehen. Leitend ist dabei einerseits die Frage, wie die Geschehnisse auf der Bühne als wiedererkennbares Format von Darbietungen organisiert werden, und wie sie andererseits als Darbietungen eines bestimmten (Tanz-)Stils entstehen.⁹

So wie hinduistische Konzepte oder Symbole wie etwa »karma«, »Ayurveda«, das Om-Zeichen oder Mandalas nicht mehr ausschließlich als Teile reli-

9 Um bei der ethnomethodologischen Praxisforschung zu bleiben, werden hier bewusst nicht die Begriffe der Performance oder Performativität verwendet, obwohl alle drei Ansätze einen spezifischen Zugriff auf die Situationalität des Sozialen stark machen (zu einer ausführlichen Auseinandersetzung mit dem Vergleich der drei Ansätze vgl. Klein/Göbel 2017).

giöser Aktivitäten gesehen werden können, sind auch unterschiedliche Tanztraditionen indischen Ursprungs zu »floating tropes« (Fibiger 2021) geworden, die die Alltagssprache erobert haben. Parallel dazu haben indische Tanztraditionen, seien sie popkulturellen oder religiösen Ursprungs, im Verlauf der letzten Jahrzehnte in Europa weite Verbreitung erfahren. Dafür ist nicht zuletzt die große Popularität von Bollywood sowie die Institutionalisierung indischer Tanzstile in Tanzschulen in ganz Europa verantwortlich (exemplarisch für das Vereinigte Königreich vgl. David 2010). Auch in Wien finden sich unterschiedliche Angebote, um indische Tanzstile zu erlernen.¹⁰ Während in der Literatur größtenteils strikt zwischen klassischen Tempeltänzen und Volkstänzen unterschieden wird, hebt die zunehmende Kommodifizierung des indischen Tanzes als sportliche und spirituelle Praxis in den Kursangeboten europäischer Tanzschulen diese Trennung zusehends auf. So haben etwa professionelle Tänzer/-innen durchaus beide Spektren im Angebot. Die religiösen Tanztraditionen, die auf den Schriften des *Nāṭyaśāstra* basieren, entstanden begleitet von der Idee, auch Nicht-Schriftkundigen den Zugang zu Mythen und Geschichten des Hinduismus zu ermöglichen (vgl. Gaston 1996). Dagegen sind Bhangra und Bollywoodtanz ihren Ursprüngen nach klar in der Populärkultur zu verorten und haben in den letzten Jahren besonders im Kontext der indischen Diaspora großen Anklang gefunden (vgl. Roy 2010), so auch in Wien: Das detaillierte Programm des Diwali Mela im Jahr 2019 umfasste nicht weniger als 28 Programmpunkte und zeugt von einer aktiven und diversen indischen Kulturproduktion in Österreich. Zu den Programmpunkten gehören neben wenigen Gebeten, Mantras und religiösen Volksliedern vor allem die vielen Tanzdarbietungen unterschiedlicher Tanzgruppen oder einzelner Personen. Während es zu einigen Darbietungen detaillierte Informationen gibt, welchen Tanz die Zuschauenden erwartet – Punjabi-Bhangra, Bollywood-Tanz, Bharata Natyam, Odissi, Khatak usw. –, bleiben die Hinweise der Moderation manchmal auch unspezifisch, etwa dann, wenn die Moderierenden nicht wissen, aus welchem Kontext (geographisch, kulturell, religiös) ein spezifischer Tanz- oder Musikstil stammt.

Der Auszug aus dem Transkript einer kurzen Videosequenz, die 2015 während einer Diwali-Feier aufgenommen und partiell transkribiert wurde, soll

10 Die Tanzschulen Bhakti Devi, Natya Mandir und die bengalische Kulturakademie bieten klassisch indischen Tanz an, einige weitere Einzelanbieter gibt es für klassisch indischen Tanz, indische Volkstänze und Bollywoodtanz.

es ermöglichen, beispielhaft zwei der Verfahren zu identifizieren, durch die Darbietungen zu Diwali Mela als solche entstehen:

[Vier Männer in farblich abgestimmten Ensembles betreten die Bühne. Sie tragen einen Turban mit Fächerschmuck (Turla), ein langes Hemd (Tumba) mit Weste (Jugi) und darunter ein Stück Stoff, dass wie eine Pluderhose um die Beine gelegt und um die Hüfte gewickelt ist (Lungi/Chadar). Sie deponieren Sapps, ein Rhythmusinstrument bestehend aus einem Holzgitter, das auseinandergezogen und zusammengeschoben wird, sowie einen Khunda, einen langen, verzierter Bambusstock am hinteren Bühnenrand. Sie reden miteinander und deuten auf die Instrumente, winken und gestikulieren zu den Leuten auf der Balustrade. Derweil betrifft der Moderator in Jeans und T-Shirt mit Mikrofon in der Hand die Bühne]:

»Now the earth is gonna shake. You gonna soon experience an earthquake inside of this little hall//cause we gonna do some Bhangra (2) Right. I just like to [...] I just ask these folks up there: are you ready to rock this hall? [Pfiffe und Rufe aus dem Publikum]. Everyone ready for some Bhangra? [hält Mikrofon Richtung Publikum, das Publikum pfeift und jubelt, der Moderator blickt zu den Leuten auf der Balustrade] I know they are. Are you? [hält Mikrofon erneut Richtung Publikum, diesmal auf die andere Seite]. Ok. I just wanted to know. [Mit fragendem Blick und an die Performenden gewandt, von denen einer grade wieder die Bühne verlässt:] Till you're ready. [Der Tänzer steigt wieder Stufen rauf:] Aaah.« [das Publikum jubelt und pfeift jetzt deutlich lauter, der Moderator verlässt die Bühne und die Tänzer positionieren sich. Sobald die ersten Klänge der Musik ertönen und die Männer sich im Takt der Musik zum Bühnenrand bewegen, wird der Publikumsraum noch viel lauter.].

Zum einen wird hier aktiv an der Herstellung von Emotionen gearbeitet: Die Ankündigung eines Erdbebens durch den Moderator sowie die wiederholte Interaktion mit dem Publikum, die mit anschwellendem Jubel und Pfiffen quittiert wird, geben bereits einen Hinweis auf die Intensität der bevorstehenden Erfahrung. Es entsteht also eine Situation gespannter Erwartung für die nächsten Künstler/-innen. Die Emotionalisierung konstituiert die Situation als Ereignis im Sinne der Zeitdiagnosen der Eventisierung, wie sie in unterschiedlichen gesellschaftlichen Teilbereichen auftauchen und von der Soziologie als erstrebenswertes Gut – besonderes Erlebnis im Kontrast zu einem erlebnislosen Alltag – bearbeitet werden (vgl. Daniel/Hillebrandt 2019: 31).

Zum anderen zeigt sich an diesem Auszug, wie an der Fokussierung des Geschehens gearbeitet wird. Die komplexen unterschiedlichen Ereignisse, die zeitgleich auf, vor und neben der Bühne stattfinden (also etwa die Vorbereitung der Künstler, das Rein- und Rausgehen von Teilen des Publikums, die Organisationshandlungen neben der Bühne etc.), erhalten in und durch die Moderation einen spezifischen Fokus. Dabei sieht sich der Moderator mit dem Dilemma konfrontiert, einerseits das Geschehen zu fokussieren, indem er auf den unmittelbar bevorstehenden Auftritt hinweist, andererseits nicht exakt zu wissen, wann dieser tatsächlich beginnt. Diese Unsicherheit wird hier auch aktiv thematisiert, wenn er mit Blick auf die Tänzer sagt »till you're ready«. Dafür, dass also das Geschehen in der Halle der Lugner City als Darbietung *accountable* werden kann, wird in einem gemeinsamen *Effort* unterschiedlicher Aktivitäten an der Fokussierung auf die Darbietung gearbeitet, zu der eben nicht nur Tänzer/-innen oder der Moderator, sondern zu einem wesentlichen Teil auch das Publikum sowie unterschiedliche materielle und klangliche Ressourcen beitragen.

Wie aber werden die Darbietungen als spezifische Darbietungen *accountable*? Wie entsteht also die Vorführung von Bharata Natyam, klassischem indischem Tanz, als solche? Hier kommt der Materialität eine ungleich große Bedeutung zu. So zeichnen sich etwa die Tanzenden der indischen Tanzakademie dadurch aus, dass sie sich in ihrer Aufmachung an den Tänzerinnen des Bharata Natyam orientieren. Das bedeutet beispielsweise, dass sie einen Sari tragen, der so gefaltet ist, dass es aussieht als würden die Tänzerinnen Hosen tragen. Auch ihr Make-up, ihre Frisur und ihr Haarschmuck sowie die Schellenkränze an ihren Fußgelenken, zusammen mit ihren rot gefärbten Fußsohlen, entsprechen denen einer Bharata Natyam Tänzerin (für eine ausführliche Beschreibung vgl. Puri 2004: 50ff.). Ähnlich ist es bei den Bhangra-Tänzern, die sich ein entsprechendes Kleidungsensemble anziehen. Während manche der Performer auf diese traditionelle Kleidung verzichten und stattdessen in Jeans und Hemd tanzen, führen sie dennoch Artefakte mit, die den Tanzstil als Teil der Bhangratänze kenntlich machen. Dazu gehören etwa Sapps, ein Rhythmusinstrument bestehend aus einem Holzgitter, das auseinandergezogen und zusammengeschoben wird, oder der Khunda, ein langer, reich verzierter Bambusstock, die als Teile der Choreografie eingesetzt werden. Und auch die Gruppen, die mit einem Bollywoodtanz angekündigt werden, tragen entsprechende Kleidung und führen unterschiedliche Accessoires mit sich. Die materiellen Aspekte – Körper, Kleidung, Artefakte – tragen dazu bei, dass Darbietungen als Darbietungen spezifischer Tanzarten er-

kennbar werden. Nicht zuletzt sind aber auch die Musik und die Reaktion des Publikums selbst wichtige Aspekte, die die Situation als Darbietung *eines bestimmten* Tanzstiles mitproduzieren. Ist das Publikum aufmerksam-verhalten bei der Darstellung von Bharata Natyam, tanzt und klatscht und pfeift es bei Bhangra mit oder wippt zumindest im Takt der Musik.

An diese Perspektive, bei der vor allem im Vordergrund steht, *wie* die Tanz-Performances zu Diwali als *Performances* und als Performances einer bestimmten *Tanzart* entstehen, lässt sich nochmals anschließen, indem man den Blickwinkel erweitert und den Kontext globalisierter Bewegungskulturen in den Blick nimmt. Gabriele Klein (2015: 141) verwendet das Konzept einer »Praxeologie bewegungskultureller Übersetzungen«, um Praktiken des Übertragens von Bewegungen, etwa zwischen kulturellen Räumen und Körpern, analysieren zu können. Dabei geht sie nicht von einem essentialistischen Verständnis von Kultur aus, sondern konzipiert den Begriff der Übersetzung als eine Aushandlung zwischen *Verschiedenem* und erteilt damit Konzepten einer Hybridisierung als Weiterentwicklung einer vormalis vermeintlich authentischen Kultur eine Absage. Damit negiert sie nicht die hegemonialen Verhältnisse, die auch Tanzpraktiken im Kontext von Hindu-Praktiken prägen. Ihrer Ansicht nach sind bewegungskulturelle Übersetzungen immer einer Ambivalenz ausgesetzt, da sie einerseits »Potentiale zur Überwindung hegemonialer Verhältnisse in sich bergen« (Ebd.: 146), andererseits aber eben auch bestehende Machtverhältnisse stabilisieren. Damit hat die Praktik der Bewegungsübersetzung immer auch eine politische Dimension. So auch in Wien: Die Übersetzung von Bewegungspraktiken findet hier sowohl im Kontext der Kommodifizierung in und durch Tanzschulen, meist geleitet von Einzelunternehmerinnen, statt, aber eben auch im Kontext selbstorganisierter Tanzgruppen. Zu Diwali Mela werden Bewegungspraktiken darum einerseits dekontextualisiert und eventisiert,¹¹ und schreiben sich gleichzeitig ein »in das globale Gedächtnis einer ästhetischen Erinnerungskultur« (Ebd.: 138). Der Blick auf globalisierte Bewegungskulturen und Praktiken der Übersetzung hilft dabei, die zu Beginn erwähnten exemplarischen Beschreibungen von Diwali Mela als Feier »wie in Indien« bzw. »als Hindu-Weihnachten in Wien« zu erklären: Sie zeugen davon, dass Diwali Mela in Wien als Geschehen in der Spannung zwischen abstrakter und situativer Bedeutung entsteht, in der unterschiedliche

11 Die Eventisierung als zeitdiagnostische Behauptung wird, neben anderen gesellschaftlichen Teilbereichen, auch für den Bereich des Religiösen konstatiert (vgl. Hepp/Krönert 2009).

Besucher, wenn sie gefragt werden, die Eigenrationalität der Feier als Darbietung im breiten Kontext von Praktiken eines spezifischen kulturell-religiösen Ursprungs in gleicher Weise auffassen, dabei allerdings andere Bezüge – also Indexikalitäten – in den Vordergrund stellen.

4. Fazit

Der vorliegende Artikel ist von der Frage nach den Vorzügen einer ethnomethodologischen Fundierung der Praxisforschung im Kontext gegenwärtiger Religionsforschung ausgegangen. In der Folge wurden sowohl die Grundlagen der Ethnomethodologie als auch ihre Gemeinsamkeiten und Trennlinien mit der Praxistheorie skizziert. In der Beispielanalyse wurden dann einige derjenigen Verfahren rekonstruiert, mit deren Hilfe das jährliche Diwali Mela in der Lugner City in Wien als situativ gültige Realität, nämlich als Fest im Kontext österreichischer Hindupraktiken, produziert wird. Zusammen mit der Betonung von Beobachtung und der Auswertung visuellen Materials lag der Fokus folglich auf der »reflexiv-verkörpernten Eigenschaft sozialen Tuns« (Meyer 2015: 115). Praktiken der Lokalisierung und der Legitimierung, die Emotionalisierung und Fokussierung des Geschehens und schließlich die Materialität und Übersetzung von Bewegungspraktiken haben einen Einblick gegeben, wie Diwali Mela entlang des Zusammenspiels der vier skizzierten Dimensionen einer ethnomethodologischen Praxisforschung rekonstruiert werden kann (Materialität und Körperlichkeit, Situiertheit, sowie Verteilung und Reflexivität von Praktiken).

Doing Diwali Mela zeichnet sich also durch einen spezifischen Umgang mit dem Raum und seinen Anforderungen aus (Bühne, Publikumsraum, Lichter, Mikrofone usw.); es geschieht als eine Reihe spezifischer Praktiken des Organisierens, des Darstellens und des Zusehens, die materielle und körperliche Aspekte inkludieren; es umfasst mehrere teils widerständige Dimensionen der Situiertheit: in der Lugner City, in Wien und in der indischen Community. Und bei all diesen Praktiken lassen sich Formen der Reflexivität identifizieren, beispielhaft etwa am Moment der Moderation, wo das Publikum auf die Nachfragen des Moderators immer lauter wird. Wie sich hieran zeigt, ist die mikrosoziologische Orientierung einer ethnomethodologisch fundierten Praxisforschung durchaus geeignet, sich der Erforschung von Ereignissen im Feld der Hindupraktiken anzunehmen. Während die Gegenstandsangemessenheit einer ethnomethodologischen Praxisforschung für die spezifi-

sche, abgegrenzte Aktivität des Diwali Mela gegeben scheint, bleibt sie für andere Bereiche der Religionsforschung zu prüfen.

Literatur

- Alkemeyer, Thomas/Buschmann, Nikolaus (2016): »Praktiken der Subjektivierung – Subjektivierung als Praxis«, in: Hilmar Schäfer (Hg.): *Praxistheorie: Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld: transcript, S. 115-136.
- Baumann, Martin (2009): »Templeisation: Continuity and Change of Hindu Traditions in Diaspora«, in: *Journal of Religion in Europe* 2 (2), S. 149-179. DOI: 10.1163/187489209X437026.
- Bergmann, Jörg R. (2012): »Ethnomethodologie«, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.): *Handbuch qualitative Sozialforschung: Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*. Ein Handbuch. 13. Auflage, Originalausgabe. Weinheim: Beltz; Rowohlt, S. 118-135.
- Bongaerts, Gregor (2011): »Vom Sichtbaren und Unsichtbaren sozialer Akteure«, in: Hironori Matsuzaki (Hg.): *Akteur-Individuum-Subjekt. Fragen zu »Personalität« und »Sozialität«*. 1. Auflage. Wiesbaden: Springer VS, S. 149-169.
- Bourdieu, Pierre (1979): *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Chidester, David (2018): *Religion: material dynamics*. Oakland: University of California Press.
- Daniel, Anna/Hillebrandt, Frank (2019): *Die Praxis der Popmusik. Soziologische Perspektiven*. Wiesbaden: Springer VS.
- David, Ann R. (2010): »Dancing the diasporic dream? embodied desires and the changing audience for Bollywood film dance«, in: *Participations – Journal of Audience & Reception Studies* 7 (2).
- Eberle, Thomas S. (2008): »Phänomenologie und Ethnomethodologie«, in: Jürgen Raab/Michaela Pfadenhauer/Peter Stegmaier/Jochen Dreher/Bernt Schnettler (Hg.): *Phänomenologie und Soziologie: Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*. Wiesbaden: Springer VS, S. 151-161.
- Eck, Diana L. (1999): *Banaras, city of light*. New York: Columbia University Press.

- Eulberg, Rafaela (2017): Neue Orte für die Götter. Zu Lokalisierungsdynamiken von Hindu-Praxis in der Schweiz im Kontext der sri-lankisch tamilischen Diaspora. Doctoral Thesis. University of Lucerne, Lucerne.
- Garfinkel, Harold (1967): *Studies in ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Garfinkel, Harold/Rawls, Anne Warfield (Hg.) (2002): *Ethnomethodology's program. Working out Durkeim's aphorism*; edited and introduced by Anne Warfield Rawls. Lanham, Md., Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Gaston, Anne-Marie (1996): *Bharata natyam. From temple to theatre*. New Delhi: Manohar.
- Gleeson, Denis/Erben, Michael (1976): »Meaning in Context: Notes towards a Critique of Ethnomethodology«, in: *The British Journal of Sociology* 27 (4), S. 474. DOI: 10.2307/590186.
- Goffman, Erving (1971): *Verhalten in sozialen Situationen. Strukturen und Regeln der Interaktion im öffentlichen Raum*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Hazard, Sonia (2013): »The Material Turn in the Study of Religion«, in: *Religion and Society* 4 (1), S. 58-78. DOI: 10.3167/arrs.2013.040104.
- Hepp, Andreas/Krönert, Veronika (2009): *Medien – Event – Religion. Die Mediatisierung des Religiösen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hillebrandt, Frank (2014): »Die Religion als Praxisformation«, in: Patrick Heiser/Christian Ludwig (Hg.): *Sozialformen der Religionen im Wandel*. Wiesbaden: Springer VS, S. 125-141.
- Jacobsen, Knut (2009): »Establishing Tamil Ritual Space: A Comparative Analysis of the Ritualisation of the Traditions of the Tamil Hindus and the Tamil Roman Catholics in Norway«, in: *Journal of Religion in Europe* 2 (2), S. 180-198. DOI: 10.1163/187489209X437035.
- Johnson, Henry (2007): » »Happy Diwali!« Performance, Multicultural Soundscapes and Intervention in Aotearoa/New Zealand«, in: *Ethnomusicology Forum* 16 (1), S. 71-94. DOI: 10.1080/17411910701276526.
- Kalthoff, Herbert (2008): »Einleitung: Zur Dialektik von qualitativer Forschung und soziologischer Theoriebildung«, in: ders./Hirschauer, Stefan/Lindemann, Gesa (Hg.): *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 8 – 34.
- Klein, Gabriele (2015): »Soziologie der Bewegung. Eine praxeologische Perspektive auf globalisierte Bewegungs-Kulturen«, in: *Sport und Gesellschaft* 12 (2), S. 133-148. DOI: 10.1515/sug-2015-0204.

- Klein, Gabriele; Göbel, Hanna Katharina (2017): »Praxis und Performance. Ein Dialog«, in: Gabriele Klein/Hanna Katharina Göbel (Hg.): *Performance und Praxis*. Bielefeld: transcript, S. 8-43.
- Knorr Cetina, (2019): »Die Ethnomethodologie umzirkeln. Karin Knorr-Cetina im Gespräch mit Hannes Krämer & René Salomon«, in: *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, Vol 20, No 2, DOI: 10.17169/fqs-20.2.3287.
- Khakpour, Toumaj und Siniša Puktalović (2014): »Das Diwali-Fest: Hindu-Weihnachten in Wien«, in: *Der Standard* vom 03. November 2014, verfügbar: <https://www.derstandard.at/story/2000007651374/das-diwali-fest-hindu-weihnachten-in-wien>
- Krämer, Hannes (2019): »Organisationsforschung und Praxistheorie (Pierre Bourdieu und Ethnomethodologie)«, in: Maja Apelt/Ingo Bode/Raimund Hasse/Uli Meyer/Victoria V. Groddeck/Maximiliane Wilkesmann/Arnold Windeler (Hg.): *Handbuch Organisationssoziologie*, Bd. 19. Wiesbaden: Springer VS, S. 1-19.
- Langenohl, Andreas (2009): »Geschichte versus Genealogie. Warum die Debatte um sozialwissenschaftliche Reflexivität die Ethnomethodologie vergaß«, in: *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, Vol 10, No 3. DOI: 10.17169/FQS-10.3.1265.
- Limacher, Katharina (im Erscheinen): *Doing Mandir, Doing Kovil. Eine empirische Rekonstruktion hinduistischer Tempelpraktiken in der Schweiz und in Österreich*. Baden-Baden: Tectum.
- Limacher, Katharina (2019): »Bhangra, Bhajan, Bollywood – Religious Knowledge among Hindu Youth in Switzerland and Austria«, in: Katharina Limacher/Astrid Mattes/Christoph Novak (Hg.): *Prayer, pop and politics. Researching religious youth in migration society*. Göttingen: V&R Unipress Vienna University Press, S. 161-176.
- Limacher, Katharina/Rückamp, Veronika (2016): »»Entrance Free—we are Looking Forward to your Visit!«: Public Events as Strategies of Legitimation in Immigrant Religious Organisations«, in: *Journal of Religion in Europe* 9 (4), S. 369-401. DOI: 10.1163/18748929-00904004.
- Lourenço, Inês (2011): »Religion and gender: the Hindu diaspora in Portugal«, in: *South Asian Diaspora* 3 (1), S. 37-51. DOI: 10.1080/19438192.2010.539033.
- Lynch, Michael (1997): »Theorizing Practice«, in: *Human Studies* 20 (3), S. 335-344. DOI: 10.1023/A:1005336830104.

- Lynch, Michael (2001): »Ethnomethodology and the logic of practice«, in: Theodore R. Schatzki/Karin Knorr Cetina/Eike von Savigny (Hg.): *The practice turn in contemporary theory*. London: Routledge, S. 131-148.
- Marla-Küstters, Sandhya (2015): *Diaspora-Religiosität im Generationenverlauf. Die zweite Generation srilankisch-tamilischer Hindus in NRW*. Würzburg: Ergon Verlag.
- Mattes, Astrid (2020): »Turning away from tolerance. Religion and illiberal immigrant integration politics in Austria«, in: Anja Hennig/Mirjam Weiberg-Salzmann (Hg.): *Illiberal Politics and Religion in Europe and Beyond. Concepts, Actors, and Identity Narratives*. Frankfurt: Campus, S. 213-240.
- Meyer, Christian (2015): »Neopraxiology Ethnografische und konversationsanalytische Praxisforschung in ethnomethodologischer Einstellung«, in: Frank Hillebrandt/Anna Daniel/Franka Schäfer (Hg.): *Methoden einer Soziologie der Praxis*. Bielefeld: transcript, S. 91-120.
- Mostowlansky, Till (2016): »The Very Act of Cutting«, in: *Method Theory Study Religion* 28 (4-5), S. 400-420. DOI: 10.1163/15700682-12341366.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2018): »Religion, Ethnizität und Migration«, in: Detlef Pollack/Volkhard Krech/Olaf Müller/Markus Hero (Hg.): *Handbuch Religionssoziologie*. Wiesbaden: Springer VS, S. 981-1000.
- Neubert, Frank (2016): *Die diskursive Konstitution von Religion*. Wiesbaden: Springer VS.
- Puri, Rajika (2004): »Bharatanatyam Performed: A Typical Recital«, in: *Visual Anthropology* 17 (1), S. 45-68. DOI: 10.1080/08949460490274022.
- Fibiger, Marianne Qvortrup (2021): »Floating Hindu Tropes in European Culture and Languages«, in: Knut Jacobsen/Ferdinando Sardella (Hg.): *Handbook of Hinduism in Europe*. 2 Bände. Leiden: Brill, 2020, S. 764-775.
- Reuter, Astrid (2018): »Praxeologie: Struktur und Handeln (Pierre Bourdieu)«, in: Detlef Pollack/Volkhard Krech/Olaf Müller/Markus Hero (Hg.): *Handbuch Religionssoziologie*. Wiesbaden: Springer FVS, S. 171-202.
- Roy, Anjali Gera (2010): *Bhangra moves. From Ludhiana to London and beyond*. London: Routledge.
- Sacks, Harvey (1984): »16. On doing ›being ordinary‹, in: J. Maxwell Atkinson/John Heritage (Hg.): *Structures of social action. Studies in conversation analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 413-429.
- Schäfer, Hilmar (Hg.) (2016): *Praxistheorie: Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld: transcript.
- Schatzki, Theodore R. (1996): *Social practices: a Wittgensteinian approach to human activity and the social*. New York: Cambridge University Press.

- Schindler, Larissa (2012): »Visuelle Kommunikation und die Ethnomethoden der Ethnographie«, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 37 (2), S. 165-183. DOI: 10.1007/s11614-012-0027-5.
- Sökefeld, Martin (2019): »Praxistheorie und ethnologische Praxis. Überlegungen zu Anwendungsfeldern der Ethnologie«, in: Sabine Klocke-Daffa (Hg.): Angewandte Ethnologie: Perspektiven einer anwendungsorientierten Wissenschaft. Wiesbaden: Springer VS, S. 117-128.
- Spaargaren, Gert/Weenink, Don/Lamers, Machiel (Hg.) (2016): Practice theory and research. Exploring the dynamics of social life. London, New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Srubar, Ilja (2007): Phänomenologie und soziologische Theorie. Aufsätze zur pragmatischen Lebenswelttheorie. Wiesbaden: Springer VS.
- Usslar, Maria von (2015): »Sikhs am Hauptbahnhof: 400.000 warme Mahlzeiten und ein großzügiger Guru«, in: Der Standard vom 23. November 2015, verfügbar: <https://www.derstandard.at/story/2000026031204/sikhs-helfen-am-hauptbahnhof-400-000-warme-mahlzeiten-und-ein>
- Vásquez, Manuel A. (2011): More than belief: A materialist theory of religion. Oxford: Oxford University Press.
- Verma, Michele (2008): Indo-Caribbean Hindu Practice in Queens. Ethnomethods of Constituting Place, Practice, and Subjects. Ph.D. diss. University Teachers College Columbia, Columbia.
- Walthert, Rafael (2020): Religiöse Rituale und soziale Ordnung. Wiesbaden: Springer VS.
- Winter, Franz (2020): »Hindu and Hindu Religious Traditions in Austria«, in: Knut Jacobsen/Ferdinando Sardella (Hg.): Handbook of Hinduism in Europe. 2 Bände. Leiden: Brill.
- Woermann, Niklas (2011): »The phenomenon exhibits its stuff as a population: Die reflexive Akteurskonzeption der Ethnomethodologie«, in: Hiironori Matsuzaki (Hg.): Akteur-Individuum-Subjekt. Fragen zu »Personalität« und »Sozialität«. Wiesbaden: Springer VS, S. 117-148.

Religionswissenschaft



Volkhard Krech

Die Evolution der Religion

Ein soziologischer Grundriss

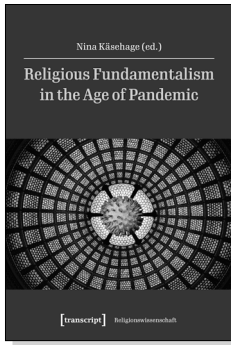
April 2021, 472 S., kart.

26 SW-Abbildungen, 42 Farabbildungen

39,00 € (DE), 978-3-8376-5785-2

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5785-6



Nina Käsehage (ed.)

Religious Fundamentalism

in the Age of Pandemic

April 2021, 278 p., pb., col. ill.

37,00 € (DE), 978-3-8376-5485-1

E-Book: available as free open access publication

PDF: ISBN 978-3-8394-5485-5



Claudia Gärtner

Klima, Corona und das Christentum

Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung
in einer verwundeten Welt

2020, 196 S., kart., 2 SW-Abbildungen

29,00 € (DE), 978-3-8376-5475-2

E-Book:

PDF: 25,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5475-6

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Religionswissenschaft



Heinrich Wilhelm Schäfer

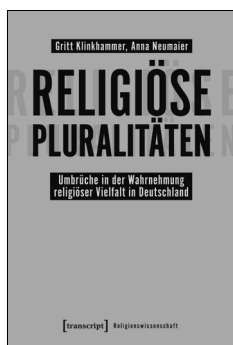
Die protestantischen »Sekten« und der Geist des (Anti-)Imperialismus Religiöse Verflechtungen in den Amerikas

2020, 210 S., kart.

29,00 € (DE), 978-3-8376-5263-5

E-Book:

PDF: 29,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5263-9



Gritt Klinkhammer, Anna Neumaier

Religiöse Pluralitäten – Umbrüche in der Wahrnehmung religiöser Vielfalt in Deutschland

2020, 298 S., kart.

35,00 € (DE), 978-3-8376-5190-4

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5190-8



Klaus Hock, Thomas Klie (Hg.)

Bachzitate: Widerhall und Spiegelung Übergänge zwischen Klang und Bild im Anschluss an Bach

April 2021, 258 S., kart.,

36 SW-Abbildungen, 10 Farbabbildungen

40,00 € (DE), 978-3-8376-5639-8

E-Book:

PDF: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5639-2

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

