

Die letzten Dinge

Überlegungen zur kulturellen Formation eschatologischen Wissens

Manuel Stetter

In ihrem Buch *Funerary Culture and the Limits of Secularization in Denmark* berichtet Anne Kjærsgaard von Kirstin.¹ Kirstin ist die Protagonistin einer Fallstudie zu sog. *grave visiting rituals* und das, was man einen Glücksfall für eine empirisch ausgerichtete Untersuchung nennen könnte. Offen und beredt gibt sie Auskunft über die Trauer um ihren verstorbenen Ehemann. Nicht weniger als vier Stunden spricht sie mit der Forscherin im Rahmen eines ausführlichen Interviews (»4 hours 12 minutes recorded«), flankiert von zwei weiteren Telefongesprächen. Auch ein *online memorial*, das Kirstin eingerichtet hat und sie und ihre Familie intensiv nützen (»36 photos [...] and 337 messages«), kann Kjærsgaard für ihre Studie auswerten.²

Das Interessante ist, wovon die Erzählungen und Posts handeln. Es geht um die Gravur des Grabsteins, Hecken, die das Grab säumen, eine Sitzbank auf dem Friedhof; die Rede ist von der Topografie des Begräbnisfelds, dem Unterschied zwischen »self-charging electric light that uses solar-panel technology« und »candles«³; Kirstin berichtet davon, wie sie das Grabmal berührt und küsst und mit dem Verstorbenen spricht, von einer Thermoskanne mit Kaffee und Zigaretten, die sie mit ihrem Partner rauche. Kurzum: Die Daten präsentieren eine dichte Welt der Dinge und praktischen Vollzüge. Dünn wird die Erzählung dagegen dort, wo es um die religiöse Deutung dieser Welt geht. Gefragt nach »afterlife beliefs« – »Kirstin does [...] not have a lot to tell«, so Kjærsgaard.⁴

M.E. ist dieser Forschungsbericht instruktiv. Nicht nur, weil man hier Einiges über die *Verfahren empirischer Religionsforschung* lernen kann – über die Angewiesenheit auf die Bereitschaft von Menschen, an Forschung zu partizipieren und bereit-

1 Vgl. zum Folgenden Kjærsgaard, Anne: *Funerary Culture and the Limits of Secularization in Denmark*, Wien: LIT 2017, S. 111–147.

2 Vgl. ebd., S. 116f.

3 Vgl. ebd., S. 125.

4 Vgl. ebd., S. 141.

willing Einblick zu gewähren, über die Kunst, klug zu fragen, um ›selbstläufige‹⁵ Erzählungen zu provozieren, wohl auch über die verbreitete Ausrichtung auf sprachförmige Daten und das Bestreben, gerade das Religiöse in den expliziten Sinngebungen der Informant:innen dingfest zu machen. Vor allem verrät dieses Beispiel aber etwas über die *Verfasstheit eschatologischen Wissens*: Das Wissen um die ›letzten Dinge‹ artikuliert sich offenbar nicht nur, wenn überhaupt, verbal; es kommt im Modus verkörperter Praktiken und räumlicher Arrangements zur Geltung. Es besteht nicht allein in *afterlife beliefs*, sondern wird auch abseits mentaler Vorstellungen und mitgeteilter Semantiken greifbar.

Ich möchte diese Beobachtung zum Ausgangspunkt einer eingehenderen Untersuchung machen und der Frage nachgehen, wie sich das Wissen um das postmortale Jenseits kulturell formatiert. Dazu werde ich kurz umreißen, welche eingespielte Perspektive auf das Problem der Eschatologie mit dieser Beobachtung zur Disposition steht (1.). Eine Annäherung an zwei Materialbeispiele aus meiner eigenen Forschung soll den Blick für die Problematik schärfen (2.). Der dritte Teil versucht, die erarbeiteten Befunde über Konzepte des impliziten Wissens und Überlegungen aus der Debatte um den *ontological turn* theoretisch zu vertiefen (3.). Ein Fazit bündelt das Argument (4.).

1. Problemaufriss

Im Rahmen der Theologie firmiert die Eschatologie primär als Titel eines dogmatischen Lehrstücks. In erster Linie sind die ›letzten Dinge‹ ein Gegenstand der Systematischen Theologie. Ohne mich allzuweit über die Grenzen des eigenen Fachbereichs hinauswagen zu wollen, meine ich behaupten zu können, dass innerhalb der Systematischen Theologie die lebensweltlichen Bezugshorizonte des eschatologischen Denkens durchaus im Blick sind: so, wenn das eschatologische Denken als Reaktion auf kriseninduzierte Erfahrungen interpretiert wird und die Thematisierung des Endes als Verhandlung aktueller Ängste und Hoffnungen zu stehen kommt; so, wenn die Vokabulare der religionsgeschichtlichen Tradition z. B. zur Dechiffrierung apokalyptischer Narrative herangezogen werden, sei es der populären, sei es der politischen Gegenwartskultur; so schließlich auch, wenn der Tod, insbesondere der Tod eines Anderen, als biografisch verankertes Bezugsproblem eschatologischer Sinnentwürfe akzentuiert wird.⁶

5 Vgl. Przyborski, Aglaja/Wohlrab-Sahr, Monika: Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch, Berlin/Boston: De Gruyter ⁵2021, S. 101 u.ö.

6 Vgl. exemplarisch Körtner, Ulrich: Die letzten Dinge, Neukirchen-Vlyun: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2014; Mühling, Markus: Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ²2022.

Es sind diese lebensweltlichen Bezugshorizonte, über die auch die praktisch-theologische Religionsforschung wiederholt mit der Frage nach den ›letzten Dingen‹ konfrontiert ist, die sie ihrem empirischen Selbstanspruch und enzyklopädischen Profil zufolge freilich in einer deutlich größeren Detailschärfe zu rekonstruieren versucht. Vielleicht kann man, wie folgt, formulieren: Was systematisch-theologisch als ›Sitz im Leben‹ eschatologischer Theologumena zu stehen kommt, ist praktisch-theologisch ein Gegenstand eigener Provenienz, dessen Eigenlogik in Form empirischer Analysen allererst zu erkunden ist.

In der Art dieser Untersuchung liegt nun der neuralgische Punkt. Denn: Die Optik, in der die Praktische Theologie die eschatologisch relevanten Aspekte des Kulturellen beobachtet, unterscheidet sich gar nicht so sehr von der dogmatischen Tradition. Sosehr die Praktische Theologie bspw. nach der Eschatologie ›der Leute‹ fragt, wie es in der katholischen Theologie manchmal heißt,⁷ sosehr fragt sie nach *Jenseitsvorstellungen*; sosehr die Praktische Theologie die Bestattung als rituelle Praxis erforscht und damit auch die Körper, Räume und Dinge des Funeralen in den Blick nimmt, sosehr werden diese materiellen Komponenten für gewöhnlich als *Symbole* und Träger religiöser *Ideen* untersucht und nicht als performative Konstituenten des Religiösen ernst genommen; sosehr die Praktische Theologie eschatologische Bezüge in der Weite der Kultur zu untersuchen sucht, sosehr stehen doch auch hier regelmäßig primär *semantische* Muster im Fokus. Auch in der empirischen Ausleuchtung der ›letzten Dinge‹ geht es in der Regel um Bedeutungen, Bewusstsein, Überzeugungen, Sprache und Symbole.⁸ Um es präziser zu formulieren: Es sind die ›grundlegenden theoretischen Annahmen‹, in denen sich die dogmatische Reflexion eschatologischer Bezüge und ihre empirische Erforschung erstaunlich ähneln: Basiskonzepte, die die Forschung anleiten und in die Erhebung und Auswertung der Daten immer schon eingehen, die begriffliche Infrastruktur, die festlegt, wie der Gegenstandsbereich aufgefasst wird und als was das Untersuchte überhaupt in Erscheinung treten kann.⁹

Dürfte sich in der Praktischen Theologie hier ein über lange Jahre eingeübter Religionsbegriff Geltung verschaffen, der ganz auf Kommunikation, Sinn und Deutung abstellt, darf man mit Pierre Bourdieu womöglich sogar nochmals allgemeiner fragen, ob sich darin nicht auch überhaupt etwas von der Logik wissenschaftlicher

7 Vgl. etwa Kling-Witzenhausen, Monika: Was bewegt Suchende? Leutetheologien empirisch-theologisch untersucht, Stuttgart: Kohlhammer 2020.

8 Dazu Stetter, Manuel: Die Konstitution der Toten. Eine Religionsethnografie der Bestattungspraxis, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2024; Ders.: »Hermeneutik Praktischer Theologie«, in: Claudia Gärtner u.a. (Hg.), Handbuch Religionspädagogische Hermeneutik (im Erscheinen).

9 Vgl. Lindemann, Gesa: »Theoriekonstruktion und empirische Forschung«, in: Dies./Herbert Kalthoff/Stefan Hirschauer (Hg.), Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp ²2015, S. 107–128, bes. S. 107–112.

Theoriearbeit in die Formatierung des Gegenstands einschreibt, die sich von der »Logik der Praxis« in aller Regel markant unterscheidet.¹⁰ Jedenfalls fügen sich die in dieser Perspektive erarbeiteten Daten recht reibungslos in die Prozesse der praktisch-theologischen Erkenntnisproduktion ein: Mit verbalen Daten kennt sich die (Praktische) Theologie aus, die Rekonstruktion symbolischer Verweisungen gehört traditionell zu ihrem Kerngeschäft und wenn ihre Informant:innen ihr Tun in Begriffe fassen und interpretieren, dann greifen die überkommenen, vom ersten Tag des Studiums an eingeübten (text-)hermeneutischen Prozeduren.

Nun wirft die Ausgangsbeobachtung die kritische Frage auf, ob dieser Zugang der einzige und womöglich auch der beste Zugang ist, um die mundanen Formen eschatologischen Wissens zu untersuchen. Werden in einem solchen Zugriff die Kulturen gelebter Trauer und die Logiken der Praxis des Bestattens hinreichend erfasst?

2. Fallbeispiele

Um die Grenzen dieser etablierten Optik konkreter auszuarbeiten, möchte ich im Folgenden zwei Fallbeispiele aus meiner eigenen Forschung rekapitulieren.¹¹ Ihre Auswahl verdankt sich dem Versuch, unterschiedliche Datensorten zu berücksichtigen. Bezieht sich das erste Beispiel auf Feldnotizen, die im Zuge der teilnehmenden Beobachtung einer Trauerfeier entstanden sind, entstammt das zweite Beispiel einem Interview, in dem ein Mann vom Verlust seiner Partnerin erzählt. Sind damit Praxiszusammenhänge aufgerufen, die sich einerseits auf die Bestattung im engeren Sinne beziehen und andererseits postfunerale Trauerpraktiken adressieren, soll mit beiden Beispielen bewusst auf Praktiken eingegangen werden, bei denen Sprache und Symbole eine nicht unerhebliche Rolle spielen. Die Problematik einer ganz auf Deutung und Sinn getrimmten Perspektive zeigt sich nicht erst bei Gegenständen, die nur marginal diskursiv strukturiert sind.

2.1 Sprechen Machen. Kommunikative *enactments* der Verstorbenen

Wir befinden uns in der Feierhalle eines Bestattungsunternehmens in Süddeutschland. Die Trauerfeier beginnt einigermaßen gewöhnlich. Wir hören Musik – aus einem Lautsprecher an der Decke: *Nothing else matters* von Metallica, der Lieblings-song

10 Vgl. Bourdieu, Pierre: *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 10 2018, S. 201–218.

11 Die Daten wurden im Rahmen eines ethnografischen Projekts, das nach funeralen Praktiken des Umgangs mit den Verstorbenen fragte, gewonnen. Vgl. M. Stetter: *Konstitution*, bes. S. 196–205.252f.

von Tom, dem Verstorbenen. Wir sehen den Liturgen – ein sog. freier Redner, wie er die Bühne betritt, sich zu den Trauergästen wendet und die Angehörigen begrüßt.

Als es zur Trauerrede kommt, nimmt die Feier eine unerwartete Wende: Just in dem Moment, in dem die Ritualleitenden üblicherweise zum Pult treten, um die Ansprache zu halten, verlässt der Redner die Bühne und setzt sich auf einen Stuhl im Publikum. Für die allermeisten nun physisch unsichtbar, erklingt seine Stimme aus dem Off des Lautsprechers. Schnell wird klar: Er spricht nicht für sich selbst. Vielmehr leiht er seine Stimme dem Verstorbenen. »Du, meine geliebte Mutter«, beginnt der Tote im tiefen, kräftigen Timbre des Redners zu sprechen, während wir nach vorne auf die Bühne schauen: auf das verwaiste Pult, eine Urne, die auf einer Dekorsäule platziert ist, auf Blumen und Kerzen und ein großflächiges Portrait der Person, die – nun ja – jetzt zu uns spricht.

Die Pointe dieser Szene ist deutlich: Hier wird nicht über den Toten gesprochen; hier wird auch nicht zu dem Toten gesprochen; die Trauerrede bringt vielmehr denjenigen, der längst verstummt ist, als ein aktuell präsenten Gegenüber zur Aufführung, das uns anspricht. »[I] lass ihn selber sprecha«, so bringt es der Ritualguide im Interview auf den Punkt (IOO1, 240).

Was zeigt sich an dieser Szene für unsere Fragestellung?

Erstens: Obwohl maßgeblich diskursiv verfasst, wird das Medium der Sprache in dieser Rede nicht verwendet, um explizite eschatologische Deutungen vorzunehmen. Das Undarstellbare des postmortalen Jenseits wird nicht durch Konzepte wie ›Himmel‹ oder ›Engel, Unbestimmtheitsadressen wie ›wo auch immer‹ (er jetzt ist) oder ›was auch immer‹ (nun mit ihm sein mag) oder dem metaphorischen Entwurf einer »Jenseitstopographie«¹² zur Darstellung gebracht. Die Sprache dient der Inszenierung einer Situation, in der eine unsichtbare, im Blick auf seinen ontologischen Status fragliche Entität, als ein personales, kommunikativ agierendes, aktuell präsenten Gegenüber, mithin als sozialer Akteur, enaktiert wird. Um es mit Ronald Hitzler zu formulieren: Die diskursive Praxis, die uns hier begegnet, transformiert eine hochgradig »unterbestimmte[-] Situation« in eine Situation, die »als Interaktion[-]« erfahrbar wird.¹³

Man muss solche und ähnliche Formen des Umgangs mit den Toten nicht direkt mit Formen des liturgischen Umgangs mit ›Gott‹ oder vergleichbaren Größen gleichsetzen. In analytischer Hinsicht ist es jedoch bemerkenswert, dass der Umgang mit den Verstorbenen mit gar nicht so anderen Herausforderungen zu tun zu

12 Frenschkowski, Marco: »Glaube an eine Fortexistenz nach dem Tod«, in: Héctor Wittwer/Daniel Schäfer/Andreas Frewer (Hg.), Handbuch Sterben und Tod. Geschichte – Theorie – Ethik, Berlin: J.B. Metzler² 2020, S. 253–264, passim.

13 Vgl. Hitzler, Ronald: »Die rituelle Konstruktion der Person. Aspekte des Erlebens eines Menschen im sogenannten Wachkoma«, in: Forum Qualitative Sozialforschung 13 (2012), Art. 12, S. 30.

haben scheint wie der Umgang mit Wesenheiten, denen wir eine religiös valente Transzendenz zuschreiben. In beiden Fällen haben wir es mit Praktiken zu tun, die verwandte Bezugsprobleme bearbeiten: Wie macht man etwas, das abwesend ist, präsent? Wie verleiht man etwas, das nicht wahrnehmbar ist, eine Stimme? Wie bestimmt man, was ontologisch unbestimmt ist? Kurzum: Wie stellt man das Undarstellbare dar?

Zweitens: Sosehr diese Performanz des Toten im Modus des Verbalen erfolgt, so sehr geht sie doch nicht in Sprache auf. Es ist das Zusammenspiel von Worten, Körpern und Dingen, durch die es dem Redner gelingt, den Toten sprechen zu machen. So ist es nicht trivial, dass der Körper des Redners verunsichtbart wird, dass seine Stimme von seinem Körper technisch entkoppelt und neu im Off des Lautsprechers verortet wird und dass auf der Bühne ein Portrait des Verstorbenen positioniert ist, das einen Interaktionszusammenhang bilden kann zwischen dem (in der Stimme des Redners) hörbaren und (in der Fotografie) sichtbaren Toten. Es sind nicht nur Worte, sondern Bilder, die Stimme des Redners, Körper, Technik und das räumliche Arrangement, die an dieser eigentümlichen Aufführung des Toten partizipieren und ihm für einen Moment kommunikative *agency* zukommen lassen.

2.2 Drei Steine. Die Materialität symbolischer Ordnungen

Das zweite Beispiel rekurriert auf Praktiken postfuneraler Trauer. Die folgende Sequenz stammt aus einem Interview, das ich mit einem Mann führen konnte, der seine Frau zum Zeitpunkt des Gesprächs vor drei Jahren verloren hat.

- I: heißt innere Zwiesprache (I.O) Sie führen innerlich n Gespräch mit Ihrer [Frau oder]
- A: [ja nicht] nich=nich immer
- I: mhm
- A: ich äh ((A ist in der Küche und bedient die Kaffeemaschine)) hab sie halt als=als Ratgeber als Begleiter ne
- I: mhm
- A: ich (sag) so jetzt ist (.) Viertel vor neun jetzt geh mr mit dem Hund gschwind übers Feld (-)und ich hab immer so n Symbol ich hab ne ((A macht sich an etwas an einem Schrank zu schaffen)) ach ja hab ich gar nicht ausgepackt (.) ich hab dort nochmal eins °h ich hab drei so Steine
- I: mhm
- A: einer davon liegt bei ihr auf der Urne
- I: ah ja mhm
- A: und einer liegt da oben (.) am=am Bild wo ich=zünd jeden Abend ne Kerze für sie an ne °h und wenn ich mit ihr sprech berühr ich (.) den Stein und einen hab

ich immer in dr Hosentasche wenn ich denn draußen bin hab ich sie dann auch über den Stein

I: ah ja

A: bei mir ne

I: mhm

A: also (.) ich hätt nie gedacht dass ich mal auf son (-)Weg (-)lande aber wenn mir gut tut (-)und ich muss mich ja vor niemanden rechtfertigen

I: mhm

A: ne (2.o) trotzdem ist es (.) trotzdem ist es ne Katastrophe (I026, 800–844)

In nur wenigen Worten führt uns der Befragte in eine komplexe rituelle Welt ein, die sich über »drei [...] Steine« aufbaut. Der erste Stein befindet sich auf dem Friedhof, »auf der Urne«, im Grab, in nächster Nähe zu den körperlichen Überresten der Verstorbenen. Der zweite Stein ist im Wohnzimmer platziert, auf einem kleinen Schränkchen, erneut in der Nähe des Körpers der Toten, nun aber nicht des physischen, sondern des erinnerten Körpers, repräsentiert durch ein »Bild«. ¹⁴ Der dritte Stein befindet sich in der Hosentasche des Mannes, nun in Tuchfühlung nicht mit dem Körper der Verstorbenen, sondern mit dem Körper des Hinterbliebenen, mobil, ein kleiner Begleiter in den Routinen des Alltags.

So verschieden die Orte der Steine sind, so divers ist ihr Gebrauch. Die Steine partizipieren an divergenten Praktiken. Mit Stein eins wird nicht physisch interagiert. Er ist überhaupt kein Gegenstand der Wahrnehmung, sondern der Imagination. Als solcher scheint er am Gebrauch der beiden anderen Steine allerdings durchgängig beteiligt. Stein zwei ist Teil eines allabendlichen Rituals, das an einem kleinen Hausaltar zur Aufführung kommt. Im Zusammenspiel mit dem *Anzünden einer Kerze* und *Adressierungen der Verstorbenen* etabliert die *Berührung des Steins* einen Kontakt mit der Toten. Auch der dritte Stein ist haptisch relevant. Er wird mehr über die Haut als über die Augen wahrgenommen. Anders als Stein zwei ist er Teil nicht eines dezidierten Rituals, sondern eher der Alltagspraxis. Dabei ist es seine stoffliche Qualität, also: seine Größe, seine Form, seine Schwere und Robustheit, die ihn zu einem »Symbol« macht, das besonders geeignet ist, in die Gewohnheiten des täglichen Lebens integriert zu werden.

Was sagt uns dieses Beispiel?

Obwohl der Interviewpartner sie als »Symbole« bezeichnet, ist es offensichtlich, dass die drei Steine nicht einfach einer symbolischen Verweisstruktur folgen nach

14 Mit Thorsten Benkel lassen sich »zwei Körper« der Verstorbenen unterscheiden: ihr bestatterter, verwesender Körper sowie ihr erinnertes, durch visuelle Repräsentationen, Artefakte wie Kleidung oder Erzählungen präsent gehaltener Körper. Vgl. Ders.: »Das Schweigen des toten Körpers«, in: Ders./Matthias Meitzler, Sinnbilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur, Hamburg: Dr. Kovač 2013, S. 14–92, hier S. 58–65.

dem Motto: ›der (immanente, materielle) Stein steht für die (transzendente, immaterielle) Verstorbene«. Um die Art des Umgangs mit dem Tod, der hier greifbar wird, zu verstehen, genügt es nicht, symbolische Referenzen zu entziffern. Erstens basiert die Symbolizität der Steine auf einer ganz handfesten räumlichen Anordnung, die die Steine in physische Nähe mit der Verstorbenen bringt: sowohl mit ihren körperlichen Überresten im Grab als auch mit ihrem erinnerten Körper auf dem Schränkchen. Zweitens gilt es, die materiellen Eigenschaften der Steine bzw. ihre Affordanzen¹⁵ zu berücksichtigen, die die Praxis der Trauer und die Beziehung zu der Toten maßgeblich formen. Es ist nicht zuletzt die spezifische Materialität der Steine, die der Toten eine soziale Präsenz inmitten der Alltagspraxis ermöglichen. Zuletzt haben wir hier ein Beispiel für ein Totengedenken, das sich nicht allein in den Köpfen der Trauernden abspielt, sondern über den Hautsinn verläuft. Die physisch Abwesende wird über eine Dingberührung, einen *skin-to-thing*-Kontakt vergegenwärtigt.

3. Vertiefungen

Beide Beispiele zeigen, dass eschatologisches Wissen nicht ausschließlich sprachlich und symbolisch verfasst ist, sondern sich ebenso im Modus materiell vermittelter Praktiken artikuliert. Für seine Formation erweisen sich räumliche Anordnungen genauso als relevant wie die stofflichen Eigenschaften der Artefakte; und es sind nicht zuletzt die körperlichen Mikropraktiken der Sinne, in denen das Wissen um die Toten eingelagert ist: in den genannten Beispielen allen voran die Haptiken der Trauer wie die Praktiken des Blicks.

3.1 *Embedded Knowledge*

Versucht man, die Struktur dieses Wissens theoretisch präziser zu fassen, liegt ein Rekurs auf Konzepte des impliziten Wissens nahe. U.a. im Rahmen praxistheoretisch informierter Diskurse wurde auf Formen des Wissens verwiesen, die sich von einem verbal explizierbaren, repräsentationalistischen Wissen abheben. Die einschlägigen theoretischen Referenzen bilden in der Regel Gilbert Ryles Differenzie-

15 Die »Gebrauchsgewährleistungen« eines Objekts, durch die es Einfluss auf die Praktiken nimmt, an denen es partizipiert, sind nicht exklusiv auf seine gegenständlichen Strukturen zurückzuführen. Sie verdanken sich auch einem habituellen, eingekörperten Gebrauchswissen. Vgl. Schmidt, Robert: *Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen*, Berlin: Suhrkamp 2012, S. 66: »Affordanzen sind [...] sowohl physisch, materiell und ›objektiv‹ als auch insofern ›subjektiv‹, als sie immer nur in Bezug auf bestimmte, mehr oder weniger ausgebildete körperlich-mentale Vermögen und Fähigkeiten existieren.«

zung zwischen *knowing how* und *knowing that* sowie Michael Polanyis Überlegungen zum *tacit knowledge*.¹⁶

Polanyis Konzept des *tacit knowledge* verweist bereits terminologisch auf die spezifischen Verbalisierungsschwierigkeiten, die mit der Kategorie des impliziten Wissens verbunden sind. »[D]aß wir mehr wissen, als wir zu sagen wissen«, bildet folglich auch den Einsatzpunkt seiner Untersuchung.¹⁷ Implizites Wissen ist nur bedingt reflexiv verfügbar und verlustfrei in Sprache zu überführen. Die einschlägigen Beispiele, auf die für gewöhnlich Bezug genommen wird, um diese Eigenart des impliziten Wissens zu verdeutlichen, sind Fälle des *knowing how*. Fahrradfahren¹⁸, Schachspielen¹⁹ oder Maschinenschreiben²⁰ sind »K[ü]nst[e] des Wissens«²¹, die sich nicht umfänglich auf den Begriff bringen lassen und rein über verbale Instruktion erlernt werden könnten, die aufgrund ihrer komplexen situativen Koordinationsleistungen allerdings auch nicht als blinde, mechanistische Verhaltensformen beschrieben werden sollten. In den Worten von Maurice Merleau-Ponty:

»Maschinenschreiben können heißt nicht, die Stelle jedes Buchstabens auf der Klaviatur kennen, noch auch für einen jeden einen bedingten Reflex sich angeeignet haben, der sich beim Hinblicken auf ihn auslöste. Was aber ist die Gewohnheit dann, wenn sie weder eine Kenntnis noch ein Automatismus ist? Ein Wissen, das in den Händen ist, das allein der leiblichen Betätigung zur Verfügung steht, ohne sich in objektive Bezeichnung übertragen zu lassen.«²²

Als Wissen, das »in den Händen« und nicht »in den Köpfen« ist, verbleibt das implizite Wissen nicht nur regelmäßig stumm; es erweist sich zudem als widerständig gegenüber einem binären Beschreibungsvokabular, das »thinking« und »doing« resp. »intelligence« und »practice« trennscharf voneinander abhebt: »Intelligently to do something (whether internally or externally) is not to do two things, one »in our heads« and the other perhaps in the outside world; it is to do one thing in a certain manner«, so Ryle.²³ Wissen liegt der Durchführung einer Handlung nicht als »theoretische Reflexion« voraus, sondern ist als integraler Bestandteil praktischer

16 Ryle, Gilbert: »Knowing How and Knowing That. The Presidential Address«, in: Proceedings of the Aristotelian Society, 46 (1945–1946), S. 1–16; Polanyi, Michael: Implizites Wissen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016.

17 Vgl. M. Polanyi: Wissen, S. 14 (i. Orig. hervorgehoben).

18 Vgl. Polanyi, Michael: Personales Wissen. Auf dem Weg zu einer postkritischen Philosophie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2023, S. 22.

19 Vgl. G. Ryle: Knowing, S. 5.

20 Vgl. Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin: De Gruyter 1974, S. 173f.

21 M. Polanyi: Wissen, S. 16.

22 M. Merleau-Ponty: Phänomenologie, S. 173f.

23 Vgl. G. Ryle: Knowing, S. 2f.

performances zu begreifen. Gegen eine intellektualistische Auffassung des Wissens stellt Ryle den Eigenwert des *knowing how* heraus. Seine Implizitheit besteht nicht in einer bloß formalen Differenz zu expliziten Varianten des Wissens, als wüsste eine Person, die klug zu argumentieren versteht, einfach dasselbe auf unausdrückliche Weise, was auch der theoretisch informierte Logiker ausdrücklich zu benennen weiß. Ein propositionales Wissen um die Regeln der Logik mag das Verständnis begründender Rede »vertiefen«²⁴; es kann das *know how* des Argumentierens jedoch nicht ersetzen. »Knowledge-how« ist auf »knowledge-that« nicht reduzierbar.²⁵

Nähert man sich der Frage des impliziten Wissens in den Bahnen der Überlegungen von Polanyi und Ryle und reflektiert sie im Licht der in diesem Zusammenhang typischerweise aufgerufenen Beispiele des *knowing how*, dann erhält das implizite Wissen einen markant physischen Akzent. Implizites Wissen ist inkorporiertes Wissen. Vor allem im Kontext der *Social Studies of Science and Technology* wurde diese Korporalität des *tacit knowlegde* überhaupt auf seine Materialität hin erweitert. Auch Artefakte und ihre »spatial configuration[s]« »verkörpern« Wissen.²⁶ In sie geht (im Zuge ihrer Herstellung) Wissen ein; sie erfordern (im Vollzug ihres Gebrauchs) ein spezifisches *know how*; überhaupt sind sie, wie u. a. Bruno Latour betont hat, als »Übersetzungen« eines mitunter hochgradig komplex verfassten Wissens anzusehen, das sich auf soziale Beziehungen, ethisch relevante Sachverhalte oder kognitive Problemlagen bezieht: In ihrer Herstellung, Anordnung und Nutzung »reflektieren« sich solche multiple Wissensordnungen nicht nur; in ihnen »realisieren« sie sich.²⁷

Ist damit deutlich, dass die Frage des impliziten Wissens über die Frage des *inkorporierten* Wissens hinausreicht, zeigen die Analysen zugleich, dass eine Erläuterung des impliziten Wissens allein über das *knowing how* zu kurz greift. Sosehr ein Blick auf die praktischen *skills* instruktive Einsichten eröffnet, was eine Konturierung impliziter Formen des Wissens anbelangt, sowenig geht Letzteres in *know-how*-Wissen auf. Entsprechend hat Andreas Reckwitz im Reflexionszusammenhang der Praxistheorie drei Elemente des Wissens unterschieden, das in Praktiken typischerweise eingelassen sei. Neben dem Ryleschen *knowledge-how* im engeren Sinne ist Praktiken ein »Wissen im Sinne eines interpretativen Verstehens« zu eigen.²⁸ Praktiken sind Instanzen der impliziten Sinnzuschreibung. In ihrem Vollzug bauen sich die kulturellen Bewandnis- und Bedeutungszusammenhänge auf, innerhalb derer die an ihnen beteiligten Entitäten »als etwas« konstituiert werden. Sodann ist

24 M. Polanyi: Wissen, S. 27.

25 Vgl. G. Ryle: Knowing, hier S. 4.

26 Vgl. Preda, Alex: »The Turn to Things: Arguments for a Sociological Theory of Things«, in: The Sociological Quarterly 40 (1999), S. 347–366, hier S. 351.

27 Vgl. Latour, Bruno: »Der Berliner Schlüssel«, in: Ders., Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften, Berlin: Akademie Verlag 1996, S. 37–51, hier S. 48f.

28 Vgl. Reckwitz, Andreas: »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive«, in: Zeitschrift für Soziologie 32 (2003), S. 282–301, hier S. 292.

Praktiken ein »motivational-emotionales Wissen« eingelagert.²⁹ Reckwitz spielt damit auf die affektiv vermittelte teleologische Struktur einer Praxis an, die mit ihrer »overall meaning«³⁰ zu tun hat. Auch hier gilt, dass der Zweck einer Praxis nicht nach dem Modell der klassischen Handlungstheorie beschrieben wird, wonach eine vorgefasste Absicht sekundär im Handeln ihre Umsetzung erfährt. Ihr ›Sinn‹ baut sich aus den heterogenen Elementen einer Praxis auf.³¹

Der kurze Abriss über Versuche, sich dem impliziten Wissen anzunähern, zeigt, dass damit Formen des Wissens verhandelt werden, die dem tätigen Leben nicht äußerlich bleiben. Es geht um ein Wissen, das seinen Sitz nicht exklusiv in der mentalen Innenwelt eines reflektierenden Subjekts besitzt, um dann sprachlich oder durch andere kommunikative Zeichen explizit zu werden. Als *knowledge* »within practices«³² sind die Körper, Sinne, Objekte und Räume in eine Untersuchung des *tacit knowledge* zu integrieren. Die Dichotomie zwischen »knowing subjects« und »objects-that-are-known« wird unterlaufen.³³ Steht bei der Veranschaulichung des impliziten Wissens regelmäßig das *knowing how* im Zentrum, gilt es vor diesem Hintergrund, das in Praktiken eingelagerte Wissen breiter anzulegen. Mit ihm geht es letztlich um ein situiertes spezifisches Wissen um die Welt, weshalb Annemarie Mol die Frage nach dem »embedded knowledge«, wie sie es nennt, auch als Frage nach praktischen »enactments of reality« fassen kann.³⁴

Blickt man im Licht dieser Überlegungen auf die Fallbeispiele zurück, wird nachvollziehbar, weshalb es immer wieder zu einer Diskrepanz zwischen expliziten Deutungen des Todes und impliziten Stellungnahmen zu ihm kommt. Diese Diskrepanz verdankt sich nicht zwangsläufig einem »lack in the ability or willingness of those involved to be more articulate«³⁵, sei es, dass die Befragten ihre unter Umständen der Irrationalität verdächtigen Jenseitsvorstellungen zu verbergen suchten, sei es, dass es ihnen an eschatologischen Begriffen mangelte oder sie generell religiös (noch nicht oder nicht mehr) sprachfähig wären. Theorien des impliziten Wissens legen vielmehr die Vermutung nahe, dass eine schweigsame Bearbeitung des Lebensendes eben schlicht der geläufige Modus ist, sich lebensweltlich zum Tod und den Toten zu verhalten: »[it] is simply the way things are usually done«³⁶.

29 Vgl. ebd.

30 Schmidt, Ulla: »Practice, practice theory and theology«, in: Dies./Kirstine Helboe Johansen (Hg.), *Practice, Practice Theory and Theology. Scandinavian and German Perspectives*, Berlin/Boston: De Gruyter 2022, S. 35–55, hier S. 50.

31 Vgl. B. Latour: *Schlüssel*, S. 48f.

32 U. Schmidt: *Practice*, S. 40.

33 Vgl. Mol, Annemarie: *The Body Multiple. Ontology in Medical Practice*, Durham/London: Duke University Press 2002, S. 45.

34 Vgl. ebd.

35 Ebd., S. 13.

36 Ebd.

Und wie eine Untersuchung des medizinischen Wissens im Krankenhaus (Mol), der Wissensproduktion im naturwissenschaftlichen Labor (Preda) oder des Sozialen überhaupt (Latour) vor diesem Hintergrund auf eine Untersuchung der »procedures« und »apparatuses« und *things* abstellt und nicht allein auf »minds and cognitive operations« abonniert ist,³⁷ so hat auch eine Analyse mundaner Eschatologien nach den heterogenen Praktiken der Bestattung und Trauer zu fragen. Es geht nicht nur um *afterlife beliefs*, sondern um Hecken, *electric light*, Stimmen in Lautsprechern, Funeralfotografien oder Steine in Hosentaschen.

3.2 *Ontographic Investigations*

Zu einer Eschatologie, die empirisch gewendet wird, um sie zu historisieren und in den sozialen Praxisvollzügen zu verorten, gehört auch, den jeweiligen Status des *embedded knowledge* zum Gegenstand der Untersuchung zu machen. Gerade im Blick auf den Tod, das Sterben und das postmortale Jenseits hat sich eingebürgert, von divergierenden ›Perspektiven‹, individuellen ›Deutungen‹ oder kulturabhängigen ›Konstruktionen‹ zu sprechen. Erlaubt diese Optik, die Vielfalt verschiedener *world-views* herauszustreichen und möglichst vorbehaltlos zu rekonstruieren, basiert sie selbst auf sehr spezifischen epistemologischen und ontologischen Annahmen, die mit ihr normativ gemacht werden. Der geschärfte Blick für plurale Auffassungen und das Bestreben, sie unvoreingenommen herauszuarbeiten, bezieht sich gewissermaßen lediglich auf die Gehalte des eschatologischen Wissens, nicht auf seinen *epistemischen Rang* und *beanspruchten Realitätsbezug*. Ob eine Beschreibung des Postmortalen als ›Fiktion‹ oder ›Tatsachenschilderung‹ geltend gemacht wird – oder Unterscheidungen wie diese diffus gehalten oder überhaupt nicht verstanden werden; ob zwischen Tod und Leben eine klare Trennlinie gezogen wird oder nicht – und von wem und im Rahmen welcher Institutionen und wie und mittels welcher Praktiken; ob die Verstorbenen oder Gott oder andere »Grenzgängerfiguren«³⁸ als Teil der Welt und soziale Interaktionspartner:innen zu stehen kommen – all das wird bestenfalls nicht durch die leitenden Theorieannahmen vorentschieden, sondern zu einem »topic[-] of investigation«³⁹ gemacht. In der Tat dürfte die Bearbeitung des Todes ein besonders salienter Gegenstand einer »epistemography« resp. »ontographic investigation[-]«⁴⁰ sein. In ihren Praktiken wird regelmäßige

37 Vgl. ebd.

38 Ahn, Gregor u.a.: »Diesseits, Jenseits und Dazwischen? Die Transformation und Konstruktion von Sterben, Tod und Postmortalität«, in: Ders./Nadja Miczek/Katja Rakow (Hg.), *Diesseits, Jenseits und Dazwischen. Die Transformation und Konstruktion von Sterben, Tod und Postmortalität*, Bielefeld: transcript 2011, S. 11–41, hier S. 21.

39 Lynch, Michael: »Ontography: Investigating the production of things, deflating ontology«, in: *Social Studies of Science* 43 (2013), S. 444–462, hier S. 454.

40 Ebd., S. 455.

verhandelt, aus welchen Komponenten die »composition of the world«⁴¹ besteht, wo die »Grenzen der Sozialwelt«⁴² verlaufen, was als Teil des geltenden Wissens vorausgesetzt wird, welche Gewissheitsordnungen eine soziale Formation bestimmen etc.

Um diesen Punkt zu konkretisieren, greife ich am Ende nochmals kurz auf das bereits angeführte Interview zurück. Im Laufe des Gesprächs erzählt mein Gegenüber von einer Begebenheit, die er als »UNheimlich« qualifiziert.

A: [...] äh da bin ich irgendwie ma so (.) mittags mal so n bisschen ah (.) entspannt auf meinem Bett gelegen nach m Essen und dann hab ich plötzlich vor meinem (.) geschlossenen Auge n roten Kreis gesehen mit ihrem Gesicht wo sie mich=wo sie lacht wo sie so war wie sie früher war (-)h und äh als wenn sie mir sagen wollte Du äh mir gehts gut (.) mach Dir keine Sorgen (.) und da bin ich BUTCH also des war son=son Stadium (-)nicht Schlafen aber nicht wach irgendwie [so]

I: [ja]

A: in dem=in der Mitte ne (.) und a bin ich richtig so ↗bscha (-)wie so n HB-Männchen aus m Bett und hab gesagt sag mal was war denn DAS jetzt

I: mhm

A: ist das jetzt von ihr (.) n Zeichen gewesen (.) an mich (.) oder kommt des aus mir raus (.) vor mein inneres Auge (.) dass ich irgendwo doch weiß (.) dass es (.) diejenigen in irgendner SEelen (.) oder GEISTwelt ah (-)sich aufhalten und=und dass es ihnen=ihnen gut geht ne und der (.) Anselm Grün hat das genauso beschrieben nur noch einen Schritt weiter der hat gesagt (.) das ist n Zeichen ah dass sie bei Gott ist ne

I: mhm

A: gut des möchte ich jetzt (.) kann ich jetzt noch nicht so wirklich äh an mich ran lassen aber (-)das is (.) UNheimlich wenn man irgendwas (-)empfängt und kanns nich einordnen und liest dann n halbs Jahr später in so nem Buch genauso n=und und rot ist immer=auch son=son Symbol für=für Weiterleben ne für ne andere Existenz zu ner andern (.) Bewusstseinsebene gell (IO26, 440–476)

41 Woolgar, Steve/Lezaun, Javier: »The wrong bin bag: A turn to ontology in science and technology studies?«, in: *Social Studies of Science* 43 (2013), S. 321–340, hier S. 322.

42 Luckmann, Thomas: »Über die Grenzen der Sozialwelt«, in: Ders., *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*, Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh 1980, S. 56–92. Dazu ausführlich Lindemann, Gesa: *Das Soziale von seinen Grenzen her denken*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2014; Pohlig, Matthias/Schlieben, Barbara (Hg.): *Grenzen des Sozialen. Kommunikation mit nicht-menschlichen Akteuren in der Vor-moderne*, Göttingen: Wallstein 2022.

Versucht man den ontologischen und epistemologischen Aspekten, die hier greifbar werden, auf die Spur zu kommen, dürften folgende Beobachtungen zu berücksichtigen sein.

Die Begebenheit wird als eine Erfahrung erzählt, die außerhalb des als selbstverständlich unterstellten Erlebens zu stehen kommt. Wir begegnen einem Sachverhalt, der im Rahmen der vorausgesetzten Wirklichkeitsauffassung zum Ungeöhnlichen zählt.⁴³

Damit verbinden sich Probleme der ›Einordnung‹, deren Bearbeitung Konturen eines spezifischen Wirklichkeitregimes zutage fördert: Geht die Vision auf die Verstorbene zurück (»von ihr (.) n Zeichen gewesen«)? Oder verdankt sie sich dem Schauenden (»kommt des aus mir raus«)? Und sofern dem Schauenden: Manifestiert sich in ihm ein tieferes, sozusagen anthropologisch fundiertes, ›archetypisches‹ Wissen um die Fortexistenz der Toten?⁴⁴ Oder handelt es sich um die bloße Projektion einer trauernden Seele?⁴⁵

Der Gesprächspartner sieht von einer eindeutigen Beantwortung dieser Frage ab. Sie wird als unerschwinglich deklariert.⁴⁶ Das heißt nicht, dass eine Antwort gleichgültig wäre oder die benannten kategorialen Optionen in Teilen oder insgesamt als absurd gebrandmarkt würden. Dass der Lebende ein Zeichen der Toten empfängt oder Menschen ein Wissen um die nachtodliche Fortexistenz mitgegeben ist, werden als ›echte‹ Möglichkeiten ins Feld geführt – über die allerdings nicht definitiv entschieden werden kann. Das Geschilderte wird in einem Raum angesiedelt, der sich nicht mit Gewissheit bestimmen lässt. Zum eschatologischen Wissen gehört hier ein Wissen um Ungewissheit.⁴⁷

43 Das zeigt sich nicht nur auf Ebene des Erzählten, sondern auch in der Weise des Erzählens, wenn etwa mit den Lauten »BUTCH« und »†bscha« die Außerordentlichkeit des Ereignisses vokal formuliert wird.

44 Vgl. I026, 3052–3058: »oder ob des aus mir rau=selber raus kam (-)als als WISSEN (-)dass es doch irgendwas gibt nach m Tod ne und es gibt ja diese Arche=Begriff von Archetypen ne wie Ju=wie der Jung da sagt ne so (.) dass man das irgendwo weiß (-)ohne es <<lachend> wirklich zu wissen> es aber in einem drin is (.) und halt bei solchen Gelegenheiten dann rauskommt ne«.

45 Vgl. I026, 1335–1346: »wahrscheinlich sind das irgendwelche (z.o) Dinge die ah hhh° was weiß ich sich irgendwo (.) in den Tiefen der Seele abspielen und dann irgendwie nach außen (-)pr=projiziert werden genauso wie dieses oder dieser rote Kreis da ne [...] das (-)aber das is vielleicht auch so eingerichtet dass man irgendwie so=solche=solche Begebenheiten hat die ein irgendwie Trost ah man sucht ja nach allen möglichen Dingen«.

46 Vgl. I026, 3059f: »aber das wird sich nie klären lassen woher des kommt und was es is«; I026, 3047f: »ich werd die Frage nie beantwortet kriegen«.

47 Zu einer detailschärferen Analyse, die diesen Aspekt in den Fokus rückt, vgl. Stetter, Manuel: »Im Vagen bleiben. Beobachtungen zu einem Modus religiöser Positionierung am Beispiel der Bearbeitung des Todes«, in: Ursula Roth/Michael Roth (Hg.), Öffentliche Positionierungspraktiken. Kirche in einer pluralen Gesellschaft, Stuttgart: Kohlhammer 2024, S. 121–136.

Wie die Beschreibung der Optionen anzeigt, verhält sich der Gesprächspartner nicht als solitäres Einzelwesen zu der gemachten Erfahrung. In ihrer Schilderung wird ein »Drittes«⁴⁸ greifbar. Die Rolle des Dritten nimmt ein reiches Set an Ratgeberliteratur ein, die über das Gespräch hinweg explizit aufgerufen und direkt zitiert wird, aber auch indirekt in Terminologie, Stil und Motiven präsent ist. Wenn empirisch untersucht werden soll, welche Ontologien und Epistemologien im Umgang mit dem Tod etabliert werden, sind solche Instanzen des Dritten von Belang. Mag es in Bezug auf das Jenseits allerlei idiosynkratische Wirklichkeitsauffassungen und Gewissheiten geben, öffnet der Blick auf solche Dritte eine Perspektive, um die breiteren Geltungsregime zu untersuchen, die innerhalb einer sozialen Formation für die institutionelle Absicherung des Wissens relevant sind.⁴⁹

»Was war das [...]«? – Das Interview macht deutlich, dass eine Erforschung mündlicher Jenseitsbezüge nicht lediglich vor der Aufgabe steht, das Wissen um den Tod und die Toten zu rekonstruieren. Sie ist darin auch mit historischen Ontologien und empirischen Epistemologien konfrontiert, die es herauszuarbeiten gilt. Der Umgang mit dem Lebensende gehört zu den einschlägigen Praktiken, in denen Gesellschaften aushandeln, »what there is«⁵⁰, welche Entitäten dem Kreis des Sozialen zugehören und wie das Wissen darum qualifiziert ist.

4. Fazit

Die Überlegungen haben ihren Ausgang bei der Beobachtung genommen, dass Menschen mitunter recht wenig zu erzählen haben, wenn es um ihre postmortalen Jenseitsvorstellungen geht. Weisen die Analysen in eine plausible Richtung, wird man vorsichtig sein, aus dieser Beobachtung direkt auf einen Verfall des eschatologischen Wissens zu schließen. Es könnte vielmehr sein, dass die Optik, in der die Frage nach den »letzten Dingen« im Rahmen der Religionsforschung für gewöhnlich in Betracht gezogen wird, sich als unzureichend erweist und die diesbezüglich interessanten Fälle gar nicht erst in den Blick bekommt. Wenn es stimmt, dass das eschatologische Wissen nur bedingt in Form eines propositionalen, reflexiv verfügbaren Aussagewissens kursiert, bedarf es eines Zugriffs, der die reiche Welt des praktischen Umgangs mit dem Tod zu erschließen in der Lage ist. Erst auf dieser Grundlage lassen sich dann auch profunde Einsichten in den Jenseitsbezug gegenwärtiger Kulturen der Trauer formulieren und religionstheoretisch diskutieren.

48 Vgl. G. Lindemann: Das Soziale, S. 226–253.

49 Vgl. ebd., S. 245f.

50 Vgl. Heywood, Paolo: »Anthropology and What There Is. Reflections on »Ontology««, in: Cambridge Anthropology 30 (2012), S. 143–151.

Zu einer empirisch gewendeten Eschatologie, die einem »diskursiven Bias«⁵¹ zu entgehen versucht und die Wahrnehmungen, Sounds, Berührungen, mithin Hecken, Steine und Bilder des Funeralen in die Analysen eingehen lässt, gehört auch, ein Beschreibungsvokabular zu entwickeln, das die Seinskategorien und Wissensordnungen der untersuchten Felder erfasst. Eine »mundanized«⁵² *eschatology* ist immer auch ein epistemografisches resp. ontografisches Unterfangen, das sich der eigenen begrifflichen Infrastrukturen natürlich nicht einfach entledigen kann, bestenfalls jedoch einer »conceptual reflexivity«⁵³ zuführt. Dass damit ein anspruchsvolles Forschungsszenario aufgerufen ist, das sich weitaus leichter behaupten, denn in der täglichen Analysepraxis realisieren lässt, wissen alle, die sich in Sachen kritischer Selbstaufmerksamkeit nicht mit ein paar Angaben zu pauschalen Identitätsmerkmalen der Forscherperson im Einleitungskapitel begnügen. Die wissen freilich auch, welche aufregende Forschungsperspektiven sich auftun, wo die »resources« der Erkenntnisbildung in »topics« der Untersuchung überführt werden.⁵⁴

51 Hirschauer, Stefan: »Körper macht Wissen: für eine Somatisierung des Wissensbegriffs«, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.), *Die Natur der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Campus 2008, S. 974–984, hier S. 978f.

52 Vgl. M. Lynch: *Ontography*, S. 451.

53 Holbraad, Martin/Pedersen, Morten Alex: *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*, Cambridge: Cambridge University Press 2017, S. 43.

54 Vgl. Garfinkel, Harold/Sacks, Harvey: »On Formal Structures of Practical Actions«, in: John C. McKinney/Edward A. Tiryakian (Hg.), *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*, New York: Appleton-Century-Crofts 1970, S. 337–366.