

Torsten Cress

Sakrotope

Studien zur materiellen Dimension
religiöser Praktiken



[transcript]

Kulturen der Gesellschaft

Aus:

Torsten Cress

**Sakrotope – Studien zur materiellen Dimension
religiöser Praktiken**

März 2019, 240 S., kart., zahlr. Abb.

34,99 € (DE), 978-3-8376-3599-7

E-Book:

PDF: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3599-1

Welche Rolle spielen Artefakte und andere Formen des Materiellen für das menschliche Handeln? Ausgehend von einem differenzierten Begriff sozialer Praktiken, wie ihn Theodore Schatzki anbietet, knüpft Torsten Cress an diese zunehmend wichtiger werdende sozial- und kulturwissenschaftliche Fragestellung an. Dafür wendet er sich der Religion als einem Bereich zu, der in oft grundlegender Weise durch Dinge wie Bilder, Figuren oder Gebetsketten geprägt ist. Über die ethnographische Erforschung katholischer Glaubensvollzüge, wie sie nicht zuletzt an wichtigen Pilgerstätten anzutreffen sind, wird das Verhältnis von sozialen Praktiken und materiellen Entitäten systematisch ausgelotet.

Torsten Cress (Dr. phil.), geb. 1974, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz und lehrt u.a. Qualitative Methoden der Sozialforschung, Praxis-, Wissens-, Bildungs- und Religionssoziologie. Seine Forschungsinteressen umfassen Praxistheorien, Soziologie der Materialität, Materielle Kultur, Religion sowie Bildung und Digitalisierung.

Weiteren Informationen und Bestellung unter:
www.transcript-verlag.de/978-3-8376-3599-7

Inhalt

Danksagung | 7

Einleitung:

Religion und die Materialität sozialer Praktiken | 9

GRUNDLAGEN UND VORÜBERLEGUNGEN

Entwurf einer materialitätsorientierten Praktikenforschung | 31

Die Organisation sozialer Praktiken (Th. Schatzki) | 31

Vertiefung und Weiterführung | 39

Zur materiellen Dimension sozialer Praktiken | 48

Religiöse Praktiken: Annäherungen an den Gegenstand | 58

Wie beforcht man Praktiken-als-Entitäten? | 68

PRAKTIKENTHEORETISCHE STUDIEN

Ein Gebet in einer Kirche | 79

Der Eintritt in das Gebet:

Zustandsmanagement und die materielle Infrastruktur der Praktik | 79

Die Hinwendung nach innen:

Welche Anforderungen stellt das Gebet an seine Teilnehmerin? | 88

Die Rosenkranzandacht | 99

Wie man den Rosenkranz betet | 99

Die Betrachtung der ›Geheimnisse‹:

Eine Technik zur Evokation von Imaginationen | 103

Navigationshilfe und Gebetsregistratur:

Die Leistung der Gebetskette | 108

Der Besuch der Massabielle-Grotte in Lourdes | 117

Die Marienerscheinungen und der Wallfahrtsort | 118

Das Durchqueren der Grotte:

Wie ein Arrangement eine Praktik organisiert | 125

Sakralisierung durch Berührung:

Die Intelligibilisierung des Arrangements | 135

Die Lichterprozession in Lourdes | 151

Ablauf der Prozession | 152

Partizipation durch Illumination:

Licht und die Konfiguration des Arrangements | 155

Von der Dunkelheit ins Licht:

Lightscares und die Dramaturgie des Heils | 161

Kerzenlichter als Glaubensbekenntnisse:

Die Inszenierung eines devotionalen Kollektivs | 163

Pilgerpraktiken in Jerusalem | 171

Die Grabeskirche | 171

Irritation und Exploration:

Der Salbungsstein und die Grenzen devotionaler Repertoires | 174

»Touch and Go!«

Welche Regeln braucht ein Sakrotop? | 182

Wandeln auf den Spuren Jesu:

Verfahren des Nacherlebens von Glaubensereignissen | 188

Schlussbetrachtung | 207

Literatur | 217

Abbildungen | 235

Darstellungskonventionen | 237

Danksagung

Ein erster Dank geht an all diejenigen, die sich mir als Interviewpartnerinnen und Interviewpartner zur Verfügung gestellt haben, mir ihre Zeit und ihr Vertrauen schenken und mir vielfältige Einblicke in ihr Glaubensleben und ihr professionelles Handeln gewährten. Ohne sie wäre diese Studie nicht möglich gewesen.

In besonderer Weise danke ich Herbert Kalthoff, der als Betreuer dieser Arbeit immer wieder wichtige und hilfreiche Anregungen gab, eine teils aufwändige Forschung ermöglichte und zugleich die Freiräume gewährte, die eine sich nach und nach an ihrem Gegenstand entwickelnde Forschung benötigt. Ich habe, auch über diese Studie hinaus, viel von ihm gelernt.

An Stefan Hirschauer geht mein Dank für die Übernahme der Zweitbegutachtung meiner Arbeit, für die Einladung in sein Kolloquium und für wertvolle Anregungen. Oliver Scheiding danke ich für seine Bereitschaft zur Mitwirkung im Prüfungskolloquium, für hilfreiche Hinweise und für seine freundliche Einladung zu einer Reihe von Workshops und Vorträgen, von denen ich sehr profitiert habe. Eine Reihe weiterer Personen haben zum Entstehen dieses Buches beigetragen: Besonders danke ich Jana Hatáková für ihren unermüdlichen Einsatz beim Lektorat des Buches, für ihren stets kritischen und konstruktiven Blick und unzählige fruchtbringende Diskussionen. Auch Kornelia Engert, Tobias Röhl und Christiane Schürkmann sowie den Teilnehmern des Kolloquiums »Theoretische Empirie« verdanke ich Einsichten, ebenso den stets erhellenden Diskussionen mit Paul Gebelein. Besonders danken möchte ich auch Bettina Grünwald, die den Prozess der Entstehung meiner Dissertation mit großer Geduld begleitet hat, stets als Gesprächspartnerin zur Verfügung stand und auch sonst immer für mich da war. Schließlich danke ich meinen Eltern, auf deren Unterstützung ich immer bauen konnte.

Einleitung:

Religion und die Materialität sozialer Praktiken

Es gibt Pilgergruppen, die einfach ihre Lieder singen, so dass man keinen anderen Pilger hört. Die schaffen sich einfach mit=ner gewissen Vehemenz jetzt den Ort. Also die schaffens, auf so=n Schnipsen hin sich ein Sakrotop zu schaffen.

Der Begriff des ›Sakrotops‹ begegnete mir zum ersten Mal in dieser Aussage eines Ordensmanns, mit dem ich während eines Forschungsaufenthalts in Jerusalem sprach.¹ Im Mittelpunkt unseres Interviews standen die Erfahrungen des Mönchs mit christlichen Pilgergruppen, die sich auf den Weg in die ›Heilige Stadt‹ machten, sein Kloster als Anlaufpunkt wählten und mit denen er darum regelmäßig in Kontakt stand. In obiger Passage ging es um die Grabeskirche und andere heilige

1 Der Begriff ist nicht neu: Der Theologe und Historiker Hubertus Lutterbach verwendet ihn in seiner historischen Darstellung der Stadt Münster des 16. Jahrhunderts und bezeichnet damit die durch Sakralbauten dominierte, durch ein intensives religiöses Leben und eine besondere Konstellation religiöser und politischer Kräfte geprägte Bischofsstadt (Lutterbach 2006). Eine weitere Bedeutung erhält der Begriff in Lutterbachs Auseinandersetzung mit der Ideen- und Lebenswelt ultramontaner Katholiken des 19. Jahrhunderts, in der die Heilige Familie von Nazareth als »raum- und zeitübergreifendes ›Sakrotop‹« als Orientierungspunkt zur Nachahmung und Schaffung eines innerweltlichen »Sakralraum[s]« dient (Lutterbach 2002: 275). Der Ägyptologe Ludwig Morenz verwendet den Begriff in einem geografischen Sinne zur Bezeichnung einer durch die vorherrschende Verehrung bestimmter Gottheiten geprägten »Sakrallandschaft« (Morenz 2010: 136).

Stätten, die jedes Jahr Millionen von Pilgern² anziehen, sowie um die Art und Weise, wie sie den Pilgern zugänglich gemacht werden und für sie erfahrbar sind. Seine Bemerkung, wonach bestimmte Gruppen unter Absehung von den jeweiligen Bedingungen zu singen beginnen, spielt auf die Herausforderungen an, mit denen sich Pilger an diesen Orten, die bisweilen durch Überfüllung, Lärm, Geschäftigkeit und lange Wartezeiten gekennzeichnet sind, immer wieder konfrontiert sehen. Wo manche Pilger angesichts dieser Bedingungen mit Enttäuschung, Irritation oder Ärger reagierten, gelinge es solchen Gruppen, sich gewissermaßen auf Knopfdruck und trotz widriger Umstände ein Sakrotop zu schaffen.

In Anlehnung an den Gebrauch meines Gesprächspartners bezeichne ich mit dem ›Sakrotop‹ nicht, wie es die Etymologie des Begriffs nahelegt, einen ›heiligen Ort‹ im Wortsinne, sondern einen religiös konnotierten Kontext, der von bestimmten Aktivitäten getragen wird und durch eine bestimmte Stimmung gekennzeichnet ist, in den man ›eintreten‹ kann, aber auch ›hineinflinden‹ muss, und in dem Möglichkeiten zu bestimmten Erfahrungen angelegt sind. Solche Kontexte werden performativ hervorgebracht: Sakrotope werden ›gemacht‹, sie entfalten sich mit der Durchführung spezifischer Handlungen und sind also das Ergebnis eines Vollzugsgeschehens. Sie sind nicht von Dauer, sondern werden über bestimmte Zeitabschnitte aufrechterhalten und vergehen wieder. Die Betonung dieser performativen Dimension deutet zwar an, dass Sakrotope im Grunde unabhängig von äußeren Gegebenheiten und besonderen Objekten hervorgebracht werden können. Tatsächlich aber entfalten sie sich oft an bestimmten, teils eigens hierfür ausgelegten Orten – in einer Kirche etwa, in einem Gebetsraum oder an einer Wallfahrtsstätte, sowie unter Einbezug eines weiten Spektrums von Artefakten und anderen materiellen Entitäten: Räumliche Arrangements können ebenso an der Konstitution von Sakrotopen beteiligt sein wie Figuren, Bilder, Gerüche, Farben oder Licht. Von einem Sakrotop zu sprechen heißt dann, gleichermaßen die performative wie die materielle Dimension eines religiösen Kontexts zu betonen.

Wenn etwa die Besucher einer Wallfahrtsstätte in einer Kerzenprozession einen Weg entlang schreiten und dabei Gebete sprechen oder Lieder singen (Kap. 5), dann erschaffen sie damit ein Sakrotop; wenn eine Beterin ihre Gebetskette in die Hand nimmt, um sich in ein Rosenkranzgebet zu vertiefen (Kap. 3), dann begibt sie sich damit in ein Sakrotop; wenn sich Menschen durch eine kleine Grotte bewegen, andächtig ihre Hände über die Felswände gleiten lassen und dabei Mariengebete sprechen (Kap. 4), dann verwandeln sie diesen Ort in ein Sakrotop;

2 In diesem Buch wird bei personenbezogenen Substantiven und Pronomen das generische Maskulinum verwendet, das im Sinne der sprachlichen Vereinfachung und als geschlechtsneutral zu verstehen ist.

wenn sich eine Kirchenbesucherin mit Weihwasser bekreuzigt und ein Gebet aufnimmt (Kap. 2), dann macht sie die Kirche damit zu einem Sakrotop; und wenn Pilger eine Wirkstätte Jesu aufsuchen, um sich dort der Ereignisse zu erinnern, von denen die Evangelien berichten (Kap. 6), dann transformieren sie diesen Ort in ein Sakrotop. In diesem Sinne hat der Begriff also eine dreifache Bedeutung: Er beschreibt einen religiös konnotierten Kontext; er verweist darauf, dass ein solcher Kontext nicht gegeben ist, sondern über den Vollzug spezifischer Handlungen immer wieder neu hergestellt wird; und er hebt die konstitutive Rolle des Materiellen bei der Hervorbringung dieser Kontexte hervor. So verstanden markiert der Begriff des Sakrotops eine Sicht auf Religion als *materiell konstituiertes Vollzugs geschehen*.

Die vorliegende Studie geht von dieser Sicht aus und stellt die materielle Dimension religiöser Praktiken in den Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit. Am exemplarischen Fall katholischer Glaubensvollzüge arbeitet sie heraus, wie Artefakte und andere materielle Entitäten in religiöse Praktiken involviert werden, wie sie solche Praktiken ermöglichen, mit hervorbringen und tragen, was sie im Rahmen solcher Praktiken leisten und wie sie an ihrer Stabilisierung und Weitergabe beteiligt sind. Wie erleichtert etwa eine Gebetskette die Evokation bestimmter Vorstellungen und Emotionen? Wie helfen die Elemente eines Kirchenraums einer Beterin dabei, sich zu fokussieren und sich auf ihr Gebet einzustellen? Welche Rolle spielt die Berührung eines Steins bei der Tradierung religiösen Gedächtnisses und der Konstitution einer religiösen Gemeinschaft? Wie wirkt Licht bei der Durchführung einer Marienprozession mit, wie weist es Bedeutung zu, wie wird es eingebunden in die Strukturierung religiöser Erfahrung? Wie werden über den Besuch religiös bedeutungsvoller Orte Erinnerungen generiert, die in die spätere Praxis Eingang finden können? Um diese und weitere Fragen geht es in diesem Buch.

Mit ihrem Interesse an religiösen Praktiken verortet sich die Studie in einem praxistheoretischen Kontext. Sie nimmt die Theorie sozialer Praktiken von Theodore Schatzki, die sie als Werkzeug für eine detaillierte empirische Analyse sozialer Praktiken und ihrer materiellen Dimension nutzbar zu machen sucht, zum Ausgangs- und Referenzpunkt einer ethnografischen Praktikenforschung. Religiöse Praktiken sind dabei der exemplarische Fall, an dem grundlegende Einsichten in die materielle Dimension sozialer Praktiken im Allgemeinen gewonnen werden sollen. Als Inspirationsquelle für die praxistheoretische Forschung bieten sich religiöse Praktiken nicht nur deshalb an, weil sie mit einer vielfältigen materiellen Kultur verbunden sind, sondern auch, weil mit ihnen zwei Aspekte zum Tragen kommen, die für ein umfassendes Verständnis sozialer Praktiken von einiger Re-

levanz sind und zu deren vertiefender Untersuchung diese Praktiken mit Nachdruck auffordern: dass sich Praktiken in unterschiedlichem Ausmaß auch in den Köpfen ihrer Teilnehmer abspielen, und dass sie bis zu einem gewissen Grade die Gefühle und Stimmungen ihrer Teilnehmer organisieren. Die Studie möchte damit in dreifacher Hinsicht einen Beitrag zur praxistheoretischen Diskussion leisten: *Erstens* geht es ihr um eine systematische Exploration und konzeptuelle Bestimmung des Verhältnisses zwischen sozialen Praktiken und materiellen Entitäten. *Zweitens* verknüpft sie damit eine Erweiterung praxistheoretischer Forschungsperspektiven um mentale Aktivitäten und um Lebenszustände, die als – unterschiedlich relevante – Komponenten solcher Praktiken verstanden und in ihrer Bezogenheit auf den Gebrauch materieller Entitäten perspektiviert werden. *Drittens* wird erprobt, wie sich Schatzkis sozialtheoretischer Ansatz für eine ethnografische Praktikenforschung fruchtbar machen lässt, die dann umgekehrt die Theoriebildung inspirieren kann.

Materialität und Praxistheorien

Mit ihrem Interesse für Materialität schließt die Studie zugleich an eine Entwicklung in den Sozial- und Kulturwissenschaften an, die bisweilen – und etwas plakativ – mit dem Schlagwort *material turn* bezeichnet wird. Gemeinsam ist dieser fächerübergreifenden Entwicklung eine Blickverschiebung bzw. -erweiterung, mit der die Aufmerksamkeit verstärkt auf die materielle Verfasstheit der kulturellen und sozialen Welt gerichtet wird: Neu- oder wiederentdeckt wurde die Relevanz zunächst von Artefakten, in jüngerer Zeit aber auch zunehmend von natürlichen Dingen, Substanzen, Materialien oder Zeichen, die daraufhin untersucht werden, wie sie etwa soziale Ordnung mit hervorbringen, Machtbeziehungen verkörpern und stabilisieren, an der Generierung und Etablierung wissenschaftlichen Wissens beteiligt sind oder als Ausdruck kultureller Identität fungieren. In Soziologie (s.u.), Erziehungswissenschaft (Nohl/Wulf 2013; Thompson et al. 2017), Geschichte (Laube 2011; Füssel/Habermas 2015; Schmidt-Funke 2017) oder historischer Kulturwissenschaft (Cremer/Muslow 2017), in Kunstwissenschaft (Lehmann 2012; Autsch/Hornäk 2017), Literaturwissenschaft (Tischleder 2014; Scholz/Vedder 2018) oder Ethnologie (Braun et al. 2015; Stockhammer/Hahn 2015), zusehends aber auch interdisziplinär, werden konzeptuelle Überlegungen angestellt, Programme formuliert und empirische Analysen vorgenommen, die zur weiteren Erschließung, Konturierung und Ausdifferenzierung des Themenkomplexes beitragen (vgl. Hahn 2015; Hilgert 2016; Kalthoff et al. 2016b). Mit der Ausrichtung auf Materialität geht es dabei nicht um eine bloße Ausweitung von

Gegenstandsbereichen, sondern um eine »grundsätzliche Rekonfiguration der Perspektive« (Reckwitz 2014: 14) auf Kultur und Sozialität.

Diese Neuperspektivierung hat eine reichhaltige Forschung hervorgebracht, in der das Materielle mit ganz unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen betrachtet wird (Kalthoff et al. 2016a: 15ff.): So konzentrieren sich sozialkonstruktivistische Ansätze auf kontingente Prozesse bei der Entwicklung technischer Artefakte (Bijker et al. 1987), begreifen die Dinge als Objektivierungen von Sinn (Berger/Luckmann 2004) oder als Bestandteile kommunikativen Handelns (Knoblauch 2017); handlungstheoretische Ansätze betrachten Handlungen als auf Menschen und Artefakte verteilte Prozesse und fragen nach der Zurechenbarkeit der jeweiligen Beiträge (Rammert/Schulz-Schaeffer 2002); eine phänomenologisch grundierte Technikforschung untersucht Artefakte als Mittler zwischen Mensch und Welt (Ihde 1990; Verbeek 2005); die aus Archäologie und Ethnologie hervorgegangenen, interdisziplinären *Material Culture Studies* interessieren sich für Dinge als Träger von Kultur und für die Beziehungen zwischen Menschen und Dingen (Miller 2010; Ingold 2013; Hahn 2014; Samida et al. 2014); und posthumanistische Perspektiven, wie sie früh mit der *Actor-Network Theory* (Latour 2010) und in jüngerer Zeit mit den Ansätzen des *New Materialism* vertreten werden (Bennett 2010; Barad 2012; Morton 2013), suchen ontologische Asymmetrien zwischen Mensch und Materialität zu überwinden, indem sie etwa die selbstorganisierenden Potentiale des Materiellen betonen (Goll et al. 2013; Folkers 2013).

Längst ist der *material turn* auch in der Religionsforschung angekommen. Ethnologie (Kohl 2003), Religionswissenschaft (Bräunlein 2017), Theologie (Heimbrock 2013; Giselbrecht/Kunz 2016; Beckmayer 2018) und Religionssoziologie (Karstein/Schmidt-Lux 2017) wenden sich zunehmend den Dingen zu, und mit der *Material Culture of Religion* (McDannell 1995; Arweck/Keenan 2006; Morgan 2010b; Meyer et al. 2010; Houtman/Meyer 2012) hat sich ein eigens auf die Untersuchung des Materiellen in der Religion ausgerichteter, interdisziplinärer Forschungsbereich entwickelt. Ein ganzer Kosmos materieller Entitäten – Bilder (Morgan 1998; Davis 1997), Figuren (Mitchell 2010), heilige Texte und Bücher (Stolow 2010), Masken, Textilien (Keenan 2006; Hermkens 2010), Körperflüssigkeiten wie Milch und Blut (Jansen/Dresen 2012), religiöse Architektur, Landschaften, Kunstobjekte, aber auch Alltagsdinge wie T-Shirts, Sticker und Poster (McDannell 1995) – wird zum Gegenstand einer Forschung, die zeigt, wie solche Artefakte, Substanzen und natürliche oder gebaute Umwelten in vielfältiger Weise mit dem religiösen Leben verknüpft sind: als Manifestationen religiöser Vorstellungswelten, als Repräsentationen von oder als Vermittler zu transzendenten Entitäten, oder als Speicher religiösen Gedächtnisses.

An diesem Punkt schließt die vorliegende Studie an. Während die Rolle materieller Entitäten auch für tendenziell ›artefaktskeptische‹ religiöse Traditionen herausgearbeitet wurde – so etwa in Bezug auf die Bedeutung von Bildern im Protestantismus (Morgan 1996, 1999) –, gilt das Interesse hier dem Katholizismus als einer Tradition, deren besondere Beziehung zur Welt des Materiellen vielfach herausgestellt worden ist (vgl. etwa McDannell 1995; Orsi 2005; McGuire 2008). Die Betonung der Leiblichkeit Jesu (Miles 2005), die insbesondere durch das Instrument der Heiligsprechung hervorgebrachte Vielfalt transzendenter Bezugspartner (Bienfait 2006) oder das Wunder (Angenendt 2002) als Manifestation von etwas wesentlich ›Immateriellem‹ finden ihren Widerhall in einer vielgestaltigen materiellen Kultur, die durch Heiligenbilder, ›wundertätige‹ Medaillen, Marienfiguren, heilendes Wasser, Gebetsketten oder Kruzifixe ebenso geprägt ist wie durch heilige Öle, Weihwasser, Weihrauch, Altarschellen, Monstranzen oder Reliquien im liturgischen Leben der Kirche. Die Beschäftigung mit katholischen Glaubensvollzügen und mit der materiellen Kultur des Katholizismus fordert deshalb dazu auf, den Blick über Artefakte hinaus auch auf andere materielle Entitäten und Phänomene auszuweiten. Im Zentrum dieses Buches stehen eine Reihe privater devotionaler Praktiken und Praktiken des Pilgerns, die sich stark auf den Einbezug von Dingen stützen.

Die Praxistheorien, deren Identifikation als Denk- oder Theoriebewegung (Schäfer 2016a: 10) maßgeblich auf Schatzkis Diagnose eines *practice turn* (Schatzki 1996; Schatzki et al. 2001) zurückgeht und deren Gemeinsamkeiten von Andreas Reckwitz weiter ausgearbeitet wurden (Reckwitz 2002, 2003), betreiben ebenfalls eine Neuperspektivierung des Sozialen.³ Sie besteht darin, dass sie sozi-

3 Diese übergreifende theoretische Tendenz wurde im Nachhinein aus einer ganzen Reihe von Theorien und Ansätzen herausgearbeitet, die so vielfach zu Praxistheorien *avant la lettre* erklärt wurden und gemeinsam die heterogene ›Familie‹ der Praxistheorien ausmachen. Zu diesen Ansätzen werden neben Bourdieus Theorie der Praxis und Giddens' Theorie der Strukturierung die Performativitätstheorie Judith Butlers, Garfinkels Ethnomethodologie, die *Science and Technology Studies* und die daraus hervorgegangene *Actor-Network Theory*, Goffmans Interaktionssoziologie, Foucaults Ansätze der Technologien des Selbst und der Gouvernementalität, die Figurationstheorie Norbert Elias', die pragmatistische Interaktionsanalyse George Herbert Meads, Michel de Certeaus Theorie der Alltagspraxis und die Ansätze der *Cultural Studies* gezählt (vgl. etwa Hillebrandt 2014; Alkemeyer/Buschmann 2016; Schäfer 2016a). Differenzen bestehen im Hinblick auf die ANT, die teils den Praxistheorien zugerechnet (Schäfer 2013; Hillebrandt 2014), teils lediglich als entfernt verwandt betrachtet wird (Hui et al. 2017: 2f.;

ale Praktiken zur zentralen theoretischen Kategorie erheben und zum Ausgangspunkt der Analyse des Sozialen machen, womit sie nicht nur alternative Konzepte wie System, Individuum oder Struktur ablösen, sondern sich auch als Scharnier zwischen holistischen und individualistischen Konzepten positionieren (Bourdieu 1976; Giddens 1995; Schatzki 1996). Diese Mittlerposition erklärt sich insbesondere daraus, dass sie eine Sicht auf das je konkrete, individuelle, situative Vollzugshandeln, dessen Körperlichkeit und Materialität sie zugleich betont, mit einer Sicht verbindet, die dieses Handeln als immer schon eingebettet in überindividuelle soziale Praktiken begreift, die es ermöglichen und begrenzen, ihm seinen Sinn geben und es strukturieren.

Soziale Praktiken – wie etwa Verhandeln, Forschen, Beten, Kochen oder Debattieren – erscheinen hier als organisierte Bündel körperlich basierter Aktivitäten, die einerseits dem Handeln des Einzelnen vorgängig sind, zugleich aber erst durch dieses Handeln verwirklicht werden. Auf diese Weise entwickelt die Praxistheorie eine Perspektive auf das Soziale als ein ›Feld von Praktiken‹ (Schatzki 2001a: 2), d.h. als ein umfassendes, gleichermaßen stabiles wie dynamisches Geflecht körperlich und materiell konstituierter Bündel von Aktivitäten, die sowohl regelhaft als auch offen für Veränderung sind und so zum Ansatzpunkt für die Erforschung der Reproduktion und Transformation des Sozialen werden. Dass Praktiken als ›Ort des Sozialen‹ (Schatzki 2002) verstanden werden, heißt dabei nicht nur, jedes Handeln als Bestandteil einer bestimmten sozialen Praktik zu begreifen, sondern es heißt auch, sämtliche soziale Phänomene – wie Institutionen, Macht, Bildung, Infrastrukturen, politische Bewegungen oder gezielte Desinformation – als Konstellationen, Aspekte oder Resultate von Praktiken zu beschreiben (Schatzki 2016: 30).

Die Praxistheorie, die sich als »school of thought« (Hui et al. 2017: 1) längst etabliert hat und an die über die Soziologie hinaus angeschlossen wird (Elias et al. 2014; Bittner et al. 2018; für einen Überblick vgl. Schäfer 2016a: 15f.), scheint

vgl. Schatzki 2010: 134f.). Als philosophische Grundlagen der Praxistheorie gelten Heideggers Daseins-Analyse, Wittgensteins Spätphilosophie sowie John Deweys Version des Pragmatismus. Der perspektivischen Heterogenität der Praxistheorien entspricht, dass es kein eigentliches Leit- oder Referenzparadigma gibt (Hillebrand 2014: 31), sondern dass die Praxistheorien eher als »facettenreiches Bündel familienähnlicher Theorien, Analyseansätze und Forschungsrichtungen« (Alkemeyer/Buschmann 2016: 115) beschrieben werden. Dies schlägt sich auch in unterschiedlichen Bezeichnungen dieser Theoriebewegung etwa als »Praxistheorie(n)«, »Soziologie der Praxis«, »Theorien sozialer Praxis« oder »Praxeologie« nieder.

mittlerweile in eine Phase der Konsolidierung eingetreten: Sie wird in Überblicksdarstellungen weiter konturiert, systematisiert und weitergedacht (Schmidt 2012; Nicolini 2012; Hillebrand 2014), man nimmt Bilanzierungen, Standortbestimmungen und Neuvermessungen des sich beständig ausdehnenden und intern weiter ausdifferenzierenden Feldes vor (Schäfer 2016c; Hui et al. 2017), es werden Begriffe geschärft (Hirschauer 2016; Welch/Warde 2017), Desiderate formuliert und neue Fragestellungen entwickelt (vgl. die Beiträge in Schäfer 2016c; Hui et al. 2017; Jonas/Littig 2017; Alkemeyer et al. 2015), man stellt Methodenfragen (Schmidt 2012; Schäfer et al. 2015; Jonas et al. 2017) und liest die philosophischen Vordenker neu (Koppetsch 2001; Schatzki 2007; Schäfer 2012). Parallel dazu wenden sich die heutigen Praxistheorien der »zweiten Generation«⁴ neuen Feldern und Themenbereichen zu und widmen sich etwa der Subjektbildung (Alkemeyer 2016), Affekten und Sinnen (Reckwitz 2012, 2015, 2016), dem »Theoretisieren« (Schmidt 2016), der Sprache (Schatzki 2017a) oder den materiellen Infrastrukturen sozialer Praktiken (Shove 2017).

Die Praxistheorien betreiben dabei ihre eigene Version einer »Materialisierung der Kulturtheorie« (Reckwitz 2008: 146, vgl. 2014). Tatsächlich richten praxistheoretische Ansätze von Anfang an, wenn auch mit unterschiedlich starkem Gewicht, ein besonderes Augenmerk auf die materielle Bedingtheit und Einbettung des Handelns: Ob die Dinge als objektivierte Geschichte, als Träger symbolischer Ordnungen (Bourdieu 1997, 1976) und von Macht- und Disziplinierungstechniken (Foucault 1994), als Handlungsressourcen (Giddens 1997) oder als Wissensobjekte erscheinen (Knorr Cetina 1984; Preda 1999) – die materielle Seite der Praxis ist fester Bestandteil praxistheoretischen Denkens. Der Grund für den besonderen Status der Dinge in der Praxistheorie liegt in ihrer spezifischen Sicht auf das Soziale als Vollzugswirklichkeit, mit welcher dem körperlichen und dinglichen Charakter des Handelns besondere Aufmerksamkeit zuteil wird: Betont wird einerseits, dass die eine Praktik konstituierenden Aktivitäten durch den Körper hervorgebracht werden und im Grunde auf dem Einsatz von »Körpertechniken« (Mauss 1975) beruhen. Andererseits kommt in den Blick, dass sich dieses

4 Die Einteilung nach Generationen oder Phasen ist im Grunde ein Ergebnis der nachträglichen Identifikation der Praxistheorien als einer Strömung, mit der eine Unterscheidung zwischen den »frühen« und den auf ihnen aufbauenden »späteren« Ansätzen eingezogen wird. So werden zu den »first generation practice theorists« Pierre Bourdieu, Anthony Giddens und Charles Taylor gerechnet, zur zweiten Generation dann etwa Theodore Schatzki, Andreas Reckwitz oder Elisabeth Shove (Schatzki 2017b: 18, vgl. auch Reckwitz 2016: 166).

körperliche Tun unter Einbezug von Objekten vollzieht, die zu Aktivitäten auffordern, spezifische Praktiken erst ermöglichen und so neben den Körpern zu »Trägern« sozialer Praktiken werden (Reckwitz 2003: 291), und dass sich dieses Handeln in einer wie auch immer gearteten, materiell konstituierten Umgebung abspielt, die in direkter oder indirekter Weise auf dieses Handeln einwirkt (Schatzki 2016a). Wenn nun Praktiken einerseits der Ort des Sozialen sind und andererseits in Körpern und Artefakten »verankert« und durch sie überhaupt erst ermöglicht werden, dann bedeutet das, dass die Körper und Artefakte einen zentralen Stellenwert bekommen: Sie werden zu den eigentlichen Trägern des Sozialen.

Die aus verschiedenen Perspektiven gestellte Frage nach der Materialität des Sozialen übersetzt sich damit praxistheoretisch in die Frage nach der Materialität sozialer Praktiken.⁵ Sie wird auch in neueren Ansätzen immer wieder gestellt, wobei mittlerweile eine ganze Reihe von Vorschlägen gemacht wurden, die Relevanz des Materiellen entsprechend zu beschreiben, zu erforschen und konzeptuell zu fassen. 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 (ebd.), oder dass sie soziale Praktiken beeinflussen und prägen (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 (Shove et al. 2012); als Elemente von »Arrangements«, mit denen Praktiken untrennbar verwoben sind (Schatzki 2016: 69); als Bestandteil von Interaktionen und Diskursen (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 (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).

5 Wenn praxistheoretisch von Materialität die Rede ist, sind damit oft die beiden eben genannten Dimensionen des Materiellen bezeichnet: einerseits der Körper, andererseits die Dinge. Ich unterscheide hier zwischen Körperlichkeit und Materialität und bezeichne mit letzterem Artefakte sowie andere materielle Entitäten und Phänomene.

*Schatzkis Theorie sozialer Praktiken
als Grundlage einer ethnografischen Praktikenforschung*

Wie man Materialität praxistheoretisch in den Blick bekommt, hängt dabei letztlich vom theoretischen Ausgangspunkt ab. Ein scharfer Begriff sozialer Praktiken, wie ihn Theoretiker der ›zweiten Generation‹ entwickeln, markiert dabei – das zeigen auch die eben erwähnten Konzeptualisierungsvorschläge – einen Wendepunkt der praxistheoretischen Materialitätsforschung: Während sich frühere Ansätze zumeist noch nicht auf ein klar ausgearbeitetes Konzept sozialer Praktiken stützen oder stützen können, wird es nun möglich, Materialität systematisch auf Praktiken zu beziehen und von hier aus zu untersuchen. Einen solchen Zugriff vertritt die vorliegende Studie. Sie schließt hierfür an einen Ansatz an, der starken Einfluss darauf hatte, soziale Praktiken als »kleinste Einheit[en] des Sozialen« (Reckwitz 2003: 290) oder »Letztelemente aller Praxis« (Hillebrandt 2014: 61) und damit als Untersuchungsgegenstand zu konturieren und ihnen analytischen Primat einzuräumen: Schatzkis Theorie sozialer Praktiken (Schatzki 1996, 2002). Seine in Auseinandersetzung insbesondere mit dem Spätwerk Ludwig Wittgensteins und mit den Praxistheorien Bourdieus und Giddens' gewonnene Beschreibung sozialer Praktiken als übersubjektive Einheiten oder Entitäten, die eine Reihe klar bestimmbarer Strukturmerkmale aufweisen, kann als der eigentliche Kern seines beständig weiter entwickelten Werks (vgl. etwa Schatzki 2003, 2010, 2016b) gelten. Die vielzitierte Definition sozialer Praktiken als »nexus[es] of doings and sayings« (Schatzki 1996: 89) und damit als Bündel körperlich basierter, miteinander zusammenhängender Handlungen oder Aktivitäten ist dabei nur der elementarste Punkt dieser Bestimmung.

Herausgearbeitet wird weiter, wie diese Handlungszusammenhänge organisiert werden, nach welchen Prinzipien die einzelnen Handlungen also zueinander in Beziehung gebracht werden und wie sie so gemeinsam eine relativ stabile, identifizierbare und ›tradierungsfähige‹ Praktik konstituieren. Praktiken erscheinen in einer solchen Sicht als normative (Schatzki 2002: 98) Komplexe körperlicher und mentaler Aktivitäten, deren Organisation sich nicht auf ein implizites, im Körper verankertes Wissen oder Können beschränkt (Schatzki 1997: 295ff.), sondern die darüber hinaus durch explizite Regeln angeleitet werden, auf bestimmte Teleologien hin orientiert sind, ihren Teilnehmern ein Spektrum nicht nur möglicher Handlungen, sondern auch möglicher Stimmungen und Gefühle vorgeben und auf diese Weise Möglichkeitshorizonte im Hinblick darauf aufspannen, was man sinnvoll tun und sagen, aber auch was man fühlen und empfinden kann oder soll, und die so das Handeln ordnen, mit Sinn ausstatten und organisieren (Schatzki 1996: 88ff., 2002: 70ff.).

Über die Aufschlüsselung ihres Aufbaus und die Herausarbeitung ihrer übergreifenden strukturellen Elemente und Charakteristika werden soziale Praktiken hier zu eigenständigen Untersuchungseinheiten, die im Detail analysiert und zueinander in Bezug gesetzt, aber auch hinsichtlich bestimmter Aspekte – wie eben der Materialität – untersucht werden können. Die vorliegende Studie lotet diesen Ansatz daraufhin aus, inwieweit er sich für eine ethnografische Erforschung der materiellen Dimension sozialer Praktiken nutzbar machen lässt, und entwickelt einen Zugang, der durch vier Schwerpunkte und Zielsetzungen gekennzeichnet ist: *Erstens* eine systematische Exploration der materiellen Dimension sozialer Praktiken; *zweitens* eine gezielte Berücksichtigung mentaler Aktivitäten – sich etwas vorstellen, sich auf etwas einstellen, sich an etwas erinnern – als Komponenten sozialer Praktiken; *drittens* ein konsequenter Einbezug von Gefühlen, Stimmungen, Empfindungen und anderer Befindlichkeiten der Teilnehmer sozialer Praktiken; *viertens* die Vermittlung einer Entitäten-Perspektive mit einer teilnehmerorientierten Performanz-Perspektive.

Materialität und die Organisation sozialer Praktiken

Die Fruchtbarkeit von Schatzkis Konzeption für eine Erforschung der Materialität sozialer Praktiken liegt nicht zuletzt in einem scharf umrissenen Praktikenbegriff und einer damit einhergehenden Erhöhung des Auflösungsvermögens. Mit der analytischen ›Öffnung‹, der Dekomposition sozialer Praktiken in ihre konstitutiven Elemente und Strukturen, wird es möglich, so die Überlegung, die Rolle materieller Entitäten nicht nur für Praktiken ›als Ganzes‹, sondern im Hinblick auf ihre einzelnen Komponenten zu untersuchen (vgl. auch Shove et al. 2012) und also danach zu fragen, wie genau materielle Entitäten in die Organisation sozialer Praktiken eingebunden sind: Wie sind Dinge daran beteiligt, die Handlungen, die eine Praktik konstituieren, mit hervorzubringen? Wie tragen sie dazu bei, diese Handlungen miteinander zu verbinden, sie aufeinander hin zu ordnen und in einen hierarchischen Zusammenhang zu stellen? Inwiefern sind die handlungsleitenden Regeln einer Praktik Regeln des Umgangs mit Dingen? Wie evozieren Dinge, eingebunden in je spezifische praktische Zusammenhänge, bestimmte Sinneswahrnehmungen, Stimmungen und Gefühle? Wie motivieren sie Teilnehmer dazu, sich in praktische Zusammenhänge involvieren zu lassen? Wie ermöglichen sie Reproduktion und Transfer sozialer Praktiken (vgl. Schatzki 2016a, Shove et al. 2012)? Die Frage nach der Materialität sozialer Praktiken wird so zur Frage nach den Relationen zwischen sozialen Praktiken – genauer: ihrer Organisation – und materiellen Entitäten. Zur Untersuchung solcher Relationen kann an Schatzkis Theo-

rie der Arrangements angeschlossen werden, die diese Zusammenhänge aus sozi-
alontologischer Perspektive beleuchtet und eine Reihe konzeptueller Vorschläge
dazu macht (Schatzki 2016a).

Für viele religiöse Praktiken gilt, dass sie sich nicht nur auf Artefakte wie li-
turgische oder devotionale Dinge – so etwa die Innenausstattung einer Kirche
(Kap. 2), Gebetsketten (Kap. 3) oder Erinnerungsobjekte (Kap. 6) – stützen, son-
dern dass auch natürliche Dinge und Settings, Substanzen oder Phänomene wie
etwa Felswände, Wasser (Kap. 4) oder Licht (Kap. 5) in den praktischen Vollzug
einbezogen werden. Relationen zwischen religiösen Praktiken und materiellen En-
titäten zu untersuchen, verlangt also nach einer Transzendierung der Kategorie der
Artefakte und danach, die materielle Welt in einem umfassenderen Sinne einzu-
beziehen. Im Gegensatz zu einem Zugriff, der Materialität oft auf Artefakte be-
schränkt und damit nur einen begrenzten Ausschnitt der materiellen Konstitution
sozialer Praktiken in den Blick bekommt, lege ich deshalb einen erweiterten Ma-
terialitätsbegriff zugrunde, der neben Artefakten auch Substanzen, natürliche
Dinge und Umgebungen sowie flüchtige Phänomene wie Licht oder Dunkelheit
umfasst (vgl. ebd.; vgl. Kalthoff et al. 2016a).

Mentale Aktivitäten als Komponenten sozialer Praktiken

Eine Erweiterung der Perspektive ergibt sich auch im Hinblick auf den Aufbau
sozialer Praktiken. Praxistheorien sind im Allgemeinen nicht besonders interes-
siert daran, was ›in den Köpfen‹ der Teilnehmer passiert: Ihre Betonung der kör-
perlichen Sedimentierung des Wissens, der Prä-Reflexivität des Handelns und ihre
Abgrenzung von individualistischen und mentalistischen Perspektiven (vgl. kri-
tisch auch Alkemeyer/Buschmann 2016) hat die Praxistheorien zu einer Margina-
lisierung der ›mentalen Seite‹ sozialer Praktiken geführt: Das Mentale wird dann
oft im Körper bzw. in Dispositionen ›aufgelöst‹ (vgl. hierzu auch Schmidt 2018:
20), so dass sich das, was Teilnehmer ›mental tun‹, dem praxistheoretischen Zu-
griff weitgehend entzieht. Schatzkis Konzeption sozialer Praktiken erlaubt dies-
bezüglich eine Öffnung: Die Spanne an Aktivitäten, die eine Praktik ausmachen,
ist in dieser Sicht nicht auf körperliche Performanzen im engeren Sinne be-
schränkt, sondern umfasst auch »›mental‹ actions« wie beispielsweise sich etwas
vorstellen, denken, rechnen oder zählen (ebd.; Schatzki 2012: 15; Schatzki 1996:
39).

Nicht zuletzt religiöse bzw. spirituelle Praktiken fordern dabei zu einer dezi-
dierten Berücksichtigung mentaler Aktivitäten auf. So gilt es etwa als ein integra-
ler Bestandteil des Rosenkranzgebetes, sich konkrete Szenen aus dem Leben Jesu

›vor das innere Auge‹ zu stellen (Kap. 3); Gebete werden oft nicht laut gesprochen, sondern ›in Gedanken‹ durchgeführt (Kap. 2); und es ist ein wesentliches Element vieler Meditationspraktiken, den Strom der eigenen Gedanken und Empfindungen zu beobachten und bestimmte Umgangsweisen damit einzuüben. Aktivitäten der Imagination, Konzentration oder Kontemplation sind damit wesentliche Bestandteile solcher Praktiken des Betens und Meditierens, die ohne deren dezidierte Berücksichtigung nur unzureichend beschrieben werden können. Mit einer Sicht, die mentale *doings* als Komponenten sozialer Praktiken betrachtet, lassen sich solche Aktivitäten konzeptuell aufwerten und, gleichberechtigt zu körperlichen *doings*, zum Gegenstand praxistheoretischer Forschung machen, so dass gezielt nach ihrem Stellenwert im organisatorischen Gefüge einer jeweiligen Praktik gefragt werden kann. In Bezug auf die materielle Dimension heißt das, Praktiken daraufhin zu untersuchen, inwieweit der Vollzug mentaler Aktivitäten mit der Involvierung materieller Entitäten verschränkt ist, sich auf sie stützt und durch sie beeinflusst wird.

Lebenszustände und soziale Praktiken

Ein weiterer Punkt betrifft die gezielte Integration von Sinneswahrnehmungen, Emotionen, Stimmungen und anderen ›Lebenszuständen‹ (»conditions of life«, Schatzki 1996: 25ff.) in die praxistheoretische Perspektive. Schatzkis Idee, Praktiken – genauer: ihre teleo-affektiven Strukturen – als ›Ordnungen von Lebenszuständen‹ (»orders of life conditions«, Schatzki 1996: 101) aufzufassen, besagt, vereinfacht formuliert, dass soziale Praktiken bestimmte Muster etwa emotionaler oder kognitiver Zustände beinhalten und auf diese Weise den Fluss der Empfindungen, Wahrnehmungen oder Gefühle ihrer Teilnehmer strukturieren und organisieren. Die mit der Performanz einer Praktik verbundenen Lebenszustände werden demnach nicht als Eigenschaften von Individuen verstanden, sondern als Komponenten einer jeweiligen Praktik und als durch die Teilnahme ›geformt‹ (Schatzki 2002: 75). Dieser Grundgedanke eröffnet die Möglichkeit, das, was Teilnehmer fühlen, spüren, erfahren und durchleben, aus seiner Beschränkung auf das vermeintlich Private zu lösen (Schatzki 1996: 41) und es als ein Problem der Praktikenforschung zu betrachten. In einem ähnlichen Zugriff werden in jüngerer Zeit Sinne und Affekte verstärkt als Komponenten von Praktiken thematisiert (Reckwitz 2015, 2016; vgl. Shove et al. 2012).

Um einen Determinismus, wie ihn eine Entitäten-Perspektive nahelegen kann, zu vermeiden, nehme ich hier eine analytische Trennung zwischen den Lebenszuständen der Teilnehmer und den in der teleo-affektiven Struktur einer Praktik ›aufgehobenen‹ Lebenszuständen vor. Von einer Sicht aus, die mit Teilnehmern als

Trägern von Lebenszuständen rechnet, kann deutlich werden, welche Herausforderungen eine Praktik an ihre Teilnehmer im Hinblick auf ihre Befindlichkeit stellt, was Teilnehmer von ihrer Partizipation erwarten, was sie ›davon haben‹ und welche Schwierigkeiten einem gelingenden Vollzug im Wege stehen. Dies ermöglicht es dann einerseits, Praktiken in ihrer lebensweltlichen Einbettung zu betrachten und die Rolle der Teilnehmer einer deterministischen Sicht gegenüber aufzuwerten. Weil Schatzkis Konzeption der *life conditions* das ganze Spektrum an Zuständen beinhaltet, in denen sich Menschen befinden können, und etwa Intentionen, Wünsche, Hoffnungen, Einstellungen, Haltungen, Stimmungen oder Gefühle umfasst, lässt sich der Fokus andererseits über Sinne und Affekte hinaus ausweiten. In Bezug auf die Materialität religiöser Praktiken heißt das, danach zu fragen, wie die Involvierung materieller Entitäten mit der Modifikation von Lebenszuständen verbunden ist.

Praktiken-als-Entitäten / Praktiken-als-Performanzen

Um ihren Zugang zu sozialen Praktiken weiter zu konturieren, schließt die Studie über Schatzki hinaus an den Ansatz von Shove et al. (2012) an, die eine besonders entschiedene Variante der Entitäten-Perspektive vertreten. Damit stellt sich die Frage nach der Anlage einer Forschung, die von einer starken Entitäten-Perspektive ausgeht, dabei aber eine posthumanistische Sicht vermeiden möchte, in der Teilnehmer auf »bloße Vollzugsorgane« sie »rekrutierender« Praktiken« (Alkemeyer/Buschmann 2016: 117, mit Bezug auf Shove et al. 2012) reduziert werden – eine Forschung also, die sich für die Details und den Reichtum einer je konkreten Vollzugssituation interessiert und die neben einem gelingenden Vollzug gleichermaßen die Herausforderungen, Kontingenzen, Brüche, Unregelmäßigkeiten und Krisen (Alkemeyer/Buschmann 2016; Hirschauer 2016) berücksichtigen will. Ich verfolge einen solchen Forschungsansatz über die gezielte Vermittlung der *Entitäten-Perspektive* mit einer *Performanz-Perspektive* (vgl. mit einem anderen Zugriff Shove et al. 2012). Hintergrund dieser Überlegung ist die Annahme eines »Doppelcharakter[s]« (Schäfer 2016a: 13) sozialer Praktiken, wonach »practices-as-entities« und »practices-as-performances« (Shove et al. 2012: 12, 17) untrennbar miteinander verbunden sind: Praktiken sind demnach nur durch ihren Vollzug überhaupt ›in der Welt‹, während jeder Vollzug die schon gegebene Praktik voraussetzt (Schatzki 1996: 90). Der konkrete praktische Vollzug kann so zum Ausgangspunkt für die Beforschung einer jeweiligen Praktik und ihrer Organisation werden.

Die Annäherung an diese performative Seite erfolgt hier über teilnehmende Beobachtung, Videografie und Interviews und somit über den Einsatz ethnografischer Methoden. Die Entscheidung für Verfahren der Beobachtung und audio-visuelle Aufzeichnungen resultiert aus der Annahme, dass Praktiken als Komplexe körperlich basierter Aktivitäten beobachtbare Phänomene sind und dass man das *understanding* einer Praktik dadurch erwirbt, dass man sie entweder selbst ausübt oder sich entsprechenden Performanzen von ihr aussetzt (ebd.: 106). Es geht dann darum, »interobjektive« (Latour 1996; Reckwitz 2016: 36) Handlungsvollzüge dort aufzusuchen, wo sie sich ereignen, sie als aufeinander bezogene Bewegungen detailliert zu betrachten und danach zu fragen, wie genau materielle Entitäten in diese Abläufe eingebunden sind und sie mit hervorbringen. Dass eine solche Beobachtung immer auch teilnehmend erfolgt, ist insbesondere aufgrund der Annahme einer Formung von Lebenszuständen von Bedeutung: Obwohl ethnografische Partizipation ihre eigene organisatorische Struktur aufweist, also etwa ihren eigenen Regeln folgt und sich durch eine spezifische teleologische Gerichtetheit auszeichnet, können Eindrücke und Wahrnehmungen, die sich in einem solchen Vollzug einstellen – der Eindruck bei der Berührung eines Steins, der von einem Objekt ausgehende Geruch, ein Gefühl der ›Störung‹ durch laute Unterhaltungen – erste Hinweise auf die Organisation einer Praktik liefern, denen dann weiter nachgegangen werden kann.

Eine Forschung, die mit mentalen Aktivitäten als Konstituenten sozialer Praktiken rechnet und davon ausgeht, dass Praktiken die Lebenszustände ihrer Teilnehmer modifizieren, kann bei der Beobachtung körperlicher Performanzen nicht stehen bleiben, sondern muss Wege finden, sich dem zuzuwenden, was Teilnehmer einer Praktik mental tun, welche Hoffnungen, Ziele, Wünsche sie damit verbinden und was sich für sie dabei ereignet. In Kontrast zu einer Perspektive, die aufgrund ihrer starken Betonung des impliziten Wissens nicht viel auf die Berichte von Teilnehmern gibt, erlaubt die hier zugrunde gelegte Konzeption sozialer Praktiken, die mit Gefühlen, Stimmungen oder expliziten Regeln Aspekte mit berücksichtigt, ›über die man sprechen kann‹, eine Neubewertung bzw. Aufwertung und Integration solcher Berichte. Ausgehend von der Einsicht, dass die Durchführung einer Praktik von einem wie auch immer hohen Grad an Selbstbeobachtung begleitet wird (Shove et al. 2012: 100), betrachte ich Teilnehmer als *Experten* für die Praktiken, an denen sie partizipieren, die mehr oder weniger detailliert darüber Auskunft geben können, was sie tun, wie sie etwas tun, was es für sie bedeutet und welche Erfahrungen sie dabei machen. Diese Berichte erscheinen dann weniger als Auskünfte über Subjekte, sondern als Auskünfte über – subjektiv durchgeführte und subjektiv erlebte – Praktiken. Bei allen Schwierigkeiten, die ein solches

rekonstruktives Verfahren mit sich bringt, halte ich es für einen viel versprechenden Weg, sich der Komplexität und dem Reichtum des praktischen Vollzugs anzunähern.

Ausgehend von dem Gedanken, dass jede Performanz einer Praktik einzigartig ist (ebd.: 122) und dass Praktiken somit nur in einer unendlichen Vielzahl immer neuer Performanzen existieren, bedeutet die Erforschung von Praktiken im beschriebenen Sinne immer die Erforschung von *Varianten* von Praktiken. Es geht dann also weniger um eine Rekonstruktion von Idealtypen, sondern darum, sich einer Praktik als der Version einer jeweiligen Praktik zuzuwenden und so das »praktische Leben« in seiner Vielfalt, seiner Offenheit und Dynamik und mit seinen Graduierungen und Schattierungen in den Blick zu bekommen. Die Forschungsperspektive ist also dadurch charakterisiert, dass sie zwar Praktiken als überindividuelle Einheiten zugrunde legt und die von ihnen ausgehenden Einschränkungen, Ermöglicungen und Präfigurationen des Handelns betont, sie aber von der Seite des Vollzugs und zugleich von der Seite der Teilnehmer her betrachtet, indem sie sich möglichst detailliert auf die je konkrete Umsetzung, d.h. auch auf die Kontingenzen und Brüche, konzentriert. Teilnehmer erscheinen dabei als »kompetente[...] Teilnehmersubjekt[e]« (Alkemeyer/Buschmann 2016: 117), die ihre eignen Wege finden, an Praktiken heran- und mit ihnen umzugehen, sie unterschiedlich interpretieren, in die eigene Biografie einbinden und in ihrer je individuellen Ausübung immer neue Versionen des Vollzugs hervorbringen. Auf diese Weise lassen sich Ambivalenzen zwischen Strukturiertheit und Kontingenz, »Aktivität und Passivität, Anpassung und Eigensinn« (ebd.: 118) ebenso berücksichtigen wie zwischen Reproduktion bzw. Wiederholung und Transformation bzw. Kreativität (vgl. Shove et al. 2012; Schäfer 2016b; Reckwitz 2016).

Die Studie versteht sich somit nicht als Ethnografie im Sinne einer systematischen Erschließung eines Praxisfeldes, sondern konzentriert sich vielmehr darauf, ethnografische Methoden für eine materialitätsorientierte Praktikenforschung einzusetzen und zu erproben. Im Sinne einer für die Praxistheorien charakteristischen engen Verschränkung zwischen Theorie, Methodologie und Analyse (Schäfer 2016a: 9) versteht sie sich dabei als eine »theoretische Empirie« (Kalthoff 2008: 20ff.): Sie verwendet den theoretischen Ansatz einerseits als Grundlage für die Generierung empirischen Materials und als Heuristik für die Analyse, speist die hieraus gewonnenen Erkenntnisse aber zugleich in die Theorie zurück und versucht sie so für eine Weiterentwicklung praxistheoretischen Denkens nutzbar zu machen. Eine so verstandene theoretische Empirie durchzuführen heißt dann, theoriegeleitet zu forschen, theoretische Annahmen vor dem Hintergrund der empirischen Einsichten zu befragen und zu irritieren und die Theorie durch die Empirie zu informieren.

Religion als Feld einer materialitätsorientierten Praktikenforschung

Sich mit der erörterten Perspektive der Religion zuzuwenden, bedeutet, Religion als ein dynamisches Feld von Praktiken zu betrachten, als einen Bereich, der durch eine Vielfalt von Praktiken etwa des Singens, Betens und Gedenkens, der Kontemplation, Meditation und Schriftauslegung, des Lesens, Fastens, Feierns, Erziehens, Predigens, Tanzens, Bekennens oder Debattierens konstituiert wird, die wiederum als relativ stabile, über bestimmte Prinzipien organisierte Handlungszusammenhänge vorgestellt werden. Das Spezifikum dieser Praktiken kann in Anlehnung an religionssoziologische Definitionsversuche darin gesehen werden, dass sie direkt oder indirekt auf übernatürliche Bereiche oder transzendente Wesenheiten ausgerichtet sind (vgl. Hill 1974: 42f.; Wuthnow 2001: 307), dass sie durch darauf bezogene Überzeugungen mit organisiert sind und dass sich solche Überzeugungen in ihrem Vollzug zum Ausdruck bringen. Praktiken-als-Performanzen zum Ansatzpunkt der Erforschung von Praktiken-als-Entitäten zu machen, erfordert dann einerseits, an konkreten Handlungsvollzügen anzusetzen – fokussiert wird dann nicht, *was* geglaubt wird, sondern *wie* geglaubt wird, wie also Religion sich ereignet, ›gemacht‹ und ›gelebt‹ wird (McGuire 2008: 12ff.) –, andererseits erfordert es, sie konsequent aus der Perspektive der Praktiken zu betrachten und sie von hier aus verständlich zu machen.

Das impliziert *erstens*, Religion als Vollzugsgeschehen zu begreifen, als das Ergebnis kontinuierlicher Vollzüge des Betens, Imaginierens, Meditierens oder Singens, die die Existenz der entsprechenden Praktiken voraussetzen und sie zugleich immer wieder aktualisieren und neu ›beleben‹. An der performativen Ebene anzusetzen heißt *zweitens*, die körperliche und mentale Dimension dieses Vollzugsgeschehens hervorzuheben und zu klären, wie diese Praktiken durch bestimmte Körpertechniken (Scheer 2009: 193; Morgan 2010a: 4) und Gesten wie Knien, Schreiten oder Sich-Bekreuzigen, aber auch durch mentale Aktivitäten der Kontemplation, Imagination oder der Selbstbeobachtung hervorgebracht werden. Es heißt *drittens*, die Ebene der Stimmungen, Gefühle und Sinnesempfindungen zu berücksichtigen und danach zu fragen, wie über bestimmte Aktivitäten etwa des Berührens (Brown 2009: 770f.; McGuire 2007: 187f.) oder des Betrachtens bestimmte Eindrücke evoziert werden, wie sich darüber bestimmte Stimmungen entfalten, wie spezifische affektive Gehalte in den Vollzug ›eingelagert‹ sind, inwiefern solche Praktiken ihren Teilnehmern ›Emotionsmanagement‹ (Scheer 2012: 209) abverlangen, und wie die Hoffnungen, Wünsche oder Intentionen der Teilnehmer in den praktischen Vollzug hineinspielen.

Auf dieser Grundlage kann dann im Detail untersucht werden, wie materielle Entitäten und Phänomene – Felswände und Wasser, Steinplatten und Altäre, Ge-

betsketten und Marienfiguren, Licht und Dunkelheit etc. – in solche Praktiken involviert sind: wie sie die jeweiligen Aktivitäten ermöglichen, beschränken und ihnen eine Richtung geben, wie sie zu ihnen auffordern, sie begünstigen und sie mit hervorbringen, sie aufeinander hin ordnen und sie strukturieren; es heißt, herauszuarbeiten, wie sie Praktiken mit Affektivität ›aufladen‹, wie sie in Techniken der Einstimmung und Fokussierung bzw. der Modifikation von Befindlichkeiten einbezogen werden und wie sie Vorstellungen und Erinnerungen hervorbringen helfen; und es heißt, zu explorieren, wie sie in Prozesse der religiösen Selbstvergewisserung, der Zuschreibung von Bedeutungen und der Tradierung religiösen Gedächtnisses eingebunden sind, wie sie religiöse Vorstellungswelten erfahrbar machen und wie sie Teilnehmern dabei helfen, Beziehungen zu ihren transzendenten Bezugspartnern aufzunehmen bzw. aufrechtzuerhalten (Orsi 2005).

Für eine solche Forschung, die sich für die exemplarische Untersuchung der materiellen Dimension religiöser Praktiken interessiert, ergeben sich Ansatzpunkte in der ganzen Breite des religiösen Lebens: Sie findet sie sowohl im offiziellen rituellen Leben religiöser Institutionen als auch im individuellen Glaubensleben, sie kann sich regelmäßig und routinisiert vollzogenen Gebeten ebenso zuwenden wie ›außeralltäglichen‹ Praktiken, und sie kann Praktiken entweder dort aufsuchen, wo sie sich vollziehen, oder sie mithilfe von Teilnehmerberichten zu rekonstruieren versuchen. Bei der Entscheidung darüber, welche Praktiken sie auf welche Weise beforcht, kann sie sich von ihrem Interesse für bestimmte materielle Entitäten, für bestimmte Vollzüge oder für bestimmte Aspekte leiten lassen, also etwa davon, ob sie ihre Aufmerksamkeit auf Licht, Kontemplation, Berührung oder Normativität richtet. Im Mittelpunkt stehen hier einerseits private Gebets- und Andachtspraktiken, andererseits Praktiken, wie sie an hoch frequentierten Pilgerorten zu beobachten sind. Mit beiden lassen sich unterschiedliche Schwerpunkte setzen: Während mit der Beforschung ›solitär‹ vollzogener Praktiken – die den praxistheoretischen Gedanken umsetzt, dass man Teilnehmern auch in die privaten Vollzüge hinein folgen kann und immer noch Sozialität findet – in den Blick kommt, wie Teilnehmer Dinge mehr oder weniger gezielt in die Durchführung solcher Praktiken involvieren, wie sie im individuellen Vollzug an etablierte Praktiken anknüpfen und ihre eigenen Wege der Umsetzung finden, und wie voraussetzungsreich auch alltäglich und routiniert vollzogene Praktiken sind, wird an den Pilgerstätten deutlich, wie Artefakte immer neue Teilnehmer in ihnen zunächst unbekannte Vollzüge verwickeln und so an der Hervorbringung und Kontinuierung religiöser Praktiken beteiligt sind.

Zum Aufbau des Buches

Das Buch gliedert sich wie folgt: Kapitel 2 erarbeitet zunächst die theoretischen und methodischen Grundlagen und geht dabei in vier Schritten vor. Den Ausgangspunkt bildet Schatzkis Theorie sozialer Praktiken, die in ihren Grundzügen dargestellt, als eine Morphologie sozialer Praktiken diskutiert und im Hinblick auf mentale Aktivitäten und Lebenszustände sowie auf das Verhältnis zwischen Praktiken und ihren Teilnehmern vertieft wird. Im dritten Schritt wird dieser Ansatz als theoretischer Rahmen für die systematische Untersuchung der materiellen Dimension sozialer Praktiken plausibilisiert und, angelehnt insbesondere an Schatzkis Theorie der Arrangements, mit Konzepten für die Analyse dieses Verhältnisses angereichert. Unter Anschluss an neuere Tendenzen in den *Religious Studies*, der Religionssoziologie und der Forschung zur *Material Culture of Religion* wird die Perspektive weiter auf religiöse Praktiken hin zugeschnitten. Das Kapitel schließt mit einer Erörterung ethnografischer Methoden als ein Weg zur Empirisierung des diskutierten Ansatzes und als Zugang zu einer materialitätsorientierten Praktikenforschung sowie mit einer Beschreibung des methodischen Vorgehens.

Die empirische Studie teilt sich in fünf Kapitel auf, die sich der detaillierten Untersuchung je einer bestimmten Praktik widmen. In einer Rekonstruktion des Gebets einer Teilnehmerin in einer verlassenen Kirche wird herausgearbeitet, wie die Elemente eines Kirchenraums gezielt involviert werden, um bei der Beterin eine Haltung herbeizuführen, die eine erfolgreiche Aufnahme und Durchführung des Gebets erst ermöglicht. Die Untersuchung eines Rosenkranzgebets erörtert, wie eine Gebetskette als Träger dieser Andachtsform in Techniken der Kontemplation und Imagination eingebunden wird und an der gezielten Evokation emotional gefärbter Vorstellungsinhalte beteiligt ist. Das Durchschreiten der Massabielle-Grotte im südfranzösischen Marienwallfahrtsort Lourdes wird als eine eigen-dynamische, durch die konkrete Gestalt des materiellen Arrangements mit hervor-gebrachte ›Maschinerie‹ untersucht, die sich über die kontinuierliche Involvierung immer neuer Teilnehmer ›am Laufen‹ hält und die, vermittelt über Aktivitäten der Berührung, den religiösen Charakter des Ortes auf Dauer stellt. Die Analyse der abendlichen Marienprozession in Lourdes arbeitet heraus, wie spezifische Konfigurationen von Licht und Dunkelheit ein praktikenspezifisches Arrangement konstituieren, an der Vermittlung und Erfahrbarmachung religiöser Bedeutungen beteiligt sind und zur Formierung devotionaler Kollektive beitragen. Am Beispiel von Praktiken, wie sie in der Grabeskirche in Jerusalem beobachtet werden können, wird diskutiert, wie die dortigen Gedenkstätten Teilnehmer aus verschiedenen religiösen Traditionen zusammenbringen und wie sich hier Vollzüge etabliert haben, die sich Teilnehmern als zu erschließende Erfahrungsräume anbieten, wie

Praktiken einer ›andächtigen‹ Annäherung aber auch scheitern können, wenn bestimmte Bedingungen nicht gegeben sind. Schließlich wird der Besuch von Pilgerstätten als ein Verfahren der gezielten Hervorbringung von Erfahrungen und inneren Bildern erörtert, die in die spätere religiöse Praxis Eingang finden sollen.