



Rezension: Nancy Tatom Ammerman, Studying Lived Religion. Contexts and Practices

New York University Press, New York, 2021, 257 Seiten
Jenny Vorpahl

Rezensiertes Werk:

Ammerman, Nancy Tatom. 2021. *Studying Lived Religion. Contexts and Practices*. New York: New York University Press, 257 Seiten, 30\$/29,26€, ISBN: 978-1-4798-0434-4.

Anliegen der hier besprochenen Publikation ist die Heranführung an religiöse Gegenwartsforschung mittels des Konzeptes »lived religion«. Nancy Tatom Ammerman, mittlerweile emeritierte Professorin für Religionssoziologie, adressiert daher die potentielle Leser*innenschaft, vornehmlich Studierende und Nachwuchswissenschaftler*innen, und fordert sie zu bestimmten Beobachtungen und Reflexionen auf.

Ammerman nimmt an, dass das Umfeld und ein Großteil der Aktivitäten der Leser*innen säkular geprägt sind, sie ihren Alltag meist problemlos ohne Religion leben können und dadurch viele Ausdrucksformen von Religiosität übersehen.¹ Die Einleitung prägt davon ausgehend eine bekannte Gegenüberstellung von Vertreter*innen der Säkularisierungstheorie und qualitativ Forschenden im Bereich der Anthropologie. Der Autorin zufolge berücksichtigen Sozialwissenschaftler*innen die anhaltende Präsenz und Vitalität religiöser Praxis in modernen Gesellschaften nicht genügend. Dabei kritisiert sie deren vermeintliche Gleichsetzung von Religion und Glaube an bestimmte Lehrsätze oder von Religion und Mitgliedschaft sowie die

¹ Die von Ammerman skizzierte Situation der Adressat*innen erinnert an Charles Taylors Erläuterung seiner dritten Bedeutung von Säkularität: Säkularität als Bedingung für Religiosität im Sinne einer Optionalität von Religiosität innerhalb einer Gesellschaft. Vgl. Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Mass.; London: Belknap Press of Harvard University Press, 4.

Ignoranz gegenüber der persönlichen Standortgebundenheit und deren Einfluss auf die eigene Forschung. Zunächst irritiert dieses Ausspielen von quantitativen gegen qualitative Ansätze sowie die einseitige Darstellung von sozialwissenschaftlichen Forschungen zu Religion und Moderne. In den letzten zwanzig Jahren wurde die Reichweite von Theorien und Konzepten sowie die Kontextgebundenheit und Vielfalt moderner Gesellschaften kritisch reflektiert mit entsprechenden Auswirkungen auf die Forschungspraxis. In Ammermans Darstellung fehlt zu Beginn die wissenschaftsgeschichtliche Einordnung, sodass die Aussagen pauschal wirken. Doch Ammerman holt diese Einordnungen nach und es wird deutlich, dass sich im Zuge des sogenannten »material turn« seit Beginn des 21. Jahrhunderts Forschungsinteressen verändert und Disziplinengrenzen verschoben haben. Ausgangspunkt dafür war laut der Autorin die Wahrnehmung von zahlreichen Phänomenen, die in kein klassisches Säkularisierungsmodell oder zu einem westlich-christlichen Religionsverständnis passen. Ammerman beschreibt die Etablierung neuer Forschungsfelder und die Überwindung von Arbeitsteilungen zwischen Anthropologie, Sozial- und Politikwissenschaften als Teil einer theoretischen und empirischen Rebellion, die nun nach einer Fundierung verlangt, die das Buch bieten soll (8).

Um dies zu leisten, braucht es eine systematische, nachvollziehbare Vorgehensweise, die im ersten Teil des Buches hergeleitet wird und mit dem Konzept »lived religion« überschrieben ist. Leider definiert Ammerman nicht konkret, was sie darunter versteht. Vielmehr weist sie an verschiedenen Stellen darauf hin, worauf der Fokus bei diesem Konzept nicht liegt: Zum Beispiel liegt er bei Ritualen weniger auf Ritualskripten und offiziellen, theologischen Erklärungen als auf dem Erleben der Praxis durch die Teilnehmenden und ihrer Aneignung von religiösen Traditionen.² Dabei fordert sie dazu auf, immer nach sozialen Mustern zu suchen: Was sind geteilte Verständnisse, moralische Erwartungen, Narrative und Ästhetik? Des Weiteren ist aufschlussreich, dass Handlungstheorien Ausgangspunkt für die Herangehensweise an die Erforschung gelebter Religiosität sind, z. B. diejenigen von Theodore Schatzki und Andreas Reckwitz. Aus Merkmalen ihrer Definitionen von »practice« oder »social practice« werden Dimensionen für einen multidimensionalen Ansatz zur Erforschung gelebter religiöser Praxis abgeleitet (23-25). Dieser umfasst Spiritualität, Verkörperung, Materialität, Emotionen, Ästhetik, Moral und Narration. Das erwähnte polythetische Konzept von Religion strukturiert den Hauptteil ihres Buches (51-206).

² Ausführlich legt sie den Rückgriff auf theologische Lehren zur Weltdeutung und dogmatische Formeln im Unterkapitel zur narrativen Dimension dar (vgl. 177-197). Es geht nicht um eine Gegenüberstellung von Elite und Lai*innen, Theologie und Volksfrömmigkeit oder Observanz und Subversion, sondern um ihr Zusammenspiel, ihre Beziehung und deren Kontexte. Siehe dazu: Orsi, Robert. 1997. *Everyday Miracles. The Study of Lived Religion*. In: *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*, hg von David D. Hall, 3-21. Princeton: Princeton University Press, 9 und 15f.

Arbeiten, die nach dem Ansatz »lived religion« ausgerichtet sind, kennzeichnen die Erforschung von religiöser Praxis in Alltagswelten, in der Regel durch religiöse Lai*innen, und eine Vorliebe für vermeintlich triviale Texte und Aktivitäten (vgl. Orsi, 7). Wegbereitend sind Ansätze aus den Community Studies, den Ritualwissenschaften sowie der Kulturanthropologie.³ Forschende beobachten und rekonstruieren, wie individuelles Handeln durch kulturelle Bedingungen determiniert ist und wie Akteur*innen religiöse Traditionen in verschiedenen Situationen kreativ adaptieren und verändern. Prämisse ist stets die Hybridität, Mehrdeutigkeit, Dehnbarkeit, Zeitgebundenheit und Komplexität religiöser Praxis, was mikrosoziologische Perspektiven nahelegt (vgl. Hall xii, Orsi 10f.). Es wäre nötig gewesen, dass Ammerman solche Merkmale des Ansatzes zu Beginn klar definiert und entsprechende Wissenschaftstraditionen erklärt, da ihr Buch für Einsteiger*innen geeignet sein soll.

Vereinzelt macht sie ihren Ansatz deutlicher, wenn sie religiöse Praxis mit Rückgriff auf Theorien aus der Tradition des Pragmatismus als sozial produziert und gestützt erklärt und dabei auf verschiedene Wissensformen im Handeln und Handlungsmuster als kulturelle Ressourcen hinweist. Arbeiten von Bourdieu werden herangezogen, um Handlungsfelder zu unterscheiden und vor allem den Blick darauf zu lenken, wie Praktiken Status und Ungleichheiten verstärken können. Mit Verweis auf Michel de Certeau macht Ammerman auf grenzüberschreitende Taktiken und feldübergreifende Strukturen wie Geschlechter- und Klassenordnungen aufmerksam. Der Habitusbegriff wird daher mit einem Verständnis von Handlungsmacht und Kreativität ergänzt, sodass religiöse Menschen nicht nur als Befolgende von Regeln dargestellt werden, sondern als Akteur*innen, die improvisieren und Muster verändern. Grundlegend für das Konzept »lived religion« ist also eine akteur*innenzentrierte und sozialkonstruktivistische Perspektive. Ammerman hätte an dieser Stelle stärker entsprechende theoretische Ansätze aus der Wissenssoziologie anführen und mit ihrer Kategorisierung von Kontexten verbinden können.

Die spirituelle Dimension erklärt die Autorin als Alleinstellungsmerkmal religiöser Praxis, weswegen auf diese hier näher eingegangen wird. Alle anderen Dimensionen gelten als Bausteine jeder menschlichen, sozialen Interaktion und notwendige analytische Perspektiven für ein vollständiges Bild einer Praxis. Religiöse Praxis schließt Ammerman zufolge direkt oder indirekt die Präsenz einer Realität über das Gewöhnliche hinaus ein. Diese »more than ordinary reality« (21) meint alle

³ David Hall bezieht sich bei seiner Erklärung des lived religion-Ansatzes u. a. auf Nancy Ammerman und Clifford Geertz. Er verweist auf die Verwendung des Ausdrucks in der französischen Religionssoziologie, der dann von US-amerikanischen Kulturwissenschaftler*innen und Ethnolog*innen aufgegriffen wurde. In seinem Band arbeiten Religionshistoriker*innen mit dem Ansatz. Vgl. Hall, David D. 1997. Introduction. In: *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*, hg von ders., vii-xiii. Princeton: Princeton University Press.

Referenzen auf alternative Realitäten in der Alltagspraxis (57). Als vergleichbare Begriffe gelten »transcendent« oder »otherworldly«. Die Autorin ergänzt hier begriffsgeschichtliche Verweise auf wertlastige Dichotomien, die mit Religionsbegriffen verbunden waren und sind. Eine Gegenüberstellung von »spiritual« und »religious« hält sie jedoch nicht für sinnvoll, um individualisierte von institutionalisierter, traditioneller Religion abzugrenzen (52). Später merkt die Autorin außerdem an, dass die spirituelle Dimension nicht synonym zum Religionsbegriff zu verstehen ist (71), wobei nicht ganz klar ist, wie sie den Religionsbegriff definiert. Offensichtlich impliziert ihr Religionsverständnis über Transzendenzreferenzen hinaus den Faktor der Vergemeinschaftung. Sie will sowohl individuelle Spiritualität als auch gelebte Religiosität innerhalb organisierter Religion erforschen, individuelle Erfahrungen von Transzendenz ebenso wie institutionalisierte Handlungs- und Deutungsmuster. Ein etisch-heuristisches Verständnis von »spirituell« soll Möglichkeiten für vergleichende Forschung offenlassen, indem der Begriff nicht als neutrale, universelle Kategorie verwendet wird, die überall dasselbe meint. Vielmehr ist jedes Mal erneut zu fragen, wie die Kategorie im betreffenden Kontext besetzt ist und wer sie wie verwendet. Das ist grundsätzlich zu begrüßen, dennoch wäre eine andere Bezeichnung weniger irreführend, denn »spirituell« meint in der Attribuierung von Phänomenen oder als Selbstbeschreibung nicht zwingend dasselbe wie »transzendent« oder »außerweltlich«. So bleiben die Leser*innen etwas verwirrt zurück.

Das zweite Kapitel des ersten Teils widmet sich der Berücksichtigung kultureller und historischer Kontexte, in denen die jeweilige Praxis stattfindet. Zur Identifikation und Beschreibung kultureller Vorannahmen und normativer Bedingungen, die religiöse Praxis prägen, bietet Ammerman einen Rahmen mit vier Idealtypen religiös-sozialer Kontexte an: Sogenannte »Entangled Religious Fields« (32) meinen eine starke Verflechtung von Alltagspraxis und religiöser Praxis, sodass letztere nur schwer als distinkte Form sozialen Lebens gesehen werden kann.⁴ Religiöse und nichtreligiöse Positionen sind zwar unterscheidbar, aber nicht trennbar. Der zweite Typ, etablierte Religion (35), zielt auf Kontexte, in denen Religionen als organisierte Größen auftreten, die Zuständigkeit für religiöse Praxis beanspruchen und dabei durch einen Staat unterstützt werden. In diese Kategorie fallen insbesondere Kontexte, in denen religiöse und nationale Identität eng verbunden sind. Ammerman ergänzt an dieser Stelle die Subkategorie des »Postcolonial Mix« (38f.), wenn sich die ersten beiden Typen verbunden haben und hybride Formen entstanden sind, indem z. B. koloniale Institutionen von lokalen Bevölkerungen transformiert wurden. Typ drei – institutionelle Religion – dient der Beschreibung der Position von Religion in arbeitsteiligen Gesellschaften. Der Staat begrenzt religiöse Zuständigkeit,

⁴ Ähnlich wie in Peter Bergers Konzept des „sacred canopy“ durchdringt Religion in diesen Fällen alle Aspekte des Lebens. Vgl. Berger, Peter L. 1967. *The Sacred Canopy*. Garden City, NY: Anchor Doubleday.

aber dominiert religiöse Aktivität nicht. Das bedeutet zum einen, Religion findet sich insbesondere an bestimmten religiösen Orten und im Privaten und zum anderen können viele religiöse Traditionen auf einer ähnlichen legalen Ebene bestehen, so dass sich potentielle Räume für neue oder eingewanderte religiöse Gruppen bieten. Schließlich beschreibt Nancy Ammerman mit »Interstitial Religious Contexts« (42) Situationen, in denen religiöse Autoritäten und Institutionen schwach sind und religiöse Praxis seltener und eher individualisiert, diffus und fluid auftritt. Dieser Typ bezeichnet sogenannte »unsichtbare Religion«,⁵ die weniger öffentlich, sondern in »Zwischenräumen« auftritt und häufig in einer punktuellen Rezeption religiöser Traditionen statt lebenslanger Zugehörigkeit besteht. Das öffentliche Leben ist vorrangig säkular geprägt und religiöse Legitimationen für Normen und Institutionen haben an Relevanz verloren. Ammerman betont, dass die Typen selten in Reinform zu finden sind. Adaptionen und Innovationen sind insbesondere dann zu finden, wenn Individuen in einen neuen Kontext umsiedeln.⁶

Diese Typologie von Kontexten zeigt, dass Ammerman bei aller Akteur*innenzentrierung keinem reinen methodologischen Individualismus folgt, sondern die individuelle und die gesellschaftliche Perspektive verbinden will. Sie bietet eine hilfreiche Orientierung für die Berücksichtigung der Settings und Bedingungen, in denen religiöse Praxis stattfindet. So können Unterschiede in Erwartungen, wo religiöses Handeln aufzufinden ist, und Regulationsmodi, die religiöses Handeln beschränken oder fördern, identifiziert werden (31). Die in der Erläuterung der Typen beispielhaft vorgestellten Forschungsarbeiten und Fallbeispiele zeigen nicht nur, wo religionswissenschaftliche Forschung erfolgt, sondern auch Tätigkeitsbereiche, in denen religionswissenschaftliche Expertise und transdisziplinäres Arbeiten essentiell sind. Nancy Ammerman ist es wichtig, hierbei stets Strukturen interpersoneller Macht und die Konsequenzen religiösen Handelns zu berücksichtigen.

Je ein Unterkapitel widmet sich im zweiten Teil einer Dimension. Dabei sind diese ähnlich aufgebaut: Nach einer allgemeinen Erläuterung zeigt Ammerman inwieweit Spiritualität, Materialität, Emotionalität usw. stets soziale Dimensionen sind, weil es sich um soziale Muster und geteiltes Wissen handelt. Darauf folgen Erklärungen, wie Spiritualität, Moralität oder Narration im Rahmen einer religiösen Praxis funktionieren und welche Funktionen die jeweilige Dimension erfüllt. Des Weiteren widmet sie der Performanz von Differenz stets besondere Aufmerksamkeit, achtet

⁵ Siehe dazu: Luckmann, Thomas. 1991. Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp sowie: Knoblauch, Hubert. 2009. Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt am Main: Campus-Verlag.

⁶ Siehe dazu: Langer, Robert, Dorothea Lüddeckens und Kerstin Radde-Antweiler. 2005. Ritualtransfer. In: Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa, hg. von Robert Langer, Raoul Motika und Michael Ursinus, 23-34. Frankfurt am Main: Lang.

dementsprechend auf Grenzziehungen, Inklusion und Exklusion. Schließlich setzt sie jede Dimension in Beziehung zu den anderen. Ihre Verflechtung innerhalb konkreter Praktiken zeigt sie insbesondere bei der Analyse eines finalen Beispiels auf: das chinesische Qingming-Fest und das dabei stattfindende Reinigen der Grabstätten, wie es ein junger chinesischer Kanadier in seinem Blog berichtet (197-203).

Immer wieder gibt Ammerman entscheidende Hinweise zu Perspektiven und Orten, mit denen Forschung beginnen kann. Sie empfiehlt, bei der Beobachtung einer für die forschende Person sehr fremden Kultur zu starten, um Erwartungen, Regeln und Vorannahmen zu erkennen, die in vertrauten Kontexten vielleicht schnell unhinterfragt übergangen werden. Sie gibt Tipps zur Formulierung von sensiblen Interviewfragen (134) oder weist auf Wendungen in theologischen Schriften und Gebetstexten hin, die Aufschluss über die Emotionalität und entsprechende Erwartungen geben (137). Um geteiltes Wissen über spirituelle Wirklichkeiten zu erforschen, bietet sich die Fokussierung auf die jeweilige Lehr- und Erziehungspraxis für Kinder und Konvertierte an. Es wird deutlich, dass es bei der spirituellen Dimension zwar darum geht, etwas zu untersuchen, das nicht direkt sichtbar ist, sich aber in Kommunikationen einer Gemeinschaft ausdrückt, die spirituelle Erfahrungen formt und fördert. Daher braucht es viel Wissen zu kulturspezifischen Ausdrucksformen, kulturellen Codes, historischen Entwicklungen und qualitativen wie quantitativen Studien.

Die Kapitel sind durchzogen von Fallbeispielen aus verschiedenen Kontexten und von Vertreter*innen unterschiedlicher Forschungsdisziplinen. Klassiker der westlich geprägten Religionsforschung kommen konkret in Bezug auf einzelne Fragen und Perspektiven zum Tragen, aber auch zahlreiche, aktuelle Arbeiten, vor allem aus nichtwestlichen Kontexten, nehmen viel Raum ein. Mal sind es nur kurze Verweise, mal eingerahmte Exkurse. An diesen Best-Practice-Beispielen können Lesende sehen, worauf andere in ihrer Forschung Wert legen und welche Aspekte sie berücksichtigen. Die Autorin fordert außerdem dazu auf, eine gelebte Praxis auszuwählen, sich auf eine Dimension oder konkrete Grenzziehungen zu fokussieren, Möglichkeiten direkter Beobachtung oder Befragung zu nutzen, in Romanen, Berichten und Statistiken nach Mustern zu suchen und so Forschungserfahrung zu sammeln. Bei *Studying Lived Religion* handelt es sich nicht um ein Methodenhandbuch, aber Lesende können mithilfe des Buches lernen, welche methodischen Zugänge es gibt. Ammerman hat am Ende ein Methodenkapitel ergänzt, in welchem sie auf Sample-Auswahl, Reflexion des eigenen Standortes und verschiedene methodische Ansätze eingeht und auf entsprechende Handbücher und Anleitungen hinweist.

Nancy Ammermans Publikation regt nicht nur die Neugier an, sondern hält einen Rahmen für die Kontextualisierung und ein Konzept mit möglichen Parametern für die Analyse religiöser Praxis bereit. Zwar sind einige Abschnitte im Hauptteil

redundant, da dieselben Aspekte und Fragen bei der Vorstellung jeder Dimension auftreten, aber die unzähligen Beispiele dienen nicht nur der Illustration, sondern sie bieten auch Dozierenden einen Schatz für die eigene Lehre mit Fallstudien aus Bereichen, in denen eine Lehrperson selbst weniger bewandert ist. Mit Hilfe dieses Buches können Lernende zu eigenen Forschungen angeregt werden.