Medjugorje und die katholisch-charismatische Bewegung

Von der Sakralisierung eines Ortes durch den sozialen Sinn des Rosenkranzes

Sebastian Weißgerber

Danksagung

Meinen Eltern für die moralische und finanzielle Unterstützung

Meiner Muse Jacqueline für ihre Geduld und Inspiration

Prof. Dr. Frank E. W. Zschaler dafür, dass er meiner Neugier ein Zuhause gab

Prof. Dr. Robert Schmidt für die Liebe zur Ethnographie und Bourdieu

David Strauß, Ramona Kay und Benedikt Köger für Korrektur und Sortierung meiner Gedanken

Frau Dr. Katharina Wilkens für die Überarbeitung zur Publikationsreife

Dem Elitenetzwerk Bayern für die Förderung dieses Forschungsprojekts

Abstract

Die ethnographische Arbeit beschäftigt sich mit zwei Phänomenen: Zum einem mit dem Ort Medjugorje in Bosnien und Herzegowina, wo seit 1981 die Mutter Gottes, in christlicher Tradition Maria, mehreren inzwischen erwachsenen Sehern und Seherinnen erscheint. Der Ort ist dadurch zu einem der bedeutendsten Wallfahrtsorte des 21. Jahrhunderts geworden und zieht jedes Jahr Millionen von Pilgern und Pilgerinnen aus aller Welt an - und dies, obwohl sich die Führung der Katholischen Kirche mit einer Anerkennung als Wallfahrtsort eher kritisch zurückhielt und lange offizielle Wallfahrten ihres Klerus dorthin verbot. Zumal die Erscheinungen in einen bereits existierenden Konflikt fielen, bei dem der Franziskanerorden die Vorherrschaft der amtskirchlichen Würdenträger in Frage stellte.

Die Wallfahrten nach Medjugorje wurden auch zum Ausgangspunkt der Entstehung einiger religiöser Gruppen welche der Hauptgruppe der charismatischen Bewegungen zuzuordnen sind. Diese setzen vor allem auf die persönliche Erfahrung und bedrohen so ebenfalls latent die Autorität der Kirche, wenn sie Pilgerfahrten nach Medjugorje mit einer speziellen Version der charismatischen geprägten Marienverehrung im Rosenkranzgebet organisieren. Dabei ist zu konstatieren, dass die (katholischen) charismatischen Bewegungen, welche aus Medjugorje-Wallfahrten entstanden sind, sich im Gegensatz zu den meisten charismatischen Gruppen vor allem auf Marienfrömmigkeit fokussieren.

Die Arbeit legt anhand von ethnographischen Aufzeichnungen dar, warum der Ort Medjugorje für viele Pilgernde und vor allem diejenigen, welche mit der charismatischen Bewegung reisen, solch eine Anziehungskraft ausübt. Des Weiteren wird an der charismatischen Praxis des Rosenkranzbetens gezeigt, wie die Bewegung mit den Pilgernden einen katholisch-charismatischen Hybrid-Habitus im Sinne Bourdieus ausbildet und damit den Konflikt um die Anerkennung des Ortes als offiziellen Wallfahrtsort durch das Kirchenoberhaupt in Rom fokussiert.

Die Analyse des Ortes beruht dabei auf der Annahme, dass soziale und materielle Welt zusammenspielen. Hierfür wird die Situationsanalyse nach Adele Clarke soweit adaptiert, dass eine Darstellung der sozialen Praktik des Rosenkranzgebets mit Hilfe der typischen Maps gezeigt werden kann. So kann geklärt werden, wie diese Bewegung dazu beiträgt, dass aus dem kleinen Ort in Bosnien solch ein bedeutender Wallfahrtsort werden konnte.

Schlagworte: Charismatisch, Katholizismus, Moderne, Medjugorje, Bosnien, Situationsanalyse, Raum, Ort, Pilgern, Rosenkranz, Sakralisierung, Hybrid-Habitus

Inhalt

1. DIE BESTEIGUNG DES ERSCHEINUNGSBERGS 6

2. DAS THEORETISCHE SAMPLING – DIE KATHOLISCHE CHARISMATISCHE BEWEGUNG UND DIE ERSCHEINUNG IN MEDJUGORJE 11

3. VOM FELDZUGANG BIS ZUR RÜCKKEHR – ETHNOGRAPHIE EINER CHARISMATISCHEN PILGERFAHRT 16

3.1 DIE ETHNOGRAPHIE ALS METHODE DER FELDFORSCHUNG – DER BLICK AUF DIE SOZIALE PRAXIS 16
3.2 KLÄRUNG GRUNDLEGENDER BEGRIFFE: HABITUS, STRATEGIE, PRAXIS UND UNBESTIMMTHEIT 19
3.3 ZUR SOZIALEN ANALYSE - ENTWURF EINER SITUATIONSMATRIX NACH BOURDIEU 22

4. HABITUALISIERUNGSPROZESSE IM FORSCHUNGSFELD 24

4.1 DER ROSENKRANZ ALS STRATEGISCHES SOZIALISATIONSINSTRUMENT 24
4.2 DATENANALYSE DER ETHNOGRAPHISCHEN DATEN MIT HILFE DER SITUATIONSANALYSE UND GROUNDED THEORY 28

5. DIMENSIONEN EINER PILGERFAHRT NACH MEDJUGORJE 30

5.2 DER FELDZUGANG 30
5.2.1 Der organisatorische Zugang: Von der Kontaktaufnahme bis zum Reiseantritt 30
5.2.2 Der soziale Feldzugang – Zwischen Forscher- und Teilnehmerrolle 33
5.3 DER RAPPORT MIT DEM FELD – DIMENSIONEN DER TELEOAFFEKTIVEN STRUKTUR DES FELDES 38
5.3.1 Intimität/Gruppenidentität *..... 40*
5.3.2 Alltagsdistanz *..... 42*
5.3.3 Erschöpfung/Mangelnder Rückzug *..... 44*
5.3.4 Katechese *..... 46*
5.3.5 Affizierung *..... 47*

6. ZWISCHENFAZIT ZUR QUALITATIVEN WIRKUNG DES FELDS AUF DIE TEILNEHMER UND DIE METHODE 48

6.1 DIE KATHARSISCHE WIRKUNG DES FELDES – WIE MACHEN DIE SOZIALEN PRAKTIKEN MEDJUGORJE ZU EINEM RELIGIÖSEN RAUM? 48
6.2 METHODISCHE REAKTIONEN UND METHODOLOGISCHE REFLEXION 52
6.3 VON DER QUALITÄT DES FELDES ZU DEN VERÄNDERUNGEN DER BEDEUTUNGSDIMENSION MEDJUGORJES 56

7. DIE METHODISCHE ANALYSE- SITUATIONSANALYSE UND REKONSTRUKTION DER ROSENKRANZPRAXIS 57

7.1 METHODOLOGISCHE REFLEXION DER AUSWERTUNGSMETHODE 57
7.2 DIE REKONSTRUKTION DER PRAXIS DES ROSENKRANZBETENS 61
7.2.1 Die Beschreibung des Artefakts „Rosenkranz“ 62
7.2.2 Die Beschreibung der Betpraxis des Rosenkranzes 63
7.2.3 Zwischenfazit – Die doppelte Indexikalität des Rosenkranzbetens 68
7.3 ZEICHNEN VON SITUATIONSMAPS 69

8. DIE RELATIONALE ANALYSE – WO WERDEN BEZIEHUNGEN DURCH DIE PRAXIS KONSTRUIERT? 77

8.1 RELATIONALE ANALYSE DES ROSENKRANZES ALS TEIL DER PRAXIS DES ROSENKRANZBETENS (BLAU) 77
8.2 RELATIONALE ANALYSE DER KATHOLISCHEN CHARISMATISCHEN BEWEGUNG (GRÜN) 80
8.3 RELATIONALE ANALYSE FRANZISKANER (SCHWARZ) 83
8.4 RELATIONALE ANALYSE DER PILGER (ORANGE) 84
8.5 ZWISCHENFAZIT: DIE DOPPELTE INDEXIKALITÄT DES ROSENKRANZES ZUR ETABLIERUNG EINES HYBRID-HABITUS 86

9. VON CLARKES SITUATIONSMAPS ZU BOURDIEUS RELIGIÖSEM FELD – AUF DEM WEG ZUR DARSTELLUNG DES FORSCHUNGSFELDES 89

9.1 DAS RELIGIÖSE FELD NACH BOURDIEU 89

9.2 VON BOURDIEU ZU CLARKES MAPS SOZIALER WELTEN/ARENEN 91

9.2.1 Soziale Welt/Arena Medjugorje 92

9.2.2 Praxisbezüge des Rosenkranzbetens in der sozialen Welt und Arena 95

9.3 VON CLARKE ZURÜCK ZU BOURDIEU: STRATEGIE UND UNBESTIMMTHEIT IN DER ROSENKRANZPRAXIS DER KATHOLISCH-CHARISMATISCHEN BEWEGUNG – DIE POSITIONIERUNG IM RELIGIÖSEN FELD 98

10. FAZIT: DER SOZIALE SINN DER KATHOLISCH-CHARISMATISCHEN ROSENKRANZPRAXIS 100

LITERATURVERZEICHNIS 104

Abbildungs- und Tabellenverzeichnis

Abbildung 1 Auf dem Weg zum Erscheinungsberg (eigene Aufnahme) 7

Abbildung 2 Situationsmatrix nach Bourdieu (eigene Darstellung) 23

Abbildung 3 Methodologische Reflexion (eigene Abbildung) 58

Abbildung 4 Situationsmatrix nach Adele Clarke (2012): 113 60

Abbildung 5 Rosenkranz (eigene Abbildung) 63

Abbildung 6 Ungeordnete Situationsmap 71

Abbildung 6 Geordnete Situationsmap..... 74

Abbildung 7 bereinigte Situationsmap 77

Abbildung 8 Relationale Analyse Rosenkranz (blau) (eigene Darstellung) 78

Abbildung 9 Relationale Analyse Katholische Charismatische Bewegung (grün) (eigene Darstellung) 82

Abbildung 10 Relationale Analyse Franziskaner (schwarz) (eigene Darstellung)..... 83

Abbildung 11 Relationale Analyse Pilger (eigene Darstellung) 85

Abbildung 12 Das religiöse Feld nach Bourdieu (2000: 16)..... 89

Abbildung 13 Map sozialer Welten/Arenen Medjugorje (eigene Darstellung)..... 92

Abbildung 14 Map sozialer Welten/Arenen Medjugorje mit Praxisbezügen (eigene Darstellung) 96

Abbildung 15 Map sozialer Welten/Arenen mit erweiterter Arena Medjugorje (eigene Darstellung) 99

Tabelle 1 Typischer Tagesablauf (Eigene Darstellung) 10

1. Die Besteigung des Erscheinungsbergs

Es ist bereits sehr warm, als die Pilgergruppe mit ihren Leitern der charismatischen Bewegung Totus Tuus sich auf den Weg zum Erscheinungsberg machte. Eigentlich waren Regen und niedrigere Temperaturen im Wetterbericht angekündigt, aber das Rosenkranzgebet zum Frühstück schien seine Wirkung entfaltet zu haben. Felix[1], ein Mitglied der charismatischen Bewegung, hatte nach dem von ihm eingeführten Geheimnis des Rosenkranzes, einer liturgischen Formulierung, sein freies Gebet für die Bitte um gutes Wetter, am besten so 20 Grad, genutzt, bevor die Gruppe die Gebetseinheit, auch Gesetz genannt, aus zehn Ave Maria-Gebeten abschloss. So wandert die Gruppe nach der deutschen Messe um 9:00 Uhr mit musikalischer Lobpreisgestaltung in der Dorfkirche St. Jakob in Medjugorje Richtung Erscheinungsberg, dem Podbrdo. Bei dem etwa zwei Kilometer langen Fußmarsch kommt die Gruppe an vielen Souvenir- und Getränkeläden vorbei. Diese säumen den Weg und bieten alles an was der Pilger gebrauchen kann: von Wanderstöcken über Statuten der Gottesmutter und Bilder, sowie Unmengen an Rosenkränzen in allen möglichen Farben; theologische Bücher über die Botschaften der Gottesmutter und Tischkreuze neben Bildern des aktuellen und vergangenen Papstes. Da die Gruppenführer der charismatischen Bewegung aber ein hohes Tempo vorgeben, kommt niemand dazu sich mit Devotionalien, Rosenkränzen, oder kühlen Getränken einzudecken. Die Geschäfte bilden ein dichtes Spalier, das die Pilger hin zum Erscheinungsberg leitet. Viele andere Wallfahrergruppen drängen sich in diesem Korridor. Den Mitgliedern der katholisch charismatischen Bewegung ist leicht zu folgen, da sie aufgrund ihrer blauen T-Shirts mit dem Logo ihrer Gruppe leicht erkennbar sind. Die Gruppe blieb so trotz des Gedränges zusammen. Der Wald aus religiösen Symbolen lichtet sich erst am Fuß des Berges. Dort hörten die Stände auf und ein Weg aus zerklüfteten Felsen weist den Weg durch Dornengestrüpp nach oben. Die Pilger sind alle bereits erschöpft. Die lange Busfahrt von 27 Stunden sitzt den meisten noch in den Knochen, sowie auch die ersten Tage danach, welche durch das sehr umfangreiche Programm aus Rosenkranzgebeten, Besuch von Messen und religiösen Unterweisungen, sowie Lobpreisgesängen ausgefüllt werden. Es bleibt nur wenig Zeit für erholsamen Schlaf. Die Tage beginnen schon sehr früh mit Lobpreisgesang um 6.30 Uhr, Rosenkranzgebet um 7:00 Uhr, noch vor dem Frühstück. Ist dieses verzehrt geht es weiter zur ersten Messe um 9:00 Uhr. Tagsüber finden sich in allen Programmpunkten Rosenkranzgebete, vor allem in den täglichen drei Stunden des Abendprogramms der Pfarrge-

[1] Alle Namen sind zur Anonymisierung geändert worden.

Abbildung 1 Auf dem Weg zum Erscheinungsberg (eigene Aufnahme)

meinde Medjugorje, wo zwei Rosenkränze, eine Messe, Heilungsgebete, sieben Vaterunser und noch ein Rosenkranz die täglichen Erscheinungen der Gottesmutter um 17:45 Uhr bei den Sehern und Seherinnen einrahmen. Die anschließende Abendgestaltung durch die charismatische Bewegung hat bereits dafür gesorgt, dass die meisten beim Liedersingen die Zeit aus den Augen verlieren und viel zu spät ins Bett gehen, um sich auszuschlafen.

Der zerklüftete Fels verheißt der erschöpften Truppe einen beschwerlichen Weg nach oben und trotzdem machen sich einige daran ihre Schuhe auszuziehen oder gar auf Knien den Berg nach oben zu rutschen um die Anstrengung zu steigern. Auf dem Weg nach oben sind einige Tafeln mit eingravierten Bildern angebracht. An jeder von ihnen wird ein Halt von der Pilgergruppe eingelegt und über einen tragbaren Verstärker per Mikro ein paar Gedanken vorgetragen sowie ein Gesetz des Rosenkranzes durch die Gruppenleiter vorgebetet. Man beginnt den Rosenkranz am Kreuz, das an der Kette hängt, und spricht das katholische Glaubensbekenntnis. Dieses beten alle. Die nachfolgenden Gebete geschehen immer im Wechselspiel zwischen einem Vorbeter oder einer Vorbeterin und der restlichen Pilgergruppe. Vor Beginn des ersten Gesetzes, also der ersten zehn Ave-Marias, nimmt der Vorbeter sich Zeit das erste Geheimnis des Rosenkranzes zu nennen und einige Gedanken und Betrachtungen frei formuliert hinzuzufügen, genauso wie Felix es mit der Bitte um gutes Wetter tat. Dabei gilt es stets sich einen Punkt auszusuchen bei dem man die Perle zwischen Daumen und Zeigefinger eins weiter gleiten lässt. Bei den Ave-Maria wechsle ich stets, wenn der Vorbeter zu Ende ist und den letzten Satz „…und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes Jesu“ gesprochen hat. Selbst im mehrsprachigen Abendprogramm ist dies ein guter Zeitpunkt, da der Name Jesus in allen Sprachen verständlich rauszuhören ist. Den Rosenkranz in der Hand zu halten und die Gebete an der Perlenschnur abzuzählen entlastet den Konzentrationsaufwand; man verzählt sich nicht und kommt nicht aus dem Sprechtakt. Dies macht es möglich auf die Mitglieder der Pilgergruppe zu achten oder auch den Blick über die mediterrane Landschaft schweifen zu lassen. Eine ruhige Atmosphäre entsteht, wenn 150 Menschen gleichzeitig die Gebete des Rosenkranzes rezitieren und das Gesetz mit „Oh mein Jesus, verzeih uns unsere Sünden, bewahre uns vor den Feuern der Hölle und führe alle Seelen zu dir in den Himmel, besonders jene die deiner Hilfe am meisten bedürfen“ beenden. Danach zieht die Gruppe weiter zur nächsten Station. Der Rosenkranz als gesprochenes Gebet durchzieht so den ganzen

Weg nach oben und er wird als Gegenstand wie ein Erkennungszeichen von allen sichtbar in der Hand, um das Gelenk gewickelt oder als Kette getragen.

Vor der Ankunft am Gipfel, auf dem die Erscheinung das erste Mal stattfand, wird noch vor Erreichen der eigentlichen Erscheinungsstelle an einem Holzkreuz kurz unterhalb der Bergspitze Halt gemacht. Alle etwa 150 Teilnehmer der Besteigung versammeln sich im Halbkreis vor dem Kreuz. Die Mitglieder der Bewegung sorgen als Gruppenleiter für das Wohl der Pilger und Pilgerinnen und unterstützen alle auf dem durchaus beschwerlichen Weg nach oben. Über einen Verstärker sind die Ansagen des Leiters Thomas und die Gitarre von Peter zu hören. Alle holen Liederbücher der charismatischen Bewegung hervor und fangen an zur Gitarrenbegleitung Lobpreis zu singen. Ich stehe eher am Rand des Kreises und filme mit meinem Smartphone die Singenden, die selbst teilweise Fotos und Videos von der Situation aufnehmen. Eine ebenfalls mit ihrem Smartphone Filmende hält wie einige andere dabei noch ihren Rosenkranz in der Hand. Ich habe bewusst das Smartphone gewählt, da das Piepsen, das meine Digitalkamera bei jeder Aufnahme von sich gibt, mir zu aufdringlich und störend scheint.

Thomas beginnt nach einer Unterbrechung des Gesangs zur sanften Gitarrenbegleitung ein paar Betrachtungen anzustellen: „Da wo wir selbst Quelle des Unfriedens waren, Jesus, da wollen wir auf dich schauen. Wir wollen verzeihen. Jesus wir schauen auf dich. Das Lamm Gottes. Friede ist in deinem Herzen. Die Mutter Gottes hat an dieser Stelle gesagt…“ – Ricarda übernimmt hier kurz und haucht die Botschaft der Mutter Gottes ins Mikrophon: „Friede, Friede, Friede, es muss wieder Friede sein zwischen Gott und den Menschen und unter den Menschen“. Thomas schließt sich gleich an: „Wir wollen diesen Frieden leben, durch Maria. Während dieser Lobpreiszeit habt ihr die Möglichkeit vors Kreuz zu treten und so wie ihr es verspürt all eure Dinge abzulegen. Zu beten, zu lobpreisen.“ Eine Pilgerin bietet mir gleich an mit ihr ins Liederbuch zu schauen. Der Lobpreis setzt mit Gesang wieder ein. Es ist nicht schwer mitzusingen. Die Lieder bauen alle auf wenigen Strophen und Melodien auf und werden meist nur von der Gitarre begleitet. Durch das geschickte Zusammenspiel der Pilgergruppe mit dem Musiker und Vorsänger wechseln die Lieder von beschwingt zu beruhigend und wieder zurück. Auch wenn die einzelnen Lieder nur aus ein bis zwei Strophen und Refrain bestehen, können diese sehr langgezogen werden. Der Vorsänger gibt durch ein Ansingen an, welche Strophe immer und immer wieder wiederholt wird und zwischen den Strophen wird das Lied durch Anrufungen des Heiligen Geistes und Gebetswünsche – auch durch andere Mitglieder der charismatischen Bewegung - erweitert.

So verfliegt die Zeit schnell, da die einzelnen Lieder bis zu einer halben Stunde dauern können. Noten fehlen in den extra für die charismatische Bewegung angefertigten Liederbüchern und sind auch nicht nötig, da die Melodien so einfach sind, dass man ihnen ohne Probleme gleich folgen kann. Sie klingen etwas nach religiösem Schlager.

Getragen von dieser Musik und dem Gesang der Gruppe traut sich ein Mann um die fünfzig Jahre vor das Kreuz zu treten. Er legt beide Hände gegen das Kreuz und lehnt seinen Kopf dagegen. Ihm folgen nach und nach mehrere Pilger, die neben oder hinter ihn treten und ihre Hände ebenfalls gegen das Holz des Kreuzes drücken. Manche bleiben ein paar Sekunden, manche ein paar Minuten stehen. Die Menschen wirken dabei sehr ergriffen, während sie dicht gedrängt um das Kreuz stehen. Ich traue mich kaum zu filmen, vor allem da der Pilgerleiter am Tag zuvor nicht sehr positiv auf mein Ersuchen reagiert hat den abendlichen Lobpreis zu filmen, da dies eine Ablenkung für die Gläubigen sei. Und in der Tat muss ich zugeben, dass der Moment sehr intim wirkt. Nachdem ich schon einige Fotos und Videos aufgenommen habe von meiner Position etwas weiter hinten, tippt mich eine Mitarbeiterin von Totus Tuus auf die Schulter und bittet mich keine Fotos zu machen, da dies zu persönlich sei. Ich akzeptiere dies, frage mich aber verwundert, warum dieser Moment am Kreuz so intim ist, da ca. 150-200 Menschen unter freiem Himmel auf einem Berg stehen, während permanent andere Pilgergruppen an uns vorbei zum Gipfel wandern. Manche Leute, die vom Kreuz ablassen, trocknen sich sogar mit Taschentüchern tränende Augen und tropfende Nasen, während Thomas eine Bitte über die Fruchtbarkeit des Schmerzes vorträgt. Manche der anderen Pilger knien vor dem Kreuz, während sie den Kopf dagegen drücken. Eine Pilgerin, die gerade frisch vom Kreuz kommt, fragt mich: „Du willst da nicht hin?“ Ich schüttle nur höflich den Kopf zur Verneinung. Sie murmelt lächelnd etwas, das ich nicht verstehe und wirkt dabei sehr erleichtert Nach dem durchgehend vom Lobpreis begleiteten Innehalten beim Kreuz geht es in Stille weiter zum Gipfel. Das Ganze dauerte etwa 30 bis 45 Minuten. Ich fertige die Notizen dabei an den Felsen gedrückt aus dem Gedächtnis an, da mir das Filmen untersagt wurde.

Auf dem Erscheinungsberg knien viele sich zum Gebet stillschweigend vor eine Statue der Frau Maria, genannt Gospa und bringen ihr Rosenkränze dar. Nach mehreren Stunden geht es irgendwann wieder zurück zur Pension. Am restlichen Tag gibt es ein Zeugnis über die Geschehnisse in Medjugorje und das Wirken des Heiligen Geistes, das alle schon sehr erschöpft anhören. Dies wird natürlich von Lobpreisgesang und Rosenkranzgebet begleitet. Auf diesen Bericht folgt

direkt das Abendprogramm mit noch mehr Lobpreisgesang, von dem man direkt zu Bett geht. Zeit für andere Beschäftigungen bleibt nicht. Ein typischer Tagesablauf sieht aus wie folgt:

Typischer Tagesablauf[2]

Uhrzeit	Programmpunkte von Totus Tuus	Religiöse soziale Praktiken
ca. 5:30 – 6:00 Uhr	Mitglieder der Bewegung stehen auf	
6:30 Uhr	Wecken der restlichen Gruppe mit Lobpreis durch die Mitglieder der Bewegung	Lobpreis
7 Uhr	Rosenkranz	Rosenkranzgebet
9 Uhr	Heilige Messe auf Deutsch (St. Jakob)	
10 Uhr	Vormittagsprogramm	Pilgerwanderung, Rosenkranz/Gebet, Katechese, Zeugnis, etc.
12 Uhr	Mittagspause	(Austausch)
Ca. 14 Uhr	Nachmittagsprogramm	Pilgerwanderung, Rosenkranz/Gebet, Katechese, Zeugnis, etc.
17 – 20:00 Uhr	Abendprogramm(St. Jakob) mit täglicher Erscheinung der Mutter Gottes	2 Rosenkranzgebete Heilige Messe Segens- und Heilungsgebet 7 Vaterunser 1 Rosenkranzgebet
20 Uhr	Abendessen	(Austausch)
Ab 21 bis ca. 23 Uhr jedoch maximal bis 01:00 Uhr	Abendprogramm (geleitet durch Mitglieder der Bewegung)	v.a. Lobpreis, Zeugnis

Tabelle 1 Typischer Tagesablauf (Eigene Darstellung)

Diese Szene stammt aus meiner Ethnographie über eine Pilgerfahrt mit einer katholischen charismatischen Bewegung namens Totus Tuus zum offiziell kirchlich nicht anerkannten Marienerscheinungsort Medjugorje in Bosnien und Herzegowina. Sowohl dieser Ort als auch die katholischen charismatischen Bewegungen verfügen über eine große Anziehungskraft für eine Vielzahl

[2] Rekonstruiert aus den offiziellen Tagesplänen und Abläufen für fünf volle Tage in Medjugorje, exklusive Anreise- und Abreisetag.

von Menschen. Manche dieser charismatischen Gruppen sind aus diesem Ort und den Pilgerfahrten dorthin heraus entstanden und haben es sich zur Aufgabe gemacht andere Pilger zu diesem Ort und den Botschaften der Mutter Gottes, der Gospa, zu bringen. Die Frage, welche sich zwangsläufig stellt, ist: Wie kann ein kleiner Ort wie Medjugorje zu einem der größten Marienwallfahrtsorte unserer Zeit werden, der jährlich mehrere Millionen Menschen anzieht und welchen Beitrag leisten die charismatischen Bewegungen dazu? Auf Basis einer Soziologie der Praktiken wird in dieser Arbeit davon ausgegangen, dass diese Sakralisierung eines Raumes durch soziale Praktiken geschehen muss, deren innere teleoaffektive Struktur (Schatzki 2002: 80) für seine Heiligung sorgt. Mit teleoaffektiver Struktur sind den Praktiken inhärente normative Ziele („tasks“ Schatzki 2002: 80) gemeint, die unabhängig von den Zielen einzelner oder kollektiver Teilnehmender wie den charismatisch geführten Pilgergruppen sind. Ein heiliger Raum ist also nicht einfach nur materielle Präkonfiguration (Schatzki 2016a: 79f.) und per se sakrosankt, sondern wird eingeflochten in einen Nexus aus Doings und Sayings durch soziale Praktiken produziert (vgl. Schatzki 2002: 77). Untersucht wird hier die Rolle der religiösen Praktiken der katholisch-charismatischen Bewegung Totus Tuus, welche zu diesem Erscheinungsort pilgert. Wie sind die Dimensionen und teleoaffektiven Strukturen der vielen miteinander verflochtenen religiösen Praktiken geschaffen? Wie geschieht es, dass eine Einbindung in sie eine Beziehung schafft, die Medjugorje zu einem religiösen Raum macht, in dem der Glaube an die Erscheinung der Gottesmutter produziert wird? Und welche Auswirkungen haben diese Dimensionen auf den Erscheinungsort und seine Wirkung nach außen?

Die zu Beginn geschilderte konkrete Situation hat bereits Einblick in die Strukturen der religiösen Praktiken geschaffen. Um ein weiteres Verständnis für die Situation zu schaffen, wird im theoretischen Sampling der historische und soziokulturelle Rahmen skizziert, in den die Untersuchung des religiösen Raumes und der katholisch-charismatischen Bewegung fällt.

2. Das theoretische Sampling – Die katholische charismatische Bewegung und die Erscheinung in Medjugorje

Die Forschungsarbeit befasst sich mit zwei religiösen Phänomenen, die stark miteinander verknüpft sind. Es geht zum Einem um den Marienerscheinungsort Medjugorje an der kroatischen Grenze Bosniens und Herzegowinas. Im Jahr 1981 erschien hier sechs Kindern angeblich die Mutter Gottes und – so die Besonderheit – erscheint ihnen noch heute tagtäglich um 17.40 Uhr

bzw. 18.40 Uhr (Sommerzeit) (vgl. Müller 2006: 19ff.). Die Erscheinung ist dabei in eine historisch konfliktreiche Gegend gefallen. Bereits seit dem 16. Jahrhundert war das heutige Bosnien ein Ort religiöser Konflikte, da die muslimischen Osmanen das Gebiet bis weit ins 19. Jahrhundert besetzt hielten. Dies und die Herrschaft des atheistisch-kommunistischen Regimes im ehemaligen Jugoslawien hatte dafür gesorgt, dass die der Ortsbischof und die Weltkirche, sich aus dem Land zurückgezogen hatte und die seelsorgerische Betreuung der Gläubigen über lange Zeit dem Franziskanerorden oblag (vgl. Foley 2011: 26ff.). Zu Beginn des 20. Jahrhunderts kehrte die Weltkirche wieder nach Bosnien zurück und verlangte von den Franziskanern die Betreuung der Pfarreien an sie abzugeben. Die Weigerung des Franziskanerordens führte zu einem neuen Konflikt in Bosnien und Herzegowina innerhalb der katholischen Amtskirche.

In diesen Konflikt hinein, noch zu Endzeiten des kommunistischen Regimes, fällt die Erscheinung der Gottesmutter Maria, der Gospa, in Medjugorje. Während der Ortsbischof sich kritisch über die Erscheinung in einer Franziskaner-Pfarrei äußert, unterstützen die Franziskaner die Verehrung der Gottesmutter.

> "The bishop of Mostar, whose jurisdiction includes the parish of Medjugorje, and his diocesan priests are bitter opponents. They forbid worshippers to make pilgrimages to Medjugorje or otherwise take part in the 'theatrical practices'. In other respects as well, they do not refrain from sabotaging the devotion, which the continually characterize as 'misleading' and 'untruthful'. On the other hand, local Franciscan friars, priests who are entrusted with the pastoral care of the parish of Medjugorje, stimulate and support the 'special grace'." (Bax 1995: 9)

Es bildete sich innerhalb kurzer Zeit eine starke Verehrung der Gottesmutter und ihrer Botschaften, sowie Pilgerreisen nach Medjugorje heraus, die selbst während des Krieges stattfand. Obwohl der Ortsbischof der Diözese Mostar die Verehrung untersagte und auch Rom keine offizielle Anerkennung als Wallfahrtsort erteilte, betrieben die Franziskaner die Reise von privaten Pilgergruppen aus aller Welt in das kleine Dorf „zwischen den Bergen"[3] und verbreiteten die Botschaften der Gospa, welche den Sehern und Seherinnen eingegeben wurden. Die inoffizielle Wallfahrt lockt jährlich hunderttausende Besucher in die abgelegene Ortschaft, welche zu Beginn der Erscheinung gerade 500 Einwohner zählte (vgl. hierzu eine Statistik der Pfarrei Medjugorje in Müller 2006: 237). Aktuell sind die Pilgerzahlen bei der ausgeteilten Kommunion schon

[3] So die Übersetzung des Namens „Medjugorje" ins Deutsche.

bei über einer Million pro Jahr.[4] Die Pilgerbetreuung vor Ort läuft über die Franziskanermönche, so dass sich ein reges religiöses Angebot und Leben vor Ort entwickelt hat, das schon zu einigen Wundern, Zeugnissen und Erfahrungen Gottes geführt haben soll. Auch Priester und Bischöfe der Weltkirche sind stetige Besucher, wenn auch nur als Begleiter von privaten Pilgergruppen, da jenen im Gegensatz zu den Gläubigen durch die Autorität der Kirche bzw. des Bischofs eine öffentliche Wallfahrt untersagt werden kann.

Etwa zeitgleich entstand in der katholischen Kirche eine Bewegung vor allem junger Leute, die sich selbst als charismatisch bezeichnen. Während diese Bewegung, welche besonders auf die persönliche Erfahrbarkeit des Glaubens und der Religion setzt, ursprünglich aus dem evangelischen Bereich des Christentums stammt, wo sie sich aus den Pfingstkirchen heraus entwickelt hat (dazu Zimmerling 2009: 15), stellt sich ihr im katholischen Christentum eine spezifische Herausforderung: Im Katholizismus gibt es im Gegensatz zum Protestantismus die Rückbindung an die Tradition des kirchlichen Lehramts (vgl. §750 CIC). Was katholisch ist, findet also immer im Wechselspiel zwischen den Bewegungen der Gläubigen – in diesem Falle der charismatischen Gruppen – und der Kurie in Rom statt. Die neu entstehenden Bewegungen müssen also ein „doing katholisch“[5] leisten, um nicht als Schismatiker aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen zu werden. Es gilt hier „extra ecclesiam nulla salus“[6] (Bourdieu 2000: 78). Die katholische Kirche selbst ist sich sowohl des Revitalisierungspotentials der charismatischen Bewegung, als auch ihres Konfliktpotentials bewusst, so dass sich Papst Franziskus 2016 in dem Schreiben „Iuvenescit Ecclesia“[7] mit der Thematik befasste.

So sind die beiden Phänomene für die Einheit der katholischen Kirche eine grundsätzliche Herausforderung, wenn nicht gar Bedrohung, da hier kirchliche Herrschaftsstrukturen von Gruppen

[4] Zitiert nach: Udruga Međugorje - MIR, Split, HR http://www.medjugorje.hr/de/phanomen-medjugorje/statistike/ (08.08.2017).

[5] Die englische Verlaufsform des „doing“ soll darauf hinweisen, dass katholisch sein als performative Leistung verstanden ist, die durch soziales Verhalten aufrechterhalten werden muss und nicht als bloße Konfessionszugehörigkeit per Registereintrag.

6 Lat.: Kein Heil außerhalb der Kirche, zurückgehend auf eine Aussage von Cyprian von Karthago, um 200 n. Chr. Bischof von Karthago.

[7] Übersetzt in etwa: „Die Kirche verjüngt sich“. Im vollen Titel: Schreiben Iuvenescit Ecclesia an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Beziehung zwischen hierarchischen und charismatischen Gaben im Leben und in der Sendung der Kirche.

innerhalb der katholischen Kirche unterlaufen werden. In Medjugorje wird die Herrschaft des Ortsbischofs beziehungsweise seiner Priester durch die franziskanische Pilgerleitung zur Verehrung der Gottesmutter unterminiert und die charismatischen Bewegungen bedrohen mit ihrer starken Betonung der individuellen Charismen (also Geistgaben) ebenso die klerikale Vorherrschaft. Die Betonung subjektiver Erfahrung „[…] entspricht der Tendenz westlicher Kulturen zum Individualismus und ihren anti-institutionellen Vorbehalt." (Zimmerling 2009: 20f.) Dabei ist dies eine typische Erscheinung postmoderner Gesellschaften:

> „Die Konzentration auf persönliche Geisterfahrungen in charismatischen Bewegungen korrespondiert mit dem Individualismus der Postmoderne. Indem jeder Einzelne die Möglichkeit hat, ohne Vermittlungsinstanzen vom Geist inspiriert zu werden, findet eine Demokratisierung der Geisterfahrung statt. Häufig lässt sich dabei ein Bedeutungsverlust kirchlicher Institutionen beobachten, weil hierarchische Amtsträger für den Glauben nur noch eine untergeordnete Rolle spielen. [...] Angesichts der postmodernen ‚Risikogesellschaft' (Ulrich Beck) erscheinen charismatische Bewegungen als religiöse und anthropozentrische Sicherungsbewegungen." (Zimmerling 2009: 35)

Die Phänomene der Marienerscheinung in Medjugorje und die Bewegungen der Charismatiker sind beide für sich genommen von wissenschaftlichem Interesse, da sie das moderne Spannungsverhältnis zwischen freiem Subjekt und kollektiven und institutionellen Quellen darstellen. Während zum Thema Medjugorje die theologische Literatur breit gefächert ist und zwischen „himmelhoher Dankbarkeit" (vgl. Müller 2006), kritischer theologischer Beleuchtung (Franken 2011) und bereits im Titel als „Betrug" wertend (Jones 2001) schwankt, wird eine sozialwissenschaftliche Untersuchung umso mehr benötigt. Damit sind aber nicht die bereits früh erfolgten psychologischen oder medizinischen Tests an den Sehern und Seherinnen gemeint, sondern die soziologische Analyse des Geschehens. Einzig eine ethnologische Studie von Mart Bax (1995) hebt interessante Analysen über die Erscheinung, ihre Geschichte und die soziale Situation im ländlichen Bosnien hervor, geht aber zwangsweise auf die charismatischen Bewegungen nicht ein, da diese zu jener Zeit in Medjugorje noch nicht existierten. Eine Studie von Monique Scheer (2013) über die Ikonisierung der örtlichen Marienstatuen bezieht zwar ebenso wie Bax die Auseinandersetzung von Franziskanern und Ortsbischof um die Verehrung der Gottesmutter wie Bax mit ein, spricht aber die charismatischen Bewegungen thematisch nicht an.

Dieses Problem tritt auch bei den katholischen charismatischen Bewegungen auf. Während es auf evangelischer beziehungsweise freikirchlicher Seite Studien über die Entstehungsgeschichte und Theologien gibt (vgl. Hollenweger 1997), sind Studien zur katholischen Kirche kaum vorhan-

den, auch wenn sich diese Bewegung seit ihrem Entstehen im evangelischen Bereich vor allem durch das einberufene „[…] zweite Vatikanische Konzil mit seiner Betonung der Charismen und mit der Erwartung eines ‚neuen Pfingsten' durch Papst Johannes XXIII. vor allem auf die Ausbreitung der innerkatholischen charismatischen Bewegung fördernd aus[wirkte]." (Zimmerling 2009: 18f.) Die katholisch-charismatische Bewegung produziert Literatur über sich (McDonnel/Mederlet 1974, ICCRS 2007, 2012) und sucht somit die theologische Auseinandersetzung und Reflektion mit ihren Glaubenserfahrungen (vgl. Zimmerling 2009: 12). Während die theologische Debatte also schon seit dem II. Vatikanischen Konzil stattfindet (vgl. Sullivan 1986), fehlen sozialwissenschaftliche Analysen zu dieser neuen Bewegung bis jetzt.

Sowohl Medjugorje und seine nicht anerkannte Marienerscheinung als auch die katholisch-charismatische Bewegung sind Bereiche, deren sozialwissenschaftliche Untersuchung bis jetzt ausstand. Hier setzt diese ethnografische Studie an und wählt beide Phänomene als zu untersuchende Einheit aus, Medjugorje und die katholisch-charismatische Bewegung gehören also zum theoretischen Sampling der Forschungsarbeit.

> „Das theoretische Sampling meint den auf die Generierung von Theorie zielenden Prozess der Datenerhebung, währenddessen der Forscher seine Daten parallel erhebt, kodiert und analysiert sowie darüber entscheidet, welche Daten als nächste erhoben werden sollen und wo sie zu finden sind." (Glaser/Strauss 2010: 61)

Im bisher dargelegten Rahmen lässt sich im Sinne von Strauss (1998) die Frage stellen: „Wo kann ich Beispiele für x und y finden?" und mit Medjugorje und der katholischen charismatischen Bewegung beantworten. Das Sampling aus den beiden Untersuchungseinheiten bietet einen spezifischen Kulminationspunkt für die Beobachtung sozialer Praktiken. War zuerst angedacht die heimischen Veranstaltungen einer charismatischen Bewegung über einen gewissen Zeitraum hinweg zu besuchen und zu beobachten, so kristallisierte sich im Vorfeld Medjugorje als geeignetere Untersuchungseinheit heraus. In Aussagen von Angehörigen der charismatischen Bewegung und in Tür-und-Angel-Gesprächen mit diversen Theologiestudierenden vor Ort spiegelte sich die anfangs in der Literatur genannte Bandbreite an Meinungen über diesen Ort wider. Beim theoretischen Sampling fiel also die Entscheidung diesen Ort zu besuchen. Durch Recherche konnte ich feststellen, dass unter den Anbietern von Pilgerfahrten nach Medjugorje sich auch katholisch charismatische Bewegungen, wie Totus Tuus, befanden. Diese Studie beruht auf der von Totus Tuus mehrmals im Jahr angebotenen Pilgerreise. Dabei leitet die Gemeinschaft die Pilgerreise mit Busfahrt und Unterbringung bei Halbpension nach Medjugorje und besichtigt

mit den Teilnehmern die bekannten Plätze dort. Die Gemeinschaft selbst versteht sich dabei nicht nur als charismatisch, sondern auch im Gegensatz zu vielen anderen charismatischen Bewegungen stark verwurzelt in marianischer Religiosität.[8] Während dieser einwöchigen Reise mit einer Reisestrecke von über 1.000km sorgen die Mitglieder der Bewegung auch für religiöses Zusatzprogramm.[9] „X und Y“ war in Medjugorje und der katholisch charismatischen Bewegung Totuts Tuus im Sampling so gefunden. Die angeführte Problemstellung verdichtet sich in Medjugorje, so dass das Sampling vernünftig begründbar ist. „Reasoned sampling requires instead close scrutiny of existing settings and the choice of those best suited for the research according to the conceptualization. “ (Gobo/Molle 2017: 106)

3. Vom Feldzugang bis zur Rückkehr – Ethnographie einer charismatischen Pilgerfahrt

Nach der Darstellung des Forschungsrahmens wird nun die Methodik der Forschungsarbeit erläutert. Im ersten Schritt geht es dabei um die Produktion der Daten im Rahmen einer ethnographischen Feldforschung, die dann im zweiten Schritt durch eine situationsanalytisch erweiterte Grounded Theory ausgewertet werden. Aus dieser Analyse ergibt sich dann die Darstellung des Feldes durch Beschreibung der in den sozialen Praktiken konstituierten Beziehung zum Forschungsfeld – dem Rapport.

3.1 Die Ethnographie als Methode der Feldforschung – Der Blick auf die soziale Praxis

Als direkten Zugang zum Forschungsfeld wählte ich die Ethnographie. Diese gilt unter den qualitativen Methoden als Königsweg (vgl. Lamnek 2005: 329), da sie am besten den Postulaten qualitativer Sozialforschung von Offenheit bis hin zur Flexibilität entspricht (vgl. ebd. S. 20ff.). Dabei gilt:

> „Das Gelingen ethnografischer Forschung ist davon abhängig, dass sich ein Sozialforscher den jeweils gelebten kulturellen Ordnungen und situativen Praktiken aussetzt, anpasst und in gewisser Weise auch unterwirft. […] Es geht um den zeitgleichen, mit Aufzeichnungen unterstützen Mitvollzug einer lokalen Praxis.“ (Breidenstein et al 2015:40)

[8] Zitiert nach: Müller, Thomas http://www.totus-tuus.de/site/totus-tuus/spiritualitat/ (03.10.2018).

[9] Zitiert nach: Müller, Thomas: http://www.totus-tuus.de/site/medjugorje/termine/ (02.10.2018).

Die ethnographische Methode geht also davon aus, dass Wissensordnungen in konkreten lokalen und temporalen Situationen existieren, die öffentlich als Praktiken des sozialen Miteinanders beobachtbar sind (vgl. Schmidt 2016: 826f.). Will der Forscher also verstehen was in Situationen vor sich geht, muss er sich - in Anlehnung an Goffman (1971: 9) – Situationen und ihren Menschen aussetzen. Der Ethnograph darf also nicht nur von außen beobachten, sondern es ist zwingend für die Methode auch an den sozialen Praktiken teilzunehmen (vgl. Gobo/Molle 2017: 8).

Die praxeologische Ethnographie setzt ihren Schwerpunkt sowohl auf das soziale Miteinander als auch das Soziale im Allgemeinen. Das Soziale ist kein Diskurs im Sinne Foucaults (vgl. Foucault 2013) oder eine abstrakte Ebene wie im Durkheimschen Gesellschaftsentwurf (vgl. Durkheim 2014), sondern setzt sich aus unterschiedlichen sozialen Praktiken zusammen, an denen Menschen durch implizites Wissen um angemessene Verhaltensweisen konkret mit ihren Körpern und Artefakten teilnehmen. Durch die Teilnahme und Fortführung der sozialen Praktiken können sie diese permanent performativ aufrechterhalten, damit soziale Ordnung produzieren (vgl. Reckwitz 2003). Somit kann der Ethnograph soziale Praktiken in ihrer Körperlichkeit und Materialität als „skillfull performance“ (Reckwitz 2003: 290) beobachten und praxeologisch analysieren: „Praxeologische Analysen situieren ihre Gegenstände in Feldern verkörperter, materiell vermittelter Aktivitäten und Prozesse, die entlang kollektiv geteilter praktischer Wissensformen organisiert sind.“ (Schmidt 2012: 31) Das heißt von Forschungsinteresse sind alle körperlich sichtbaren Praktiken, die dem Ethnographen materiell – und damit dokumentierbar – vermittelt werden. Das Soziale beziehungsweise das Forschungsfeld Medjugorje und die katholisch charismatische Bewegung kann dann dimensional erfasst und beschrieben werden an Hand dieser sozialen Praktiken, die das Feld als „Nexus aus doings and sayings“ (Schatzki 2002: 70) bilden. So gilt es also in der Praxistradition Bourdieus hinter allen religiösen Praktiken deren sozialen Sinn zu erfassen.

> „Jedes Individuum, mag es das wissen oder nicht, wollen oder nicht, ist Produzent und Reproduzent objektiven Sinns: Da seine Handlungen und Werke Produkt eines modus operandi sind, dessen Produzent es nicht ist und die es bewusst nicht beherrscht, schließen sie, einem Begriff der Scholastik folgend, eine >>objektive Intention<< ein, die dessen bewusste Absichten stets übersteigt.“ (Bourdieu 2015: 178f.)

Die Teilnahme am sozialen Geschehen ist also vorrangige Aufgabe des Ethnographen. Dies ist aber in zwei Punkten potentiell missverständlich: Zum Einem schließt die Priorisierung der teil-

nehmenden Beobachtung die Erhebung anderer Daten aus Interviews und Dokumenten nicht aus, verweist sie aber auf niedrigere Ränge beziehungsweise versucht dabei möglichst „natürlich“ zu bleiben. Zum Beispiel ist das ero-epische Gespräch oder auch ethnographische Interview genannt, eine Kommunikation im Feld, die zwar Erzähldaten produziert, aber im natürlichen Kontext des Felds bleibt (vgl. Helfferich 2011: 36). Zum anderen meint teilnehmende Beobachtung aber auch nicht das Verlassen der eigenen vertrauten Welt und das völlige Eintauchen in die fremde Welt, um alle Muster der neuen Wissensordnungen anzunehmen (vgl. Schütz 1972). Das „kultur- und [sozialwissenschaftliche] Erkennen [wird] mit einer Unterscheidung des Fremdem vom Vertrauten [organisiert]“ (Breidenstein et al 2015:13), geht aber nie darin auf, dass das Fremde das vollkommen Vertraute werden soll. Man will das Fremde mit allen Sinnen erfassen (vgl. Gobo/Molle 2017: 7): Von Sehen bis zum Hören. Für die Teilnahme an sozialen Praktiken geht es darum auch den dafür notwendigen „sozialen Sinn“ (vgl. Bourdieu 1993) zu erwerben. Doch unterscheidet den Forscher vom reinen Teilnehmer immer, dass er sich bewusst und strategisch von der Teilnahme auch wieder distanziert. Der Prozess des „Vertraut Werdens“, des „going native“, muss immer im Kontinuum mit dem „coming home“ des Forschers geschehen. Er geht also zirkulär ins Feld, wird mit diesem vertraut, zieht sich zurück und analysiert die erhobenen Daten für den nächsten Feldaufenthalt (vgl. Strübing 2014: 43). Sein Interesse gilt dabei stets den sozialen Praktiken, die er der Situation angemessen festzuhalten versucht, sei es durch Notizen, Video- oder Audioaufnahmen (vgl. Breidenstein et al 2015: 32). Das Festhalten seiner sinnlichen Erfahrungen sorgt für die professionelle Distanzierung vom Forschungsgegenstand.

> „Das hastige Notieren im Feld ist eine Praxis, die die Ethnografin definitiv von den Relevanzen der Teilnehmer unterscheidet – ein zentraler Bestandteil ihrer gelebten Fremdheit und Marginalität. Es steht für einen Bruch mit der Teilnehmer-Loyalität. Das Aufschreiben indiziert bereits einen Rückzug von der Praxis, deren Nähe man sich aussetzt. Kaum angekommen <verabschiedet> man sich zeitweise in eine hochgradig selbstbezogene Aktivität.“ (Breidenstein et al 2015: 89)

So kann man bei der Ethnographie, welche auf das Verstehen sozialer Praktiken abzielt, auf Partizipation im Feld nicht verzichten. Sie muss – so meine Erklärung im Feld – „alles probieren, darf sich dabei aber nie satt essen“. Der Ethnograph muss sich in das Feld einbinden lassen, um die nötige praktische Vernunft zu erwerben, sich die wichtigen Informationen vom Feld „aufdrängen“ lassen um sich dann wiederum für die Reflexion zu distanzieren. „We support the position that advises the ethnographer to try and strike a balance between full participation and plain observation, between involvement and detachment […].“ (Gobo/Molle 2017: 111) In den Wor-

ten von Hitzler und Gothe ausgedrückt: Die Erforschung von sozialen Praktiken muss in dem Kontinuum zwischen beobachtender Teilnahme und teilnehmender Beobachtung erfolgen (vgl. Hitzler/Gothe 2015: 10f.).

Damit dieser Prozess der Forschung überhaupt stattfinden kann, muss das Feld und seine Grenze erst einmal gefunden und betreten werden. Dabei gilt als Grundsatz einer Soziologie der Praktiken die Ethnomethodologie Garfinkels (2008) und die Annahme, dass „eine Gesellschaft [sich] konstituiert durch die Hervorbringung von Sinnstrukturen durch die Gesellschaftsmitglieder, die ihre Sinndeutungen und ihre Handlungen aneinander orientieren." (Lamnek 2005: 42) Das heißt, die Teilnehmer einer Situation bestimmen in der Ausübung einer sozialen Praktik ihren Kontext selbst. Darin lässt sich für die spätere empirische Analyse an Hand der Situationsanalyse nach Adele Clarke (2012, Clarke et al. 2015) eine wichtige geteilte Grundannahme finden.

3.2 Klärung grundlegender Begriffe: Habitus, Strategie, Praxis und Unbestimmtheit

Für die praxeographische Arbeit ist es unerlässlich sich mit den Grundbegriffen einer Theorie der Praxis vertraut zu machen und diese in eine Situationsmatrix zu übertragen, die sensibilisierend vorbereitet das Datenmaterial durchdringt. Da aber die klassische Situationsmatrix nach Clarke – also die Darstellung der Situation beziehungsweise des durch die Teilnehmer gezogenen Kontexts – sich auf Diskurse im Sinne Foucaults beruft (vgl. Clarke 2012: 92ff, Foucault 2013), gilt es ein praxeologisches Gegenstück zu schaffen, welches die wichtigen Elemente der Handlungssituation nicht nur mit Diskursen, sondern auch unter Einbezug sozialer Praktiken erklären kann.

Sozialontologisch wird hier auf den Entwurf von Theodore Schatzki rekurriert, der die soziale Welt als einen Nexus aus sozialen Praktiken und materiellen Arrangements beschreibt (vgl. Schatzki 2002, 2016). Die Frage, welche aber bestehen bleibt, ist: Wenn ein soziales Phänomen, wie das Rosenkranzgebet der katholischen charismatischen Bewegung, erscheint, welche Grenzen zieht es in diesem „Nexus aus Doings und Sayings" (vgl. Schatzki 1996), wie kontextualisiert es sich, denn „letztlich [sind] alle sozialen Phänomene Ausschnitte oder Aspekte dieses Netzes." (Schatzki 2016a: 70). Das heißt: Auf welche Strukturen nimmt es Bezug und wie reproduziert es diese, welche Strategien werden dafür verwendet?

Bevor also eine Situationsmatrix nach Bourdieu gezeichnet wird, die verständlich machen soll, was eine entscheidende Rolle im Feld Medjugorje spielt und welche Prozesse dort ablaufen, müssen kurz einige Begriffe erläutert werden, welche auf der Theorie der Praxis nach Bourdieu (1976, 2015) aufbauen. Bourdieu sieht seine Theorie der Praxis als Möglichkeit den Dualismus zwischen subjektivistisch verengten Theorien wie Interaktionismus und Ethnomethodologie (und objektivistischen Theorien wie Claude Lévi-Strauss zu überwinden (vgl. Bohn/Hahn 2007: 292f.). Ersterem wirft er eine Reduzierung der Strukturen einer Situation auf die aktuellen Aushandlungsprozesse vor, Letzterem eine Verengung auf gesellschaftliche Strukturen, die situative Elemente außer Acht lassen (vgl. Bourdieu 2015: 181). Diesen Dualismus überwindet er durch das Konzept des Habitus.[10] Der Habitus vereint die kollektiven strukturellen Regeln eines sozialen Feldes mit den situativen und strategischen Auslegungen der einzelnen Teilnehmer insofern, da die Teilnehmer einer Situation die geschehenen Ereignisse zwar selbst auslegen müssen, diese aber anhand von bereits vorgefertigten Dispositionen einordnen, die nicht ihre eigene Schöpfung sind, sondern durch Sozialisation körperlich verankerte kollektive Strukturen sind. „Der Begriff des Habitus als inkorporiertes, folglich individuiertes Soziales ist nun auch ein Versuch, sie zu überwinden.“ (Bourdieu 1992: 43) Das heißt, in sozialen Situationen wirken bereits verinnerlichte Strukturen auf den Habitus als *opus operatum*, gleichzeitig geben diese als modus operandi vor, wie soziale Praktiken auszuführen sind (vgl. Bourdieu 2015: 179). Der Habitus „[…] ist ein Produkt spezifischer Existenzbedingungen und ist seinerseits bereits konditioniert und seiner sozialen Umgebung angepasst. So ist das Habitus nicht zu trennen von seinem sozialen Kontext, den Bourdieu ‚Feld‘ nennt.“ (Liebsch 2002: 75) Damit ist der Einzelne nicht determiniert durch strukturelle Regeln des Feldes, aber hat durch die Anerkennung der Spielregeln den Strukturen eine symbolische Macht eingeräumt. Er ist also in seinem Verhalten den Spielregeln des Feldes, mit Goffman gesprochen der „Situiertheit“ und der spezifischen Situativität einer Situation unterworfen (2009), oder das, was Wittgenstein mit Regeln und Regel folgen beschreibt (vgl. PU 202).[11] Durch Übernahme dieses Habitus im Sinne eines „Dispositionssystems sozialer Akteure“ (Schwingel 1995: 53) wird er zur zweiten Natur (vgl. Bourdieu 1992: 84), strukturiert die Spielregeln des sozialen Miteinanders vor und gibt die Bandbreite vor, in dem strategisches Handeln

[10] Der Begriff taucht in der Soziologie schon vor Bourdieu auf (vgl. Liebsch 2002), wird für diese Arbeit in der Bourdieuschen Tradition gebraucht.

[11] Mit PU ist Wittgensteins Spätwerk „Philosophische Untersuchungen“ gemeint. Diese werden für gewöhnlich aufgrund ihrer Form in der jeweiligen Paragraphennummer zitiert.

stattfinden kann (vgl. Schwingel 1995: 55). Das heißt aber auch, dass im Habitus stets eine dialektische Spannung zwischen den internen Strukturen des Habitus, also den bereits vorhandenen Dispositionen, welche zur Ausführung von sozialen Praktiken befähigen und den externen Strukturen des Feldes herrscht, die durch strategisches Verhalten in Einklang gebracht werden muss beziehungsweise kann (vgl. Schwingel 1995: 70). Diese Befähigung zur Teilnahme an sozialen Praktiken ist aber eine praktische Vernunft, welche auf implizitem Wissen beruht (vgl. Loenhoff 2012). „Die Logik der Praktik besteht darin, nicht weiter als bis zu jenem Punkt logisch zu sein, ab dem die Logik nicht mehr praktisch wäre." (Bourdieu 1992: 103) Die Bandbreite eine soziale Praxis strategisch auszuführen, in einem situativen Ermessensspielraum, hat zur Folge, dass es zum Kampf um die Bestimmung der orthodoxen Ausführung dieser Praxis kommt, zur Festlegung der Ober- und Untergrenze dieser Bandbreite, die sich in einem Konflikt im Feld ausdrückt.

> „Als ein System von Dispositionen zu praktischem Handeln bildet der Habitus eine objektive Grundlage regelmäßiger Verhaltensweisen, folglich der Regelmäßigkeit von Verhaltensweisen. Dass man nun bestimmte Praktiken (im vorliegenden Fall die mit einer Übertretung verknüpften Strafe) voraussagen kann, gründet darin, dass Akteure mit dem entsprechenden Habitus sich in bestimmten Situationen auf eine ganz bestimmte Weise verhalten. Doch deshalb beruht diese Tendenz, auf regelmäßige Weise zu handeln, und die dann, ist das Prinzip einmal explizit ausgebildet, zur Basis einer Prognose werden kann (als dem wissenschaftlichen Äquivalent der praktisch vollzogenen Antizipation der Alltagserfahrung), nicht auf einer Regel oder einem ausdrücklich formulierten Gesetz. Aus diesem Grund weisen die vom Habitus erzeugten Verhaltensweisen auch nicht die bestechende Regelmäßigkeit des von einem normativen Prinzip geleiteten Verhaltens aus: ***Der Habitus ist aufs engste mit dem Unscharfen und Verschwommenen verbunden.*** *(Hervorhebung durch den Autor)* Als eine schöpferische Spontaneität, die sich in der unvorhergesehenen Konfrontation mit unaufhörlich neuen Situationen geltend macht, gehorcht er einer Logik des Unscharfen, Ungefähren, die das normale Verhältnis zur Welt bestimmt. Dieses Moment an Unbestimmtheit, Offenheit und Unsicherheit macht denn auch, dass man sich in kritischen, gefährlichen Situationen nicht vollständig ihm überlassen darf. Als allgemeine Gesetzmäßigkeit ließe sich formulieren, dass die Praktik ihrer Tendenz nach umso stärker kodifiziert ist, je gefährlicher die Situation ist." (Bourdieu 1992: 100f.)

Dementsprechend können auch Gegenstände wie der Rosenkranz „in verschiedenen Praxisbereichen verschiedene Dinge als Komplementär haben und folglich je nach Bereich unterschiedliche, ja selbst entgegengesetzte Eigenschaften erhalten." (Bourdieu 2015: 249). Die Unbestimmtheit der praktischen Logik des Habitus nur so scharf wie nötig zu sein, ermöglicht die

Bandbreite für den strategischen Einsatz sozialer Praktiken. Dabei unterscheidet Bourdieu grundlegend zwei Strategiearten: (1) Offizialisierungsstrategien, mit denen man versucht in sozialen Praktiken sein Kapital zu nutzen, um die eigene Regeldefinition als offizielle durchzusetzen: „[…] so ist man in der Lage die ganze Gruppe zu mobilisieren, indem man einem privaten Zwischenfall förmlichen und offiziellen Charakter gibt und ihn so zur Sache der ganzen Gruppe macht.“ (Bourdieu 1976: 90) Man kann hier von einer „List der Regel“ sprechen, also Interesse vorzutäuschen einer offiziellen Regel zu folgen (vgl. Puhl 1999 und Bourdieu 2015: 216). (2) De-Offizialisierungsstrategien, die gegenteilig darauf abzielen „die gleiche Situation auf eine rein private Angelegenheit zu reduzieren.“ (Bourdieu 1976: 90) Bourdieu geht davon aus, dass diese Strategien nicht absichtlich angewandt werden, aber der soziale Sinn eben nicht die objektive Intention des Einzelnen ist, sondern das auch nicht intendierte Ergebnis aus dem Zusammenwirken unterschiedlicher bewusster und unbewusster Bestrebungen.

Das heißt in Konsequenz für die sich herauskristallisierende Fragestellung nach der Praktik des Rosenkranzbetens, dass die Analyse darauf abzielen muss, welcher soziale Sinn sich hinter dem spezifisch religiösen Sinn der Teilnehmer, also der katholischen charismatischen Bewegung mit den Pilgern verbirgt.

3.3 Zur sozialen Analyse - Entwurf einer Situationsmatrix nach Bourdieu

Auch wenn Adele Clarke (2012) ihre Situationsanalyse auf Interaktionismus, Sozialen Welten/Arenen und Diskursen fußen lässt, ist eine praxeologische Stoßrichtung auf der Basis Bourdieus nicht weit hergeholt. Aufgrund des Umfangs der Arbeit kann hier auf die Anschlussfähigkeit nicht weiter eingegangen werden, es sei aber auf einen Aufsatz von Andreas Reckwitz (2011) verwiesen, in dem er Schnittstellen des Foucaultschen Ansatzes zur Subjektanalyse, wie ihn Clarke verwendet, mit der Bourdieus darlegt. Eine Dezentrierung des Subjekts, die Clarke sich zum Ziel gesetzt hat, als Voraussetzung postmodernen Arbeitens findet in einer Praxistheorie Bourdieus ebenfalls statt (vgl. Endreß 2013: 211).

Wie bereits in der Erklärung der Bourdieuschen Theorie der Praxis herausgearbeitet wurde, ist der Habitus zentral für eine Situationsanalyse in praxeologischer Manier. In seiner Äußerung in strategisch angewandten sozialen Praktiken wird sichtbar, was im Feld strukturell gangbare Regeln sind. „Im opus operatum und in ihm allein, enthüllt sich der modus operandi, diese kultivierte Disposition, die kraft einfacher reflexiver Rückwendung nicht beherrschbar wird […].“

(Bourdieu 2015: 209). Will der Forscher nun aus seinem Datenmaterial herausarbeiten, was das opus operatum ist, muss er sich in ethnologischer Forschungstradition der teilnehmenden Beobachtung in den Prozessen des modus operandi selbst sozialisieren lassen. Durch die Frage wie und mit was strategisch welcher Habitus produziert wurde, können auch Rückschlüsse auf die Strukturen des Feldes gezogen werden. Die Situationsmatrix nach Bourdieu soll den Forscher dafür sensibilisieren, welche – auch stummen (vgl. Schmidt 2012: 204ff.) – Sozialisationsprozesse sich im Datenmaterial finden lassen. „Deren Kernbestandteile bilden stumme, gestische Aufforderungen zur Einnahme von Körperhaltungen sowie »unscheinbare Ermahnungen« und die »heimliche Überredung« zur Ausführung bestimmter Körperbewegungen." (Schmidt 2012: 207) Gerade am Beispiel der Nutzung des Rosenkranzes durch die Pilgergruppe soll später auch der strategische Einsatz von Artefakten wie der klassisch katholischen Gebetskette (vgl. Frei/Bühler 2003: 6) in der sozialen Praxis gezeigt werden. Die Rolle von Artefakten stellt in der aktuellen Forschungslage nämlich noch ein Desiderat dar (vgl. Reckwitz 2011: 57).

Anhand der einführenden Begriffserläuterungen und Gedanken kann solch eine sensibilisierende Situationsmatrix in Bourdieuscher Theorietradition wie folgt aussehen:

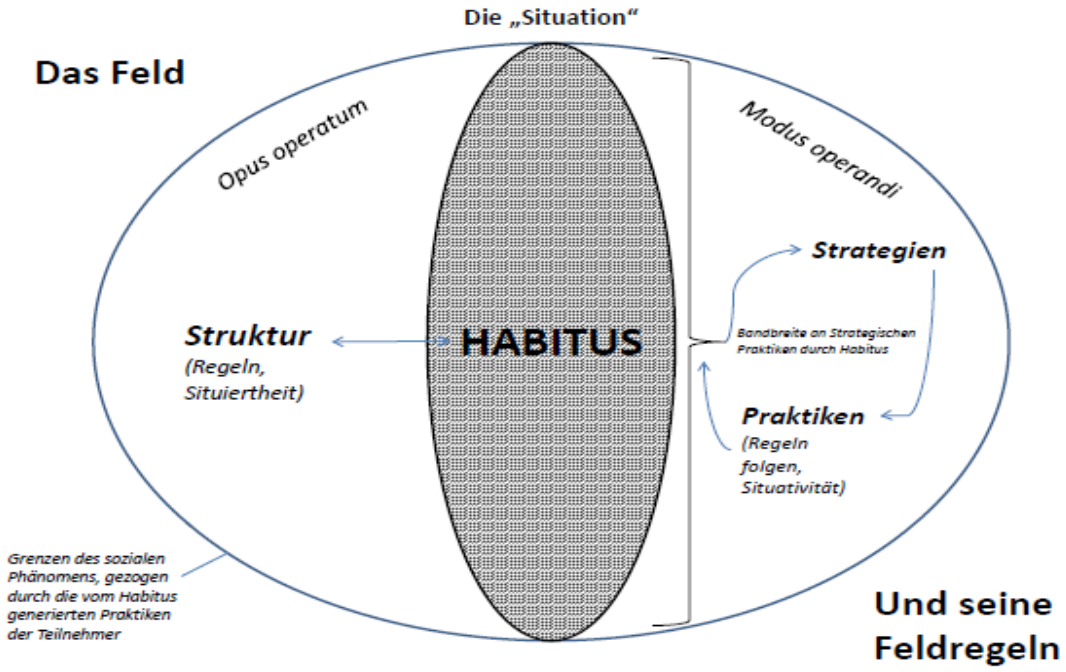

Abbildung 2 Situationsmatrix nach Bourdieu (eigene Darstellung)

Wichtig ist es in dem typisierten Schaubild die einzelnen Bereiche nicht als getrennt voneinander zu sehen. Die Situation enthält stets strukturelle und situative Elemente und auch die Strategie ist nicht von den Praktiken getrennt zu denken, sondern bestimmt deren Variation in der Bandbreite dessen, was in der Situation angemessen ist.

4. Habitualisierungsprozesse im Forschungsfeld

4.1 Der Rosenkranz als strategisches Sozialisationsinstrument

Um anhand der Bourdieuschen Situationsmatrix reflektiert herausarbeiten zu können, was für die Habitualisierung der Teilnehmer im Feld notwendig ist und was eine entscheidende Rolle dafür im Feld spielt, wurden die kleinen Gesten und Ermahnungen (vgl. Schmidt 2012: 207), die zum stummen Sozialisationsprozess führen, in „Strategie-Memos“ festgehalten. Durchsucht man das Datenmaterial nach solchen „Strategien“ so kommt es ebenfalls zur Herauskristallisation der entscheidenden sozialen Praktiken, da es bei Strategien nicht um eine eigene Entität geht, sondern um die strategische Anwendung von Praktiken, die dann in ihrem Nexus zu dem führen, was Bourdieu als Offizialisierungs- beziehungsweise Deoffizialisierungsstrategien beschreibt. Es gilt darauf zu achten, welche sozialen Praktiken wie ausgeführt zu welchem Habitus führen und damit Beziehungen im Feld aufbauen. Nur so kann von der Fragestellung nach der Rolle der katholischen charismatischen Bewegung im Konfliktfeld Medjugorje klarwerden, welche Stellung diese Bewegung und die Pilger durch Ausbildung eines Habitus zu einem Träger von objektivem sozialem Sinn haben, wo sie sich im benannten Konflikt in Medjugorje einordnen und welche sozialen Strukturen durch ihren Habitus reproduzieren.

Natürlich gab es eine Bandbreite an Strategien und Praktiken, welche die Habitualisierung der Pilgergruppe als Medjugorje-Reisende ausgemacht hat. So fiel auf, dass die Freundlichkeit und die einfache Kleidung der Mitarbeiter in den blauen T-Shirts und Pullovern mit ihrem Logo der Bewegung dazu führten, einen relativ „unscharfen“ Habitus auszubilden. Das heißt, dass sie durch ihre Freundlichkeit und Hilfsbereitschaft gegenüber den von ihnen geführten Pilgern gute Ansprechpartner waren und sich als Bewegungsmitglieder zu erkennen gaben, aber dabei trotzdem in Alltagskleidung auftraten und nicht in Kleidungsstücken, die wie zum Beispiel die Soutane eines Klerikers oder der Ordenshabit eines Mönchs, eine wesentlich größere Distinktion dargestellt hätten.

Für diese Arbeit soll aber die strategische Praxis herausgegriffen werden, die vom Feld am dominantesten dem Ethnographen aufgedrängt wurde: Die Praxis des Rosenkranzbetens, so wie ihn die katholische charismatische Bewegung mit den Pilgern in Medjugorje ausführt. Die Praxis des Rosenkranzbetens wurde in den Strategie-Memos bereits häufig vermerkt, so dass sie auch zur späteren Rekonstruktion selektiv kodiert wurde. Diese Dominanz spiegelt sich nicht nur in der Häufigkeit der Praxis, sondern auch in ihrer zentralen Verwobenheit und Strukturfunktion im Feld:

Bereits auf dem Hinweg wird im Bus vor dem Halt zur Abendmesse in einer Gemeinde an der deutsch-österreichischen Grenze als Vorbereitung auf die Messe gebetet und nach der Messe das noch unvollendete Gebet beendet. Auch vor dem Frühstück wird der Rosenkranz gebetet, während der Programmpunkte ist er als Artefakt Begleiter und Erkennungssymbol aller Medjugorje Pilger und wird als Praxis immer wieder – auch zergliedert in seine Teile – ausgeführt, wie bei der Besteigung des Kreuzbergs. Dabei erzeugt diese Praxis durch das monotone Rezitieren der Gebete eine ruhige Atmosphäre, die strategisch in Krisensituationen angewandt wird. Dies geschieht dabei mehr oder weniger explizit.

Dazu will ich die beiden Krisensituationen an Grenzübergängen anführen:

> *Um 2:19 Uhr – ich hatte schon halbwegs guten Schlaf im Bus – hielten wir an einer Grenze. Ich erfuhr, dass es die kroatisch-slowenische Grenze war. Ein Kind von ca. 11 Jahren war vietnamesischer Herkunft und mit einer ca. 60-jährigen Frau da, welche die Betreuerin des Kindes zu sein schien. Aufgrund ihrer vietnamesischen Abstammung hat sie keinen regulären deutschen Pass dabeigehabt, sondern nur ihre Aufenthaltsgenehmigung oder Ähnliches. Daher kam es an der Grenze zu Problemen mit den Grenzwächtern, da diese den Bus nicht einfach durchfahren lassen wollten. Die Betreuerin des Mädchens eilt durch den Bus und bleibt dann bei Peter – inzwischen saß er am Gang und ich am Fenster, damit er flexibel raus konnte als Totus Tuus Ansprechpartner, die charismatische Gruppe, welche als Leiter der Pilgergruppe fungierten. Sie spricht zu ihm: „Wir müssen beten, dass die uns durchlassen. Wir müssen beten, zumindest alle die wach sind.“ Peter holt wortlos den Rosenkranz heraus und hält ihn unauffällig in der Hand. Er hält Augen geschlossen und ich kann daher nicht wirklich sagen, ob er betet. Die Betreuerin ist weiter durch den Bus aus meinem Blickfeld gegangen. Der Bus fährt weiter.*

Das Rosenkranzgebet ist also folglich hier ein strategisches Mittel, dass die Gruppe der Pilger und der charismatischen Bewegung im gemeinsamen Gebet – sowohl in Alltagssituationen wie dem Frühstück, also auch in Krisenmomenten zusammenschweißt. Dabei geht zwar, wie in der Anfrage an Peter klar wird, eine gewisse Autorität an die erfahrenen Medjugorje-Pilger der ka-

tholisch charismatischen Bewegung, diese führt aber ebenfalls dazu, dass die Rosenkranzpraxis als strategisches Deutungsmuster an die Pilger weitergegeben wird. Noch klarer wird dies an der Grenze nach Bosnien-Herzegowina, als der vorläufige deutsche Pass des vietnamesisch stämmigen Kindes von den Grenzbeamten nicht akzeptiert wird.

> *Wir nähern uns der bosnischen Grenze und halten dort. Es gibt ein Problem mit den Papieren, so dass die Mitglieder der charismatischen Bewegung gleich zum Gebet aufrufen. „Maria, wir weihen dir die Situation, die Grenzbeamten…", höre ich. Als ich vom oberen Stock des Busses nach unten gehe, sehe ich wie Ricarda das Mikro schnell an den danebenstehenden Peter weiterreicht, damit dieser das Vorbeten weiterführt. Sie selbst geht hinaus, um sich an der Diskussion mit den Grenzbeamten zu beteiligen, die gerade mit den Busfahrern und ein paar anderen Mitgliedern der katholisch charismatischen Bewegung reden. Das Rosenkranzgebet hält an und im Bus bleibt es trotz der unsicheren Situation ruhig. Das, obwohl ca. 15 km vor dem Ziel das Überschreiten der Grenze auf der Kippe steht. Die Augen aller liegen dabei auf der Verhandlungsgruppe draußen. Der Bus bleibt ruhig. Peter betet in lässig entspannter Haltung gegen die Innenwand des Busses gelehnt den Rosenkranz am Mikrophon vor, während er eine Hand in der Hosentasche hat. Die Verhandlungsgruppe betritt den Bus. Das Vorbeten und Beten bricht ab. Alle Aufmerksamkeit liegt nun in angespannter neugieriger Atmosphäre auf ihnen, zwischen den Sitzen gibt es leise Diskussionen. Der Bus fährt los, wendet aber und fährt zur kroatischen Seite zurück. Daraufhin bricht im Bus Unruhe aus. Eine Frau aus der Pilgergruppe fragt ohne direkt erkennbaren Ansprechpartner: „Sollen wir weiter beten?" Daraufhin beginnt sie mit einem Vaterunser, in das ein paar – unter anderen die Betreuerin des betroffenen Kindes – miteinstimmen.*

Die Mitglieder der charismatischen Bewegung scheinen eine symbolische Deutungsmacht über die richtige strategische Praxis zu haben, wie man sich in solchen Krisen als frommer Medjugorje-Pilger zu verhalten habe.

> „Das anfängliche pädagogische Handeln findet vor allem dann, wenn es auf die Entwicklung der Sensibilität für eine besondere Form symbolischen Kapitals abzielt, seine Haupttriebfeder in jener ursprünglichen Beziehung symbolischer Abhängigkeit […]." (Bourdieu 2001: 203)

Diese Herrschaft und die empfohlene Praxis werden in der Frage nach dem „Sollen wir weiter beten" anerkannt und im weiteren Beten reproduziert. Zum Habitus des frommen Medjugorje-Pilgers – so schließe ich aus diesem modus operandi – gehört also nicht Zittern, Klagen oder Wüten, sondern das Interpretationsmuster die Situation „Maria zu weihen".

Allerdings finden solche Sozialisationsprozesse auch weniger „stumm" statt, denn sie werden explizit zur Bewältigung und Interpretation solcher Krisensituationen empfohlen. Die Mitglieder

der Bewegung führen kurze didaktische Theatereinlagen auf, die katechetischen Einheiten, wie eine Beichtvorbereitung, einführen. Hier wird ein Cowboy von einem Indianer angegriffen, trifft diesen aber nie mit dem Kugeln aus seinem Revolver. Erst als der Indianer direkt vor ihm steht nimmt er einen Rosenkranz und schlägt den Angreifer erfolgreich mit einem Rosenkranz nieder mit dem Ausruf: „Jede Kugel trifft beim Rosenkranz!“[12]

Dabei ist es aber während des gesamten Feldaufenthalts so, dass die Mitglieder der charismatischen Bewegung keineswegs dabei stehen bleiben ihre symbolische Macht gegenüber den Pilgern auszunutzen. Sie nutzen Praktiken wie den Rosenkranz auch dafür die Pilger handlungsfähig zu machen und sie in die soziale Praxis einzubinden, anstatt ihre Macht dadurch zu festigen, die Pilger von ihr auszuschließen. Sie motivieren die Pilger bei den Rosenkranzgebeten selbst einen Teil zu übernehmen und fahren die Hürden stark herunter, indem sie anbieten den Part auch zu Zweit oder in der jeweiligen Muttersprache beten zu dürfen. Dies hat zur Folge, dass gegen Ende des Aufenthalts die Pilger allesamt selbst fähig sind einen Rosenkranz für die Gruppe zu leiten und die Mitglieder der Bewegung sich aus der Vorbeterrolle zurückziehen. Sie räumen den Pilgern beim Beten auch die gleichen Möglichkeiten ein ihre Wünsche, Gedanken und ihren Dank in den freien Elementen der Rosenkranzpraxis auszudrücken, sowie es am Anfang hauptsächlich von den Mitgliedern der Bewegung vorgemacht wurde.

So ist also festzuhalten, dass, vor allem durch den Rosenkranz, die Mitglieder der katholisch charismatischen Bewegung und die mit ihnen reisenden Pilger zu einer Gruppe zusammenwachsen, indem die Mitglieder der Bewegung die Pilger darin sozialisieren, die Rosenkranzpraxis als strategische Praxis anzuwenden, die dann zu einem gemeinsamen Interpretationsmuster – dem Habitus – führt. Alle Erlebnisse sowie der gesamte Tagesablauf werden durch das Rosenkranzbeten strukturiert und damit dieser Habitus nicht nur produziert, sondern auch im gemeinsamen Gebet reproduziert. Die Gruppe der charismatischen Bewegung wächst mit jener der Pilger zusammen.

Die nun zu behandelnde Frage ist: Wenn die katholische charismatische Bewegung mit den Pilgern zusammen einen gemeinsamen Habitus produziert, wie sieht dieser aus und vor allem, wo werden durch die Betpraxis des Rosenkranzes Beziehungen im Konfliktfeld der Marienerschei-

12 Interessant ist hier, dass die Teilnehmer selbst – mit Schatzki 2002,2016 gesprochen das materielle Arrangement der Gebetskette mit der sozialen Praxis gleichsetzen, damit der Witz verständlich ist und nicht im wörtlichen Sinn der Rosenkranz als Schlagwaffe verstanden wird.

nung Medjugorjes hergestellt? Und welche Rolle, soll heißen welchen sozialen Sinn produziert diese Gruppe durch die von ihr ausgeführte soziale Praxis mit dem Rosenkranz?

Um dieser Frage nachgehen zu können, bedarf es einer genaueren Analyse der Situation in Medjugorje mit einer Methodik, die auch den Einbezug nichtmenschlicher Aktankten wie dem Rosenkranz möglich macht und eine Darstellung der Beziehungen im Konfliktfeld Medjugorje ermöglicht, damit eine adäquate Beschreibung des Kampffeldes überhaupt möglich wird. Hier wird wieder auf die Situationsanalyse nach Adele Clarke (2012) zurückgegriffen, da diese es ermöglicht nicht-menschliche Aktanten zu berücksichtigen. Allerdings wird auch im späteren Verlauf hier wieder der Bogen von Clarke zurück zu Bourdieu geschlagen, da erst seine Beschreibung des religiösen Feldes als Kampffeld verständlich macht, welcher soziale Sinn hinter der Praxis der Gruppe aus Charismatikern und Pilgern besteht und welche strategische Auswirkung auf die Gesamtsituation des Konfliktfelds Medjugorje entsteht.

4.2 Datenanalyse der ethnographischen Daten mit Hilfe der Situationsanalyse und Grounded Theory

Die Situationsanalyse ist ein von Adele Clarke entworfenes Instrument, um soziale Beziehungsgefüge zu analysieren. Ihr Ziel ist es die Situation in einer Matrix zu skizzieren. Dabei geht sie davon aus, dass jede sozialwissenschaftliche Arbeit ihren Anfang nicht bei einer „tabula rasa“ des Forschergeistes geprägt ist, sondern jeder mit „sensibilisierenden Konzepten“ bereits in die Forschung geht (vgl. Clarke 2012: 116). Wie bereits im Kapitel zuvor beschrieben, wäre dies eine praxeologische Sichtweise, die bei

> „Grundfragen der Soziologie nicht Bewusstseinsformen, Ideen, Werte, Normen, Kommunikation, Zeichen- und Symbolsysteme, sondern soziale Praktiken in ihrer Situiertheit, ihrer materialen Verankerung in Körpern und Artefakten sowie in ihrer Abhängigkeit von praktischem Können und implizitem Wissen in den Mittelpunkt [stellt].“ (Schmidt 2012: 24)

In der Annahme, „dass soziale Strukturen keine eigenständige Existenz außerhalb oder unabhängig von den sozialen Praktiken haben, sondern mit diesen koextensiv sind“, (Schmidt 2012: 71) trifft sich hierbei das Konzept einer an Praktiken orientierten Ethnographie mit der Situationsanalyse. Diese besagt:

> „Die Bedingungen der Situation sind in der Situation enthalten. So etwas wie ‚Kontext’ gibt es nicht. Die bedingten Elemente der Situation müssen in der Analyse der Situation

> selbst spezifiziert werden, da sie für diese konstitutiv sind und sie nicht etwa nur umgeben, umrahmen oder etwas zur Situation beitragen. Sie sind die Situation. Unabhängig davon, ob man sie nun als lokal oder global, intern oder extern, zentral, peripher oder sonst etwas konstruiert, die grundsätzliche Frage lautet: ‚Wie treten diese Bedingungen innerhalb der untersuchten empirischen Situation auf, d.h. wie schaffen sie es, als folgenreich empfunden zu werden?'" (Clarke 2012: 112)

Daher ist als erster Analyseschritt die Darstellung der Handlungssituation beziehungsweise die Herstellung des Feldes entscheidend, denn die Frage wie sich das Feld konstituiert gibt dadurch bereits Auskunft über alle für die Analyse wichtigen Elemente. Daher beschreibe ich im folgenden Kapitel das Feld durch die Darstellung der verschiedenen Dimensionen, die durch die Praktiken angesprochen werden, um mehr über die innere Struktur des Feldes herauszufinden. Daran schließt sich der Prozess der Datengewinnung an und die Darstellung der methodischen Herausforderungen des Feldes an den Sozialforscher. Dabei gilt – so viel sei vorausgenommen – dass auf Basis der von Praxeologie und Situationsanalyse geteilten Grundannahme – bei der Analyse das empirisch beschriebene Feld/Situation den Kern jeder Analyse bildet. „Die grundlegende Annahme ist, dass alles, was sich in der Situation befindet, so ziemlich alles andere, was sich in der Situation befindet, auf irgendeine (oder auch mehrere) Weise(n) konstituiert und beeinflusst." (Clarke 2012: 114).

Die Situationsanalyse ist dabei eine Fortführung der Grounded Theory. Sie dient als Grundlage für die Darstellung des Feldes und der späteren Situationsanalyse. Ihre Anwendung im Stile des qualitativen Forschungsprozesses zielt darauf ab in der Empirie gegründete Theorien zu generieren. Dabei ist die Grounded Theory für die praxeologische Ethnographie ideal, da sie ebenfalls davon ausgeht, dass es notwendig ist ins Feld zu gehen, um Verständnis der Situation zu gewinnen (vgl. Strauss/Corbin 1996: 9).

Der Forschungsprozess der Ethnographie wird von ihrem Grundparadigma der Offenheit des qualitativen Forschungsprozesses bestimmt. Das heißt, dass der Forscher nicht ein deduktives theoriegeleitetes Vorgehen hat, sondern in einem Zirkel folgt, der sich trichterförmig durch die Konstitution des Feldes auf ein vom Feld vorgegebenes Thema hin verengt. Dabei wechseln sich Feldphasen der Datengewinnung im Feld mit dem Rückzug aus jenem ab, um bereits gewonnene Daten zu protokollieren, offen auf ihre beobachteten Dimensionen hin zu kodieren und gegebenenfalls mehrere offene Codierungen zu Unter- und Obercodes zu subsummieren. Dies wird dann Zeile für Zeile durchgeführt um ein Konzept direkt aus den Daten zu gewinnen und ist

ebenfalls eine wichtige Distanzierungsmethode für das wissenschaftliche Verständnis des Geschehens (vgl. Strauss 1998: 58f.). Der Wiedereintritt ins Feld ermöglicht dann auf Basis dieser Reflexion eine Fokussierung der Daten, bis diese gesättigt sind. So kann dann am Ende einer sozialen Praxis ihre soziale Wirkungsweise als Fallbeispiel rekonstruiert werden, wenn die offenen Codierungen durch das chronologische „Aufbrechen“ um eine Achse das Datenmaterial thematisch wieder zusammengeführt werden.

5. Dimensionen einer Pilgerfahrt nach Medjugorje

5.2 Der Feldzugang

5.2.1 Der organisatorische Zugang: Von der Kontaktaufnahme bis zum Reiseantritt

Zuerst galt es den Zugang zum Forschungsfeld zu organisieren. Da der Internetauftritt der charismatischen Bewegung eigens die Kontaktadresse für spezifische Anfragen enthielt, schrieb ich eine E-Mail an die Organisatoren der Pilgerfahrten.

Sehr geehrte Frau S., Sehr geehrter Herr S.,

mein Name ist Sebastian Weißgerber. Ich studiere an der katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt im Master Soziologie. Nachdem ich bereits meinen Bachelor in Soziologie und kath. Theologie abgeschlossen habe, möchte ich mich in meinem Masterstudium weiterhin religiösen Themen aus sozialwissenschaftlicher Perspektive widmen. Für ein Forschungspraktikum und meine Masterarbeit will ich mich religiösen Gemeinschaften innerhalb der katholischen Kirche widmen.

Ich möchte dabei meinen Schwerpunkt auf Gemeinschaften legen, die sich selbst auf charismatische Erfahrung und Neuevangelisation fokussieren. Solch eine Vitalität an religiösen Leben steht nämlich im Widerspruch zu gängigen Thesen der Säkularisierung bzw. Privatisierung von Religion.

Bei meinen Recherchen bin ich immer wieder auf den Ort Medjugorje gestoßen und so auch auf die Gemeinschaft Totus Tuus. Da Totus Tuus auch in enger Verbindung mit der Geschichte dieses Ortes steht, wollte ich bei Ihnen anfragen, ob es im Rahmen meiner Forschung möglich wäre Ihre Gemeinschaft zu begleiten und auch auf eine Pilgerreise mit nach Medjugorje zu gehen? Durch die Reflexion eigener Erfahrung möchte ich sozialwissenschaftliche Schlussfolgerungen ziehen, wie ein Ort wie Medjugorje wirkt und wie Menschen eine persönliche Glaubenserfahrung und damit der Gemeinschaft eine religiöse Vitalität ermöglicht wird.

Eine Finanzierung des Projekts würde natürlich durch mich selbst bzw. Fördermittel getragen

werden.
Insofern es möglich ist, freue ich mich sehr über eine Kontaktaufnahme und stehe natürlich für Rückfragen zu meiner Person und meinem Forschungsvorhaben zur Verfügung.

Wichtig wäre vor möglichen Details für mich vor allem, ob die Totus Tuus mir überhaupt eine Teilnahme an der Gemeinschaft gewähren möchte, da ich es als unethisch betrachte, mich als Forscher in andere Gruppen "einzuschleichen".
Als weiteren Kontakt füge ich den Link zur offiziellen Webseite der Katholischen Universität Eichstätt an, bzw. des Lehrstuhls. Prof. Dr. Thomas Schmidt ist der Verantwortliche für die Forschung. Mich selbst finden Sie etwas weiter unten bei den Wissenschaftlichen Hilfskräften.

http://www.ku.de/ggf/soziologie/soziologie3/personen/

Ich freue mich auf eine Antwort und verbleibe mit freundlichen Grüßen

Sebastian Weißgerber

Wissenschaftliche Hilfskraft
Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt
Professur für Prozessorientierte Soziologie
Prof. Dr. Robert Schmidt
E-Mail: sweissgerber@ku.de
Sebastian Weißgerber, B.A. Soziologie

Um die Offenheit meiner Forschung auch während der Fahrt bereits vorab zu gewährleisten, formulierte ich in dieser Anfrage bereits meine Zugangsgeschichte (vgl. Breidenstein et al. 2015: 56). Ich hielt mich bei den üblichen Vorgaben recht allgemein und verwies auf die großen Metaerzählungen der Religionssoziologie wie Säkularisierung und Privatisierung von Religion, ohne dabei ins Detail zu gehen. Ebenso erwähnte ich im Rahmen dieser Metatheorien, dass die charismatischen Bewegungen innerhalb der katholischen Kirche auch im Widerspruch zu diesen Theorien stehen, damit für das Forschungsfeld auch mein Interesse als Forscher klar wurde, beziehungsweise zeigen sollte, dass mein Thema auch im Interesse der Bewegung liegt, die sich per Eigendefinition der Evangelisierung, als der Verkündigung und Veröffentlichung ihres Glaubens verschrieben hat. Diese Zugangsgeschichte behielt ich auch während der Fahrt bei, um eine – wenn auch eventuell gut gemeinte – Vorselektion an Informationen durch die Feldteilnehmer

gering zu halten. Dies führte dazu, dass das Feld stets bemüht war mich mit Informationen über sich zu versorgen; ich bekam verweise auf Bücher über Medjugorje, anstehende Filmproduktionen über den Ort wie „Marys Land“ und wurde immer wieder aktiv auf meine Forschungen angesprochen. Eventuelle Vorbehalte gegenüber meines Forschungshabens bezüglich finanzieller Belastung schaltete ich im Vornhinein durch die Zusage aus, dass eventuelle Kosten durch Fördermittel des Bayrischen Elitenetzwerks übernommen werden können.

Ein weiterer Punkt, welches das Anschreiben leisten sollte, war die ethische Dimension eines solchen Forschungsvorhabens. Natürlich kann eine von Beginn an offene Positionierung des Ethnographen in seiner Rolle als Forscher Abwehrreaktionen beim Feld hervorrufen, allerdings war es mir wichtig diese Rolle vorab in gewissem Maße zu definieren, da das Eindringen in ein Feld immer auch ein Eindringen in eine gewisse Privatsphäre bedeutet. Der Voyeurismus des Ethnographen kann zwar methodisch nicht umgangen werden (vgl. Berger 2011: 37), die Teilnehmer können aber durch eine gewisse Ehrlichkeit im Verständnis für ihn und sein Handeln im Feld sensibilisiert werden.

Damit die Rolle des Forschers nicht zu scharf in Abgrenzung von der des Teilnehmers steht, legte ich noch auf andere Punkte wert: Ich verwies im Anschreiben darauf, dass ich nicht nur Soziologie, sondern auch katholische Theologie studiert hatte und von der *Katholischen* Universität Eichstätt-Ingolstadt kam. Meine Prämisse war, dass eine Distanzierung durch die Offenlegung meiner Forscherrolle und durch die Etablierung meiner selbst als theologisch und religiös gebildete und interessierte Person kompensiert werden könnte. Zur Unterstreichung der Seriosität meines Vorhabens gab ich für Rückfragen meine Kontaktadresse und die Referenz der Universität an.

> „Aber der Zugang ist nicht bloß eine physische, er ist eine soziale Angelegenheit und als solche bildete er einen Moment in einem asymmetrischen Kulturkontakt, der sich in der Geschichte der Ethnologie lange im Kontext des Kolonialismus ereignete.“ (Breidenstein et al 2015: 18)

Daher ist es von ebenfalls wichtig, wie der soziale Zugang ins Feld erfolgte und wie sich die Zugangsgeschichte praktisch umsetzen ließ. Diesen Aufbau einer Beziehung zum Feld und die Etablierung meiner Teilnehmerrolle im Feld will ich im Folgenden beschreiben. Dabei erfolgt zuerst die Darstellung des sozialen Zugangs und dann der Rapport mit dem Feld über die Dauer des Aufenthalts.

Die verschiedenen angesprochenen Dimensionen habe ich nach der Phase des offenen Codierens in der axialen Kategorie „Forscherrolle – Teilnehmerrolle“ subsumiert. Diese Oberklasse (vgl. Breidenstein et al. 2015: 127f.) ist neben anderen Kategorien „Methodensensibilität“, „Intimität/Gruppenidentität“, „Alltagsdistanz“, „Erschöpfung/Mangelnder Rückzug“, „Katechese“ und „Affizierung“ erstellt worden, um den Rapport mit dem Feld als supra-axiale Kategorie wiederzugeben und in einem Fazit jenes durch ein in Beziehung setzen jener Kategorien zu skizzieren. Um in einem Fazit das Zusammenspiel der sub-axialen Kategorien als Beschreibung des Feldes nutzen zu können, werde ich bei der Beschreibung der Datengewinnung auf die verschiedenen erfassten Dimensionen im offenen Codieren hinweisen, so dass ihre Subsumierung in axialen Kategorien nachvollziehbar wird.

Jede axiale Kategorie, bestehend aus Subkategorien des offenen Codierens (vgl. Strauss/Corbin 1006: 92), wird im Zusammenspiel mit anderen axialen Kategorien analysiert, so dass die Darstellung des Rapports mit dem Feld möglich wird

> „Durch diese Prozedur vermehrt sich das Wissen über die Beziehungen zwischen dieser Kategorie und anderen Kategorien und Subkategorien. Der Begriff axiales Kodieren ist für diesen Vorgang zutreffend, weil sich die Analyse an einem bestimmten Punkt um die ‚Achse‘ einer Kategorie dreht.“ (Strauss 1998: 63)

Diese letzte Hauptachse ist dann der „Rapport mit dem Feld“, der die teleoaffektive Struktur des Felds beschreiben soll. Um eine Verständlichkeit meiner aus dem Datenmaterial geschlussfolgerten Kategorien zu gewährleisten will ich verkürzt auf wesentliche Situationen aus dem Beobachtungsprotokoll eingehen, natürlich im Bewusstsein, dass „[…] das Reduzieren und Ordnen des Materials bereits Selektion und Interpretation dar[stellt].“ (Strauss/Corbin 1996: 7)

5.2.2 Der soziale Feldzugang – Zwischen Forscher- und Teilnehmerrolle

Alle Geschehnisse, welche sich um die Dimensionen des Rollenverhaltens und der Rollenbewertung drehten, wurden in der axialen Kategorie von „Forscherrolle – Teilnehmerrolle“ festgehalten. Diese Kategorie wird also herangezogen, um den sozialen Feldzugang zu beschreiben und will nicht nur darstellen, wo entweder Teilnehmerrolle oder Forscherrolle angesprochen wurden, sondern auch wo das Feld versucht die Distanz zwischen beiden zu überwinden. Diese Achsenkategorie bildet somit den Prozess der Ethnographie ab: Zwischen der distanzierten Fremdheit des Forschers und der vertrauten Teilnahme im Feld. Diese Beziehung begann schon in der Vorbereitung der Forscherrolle. Dazu rüstete ich mich mit verschiedenen Medien zur Aufzeichnung meiner Daten aus. Da die Ethnographie in ihren Methoden flexibel und gegenstandsange-

messen sein muss, aber ihre Entscheidungen auch vernünftig begründen (vgl. Garfinkel 2008: 98ff.) sollte, war ich sowohl mit Notizblock für Feldnotizen, als auch Videokamera, Audioaufnahmegerät und als Absicherung mit dem Smartphone unterwegs. Dies bot die Möglichkeit angemessen zu reagieren und sich auch vom Geschehen durch das Schreiben zu distanzieren (vgl. Gobo/Molle 2017: 9). Dabei beschränke ich mich hauptsächlich auf Feldnotizen, welche aufgrund ihrer relativen Unauffälligkeit beim Feld meist harmlose Reaktionen hervorriefen, wie das Lachen einer Pilgerin, als ich bei einer Gelegenheit wieder meinen Schreibblock zückte. Auch das Notieren von Memos über Raumaspekte oder persönliche Notizen ist dabei unverzichtbar:

> „[...] emotions are not only deemed as unavoidable but are viewed as extremely important. The cognitive and neurosciences have shown, for example, that emotions (empathy, for example), are extremely important for the way we (mis-)understand reality and act consequently.“ (Gobo/Molle 2017: 199f.)

Zudem hilft die Schreibtätigkeit auch während der Feldphase die eigene Position zu reflektieren.

> „Memos halten schon während der Feldphase den Sinn wach für das Anliegen der analytischen Durchdringung dessen, was man erfährt, und sorgen auch bei der Auswertung von Daten und der Konzipierung der ethnografischen Studie dafür, dass die Ebene der Reflexion und dann der Theoriebildung im Forschungsprozess entwickelt wird.“ (Breidenstein et al. 2015: 163)

Für jeden einzelnen Tag wurde nach der Feldphase ein Beobachtungsprotokoll angelegt. Die Anfertigung aller Protokolle im Nachhinein ist ebenso einer Methodensensibilität geschuldet, da das Feld mir als Forscher dermaßen viele Daten „aufbürdete“, dass ich mit einer Protokollierung der Ereignisse während der ununterbrochenen Feldphase nicht nachkam. Stattdessen halte ich meine Feldnotizen sehr ausführlich. Der Wechsel von Aufzeichnungsmedien ist aber nicht nur als Erinnerungsstütze sinnvoll, sondern wird vom Feld gefordert. Bei der Kreuzverehrung auf dem Erscheinungsberg wechsle ich von der Digitalkamera auf das Filmen mit dem Smartphone, da die Kamera bei jeder Aufnahme ein Piepsen von sich gibt, das zu laut ist für die Ruhe und die Intimität des Augenblicks. Und selbst das unauffällige Filmen mit dem Smartphone wird auf Wunsch einer Mitarbeiterin der Bewegung abgebrochen, mit dem Verweis, dass es hier sehr persönlich zugehe. So blieb mir nichts Anderes als aus dem Gedächtnis Notizen zu machen. Das Feld verlangte in solchen Momenten eine große Methodensensibilität, wenn es nicht sogar wie hier die Forscherrolle komplett zurückwies. Daher wurde dies eigens in der Dimension „Methodensensibilität“ erfasst.

Das grundlegende Dilemma wurde bereits in der Zugangsgeschichte skizziert: Die Etablierung meiner Rolle stand vor der Herausforderung die Distanz zu überwinden, welche ein Forscher zu seinem Feld hat, und braucht den Blicks eines Fremden, der die Dinge nur erkennt, weil er vorurteilsloser und objektiver (vgl. Simmel 1992: 767) erscheint. Die Distanz muss aber in der Beziehung zum Forschungsfeld überwunden werden, damit das Postulat nach Teilnahme in der Beobachtung überhaupt erfüllt werden kann (vgl. Strauss/Glaser 2010: 238f.). Es braucht also einen sozialen Zugang, der die von mir gesetzten Signale (vgl. hierzu Signaling-Theorie von Spence 1973) aus der Zugangsgeschichte aufnimmt. Es gilt also aus Sicht des Ethnographen Gatekeeper, Patrone und Informanten zu finden. „The first two actors have a leading role during the phase when the researcher attempts to gain physical access to the field while gatekeepers and informants are often the utmost importance during the social access phase“ (Gobo/Molle 2017: 125). Der Feldzugang findet sich vor allem in der axialen Codierung „Forscherrolle – Teilnehmerrolle“ wieder, unter der Dimensionen wie die Anfrage an die Position der Forscherrolle oder die Notwendigkeit aktiver Distanzierung erfasst wurden.

Patrone sind Personen oder Gruppen, „die eventuell nicht (mehr) direkt am Geschehen des Feldes teilnehmen, die aber das Vertrauen und die Achtung der Feldteilnehmer besitzen“ (Breidenstein et al. 2015: 53). In diesem Sinne startete ich meine Studie ohne eine solche Respektsperson. Wie mir aber im Gespräch mit einem Mitglied der katholisch charismatischen Bewegung klar wurde, schien ich mir durch meine Zugangsgeschichte einen Patron nicht im Sinne einer Gruppe, aber einer religiösen Institution zugelegt zu haben. Folgender Ausschnitt aus dem Protokoll der Hinreise im Gespräch mit einem Mitglied der charismatischen Bewegung hat mir diese Einsicht klargemacht:

> *Als ich erzähle, dass ich aus Eichstätt komme, ist sie begeistert, da dort noch gute katholische Theologie gelehrt werden soll, die in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche ist. Sie selbst hat Grundschullehramt Master in Münster studiert und findet, dass sich die Professoren viel zu weit von der kirchlichen Lehrmeinung distanzieren. Dies finde ich interessant, da meines Wissens die Theologie in Eichstätt eher den Ruf hat, gerade die kritische universitäre Auseinandersetzung mit kirchlicher Lehre eben nicht zu leisten.*

Aus dieser Begegnung im Feld schließe ich, dass der Verweis auf die *Katholische* Universität Eichstätt-Ingolstadt und mein zum Teil dort absolviertes Studium der katholischen Theologie aus meiner Zugangsgeschichte mir einen gewissen Patron in Form der Katholischen Universität und des Theologiestudenten verschafft hat. Auch wenn der Fachbereich Soziologie, in dessen Auftrag

ich unterwegs bin, in keiner Beziehung zum Fachbereich der Theologie steht – außer durch meine Biographie – geschieht eine Fremdzuschreibung des Feldes, die mir eine gewisse Kompetenz und damit Vertrauenswürdigkeit zusichert.

Vor allem wichtig für den sozialen Zugang war der Kontakt zu den Teilnehmern der Pilgerfahrt und den Mitgliedern der charismatischen Bewegung. Dieser wird mir zu Beginn der Fahrt recht leichtgemacht. Die Mitglieder von Totus Tuus zeichnen sich allgemein durch eine große Freundlichkeit aus. So sitze ich nach Einstieg in den Reisebus erst weiter hinten im Bus neben einer Frau. Als für diese aber ein Platz neben ihrer Reisebegleitung frei wird, nimmt sich Peter – ein „Reiseleiter“ der Bewegung – gleich meiner an und fragt scherzhaft, ob ich sein neuer Sitznachbar weiter vorne im Bus werden will. Während ich ihm offen von meinen Forschungsabsichten und an Hand meiner Zugangsgeschichte über Privatisierungsthesen von Religion erzähle, scheint eine gewisse Offenheit und Neugier bei ihm und den neben uns sitzenden Mitgliedern der Bewegung mit zu schwingen. Ich verweise bewusst auf die Wissenschaftlichkeit meiner Ziele. Daraufhin gibt mir Peter einen Buchtipp: Ein Mitglied der charismatischen Gruppe hatte bereits eine Arbeit über Medjugorje geschrieben. Zufälligerweise war das besagte Buch in meinem Rucksack, da ich es spontan aus der Universitätsbibliothek ausgeliehen hatte, um die etwa 17 stündige Fahrt mit informativer Lektüre zum Ort verbringen zu können. Als ich es bei seiner Erwähnung hervorzog, schien das sofort mehr Verständnis für meine Forschungsabsicht zu bringen. Peter war im Laufe der Fahrt stets für meine Fragen offen. Das Buch ermöglichte offensichtlich eine Verständnisbrücke zwischen meiner Forscherrolle und meiner Teilnehmerrolle. Durch die Vertrautheit mit einem wissenschaftlichen Werk zum Thema Medjugorje aus ihrer Referenzgruppe der Bewegung, wurden sowohl Peter, als auch in gewisser Weise das Buch selbst zu meinen Gatekeepern. Auch in späteren ethnographischen Interviews wies ich das Buch als meine Referenz aus, so dass meine Gesprächspartner mir Verständnis und Vertrautheit entgegenbrachten. Daher erfasse ich diese Dimension unter „Forschungsvertrautheit“. Erst nachdem ich das Buch nach der Feldphase gelesen hatte, stellte ich fest, dass es sich dabei um eine Diplomarbeit im Fach Kirchenrecht des Theologiestudiums handelt. Dies ist von meiner sozialwissenschaftlichen Fragestellung inhaltlich weit entfernt, scheint aber eine Zuschreibung ausgelöst zu haben, die half die Distanz, welche die Forscherrolle mit sich bringt, zu verringern. Ich konnte somit bezüglich des Themas Medjugorje bei den Leuten eine hohe Offenheit und Redebereitschaft mir gegenüber bereits auf der Hinfahrt feststellen.

Die Verbindung der Forscherrolle mit der Teilnehmerrolle lag auch stets im Interesse des Felds. So schloss sich an eine Frage nach meinen Forschungsansichten fast immer die Frage nach meinem persönlichen religiösen Hintergrund an. So wurde ich etwa kurz vor der Ankunft von einem Mitglied der Bewegung gefragt, wie denn mein eigener religiöser Hintergrund sei. Ich hielt mich hier an die Empfehlung Bourdieus, mich als Anfänger im Glauben (vgl. Bourdieu 1992: 205) zu präsentieren. Dies war aus ethischer Perspektive insofern wahr, als mir im Laufe der Forschung bewusst wurde, dass mir viele Punkte nicht vertraut waren – wie zum Beispiel des Rosenkranzgebet – und hatte zur Folge, dass ich stets Unterstützung durch das Feld erhielt. Die Koinzidenz meiner persönlichen Gläubigkeit überwand die Distanz zum methodischen Agnostizismus des Religionsforschers (vgl. Knoblauch 1999: 14f.). Dies folgerte ich aus der Begegnung mit einer Pilgerin im Bus:

> *Auf der Rückfahrt zur Pension kommt eine Frau auf sehr seltsame Weise auf meine Forschung zu sprechen. Sie fragt mich recht unverblümt: „Bist du von der anderen Seite?" Ich bin verwirrt und verstehe nicht gleich, bis sie aufklärt, dass sie meinte, ob ich vom Teufel sei bzw. alles ihm direkt weitergebe, weil ich so fleißig am Notieren bin. Meine Forschung findet sie erst weniger suspekt, als ich ihr erkläre, dass ich durchaus aktiver Katholik bin, da sie der Überzeugung ist, dass ich mich nur so wirklich drauf einlassen kann und aus der Erfahrung lerne. Sie war zuvor schon zwei Mal in Lourdes. Beim ersten Mal privat und fand den Ort nicht besonders. Erst beim zweiten Mal war sie mit einer Pilgergruppe unterwegs und wurde sehr berührt. Auf Medjugorje bezogen meint sie, dass auch hier die ganzen Geschäfte, welche von Leuten von außen betrieben werden, die Botschaft kaputt machen wie in Lourdes.*

Solche Momente erfasse ich unter der Dimension der „Positionsanfrage". Es wird eine Positionierung von mir gefordert, beziehungsweise meine vermutete Position als distanzierter Forscher oder authentischer Teilnehmer angefragt.

Während der ganzen Fahrt kam es immer wieder zu interessierten Fragen zu meinem Vorhaben, aber stets begleitet von der Frage beziehungsweise viel mehr dem Wunsch, dass ich neben meiner Forschung auch etwas für mich mitnehmen könne. Ich folgere daraus, dass das Feld mir die Rolle des Forschers durchaus zugestand – auch aus Interesse an meinen Ergebnissen – es aber immer wieder den Fokus auf meine Rolle als persönlicher Gläubiger legte und diese als weitaus wichtiger bewertete als ein solides Forschungsergebnis. Das Feld forderte von mir „Erfahrungsoffenheit".

Als Informanten konnte ich ein Pärchen, Johannes und Miriam, aus der Reisegruppe gewinnen, die auch etwa in meinem Alter von Mitte zwanzig waren. Beide waren nicht Mitglied der katho-

lisch charismatischen Bewegung, sondern hatten als an Medjugorje-Interessierte ihre Fahrt über die Bewegung gebucht. Da Johannes und ich zusammen mit Peter von der Bewegung uns ein Zimmer teilten, war es mir möglich seine Erfahrungen und Veränderungen während des Aufenthalts einzufangen. Sowohl er als auch seine Partnerin ließen mich einerseits an ihren Reflexionen teilhaben, andererseits konnte ich Entwicklungen in ihren sozialen Praktiken beobachten. Als Beispiel sei hier eine offene „Orante"-Körperhaltung (vgl. Heid 2008) während des sogenannten Lobpreises zu nennen[13]. So kann ich bei Johannes im Verlaufe der Woche nachvollziehend beobachten, wie er diese Haltung erst gar nicht, dann zaghaft und immer mehr während des Gesangs einnimmt, obwohl er laut eigener Aussage solch einer Art von Musik eher ablehnend gegenüberstand. Hier bleibt summierend zu sagen, dass das Feld sich offen gegenüber seiner Erforschung zeigte. Dies steht erstmal im grundlegenden Widerspruch zu üblichen Ethnographien, da der Zugang zum Feld oft schwer ist aufgrund der Fremdheit und der bestehenden Machtgefüge, die den Forscher zuerst abwehren (vgl. Breidenstein et al. 2015: 50ff.). Im Gegenteil: Die Praktiken im Feld wie das Lobpreissingen sind meist simpel und laden zur einfachen Teilnahme ein. Gerade die Kenntnisse der Grundgebete, welche ich aus Kindertagen meist beherrsche, erleichtern den Zugang und auch die gesungenen Lobpreislieder machen die Teilnahme ohne vorherige Kenntnis der Texte und Melodien simpel. Die Mitglieder der charismatischen Bewegung fördern die Teilnahme am Programm jederzeit, sei es durch die Leihe eines Rosenkranzes beim Gebet, eines Übersetzungsradios bei der Abendmesse oder durch den aktiven Einbezug in Gebete. Die zu Beginn geschilderte Situation am Kreuz verdeutlicht, wie das Feld meine Position als distanzierter Forschender anfragt. Statt am Rand zu stehen wird mir angeboten in das Zentrum vorzustoßen, selbst meinen Kopf und meine Last gegen das Holzkreuz zu drücken.

5.3 Der Rapport mit dem Feld – Dimensionen der teleoaffektiven Struktur des Feldes

Der Zugangsprozess zu einem Forschungsfeld kann aber nicht als einmaliges Arrangieren verstanden werden. Will man die ethnographische Feldforschung selbst als Praxis verstehen, so unterliegt auch die Beziehung zum Feld einer Performativität (vgl. Hillebrandt 2012: 51). Das heißt sie muss permanent aufrechterhalten werden. Über die Konstitution des Feldes durch sich

[13] Dabei werden je nach Ausprägung mehr oder weniger die Arme gerade nach oben gestreckt, was der Haltung ähnelt etwas von oben Gegebenes zu empfangen.

selbst als organisierte Gruppe oder in analytischer Weise (vgl. Breidenstein et al. 2015: 59f.) wurde bereits im theoretischen Sampling gesprochen. Hierbei wurden unter den angeführten analytischen Gesichtspunkten die katholischen Charismatiker und Medjugorje als Forschungsfeld angeführt, welche sich in der Organisation als Reisegruppe organisieren. Es gibt aber auch noch die Prozesskonstitution. Das heißt „ein Feld konstituiert sich auch im Prozess des Zugangs selbst, nämlich durch Reaktionsbildung auf den Neuling und seine Forschungsaktivität." (Breidenstein et al. 2015: 60) Der Forscher als Fremder im Feld (vgl. Schütz 1972) muss also mit Sensibilität und Erfahrung sehen, wo ihn das Feld zum Freund oder zum Feind machen will (vgl. Eickelpatsch 1999). Aus diesem Rapport mit dem Feld können wichtige Aussagen über das untersuchte Feld als solches getroffen werden. Die ersten Erfahrungen mit dem Feld wurden bereits im sozialen Zugang zum Feld erläutert.

Für den weiteren Prozess der Konstitution des Feldes werden nach der Darstellung des Feldzugangs die weiteren fünf axialen Kategorien erläutert, welche durch das Aufbrechen des chronologischen Ablaufs des Forschungsaufenthalts entstanden sind. Diese insgesamt also sechs Achsenkategorien werden anschließend für ein Fazit in Beziehung zueinander gesetzt, um an Hand des Rapports eine analytische Beschreibung des Felds leisten zu können. Damit geht auch Hand in Hand eine methodologische Reflexion über das methodische Verfahren der Ethnographie.

Um das Feld zu beschreiben, sollen die Dimensionen des Nexus aus Praktiken herausgearbeitet werden. Dabei wird davon ausgegangen, dass es sich nicht um Dimensionen einer Metaebene handelt, sondern, dass das Zusammenwirken der sozialen Praktiken in einer „flat ontology" (vgl. Schatzki 2016b) diese Dimensionen im Feld Medjugorje und die katholisch charismatische Bewegung anspricht. Dabei betone ich, dass diese Dimensionen in allen Praktiken mehr oder weniger stark auftreten und das Feld und dessen Struktur sich erst durch ihr Zusammenspiel konstituiert. Die dargestellte Trennung geschieht zu analytischen Zwecken, dreht sich jedoch immer um die axiale Kategorie des „Rapport mit dem Feld".

Dabei handelt es sich hauptsächlich um die in der Einleitung beschriebene Praktiken – folgend kurz skizziert – des Rosenkranzbetens, des Lobpreises, der Unterweisung und der liturgischen Praktiken. Diese geschehen nicht sauber getrennt voneinander, daher sind auch die Dimensionen nicht getrennt voneinander zu sehen. Sie führen ineinander ein und wirken so in ihrer Verbundenheit im Nexus des Raums Medjugorje. So wird der Rosenkranz auf dem Weg nach Medjugorje als Vorbereitung auf die Messe gebetet oder leitet das Frühstück jeden Tag ein. Der

Lobpreis führt katechetische Unterweisungen wie die Beichtvorbereitung ein und durchmischt alle Programmpunkte. In der Gestaltung der Messe am Abreisetag findet sich auch der Lobpreis als liturgische Praxis wieder (vgl. Protokoll Tag 7_Rückfahrt).

Um die Dimensionen des Feldes besser zu verstehen will ich die genannten Hauptpraktiken im Folgenden anführen:

Grundlegende soziale Praktiken

Der Rosenkranz ist eine Gebetsschnur mit mehreren unterschiedlich großen Perlen. Sie bilden einen Kreis, der von einigen Perlen und einem Kreuz erweitert wird. Jede Perle spiegelt ein Gebet wieder. Zwischen den Perlen werden auch neben liturgisch vorgegeben Texten freie Betrachtungen durch den Vorbeter eingebaut, der dann weiterhin ein Wechselspiel anführt mit den restlichen Betenden, indem er ein Gebet anstimmt, dass dann von der Gruppe beendet wird.

Der Lobpreis ist eine Gesangsform. Dabei werden hauptsächlich mit Gitarrenbegleitung Lieder mit religiösem Inhalt gesungen, die meist sehr einfach im Text und in der Melodie sind, so dass das Mitsingen nicht schwerfällt. Die Führung übernimmt hier meist der Musiker, der Strophen ansingt und dafür sorgt, dass der Refrain oder einzelne Strophen öfters wiederholt werden. Die Lieder klingen nach Schlager mit religiösem Bezug.

Die Praktiken der Katechese variieren während des Aufenthalts mehr, von Vorträgen wie der Beichtvorbereitung bis hin zu Lehr-Theaterstücken oder Zeugnissen. Gemein ist ihnen die inhaltliche Unterweisung, die nicht dialogisch, sondern in Form von inhaltlicher Präsentation erfolgt.

Die liturgischen Praktiken richten sich nach traditioneller katholischer Liturgie, werden aber oft frei variiert. So ist die Messfeier geprägt von spontanen Fürbitten, die einzelne ohne Ansage halten.

Im folgenden Kapitel werde ich darstellen, wie und warum aus verschiedenen offen kodierten Beobachtungen Oberklassen gebildet wurden.

5.3.1 Intimität/Gruppenidentität

Der bereits erwähnte soziale Feldzugang, der mir durch die Freundlichkeit der Mitglieder der Bewegung sehr leicht gemacht wurde, wurde von einer zweiten Beobachtung begleitet, die sich über die Woche hin durchzog: Die Mitglieder trugen alle Poloshirts und Kapuzenpullis mit dem Logo der Bewegung und in verschiedenen Farben. Dabei war Dunkelblau dem inneren Kreis der

Bewegung vorbehalten,[14] welche ein auf ein Jahr zeitlich befristetes Versprechen ablegen- all ihre Freizeit in den Dienst der Neuevangelisation zu stellen – dies beinhaltet vor allem die Organisation der Medjugorje-Fahrten – und geloben nach den Geboten der Gospa zu leben. Wer dieses Versprechen nicht (wiederholt) ablegen will, kann in den Freundes- bzw. Unterstützerkreis eintreten, welcher weiße T-Shirts trägt. Hellblau ist der Jugendgruppe vorbehalten, welche sich zur Aufnahme in den inneren Kreis vorbereitet. Dies machte sie leicht erkennbar und ansprechbar bei Fragen, auf die sie stets bereitwillig antworteten.

Aber nicht nur die Kleidung fällt auf, sondern auch die Freundlichkeit und Fürsorge der Bewegungsmitglieder in ihrer Rolle als Reiseleiter. Nicht nur Peter machte mir dadurch den Feldzugang sehr leicht, sondern auch die Mitglieder der Bewegung sorgten stets für eine gute Gruppenkohäsion. Es herrschte eine sehr kommunikative Stimmung, so dass ich auf der Hinfahrt nie aus Langweile von meinen Unterhaltungsmedien Gebrauch machen musste, trotz ca. 17 Stunden Busfahrt. Auch bei der Besteigung des Erscheinungsbergs oder des Kreuzbergs achteten die Mitglieder der Bewegung darauf, dass alle den beschwerlichen Weg nach oben schafften und die Gruppe zusammenblieb. Sie boten den Leuten eine starke Gruppe, in der sie sich offen über ihr persönlichen Gefühle und Erwartungen in Medjugorje austauschen konnten.

Die Förderung der Gruppenkohäsion trägt zu einer Intimität bzw. starker Gruppenidentität bei, die durch den permanenten Austausch über das gemeinsame Thema Medjugorje und die dort in der Gruppe gemachten Erfahrungen noch mehr bestärkt wird. Dabei wirkt ebenso hinein, dass die Gruppe ihre Stärke aus einer gemeinsamen Zielsetzung gewinnt. Die Menschen bezeichnen sich selbst als Pilger und es wird auch stets von einer Wallfahrt gesprochen. Die Gruppenintimität bleibt aber auch von außen ungestört, da der Kontakt mit anderen – auch den vor Ort lebenden Menschen – schon allein aufgrund des strikten Zeitplans kaum möglich ist. Der Versuch, während kurzen Pausen Interviews mit den Verkäuferinnen in den Souvenirshops zu führen, bleibt erfolglos, da diese sich jeder Aussage mit der etwas vorgeschoben klingenden Begründung „too shy“ entziehen. Daher bleibt jede Tätigkeit immer innerhalb der Referenzgruppe der Pilger. Der starke Gruppenzusammenhalt scheint aber bei vielen auf fruchtbaren Boden zu fallen, da ich oft den Wunsch nach Gemeinschaft codiere, in der man seinen Glauben mit anderen austauschen und leben kann, was anscheinend in der „Heimat“ nicht möglich ist. Auf der Fahrt erzählte

[14] Dies wurde mir von Dominik erklärt.

mir ein Mitglied der Bewegung diesbezüglich, dass „Glaube in Gemeinschaft muss. Alle Personen, die sie kennt, die wirklich auf der Suche nach Glauben sind, suchen sich Gemeinschaften, denn was findet man in der Gemeinde (Anm.: gemeint ist die heimatliche Pfarrgemeinde) noch … das wäre schwieriger.“ Auch Johannes informiert mich darüber, dass ihm das Rosenkranz beten allein keinen Spaß mache, sondern er dafür Gemeinschaft brauche. Er sei daher erleichtert darüber zur Abwechslung eine Gruppe zu haben, die ihn zum Beten animiere.

Der Rosenkranz als solcher trägt ebenfalls zur Identität der Gruppe bei. Er wird nicht nur häufig von allen gemeinsam gebetet, sondern dient als ständiger Begleiter, quasi als „Mitgliedsausweis“. Er wird trotz der schwierigen Besteigung der Berge nicht aus der Hand gegeben oder weggesteckt. Ich selbst muss mir erst einen Rosenkranz kaufen, damit ich mich der Gruppe voll zugehörig fühle. Er ist permanent sichtbar, sei er um die Handgelenke der Pilger gewickelt, um den Hals getragen oder an den Auslagen der zahllosen Souvenirshops, welche alle Pilger bedienen. Der Rosenkranz ist allgegenwärtig und wirkt eher wie Alltagskleidung. Auch die bereits angeführte Szene am Kreuz des Erscheinungsbergs zeigt, dass hier eine sehr hohe Intimität geschaffen wurde, deren Zurückweisen durch eine Distanzierung wie das Aufnehmen eines Videos einem persönlichen Affront gleichkommt; ähnlich wie jemanden, der Nähe sucht, wegzustoßen.

5.3.2 Alltagsdistanz

Eine weitere Kategorie, welches das Feld von Medjugorje beschreibt, ist die der „Alltagsdistanz“. Diese fängt schon mit Distanz im Sinne einer „geographisch-technischen Distanz“ an, da über 1000 Kilometer von Deutschland entfernt, der Alltag sowohl geographisch weit weg ist, als auch dass keine technischen Überbrückungsmöglichkeiten dieser geographischen Distanz zur Verfügung stehen. Selbst EU-Tarife beim Telefonanbieter haben normalerweise keinen Geltungsraum in Bosnien und Herzegowina, so dass es nicht möglich ist alltägliche Informationen zu erhalten und ihren Reizen zu unterliegen. Ich selbst habe mir für 15,- Euro die Woche einen Telefon- und Internetvertrag gebucht, um mich über einen „Draht nach Draußen“ vom Feld distanzieren zu können. Johannes muss für einen kurzen Rückfall in alltägliche Surfgewohnheiten nach eigener Aussage ohne Extratarif gleich 200 Euro zahlen. Im kleinen Ort Medjugorje mit seinen ca. 2.500 Einwohnern herrscht eine gewisse „religiöse Unausweichlichkeit“, da er kaum Ablenkungsmöglichkeiten in Form von Bars etc. bietet. Es gibt zwar durchaus einige Möglichkeiten zu entspannen, da viele Touristenläden Essen und Getränke anbieten, aber durch das strikte Programm der Bewegung ist diese Ablenkung von religiösen Bezügen nicht möglich. Die Pilgerleiter der charis-

matischen Bewegung sorgen so dafür, dass die mit ihnen reisenden Pilger kaum einen Blick übrighaben.

Nicht nur die geographische Lage schafft eine Distanz zum eigenen Alltag, auch die charismatische Bewegung sorgt durch die Leitung der Pilger dafür, dass man sich vom Leben daheim distanziert. Als Schlüsselereignis lässt sich hierzu die Begrüßung der Pilgerleiter Thomas und Ricarda lesen, als die Pilgergruppe sich nach der Ankunft das erste Mal versammelt hatte:

> *Es erfolgt durch ihn eine Ansprache. Er verkündet, dass die an der Grenze Abgewiesenen nun auf dem Heimflug seien. Er appelliert auch daran, keine schlechte Stimmung wegen der Zimmeraufteilung zu haben.*
>
> *Stattdessen solle man sich öffnen und er ergänzt scherzhaft: „Spätestens am Fastentag bricht sich die Freude Bahn." Ein weiterer Punkt ist die Botschaft, sich nicht stören und ablenken zu lassen. Man wolle jetzt nicht auf Sand, sondern auf Stein – also Maria – bauen und sich nicht von den Zerstreuungsangeboten ablenken lassen. Daher gäbe es auch das Totus Tuus-Programm, so dass Souvenirgeschäfte o.Ä. nicht vom heiligen Ort ablenken. Ricarda ergänzt: „Alles andere können wir überall bekommen." Es ergeht an die Pilger die Einladung alles vom Programm mitzumachen. Dabei betont Ricarda aber die Freiheit der Einladung, sowie die Gefahr der Ablenkung. Auf diesem Programm läge „Segen". Empfohlen wird der Rosenkranz und die Beichte, auf die es für alle ohne Beichtpraxis eine Vorbereitung geben wird. Der Rosenkranz wird in Medjugorje zweimal als Vorbereitung auf die Hl. Messe gebetet Es heißt: „Der Rosenkranz verbindet."*
>
> *Der Appell wird fortgeführt, was Handys und WhatsApp angeht. Man solle diese abstellen und seinen Fokus auf die Vertikale (die Beziehung zu Gott ist gemeint) richten: „Die Horizontale verführt euch nur." Thomas sagt: „Wieg ab: Nutzung der Zeit der Mediennutzung zurzeit zum Gebet, da die Mutter Gottes ernst sagt: Setze das Gebet auf Platz 1 in deinem Leben."*

Als Schlüsselsatz für diese Kategorie werte ich folgende anschließende Codierung:

> *Er führt dies aus, indem er erklärt, dass „die Seele gefüttert werden will." Weltliches fülle das Herz nicht mit göttlichen Geboten. Das Weltliche müsse wieder abgeschnitten werden, damit der Heilige Geist darin wohnen könne.*

Aber auch andere Teilnehmer des Felds machen eine Distanz zum Alltag auf. Die beiden Redner, welche Zeugnis im Resozialisierungsheim namens „Cenacolo" ablegen, machen eine Distanzierung beziehungsweise Dualismus auf zwischen Innen und Außen/Gut und Böse. So sagt einer von ihnen: „Das Böse wartet draußen!" Damit bezieht er sich auf seine sonstige alltägliche Welt, außerhalb der Sozialstation.

Auch die räumliche Symbolkraft des Ortes schafft eine andere, vom Alltag distanzierte Normalität, da alles angefüllt ist mit religiösen Symbolen: Vom Frühstücksraum bis hin zu jeder Straße. Die Menge an Devotionaliengeschäften strahlt eine religiöse Symbolik aus, die im Alltag durch ein reichhaltigeres Angebot an Sinnesreizen relativiert werden würde.

Diese Distanzierung vom Alltag geht auch einher mit einer Normalisierung der aktuellen Situation. Erst bei der Distanzierung durch Feldnotizen, teilweise sogar erst beim Verfassen des Protokolls nach Feldaustritt fällt mir auf, wie normal es wirkt, dass vor 36 Jahren die Mutter Gottes begonnen hat tagtäglich einer Handvoll Sehern zu erscheinen und ihnen Botschaften mitzuteilen. So erzählt die Pilgerleiterin Vicky von der Anfangszeit der Offenbarungen und erwähnt dabei, dass das Beten des Rosenkranzes in Kroatien und Bosnien um 17.45 Uhr bereits vor der ersten Offenbarung feste Tradition zur Ehrung der Verstorbenen war. Jeder, der es nicht pünktlich nach Hause schaffte, betete dann mit Verwandten oder Freunden, damit diese soziale Norm eingehalten wird. Die Erscheinung fand bei den Kindern ebenfalls um diese Uhrzeit statt. Sie waren aber nicht daheim, da sie sich heimlich zum Ausprobieren einer Zigarette verabredet hatten. Erst beim Notieren fällt mir auf, dass allein schon dieser Umstand Zweifel bei mir weckt, die aber emotional niemanden außer mir zu spüren scheint. So wird von der Gottesmutter auch nie als hypothetische und abstrakte Erscheinung gesprochen. Es fallen stattdessen Sätze wie „Im gelben Saal ist ein Bild der Gottesmutter, wie sie in Echt aussieht.“

5.3.3 Erschöpfung/Mangelnder Rückzug

Die starke Intimität in der Gruppe, ihr Zusammenhalt in Kombination mit vielen Gebeten führte insgesamt zu einem dauerhaften Erschöpfungszustand. Aufgrund der Gruppenaktivitäten gab es aber keine Möglichkeit zum Rückzug und Erholung. Wie bereits bei der Methodensensibilität vermerkt, habe ich weder für Schlaf, noch für Protokolle Zeit. Die Erschöpfung ist eine direkt erfahrbare und daher direkt codierte Dimension, welche die ganze Woche des Aufenthalts über zum Begleiter wird. Dabei spricht sie aber noch Dimensionen an, die entweder zum Erschöpfungszustand beitragen, als auch deren Konsequenz sind. Der Erschöpfungszustand ist schon von Beginn an Begleiter im Feld. Schon am zweiten Tag vermerke ich die Müdigkeit im Protokoll trotz zwei Dosen eines Energy Drinks, bedingt durch den wenig erholsamen Schlaf während der Busfahrt, verstärkt durch das strikte Programm der charismatischen Bewegung bestehend aus Lobpreis singen, Rosenkranz beten und den Touren in Medjugorje, wie der Besteigung der beiden Berge. Hier wird vor allem eine „Körperlichkeit des Gebets“ angesprochen, die weit über das

Rezitieren von Texten hinausgeht und stattdessen die Pilger in einer Weise anspricht, die mehr als „den Geist in der Maschine“ (Ryle 1969: 64) bewegt. Durch die straffe Führung der Mitglieder der Bewegung durch das Pilgerprogramm bleibt keine Zeit, um sich bei den Touristenläden bei Snacks und kühlen Getränken zu erholen. Allein die Besteigung der Berge ist körperlich erschöpfend, was aber manchen Pilgern nicht ausreicht, so dass sie die Dimension noch steigern: manche Pilger ziehen ihre Schuhe aus, um den Weg nach oben barfuß, manche sogar auf Knien, zurück zu legen. Eine Pilgerin erzählt mir auf dem Weg zum Kreuzberg: „Es tat gut, sich körperlich ausdrücken zu können.“ Praktiken wie den Lobpreis singen steigern die Erschöpfung noch, da sie zu einem Zeitgefühlverlust führen, der wiederum den Schlafmangel erhöht. Die einfachen Liedtexte und schwungvollen Melodien der Lobpreislieder sorgen nämlich nicht nur für leichte Zugänglichkeit, sondern auch für einen Verlust des Zeitgefühls. Die einzelnen Lieder bestehen meist nur aus zwei bis drei Strophen und Refrain, die ständig wiederholt werden. Dadurch kann ein einzelnes Lied schnell bis zu 30 Minuten dauern, was ich nur durch Kontrolle der Zeit feststellen kann. Johannes nimmt diese Distanzierung als normaler Teilnehmer nicht vor und ist nach dem abendlichen Lobpreis sehr gerädert, da er die Zeit aus den Augen verliert und daher zu spät ins Bett geht, um sich auszuschlafen. Auch ich als Ethnograph kann der Erschöpfung nur durch Distanzierung von der Teilnahme an den Aktivitäten entgehen, da die mangelnde Rückzugmöglichkeit und Ermüdung zu einer Unterbindung meiner Forschungstätigkeit im Sinne der Reflexion des Geschehens führt.

Während dieser Zustand für die Forscherrolle problematisch ist, scheint er für die Teilnehmer aber auch eine positiv bewertete Dimension anzusprechen. Gerade die Mitglieder der Bewegung, welche aufgrund ihrer Organisationstätigkeit am wenigsten Schlaf bekommen, wirken teilweise eher euphorisch. Das Programm trotz eines Schlafs von nur fünf bis sechs Stunden die Nacht zu schaffen wird von Elena als besonders starkes Wirken der Gottesmutter gewertet. Peter erzählt mir sogar, dass Fahrten nur mit Jugendlichen sogar noch anstrengender sein, da dann das Programm oft bis 1 Uhr nachts gehe und man dann „von Gott getragen“ werde. Hier wird also von den Teilnehmern des Feldes ein Zusammenhang zwischen körperlicher Erschöpfung und religiöser Erfahrung gezogen.

Wenn das Programm nicht aus körperlich aktivierenden Punkten besteht, dann nehmen oft Ansprachen, Lehr-Theaterstücke und auf Medjugorje bezogene Diskussionen die Zeit ein. Dies wurde unter dem Punkt Katechese zusammengezogen.

5.3.4 Katechese

In der Oberklasse Katechese sollen mehrere Dimensionen zusammengefasst werden, denen gemein ist, dass hier Praktiken der Unterweisung angesprochen werden, die eine inhaltliche-thematische Auseinandersetzung gewährleisten und dafür sorgen, dass die Themen Medjugorjes nicht nur körperlich, sondern auch in den „Köpfen der Menschen“ ankommen.

Medjugorje gilt als „Beichtstuhl der Welt“ (Müller 2006: 52) und die Dimension von Beichte und Umkehr ist in der Tat nicht zu übersehen. Neben der Ortskirche St. Jakob reihen sich flache Bauten auf mit vielen Türen aneinander. Diese Bauten enthalten alle Beichtstühle, die eng nebeneinanderstehen – Miriam erinnert dies an Arztpraxen und in der Tat stehen die Leute Schlange wie Patienten, die auf ihre Behandlung warten. Johannes muss ca. eine halbe Stunde warten, bis er an die Reihe kommt. Die charismatische Bewegung fördert diese religiöse Praktik zusätzlich durch „Lehr-Theater“, „Zeugnisse“, „Verlesen von Botschaften/Bibelstellen“ und „Laien-Predigten“, sowie durch die Förderung eines permanenten Austauschs über Medjugorje und das Thema der Umkehr, so dass eine gewisse „Themendominanz“ entsteht.

Auf der Hinfahrt wird bereits eine Botschaft vorgetragen, die die Mutter Gottes auf den Tag genau 30 Jahre vorher offenbarte. Zum Programm gehören auch Zeugnisse, welche von Mitgliedern der Bewegung oder von den zwei „Geheilten“ in der Sozialstation Cenacolo verkündet werden, die so die Wirkkraft der Botschaften von Medjugorje bestätigen sollen. Sogar auf der Heimfahrt sollen alle über das Mikrofon des Busses Zeugnis geben von ihren Erfahrungen. Auch führen die Mitglieder der Bewegung immer wieder kurze Theaterstücke auf, die katechetischen Inhalt haben. So wird vor einer Beichtvorbereitung der Sündenfall schauspielerisch nachgestellt, mit Luzifer als Rocker in Lederjacke, der zu Iron Maidens „The Number of the Beast“ die Bühne betritt, bevor sich eine monologische Beichteinführung an Hand der sieben Todsünden durch Mitglieder der Bewegung anschließt.

Solche Programmpunkte sorgen für die Themendominanz während des gesamten Aufenthalts: Die Pilger unterhalten sich über Medjugorje, tauschen sich über ihre Erfahrungen aus und blenden andere Themen stark aus. Ich höre sogar eine Teenagerin sagen: „Ich hatte so eine gute Beichte“ und kann meinen Ohren kaum trauen, dass Teenager sich mit der Beichte so positiv auseinandersetzen, während ich im Studium noch gelernt hatte, dass die meisten pastoralen Mitarbeiter dieses Sakrament nicht nutzen. Andere sprechen über die Reparatur von Rosenkränzen. Die charismatische Bewegung macht auf mich den Eindruck, dass alle Teilnehmer der

Wallfahrt einmal durch die „Reinigung“ der Beichte geführt werden. Am letzten Tag vor der Abreise wird im Waisenhaus „Cenacolo“ ein letztes Angebot gestartet, damit auch noch die Letzten die Möglichkeit zur Beichte bekamen. In der Kapelle des Waisenhauses, das vom Franziskanerpater Zavkov (jener, der die Seherkinder schützte und die Erscheinung förderte) erbaut wurde, hielten zwei Priester aus der Pilgergruppe eine Messe. Während der Messe wurde eine Monstranz zur stillen Anbetung ausgestellt, die Priester zogen ihr grünes Messgewand aus und legten sich eine lila Stola[15] um. Dann verließen sie den Raum, um im Stockwerk über der Kapelle noch allen Pilgern, die noch nicht gebeichtet hatten, die Möglichkeit dazu zu geben. Die Beichte im ersten Stock wurde vom Rest der Gruppe sprichwörtlich „unter-stützt“, da diese kniend leisen Lobpreise sangen und beteten. Ich vermute, dass ich einer der wenigen, wenn nicht der einzige, war, der während der Woche nicht gebeichtet hatte.

Außerhalb der Sakramente übernahmen vor allem die Mitglieder der charismatischen Bewegung die Lehre beziehungsweise Predigt und nicht die begleitenden Priester. Die Laien-Predigten beinhalteten sowohl eine Beichteinführung, als auch Betrachtungen und Anweisungen zum Lobpreis oder anderen Gebetspraktiken. Die Laienprediger und Laienpredigerinnen, die statt Messgewand und Stola ihre einfachen T-Shirts und Pullover trugen, appellierten stets an die Botschaften der Gospa.

5.3.5 Affizierung

Neben der Körperlichkeit der sozialen Praktiken, aus denen sich das Feld konstituiert, muss auch die affektive Seite von sozialen Praktiken angesprochen werden (vgl. Reckwitz 2016). Zu Affizierung führt die permanente „Narration“. Damit ist das Erzählen einer Geschichte gemeint, die nicht nach intellektuellen Erklärungen im Sinne einer scholastischen Vernunft fragt (vgl. Bourdieu 2001), sondern die Unbestimmtheit und Lückenhaftigkeit von Geschichten mit der „Wunderhaftigkeit“ von Eingreifen Gottes ausfüllt. Eine solche Geschichte ist die Erzählung von Ricarda auf der Hinfahrt, dass der Erscheinung bereits zwei Wunder vorausgegangen seien:

> *Das eine war die Errichtung eines Kreuzes auf einem Berg vor der Marienerscheinung – so die Aussage Mariens in einer Botschaft. Das andere Prä-Wunder war, dass die alte Dorfkirche des 500 Einwohnerortes abbrannte und darauf eine neue, viel größere Kirche gebaut wurde, obwohl sich alle anderen Gemeinden darüber lustig machten, woher die*

[15] Ein liturgisches Kleidungsstück, das vor allem in der Liturgie die Stellung des Priesters ausweist. Vergleichbar mit einem Schal, der nur um das Genick gelegt wird: Wenn Sie „Monstranz“ und „Messgewand“ nicht erklären, dann muss auch die Stola nicht erklärt werden.

> *ganzen Menschen kommen sollten. So wirkt der Bau der neuen Kirche wie eine Vorbereitung auf die Pilgerscharen, welche durch die Erscheinung kamen.*

Diese Dimension wird auch beim Zeugnis Geben angesprochen. Es gilt dafür besonders emotionale Bilder zu malen und nicht rationale Erklärungen für Ereignisse zu suchen. Wenn Ricarda zum Beispiel erzählt, wie ihr vom Glauben ferner Vater am Ende in Frieden „Punkt 18:40 Uhr stirbt, zur Zeit der täglichen Marienerscheinung, und ein Sonnenstrahl aus dem bewölkten Himmel auf ihn fällt." Solche Geschichten, wie sie auch die beiden Zeugnisse in Cenacolo sind, lösen Affizierungen aus, die bei der Sozialstation zu einem regelrechten Kaufrausch von Devotionalien führen.

Ebenso entstehen im Feld Affizierungen durch den Lobpreis oder das Rosenkranzgebet, die „Beschwingung" oder „Beruhigung" bei den Teilnehmern der Praktik auslösen. Während die popartigen Melodien des Lobpreises tendenziell mehr beschwingende Wirkung haben, wirkt der Rosenkranz eher beruhigend. So gestaltet die charismatische Bewegung den 9 Uhr Gottesdienst mit ihrem Lobpreis dermaßen beschwingend, dass trotz vorherigen Verbots die Leute bei der Musik anfangen zu klatschen. Der Rosenkranz wiederum wirkt auch bei brenzligen Situationen beruhigend, als zum Beispiel bei der Fahrt Unsicherheit darüber herrscht, ob man die Grenze passieren kann. Die Rezitation der Rosenkranzgebete verbreitet statt angespannter Stille eine beruhigende Atmosphäre.

Nach dieser Beschreibung der angesprochenen Dimensionen werde ich in einem Fazit zur Beschreibung des gesamten Feldes kommen. Dieses ergibt sich durch ein Zusammenspiel der Kategorien, die in den verschiedenen sozialen Praktiken auftauchen, aus denen sich das Feld Medjugorje und die katholisch charismatischen Bewegungen konstituiert. Im Anschluss an den ersten Teil des Fazits werde ich die methodischen Herausforderungen reflektieren, die das Feld aufgrund seiner spezifischen Beschaffenheit mit sich gebracht hat.

6. Zwischenfazit zur qualitativen Wirkung des Felds auf die Teilnehmer und die Methode

6.1 Die katharsische Wirkung des Feldes – Wie machen die sozialen Praktiken Medjugorje zu einem religiösen Raum?

Die sozialen Praktiken, welche in ihrem Nexus das Feld errichten, „entfalten sich nicht nur in der Zeit, sie spielen zugleich mit der Zeit." (Schmidt 2012: 53) An Hand des Lobpreises lässt sich zei-

gen, wie dieses Spiel mit der Zeit jene im Zusammenspiel von „Affizierung“ und „Erschöpfung“ verdichtet.

Das Programm ist sehr dicht und besteht zu großen Teilen aus dem gemeinsamen Singen des Lobpreises. Dieser geht oft anderen Programmpunkten voraus, wie bei der Beichteinführung oder begleitet wie bei der Kreuzverehrung am Erscheinungsberg. Dabei ist der Lobpreisgesang körperlich sehr mitreißend, so dass im Laufe der Woche immer mehr Menschen in die Orante-Haltung übergehen. Während dem abendlichen Lobpreis kann ich diese offene Handhaltung meist nur bei den Mitgliedern der charismatischen Bewegung beobachten. Sie schwankt zwischen einem unauffälligen Öffnen der Handflächen nach oben, als ob man etwas empfangen würde bis hin zu nach oben ausgestreckten Armen, als ob man sich dem Himmel entgegenstrecken würde. Während Johannes am Anfang noch meint, dass man für diese Haltung „wohl tief im Glauben stehen müsse“, sehe ich am fünften Tag des Aufenthalts wie sogar er unter dem Liederbuch versteckt mit der freien Hand eine offene Haltung beim Singen einnimmt. Am Ende der Woche kann ich vor allem beim gemeinsamen Lobpreissingen aller Pilger in der Pension sehen, wie nun die meisten die Hände beim Singen nach oben ausstrecken und sich diese Haltung nicht mehr nur auf die Mitglieder der Bewegung beschränkt. Der Lobpreis wirkt also affizierend und auch körperlich aktivierend, was aber auch wiederum zu Zeitverlust und Erschöpfung führt. Wie bereits angeführt verliert Johannes beim Lobpreissingen die Zeit aus den Augen und geht viel zu spät ins Bett, um sich auszuschlafen. Die körperliche Erschöpfung führt aber wiederum auch zu einer Art Euphorie, welche die Teilnehmer soweit affiziert weiterhin am Lobpreis teilzunehmen. Die Tage werden also in einem Kreislauf aus permanenter Erschöpfung und einer Affizierung erlebt, die die Teilnehmer der Praktik über den Erschöpfungszustand hinaustragen und gleichzeitig wieder ermüden. Da die Praktiken eine leichte „Zugänglichkeit“ haben, kann ihnen trotz körperlicher Erschöpfung ohne weiteres gefolgt werden. Die einfachen Texte des Lobpreises können ohne große Konzentration mitgesungen werden, wenn man sich von den Musikern und Vorsängern leiten lässt. Die Programmpunkte gehen damit fließend ineinander über, die Zeit geht verloren und alle Stunden der Woche verdichten sich zu einem Erfahrungsstrom aus den erlebten Praktiken.

In dieser Mischung aus Affizierung und Erschöpfung spielt auch die Dimension der Katechese. Wenn die Pilger erschöpft von der Besteigung des Erscheinungsbergs zurückkehren und dann noch Lobpreis singen, bevor die Pilgerleiterin Vicky anfängt ihr Zeugnis zu geben, so sind die Zu-

hörer bereits körperlich aufnahmefähig gemacht worden für das, was katechetisch vorgetragen wird. Die körperliche Erschöpfung und Affizierung führt auch zu einer „Reflexionsunterbindung“, öffnet für Indoktrinierungen aller Art. Zum Beispiel als die Pilgerleiterin ihre anekdotisch geschmückte Geschichte vorträgt, in der sie die Seherkinder zum Teil als Astrid Lindgrens Michel aus Lönneberga Medjugorjes bunt ausmalt und davon spricht, dass die Kinder „vor den Augen aller über Dornen getragen wurden“. Oder wie sie berichtet, dass die Kinder ihre Erscheinung hatten als sie nicht brav zum Rosenkranzbeten daheim waren, weil sie sich zum Zigarette rauchen getroffen hatten. Niemand stellt die Wahrheit dieser wunderhaften Aussagen in Frage, genauso wenig wie die Inhalte der theologisch-katechetisch anschließenden Botschaften. Die Menschen, welche mit der charismatischen Bewegung nach Medjugorje reisen, werden also körperlich vorgeformt, um Inhalte aufnehmen zu können. Natürlich ist damit nicht automatisch ein passives Stimulus-Response-Modell gemeint (Merten 2013: 103), in dem die Pilger zu passiven Rezipienten werden. Dem Stimulus wird aber körperlich ein Weg geebnet durch eine „affektiv-körperliche Überladung“, die das Feld produziert.

Ein weiterer Umstand, der diese Wirkung verstärkt, ist die Dimension der Alltagsdistanz und der damit verbundenen Abschottung gegenüber der Außenwelt, was sich in die Gruppe hinein wieder als starke Intimität und Gruppenidentität wechselseitig bedingt. Das Leben daheim ist sowohl geographisch-technisch weit weg, als auch in seiner sozialen Dimension, da die einzige Referenzgruppe die Pilgergruppe rund um die charismatische Bewegung ist. So ist eine Auseinandersetzung mit tagespolitischen Neuigkeiten gar nicht möglich, sondern nur die Diskussion mit den in Medjugorje vorgegebenen Themen, die entweder aus der katechetischen Dimension kommen oder sich allein durch die räumliche Symbolkraft stellen, die voll ist von religiösen Symbolen und damit eine religiöse Unausweichlichkeit schafft. In allen Gesprächen sind die Themen durch die Spezifität des Bezugsrahmens, der durch die sozialen Praktiken geschaffen wird, vorgegeben. Fragen nach der eigenen religiösen Verheimatung (sowohl an mich, als auch an Johannes) oder das Erzählen von der eigenen guten Beichte zeigen dies. Dies zeigt sich auch in einer „Normalisierung der Erscheinung“ (vgl. Patzelt 1987: 53ff.). Wenn Bezugspunkte außerhalb Medjugorjes fehlen, wird jegliche sinnliche und soziale Wahrnehmung durch die Überfülle an religiösen Symbolen, Themen und sozialen Praktiken mit dem Bezugspunkt der Marienerscheinung verbunden. Das tagtägliche Erscheinen der Mutter Gottes mitten in Bosnien und Herzegowina wirkt dann (un)erstaunlich normal. Die angeführten Praktiken vom Lobpreis, über den Rosenkranz und die katechetischen Praktiken durchziehen und bestimmen den Pilgeralltag der

Wallfahrer-Referenzgruppe. Ein Rosenkranzgebet leitet sogar das Frühstück ein und während gegessen und getrunken wird, gibt es Unterhaltungen über die Erscheinung und Religion. Gesprächsthemen sind zum Beispiel Familienmitglieder, um die man sich sorgt, weil sie so weit weg vom Glauben sind, oder auch über die Reparatur von Rosenkränzen. Jegliche Wanderung auf die Berge wird begleitet von Stationen, an denen Halt gemacht wird, um Lobpreis zu singen oder ein weiteres Gesetz des Rosenkranzes zu beten. Sogar bei profanen organisatorischen Handlungen wie der Zimmereinteilung wird ein Ave-Maria vorgeschoben. Es wird eine neue Normalität konstruiert, unterstützt durch die strukturellen Eigenschaften im Sinne räumlicher Anordnungen und materiell-religiösen Gegenständen. Materielle Gegebenheiten und Gegenstände gehen Hand in Hand mit der habituellen Verwendung in sozialen Praktiken durch die charismatische Bewegung (vgl. Bourdieu 1974: 125-159, seine Kritik an der subjektivistischen Verengung in Bourdieu 1976).

Ein letzter Punkt, der sich daraus ergibt, ist also die sinnliche Überfülle, die dadurch bestärkt wird, dass durch die permanente Erschöpfung, dem Mangel an Rückzugsmöglichkeiten und die affizierenden Praktiken, in die man permanent durch die starke Gruppenidentität eingebunden wird, ein Sog entsteht. Das Feld will Partizipanten und keine distanzierten Beobachter. Während, wie bereits angeführt, viele ethnographische Forschungsfelder sich gegen ein Eindringen von Fremden zur Wehr setzen (vgl. Breidenstein et al 2015: 51f.), so wollen das Feld Medjugorje und die katholisch charismatischen Bewegungen den Fremden schnellst möglich zum Freund machen und nicht in der Distanz des „Vorurteilsloseren“ (Simmel 1992: 767f.) zurücklassen. In der leichten Zugänglichkeit seiner Praktiken verstärkt es den „partizipatorischen Imperativ“ des Feldes, der den Teilnehmer fordert und fördert, während der Distanzierte in seiner Position stets angefragt wird und aufgefordert wird selbst teilhaft zu werden. Das Feld hat also allgemein gesprochen einen Sog-Effekt, da mit der imperativen Teilnahme eine stumme Sozialisation (vgl. Schmidt 2012:204ff.) einhergeht.

Dieser Sog-Effekt ergibt sich aus dem Zusammenspiel der in den Praktiken enthaltenen Dimensionen beziehungsweise teleoaffektiven Zielen und gibt wieder, wie sich das Feld prozessual im Rapport gegenüber dem Forscher konstituiert. Will man also den Nexus aus verschiedenen Praktiken in einem Überbegriff beschreiben, der den Sog-Effekt des Feldes erklärt, so muss hier auf den reinigenden Effekt dieser Vollzugwirklichkeit begrifflich eingegangen werden. Das Zusammenspiel von räumlichen Merkmalen, der materiellen Präkonfiguration des geographisch abge-

schiedenen Ortes und den durch die charismatische Bewegung angeleiteten Praktiken sorgt für eine Katharsis des Teilnehmers: Medjugorje und die tägliche Marienerscheinung wird neue Normalität und der „Alltag“ – die vorherige Normalität - wird durch den Sog-Effekt des Feldes „abgeschnitten“. Der Sog-Effekt beziehungsweise der partizipatorische Imperativ lässt sich also als Zusammenspiel von religiösen Räumen (Erscheinungsberg, Kreuzberg, aber auch die kleinen religiösen Orte wie der Frühstücksraum) und den Praktiken der Katharsis durch die katholische charismatische Bewegung beschreiben. Die materielle Präkonfiguration der einzelnen Räume beziehungsweise des Gesamtraums Medjugorje wird durch die Praktiken der Katharsis integriert (vgl. Schatzki 1996: 98ff.). So wie in einer biblischen Geschichte Jesus die Händler aus dem Tempel verjagt (Joh 2,13-16), wird der Alltag der Menschen zu Hause und der Zweifel an der Erscheinung vertrieben. Gerade das günstige Zusammenspiel der materiellen Präkonfiguration – eine pittoreske, exotisch mediterrane Landschaft, weit entfernt von daheim – mit den religiösen Praktiken der charismatischen Bewegung schafft es eine solch wirkmächtige innere normative Struktur zu schaffen, die die besondere Religiosität dieses Ortes ausmacht. So kann man davon sprechen, dass Medjugorje unabhängig vom Glauben an die Echtheit der Erscheinung durch die Ausprägung dieser teleoaffektiven Struktur ein religiöser Ort ist.

Da die katharsische Wirkung auf den Ethnographen ebenso gewirkt hat wie auf andere Pilger und Teilnehmer der Reisegruppe, ist es notwendig auch auf den partizipatorischen Imperativ und Sog-Effekt des Feldes methodologisch zu reflektieren.

6.2 Methodische Reaktionen und Methodologische Reflexion

Die Mitnahme diverser Aufzeichnungsmedien von Digitalkamera, über Stift und Papier, bis hin zu Audioaufnahmegeräten erwies sich in zweierlei Hinsicht als richtig. Zum einem, da die Ethnographie als „methodenplurale kontextbezogene Forschungsstrategie“ (Breidenstein et al. 2015: 39) gilt und diese Methodensensibilität notwendig war, um im Feld zu bestehen. Wie bereits am Beispiel der Szene am Kreuz des Erscheinungsbergs dargelegt, bestimmt der Forscher nicht einfach, welche Methode angemessen ist, sondern das Feld. Vergegenwärtigt man sich noch einmal die Szene am Kreuz, bei der ich von der Digitalkamera aufgrund ihres lauten Piepsens bei der Aufnahme bereits Abstand genommen hatte, so untersagt mir das Feld sogar das wesentlich unauffälligere Filmen und Fotografieren mit dem Smartphone. Mir blieb also nichts übrig als ein paar hastige Notizen an einen Felsen gelehnt anzufertigen und diese danach in ein Protokoll zu

übertragen. Die Datenart wird also mitbestimmt durch das Feld. Natürlich ist das Anfertigen von Daten stets eine Distanzierung, welche die Forscherrolle von der Teilnehmerrolle trennt und dies wurde vom Feld auch öfter angefragt. Daher war die Flexibilität in der Methode bereits ein Zugang, um Reaktionen mit dem Feld zu erzeugen. Hierdurch zeigte sich vor allem die Intimität und Identität der Gruppe im Verhältnis zur Distanzierung von ihr. Indem das Feld Methoden vorgab, welche die Intimität der Gruppe am wenigsten verletzte, gab es Aussagen über diese Dimension. Zu erwähnen bleibt hier auch der häufige Einsatz des Smartphones als Aufzeichnungsgerät. Nicht etwa aufgrund der Leistungsfähigkeit moderner Geräte in Bezug auf Bilder-, Film- oder Tonaufnahmen, sondern der allgemeinen Akzeptanz im Feld wegen (vgl. Heid 2015: 194f.). Das Smartphone ist bereits dermaßen veralltäglicht, dass es in der Pilgergruppe von ca. 200 Menschen keinen so unauffälligen Platz einnimmt, wie etwa die Digitalkamera. Es gehört hier dazu, dass Aufzeichnungen in Form von Schnappschüssen durch die (vor allem jungen) Teilnehmer des Feldes gemacht werden. Daher ist die Verwendung des Smartphones für meine Forschung ein nicht geahnter strategischer Vorteil, da es mir sowohl die Aufzeichnung von technisch qualitativ wertvollen Daten ermöglicht, als auch keine zu starken Abwehrreaktionen vom Feld hervorruft.

Dabei bewegt sich die Breite an Aufzeichnungsmedien ebenfalls in einer durch die Feldeigenschaften bestimmten Dialektik. So brauche ich einerseits viele Notizen, Bilder und Videos, da die anfängliche Offenheit des ethnographischen Forschungsprozesses die Erfassung einer Fülle von Daten notwendig macht, andererseits um mich dem Sogeffekt des Feldes entziehen zu können, da ein vollkommener Austritt aus dem Feld schon aufgrund der geographischen Lage nicht möglich ist. Dies sorgt aber aufgrund der Dimension der Affizierung und Erschöpfung dafür, dass die sinnliche Überfülle für eine hohe Zeit- und Datenintensivität des Feldes sorgt. Das heißt: Ich muss mich durch viele unterschiedliche Aufzeichnungs- und Datenarten vom Feld distanzieren, damit der starke partizipatorische Imperativ und Sog-Effekt des Feldes mich nicht zum „going native“ verführt. Wenn aber das Sammeln von Daten zum notwendigen Distanzierungsakt wird, sorgt dies auf der anderen Seite dafür, dass die Auswertung des Datenmaterials aufgrund seiner Fülle erschwert wird. Schließlich ist das Programm (siehe idealtypischer Tagesablauf, Kapitel 2) sehr voll und damit die Beobachtung sehr zeitintensiv. Eine Zwischenphase des Protokollschreibens und des offenen Kodierens, wie es im konventionellen Forschungsprozess nach Strauss (1998: 58) vorgesehen ist, ist mir nicht möglich. Stattdessen setze ich auf viele Bild- und Videoaufnahmen als Erinnerungsstütze und vor allem auf ausführliche Feldnotizen, die ich mit vielen

persönlichen und analytischen Kommentaren versehe, damit eine Fokussierung auf die vom Feld mir angebotenen Fragestellungen möglich wird. Dabei greife ich später nur auf die wichtigste Fragestellung zurück, die das Feld mir quasi „aufgenötigt“ hat und verwerfe viele andere analytische Notizen, da sie im Forschungsprozess nicht weiter vorkamen. Dies ist vor allem die soziale Praxis des Rosenkranzbetens, welche sich dominant durch alle erfassten Daten zieht und in den folgenden Kapiteln genau analysiert wird.

So wird mir im Laufe der Studie aber auch bewusst, vor welche besonderen spezifischen Herausforderungen das Feld Medjugorje und das Feld der katholischen charismatischen Bewegung den Ethnographen stellen: Die zu Beginn angeführte epistemologische Prämisse der Teilnahme wird durch Erschöpfung/mangelnden Rückzug und Affizierung in eine „Zwickmühle“ gebracht. Nehme ich an den sozialen Praktiken des Feldes teil, so erschöpfen und affizieren mich diese, so dass die mangelnde Distanzierung die Datenerhebung unmöglich macht. Lasse ich aber zu viele Programmpunkte aus und nehme nicht teil, so bin ich zwar fit genug zur Distanzierung, habe aber ohne Teilnahme keine Erkenntnisse und damit wieder keine Daten. Diesem Problem konnte ich zum einen ganz pragmatisch durch eine gute körperliche Fitness begegnen, zum anderen durch eine permanente Reflexion meiner eigenen disziplinären Sozialisation (vgl. Breidenstein et al. 2015: 43) und meiner damit verbundenen sensiblen Konzepte (vgl. Clarke 2012: 72) als Praxeologe, der mit entsprechendem Blick seine Beobachtungen durchführt. Das vorherige Wissen um den eigenen Blick auf das Soziale, wie ich es im Kapitel „Die Ethnographie als Methode der Feldforschung – Der Blick auf die soziale Praxis“ (Kapitel 3.1) angeführt habe, ist also unabdingbar, um in einem derart beschaffenen Feld als Forscher bestehen zu können und nicht von der Teilnehmerrolle verschluckt zu werden. Dies führt dann auch dazu, dass es trotz mangelnder kompletter Rückzugsmöglichkeit aus dem Feld zur Protokollierung der Feldnotizen und offener Kodierung wie im konventionellen Forschungsprozess zum „Trichtereffekt“ kommt. „Hat man erst einmal mit der Arbeit begonnen, entwickelt sich die theoretische Sensibilität kontinuierlich fort.“ (Glaser/Strauss 2010: 62).

Dem Problem der mangelnden Rückzugsmöglichkeit aus der Normalität des Feldes Medjugorje muss durch eine gewisse Findigkeit des Forschers begegnet werden. Hierbei galt es jede Situation auszunutzen, um Notizen oder andere Daten anzufertigen: Der Notizzettel als ständiger Begleiter in der Hosentasche, der dann bei der Besteigung des Kreuzberges hinausgeholt wurde zum hastigen Notieren in den Felsen gedrückt, während die restliche Pilgergruppe bereits weiter

zur nächsten Station zog. Statt einer zweiten Spirale im Erkenntniszirkel (vgl. Breidenstein et al. 2015: 45f.) durch Feldaustritt- und Wieder-Eintritt mussten im Feld solche Rückzugsmöglichkeiten gesucht werden. Eine ausreichende Sättigung der Daten muss von der Recherche ausgehend erfolgen und zurückgebunden werden an die empirischen Daten (vgl. Glaser/Strauss 2010: 178).

Trotzdem bleibt die methodologische Frage zu klären, um was für eine Ethnographie es sich hierbei handelt? Wie bereits angeführt lag der Blick auf den sozialen Praktiken, aus jenen sich das Feld konstituiert. Allerdings führen die methodischen Herausforderungen der Daten- und Zeitintensivität zur Frage, ob es sich hierbei um eine fokussierte Form der Ethnographie im Sinne Hubert Knoblauchs (2001 und Wall 2015) handelt?

Da mir bei der Forschung durch meine eigene Sozialisation durchaus eine gewisse persönliche Vertrautheit mit dem Forschungsfeld „Katholisch“ gegeben ist, wenn auch nicht mit dem „Katholisch-Charismatischen“, kann man auf alle Fälle von einer soziologischen Ethnographie sprechen. Sie „ist gesellschaftliche Selbst-Beobachtung. Im Unterschied zur Ethnologin, die idealtypisch in eine Gesellschaft kommt, die ihr nicht vertraut ist, kennt die soziologische Ethnographin ihre Gesellschaft (hoffentlich) schon aus eigener Erfahrung.“ (Knoblauch 2001: 134) Knoblauch bezeichnet die konventionelle Ethnographie als „besonders erfahrungsintensiv und zeitextensiv […]: die Feldforscher tauchen sozusagen in die Lebenswelt der untersuchten sozialen Wirklichkeit ein und zehren somit von der Fülle der subjektiven Erfahrungen, die sie im Laufe einer langen Zeitdauer machen, in der sie Teil der Lebenswelt werden.“ (Knoblauch 2001: 129). In der hier dargestellten Forschung sorgt das Feld mit seinen Praktiken dafür, dass die Zeit verdichtet und intensiviert wird, ein Sog entsteht. Der Intensivierung der Zeitdimension folgt aber nicht automatisch die Wende zur fokussierten Ethnographie. Beobachtungsgegenstand waren vor allem die Praktiken der Katechese, des Rosenkranzes, des Messbesuchs und des Lobpreises und ihrer Verflechtungen, aus deren Nexus das Feld Medjugorje und die katholische charismatische Bewegung emergiert. Auch wenn Zwischenphasen des Protokollierens und offenen Kodierens aufgrund des Sog-Effekts vom Feld nicht zugelassen wurden, so wurde die Teilnahme am Feld immer in Balance zur ethnographischen Distanzierung in der Dokumentation gehalten. Der Forscher konnte durch seine fachliche Sensibilität seinen sozialen Sinn reflektieren und das Paradigma der Offenheit des Forschungsprozesses einhalten. Dieses wurde nicht im Sinne Knoblauchs zu Gunsten eines Mikroausschnitts aufgegeben (vgl. Knoblauch 2001: 132ff.). Die Fokussierung der Forschung fand aber stets unter dem Paradigma der Offenheit des Forschungspro-

zesses statt und wurde nicht aufgrund eines spezifischen Untersuchungsinteresses vorselektiert. In diesem Sinne kann in Anbetracht der Intensivierung der Beobachtung durch die angeführten Eigenschaften des Feldes von einer intensivierten Praxeographie gesprochen werden, die jedoch ansonsten in der Eigenart des konventionellen ethnographischen Forschungsprozesses steht. Das heißt sie zielt auf das implizite Hintergrundwissen der Teilnehmer, ihre praktische Vernunft und situatives Wissen ab durch einen partizipativen Ansatz (vgl. Clarke et al. 2015: 155ff.). Der Forscher lässt sich vom Feld zeigen, man könnte sogar sagen aufdrängen, was zu beobachten ist. Auch in diesem Forschungsprojekt gab bedingt durch das Paradigma der Offenheit das Forschungsfeld die Fragestellung und den Interessensgegenstand der Untersuchung vor: Dominierend für das Forschungsfeld Medjugorje und der katholischen charismatischen Bewegung ist die Praxis des Rosenkranzbetens.

6.3 Von der Qualität des Feldes zu den Veränderungen der Bedeutungsdimension Medjugorjes

In den vorherigen Kapiteln wurde vor allem auf die qualitative Dimension des Feldes, seine Sog-Wirkung eingegangen. Dies erklärt grundsätzlich, was den Reiz dieses Ortes für viele Pilger ausmacht und wie sich die besondere teleoaffektive Struktur des Feldes herausbildet.

Es muss aber noch erörtert werden, wie die qualitative Struktur des Ortes bei den Massen der Pilger eine Begehrlichkeit gegenüber der Deutungshoheit der Botschaften der Gottesmutter weckt, während viele andere Erscheinungen von Gläubigen wie Kirche nicht mal beachtet werden (vgl. Zimdars-Swartz 1991: 246).

Wie kann es also sein, dass der kleine Ort Medjugorje zu weltweiter Bedeutung aufgestiegen ist, so dass sogar das Oberhaupt der katholischen Kirche mit Sitz in Rom sich mit den angeblichen Erscheinungen der Gottesmutter beschäftigt? Welche Wirkungen hat es, wenn inzwischen Millionen von Pilgern aufgrund der Sog-Wirkung des Feldes an die Erscheinungen in Medjugorje glauben und dorthin pilgern, unabhängig von vielen kritischen Stimmen amtskirchlicher Seite?

Dies hat natürlich Konfliktpotential, gerade deshalb, weil die Erscheinung in den historisch bereits schwelenden Konflikt zwischen dem Ortsbischof von Mostar und den Franziskanern, sowie den von konservativen Gläubigen kritisch beäugten Charismatikern fällt. Hier wäre eine Analyse der nur im Nexus beschrieben Einzelpraktiken interessant, um Allianzenbildungen und Macht-

strategien zur verfolgen, die sich neben den spezifisch religiösen Interessen der Teilnehmer auch auf einer sozialen Ebene ausbilden. Beachtet man das dominante Thema des Forschungsfelds Medjugorje – die Rosenkranzbetpraxis – so kann die Rekonstruktion dieser religiösen Praxis zeigen, warum und wie sie für Medjugorje und die katholisch charismatische Bewegung eine ausschlaggebende ist und dass das Rosenkranzbeten der Pilger und charismatischen Bewegung neben einem spezifisch religiösen Sinn auch einen sozialen Sinn konstituiert. Dieser wiederum sorgt dafür, dass sich die Relationen und Machtgefüge am Ort so verändern, dass Medjugorje seine Bedeutung und Etablierung als internationaler religiöser Wallfahrtsort gewonnen hat und eine offizielle Bestätigung durch die Amtskirche nur eine Frage der Zeit ist.

7. Die methodische Analyse- Situationsanalyse und Rekonstruktion der Rosenkranzpraxis

7.1 Methodologische Reflexion der Auswertungsmethode

Wie bereits erläutert sind der Rosenkranz und die Praxis des Rosenkranzbetens das vom Feld vorgegebene dominante Thema, welches ein Spezifikum des theoretischen Samplings ausmacht. Die Praxis des Rosenkranzbetens spielt sowohl für das Sampling Medjugorje eine entscheidende Rolle, als auch für die katholischen charismatischen Bewegungen, welche diese Praxis empirisch beobachtbar forcieren. Um in einer komparativen Analyse (vgl. Glaser/Strauss 2010: 50, Strübing 2014: 14f.) zu verstehen, warum das Rosenkranzbeten sowohl in Medjugorje eine so große Rolle spielt, sei es beim Abendprogramm oder auch in der materiell-symbolischen Repräsentation des Feldes in den Souvenirshops, als auch als ständige Alltagspraxis und Symbolik der Pilgergruppe um die Mitglieder der charismatischen Bewegung, bedarf es einer Beziehungsanalyse jener sozialen Praxis. Damit ein Netzwerk mit seinen Beziehungen aus den Daten generiert werden kann, bedarf es vor der Situationsanalyse noch der Sättigung der Daten.

Wie im Sampling und in der Beschreibung des Felds bereits dargestellt, ist der zeitliche Aufenthalt vorher durch die Reiseplanung der charismatischen Bewegung festgelegt. Dies heißt, dass die Beobachtungen des Ethnographen – wie es im Fazit gezeigt wurde – zwar durchaus dem konventionellen Forschungstrichter der Grounded Theory entsprechen, aber aufgrund des Sogeffektes während der Feldphase noch nicht zwangsläufig ausreichend gesättigt sind. Das heißt, dass zwar gemäß der Annahme der Situationsmatrix alle relevanten Informationen in der Situation auftauchen und empirisch fassbar sind, diese aber noch nicht zwangsläufig verständlich

sind, um für eine Analyse Rückschlüsse zu ziehen. Es gilt daher das Motto der Grounded Theory, dass „der Soziologe so lange damit fortfahren [sollte], alle Kategorien zu sättigen, bis klar ist, welches die Schlüsselkategorien sind.“ (Glaser/Strauss 2010: 86) Da dies aber nur außerhalb des Felds Medjugorje möglich ist, bedarf es neben dem Kern der empirischen Forschung einer Sättigung der Daten durch Recherchewissen (vgl. Glaser/Strauss 2010: 104), bevor daraus im Sinne von Glaser und Strauss eine in der Empirie gegründete Theorie entwickelt werden kann. Der Forscher muss also sein Material nach den auftauchenden Elementen der Situation sortieren und diese dann mit Recherchewissen über die beobachteten Elemente der sozialen Praxis anreichern, sie theoretisch einbetten und diesen Zirkel so lange wiederholen, bis von einem Verstehen des Teilnehmerverstehens gesprochen werden kann. Eine kurze grafische Abbildung des zirkulären Vorgehens sieht wie folgt aus:

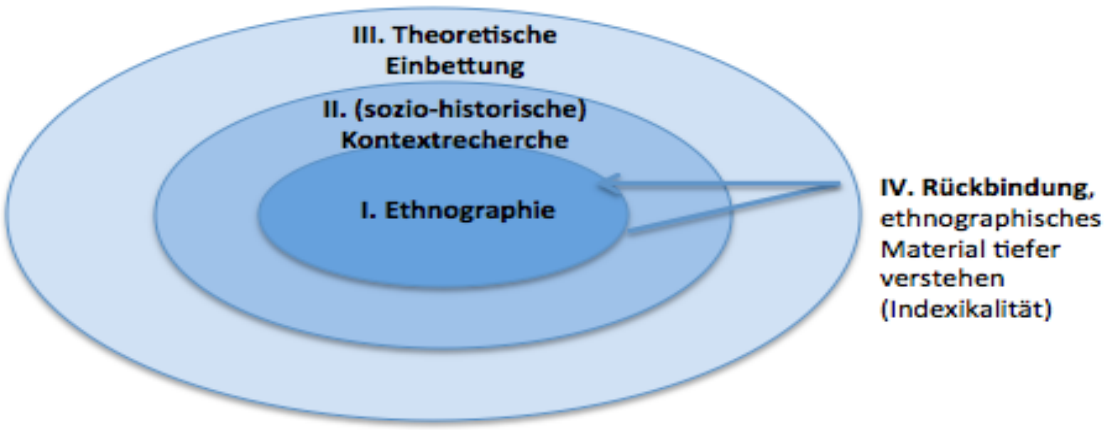

Abbildung 3 Methodologische Reflexion (eigene Abbildung)

Es ist eine praxeologische Grundannahme, dass sich die Teilnehmer einer Situation sich ihres sozialen Handelns keineswegs in einem intentionalen Sinn bewusst sind oder die angesprochenen Kontexte intendieren. Vielmehr wird im Sinne eines sozialen Verhaltens (vgl. Bongaertz 2012) davon ausgegangen, dass ein „teleoaffektiver“ Bezug stattfindet (vgl. Schatzki 2002: 80ff.), der über einen spezifisch religiösen Sinn der Marienverehrung durch das Rosenkranzbeten hinausgeht und eine soziale Dimension des Verhaltens anspricht. Um die soziale Dimension des Verhaltens im Feld, konkret in der sozialen Praxis des Rosenkranzbetens, zu enthüllen, bedarf es zuerst einer Analyse aller relevanten Elemente der Situation, ehe die Rekonstruktion der Rosen-

kranzpraxis geschieht. So soll diese Rekonstruktion dann Aufschluss darüber geben, auf welche Elemente der Situation sich die Rosenkranzpraxis bezieht.

Die Rekonstruktion der Praxis geschieht dabei mit einer selektiven Codierung des Datenkorpus anhand der Grounded Theory. Um das dahinterliegende Beziehungsnetz zu entdecken, wird die postmoderne Fortführung der Grounded Theory, die Situationsanalyse nach Adele Clarke, angewendet.

Die Situationsanalyse „ist eine Ergänzung der traditionellen Grounded Theory mit einem situationszentrierten Ansatz, der neben der Erforschung von Handlung auch ausdrücklich die Analyse der Gesamtsituation miteinschließt – inklusive narrativer, visueller und historischer Diskurse." (Clarke 2012: 34) Da sie auch auf nichtmenschliche Elemente angewendet werden kann (vgl. Clarke 2012: 37), erweist sie sich als ideal für die relationale Analyse des Rosenkranzes im Feld Medjugorje. Sie kann auch unsichtbare, den Teilnehmern nicht bewusst Beziehungen sichtbar machen (vgl. Clarke 2012: 39, 78, 101). Ihre Offenheit für verschiedene Datenarten macht sie zu einem passenden Analyseinstrument für das Forschungsfeld Medjugorje und die katholisch charismatischen Bewegungen: Da der Sogeffekt des Feldes eine Überfülle an sinnlichen Reizen und damit auch eine Überfülle an Daten (auch zur Distanzierung) produziert hat, bietet die Situationsanalyse eine Möglichkeit nach Belieben verschiedene Datenarten zu nutzen (vgl. Clarke et al. 2015: 15). Aufgrund des Umfangs der Arbeit wird der Fokus aber weiterhin auf das Beobachtungsprotokoll gelegt.

Zunächst beruft sich die Situationsanalyse beim Anfertigen sozialer Karten zur Komplexitätsreduktion und Analyse des Materials (vgl. Clarke et al. 2015: 78f.) auf die Tradition der Chicago School (vgl. Clarke 2012: 80) und der Grounded Theory. Dabei verbindet Clarke den Ansatz der Grounded Theory mit der Theorie sozialer Welten ihres Doktorvaters Anselm Strauss (vgl. 1978) und der Diskurstheorie Foucaults, um die Grounded Theory durch den *Postmodern Turn* zu führen (vgl. Clarke et al. 2015: 78), so dass nicht mehr die formale Theorie im Forschungsinteresse steht (vgl. Clarke 2012: 72), sondern das spezifische räumlich und zeitlich begrenzte Wissen, „das von bestimmten, historisch und geographisch lokalisierbaren Gruppen von Menschen produziert und konsumiert wird." (Clarke 2012: 27) Im Sinne der Modernisierungsforschung geht man davon aus, dass es eine Perspektivierung von Wissen gibt (vgl. Hitzler 1999: 235), der der Grundgedanke eines basalen sozialen Prozesses nicht mehr gerecht wird. Auch der Einbezug von

nichtmenschlichen Elementen stellt eine (Post-)Modernisierung des Ursprungskonzepts dar (vgl. Latour 2007).

Was die Ethnographie also aufgezeichnet, ist das, was Clarke als Situationsmatrix bezeichnet.

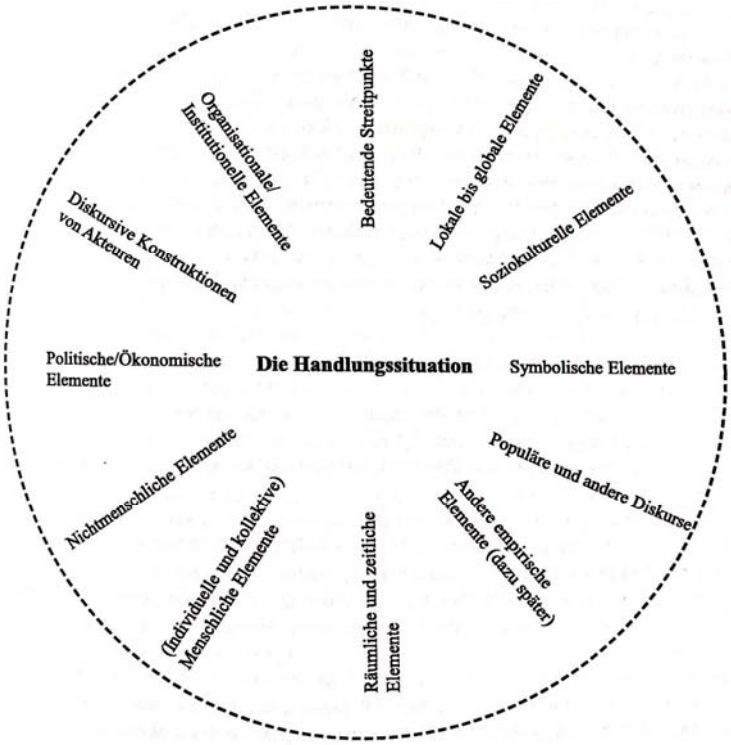

Abbildung 4 Situationsmatrix nach Adele Clarke (2012): 113

Im Sinne von Glaser und Strauss (2010: 178) wird das erhobene Material durch Literaturrecherche angereichert, um die Accountings, also Teilnehmerbezüge und Interpretationen des Kontexts zu verstehen und für die Zeichnung der Karten im Sinne der Situationsanalyse zu verwenden, die zeigen, welche Kontexte indiziert und produziert werden.

Nachdem sich also die Praxis des Rosenkranzbetens und das Artefakt Rosenkranz selbst als zentrale Punkte der Praxeographie ergeben haben, soll im Folgenden erst die Praxis beschrieben und rekonstruiert werden, wie sie von den katholischen charismatischen Bewegungen und den Pilgern zusammen ausgeführt wird. Dabei sollen rekonstruierte Fallbeispiele darlegen, wie sich diese Praxis gestaltet. Durch diese Rekonstruktion und eine Analyse der Situation im Datenkorpus werden analytische soziale Karten gezeichnet, die es möglich machen die Bezugspunkte der

sozialen Praktik relational zu bestimmen. Somit kann dann eine Aussage über den sozialen Sinn des Rosenkranzes getroffen werden.

7.2 Die Rekonstruktion der Praxis des Rosenkranzbetens

Wie bereits dargestellt ist das Feld ein Nexus aus verschiedenen Praktiken von Lobpreis, über katechetische Einheiten bis hin zum Rosenkranz. Dieser ist in Medjugorje so zentral, dass er alle Bereiche durchdringt (vgl. Breidenstein et al. 2015: 167) und auch, wie bereits geschildert, stark in alle Praktiken dort eingewoben ist. Da nun der zentrale Forschungsgegenstand aus dem Datenmaterial und dem Netzwerk zur Analyse herausgeschnitten werden soll, bedarf es einer weiteren Phase des Codierens, das es möglich macht die Praxis des Rosenkranzbetens aus dem religiösen Bezug chirurgisch herauszuschneiden und nach nun freiliegenden sozialen Sinn-Verbindungen zu suchen.

Um dies durchzuführen, füge ich eine Phase des selektiven Kodierens hinzu, um die Schlüsselkategorie „Rosenkranz“ untersuchen zu können. Im Sinne von Strauss (1998: 107) bedeutet dies, „dass alle der Schlüsselkategorien nachgeordneten Kategorien und Subkategorien systematisch zu der Schlüsselkategorie in Bezug gesetzt werden. Mit anderen Worten: Obwohl der Forscher einige dieser Zusammenhänge schon hergestellt hat, sucht er jetzt konzentriert nach neuen Bezügen und kodiert diese.“ Dies entspricht nicht ganz dem Verfahren der klassischen Grounded Theory, da es Strauss dabei nicht um soziale Praktiken ging, bietet aber aus praxeographischer Sicht die Möglichkeit nach der Beschreibung des Feld-Nexus gezielt die Analyse einzelner Praktiken heraus zu selektieren und sie in Fallbeispielen zu rekonstruieren. Schließlich wurde der Rosenkranz im Feld nicht stets, sondern eher selten, im Ganzen gebetet; er wurde in Stücke unterteilt und in den Alltag miteingewoben. Zum Beispiel werden bei der Hinfahrt als Vorbereitung für die Messe nur zwei von fünf Gesetzen gebetet und die restlichen drei Abschnitte nach der Messe. Das Rosenkranzgebet umschließt also andere soziale Praktiken, die in der Liturgie der Messe stattfinden, wie den Lobpreisgesang, der die Orgel ersetzt. Erst das Herausschneiden der einzelnen Teile und ihr neues Zusammenfügen in einem Fallbeispiel ermöglicht die Darstellung als einheitliche soziale Praktik, die in ihrer Gänze durch die starken Verflechtungen im Feld so wenig vorkamen.

> Ist dieser Schritt erledigt, „[Ist] der Aufbau solcher Falldarstellungen relativ einfach, da sie zum größten Teil aus streng ausgewähltem Datenmaterial bestehen, das zu einem mehr oder weniger kohärenten Ganzen zusammengesetzt ist, um einen oder mehrere theoretische Punkte zu veranschaulichen. Gewöhnlich werden theoretische Ausführun-

> gen vor der Falldarstellung eingeführt und eventuell danach neu formuliert oder ausgearbeitet.“ (Strauss 1998: 279)

Das Fallbeispiel legt dar, wie die Praxis des Rosenkranzbetens im Sampling von Medjugorje und in der charismatischen Bewegung aussieht (vgl. Breidenstein et al. 2015: 138). Dabei verbleibt das Fallbeispiel nicht auf einer rein deskriptiven Ebene, sondern wird im Rahmen der Situationsanalyse auch mit Recherchewissen gesättigt. Die Rekonstruktion der Praxis des Rosenkranzbetens geht also in der Forschungspraxis meist einher mit dem Mapping der Situationselemente, auch wenn es zur Darstellung im Forschungsprozess meist getrennt voneinander dargestellt werden muss. Hier gleicht sich Analysetätigkeit von sozialen Praktiken und sozialen Karten, da auch die verschiedenen Kartenarten durchaus parallel zueinander entwickelt werden können (vgl. Clarke 2012: 124). Während also die Situationskarte erstellt wird um Beziehungen einer Praxis zu analysieren, wird parallel die Praxis des Rosenkranzbetens rekonstruiert. Die Darstellung der Situationselemente und -beziehungen geschieht erst nachgestellt, wenn auch nicht nachgeordnet.

Um das Fallbeispiel nachvollziehbar wiederzugeben, werde ich zuerst das Artefakt des Rosenkranzes selbst beschreiben, dann die körperliche Praxis mit ihren notwendigen Kompetenzen darstellen, sowie die gesprochenen Texte und ihrer Art zu Beten erläutern.

7.2.1 Die Beschreibung des Artefakts „Rosenkranz“

Der Rosenkranz als Artefakt ist in seiner materiellen Form kulturell gestaltete Materialität. Natürlich gibt es solche Gebets- oder Andachtsketten in vielen Religionen, wie dem Islam, dem Buddhismus oder kleineren Gruppen, die ihn zu religiösen oder magischen Zwecken heranziehen (vgl. Blackman 1918). In der folgend beschriebenen Gestaltung ist er aber ein spezifisch christlich-katholisches Artefakt (vgl. Frei/Bühler 2003: 7), das im sprachlichen Gebrauch ein „Zählgerät und das Gebet, aber ebenso ein Ritual und eine soziale Praxis“ (Frei/Bühler 2003: 10) bezeichnet. Der Rosenkranz wurde nach seiner Erfindung durch den Kartäuser-Mönch Peter von Preußen zuerst mit Vaterunsern gebetet, bevor Papst Pius V. das Gebet reformierte und das Ave-Maria-Gebet dominierend wurde. Im Zuge der protestantischen Reform und der Bedrohung durch das muslimische Osmanenreich wurde die Marienverehrung und damit verbunden das Rosenkranzgebet „durch die protestantische Infragestellung nicht mehr einfach selbstverständli-

cher Teil der christlichen Frömmigkeit, sondern zum Symbol des papsttreuen katholischen Glaubens […].“ (Scheer 2006: 307)

Dabei ist das Artefakt mit einer ca. 500-jährigen Geschichte keineswegs einheitlich im Laufe der Zeit geblieben und präsentiert sich auch in Medjugorje in Variationen. Die Grundbauweise hat sich zwar in seiner Form nicht komplett verändert (vgl. Scheer 2006: 303), ist aber in dieser sehr unterschiedlich und schließt dabei Abweichungen nicht aus:

Abbildung 5 Rosenkranz (eigene Abbildung)

Die Grundform wird bestimmt durch das Kreuz, auf dessen Rückseite oft Medjugorje gedruckt ist, sowie eine etwas größere Perle, drei kleinere und wieder einer etwas größeren Einzelne. Bei manchen Rosenkränzen sind die einzelnen Perlen nicht wesentlich größer, aber unterschiedlich gefärbt. Die eigentliche Kette wird bei den meisten in Medjugorje verkauften Exemplaren von einem Plättchen zusammengehalten, auf dessen beiden Seite je ein Bild der Mutter Gottes, wie sie den Sehern offenbart wurde, und von Jesus ist. Danach folgen fünf sogenannte Gesetze, die aus je zehn kleinen und einer größeren Perle bestehen, insgesamt also 50 kleine und fünf große Perlen. Dabei sind die meisten Rosenkränze so lang, dass sie ohne Probleme über den Kopf gezogen werden können. Es gibt aber auch wesentlich kleinere Modelle, wie ich es auf der Hinfahrt bei Peter sehe, die nur aus zehn Perlen bestehen und wie ein Armband um das Handgelenk getragen werden können. Manchmal sehe ich auch bunte Rosenkränze, die aussehen, als ob sie selbst gebaut wurden, oder auch welche, an die Kleinigkeiten wie Medaillen gehängt wurden. Da der Rosenkranz als Artefakt gut mitgeführt werden kann, wirkt er auf der Pilgerfahrt wie ein Kleidungsstück, das der Gruppe als „äußeres Zeichen/Erkennungsmerkmal“ dient. Der religiöse Umgang mit dem Artefakt wird im nächsten Kapitel beschrieben.

7.2.2 Die Beschreibung der Betpraxis des Rosenkranzes

Anhand einer beispielhaften Szene soll gezeigt werden, wie die spezifisch katholisch charismatische Praxis des Rosenkranzbetens in Medjugorje praktiziert wird:

Vor dem Frühstück war ein Rosenkranz angekündigt, daher mache ich mich fertig und gehe runter in den Essensraum der Pension, in denen die Mitglieder von Totus Tuus mit der Pilgergruppe untergebracht sind. Dort sitzen bereits ein paar verschlafen wirkende Totus Tuus Mitglieder, die schon beim Rosenkranz beten sind. Ich bin verwirrt und frage mich, ob ich zu spät bin? Immer nach einer großen Perle und zehn kleinen Perlen wechselt der Sprecher bzw. Vorbeter. Sie nennen diese Einheit „Gesetz", wobei dann ein volles Rosenkranzgebet aus fünf solchen Einheiten besteht. Auf einmal spricht Simone die Vorbeterrolle. Ich habe aber nicht mitbekommen, ob der Wechsel vorher abgesprochen war. Erst nachher erfahre ich von Elena, dass man oft unter sich das Ganze spontan hält und betet. Das heißt, wer zwischen den Gesetzen etwas sagen will, kann dies tun und übernimmt automatisch die Vorbeterrolle. Erst nachdem Simone fertig ist, erfahre ich auch von Elena, dass dies nicht der Frühstücksrosenkranz war, sondern nur davor ein paar Gesetze der Totus Tuus-Mitglieder, bis alle da sind. Es handelte sich beim Gebet um ein bestimmtes Geheimnis, den glorreichen Rosenkranz, welcher der übliche sei. Daher hatten die Totus Tuus-Mitglieder auch vorher abgestimmt Heiliger Geist Anrufe („Heiliger Geist – Befreie uns") einzubauen.

Zum Frühstückrosenkranz wird angekündigt, dass die Gesetze vorab verteilt werden. Aber auch hier haben die Vorbeter anscheinend eine gewisse Freiheit. Dies fällt mir zunächst auf, da die Texte nicht nach vorformulierter kirchlicher Liturgie klingen, sondern auf Medjugorje Bezug genommen werden. Alle halten ihren Rosenkranz in den Händen.

Ich habe immer noch keinen und fühle mich daher immer noch etwas „ausgestoßen". Sicher darüber, dass manche Teile des Gebets spontan und frei formuliert sind, bin ich erst, als Felix übernimmt und seinen Teil einleitet mit folgender Bitte: „Ich bitte dich, Maria, um gutes Wetter für heute. So 20°C." (Anm. es steht die Besteigung des Erscheinungsbergs an und die Regenwahrscheinlichkeit liegt bei >50%). Nach dem freien Teil übernimmt das Vorbeten aber nicht Felix, sondern ein Kind (ca. 12 Jahre), das neben Felix sitzt und den Rosenkranz auf dem Schoß hält. Ab und zu sehe ich, wie es zu Felix guckt und sich an Felix Rosenkranz vergewissert, ob er selbst noch bei der richtigen Perle (also der richtigen Anzahl von „Ave-Marias") ist.

Jedes Element der Perlenkette entspricht einer Bethandlung. Zu Beginn schlägt man am Kreuz ein Kreuzzeichen und spricht das apostolische Glaubensbekenntnis während man die erste, größere Perle greift. Zwischen den Perlen spricht man ein „Ehre sei dem Vater", dann folgen drei „Ave-Maria" (3 Perlen), die jeweils liturgische Einschübe haben, in denen um Glaube, Liebe und Hoffnung gebetet wird, bevor der Anfang von einem weiteren Vaterunser abgeschlossen wird (zweite größere Perle). Den Anfang zu beten stellt laut meinen Recherchen aber eine spezifisch deutsche Version der Rosenkranzliturgie dar (vgl. Mikocki/Bauer 2005: 118) und wird von der Pilgergruppe selten so gebetet. Meist beginnt man gleich in der Kette mit dem ersten Gesetz.

Jedes Gesetz wird von einem Vorbeter geleitet. Anfangs übernehmen dies noch die Mitglieder der charismatischen Bewegung selbst. Später ermuntern sie mitfahrende Pilger ein Gesetz und

die Rolle des Vorbeters für einen Abschnitt zu übernehmen. Auch Wünsche, nur einen Teil der Gesetze zu übernehmen, werden befolgt und manchen wird angeboten den Rosenkranz auf ihrer Muttersprache zu halten, falls es ihnen dann leichter fällt. Durch mein zufälliges, frühes Erscheinen am Frühstückstisch, an dem die Mitglieder der charismatischen Bewegung sitzen, kann ich feststellen, dass die Mitglieder der charismatischen Bewegung die Gesetze vorab nicht unter sich verteilen, sondern der Wechsel plötzlich erfolgt. Dieses spontane Element, seine Gedanken frei formuliert innerhalb der Gruppe zu äußern, habe ich bei der charismatischen Bewegung öfter angetroffen: bei den Fürbitten in der Messe oder auch bei den Lobpreis-Einwürfen.

Das Gesetz beginnt mit der Nennung eines der liturgisch üblichen Geheimnisse über Jesus[16]. Grund hierfür ist, dass das Rosenkranzgebet ursprünglich als Erinnerungsstütze gedacht war, um sich in den verschiedenen, historisch entwickelten Geheimnissen das Leben und Wirken des Gottessohnes und Erlösers Jesus in Erinnerung zu rufen (vgl. Frei/Bühler 2003: 41, Kühn 2003: 5). Der Vorbeter nennt dabei nicht nur das Geheimnis, sondern schließt daran eine Betrachtung an, in der er persönliche Gedanken und Wünsche äußert. Ich bin mir über die freie Formulierung dieser Passage nicht sicher, da manche dieser freien Segenswünsche wie liturgische Formulierungen klingen, bis Felix seinen Wunsch nach gutem Wetter äußert. Aber auch andere Situationen deuten darauf hin, dass die Pilger bzw. Vorbeter diese Passage nutzen, um ihren Gedanken und Erfahrungen freien Lauf zu lassen:

> *Andere der Freiwilligen, welche beim Morgen-Rosenkranz ein Gesetz als Vorbeter übernommen haben, versuchen sich in spontanen Gedankengängen. Eine Mutter versucht ihr Kind dazu zu animieren das fünfte Gesetz vorzutragen, es will aber nicht. Eine der neuen Vorbeterinnen übernimmt und bittet für einen Mann, „der wahrscheinlich gestern sein Leben verloren hat." Es klingt, als ob sie in Medjugorje einen Unfall beobachtet hat. Sie verhaspelt sich bei einem Ave-Maria, worauf aber keine Reaktion der anderen erfolgt.*

Nach der Nennung des Geheimnisses geht der Vorbeter zu den zehn kleinen Perlen über und betet einen Teil des Ave-Maria vor.

> *Vorbeter: Gegrüßet seist du Maria, voll der Gnade. Der Herr ist mit dir. Du bist gebenedeit unter den Frauen und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes Jesu*
>
> *Alle: Heilige Maria, Mutter Gottes. Bitte für uns Sünder, jetzt und in der Stunde unseres Todes. Amen.*

[16] Für eine Übersicht der offiziellen von der katholischen Kirche bestätigten Geheimnisse siehe Kühn (2003).

Nach den zehn Ave-Maria-Perlen, aber vor der Vaterunser-Perle (größere Perle) des nächsten Gesetzes, wird im Zwischenraum der Lobspruch (Doxologie) (vgl. Frei/Bühler 2003: 16) genannt:

> *Vorbeter: Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist.*
>
> *Alle: Wie im Anfang so auch jetzt und in Ewigkeit. Amen.*

Ebenfalls im Zwischenraum erfolgt eine weitere Hinzufügung:

> *Vorbeter: Oh mein Jesus.*
>
> *Alle: Verzeih uns unsere Sünden, bewahre uns vor dem Feuer der Hölle, führe alle Seelen in den Himmel, besonders jene, die deiner Barmherzigkeit am meisten bedürfen.*

Dieses „Oh mein Jesus"-Bittgebet ist nicht Teil des offiziellen Rosenkranzes, sondern ein Teil, der eingeschoben werden kann. Der Wortlaut und die Aufforderung zur Integration wurden drei Kindern im portugiesischen Dorf Fatima am 13. Juli 1917 in einer Marienerscheinung offenbart (vgl. Machado 2001: 68). Der Bezug des katholisch-charismatischen Rosenkranzgebets in Medjugorje auf die offiziell anerkannte Marienerscheinung in Portugal bringt damit ein verstecktes Element im Feld Medjugorje auf das Spielfeld, welches durch die Hintergrundrecherche sichtbar gemacht wurde. Bereits in den Erscheinungen von Fatima forderte die Gottesmutter „zu Gebet und Umkehr auf und wies auf die Kraft des Rosenkranzes hin" (Jehle 2002: 181) wie es auch in Medjugorje geschieht (vgl. Müller 2006: 214). Damit ist die Verkettung von Medjugorje nach Fatima noch nicht zu Ende, da bereits Fatima an eine noch frühere Marienerscheinung in Lourdes (Frankreich) anschließt: „Die Nachbildungen des Erscheinungsortes und der Fatima-Madonna, die (wie auch in die Erscheinung von Medjugorje) große Ähnlichkeiten mit der von Lourdes aufweist, entstanden" (Jehle 2002: 181, vgl. auch Scheer 2013: 448). Auch in Medjugorje wird darauf verwiesen, dass die Erscheinungen im bosnischen Dorf eine Weiterführung von Lourdes sein sollen. Diese Punkte bilden die ersten Elemente für die Beziehungsanalyse in der Situationsmap.

Neben den inhaltlichen Gebeten benötigt die Praxis des Rosenkranzes auch körperliche und damit sinnlich-soziale Kompetenzen. Der Rosenkranz wird grundsätzlich in der Gruppe mit einem Wechsel von Vorbeter und dem Rest der Gruppe gebetet, wird aber auch oft wie bei Totus Tuus verpflichtend alleine gebetet. Auch wenn das repetitive Rezitieren der Gebete grundsätzlich für eine ruhige meditative Atmosphäre sorgt, muss man sich beim Beten stets konzentrieren, da man sich in Lautstärke und Rezitationsgeschwindigkeit auf die anderen einstellen muss. Hierdurch entsteht ein tranceartiger Zustand (vgl. Luhrmann 2004), der auch die Feldaufzeichnungen

schwierig macht, da analytische Gedanken schnell wieder verdrängt werden. Dies wird noch herausfordernder beim Abendprogramm, wo die vielen anwesenden Nationalitäten und Sprachen eine Orientierung an den anderen noch wichtiger machen, um nicht aus dem Rhythmus zu geraten. Es wird vor allem eine auditive Dimension angesprochen, die gleichsam mit dem sozialen Sinn einhergeht, wenn man sich in der Gruppe weder durch lautstarkes oder falsches Rezitieren hervorheben will. Gleichzeitig steht dies in Bezug mit dem Tastsinn, da die Perlen des Rosenkranzes dabei helfen die richtige Anzahl der Gebete einzuhalten. Man muss sich einen Zeitpunkt suchen, zu dem man die Perlen – meist durch Daumen und Zeigefinger einer Hand – weiter gleiten lässt. Ich entschließe mich dafür den Wechsel immer beim Start eines neuen Gebets durch den Vorbeter zu vollziehen. In der Gruppe ist das Rosenkranzbeten in seiner körperlichen Ausführung dabei in einer großen Bandbreite akzeptiert: Ein monotones Rezitieren ist genauso in Ordnung wie der leise Hintergrundlärm durch die mitfahrenden Kinder in der Pilgergruppe. Dabei herrscht eine große Toleranz gegenüber den Gefühlen, die eingebracht werden, oder wenn sich jemand beim Vorbeten verspricht. Eine Unterbrechung erfolgt erst, wenn die Anzahl der Gebete nicht stimmt. Eine Vorbeterin, beispielsweise, verzählt sich bei den Perlen und will ein Ave-Maria zu viel beten. Hier wird sie von den anderen unterbrochen, die das an dieser Stelle das richtige Gebet aufsagen. Es gib von den Mitgliedern von Totus Tuus stets Lob für alle, die sich daran gewagt haben als Vorbeter sowohl ihre Gedanken frei zu äußern und ihre Erfahrungen und Wünsche kund zu tun, als auch die liturgischen Gebete korrekt zu formulieren. Dabei ist aber wichtig, dass die Gruppe und die in Medjugorje gemeinsam gemachten Erfahrungen Basis für diese persönlichen Ausführungen sind. Intimität und Gruppenidentität ermöglichen erst diese spezifisch individualisierten und spontanen religiösen Akte der Betrachtung, da die Menschen erst den „geheiligten“ Raum mit der Pilgergruppe brauchen, um im Schutz dieser Solidarität ihre in jener Gemeinschaft gemachten Erfahrungen zu äußern. Hier zeigt sich, dass Individualisierung keineswegs Vereinzelung meint, sondern im Gegenteil noch mehr Gruppensolidarität benötigt (vgl. Gabriel et al 1997: 23). Die scheinbare Trennung zwischen Individuum und Kollektiv ist also eine künstliche, da die Leistung des Individuums nur auf dem Boden der Gruppe stattfindet und die im Rosenkranz geäußerten Bitten und Wünsche wiederum auch der Gruppe eine Dynamik verleihen, die ihre Gruppenintimität verstärkt. Die körperliche Kompetenz des Hörens wird im Geschehen des Rosenkranzbetens also eine soziale Kompetenz des Aufeinander-Hörens, die aus der Gruppenintimität des Feldes geboren wird und verstärkend in sie zurückkehrt. Der konstituierende Prozess dieser sozialen Dimension des Rosenkranzes wird noch durch das Artefakt Ro-

senkranz verstärkt, das als Erkennungszeichen permanent mitgeführt wird. Es ist im Nexus des Feldes eine so dominierende Praxis, dass ich mir notwendigerweise einen eigenen Rosenkranz während des Aufenthalts kaufen musste, um ein Teil der Gruppe werden zu können. Sogar beim Besteigen des Kreuzbergs halten die Pilger den Rosenkranz lieber als Sicherung fest in der Hand, als sich mit der freien Hand am Fels abzustützen.

7.2.3 Zwischenfazit – Die doppelte Indexikalität des Rosenkranzbetens

Nach dieser Rekonstruktion der Praxis des Rosenkranzbetens in Medjugorje will ich ein kurzes Zwischenfazit darüber ziehen, was die spezifische Gebetspraxis des Rosenkranzes der charismatischen Bewegung Totus Tuus ausmacht.

So lassen sich vor allem zwei Besonderheiten ausmachen: Zum einen die frei formulierten Betrachtungen der Geheimnisse, in denen die Vorbeter ihre Wünsche und Erfahrungen vortragen und äußern, was sie in Medjugorje bewegt oder was sie von diesem Ort erwarten, und zum anderen die Einfügung der Fatima-Formel „Oh mein Jesus“, die kein fester liturgischer Bestandteil der Rosenkranzliturgie ist, sich aber auf einen offiziell kirchlich anerkannten Wallfahrtsort bezieht. Dabei verstärkt sich das freie Element noch, je mehr die Gruppe der charismatischen Bewegung unter sich ist und ohne die von ihr geleiteten Pilger. Dabei versuchen die Mitglieder der Bewegung die Technik der freien Betrachtung durchaus den anderen Pilgern beizubringen, diese zu ermuntern und sie schaffen es bis zum Ende der Woche ihrem „persönlichen Charisma“ in Medjugorje Raum zu geben. So betrachte ich gerade diese Technik als spezifisch charismatischen Teil der Rosenkranzpraxis, die aber Hand in Hand geht mit einem zweiten wichtigen Punkt: Der Fatima-Formel.

Ich stelle einerseits einen Bezug zwischen freien Betrachtungen und der charismatischen Religiosität zur eher modernen individualisierten Religiosität her (vgl. Gebhardt et al 2005), die viel auf Erfahrung aus den Erlebnissen (in Medjugorje!) (vgl. ICCRS 2007: 10ff.) setzt und weniger auf institutionalisierte Formen. In diesem Sinne schließen sich auch die katholischen charismatischen Bewegungen ihren protestantischen Vorläufern an: „Charismatische Bewegungen zeichnen sich weniger durch theologische Neuentwürfe als durch eine Fülle von reflektierten Glaubenserfahrungen aus“ (Zimmerling 2009: 12). Dies geht mit einem „anti-institutionellen Vorbehalt“ (Zimmerling 2009: 20f.) einher, so dass das Charisma des Einzelnen auch im Sinne des zweiten vatikanischen Konzils für eine klerikal-institutionalisierte Vorherrschaft gefährlich werden kann: Sie ist „Eine geistgewirkte, von den Charismen bestimmte Wirklichkeit“ (Tigges 1998:

47) und nicht eine durch die offizielle Anerkennung der Institution Kirche abhängige. Dies ist aber nur eine Seite der Medaille. Der Bezug auf Fatima als anerkannter Wallfahrtsort spiegelt andererseits gleichzeitig zu den revolutionären Tendenzen ein gehorsames Element der Rückbindung an eben jene Institution. Die Fatima-Formel ist nämlich eine freiwillige Hinzufügung ist, die aber während des Aufenthalts in Medjugorje nie als solche benannt wird, sondern stets als normaler Teil des Rosenkranzgebets eingefügt wird.

Um neben Fatima und Lourdes weitere Elemente des Felds Medjugorje ausfindig zu machen, wird im nächsten Kapitel eine Situationsmap gezeichnet, die es ermöglicht eine relationale Analyse des Rosenkranzes herzustellen. Diese ermöglicht die Visualisierung eines Beziehungsnetzwerks der Rosenkranzpraxis und die Analyse der Wirkung jenes Netzwerks.

7.3 Zeichnen von Situationsmaps

Clarke unterscheidet drei Hauptarten von sozialen Karten: Die Situationsmap dient dabei der Darstellung der in der Forschungssituation relevanten menschlichen, nichtmenschlichen und diskursiven Elemente und ermöglicht eine Analyse der Beziehungen untereinander. Diese können dann in eine Map von sozialen Welten/Arenen überführt werden, die die Aushandlungsprozesse verschiedener sozialer Welten in einer (Kampf-)Arena visualisiert, während mit einer Positionsmap die Bestimmung von Schlüsselpositionen in den untersuchten Diskursen bestimmt werden kann (vgl. Clarke 2012: 24).

Um die beteiligten Elemente des theoretischen Samplings herauszufiltern, wurde das Datenmaterial mit Memos versehen. Ziel ist es die expliziten und impliziten Akteure in der Situation ausfindig zu machen und die Artikulationskraft sowohl menschlicher als auch nichtmenschlicher Akteure bei der Beziehungsbildung in einem Netzwerk sichtbar zu machen. Die Bearbeitung des Datenmaterials mit Memos erfolgt parallel zur Literaturrecherche und nicht nacheinander, da dies in der klassischen Grounded Theory ebenso wenig getrennt werden kann wie Erhebung und Interpretation von Daten (vgl. Strauss/Corbin 1996: 33f.). Dies ist die methodisch logische Konsequenz daraus, dass durch soziale Praktiken – wie sich später zeigt – auch der Bezug auf implizite Akteure gegeben sein kann,

> „[…] die physisch anwesend sind, aber im Allgemeinen von den Machthabern in der betreffenden sozialen Welt oder Arena zum Schweigen gebracht/ignoriert/unsichtbar gemacht werden. Zum anderen jene, die in einer gegebenen sozialen Welt nicht physisch anwesend, sondern allein diskursiv konstruiert sind. Sie werden konzipiert, repräsentiert und möglicherweise auch zum Ziel der Tätigkeit jener anderen.“ (Clarke 2012: 87)

Eine zunächst ungeordnete Situationsmap bildet die Basis für die Analyse der Praxis des Rosenkranzbetens. Dafür wird der Datenkorpus mit Memos versehen, die alle Elemente von „ausschlaggebender Bedeutung“ (Clarke 2012: 124) markieren. Da ja neben dem Rosenkranz alle Elemente aus dem empirischen Forschungskern heraus analysiert werden sollen,

> „[ist] die entscheidende Frage: Welche nichtmenschlichen Dinge sind in dieser interessierenden Situation wirklich ‚wichtig’ und für wen oder was? Es liegt in der Verantwortung des Forschers, diese in seinen Daten zu repräsentieren – mittels ethnographischer Beobachtungen, Feldnotizen zu Interviews etc. sowie zu Interviewfragen. Hierbei kann es höchst interessant sein, zu sehen, was als selbstverständlich hingenommen wird. Darüber hinaus müssen wir auch fragen, welche Ideen, Konzepte, Diskurse, Symbole, Orte der Diskussion und kultureller ‚Kram’ in dieser Situation ‚wichtig’ sein könnten.“ (Clarke 2012: 126)

Die ungeordnete Situationsmap

So wurde eine Memoart mit dem Label „Akteure, soziale Gruppen, etc.“ versehen, die soziale Gruppen, Aktanten, besondere Individuen/Akteure, Raumaspekte, (implizite) Organisationen, Schlüsselereignisse, Diskurse und Ideen festhält. Mit einem anderen Label wurden Informationen über „Beziehungen“ zwischen Akteuren markiert, um in einem späteren Schritt diese analysieren zu können. Aus der Sichtung des Datenmaterials wurde folgende ungeordnete Situationsmap entwickelt:

Abbildung 6 Ungeordnete Situationsmap

Um die Menge der produzierten Daten übersichtlicher darzustellen, wird die Situationsmap als nächstes in eine geordnete Version gebracht (vgl. Clarke 2012: 135). Damit in der Analyse kein Kontextwissen verloren geht, wird sie in der geordneten Version nur mit den Elementen durchgeführt, die einen Bezug zum Rosenkranz aufweisen. Das heißt, dass die Karte durchaus als dynamisch zu betrachten ist. Im Laufe der Analyse können Elemente neu positioniert werden oder wegfallen, je nach ihrer Relevanz für die Fragestellung.

Geordnete Situationsmap[17]

Soziale Gruppen	
A	Katholische charismatische Bewegung Totus Tuus
B	Pilgergruppe
C	Zielgruppe Religionsfremde[18]
D	(implizit) Seher und Seherinnen
E	Bau- und Souvenirfirmen, Tourismusunternehmen[19]

Organisationen	
A	Reise-/Busunternehmen
B	Grenzpolizei Kroatien/Slowenien
C	Heimatgemeinde
D	Grenzpolizei Bosnien
E	Filmer des Abendprogramms für marytv.tv
F	(implizit) Pilgerzentrum
G	„Rom“ (i.S. des Papstes und seiner Bischöfe als Kirchenoberhaupt)
H	Filmproduktion (Marys Land)[20]

[17] Die Auflistung der vollen Situationsmap soll das Problem der Datenanalyse verdeutlichen. Es treten viele Akteure auf, zum Teil nur implizit aus dem Datenmaterial oder in Diskursen, die während der Datenerhebung eine Rolle spielen, aber für die Analyse zu komplex waren. Relevant ist also die folgende bereinigte Situationsmap.

[18] Aus dem Datenmaterial ergibt sich, dass das Ziel von Totus Tuus, die „Neuevangelisation“ ist. D.h. Leute denen die eigene Religion fremd bzw. fern ist aktiv anzusprechen und auf Pilgerfahrten nach Medjugorje zu bringen.

[19] Diese ergeben sich implizit aus der beobachtbaren großen Bautätigkeit, welche durch die Pilgergruppen ausgelöst wurde.

[20] Tritt als Diskurs der Teilnehmer auf. Der Film erschient nach Vollendung der Arbeit 2017 in deutschen Kinos und machte die Ereignisse in Medjugorje medial populär, mehr dazu unter http://www.maryslandfilm.com/

Individuen	
A	Peter, Pilgerleiter von Totus Tuus
B	Weihbischof Hägge (Münster) , welcher Totus Tuus als kirchliche Gemeinschaft offiziell anerkannte
C	Forscher (ich)
D	Johannes und Miriam
E	Felix
F	Pilgerleiterin Vicky
G	Pater Zavkov

Aktanten	
A	Rosenkranz
B	Buch über Medjugorje
C	Radio

Schlüsselereignis	
A	Weiterfahrt an bosnischer Grenze
B	Andächtigkeit am Erscheinungsberg
C	Kreuzszene
D	Evangelische Christen aus der Pilgergruppe beten den Rosenkranz mit
E	inoffizielle Heiligenverehrung
F	Spontane Fürbitten

Ideen	
A	„Füttern der Seele“

Diskurs	
A	Erscheinung
B	Bezug auf Fatima
C	Glaubenskraft

Raumaspekt	
A	Bus

B	Dorfkirche Holzkirchen
C	Herberge/Pension
D	Lehrsaal
E	Kirchenvorplatz
F	Souvenirläden
G	Erscheinungsberg
H	Cenacolo
I	Kreuzberg
J	Raum „Mutterdorf“, Sozialstation nahe Medjugorje und Teil der Pilgerreise
K	Kirche St. Jakob

Abbildung 7 Geordnete Situationsmap

Um das Datenmaterial besser erläutern und analysieren zu können, wird die geordnete Situationskarte weiter komprimiert. Die Diskriminierung der Daten findet unter der Voraussetzung statt, dass die Elemente in dieselbe Richtung weisen: Kann eine Person als Repräsentantin einer bestimmten sozialen Gruppe angesehen werden, so können ihre Beziehungen zu anderen Elementen der Situation parallel analysiert werden. Es ist also nicht notwendig alle Elemente in die Analyse aufzunehmen (vgl. Clarke 2012: 135).

Peter und Felix treten für mich als Teilnehmer der Situation zwar direkter auf und liefern mir Schlüsselinformationen, sind aber viel zu nah an der sozialen Gruppe der katholisch charismatischen Bewegung dran, als dass eine eigenständige Analyse nötig wäre. Es ist ausreichend sie wie die beiden Organisatoren Thomas und Ricarda als Repräsentationsfiguren ihrer sozialen Gruppe wahrzunehmen. So wird auch der Aktant B, das Buch, aus den Reihen der charismatischen Gemeinschaft zur Gruppe der Bewegung hinzugefügt. Seine Rolle im Feldzugang wurde bereits ausreichend beleuchtet. Gleiches gilt auch für Johannes und seine Freundin Miriam, die in diesem Sinne vor allem repräsentative Schlüsselinformationen über die Gruppe der Pilger beigesteuert haben, zu der ich als teilnehmender Beobachter und „Forscher“ selbst gehöre. Die Pilgerleiterin Vicky, der verstorbene Schutzpatron der Seher, Pater Zavkov, die Seher und Seherinnen selbst und der Aktant C Radio werden unter der impliziten sozialen Gruppe „Pilgerzentrum“ subsumiert. Hier ist erwähnenswert, dass die Seher und Seherinnen trotz ihrer tragenden Rolle in der Geschichte der Erscheinung während des Forschungsaufenthalts nie direkt auftauchen und relevant für das aktuelle Geschehen werden. Ich erfahre durch Gespräche und Recherche, dass sie zum Teil gar nicht mehr in Medjugorje wohnen, sondern in den USA und anderswo. Das Zentrum selbst taucht im Feld nie direkt auf, wird aber über die genannten Elemente vertreten. Pater

Zavkov wird direkt verehrt und als Gründer des Pilgerzentrums genannt. Die Pilgerleiterin Vicky tritt bei ihrem Vortrag als Vertreterin des franziskanischen Zentrums auf sowie bei den abendlichen Messen als Übersetzerin empfangbar über das tragbare Radio. Das Radio wird von fast allen Pilgern genutzt, um die Übersetzungen der Gebete zu empfangen. Interessant ist hierbei, dass die Franziskaner, die historisch in Medjugorje für die Seelsorge zuständig sind, auch nie direkt auftauchen. Vertreten sind diese als Element über das vom Franziskanerpater Zavkov gegründete Pilgerzentrum und über einen von ihnen geleiteten Souvenirshop. Die Führung durch das Abendprogramm wird manchmal von einem Franziskaner im braunen Ordenshabit geleitet, dazu kann aber aufgrund mangelnder Hintergrundinformationen nicht mehr gesagt werden. Dementsprechend wird hier in der Karte die neue soziale Gruppe F „Franziskaner“ hinzugefügt. Die von der Bewegung Totus Tuus benannte Zielgruppe der Religionsfremden taucht im weiteren Verlauf nicht mehr auf, so dass sie unter die anderen Pilger fällt, die ganz allgemein gesprochen die Zielgruppe des von Totus Tuus geführten Programms sind. Der von den Mitgliedern genannte Weihbischof Hägge von Münster, welche Totus Tuus als kirchliche Gemeinschaft offiziell anerkannte, ist der einzig indirekt auftauchende Akteur, der die Organisation „Rom“ im Sinne des Vatikans vertritt und wird daher unter diese subsumiert. Dabei trifft sein Standpunkt nur bezüglich der Beziehung zu der katholischen charismatischen Bewegung zu, da er diese anerkannt hat und nicht bezüglich der Erscheinung Medjugorjes.

Als kollektive menschliche Akteure werden also aufgeführt: Die katholische charismatische Gruppe Totus Tuus, andere Pilger, (implizit) Bau- und Souvenirfirmen, Tourismus und die (impliziten) Franziskaner

Als zentraler Aktant der Fragestellung bleiben der Rosenkranz und die an ihn geknüpfte soziale Praxis. Wichtig ist hierbei, dass es sich in erster Linie nicht um einen selbsttätigen nichtmenschlichen Akteur im Sinne einer Akteur-Netzwerk-Theorie nach Bruno Latour (2007) handelt, sondern dass es im Sinne einer praxeologischen Stoßrichtung um eine Materialität als Teil einer sozialen Praktik geht, die mit der Dimension des materiellen Arrangements (vgl. Schatzki 2016a: 78) verknüpft ist und Knotenpunkt der Beziehungsanalyse wird.

So ergibt sich als neue **„bereinigte“ Situationsmap**:

Aktanten	
A	Rosenkranz

Die Idee A des „Fütterns“ der Seele bleibt unverändert bestehen, ebenso wie die Diskurse Glaubenskraft, Fatima und der (Echtheit) der Erscheinung. Die Raumaspekte werden ebenfalls unverändert gelassen, da soziale Praktiken nicht nur eine zeitliche, sondern immer auch eine räumliche Rahmung haben.

Kollektive menschliche Elemente	
A	Katholische charismatische Bewegung Totus Tuus *(Peter, Felix)*
B	Pilgergruppe *(Johannes/Miriam, Forscher)*
E	Bau- und Souvenirfirmen, Tourismus
F	(implizit) Franziskaner *(Vicky, Pilgerzentrum, P. Zavkov, Seher, Radio)*

Aktant/Nicht-menschliches Element	
A	Rosenkranz

Diskurs	
A	Erscheinung
B	Bezug auf Fatima
C	Glaubenskraft

Raumaspekt	
A	Bus
B	Dorfkirche Holzkirchen
C	Herberge/Pension
D	Lehrsaal
E	Kirchenvorplatz
F	Souvenirläden
G	Erscheinungsberg
H	Cenacolo
I	Kreuzberg
J	Raum Mutterdorf
K	Kirche St. Jakob

Organisationen	
A	Reise-/Busunternehmen
B	Grenzkontrolle Kroatien/Slowenien
C	Heimatgemeinde
D	Grenzkontrolle Bosnien
E	Filmer Abendprogramm
G	„Rom“
H	Filmproduktion (Marys Land)

Schlüsselereignis	
A	Weiterfahrt an bosnischer Grenze
B	Andächtigkeit Erscheinungsberg
C	Kreuzszene
D	Ev. Christen beten mit Rosenkranz
E	inoffizielle Heiligenverehrung
F	Spontane Fürbitten

Abbildung 8 bereinigte Situationsmap

8. Die relationale Analyse – Wo werden Beziehungen durch die Praxis konstruiert?

8.1 Relationale Analyse des Rosenkranzes als Teil der Praxis des Rosenkranzbetens (blau)

Auf Basis der bereinigten, geordneten Situationsmap können nun die Beziehungen der Elemente untereinander aufgedeckt und analysiert werden. Dies geschieht in der Theorie durch „ein in die Mitte ziehen“ des zentralen Elements „Rosenkranz“ und seiner Praxis, zu dem dann alle vorhandenen Beziehungen in der Karte eingezeichnet werden (vgl. Clarke 2012: 140). Methodisch wurde dies so umgesetzt, dass im Beobachtungsprotokoll Memos (grün) mit dem Label „Beziehungen“ gesetzt wurden, sobald in der Beobachtung Informationen über Beziehungen zwischen Elementen sichtbar wurden. Die Daten dieser Memos werden wie auch zuvor durch Literatur- und Quellenrecherche gesättigt.

Als Vorbereitung für die relationale Analyse ergibt sich also bereinigt folgende Situationsmap, in der die Beziehungen des Aktanten „Rosenkranz“ eingetragen sind:

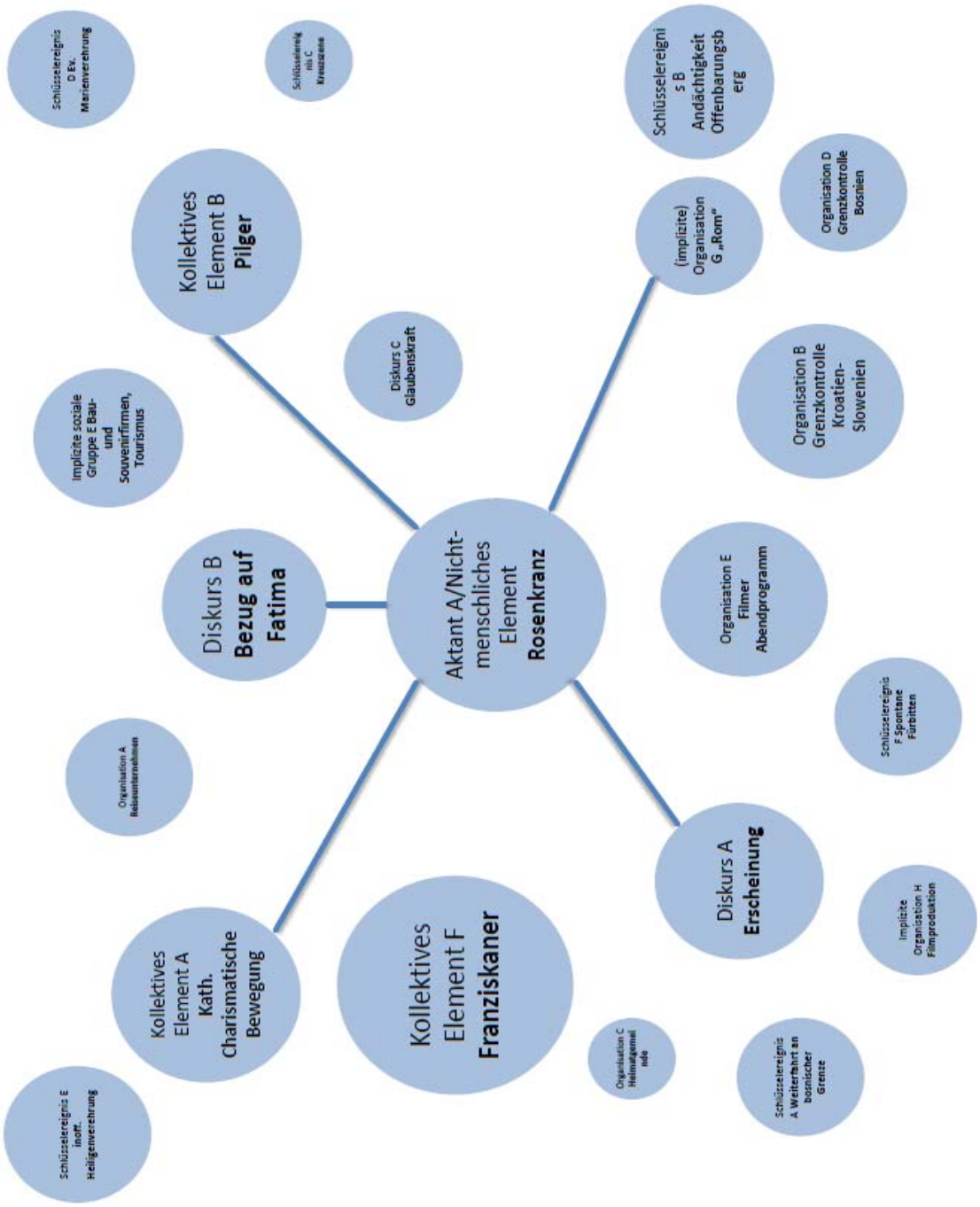

Abbildung 9 Relationale Analyse Rosenkranz (blau) (eigene Darstellung)

Wie bereits bei der Rekonstruktion des Rosenkranzes aufgezeigt wurde, stellt die Praxis des Rosenkranzbetens durch die charismatische Bewegung mit den Pilgern ein Spezifikum dar. Neben den freien und spontanen Betrachtungen, die sich auf die Erlebnisse und Erfahrungen in Medju-

gorje und die Erscheinung beziehen (DISKURS A), wird mit dem Zusatz des „Oh mein Jesus“-Gebets ein Bezug zur offiziell anerkannten Fatima-Offenbarung erzeugt, welche von Rom (im Sinne des Papstes und der römischen Kurie) offiziell anerkannt ist. Hier ist der Rosenkranz sowohl ein zusätzlich verbindendendes Glied zwischen charismatischer Bewegung und den Pilgern, als auch zwischen der Erscheinung in Medjugorje, als auch auf Fatima (DISKURS B). Durch den Bezug auf Fatima als von Rom anerkanntem Wallfahrtsort wird ein indirekter Bezug auf die Organisation geschaffen, die in letzter Instanz darüber entscheidet, was katholisch ist oder nicht (z.B. §750 Codex Iuris Canonici 1983).

Wichtig ist hierbei, dass sich das Beziehungsnetzwerk auf den Rosenkranz als Teil einer sozialen und religiösen Praktik bezieht. Es wird erkennbar, dass die Praxis des charismatischen Rosenkranzgebets nicht nur einen religiösen Sinn hat, sondern auch einen sozialen Sinn, welcher sich auf den Konflikt um die mangelnde Anerkennung Medjugorjes als offizieller Wallfahrtsort bezieht. Die persönlichen Erwartungen, Wünsche und Erlebnisse bezogen auf die Erscheinung in Medjugorje werden noch charismatisch frei formuliert, gehen aber Hand in Hand mit dem zweiten Diskurs, dem Bezug auf die Offenbarungen der Gottesmutter in Fatima. Die kirchlich noch nicht institutionalisierte Erscheinung in Bosnien bietet also freie Ausdrucksmöglichkeiten, während die Botschaft der Seher Fatimas bereits in der fest „Oh mein Jesus“-Formulierung geronnen ist. Dieser Bezug von Medjugorje auf Fatima wird neben der Betpraxis des Rosenkranzes immer wieder vom Feld benannt. Elena, ein Mitglied der charismatischen Bewegung, weist mich darauf hin, dass Medjugorje eine Fortführung von Lourdes sein soll, welches wiederum einen Nachhall in Fatima fand. Die Pilgerleiterin Vicky, die durch ihre Tätigkeit dem sozialen Umfeld der Franziskaner zuzurechnen ist, reiht in ihrem Vortrag die bosnischen Erscheinungen der Gospa in die kirchengeschichtlich anerkannten Marienerscheinungen ein.

Wie bereits angeführt ist die Praxis des Rosenkranzbetens eine typisch katholische Betpraxis. Wenn also der Papst und die Kurie in Rom eine starke Machtposition in der Definitionsfrage haben, was erfolgreiches „doing katholisch“ ist, wird durch die Praxis als solche schon eine Verbindung hergestellt. Natürlich besteht die Anerkennung und damit die Beziehung Fatimas zur römischen Kirche unabhängig vom Rosenkranzbeten. Durch die Art der Betpraxis der katholisch charismatischen Bewegung findet aber eine Aktualisierung und Artikulation jener in der Situation Medjugorje statt, die sonst nicht sichtbar wäre.

Ausgehend vom Rosenkranz und den an der Praxis beteiligten Elementen werde ich im Folgenden weitere relationale Analysen durchführen. Diese werden wie eine „zweite Schicht“ auf die Analyse der Rosenkranzpraxis aufgetragen und sollen dadurch zu einem besseren Verständnis des Feldes Medjugorje und seiner spannungsreichen Konfliktkonstellationen beitragen.

8.2 Relationale Analyse der katholischen charismatischen Bewegung (grün)

Stellt man die katholisch charismatische Bewegung in den Mittelpunkt der relationalen Analyse ergeben sich aus dem Datenmaterial folgende Beziehungen:

Die charismatische Bewegung Totus Tuus steht in enger Beziehung zu den Pilgern. Erklärtes Ziel der Bewegung ist die Neuevangelisation, also das Zurückbringen in den (katholischen) Glauben, indem sie die Pilger nach Medjugorje bringt und ihnen dort religiöse Erlebnisse ermöglicht. Sie führen die Gruppe der Pilger an und beten mit ihnen vor allem den Rosenkranz, über dessen Betpraxis sie die Teilhabe an ihrer Gemeinschaft ermöglichen. Die hauptsächliche Abgrenzung zu den Pilgern, ist das Tragen der Kleidungsstücke mit dem Aufdruck des Bewegungslogos. Ansonsten versucht die charismatische Bewegung eher die Pilger zu leiten und zu stützten und mit ihrer sehr hilfsbereiten und freundlichen Art die Gruppe der Totus Tuus Mitglieder und der mit ihnen reisenden Pilger stark aneinander zu binden. Die Reiseorganisation, welcher die Busfahrer stellt, ist ihnen dabei zwangsweise verbunden. Totus bucht die Fahrten seit Jahrzehnten bei derselben Reiseagentur aufgrund der erfahrenen Akzeptanz ihres Gebetsverhaltens während der Fahrt.

Zu den Franziskanern besteht eine besonders enge Verbindung. Nicht nur weil sie sich in gleicher Weise auf den Diskurs A der (Echtheit der) Erscheinung beziehen – hier werden während des Feldaufenthalts keine Zweifel geäußert – sondern auch eine organisationale Verbundenheit besteht. Diese ist so tief und herzlich, dass die Pilgerleiterin Vicky Mitglieder der Bewegung sogar scherzhaft fragt, ob sie mittlerweile kroatisch werden. Auch empfehlen die Mitglieder der Bewegung nicht bei den kommerziellen Souvenirhändlern zu kaufen, sondern im Shop der Franziskaner.

Ihre Beziehung zu Rom ist trotz des eventuellen Misstrauens gegenüber charismatischen Bewegungen eine offiziell anerkannte, da die Genehmigung durch Weihbischof Hägge eine automatische Anerkennung für die gesamte Weltkirche nach sich zieht.

Die Verwendung des Rosenkranzes ist wie bereits angeführt sehr direkt, da sie ihr Programm und den Aufenthalt in Medjugorje stark damit strukturieren.

Ebenfalls existiert eine Verbindung zu den jeweiligen Ortsgemeinden in Deutschland. Die Mitglieder der charismatischen Bewegung haben zwar immer wieder betont, dass „Glaube in Gemeinschaft muss“, diese Gemeinschaft in der Heimatgemeinde aber schwerer zu finden sei. Die Gemeinschaft im Glauben wird dann am Wochenende bei der Bewegung gesucht. Interessant ist hierbei, dass die Beziehung zur normalen Organisationseinheit Pfarrgemeinde nicht eine grundsätzlich negative ist. Aus den Erzählungen der Mitglieder und den Informationen der Webseite ist ersichtlich, dass diese für ihr Gruppenziel der Neuevangelisation nicht nur Medjugorje-Fahrten organisieren, sondern auch ein unterstützendes Programm für die Pfarrgemeinden anbieten, zum Beispiel bei der Firmvorbereitung.

Interessant an der relationalen Analyse ist, dass die Gruppe der charismatischen Bewegung an den Schlüsselereignissen der Kreuzszene beteiligt ist, dass sie diese initiiert, als auch an der Verhandlung an der bosnischen Grenze (Schlüsselereignis A) eine führende Rolle einnimmt.

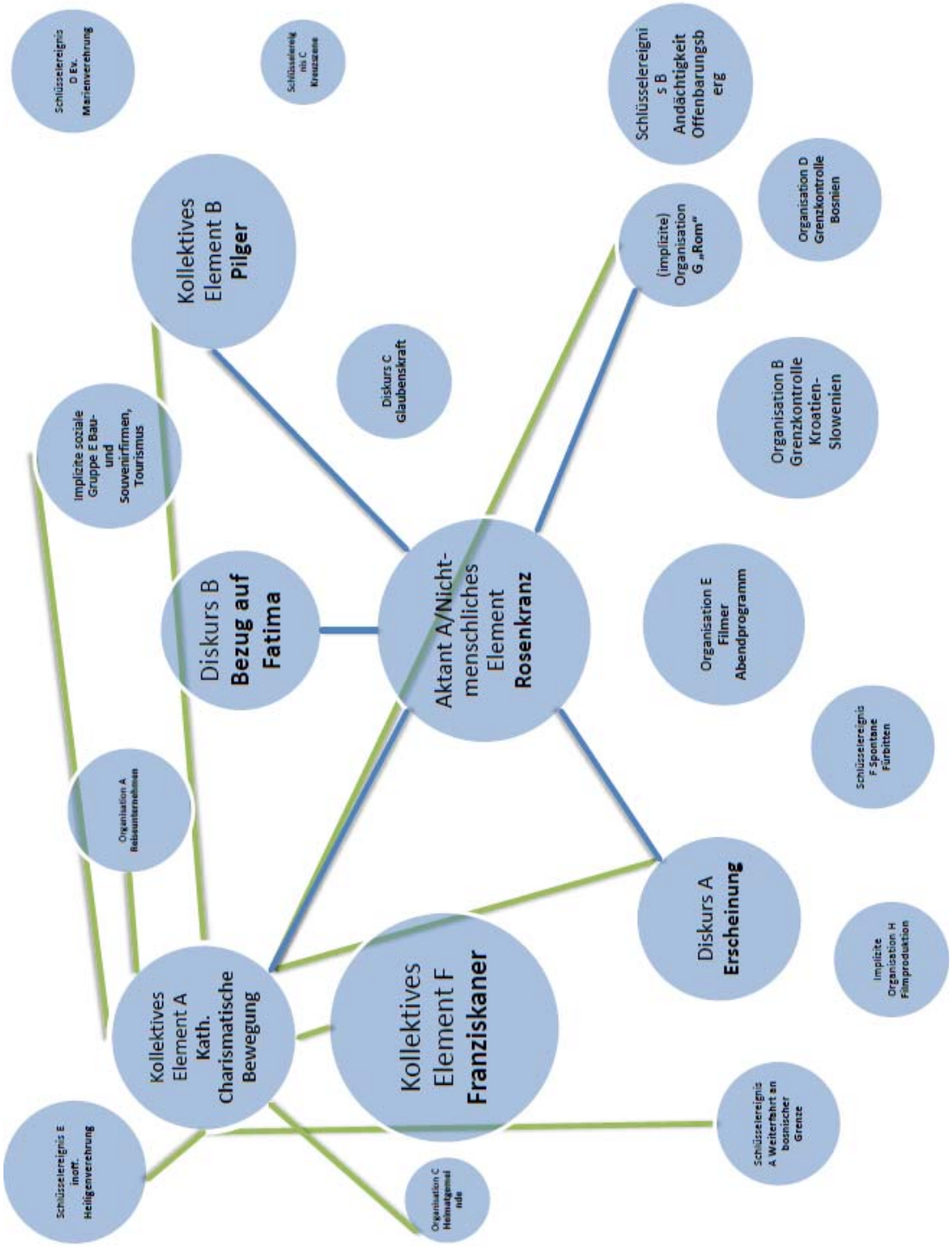

Abbildung 10 Relationale Analyse Katholische Charismatische Bewegung (grün) (eigene Darstellung)

8.3 Relationale Analyse Franziskaner (schwarz)

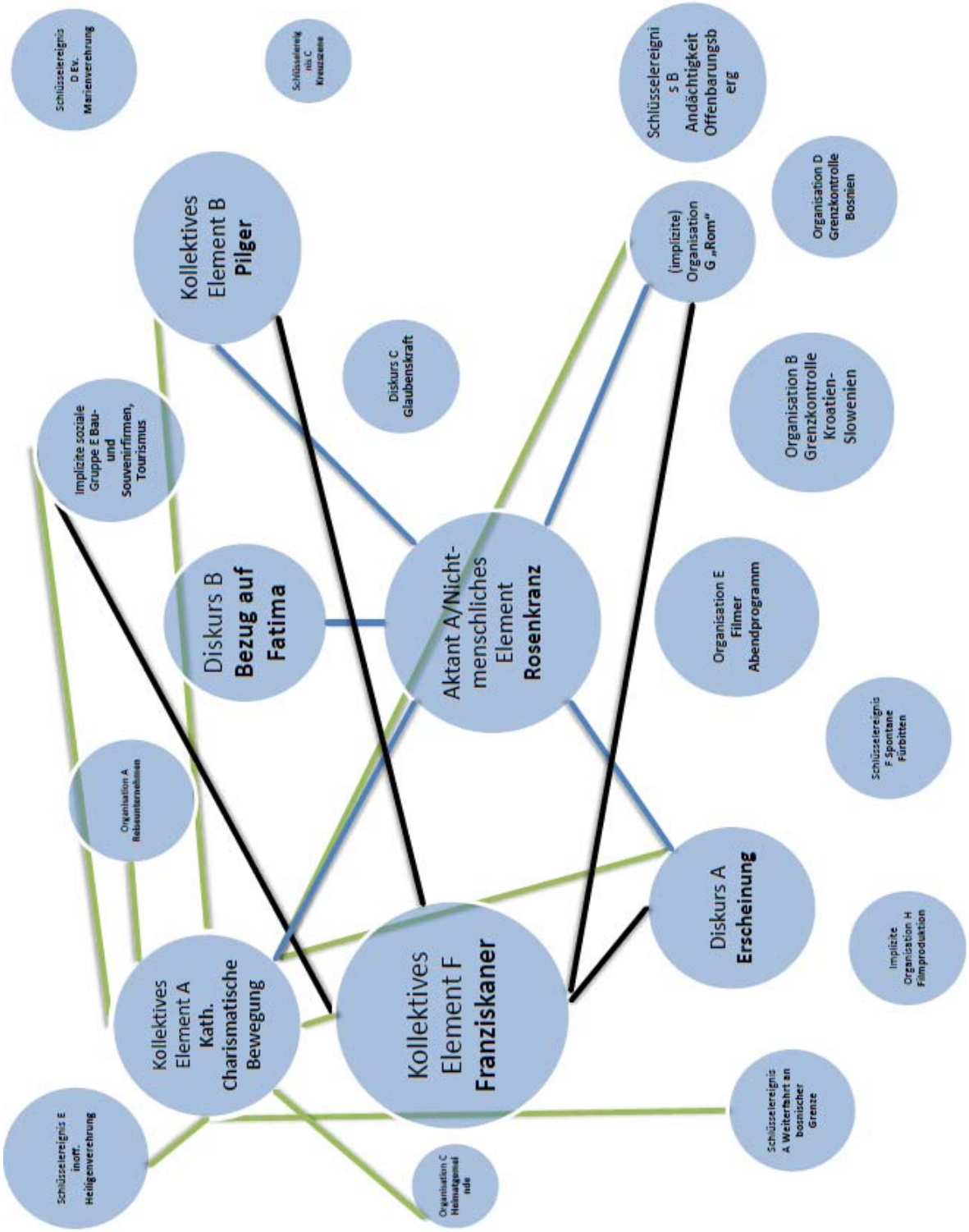

Abbildung 11 Relationale Analyse Franziskaner (schwarz) (eigene Darstellung)

Wie bereits bei der charismatischen Bewegung angeführt ist die Beziehung der Franziskaner sowohl zu der charismatischen Bewegung als auch zu den Pilgern wechselseitig positiv. Die Franziskaner stellen die Seelsorge der Pfarrei Medjugorje und die Pilgerbetreuung. Da die charismatische Bewegung dort stets neue und alte Pilger hinbringt, ist hier eine positive Beziehung gewachsen. Natürlich vereint alle der positive Bezug auf die Erscheinung in Medjugorje, welche historisch in ihren Anfängen durch den Franziskanerpater Zavkov gegen den Willen des Ortsbischofs und der kommunistischen Regierung gefördert wurde.

Auch wenn die Franziskaner historisch gesehen ein Reformorden sind, der sich gegen eine in ihrer Zeit reiche Kirche aussprach, ist er doch ein offiziell anerkannter Orden (vgl. Franzen 2011: 208f.). Ein direkter Bezug wird in Medjugorje sogar hergestellt: Ein Versammlungsraum, welcher bei schlechtem Wetter den Pilgern während Messe neben der Kirche ein Dach bietet, ist nach dem alten Papst Johannes Paul II. benannt, der ein großer Förderer von Marienverehrung war (vgl. Enzyklika Redemptoris Mater 1987). Johannes Paul II. war ebenfalls dafür bekannt die charismatischen Bewegungen mit ihrer Anziehungskraft für junge Gläubige zu schätzen (vgl. Foley 2011: 317). Das Verleihen von Namen wird schon bei Bourdieu (vgl. 1976: 79) als Strategie aufgefasst, eine Beziehung herzustellen und sich in die Nachfolge von der Person zu stellen.

Die Kooperation zwischen charismatischer Bewegung und Franziskanern ist auch an kleinen „Kriegsnebenschauplätzen“ im Kampf gegen die „Kulturindustrie“ (vgl. Adorno 1977) der Souvenirverkäufer zu sehen. Die charismatische Bewegung rät den Pilgern ab bei den normalen Händlern zu kaufen und doch lieber den Franziskanersouvenirshop als seriöse Quelle zu nutzen. Ob darin eine fromme Haltung gegenüber säkularem Konsum steckt oder, wie Bax (vgl. 1995: 6) vermutet, ein ökonomischer Konkurrenzkampf, bleibt aufgrund mangelnder Relevanz für die Forschungsfrage dahingestellt.

8.4 Relationale Analyse der Pilger (orange)

Für eine Beziehungsdarstellung der Pilgergruppe bleibt nur eine grundsätzliche Offenheit gegenüber der Erscheinung in Medjugorje zu konstatieren. Das Nachfragen bezüglich der Einstellung „Roms“ zu den Erscheinungen, wird von der Pilgerleiterin Vicky aber als „abwartend wie bei allen Wallfahrtsorten – auch Fatima“ beantwortet. Ein direkter Bezug zu den Franziskanern besteht nicht, sondern wird durch die charismatische Bewegung hergestellt. Meine Informanten aus der Pilgergruppe legen zwar einen gewissen Bezug zur Heimatgemeinde dar und eine katho-

lische Verwurzelung, die Daten aber bleiben zu diffus, um neben der Beziehung zur Bewegung und Erscheinung eine Aussage treffen zu können.

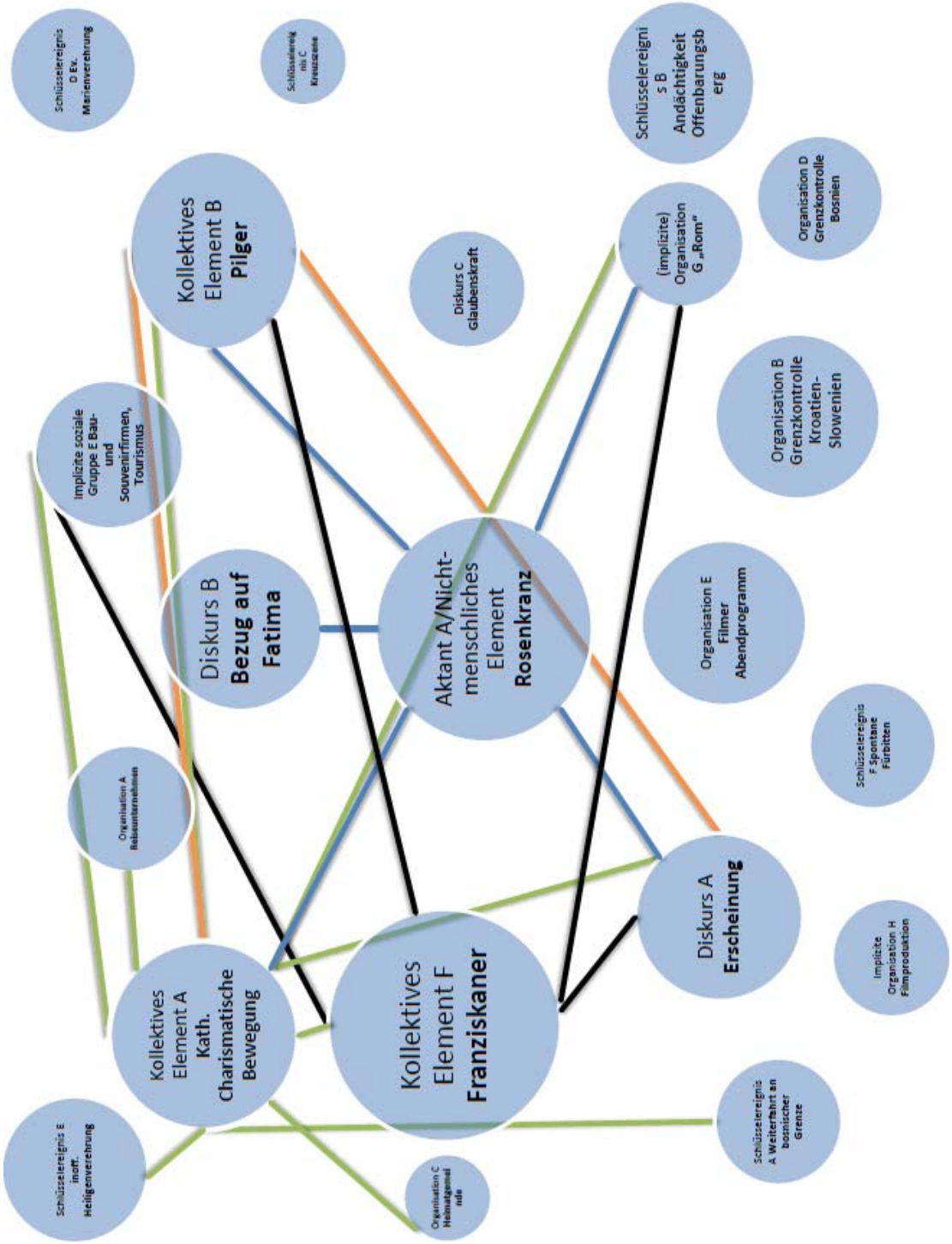

Abbildung 12 Relationale Analyse Pilger (eigene Darstellung)

Eine weitere Analyse der einzelnen Elemente „Rom“ und der Erscheinungen von Medjugorje und Fatima wird aufgrund mangelnder Notwendigkeit nicht durchgeführt. Es bleibt zu sagen, dass Rom noch einen direkten Bezug durch die Anerkennung Fatimas als Marienerscheinungsort hat, zu Medjugorje aber kein direkter Bezug besteht. Damit lässt sich also über die Beziehungen in der Arena Medjugorje ein Zwischenfazit ziehen.

8.5 Zwischenfazit: Die doppelte Indexikalität des Rosenkranzes zur Etablierung eines Hybrid-Habitus

Die einzige Gruppierung, die starke positive Beziehungen zu allen relevanten Elementen aufweist, ist die charismatische Bewegung. Sie haben sowohl zu den Pilgern, den Franziskanern als auch nach Rom eine anerkannt positive Beziehung. Nur die Beziehung nach Rom ist gefährdet durch die starke Fokussierung auf die offiziell nicht anerkannte Marienerscheinung in Medjugorje. Zu dieser hat die Institution katholische Kirche keine direkte Beziehung, sondern nur eine indirekt vermittelte. Ebenso ist die Beziehung zwischen „Rom“ und den Franziskanern in Medjugorje bedingt durch die historische Entwicklung und ebenfalls durch die Erscheinung der Gospa sehr distanziert. Eine wirklich gute und direkte Beziehung „Roms“ besteht nur zur Erscheinung in Fatima, da diese schon seit langer Zeit anerkannt ist und von Rom abgesegnet viele Pilger anlockt. Diese generieren mit Bourdieu (2000, 2001) gesprochen symbolisches Kapital, welches die Position der Institution Kirche stärkt. Betrachtet man die Erscheinung von Fatima, in der die Weihe Russlands, also der Untergang des kommunistisch-atheistischen Regimes, an das unbefleckte Herz Mariens offenbart worden sein soll (vgl. Machado 2001: 107) erkennt man, dass dadurch die Position des Papstes auch Jahrzehnte später gestärkt wurde. Dies stützte in gewisser Weise das Vorgehen von Papst Johannes Paul II. gegen die kirchenfeindliche Regierung. Da die Erscheinung in Medjugorje aber nicht unter der Zuständigkeit der römischen Kurie liegt, sondern bei den amtskirchenkritischen Franziskanernorden, greift dieser Machtgewinn nicht. Vielmehr könnte er sich sogar bedrohend auf die Position im sozialen Raum auswirken.

Wie aber wird dieses Dilemma gelöst? Gemeinsamer Knotenpunkt aller Beziehungen ist nur der Rosenkranz in seiner durch die katholisch charismatische Bewegung durchgeführten sozialen Praxis. Die Bewegung selbst hat gute Beziehungen zu Franziskanern, Pilgern und Rom. Eine rein charismatische Betpraxis des Rosenkranzes zur Verarbeitung der Erlebnisse und Erfahrungen in Medjugorje würde die Beziehung zu Rom gefährden, da hier die Fokussierung des „doing charismatisch“ im Sinne einer erlebnisorientierten Religiosität das „doing katholisch“ gefährden

würde. Für den Ausgleich wird also das Fatima-Gebet „Oh mein Jesus“ ebenfalls eingegliedert, das performativ für eine Balance sorgt und hin zur Ausprägung eines katholischen Habitus führt. Das heißt folglich: Nur über das Element Rosenkranz und die mit ihm verbundene soziale Praxis des katholisch charismatischen Rosenkranzbetens kann ein Bezug von der anerkannten Fatima-Erscheinung hin zur nicht anerkannten Medjugorje-Marienerscheinung hergestellt werden, so dass eine Verbindung zwischen diesen beiden entsteht. Die katholisch-charismatische Bewegung bildet also durch den strategischen Einsatz des Element Rosenkranz einen Hybrid-Habitus aus, der nicht nur katholisch oder charismatisch ist, sondern im Sinne eines Bindestrichs sowohl als auch: charismatisch-katholisch. Diese Praxis des katholisch-charismatischen Rosenkranzgebets schiebt sich also in den historisch gewachsenen Spalt zwischen Franziskanern und Medjugorje-Befürwortern und dem Ortsbischof von Mostar und Medjugorje-Gegnern. Interessant ist hierbei, dass der Ortsbischof als Akteur nicht mehr in der Situation mehr auftaucht. So ist zwar bekannt, dass in der Konfliktgeschichte die römische Kurie immer als Richter im Streit diente, aber durch die Erscheinung ist die Machtposition des Ortsbischofs bereits stark durch die Franziskaner verdrängt worden. Hier bildet die katholisch-charismatische Bewegung zusammen mit den Pilgern, die sie sich immer mehr katholisch-charismatisch sozialisiert, zum Bindeglied entwickeln, welches den historischen Bruch zwischen der verdrängten Ortskirche und den Franziskanern nach Rom hin schließt. Dies geschieht, indem die Bewegung und die Pilger ein verbindendes Glied darstellen, das den „Richter“ über die Echtheit der Erscheinung in Rom an die Erscheinungen in Medjugorje anbindet, über den Bruch hinweg, den der Akteur „Ortsbischof“ bildet. Dabei nutzen diese die doppelte Indexikalität ihrer Rosenkranz-Betpraxis, um sich nicht nur auf Medjugorje, sondern auch auf Fatima zu beziehen. Sie betreiben quasi Revolution und Rückbindung gleichzeitig durch Herausbildung und Aufrechterhaltung ihres Hybrid-Habitus, der sie auf dem schmalen Grat zwischen Schisma und Gefolgschaft wandeln lässt.

Versteht man dabei das religiöse Feld beziehungsweise die Kampfarena Medjugorje im Sinne Schatzkis als „nexus von doings und sayings“ so ist die Erscheinung in Medjugorje kein metaphorisches Phänomen, sondern im Sinne einer „flat ontology“ (Schatzki 2016b: 30) ein Ausschnitt eines Arrangements körperlicher und materieller Praktiken. Der Ausschnitt erfolgt durch eine Kontextualisierung der Teilnehmer der Situation: Das heißt das Phänomen Medjugorje gewinnt durch Abgrenzung und Differenz seine Gestalt. Hier ist interessant, dass die katholisch-charismatische Bewegung ein Anti-Blackboxing (vgl. Latour 2002) betreibt. Dies geschieht durch ihre Praxis des Rosenkranzbetens, die also das Phänomen Medjugorje nicht nur im Rahmen Bosniens

kontextualisiert, sondern es erweitert: Die Erscheinung von Fatima ist damit kein anderes abgegrenztes Phänomen, sondern wird durch ihre Strategie und Praxis zu einem vergrößerten Rahmen in dem auch die Erscheinung der Gospa in Medjugorje liegt. Diese Rahmenvergrößerung über die Rosenkranzpraxis schafft es – wie in der Netzwerkanalyse in den Situationsmaps sichtbar gemacht wurde – auch „Rom“ als Element der Situation miteinzubeziehen. Durch den Bezug auf Fatima im „Oh mein Jesus“-Zusatz wird also eine Verbindung zu „Rom“ hergestellt, die dafür sorgt, dass nicht nur die Charismen des Einzelnen in Medjugorje zählen, sondern auch eine institutionelle Rückbindung der Charismen an die katholische Kirche erfolgt, die ohne den Rosenkranz nicht erfolgt wäre. Der Rosenkranz ist also ein „Boundary Object“, welches verschiedene soziale Welten und Kontexte miteinander verbinden kann.

> “Boundary objects are objects which are both plastic enough to adapt to local needs and the constraints of the several parties employing them, yet robust enough to maintain a common identity across sites. They are weakly structured in common use, and become strongly structured in individual site use. These objects may be abstract or concrete. They have different meanings in different social worlds but their structure is common enough to more than one world to make them recognizable, a means of translation. The creation and management of boundary objects is a key process in developing and maintaining coherence across intersecting social worlds.” (Star/Griesmer 1989)

Hierbei ist es wichtig zu verstehen, dass in Anbetracht der gegebenen Konflikte zwischen Franziskanern und Ortsbischof und der kritischen Beobachtung der Erscheinung und der charismatischen Bewegung durch die römische Kurie dieser strategische Einsatz des Rosenkranzes als Heilsinstrument und Machtmittel (Imbusch 2002: 170) ein Kampf um die Machtverhältnisse in Medjugorje und in der ganzen katholischen Kirche darstellt. Um neben den analysierten Beziehungen auch ein Verständnis über die Machtverhältnisse und Machtbildungsprozesse zu gewinnen, will ich das Feld im Sinne Bourdieus (2000) als religiöses Kampfterrain beschreiben, in welchem verschiedene soziale Gruppen ihre soziale Position aushandeln. Zuerst will ich dafür das religiöse Feld nach Bourdieu erläutern und daraufhin nahelegen, warum und wo das religiöse Feld Medjugorjes von Bourdieus idealisierter Darstellung abweicht. Um die Abweichung besser darstellen zu können und die Wirkung des Rosenkranzes als Boundary Object erläutern zu können, werde ich als letzten Schritt das Kampffeld Bourdieus mit einer Karte sozialer Welten und Arenen von Clarke verbinden. Hier lässt sich im Gegensatz zu Bourdieu adäquater der Rosenkranz als nicht-menschliches Element in die soziale Landkarte eintragen.

9. Von Clarkes Situationsmaps zu Bourdieus religiösem Feld – Auf dem Weg zur Darstellung des Forschungsfeldes

9.1 Das religiöse Feld nach Bourdieu

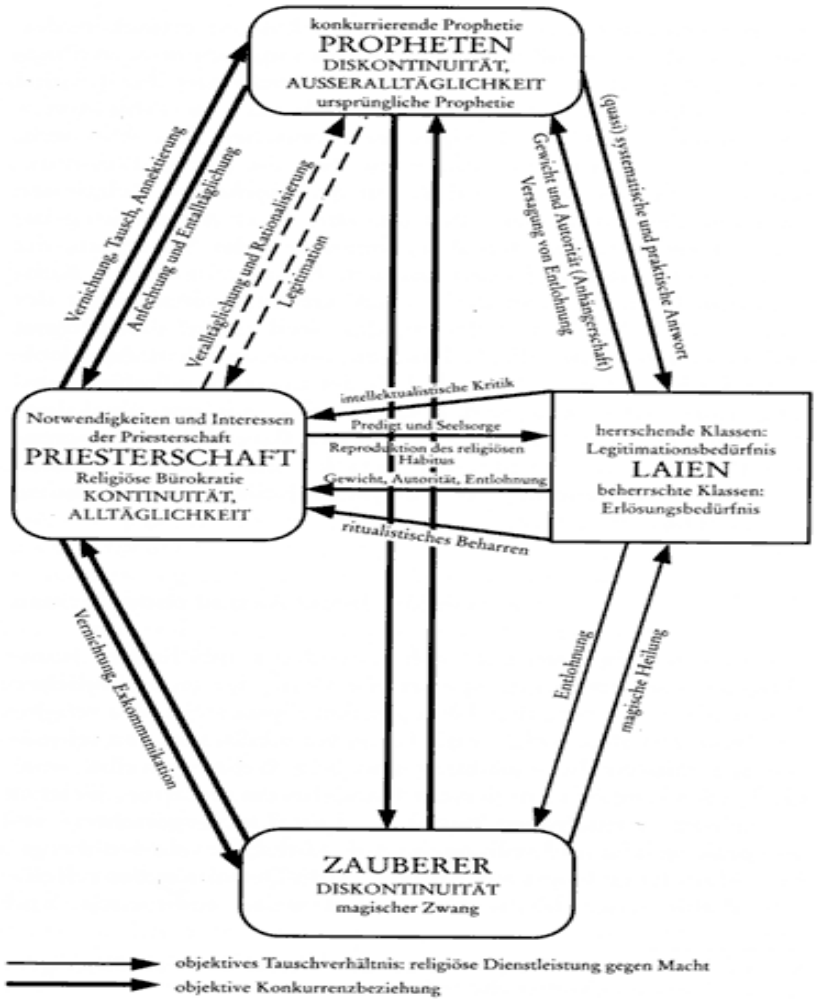

Abbildung 13 Das religiöse Feld nach Bourdieu (2000: 16)

Bourdieu beschreibt das religiöse Feld als Kampffeld. Dieses ergibt sich durch religiöse Arbeitsteilung, in deren Prozess eine Priesterschaft sich die Macht über die Heilsgüter wie Botschaften, implizites oder explizites Wissen über religiöse Normen oder religiöse Symbole und Gegenstände verschafft, dieses Heil also monopolisiert (vgl. Bourdieu 2000: 58).

> „Die Konstituierung eines religiösen Feldes ist das Ergebnis der Monopolisierung der Verwaltung von Heilsgütern durch ein Korps von religiösen Spezialisten, die als die ausschließlichen Inhaber der zur Produktion oder Reproduktion eines organisierten Korpus von geheimem, also seltenem Wissen notwendigen spezifischen Kompetenz gesellschaftliche Anerkennung genießen. Insofern geht sie Hand in Hand mit der objektiven

> Enteignung derer, die davon ausgeschlossen sind und die solchermaßen als Laien bzw. Profane ihres religiösen Kapitals (als akkumulierter symbolischer Arbeit) beraubt sind und die Legitimität dieser Enteignung einzig aufgrund der Tatsache anerkennen, dass sie sie als solche verkennen.“ (Bourdieu 2000: 56f.)

Dies heißt aber im Umkehrschluss, dass die Laien durch die Anerkennung der kirchlichen Macht und Verkennung der eigenen dieses Monopols die Amtsmacht der Kirche und ihrer Priesterschaft erst möglich machen. Die Kirche nutzt Religion, um ihre Macht zu konsekrieren (vgl. ebd.: 67).

Nun mag es aber in der Gruppe der Laien auch häretische Interessen geben, die eine Bedrohung der kirchlichen Orthodoxie darstellen. Gelingt es Propheten oder Zauberern, also Gruppen Alternativen zur kirchlichen Lehre bieten, diese Bedürfnisse anzusprechen und abzugreifen, so können diese über die Mobilisierungsfähigkeit das kontinuierliche Verhältnis zwischen Laien und Priestern in Frage stellen und bringen Diskontinuität in das Feld, es beginnt der Machtkampf.

> „Die Macht des Propheten basiert auf der Stärke der Gruppe, die er zu mobilisieren vermag, insofern er die Eignung besitzt, die spezifisch religiösen Interessen der eine bestimmte Stellung innerhalb der Sozialstruktur einnehmenden Laien durch exemplarisches Verhalten und/oder einen mehr oder weniger systematischen Diskurs zu symbolisieren.“ (Bourdieu 2000: 28)

Mit Bourdieu wäre es zwar durchaus noch legitim die Franziskaner beziehungsweise die Seher als prophetische Gruppe zu begreifen, da die Botschaften der Mutter Gottes, welche oft genug die Franziskaner in Schutz vor dem Ortsbischof genommen haben (vgl. Foley 2011: 189), eine ständige Erneuerung der prophetischen Autorität darstellen, die sie nicht wie der Ortsbischof als Anstaltsgnade besitzen (vgl. Bourdieu 2000: 26). Ebenfalls lassen sich die nach Medjugorje kommenden Pilger als die Laien verstehen, die der Botschaft der Gospa durch ihre Mobilisierung symbolische Legitimation verleihen und damit die Position der Propheten stärken. Hier kann die Darstellung Bourdieus für den zu Grunde liegenden Konflikt sensibilisieren und die basalen sozialen Machtprozesse herausschälen, findet aber ihre Grenze in der Hybridstellung der katholisch-charismatischen Bewegung und des Einsatzes des Rosenkranzes. Zudem darf nicht vergessen werden, dass es hier um einen Konflikt in einer Subwelt (vgl. Bucher 1988, Strauss 1982) des katholischen religiösen Felds geht. Das heißt, dass auch den Franziskanern an einer grundlegenden Katholizität gelegen ist. Der eigentliche Partner im Konfliktfall ist also nicht wie bei Bourdieu die Kirche im Sinne der römischen Kurie, sondern der Ortsbischof. „Rom“ fungiert eher als Richter außerhalb der (Kampf-)Arena Medjugorje, der von der Echtheit oder Falschheit der Anerken-

nung durch die Teilnehmer des Feldes überzeugt werden will. Gerade die katholisch-charismatische Bewegung lässt sich so nicht mehr ins Bourdieusche Feld einordnen. Wie bereits im Zwischenfazit dargestellt wurde, will sie eben nicht „die Definition der Besonderheit der Gemeinde im Verhältnis zu konkurrierenden Lehren“ (Bourdieu 2000: 36), sondern die Gemeinsamkeit betonen und durch ihr Anti-Blackboxing eine Ausweitung des Phänomens Medjugorje in die Reihe der Erscheinung von Lourdes und vor allem Fatima erreichen.

9.2 Von Bourdieu zu Clarkes Maps sozialer Welten/Arenen

Da es der charismatischen Bewegung durch ihre Praxis des Rosenkranzbetens und deren doppelten Indexikalität, eben nicht nur auf Konkurrenz, sondern auch auf Kooperation zur Amtskirche geht, ist das religiöse Feld nach Bourdieu noch erweiterungsbedürftig. Daher wird Clarkes Maps sozialer Welten und Arenen herangezogen, um ein differenzierteres Bild von Spannungsverhältnissen zeichnen zu können. Die Mappingart von Clarke (2012: 148ff.) zielt darauf ab soziale Welten der sozialen Gruppen, Organisationen und nichtmenschlichen Akteure darzustellen, die in einer Kampfarena Aushandlungsprozesse vollziehen. Sie ist ebenso wie das religiöse Feld von Bourdieu eine konfliktanalytische Herangehensweise, stellt aber statt der Frage nach der Reproduktion von Machtverhältnissen durch soziale Praktiken im Sinne Bourdieus dieselbe Frage auf Basis von Diskursen in sozialen Gruppen und Organisationen. Ihr liegt die Idee sozialer Welten von Anselm Strauss (1978) zu Grunde, die sich auch Überschneiden oder Subwelten ausbilden können (Bucher 1962, 1988). Ebenfalls können nicht-menschliche Akteure in die Karte sozialer Welten und Arenen gezeichnet werden. Sie eignet sich also sehr gut für eine differenzierte Darstellung des religiösen Felds in Medjugorje. Auf Basis der Beziehungen der einzelnen Gruppen und ihren vertretenen Positionen werde ich Medjugorje und den Kampf um die Anerkennung der Botschaften – auch als Machtmittel – aufzuzeichnen versuchen. Dies stellt dar, wie sich die katholisch-charismatische Bewegung als Bindeglied in dieser Arena bewegt und die Pilger mobilisiert, um einerseits die Lücke zwischen Ortsbischof und Franziskanern zu schließen, als auch andererseits einen Bezug auf die Erscheinung in Fatima herstellen zu können, indem auch Aushandlungsprozesse in der Map markiert werden. Dabei wird als Arena-Grenze der (auch geographisch-physische) Ort Medjugorje gezogen, wie er im theoretischen Sampling ausgewählt wurde. Durch das spätere Einzeichnen der Praxis im Sinne einer sich reproduzierenden Vollzugswirklichkeit und eines Beziehungsgefüges kann somit dann auch die soziale Produktion des Phänomens Medjugorje angezeigt werden. Das heißt die Arena in Clarkes Entwurf entspricht in praxeologischer Sichtweise der Kontextualisierung des Phänomens.

9.2.1 Soziale Welt/Arena Medjugorje

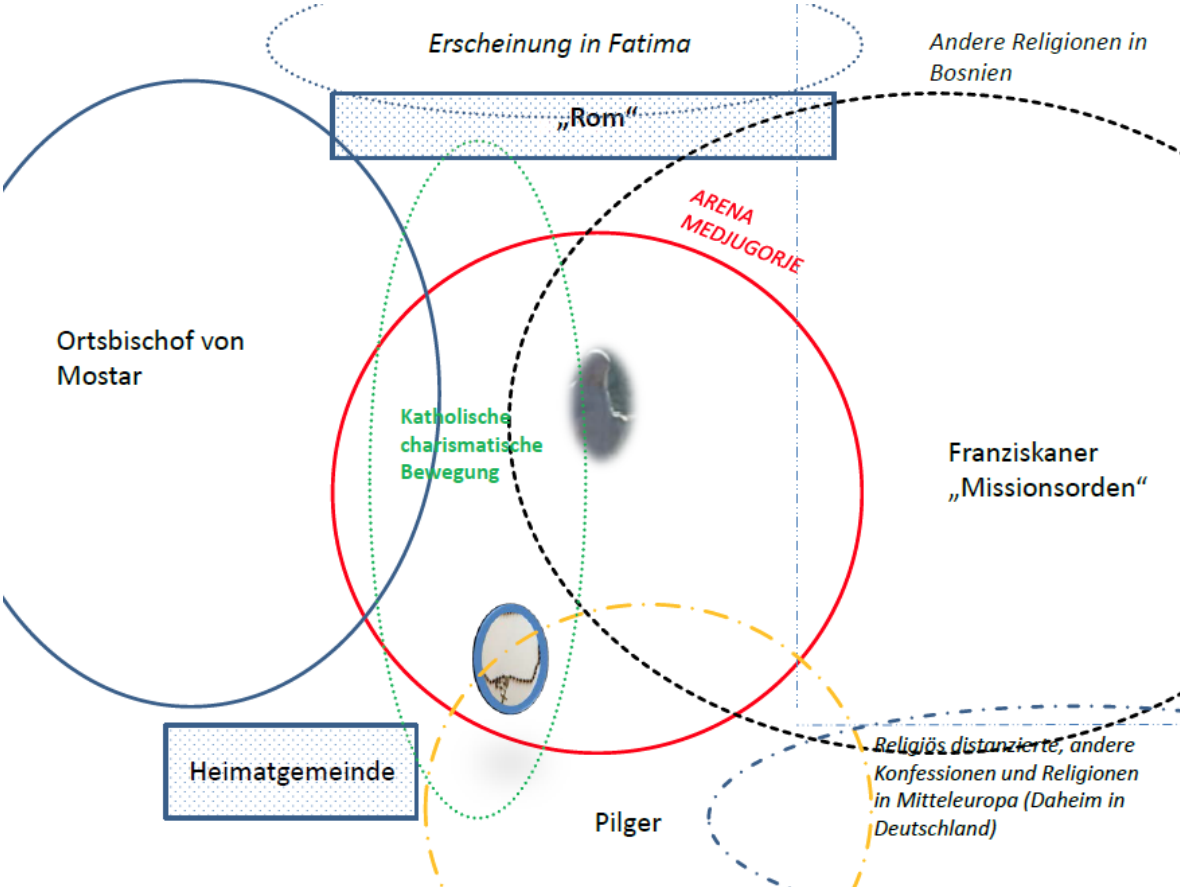

Abbildung 14 Map sozialer Welten/Arenen Medjugorje (eigene Darstellung)

Besagte Arena, oder im Sinne Bourdieus synonym das Kampffeld, ist in diesem Fall Medjugorje. Diese wird von einer Hauptwelt dominant beherrscht und zwar der Katholischen. Natürlich ist Bosnien und Herzegowina ein Land mit vielen Nationen und Religionen, von denen die katholische Konfession eher zu den „Unetablierten“ (vgl. Dzaja 1984: 151-218) gehört. In Bosnien – Nahe an der Grenze zum katholischen Kroatien – ist hier aber aufgrund der Marienerscheinung die Dominanz der katholischen Welt gegeben. Natürlich schließt dies nicht aus, dass andere Religionen auch in die Arena eindringen, ihre Einflusskraft ist aber in den Daten eher marginal.

An der Grenze zu den anderen bosnischen Religionen sitzen die Franziskaner, die innerhalb der Arena historisch schon stark waren gegenüber dem Ortsbischof und durch das Nutzen der Erscheinung, durch Verwaltung der Gläubigen aus den Pfarreien vor Ort und den Pilgern genügend

Macht mobilisiert hatten, um die Arena großflächig zu beherrschen. Damit haben sie den Ortsbischof von Mostar, welcher sich gegen die Erscheinung stellte, weitgehend verdrängt. Als offiziell von der Organisation der Kurie anerkannter Orden reicht ihre Beziehung auch nach Rom, wenn auch dabei über die Arena hinaus. Als Missionsorden (vgl. Iriarte 1984: 111ff.) sitzen sie natürlich auch an der offenen Grenze zu anderen ortsansässigen Religionen. Während der Austausch mit Rom wohl eher durch offene Grenzen geprägt sein mag, ist die Grenze zum Ortsbischof die geschlossene „Kampffront". Hier läuft zum Ortsbischof die dünne Demarkationslinie, welche die beiden Konfliktparteien in ihrem Streit um die Echtheit der Erscheinung voneinander trennt.

Der Ortsbischof von Mostar kommt in den Daten sehr selten vor, was anzeigt, dass er als Spieler in der Arena schon stark marginalisiert wurde. Dies gelang den Franziskanern auch unabhängig vor der Erscheinung schon, indem man dem Bischof eigene Priesterseminare für seine Diözese bauen ließ, aber die besseren Kontakte zu den Laien für Nachwuchs durchaus selbst nutzte, um sie in die Seminare des Franziskanerordens zu werben. Das soziale Phänomen Medjugorje beziehungsweise die Arena, wird ohne seinen Einfluss konstruiert. Da er aber von Rom als Bischof eingesetzt wurde, bleibt ihm eine offene Grenze zumindest zu dieser Organisation außerhalb der Arena.

Rom im Sinne von Papst und Kurie tritt in der Arena nie direkt auf. Das heißt die Organisation sitzt außerhalb der Arena. Sie ist quasi der Schiedsrichter im Kampf der Franziskaner und des Ortsbischofs, wobei die Erscheinung selbst als Zankapfel zu sehen ist.

Hinter Rom steht die Organisation in einer positiven Beziehung zu Fatima. Fatima hat keinen originären Bezug zur Arena Medjugorje, aber einen direkten zu Rom, da die Erscheinung der Hirtenkinder von der Amtskirche offiziell anerkannt, verwaltet und genutzt wird.

Die anreisenden Pilgergruppen beziehungsweise Laien haben Interesse an der Marienerscheinung. Dadurch entsteht zwangsweise eine gewisse Überschneidung ihrer sozialen Welt mit der der Franziskaner, welche die religiöse Infrastruktur vor Ort stellen. Auch wenn ich an dieser Stelle zur Übersichtlichkeit Elemente aus der Karte entfernt habe, sei zum Beispiel daran erinnert, dass die Teilnahme an der Messe über den Radioempfang von Übersetzern des Pilgerzentrums läuft, welches die Franziskaner leiten. Ein Kontakt mit der Organisation der Heimatgemeinde lässt sich empirisch aus dem Datenkorpus weder belegen noch negieren, daher wird zumindest

ein peripherer Kontakt vermutet, da den meisten Pilgern grundlegende katholische Gebete vertraut sind. Sicher belegen lässt sich jedoch der Kontakt zu anderen Religions- und Konfessionsgemeinschaften beziehungsweise religiös Distanzierten. Viele geben an, in Medjugorje eine Gemeinschaft für Gebet und Austausch zu suchen. Hier zeigt sich also, dass die mögliche Mobilisierungsmasse an „Laien“ recht hoch ist und dementsprechend die Gruppe der Pilger ein hohes Kampfgewicht hat. Die Pilger ziehen nämlich auch Leute anderer Konfessionen an, die ein legitimierender Faktor sein können. Ein Beleg dafür ist die Reihe an Zeugnissen für Wunder, die in Medjugorje passiert sein sollen und die Echtheit der Erscheinung kundgeben sollen (vgl. Müller 2006: 213ff.), als auch die Einbindung von Nicht-Katholiken in katholische Praktiken wie das Rosenkranzbeten. Ein Schlüsselereignis ist hierbei die evangelische Marienverehrung:

> *Das Kind, welches beim Rosenkranz fleißig mitgebetet hat und schon Teile des Vorbetens übernahm, fragt mich neugierig, wo ich herkomme und ein paar andere Sachen. Im Verlauf des Gesprächs erfahre ich von ihm und seiner Mutter, dass sie eigentlich evangelisch sind, seit Jahren aber bei den Katholiken in die Messe gehen, da sie diese besser finden als das „nur Reden“ im evangelischen Gottesdienst. Beide beten auch regelmäßig den Rosenkranz und die Mutter hat sogar noch eine Medaille der Gottesmutter. Diese „wundertätige Medaille“ ist ein beliebtes Symbol für die Marienverehrung und geht auf eine Marienerscheinung bei einer französischen Klosterschwester zurück (vgl. Cuylen 2000) – Dies alles, obwohl es im Protestantismus kein Rosenkranzbeten geschweige denn Marienverehrung gibt. Es stört die Mutter und den Jungen auch nicht, dass hier alles katholisch ist, sie überlegen auch nicht zu konvertieren. „Warum auch, passt doch so?!“ Über meine Nachfrage diesbezüglich scheint sie eher irritiert.*

Dies deckt sich mit dem praxeologischen Handlungsverständnis, das Handeln nicht als intentional verstehen will, sondern im Sinne von einer Handlungsfähigkeit und „Mit-Mach-Kompetenz“, einer praktischen Vernunft (vgl. Schmidt 2012: 218). Die Praxis (des Rosenkranzbetens) reicht also über Konfessionsgrenzen hinaus und verleiht der Gruppe eine starke Wirkkraft.

Daher wurde der Rosenkranz als Aktant auch an die offene Grenze zwischen Pilgern und katholisch-charismatischer Bewegung gesetzt. Der Rosenkranz durchzieht die Arena stark, da er in seiner katholisch-charismatischen Praxisvariation durch die Mitglieder der Bewegung und das Programm und den Aufenthalt gelehrt wird. Er ist entscheidendes Bindemittel, auf dem die Gemeinschaft der Pilgergruppe – sowohl der interessierten Laien als auch der katholisch-charismatischen Bewegung – beruht. Im Verlauf des Aufenthalts musste ich mir sogar einen eigenen Rosenkranz kaufen, um nicht aus der Reihe zu fallen.

> *Ihre Gemeinschaft (Anm.: Der gesamten Pilgergruppe inklusive der Bewegung) beruht auf dem gemeinsamen Rosenkranzgebet. Wer also an der Gemeinschaft teilhaben will, der übt sich im Rosenkranzbeten und kommt, auch wenn die Motivation sehr niedrig sein mag. Nur wer den Rosenkranz sicher beherrscht, kann beim Medjugorje-Abendprogramm richtig mitmachen, da durch die Verwirrung mit den anderen gesprochenen Sprachen der Pilger aus aller Welt und der zeitlich verzögerten Übersetzung der Rosenkranz gebraucht wird. Außerdem ist er Teil von allen Programmen.*

Dadurch kann die eigentlich zahlenmäßig kleine Gruppe der charismatischen Bewegung sich mit der großen Gruppe der Pilger (sowie der potentiellen Pilger aus der distanzierteren Welt außerhalb) verbinden und einen großen Machtfaktor in der Arena Medjugorje bilden.

Die katholisch-charismatische Bewegung ist aber so nicht nur mit den Pilgern verbunden, sondern durch ihre Pilgerführertätigkeit auch mit den Franziskanern, zu denen eine enge Beziehung besteht. Mit diesen haben sie eine große Überschneidungsfläche, was durch den charismatischen Bezug in der Rosenkranzpraxis noch verstärkt wird. Abgrenzungen zum Ortsbischof sind nicht bekannt, nachdem sie aber durch Weihbischof Hägge aus Münster offiziell anerkannt sind, haben sie auch eine offene Beziehung über das Feld Medjugorje hinaus nach Rom. Durch ihre Unterstützung von Pfarrgemeinden streifen sie ebenfalls diese Organisation.

9.2.2 Praxisbezüge des Rosenkranzbetens in der sozialen Welt und Arena

Versteht man das Kampffeld Medjugorje nicht nur als materielles Arrangement im Sinne von miteinander verbundenen Menschen, Artefakten, Organismen oder anderen natürlichen Dingen (vgl. Schatzki 2016a: 69), sondern als Verflechtung dieser mit sozialen Praktiken, müssen in eine praxeologische Map von sozialen Welten und Arenen auch die Bezüge zu dieser sozialen Praktik eingezeichnet werden. Während Göde Both (2015) versucht Praktiken in die Situationsanalyse in der Phase der ungeordneten Situationsmap als eigenes Element mit einzubeziehen, lehne ich diesen Ansatz als unzureichend ab. Eine Praxis selbst besteht per se als solche aus dem Zusammenspiel von Menschen und Artefakten in Kombination mit den materiellen Arrangements. Das heißt, dass in der ungeordneten Map der Aktant A Rosenkranz nicht von der Praxis zu trennen ist, da solche Artefakte Teil einer Praxis sind (vgl. Reckwitz 2003) und ein separates Mappen von der Praxis Rosenkranz mit dem Aktant Rosenkranz zu der irrigen Annahme führen könnte, dass es sich hier um zwei starre Entitäten handelt und ein Gegensatz zwischen Materialität des Artefakts und „Kulturität“ der sozialen Praxis bestehen könnte. Stattdessen wähle ich den Weg den Rosenkranz als Artefakt in die soziale Welt wie bereits angezeigt als materielles Arrangement in seiner Eigenschaft als Boundary Object miteinzuzeichnen. Von ihm aus stelle ich dann die Bezü-

ge der sozialen Praktik von ihrer materiellen Basis her dar, so wie sie sich im Datenmaterial finden. Grundgedanke ist, dass Praktiken eben keine starren Entitäten sind, sondern sich räumlich und zeitlich entfalten, dass sie als praktische Vollzugswirklichkeit performativ aufrechterhalten werden müssen und dieser Vollzug gleichzeitig auch ein gerichteter Bezug, im Sinne des sozialen Sinns, ist. Dieser wird in der Karte sozialer Welten durch die Pfeile eingezeichnet. Die notwendige Dezentrierung des Subjekts, welche eine Theorie der Praxis auszeichnet (vgl. Schmidt 2016), ist bereits durch die Auflösung von Individuen in soziale Welten geschehen.

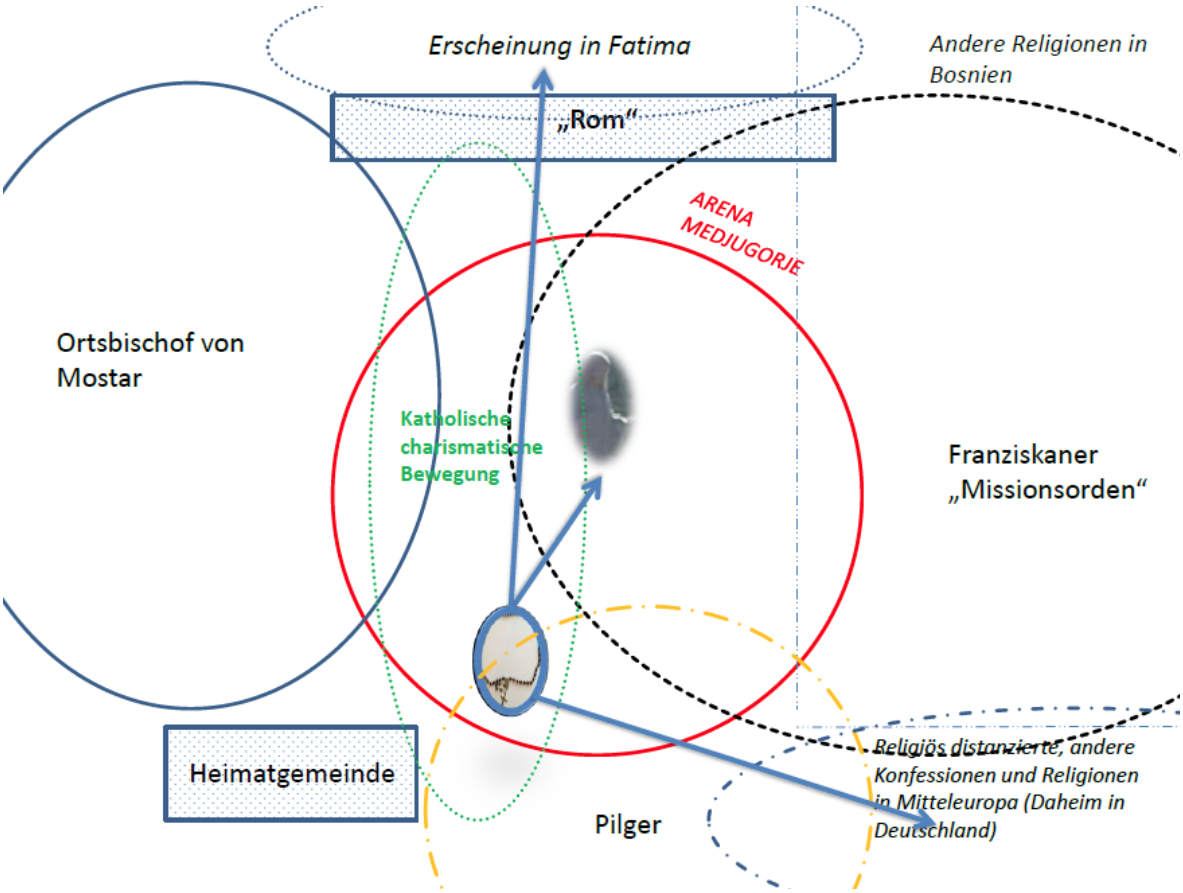

Abbildung 15 Map sozialer Welten/Arenen Medjugorje mit Praxisbezügen (eigene Darstellung)

Wie bereits erläutert, vermag die Variante der Rosenkranz-Praxis der katholisch-charismatischen Bewegung diverse Bezugspunkte herzustellen. So entsteht ein Bezug über Rom hinaus auf die offiziell anerkannte Marienerscheinung in Fatima durch den Zusatz des „Oh mein Jesus“-Gebets. Durch den charismatischen Part der freien Betrachtung der Medjugorje-Erlebnisse und der Teilnahme am franziskanisch geführten Abendprogramm entsteht gleichzeitig neben dieser Rückbindung an Rom und Fatima eine revolutionäre Beziehung zur nicht anerkannten Erscheinung in

Bosnien. Der strategische Einsatz des Rosenkranzes durch die katholisch-charismatische Bewegung schafft also Revolution und Rückbindung gleichzeitig.

Ebenso wird in dieser Art des Mappings sozialer Praktiken ein Vorzug klar: Es kristallisiert sich aus dem Datenmaterial ein weiterer Bezugspunkt der Rosenkranzpraxis heraus, der allein aus den angeführten Gebetstexten aus Fatima und der charismatischen Bewegung nicht sofort ersichtlich ist. Durch das Einzeichnen der sozialen Welten und das Verständnis der Arena als Kampffeld im Sinne Bourdieus wird auch klar, dass die Rosenkranzpraxis die kleine Gruppe der katholisch-charismatischen Bewegung mit der Pilgergruppe eng verbindet und auch über Religions- und Konfessionsgrenzen hinauswirken kann. Hier sei als Beispiel an das Schlüsselereignis der evangelischen Marienverehrung erinnert. So wird klar, dass die Rosenkranzpraxis nicht nur Medjugorje als Klimax in das Trikolon von Lourdes und Fatima einreihen will und damit die Lücke zwischen Franziskanern und Rom verringert, sondern dass diese Forderung durch eine Mobilisierung der Laien beziehungsweise Pilger untermauert wird. In die Demarkationslinie zwischen dem Ortsbischof und den Franziskanern wird also das „Dichtungsmittel“ der Pilgergruppe gepumpt, indem diese mehr und mehr ihre soziale Welt mit der der katholisch-charismatischen Bewegung verschmelzen lassen und die Distanz zu Rom auch ohne Ortsbischof erzielt wird. Die Bewegung ist quasi die Spritzpumpe, die über die religionsdistanzierten oder -fremden Welten über die Pilger diese in der Arena in Stellung gebracht werden. Die Masse an auch außerbosnischen Pilgern, welche in die Rosenkranzpraxis eingebunden werden, sorgt dafür, dass das Phänomen der Marienerscheinung nicht mehr auf Bosnien begrenzt bleibt. Nur so kann die kleine Gruppe der katholisch-charismatischen Bewegung ihr Doppelanliegen durchsetzen, da sie an das Kapital der großen Menge an ca. 2,5-3 Millionen Pilger jährlich[21] anknüpfen und für sich verwenden kann. Die charismatische Bewegung sorgt quasi so dafür, dass die Arena Medjugorje sozio-geographisch nicht mehr ein begrenzter regionaler Konflikt bleibt, sondern die Arena und damit das soziale Phänomen der Erscheinung in Medjugorje erweitert wird zu einem internationalen Konflikt, der die Macht des Ortsbischofs ignorieren kann, da er bis nach Rom zum Papst und zur Kurie reicht. Diese werden aufgrund der Laienmasse genötigt selbst eine Entscheidung zu treffen und diese dem Ortsbischof abzunehmen. Dass dies wiederum problematisch für den Papst und die Kurie ist, zeigt sich aufgrund der Pilgermassen und dem damit angehäuften Kapital

[21] Zitiert nach Knop, Carsten: http://www.faz.net/aktuell/politik/vatikan-bezweifelt-marienerscheinungen-in-medjugorje-15111340.html (07.08.2017).

der Medjugorje-Anhänger, das die katholisch-charismatische Bewegung durch die Mobilisierung der Pilger erhöht. Dies spiegelt sich in diversen Stellungnahmen von Papst Franziskus wieder, der zwar nicht daran glaubt, dass die Gottesmutter als „Telegraphenamt“ arbeitet,[22] aber die fromme Verehrung der Gottesmutter im Rosenkranzgebet und die umfangreiche Sakramentenspendung dort sehr schätzt.

9.3 Von Clarke zurück zu Bourdieu: Strategie und Unbestimmtheit in der Rosenkranzpraxis der katholisch-charismatischen Bewegung – die Positionierung im religiösen Feld

Die katholisch-charismatische Bewegung Totus Tuus schafft es per Einsatz des Rosenkranzes einen Hybrid-Habitus auszubilden und sich durch das Fatima-Gebet den offiziellen Anschein des Regelfolgens zu geben (vgl. Bourdieu 2001: 2010f., 2015: 216), während wiederum der charismatische Anteil der Rosenkranzpraxis für eine Unbestimmtheit sorgt, die Anschlussfähigkeit und Mobilisierung größerer Menschengruppen ermöglicht. Mit Bourdieu gesprochen ist die Rosenkranzpraxis eine Offizialisierungsstrategie, deren Ergebnis das Anti-Blackboxing und die Erweiterung der Kampfarena Medjugorje ist. Um dies darzustellen, will ich die Karte nun nochmal mit der Arena Medjugorje zeichnen.

[22] Ebd.

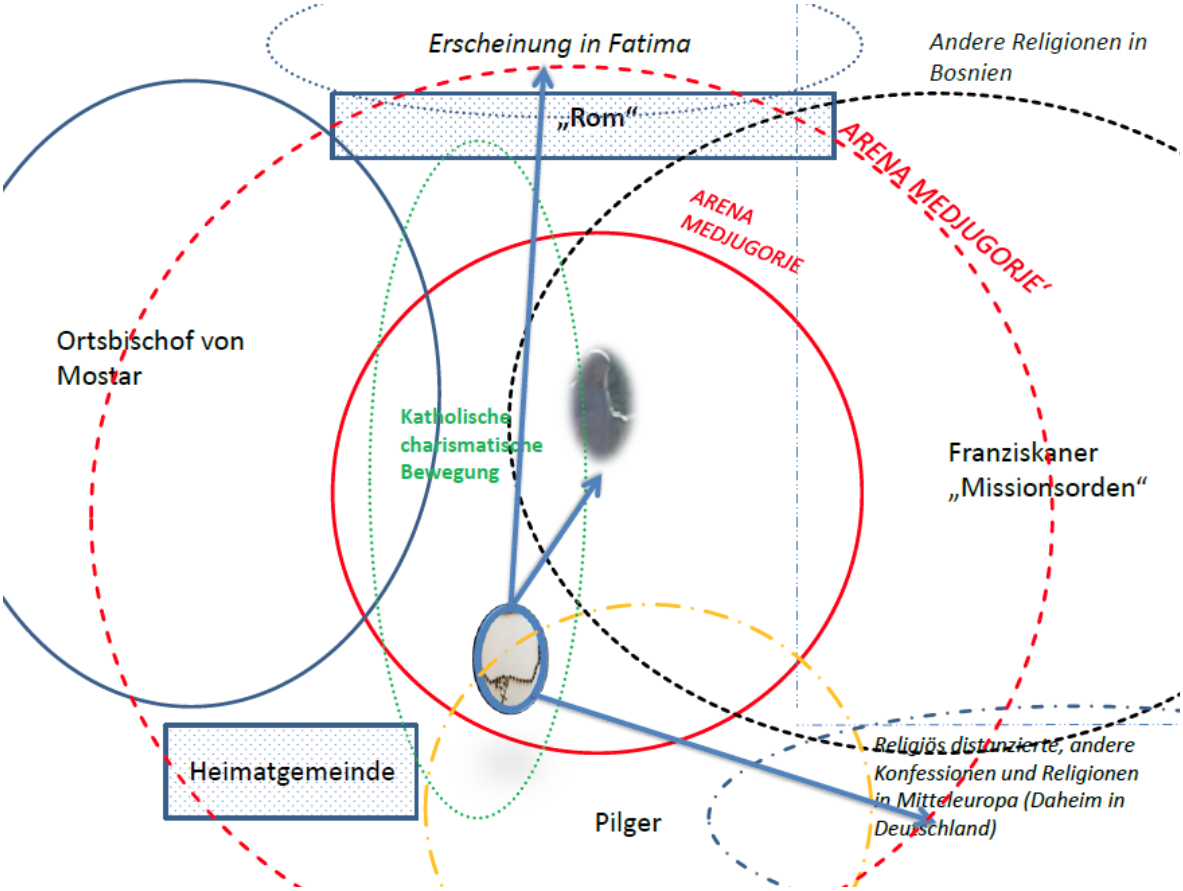

Abbildung 16 Map sozialer Welten/Arenen mit erweiterter Arena Medjugorje (eigene Darstellung)

Die Kunst der katholisch-charismatischen Bewegung besteht also darin den Habitus im Sinne einer praktischen Vernunft nur soweit zu schärfen, wie er nötig ist. Ein zu scharfer Habitus, so wie es der eines Bischofs oder Franziskaners ist – man bedenke das Purpur der Bischofskleidung beziehungsweise der spezifischen Ordenstracht – hätte nicht die Möglichkeit Anschluss bei Pilgergruppen zu finden, die, wie bei der relationalen Analyse ersichtlich, keinen Bezug zu Rom, dem Ortsbischof oder den Franziskanern haben. Die T-Shirts und Pullover der Bewegung hingegen bilden europäische Alltagsbekleidung ab und die Praktiken von Rosenkranz, Lobpreis und vielem anderen sind wesentlich leichter zugänglich als die ritualisierten liturgischen Abläufe in fremd gewordenen Kirchen daheim.

Will man nur das religiöse Feld Bourdieus neu schreiben, so sind die charismatischen Bewegungen nicht als Propheten oder Magier einzuordnen, auch nicht als Laien oder Kleriker. Ihre katholisch-charismatische Praxis ermöglicht ihnen eine Mittelstellung einzunehmen, so dass sich –

gerade im Gegensatz zu den charismatischen oder pentekostalen Bewegungen im Protestantismus – hier sowohl Laien, als auch ranghohe Kleriker zugehörig fühlen können. Die katholischen Charismatiker sind also Bindeglied im katholischen Feld zwischen hochspezialisierten Klerikern und einer immer säkularer – und damit weniger legitimierend wirkenden – Laiengruppe, welche die Laien durch strategische Anwendung des Rosenkranzbetens sowohl an die Kleriker zurückbindet, als auch das Element der Unbestimmtheit einfügt, dass es den Laien ermöglicht sich auch mit ihren Erlebnissen und Erfahrungen innerhalb des Katholizismus als Individuum wiederzufinden. Sie üben also Rückbindung und Revolution gleichzeitig aus.

10. Fazit: Der Soziale Sinn der katholisch-charismatischen Rosenkranzpraxis

Beobachtbar wird in dieser Ethnographie eine Transformation von Religion im Sinne einer variierten Praxis, die stets bemüht sein muss an alte Bestände und Traditionen, im Sinne des kirchlichen Lehramts und der vorgegebenen Liturgie, anzuknüpfen und gleichzeitig offen zu sein für die Wünsche und Bedürfnisse einer individualisierten Gegenwartsgesellschaft, die zur Institution Kirche und ihren Riten den Bezug verloren hat. Im Allgemeinen kann also eher von einer Verfolgung der induktiven Option gesprochen werden, als Anschluss an alte Praxisbestände und ihrer Transformation (vgl. Berger 1992).

Im konkreten Falle lässt sich aber aus der Hybrid-Stellung des katholisch-charismatischen Habitus, in den die Pilger sozialisiert und mobilisiert werden, für den Konflikt in Medjugorje folgendes für den sozialen Sinn konstatieren:

Die katholisch-charismatische Bewegung schafft es durch die beschriebenen Prozesse, vor allem durch den strategischen Einsatz des Rosenkranzes, einen Hybrid bei den Pilgern zu erzeugen und macht sich selbst damit zum Bindemittel im Konfliktfeld. Dies gelingt aber nur, solange die Balance zwischen charismatisch und katholisch gewahrt bleibt. Eine Verschiebung des Gleichgewichts auf die charismatische Seite kann zur Folge haben, dass viele Partizipanten an der Praxis teilnehmen, die aber aufgrund mangelnder katholischer Ausrichtung nur oberflächliche Quantität statt Qualität an frommen katholischen Pilger darstellt. Dies lässt aber die Gefahr entstehen, dass die Kurie in Rom sich nur auf die Masse bezieht, die scheinbar ihre symbolische Herrschaft legitimiert, diese in Wirklichkeit aber kein Interesse am „Katholischen“ hat. Hier wären weiterführende Studien interessant, die das Verhältnis der Pilger zur Institution Kirche beleuchten. Andersherum kann eine Fokussierung auf das „doing katholisch“ dafür sorgen, dass die Randpositi-

on der katholisch-charismatischen Bewegung nicht für die charismatische Öffnung nach außen zum säkularen oder interreligiösen Dialog genutzt wird, sondern sie nur als „brave Revolutionäre“ dafür sorgen, dass sie eine scharfe Distinktion zum „Nicht-Katholischen“ ziehen. Hier wäre ein Vergleich zu katholisch-charismatischen Gruppen wie der Fokolarbewegung interessant, die einen stark interreligiösen Schwerpunkt im Laufe ihrer Entstehungsgeschichte ausgebildet haben (vgl. Hinkelmann 2009: 73ff.).

Bleiben die katholisch-charismatischen Bewegungen jedoch in dieser Zwitter-Stellung und können diese erfolgreich reproduzieren, so sorgen sie dafür, dass durch die Mobilisierung der Pilger ihr Interesse im Kampffeld Medjugorje nicht nur gewahrt, sondern durchgesetzt wird. Die Masse der Pilger beziehungsweise Laien, mit denen sich die katholisch-charismatische Gruppe verbindet, multipliziert ihr symbolisches Kapitalvolumen und bläht damit die Grenze der Kampfarena im Sinne einer Offizialisierungsstrategie auf, entgrenzen diese so weit, dass der Konflikt zu groß für die Herrschaft des Erzbischofs von Mostar wird und die römische Kurie sich mit dem Problem der Erscheinung auseinandersetzen muss, beziehungsweise Rom diese Erscheinung überhaupt beachten muss.

> „[…] aware that the Church has made no judgement on most apparitions and believing that some negative judgments that have been issued are not necessarily irreversible […].“ (Zimdars-Swartz 1991: 246)

Sie sind quasi Regelübertreter „guten Willens“ (vgl. Bourdieu 1976: 90f.), indem sie das Phänomen der Erscheinung Medjugorjes nicht nur im bosnischen Rahmen performativ im Rosenkranz realisieren, sondern es im weiteren Rahmen von Fatima kontextualisieren. Im charismatischen Part der Rosenkranzpraxis, den freien Betrachtungen, nutzt die Bewegung die Volkstümlichkeit der Marienverehrung, diese Freiheit an die katholische Tradition zurückzubinden. So kann sie trotz mangelnder Herrschaftsposition im sozialen Raum als kleine Bewegung im Katholizismus und durch das vereinte symbolische Kapital mit den Pilgern eine symbolische Nähe zum Heilsmittel erlangen.

Bezogen auf das Sampling heißt das, dass sie ihre Mobilisierungsfähigkeit bei den Laien nutzen, um ihr Interesse – und das der Franziskaner – an der Anerkennung der Erscheinung der Gospa durch ihr symbolisches Kapital durchzusetzen. Es wird also eine historisch eventuell schon angelegte Allianz zwischen Franziskanern und Charismatikern geschmiedet, damit diese ihr Interesse gegenüber Ortsbischof und Konservativen durchsetzen können. Dabei geht es aber nicht um

einen Bruch oder eine Vertiefung des Grabens, sondern durch die Ausbildung des Hybrid-Habitus um ein Zuschütten dieser historisch gewachsenen Verwerfungen. Sie brechen dabei die Regeln des Spiels nicht, da sie Objekte wie den Rosenkranz strategisch als „Boundary Object" einsetzen, der bereits ein im Katholizismus etabliertes „Spielmittel" ist (vgl. Bourdieu 1992: 140). Der katholische Part, vor allem der „Oh mein Jesus"-Zusatz, der Rosenkranzpraxis nötigt der Kurie aber auch eine Entscheidung über die Erscheinung der Gospa auf, die sie aufgrund der mobilisierten Laienmasse nicht mehr frei fällen kann. Schließlich hält dieser katholisch sozialisierte Teil der Bewegung-Pilger-Gruppe damit die Institution Kirche selbst am Leben, indem er ihre Strukturen auch in modernen Zeiten weiterhin reproduziert (vgl. Bourdieu 1993: 107). Es wundert daher nicht, dass eine päpstlich eingesetzte Untersuchungskommission dem Papst empfiehlt:

> „Für die Zukunft schlägt die Kommission laut Abschlussbericht vor, den Pilgerort Medjugorje direkt dem Heiligen Stuhl zu unterstellen. Außerdem sollten die sechs Seher aufgefordert werden, sich ins Private zurückziehen."[23]

Erwartet wird eine Anerkennung der ersten Erscheinungen. Die Seher müssen sich zurückziehen, um nicht weiterhin die Macht des Papstes zu bedrohen. Dieser muss ein salomonisches Urteil fällen und kann die katholisch-charismatische Bewegung wie auch Medjugorje nicht mehr vollkommen von der Kirche trennen, sie nur noch in ihrem Einfluss begrenzen. Es findet eine von Rom anerkannte Vereinigung von charismatischer institutionenferner-moderner Religiosität mit gleichzeitiger Rückbindung an die Institution Kirche statt. Die römische Kurie wird vermutlich also die charismatische Bewegung nutzen wollen, um mit ihnen symbolisches Kapital im Sinne von gläubigen Laien zu akquirieren und kann bei ausreichendem Erfolg externe Reformen so abwenden. Ein Gegensatz von Katholizismus und Moderne wird somit ad absurdum geführt, da im Hybrid-Habitus der katholisch-charismatischen Bewegung beides miteinander vereint wird. Marienerscheinungen als legitime private Ereignisse der Moderne (vgl. Zimdars-Swartz 1991: 245, Gasior 2014: 10) werden also in Einklang gebracht mit katholischer Tradition. Die katholisch-charismatische Bewegung ist wie die Marienerscheinung als modernes Phänomen zu bewerten, das aber im Sinne einer Rückbindung an die Herrschaft der katholischen Kirche bei gleichzeitiger Revolution und Öffnung für individualisierte charismatische Inhalte, sich nicht im

[23] Zitiert nach Bollmann, Jörg: https://www.evangelisch.de/inhalte/144566/24-06-2017/vatikan-kommission-erkennt-wunder-medjugorje vom 04.08.2018 (03.10.2018).

Sinne einer Säkularisierungstendenz beschreiben lässt, wie Detlef Pollack es aus der Auswertung quantitativer Daten folgert (vgl. Pollack/Rosta 2016).

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor/Horkheimer, Max (1969): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main: Fischer.

Bax, Mart (1995): Medjugorje. Religion, Politics, and Violence in Rural Bosnia. Amsterdam: VU.

Berger, Peter (2011): Einladung zur Soziologie. Eine humanistische Perspektive. Konstanz: UVK.

Berger, Peter (1992): Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Freiburg im Breisgau: Herder.

Blackman, Winifred (1918): The Rosary in Magic and Religion. In: Folklore, Bd. 29, Heft 4, S. 255-280.

Bohn, Cornelia/Hahn, Alois (2007): Pierre Bourdieu. In: Dirk Kaesler (Hrsg.): Klassiker der Soziologie. Band II, S. 289-306.

Bongaerts, Gregor (2012): Inkarnierter Sinn und implizites Wissen. In: Jens Loenhoff (Hrsg.): Implizites Wissen. Epistemologische und handlungstheoretische Perspektiven. Göttingen: Veilbrück.

Bourdieu, Pierre (1974): Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1992): Rede und Antwort. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1993): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1976/2015): Entwurf einer Theorie der Praxis. Auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (2000): Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. Konstanz: UVK.

Bourdieu, Pierre (2001): Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Both, Göde (2015): Praktiken kartografieren. Was bringt Clarkes Situational Analysis für Praxegrafien? In: Franka Schäfer/Anna Daniel/Frank Hillebrandt (Hrsg.): Methoden einer Soziologie der Praxis. Bielefeld. Transcript.

Breidenstein, Georg/Hirschauer, Stefan/Kalthoff, Herbert/ Nieswand, Boris. (2015): Ethnographie. Die Praxis der Feldforschung. Konstanz und München: UTB.

Bucher, Rue (1962): Pathology: A Study of Social Movements within a Profession. In: Social Problems, Bd. 10, Nr. 1, S. 40 – 51.

Bucher, Rue (1988): On the Natural History of Health Care Occupations. In: Work and Occupations, Bd. 15, Heft 2, S. 131 – 147.

Clarke, Adele (2012): Situationsanalyse. Grounded Theory nach dem Postmodern Turn. Wiesbaden: VS.

Clarke, Adele/Friese, Carrie/Washburn, Rachel (2015): Situational Analysis in Practice. Mapping Research with Grounded Theory. New York: Routledge.

Codex des kanonischen Rechtes. Lateinisch-deutsche Ausgabe mit Sachverzeichnis (2017): Kevelaer: Verlag Butzon und Bercker.

Cuylen, Maria (2000): Die heilige Katharina Labouré und die Wunderbare Medaille der Unbefleckten Empfängnis. Freiburg im Breisgau: Kanisius.

Dzaja, Srecko (1984): Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegowina. Voremanzipatorische Phase 1463 – 1804. München: Oldenbourg.

Durkheim, Emile (2014): Die elementaren Formen religiösen Lebens. Berlin: Verlag der Weltreligionen.

Endreß, Martin (2013): Soziologische Theorie kompakt. München: Oldenbourg.

Foley, Donal (2011): Medjugorje verstehen. Himmlische Visionen oder fromme Illusion? Augsburg: Dominus-Verlag.

Foucault, Michel (2013): Die Ordnung der Dinge. In: Michel Foucault. Die Hauptwerke. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Franken, Rudo (2011): Eine Reise nach Medjugorje. Bedenken hinsichtlich der Erscheinungen. Augsburg: Dominus-Verlag.

Franzen, August (2011): Kleine Kirchengeschichte. Freiburg im Breisgau: Herder.

Frei, Urs-Beat/Bühler, Fredy (2003): Der Rosenkranz. Andacht, Geschichte, Kunst. Bern: Benteli.

Gabriel, Karl/Herlth, Alois/Strohmeier, Klaus-Peter (1997): Solidarität unter den Bedingungen der entfalteten Moderne. In: Karl Gabriel/Alois Herlth, Klaus-Peter Strohmeier (Hrsg.): Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung. Freiburg i. Brsg. et al.: Herder, S. 13 -28.

Gasior, Agnieszka (2014): Maria in der Krise. Kultpraxis zwischen Konfession und Politik in Ostmitteleuropa. Köln et al.: Böhlau.

Gebhardt, Winfried/Engelbrecht, Marin/Bochinger, Christoph (2005): Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der spirituelle Wanderer als Idealtypus spätmoderner Religiosität. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft. Bd. 13, Heft 2, S. 133 – 151.

Glaser, Barney/Strauss, Anselm (2010): Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung. Göttingen: Huber.

Gobo, Giampetro/Molle, Andrea (2017): Doing Ethnography. Los Angeles et al.: Sage.

Goffman, Erving (2009): Interaktion im öffentlichen Raum. Frankfurt/New York: Campus.

Heib, Manuel (2015): Interfaces. Wechselwirkung und Bedienbarkeit als Ursprung von Subjektivierung. In: Karl Braun/Claus-Marco Dieterich/Angela Treiber (Hrsg.): Materialisierung von Kultur. Diskurse, Dinge, Praktiken. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 194 – 202.

Heid, Stefan (2008): Gebetshaltung und Ostung in frühchristlicher Zeit. In: Rivista di Archeologia Christiana. Bd. 82, Heft?, S. 347 – 404.

Helffereich, Cornelia (2011): Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews. Wiesbaden: Springer.

Hillebrandt, Frank (2012): Die Soziologie der Praxis und die Religion – Ein Theorievorschlag. In: Anna Danie (Hrsg.): Doing Modernity – Doing Religion. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 25-60.

Hinkelmann, Frank (2009): Konfessionskunde. Handbuch der Kirchen, Freikirchen und christlichen Gemeinschaften in Österreich. Mit einem Anhang wichtiger Dokumente zu Theologie und Glauben der Konfessionen. Linz: OM Books.

Hitzler, Roland (1999): Die Entdeckung der Lebens-Welten. Individualisierung im sozialen Wandel. In: Herbert Willems und Alois Hahn (Hrsg.): Identität und Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 231 -249.

Hitzler, Ronald/Gothe, Miriam (2015): Ethnographische Erkundungen. Methodische Aspekte aktueller Forschung. Wiesbaden: VS.

Hollenweger, Walter (1997): Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft. Situation. Ökumenische Chancen. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

ICCRS (2007): Der Geist macht lebendig. Theologische und pastorale Grundlagen der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche Deutschlands. Nördlingen: Druckerei Steinmeier.

ICCRS (2012): Taufe im Heiligen Geist. Nördlingen: Druckerei Steinmeier.

Imbusch, Peter (2002): Macht und Herrschaft. In: Korte, Hermann/Schäfers, Bernhard (Hrsg.): Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie. Opladen: UTB.

Iriate, Lazaro (1984): Der Franziskanerorden. Handbuch der franziskanischen Ordensgeschichte. Altötting: Verlag der Bayrischen Kapuziner.

Jehle, Irmengard (2002): Der Mensch unterwegs zu Gott. Die Wallfahrt als religiöses Bedürfnis des Menschen – aufgezeigt an der Marienwallfahrt nach Lourdes. In: Konrad Baumgartner et al. (Hrsg.): Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge. Bd. 52. Würzburg: Echter.

Jones, Michael (2001): Der Medjugorje Betrug. Geschichten und Fakten zu seiner Aufdeckung. Müstair: Verax.

Jurkovich, James/Gesler, Wilbert (1997): Medjugorje. Finding Peace at the Heart of Conflict. In: The Geographical Review. Bd. 87. Heft 4, S. 447 - 467

Knoblauch, Hubert (1999): Religionssoziologie. Berlin/New York: de Gruyter.

Knoblauch, Hubert (2001): Fokussierte Ethnographie. Soziologie, Ethnologie und die neue Welle der Ethnographie. In: Sozialer Sinn, Bd. 2, Heft 1, S. 123-141.

Kühn, Christoph (2003): Der Rosenkranz nach Johannes Paul II. Eine Darstellung der 20 Rosenkranzgeheimnisse. Illustrationen von Gian C. Olcuire. Würzburg: Naumann.

Lamnek, Siegfried (2005): Qualitative Sozialforschung. Lehrbuch. Weinheim: Beltz.

Latour, Bruno (2002): Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Latour, Bruno (2007): Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur Netzwerk Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Liebsch, Katharina (2002): Identität und Habitus. In: Korte, Hermann/Schäfers, Bernhard (Hrsg.): Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie. Opladen: UTB, S. 70 - 100

Loenhoff, Jens (2012): Implizites Wissen. Epistemologische und handlungstheoretische Perspektiven. Göttingen: Veilbrück.

Luhrmann, Tanya (2004): Metakinesis. How God Becomes Intimate in Contemporary U.S. Christianity. In: American Anthropologist. Bd. 106, Heft 3, S. 518 – 528.

Machado, Antonio (2001): Fatima. Botschaft der Tragödie oder der Hoffnung? Madrid: Henargraf S.L. Coslada.

McDonnell, Kilian/Mederlet, Eugen (1974): Charismatische Erneuerung der katholischen Kirche. Wetzhausen: Ökumenischer Schriftendienst Schloss Craheim.

Merten, Klaus (2013): Konzeption von Kommunikation: Theorie und Praxis des strategischen Kommunikationsmanagements. Wiesbaden: VS.

Mikocki, Benno/Bauuer, Josef (2005): Der Rosenkranz. Rhythmus des Himmels. Augsburg: St. Ulrichs Verlag.

Müller, Thomas (2006): Medjugorje. Ein Charisma und seine Bestätigung durch das Gottesvolk. Wien: Hermagoras.

Patzelt, Werner (1987): Grundlagen der Ethnomethodologie: Theorie, Empirie und politikwissenschaftlicher Nutzen einer Soziologie des Alltags. München: Fink.

Pollack, Detlef/Rosta, Gergely (2016): Religionen in der Moderne. Ein internationaler Vergleich. Bonn: Campus.

Puhl, Klaus (1999): Regelfolgen. In: Baltzer, Ullrich (Hrsg.): Institution und Regelfolgen. Paderborn: Mentis, S. 81 – 100.

Reckwitz, Andreas (2003): Grundelemente einer Theorie der Praxis. In: Zeitschrift für Soziologie, Bd. 32, Heft 4, S. 282-301.

Reckwitz, Andreas (2011): Habitus oder Subjektivierung? Subjektanalyse nach Bourdieu und Foucault. In: Pierre Bourdieu und die Kulturwissenschaften. Zur Aktualität eines indisziplinierten Denkens. Hrsg.: Daniel Suber/ Hilmar Schäfer/Sophia Prinz Konstanz: UVK.

Reckwitz, Andreas (2016): Kreativität und soziale Praxis: Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie. Bielefeld: Transcript.

Papst Franziskus I. (2016): Iuvenescit Ecclesia. An die Bischöfe der katholischen Kirche über die Beziehung zwischen hierarchischen und charismatischen Gaben im Leben und in der Sendung der Kirche. Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.): Bonn: Libreria Editrice Vaticana.

Papst Johannes Paul II (1987): Die Mutter des Erlösers: Enzyklika "Redemptoris mater" vom 25. März 1987. Über die selige Jungfrau Maria im Leben der pilgernden Kirche. Leutesdorf: Johannes-Verlag.

Schatzki, Theodore (1996): Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Acitivity and the Social. Cambridge: Cambridge Unitersity Press.

Schatzki, Theodore (2002): The site of the social. A philosophical account of the constitutions of social life and change. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

Schatzki, Theodore (2016a): Materialität und soziales Leben. In: Herbert Kalthoff et al: Materialität. Herausforderungen für die Sozial- und Kulturwissenschaften. München: Wilhelm Fink, S- 63 – 88.

Schatzki, Theodore (2016b): Praxistheorie als flache Ontologie. In: Hilmar Schäfer (Hrsg.): Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm, S. 29 – 44.

Scheer, Monique (2006): Rosenkranz und Kriegsvision. Tübingen: Gulde-Druck.

Scheer, Monique (2013): What She Looks Like. On the Recognition and Iconization of the Virgin Mary as Apparition. In: Material Religion. Bd. 9, Heft. 4, S. 442 – 467.

Schmidt, Robert (2012): Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schmidt, Robert (2016): Die Öffentlichkeit von Sinn und die Dezentrierung des Subjekts. In: Jürgen Raab/Reiner Keller (Hrsg.): Wissensforschung – Forschungswissen. Beiträge und Debatten zum 1. Sektionskongress der Wissenssoziologie. Weinheim: Beitz, S. 823 – 829.

Schütz, Alfred (1972): Der Fremde. In: Arvid Brodersen (Hrsg.): Alfred Schütz. Gesammelte Aufsätze II. Studien zur soziologischen Theorie. Den Haag: Martinus Nijhoff, S. 53 - 69

Schwingel, Markus (1995): Bourdieu. Zur Einführung. Hamburg: Junius.

Simmel, Georg (2001): Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Spence, Michael (1973): Job Market Signaling. In: The Quarterly Journal of Economics, Bd. 87, Heft 3, S. 355 – 374.

Star, Susan/Griesemer, James (1989): Institutional Ecology, „Translations“ and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907 – 1939. In: Social Studies of Science, Bd. 19, Heft 3 S. 387 – 420.

Strauss, Anselm (1982): Social Worlds and their Segmentation Processes. In: Denzin, N. (Hrsg.): Studies in Symbolic Interaction, Bd. 4, Heft?, 171 – 190.

Strauss, Anselm (1998): Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung. München: Wilhelm Fink.

Strauss, Anselm/Corbin, Juliet (1996): Grounded Theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Weinheim: Psychologie Verlag Union.

Strübing, Jörg (2014): Grounded Theory. Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung eines pragmatistischen Forschungsstils. Wiesbaden: VS.

Sullivan, Francis (1986): Die charismatische Erneuerung. Die biblischen und theologischen Grundlagen. Graz et al: Styra.

Tigges, Marianne (1998): Neue geistliche Gemeinschaften und Bewegungen. Eine Anfrage an Medjugorje. Altenberge: Oros.

Wall, Sarah (2015): Focused Ethnography. A Methodological Adaption for Social Research in Emerging Contexts. In: Forum Qualitative Research. Bd. 16, Heft 1, Art. 1.

Wittgenstein, Ludwig (2015): Philosophische Untersuchungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Zimdars-Swartz, Sandra (1991): Encountering Mary. From la Salette to Medjugorje. Princeton/New Jersey: Princeton University Press.

Zimmerling, Peter (2009): Charismatische Bewegungen. Göttingen: Vadenhoeck und Ruprecht.

Internetquellen:

Bollmann, Jörg (2017): Vatikan-Kommission erkennt Wunder in Medjugorje an, zitiert nach: https://www.evangelisch.de/inhalte/144566/24-06-2017/vatikan-kommission-erkennt-wunder-medjugorje vom 04.08.2018 (03.10.2018)

Knop, Carsten (2017): Marienerscheinungen machen Vatikan stutzig, zitiert nach: http://www.faz.net/aktuell/politik/vatikan-bezweifelt-marienerscheinungen-in-medjugorje-15111340.html (07.08.2017)

Müller, Thomas (2018): Sweet Home Medjugorje, zitiert nach: http://www.totus-tuus.de/site/medjugorje/termine/ (02.10.2018)

Müller, Thomas (2018): Spiritualität, zitiert nach: http://www.totus-tuus.de/site/totus-tuus/spiritualitat/ (03.10.2018)

Udruga Međugorje-MIR (2018): Statistike, zitiert nach: Split, HR http://www.medjugorje.hr/de/phanomen-medjugorje/statistike/ (03.10.2018)