

Teilnehmende Beobachtung in religiösen Kontexten – Erfahrung und Reflexion als Methode?*

ANNEMARIE GRONOVER

Zusammenfassung Teilnehmende Beobachtung gilt als der Königsweg ethnologischer Feldforschung. Wie der dynamische Spagat zwischen aktiver Teilnahme und distanzierter Beobachtung bei der Untersuchung religiöser Phänomene die Erfahrungen des Forschers/der Forscherin sowie der Akteure beeinflussen und die Ausgangsbasis der Datenerhebung bilden kann, ist Thema dieses Aufsatzes.

Participant Observation in Religious Contexts – Experience and Reflection as Method?

Abstract Participant observation is considered to be the silver bullet of anthropological fieldwork. The article at hand addresses the questions how the researchers' and actors' experiences are affected by the dynamic balancing act of active participation and distanced observation while researching religious phenomena and how this experience is to become the starting basis of methodological data collection.

Keywords (Schlagwörter) participant observation (teilnehmende Beobachtung) – fieldwork (Feldforschung) – religion – method – experience and reflection – stigmata in religious context (Stigmen) – discourses – Sicily (Sizilien)

Ausgangspunkt

Die teilnehmende Beobachtung wird oft als der methodische Königsweg der ethnologischen Datenerhebung dargestellt, was zuweilen zu einer Gleichsetzung von Feldforschung und teilnehmender Beobachtung führt. Die ethnologische Feldforschung beinhaltet jedoch einen längeren stationären Aufenthalt in einer fremden Kultur, in der der Forscher/die Forscherin Normen, Werte und Verhaltensregeln akzeptiert, um ein Teil des Fremden zu werden. Dabei bleibt die teilnehmende Beobachtung jedoch „bloße“ Methode. Ein Motiv für die Verwechslung dieser Begriffe mag darin liegen, dass die physische Nähe beziehungsweise die Anwesenheit des Forschers/der Forscherin eine grundlegende Voraussetzung für die Feldforschung und teilnehmende Beobachtung ist (HAUSER-SCHÄUBLIN 2003: 33f).

Die qualitative Leistung der Methode *teilnehmende Beobachtung* liegt in den beiden Strategien der idealerweise objektiven Außenposition gegenüber sozialen Situationen und der intersubjektiven Teilnahme an ihnen. Dieser holistische Ansatz soll dem Forschenden das Feld von außen und von innen erschließen, wobei der nicht zu lösende „Spagat“ von Distanz und Nähe der Methode immanent ist. An der Schnittstelle dieses Spagates erfährt der For-

scher/die Forscherin das Feld – die gemachte Erfahrung ist somit Teil der Datenproduktion. Die Grenzen zwischen dem Eigenen und dem Fremden, die in der teilnehmenden Beobachtung durch die gegenseitig bedingte Nähe und Distanz vom Forscher und seinem Feld bestimmt werden, sind Daten, die in einer dichten Beschreibung interpretiert dargestellt werden (GEERTZ 1983). An dieser Stelle geht es nicht um eine ethnologische Interpretation des Phänomens der Stigmen (Interpretation siehe GRONOVER 2005). Unter ethnologischer Perspektive in Volkskunde, Psychologie und Religionsgeschichte ist das Phänomen der Stigmen ein breit erforschtes Thema (z.B. CAROLL 1987, CLOUGH & MITCHELL 2001, GÖTZ VON OHLENHUSEN 1995, MÜLLER 2000). Die hier vorgestellte ethnografische Fallgeschichte soll vielmehr als Beispiel dafür dienen, wie persönliche und gemeinschaftsbezogene Erfahrungen den Forschungsprozess in seiner Methodenwahl beziehungsweise Kombination beeinflussen können.

In meiner Feldforschung über religiöse Weltbilder und Praxis in Palermo¹ stellte die teilnehmende Beobachtung durch den Wechsel zwischen innen und außen für mich ein ständiges, dem Forschungsprozess inhärentes methodisches Kernproblem dar. Zum einen drängte sich die Frage auf, wie ich mit

* überarbeiteter Vortrag der 16. Fachtagung Ethnomedizin: 30 Jahre Fachtagungen der AGEM. Eine Aktualisierung der Diskussion, Heidelberg, 12.-14. Dezember 2003

dem Glauben und der Praxis der „Anderen“ umgehen soll. Zum anderen fragte ich mich, wieweit der eigene biographische Hintergrund bei der Datenproduktion eine Rolle spielt (GLAZIER & FLOWERDAY 2003: 3ff). Die erste Frage zielt auf eine theoretisch-analytische Auseinandersetzung mit Religionen ab. Die zweite Frage rückt die Erfahrungen des Forschers/der Forscherin im Feld in den Vordergrund.

Im vorliegenden Artikel wird aufgezeigt, wie das methodische Oszillieren zwischen einer distanzier-ten beobachtenden Haltung gegenüber dem Geschehen und dem aktiven Sich-Einlassen auf die religiöse Praxis der „Anderen“ Zugänge zum Verständnis der untersuchten Phänomene gleichzeitig öffnet und verschließt (vgl. TURNER 2003: 109). Die Fragestellung lautet: Wie können körperliche und psychische Erfahrungen, wie zum Beispiel persönliche Zuneigung, Ängste, Panikzustände, Wut oder Wohlbefinden, die durch die teilnehmende Beobachtung entstehen, den Forschungsprozess bestimmen? Inwiefern sind diese Erfahrungen Teile der Datenproduktion? Das folgende ethnografische Beispiel stellt dar, wie ich die teilnehmende Beobachtung immer mehr als eine *gegenseitige* teilnehmende Beobachtung – von den Gläubigen und mir – erlebte, die aus Prozessen von intersubjektivem Verstehen, Nähe und Distanz bestand und mir die religiösen Überzeugungen der „Anderen“ vermittelte.

Ethnografisches Beispiel

Annäherung: Leas Stirn und die Heiligen

Als ich Lea zum ersten Mal begegne, sehe ich irritiert auf ihre Stirn und ihre Handrücken, die offene Narben mit Wundwasser aufweisen. Nachdem wir einen Interviewtermin vereinbart haben, frage ich: „Was hast du da?“ Sie: „Das habe ich manchmal. Ciao.“ Danach gehe ich in die Apotheke und kaufe Ringelblumensalbe, die ich ihr bei unserer Verabredung für ihre Narben schenken will. Als es soweit ist, behalte ich jedoch die Salbe. Ich habe ein flau-tes Gefühl im Magen. Die Informationen, die ich über ihre subjektive Beziehung zu Heiligen erhalte, beziehen sich auf deren Erscheinen in Notsituationen, in denen diese im Traum als der Heilige selbst oder im Alltag in Gestalt von Menschen auftreten. Sie vermögen Mut zuzusprechen und Krankheiten zu heilen. Aber das scheint weiß Gott ganz weit weg zu liegen von ein paar Kratzern auf Stirn und Hand-

rücken einer Frau, die es offensichtlich gut mit der Ethnologin meint, diese aber wegen ihrer körperlichen Merkmale verwirrt. Ich versuche, mich nicht weiter auf Lea zu konzentrieren, weil sie mich ängstigt und belasse es bei den folgenden Fakten: Lea ist 38 Jahre alt, Hausfrau, verheiratet mit Paul, und sie haben zusammen drei Töchter. Sie ist eine der aktiven Frauen in der Kirchengemeinde, hält Erwachsenen-katechese und missioniert im Armen- viertel.

Nähe: Leas Körper und der Teufel

Zwei Wochen später stehe ich trotz meiner bemüht distanzier-ten Haltung gegenüber Lea auf der Dach-terrasse von Leas Schwester. Ihre Nichte feiert Ge- burtstag. Lea stellt sich neben mich an das Dach-terrasengeländer. Ich fühle mich gezwungen, etwas zu sagen und frage ins Blaue: „Glaubst du, dass es den Teufel gibt?“ – „Ja, ich bin im Kontakt mit ihm. Ich sehe Geister.“ Ich schweige. Mein Nacken zieht sich zusammen. Unvermittelt zeigt sie mir ihre linke Gesichtshälfte, die blau unter der Schminke hervor schimmert. „Letzte Nacht ist er gekommen und hat mich geschlagen. Aber ich bin sicher, mir kann nichts passieren, weil Jesus immer da ist. Sobald ich merke, dass die Geister kommen, bete ich das Vater Unser.“ Ich schlucke. Sie zieht ihr Holzkreuz unter dem T-Shirt hervor und zeigt mir dessen Rückseite. „Einmal hat er versucht, das Kreuz zu verbrennen.“ Das Kreuz ist angekokelt. Sie spricht weiter: „Ein andermal war er so stark, dass ich Blut spucken musste. Ich bin dann zum Arzt, habe mich komplett untersuchen lassen, aber alle Organe waren in Ord- nung. Wenn es nachts ganz schlimm wird, betet Paul mit mir. Aber ich habe auch die Handynummer vom Priester. Ich rufe ihn an und wir beten dann zu- sammen.“

Nähe und Distanz: Kamera und Buch

Eine Woche später essen wir abends zusammen nach einer Gemeindegatechese in der Kirche. Hier- zu bauen wir vor dem Altar Tische auf und ich setze mich zu Lea und ihren Freundinnen. Ich schieße Fo- tos von Lea. Ihr Kommentar: „Für dein Buch.“ Auf- grund der Bemerkung halte ich die Kamera unbe- holfen in meiner rechten Hand und murmele etwas Unverständliches. Ich wünsche zutiefst, den Mo- ment der Teilhabe, die aufgebaute Nähe zwischen uns, nicht durch die fotografierende Distanz gestört zu haben. In dem Moment, als ich mich mit meinen

widerstreitenden Gefühlen gefangen habe, tritt der Priester von hinten an mich heran, legt seine Arme um meine Schultern und fragt: „Na, wie geht es euch mit der Ethnologin am Tisch?“ Ich stoße ihm scherzhaft mit meinem rechten Ellenbogen in die Rippen, doch meine Gefühle oszillieren trotz der scherzhaften Geste zwischen Unsicherheit und Sicherheit.

Grenze: Traum der Forscherin über Maria und den Teufel

Kurz darauf wälze ich mich nachts schweißgebadet im Bett und träume: Ich bin in einem Dorf, das über Palermo liegt. Wie das Haus von Leas Schwester. Ich sehe aus dem Fenster und bemerke, dass das Dorf in Flammen steht. Ich renne auf die Straße, stehe allein in einer dunklen Gasse und warte. Es ist alles still. Meinen Rücken drücke ich an die Hauswand, eine Tür neben mir öffnet sich. Ein großer dunkler Mann mit Büchern unter dem Arm erscheint, er schließt die Tür ab. Ich werde nervös und sage: „Das ist unnütz. Es ist kein Mensch mehr in diesem Dorf!“ Der in meinen Augen Verwirrte antwortet: „Erziehung und Bildung ist alles!“ Die Ebenen verwischen sich. Obwohl ich sein Gesicht nicht erkenne, weiß ich, dass es sich hier um meinen Doktorvater handeln muss. Ich habe Angst. Mein Blick richtet sich auf die Gasse, weg von diesem vermeintlich Wirren. Ich sehe die Madonna. Sie ist im Gegensatz zu meinem Doktorvater ganz weiß, hat die Hände vor der Brust gefaltet und trägt einen Heiligenschein. Auf einem Podest schwebt sie langsam auf mich zu. Ich fühle mich nur einen kurzen Moment gerettet, sehe mich nach meinem Professor um, der verschwunden ist und blicke wieder zu ihr. Mir bieten sich jedoch nur noch ihre Körperkonturen dar, dann nur noch der Glassturz, unter dem blecherne Schritte auf dem Asphalt ertönen. Ich bekomme eine Heidenangst. Der Glassturz prallt auf mich drauf, ich frage: „Wo ist Maria?“ Ich reiße in meiner Not mit aller Kraft an dem Glassturz, höre das Knochenraseln eines Skelettes und ein teuflisches Lachen. Ich renne, fliehe in ein beleuchtetes Haus am Ende des Dorfes und treffe auf den Priester der Gemeinde, der mir trocken mitteilt: „Zwei Dinge nehme ich dir nicht ab: dass du beten und lesen kannst.“

Indigene Traumdeutung: Unterscheidung der Geister und eine blamierte Ethnologin

Am Morgen nach dem Traum suche ich Lea auf. Wir gehen zusammen mit ihren Freundinnen in eine Bar. Ich denke, Angriff sei die beste Verteidigung. Wenn sie mir schon von Heiligen erzählt und mir aufzeigt, wie sich der Teufel in ihren Körper einschreibt, ich nicht verstehe, was sie mit Geistern meint und der Priester mir im Traum bescheinigt, dass ich nicht beten und lesen kann, dann soll sie mir auf die Sprünge helfen. Andererseits bin ich mir unsicher, ob diese Haltung gerecht ist. Dennoch erzähle ich ihr meinen Traum. Lea sagt: „Das ist nicht Maria gewesen, das ist er gewesen.“ Sie formt ihre rechte Hand zu Teufelshörnern. „Um wie viel Uhr hast du geträumt?“ – „Zwischen vier und fünf Uhr.“ – „Dann bist du es gewesen! Wir haben Kontakt gehabt. Ich wachte um diese Zeit auf und schrie Paul an: ‚Fass mich nicht an, fass mich nicht an!‘“ Ich ahne, dass sie mich gewaltig hoch nimmt. Ich sage: „Du kannst deinem Mann ja sagen, dass es meine Schuld war, dass ich dich gestört habe!“ Lea murmelt etwas Unverständliches, die Freundinnen lachen. Ich werde sauer und frage, was los sei. Eine Freundin, grinsend: „Ähm, weißt du, sie hatten danach Sex, also ...!“ Ich schlucke meinen Unmut über die Ironisierung meines Traumes hinunter und empfinde es als verletzend, dass sie mir durch die Blume sagt, dass ich nicht nur ihrer Erklärungen bedurfte – nach denen ich selbst gefragt hatte, was mir in der Situation aber nichts half –, sondern dass sie mir auch vor Augen hielt, dass ich ohne meinen Mann im Feld bin: Grund genug, Alpträume zu bekommen.

Grenzziehende Diskurse: Leas Stigmen

Zwei Monate nach meinem Traum lädt mich der Priester zur *Ausgießung des Heiligen Geistes* ein. Anliegen ist, über das Gebet den Heiligen Geist zu empfangen und Ehepaare in ihrem Glauben zu stärken. Ich sitze mit den Ehepaaren in einem Garten im Hinterland von Palermo. Lea und Paul beten mit dem Priester. Am Ende der Ausgießung führt der Priester Lea in die Runde und sagt: „Seht, sie hat den Namen Jesu auf der Stirn.“ Wir alle bilden einen ehrfürchtigen Kreis um sie. Staunendes Schweigen. Dann kippt die Situation. Die Gläubigen wollen Leas blutende Stirn mit dem Schriftzug „Jesus“ berühren. Eine Frau will ihre Handrücken berühren, auf denen sich zwei klare rote Kreuze gebildet ha-

ben, genau dort, wo ich beim ersten Treffen die offenen Stellen gesehen hatte. Paul ermahnt sie: „Nein! Nicht! Man verbrennt sich!“

Beim anschließenden Gebet erklärt Lea: „Das heißt nun, dass Jesus mitten unter uns ist.“ Paul fragt mich: „Hast du die Kamera dabei?“ Ich verneine. Ich hatte sie zu Hause gelassen, weil ich nicht wieder eine Situation erleben wollte, wie damals in der Kirche beim gemeinsamen Abendessen.

In der Feldhütte zeigt Lea später ihre Narben über der Brust. Ich sehe neben Kreuzen ein Herz mit einem Pfeil. Lea erklärt uns: „Das Herz Jesu.“ Nach dem Abendessen wage ich sie zu fragen, wie das passiert sei. „Es geschah während des Gebets mit dem Priester und Paul. Ich legte meine Hand auf das Herz von Paul und der seine Hand auf mein Herz. Meine Hand fing an zu brennen und ich wurde ohnmächtig.“ Mir wird schwindlig. Ein Mann stellt sich neben mich und schüttelt den Kopf. Er bewegt seine rechte Hand in der Luft: „Das hat sie mit der Hand geschrieben.“ Verwirrt, ängstlich und etwas verloren, ziehe ich mich zurück. Wie konnte Lea bluten, warum wollen Gläubige sie berühren und warum gibt es gleichzeitig Zweifler? Was geht hier vor? Eine Frau kommt zu mir und reißt mich aus den Gedanken. Sie sagt mit fester Stimme: „Wir glauben richtig. Für euch ist das Quatsch. Wenn du das in Deutschland erzählst, dann sagen sie, dass wir verrückt sind.“ Ich: „Vielleicht sagen sie auch, dass auf meiner Stirn steht, dass ich spinne?“ Sie: „Okay, weißt du, Anna, als es zum ersten Mal passiert ist und mein Mann dabei war, als Blut aus den Händen kam, ist er gegangen. Ihm war es zuviel.“ Ich: „Ich schätze, ich muss bleiben.“

Doppelter Boden: eingeweiht und ausgeschlossen

In der Gemeinde wurde bekannt, dass ich an der Ausgießung des Heiligen Geistes dabei gewesen war und so kam ich in eine doppelbödig Position. Ich sollte erzählen, was bei der Ausgießung geschehen sei. Gläubige, die außerhalb des Kreises von Lea standen und davon hörten, waren teils neugierig, teils verwundert und verwirrt, trauten sich jedoch nicht so recht, den Priester oder Lea selbst zu fragen. Ich hätte jedoch gerne von den Fragenden gewusst, was die Stigmatisierung bedeuten könnte. Als ich schließlich den Priester nach einer möglichen Deutung frage, werde ich auf meinen deutschen, „aufgeklärten“, intellektuellen Zugang zu diesen Phänomenen verwiesen, der mir im Grunde

ein Verstehen der Situation nicht ermögliche. Beschämt denke ich einerseits an meine Ringelblumensalbe, von der keiner weiss. Andererseits erinnere ich mich, dass Paul mich ganz selbstverständlich nach meiner Kamera zur Dokumentation von Leas Stigmen gefragt hatte. Und unabhängig von meinen Gefühlen: Hätte er das gemacht, wenn ich tatsächlich so „aufklärerisch“ gewesen wäre und keinen Anteil an der Situation genommen hätte?

Teilnehmende Beobachtung – Erfahrungen und Reflexion

Die Quelle methodischer Probleme im Feld ist die Begegnung zwischen dem Forschenden und den Akteuren und deren Interaktion, die die Felddynamik und somit die Erhebung der Daten bestimmt. Die über die Methode der teilnehmenden Beobachtung ermöglichte Darstellung des Untersuchungskontexts ist eine transparente Reflexion, die erläutert, was der Forscher gesehen, gehört und gefühlt, kurz: erfahren hat, und die aufzeigt, wie die Prozesse zwischen Akteuren im Feld und dem sich darin verstrickenden Ich des Forschers verliefen (JEGGLE 1984).

Im ethnografischen Beispiel wird deutlich, dass meine Affekte, meine Leibhaftigkeit (SCHLEHE 1996) und die der Anderen intersubjektiv und diskursiv das Feld mitgestalteten: Meine mir unbewusste aufklärerische Position in der ersten Begegnung mit Lea zeigt sich im Kauf der Ringelblumensalbe und gleichzeitig werde ich von Lea „gepackt“, was sich in meinem Versuch der Distanzierung und der Annäherung manifestiert. Im Grunde geht es hier um die Entscheidung, ob ich mich auf die indigenen Diskurse im Feld einlassen soll, die mir mehr abverlangten als standardisierte Methoden wie Fragebögen, Interviews, formelle wie informelle Gespräche, Situations- oder Netzwerkbeschreibungen, Filme und Fotos etc.

Der Entscheidung zur aktiven Teilnahme folgt eine mich verunsichernde Auseinandersetzung mit Lea, die mir von Heiligen und dem Teufel berichtet. Ich wähle daraufhin die Strategie der distanzierten Teilnahme, indem ich fotografiere. In der Folge verstricke ich mich umso mehr in das Feld, wie der Traum verdeutlicht. Ich verhandle das mir fremde Feld über die Themen Heilige und Teufel auf der Folie meiner universitären, theoriegeleiteten Aus-

bildung, und der Priester im Feld spricht mir sowohl die wissenschaftlichen Kompetenzen ab (ich kann nicht lesen), als auch ein erfahrungsbezogenes Lernen und Teilnehmen am Feld (ich kann nicht beten). An diesem Punkt offenbart sich das Dilemma meiner Selbstpräsentation im Feld: Ich stellte mich zu Beginn der Forschung als eine getaufte Verhaltenskatholikin vor, was mir einerseits den Eintritt in die Gemeinde als Christin ermöglichte und andererseits machte ich mir selbst vor, dass ich, da ich ja Katholikin bin, zumindest ansatzweise die Glaubenspraktiken zu kennen glaubte – auch in der Fremde. Ich gab mich also weder als bekennendes Mitglied (wie z.B. BOWIE 2003, LEATHAM 2001), noch als Agnostikerin. Ich konnte mich jetzt jedoch weder katholisch im Sinne der Akteure verhalten, noch verstand ich das, was passierte. Dennoch nahm ich die von Lea angebotenen Bilder der Heiligen, hier in Gestalt von Maria, und dem Teufel an, um mir eine Ausgangsbasis des Verstehens zu schaffen.

Diese im Traum ausgelösten Gefühle produzieren *affektive Daten*, mit denen ich mich an Lea wende. Ihre indigene Deutung des Traumes löst in mir Ärger und Wut aus, da sie mich persönlich ganz nah zu sich und in das Feld holt und gleichzeitig daraus verstößt: Sie verortet mich als Fremde in ihrem Lebenskontext und zeigt mir gleichzeitig die Differenz zwischen meiner Entscheidungsfähigkeit in Deutschland und während der Feldforschung auf. Meine Ängste vor dem Feld, die sich im Traum manifestieren, deutet sie in indigenen Kategorien, die den zuvor von mir angenommenen Bildern – Heilige und Teufel – entsprechen. Lea koppelt die von mir eingebrachten Daten in ihren Lebenskontext zurück. Gleichzeitig parodiert sie mich, indem sie meinen unfreiwillig zölibatären Status ihrer gelebten Sexualität gegenüberstellt. Meine Öffnung beziehungsweise Bereitschaft, mich auf das Feld einzulassen, wird wiederum durch die Positionierung meiner Person als Ethnologin über die Einladung zur Ausgießung des Heiligen Geistes honoriert: Ich darf als Ethnologin teilnehmen und werde nach meinem Fotoapparat gefragt. Die Situation ist jedoch abermals seltsam verkehrt: Ich habe den Apparat paradoxerweise gerade wegen der von mir empfundenen Nähe und Teilhabe an Leas Leben nicht dabei – die Ethnologin im Feld wird auf ihre Unprofessionalität hingewiesen, nicht die richtige Methode der Datendokumentation gewählt zu haben. Dabei wollte ich mich gerade bei diesem religiösen Ereignis

nicht auf eine minimierende Methode wie den Fotoapparat oder eine teilnahmelosen Beobachtung beschränken. Meine Angst, wieder Distanz durch den Fotoapparat zu erzeugen, empfand ich als unprofessionell, denn der teilnehmenden Beobachtung ist es gerade durch den Spagat eigen, Methoden miteinander zu verknüpfen, um eine breite Dokumentation der Daten zu erhalten.

Ferner werde ich als Ethnologin ein Reizgegenstand bei diesem Ereignis: Ich beobachte die „Anderen“ und diese beobachten mich. Es findet eine gegenseitige teilnehmende Beobachtung statt, in der die Unsicherheiten, Ängste und der Mangel an Erklärungen zwischen uns hin und her geschoben und übertragen werden. Die Frau greift mich erst an und sagt, sie – die Anderen – würden richtig glauben, ich könne das nicht verstehen, um dann einzuräumen, dass ihr Mann selbst verunsichert war, Angst bekam und einfach das Feld räumte. Genau das war mir nicht möglich.

Die selbstreferentielle Kommunikation mündet darin, dass ich teilnehmend beobachtend Teil der Datenproduktion werde: Als Ethnologin und Mitglied der Gemeinde werde ich von Glaubensmitgliedern später um Erklärungen und Auskünfte über ein religiöses Phänomen gebeten, das ich selbst nicht verstehe. Aber die Fragen und Zweifel geben mir Einblick in das Glaubensverständnis der Akteure. Im selben Moment werde ich jedoch der Dynamik des Spagates wieder ausgeliefert und auf meinen aufklärerischen, fremden Zugang verwiesen. Der Priester spricht mir, wie in meinem Traum, einen verstehenden, indigenen Zugang zu diesem Phänomen ab.

Abschließend: Die Dialektik zwischen Nähe und Distanz, die Ausschließung von wissenschaftlichen und indigenen Diskursen, welche die Intersubjektivität bestimmen, die gemeinsam hervorgerufenen Affekte, Emotionen und körperlichen Reaktionen, bilden somit den Ausgangspunkt des Verstehens (vgl. DEVEREUX 1973). Sie machen darüber hinaus deutlich, dass die teilnehmende Beobachtung nicht wiederholbare Ergebnisse liefert. Es handelt sich hier nicht um eine Laborsituation, in der exakt anwendbare Methoden eingesetzt werden können. Hier geht es um die Relativität der Daten im Kontext der sozialen Umwelt.

Erst die Reflexion beziehungsweise Selbstreflexion, die als Werkzeug der sozialanthropologischen Datenproduktion dient, macht eine interpretative

Darstellung der Forschungsergebnisse möglich (vgl. FAVRET-SAADA 1979: 28ff).

Das ethnographische Beispiel zeigt auf, dass die Methode der teilnehmenden Beobachtung – die durch sie gemachten Erfahrungen und die sich anschließende Reflexion – in religiösen Kontexten eine besondere Qualität erfährt: Das aktive Teilnehmen, das Mit-Teil-Sein schafft einen gemeinsamen Erfahrungshorizont von Akteuren und Forscher/ Forscherin. Die mit wissenschaftlichen Absichten handelnde teilnehmende Beobachterin wird mit ihrem biographischen Hintergrund und ihrem Weltbild im Feld diskursiv verhandelt und verhandelt gleichzeitig das Feld. Die *gegenseitige* teilnehmende Beobachtung scheint somit gerade in religiösen Kontexten – die empirisch schwer fassbar sind – ein grundlegendes Erkenntnisinstrument.

Anmerkungen

- 1 Im Rahmen meines Dissertationsprojektes über katholische Kultorte und Kultpraktiken in Sizilien führte ich von Februar 2001 bis Mai 2002 eine ethnologische Feldforschung in einem Armutsviertel Palermos durch. Ich möchte meinen Kolleginnen Ulrike Müller und Yamina Dir, Universität Tübingen, für die kritische Durchsicht des Artikels danken. Ebenso danke ich meinem Mann Werner Gest-Gronover, der nicht nur die Datenerhebung, sondern auch die Interpretation, teilnehmend-beobachtend und kritisch mitverfolgte.

Literatur

- BOWIE F. 2003. An Anthropology of Religious Experience: Spirituality, Gender and Cultural Transmission in the Foculare Movement. *Ethnos* 68,1: 49-72
- CAROLL M.P. 1987. Heaven-Sent Wounds: A Kleinian View of the Stigmata in the Catholic Mystical Tradition. *The Journal of Psychoanalytical Anthropology* 10,1: 17-38
- CLOUGH P. & MITCHELL J.P. (Ed) 2001. *Powers of Good and Evil. Moralities, Commodities and Popular Belief*. New York: Berghahn Books
- DEVEREUX G. 1973. *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. München: Hanser
- FAVRET-SAADA J. 1979. *Die Wörter, der Zauber, der Tod. Der Hexenglaube im Hainland von Westfrankreich*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- GEERTZ C. 1983. *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- GLAZIER S.D., FLOWERDAY C.A. 2003. Introduction. In GLAZIER, S.D., FLOWERDAY C.A. (Ed) *Selected Readings in the Anthropology of Religion. Theoretical and Methodological Essays*. (Contributions to the Study of Anthropology 9). London: Praeger: 1-13
- GÖTZ VON OLENHUSEN I. (Hg) 1995. *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*. Paderborn: Ferdinand Schöningh
- GRONOVER A. 2005. Religiöse Körperpraktiken. Kontinuität und lokale Variationen des katholischen Heiligenkultes in Palermo. In GÖTTSCHE S., KASCHUBA W., VANJA K., BINDER B. (Hg). *Ethnografie Europäischer Modernen: Ort – Arbeit – Körper*. 34. Kongressband der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Berlin. Berlin: Waxmann Verlag: 403-409
- HAUSER-SCHÄUBLIN B. 2003. *Teilnehmende Beobachtung*. In BEER B. (Hg). *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Berlin: Reimer: 33-54
- JEGGLE U. (Hg) 1984. *Feldforschung. Qualitative Methoden der Kulturanalyse*. Tübingen: Gulde-Druck
- LEATHAM M.C. 2001. Ambiguous Self-Identity and Conflict in Ethnological Fieldwork on a Mexican Millenarian Colony. In BROMLEY D.G., CARTER L.F. (Ed). *Toward Reflexive Ethnography: Participation, Observing, Narrating*. Religion and the Social Order 9. Amsterdam: JAI: 77-92
- MÜLLER D. 2000. Askese und Ekstase. Im Körper Gott erfahren. In KLINGER E., BÖHM S., SEIDL T. (Hg). *Der Körper und die Religion. Das Problem der Geschlechterrollen*. Würzburg: Echter: 185-204
- Schlehe J. 1996. Die Leibhaftigkeit in der ethnologischen Feldforschung. *Historische Anthropologie* 4: 451-460
- TURNER L.B. 2003. Fear of Religious Emotions versus the Need for Research that Encompasses the Fullest Experiences. In GLAZIER S.D. & FLOWERDAY C.A. (Ed), a.a.O.: 109-118



Annemarie Gronover, Jg. 1969, Ethnologin M.A., Dr.des. Ausbildung in Tübingen. Interessen und Forschungsgebiete: charismatische Bewegungen, Ritualtheorie, Körperkonzepte, Katholizismus und Islam, qualitative Feldforschungsmethoden, Stadtethnologie, Kulturökologie, Politikethnologie (Klientelismus und Civil Society), Ethnizität und Migration. Feldforschungen ab 2001 in Palermo und Publikationen, Lehraufträge am Institut für Ethnologie, Universität Tübingen.

Narzissenstrasse 13
72108 Kiebingen
e-mail: Annagronover@web.de