

Plausibilität als Zwischenschritt und Zwischenraum

Die soziale Bewertung konjunktivischer Wissenspraktiken

Thomas G. Kirsch

(I.) In sozialen Konstellationen, in denen nach verbindlicher Gewissheit gestrebt wird, ist Plausibilität nur die halbe Miete. Denn das Plausible vollzieht keine epistemische Schließung, sondern ist irritierbar durch alternative Plausibilisierungen, bleibt in der Schwebelage. Handlungsorientierungen, die auf Plausibilität beruhen, sind vorläufiger Natur, was in diesen sozialen Konstellationen als Problem gilt. Indem Plausibilität konjunktivisch ist, verbleibt sie im Status eines Zwischenschritts im Streben nach Gewissheit. Die Notwendigkeit, auf ein Denken in Plausibilitäten zurückzugreifen, ist hier Teil des zu lösenden Problems.

(II.) In sozialen Konstellationen, in denen Gewissheitsbehauptungen erfahrungsgemäß zu sozialen Konflikten führen können, ist Plausibilität der goldene Weg. Denn das Plausible vollzieht keine epistemische Schließung, sondern ist irritierbar durch alternative Plausibilisierungen, bleibt in der Schwebelage. Handlungsorientierungen, die auf Plausibilität beruhen, sind vorläufiger Natur, was in diesen sozialen Konstellationen als Vorteil gilt. Indem Plausibilität konjunktivisch ist, eröffnet sie einen unverbindlichen Zwischenraum der sozialen Verhandbarkeit. Die Möglichkeit, auf ein Denken in Plausibilitäten zurückzugreifen, ist hier Teil der Problemlösung.

In diesen Szenarien steht Plausibilität für eine Wissenspraxis, die konjunktivisch ist, da sie einen vorstellbaren Raum epistemischer Möglichkeiten absteckt, ohne für eine von ihnen verbindliche Gewissheit erreichen zu können (Szenario I) oder zu wollen (Szenario II).¹ In jedem der beiden kontrastiv gesetzten, idealtypischen Szenarien kommen Praktiken der Plausibilisierung eine andere soziale Bewertung zu. Während sie in der Logik des ersten Szenario als ein zu überwindendes Provisorium gelten, ist es in der Logik des zweiten Szenario ihr provisorischer Charakter, der Plausibilität soziale Wertschätzung erfahren lässt.

1 Mit dem Begriff »konjunktivisch« nehme ich Bezug auf die Grundform des grammatischen Konjunktivs II (Potenzialis), mit dem »Vorgestelltes« und »Mögliches« zum Ausdruck gebracht wird, sprich in dem das Eintreten von etwas Gedachtem prinzipiell als möglich erachtet wird (Duden online 2023).

In diesem explorativ angelegten Beitrag beschäftige ich mich mit der Frage der diskursinternen soziokulturellen Bewertung von Praktiken des Plausibilisierens in gesellschaftlichen Kontexten, in denen dem Erlangen bestimmter epistemischer Gewissheiten für die lokalen Akteur:innen eine wichtige Rolle zukommt. Ich erörtere mit exemplarischem Blick auf zwei meiner Forschungsfelder im gegenwärtigen Afrika, welche soziokulturellen Logiken den oben skizzierten Bewertungsmustern zugrunde liegen und in welcher Beziehung diese Logiken zum Gewissheitsstreben der jeweiligen Akteur:innen stehen.²

Den beiden empirischen Feldern, die ich als ›Gewissheitsökologien‹ (siehe EINLEITUNG dieses Bandes) in den Blick nehme, ist gemeinsam, dass es für die sozialen Akteur:innen, die diese Felder konstituieren und die in ihnen navigieren, schwierig ist, sich ein gesichertes Wissen in lebensweltlichen Bereichen anzueignen, denen aus unterschiedlichen Gründen und mit unterschiedlichen sozialen Effekten eine mithin existentielle Bedeutung zugeschrieben wird: Sicherheit in Südafrika, Religion in Sambia.³ Wie ich darlegen werde, haben diese Schwierigkeiten in beiden Feldern mit der Ko-Präsenz konkurrierender Ansprüche auf gewissheitsvermittelnde Aussagen über die Wirklichkeit zu tun, von denen keiner durch eine gesellschaftlich umfassende, längerfristige Durchsetzungsmacht gestützt wird. Ferner herrscht in beiden Feldern eine weit verbreitete Hermeneutik des Verdachts gegenüber denjenigen Personen und Institutionen vor, die solche Gewissheitsansprüche für sich erheben.

Meine Analyse zielt darauf ab, einen wissensethnologisch konturierten Beitrag zum Studium von ›uncertainty as a central problem in contemporary anthropological thought and practice‹ (Samimian-Darash/Rabinow 2015: 1) zu leisten. Anstatt aber beispielsweise in Form ethnographischer Fallstudien auf das ebenfalls wichtige Thema zu fokussieren, mittels welcher Wissenspraktiken soziale Akteur:innen bemüht sind, die Ungewissheit konjunktivisch-plausiblen Wissens in epistemische Gewissheit zu überführen, arbeite ich heraus, welcher Stellenwert solchen epistemischen Ungewissheiten in spezifischen ethnographischen Kontexten zukommt.⁴

›Wissen‹ und ›Wert‹ werden im Folgenden also nicht als voneinander getrennte Sphären soziokultureller Praxis betrachtet, sondern in ihrer wechselseitigen Ver-

2 Da es mir in diesem Beitrag nicht um vernakulärsprachliche Verwendungen von ›Plausibilität‹ und semantisch verwandten Wörtern, sondern um spezifische Wissenspraktiken geht, kommt ›Plausibilität‹ im Folgenden als analytischer Begriff zum Einsatz.

3 Die in meine nachfolgende Analyse eingehenden empirischen Materialien gehen zurück auf Feldforschungen in Sambia (1993–2023) und Südafrika (2003–2016). Mein Dank gilt dem DAAD und der DFG, die diese Forschungen möglich gemacht haben, sowie Christina Wald und den Teilnehmer:innen des Sozial- und Kulturanthropologischen Kolloquiums an der Universität Konstanz für hilfreiche Hinweise zu einer früheren Fassung dieses Beitrags.

4 Auch dem Fach Ethnologie sind solche Wissenspraktiken der Evidentialisierung natürlich nicht fremd (siehe beispielsweise Engelke 2008).

schränkung untersucht. Damit greife ich das wissensethnologische Interesse an der Forschungsfrage auf, wie unterschiedliche Wissensformen hierarchisierende Bewertungen erfahren, beispielsweise wenn göttlichem ›Eingebungswissen‹ ein größerer Wert zugesprochen wird als erlerntem ›Buchwissen‹, wie dies in Pfingstkirchen der Fall ist (Engelke 2007; Kirsch 2008: 71ff), oder wenn Akteur:innen im politischen Raum ihr persönliches Erfahrungswissen über die Aussagen wissenschaftlicher Expert:innen stellen (Bogner 2021). Zugleich gehen meine Überlegungen über die eben genannte Forschungsfrage hinaus, indem sie sich mit dem sozialen Stellenwert einer Wissensform beschäftigt, deren Inhalte den jeweiligen Wissenspraktiker:innen nicht als gewiss, sondern in konjunktivischer Weise lediglich *plausibel* erscheinen, wodurch der Analysegegenstand in die Nähe kultur- und sozialwissenschaftlicher Debatten zu ›Halb- und Nichtwissen‹ (Dilley/Kirsch 2015; Gross 2007; High/Kelly/Mair 2012; Wehling 2015) sowie zur ethnologischen Exploration imaginer Alternativwelten (z.B. Carrithers 2005; Faubion 2021; Graeber 2007; Guyer 2009; Marcus/Fisher 1999) rückt.

Diese Betrachtungsweise erlaubt mir, eine interessante Dimension des im Fach Ethnologie bislang stiefmütterlich behandelten Konzepts der Plausibilität auszuloten. Im gewissheitsökologischen binären Kontrast von ›Wissen/Nicht-Wissen‹ spannt der Plausibilitätsbegriff nämlich eine intermediäre Zone des »Möglichkeitssinns« (Meißner 2007: 95) auf, in der Aussagen über die Wirklichkeit sozial verhandelt werden, die weder als ›gesichert‹ gelten noch dem Bereich des rein Fiktiven zugeordnet werden oder von vorneherein für ›unzutreffend‹ gehalten werden. Plausibilität entfaltet so einen konjunktivischen Möglichkeitsraum des Epistemischen, der – wie ich zeigen werde – in kontextabhängiger Weise unterschiedliche diskursinterne Bewertungen erfährt.

Praktiken der Plausibilisierung sind von Ethnograph:innen vielfach beschrieben und analysiert worden; auch sind sie in der ethnologischen Forschungs- und Repräsentationsarbeit selbst anzutreffen. Erstaunlicherweise kommt dem Konzept der Plausibilität in diesen Arbeiten aber gewöhnlich kein eigenständiges erkenntnisgenerierendes Gewicht zu, das über methodologische Erwägungen oder repräsentationspolitische Reflexionen hinausgeht. Es existieren neuere ethnographische Untersuchungen, die sich mit der Rolle von Plausibilitätsdiskursen und den damit zusammenhängenden Praktiken der Plausibilisierung in spezifischen soziokulturellen Feldern, etwa in gerichtlichen Verfahren oder im Kontext von Migrationsregimen, beschäftigen (z.B. Affolter 2021; Good 2006; Jubany 2017; siehe auch BEYER in diesem Band). Plausibilisierungen sind hier Teil des empirischen Untersuchungsgegenstands. Viele andere ethnologische Studien rufen den Begriff der Plausibilität in einem beiläufigen Gestus auf, ohne ihn über das Alltagsverständnis hinaus konzeptuell auszuarbeiten, beispielsweise wenn es heißt, dass eine bestimmte Schlussfolgerung als ›plausibel‹ bezeichnet werden könne. Und schließlich finden sich ethnographische Studien, deren thematischer Fokus und analytische Zu-

gangsweise deutlich machen, dass Praktiken der Plausibilisierung im Zentrum des Interesses stehen, die das Wort Plausibilität aber kurioserweise gänzlich unerwähnt lassen. E. E. Evans-Pritchards Monographie zur Hexerei bei den Azande im Sudan ist ein prominentes Beispiel für das Letztgenannte. Mit der These, dass dem Hexerei-Idiom Rationalität zugesprochen werden kann, wenn bestimmte Prämissen des Denkens in diesem Idiom akzeptiert werden (Evans-Pritchard 1937), kann dieses Buch als ein früher Beitrag zur ethnologischen Plausibilitätsforschung gelesen werden. Dennoch wird der Begriff ›Plausibilität‹ und seine semantischen Derivate in diesem Buch kein einziges Mal verwendet.

Dass das Konzept der Plausibilität im Fach Ethnologie nicht prominenter geführt wird, überrascht, wenn man sich bestimmte charakteristische Grundzüge bzw. -fragen ethnologischer Erkenntnisinteressen und Forschungspraxis vergegenwärtigt, die aus Platzgründen hier nur angedeutet werden können. In seiner Abhandlung zu kulturrelativistischen Ansätzen in der Ethnologie merkt Michael Brown an: »Fieldwork would be impossible to accomplish if anthropologists felt free to voice dismay whenever confronted by practices that struck them as illogical or repugnant« (Brown 2008: 367). Der ihm zufolge in der Feldforschung einzusetzende ›methodologische Relativismus‹ bedeutet im Kern, bei den Aussagen und Handlungen seiner Forschungspartner:innen ein ›principle of charity‹ (Davidson 1974; Quine 1960) walten zu lassen und ihnen im Stile der oben erwähnten Azande-Ethnographie von Evans-Pritchard (zumindest temporär) eine prämissenabhängige, sprich diskursinterne Plausibilität zuzuerkennen.

Welche Rolle diesem Prämissenrelativismus dann auch in der Interpretation und Analyse der ethnographischen Forschungsmaterialien zukommen soll, wird unter Ethnolog:innen kontrovers diskutiert. Der Rechtsethnologe Richard Wilson äußert sich diesbezüglich kritisch:

Anthropologists have been strangely reluctant to assess the variety of accounts of who did what to whom, not in the sense of their representational forms, but with regard to their veracity. Does it matter that some accounts of mass atrocities are more plausible than others, and some are out-and-out exculpatory lies (›Apartheid was a good neighbour policy that somehow went awry‹)? (Wilson 2004: 14)

Wilson diagnostiziert dem Fach Ethnologie eine »epistemological hypochondria« (ebd.) mit dem »deeper problem of the discipline's inability to move beyond a weak, relativist theory of knowledge« (ebd.). Als Vertreter eines kritischen Realismus spricht sich Wilson vehement dafür aus, die Plausibilität der Aussagen von Forschungspartner:innen an evidenzbasiertem Wissen über die Wirklichkeit zu messen.

Neben solchen methodologischen und epistemologischen Fragen sehen sich Ethnolog:innen bei der schriftlichen und/oder audiovisuellen Repräsentation ethnographischer Befunde vor der Herausforderung, die von ihnen untersuchten (fremd)kulturellen Praktiken einer damit unvertrauten Leserschaft in plausibler Form verständlich zu machen (Schindler/Schäfer 2021). Dies wurde in der Ethnologie insbesondere unter dem Stichwort ›Writing Culture‹ (z.B. Allison/Hockey/Dawson 1997; Clifford/Marcus 1986; Thornton 1988; Zenker/Kumoll 2010) und des ›Übersetzens zwischen Kulturen‹ (Asad 1986; Pálsson 1993; Sturge 1997) diskutiert, wobei deutlich wurde, dass diese Form der ethnographischen Plausibilisierung keinerlei repräsentationspolitische Neutralität für sich beanspruchen kann.

Auf der Ebene der von Ethnolog:innen untersuchten Forschungsgegenstände kam es seit den 1980er Jahren zu einem verstärkten Augenmerk auf identitäts- und wissenspolitische Fundamentalismen der unterschiedlichsten Couleur (Nagata 2001); auch wandte man sich mit Beginn des einundzwanzigsten Jahrhunderts zunehmend der STS-inspirierten Untersuchung wissenschaftlicher Evidenzpraktiken bei der soziotechnischen Konstruktion ›harter Fakten‹ zu (z.B. Ecks 2008; Lambert 2009; Petryna 2009) – beides Forschungsfelder, in denen die untersuchten sozialen Akteur:innen nach möglichst verbindlichen Gewissheiten streben. Mehr oder weniger zeitgleich führte die Kritik an essentialisierenden Kulturbegriffen (z.B. Abu-Lughod 1991) und das Interesse an transregionalen – ja mithin globalen – Diffusionsprozessen (z.B. Appadurai 1990) zu einem gesteigerten Bewusstsein für die oft konfliktreiche Ko-Präsenz unterschiedlicher Wissensordnungen und -praktiken innerhalb ein- und desselben ethnographischen Feldes. Der Analyse der von den Akteur:innen in solchen heterogenen epistemischen Feldern zu erbringenden Orientierungsleistungen kam in der Ethnologie fortan ein zentraler Stellenwert zu, wobei weithin davon ausgegangen wird, dass Akteur:innen ihre Entscheidungen teils in Unkenntnis der gegebenen Handlungsbedingungen treffen müssen, was seinerseits zum Entstehen nicht-intendierter Handlungsfolgen beiträgt (siehe auch Giddens 1997). Schließlich kulminierten diese Interessenslagen in den frühen 2000er Jahren in der Vorliebe vieler Ethnolog:innen für den Begriff der ›Navigation‹, dessen Kernidee von Henrik Vigh wie folgt zusammengefasst wurde: »Rather than designating movement across a hardened, solidified surface, [navigation] designates motion within fluid and changeable matter. The concept, in other words, highlights motion within motion; it is the act of moving in an environment that is wavering and unsettled« (Vigh 2009: 420).

Im vorliegenden Beitrag gehe ich davon aus, dass der heuristische Zugewinn des Konzepts der Plausibilität für wissensethnologisch ausgerichtete Studien mit dem vergleichbar ist, was der Begriff der ›Navigation‹ in die zuletzt skizzierten Forschungsorientierungen einbringt, nämlich das Bewusstsein, dass Wissenspraktiken in bestimmten ethnographischen Feldern einer »motion within fluid and changeable matter« (ebd.) gleichen – sprich, dass es den Akteur:innen in solchen Fel-

dern oft nicht klar ist, welche Wissensbestände zu einem gegebenen Thema überhaupt existieren, welche Dauerhaftigkeit und Verlässlichkeit die entsprechenden Wissensbestände für sich beanspruchen können und in welchen Verhältnissen sie zueinander stehen.

Im nachfolgend diskutierten Fallbeispiel aus Südafrika bezieht sich diese verunsichernde Fluidität auf die sich lokalen Akteur:innen mit großer Dringlichkeit stellende Frage, wie man sich vor (Gewalt)kriminalität schützen kann; in der sambischen Fallstudie geht es darum, wie bzw. durch Vermittlung welcher religiösen Institution die heilend-helfende Kraft Gottes für Menschen erlebbar gemacht werden kann.

Soziale Konstellationen, in denen ko-präsente Wissenspraktiken untereinander widersprüchlich sind, den lokalen Akteur:innen im Grundsatz aber gleichermaßen plausibel erscheinen, können »epistemic anxieties« (Ashforth 1998: 62) und Gefühle einer ontologischen Verunsicherung hervorrufen. Für das religiöse Feld im gegenwärtigen Soweto, Südafrika, arbeitet Adam Ashforth beispielhaft heraus, worauf die Existenz solcher epistemischen Ängste zurückzuführen ist, nämlich auf

the proliferation of interpretive authorities claiming to speak the truth about the action of invisible forces and entities and the inability of any particular form of authority to achieve dominance in making sense of a place where a superfluity of dangers, doubts, and fear engender a pressing need for meaning. The various agencies of authority [...] are unable to impose a generalized hegemony of interpretation. (Ebd.: 65)

Ashforths Einsicht lässt sich auf meine Fallstudien übertragen. In beiden herrschen ontologische Verunsicherungen vor, da verbindliche epistemische Gewissheiten schwierig bis unmöglich zu erreichen sind, so dass dem unverbindlich bleibenden Denken in Plausibilitäten eine gewichtige Rolle zukommt. Zugleich unterscheiden sich die Fallstudien in markanter Weise darin, wie Praktiken der Plausibilisierung bewertet werden. Im südafrikanischen Streben nach Sicherheit gilt das Plausible als ein *Zwischenschritt* auf dem unter Leidensdruck avisierten Weg zum gesicherten Wissen; im sambischen Streben nach göttlichen Hilfestellungen bietet es einen willkommenen *Zwischenraum* der sozialen Verhandelbarkeit.

Indem ich in meiner Analyse auf die soziokulturelle Einbettung der Bewertung von Plausibilität in manifest oder latent konflikthafter sozialen Konstellationen abhebe, zeige ich, dass Praktiken der Plausibilisierung sowohl als ein unerwünschter Nebeneffekt sozialer Konfliktfelder (Südafrika) als auch als ein produktiver Mechanismus für die Vermeidung von Konflikten (Sambia) verstanden werden können. Welche der beiden Einschätzungen in dem jeweils gegebenen gewissheitsökologischen Kontext zum Tragen kommt, hängt unter anderem davon ab, ob bei den Akteur:innen die Bereitschaft vorherrscht, das eigene Gewissheitsstreben im sozialen

Raum konflikthaft werden zu lassen, oder aber die Wahrung des sozialen Friedens über das eigene Gewissheitsstreben gestellt wird.

Plausible Sicherheiten in Südafrika

Im Südafrika der Gegenwart herrscht eine im internationalen Vergleich bemerkenswert hohe Inzidenz an (Gewalt)Kriminalität vor, die für die meisten Bewohner dieses Landes einen erfahrungsnahen Widerhall hat. Dies führt unter anderem dazu, dass sicherheitsbezogene Diskurse und Praktiken fast allgegenwärtig sind.⁵ Die hohe Viktimisierungsrate und die in informellen wie (massen)medialen Öffentlichkeiten zirkulierenden Narrative über Kriminalität bringen in weiten Teilen der Bevölkerung Gefühle einer grundsätzlichen Verunsicherung mit sich, die durch die existierenden kriminalitätspräventiven und -bekämpfenden Maßnahmen der südafrikanischen Polizei (SAPS) nur partiell aufgefangen werden. In der (Schwarzen) Bevölkerung bestehen darüber hinaus lebhaftere Erinnerungen an den Missbrauch des staatlichen Gewaltmonopols während des Apartheidregimes, in der die Vorgängerorganisationen der SAPS eine höchst problematische Rolle spielten (Cawthra 1993). In diesem Zusammenhang steht auch der Vorwurf, dass sich die SAPS nach dem politischen Übergang seit Mitte der 1990er Jahren nicht hinreichend im Sinne einer post-rassistischen Inklusivität transformiert hat (Hornberger 2011; Marks 2005). Für manch andere (weißen) Bevölkerungsgruppen steht die SAPS wiederum im Verdacht, von identitätspolitischen Interessen der Schwarzen Bevölkerungsmehrheit geleitet und folglich parteiisch zu sein. Korruptionsskandale und Machtmissbrauch, die vielerorts zu beobachtende strukturelle Überforderung der SAPS und die Praxis des neoliberalen Outsourcings von vormals staatlichen Exekutivfunktionen in die Privatwirtschaft tun ein Übriges, dass große Teile der südafrikanischen Bevölkerung ihre eigene Sicherheit nicht (ausschließlich) in die Hände der SAPS legen wollen.

Vor diesem Hintergrund kommt es in der südafrikanischen Zivilgesellschaft zu vielfältigen Bemühungen, sich selbst und/oder nahestehende Personen durch zusätzliche, oft in Eigenregie kuratierte Maßnahmen vor Kriminalität zu schützen. Solche Maßnahmen können den Zusammenschluss mit anderen nicht-staatlichen Akteur:innen, etwa zu einer Nachbarschaftsschutz- oder Bürgerwehrgruppe (Buur 2006, 2008; Kirsch 2010; Oomen 2004; Posel 2004), die Inanspruchnahme von Dienstleistungen privatwirtschaftlicher Sicherheitsfirmen (Berg 2002; Diphoorn 2015; Gumedze 2007; Hentschel 2015), den Einsatz kommerzialisierter Sicherheitstechnologien wie CCTV-Kameras sowie vielfältige sicherheitstaktische

5 Für die offizielle Kriminalitätsstatistik der südafrikanischen Polizei, siehe South African Police Service 2023.

Modulationen des eigenen alltäglichen Lebensvollzugs (z.B. ›being streetwise‹) umfassen. Welche Elemente in einer »security assemblage« (Higate/Utas 2017; siehe auch Kirsch 2019) zusammengebracht werden, hängt von ökonomischen, sozialstrukturellen, politischen und kulturellen Faktoren ab, die hier aus Platzgründen nicht erläutert werden können. Festzuhalten ist aber zum einen, dass solche Assemblagen zumeist auf personalisierte und sich in mikro- und mesozozialen Räumen entfaltende Entscheidungsprozesse zurückgehen, in denen das Erlangen von Gewissheiten bei der Selbstsicherung vor Kriminalität das vorrangige Ziel ist. Zum anderen findet dieses Sicherheitsstreben in Kontexten kompetitiver und teils untereinander widersprüchlicher sicherheitsbezogener Ansätze statt. So sind aus der Perspektive mancher Südafrikaner:innen technologische Lösungen vonnöten, um potentiellen Gefährdungen durch kriminalitätsbereite Mitmenschen entgegenzuwirken; für andere ist die Nutzung solcher Technologien Teil des Problems der sozialen Entfremdung, in der sie die hauptsächliche Ursache von Kriminalität sehen. Auch herrscht beispielsweise Uneinigkeit in der Frage, ob man die eigene Wehrhaftigkeit öffentlich zur Schau stellen sollte, beispielsweise durch das Anbringen von Warnschildern, dass die Bewohner:innen eines Wohnhauses im Besitz einer Schusswaffe sind, oder ob solch ein Warnschild andere dazu verleiten könnte, in das Haus einzubrechen, um die Schusswaffe zu stehlen. Die widersprüchliche Kopräsenz solcher sicherheitsbezogenen Ansätze verleiht dem mit affektiver Dringlichkeit verfolgten Streben nach Sicherheit eine strukturelle Unruhe, so dass die jeweils gewählte Sicherheitsmaßnahme oft nur ein temporäres und im Bedarfsfall zu revidierendes Provisorium darstellt.

Hermeneutik des Verdachts

Mangels gesicherten Wissens über den in Zukunft (möglicherweise) abzuwendenden Schaden durch Kriminalität basieren sicherheitsbezogene Entscheidungen notwendigerweise zum größten Teil auf antizipierenden Imaginationen, die sich aus diversen Quellen speisen. Gefährdungsszenarien und mögliche Strategien zu ihrer Bewältigung werden Medienberichten entnommen und sind Gegenstand von nahweltlich zirkulierenden Gerüchten oder Schlussfolgerungen aus eigenen Beobachtungen und zuvor gemachten Erfahrungen.

Gegenüber vielen dieser Quellen herrscht jedoch ein generelles Misstrauen vor, da ihnen ein politisch oder wirtschaftlich motivierter Bias nachgesagt wird. Staatlichen Kriminalitätsstatistiken wird unterstellt, die faktische Gefährdung der Bevölkerung herunterzuspielen, um eine staatspolitische Legitimationskrise zu vermeiden (Comaroff/Comaroff 2006). Privatwirtschaftliche Sicherheitsfirmen stehen wiederum im Verdacht, Bedrohungsszenarien hochzuspielen, um von der Kriminalitätsfurcht ihrer potentiellen Kundschaft zu profitieren. Wie ich während meiner Feldforschungen in Südafrika beobachten konnte, sind Interaktionen mit Ver-

treter:innen von Sicherheitsunternehmen daher von einer folgenreichen Hermeneutik des Verdachts durchwoben. In der Annahme, dass Sicherheitsfirmen die Gefährdung durch Kriminalität in systematischer Weise übertreiben, um kostspielige Dienstleistungen zu verkaufen, entscheiden sich viele Kund:innen für Angebote im mittleren Preissegment. Vertragsabschlüsse sind in solchen Fällen durch eine verstörende Ambivalenz gekennzeichnet: Zwar begeben sich die Kund:innen unter den schützenden Schirm des Sicherheitsunternehmens; doch zugleich fällt dieser Schirm deutlich ›kleiner‹ aus, als ihnen von den Sicherheitsberatern empfohlen worden war, was ein Gefühl des schwebenden Zweifels hinterlässt, ob er sich langfristig als ausreichend erweisen wird. Der Skeptizismus der Kund:innen gegenüber den Gewissheitsbehauptungen des Sicherheitsunternehmens führt folglich zu einer Selbstverunsicherung zweiter Ordnung.

Aber auch in nahweltlichen Konstellationen, wie im engeren Familienkreis, wird nicht jede Aussage über Gefährdungsszenarien oder jeder Ratschlag zu selbstsicherndem Verhalten unkritisch hingenommen bzw. übernommen, denn man ist sich bewusst, dass Sicherheitsdiskurse und -praktiken instrumentalisiert werden können, um Machtasymmetrien, etwa in Gender- und Generationenverhältnissen, herzustellen oder aufrechtzuerhalten. Hinter der vermeintlich wohlwollenden ›schützenden Hand‹ des Ehemanns gegenüber seiner Ehefrau versteckt sich oftmals die Bemühung, in mehr oder weniger subtiler Weise Kontrolle über sie auszuüben. Sicherheit dient in solchen Fällen als scheinlegitimer Vorwand, den lebensweltlichen Horizont anderer Menschen einzuschränken. Das Pflegen einer gewissen Hermeneutik des Verdachts gilt in solchen gewissheitsökologischen Zusammenhängen folglich als ebenso angemessen wie beim Abwägen der von institutionellen Akteur:innen getroffenen sicherheitsbezogenen Aussagen.

Nicht-Ereignisse und das Unerwartete

Die Schwierigkeit, in Fragen der eigenen Sicherheit Gewissheit zu erlangen, hat aber nicht nur mit der Widersprüchlichkeit kopräsender Sicherheitsdiskurse und der Wahrnehmung eines Mangels an vertrauenswürdigen Quellen zu tun. Auch die spezifische Temporalität der Wissensgenerierung über Sicherheitspraktiken trägt dazu bei.

Sicherheitsmaßnahmen werden in der Gegenwart eingesetzt, um Gefährdungen und Gefährdungsfolgen in der Zukunft zu verhindern. Im Rückblick lässt sich dabei gemeinhin aber nicht sagen, ob eine in der Vergangenheit eingesetzte Sicherheitsmaßnahme erfolgreich war oder nicht, denn Sicherheitspraktiken führen zumeist zu ›nicht-Ereignissen‹. So lässt sich in der Regel nicht sagen, ob eine zum Schutz vor Einbruchskriminalität errichtete Mauer um das Grundstück eines Wohngebäudes mögliche Einbruchswillige faktisch davon abgehalten hat, es auf einen Versuch ankommen zu lassen. Zu einer derartigen Schlussfolgerung

kann man nur in den höchst seltenen Fällen kommen, in denen es Hinweise auf das *Scheitern* eines Versuchs gibt, die Mauer zu überwinden. Im Nachhinein kann man daher normalerweise nicht wissen, ob überhaupt etwas vorgefallen wäre, wenn die entsprechende Sicherheitsmaßnahme *nicht* ergriffen worden wäre.

Und schließlich ist in Südafrika die laienkriminologische Annahme weit verbreitet, dass sich Sicherheitsmaßnahmen im Laufe der Zeit quasi ›abnutzen‹, sprich an Effektivität verlieren, wenn sie den kriminalitätsverdächtigen Gegenspieler:innen bekannt und dadurch praktisch unterminierbar werden. Dieser Logik zufolge kann sich eine Sicherheitsstrategie, die heute erfolgreich ist, schon morgen als nutzlos erweisen oder einem gar zum Nachteil gereichen. Die wechselseitige Beobachtung der Subjekte und Objekte kriminell-transgressiven Handelns führt nämlich zu einem ›Wettrüsten‹ sowie zu Bemühungen, für die jeweils andere Partei dadurch unberechenbar zu werden, dass man (vermeintlich) Unerwartetes tut. Sicherheitspraktiken veranlassen die damit befassten Akteur:innen also auch immer wieder dazu, sich in Horizonten des Unerwarteten zu imaginieren.

Plausible Sicherheiten

Angesichts der hohen Viktimisierungsrates kommt dem affektiv durchwobenen Streben nach Gewissheit in der Frage, wie Sicherheit vor (Gewalt)Kriminalität erlangt werden kann, eine zentrale Rolle im Alltagsleben vieler Südafrikaner:innen zu. Zugleich sind die lokalen Akteur:innen mit großen Schwierigkeiten bei der Generierung zuverlässigen Wissens über ihre jeweilige Sicherheitsituation und die jeweils angeratenen Sicherheitsstrategien konfrontiert, welche das Erlangen einer diesbezüglichen Gewissheit weitestgehend verunmöglichen.

In den Bemühungen dieser Akteur:innen, aus den eigenen Antizipationen proaktive Handlungsstrategien gegen Kriminalität abzuleiten, werden von ihnen daher plausibel erscheinende Aspekte sicherheitsbezogener Aussagen und Ratschläge der unterschiedlichsten Quellen herangezogen und mit Blick auf die Spezifik der eigenen Lebenssituation gedeutet und kombiniert. Insgesamt navigieren die Akteur:innen hier in einem von ihnen als konflikthaft und bedrohlich wahrgenommenen Feld, in dem man sich behaupten muss, auch wenn dies zum Entstehen neuer Konflikte oder zur Eskalation bestehender Konflikte führen kann. Das Streben nach Sicherheit an sich wird dabei in der Regel nicht in Frage gestellt. Gewissheit über das zu Erreichen, was in Sachen (Gewalt)Kriminalität und Sicherheit faktisch der Fall ist und sein wird, erscheint aber als Unmöglichkeit. Die Plausibilität der eigenen Handlungen und Handlungsorientierungen stellt in dieser spezifischen Gewissheitsökologie folglich eine provisorische Notlösung, zugleich aber das Maximum des Erreichbaren dar.

Konkret bedeutet dies für den Fall meiner südafrikanischen Forschungspartner:innen, dass von ihnen sowohl unterschiedliche Gefährdungsszenarien als auch

unterschiedliche Sicherheitsstrategien für grundsätzlich gleichwertig plausibel gehalten werden können. Dieser konjunktivische Möglichkeitssinn erlaubt ihnen, in ihren eigenen Sicherheitspraktiken flexibel zwischen verschiedenen Ansätzen zu wechseln. Dennoch müssen sie sich in ihren konkreten Lebensvollzügen immer wieder temporär für je einen dieser Ansätze entscheiden, den es dann gegen teils massive Widerstände in ihrem sozialen Umfeld durchzusetzen gilt. Doch auch wenn ihnen diese Flexibilität gewisse pragmatische Vorteile bietet, wird die fehlende Möglichkeit, auf Sicherheitsfragen mit zuverlässigen Gewissheiten reagieren zu können, von meiner Forschungspartner:innen als ein schmerzhafter Mangel empfunden. Plausibilität ist in ihrer Wahrnehmung halt doch nur die halbe Miete.

Religiöse Plausibilitäten in Sambia

In weiten Teilen des südlichen Sambias findet sich ein ausgeprägter religiöser Pluralismus, da hier unterschiedliche religiöse Traditionen koexistieren, darunter Ahnen- und Besessenheitskulte (Colson 1955, 1969) und die verschiedensten christlichen Denominationen (Kirsch 2008). Die religiöse Praxis ist in dieser Region außerdem durch einen hohen Grad an Flexibilität gekennzeichnet, denn die meisten lokalen Akteur:innen lassen sich nicht dauerhaft auf eine der religiösen Gemeinschaften ein, sondern sind zeitgleich mit mehreren von ihnen assoziiert oder wechseln bedarfsorientiert zwischen ihnen (siehe auch Ranger 1993: 74). Die Bedarfsorientierung bezieht sich dabei vor allem auf die von den religiösen Expert:innen erwarteten spirituellen Hilfestellungen bei Lebenskrisen, wie Krankheit oder wirtschaftlichem Misserfolg.

Die Flexibilität in der religiösen Affiliation wird durch die Existenz fließender Grenzen in der kategorialen Zuordnung religiöser Traditionen befördert, die es den Akteur:innen erlauben, in situativer und kontextabhängiger Weise religiöse Praktiken voneinander zu unterscheiden oder ihre Gemeinsamkeiten hervorzuheben (Kirsch 2018). In dieser Weise kann beispielsweise ein und dieselbe Form der herbalistischen Heilung als ›traditionell‹, und damit im Grundsatz als ›nicht-christlich‹ oder gar ›anti-christlich‹, bezeichnet oder aber dem Spektrum genuin christlicher Glaubensarbeit zugeordnet werden (Kirsch 2008: 65–68). Gleiches gilt für den Pantheon spiritueller Entitäten. Da es keine kanonisierten Kriterien für die Identifikation weltlicher Manifestationen der unterschiedlichen Geistwesen gibt, und da zudem davon ausgegangen wird, dass religiöse Expert:innen ihren privilegierten Kontakt zu spirituellen Entitäten verlieren können, muss bei solchen Manifestationen fallspezifisch verhandelt werden, um welchen Geist es sich handelt – ein Prozess, in dem nicht immer Einigkeit erzielt werden kann (Kirsch 1998). Was für manche eine Manifestation des Heiligen Geistes (*muya usalala*) darstellt, ist für andere nichts anderes als ein Dämon (*muya mubi*).

Die sich in diesem religiösen Feld durch die kontinuierliche Notwendigkeit sozialer Verhandlungen einstellende strukturelle Unruhe wird dadurch verstärkt, dass sich die religiösen Expert:innen in ihrem Anliegen, andere in die eigene religiöse Praxis einzubinden, in einer Situation des gegenseitigen Wettbewerbs befinden.⁶ Sie müssen sich immer wieder selbst autorisieren und legitimieren, was dazu führen kann, dass die im Namen anderer religiöser Traditionen verfolgten Praktiken und Lehren kritisiert werden, auch wenn dies in der Regel nur in Form von Andeutungen geschieht, da eine direkte interreligiöse Konfrontation idealerweise vermieden werden sollte. Angesichts dieser Wettbewerbskonstellation ist also bemerkenswert, wie vergleichsweise konfliktlos der religiöse Pluralismus im Alltag der lokalen Akteur:innen vonstatten geht.

Der Anspruch auf religiöse Gewissheit

In der eben geschilderten Wettbewerbskonstellation werden von den Expert:innen der verschiedenen Gemeinschaften, beispielsweise Priester:innen, Heiler:innen oder Prophet:innen, religiöse Wahrheitsaussagen im Duktus großer Gewissheit formuliert, denen – so die Annahme – die Teilnehmenden an der entsprechenden religiösen Praxis Glauben schenken müssen, wenn diese Praxis lebensweltliche Auswirkungen, etwa heilende Effekte, haben soll (Kirsch 2004). In solchen Zusammenhängen geht es folglich auf der einen Seite um die absolute Gewissheit der getroffenen religiösen Aussagen und auf der anderen Seite um die notwendige Existenz eines zweifelsfreien Glaubens. Aussagen und Haltungen, die im unverbindlichen Status des Plausiblen verbleiben, wird hier kein Raum zugestanden.

Ein ethnographisches Beispiel, anhand dessen sich letzteres illustrieren lässt, ist die Form der Divination, wie sie in den Gottesdiensten der sogenannten *Mutumwa*-Kirchen im Gwembe Tal verfolgt wird (siehe auch Kirsch 1998). Gegen Ende des mehrstündigen Gottesdienstes lassen sich einzelne Teilnehmer:innen auf den Boden vor den religiösen Expert:innen nieder, um spirituelle Hilfe für gesundheitliche oder anderweitige Probleme zu erhalten. Mit der diagnostischen Identifikation der für die Probleme verantwortlichen spirituellen Kräfte sind Prophet:innen betraut, die sich in hockender Haltung vor die Patient:innen begeben, und denen durch Gesänge und Gebete der Kongregation dazu verholfen wird, Eingebungen des Heiligen Geistes zu empfangen. Den Prophet:innen sind die Patient:innen zumeist nicht persönlich bekannt; auch wurde ihnen vor der divinatorischen Interaktion keinerlei Information über die konkrete Natur der zu lösenden Probleme gegeben. Zugleich wird von ihnen erwartet, ein für Laien nicht zugängliches spirituelles Wissen über

6 Aufgrund der allgemeinen Armut in dieser Region bedeutet diese Wettbewerbssituation in der Regel aber nicht, dass die Kirchenältesten irgendeinen nennenswerten ökonomischen Gewinn aus ihren religiösen Aktivitäten ziehen können.

diese Probleme zu haben und dieses in Form von konstativen Äußerungen gegenüber dem/der Patient:in kundzutun, beispielsweise ›Beim morgendlichen Aufwachen hast Du regelmäßig Gliederschmerzen‹. Die Rolle des/der Patient:in ist darauf beschränkt, im Falle einer zu bestätigenden Aussage zu schweigen und nichtzutreffende Aussagen durch ein kurzes ›nein‹ (*pepe*) abzulehnen. Je länger sich diese Interaktion hinzieht, sprich, je mehr divinatorische Aussagen unwidersprochen bleiben, desto größere spirituelle Autorität wird der/dem religiösen Expert:in zugeschrieben. Kommt es wiederholt zur Verneinung von Aussagen, muss er/sie den Platz räumen und ein/eine andere/r Prophet:in übernimmt den Fall des/der entsprechenden Patient:in. In dieser asymmetrischen Interaktionsform ist es für die Prophet:innen unzulässig, Fragen zu stellen. Sie haben über Wissen zu verfügen und dieses Wissen im rituellen Kontext öffentlich zu machen. Im Idealfall gibt sich die göttlich inspirierte Gewissheit ihres Wissens dabei allmählich zu erkennen, wodurch am Ende der Divination ein ganzheitliches Bild der Problemlage – und damit auch der für die Problemlösung notwendigen spirituellen Schritte – entstanden ist.

Auf religiöse Fragen Antworten zu haben, die sich durch verbindliche Gewissheit auszeichnen, wird auch von den Predigern christlicher Gemeinschaften erwartet, wenn sie das Weltbild ihrer Kirche verkündigen. Zaudern, Unsicherheit in der Selbst- und Fremdverpflichtung auf doktrinäre Leitlinien und eine als ›übermäßig tolerant‹ wahrgenommene Haltung gegenüber anderen religiösen Traditionen werden als Zeichen spiritueller Schwäche interpretiert und sind infolgedessen den Bemühungen der religiösen Expert:innen um Selbstautorisierung abträglich.

Ontologische Verunsicherung

Insgesamt ist es den religiösen Expert:innen aber in der Regel nicht möglich, ihre Anhängerschaft dauerhaft auf bestimmte Glaubenssätze zu verpflichten, denn selbst Jugendlichen bleibt es in dieser Region unbenommen, sich entscheidungsautonom und unabhängig von der Religionszugehörigkeit ihrer Eltern den unterschiedlichsten religiösen Gemeinschaft anzuschließen. Die innerhalb einer Religionsgemeinschaft formulierten Gewissheitsansprüche werden folglich durch die Praxis religiöser Laien konterkariert, sich je nach persönlichem Bedarf, Anlass und Kontext mit anderen Religionsgemeinschaften zu assoziieren, wodurch die Gewissheitsansprüche *aller* religiöser Gruppierungen eine Relativierung erfahren.

Im Gesamtbild führt die Kopräsenz miteinander konkurrierender Gewissheitsansprüche auf Seiten der religiösen Laien zu einer ontologischen Verunsicherung, die ihrerseits einer der Gründe dafür ist, warum so regelmäßig zwischen religiösen Gemeinschaften gewechselt wird. Ist es beispielsweise wahr, dass *masabe*-Fremdgeister (Colson 1969) exorziert werden müssen, da sie teuflischen Ursprungs sind, wie in den meisten christlichen Gemeinschaften der Region behauptet wird? Oder sollte man den *masabe*-Kultgemeinschaften Glaube schenken, wenn sie darauf be-

harren, dass diese Geistwesen hilfreichen Schutz bieten, wenn sie dauerhaft in das eigene Leben integriert werden? Und warum heißt es manchmal, dass der Heilige Geist im Unterschied zu allen anderen spirituellen Entitäten eine ausnahmslos positive Kraft darstellt, wenn zugleich Fälle bekannt sind, in denen der Heilige Geist eine Person erkranken ließ, um dadurch unmissverständlich zum Ausdruck zu bringen, dass sie einen christlichen Lebensweg einschlagen sollte (Kirsch 2014a)? Fragen wie diese waren für meine Forschungspartner:innen in Sambia nicht rein theoretisch-theologischer Natur, sondern mithin überlebenswichtig, da sich in der Auseinandersetzung mit ihnen entschied, welche Lösungsstrategien bei lebensweltlichen Problemen in Angriff genommen wurden.

Schwebende Gewissheiten

Im Unterschied zu geläufigen wissenschaftlichen Interpretationen solcher pluralen religiösen Konstellationen, in denen die Orientierungsbewegungen der Laien als teleologisch auf das Erlangen einer überzeitlichen religiösen Gewissheit ausgerichtet dargestellt wird, in der man sich anschließend längerfristig »einrichtet«, ermöglicht der Plausibilitätsbegriff einer Spezifik der eben geschilderten gewissheitsökologischen Dynamiken gerecht zu werden: den Gewissheitsansprüchen religiöser Expert:innen werden hier nur situativ und innerhalb gewisser Rahmenbedingungen Geltung zugesprochen. Was in religiös gerahmten Interaktionszusammenhängen als Gewissheit gilt, erhält den Status einer konjunktivischen Plausibilisierung, sobald man den entsprechenden Kontext verlassen hat.

Solche Akte der Relativierung sind eine Möglichkeitsbedingung für das Wechseln zwischen religiösen Gemeinschaften. Zugleich stellen sie eine spezifische Form des Umgangs mit der Tatsache dar, dass die Bevölkerungsgruppen in dieser Region nur in den allerwenigsten Fällen (ausschließlich) mit Angehörigen der gleichen Religionsgemeinschaft zusammenleben bzw. interagieren. Vielerorts spiegelt sich der mesostrukturell festzustellende religiöse Pluralismus nämlich auch in mikrosozialen Interaktionszusammenhängen wider. Dies birgt ein erhebliches Konfliktpotential in sich, wenn soziale Akteur:innen versuchen, die eigenen religiösen Gewissheitsansprüche verbindlich zu machen und gegenüber anderen durchzusetzen.

Vor diesem Hintergrund sind die religiösen Laien in meinem sambischen Forschungsfeld bemüht, in sozialen Kontexten außerhalb ihrer jeweiligen religiösen Praxis verabsolutierende religiöse Wahrheitssetzungen zu vermeiden.⁷ Vielmehr navigieren sie in ihrem Alltag in einem multiplen Feld kopräsender religiöser Plausibilisierungen, das fluide gehalten wird, um sozioreligiöse Konflikte zu vermeiden,

7 In diesem Sinne wird hier das verfolgt, was in der Ethnologie unter dem Stichwort der »harmony ideology« diskutiert worden ist (siehe Beyer/Girke 2015; Kirsch 2014b; Nader 1990; Rose 1992).

welche bei verabsolutierenden Gewissheitsansprüchen als unvermeidlich, potentiell sogar lebensbedrohlich gelten. Was man selbst zu einem bestimmten Zeitpunkt als religiös gewiss hält, wird dadurch relativierend auf die gleiche Ebene mit dem gestellt, was andere für gewiss halten. Praktiken der Plausibilisierung kommen in diesem Feld also die positiv konnotierte Funktion zu, das soziale Miteinander störungsfrei vollziehen zu können, auch wenn dies bedeutet, dass die Möglichkeit des Erreichens einer überzeitlichen, sozial verbindlichen religiösen Gewissheit dauerhaft in Schwebelage gehalten wird.

Vergleichende Betrachtung

In beiden Fallstudien sind die Akteur:innen bestrebt, bestimmte epistemische Gewissheiten in ihrem als bedroht oder krisenhaft empfundenen Lebensvollzug zu erlangen, von denen sie sich Schutz und/oder eine Verbesserung ihrer Lebenslage versprechen. Die Fälle unterschieden sich unter anderem darin, welche soziale Kosten für dieses Streben nach zuverlässigen Gewissheiten in Kauf genommen werden. Dabei ist es das sozioreligiöse Feld in Sambia, in dem sich nicht verhärtete Orthodoxien, sondern epistemische Flexibilität und die Bereitschaft zeigen, die eigenen Gewissheitsansprüche immer wieder und zumindest temporär zu suspendieren. Verabsolutierende Gewissheitsansprüche werden hier auf klar umrissene soziale Kontexte der religiös-rituellen Interaktion beschränkt; jenseits solcher Interaktionszusammenhänge lässt man den Möglichkeitssinn walten. Im Unterschied dazu wird das eigene Gewissheitsstreben im Feld zivilgesellschaftlicher Sicherheitsbemühungen in Südafrika auch über mögliche soziale Widerstände hinweg verfolgt, wobei der sozial-kommunikative Kontext dieses Gewissheitsstrebens zugleich als Quelle plausibilisierbarer Strategien für die Lösung eigener Sicherheitsprobleme genutzt wird.

Wird Plausibilität in der intermediären Zone des binären Kontrasts ›Wissen/Nicht-Wissen‹ praktiziert, so zeigt sich im sambischen Fall eine oszillierende Bewegung zwischen sozialen Interaktionszusammenhängen, in denen dieser *Zwischenraum* zugelassen und geschätzt wird, und anderen, in denen er keine Rolle zu spielen hat. Im südafrikanischen Fall werden Praktiken der Plausibilisierung hingegen als eine auch emotional belastende Liminalität erlebt, da die Akteur:innen unidirektional auf das Erlangen verlässlicher Gewissheiten ausgerichtet sind; das Plausible stellt hier einen epistemischen *Zwischenschritt* dar, den man zügig hinter sich lassen möchte.

Werden Praktiken der Plausibilisierung als *Zwischenschritt* praktiziert, sind sie Symptom einer strukturellen Unruhe mit dem Telos der Gewissheit, die die Wissenspraktiken der Akteur:innen kontinuierlich unter Druck setzt. Augenscheinliche Plausibilitäten werden hier auf ihr epistemisches Gewissheitspotential abge-

klopft und sorglos fallengelassen, wenn sie dem Anspruch auf verbindliche Gewissheit nicht gerecht werden. Es gilt, sich durch eine Welt konjunktivischer Plausibilisierungen zu arbeiten, um zuverlässige Gewissheiten zu erlangen.

Im Vergleich dazu erscheint Plausibilität als *Zwischenraum* auf den ersten Blick als ruhende Mitte, mittels derer sozialer Ausgleich geschaffen wird. Immerhin ist das Denken in unverbindlichen Plausibilisierungen hier etwas, das mitunter aktiv gepflegt wird, um das sozioreligiöse Miteinander reibungslos zu gestalten. Auf den zweiten Blick wird aber ersichtlich, dass solche zwischenräumlichen Praktiken der Plausibilisierung in empirischen Kontexten wie dem sambischen Fall keine fakultative Angelegenheit sind. Vielmehr stehen die Akteur:innen hier unter dem sozialen Druck, ihre mithin vorhandenen Gewissheitsansprüche in bestimmten Zusammenhängen auf das Niveau des Plausiblen ›herunterzustufen‹ und dadurch zu relativieren. Es ist in diesem Sinne, dass in solchen Kontexten von ›Plausibilitätsregimen‹ gesprochen werden kann, sprich: von der Existenz machtvoller sozialer Erwartungen, sich über weite Strecken der Lebensführung einer Welt der Plausibilitäten, und eben nicht einer der Gewissheiten, zu verpflichten.

Plausibilität setzt das Denken über die Welt in den Konjunktiv. Ob dies als problematisch empfunden wird oder soziale Wertschätzung erfährt, lässt sich nur fall-spezifisch bestimmen. Und vielleicht ist es genau dies, was man sich vom Fach Ethnologie in Zukunft wünschen könnte: ethnographische Untersuchungen zu konjunktivischen Wissenspraktiken im Kontext umfassenderer Gewissheitsökologien.

Literaturverzeichnis

- Abu-Lughod, Lila (1991): »Writing against Culture«, in: Richard G. Fox (Hg.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe: School of American Research Press, S. 137–162.
- Affolter, Laura (2021): *Asylum Matters. On the Front Line of Administrative Decision-Making*, Cham: Palgrave Macmillan.
- Appadurai, Arjun (1990): »Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy«, in: *Public Culture* 2:2, S. 1–24.
- Asad, Talal (1986): »The Concept of Translation in British Social Anthropology«, in: James Clifford/George E. Marcus (Hg.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, S. 141–164.
- Ashforth, Adam (1998): »Reflections on Spiritual Insecurity in a Modern African City (Soweto)«, in: *African Studies Review* 41:3, S. 39–67.
- Berg, Julie (2002): *The Changing Role of Private Security in South Africa*, Cape Town: University of Cape Town.

- Beyer, Judith/Girke, Felix (2015): »Practicing Harmony Ideology. Ethnographic Reflections on Community and Coercion«, in: *Common Knowledge* 21:1, S. 196–235.
- Bogner, Alexander (2021): *Die Epistemisierung des Politischen. Wie die Macht des Wissens die Demokratie gefährdet*, Berlin: Reclam.
- Brown, Michael F. (2008): »Cultural Relativism 2.0«, in: *Current Anthropology* 49:3, S. 363–383.
- Buur, Lars (2006): »Reordering Society. Vigilantism and Expressions of Sovereignty in Port Elizabeth's Townships«, in: *Development and Change* 37:4, S. 735–757.
- Buur, Lars (2008): »Democracy and its Discontent. Vigilantism, Sovereignty and Human Rights in South Africa«, in: *Review of African Political Economy* 35:118, S. 571–584.
- Carrithers, Michael (2005): »Anthropology as a Moral Science of Possibilities«, in: *Current Anthropology* 46:6, S. 433–456.
- Cawthra, Gavin (1993): *Policing South Africa. The South African Police and the Transition from Apartheid*, London: Zen Books.
- Clifford, James/Marcus, George (1986): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Colson, Elizabeth (1969): »Spirit Possession among the Tonga of Zambia«, in: John Beattie/John Middleton (Hg.), *Spirit Mediumship and Society*, London: Routledge & Kegan Paul, S. 69–103.
- Colson, Elizabeth (1995): »Ancestral Spirits and Social Structure Among the Plateau Tonga«, in: *International Archives of Ethnography* 47:1, S. 21–68.
- Comaroff, Jean/Comaroff, John L. (2006): »Figuring Crime. Quantifacts and the Production of the Un/Real«, in: *Public Culture* 18:1, S. 209–246.
- Davidson, Donald (1974): *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press.
- Dilley, Roy/Kirsch, Thomas G. (2015): *Regimes of Ignorance. Anthropological Perspectives on the Reproduction of Non-Knowledge*, Oxford: Berghahn Books.
- Diphooorn, Tessa G. (2015): *Twilight Policing. Private Security and Violence in Urban South Africa*, Berkeley: University of California Press.
- Duden online (2023): »Konjunktiv I oder II?«, <https://www.duden.de/sprachwissen/sprachratgeber/konjunktiv-1-oder-2>
- Ecks, Stefan (2008): »Three Propositions for an Evidence-Based Medical Anthropology«, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 14:1, S. 77–92.
- Engelke, Matthew (2007): *A Problem of Presence. Beyond Scripture in an African Church*, Berkeley: University of California Press.
- Engelke, Matthew (2008): »The Objects of Evidence«, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 14:1, S. 1–21.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1937): *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford: Oxford University Press.

- Faubion, James (2022): »Fabulous. Remarks on Scenarism, Simulations, and Scenarios«, in: *Anthropological Theory* 22:4, S. 417–421.
- Giddens, Anthony (1997): *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Good, Anthony (2006): *Anthropology and Expertise in the Asylum Courts*, London: Routledge.
- Graeber, David (2007): *Possibilities. Essays on Hierarchy, Rebellion and Desire*, Oakland: AK Press.
- Gross, Matthias (2007): »The Unknown in Process. Dynamic Connections of Ignorance, Non-Knowledge and Related Concepts«, in: *Current Sociology* 55:5, S. 742–759.
- Gumedze, Sabelo (2007): *The Private Security Sector in Africa*, Pretoria: Institute for Security Studies.
- Guyer, Jane I. (2009): »On »Possibility«. A Response to »How Is Anthropology Going?«, in: *Anthropological Theory* 9:4, S. 355–370.
- Hentschel, Christine (2015): *Security in the Bubble. Navigating Crime in Urban South Africa*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Higate, Paul/Utas, Mats (2017): *Private Security in Africa. From the Global Assemblage to the Everyday*, London: ZED Books.
- High, Casey/Kelly, Ann/Mair, Jonathan (2012): *The Anthropology of Ignorance. Ethnographic Perspectives*, New York: Palgrave Macmillan.
- Hornberger, Julia (2011): *Policing and Human Rights. The Meaning of Violence and Justice in the Everyday Policing of Johannesburg*, New York: Routledge.
- James, Allison/Hockey, Jenny/Dawson, Andrew (1997): *After Writing Culture. Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*, London: Routledge.
- Jubany, Olga. (2017): *Screening Asylum in a Culture of Disbelief. Truths, Denials and Sceptical Borders*, Cham: Palgrave Macmillan.
- Kirsch, Thomas G. (1998): *Lieder der Macht. Religiöse Autorität und Performance in einer Afrikanisch-Christlichen Kirche Zambias*, Münster: Lit-Verlag.
- Kirsch, Thomas G. (2004): »Restaging the Will to Believe. Religious Pluralism, Anti-Syncretism, and the Problem of Belief«, in: *American Anthropologist* 106:4, S. 699–711.
- Kirsch, Thomas G. (2008): *Spirits and Letters. Reading, Writing and Charisma in African Christianity*, Oxford: Berghahn Books.
- Kirsch, Thomas G. (2010): »Violence in the Name of Democracy. Community Policing, Vigilante Action and Nation-Building in South Africa«, in: Thomas G. Kirsch/Tilo Grätz (Hg.), *Domesticating Vigilantism in Africa*, Oxford: James Currey, S. 139–162.
- Kirsch, Thomas G. (2014a): »The Precarious Centre. Religious Leadership among African Christians«, in: *Religion and Society. Advances in Research* 5:1, S. 47–64.

- Kirsch, Thomas G. (2014b): »Discordance through Consensus. Unintended Consequences of the Quest for Consensuality in Zambian Religious Life«, in: *Journal of Southern African Studies* 40:5, S. 1015–1030.
- Kirsch, Thomas G. (2018): »Practising Ecumenism Through Boundary Work and Meta-Coding«, in: *Journal of Southern African Studies* 44:1, S. 345–359.
- Kirsch, Thomas G. (2019): »Securing Security. Recursive Security Assemblages in South Africa«, in: Setha Low/Mark Maguire (Hg.). *Spaces of Security. Ethnographies of Securityscapes, Surveillance and Control*, New York: New York University Press, S. 122–140.
- Lambert, Helen (2009): »Evidentiary Truths? The Evidence of Anthropology through the Anthropology of Medical Evidence«, in: *Anthropology Today* 25:1, S. 16–20.
- Marcus, George/Fischer, Michael (1999): *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago: University of Chicago Press.
- Marks, Monique (2005): *Transforming the Robocops. Changing Police in South Africa*, Scottsville: University of Kwazulu-Natal Press.
- Meißner, Stefan (2007): »Wahrheit oder Plausibilität? Mögliche Konsequenzen in der Wissenschaft«, in: Ronald Langner et al. (Hg.), *Ordnungen des Denkens. Debatten um Wissenschaftstheorie und Erkenntniskritik*, Berlin: LIT-Verlag, S. 87–96.
- Nader, Laura (1990): *Harmony Ideology. Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*, Stanford: Stanford University Press.
- Nagata, Judith (2001): »Beyond Theology. Toward an Anthropology of ›Fundamentalism‹«, in: *American Anthropologist* 103:2, S. 481–498.
- Oomen, Barbara (2004): »Vigilantism or Alternative Citizenship? The Rise of Mapoga a Mathamaga«, in: *African Studies* 63:2, S. 153–171.
- Petryna, Adriana (2009): *When Experiments Travel. Clinical Trials and the Global Search for Human Subjects*, Princeton: Princeton University Press.
- Posel, Deborah (2004): »Vigilantism and the Burden of Rights. Reflections on the Paradoxes of Freedom in Post-Apartheid South Africa«, in: *African Studies* 63:2, S. 231–236.
- Quine, Willard Van Orman (1960): *Word and Object*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Pálsson, Gisli (1993): *Beyond Boundaries. Understanding, Translation and Anthropological Discourse*, Oxford: Berg.
- Ranger, Terence (1993): »The Local and the Global in Southern African Religious History«, in: Robert W. Hefner (Hg.), *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley: University of California Press, S. 65–98.
- Rose, L. Laurel (1992): *The Politics of Harmony. Land Dispute Strategies in Swaziland*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Samimian-Darash, Limor/Rabinow, Paul (2015): »Introduction«, in: Limor Samimian-Darash/Paul Rabinow (Hg), *Modes of Uncertainty. Anthropological Cases*, Chicago: University of Chicago Press, S. 1–9.
- South African Police Service (2023): »Crime Statistics«, <https://www.saps.gov.za/services/crimestats.php>
- Schindler, Larissa/Schäfer, Hilmar (2021): »Practices of Writing in Ethnographic Work«, in: *Journal of Contemporary Ethnography* 50:1, S. 11–32.
- Sturge, Kate (1997): »Translation Strategies in Ethnography«, in: *The Translator* 3:1, S. 21–38.
- Thornton, Robert (1988): »The Rhetoric of Ethnographic Holism«, in: *Cultural Anthropology* 3:3, S. 285–303.
- Vigh, Henrik (2009): »Motion Squared. A Second Look at the Concept of Social Navigation«, in: *Anthropological Theory* 9:4, S. 419–438.
- Wehling, Peter (2015): *Vom Nutzen des Nichtwissens. Sozial- und Kulturwissenschaftliche Perspektiven*, Bielefeld: transcript.
- Zenker, Olaf/Kumoll, Karsten (2010): *Beyond Writing Culture. Current Intersections of Epistemologies and Practices of Representation*, Oxford: Berghahn.