

VII »Doing Diwali Mela«

Ethnomethodologie und Praxistheorie in der empirischen Religionsforschung

Katharina Limacher

1. Einleitung

Im Laufe eines Forschungsprozesses ist die Religionsforscherin gefordert, zu klären, wie sich die methodologischen Grundlagen des gewählten methodischen Vorgehens zur analytischen Perspektive verhalten, die diesem Forschungsprozess zugrunde gelegt werden. Diese Beziehung zu klären ist wichtig, da gerade in der qualitativen Sozialforschung Empirie und Theorie als unterschiedliche Momente derselben Erkenntnispraxis gesehen werden können, wie Herbert Kalthoff unter dem Titel der »theoretischen Empirie« herausarbeitet (vgl. Kalthoff 2008). Geht man also davon aus, dass empirisches Forschen und Theoriearbeit zwei gleichwertige Aspekte der Praxis wissenschaftlichen Arbeitens sind, ist es sinnvoll, die jeweiligen Perspektiven, die in Theorien und Methoden eingelassen sind, miteinander ins Gespräch zu bringen (vgl. etwa für die Ethnologie Sökefeld 2019).

Damit entfernt man sich notgedrungen vom Rezept- und Regelwissen, das bestimmte Bereiche, vor allem der quantitativen, Sozialforschung dominiert, und bei dem die korrekte Befolgung spezifischer Analyseverfahren wissenschaftlich valide Aussagen verspricht. Es ist daher angebracht, sich statt dessen einem integrierten Forschungsansatz zu verschreiben, wie ihn beispielsweise Barbara Zeugin in diesem Band skizziert.

In der Religionsforschung ist die praxistheoretische Methodenreflexion noch nicht sehr weit gediehen – ein Umstand, der plausibel mit der sich erst formierenden Rezeption praxistheoretischer Konzepte in der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung (vgl. Reuter 2018; Walther 2020) sowie einer bislang überschaubaren Methodendiskussion in der Praxistheorie selbst (vgl.

Hillebrandt et al. 2015; Spaargaren et al. 2016) erklären lässt. Auch die Auseinandersetzung mit der Ethnomethodologie in der Religionswissenschaft ist derzeit noch überschaubar (vgl. Verma 2008, Mostowlansky 2016). Hier setzt der vorliegende Artikel an, indem er die Grundzüge einer ethnomethodologischen Praxisforschung beleuchtet und ihr Potential an einer Beispielanalyse aus dem Forschungsfeld von Hindupraktiken in Österreich veranschaulicht.

2. Praxistheorie und Ethnomethodologie

Die letzten Jahre haben gezeigt, dass das wissenschaftliche Interesse an der Ethnomethodologie nicht verschwunden ist. Arbeiten im Rahmen der Science and Technology Studies, der Akteur-Netzwerk-Theorie und nicht zuletzt der Praxistheorie zeugen von einer Wiederentdeckung oder doch zumindest einer verstärkten Auseinandersetzung mit der Ethnomethodologie. Und auch die Religionswissenschaft beschäftigt sich vermehrt mit ethnomethodologischen Konzepten (für einen Überblick vgl. Mostowlansky 2016). In einem Interview mit Karin Knorr-Cetina (2019) anlässlich des 50. Geburtstags von Harold Garfinkels *Studies in Ethnomethodology* im Jahr 2017, das im Forum Qualitative Sozialforschung publiziert wurde, äußert sich die Soziologin über Ethnomethodologie als eine grundlegende theoretische Orientierung, die auch dem Praxisbegriff zugrunde liege, in ihm aber eine moderne Fassung erhalte: »Und der Praxisbegriff ist vielleicht auch ein Ausweg, nicht zu sagen: ›Ich betreibe Ethnomethodologie‹, aber die Orientierung doch einzubringen. Manchmal ist das so mit neuen Ansätzen, wenn die Sekten wegfallen oder aussterben, dann bleibt immer noch etwas übrig, wenn es sich um theoretische Innovationen gehandelt hatte.«

In diesem Zitat scheinen bereits einige derjenigen Aspekte auf, die das Verhältnis ethnomethodologischer und praxistheoretischer Perspektiven prägen. Einerseits wird auf gemeinsame epistemologische Grundlagen von Ethnomethodologie und Praxistheorie verwiesen, womit sich Arbeiten in den Science and Technology Studies bereits in den 1990er Jahren befasst haben (vgl. Lynch 1997, 2001). Andererseits wird mit der Erwähnung der »Sekten« ein Vorwurf aufgenommen, den sich die Ethnomethodologie immer wieder gefallen lassen muss(te): ihre theoretischen und methodischen Neuerungen lediglich im Kreise Eingeweihter, die noch dazu im soziologischen Diskurs lange eine Außenseiterposition einnahmen, und in einer schwer zugänglichen Sprache weiterzugeben (vgl. Woermann 2011: 118). Um das Verhältnis

von Ethnomethodologie und Praxistheorie zu beleuchten, sollen daher nach einer kurzen Einführung in die Grundlagen der Ethnomethodologie einige Gemeinsamkeiten und Unterschiede beleuchtet werden. Anschließend wird anhand eines Beispiels aus dem Feld europäischer Hinduismen ein Blick auf die Bedeutung der Ethnomethodologie als methodologischer Grundlage für religionswissenschaftliche Praxisforschung geworfen werden.

2.1 Grundbegriffe

Das Anliegen der Ethnomethodologie ist es, empirisch – d.h. durch eine detaillierte Beschreibung aller beobachtbaren Aktivitäten und Interaktionen – nachzuvollziehen, wie soziale Ordnung erzeugt und kommunikativ angezeigt wird, und zwar so, dass sie den involvierten Akteuren als intelligibel, d.h. als sinnhafte, objektive Wirklichkeit entgegentritt. Nach Garfinkel (1967: vii) sind es Methoden der Teilnehmenden, die unsere Alltagswelt sinnvoll und strukturiert hervorbringen. Diese »ongoing accomplishments« will die Ethnomethodologie in den Blick nehmen. Harold Garfinkel geht dabei über die Schütz'sche Arbeit, insbesondere über sein Adäquanzpostulat, hinaus, das besagt, dass die Modelle der Sozialwissenschaft so zu konstruieren seien, dass sie der Handlungsperspektive derjenigen Akteure, deren Handeln durch sozialwissenschaftliche Modelle erklärt werden soll, entsprechen (vgl. Srubar 2007: 119ff.). Indem Garfinkel fordert, dass die Forschende kompetente Teilnehmerin der untersuchten Situation sein müsse, um sie adäquat zu verstehen, gibt er, anders als Schütz, konkrete Anhaltspunkte an die Hand, um das Adäquanzpostulat zu erfüllen. Neben dem Postulat der Adäquanz baut sich das konzeptuelle Gerüst der Ethnomethodologie um einige Hauptbegrifflichkeiten, die hier kurz eingeführt werden sollen: Unter *accountability* versteht Garfinkel die Nachvollziehbarkeit sozialer Situationen in und durch »beobachtbare Formen und Darstellungen, in denen sich eine Wahrnehmung, eine Interpretation, eine Erklärung materialisieren« (Bergmann 2012: 125). Accounts sind also beispielsweise diejenigen Methoden und Mechanismen (im Sinne von bspw. Körperhaltungen, Interaktionen, Handlungen), die eine Situation des an der Kasse Anstehens zu einer Situation machen, die allen Anstehenden als genau diese entgegentritt oder zumindest auf Nachfrage expliziert werden kann, so dass etwa ein Neuhinzutretender auf die Frage »Stehen Sie hier an?« eine eindeutige Antwort bekommt (vgl. Garfinkel/Rawls 2002: 245ff.).

Ein weiterer Begriff, der damit in Verbindung steht, ist der Begriff der *Reflexivität*, hier verstanden in seiner ursprünglichen Bedeutung des »auf sich selbst Zurückwirkens«. In der Perspektive der Ethnomethodologie ist soziale Wirklichkeit immer reflexiv, weil die Prozesse ihrer situativen Entstehung immer auf sich selbst verweisen und sich damit in ihrem spezifischen Sinn zu erkennen geben. Das heißt, die Teilnehmenden unterstellen der sozialen Wirklichkeit immer, real zu sein, auch wenn sie sich erst als Folge ihrer Handlungen konstituiert. Reflexivität hat in der Ethnomethodologie also nicht primär etwas mit der Position der Forscherin im Feld zu tun, sondern ist der für Beteiligte sicht- und verstehbare Prozess, in welchem soziales Geschehen sich vollzieht und dabei immer auch auf den eigenen Sinngehalt verweist (vgl. Langenohl 2009).

Hier kommt ein dritter zentraler Begriff aus Garfinkels Programm ins Spiel, die *Indexikalität*. Während Reflexivität die Beziehung der *accounts* zu sich selbst meint, wird mit der Indexikalität das Problem der Spannung aufgenommen, das zwischen den abstrakten und den kontext-gebundenen Aspekten jeder sozialen Situation liegt. In dem, was wir sagen und tun, finden sich immer Hinweise auf den Kontext, in dem gesagt und getan wird. Garfinkel (1967: 11) schreibt: »I use the term ›ethnomethodology‹ to refer to the investigation of the rational properties of indexical expressions and other practical actions as contingent ongoing accomplishments of organized artful practices of everyday life«. Die Untersuchung rationaler Eigenschaften indexikaler Ausdrücke meint hier die »Eigenrationalität des alltäglichen Handelns« (Bergmann 2012: 127). Es geht also darum herauszuarbeiten, wie sich die Bedeutung insbesondere sprachlicher Ausdrücke, aber auch von Handlungen immer nur aufgrund des Kontextes, in dem sie auftreten, konstituieren und sich folglich fortlaufend verändern. Ein illustratives Beispiel dafür ist die Ironie. Die Aussage »Das hast Du gut gemacht« hat eine andere Indexikalität, je nachdem, ob sie von einer Person geäußert wird, die vor einer schönen Torte, oder aber den Überresten derselben auf dem Küchenboden steht. Putzt nun die Person, der das Malheur passiert ist, den Küchenboden, kann der erneut geäußerte Satz eine veränderte Indexikalität haben. Diese beständige Veränderung und die Spannung bzw. Uneindeutigkeit zwischen abstrakten und situativen Bedeutungen ist in der spezifischen Situation eine Quelle der Unsicherheit und wird nur dann nicht zum Störfaktor, wenn auch eine vage Situation in Kauf genommen wird, in dem bspw. ein allen Akteuren bekanntes Alltagswissen vorausgesetzt werden kann. Das Einfordern klarer Bezüge dieser *common understandings* kann eine Situation gefährden, wie

Garfinkel mit seinen berühmten Krisenexperimenten von Alltagssituationen gezeigt hat (vgl. Garfinkel 1967: 35ff.).

Nach diesem kurzen Überblick über die Grundzüge von Garfinkels Ethnomethodologie will ich in einem nächsten Schritt einen Blick auf Ähnlichkeiten aber auch Unterschiede der Ethnomethodologie und der Praxistheorie werfen, die gerade auch für den Forschungsprozess entscheidend sind.

Verbindendes

Wie die Praxistheorie interessiert sich auch die Ethnomethodologie für die situative Emergenz des Sozialen. In beiden Perspektiven ist die Forscherin also dazu aufgefordert, sich mit den alltäglichen Tätigkeiten zu befassen, die dazu führen, dass eine soziale Situation den daran teilnehmenden bzw. sie hervorbringenden Akteuren als objektive und unverrückbare Wirklichkeit entgegentritt. Harold Garfinkel (1967: 1) bestimmt dieses Interesse gleich zu Beginn der *Studies* als Forschungshaltung, in der der Analyse banalster Alltagsaktivitäten die gleiche Aufmerksamkeit zukommen soll wie den außergewöhnlichsten Ereignissen. Eine ähnliche analytische Ausrichtung wird im praxistheoretischen Kontext bspw. bei Schatzki (1996: 89) ersichtlich, der den Blick auf den »nexus of doings and sayings« legt und folglich ein (Alltags-)Geschehen (basierend auf Getanem und Gesagtem) in den Mittelpunkt stellt. Und auch Bourdieu (1979: 164f.) schreibt man ein ähnliches analytisches Interesse zu, wenn er die praxeologische Erkenntnisweise als »Theorie des Erzeugungsmodus« zwischen objektiven Strukturen und einverleibten Dispositionen beschreibt.

Ein weiterer Aspekt, in dem sich Praxistheorie und Ethnomethodologie ähneln, ist ihr Umgang mit der Verhältnisbestimmung von Individuum und Gesellschaft. Beide legen eine Verhältnisbestimmung vor, die verspricht, den beiden Polen – auf der einen Seite der strukturtheoretische, auf der anderen Seite der handlungstheoretische – eine dritte Variante zur Seite zu stellen. Dadurch, dass Garfinkel sozialontologische Prämissen wie beispielsweise die Annahme, Akteure seien konkrete Entitäten, die intentional handeln, zurückweist (vgl. Eberle 2008: 154), können Individuen in der Ethnomethodologie nicht die Basis für soziale Ordnung sein, sondern müssen als Produkt der sich situativ aktualisierenden sozialen Ordnung aufgefasst werden. Auch wenn Garfinkel keine distinkte Akteursdefinition vorgelegt hat, lassen sich entlang der Grundlagen der Ethnomethodologie doch verschiedene Aspekte eines Akteursbegriffs erarbeiten.

Woermann (2011) konzentriert sich auf die drei Subjektperspektive Person, Körper und Wissen. In Garfinkels Ethnomethodologie identifiziert er für diese drei Subjektperspektive Mitgliedsstatus, Verkörperung und Kompetenz. So macht Garfinkel auf den ersten Seiten der *Studies* klar, dass sein Interesse den Methoden gilt, mit denen die Mitglieder (*member*) einer Situation diese durch ihre Aktivitäten hervorbringen und mit denselben Aktivitäten für die anderen Mitglieder *accountable* machen (Garfinkel 1967: 1). Dabei sind Personen im Sinne eines erkennbaren Teilnehmers einer Situation in Garfinkels Ethnomethodologie Teil dieses Produktionsprozesses. Ihnen und der Entstehung ihrer Identität – bspw. der Geschlechtsidentität – kommt bei der Rekonstruktion der Situation durch ethnomethodologisch geschulte Forschende ein Hauptaugenmerk zu. Insbesondere dem Körper kommt dabei eine entscheidende Rolle zu, da die Produktion von Sinn, verstanden als verkörpertes Geschehen, immer auch eine körperliche Leistung ist (vgl. Woermann 2011: 126). Daran wird deutlich, dass der Fokus eben nicht auf handelnden Individuen, sondern stattdessen auf ihren Kompetenzen oder Wissensbeständen liegt, die sie dazu befähigen, als Mitglieder sozialer Situationen sinnhaft zu handeln. Da sich die Ethnomethodologie für die Methoden der Hervorbringung von Alltagssituationen interessiert, ist auch ihr Verständnis von Wissen diesem Fokus unterstellt und wird als Handlungswissen oder Handlungskompetenz verstanden, das sowohl für die Wissenschaftlerin als auch für die Handelnden selbst in der Situation beobachtbar wird.

Ebenso wie in der Ethnomethodologie finden sich in praxistheoretischen Arbeiten Ansätze, den beiden sich gegenüberliegenden Erklärungen der Beziehung von Individuum und Gesellschaft eine dritte Option zur Seite zu stellen. Und ähnlich wie in der Ethnomethodologie fehlt eine distinkte Definition. Einen entsprechenden Vorschlag legen etwa Alkemeyer und Buschmann (2016) oder, mit stärkerem Bezug zu Bourdieu, Bongaerts (2011) vor. Beide Beiträge stimmen darin überein, dass sie die Entstehung von Akteuren in prozesshafter Wechselwirkung mit der Emergenz sozialer Ordnung denken und dafür plädieren, diese Wechselwirkung empirisch nachzuvollziehen. Alkemeyer und Buschmann (2016) erarbeiten in ihrem Beitrag dazu eine »Methode systematischer Perspektivenwechsel«, um empirisch diejenigen Prozesse zu rekonstruieren, über welche die Teilnehmenden soziale Ordnung fortlaufend erzeugen und über diese selben Prozesse eine »Befähigung des (praktischen) Erkennens, Deutens und Beurteilens sowie eine Bedeutung oder Identität erlangen, die ihnen verschiedene Formen und Modi der (en-

gagierten) Teilnahme ermöglichen – vom routinierten Mitmachen über reflektiertes Eingreifen bis hin zu kritischen Stellungnahmen oder Ausstieg« (Ebd: 129). Methodisch soll es also zu einer »Verschränkung von Teilnehmerperspektiven und Theaterperspektiven« (Ebd.: 133) kommen, um Subjektivität in praxeologischer Einstellung zu rekonstruieren.

Bongaerts (2011) geht ebenfalls von einer Doppelperspektive für die Annäherung an einen praxeologischen Akteursbegriff aus, indem er eine Analyse des Sichtbaren, also der Materialität und der sichtbaren körperlichen Realisierung habitueller Schemata der Praxisteilnehmenden (die Hexit), mit dem Unsichtbaren, also dem Einfluss sozialer Strukturen auf das Handeln (im Sinne habitueller Dispositionen), kombiniert. Bongaerts zeigt, dass Bourdieu – ähnlich wie Garfinkel – so weit als möglich auf sozialontologische Prämissen verzichtet und den Akteursbegriff stattdessen über die Empirie bestimmen will.

Die beiden Aspekte – die Emergenz sozialer Ordnung und das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft – zeigen, dass es durchaus sinnvoll ist, die Ethnomethodologie als methodologische Fundierung praxistheoretischen Arbeitens anzunehmen.

Trennendes

Zu behaupten, dass es zwischen der Praxistheorie und der Ethnomethodologie klare Übereinstimmungen oder Trennlinien gäbe, geht von der Annahme aus, dass es sich um klar abgrenzbare Theoriefelder handelt. Dies ist ungenau, weil es sich bei der Praxistheorie eher um ein Theoriefeld oder eine Theoriebewegung handelt und auch die Ethnomethodologie in ihrer Rezeption und Weiterentwicklung, etwa in der Konversationsanalyse (vgl. Sacks 1984), unterschiedliche Schwerpunktsetzungen erfahren hat. Daher soll neben der Ausarbeitung von Gemeinsamkeiten auch ein Blick auf Konfliktlinien geworfen werden. Eine vielfach geäußerte Kritik an Garfinkels Ethnomethodologie ist ihre vermeintliche situative Verkürzung und die daraus resultierende Missachtung kontextueller Dimensionen, insbesondere ungleicher Formen der Machtverteilung (bereits früh geäußert von Gleeson/Erben 1976). Diese Kritik wird auch aus der Perspektive der Praxistheorie geäußert und ist etwa bei Bourdieu eingebettet in seine Bemühungen, mit der Praxistheorie eine dritte sozialtheoretische Alternative zwischen Handlung und Struktur als Analysegrundlage zu etablieren. Zu diesem Zweck grenzt er sich von subjektivistischen Ansätzen ab, zu denen er unter anderem auch Garfinkels Ethno-

methodologie zählt. Er wirft diesen Ansätzen vor, dass es ihnen nicht gelinge, zu erklären, wie eine spezifische Situation zustande komme und wie die Vorgeschichte dieser Situation, die ihren Teilnehmenden bspw. durch habituelle Dispositionen gegenwärtig sei, auf sie wirke (Bourdieu 1979: 146ff.). So sei ein Problem dieser Ansätze, zu denen Bourdieu neben der Ethnomethodologie auch Goffmans Interaktionismus zählt, dass sie »die Frage nach den Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit« (Ebd: 147) ausschließen. Damit verpassten sie es, einen wissenschaftlichen Bruch mit der Alltagswelt zu vollziehen und ihre wissenschaftliche Leistung sei folglich bloß eine »Bestandsaufnahme des *krud Gegebenen*« (Ebd.: 150, Hervorh. im Original).

Was hat es mit diesem Vorwurf auf sich? Garfinkel setzte sich bei der Ausarbeitung seines ethnomethodologischen Ansatzes mit den phänomenologischen Arbeiten von Schütz auseinander. Wie bereits erwähnt, griff er dessen Postulat der Adäquanz auf, das er jedoch wesentlich radikaler interpretiert als Schütz selbst: »Die adäquate Deskription einer sozialen Situation verlangt, die beobachtbaren Praktiken in all ihren Details zu beschreiben und dadurch zu explizieren, wie eine sinnhafte soziale Ordnung erzeugt, kommunikativ angezeigt und dadurch verstehbar (intelligible) gemacht wird. Garfinkel löst damit das ursprüngliche phänomenologische Diktum ›Zurück zu den Phänomenen!‹ ein, indem er der Ethnomethodologie zur Aufgabe macht, Kommunikationsvollzüge in sozialen Situationen in all ihren Einzelheiten genau zu beobachten und zu beschreiben« (Eberle 2008: 157). Dass dabei der Vorwurf der situativen Verkürzung aufkommt, erstaunt also nicht. Bourdieus Lesart der Ethnomethodologie dürfte dennoch eine etwas verkürzte sein, lässt er doch außer Acht, dass Garfinkel bei der Analyse von Gesellschaft nicht auf die primären Erfahrungen der Individuen setzt, sondern soziale Situationen und die sie konstituierenden Handlungen in den Blick nimmt (vgl. Krämer 2019: 5).

2.2 Religiöse Praxis ethnomethodologisch erforschen

Wie Hannes Krämer (2019: 10f.) und Christian Meyer (2015: 95f.) zeigen, haben Ethnomethodologie und Praxistheorie durchaus Gemeinsamkeiten. Beide Autoren identifizieren vier Dimensionen, anhand derer diese Gemeinsamkeiten deutlich werden: Neben der Körperlichkeit und Materialität (1) sozialer Praktiken interessiere sich die Ethnomethodologie für deren Situiertheit (2) in spezifischen Kontexten, die dazu führe, dass Praktiken offen gedacht werden müssten, da sie gegen teils widerständige, situative Einflüsse immer

wieder neu entstünden und nicht ausschließlich durch vorgängige Strukturen erklärt werden könnten. Darüber hinaus sei soziale Praxis stets verteilt zu denken (3). Es handle sich also bei Praktiken, nicht um individuelle Aktivitäten, sondern sie seien immer schon eine soziale Angelegenheit und folglich auch immer Teil eines Geflechtes aus unterschiedlichen Bezügen und nicht auf einen einzelnen Bezug konzentriert oder als singuläre Aktivität zu denken. Zu diesen unterschiedlichen Beziehungen gehörten einerseits Bezüge auf andere Praktiken, andererseits aber auch auf Körper, Artefakte und Wissensordnungen, die an ihrer Hervorbringung beteiligt seien. Schließlich identifizieren beide Autoren die Sinnverbundenheit von Praktiken bzw. deren Reflexivität (4). Sinn konstituiere sich demnach reflexiv in Praktiken, da sie erst durch den in ihnen vermittelten Sinn als spezifische Praktik identifizierbar würden. Durch den Vollzug spezifischer Praktiken und die daraus resultierenden Folgen werde der so vermittelte Sinn immer wieder bestätigt. Das bedeute, wie bereits oben ausführlicher beschrieben, dass die Akteure in diesen Praktiken auch immer die Faktizität sozialer Wirklichkeit hervorbrächten.

Die Ethnomethodologie als praxistheoretische Forschungshaltung fordert also die Forscherin dazu auf, danach zu fragen, wie spezifische Situationen in einem Forschungsfeld hervorgebracht und reflexiv plausibilisiert werden. Dabei sollen insbesondere ihre Materialität und ihre Verteilung fokussiert werden. Das bedeutet, dass das Erlernen und Analysieren der impliziten Regeln eines spezifischen Forschungssettings gegenüber anderen Aspekten qualitativer Forschung, wie etwa Theorie und Vorannahmen oder sprachlichen Repräsentationen des Forschungsgegenstandes, zu priorisieren sind (vgl. ebd.: 115f.).

Daraus ergeben sich für die Religionsforschung folgende Impulse: Einerseits unterstützt eine ethnomethodologische Erforschung religiöser Praktiken die Abwendung vom Primat des Diskurses, wie er die religionswissenschaftliche Gegenstandsbestimmung lange Zeit dominiert hat (vgl. Neubert 2016, vgl. auch Zeugin in diesem Band). Weiter geraten die Materialität und Körperlichkeit von religiösen Praktiken in den Fokus, so dass sie zunehmend als konstitutive Teile eines jeden religiösen Geschehens analysiert werden. Damit kann auf eine Reihe von Fragen in der Diskussion um Materialität reagiert werden, die die Religionsforschung gegenwärtig umtreiben (vgl. Vásquez 2011; Hazard 2013; Chidester 2018). Und schließlich gibt die Ethnomethodologie Impulse für die Erforschung von religiösen Praktiken als gleichsam situierte und verteilte Praktiken. Besonders der Blick auf die Offenheit

religiöser Praktiken, also auf den Umstand, dass sie trotz einer nicht zu negierenden Prägung durch vorgängige Durchführung, im spezifischen Kontext der Beobachtung als immer wieder neu entstehend verstanden werden müssen, ist im Hinblick auf den Umgang mit religiösen Gemeinschaften, die auf eine nicht allzu lange Migrationsgeschichte zurückblicken, und ihren Praktiken interessant. Denn gerade hinduistische Traditionen in Europa, um die es hier beispielhaft geht, werden in der jüngeren Geschichte der Religionswissenschaft vor allem vor dem Hintergrund einer Migrationsgeschichte ihrer Praktizierenden erforscht.

Wie Alexander-Kenneth Nagel (2018) feststellt, ist Migration dabei häufig die unabhängige und Religion die abhängige Variable. Folglich wird in Forschungsarbeiten, die Migration und Religion in dieser Art und Weise zueinander in Verbindung setzt, danach gefragt, welchen Einfluss Migration auf Religion hat, etwa als Identitätsmarker migrierter Menschen oder im Kontext von Institutionalisierungsprozessen. In religionswissenschaftlicher Forschung zu hinduistischen Traditionen wird bspw. die Situation der Migration als Auslöser innerreligiöser Veränderungsprozesse rezipiert, etwa im Hinblick auf die Veränderung spezifischer Praktiken (vgl. Baumann 2009; Jacobsen 2009; Eulberg 2017), im Hinblick auf Veränderungen im Generationenverlauf (vgl. Marla-Küsters 2015) und da etwa auf den Erwerb religiösen Wissens (vgl. Limacher 2019) oder den Bezug zu sich ändernden Geschlechterrollen (vgl. Lourenço 2011). Eine ethnometodologische Praxisforschung ist gut gerüstet, sich hier produktiv einzubringen, wie die Arbeit von Michele Verma (2008) über Hindus indo-karibischer Abstammung in Queens zeigt: Gerade über den Blick auf Hindupraktiken, die, auch gegen Widerstände, wie bspw. als ungeeignet wahrgenommene oder nicht permanente Tempelräumlichkeiten, immer wieder ›authentisch‹ neu entstehen müssen, rückt der Kontext der Migration situativ in den Blick.

Ein letzter Punkt ist für die Auseinandersetzung mit Diwali Mela¹ bedeutsam und gilt, so meine ich, auch allgemein für die Religionswissenschaft: der Fokus auf visuelles Material in der ethnographischen Praxis (vgl. Schindler 2012). In den letzten sieben Jahren habe ich – mit einer Ausnahme – jedes Jahr an der Diwali-Feier in Wien teilgenommen und die Besuche protokolliert, Fotos erstellt und Gespräche geführt, etwa mit Leuten aus dem Organisationsteam oder Besucher/-innen. Aufgrund der spezifischen Situation der

¹ Mela, verstanden als Treffen oder Zusammenkommen, das sowohl kulturellen als auch religiösen Charakter haben kann.

Darbietungen habe ich mich dabei viel stärker als in anderen Kontexten auf visuelle Kommunikationsformen konzentriert. Qualitative Forschung, gerade im Kontext religiöser Feste und kultureller Performances, ist darum bemüht, mithilfe von Aufzeichnungen unterschiedlicher Art, Daten zu generieren, zu kontextualisieren und analytisch aufzubereiten. Gerade in einem Setting, in dem sprachliche Kommunikation nicht oder nur schwer zugänglich ist, etwa weil sie nicht im Vordergrund steht oder aufgrund lauter Musik schlicht nicht gehört werden kann, gewinnt die visuelle Kommunikation, verstanden als situationsspezifisches Gebaren, Mimik und Gestik oder Kleidung (vgl. Goffman 1971) an Bedeutung.² Wie Larissa Schindler (2012) zeigt, ist es dazu notwendig, sich je nach Kontext eine entsprechende »Sehfertigkeit« zu erarbeiten, etwas, was ich in Bezug auf Diwali im Gespräch mit Performenden und im Kontext von Tanzunterricht zu Bharata Natyam sowie durch die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Tanzarten gemacht habe.

3. Doing Diwali Mela

Das jährliche Fest von Diwali bietet sich als Terrain an, an dem die Verbindung von Praxistheorie und Ethnomethodologie für die Religionsforschung erprobt werden kann: es ist eine zeitlich begrenzte Feier, die sich in der südasiatischen Community in Wien bereits etabliert hat; sie involviert ein räumlich-materielles Setting und sie ist – anders als die einzelnen Tempelräume – für viele unterschiedliche Besucher/-innen zugänglich.

3.1 Kontext: das Feld österreichischer Hindu-Praktiken

Wie in anderen Ländern Europas zählen zu den hinduistischen Traditionen in Österreich die diversen Gemeinschaften und Organisationen, die vor allem von Menschen mit Migrationshintergrund in Südasien gelebt und unterhalten werden. Andererseits zeichnet sich das Feld hinduistischer Traditionen aber auch durch Traditionen, Gemeinschaften und Organisationen aus, die in der Religionswissenschaft gemeinhin als neue religiöse Bewegungen bezeichnet werden und die mit den indischen Hindu-Traditionen eher wenige Berührungspunkte haben (vgl. Winter 2020). Zwar kann es immer wieder zu

2 Dazu zählt natürlich auch die Kommunikation auf der Basis visueller Medien, etwa in Film, Fotografie o.ä., was im vorliegenden Kontext aber vernachlässigt wird.

Situationen der Überschneidung kommen, etwa im Kontext von Totenritualen (vgl. Limacher im Erscheinen). Breitere Überschneidungen scheinen sich erst in den letzten Jahren innerhalb der religiös und ethnisch diversen südasiatischen Community etabliert zu haben. So ist gerade das Diwali Mela, die Feier des indischen Lichterfestes, das von der Hindu Mandir Gesellschaft, dem aktuell größten Tempelverein Wiens, organisiert und öffentlich gefeiert wird (vgl. Limacher/Rückamp 2016), ein Event, das vor allem in die südasiatische Community ausstrahlt und Interaktionen sowohl zwischen Hindus unterschiedlicher Tradition und Herkunft als auch zwischen Hindus und Sikhs generiert, und auch viele Besucher/-innen anzieht.³

Auch in Österreich, vor allem in Wien, haben nach den 1960er Jahren Migrationsbewegungen aus Südasien zur Etablierung unterschiedlicher Hindu-Praktiken im Rahmen einzelner Tempel geführt. Während sich Zusammensetzung und Zeit der Migration aus Südasien, insbesondere im Vergleich zu Deutschland und der Schweiz, stark unterscheiden, bilden Hindus hier wie dort eine kleine Minderheit. Im Gegensatz zu anderen Ländern zeichnet sich Österreich aber dadurch aus, dass es den Hindus in Form der Hinduistischen Religionsgesellschaft Österreich HRÖ eine Form gesetzlicher Anerkennung gewährt. Die komplexe, historisch gewachsene, religionsrechtliche Struktur gewährt zwar den Hindus, die sich unter der Dachorganisation der HRÖ zusammenfinden, keine umfassende Form von Privilegien, wie sie etwa der römisch-katholischen Kirche zugestanden wird, allerdings ist die »kleine« Form der Anerkennung, die es seit 1998 gibt, Ausdruck des traditionell inklusiven institutionellen Systems von Staat-Religions-Beziehungen, die Österreich auszeichnen (vgl. Mattes 2020). Obwohl die Möglichkeit dieser Form der öffentlich-rechtlichen Anerkennung im europäischen Kontext bislang eine Seltenheit darstellt, wird sie nicht von allen Vereinen und Gruppierungen aktiv gesucht, so dass sowohl neue religiöse Bewegungen als auch einige der Tempel, die von Hindus aus Südasien unterhalten werden, nicht Mitglieder der HRÖ sind. Neben fehlendem Interesse, nicht allzu hoher Attraktivität der

3 Die hier verwendeten Daten stammen aus der Feldforschung für meine Dissertation. Die Datenerhebung war an den Maximen ethnographischen Arbeitens orientiert: regelmäßige Besuche von Tempelpujas und anderen Feiern waren der offenen und explorativen Datengewinnung verpflichtet, die ich mit halbstandardisierten, episodischen Interviews mit verschiedenen Teilnehmenden (Laien, religiöse Experten, junge und ältere Menschen, Frauen und Männer, regelmäßig Engagierte und sporadisch Besuchende etc.) der beobachteten Praktiken kombiniert habe.

Anerkennung und gewachsenen Strukturen, deren Eingliederung in die HRÖ schlicht nicht attraktiv sein dürfte, spielt vermutlich auch eine Rolle, dass diese rechtliche Situation einem Großteil der Hindus, die nicht unmittelbar in organisatorische Arbeiten der jeweiligen Tempel eingebunden sind, unbekannt sein dürfte. Ein Indiz dafür ist ein Film des indisch-österreichischen Regisseurs Sandeep Kumar über Hindus in Wien, der im Jahr 2018 Premiere feierte und dessen Titel *Ohne Bekenntnis* bzw. *Creedless*⁴ bereits im Titel ein Missverständnis über die tatsächliche legale Situation der Hindus transportiert, die im Rahmen des österreichischen Religionsrechtes eben genau über eine sogenannte »kleine« Form der Anerkennung verfügen. Dadurch kann eine hinduistische Religionszugehörigkeit beispielsweise im Rahmen von Behördenkontakte als religiöses Bekenntnis offiziell angegeben werden. Insgesamt verweist das Beispiel des Filmtitels aber eben auch auf die interne Heterogenität und das Fehlen einer einzelnen institutionellen Struktur, die Hindus in Österreich – und da besonders in Wien – repräsentiert. Vor diesem Hintergrund zeigt die Rekonstruktion von Diwali Mela, wie sich Hinduismen in Europa als diverse, religiöse und kulturell vielfältige Praxis konstituieren.

3.2 Doing Diwali Mela

Im heterogenen Erscheinungsbild hinduistischer Praktiken in Österreich hat die Feier von Diwali Mela ungewöhnliche Kontinuität. Seit rund 30 Jahren nimmt sie als größtes öffentliches Ereignis der österreichischen Hindu-Community einen zentralen Platz im Kalender der Wiener Kulturveranstaltungen ein. Während in Wien zunehmend auch andere südasiatische Traditionen sichtbar werden – etwa die österreichischen Sikhs, die seit ein paar Jahren mit öffentlichen Nagar Kirtans⁵, Prozessionen anlässlich bestimmter Feiertage, aber auch durch Hilfsaktionen (Usslar 2015) an die österreichische Öffentlichkeit treten –, ist das Feiern von Diwali Mela in der Wiener Shopping Mall »Lugner City« nach wie vor das sichtbarste Ereignis der Hindu-Community (vgl. Limacher/Rückamp 2016). Diwali ist eines der größten religiösen Feste des Hinduismus, wird aber auch von Sikhs oder Jains gefeiert. Es dauert in der Regel fünf Tage und wird während des Monats

4 <https://sandeepkumarfilms.at/de/ohne-bekenntnis-creedless.html>, zuletzt besucht am 12.02.2020.

5 <https://www.youtube.com/watch?v=Bwoao3A6oHk&feature=youtu.be>, zuletzt besucht am 12.02.2020.

Kartika im hinduistischen Kalender gefeiert, fällt also normalerweise in die Zeit zwischen Oktober und November. Der Wortursprung des Festes liegt im Sanskritbegriff *dīpāvali* was mit Reihe der Lichter übersetzt werden kann. Diwali ist ein pan-indisches Fest des Lichtes, bei dem in der Regel Lampen aus Ton gemacht und um Häuser und Tempel herum aufgereiht und angezündet werden (vgl. Eck 1999). Gleichzeitig schreibt sich die Feier ein in globale Dynamiken, im Rahmen derer dieses Fest an zahlreichen Orten außerhalb Indiens als Fest kultureller Darbietung gefeiert wird. So handelt es sich beim Diwali Mela um Kontaktzonen, die unterschiedliche Kulturen zusammenbringen sowie eine Vielzahl unterschiedlicher Musiken und Tanzstile sichtbar machen. Es handelt sich also auch um eine Momentaufnahme, in der Identitätsbezüge von Österreicher/-innen südasiatischer Herkunft manifest werden (vgl. Johnson 2007: 74).⁶ Die Feier wird von der Hindu Mandir Association organisiert, dem Verein, der den aktuell größten Wiener Hindutempel in einem Kellerlokal im 8. Wiener Gemeindebezirk betreibt. Jedes Jahr findet die Feier an einem Sonntagnachmittag von ca. 12-17 Uhr in der zentralen Halle der Shopping Mall statt, deren Läden bis auf wenige kleine Imbisse geschlossen sind. Auf der Bühne finden neben Ansprachen und Grußworten eine Reihe unterschiedlichster Musik- und Tanzdarbietungen statt; an eigens aufgebauten Ständen hinter der Bühne kann Essen erstanden werden.

In der folgenden Analyse werden selektiv und exemplarisch einige derjenigen Ethnomethoden, also derjenigen Methoden und Ressourcen, die die Teilnehmer/-innen einsetzen, um den Kontext ihres Handelns zu analysieren und anderen gegenüber *accountable* zu machen, identifiziert werden. Anhand ihrer Rekonstruktion soll aufgezeigt werden, wie sich die Feier von Diwali Mela in Wien einerseits als *Feier* konstituiert, andererseits aber auch als Feier »wie in Indien«⁷ und als »Hindu-Weihnachten in Wien« (Khakpour/Puktalović 2014) beobacht- und beschreibbar wird.

6 »They [the festivities of Diwali, K.L.] are contact zones that bring different cultures together (from South Asia and elsewhere); they display a plethora of music and dance styles (traditional and modern), which are performed for insiders and outsiders alike; and they exhibit cultures, musics and identities to an audience that celebrates not only the festival, but also what it means to be a contemporary (Indian/South Asian) New Zealander« (Johnson 2007: 74).

7 Zitat aus der Ansprache einer Moderatorin zu Diwali 2015.

Lokalisierung und Legitimität

Das Plakat zu Diwali wird zwar jedes Jahr anders gestaltet, enthält aber seit 2013 den gleichen Ankündigungstext: »Klassischer indischer und traditioneller Tanz, Punjabi Bhangra, Bollywood Tanz, indische Musikdarbietungen und vieles mehr«. Diese Zusammenstellung ergibt sich aus der Vielfalt der beteiligten Performerinnen und Performern, von denen einige einen institutionellen Hintergrund haben und immer wieder bei der Diwali-Feier in der Lugner City dabei sind. So ist die indische Tanzschule »Bhakti Devi – Indische Tanzakademie für Tempeltanz«⁸ jeweils mit einer Gruppe vertreten, die österreichisch-bengalische Kulturakademie präsentiert einzelne Darbietungen ihrer Schülerinnen, eine Bollywoodtanzgruppe tritt auf und mindestens eine Gruppe Männer tanzt Punjabi Bhangra, einen sehr beliebten Volkstanz aus dem Punjab. In den letzten Jahren waren das wiederholt Mitglieder einer Tanzgruppe, die sich »Fivecontinents Bhangra Austria« nennt und die beim Publikum viel Begeisterung auslöste. Daneben kommen unterschiedliche Musikdarbietungen zum Zug. Diese Aufzählung gibt einen Einblick, wie divers die Performances nicht nur in Bezug auf Stil, sondern auch im Hinblick auf die Zusammensetzung der Darbietenden sind. Für die Ankündigung auf dem Plakat werden seit 2018 nicht mehr beliebige Abbildungen oder Zeichnungen Tanzender und Musizierender verwendet, sondern es werden Fotos derjenigen Tanzgruppen abgedruckt, die aus Wien kommen und in der Lugner City auftreten, wie beispielsweise die erwähnte Bhangra-Gruppe. Dadurch erfährt die Feier eine konkrete lokale, nämlich österreichische, Anbindung. Auch wiederholte Referenzen der Moderierenden auf die Geschichte der Tanzgruppen und Kulturinstitute, die ihren Ursprung in Österreich haben sowie ihr wiederholtes Auftreten bei Diwali unterstützen diese Anbindung.

Schließlich ist die Lokalisierung auch in Bezug auf den konkreten physischen Raum, in dem die Feier stattfindet, eine Herausforderung. Die zentrale Halle des Einkaufszentrums, die zwar mit einer Bühne ausgestattet ist, die aber eigentlich als Vorplatz von an diesem Sonntag geschlossenen Geschäftslokalen fungiert, muss erst in den Raum transformiert werden, in dem eine kulturelle Feier zu Diwali stattfinden kann. Nicht zuletzt entsteht diese Herausforderung auch dadurch, dass es keine Unterscheidung zwischen einer

⁸ Die indische Tanzakademie unter der Leitung von Bhakti Devi bietet seit 2004 in Wien Tanzkurse für klassisch-indischen Tanz an: <https://www.indische-tanzakademie.at/>, zuletzt besucht am 12.02.2020.

Vorder- und Hinterbühne gibt, da von fast allen Plätzen im Raum das gesamte Geschehen überblickt werden kann, wodurch sowohl die Vorbereitungen der Performenden als auch alle organisatorischen Eingriffe stets für alle sichtbar sind. Neben der materiellen Dimension wie der dekorierten Bühne und den davor aufgestellten Sitzgelegenheiten sind daher einige der Zugänge abgesperrt und werden von einer privaten Security kontrolliert, sodass man als Zuschauerin den Raum vor der Bühne durch einen der offenen Zugänge betritt und nicht mehr wie im Normalbetrieb unter der Woche zwischen einzelnen Shops vor der Bühne vorbeischlendert. Neben diesen Maßnahmen ist es aber hauptsächlich der Klang, also die elektronisch verstärkte Musik und ihr Hall, der eine akustische Klammer des Geschehens bildet. Was für öffentliche Veranstaltungen, Festivals und auch hinduistische Traditionen generell wichtig ist (vgl. Hillebrandt 2014), unterstützt hier die Lokalisierung von Diwali in einem Raum, der in seiner materiellen Anlage die Kommerzialisierung und Kommodifizierung dort stattfindender Praktiken forciert.

Neben der symbolischen und akustischen Lokalisierung sind es vor allem Praktiken der Legitimierung – in Anlehnung an Konzepte der neo-institutionalistischen Organisationssoziologie –, die das Treffen in der Lugner City als Diwali hervorbringen. Unter Praktiken der Legitimierung verstehe ich diejenigen Prozesse, in denen Legitimität hergestellt wird, also die Wahrnehmung, dass die Handlungen eines Individuums, einer Organisation oder Gruppe in einem spezifischen sozialen Kontext diesem angemessen sind. Streng praxistheoretisch gedacht sind es selbstredend sowohl die Legitimität als auch die Entität selbst, die legitimiert wird, die in und durch Praktiken produziert werden. Dazu zähle ich die situativ erzeugte Legitimität spezifischer Funktionen im Kontext von Diwali: die der Organisierenden sowie diejenige der Performenden und des Publikums. Das ist wichtig, da die wiederholte Verknüpfung von Praktiken des Organisierens (Koordination der Aufgaben, Werbung, Auf und Abbau etc.), des Darstellens (Tanzen, Musizieren, Moderieren) und natürlich des Zusehens (Zusehen, Mitsingen, Applaudieren, Dokumentieren) die sich jedes Jahr aufs Neue einstellt, zentral ist für die Entstehung von Diwali Mela. Das heißt nun nicht, dass die beteiligten Akteure gleiche Interessenslagen für die Teilnahme bekunden würden: Von den finanziellen oder repräsentationspolitischen Interessen der Ausrichtenden über die Motivation der Performenden hin zu den unterschiedlichen Beweggründen der Besucher/-innen findet sich ein breites Spektrum an Erklärungen für die Teilnahme Einzelner. Dennoch werden die unterschiedlichen Praktiken und die an ihnen Teilnehmenden jedes Jahr aufs Neue hervorgebracht. Ein Blick auf

das Organisationsteam kann das veranschaulichen: Ganz zu Beginn des Nachmittags tritt das Organisationsteams auf die Bühne und eröffnet das Fest mit einem gemeinsamen Gebet zu Ganesha, dessen Murti in der Regel auf der rechten Seite der Bühne platziert wurde. Weiter zünden sie gemeinsam mit den Gästen die namensgebenden Lampen sowie Kerzen rund um die Bühne an und singen Mantras. Diese Praktiken, die das Diwali eröffnen, sind dabei Teil von Hindupraktiken, wie sie auch im Tempel, vor dem Hausaltar oder anlässlich anderer Feierlichkeiten zu beobachten sind.

Im Verlauf des Nachmittags wird das Organisationsteam von den Moderierenden auf die Bühne geholt, dem Publikum vorgestellt und für seine Mitarbeit gewürdigt.

Es sind aber offensichtlich nicht nur sprachliche Zuweisungen und die körperlichen Positionierungen (auf der Bühne zu Beginn der Feier), durch die die Rolle der Organisatoren im Laufe des Nachmittags fortwährend hervorgebracht wird. Ebenso spielen visuelle und materielle Aspekte eine Rolle: Die Tatsache etwa, dass die Mitglieder des Organisationsteams immer mal wieder zwischen einzelnen Darbietungen die Bühne betreten – entweder um jemanden anzusprechen oder um mit der Technik zu helfen – macht ihre Rolle als normale Gegebenheit sichtbar. Zudem tragen die Mitglieder des Organisationsteams speziell zu diesem Zweck hergestellte Badges gut sichtbar um den Hals, die die Organisierung spezifischer Interaktionssettings bspw. Anweisungen an die Security oder die Begrüßung von Ehrengästen unterstützt.

Darbietung und Tanz

Da die Darbietungen und dabei insbesondere die Tanzdarbietungen den größten Teil des Nachmittags einnehmen, sollen diese hier im Zentrum stehen. Leitend ist dabei einerseits die Frage, wie die Geschehnisse auf der Bühne als wiedererkennbares Format von Darbietungen organisiert werden, und wie sie andererseits als Darbietungen eines bestimmten (Tanz-)Stils entstehen.⁹

So wie hinduistische Konzepte oder Symbole wie etwa »karma«, »Ayurveda«, das Om-Zeichen oder Mandalas nicht mehr ausschließlich als Teile reli-

⁹ Um bei der ethnomethodologischen Praxisforschung zu bleiben, werden hier bewusst nicht die Begriffe der Performance oder Performativität verwendet, obwohl alle drei Ansätze einen spezifischen Zugriff auf die Situationalität des Sozialen stark machen (zu einer ausführlichen Auseinandersetzung mit dem Vergleich der drei Ansätze vgl. Klein/Göbel 2017).

giöser Aktivitäten gesehen werden können, sind auch unterschiedliche Tanztraditionen indischen Ursprungs zu »floating tropes« (Fibiger 2021) geworden, die die Alltagssprache erobert haben. Parallel dazu haben indische Tanztraditionen, seien sie popkulturellen oder religiösen Ursprungs, im Verlauf der letzten Jahrzehnte in Europa weite Verbreitung erfahren. Dafür ist nicht zuletzt die große Popularität von Bollywood sowie die Institutionalisierung indischer Tanzstile in Tanzschulen in ganz Europa verantwortlich (exemplarisch für das Vereinigte Königreich vgl. David 2010). Auch in Wien finden sich unterschiedliche Angebote, um indische Tanzstile zu erlernen.¹⁰ Während in der Literatur größtenteils strikt zwischen klassischen Tempeltänzen und Volkstänzen unterschieden wird, hebt die zunehmende Kommodifizierung des indischen Tanzes als sportliche und spirituelle Praxis in den Kursangeboten europäischer Tanzschulen diese Trennung zusehends auf. So haben etwa professionelle Tänzer/-innen durchaus beide Spektren im Angebot. Die religiösen Tanztraditionen, die auf den Schriften des *Nātyaśāstra* basieren, entstanden begleitet von der Idee, auch Nicht-Schriftkundigen den Zugang zu Mythen und Geschichten des Hinduismus zu ermöglichen (vgl. Gaston 1996). Dagegen sind Bhangra und Bollywoodtanz ihren Ursprüngen nach klar in der Populärkultur zu verorten und haben in den letzten Jahren besonders im Kontext der indischen Diaspora großen Anklang gefunden (vgl. Roy 2010), so auch in Wien: Das detaillierte Programm des Diwali Mela im Jahr 2019 umfasste nicht weniger als 28 Programmpunkte und zeugt von einer aktiven und diversen indischen Kulturproduktion in Österreich. Zu den Programmpunkten gehören neben wenigen Gebeten, Mantras und religiösen Volksliedern vor allem die vielen Tanzdarbietungen unterschiedlicher Tanzgruppen oder einzelner Personen. Während es zu einigen Darbietungen detaillierte Informationen gibt, welchen Tanz die Zuschauenden erwartet – Punjabi-Bhangra, Bollywood-Tanz, Bharata Natyam, Odissi, Khatak usw. –, bleiben die Hinweise der Moderation manchmal auch unspezifisch, etwa dann, wenn die Moderierenden nicht wissen, aus welchem Kontext (geographisch, kulturell, religiös) ein spezifischer Tanz- oder Musikstil stammt.

Der Auszug aus dem Transkript einer kurzen Videosequenz, die 2015 während einer Diwali-Feier aufgenommen und partiell transkribiert wurde, soll

¹⁰ Die Tanzschulen Bhakti Devi, Natya Mandir und die bengalische Kultarakademie bieten klassisch indischen Tanz an, einige weitere Einzelanbieter gibt es für klassisch indischen Tanz, indische Volkstänze und Bollywoodtanz.

es ermöglichen, beispielhaft zwei der Verfahren zu identifizieren, durch die Darbietungen zu Diwali Mela als solche entstehen:

[Vier Männer in farblich abgestimmten Ensembles betreten die Bühne. Sie tragen einen Turban mit Fächerschmuck (Turla), ein langes Hemd (Tumba) mit Weste (Jugi) und darunter ein Stück Stoff, dass wie eine Pluderhose um die Beine gelegt und um die Hüfte gewickelt ist (Lungi/Chadar). Sie deponieren Sapps, ein Rhythmusinstrument bestehend aus einem Holzgitter, das auseinandergezogen und zusammengeschoben wird, sowie einen Khunda, einen langen, verzierten Bambusstock am hinteren Bühnenrand. Sie reden miteinander und deuten auf die Instrumente, winken und gestikulieren zu den Leuten auf der Balustrade. Derweil betrifft der Moderator in Jeans und T-Shirt mit Mikrofon in der Hand die Bühne]:

»Now the earth is gonna shake. You gonna soon experience an earthquake inside of this little hall//cause we gonna do some Bhangra (2) Right. I just like to [...] I just ask these folks up there: are you ready to rock this hall? [Pfiffe und Rufe aus dem Publikum]. Everyone ready for some Bhangra? [hält Mikrofon Richtung Publikum, das Publikum pfeift und jubelt, der Moderator blickt zu den Leuten auf der Balustrade] I know they are. Are you? [hält Mikrofon erneut Richtung Publikum, diesmal auf die andere Seite]. Ok. I just wanted to know. [Mit fragendem Blick und an die Performenden gewandt, von denen einer grade wieder die Bühne verlässt:] Till you're ready. [Der Tänzer steigt wieder Stufen rauf:] Aah.« [das Publikum jubelt und pfeift jetzt deutlich lauter, der Moderator verlässt die Bühne und die Tänzer positionieren sich. Sobald die ersten Klänge der Musik ertönen und die Männer sich im Takt der Musik zum Bühnenrand bewegen, wird der Publikumsraum noch viel lauter.].

Zum einen wird hier aktiv an der Herstellung von Emotionen gearbeitet: Die Ankündigung eines Erdbebens durch den Moderator sowie die wiederholte Interaktion mit dem Publikum, die mit anschwellendem Jubel und Pfiffen quittiert wird, geben bereits einen Hinweis auf die Intensität der bevorstehenden Erfahrung. Es entsteht also eine Situation gespannter Erwartung für die nächsten Künstler/-innen. Die Emotionalisierung konstituiert die Situation als Ereignis im Sinne der Zeitdiagnosen der Eventisierung, wie sie in unterschiedlichen gesellschaftlichen Teilbereichen auftauchen und von der Soziologie als erstrebenswertes Gut – besonderes Erlebnis im Kontrast zu einem erlebnislosen Alltag – bearbeitet werden (vgl. Daniel/Hillebrandt 2019: 31).

Zum anderen zeigt sich an diesem Auszug, wie an der Fokussierung des Geschehens gearbeitet wird. Die komplexen unterschiedlichen Ereignisse, die zeitgleich auf, vor und neben der Bühne stattfinden (also etwa die Vorbereitung der Künstler, das Rein- und Rausgehen von Teilen des Publikums, die Organisationshandlungen neben der Bühne etc.), erhalten in und durch die Moderation einen spezifischen Fokus. Dabei sieht sich der Moderator mit dem Dilemma konfrontiert, einerseits das Geschehen zu fokussieren, indem er auf den unmittelbar bevorstehenden Auftritt hinweist, andererseits nicht exakt zu wissen, wann dieser tatsächlich beginnt. Diese Unsicherheit wird hier auch aktiv thematisiert, wenn er mit Blick auf die Tänzer sagt »till you're ready«. Dafür, dass also das Geschehen in der Halle der Lugner City als Darbietung *accountable* werden kann, wird in einem gemeinsamen *Effort* unterschiedlicher Aktivitäten an der Fokussierung auf die Darbietung gearbeitet, zu der eben nicht nur Tänzer/-innen oder der Moderator, sondern zu einem wesentlichen Teil auch das Publikum sowie unterschiedliche materielle und klangliche Ressourcen beitragen.

Wie aber werden die Darbietungen als spezifische Darbietungen *accountable*? Wie entsteht also die Vorführung von Bharata Natyam, klassischem indischem Tanz, als solche? Hier kommt der Materialität eine ungleich große Bedeutung zu. So zeichnen sich etwa die Tanzenden der indischen Tanzakademie dadurch aus, dass sie sich in ihrer Aufmachung an den Tänzerinnen des Bharata Natyam orientieren. Das bedeutet beispielsweise, dass sie einen Sari tragen, der so gefaltet ist, dass es aussieht als würden die Tänzerinnen Hosen tragen. Auch ihr Make-up, ihre Frisur und ihr Haarschmuck sowie die Schellenkränze an ihren Fußgelenken, zusammen mit ihren rot gefärbten Fußsohlen, entsprechen denen einer Bharata Natyam Tänzerin (für eine ausführliche Beschreibung vgl. Puri 2004: 50ff.). Ähnlich ist es bei den Bhangra-Tänzern, die sich ein entsprechendes Kleidungsensemble anziehen. Während manche der Performer auf diese traditionelle Kleidung verzichten und stattdessen in Jeans und Hemd tanzen, führen sie dennoch Artefakte mit, die den Tanzstil als Teil der Bhangratänze kenntlich machen. Dazu gehören etwa Sapps, ein Rhythmusinstrument bestehend aus einem Holzgitter, das auseinandergezogen und zusammengeschoben wird, oder der Khunda, ein langer, reich verzieter Bambusstock, die als Teile der Choreografie eingesetzt werden. Und auch die Gruppen, die mit einem Bollywoodtanz angekündigt werden, tragen entsprechende Kleidung und führen unterschiedliche Accessoires mit sich. Die materiellen Aspekte – Körper, Kleidung, Artefakte – tragen dazu bei, dass Darbietungen als Darbietungen spezifischer Tanzarten er-

kennbar werden. Nicht zuletzt sind aber auch die Musik und die Reaktion des Publikums selbst wichtige Aspekte, die die Situation als Darbietung *eines bestimmten Tanzstiles* mitproduzieren. Ist das Publikum aufmerksam-verhalten bei der Darstellung von Bharata Natyam, tanzt und klatscht und pfeift es bei Bhangra mit oder wippt zumindest im Takt der Musik.

An diese Perspektive, bei der vor allem im Vordergrund steht, *wie* die Tanz-Performances zu Diwali als *Performances* und als Performances einer bestimmten *Tanzart* entstehen, lässt sich nochmals anschließen, indem man den Blickwinkel erweitert und den Kontext globalisierter Bewegungskulturen in den Blick nimmt. Gabriele Klein (2015: 141) verwendet das Konzept einer »Praxeologie bewegungskultureller Übersetzungen«, um Praktiken des Übertragens von Bewegungen, etwa zwischen kulturellen Räumen und Körpern, analysieren zu können. Dabei geht sie nicht von einem essentialistischen Verständnis von Kultur aus, sondern konzipiert den Begriff der Übersetzung als eine Aushandlung zwischen *Verschiedenem* und erteilt damit Konzepten einer Hybridisierung als Weiterentwicklung einer vormals vermeintlich authentischen Kultur eine Absage. Damit negiert sie nicht die hegemonialen Verhältnisse, die auch Tanzpraktiken im Kontext von Hindu-Praktiken prägen. Ihrer Ansicht nach sind bewegungskulturelle Übersetzungen immer einer Ambivalenz ausgesetzt, da sie einerseits »Potentiale zur Überwindung hegemonialer Verhältnisse in sich bergen« (Ebd.: 146), andererseits aber eben auch bestehende Machtverhältnisse stabilisieren. Damit hat die Praktik der Bewegungsübersetzung immer auch eine politische Dimension. So auch in Wien: Die Übersetzung von Bewegungspraktiken findet hier sowohl im Kontext der Kommodifizierung in und durch Tanzschulen, meist geleitet von Einzelunternehmerinnen, statt, aber eben auch im Kontext selbstorganisierter Tanzgruppen. Zu Diwali Mela werden Bewegungspraktiken darum einerseits dekontextualisiert und eventisiert,¹¹ und schreiben sich gleichzeitig ein »in das globale Gedächtnis einer ästhetischen Erinnerungskultur« (Ebd.: 138). Der Blick auf globalisierte Bewegungskulturen und Praktiken der Übersetzung hilft dabei, die zu Beginn erwähnten exemplarischen Beschreibungen von Diwali Mela als Feier »wie in Indien« bzw. »als Hindu-Weihnachten in Wien« zu erklären: Sie zeugen davon, dass Diwali Mela in Wien als Geschehen in der Spannung zwischen abstrakter und situativer Bedeutung entsteht, in der unterschiedliche

¹¹ Die Eventisierung als zeitdiagnostische Behauptung wird, neben anderen gesellschaftlichen Teilbereichen, auch für den Bereich des Religiösen konstatiert (vgl. Hepp/Krönert 2009).

Besucher, wenn sie gefragt werden, die Eigenrangalität der Feier als Darbietung im breiten Kontext von Praktiken eines spezifischen kulturell-religiösen Ursprungs in gleicher Weise auffassen, dabei allerdings andere Bezüge – also Indexikalitäten – in den Vordergrund stellen.

4. Fazit

Der vorliegende Artikel ist von der Frage nach den Vorzügen einer ethnomethodologischen Fundierung der Praxisforschung im Kontext gegenwärtiger Religionsforschung ausgegangen. In der Folge wurden sowohl die Grundlagen der Ethnomethodologie als auch ihre Gemeinsamkeiten und Trennlinien mit der Praxistheorie skizziert. In der Beispielanalyse wurden dann einige derjenigen Verfahren rekonstruiert, mit deren Hilfe das jährliche Diwali Mela in der Lugner City in Wien als situativ gültige Realität, nämlich als Fest im Kontext österreichischer Hindupraktiken, produziert wird. Zusammen mit der Betonung von Beobachtung und der Auswertung visuellen Materials lag der Fokus folglich auf der »reflexiv-verkörperten Eigenschaft sozialen Tuns« (Meyer 2015: 115). Praktiken der Lokalisierung und der Legitimierung, die Emotionalisierung und Fokussierung des Geschehens und schließlich die Materialität und Übersetzung von Bewegungspraktiken haben einen Einblick gegeben, wie Diwali Mela entlang des Zusammenspiels der vier skizzierten Dimensionen einer ethnomethodologischen Praxisforschung rekonstruiert werden kann (Materialität und Körperlichkeit, Situiertheit, sowie Verteilung und Reflexivität von Praktiken).

Doing Diwali Mela zeichnet sich also durch einen spezifischen Umgang mit dem Raum und seinen Anforderungen aus (Bühne, Publikumsraum, Licherter, Mikrofone usw.); es geschieht als eine Reihe spezifischer Praktiken des Organisierens, des Darstellens und des Zusehens, die materielle und körperliche Aspekte inkludieren; es umfasst mehrere teils widerständige Dimensionen der Situiertheit: in der Lugner City, in Wien und in der indischen Community. Und bei all diesen Praktiken lassen sich Formen der Reflexivität identifizieren, beispielhaft etwa am Moment der Moderation, wo das Publikum auf die Nachfragen des Moderators immer lauter wird. Wie sich hieran zeigt, ist die mikrosoziologische Orientierung einer ethnomethodologisch fundierten Praxisforschung durchaus geeignet, sich der Erforschung von Ereignissen im Feld der Hindupraktiken anzunehmen. Während die Gegenstandsanwendung einer ethnomethodologischen Praxisforschung für die spezifi-

sche, abgegrenzte Aktivität des Diwali Mela gegeben scheint, bleibt sie für andere Bereiche der Religionsforschung zu prüfen.

Literatur

- Alkemeyer, Thomas/Buschmann, Nikolaus (2016): »Praktiken der Subjektivierung – Subjektivierung als Praxis«, in: Hilmar Schäfer (Hg.): Praxistheorie: Ein soziologisches Forschungsprogramm. Bielefeld: transcript, S. 115-136.
- Baumann, Martin (2009): »Templeisation: Continuity and Change of Hindu Traditions in Diaspora«, in: Journal of Religion in Europe 2 (2), S. 149-179. DOI: 10.1163/187489209X437026.
- Bergmann, Jörg R. (2012): »Ethnomethodologie«, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.): Handbuch qualitative Sozialforschung: Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen. Ein Handbuch. 13. Auflage, Originalausgabe. Weinheim: Beltz; Rowohlt, S. 118-135.
- Bongaerts, Gregor (2011): »Vom Sichtbaren und Unsichtbaren sozialer Akteure«, in: Hironori Matsuzaki (Hg.): Akteur-Individuum-Subjekt. Fragen zu »Personalität« und »Sozialität«. 1. Auflage. Wiesbaden: Springer VS, S. 149-169.
- Bourdieu, Pierre (1979): Entwurf einer Theorie der Praxis. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Chidester, David (2018): Religion: material dynamics. Oakland: University of California Press.
- Daniel, Anna/Hillebrandt, Frank (2019): Die Praxis der Popmusik. Soziologische Perspektiven. Wiesbaden: Springer VS.
- David, Ann R. (2010): »Dancing the diasporic dream? embodied desires and the changing audience for Bollywood film dance«, in: Participations – Journal of Audience & Reception Studies 7 (2).
- Eberle, Thomas S. (2008): »Phänomenologie und Ethnomethodologie«, in: Jürgen Raab/Michaela Pfadenhauer/Peter Stegmaier/Jochen Dreher/Bernt Schnettler (Hg.): Phänomenologie und Soziologie: Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen. Wiesbaden: Springer VS, S. 151-161.
- Eck, Diana L. (1999): Banaras, city of light. New York: Columbia University Press.

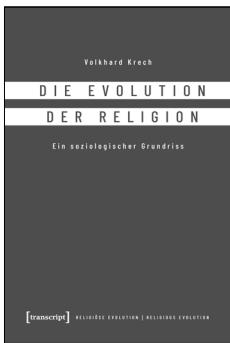
- Eulberg, Rafaela (2017): Neue Orte für die Götter. Zu Lokalisierungsdynamiken von Hindu-Praxis in der Schweiz im Kontext der sri-lankisch tamischen Diaspora. Doctoral Thesis. University of Lucerne, Lucerne.
- Garfinkel, Harold (1967): *Studies in ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Garfinkel, Harold/Rawls, Anne Warfield (Hg.) (2002): *Ethnomethodology's program. Working out Durkeim's aphorism*; edited and introduced by Anne Warfield Rawls. Lanham, Md., Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Gaston, Anne-Marie (1996): *Bharata natyam. From temple to theatre*. New Delhi: Manohar.
- Gleeson, Denis/Erben, Michael (1976): »Meaning in Context: Notes towards a Critique of Ethnomethodology«, in: *The British Journal of Sociology* 27 (4), S. 474. DOI: 10.2307/590186.
- Goffman, Erving (1971): *Verhalten in sozialen Situationen. Strukturen und Regeln der Interaktion im öffentlichen Raum*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Hazard, Sonia (2013): »The Material Turn in the Study of Religion«, in: *Religion and Society* 4 (1), S. 58-78. DOI: 10.3167/arrs.2013.040104.
- Hepp, Andreas/Krönert, Veronika (2009): *Medien – Event – Religion. Die Mediatisierung des Religiösen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hillebrandt, Frank (2014): »Die Religion als Praxisformation«, in: Patrick Heiser/Christian Ludwig (Hg.): *Sozialformen der Religionen im Wandel*. Wiesbaden: Springer VS, S. 125-141.
- Jacobsen, Knut (2009): »Establishing Tamil Ritual Space: A Comparative Analysis of the Ritualisation of the Traditions of the Tamil Hindus and the Tamil Roman Catholics in Norway«, in: *Journal of Religion in Europe* 2 (2), S. 180-198. DOI: 10.1163/187489209X437035.
- Johnson, Henry (2007): »»Happy Diwali!« Performance, Multicultural Soundscapes and Intervention in Aotearoa/New Zealand«, in: *Ethnomusicology Forum* 16 (1), S. 71-94. DOI: 10.1080/17411910701276526.
- Kalthoff, Herbert (2008): »Einleitung: Zur Dialektik von qualitativer Forschung und soziologischer Theoriebildung«, in: ders./Hirschauer, Stefan/Lindemann, Gesa (Hg.): *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 8 – 34.
- Klein, Gabriele (2015): »Soziologie der Bewegung. Eine praxeologische Perspektive auf globalisierte Bewegungs-Kulturen«, in: *Sport und Gesellschaft* 12 (2), S. 133-148. DOI: 10.1515/sug-2015-0204.

- Klein, Gabriele; Göbel, Hanna Katharina (2017): »Praxis und Performance. Ein Dialog«, in: Gabriele Klein/Hanna Katharina Göbel (Hg.): *Performance und Praxis*. Bielefeld: transcript, S. 8-43.
- Knorr Cetina, (2019): »Die Ethnomethodologie umzirkeln. Karin Knorr-Cetina im Gespräch mit Hannes Krämer & René Salomon«, in: *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, Vol 20, No 2, DOI: 10.17169/fqs-20.2.3287.
- Khakpour, Toumaj und Siniša Puktalović (2014): »Das Diwali-Fest: Hindu-Weihnachten in Wien«, in: *Der Standard* vom 03. November 2014, verfügbar: <https://www.derstandard.at/story/2000007651374/das-diwali-fest-hindu-weihnachten-in-wien>
- Krämer, Hannes (2019): »Organisationsforschung und Praxistheorie (Pierre Bourdieu und Ethnomethodologie)«, in: Maja Apelt/Ingo Bode/Raimund Hasse/Uli Meyer/Victoria V. Groddeck/Maximiliane Wilkesmann/Arnold Windeler (Hg.): *Handbuch Organisationssoziologie*, Bd. 19. Wiesbaden: Springer VS, S. 1-19.
- Langenohl, Andreas (2009): »Geschichte versus Genealogie. Warum die Debatte um sozialwissenschaftliche Reflexivität die Ethnomethodologie vergaß«, in: *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, Vol 10, No 3. DOI: 10.17169/FQS-10.3.1265.
- Limacher, Katharina (im Erscheinen): *Doing Mandir, Doing Kovil. Eine empirische Rekonstruktion hinduistischer Tempelpraktiken in der Schweiz und in Österreich*. Baden-Baden: Tectum.
- Limacher, Katharina (2019): »Bhangra, Bhaajan, Bollywood – Religious Knowledge among Hindu Youth in Switzerland and Austria«, in: Katharina Limacher/Astrid Mattes/Christoph Novak (Hg.): *Prayer, pop and politics. Researching religious youth in migration society*. Göttingen: V&R Unipress Vienna University Press, S. 161-176.
- Limacher, Katharina/Rückamp, Veronika (2016): »»Entrance Free—we are Looking Forward to your Visit!«: Public Events as Strategies of Legitimation in Immigrant Religious Organisations«, in: *Journal of Religion in Europe* 9 (4), S. 369-401. DOI: 10.1163/18748929-00904004.
- Lourenço, Inês (2011): »Religion and gender: the Hindu diaspora in Portugal«, in: *South Asian Diaspora* 3 (1), S. 37-51. DOI: 10.1080/19438192.2010.539033.
- Lynch, Michael (1997): »Theorizing Practice«, in: *Human Studies* 20 (3), S. 335-344. DOI: 10.1023/A:1005336830104.

- Lynch, Michael (2001): »Ethnomethodology and the logic of practice«, in: Theodore R. Schatzki/Karin Knorr Cetina/Eike von Savigny (Hg.): *The practice turn in contemporary theory*. London: Routledge, S. 131-148.
- Marla-Küsters, Sandhya (2015): *Diaspora-Religiosität im Generationenverlauf. Die zweite Generation srilankisch-tamilischer Hindus in NRW*. Würzburg: Ergon Verlag.
- Mattes, Astrid (2020): »Turning away from tolerance. Religion and illiberal immigrant integration politics in Austria«, in: Anja Hennig/Mirjam Weiberg-Salzmann (Hg.): *Illiberal Politics and Religion in Europe and Beyond. Concepts, Actors, and Identity Narratives*. Frankfurt: Campus, S. 213-240.
- Meyer, Christian (2015): »Neopraxiology Ethnografische und konversations-analytische Praxisforschung in ethnomethodologischer Einstellung«, in: Frank Hillebrandt/Anna Daniel/Franka Schäfer (Hg.): *Methoden einer Soziologie der Praxis*. Bielefeld: transcript, S. 91-120.
- Mostowlansky, Till (2016): »The Very Act of Cutting«, in: *Method Theory Study Religion* 28 (4-5), S. 400-420. DOI: 10.1163/15700682-12341366.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2018): »Religion, Ethnizität und Migration«, in: Detlef Pollack/Volkhard Krech/Olaf Müller/Markus Hero (Hg.): *Handbuch Religionssoziologie*. Wiesbaden: Springer VS, S. 981-1000.
- Neubert, Frank (2016): *Die diskursive Konstitution von Religion*. Wiesbaden: Springer VS.
- Puri, Rajika (2004): »Bharatanatyam Performed: A Typical Recital«, in: *Visual Anthropology* 17 (1), S. 45-68. DOI: 10.1080/08949460490274022.
- Fibiger, Marianne Qvortrup (2021): »Floating Hindu Tropes in European Culture and Languages«, in: Knut Jacobsen/Ferdinando Sardella (Hg.): *Handbook of Hinduism in Europe*. 2 Bände. Leiden: Brill, 2020, S. 764-775.
- Reuter, Astrid (2018): »Praxeologie: Struktur und Handeln (Pierre Bourdieu)«, in: Detlef Pollack/Volkhard Krech/Olaf Müller/Markus Hero (Hg.): *Handbuch Religionssoziologie*. Wiesbaden: Springer FVS, S. 171-202.
- Roy, Anjali Gera (2010): *Bhangra moves. From Ludhiana to London and beyond*. London: Routledge.
- Sacks, Harvey (1984): »16. On doing ›being ordinary‹«, in: J. Maxwell Atkinson/John Heritage (Hg.): *Structures of social action. Studies in conversation analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 413-429.
- Schäfer, Hilmar (Hg.) (2016): *Praxistheorie: Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld: transcript.
- Schatzki, Theodore R. (1996): *Social practices: a Wittgensteinian approach to human activity and the social*. New York: Cambridge University Press.

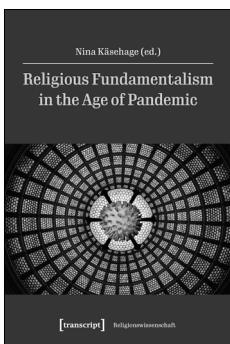
- Schindler, Larissa (2012): »Visuelle Kommunikation und die Ethnomethoden der Ethnographie«, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 37 (2), S. 165-183. DOI: 10.1007/s11614-012-0027-5.
- Sökefeld, Martin (2019): »Praxistheorie und ethnologische Praxis. Überlegungen zu Anwendungsfeldern der Ethnologie«, in: Sabine Klocke-Daffa (Hg.): *Angewandte Ethnologie: Perspektiven einer anwendungsorientierten Wissenschaft*. Wiesbaden: Springer VS, S. 117-128.
- Spaargaren, Gert/Weenink, Don/Lamers, Machiel (Hg.) (2016): *Practice theory and research. Exploring the dynamics of social life*. London, New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Srubar, Ilja (2007): *Phänomenologie und soziologische Theorie. Aufsätze zur pragmatischen Lebenswelttheorie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Usslar, Maria von (2015): »Sikhs am Hauptbahnhof: 400.000 warme Mahlzeiten und ein großzügiger Guru«, in: Der Standard vom 23. November 2015, verfügbar: <https://www.derstandard.at/story/2000026031204/sikhs-helfen-am-hauptbahnhof-400-000-warme-mahlzeiten-und-ein>
- Vásquez, Manuel A. (2011): *More than belief: A materialist theory of religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Verma, Michele (2008): *Indo-Caribbean Hindu Practice in Queens. Ethnomethods of Constituting Place, Practice, and Subjects*. Ph.D. diss. University Teachers College Columbia, Columbia.
- Walther, Rafael (2020): *Religiöse Rituale und soziale Ordnung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Winter, Franz (2020): »Hindu and Hindu Religious Traditions in Austria«, in: Knut Jacobsen/Ferdinando Sardella (Hg.): *Handbook of Hinduism in Europe*. 2 Bände. Leiden: Brill.
- Woermann, Niklas (2011): »The phenomenon exhibits its staff as a population: Die reflexive Akteurskonzeption der Ethnomethodologie«, in: Hiro-nori Matsuzaki (Hg.): *Akteur-Individuum-Subjekt. Fragen zu »Personalität« und »Sozialität«*. Wiesbaden: Springer VS, S. 117-148.

Religionswissenschaft



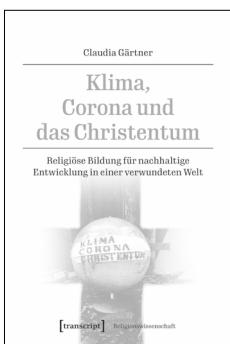
Volkhard Krech
Die Evolution der Religion
Ein soziologischer Grundriss

April 2021, 472 S., kart.
26 SW-Abbildungen, 42 Farbabbildungen
39,00 € (DE), 978-3-8376-5785-2
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5785-6



Nina Käsehage (ed.)
**Religious Fundamentalism
in the Age of Pandemic**

April 2021, 278 p., pb., col. ill.
37,00 € (DE), 978-3-8376-5485-1
E-Book: available as free open access publication
PDF: ISBN 978-3-8394-5485-5



Claudia Gärtner
Klima, Corona und das Christentum
Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung
in einer verwundeten Welt

2020, 196 S., kart., 2 SW-Abbildungen
29,00 € (DE), 978-3-8376-5475-2
E-Book:
PDF: 25,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5475-6

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Religionswissenschaft



Heinrich Wilhelm Schäfer

Die protestantischen »Sekten« und der Geist des (Anti-)Imperialismus

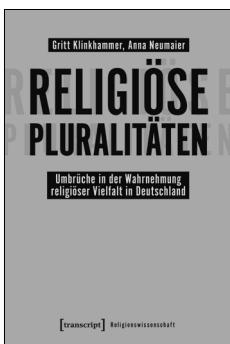
Religiöse Verflechtungen in den Amerikas

2020, 210 S., kart.

29,00 € (DE), 978-3-8376-5263-5

E-Book:

PDF: 29,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5263-9



Gritt Klinkhammer, Anna Neumaier

Religiöse Pluralitäten – Umbrüche in der Wahrnehmung religiöser Vielfalt in Deutschland

2020, 298 S., kart.

35,00 € (DE), 978-3-8376-5190-4

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5190-8



Klaus Hock, Thomas Klie (Hg.)

Bachzitate: Widerhall und Spiegelung

Übergänge zwischen Klang und Bild im Anschluss an Bach

April 2021, 258 S., kart.,

36 SW-Abbildungen, 10 Farabbildungen

40,00 € (DE), 978-3-8376-5639-8

E-Book:

PDF: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5639-2

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

