

Band 32

Religionen aktuell

Katharina Limacher

Doing mandir, doing kōvil

*Eine empirische Rekonstruktion
hinduistischer Tempelpraktiken
in der Schweiz und in Österreich*



Tectum



Nomos

Religionen aktuell

Herausgegeben von Bertram Schmitz

Band 32

Doing mandir, doing kōvil

**Eine empirische Rekonstruktion
hinduistischer Tempelpraktiken
in der Schweiz und in Österreich**

von

Katharina Limacher

Tectum Verlag



Nomos

Die Publikation ist die Dissertationsschrift der Autorin, für die ihr 2018 an der Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Luzern der Dokortitel verliehen wurde. Die Dissertation ist im Rahmen des vom Schweizerischen Nationalfonds (SNF) geförderten Projektes „Bürgerschaftliches Engagement in religiösen Immigrant*innenvereinen im Kontext gesellschaftlicher Inkorporationsbedingungen“ entstanden.
Erstgutachter: Prof. Dr. Martin Baumann (Universität Luzern),
Zweitgutachter: Prof. Dr. Rafael Walthert (Universität Zürich).

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.



© Katharina Limacher

Doing mandir, doing kōvil
Eine empirische Rekonstruktion hinduistischer Tempelpraktiken
in der Schweiz und in Österreich

Religionen aktuell; Band 32

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2021

Umschlaggestaltung: Tectum Verlag, unter Verwendung einer Fotografie von Katharina Limacher

Publiziert von
Tectum – ein Verlag in der
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.tectum-verlag.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-8288-4683-8
ISBN (ePDF): 978-3-8288-7766-5

ISSN: 1867-7487

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783828877665>



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.

Vorwort

Doing mandir – Tempel machen. Was zunächst wie Neudeutsch klingt, trifft das Thema der Untersuchung von Katharina Limacher genau: Anhand religiöser Orte in Österreich und der Schweiz, die mehrheitlich von hinduistischen Migrantinnen und Migranten besucht werden, legt Limacher ebenso anschaulich wie detailliert dar, wie sich Hindus fern von Sri Lanka oder Indien ihren *Tempel machen*. Ihr Tempel-Machen gelingt ihnen mitunter so sehr, dass ihr Tempel ihnen zu einem „Heimatli“ wird, zu einem echten Stück Heimat in der Schweiz, in dem sie sozial und religiös von ganzem Herzen zu Hause sind.

An realen Beispielen zeigt Limacher in hervorragender Weise, was nötig ist, um „Tempel zu machen.“ Sie untersucht die einzelnen Bestandteile, Bedingungen und Zusammenhänge, durch die ein verlassenes Gebäude in der Schweiz oder in Österreich zu einem Tempel wird. Dabei liegt ihr Hauptaugenmerk nicht so sehr auf den einzelnen Protagonistinnen und Protagonisten, die zweifelsohne an der Hervorbringung des Tempels beteiligt sind, als vielmehr auf der Rekonstruktion von Praktiken, in denen und durch die Hindutempel den Besucherinnen und Besuchern als fraglos gegeben entgegentreten.

Damit bedient sich Katharina Limacher einer analytischen Perspektive aus dem Feld der Praxistheorien, die in der Religionswissenschaft bislang eher spärlich rezipiert wurde. Der Fokus auf soziale Praktiken, also auf Verhaltensroutinen, in denen die Handlungsnormalität des Hindutempels begründet liegt, begünstigt eine Analyse, die sich dem selbstverständlichen Tun im und um den Tempel annimmt.

So braucht es zunächst Personen, die sich als Gemeinschaft zusammenfinden und sich für das „Tempelmachen“ verantwortlich verstehen. Zumindest einige von ihnen müssen wissen, wie entspre-

chende Hindu-Rituale vollzogen werden und sie sollten die Befähigung sowie die Intention haben, diese zu zelebrieren. Die Autorin nimmt dabei die Situation der Hindus und deren biographischen Hintergrund ebenso in den Blick wie die nationalstaatlichen Rahmenbedingungen ihrer Leben in der Schweiz oder in Österreich. Dabei sind Migrationsfragen und Aufenthaltsbedingungen zu klären. Die Lebensumstände derjenigen, die aufgrund ihrer qualifizierten Ausbildung ihren Beruf in dem Aufnahmeland selbst gesucht haben, wie dies zumeist bei den Nordindern in Österreich der Fall ist, bieten dabei eine grundlegend andere Basis als die Voraussetzungen bei denen, die vielfach kriegsbedingt ihre Heimat in Sri Lanka verlassen mussten und nun in der Schweiz schauen, wie sie Bleiberecht erlangen.

Die sozialen und ökonomischen Hintergründe werden in der Darstellung beachtet, wenn die Hindus nach ihrer Religionsausübung befragt werden und besonders wie sie durch ihr Wirken eine ausgediente Fabrikhalle oder einen anderen funktionalen Raum zu einem Tempel werden lassen. In einem solchen Raum werden dann nicht nur feierlich Rituale zur Verehrung von Gottheiten vollzogen und Lieder zu deren Ehre gesungen; es muss ebenso Mitglieder geben, die bereit sind zu kochen, denn die der Gottheit dargereichte und dann von den Anwesenden verzehrte Speise muss rituell präpariert werden. Weiterhin sollte bei besonderen Treffen eine Mahlzeit für alle Anwesenden zur Verfügung stehen, die diese als Verbindung zur Gemeinschaft miteinander essen. Auf der elementaren Ebene gilt es darüber hinaus, den Raum zu schmücken, zu präparieren und vor allem zu putzen. Dieses alles ist im weiteren Sinn Gottesdienst.

Darin liegt ein besonderes Augenmerk in der vorliegenden Untersuchung: erst alle diese Tätigkeiten wie auch die Gemeinschaft und die Gegenstände zusammen machen einen Raum zum Hindutempel. Das beständige Putzen nach dem Vollzug von Zeremonien oder nach Speisungen ist damit integraler Bestandteil des Wirkens im Tempel insgesamt. Ohne diese Tätigkeiten findet sich nur ein Raum vor, aber noch kein Tempel. Dabei muss der Raum fernab von Sri Lanka oder Indien zu einem Tempel gemacht werden, ohne dass er bereits quasi von sich aus die entsprechenden Bedingungen erfüllt und sein Verständnis als Tempel selbsterklärend ist, – sei es, dass der Eingang durch einen erhabenen Turm (gopuram) bezeich-

net wird oder seine rot-weiß gestreiften Wände ihn schon von Ferne in seiner religiösen Bedeutung markieren.

In diesem Zusammenhang legt die Verfasserin ebenso abstrakt wie konkret die Bedingungen eines solchen heiligen Raums für den Hindutempel dar: Sie zeigt, wie es der Gemeinschaft zunächst gelingt, den zu einem Tempel gemachten Raum von der Außenwelt abzugrenzen, die noch nicht Tempel ist. Daraufhin wird ein Übergang als Schwelle markiert, der wie durch eine Transformation auf den Tempel vorbereitet, nicht zuletzt dadurch, dass Kleidungsstücke, insbesondere die Schuhe, abgelegt werden. Schließlich wird mit Hilfe der Innenraumgestaltung von Teppichen bis hin zur zentralen Götterstatue so wie durch Personen in ihren Handlungen mit ihrem Körper und anhand von Gegenständen Tempel „gemacht“.

In Bezug auf das Tempel-Machen zeigt Limacher Grenzlinien und verdeutlicht durch diese Linien, inwiefern Diesseits, also außerhalb der Grenzen noch nicht Hindutempel ist, es dann einen Übergang gibt, und sich innerhalb dieser Linien durch Gegenstände, Personen und Handlungen Tempel befindet. Auf diese Weise gelingt es ihr, für einen Hindutempel zu zeigen, wie durch die entsprechenden Akteure im Ritual von der Verehrung bis zum Putzen des Raumes aus einer präparierten Halle ein Tempel gemacht wird, dessen Bedeutung so weit geht, dass er den Partizipierenden als Gemeinschaft zu ihrer sozialen und spirituellen Heimat werden kann. Unter dieser Voraussetzung führt die religiöse Aktion zu einem Erlebnis, in dem sich für die Teilnehmenden die Begegnung mit der überräumlichen und überzeitlichen Gegenwart der Transzendenz hier und in diesem Augenblick rituell ereignen kann.

Gewiss ist das religiöse Ritual dabei auf den Höhepunkt zentriert, – dem Götterbild gegenüber zu stehen, ihm in die Augen zu schauen und sich in dieser Atmosphäre durch die Handlung der Spezialisten und dem eigenen, einstimmenden Gesang in Anrufung und Hingabe mit der nun voll anwesenden Gottheit in Begegnung zu wissen. Doch erst die vielfältigen einzelnen Umstände ermöglichen ein solches Erlebnis und bestätigen damit das Gefühl der inneren Heimat.

Es ist ein besonderer Vorzug von Limachers Werk, dass sie diesen Gesamtkomplex in allen erwähnten Einzelheiten auf sozialer, wie ritualtheoretischer als auch im engeren Sinne religionsdeskriptiver

Ebene präsentiert, die von Analysen ebenso wie von teilnehmender Beobachtung getragen wird. Viele der genannten Elemente hinduistischer Verehrung hätten auch anhand von Tempeln in Sri Lanka oder Indien selbst beschrieben werden können. Ein besonderes Element liegt in dieser Arbeit gerade darin zu zeigen, dass Hindutempel in der Schweiz oder in Österreich nicht wie in den genannten Ländern selbstverständlich und einfach da sind, sondern erst gemacht werden müssen. So gesehen ist die Untersuchung elementarer als sie es für die genannten Länder wäre, denn sie zeigt zugleich wie und unter welchen Bedingungen Tempel entstehen ohne auf eine indigene Tradition und Selbstverständlichkeit zurückgreifen können. Limacher betont weiterhin, dass es für die genannten Bereiche und Aufgaben fortlaufend engagierter Personen und entsprechende Umstände bedarf, dass ein Tempel bleibt. Der Tempel muss erhalten, unterhalten und in diesem Sinne beständig „gemacht“ werden, sonst verschwindet er wieder.

In diesem Sinn zeigt Katharina Limacher in ihren Ausführungen nicht nur explizit in sozial-, bzw. religionswissenschaftlicher Weise, wie Tempel gemacht wird, also auf Hindi-Englisch „doing mandir“, oder Tamil-Englisch: „doing kōvil“, sondern sie führt implizit in gewisser Weise auch ontisch philosophisch aus, was ein Hindutempel ist.

Professor Dr. Dr. Bertram Schmitz

Jena, 2021

Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis	13
1 Einleitung	15
1.1 Forschungsfrage	17
1.2 Forschungsinteresse und Forschungsstand	17
1.3 Aufbau der Arbeit	22
1.4 Transliteration	23
2 Analytische Konzepte	25
2.1 Praxistheorie	25
2.1.1 Praxis und Praktiken und ihre Ontologie	28
2.1.2 Praktisches Wissen	32
2.1.3 Materialität	34
2.1.4 Zeitlichkeit und Kontextualität sozialer Praktiken	39
2.1.5 Routine und Kreativität sozialer Praktiken	41
2.1.6 Das Potenzial der Praxistheorie für die Religionswissenschaft	42
2.2 Migrationsgesellschaft	46
2.3 Hinduismus	49
2.4 Religion	52
3 Methodologie und Methode	61
3.1 Die ethnomethodologische Einstellung	62

3.2	Datenerhebung und -auswertung	65
3.2.1	Ethnografische Strategie und teilnehmende Beobachtung.	66
3.2.2	Interviews und Gespräche.	71
3.2.3	Dichte Beschreibung – Rekonstruktion von Situationen und ihren Praktiken.	78
3.3	Gütekriterien qualitativer Forschung	79
3.4	Die Rolle der Forscherin.	81
4	Hindutempel in Zürich und Wien.	85
4.1	Hindus in der Schweiz	90
4.1.1	Kontext: Schweizer Migrations- und Religionspolitiken	96
4.1.2	Hindutempel in Zürich.	107
4.1.2.1	Der Arulmigu Sivan Kovil.	110
4.1.2.2	Der Sri-Sivasubramaniam-Tempel.	113
4.2	Hindus in Österreich	116
4.2.1	Kontext: Österreichische Migrations- und Religionspolitiken	120
4.2.2	Hindutempel in Wien.	133
4.2.2.1	Der Hindutempel im Afroasiatischen Institut (AAI).	135
4.2.2.2	Der Tempel der Hindu Mandir-Gesellschaft/ Hindu Mandir Association (HMA)	140
4.2.2.3	Der Sanatan Dharam Mandir Sidh Jogi Baba Balaknath	143
4.2.2.4	Vereine.	148
4.3	Schweiz und Österreich im Vergleich.	149
5	Tempelpraktiken in Zürich und Wien	157
5.1	Ordnungspraktiken	158
5.1.1	Die gelbe Tür	158
5.1.2	Den Tempel betreten	161

5.1.3	Putzen und Ordnen	166
5.1.4	Kochen und Essen	175
5.2	Religiöse Praktiken	188
5.2.1	Religiöse Praktik als sensuelles Engagement: <i>Bhajans</i> singen.	189
5.2.2	Stabilisierte Wiederholung: Jubelrufe	199
5.2.3	Die Bedeutung von Artefakten und die Entstehung von Gemeinschaft: <i>Āratī</i>	201
5.2.4	Die Affektstruktur von Praktiken: <i>Pūjā</i>	211
5.2.5	Grenzenlose Praxisteilnahme: <i>Durgāpūjā</i>	216
5.3	Zeitpraktiken	224
5.3.1	Praktiken der Zukunft	227
5.3.2	Praktiken der Vergangenheit	238
5.3.3	<i>Doing Past, Doing Future</i>	249
5.4	Materialität und Körperlichkeit	251
5.4.1	SivanTV: Filmen und Feiern im Tempel.	255
5.4.2	Totenrituale: Kontinuität und Adaption.	262
5.4.3	Körperlichkeit und Subjektivierung: Befähigung religiöser Experten	269
5.5	Zusammenfassung	280
6	Fazit	285
6.1	Rückblick	285
6.2	Diskussion der Ergebnisse	287
6.2.1	Sitzen, arbeiten, putzen, beten: <i>doing mandir</i> , <i>doing kōvil</i>	287
6.2.2	Schaffung, Erhalt, Zerstörung: <i>doing mandir</i> im Zeichen der <i>Trimūrti</i>	291
6.2.2.1	Wie kommt hinduistische Tempelpraxis zustande?.....	292
6.2.2.2	Wie erhält sich Tempelpraxis über Zeit und Raum?.....	293

6.2.2.3 Wie verändert sich Tempelpraxis, bricht ab
oder hört auf? 297

6.2.2.4 Grenzen praxistheoretischer Analyse 300

6.3 Praxistheorie und Religionswissenschaft. 303

6.4 Ausblick 304

Literatur..... 307

Verzeichnis der Internetquellen..... 339

Liste der Interviews..... 347

Liste der Beobachtungsprotokolle 349

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 4.1:	Der Arulmigu Sivan Kovil 2013	111
Abbildung 4.2:	Der festliche geschmückte Tempelmast des Sri-Sivasubramaniam-Tempels in Adliswil anlässlich des Tempelfestes 2014	115
Abbildung 4.3:	Der Tempelraum im Afroasiatischen Institut 2013	139
Abbildung 4.4:	Der Tempel der Hindu Mandir Association anlässlich des <i>Holi</i> -Festes 2014	141
Abbildung 4.5:	Die <i>Śivarātri</i> -Feier 2014 im Sanatan Dharam Mandir Sidh Jogi Baba Balaknath	145
Abbildung 5.1:	Eingangstür des Tempelraums der HMA in Wien, 2013	159
Abbildung 5.2:	Die gleiche Tür mit neuem Anstrich, 2016	159
Abbildung 5.3:	Eine Frau wischt an <i>Śivarātri</i> den Boden	173
Abbildung 5.4:	Der Tempel in der Herbststraße während der Vorbereitungsarbeiten	175
Abbildung 5.5:	Scan des bhajans „om jaya jagadisha hari“	205
Abbildung 5.6:	Tempelkalender des Śiva-Tempels in Glattbrugg für Januar 2017	231

Abbildung 5.7: Überblickskalender des Śiva-Tempels in Glattbrugg für das Jahr 2013	232
Abbildung 5.8: Öffnungszeiten des Sanatan-Dharam- Tempels in Wien für die zweite Jahreshälfte 2014	233
Abbildung 5.9: <i>Diwali-Mela</i> 2013 in der Lugner City	249
Abbildung 5.10: Ein Team von SivanTV beim Wagenfest 2013.....	258
Abbildung 5.11: Der Priester bei der Pūjävorbereitung, <i>Śivarātri</i> 2015.....	259
Abbildung 5.12: Kamera und Licht als Teil der <i>Pūjā</i>	261

© der Fotografien: Katharina Limacher

Trotz aller Bemühungen konnten leider nicht alle Rechteinhaber ermittelt und erreicht werden. Wir bitten sie oder deren Rechtsnachfolger, sich über den Verlag mit der Autorin in Verbindung zu setzen, so dass berechnete Ansprüche abgegolten werden können.

1 Einleitung

„Wenn es einen Tempel gibt, dann kann ich einfach dort hingehen und eine Stunde dort sitzenbleiben, arbeiten oder putzen und beten.“¹

Die vorliegende Publikation befasst sich mit hinduistischen Tempelpraktiken in der Schweiz und in Österreich. Sie analysiert also das, was im obenstehenden Zitat, aber auch im Titel der Arbeit anklingt: diejenigen Tätigkeiten, die im Tempel einfach so geschehen, das selbstverständliche *doing*. Sie positioniert sich damit *einerseits* im schnell wachsenden Bereich derjenigen religionswissenschaftlichen Arbeiten, die sich mit Migration befassen. Die Religionswissenschaft interessiert sich schon länger für die in Europa entstehenden Praktiken und Gemeinschaften nichtchristlicher Religionen, die im Zuge von Migration und Globalisierung in Europa zunehmend an Sichtbarkeit gewinnen. Sowohl die Schweiz als auch Österreich blicken bereits auf eine rund 40-jährige Geschichte hinduistischer Tempel zurück. Die Mehrzahl der Hindus in der Schweiz stammt aus Sri Lanka. Ab Beginn der 1980er-Jahre kamen die Tamilinnen und Tamilen aus Sri Lanka als Flüchtlinge des Bürgerkrieges in die Schweiz. Dagegen stammen die Hindus in Österreich in erster Generation größtenteils aus Nordindien und Bangladesch und sind, bei deutlich geringerer Anzahl, eine ethnisch und sprachlich heterogenere Gruppe. Sie sind ab den 1960er-Jahren in unterschiedlichen Etappen nach Österreich gekommen und haben sich mehrheitlich in Wien und Umgebung niedergelassen. Ihre Migrationsgeschichten lassen sich daher nicht wie

1 Das Zitat stammt aus dem Interview mit Garima Sadhu, einer Österreicherin, die gemeinsam mit anderen Frauen und ihren Familien in Wien jedes Jahr die Feierlichkeiten zur *durgāpūjā* ausrichtet.

bei den Tamilinnen und Tamilen aus Sri Lanka entlang eines einzelnen Großereignisses systematisieren.

In beiden Ländern haben sich ab den 1980er-Jahren Tempelräume zur Ausübung gemeinschaftlicher religiöser Praxis etabliert. Diese Orte zeichnen sich entsprechend durch eine beachtliche *Kontinuität* aus. Das ist nicht selbstverständlich, da der Unterhalt von Tempelräumen mit großem finanziellem und personellem Engagement verbunden ist. Gerade für kleinere Gruppen stellt dies eine beachtliche Herausforderung dar. Gleichzeitig sind Tempelgeschichten geprägt durch substantielle *Veränderungen*, im Zuge deren mehrfach neue Räume gesucht, Grundstücke gekauft oder Gebäude baulich erweitert werden, personelle Wechsel verkraftet werden müssen oder Tempel wieder verschwinden.

Das Interesse der vorliegenden Studie² liegt gleichermaßen in den Routinen dieses Tempelalltags wie auch in ihrer Veränderung. Sie rekonstruiert daher Tempelpraktiken und damit das, was im Tempel einfach so geschieht. Um sich Hindutempeln als sozialen (und religiösen) Phänomenen anzunähern, hat die Studie ihr zweites Standbein *andererseits* in der Tradition praxistheoretischer Arbeiten, wie sie seit Anfang 2000 insbesondere in der deutschsprachigen Soziologie an Popularität gewinnt. Der Fokus auf Praktiken meint dabei im weitesten Sinne eine Konzentration auf routinierte Formen des Verhaltens, das grundlegend als *Verhalten von mit implizitem Wissen ausgestatteten Körpern im Umgang mit Dingen* gedacht werden muss. Die Praxistheorie hat den Anspruch, ausgehend vom Praxisbegriff einen neuen Blick auf das Soziale zu entwickeln, wobei das Potenzial dieses Perspektivenwechsels in der vorliegenden Forschungsarbeit für die Religionswissenschaft fruchtbar gemacht werden soll.

2 Die Dissertation geht als eine von zwei Qualifikationsarbeiten aus dem vom Schweizerischen Nationalfonds geförderten Projekt „Bürgerschaftliches Engagement in religiösen Immigrantenvereinen: Muslimische, hinduistische und buddhistische Vereine in der Schweiz und in Österreich am Beispiel Zürichs und Wiens“ hervor, das von Juli 2012 bis Dezember 2016 am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Luzern angesiedelt war und von Prof. Dr. Martin Baumann geleitet wurde.

1.1 Forschungsfrage

Die beiden Aspekte, also die Erforschung von Hindutempeln in Europa sowie die Frage nach ihrer Beschaffenheit als soziale Phänomene, finden in der folgenden Forschungsfrage zusammen: *Wie konstituieren sich Hindutempel in der Schweiz und in Österreich im praktischen Vollzug?*

Diese übergeordnete Fragestellung wird in mehreren Unterfragen präzisiert: Was ist der Kontext der Migration südasiatischer Hindus in die Schweiz und nach Österreich? Wie schlägt sich der Umgang mit Migrantinnen und Migranten³ und ihren Religionen in nationalstaatlichen Regelungen zu Migration, Integration und Religion nieder? Welche Hindutempel haben sich in Zürich und Wien etabliert und welche Geschichte haben sie? Welche Praktiken lassen sich als konstitutiv für Hindutempel ausmachen?

1.2 Forschungsinteresse und Forschungsstand

Mit dem Hindutempel in Europa stellt die vorliegende Untersuchung ein Phänomen in den Mittelpunkt, dem bereits einige Forschungsarbeiten gewidmet wurden. Der Tempel wurde dabei bislang hauptsächlich auf die Bedeutung für seine Besucherinnen und Besucher in Rückbindung an ihre Migrationsgeschichten untersucht. Im Zuge dessen wurde der Tempel als „Brennpunkt religiösen und sozialen Lebens“ (Back 2007, S. 137), „Heimat in der Fremde“ (Amend und Yetgin 2006) oder als „place[s] of belonging“ (Fibiger 2012, S. 34) konzipiert.

Diese Rückbindung an die Migrationsgeschichte ist zweifelsohne wichtig, da die Entstehung von Hindutempeln in Europa nur vor dem Hintergrund von Migrations- und Globalisierungsprozessen verstanden werden kann. Allerdings kritisiert Nagel (2013, S. 17;

3 Ich verwende in dieser Untersuchung eine geschlechtergerechte Sprache. Es werden daher geschlechtsneutrale Bezeichnungen oder die weibliche und die männliche Sprachform verwendet. Bei längeren Aufzählungen wechseln sich männliche und weibliche Formen ab. Auf das generische Maskulinum wird so gut wie möglich verzichtet.

2010, S. 22), dass in Forschungsarbeiten zu Religion und Migration eine Dominanz substantialistischer, normativ gefärbter Zugänge auszumachen sei. Entsprechende Arbeiten verständen – so Nagels Argumentation – die religiöse Identität, genauso wie religiöse Organisationen von Menschen mit Migrationshintergrund, entweder als Ressource oder Hindernis für deren Teilhabe an Gesellschaft.⁴ In der vorliegenden Forschungsarbeit wird versucht, dieser Normativitätsproblematik beizukommen, indem Migration als Konstituens gegenwärtiger Gesellschaften verstanden wird. Außerdem wird mit dem praxistheoretischen Zugang der Fokus der Analyse verschoben. Im Mittelpunkt des Interesses stehen demnach eher die Situationen und ihre Menschen als die Menschen und ihre Situationen, um ein bekanntes Zitat von Goffman (Goffman, Bergsträsser und Riemer 1986, S. 9) zu paraphrasieren. Mit dem Fokus auf *doing mandir* respektive *doing kōvil* wird entsprechend sprachlich fixiert, was auch analytisch gilt: wer oder was feiernd ist – Tempelbesucherinnen und -besucher, Göttinnen und Götter, ihre Abbildungen oder symbolischen Repräsentationen –, ist von der Tatsache, dass Feierndes geschieht und beobachtbar ist, weitgehend losgelöst. Das soll allerdings nicht zum Umkehrschluss verleiten, dass die Menschen nicht zentraler Teil sowohl des Forschungsprozesses als auch der Analyse wären (vgl. Kapitel 3).

Eine Bestandsaufnahme empirischer *Arbeiten in der Religionswissenschaft* der letzten Jahre zeigt, dass insbesondere religiöse Gruppen, Organisationen und Gemeinschaften zunehmend in den Blick der Forschung geraten. Für dieses Interesse an religiösen Gemeinschaften sind hauptsächlich zwei Faktoren verantwortlich: *erstens* die Erkenntnis, dass die Gesellschaft religiös vielfältiger ist, als die Dominanz von Säkularisierungsthese über lange Zeit vermuten ließ. So zeichnen sich europäische Gesellschaften ab den 1960er-Jahren

4 „Für den Zusammenhang von Religion und Migration sind bisher in der Soziologie und der Religionswissenschaft gleichermaßen eher substantialistische Zugänge dominant: Religion wird auf der Ebene der Akteure entweder optimistisch als Identitätsressource oder pessimistisch als Integrationshindernis verhandelt. Entsprechend wird der Aufbau religiöser Institutionen und Organisationen entweder als Akt der Beheimatung begrüßt oder als ‚Übergangslösung‘ auf dem Weg zur Akkulturation skeptisch beäugt“ (Nagel 2010, S. 222).

durch eine zunehmende und zunehmend sichtbare religiöse Vielfalt aus (Stolz und M. Baumann 2007, Vilaça et al. 2014, Pace 2018). Diese Vielfalt wird in den meisten Ländern, so auch in Österreich und der Schweiz, mit Migrationsprozessen seit dem Zweiten Weltkrieg erklärt (vgl. Kapitel 4). Die religiösen Gruppen von Migrantinnen und Migranten geraten aber, *zweitens*, erst in den Blick, als sich die Religionswissenschaft im Zuge einer innerfachlichen Auseinandersetzung zu ihren sozialwissenschaftlichen Wurzeln bekennt (Führding 2013). Neue Impulse aus der empirischen Sozialforschung sind mitverantwortlich, dass sich den bislang eher historisch und philologisch arbeitenden Forschenden auch methodisch ein neues Forschungsfeld eröffnet, das quasi „vor ihrer Haustür“ zu finden ist. In der Folge interessiert sich die religionswissenschaftliche Forschung immer mehr für die gegründeten religiösen Vereine, Gruppen und Gemeinschaften von Migrantinnen und Migranten sowie die neu entstehenden Orte ihrer religiösen Praxis.⁵

Ab den 1980er-Jahren geraten daher auch die sakralen Orte hinduistischer Gruppen und Gemeinschaften in den Blick der Forschung. In England entstehen erste ethnografische Arbeiten zu Hindutempeln *indischer* Hindus bereits in den 1980er- und 1990er-Jahren (Knott 1986, Nye 1995). Für die USA findet sich besonders mit der Forschungsarbeit von Michele M. Verma (2008) ein einflussreicher ethnomethodologischer Blick auf Hindutempel. Im restlichen europäischen Raum sind es dagegen Untersuchungen zu *sri-lankisch tamilischen* Hindus, durch die Hindus und ihre Tempel zunehmend in den Blick der Forschung rücken (M. Baumann, Luchesi und Wilke 2003; Jacobsen und Kumar 2004; Trouillet 2015; Lourenço 2015). Neuere Arbeiten zu tamilischen als auch indischen Hindutempeln

5 Ein Teil dieser ab den 1990er-Jahren entstehenden Untersuchungen widmet sich der Grundlagenforschung: Wissenslücken in Bezug auf die Vielfalt und die Größe religiöser Gemeinschaften sowie die Geschichte ihrer Institutionalisierung in unterschiedlichen Staaten werden geschlossen, z. B. im Rahmen der National Congregations Study Switzerland NCSS (Stolz, Chaves et al. 2011). Auch das Thema der Sichtbarkeit religiöser Pluralität ist ein wichtiges Anliegen, wie bspw. das Pluralism Project für Amerika (<http://pluralism.org/>, zuletzt geprüft am 16.02.18) oder ein Überblick über die zahlreichen religiösen Kartographieprojekte in Europa belegen: https://re.mid.de/projekte_lokal_orte/, zuletzt geprüft am 16.02.18.

befassen sich einerseits mit Tempelbauprojekten und bilden auf der Ebene der Forschung diejenigen Institutionalisierungsprozesse ab, die Hindus in Europa durchlaufen, wenn sie von Provisorien in eigene, neugebaute Räumlichkeiten übersiedeln (Waghorne 2004, Back 2007, Nguteru 2009a, M. Baumann und Tunger-Zanetti 2014, Monnot 2016, Eulberg 2017).⁶ Andererseits richten sie den Blick zunehmend auch auf die konkrete Tempelpraxis (Nesbitt 2006, David 2009, Di Morelli 2010). Dennoch gilt, was Eulberg (2017, S. 37) für tamilische Hindus feststellt, auch ganz generell für Hindutempel in Europa: Religionswissenschaftliche Detailstudien zu speziellen Praktiken fehlen bislang fast vollkommen. Diese Forschungslücke bearbeitet die vorliegende Studie.

Die Auseinandersetzung mit Sozialformen der Religion *in religionssoziologischer Perspektive* hat Tradition.⁷ Allerdings befassten sich bisherige Arbeiten weitaus häufiger mit Phänomenen auf der sogenannten Mikro- und Makroebene denn auf der Mesoebene (vgl. Heiser und Ludwig 2014; Nagel 2013; Krech, Schlamelcher und Hero 2013). Darum steht einer eher kleinen Zahl an systematischen Arbeiten zu religiösen Organisationen, Gemeinschaften oder Institutionen bislang eine große Anzahl an Arbeiten zu gesamtgesellschaftlichen Phänomenen oder Aspekten individuellen Handelns gegenüber. Auch das lässt sich im Hinblick auf die Säkularisierungsthese erklären, die den Blick für gesamtgesellschaftliche Bestandsaufnahmen und Analysen schärfte, aber für andere Phänomene verstellte (Wilke 2013b, Wolf und König 2013). Zwar kann in den letzten beiden Jahrzehnten im deutschsprachigen Raum ein steigendes Interesse für die Analyse der Diversität von Sozialformen der Religion festgestellt werden, das Hand in Hand geht mit der Wiederbelegung der deutschen Religionssoziologie nach einer Phase der Stagnation bis in die 1990er-Jahre (bspw. Gabriel, Gebhardt und Krüggeler 1999; Knob-

6 Jones (2016) schaut sich zudem exemplarisch an, was passiert, wenn sich keine Tempel in erreichbarer Distanz etablieren.

7 Man braucht sich dazu bloß die langanhaltende Wirkung der Arbeiten von Weber (2016) und Troeltsch (Troeltsch 1912) zur Typologie von Kirche und Sekte vor Augen zu führen, denen jedes religionssoziologische Lehrbuch ein Kapitel widmet, wie es Petzke und Tyrell (2012, S. 277) formulieren.

lauch 2009a; Lüddeckens und Walthert 2010; Krech, Schlamelcher und Hero 2013; Pollack et al. 2018).

Allerdings bleibt die Analyse von „Sozialformen des Religiösen unter den Bedingungen der Moderne“ laut Krech, Schlamelcher und Hero (2013, S. 52) ein Forschungsdesiderat. Insbesondere da die Moderne die kongregationalen Zugänge zu Religion durch Prozesse der De- und Reterritorialisierung religiöser Praktiken herausfordert, wie Vasquez das formuliert (vgl. 2011, S. 282).⁸ Hier will die vorliegende Studie ansetzen, indem sie Praktiken fokussiert, in und durch die Hindutempel als soziale Phänomene emergieren. Damit wird ein Weg eingeschlagen, der aus Sicht der Religionswissenschaft relativ neu ist, denn während sich in der Soziologie in den letzten zehn Jahren eine Fülle an empirischen und theoretischen Arbeiten entwickelte, die einen explizit praxistheoretischen Zugang rezipieren,⁹ nimmt die Arbeit mit solchen Positionen in der deutschsprachigen Religionswissenschaft gerade Fahrt auf (vgl. u. a. Cress 2019, Limacher und Walthert 2021, Walthert 2020, Zeugin 2020).

Die vorliegende Untersuchung ist darum als empirische, religionswissenschaftliche Studie konzipiert, deren Ziel es zum einen ist, bestehende Wissenslücken über Hindus und ihre Tempel in der Schweiz und Österreich zu schließen, indem sie Migrations- und Tempelgeschichten erforscht. Sie will zum anderen einen analytischen Beitrag leisten, indem sie rekonstruiert, welche Praktiken konstitutiv sind für das, was uns sicht- und erkennbar als Hindutempel entgegentritt. Damit positioniert sie sich an der Schnittstelle zwischen empirischer, religionswissenschaftlicher Forschung und religionssoziologischer Analyse und leistet so einen Beitrag zur Etablierung einer religionswissenschaftlichen Praxisforschung.

8 „These ubiquitous, fluid, and polymorphous networks challenge the venerable congregational approach to religion, since this approach still assumes that lived and popular religions are, for the most part, circumscribed to the territorialized space of a congregation, itself anchored around the ‚axis mundi‘ of the temple, mosque, or synagogue“ (Vasquez 2011, S. 282).

9 Eine gute Übersicht findet sich beispielsweise bei Hilmar Schäfer (2016a, S. 15).

1.3 Aufbau der Arbeit

In Kapitel 2 werden die in der Untersuchung verwendeten Theorien und Konzepte erörtert. Nebst einer Darlegung praxistheoretischer Konzepte aus der deutschsprachigen Soziologie werden Arbeitsdefinitionen der Begriffe *Migrationsgesellschaft*, *Hinduismus* und *Religion* präsentiert. Die Begriffe sind als „sensitizing concepts“ zu verstehen und explizieren wichtige Ideen und Konzepte im Hintergrund des Forschungsvorhabens (Glaser und Strauss 1967, S. 38f.).

In Kapitel 3 wird die methodische Konzeption der Untersuchung dargelegt. Dies beinhaltet in einem ersten Schritt Ausführungen zu den ethnomethodologischen Grundlagen der Erhebung. Im zweiten Schritt wird der Prozess der Datenerhebung und -auswertung erläutert. Dabei wird die ethnografische Forschungsstrategie erklärt und die so gewonnenen Datenarten (Beobachtungsprotokolle, Interviewtranskripte, Feldnotizen, Scans etc.) und ihre Auswertungsprozesse beschrieben. In einem letzten Schritt befasse ich mich in Kapitel 3 zudem mit meiner Rolle als Forscherin im Feld und reflektiere forschungsethische Fragen.

Kapitel 4 umreißt das thematisierte Forschungsfeld, indem zuerst die beiden nationalstaatlichen Kontexte der Erhebung, die Schweiz und Österreich, sowie historische und gesellschaftspolitische Entwicklungen rund um Migration, Integration und Religion auf nationaler Ebene erläutert werden. Nachfolgend werden die besuchten Tempel und ihre Entstehungsgeschichten porträtiert. Dieses Kapitel schließt insbesondere für Österreich eine Forschungslücke, da den Orten religiöser Praxis südasiatischer Migrantinnen und Migranten, mit Ausnahme der Arbeiten von Hutter (2001, 2010, 2015), bisher wenig Aufmerksamkeit zuteil wurde. Das Kapitel 4 schließt mit einem Vergleich der beiden Erhebungskontexte.

In Kapitel 5 wird die Analyse präsentiert. In vier Teilkapiteln werden unterschiedliche Praktiken rekonstruiert, die den Hindutempel als soziales Phänomen konstituieren. Sie werden grob unterteilt in Ordnungspraktiken, religiöse Praktiken und Zeitpraktiken und umfassen einen Großteil alltäglicher Aktivitäten im Tempel. Ein weiteres Teilkapitel der Analyse widmet sich der Bedeutung von Materialität und Körperlichkeit im Kontext von *doing mandir*.

In Kapitel 6, dem Fazit der Arbeit, werden die Ergebnisse der Analyse in Abgleich mit den Ausführungen zu Theorie und Forschungsfeld diskutiert. Es werden zentrale Fragen der Praxistheorie nach Konstitutierung, Erhalt und Veränderung von Sozialität mit Blick auf das Phänomen hinduistischer Tempelpraxis diskutiert. Die Ergebnisse werden sodann in einen größeren Kontext gesetzt, wobei erörtert wird, welche Impulse von praxistheoretischen Importen in die Religionswissenschaft ausgehen können.

1.4 Transliteration

Schon der Titel der Forschungsarbeit – *mandir* ist das Hindi-Wort, *kōvil* eine tamilische Schreibweise für den Begriff Tempel – verweist auf die sprachliche Vielfalt im Forschungsfeld. Nebst der Ritualsprache Sanskrit waren die häufigsten Umgangssprachen in den besuchten Tempeln Tamil, Hindi, Bengali, Panjabi, Englisch, Deutsch und Schweizerdeutsch. Dass ich diese sprachliche Vielfalt selbst nur beschränkt abbilden kann, schränkt auch die situationsadäquate Verwendung von Begrifflichkeiten ein. Im Falle religiöser Begriffe und Bezeichnungen verwende ich in der Regel im gesamten Text die Sanskritbegriffe in der I.A.S.T.-Transliteration mit lateinischen Buchstaben. Zugunsten der Einheitlichkeit verzichte ich weitgehend darauf, die Begriffe zusätzlich in ihrer tamilischen Entsprechung zu erfassen, wohlwissend, dass damit die emische Perspektive der tamilischen Hindus in der Schweiz nur ungenügend abgebildet wird. Eine Ausnahme bilden Tempelnamen, spezifische Feste oder andere emische Begriffe, die sprachspezifisch im Forschungsfeld auftauchen. In diesen Fällen wird die entsprechende Ausgangssprache transliteriert.

2 Analytische Konzepte

2.1 Praxistheorie

In der deutschen Sozialwissenschaft hat sich in den letzten Jahren ein theoretisches Vokabular entwickelt, das auch für die Religionswissenschaft interessante Impulse liefern kann: die Praxistheorie. Die aktuelle Fülle an einführenden und systematisierenden Publikationen¹ lässt vermuten, dass der sogenannte „practice turn“ (Schatzki 2001) gerade dabei ist, den Weg in den Mainstream sozial- und geisteswissenschaftlicher Theoriediskussion zu finden oder, je nach Einschätzung (vgl. Alkemeyer, Schürmann und Volbers 2015), bereits dort angekommen ist. Ob es sich, wie Reckwitz (2016c, S. 11f.) behauptet, tatsächlich um einen zeitgemäßerem Stil theoretischen Arbeitens handelt, der einer eher losen Verbindung heuristischer Begriffe gegenüber einem abgeschlossenen theoretischen System den Vorzug gibt, oder ob dies letztlich Geschmackssache ist, bleibt einstweilen abzuwarten. Die Praxistheorie, von der hier die Rede ist, ist eher eine Theoriebewegung denn ein abgeschlossener Theorieentwurf.² Wie Hillebrandt (2009), Hörning (2004) respektive Schäfer (2012) skizzieren, finden sich die konzeptuellen Ursprünge der Praxistheorie unter anderem im marxistischen Praxisbegriff, im amerikanischen Pragmatismus und in Wittgensteins sprachanalytischer Philosophie. Als „Zentrum der pra-

-
- 1 So gibt es Einführungen, Studienbücher und Methodenreflexionen, vgl. Hörning und Reuter (2004), Hillebrandt (2014b), Schmidt (2012), Schäfer, Daniel und Hillebrandt (2015b) sowie Jonas, Littig und Wroblewski (2017).
 - 2 Aus Gründen der Verständlichkeit wird hier vor allem der Singular „Praxistheorie“ verwendet, wodurch aber nicht die Vielfältigkeit praxistheoretischer Arbeiten verneint werden soll.

xeologischen Debatte“ nennt Schäfer (2016a) die Arbeiten von Bourdieu (1979) und Giddens (1984). Beide befassen sich im Anschluss an die „Krise des Funktionalismus“ auf ihre je spezifische Art mit dem, was sie als Kluft zwischen einer subjektivistischen und einer objektivistischen Perspektive bzw. zwischen *agency* und *structure* wahrnehmen. Aber auch eine Reihe weiterer Theorieentwürfe werden der Theoriebewegung der Praxistheorie zugerechnet. Krämer (2014, S. 113) bezeichnet etwa Garfinkels Ethnomethodologie (1967) oder Goffmans Interaktionsstudien (1959) oder Latours Artefakttheorie (2005) als dem Kreis praxistheoretischer Arbeiten zugehörig. Und Reckwitz (2004) rezipiert nebst Bourdieus Praxistheorie (1979) auch Butlers Theorie der Performativität (2003). Diese knappen Hinweise zeigen, wie weitläufig, interdisziplinär und unabgeschlossen das Feld praxistheoretischer Bezüge gedacht werden muss.

Wofür aber interessiert sich eine Theorie, die den Begriff der Praktiken bzw. der Praxis (verstanden als Bündelung von Einzelpraktiken) ins Zentrum stellt? Sie interessiert sich für die Textur der sozialen Welt, wobei sie davon ausgeht, dass sich diese im praktischen Vollzug zeigt, also im „Tun, Sprechen, Fühlen und Denken, das wir notwendigerweise mit anderen teilen“ (Schäfer 2016a, S. 12). Die von der Praxistheorie geforderte Erneuerung des sozialwissenschaftlichen Blicks stellt also das „Vollzugsgeschehen“ ins Zentrum (Schmidt 2012, S. 24). Dieses alltägliche Vollzugsgeschehen lässt sich in unterschiedlichsten Situationen beobachten: von der Busfahrt bis zum Konzertbesuch, von einer christlichen Taufe bis zur Meditationsgruppe – überall lässt sich von Praktiken sprechen.³ Dabei sind sowohl die Intentionen der Individuen als auch allfällige soziale Strukturen erstmal zweitrangig, denn die Praxistheorie soziologischer Provenienz will eben gerade nicht „vorab festlegen, aus welchen Struktureigenschaften oder Handlungsintentionen die Sozialität emergiert“ (Hillebrandt 2014b, S. 11). Bei einem derart breiten Zugang ist es wichtig zu betonen, dass nicht jedes Tun, automatisch schon Praxis ist.

3 Diese Beispiele entstammen den Texten von Hillebrandt (2014a, b) und Schmidt (2012) und zeigen, wie breit das Feld praxistheoretischer Anwendung sein kann.

„Nicht jede Hantierung, nicht jedes Tun ist schon Praxis. Erst durch häufiges und regelmässiges Miteinandertun bilden sich gemeinsame Handlungsgepflogenheiten heraus, die soziale Praktiken ausmachen. Soziologisch interessant ist jenes gemeinsame Ingangsetzen und Ausführen von Handlungsweisen, die in relativ routinisierten Formen verlaufen und eine bestimmte Handlungsnormalität im Alltag begründen“ (Hörning und Reuter 2004, S. 12).

Mit dieser Einschränkung distanzieren sich Hörning und Reuter zudem von einem Performanzbegriff, also einem Fokus auf inszenieren-des Aufführen, der unvermeidlich anklingt, wenn der Vollzug bzw. das *doing* in den Mittelpunkt gestellt wird. Ihnen geht es in erster Linie um das Tun. Dass dieses Tun auch performativ sein kann, etwa in Ritualkontexten, wird dabei nicht ausgeschlossen, allerdings steht es nicht im Vordergrund.

Reckwitz (2004, S. 42f.) sieht den Profilgewinn von Praxistheorien vor allem in der Abgrenzung von anderen sozialkonstruktivistischen, kulturtheoretischen Theorien in einem größeren theoriehistorischen Kontext.⁴ Folglich unterteilt er das Feld der kulturtheoretischen Sozialtheorien⁵ in zwei grundlegende Kategorien, und zwar danach, wo sie Wissen verorten. So grenzt er sich einerseits von Theorietraditionen ab, die er als „*mentalistisch*“ bezeichnet, da in ihnen „[d]er Ort der kulturellen Symbolsysteme [...] der menschliche Geist [ist]“ (Reckwitz 2003, S. 288). Theorien, die dieser Richtung zugeordnet werden können, gehen dann davon aus, dass das Wissen, das soziale Ordnung generiert, in der Form von Ideen oder kog-

4 Die kulturtheoretischen Sozialtheorien identifiziert er als eine Version von Theorien, die ein bestimmtes Basisvokabular verwenden (Reckwitz 2003, S. 286f.). Unter den drei anderen Basisvokabularen, die das Feld der Sozialtheorien strukturieren, nennt er strukturtheoretische Ansätze, ökonomisch-individualistische Ansätze sowie normativistische Ansätze. Eine detaillierte Abgrenzung findet sich bei Reckwitz (2000).

5 Was kulturtheoretische Sozialtheorien ausmacht, ist, „das Problem der sozialen Ordnung nicht mehr in einem Handlungskordinationsproblem zu sehen, das über normative Regeln lösbar erscheint, sondern darin, was Akteure überhaupt dazu bringt, die Welt als geordnet anzunehmen und somit handlungsfähig zu werden“ (Reckwitz 2003, S. 287f.).

nitiven Schemata, oder, wie im Fall von Lévi-Strauss, als unbewusstes Regelsystem (ebd., S. 288) analysierbar ist. Unter dem Stichwort des *Textualismus* sieht Reckwitz dagegen diejenigen Theorietraditionen versammelt, die Kultur und damit Wissensordnungen außerhalb des Geistes verorten, etwa in Diskursen, in Texten und Symbolen oder in Kommunikation, wie er dies für die Arbeiten von Geertz oder Luhmann feststellt (ebd., S. 289). Die Kritik an beiden Positionen läuft folglich über ihren Wissensbegriff. Reckwitz sieht das Problem in einem „konzeptuellen Intellektualismus“ (ebd., S. 289) und betont, dass Praxistheorien mit ihrem, am praktischen Können ausgerichteten Wissensbegriff eine konzeptuelle Alternative zur Analyse der sozialen Welt darstellen. Gerade weil sie sich anstatt für explizites für implizites Wissen im Sinne eines Know-how interessieren, ist die soziale Welt dort analysierbar, wo sie in routinisiertem Verhalten, also *in und durch* Praktiken, emergiert. Eine praxistheoretische Perspektive, und das ist eine letzte einordnende Vorbemerkung, stellt die Empirie ins Zentrum. Ein vordergründig selbstverständliches Phänomen wie der Hindutempel wird rekonstruiert, indem unterschiedliche Tempelpraktiken in ihrem Ablauf beobachtet und durch methodische Verfahren sichtbar gemacht werden. Auch wenn ich der Praxistheorie keine Empiriefixiertheit attestiere, wie das Krämer (2014, S. 116) tut, so kann doch nicht vernachlässigt werden, dass sich die Mehrheit der Forschungsarbeiten, die sich praxistheoretischer Konzepte bedienen, durch eine enge Verbindung mit empirischen, insbesondere qualitativen Forschungsarbeiten auszeichnen (Schmidt 2012, S. 28).

2.1.1 Praxis und Praktiken und ihre Ontologie

Wenn sich auch bislang keine einzelne Definition durchgesetzt hat, werden Praktiken⁶ in der Literatur ähnlich bestimmt: man bestimmt sie als „Verhaltensweisen, Routinen und Gebrauchspraktiken“ (ebd., S. 23), „materielle Ereignisse“ (Hillebrandt 2014b, S. 58), „fraglose An-

6 Nicolini (2013, S. 227) weist darauf hin, dass jede Praktik per definitionem eine soziale Praktik ist. Der Begriff der „sozialen Praktik“ ist daher streng genommen ein Pleonasmus.

wendungen von bereits bestehenden Möglichkeiten“ (Hörning 2004, S. 33), als „a set of doings and sayings“ (Schatzki 2002, S. 73) oder als „know-how abhängige und von einem praktischen Verstehen zusammengehaltene Verhaltensroutinen“ (Reckwitz 2003, S. 289). Da in jeder dieser Bestimmungen bereits die Schwerpunktsetzungen der entsprechenden Theoretikerinnen und Theoretiker mitschwingt, scheint die weitere Ausarbeitung entlang einer einzelnen Position sinnvoll. In der Darlegung des praxistheoretischen Programms stütze ich mich, wie vermutlich bereits deutlich wurde, mehrheitlich auf die Arbeiten von Reckwitz, mit dessen Aufsatz „Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken“ aus dem Jahr 2003,⁷ so scheint es, die Debatte in der deutschsprachigen Soziologie Fahrt aufnimmt. Im Folgenden diskutiere ich daher die Schwerpunkte seiner Position.⁸ In Reckwitz' Definition von Praktiken als „know-how abhängige und von einem praktischen Verstehen zusammengehaltene Verhaltensroutinen“ (ebd., S. 289) klingt bereits an, welche Aspekte ihn besonders beschäftigen. Da sind einerseits das Know-how und das praktische Verstehen, denen in Reckwitz' Position die Funktion zukommt, die Entstehung und Repetitivität sozialer Praktiken zu sichern. Andererseits wird mit dem Begriff der Verhaltensroutinen bereits auf die materielle Verankerung von Praktiken in Körpern hingewiesen, da sowohl Verhalten als auch Routiniertheit konzeptuell eng mit einer Form von Körperlichkeit verbunden gedacht werden müssen.

Das bereits Gesagte verleitet dazu, praxistheoretischen Zugängen eine Kompetenz für den Kleinstbereich des Sozialen, die sogenannte Mikroebene, zu attestieren. Schatzki (2016) hält dieser Vorstellung eine flache Ontologie der Praxistheorien, also die grundlegende Verfasstheit des sozialen auf nur einer Ebene, entgegen:

„Die Orte des Sozialen bestehen aus Bündeln von Praktiken und materiellen Arrangements. Damit meine ich, dass soziales Leben, d. h. menschliche Koexistenz (der Zusammen-Hang menschlicher Leben) sich inhärent in solcherart Bündel ereignet. Die Ge-

7 Eine ähnliche Version erschien auf Englisch bereits 2002 von Reckwitz.

8 Ich präsentiere hier die Grundkonzepte eines Praxistheorieverständnisses in Anlehnung an Reckwitz und werde im Verlauf der Untersuchung weitere theoretische Aspekte nach Bedarf aufgreifen.

samtheit dieser Bündel bildet dabei das Plenum, in dem sich alle sozialen Phänomene ereignen. Ich verwende den Begriff des Plenums für die Gesamtheit aller Bündel, um zu verdeutlichen, dass die elementaren Bestandteile aller sozialen Phänomene von derselben Art sind“ (ebd., S. 33).

Damit erstrecken sich also alle sozialen Phänomene auf einer einzigen Ebene (dem Plenum) und Makrophänomene können nicht als aus Mikrophänomenen hervorgehend gedacht werden. Organisationen und Institutionen betrachtet Schatzki stattdessen als unterschiedlich komplexe Bündel aus Praktiken und Arrangements oder als Ausschnitte dieser Bündel. Folglich haben alle vermeintlich übergeordneten, globalen sozialen Phänomene den gleichen Aufbau wie Mikrophänomene (ebd., S. 34).

Die Konzeption der Ontologie der Praxistheorie auf einer einzigen Ebene hat eine wichtige Konsequenz: Das Soziale lässt sich im Anschluss daran schwerlich in Mikro- bzw. Makrophänomene unterteilen, auch wenn zahlreiche Konzepte – sowohl in der Migrations- als auch in der Religionsforschung – auf die eindeutige Umsetzung dieser Unterscheidung ausgelegt sind. Die Vorstellung einer globalen Gesellschaft, das Konzept der Nationalstaaten oder nur schon die Idee einer religiösen Organisation setzen allesamt unterschiedliche und unterscheidbare Ebenen des Sozialen voraus und suggerieren – so der Vorwurf – eine Stabilität und Abtrennbarkeit, die sie nicht einlösen können. Die globale Gesellschaft zeichnet sich nämlich durch ebenso zahlreiche lokale Bezüge aus, nationalstaatliche Grenzregime sind nicht so eindeutig umsetzbar und religiöse Organisationen etablieren nicht zwingend einen Mitgliederstatus.

Die Möglichkeit, im Kontext praxeologischer Untersuchungen „das Plenum von Praktiken und Arrangements anzuerkennen, seine Subsummierung unter übliche und vielleicht vertrautere Kategorien zurückzuweisen und Konzepte zu entwickeln, die Eigenschaften und Prozesse dieses Plenums erfassen können“ (ebd., S. 43), schafft dann die Ausgangslage für die Erforschung von Tempelpraktiken jenseits der Rückbindung an Organisations- oder Gemeinschaftsbegriffe.⁹

9 Einem Vorschlag, wie das methodisch umgesetzt werden kann, präsentiert Nicolini (2013, S. 213ff.). Mit den Schritten des *zooming in* and *zooming out*,

Das heißt nun nicht, dass keine Praktiken identifiziert werden können, die typische Praktiken von Organisationen sind, wie beispielsweise die Suche und Auswahl ihrer Mitglieder. Allerdings unterscheiden sich die Praktiken durch die raumzeitliche Ausdehnung der von Schatzki als Bündel bezeichneten Konfigurationen von Praxisarrangements. So kann die Analyse einer Verkaufssituation in einer Bäckerei¹⁰ zeigen, dass sie durch unterschiedliche Relationen mit umfassenderen ökonomischen Praktiken verbunden ist: etwa durch das materielle Setting der Ladeneinrichtung, das bei einer Bäckereikette in jeder einzelnen Filiale ähnlich angelegt ist, um den Verkauf insgesamt zu maximieren; oder durch die Verwendung von Kreditkartenstationen, die von einem entsprechenden Unternehmen zur Verfügung gestellt werden. Damit ist die Verkaufssituation natürlich durch die Transaktion von Ware gegen Bezahlung so angelegt, dass auch die Materialität der Ware in einem größeren Kontext verstanden werden muss. Das Mehl für die Produktion der Backwaren wurde beispielsweise von einem Großlieferanten an eine Zentrale geliefert und dort in Brötchen umgearbeitet, die ihrerseits in die Filialen geliefert wurden. Und schließlich ist die Kundin nicht nur Kundin der Bäckerei, sondern einer Vielzahl anderer Unternehmen. Der Kauf eines einzelnen Brötchens ist daher Teil anderer Konsumationen und Käufe in anderen Geschäften und Lokalitäten. An diesem kurzen Beispiel wird deutlich, wie eine flache Ontologie der Praktiken die Unterscheidung von Mikro- und Makrophänomenen so konzipiert, dass Mikrophenomene nicht Bestandteil eines Makrophänomens sein müssen, sondern dass diese Größen Produkte von Praktiken sind. Die Verbindungen zwischen räumlich und zeitlich ausgedehnten Bündeln wie dem Brötchenkauf und dem ökonomischen System können dann deutlich kontingenter konzipiert werden, als es eine Unterteilung in unterschiedliche Ebenen des Sozialen zu lassen würde (Schatzki 2016, S. 39). Laut Schatzki sind unterschiedliche Größenverhältnisse immer relativ zu verstehen, da ein gegebene

bei dem erst der konkrete, situative Vollzug und anschließend das weitere Netzwerk bzw. die „evolving texture of dependencies and references“ (ebd., S. 229) in den Blick genommen wird.

- 10 Schatzki arbeitet das am Beispiel des Hamburgers in einem Fastfood-Restaurant heraus (vgl. Schatzki 2016, S. 39).

nes Phänomen, so auch der Hindutempel, „stets größer oder kleiner [ist] als Myriaden anderer Phänomene“ (ebd., S. 40).

2.1.2 Praktisches Wissen

Die Definition praktischen Wissens in praxistheoretischen Ansätzen kann mit Fug und Recht als zentrales Feld theoretischer Auseinandersetzung angesehen werden. Denn obwohl mit Begriffen wie praktischem Wissen oder praktischem Verstehen, inkorporiertem Wissen, implizitem Wissen, Know-how u. Ä. deutlich zutage tritt, dass eine praxistheoretische Perspektive Wissen immer an Körperlichkeit rückbindet, indem sie es im Bereich der Routine und des Selbstverständlichen verortet, heißt das nicht, dass die Art und Weise, wie das konzeptuell zu geschehen hat, eindeutig geklärt ist. Dies hat vermutlich mit der konzeptuellen Nähe und begrifflichen Verwandtschaft von Verstehen, Wissen, Können und Praxis zu tun, durch die sich die praxeologische Perspektive auszeichnet (Schäfer 2013, S. 20).

Ganz allgemein hält Reckwitz fest, dass in Praktiken immer ein praktisches Wissen, „ein Können im Sinne eines ‚knowhow‘“ (2003, S. 292) zum Ausdruck kommt. Das praktische Wissen hat in dieser Perspektive also die Funktion, *Praktiken überhaupt erst zu ermöglichen*, indem es sie anleitet. Diese Anleitung darf aber keinesfalls als zeitlich vorgehend verstanden werden. Genauso wenig wie ich vor dem Anheben der Kaffeetasse darüber nachdenke, wozu eine Tasse gut ist, wie ich sie zu halten habe und wie ich schlussendlich daraus trinken kann, darf man sich praktisches Wissen als eine Fülle von Konzepten vorstellen, die ich konsultiere, bevor ich Kaffee trinken kann. Im Gegenteil, erst im Moment, in dem ich Kaffee trinke, kommt zum Ausdruck, dass ich über das implizite Know-how verfüge, was eine Tasse ist, was Kaffee ist, wie ich ihn zubereite, wie und zu welcher Gelegenheit er getrunken wird usw. Ein weiteres, sehr anschauliches Beispiel in diesem Bereich ist die Darstellung von Geschlecht. Hirschauer (2004, S. 78) bringt pointiert zum Ausdruck, wie praktisches Wissen hier wirkt: Die Akteure verfügen über einen sozialisierten Körper, der sie vom „mentalenen Wissen über das Frau- oder Mannsein entlastet, das bei der mühelosen Durchführung von Darstellungen hinderlich wäre. Sie müssen wissen, wie et-

was zu tun ist, aber ohne gleichzeitig zu wissen, wie sie es tun“ (ebd., S. 78). Nebst der Funktion, Praktiken im Moment der Durchführung zu ermöglichen, ist das praktische Wissen auch dafür verantwortlich, die Durchführung von Praktiken über zeitliche und räumliche Grenzen hinweg zu stabilisieren. Das Wissen, das bei der Praktik des Kaffeetrinkens zum Ausdruck kommt, kann zeitlich und räumlich in ganz unterschiedlichen Kontexten immer wieder stattfinden. Einem globalen, vergleichenden Beobachter der Praktik des Kaffeetrinkens würden dann nebst der Verbreitung praktischer Wissensformen um das Trinken koffeinhaltiger Flüssigkeit aus handlichen Gefäßen durchaus die Unterschiede in Zubereitung (Filter, Kolben, kalt, warm, stark, schwach, mit Milch, ohne Milch etc.) und Zeitpunkt (nur morgens, nur mittags, nur abends, auf keinen Fall abends, immer) ins Auge stechen, so dass er nebst Ähnlichkeiten Nuancen im praktischen Wissen ausmachen könnte.

Dieses Wissen, das in Praktiken wie beispielsweise im Kaffeetrinken zum Ausdruck kommt, versteht die Praxistheorie nicht als Eigenschaft von Personen, sondern als Eigenschaft von Praktiken (Reckwitz 2003, S. 292). Der Fokus dieser Forschungsarbeit liegt demnach in der Beschreibung und Analyse von Praktiken und dem ihnen zugrunde liegenden praktischen Wissen. Das bedeutet nun nicht, dass bei der Analyse von Praktiken und praktischem Wissen nicht Rückschlüsse auf Personen als Träger von Praktiken gezogen werden können. Als Erforschende der Praktiken des Kaffeetrinkens kann mir dann durchaus auffallen, dass das Kaffeetrinken im Seniorenkränzchen anderen Regeln folgt als in einem Café, das ausschließlich von Studenten frequentiert wird.¹¹

In einem weiteren Schritt soll der Frage nach der Entstehung dieses praktischen Wissens nachgegangen werden. Denn während

11 Dazu gibt Hillebrandt (2014b, S. 68) einen wichtigen Hinweis, wenn er meint, dass der Habitus der Akteure nicht direkt zu beobachten sei, sondern nur durch die „Beobachtungen der praktischen Sinnproduktion, die von Akteuren ausgeht und die sich durch Praktiken in kulturellen und symbolischen Formen verdichtet“ (ebd., S. 68). Damit ich die beiden Gruppen der Kaffeetrinkenden als Studierende oder Senioren identifizieren kann, werde ich also darauf zu achten haben, in welchem Café die beiden Gruppen verkehren, welches ihre Gesprächsthemen sind, wie sie sich kleiden und sprechen.

die Frage nach seiner Funktion mit dem Verweis auf die Ermöglichung der Praxis zumindest teilweise beantwortet ist, wird damit noch nicht ersichtlich, *wie* praktisches Wissen entsteht und sich verändert; oder, um auf das Beispiel des Kaffeetrinkens zurückzukommen, wie sich das Wissen um die Kaffeezubereitung, das Trinken aus der Tasse und die selbstverständliche Bereitstellung des Getränks zu bestimmten Zeitpunkten als praktisches Wissen festgesetzt hat. Dies ist relevant, weil in der Beschreibung, *wie* praktisches Wissen zustande kommt, immer auch der Ansatzpunkt enthalten ist, wie praktisches Wissen und damit Praktiken selbst auf Veränderungen reagieren. Da Praktiken, wie oben bereits angedeutet, wesentlich durch ihren Bezug zu Materialität bestimmt sind, ist auch das praktische Wissen in seiner Entstehung in Bezug zu dieser Materialität zu denken. Praktisches Wissen entsteht dann im Prozess des Übens, des immer erneuten Wiederholens und wird so inkorporiert. Dadurch dass ein Kind durch ständige Wiederholung lernt, eine Tasse zu halten, wird das praktische Wissen „Tasse halten“ (ebenso wie das Konzept „Tasse“ selbst) irgendwann Bestandteil eines selbstverständlichen Repertoires an Know-how. Damit, so Reckwitz (2004, S. 45), ist praktisches Wissen relativ beharrlich (die Tasse wird vermutlich immer ähnlich als temporäre Aufbewahrung für Flüssigkeiten verwendet), aber auch offen für Veränderung (in einem bestimmten Kontext ist es gang und gäbe, die Tasse nur mit Unterteller zu halten).

2.1.3 Materialität

Der Aspekt der Materialität hat einen wichtigen Anteil an der Innovationskraft praxistheoretischer Konzepte. Hier tritt der Einfluss kulturwissenschaftlicher Arbeiten zutage, die sich schon länger mit der Bedeutung von Materialität befassen (vgl. Buchli 2002). In Anlehnung an Reckwitz (2003) wird von einer doppelten Form der Materialität gesprochen. Einerseits sind damit *Körper* gemeint, andererseits *Dinge*, im Sinne von Gegenständen, die die Körper verwenden, von denen sie aber auch beschränkt oder befähigt werden. Gerade der Hindutempel ist ein Hort von Materialität. Sie umfasst dabei sowohl alltägliche Gegenstände wie bspw. Geschirr oder Möbel, Handys, Computer und andere technologische Dinge, aber auch religiö-

se Gegenstände wie die *Mūrtis* und Ritualgegenstände, die man für eine *Pūjā* braucht, wie bspw. das *Pūjā*-Tablett mit der Glocke, der Öl- oder Kampferflamme, einem Gefäß für frisches Wasser und den Blumen, die man den Göttern im Verlaufe der *Pūjā* darbringt. Gegenstände sollen hier aber auch Räume und architektonische Gegebenheiten umfassen. So sind Tempelräume gerade in der Situation der Hindus in der Schweiz und in Österreich, wo es sich bei den Räumlichkeiten häufig um Provisorien oder Übergangslösungen handelt, mit besonderen Herausforderungen verbunden, die die Praktiken unterschiedlich stark beeinflussen könne, wie etwa der fehlende Platz, größere Feste zu feiern.

Den Aspekt der Materialität, wie er über den menschlichen Körper Eingang in Praktiken findet, ist unmittelbar einleuchtend. Wenn Praktiken als Verhaltensroutinen verstanden werden, sind sie schlussendlich als Bewegungen der Körper im Umgang mit Dingen oder anderen Körpern zu denken. Eine Definition, die „jedoch weder im Sinne des Behaviorismus noch eines Technizismus zu verstehen ist“ (ebd., S. 290).

Diesen Sonderstatus hat der Körper dem Umstand zu verdanken, dass die Praxistheorie ihn in ihrer Konzeption gleichzeitig als *Quelle und Produkt von Sozialität* fasst. Dadurch, dass er eine (jedoch nicht die einzige) Bedingung von Praktiken ist, hilft er mit, Praktiken zu ermöglichen; auf der anderen Seite wirken Praktiken auf den Körper zurück, „weil sich Praktiken in den Körper materiell einschreiben“ (Hillebrandt 2014b, S. 63). Dies leuchtet ein, wenn man sich vor Augen führt, wie das regelmäßige Trainieren einer bestimmten Sportart wie etwa Ballett sich in den Körper einschreibt und ihn auf eine Art und Weise formt, wie das bspw. Krafttraining nicht machen wird. Gerade am Beispiel des Sportes wird der doppelte Aspekt von Körperlichkeit zwischen „Inkorporiertheit“ und „Performativität“ sehr deutlich (Reckwitz 2003, S. 290): Einen Tanz zu beherrschen bedeutet einerseits, ihn jenseits der unmittelbaren Explizierbarkeit seiner einzelnen Schritte inkorporiert zu haben und ihn daher zu einer bestimmten Musik selbstverständlich tanzen zu können. Andererseits muss dieses praktische Wissen für das Umfeld in einem bestimmten Kontext als Tanz erkannt werden. Bei einem Paartanz muss also bspw. der Partner erkennen, dass ich die gleichen Tanzschritte beherrsche wie er.

Bei der Analyse der Rolle des Körpers in praxistheoretischen Ansätzen sollte dennoch vermieden werden, ihn phänomenologisch zu thematisieren, ihn also als Ansatzpunkt zu nehmen, um das Soziale zu erklären (Hirschauer 2004, S. 75). Vielmehr erfolgt die Thematisierung des Körpers immer über Praktiken, denn dort, im Vollzug der Praktik, ist er zu verorten: „Der Körper ist also nicht aprioristisch *voraussetzen*, er ist aber auch nicht bloss als *Resultat* von Diskursen und Praktiken zu verorten, er steckt vielmehr *in* den Praktiken“ (ebd., S. 75 H. i. O.). Der Körper entsteht also im Moment der Praktik mit. Erst in dem Moment, in dem ich mich an den Tisch setze und die Kaffeetasse anhebe, um daraus zu trinken, ist mein Körper Teil der Praktik des Kaffeetrinkens. Das ist theoretisch interessant, da die Praxistheorie den Körper damit nicht in die Umwelt sozialer Systeme auslagert, wie das z. B. ein systemtheoretischer Zugriff tun würde. Anstatt dass der Körper als Thema der Kommunikation in die Analyse miteinbezogen wird, wird er als *der Praktik inhärent* konzipiert und kann daher in ganz unterschiedlichen Situationen in den Blick genommen werden: etwa bei der Performanz von Geschlecht im Alltag, beim Fahrstuhlfahren oder im Operationssaal (ebd., S. 89).

Spricht man von Körpern, stellt sich die Frage danach, wie sich die Konzeption des menschlichen Körpers zu Vorstellungen von Akteuren respektive Intentionalität verhält. Wie Hirschauer (ebd., S. 75) betont, handelt es sich beim *doing*, das in der Praxistheorie im Zentrum des Interesses steht, um eine infinite Verbform, die also nicht darauf angewiesen ist, in Bezug auf Person oder Anzahl näher bestimmt zu werden. Auch treten praxistheoretische Konzepte in eine Distanz zu Konzepten der Intentionalität, denn, so Hillebrandt (2014b, S. 15), die Annahme, dass Akteure nach bestimmbareren Intentionen handeln, sei „deutlich zu voraussetzungsvoll, um die Praxis angemessen zu erfassen“ (ebd., S. 15).¹² Das ist einerseits

12 Entsprechend gehen auch Alkemeyer und Buschmann von der Unbestimmtheit und Unvollständigkeit jeder „Subjektwerdung“ aus und setzen Subjektivität weder präpraktisch voraus noch begreifen sie sie bloß als Effekt laufender Praktiken. Vielmehr verstehen sie „Subjektwerdung und Selbstbildung [...] immer trans-situativ in der reflexiven Bewältigung der in disparaten Praktiken sich ergebenden, durchaus widersprüchlichen (und krisisierbaren) Erfordernissen und der damit verbundenen Reibungen und

so, weil ein praxistheoretisches Verständnis davon ausgeht, dass sich Intentionen erst *im Zuge der Praxis* bilden und darum analytisch nicht als Voraussetzung derselben gefasst werden können, andererseits will die Praxistheorie die „Nicht-Bewusstheit und Körperlichkeit“ (Schäfer 2013, S. 20) betonen, also den Umstand, dass etwas einfach geschieht und in dieser Situationalität rekonstruiert werden kann. Hirschauer (2004) spricht daher auch von Praxisteilnehmenden oder Partizipanden und betont, dass es erst die Abwendung von einem intentional handelnden Akteur ist, die die Konzeption sozialer Prozesse für andere Entitäten wie Artefakte, Dinge oder Objekte öffnete (ebd., S. 74). Die Körperlichkeit umfasst in praxistheoretischen Konzepten darum sowohl die Performativität des Handelns als auch die Inkorporierung von Wissen. Erlernen wir eine Praktik neu, lernen wir, „auf eine bestimmte Art und Weise Körper zu sein“ (Reckwitz 2003, S. 290): Wir inkorporieren also das praktische Wissen, etwas auf eine bestimmte Art und Weise zu tun (etwa den Kaffee zuzubereiten). Gleichzeitig können wir Praktiken vor anderen kompetent aus- und aufführen und das wiederum ist, in ethnomethodologischer Sicht, ein Teil davon, sie *accountable* zu machen.

Dem zweiten Aspekt der Materialität – den *Dingen*¹³ – nähert man sich am einfachsten an, wenn man sie erstmal ähnlich konzipiert wie den Körper. Genau wie der Körper und das darin enthaltene praktische Wissen, sind Dinge Objekte der Ermöglichung aber auch Begrenzung sozialer Praktiken, ihre sinnhafte Handhabung bisweilen die Praktik selbst. Eine Kaffeetasche kann dann zum Kaffee-, Tee- oder Weintrinken verwendet werden, es wird aber schwierig, sie als Zahlungsmittel einzusetzen. Dabei scheint die Unterscheidung zwischen Körpern und Dingen am sinnvollsten daran festzumachen, dass es für die Hervorbringung von Praktiken immer einer Form von Körperlichkeit bedarf, wohingegen die Dinglichkeit nur meistens ein Kriterium für die Hervorbringung von Praktiken ist.

Schwierigkeiten, so dass ihr Resultat immer nur vorläufig sein kann“ (Alkemeyer und Buschmann 2016, S. 133). Vgl. auch Kapitel 5.4.

- 13 Die Begriffe Dinge, Artefakte und Objekte werden im Folgenden synonym verwendet. Und auch Räumen wird die Qualität der „Dinghaftigkeit“ zugesprochen (vgl. Göbel 2016).

Generell kann die Inkludierung von Dingen, Objekten und Artefakten in eine Praxistheorie als zentrale Neuerung gegenüber einer tendenziell „sachvergessenen“ Soziologie (Wieser 2004, S. 92f.) verstanden werden. Die Rolle von Dingen bei der Entstehung, Stabilisierung und Reproduktion von Sozialität tritt auch erst im Zuge der jüngeren Technik- und Wissenschaftsforschung oder der neueren Konsumforschung wieder vermehrt in den Fokus der Aufmerksamkeit (ebd., S. 92f.). Ein wichtiger Vertreter im Umgang mit Dingen als Teil der Hervorbringung sozialer Ordnung ist Latour (2005, 2008). Seine Symmetriethese, die er in seiner Akteur-Netzwerk-Theorie formuliert und die besagt, dass menschliche wie auch nichtmenschliche Aktanten in gleicher Weise als aktive Partizipanden in Praktiken zu verstehen seien, wird allerdings von vielen Praxistheoretikern als zu radikal zurückgewiesen. Schmidt (2012, S. 68) kritisiert etwa, dass damit die wichtige Frage nach dem spezifischen Zusammenwirken einzelner Praxisbestandteile mit je unterschiedlichen Eigenschaften aus dem Blick gerät. Die unterschiedlichen „Beiträge“ von Körpern und Dingen sind dann analytisch nicht mehr klar trennbar. Außerdem werde dem Umstand nicht Rechnung getragen, dass Artefakte ihre Beteiligung an Praktiken nicht artikulieren, ganz im Gegensatz zu Körpern, denen diese Möglichkeit gegeben ist: „*Non-humans* sind keine Träger impliziten Wissens, sie leisten keinen eigenständigen Beitrag zur sinnhaften Integration und Intelligibilität von Praktiken – solche Beiträge bleiben den teilnehmenden *humans* vorbehalten“ (ebd., S. 69, H. i. O.). Wieser (2004) bringt anhand eines Vergleichs der Positionen von Hörning und Latour auf den Punkt, dass bei Ersterem die „Praktiken *mit* den Dingen“ im Vordergrund stehen, während Letzterer sich für die „Praktiken *der* Dinge“ interessiere (ebd., S. 96). Und auch Reckwitz geht, ähnlich wie Hörning, bei der Bestimmung ihrer Bedeutung für Praktiken davon aus, dass Artefakte qua ihrer Verwendung durch Körper und nicht von selbst Teil von Praktiken werden:

„Die Artefakte erscheinen [...] als Gegenstände, deren sinnhafter Gebrauch, deren praktische Verwendung Bestandteil einer sozialen Praktik oder die soziale Praktik selbst darstellt“ (Reckwitz 2003, S. 291).

Materialität, so wird deutlich, meint hier also sowohl diejenige des Körpers als auch der Dinge (und in der Konsequenz auch der Räume, vgl. Göbel 2016), ohne einem vollständigen Symmetrieverständnis der beiden Materialitätsarten nachzugehen. Der Blick auf die Materialität verhartet in der vorliegenden Einstellung, also in ihrer „humanistischen“ Variante, und unterscheidet weiterhin zwischen Subjekten und Objekten, auch wenn sich in unterschiedlichen Akzenten durchaus „post-humanistische“ Konnotationen ausmachen lassen (vgl. Reckwitz 2003, S. 297).

2.1.4 Zeitlichkeit und Kontextualität sozialer Praktiken

Die praxistheoretische Perspektive interessiert sich für das Geschehen im Vollzug, denn aus praxistheoretischer Perspektive ist das Leben ein Strom an Aktivitäten: „Ongoing life is, at its core, a current of activity, whatever else is true of it“ (Schatzki 2006, S. 156). Das heißt auch, dass diese im Vollzug analysiert werden müssen (Schmidt 2012, S. 51f.). Die Zeitlichkeit ist also konstitutive Dimension von Sozialität. Die Temporalität von Praktiken bedeutet, dass zum Zeitpunkt der Ausführung einer Praktik die Zukunft unklar ist, es also nicht sicher ist, ob die Praktik fortgesetzt werden kann. Denn obwohl die praxistheoretische Perspektive die Bedeutung des Routinehandelns, des regelmäßigen *doings* betont, kann sie nichts daran ändern, „dass der Vollzug der Praxis aus der Sicht des Akteurs in der Sequenz der Zeit stattfindet und in jedem Moment – wie routinisiert auch immer – erneut hervorgebracht werden muss“ (Reckwitz 2003, S. 295). Dabei ist eine Wiederholung einer Praktik in den seltensten Fällen identisch möglich. So bilden die beiden Pole – die Routine und Stabilität (über Zeit und Raum hinweg) bei gleichzeitiger Zukunftsungewissheit – die kontingente Situation, von der aus Praktiken variieren und sich verändern. Neben der Zeitlichkeit ist auch die Kontextualität ein entscheidendes Charakteristikum der Praxistheorie. Dies deshalb, weil es der Kontext ist, in dem soziale Praktiken stattfinden, der essentiell darüber entscheidet, ob und wie eine Praxis für uns nachvollziehbar ist:

„Sinn‘ ergibt eine Praxis für uns wie für andere Teilnehmer/innen unserer Kultur nur, weil ein Verhältnis besteht zwischen dem As-

pekt ihres Vorkommens, ihrer Verteilung und ihrer Erfahrbarkeit und dem Aspekt ihrer Aneignung, Ausführung und Erfahrung“ (Schäfer 2016a, S. 13).

Hier klingen zwei Aspekte der Kontextualität an: einerseits die Situativität des Vollzuges, wie sie die Ethnomethodologie betont, in deren Perspektive es nicht um die Rekonstruktion einer wie auch immer gearteten „objektiven Wirklichkeit“ geht, sondern lediglich um diejenigen Techniken und Verfahren, die die Akteure in einer Situation einsetzen, um ihre Handlungen noch während ihrer Ausführung beschreib- und nachvollziehbar bzw. *accountable* zu machen.¹⁴ Offensichtlich ist es ein Unterschied, ob eine Tempelbesucherin den Boden wischt oder ein religiöser Experte eine *Mūrti* rituell reinigt – beide sind Bestandteil von Tempelpraktiken, aber während Praktiken des Putzens in vielen Alltagssituationen beobachtbar sind, werden rituelle Reinigungspraktiken aufgrund ihrer spezifischen Einbettung im Ablauf einer *Pūjā* als solche beobachtbar. Praktiken müssen daher relational verstanden werden. Es ist nicht möglich, sie isoliert zu betrachten. Praktiken zu bestimmen, ist daher nur im Verhältnis zu anderen Praktiken möglich und nur im Abgleich mit dem sozialen Kontext, in dem sie stattfinden. Gerade Schatzki betont dies, wenn er von einem Nexus, also einem Zusammenhang oder einer Verknüpfung spricht: „The field of practices is the total nexus of interconnected human practices“ (Schatzki 2001, S. 2).

Andererseits klingt im Zitat von Schäfer auch die Bedeutung der Kontextualität und Relationalität des praktischen Wissens über Zeit und Raum hinweg an, das in Zeiten der Globalisierung mit Widersprüchen konfrontiert wird, „die aus den unterschiedlichen Anforderungen und Zumutungen grosser, überlokaler, gesellschaftsübergreifender Transformationen resultieren“ (Hörning 2004, S. 34). Die Praxistheorie verfügt damit also über eine Möglichkeit, kulturellen und gesellschaftlichen Transformationen auf die Spur zu kommen.

14 Wie wichtig der Kontext ist, wird auch daran deutlich, dass sich die methodische Herangehensweise zu seiner Erforschung, gerade in kultursoziologischer Perspektive, stark auf die Verfremdung des Vertrauten und Banalen bzw. die „Befremdung der eigenen Kultur“ abstützt (Reckwitz 2016a, S. 24f.; Amann und Hirschauer 1997b).

2.1.5 Routine und Kreativität sozialer Praktiken

Ein weiterer Aspekt der Definition von Praktiken ist die Routinisiertheit von Praktiken und ihr konzeptueller Gegenpol, ihre Unberechenbarkeit bzw. Innovation.¹⁵ Dabei geht es um nichts weniger als die praxistheoretische Lösung für das Problem der sozialen Ordnung, also um die Beantwortung der Frage, wie Sozialität in praxeologischer Perspektive gleichzeitig stabil und wandelbar gedacht werden kann, wie also Tempelpraxis in der Zeit besteht und sich dennoch ändert. Oder, um es anders zu formulieren: Wie sind Routine und Struktur denkbar in einem Theorievorschlag, der statische Strukturbegriffe zurückweist und Sozialität im Vollzug der Praxis auf der Grundlage praktischen Wissens verortet und ihre Offenheit sowie ihr Kreativitätspotenzial betont?

Schafft die Praxistheorie die Integration der beiden Aspekte nicht, muss der ihr vorausseilende Ruf als Alternative zu klassischen Handlungstheorien uneingelöst verhallen. Nun gibt es selbstredend unterschiedliche Möglichkeiten, mit diesem Problem umzugehen. Schäfer etwa arbeitet theorievergleichend die Figur paradoxer Wiederholung aus, in der Praktiken „als sich wiederholende, als wiederholte und als wiederholbare Formationen“ (Schäfer 2013, S. 323) verstanden werden, in denen Veränderung und Wiederholung miteinander verschränkt sind. Reckwitz dagegen verortet die Routinisiertheit von Praktiken in den bereits ausgeführten Aspekten des impliziten Wissens und in der Materialität.¹⁶ Er sieht den Umstand, dass Praktiken auf Dauer gestellt werden einerseits damit begründet, dass das implizite Wissen in der Form von inkorporiertem „Know-how“ dazu tendiert, von Akteuren immer wieder eingesetzt zu werden, und dass daraus das „repetitive Muster der Praxis“ entsteht (Reckwitz 2003, S. 294). Die Artefakte spielen dabei ebenso eine Rolle, da sich in ihnen „Praktiken über Zeit und Raum hinweg verankern lassen“ (ebd., S. 291). Ihre Unberechenbarkeit bzw. ihre Unbestimmt-

15 Das sind die Begrifflichkeiten von Reckwitz (2003, S. 294). Das damit bezeichnet Problem ist aber auch unter den Begriffspaaren Stabilität/Instabilität, Statik/Dynamik oder Reproduktion/Transformation fassbar.

16 Das Thema der Routine und Kreativität wird in Kapitel 6.2.2.2 nochmals ausführlich besprochen und daher hier kürzer gehalten.

18 Zwar wurden praxissoziologische Zugänge in der Religionswissenschaft bis-
lang nicht flächendeckend rezipiert, es gibt aber durchaus einzelne Positio-

der Praxis und damit für die Verhaltensroutinen, die *doings* und *sayings*, die durch Know-how angeleitet werden. Sie *differenziert nicht zwischen Mikro- und Makorebene* des Sozialen, sondern geht stattdessen von einer „flachen Ontologie“ aus. Sie interessiert sich für den *Kontext*, in welchem diese Praktiken stattfinden, und sie interessiert sich für *Routine und Kreativität* von Praktiken, während sie sich gleichzeitig von Strukturbegriffen distanziert.

Damit fördert eine soziologische Praxistheorie die Formulierung von Fragen und Anliegen, die für die Religionswissenschaft auch im Zuge der Kritik aus poststrukturalistischer Perspektive von Interesse sind, wie ein Blick auf die aktuelle empirische Forschung zeigt. Aktuelle Arbeiten schließen an unterschiedliche Theoretikerinnen und Theoretiker im Feld der Praxistheorien an, sie lassen sich aber alle zu einer spezifischen Heuristik sozialer Praktiken verdichten. Einem postkolonialen Kulturverständnis verpflichtet, ist die Analyse des religionssoziologischen Diskurses von Anna Daniel (2016) geprägt von einem Kultur- und Religionsverständnis, das Hybridität und eine vieldimensionale Eingebundenheit religiöser und kultureller Praktiken in den Vordergrund stellt. Ihre Thematisierung von Kontext und Reflexivität in der Auseinandersetzung mit Religionssoziologie lässt sich gut mit dem praxistheoretischen Anspruch der Anerkennung von Situativität und der Erkenntnis, dass auch wissenschaftliches Arbeiten als Praxis reflexiv thematisiert wird, verbinden. Torsten Cress (2019) interessiert sich in seinen Einzelstudien an ausgesuchten christlichen Pilgerstätten insbesondere für die materielle Dimension religiöser Praktiken. Den Arbeiten von Theodore Schatzki folgend und mit Impulsen aus den *material culture studies* stellt er die doppelte Frage nach der Ermöglichung und Stabilisierung von Praktiken durch Materialität und umgekehrt nach der Wirkung von Praktiken auf Materialität. Ausgehend von Émile Durkheim präsen-

nen, die den analytischen Wert der Praxistheorie für die Religionswissenschaft diskutieren, sowie ein Interesse aus der praxissoziologischen Ecke am Phänomen der Religion (Hillebrandt 2012). Der Entwurf von Hillebrandt erläutert zwar detailliert die Vorzüge einer praxissoziologischen Analyseinstellung, wie Hillebrandt sie v. a. im Anschluss an Marx' Materialismus und Wittgensteins Sprachphilosophie ausarbeitet, allerdings wird Religion eher beispielhaft verwendet, auf Bezüge zu religionserforschenden Disziplinen wird weitgehend verzichtet.

tiert Rafael Walthert (2020) unter Einbezug der praxistheoretischen Positionen von Wittgenstein, Marx und Bourdieu eine Verhältnisbestimmung der Beziehung zwischen (religiösen) Ritualen und sozialer Ordnung. Mit der Bestimmung von Ritualen anhand formaler Merkmale als ritualisierte Praxis und einer davon unabhängigen diskursiven Deutung dieser Praxis als potenziell religiös entflicht Walthert einige der Probleme, die sich bei der religionswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Ritualen stellen. Barbara Zeugin (2020) erforscht in ihrer Ethnografie alternativ-religiöse Praktiken in der Palliativpflege. Mit Bezug auf Bourdieu und Reckwitz skizziert sie eine Heuristik sozialer Praktiken, die unterschiedliche Handlungsformen und die ihnen entsprechenden Rationalisierungen ins Zentrum der Analyse stellt. Damit zeichnet sie ein Bild alternativer Formen der Gestaltung des Lebensendes und ihrer Rationalisierung, bei der „häufig nicht zwischen medizinischer und religiöser Begleitung unterschieden wird“ (ebd., S. 231). Dieser Überblick verdeutlicht, was die Arbeiten mit Praxistheorien auch in anderen Disziplinen auszeichnet: dass die Alternative zu sogenannten subjektivistischen und objektivistischen Positionen vom Versprechen begleitet wird, soziales Handeln adäquat erfassen zu können, ohne dabei der Allmacht des Subjektes oder einer Überdetermination sozialer Strukturen als bestimmenden Elementen in der Erklärung von Sozialität anheim zu fallen. Limacher und Walthert (2021) schließlich versammeln praxistheoretische Arbeiten aus der deutschsprachigen Religionswissenschaft, um unterschiedliche Perspektiven dieser Entwicklung auch Studierenden zugänglich zu machen.

Die vorliegende Studie reiht sich in die praxistheoretisch orientierte Religionsforschung ein und geht der Frage nach, wie Hindutempel im praktischen Vollzug entstehen. Dabei ist die Materialität von Praktiken essentiell für das Verständnis dieses Vollzugs. Während die klassische Soziologie lange Mühe bekundete, so unterschiedliche Aspekte wie Körper, materiale Artefakte und symbolische Formen zusammenzubringen (Hillebrandt 2012, S. 50), interessiert sich auch die Religionswissenschaft erst seit Kürzerem für Materialität und Religion bzw. Materialität in südasiatischen Traditionen. (z.B. Bräunlein 2017, S.27ff., Vázquez 2011, Prohl 2012, Pintchman und Dempsey 2016). Gerade die drei wichtigsten Zugänge zu Materialität, die Hazard (2013) in der Religionsforschung identifi-

ziert – den Symbolismus, die *material culture studies* und die Phänomenologie –, stellen allesamt die menschliche Erfahrung ins Zentrum und interessieren sich für Materialität nur, insofern sie neue Einblicke in dieser anthropozentrischen Einstellung ermöglichen: „Religionists tend to care about material things only in so far as they bear an anthropocentric reference, that is, as they offer, insight into human experience, thought, culture or subjectivity“ (ebd., S. 64).

Hier kann die Praxistheorie eine gute Alternative bieten. Sie geht zwar, in der hier präsentierten Version, nicht so weit, die Asymmetrie zwischen Subjekt und Objekt aufzuheben und einen posthumanistischen *new materialism* auszurufen, allerdings hat die Materialität einen konstitutiven Platz im Theoriegebäude, ohne phänomenologisch reduziert zu werden. Die Analyse von Praktiken und ihrer Materialität verspricht damit einen neuen Blick auf die Dinge zu werfen, die im Tempel „einfach so geschehen“ und auf die Art und Weise, wie Artefakte in das Geschehen involviert sind, es mit hervorbringen oder beschränken.

Nach den Ausführungen in der Einleitung, in der das Interesse der Religionswissenschaft für Phänomene der Mesoebene skizziert wurde, kann mithilfe der flachen Ontologie der Praxis der Blick justiert werden. Zwar ist es korrekt, dass sich der Blick der Religionsforschung zunehmend auf Gruppen oder Gemeinschaften richtet. Die praxistheoretische Anlage hält aber das Potenzial bereit, Praktiken über eine klar umrissene Ebenenunterscheidung des Sozialen hinaus zu analysieren. Gerade für Tempelpraktiken in der Migrationsgesellschaft dürfte dies eine vielversprechende Möglichkeit sein, um einen Umgang zwischen räumlich weit ausgebildeten Bündelungen von Praktiken, wie etwa den transnationalen Wegen der Materialität, und solchen, die räumlich weniger weit ausgedehnt sind, wie etwa die lokale Art, ein Fest zu feiern, zu finden. Und zwar ohne dass die kontingenten Verhältnisse zwischen diesen Bündelungen zum Problem werden.

Die Betonung der Kontextualität ist ein weiterer Aspekt, der für die vorliegende Forschungsarbeit wesentlich ist. Dabei ist einerseits der Kontext des situativen Vollzuges gemeint. Es ist aber auch die Kontextualität des praktischen Wissens angesprochen, das gerade in Bezug auf Religion und religiöse Orte sehr spezifisch ist. Die wenigsten Nichthindus wissen beispielsweise einfach so um die unausge-

sprochenen Regeln eines Tempelbesuchs Bescheid. Gerade für hinduistische Traditionen in Europa trifft also zu, was Hörning und Reuter (2004, S. 10) formulieren, dass praktisches Wissen mit den teils widersprüchlichen Wissensarten im Zuge der Globalisierung konfrontiert ist. Im Umgang mit dieser Kontextualität tut in einem nächsten Schritt die Explizierung des analytischen Umgangs mit dem Thema der Migration Not.

2.2 Migrationsgesellschaft

Migration ist aufgrund der Wahl des Forschungsgegenstandes von Beginn an Bestandteil dieser Untersuchung. Dies spiegelt einen Trend in der Religionswissenschaft wider, in der das Interesse für Forschung an der Schnittstelle der Themen Religion und Migration seit den 1980er-Jahren – nicht zuletzt beeinflusst durch eine politisch zunehmend polemische Debatte – beständig steigt (Saunders, Fiddian-Qasmiyeh und Snyder 2016, Bava 2011). Gegenstand religionswissenschaftlicher Untersuchungen ist dann etwa die zunehmende religiöse Diversität nationalstaatlicher Gesellschaften (Stolz und M. Baumann 2007, Vilaça et al. 2014), transnationale religiöse Praktiken (Julia Koch 2016), die Entstehung transnationaler religiös-ethnischer Gemeinschaften (Pries und Sezgin 2010), die Entwicklung und Veränderung von Diaspora (M. Baumann 2000, Vertovec 2000) oder die Rolle von Religion in der Identitätsbildung von Migrantinnen und Migranten (Arens et al. 2017), um nur einige wenige Beispiele zu nennen. Auch die vorliegende Forschungsarbeit positioniert sich an der Schnittstelle dieser beiden Themenkomplexe. Das hier vertretene Verständnis von Migration orientiert sich nun, wie bereits mit der Begriffswahl im Titel deutlich wird, an den Arbeiten des Bildungswissenschaftlers Mecheril (Mecheril et al. 2013, Reuter und Mecheril 2015, Lingen-Ali und Mecheril 2016). Mecheril ist bei Weitem nicht der Einzige, der Migration als Erfahrung betrachtet, die die Gegenwartsgesellschaft über ein substantialistisches Verständnis – Migration als Hindernis oder Ressource – hinaus prägt. Ein Blick in die in den letzten Jahren entstandene Migrationsforschung genügt, um der Vielschichtigkeit und Komplexität des Themas gewahr zu werden. Wichtig ist nun, zu explizieren, wie diesem Phänomen im Zuge der Forschung begegnet wird. Schließlich

ist gerade das wissenschaftliche Schreiben über Migration ein essentieller Beitrag zu dessen Konstruktion, ganz egal, wie sehr sich die Forschende um Differenzierung bemühen mag. Die Position zwischen einem kritischen Blick auf Migration auf der einen Seite und dem begründbaren Interesse an der Erforschung von Phänomenen, die im Zusammenhang mit Migration stehen, auf der anderen Seite zeichnet auch die vorliegende Studie aus. Dabei kann diese Position im besten Fall als ambivalent bezeichnet werden. Der Weg, den die Autorinnen und Autoren um Mecheril einschlagen, scheint geeignet, um dieser Ambivalenz zu begegnen. Hier wird das Thema der Migration zu einem Konstituens der Gegenwartsgesellschaft:

„Die Gegenwart kann also mit guten Gründen unter der Perspektive Migrationsgesellschaft untersucht und diskutiert werden, da Phänomenen der Überschreitung kulturell, juristisch, lingual und (geo-)politisch signifikanter Grenzen unter Bedingungen der Gegenwart weltweit (gewiss jedoch in unterschiedlicher Weise) sehr große Bedeutung zukommt. Migrationsphänomene und die sich um sie rankenden politischen, kulturellen und wissenschaftlichen Auseinandersetzungen stellen die Funktionalität und Legitimität gesellschaftlicher Realität auf den Prüfstand, stärken sie und unterziehen sie Wandlungsprozessen“ (Mecheril et al. 2013, S. 8).

Mit dieser Beschreibung der Gesellschaft als Migrationsgesellschaft wird versucht, konzeptuell den Übergang von der Behandlung des „Sonderfalls Migration“ im Zuge der Entstehung der Forschungsarbeiten, die Mecheril et al. als „Ausländerforschung“ (ebd., S. 16) bezeichnen, zu einer neuen Form der Auseinandersetzung mit dem Thema nachzuvollziehen. Neu wird ein Verständnis von Migration als gesellschaftlicher Normalität postuliert, die das Ergebnis unterschiedlicher politischer, kultureller, rechtlicher und nicht zuletzt religiöser Praktiken ist (vgl. Limacher, Mattes und Novak 2019). Damit soll vermieden werden, Migration deterministisch – lediglich als Objekt eines nationalstaatlichen Grenzregimes – und Migrierte essentialistisch – also als homogene und ausschließlich aufgrund ihrer Migrationserfahrung handelnde Personen – zu verstehen. In der Forschung, die sich dieser Perspektive verpflichtet, kommt daher „die wechselseitig konstitutive Dynamik von Grenzformationen und Zugehörigkeits-

ordnungen in den Blick“ (Lingen-Ali und Mecheril 2016, S. 18, Anm. 8). Damit werden Individuen und ihre Migrationserfahrungen bis zu einem gewissen Grad entlastet, da sie nicht das Zentrum der Aufmerksamkeit bilden. Dies ist ein Grund, wieso der Fokus auf hinduistische Tempelpraktiken – und erstmal nicht auf die Menschen, die daran beteiligt sind – gewinnbringend sein kann. Wichtig ist dabei, zu betonen, dass die Konsequenzen, die sich aus den unterschiedlichen Verhältnissen von Individuen zu „natio-ethno-kulturellen“ Zugehörigkeitsordnungen¹⁹ ergeben, sehr wohl mitgedacht werden müssen. Gerade hier manifestieren sich nämlich die konkreten Folgen dieser Zugehörigkeitsordnungen für die einzelnen Menschen im Forschungsfeld. Aus diesem Grund wird in Kapitel 4 der aktuelle politisch-rechtliche Kontext und seine Geschichte erarbeitet, in dem sich Tempelpraktiken in der Schweiz und Österreich im Verlauf der letzten 40 Jahre etablierten.

Ein weiterer Grund, wieso hier das Konzept der Migrationsgesellschaft und nicht beispielsweise ein Konzept von Diaspora (Vertovec 1997, M. Baumann 2000, Mayer 2005) zum Zug kommt, liegt an der Beschaffenheit des Forschungsfeldes. Während die sri-lankisch tamilischen Hindus in der Schweiz aufgrund der Geschichte ihrer Flucht, aber auch aufgrund ihrer starken, ethnonationalistischen gefärbten Positionierung gut über das Konzept einer ethnischen und/oder religiösen Diaspora untersucht werden können (vgl. Eulberg 2017), ist dieser Rahmen für die indischen Hindus in Österreich wenig gewinnbringend. Die Geschichten und Motive ihrer Migration sowie ihre regionale Herkunft sind vielfältig. Von der Bildung einer religiösen oder ethnischen Diaspora-Community zu sprechen, ist daher nur schwer möglich. Auch deshalb wird der Begriff der Migrationsgesellschaft favorisiert. Er bringt zum Ausdruck, dass die Gegenwartsgesellschaft durch unterschiedliche Arten der Grenzüberschreitung geprägt ist und dass dieses Überschreiten von Grenzen einen Normalfall kontemporärer Gesellschaften darstellt und nicht die Ausnahme.

19 Mecheril et al. sehen in der Veränderung des Verhältnisses von Individuen zu Zugehörigkeitsordnungen die „Grundkategorie der Migrationsforschung“ (Mecheril et al. 2013, S. 22f.).

2.3 Hinduismus

Eine Untersuchung, die sich vornehmlich Hindutempel anschaut, muss sich auch mit dem Begriff des *Hinduismus* befassen. Der wissenschaftliche Umgang mit Hinduismus bzw. der indischen Kultur allgemein ist das Kind einer spezifischen Epoche der europäischen Geistesgeschichte (vgl. Inden 2000, Stietencron 2015). Die Begriffsschöpfung „*Hinduismus*“ ist nur das offensichtlichste Beispiel der normativen Bestrebungen, nichtchristliche religiöse Praktiken in eurozentristischer Manier zu inventarisieren.²⁰ Der Wortursprung liegt zudem im Persischen und bezeichnet zuallererst eine Region rund um den Indus-Fluss, ein Gewässer auf dem Staatsgebiet des heutigen Pakistan.²¹ Der daraus abgeleitete Begriff Hinduismus setzt sich als Fremdbezeichnung – zusammen mit einer Vorstellung von Religion als institutionalisiertem Glaubenssystem, das von anderen gesellschaftlichen Teilbereichen getrennt ist – erst im 19. Jahrhundert im Zuge der Kolonialherrschaft des *British Empire* über Indien durch (Kippenberg und Stuckrad 2003, S. 37). Bereits lange davor existieren in Indien diverse Selbstbezeichnungen, die aber nicht unbedingt dem europäischen Religionsbegriff, der im Begriff Hinduismus durchdringt, gleichgesetzt werden können (Schlieter 2010, S. 257).

Der Begriff Hinduismus sagt erstmal wenig über den bezeichneten Sachverhalt aus. Eine Person Hindu zu nennen, verrät weder, ob sie sich als Vaiṣṇava versteht, noch ob sie einer bestimmten *sampradāya* angehört, die *Bhagavadgītā* liest, die Veden für heilig hält, (k)einen Tempel besucht, die *samskāras* vollzieht – kurzum, er verrät nichts über Zugehörigkeiten, Praktiken und Glaubenssysteme der so Bezeichneten. Und dennoch findet der Begriff weiterhin Verwendung – selbst wenn inzwischen jeder Einführungsband auf die

20 Eine postkoloniale Kritik einzelner indologischer Arbeiten findet sich bei Sugirtharajah (2003), eine historische Abhandlung macht Gottschalk (2012).

21 „The term ‚Hindoo‘ is the Persian variant of the Sanskrit *sindhu*, referring to the Indus river, and as such was used by the Persians to denote the people of that region. *Al-Hind*, therefore, is a term denoting the people of a particular geographical area“ (King 1999, S. 98).

Entstehung des Begriffs als europäische Fremdbezeichnung²² und die daraus resultierenden Probleme suggerierter religiöser Einheitlichkeit hinweist (vgl. etwa Knott 2000, Malinar 2009, Nehring 2012).

Vor diesem Hintergrund ist es wichtig, bei der Erforschung von Hindutempeln in Europa der vielgestaltigen Geschichte des Begriffs Hinduismus Rechnung zu tragen. So kann nur vor dem historischen Hintergrund seiner Entstehung die Selbstbeschreibung und Identitätskonstruktion vieler Hindus kontextualisiert werden. Gerade auch die oft vorgebrachte (Selbst-)Beschreibung hinduistischer Traditionen als „offen“, „spirituell“ oder „ganzheitlich“²³ muss als Resultat der Aneignung eines westlichen Hinduismuskonstruktes verstanden werden (King 1999, S. 92). In diesem Konstrukt existieren unterschiedliche Notionen nebeneinander. Hinduismus trägt dann sowohl die Spuren einer evolutionistischen Entwicklung, das dem aufgeklärten Europa das Bild eines unaufgeklärten Indiens gegenüberstellt (Auffarth 2002, S. 5), als auch die orientalistische Vorstellung, die Indien und die von dort stammenden religiösen Traditionen mit einem vermeintlich rationalen, europäischen Kulturraum kontrastiert und sie als besonders spirituell und mystisch versteht (King 1999, S. 90).

Der Umstand, dass die Menschen im Forschungsfeld mir gegenüber viel öfter von Hinduismus, Hindu-Religion oder Hindu-Sein sprechen, als etwa von *sanātanadharma* oder *dharmā*²⁴, unterstreicht

22 Dabei darf nicht vergessen gehen, dass sich sowohl indigene Eliten, Reformbewegungen als auch nationalistische Bestrebungen orientalistische Ideen rund um hinduistische Spiritualität und „Hinduismus“ für ihre Zwecke zu eigen gemacht haben (ebd., S. 86ff.). Hinduismus lediglich als europäische Konstruktion zu bezeichnen, wäre folglich reduktionistisch (Nehring 2012, S. 116).

23 Hier handelt es sich um einige der Begriffe, die mir meine Gesprächspartnerinnen und -partner genannt haben.

24 Der Sanskritbegriff *sanātanadharma* wird unter anderem mit dem Begriff „Religion“ oder „*ewige Religion*“ übersetzt und ist eine Selbstbezeichnung, die im Zuge der Auseinandersetzung mit Fremdbezeichnungen durch Kolonialherren und Indologen und deren Fokus auf die Identifikation eines separaten gesellschaftlichen Teilbereichs der Religion an Popularität gewann (Gottschalk 2012, S. 104). Dagegen streicht Sherma (2008, S. 11ff.) heraus, dass *dharmā* viel stärker als praktische Hermeneutik zur Erlangung einer inneren Erkenntnis letzter Wahrheiten verstanden werden muss. In dieser

Kings Aussage, wonach das westliche Bild indischer Religionen auch in der Gegenwart die Identität von Hindus prägt – umso mehr vermutlich, wenn sie in einem mehrheitlich nichthinduistischen Umfeld leben. Der Blick auf die Geschichte des Hinduismus-Begriffs zeigt also, dass es keine Option ist, in einem wissenschaftlichen Kontext auf ihn zu verzichten. Damit würde ein wichtiger Teil imperialistischer, kolonialistischer Geschichte ausgeblendet und ein Aspekt der Selbstbeschreibung gläubiger Menschen ignoriert (Malinar 2009, S. 23). Beide Aspekte sind aber wichtig für das Verständnis hinduistischer Gläubiger und ihrer Tempel in Europa. Und sie zeigen: Hinduismus ist in erster Linie eine dynamische Kategorie (Reddy und Zavos 2009, S. 242). Die Tradition der *Śaivas*, also Verehrende des Gottes Śiva als höchster Gott, und in meinem Forschungsfeld zumeist Tamilinnen und Tاملen aus Sri Lanka, zählt genauso zum Hinduismus wie etwa religiöse Traditionen von Menschen aus Bangladesch und West-Bengal, für die die Göttin Durgā im Zentrum ihrer religiösen Praxis steht. Aber auch die Verehrung von Baba Balaknath, der in Österreich – in einem der wenigen europäischen Tempel außerhalb Englands – als Teil des śivaitischen Pantheons (hauptsächlich von Menschen aus dem Punjab) verehrt wird, wird den hinduistischen Traditionen zugerechnet. Nebst dieser Vielfalt an theistischen Ausrichtungen zeichnet sich die Begriffsverwendung in der vorliegenden Forschungsarbeit auch dadurch aus, dass der Begriff Hinduismus sowohl von Experten angeleitete Rituale, etwa in Form einer *Pūjā* oder der sogenannten *Samskāras*, als auch religiöse Praktiken, die ohne Experten auskommen, umfasst. Genauso wie gemeinschaftliche religiöse Praktiken in Form gemeinsamen *Bhajan-Singens* und *Āratī*-Feiern umfasst der Begriff die persönliche *bhakti*, wie sie in privaten Ritualen zum Ausdruck kommt. Und schließlich wird auch das öffentliche Feiern von Festen und Prozessionen unter dem Begriff Hinduismus gefasst.

Unter Hinduismus wird in dieser Untersuchung zudem eine nichtexklusive religiöse Praxis verstanden, wie sie im indischen Kontext durchaus üblich ist. Die Verehrung von Guru Nanak Dev oder

Funktion wird seine Bedeutung eher in der Nähe der Idee der Verpflichtung positioniert, verstanden als verpflichtende respektive als zu vermeidende Handlung.

der christlichen Maria sowie der Besuch von Gurdwaras oder Kirchen gehören hier genauso dazu wie das Gebet zu Gaṇeśa oder Śiva am Hausaltar, der Besuch einer interkonfessionellen Meditationsgruppe oder der Gang in den Tempel.²⁵ Allerdings findet die private religiöse Praxis, etwa in der Form von Heim-*Pūjā* oder religiösem Fasten, aufgrund des Fokus der Forschungsfrage wenig Erwähnung.²⁶ Der Fokus auf einen „Tempel-Hinduismus“ ist folglich eine Verzerrung, die bewusst in Kauf genommen wird, die aber keinesfalls repräsentativ für Gesamtheit der Hindupraktiken ist, in die die Menschen im Forschungsfeld involviert sind.²⁷

Die weitere Verwendung des Begriffs Hinduismus orientiert sich daher an seiner Verwendung als Selbst- wie auch als Fremdbezeichnung, die in einem spezifisch historischen Kontext entstanden ist und vielfältige religiöse Traditionen bezeichnet, die ihren Ursprung in Indien haben, die aber in der Migrationsgesellschaft genauso außerhalb Südasiens, etwa in der Schweiz und in Österreich, beheimatet sind.

2.4 Religion

Es scheint naheliegend, dass in der Rekonstruktion von Tempelpraktiken Religion eine Rolle spielt. Der Hindu-Tempel wird – zumindest in seiner Anlage²⁸ – schließlich explizit als sakraler Raum in Abgrenzung zu dem ihn umgebenden, nichtsakralen Raum und als Ort für

25 Nähere Ausführungen zu den konkreten Traditionen im Forschungsfeld finden sich in Kapitel 4.

26 Obwohl meine Gesprächspartnerinnen und -partner durchaus von ihrer privaten religiösen Praxis erzählen, etwa Garvit Raaz, der sehr ausführlich über die beiden täglichen *Pūjās* am Hausaltar spricht, die er und seine Frau sich aufteilen (vgl. IGR, Z67-85).

27 Gerade wenn man spezifische Gesundheitspraktiken dazu zählt, die mir etwa das Ehepaar Narasimhan in einem Gespräch als wichtigen Bestandteil ihres Verständnisses von Hinduismus darlegen, dürfte der Tempelbesuch im Endeffekt einen relativ kleinen Teil der alltäglichen Hindupraktiken ausmachen.

28 Orr (2009, S. 497) verweist darauf, dass es nicht so sehr das Innere des Schreins ist, das als heilig angesehen wird, sondern vielmehr die Stätte, auf der ein Tempel erbaut wurde.

Rituale verstanden. Zudem ist der Hindutempel zumindest zeitweise ein Ort rituellen Geschehens. „Religion tendiert in Teilen dazu, sich durch solcherart Rituale auszudrücken, durch Anbetung, Gebete, Opfergaben und dergleichen mehr“ (Smart 1969, S. 5 zit. n. Schließer 2010, S. 215).

Ähnlich wie Kulturwissenschaft oder Politikwissenschaft zeichnet sich die Religionswissenschaft aber durch eine fehlende Stabilität ihrer namensgebenden Kategorie aus. Folglich sind die Bemühungen um die Bestimmung des Begriffes *Religion* eng verwoben mit der Entstehung des Faches Religionswissenschaft (Brück 2013, Zinser 2010). Diese Entstehung wiederum – auch das ein Teil des wissenschaftlichen *common sense* – wurzelt in einer spezifischen historisch-politischen Konstellation: in der Zeit, als ein imperialistisches Europa damit beschäftigt ist, die eigenen kolonialistischen Bestrebungen durch die Ausarbeitung binärer Oppositionen wie Ost und West zu legitimieren, aus denen der Osten und alles, was mit ihm assoziiert wird, als Zerrbild des Westens hervorgeht, wie die Ausführungen zum Hinduismus aufzeigen konnten.²⁹ Die Begriffsgeschichte und die inhaltliche Bestimmung von Religion ist daher alles andere als einfach. Weder findet sich eine allgemeine Definition, die alle Ausprägungen von Religion berücksichtigen würde, ohne vollkommen konturlos zu sein, noch sind Religionen etwas Statisches (Stausberg und Gardiner 2016). Sie sind, im Gegenteil, einem steten Wandel unterworfen. Der hier verfolgte Umgang mit einem Religionsbegriffs als *sensitizing concept* bewegt sich folglich in einem Spannungsfeld zwischen den Diskursen der religionserforschenden Disziplinen einerseits und der hier verfolgten Fragestellung andererseits, die den Fokus auf die Rekonstruktion von Praktiken legt.

Erstmal stellt sich die Frage, *wie* ein Religionsbegriff zu bestimmen sei. Schließlich tragen gängige Definitionsstrategien in der Religionswissenschaft ihre Kritik immer schon mit sich. An einer *substantiellen Begriffsbestimmung* wird kritisiert, dass der Fokus auf charakteristische Wesensmerkmale von Religion immer eine kulturhistorische Engführung zur Folge hat (z. B. Bochinger, Engelbrecht und Gebhardt 2009, S. 4). Die Bestimmung des Religionsbegriffs gemäß dieser Strategie läuft folglich der Anforderung an eine

29 Wichtiger Impulsgeber dieser Debatte ist etwa Said (1978).

kontextsensitive Begriffsbestimmung zuwider, denn sobald Wesensmerkmale von Religion bestimmt werden, wird – so der Vorwurf – eine bestimmte religiöse Tradition, der diese Merkmale zwingenderweise entstammen, gegenüber anderen präferiert. Dagegen müssen sich Vertretende eines *funktionalen Religionsbegriffs* den Vorwurf gefallen lassen, dass sich die Konzeption von Religion entlang spezifischer Funktionen in der Gesellschaft gerade für empirische Zugänge nur bedingt eigne; zum Beispiel dann, wenn herausgearbeitet werden soll, was denn genau die spezifische Funktion von Religion sei und wie sie sich plausibel in der Abgrenzung zu anderen gesellschaftlichen Teilbereichen, wie etwa Politik, identifizieren lasse (z. B. Schließer 2009, S. 26).

Des Weiteren sieht sich die Religionswissenschaft mit der Frage konfrontiert, ob es sinnvoll ist, *überhaupt* einen Religionsbegriff zu bestimmen. So wurde im Zuge postkolonialer Arbeiten zunehmend Kritik an einem universell angelegten Religionsbegriff laut. Als ein prominenter Kritiker äußert Asad, „that there cannot be an universal definition of religion, not only because its constituent elements and relationships are historically specific, but because that definition is itself the historical product of a discursive process“ (Asad 1993, S. 29). Die kritischen Stimmen weisen zurecht darauf hin, dass die Verwendung des Religionsbegriffs als westliches, akademisches Konstrukt, das unter dem Einfluss der Moderne entstanden ist, ein Werkzeug ist, mit dem Machtstrukturen und Deutungshoheiten in Bezug auf Identitäten von Individuen und Gruppen legitimiert und aufrechterhalten werden (McCutcheon 2001).³⁰ Auf Grundlage dieser Überlegungen schlagen neuere Arbeiten in der Religionswissenschaft einen radikalen Perspektivenwechsel vor, weg vom Phänomen der Religion(en) hin zur Erforschung disziplinärer Klassifikationsversuche der Religionswissenschaft selbst. Diese Idee, dass „nicht die Phänomene als solche, ihre Beschreibung oder Erklärung [...] im Fokus des Interesses [stehen], sondern die Erforschung der Kon-

30 In diesem Sinne kann sich auch die vorliegende Arbeit nicht dem Vorwurf entziehen, Bestandteil dessen zu sein, was Mecheril et al. (2013, S. 45) als religiöses *othering* bezeichnen, da ein Fokus auf hinduistische Migrantinnen und Migranten diese Gruppe durch „Essentialisierung, Attribuierung und Repräsentation“ erst hervorbringt.

zepte oder klassifikatorischen Kategorien, mit denen die uns umgebende Welt benannt wird, sowie die Auswirkungen dieser Klassifikationsakte“ (Führding 2015, S. 17) ist ansprechend. Nicht zuletzt im Lichte der Diskussionen um das Selbstverständnis der Religionswissenschaft verspricht der „Rückzug“ auf diese Metaebene nebst interessanten Forschungsperspektiven auch eine gewisse Entlastung.

Für religionsethnografisch arbeitende Forscherinnen und Forscher ist dies nun kein gangbarer Weg, denn im wissenschaftlichen Alltagsgeschäft drängen sich ganz pragmatische Fragen auf: „How does one study the doing of religion? [...] Is looking at religioning any different from looking at other aspects of culture?“, fragt etwa Nye (2000a, S. 231). Wie also muss im Kontext ethnografischer Forschung mit Religion umgegangen werden? Und wie können bei der Rekonstruktion von Praktiken religiöse Praktiken identifiziert und von anderen, eventuell kulturellen oder politischen unterschieden werden? Nye fordert mit einem Blick auf die kritische Selbstreflexion der Kulturwissenschaften im Zuge des Postkolonialismus ein Bekenntnis bzw. ein Zeichen der Anerkennung dieser Entwicklungen³¹ in der Religionswissenschaft und schlägt vor, Religion als Praxis zu verstehen, also als etwas, was getan wird (er prägt dafür den Ausdruck *religioning*; Nye 2000b, S. 476).

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Daniel (2016). Inspiriert von der Auseinandersetzung mit postkolonialen Arbeiten und deren Votum für eine gegenstandsnahe, kontextsensitive Betrachtung sozialer Phänomene konstatiert sie für den religionssoziologischen Diskurs einen verengten Blick auf die vielfältige religiöse Praxis. Diese Engführung sieht sie in den fachlichen Bestrebungen begründet, einen allgemeinen Religionsbegriff formulieren zu wollen. Sie schlägt daher vor, im Zuge einer Analyse herauszuarbeiten, wie Praxis sich selbst als religiöse Praxis ausweist:

„Indem nicht danach gefragt wird, was Religion ist, sondern vielmehr analysiert wird, wie sich die Praxis ereignet, die sich selbst als religiöse Praxis ausweist, ermöglicht es eine solche Sicht-

31 Nye bezieht sich dabei auf die Entwicklungen der Kulturwissenschaften, der *postcolonial studies*, des Poststrukturalismus und der Ethnologie (Nye 2000b, S. 476).

weise, die Konstitution religiöser Praktiken durch ihre Eingebundenheit in breitere globalgeschichtliche Zusammenhänge zu berücksichtigen“ (ebd., S. 303).

Dabei arbeitet Daniel relevante Aspekte einer solchen multidimensionalen Rekonstruktion aus. Ihrer Ansicht nach umfassen sie nebst einer erhöhten Sensibilität für die Verflechtung jeglicher kultureller Praktiken auch die Materialität der Praxis in der Form von Körpern, Dingen, Symbolen, Architektur u. v. m. (ebd., S. 279ff.). Religiöse Symbole, beispielsweise das Om-Zeichen im Tempel, die bildliche Darstellung von religiösen Epen oder die *Murtis* selbst, finden damit genauso analytische Beachtung wie Diskurse über die „richtige“ Tempelführung oder die „echte“ Ritualpraxis in der Erzählung der Gläubigen. Sie stehen auf Augenhöhe mit Dingen und Körpern. Diese analytische Einbettung von Dingen und Körpern und damit die Untersuchung des komplexen Verhältnisses zwischen sich vollziehenden Praktiken und ihren materialen Voraussetzungen ist auch für den vorliegenden Kontext zentral. Daniels Perspektive ist für das vorliegende Vorhaben also Einiges abzugewinnen. Schließlich kann eine Arbeit, die sich für die Rekonstruktion von Tempelpraktiken interessiert, nicht plötzlich von der Perspektive der Praxistheorie zurücktreten, welche Kategorien ganz generell – und so auch Religion – gleichzeitig als Ergebnis und Voraussetzung wiederkehrender Praktiken versteht (Schmidt 2017, S. 5f.). Dabei kann aber auch Daniel nicht negieren, dass es bei der Analyse religiöser Praktiken immer schon ein Vorwissen gibt:

„Auch wenn hier für die Unvoreingenommenheit des Analysezugangs plädiert wird, wäre es naiv anzunehmen, das Vorwissen für dasjenige, was gegenwärtig als Religion verstanden wird, im Forschungsprozess komplett ausschalten zu können“ (Daniel 2016, S. 296).

Im Anschluss an diesen Hinweis und im Sinne eines *sensitizing concept* soll expliziert werden, welche Vorstellung von Religion im Laufe der Erhebung erkenntnisleitend war, bevor in der Auswertung analysiert werden kann, wie sich die nach dieser Weise beobachtete Praxis selbst als religiös ausweist. Das Vorwissen der Erhebung orientier-

te sich demgemäß an einer funktionalen Religionsdefinition, die dem Bereich der immanenten Alltagswelt die Erfahrung einer Transzendenz gegenüberstellt, wie dies Luckmann (1991, S. 85f.) tut:

„Es deckt sich mit einer elementaren Bedeutungsschicht des Religiösen, wenn man das Transzendieren der biologischen Natur durch den menschlichen Organismus ein religiöses Phänomen nennt.“

Religion kann sich folglich überall dort zeigen, wo Menschen ihre biologische Natur überschreiten bzw. transzendieren. Sie hat dann die Funktion, diese Transzendenzenerlebnisse sinnhaft zu deuten bzw. „alltägliche Erfahrungen mit einer ‚transzendenten‘ Wirklichkeitsschicht in Beziehung [zu] setzen“ (ebd., S. 80). Luckmann unterscheidet drei Arten von Transendenzen. Die sogenannte (1) kleine Transzendenz ist dadurch gekennzeichnet, dass „das in der gegenwärtigen Erfahrung angezeigte Nicht-Erfahrene grundsätzlich genauso erfahrbar ist wie das gegenwärtig Erfahrene“ (ebd., S. 167). Ein Beispiel dafür ist die Erinnerung: Erlebnisse der Vergangenheit, an die ich mich heute erinnere, überschreiten die unmittelbare Erfahrung z. B. in zeitlicher und räumlicher Hinsicht. Unter (2) mittleren Transendenzen versteht Luckmann die mittelbare Erfahrung alltäglicher Grenzen (ebd., S. 168), also beispielsweise die Situation der Zwischenmenschlichkeit, in der mir das Bewusstsein meines Gegenübers, so gut ich es auch zu kennen meine, nie unmittelbar zugänglich ist, sondern bloß durch die Interpretation seiner Aussagen, seiner Gestik und Mimik mittelbar verständlich wird. Als (3) große Transendenzen werden schließlich Verweise auf eine außeralltägliche, nichterfahrbare Wirklichkeit verstanden. In ihnen wird die Alltagswirklichkeit überschritten, wie bspw. im Rahmen religiöser Erfahrungen, aber auch in anderen Formen z. B. in der Ekstase oder im Traum. Knoblauch (1998, S. 155f.) schlägt vor, den Begriff des Religiösen auf die großen Transendenzen zu beschränken, da dieser Begriff eine „größere Trennschärfe“ erlaube. Dies, weil damit explizit nur Transendenzen gefasst sind, die sich durch ihre Außeralltäglichkeit auszeichnen (ebd., S. 155f.). Gerade für eine Analyse, die an der Unterscheidung religiöser von anderen, nichtreligiösen Praktiken interessiert ist, bietet es sich an, diesem Vorschlag zu folgen. Für die Verwendung von Luckmanns Religions-

begriff als Ausgangslage spricht weiter sein Interesse für neue Sozialformen der Religion.

Die Idee, dass Religion auch unabhängig von offiziell repräsentierenden Institutionen – Luckmanns Kritik richtet sich insbesondere gegen die christlichen Kirchen – gelebt wird, gehört heute zum Courant normal religionserforschender Disziplinen. An dieses Interesse für Sozialformen der Religion, wie es Luckmanns „Unsichtbare Religion“ (1991) porträtiert, will die vorliegende Forschungsarbeit anschließen. Erreicht wird dies durch die Fundierung in Praktiken und der damit gegebenen Möglichkeit des Wechsels zwischen unterschiedlichen „Größenordnungen“ sozialer Formen der Religion. Als religiöse Praktiken können dann gleichermaßen persönliche Gebete, *Pūjās* und Tempelfeste in den Blick treten.

Während er anfänglich stark anthropologisch argumentiert, formt Luckmann seinen Transzendenzbegriff später als *die Überschreitung der unmittelbaren Evidenz lebensweltlicher Erfahrung*. In dieser „Erfahrungstranszendenz“ (Knoblauch 1991, S. 14) sieht Knoblauch das phänomenologische Potenzial verortet, das eben nicht kognitiv verkürzt ist, sondern sich auf einen breiten Wissensbegriff stützt, wie er auch für Praxistheorien relevant ist:

„Wissen‘ umfasst auch Grundbefindlichkeiten, körperliche Fertigkeiten und eingeschliffene Verhaltensgewohnheiten, und so sind Formen religiöser Erfahrung, leiblicher Zustände und besonderer ‚Zustände‘ durchaus Gegenstand einer so verstandenen religionssoziologischen Forschung“ (ebd., S. 14).

Für den vorliegenden Kontext ist dies interessant, da die Konzeption von Praktiken sich an einer Idee von Wissen orientiert, die sich mit „eingeschliffenen Verhaltensgewohnheiten“ bzw. einem „Knowing-how“ beschreiben lässt. Ein Religionsbegriff, der einen breiten Wissensbegriff als Grundlage nimmt, lässt zu, dass die Überschreitung der unmittelbaren Evidenz lebensweltlicher Erfahrung etwas ist, was auch eine körperliche Dimension hat (vergleichbar mit Luckmanns Beispiel des Traums, der zwar eine primär kognitive Erfahrung ist, der aber einen spezifisch körperlichen Zustand voraussetzt).

Religion wird darum im Folgenden als (durchaus körperliche) Erfahrung einer Überschreitung der unmittelbaren Evidenz alltäg-

lich erfahrbarer Wirklichkeit verstanden. Religiöse Praktiken sind folglich solche, in denen eine Erfahrungstranszendenz nachvollziehbar bzw. accountable gemacht wird.

3 Methodologie und Methode praxeologischer Forschung

Als „a conversation between rigor and imagination“ beschreibt Abbott (2004, S. 3) den Forschungsprozess. Dass Genauigkeit eine wichtige Kompetenz einer empirischen Religionsforscherin ist, verrät ein Blick in ein beliebiges Methodenlehrbuch. Dort findet sich in der Regel eine Fülle unterschiedlichen Rezeptwissens, das den Forschungsprozess von der Forschungsfrage bis zur Auswertung der Daten abdeckt. Dass es ebenso wichtig ist, fantasievoll vorzugehen, bewahrheitet sich spätestens dann, wenn man in der Auseinandersetzung mit methodischem Rezeptwissen an die Grenzen dessen stößt, was sich Interessantes aus regulativ gewonnenen Daten rekonstruieren lässt.¹ Als Forscherin ist man daher gut beraten, nebst der fundierten Auseinandersetzung mit Methodologien und Methoden den Blick auf die Empirie nicht zu vernachlässigen. Pointiert formuliert dies Hirschauer in einer Kritik an der Begrenzung der Erhebungsstrategien der empirischen Sozialforschung: „Wenn Methoden Gegenstände konstruieren, dann hat ein Grossteil der empirischen Sozialforschung seine Gesellschaft offenbar als Telefonauskunft entworfen: Die Gesellschaft besteht aus Anschlüssen zur Erteilung von Auskünften. Soziologische Fragen? *Anruf genügt!*“ (Hirschauer 2008, S. 976).

Was hier mit leichtem Augenzwinkern formuliert wird, ist letztlich eine Kritik, die es gerade für Forschungsunterfangen, die sich einem praxistheoretischen Programm zuordnen, ernst zu nehmen

1 Dazu schreibt Geertz (1983, S. 26): „Nichts hat meiner Meinung nach mehr zur Diskreditierung von Kulturanalysen beigetragen als die Erstellung einwandfreier Abbildungen von formalen Ordnungen, an deren Existenz niemand so recht glauben kann.“

gilt.² Um zu erforschen, wie Hindutempel im Vollzug entstehen, genügt der sprichwörtliche Anruf in der Tat nicht. Nimmt man den praxistheoretischen Anspruch, die Körperlichkeit und Materialität des Sozialen zu berücksichtigen, ernst, ist es angezeigt, dies auch im methodischen Vorgehen abzubilden,³ da selbst das längste und detaillierteste Interview nicht zu vermitteln vermag, auf welche Art Materialität und Körperlichkeit in sozialen Praktiken relevant wird. Soll die Rekonstruktion einer spezifischen Praxis im Fokus stehen, muss folglich herausgearbeitet werden, *wie* diese Praxis zustande kommt.

3.1 Die ethnomethodologische Einstellung

Ein passender methodologischer Referenzpunkt eines so konzipierten Forschungsunterfangens ist die Ethnomethodologie in der Prägung von Garfinkel (1967). Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie die Erforschung von „common sense knowledge of social structures“ (ebd., S. 77) ins Zentrum rückt. Damit erklärt die Ethnomethodologie die Strukturen des Alltagshandelns und den in ihnen präsenten Sinn zu ihrem zentralen Gegenstand und interessiert sich dafür, wie soziale Wirklichkeit – verstanden als Vollzugswirklichkeit – permanent hergestellt wird:

„Ethnomethodological studies analyze everyday activities as members’ methods for making those same activities visibly-rational-and-reportable-for-all-practical-purposes, i.e., ‘accountable’,

2 Die Ausführlichkeit der folgenden Ausführungen zu Methode und Methodologie ist einerseits dem Anspruch praxistheoretischer Arbeiten geschuldet, ihren Untersuchungsgegenstand angemessen erforschen zu wollen, wie das Schäfer, Daniel und Hillebrandt (2015a) skizzieren. Andererseits will die Arbeit damit auch den Anforderungen an eine professionalisierte Methodendebatte in der Religionswissenschaft genügen, wie sie Führling (2013) ausmacht.

3 Der Sammelband von Schäfer, Daniel und Hillebrandt (2015b) tritt gar mit der Diagnose an, dass es bislang an adäquaten Methoden der empirischen Praxisforschung fehle und will dieses Manko beheben, „um dem theoretischen Anspruch der Soziologie der Praxis gerecht zu werden, ihren Untersuchungsgegenstand, nämlich das, was praktisch geschieht, angemessen erforschen zu können“ (ebd., S. 8).

as organizations of commonplace everyday activities“ (ebd., S. vii).

Um diese Definition zu verorten, hilft es, sich vor Augen zu führen, dass die soziale Wirklichkeit in höchstem Masse unwahrscheinlich und daher erklärungsbedürftig ist, da es „keinerlei festen Grund für den Sinn des Alltagslebens gibt“ (Esser 2001, S. 174). Dies wird in amüsanter Art und Weise deutlich, wenn man sich die von Garfinkel (1967, 42ff.) erdachten „Krisenexperimente“ in alltäglichen Interaktionssettings ansieht, in denen ein Gesprächspartner absichtlich die Explikation alltäglicher Sinnbezüge einfordert und damit deutlich macht, dass soziale Situationen darauf beruhen, dass sie beständig intersubjektiv als fraglos gegeben angezeigt werden. Dabei kann diese andauernde Hervorbringung sozialer Situationen nur gelingen, wenn sie als *accountable* oder, wie Keller schreibt, „stimmig“ erfahren werden; wenn also die Handelnden sich gegenseitig die Ordnung dieser Situationen anzeigen und versichern (Keller 2012, S. 267). In dieser situationalen Verortung der Entstehung sozialer Ordnung sind Reflexivität und Indexikalität zentrale Charakteristika (Knoblauch 2009b, S. 309). Reflexivität bedeutet, dass Handelnde die Ordnung ihrer Handlungen sich und anderen sichtbar machen. Indexikalität benennt den Umstand, dass die Bedeutung der Handlungen auf reflexive Weise in den Handlungen selbst erzeugt wird (ebd., S. 309). Gerade mit der Ethnomethodologie kann daher untersucht werden, was oftmals als gegeben angeschaut wird – das was im Hindutempel einfach so passiert.

Soziale Ordnung entsteht Garfinkel zufolge nämlich, wenn Teilnehmende dieser Ordnung sie hervorbringen, indem sie soziale Situationen interpretieren und ihre Interpretation für andere erkennbar machen. Forschenden ist es folglich möglich, genauso wie anderen Teilnehmenden, qua Teilnahme (und nicht zuletzt im Erleben einiger *Fauxpas*), dasjenige Wissen zu erwerben und diejenigen Regeln zu erlernen, die man beherrschen muss, damit die eigenen Handlungen von den anderen Praxisteilnehmenden in der jeweiligen Situation als normal oder alltäglich verstanden werden. Die Ethnomethodologie, wie die Wortkonstruktion es bereits andeutet, setzt also auf die Erforschung der „Art und Weise, wie wir unsere gemeinsa-

me Welt und unser Handeln darin interpretieren und strukturieren“ (Abels 2009, S. 87).

Es gibt aber noch weitere gute Gründe, die Ethnomethodologie als methodologische Referenz praxistheoretisch inspirierter Forschung zu nehmen. Meyer (2015, S. 115f.) argumentiert etwa, dass die Praxistheorie und die Forschungspraxis der Ethnomethodologie konsistent seien, da beide das Erlernen der impliziten Regeln einer spezifischen sozialen Umgebung gegenüber allen anderen methodischen Größen, wie etwa Theorien und Vorannahmen oder sprachlichen Repräsentationen, präferieren. Und gerade im Zug der Weiterentwicklung der Ethnomethodologie in den *studies of work* Mitte der 1970er-Jahre, wird die bisherige (implizite) Unterteilung in Beschreibung respektive Erklärung einerseits und Objekte und Sachverhalte andererseits verworfen. Neu – und für praxistheoretische Forschung einfacher anschließbar – wird die Produktion sozialer Ordnung daher in verkörpertem Praktiken verortet (Bergmann 2012, S. 131).

Selbstverständlich existieren auch kritische Stimmen. So ist eine viel zitierte Kritik an der Ethnomethodologie diejeniger an ihrem situationistischen Fokus, der den „Blick auf die Dauerhaftigkeit der Vollzugs-Form und ihr Übertritt in andere Situationen und andere soziale Felder erschwert“ (Lengersdorf 2015, S. 179). Dem kann begegnet werden, indem man das Phänomen, also die Empirie, in den Mittelpunkt des Vorgehens stellt (Hirschauer 2004, S. 89). Das hat zur Folge, dass im Verlauf des Forschungsprozesses stärker danach gefragt werden muss, welche Methoden der Erforschung spezifischer Praktiken angezeigt sind bzw. welche Methoden Praktiken selbst als geeignet für ihre Erforschung anzeigen (Lengersdorf 2015, S. 183).⁴

4 Wie Hirschauer festhält, verschiebt sich in einer praxeologischen Forschungseinstellung folglich das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis: „Eine Theorie der Praktiken muss sich auf andere Weise ins Verhältnis zu ihrem Gegenstand setzen als Formen soziologischer Theorie, die sich empirischem Stress entziehen und ihre Vokabularen als maximal deklinationsfähig behaupten – bis hin zum grammatischen Unsinn. Theorien der Praxis können gelassen auf ihre empirische Relativierung eingestellt sein. Sie geben damit etwas von dem preis, was ‚Theorie‘ in der Soziologie bedeutete, aber sie gewinnen dafür etwas anderes: dass sie überhaupt Schritt halten können mit der Raffinesse und dem Reichtum an Varianz, mit der kulturelle Praktiken unseren Gegenstand erfinden“ (Hirschauer 2004, S. 89).

Und diese werden dann etwa für Gespräche und Rituale unterschiedlich ausfallen.

3.2 Datenerhebung und -auswertung

Um die Untersuchung nicht im Sinne des anfänglich erwähnten Telefonanrufes zu konzipieren und dem soeben geforderten Fokus auf die Empirie Rechnung zu tragen, wurde die Datenerhebung und -auswertung entlang einer ethnografischen Forschungsstrategie konzipiert. So wurden zwar durchaus halbstandardisierte, episodische Interviews mit Besucherinnen und Besuchern der besuchten Tempel in Zürich und Wien sowie mit Expertinnen und Experten geführt und im Weiteren diese Interviews entlang der Leitlinien der dokumentarischen Methode ausgewertet. Deutlich mehr Zeit wurde allerdings für die teilnehmende Beobachtung in den Tempeln aufgewendet. Dennoch ist es im Kontext der vorliegenden Forschung wenig sinnvoll, von einer vollständigen Ethnografie zu sprechen. Die Zeiträume der teilnehmenden Beobachtung sind dafür zu kurz (je rund sechs Monate mit anschließenden punktuellen Besuchen), die Zahl der besuchten Orte zu divers, als dass sich überall vertrauensvolle Beziehungen hätten etablieren können. Dennoch hat sich das Vorgehen der Datenerhebung an den Maximen ethnografischen Arbeitens orientiert: die Besuche von Tempeln und religiösen Feiern waren der offenen und explorativen Datengewinnung verpflichtet.⁵ Essentiell war zudem der Aspekt der Teilnahme, über den versucht wurde, die körperlich-praktischen Wissensformen des Tempelgeschehens zu erschließen und zu rekonstruieren. Methodisch reiht sich das Vorgehen trotzdem nicht in diejenigen Arbeiten ein, die teilnehmende Beobachtung als *gold standard* praxeologischer Forschung betrachten. Stattdessen orientiere ich mich an einer Sicht auf Datengewinnung, die sich für eine Kombination mehrerer Methoden ausspricht, in der nicht davon ausgegangen wird, dass eine Methode validere Daten produziert als die andere (vgl. Halkier 2017, S. 197ff.)

5 Dieser Offenheit ist es geschuldet, dass auch andere Besuche, wie etwa der einer „Miss Tamil Switzerland“-Wahl oder der Besuch eines Salzburger Tempels, stattfanden und dokumentiert wurden.

3.2.1 Ethnografische Strategie und teilnehmende Beobachtung

Ein zentraler Teil des Datenkorpus kam durch teilnehmende Beobachtung zustande. Den Ausgang der teilnehmenden Beobachtung bildet dabei eine verhältnismäßig triviale Frage: Was geht hier eigentlich vor sich? Um diese Frage zu beantworten, werden gerade nicht regulative, sondern mimetische Formen empirischer Sozialforschung verwendet, wie Amann und Hirschauer (1997a) erklären. Das bedeutet, dass eine ethnografische Forschungsstrategie davon ausgeht, dass jedes Feld, welches die Ethnografin betritt, erstens durch eine ihm inhärente Soziologik gekennzeichnet ist und dieses Wissen im Zuge der teilnehmenden Beobachtung mobilisiert werden kann (ebd., S. 20). Durch die Teilnahme am Tempelgeschehen wurde Wissen darum nicht nur kognitiv rekonstruiert, sondern zu einem guten Teil auch als Erfahrungswissen respektive praktisches Wissen mobilisiert, wie das für praxistheoretische Forschungen essentiell ist (Lengersdorf 2015, S. 186). So war beispielsweise die Teilnahme an Vorbereitungsarbeiten im Tempel wichtig, um zu einem Verständnis unterschiedlicher Praktiken zu gelangen. Gerade durch die Übergänge ließ sich leichter erschließen, wie bestimmte Praktiken etwa als Vorbereitungs- oder Ritualpraktiken ausgewiesen wurden.

Grundsätzlich gilt, dass es sich bei der Ethnografie nicht um eine einzelne Methode handelt. Adäquater ist die Bestimmung der Ethnografie als „historisch gewachsene[r] kulturwissenschaftliche[r] Erkenntnishaltung“ (Breidenstein u. a. 2015, S. 31). Das Besondere an dieser Erkenntnishaltung ist, dass sie entlang der Unterscheidung von Fremdem und Vertrautem organisiert ist. Ethnografisches Arbeiten ist also immer damit beschäftigt, etwas Fremdes in etwas Vertrautes zu übersetzen, respektive Vertrautes zu verfremden (ebd., S. 31).

Die teilnehmende Beobachtung kann dabei verstanden werden als „methodisch kontrolliertes Fremdverstehen [...], das die Sinnstrukturen der Feldsubjekte situativ erschließen soll“ (Franke und Maske 2011, S. 107). Die Forscherin versucht also, an alltäglichen Praktiken teilzuhaben und die Situation, in die sie sich begibt, zu beobachten. Methodisch kontrolliert muss das Fremdverstehen angelegt sein, da es nebst der Teilnahme immer auch eine Form der Distanzierung braucht. Ohne diese Distanzierung oder Verfremdung unterscheidet sich die Forscherin nicht von ihrem Feld, ist also le-

diglich Tempelbesucherin. Franke und Maske (ebd.) vermuten, dass es ethnografische Zugänge in der Religionswissenschaft bisher nicht leicht hatten, weil die phänomenologische Vergangenheit des Faches dazu führt, dass einer Erhebung von Innenperspektiven tendenziell kritisch begegnet wird (ebd., S. 108). Auf einen weiteren Aspekt verweist Knoblauch (2006, S. 971f.), wenn er schreibt, dass die Akzeptanz eines interpretativen Paradigmas einen unmittelbaren Einfluss auf den Religionsbegriff hat. Folgt man den Prämissen ethnografischer Forschung – also der Aufforderung, die Sinnstrukturen des Feldes situativ zu erschließen – kann eine Definition von Religion und religiösen Praktiken nur aus diesem Feld heraus geschehen. Nebst der Verwendung von *sensitizing concepts*, wie sie in Kapitel 2 präsentiert wurden, wird daher im Zuge der Auswertung zu rekonstruieren sein, wie der Transzendenzbezug im Kontext von *doing mandir* zustande kommt, wie sich also religiöse Praktiken selbst, als solche ausweisen.

Die Aufmerksamkeit der Forscherin als beobachtende Teilnehmerin gilt, wie bereits an anderer Stelle vermerkt, (sprachlichen und nichtsprachlichen) Praktiken genauso wie beispielsweise der Verwendung von Materialien und Medien im Zuge dieser Praktiken, dem Ablauf von Ritualen und vielem mehr – in ihnen allen kommen wichtige Aspekte des Feldes zum Ausdruck. Begibt sich die Forscherin also in ein bestimmtes Feld, wird sie dort – sofern sie nicht einem positivistischen Bild der Genese sozialer Wirklichkeit anhaftet – auf ein vielgestaltiges Phänomen treffen, das über eine Eigenlogik verfügt, die es zu erleben, beschreiben und analysieren gilt. Ethnografische Forschungsstrategien zeichnen sich dabei durch vier Charakteristika aus (Breidenstein et al. 2015, S. 31ff.): Sie interessieren sich für die Beschreibung von (1) *sozialen Praktiken* bzw. das ihnen zugrundeliegende praktische Wissen; sie betonen die Bedeutung der (2) *unmittelbaren Erfahrung* des Feldes in der Form der teilnehmenden Beobachtung; sie sprechen sich für einen (3) *integrativen Forschungsansatz* aus, im Zuge dessen unterschiedliche Datentypen gesammelt und analysiert werden, und sie unterstreichen die sozialwissenschaftliche (4) *Versprachlichung* der gemachten Beobachtungen. Gemäß dieser Charakterisierung wurden in Zürich und Wien regelmäßig Tempel besucht und die meisten dieser Besuche protokolliert. Der Zugang zu den einzelnen Tempeln kam, wo möglich, über Anfragen via E-Mail oder Telefon zustande. Gab es keine offizielle Kontaktmög-

lichkeit oder keine Antwort auf Kontaktversuche, bin ich zu den regulären Tempelöffnungszeiten hingegangen, habe meine Vorhaben bei Nachfrage vorgestellt und erklärt, dass ich gedenke, den Tempel wiederholt zu besuchen, um das Vorhaben meiner künftigen Anwesenheit zu verbreiten. Nicht bloß aus Eigennützigkeit, sondern auch um mögliche Verzerrungen zu vermeiden, habe ich versucht, Fragen nach meinem Forschungsvorhaben wahrheitsgemäß zu beantworten, ohne mein gesamtes Forschungsvorhaben en detail darzulegen (ebd., S. 56). In Wien gelang der Erstkontakt über das Ehepaar Ranga, das den Hindutempel im Afroasiatischen Institut lange Jahre geleitet hat. Dank ihnen kamen wichtige Kontakte zu weiteren Personen, insbesondere zu den bengalischen Vereinen, die in wechselnden Lokalen die *Durgāpūjā* ausrichten, zustande. Ihr langjähriges Engagement für Hindus in Österreich erleichterte den Zugang, da die meisten Menschen sie als Pioniere hinduistischen Lebens in Österreich betrachten und ihnen gegenüber eine gewisse Form der Verpflichtung verspüren. In einigen Tempeln wurde mir von sogenannten *Gatekeepern*, meist Männern in einer Leistungsrolle, Kontaktpersonen zur Seite gestellt; in der Regel junge, gut ausgebildete Frauen.

Einmal im Feld, versuchte ich das Geschehen zu verfolgen, gleichzeitig aber auch aktiv mitzumachen. Dabei stand die unmittelbare Erfahrung genauso im Zentrum des Interesses wie die zahlreichen Praktiken, die sich in der Situation beobachten ließen. Dazu zählten nebst dem religiösen Ritual etwa das zeitlich versetzte Eintreffen der Gläubigen, die Vor- und Nachbereitungen des Rituals, informelle Gespräche mit anderen Tempelbesucherinnen und -besuchern beim gemeinsamen Essen sowie die Handhabung und Präsentation unterschiedlicher Materialien und Medien. Entsprechend habe ich nicht nur religiöse Rituale mitgemacht, sondern im Verlaufe der Zeit auch *Bhajans* singen gelernt, geputzt, aufgeräumt, gebastelt und gekocht. Diese Form der Teilnahme war in keiner Weise für alle Tempel gleich möglich. So war gerade in den größeren Tempeln die Teilnahme stark davon abhängig, wann ich sie besuchte und zu welcher Zeit ich eintraf. Kam ich an einem Festtag vor der *Pūjā*, so bestand die Möglichkeit, in Aufgaben eingebunden zu werden; eine Gelegenheit, die ich hin und wieder absichtlich, manchmal unabsichtlich wahrnahm. Erschien ich an einem Tag unter der Woche, waren weniger Leute anwesend und die Möglichkeit, mit Einzelnen

ins Gespräch zu kommen, war höher. Auch war die Reaktion auf meine Anwesenheit sehr unterschiedlich. In einem kleineren Tempel in Wien hat mir eine der Mitorganisatorinnen nach einiger Zeit regelmäßiger Besuche einen roten Sari geschenkt und mir erklärt, dass er ein Geschenk der großen Göttin sei, die sie angewiesen habe, ihn mir zu überreichen. Dieses Geschenk empfand ich als Moment der Akzeptanz meiner Anwesenheit in diesem spezifischen Tempel. Es kontrastiert aber mit der Situation in anderen, vor allem größeren Tempeln, in denen ich Kontakte meist proaktiver herstellen musste.

Die Struktur der Besuche habe ich meist direkt im Anschluss – bei besonders langen Besuchen, etwa den Tempelfesten, auch schon mal zwischendurch – in Feldnotizen erfasst und anschließend zu Protokollen verarbeitet (Breidenstein et al. 2015, S. 85f.). Dabei kommt den Protokollen die Funktion eines „externen Speichers von Erinnerungen“ zu, auf deren Basis weitere Analysen gemacht und weitere Aspekte beobachtet werden (Schindler 2016, S. 275). Dabei habe ich gerade zu Beginn der Feldforschung jeden Besuch protokolliert, gegen Ende die Besuche nur mehr auszugsweise, in handschriftlichen Notizen oder als Sprachmemos festgehalten.

Die gewählte Protokollart kann am ehesten der sequentiellen Form (Streck, Unterkofler und Reinecke-Terner 2013) zugeordnet werden, bei der Gespräche und Handlungen chronologisch wiedergegeben werden. Je nach Situation rückten unterschiedliche Aspekte ins Zentrum. So ist die folgende Sequenz, die ein Gespräch mit mehreren jungen Frauen zusammenfasst, nicht mit Fokus auf die Art des Sprechens wiedergegeben, sondern es stehen die Gesprächsinhalte und die damit verbundenen Referenzen (Gewohnheiten, Gefühle, Materialien) im Zentrum.

„Ich frage danach, ob sie regelmäßig herkommen. Sie antworten mit ja, es handle sich um ein vertrautes Umfeld von Kindesbeinen an, wie eine Familie (dieser Punkt wird von mehreren bekräftigt). Außerdem sei es ein guter Grund, sich rauszuputzen und die schönen indischen Kleider anzuziehen. Ich frage, ob sie auch andere Tempel besuchen, sie verweisen auf den Hare-Krishna-Tempel, den sie sehr schön finden“ (W07, Z58-62).

In einem anderen Auszug aus dem gleichen Protokoll liegt der Fokus hingegen auf den unterschiedlichen individuellen und gemeinschaftlichen nichtsprachlichen Praktiken einzelner Personen im Tempel (die der Forscherin eingeschlossen):

„Der junge Mann, dem ich beim Ausbreiten der Teppiche geholfen habe, bringt Tee und ich sitze bei den Frauen und trinke ihn. Als ich damit fertig bin, gehe ich zum Eingang und wasche mein Glas (zum ersten Mal) selber ab und setze mich wieder auf meinen angestammten Platz hinter dem Kücheneingang. Die Erfahrung vom letzten Mal – dass der vordere Platz mit den Kissen für die Sängerinnen vorgesehen ist – und ich eigentlich nicht zurückrutschen will, bringt mich dazu. Der Priester läuft mit einem Räucherutensil im Tempel umher, das er in der Andeutung eines Kreises vor den *Mūrtis* und den Bildern an der Wand schwenkt. Die Frauen und der Priester beginnen zu singen (für einmal hört der Sänger/Pianospieler nur zu) und der Tempel füllt sich langsam“ (W07, Z25-32).

Einem integrativen Forschungsansatz folgend habe ich nebst Beobachtungsprotokollen und halbstandardisierten Interviews auch andere Datenarten gesammelt: So gehören etwa Flyer, Ankündigungen, Poster, Kalender und Liedtexte der Tempel – auch in digitaler Form –, Vereinsregistrauszüge, Screenshots von Facebook-Seiten, Broschüren, Fotos⁶ sowie Archivmaterialien zum Datenkorpus.

Die Auswertung der Beobachtungsprotokolle orientierte sich an der Methode der *Grounded Theory*. In einem ersten Schritt wurden die Beobachtungsprotokolle offen codiert, um die Themenvielfalt herauszuarbeiten (Strauss und Corbin 1996, S. 43ff.). Mit der

6 Obwohl ich versucht habe, gewisse Aspekte wie z. B. die leeren Tempelräume oder als intensiv erlebte Momente während eines Festes auch durch Fotografien festzuhalten, hat sich dies nicht durchwegs als geeignete Vorgehensweise erwiesen. Gerade im Kontext der Intimität kleiner Tempelräume und den Feierlichkeiten einer kleinen Gruppe von Menschen wollte ich es vermeiden, das Bewusstsein für die Situation des „Beforschtwerdens“ permanent zu aktualisieren. Unproblematisch erschien mir dagegen die Verwendung von Fotoapparat oder Smartphone-Kamera, wenn auch die anderen Besucherinnen und Besucher Fotos machten.

anschließenden Ordnung, Vereinheitlichung und Verdichtung der Codes wurde vom unmittelbaren Datum, dem jeweiligen Protokoll, abstrahiert, erste analytische Themen definiert und zueinander in Beziehung gesetzt. In Zusammenschau mit den Auswertungen der Interviews und den anderen Datenarten wurden so einzelne Situationen der Tempelpraxis rekonstruiert, anhand derer schlussendlich Bedingungen, Strukturen oder Konstellationen des Forschungsfeldes sichtbar gemacht wurden.⁷ Diese Situationen sollten auf eine Art und Weise für das Feld stehen (Breidenstein et al. 2015, S. 139ff.). Sie sollten im Kontext des Feldes sehr typisch sein. Natürlich ist auch die Qualität der Daten, die dem Fall zugrunde liegen, ein Kriterium, das die Auswahl lenkt (ebd., S. 139ff.).

Da die Rekonstruktion der Situation(en) nicht nur aus der Auswertung der Beobachtungsprotokolle entstanden, sondern auch das Material der Interviews inkludierten, soll in einem nächsten Schritt die Datenerhebung mittels halbstandardisierter, episodischer Interviews dargelegt werden.

3.2.2 Interviews und Gespräche

Im Verlaufe meiner Erhebungsphasen habe ich unterschiedliche Formen von Interviews und Gesprächen geführt, aufgenommen und transkribiert. Insgesamt sind 15 halbstandardisierte, episodische Interviews zustande gekommen, fünf Experteninterviews sowie fünf Gespräche, die sich teils aufgrund ihres Inhaltes, teils durch die Wahl des Gesprächspartners von den beiden anderen Interviewarten unterscheiden, jedoch trotzdem als Teil der Datengesamtheit behandelt wurden. Die drei Gesprächsarten und auch die unterschiedlichen Gesprächspartner wurden aufgrund der Strategie des *theoretical* oder *purposeful samplings* ausgewählt (Przyborski und Wohlrab-Sahr 2010, S. 181ff.).⁸

7 Breidenstein et al. (2015, S. 139) sprechen anstelle von Situationen von Fallanalysen. Ich verwende dagegen den Begriff der Situation, da er die Analyseinheit der Ethnomethodologie bezeichnet.

8 Interessanterweise hat das Schneeballprinzip, also die Vermittlung weiterer Interviewpartner über bereits Interviewte, eigentlich nur in einem Fall funktioniert, obwohl ich mir gerade für den Einstieg ins Feld Erfolge von dieser Strategie erhofft hatte (Przyborski und Wohlrab-Sahr 2010, S. 184).

Ausgehend vom Forschungsinteresse habe ich erste potenzielle Interviewpartnerinnen und -partner angesprochen, denen ich zuvor wiederholt im Tempel begegnet bin. Nebst der Regelmäßigkeit der Besuche als Ausweis für die aktuelle Vertrautheit der Gläubigen mit dem Tempel sollte das Sample Frauen ebenso umfassen wie Männer, Laien und Priester oder Funktionsträger der Vereine, jüngere genauso wie ältere Menschen. Damit wurde einerseits dem Umstand Rechnung getragen, dass die Auswertung erster Interviews die Notwendigkeit für komplementäre Sichtweisen eröffnet hat,⁹ andererseits wird mit der Strategie des *theoretical sampling* auch die Ebene der Beobachtung reflektiert, wonach der Tempel ein Ort ist, an dem sehr viele verschiedene Menschen (Familien mit kleinen Kindern, junge Erwachsene, ältere Menschen) zusammenkommen. Die Struktur der halbstandardisierten, episodischen Interviews (Misoch 2015, S. 57ff.) bestand aus einem erzählgenerierenden Stimulus¹⁰ und anschließenden Nachfragen. Nach Misoch zeichnet sich das halbstandardisierte, episodische Interview dadurch aus, dass es unterschiedliche Formen von Wissen abbilden will: „Das episodische Interview stützt sich auf (1) erzählte Erinnerungen (als Teilnarrationen) und auf (2) argumentativ-theoretische Darstellungen, die ihrerseits auf das episodischnarrative Wissen (bei 1) und auf semantisch-begriffliches Wissen (bei 2) rekurren“ (ebd., S. 59). Demgemäß wurde in einer ersten Sequenz der Fokus auf die Erzählung der Geschichte des Tempels aus der Perspektive des Befragten gelegt. Diese Frage zielte auf die Erhebung subjektiver Wissensbestände, ließ den Interviewten aber genügend Freiraum für die Strukturierung und Schwerpunktsetzung der Erzählung entlang eigener Erfahrungen und Relevanzen. Anschließend wurde in Nachfragen die Ausarbeitung des episodi-

9 Die ersten Interviews fanden in der Regel mit jungen Frauen statt, also mit jenen Kontakten, die mir von offizieller Seite zur Seite gestellt wurden. Die Auswertung dieser Interviews hat die Notwendigkeit weiterer Perspektiven, insbesondere auch älterer Leute eröffnet, um bspw. die Geschichte der Tempel vollständiger rekonstruieren zu können.

10 Der Erzählstimulus lautete: „Bitte erzählen Sie mir die Geschichte des Tempels (und des Tempelvereins) in XY. Am besten fangen Sie bei dem Zeitpunkt an, als Sie zum ersten Mal zu diesem Tempel gegangen sind und erzählen mir die ganze Geschichte des Tempels bis heute, so wie sie sie erlebt haben. Erzählen Sie mir bitte alles, was Ihnen dazu einfällt.“

schen, aber auch des semantisch-begrifflichen Wissens angeregt, indem bspw. nach schwierigen Momenten in der Geschichte des Tempels gefragt oder eine Einschätzung der Bedeutung des Tempels für andere Besucherinnen und Besucher erbeten wurde. Der Interviewleitfaden wurde in einem intersubjektiven Verfahren erstellt. Einem Vorschlag von Helfferich (2011, S. 182ff.) folgend, wurde das sogenannte SPSS-Verfahren angewandt, das einerseits dabei helfen soll, aus der Fülle an möglichen Fragen, in Abgleich mit der Forschungsfrage, die sinnvollen herauszufiltern und zu sortieren, und das andererseits dazu dient, das eigene Vorwissen zu explizieren – ein Vorgehen, das auch Misoch (2015, S. 602) empfiehlt. Dabei wurden das Projekt sowie das Forschungsinteresse in einem ersten Schritt den Kolleginnen kurz skizziert, anschließend wurden auf Kärtchen in einem gemeinsamen, offenen Brainstorming möglichst viele Fragen gesammelt (S). Diese Fragekärtchen wurden geprüft (P) und nicht geeignete, weil z. B. geschlossen formulierte Fragen, wurden aussortiert. Schließlich wurde die Sortierung (S) der Fragen nach Themenfelder im Gespräch erarbeitet. Diese Zusammenstellung wurde in einem letzten, individuellen Arbeitsschritt in den Interviewleitfaden subsumiert (S). Die Interviews wurden mit dem Einverständnis der Interviewten und mit Zusicherung ihrer Anonymität aufgezeichnet und dauerten in der Regel zwischen einer halben und eineinhalb Stunden. Gab es nennenswerte Gesprächsanteile *off the record*, wurde ein entsprechendes Protokoll angefertigt. Die episodischen Interviews wurden vollständig transkribiert, die Experteninterviews und Gespräche nur partiell.¹¹

11 An dieser Stelle tut ein kurzer Exkurs Not: Es ist wichtig festzuhalten, dass die Interviews alle in Schweizerdeutsch, Deutsch oder Englisch geführt (und in Deutsch oder Englisch transkribiert) wurden. Die Interviewten antworteten in diesen Sprachen, teils ergänzt durch Begriffe ihrer Muttersprachen oder Sanskritbegriffe. Für fast alle Interviewpartnerinnen und -partner war die Interviewsprache folglich nicht die Muttersprache respektive nicht die erste Muttersprache, jedoch in den allermeisten Fällen die Sprache ihres Arbeits- und Ausbildungsalltags. Aus dem Umstand, dass die Forscherin die sprachliche Fülle des Forschungsfeldes selbst nicht repräsentieren konnte, ergaben sich einige Probleme: Einerseits verstärkte die Sprachbarriere die Asymmetrie in der Position zwischen Interviewerin und Interviewten. Dieser Asymmetrie wurde mit dem Aufbau vertrauensvoller Beziehungen durch wiederholte Tempelbesuche vor der Interviewanfrage zu begegnen

Die Auswertung der Interviews geschah in mehreren Schritten: Nach der Transkription wurden die Datengesamtheit gelesen und – gemeinsam mit den Beobachtungsprotokollen – offen codiert. Dabei stand nicht so sehr die Weiterentwicklung der Codes zu Kategorien im Vordergrund, wie dies etwa das Vorgehen gemäß der *Grounded Theory* empfiehlt (Przyborski und Wohlrab-Sahar 2010, S. 209ff.). Vielmehr ging es darum, zu Beginn den Blick auf die Gesamtheit der Daten – Interviews und Protokolle – zu legen und auf der Grundlage dieser Gesamtlektüre erste Zusammenhänge zu konzeptualisieren und Themen zu rekonstruieren, die in der Zusammenschau von Beobachtungen und Interviews relevant waren.

Die weitere Analyse der Interviews folgte den Vorgaben der dokumentarischen Methode (Bohnsack 1989, 2010, 2013). Bohnsack hat die dokumentarische Methode Ende der 1980er-Jahre als Verfahren der rekonstruktiven Sozialforschung vor allem zur Analyse von Gruppendiskussionen etabliert (Bohnsack 1989). Sein zentraler Anspruch ist es, die qualitative Sozialforschung an der Produktion theoretischer Aussagen zu beteiligen, ohne dabei die Analyse einzelner Fälle aus den Augen zu verlieren (Nohl 2013, S. 7). Dabei geht es gerade nicht darum, mit der methodischen Arbeit aufzuhören, sobald die Frage beantwortet ist, was denn die gesellschaftliche Realität ausmacht, die sich den Akteuren präsentiert. Vielmehr soll eine Antwort auf die Frage gefunden werden, wie diese gesellschaftliche Realität hergestellt wird (vgl. Bohnsack 2013, S. 13). Nimmt man diesen Rekonstruktionsprozess methodisch ernst, trifft man gleichsam Vorkehrungen, erst gar nicht in die von Hirschauer skizzierte Situation zwischen positivistischer Skylla und fabulierender Charybdis

versucht, um die Hemmschwelle eines formellen Interviewsettings zu senken. Zudem durften sich die zu interviewenden Personen Ort und Zeitpunkt des Interviews aussuchen. Andererseits erforderte die Situation der Sprachunterschiede eine spezifische Vorbereitung. So musste der Eingangsstimulus teilweise ad hoc vereinfacht werden und es war wichtig, die Gesprächsführung entlang der Sprachkompetenz des Gegenübers flexibel zu gestalten und je nach Situation das Gespräch stärker zu strukturieren. Auch für den Auswertungsprozess hatte die Sprachwahl Konsequenzen. So war es nicht in allen Fällen möglich, Ausschnitte lediglich entlang der Transkription zu analysieren, sondern es war stellenweise notwendig, auch im Auswertungsprozess mit der Aufnahme zu arbeiten.

zu gelangen: „Wer meint, er finde soziale Wirklichkeit, überschätzt seine Wahrnehmung, wer meint, er erfinde sie, seine Imagination“ (Hirschauer 2008, S. 175).

Folglich wurden die Interviews in einem zweiten Schritt einer formulierenden Interpretation unterzogen. Zu diesem Zweck wurden Passagen aus den episodischen Interviews ausgewählt und die darin angesprochenen Themen mit Oberbegriffen versehen.¹² Ziel war es, die thematische Gliederung zentraler Passagen zu erfassen und allgemein verständlich zu paraphrasieren. Dabei wurde von jedem Interview die Anfangspassage übernommen, um zu gewährleisten, dass feldspezifische Relevanzen, die idealerweise als Antwort auf den Erzählstimulus zu Beginn des Interviews präsentiert werden, in der Analyse erfasst wurden (Przyborski und Wohlrab-Sahr 2010, S. 292). Zusätzliche Passagen wurden danach ausgewählt, ob sie für die Fragestellung von Relevanz sind bzw. ob sie auffällige formale Eigenheiten aufwiesen (ebd., S. 293). Bohnsack (2010, S. 124) spricht in diesem Zusammenhang von Fokussierungsmetaphern. Damit bezeichnet er Interviewpassagen, die sich durch besondere metaphorische Dichte auszeichnen, durch erhöhtes Erzähltempo oder detaillierte Beschreibungen hervorstechen – also Passagen, die auf die eine oder andere Art besonders prägnant oder elaboriert sind. Sie werden in diesem zweiten Interpretationsschritt paraphrasiert, da die Rekonstruktion dessen, was gesagt wird im Zentrum steht.

Schließlich wurden die gewählten Passagen einer reflektierenden Interpretation unterzogen (ebd., S. 135f.). In diesem Auswertungsschritt wird versucht, den Rahmen zu rekonstruieren in welchem ein

12 Die halbstandardisierten, episodischen Interviews, die Experteninterviews und die informellen Gespräche wurden nicht der gleichen Auswertung unterzogen. Informelle Gespräche dienten vielmehr der Rahmung oder zusätzlichen Kontextualisierung von Situationen bzw. Fällen in der Analyse. Vielfach lieferten sie auch zusätzliche Informationen über bestimmte Aspekte des Forschungsfeldes. Ebenso wurden die Experteninterviews für die Darstellung bestimmter Aspekte des Forschungsfeldes verwendet. Dabei wurde bei den befragten Experten darauf vertraut, dass die von ihnen geäußerten Beschreibungen (z. B. Berechnungsvorschläge) mit Rückbezug auf ähnliche Verweise aus der Literatur als Expertenwissen übernommen werden kann, während Einschätzungen oder andere Aussagen in der Regel auch auf ihre dokumentarische Interpretation hin analysiert wurden.

bestimmtes Thema abgehandelt wird, um so den dokumentarischen Sinngehalt zu explizieren. Um bei der Analyse sprachlicher Daten aus Interviews oder Beobachtungsprotokollen Muster oder Regeln zu erkennen und den konjunktiven Erfahrungsraum zu rekonstruieren, muss davon ausgegangen werden, dass sprachliche Selektionen bedeutsam sind. Die Ausdrucksweise der Interviewten, etwas *genau in dieser Weise* und nicht anders zu formulieren, ist folglich als Hinweis (Dokument) auf ein Muster zu verstehen. Im Prozess der Analyse soll es durch kontinuierliches Vergleichen unterschiedlicher Passagen innerhalb eines Interviews respektive Falles möglich werden, aus sehr verschiedenen Realisierungen von Sinn in Sprache, nach und nach einen konsistenten *Sinn hinter dem Sinn* herauszuarbeiten, also zu zeigen, wie sich der Sinn einer sprachlichen Handlung *dokumentiert*. Es soll folglich expliziert werden, *wie* etwas gesagt wird. Dieser Interpretationsschritt zielt nicht auf kommunikativ-generalisiertes Wissen, wie beispielsweise das Wissen um religiöse Mythen oder die Kenntnis bestimmter Mantren, sondern auf das dahinterstehende, implizit-theoretische Wissen, dass dazu führt, dass sich eine Person religiöse Geschichten erst merkt oder Mantren aneignet – Wissen also, das handlungsanleitend wirkt. So kann beispielsweise das Erlernen religiöser Inhalte in Verbindung mit einer familiären Tradition stehen, der man seit frühester Kindheit folgt, oder durch ein biographisch wichtiges Ereignis ausgelöst worden sein, wie beispielsweise den Tod eines nahen Verwandten oder eine Migrationserfahrung. Um sich dieses Wissen zu erschließen, ist es entsprechend wichtig, dass die Forscherin mit der Handlungspraxis des Milieus, aus dem die zu analysierenden Daten stammen, vertraut ist.

Im Prozess der reflektierenden Interpretation können unterschiedliche heuristische Strategien und Hilfsmittel zur Anwendung kommen (Abott 2004, S. 110ff; Kruse 2014, S. 472; Przyborski und Wohlrab-Sahr 2010, S. 299f.). So lohnt es sich etwa, unterschiedliche Fragen an ausgewählte Textpassagen zu richten, um den dokumentarischen Sinngehalt zu explizieren. Diese Fragen sollen dabei helfen, Vergleichshorizonte zu eröffnen und den dokumentarischen Sinngehalt abzusichern. So etwa, wenn sich die Forscherin bei der Lektüre einer Passage fragt, welche alternativen Möglichkeiten der Darstellung ebenfalls denkbar gewesen wären, aber vom Interviewten nicht genutzt wurden. Oder welche Darstellungsmöglichkeiten durch die

gewählte Formulierung ausgeschlossen oder negiert werden. Auch kann es interessant sein, zu fragen, wie die gegenteilige Formulierung der ausgewählten Passage lauten würde. Für diesen zweiten Auswertungsschritt stellt Bohnsack (2010, S. 135) den Begriff der *Proposition* ins Zentrum. Damit bezeichnet er spezifische semantische Gehalte, durch die (kollektive) Orientierungsrahmen oder -muster rekonstruiert werden können. Diese Orientierungsrahmen oder -muster sind es, in denen sich der konjunktive Erfahrungsraum, also etwa die Erfahrung der Migration, dokumentiert.

Ein anschauliches Beispiel sind die ersten drei Sätze aus dem Interview mit Nitnam Chana¹³, einer jungen Tempelbesucherin in Wien:

„Ok, also wie ich gesagt habe, ja, ich wollt**/(...) ich hab mein Land sehr gerne, ich mag Indien sehr und ich wollte nicht weg davon. Also es ist** (...) als wir hier neu gekommen sind dann haben wir** dann hat mein Vater uns im Tempel vorgestellt. Und für mich war**/also ganz am Anfang/bin ich nur deshalb gekommen. Ich wollte meine Leute sehen. Also das war nicht wirklich aus religiösen Sichten“ (INC, Z41-44).¹⁴

Hier zeigt sich, dass die Interviewpartnerin auf den Erzählstimulus¹⁵ mit der Erinnerung an ihr Herkunftsland reagiert und dem Widerwillen, dieses zu verlassen, Ausdruck verleiht. Aus informellen Gesprächen mit ihr und ihrem Vater wurde klar, dass die Familie in Etappen migriert ist: Frau und Kinder sind dem Vater erst nachgereist, als

13 Da die Tempel im Vordergrund standen und die vorliegende Untersuchung nicht verdeckt geführt wurde, ist es angebracht, die jeweiligen Tempelzeichnungen nicht verfremdet wiederzugeben. Allerdings wurden alle Personen, die ich interviewt oder mit denen ich Gespräche geführt habe, anonymisiert. Ausnahmen bilden die befragten Expertinnen und Experten, die hier namentlich auftreten.

14 Im Verlaufe der Arbeit werden die Interviews mit dem Kürzel I und den Anfangsbuchstaben der anonymisierten Namen der Interviewten, in diesem Falle NC, zitiert. Z verweist auf die Zeilenzahlen. Die Beobachtungsprotokolle werden mit W für Wien und Z für Zürich abgekürzt und mit einer Nummer ergänzt, also W03, Z12 etc. Auch hier wird die übernommene Textstelle mit Zeilennummerierung versehen.

15 Vgl. Fußnote 10 in diesem Kapitel.

dieser sich beruflich bereits etabliert und eine Wohnung in Wien gefunden hatte. Der Vater ist es dann, der seine Familie kurz nach ihrer Migration im Tempel einführt. Die Möglichkeit, dadurch im Tempel mit Leuten zusammenzutreffen, die ebenfalls aus Indien stammen – deutlich zum Ausdruck gebracht mit dem Possessivpronomen „meine Leute“ –, war die Motivation von Nitnam, den Tempel zu besuchen. Explizit grenzt sie sich zudem von religiösen Motiven für den Tempelbesuch ab. Sie waren, zumindest am Anfang, nicht relevant.

Eine reflektierende Interpretation setzt hier an und vermag zu zeigen, dass der Orientierungsrahmen, der für das Verständnis des Tempels als Ort in Nitnams Leben relevant ist, gezwungenermaßen die Geschichte einer unfreiwilligen Migrationserfahrung einer Jugendlichen darstellt. Diese Migrationserfahrung steht am Anfang ihrer Tempelbesuche in der Herbststraße. Ein weiterer Orientierungsrahmen ist die Rolle des Vaters, der sie und den Rest der Familie im Tempel einführt. Hieran wird deutlich, dass der Tempelbesuch eine familiäre Tradition ist und nicht etwas, was Nitnam aus Eigeninitiative entwickelt hat. Diese zwei Orientierungsrahmen lassen beide ein Muster erkennen: eine fehlende Handlungsfähigkeit. Sowohl die Migration nach Österreich als auch die Einführung im Tempel liegen nicht im Einflussbereich der eigenen Handlungsfähigkeit der Erzählerin. Schließlich werden die interpretierten Passagen mit Passagen innerhalb des gleichen Transkriptes verglichen, um den einzelnen Fall zu rekonstruieren und in fallübergreifender Vergleichsarbeit Regelmäßigkeiten – Mannheims homologe Muster – auszumachen. So wird etwa im weiteren Verlauf der Analyse von Nitnams Interview klar werden, dass die anfänglich fehlende Handlungsfähigkeit lediglich die Ausgangslage für die Entwicklung einer eigenen Beziehung zum Tempel und einer Reflexion und Aneignung der eigenen religiösen Praxis ist.

3.2.3 Dichte Beschreibung – Rekonstruktion von Situationen und ihren Praktiken

In einem letzten Arbeitsschritt wurden die verschiedenen Auswertungsschritte und Datenarten sowie die so erarbeiteten Themen und Muster zueinander in Beziehung gesetzt und verschiedene Typen von

Praktiken und die daran beteiligten Körper und Artefakte rekonstruiert. Daraus resultiert eine Art dichter Beschreibung (Geertz 1983, S. 15) einzelner Aspekte des *doing mandir*, wie sie in Kapitel 5 zu lesen ist. Von dichter Beschreibung wird gesprochen, weil es sich um eine Textgattung handelt, die Geertz' Anspruch an Theoriebildung erfüllen soll, die eben „nicht darin besteht, abstrakte Regelmässigkeiten festzuschreiben, sondern darin, dichte Beschreibung zu ermöglichen“ (Geertz 1983, S. 37).

Auch dieser letzte Schritt wurde wiederholt im Rahmen einer Analysegruppe kommunikativ validiert. Das hatte einerseits den Vorteil, dass man sich der Validität in Bezug auf das Verstehen von Sinn versichern konnte (Reichert 2013, S. 12). Andererseits hat der Kontext der Gruppe es ermöglicht, zuvor allein erstellte Beschreibungen und die darin erarbeitete analytische Lesart zur Diskussion zu stellen oder auch gemeinsam unterschiedliche Analyseheuristiken am Material auszuprobieren.¹⁶

3.3 Gütekriterien qualitativer Forschung

Unmittelbar mit dem Prozess der Datenerhebung und -auswertung ist die Frage nach dem Geltungsanspruch qualitativer Forschungsergebnisse verbunden. Hierbei ist es wenig sinnvoll, sich die Gütekriterien quantitativer Verfahren – Validität, Reliabilität und Objektivität – vorzunehmen, da die Entstehung quantitativer Forschungsergebnisse auf einer anderen methodologischen Grundlage fußt (Froschauer und Lueger 2009, S. 200f.). Entsprechend ist es notwendig, Gütekriterien qualitativer Forschung zu formulieren, wobei die Gütekriterien quantitativer Forschung hierzu als Ausgangspunkte dienen können (vgl. Kruse 2014, S. 54ff.).¹⁷

16 An dieser Stelle bedanke ich mich herzlich bei Kris Decker, Anne Julie Gottschalk, Carla Küffner und Veronika Rückamp für die intensiven Diskussionen.

17 Selbstredend handelt es sich hier nicht um eine abschließende Ausführung zu Qualitätskriterien qualitativer Forschung. Ausführliche Darstellungen zu Qualitätskriterien qualitativer Forschung finden sich bspw. bei Steinke (1999) oder Helfferich (2011). Dabei darf nicht vergessen gehen, dass gerade ethnografische Forschungstraditionen derlei Qualitätsbemühungen kritisch

Ähnlich wie Steinke (2012) vertreten auch Froschauer und Lueger (2009, S. 201) die Sicht, dass es sich bei den Strategien zur Qualitätssicherung um Kriterien handeln muss, die an unterschiedlichen Stellen des Forschungsprozesses ansetzen. Anstelle der (externen) Validität und Repräsentativität im Prozess der quantitativen Forschung tritt im Prozess der qualitativen Forschung die Frage der *Repräsentation*. Während in quantitativen Erhebungen die Validität darüber Auskunft geben soll, inwiefern Ergebnisse einer Erhebung generalisiert werden können, definiert die qualitative Forschung die umfassende *Repräsentation* eines Falls und anschließende Generalisierungen im Sinne bereits bestehender Arbeiten als Qualitätsmerkmal (vgl. Przyborski und Wohlrab-Sahr 2010, S. 335f.).

Wie Froschauer und Lueger (2009, S. 200) herausstreichen, kann die Prüfung der Reliabilität der erhobenen Daten, also der Messgenauigkeit und Reproduzierbarkeit eines bestimmten Verfahrens, nicht vorgenommen werden, „weil Hermeneutik nichts misst“. Für den Kontext der qualitativen Forschung kann aber das Anliegen der Reliabilitätsprüfung in eine *Prüfung der Konsistenz* der Auswertung umgewandelt werden (Kruse 2014, S. 56f.). Im Prozess der Analyse herausgearbeitete Sinnstrukturen sollen also nicht bloß an einer einzigen Stelle festgemacht werden, sondern sich im gesamten Material nachweisen lassen – eine Anforderung, der mit Bohnsacks Schritten der formulierenden und reflektierenden Interpretation gut Folge geleistet werden kann.¹⁸ Hinweise Steinkes (2012, S. 328) auf die empirische Verankerung der Aussagen der Forscherin können als Ergänzung der formulierten Konsistenzregel gelesen werden. Und selbst wenn man nicht einer „Messinstrumentengläubigkeit“ (Reichertz 2000) anhängt, so ist doch das Explizieren des methodischen Vorgehens ein weiteres Kriterium, mit dessen Hilfe die Qualität qualitativer Daten sichergestellt wird.

gegenüberstehen, da sie zu Recht darauf verweisen, „dass die Kontrollierbarkeit sowohl der Datengewinnung als auch der Interpretation zu weiten Teilen eine Fiktion darstellt“ (Breidenstein et al. 2015, S. 185).

- 18 Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, dass es im Material keine Widersprüche oder Ambivalenzen haben darf. Im Gegenteil, gerade Anomalien und Belanglosigkeiten eignen sich laut Froschauer und Lueger (2009, S. 202) dazu, die Argumentationslogik zu überprüfen.

Ein letzter wichtiger Aspekt der Validität wurde bereits kurz angesprochen: Es handelt sich um die intersubjektive Nachvollziehbarkeit des Erkenntnisprozesses, also die Arbeit an Daten in einer Gruppe. Wenn auch die rekonstruktive Sozialforschung nicht den Anspruch erhebt, der „wirklichen Beschaffenheit“ von Phänomenen auf die Spur zu kommen, so scheint ein funktionales Äquivalent zum Kriterium der Objektivität im Kontext quantitativer Verfahren sinnvoll. Hierbei liegt der Fokus nicht auf der Unabhängigkeit der Ergebnisse von der Person der Forscherin als vielmehr auf der Nachvollziehbarkeit der Analysen durch mehrere Forschende und der Überwindung einer einzelnen Perspektive. Vor allem die Notwendigkeit, gewählte Lesarten einer Passage explizieren und gegenüber anderen Forschenden argumentativ vertreten zu müssen, soll dafür sorgen, dass die Analyse wissenschaftlichen Standards genügt – also die Interpretationskompetenz intersubjektiv erweitert wird – und nicht bloß opportunistische Klischees produziert.

3.4 Die Rolle der Forscherin

Als wichtiger Aspekt des Methodenkapitels verdienen schließlich die Position und die Rolle(n) der Forscherin in Zusammenschau mit den Charakteristika des Forschungsfeldes eine kurze Betrachtung. Vorab gilt es festzuhalten, dass das hier zugrunde liegende Verständnis von Wissenschaft und Wissensproduktion ein reflexives ist. In dieser Perspektive ist die Produktion wissenschaftlichen Wissens niemals neutral. Gerade in den Themenbereichen Religion und Migration ist die Produktion von Wissen an der Reproduktion spezifischer Differenzkategorien und symbolischer Grenzen beteiligt, die über den Kontext der Wissenschaft hinaus Wirkung entfalten. Dass die vorliegende Arbeit den Fokus auf Praktiken und erst in zweiter Instanz auf die daran Teilnehmenden legt, hängt zumindest teilweise mit der Hoffnung zusammen, auf diese Art und Weise weniger stark auf die Produktion von Repräsentationen der Menschen im Forschungsfeld angewiesen zu sein. Ein Versuch, diesem Problem zu begegnen, ist es etwa, als Autorin explizit im Text aufzutreten, wie ich das wiederholt mache (Breidenstein u. a. 2015, S. 19). Dass in dieser Arbeit dennoch spezifische Repräsentationen und Differenzkategorien (re)produziert

werden, ist leider unumgänglich. Schließlich habe ich als weiße Forschende mit Schweizer Staatsbürgerschaft im Forschungsfeld eine spezifische, mit unterschiedlichen Privilegien ausgestattete Position eingenommen. Umso wichtiger war mir die Auseinandersetzung mit der eigenen Position im Verlaufe des Forschungsprozesses. Drei Anhaltspunkte dieser Auseinandersetzung möchte ich hier kurz skizzieren.

Der erste Aspekt ist die Berücksichtigung einer rassismuskritischen Perspektive im Forschungsprozess. Gerade religionserforschende Disziplinen laufen Gefahr, sich an der Hervorbringung sozialer Gruppen durch spezifische Formen der Repräsentation, Essentialisierung sowie Attribuierung zu beteiligen – ein Umstand der im hegemonialen Diskurs über den Islam allzu deutlich zutage tritt: „Die Wahrnehmungen, Zuschreibungen und diskursiven Konstruktionen von MuslimInnen folgen binären und hegemonialen Strukturen und produzieren in diesem Kontext ein ‚religiöses Othering‘: Subjekte werden so einem bestimmten religiösen Kollektiv (dem Islam) zugeordnet, sie werden als homogene Gruppe konstruiert, die als grundsätzlich anders als die eigene Gruppe wahrgenommen wird“ (Lingen-Ali und Mecheril 2016, S. 19).

Obwohl Hindus in Europa nicht die gleiche Aufmerksamkeit erhalten wie Musliminnen und Muslime, lässt sich an der medialen Berichterstattung häufig eine Form der Exotisierung ablesen, die auch von einigen Hindus, in Abgrenzung zu der als potenziell problematisch konstruierten Gruppe der Muslime, aufgenommen wird. Eine rassismuskritische Perspektive ermöglicht es, unterschiedliche Differenzpraktiken zu erkennen und zu reflektieren. Zudem schafft sie eine Sensibilität für die Rassismuserfahrungen der Menschen im Forschungsfeld, denen diese weiterhin ausgesetzt sind.

Während ich mich, zweitens, an grundlegenden forschungsethischen Empfehlungen¹⁹ orientierte, habe ich im Forschungsprozess versucht, wenn möglich, Formen der Reziprozität herzustellen (Breidenstein et al. 2015, S. 69). So habe ich mir auch abseits vom Interviewkontext persönliche Geschichten und Erlebnisse angehört oder Hilfestellungen angeboten. Durch die Entscheidung, offen ins Feld

19 Siehe etwa den Ethikkodex der deutschen Gesellschaft für Soziologie: <http://www.soziologie.de/de/die-dgs/ethik/ethik-kodex.html>, zuletzt geprüft am 12.12.2016.

zu gehen, habe ich versucht, Fragen nach meinem Aufenthalt mit dem Hinweis auf eine institutionelle Zugehörigkeit (bspw. legitimiert in der Form von Visitenkarten) zu beantworten.

Im Forschungsfeld war ich, und dies ist der dritte Aspekt, fast immer und meist sehr sichtbar eine Außenseiterin, Kontakte zu knüpfen war daher nicht immer einfach. Allerdings bot die Rolle der Außenseiterin auch einige Vorzüge: Einerseits konnte ich mich in vielen Situationen darauf verlassen, dass meine Außenseiterrolle allen klar ist und deshalb sehr leicht Explikationen einfordern. Andererseits war es scheinbar gerade für jüngere Gesprächspartnerinnen und -partner einfacher, mir gegenüber Kritik am Tempel, der Tempelleitung oder den Besuchenden zu äußern, was mir einen Einblick in problematische Themen im Forschungsfeld, wie etwa die soziale Regulierung der Geschlechterbeziehungen, ermöglicht hat. Die Rolle der Außenseiterin ging aber auch mit Formen der direkten oder indirekten Zurückweisung einher. Das zeigte sich insbesondere dann, wenn die Initiation von Gesprächen fehlschlug, Menschen genervt oder gar nicht auf Anfragen reagierten oder wenn auch in beengten Verhältnissen der Platz neben mir am Längsten leer blieb. Während es für das Verständnis der Rolle der Forscherin wichtig ist, diese Aspekte zu formulieren, ist gerade für eine ethnomethodologische Forschungshaltung die Unterscheidung zwischen Insider und Outsider nicht sehr produktiv, da soziale Interaktion situational und dynamisch verstanden wird und diese Unterscheidung folglich eine Sache der Perspektive in der jeweiligen Situation ist (Mostowlansky 2016).

Diese drei Aspekte machen deutlich, dass die Rolle der Forscherin im Feld keinesfalls eine statische ist, sondern sich immer wieder verändert, mal mehrdeutig oder schwer zu fassen ist, und dass die Reflexion dieser Rolle den gesamten Forschungsprozess begleitet.

4 Das Forschungsfeld: Hindutempel in Zürich und Wien

Das Forschungsfeld der vorliegenden Untersuchung sind die teils ephemeren Orte hinduistischer Praxis von Migrantinnen und Migranten im urbanen Raum in Zürich und Wien. Diese hinduistischen Tempelorte sind, bis auf wenige Ausnahmen, für nicht Eingeweihte nach wie vor praktisch unsichtbar. Zwar gibt es die Tendenz, dass Hindugemeinschaften in Europa durch den Bau von Tempeln nach indischem Vorbild zunehmend an die Öffentlichkeit treten.¹

So sind in der Schweiz seit 2010 einige Tempel neu eröffnet oder baulich vergrößert worden, etwa der nach dravidischer Architektur erbaute Tempel in Trimbach im Jahr 2013 (vgl. Baumann und Tünger-Zanetti 2014) oder der Hindutempel im Haus der Religionen in Bern, der im Jahr 2014 eröffnet wurde. In Österreich hat die Hindu-Mandir-Gesellschaft allerdings erst 2016 anlässlich ihres 25. *Diwali*-Mela als erster Verein in Wien den Kauf eines eigenen Grundstücks für einen Tempelbau verkündet. Diese baulichen Anzeichen für die Konsolidierung hinduistischer Religionspraxis im öffentlichen Raum dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass ein Großteil der gemeinschaftlichen Religionsausübung von Hindus in der Schweiz und in Österreich nach wie vor in Kellern, Privatwohnungen und umgenutzten Industriegebäuden, teils unter beengten und provisorischen Bedingungen stattfindet.²

1 Vgl. Nguteru 2009b, S. 72; Back 2007, S. 55f.; Luchesi 2004, S. 120; Jacobsen 2004, S. 144; C. P. Baumann 2003; Wilke 2020.

2 Dies zeigt sich besonders deutlich in Österreich, wo lediglich der Radha Govinda Gaudiya Math seit 2016 über einen eigenen, neu gebauten Tempel verfügt, während die anderen hinduistischen Vereine nach wie vor in Provi-

Eine Erklärung dafür kann in der Symbolkraft sichtbarer Religionsbauten und den damit zusammenhängenden Konflikten über die Deutungshoheit ihrer Präsenz im öffentlichen Raum gesehen werden (Baumann und Neubert 2011, M. Baumann 2012). Nicht selten lässt sich zudem beobachten, dass diese baulichen Symbole für Präsenz und Niederlassung den jeweiligen Religionsgemeinschaften als Andeutungen von Abgrenzung oder gar als eine Form von Extremismus ausgelegt werden (Walthert 2013, S. 401), was insbesondere Debatten über Moschee- und Minarettbauten verdeutlichen. Und schließlich ist es nicht zuletzt eine Frage der Finanzierung, die über ein Bauvorhaben oder die Miete adäquater Räumlichkeiten entscheidet. Dass die ersten Hindutempel in der Schweiz und Österreich in Städten oder in Stadtnähe entstanden sind, ist kein Zufall. Schließlich ist Migration in Städten historische Normalität und nicht Ausnahme (Yildiz 2016, S. 25). Das Forschungsfeld konzentriert sich daher auf die beiden urbanen Räume Zürich und Wien. Obwohl die Städte bei Weitem nicht gleich sind, etwa ihre Größe betreffend, handelt es sich doch bei beiden um urbane Räume, deren Geschichte durch das Ankommen, Niederlassen, Verweilen und Weitergehen ihrer Bewohnerinnen und Bewohner geprägt ist:

„Eine Vielzahl lokaler und globaler Phänomene, kultureller Elemente, Milieus und religiöser Konfessionen treffen in urbanen Räumen aufeinander und verdichten sich dort zu lokalen Strukturen“ (ebd.).

Diese Orte, an denen sich hinduistische Migrantinnen und Migranten für gemeinsame Rituale treffen, und die sich um sie entspannenden Routinen und Praktiken in der Schweiz und in Österreich bilden das Forschungsfeld für die vorliegende Untersuchung. Dabei gilt für die Migrantinnen und Migranten in beiden Ländern, dass sie die Strukturen für gemeinschaftliche Religionsausübung im Laufe der letzten 40 Jahren mehr oder weniger von Grund auf erschaffen haben. Weder die Schweiz noch Österreich blicken auf markante Zuwanderun-

sorien ihrer religiösen Praxis nachgehen. Vgl. <https://radha-govinda.at/>, zuletzt geprüft am 28.07.2016.

gen von Menschen aus Südasien vor den 1980er-Jahren zurück, ganz anders, als dies etwa in Großbritannien der Fall ist (Visram 2002).³

Aufgrund dieser relativ jungen Geschichte und der nach wie vor überschaubaren Zahl von Forschungsarbeiten in diesem Gebiet erlaubt sich das vorliegende Kapitel eine etwas umfangreichere Kontextualisierung dieser Orte religiöser Praxis. Ausschlaggebend für dieses Vorgehen ist die Überzeugung, dass das Eingebettetsein auf lokaler, staatlicher sowie transnationaler Ebene die religiöse Praxis prägt:

„Nicht zuletzt aufgrund der Kolonialgeschichte und der Hybridität kultureller Zusammenhänge, sondern auch durch das kapitalistische Wirtschaftssystem ist die Welt in vielfältiger Weise miteinander vernetzt und die religiöse Praxis ist dadurch auf unterschiedliche Weise geprägt“ (Daniel et al. 2012, S. 301).

Da diese Kontextualisierung nicht lückenlos erarbeitet werden kann, werden in der folgenden Darstellung drei Aspekte fokussiert. Dazu gehört neben erstens der Geschichte und Zusammensetzung der Migration hinduistischer Gläubiger in die Schweiz und nach Österreich zweitens eine ausführliche Analyse des gesellschaftlichen Rezeptionskontextes in den jeweiligen Ländern. Dieser Rezeptionskontext setzt sich zusammen aus einer Darlegung der Politiken, die Zuwanderung und Integration regeln, sowie den unterschiedlichen Regelungen des Verhältnisses von Staat und Religion.

Das Thema der Migration prägte die Bedingungen der Arbeit der Forscherin als auch die gewonnenen Erkenntnisse. So leitet das Phänomen der Migration etwa die Bestimmung der Grenzen des Forschungsfeldes an: Der Fokus liegt auf Tempeln, die mehrheitlich von Menschen mit Migrationshintergrund gegründet, unterhalten und

3 Anders scheint es in Österreich vor dem Zweiten Weltkrieg gewesen zu sein. So berichtet der aus Wien stammende Leopold Fischer und spätere Mönch Swami Agehnanda Bharati in seiner Autobiographie von einer indischen Studentenverbindung an der Universität Wien mit dem Namen Hindustan Academic Association (Bharati 1961, S. 35). Diese soll Ende des 19. Jahrhunderts durch indische Medizinstudenten gegründet worden sein. Zudem erwähnt er einen Indian Club, dem er mit 13 beigetreten sei (ebd., S. 30). Beide Vereinigungen existieren heute nicht mehr.

besucht werden. Migration taucht im Forschungsfeld dabei nicht nur als lineares Mobilitätsprojekt von Menschen aus Sri Lanka, Indien oder Bangladesch nach Europa auf, sondern zeigt sich als weit grundlegendere, grenzüberschreitende Orientierung unterschiedlichster, auch religiöser Praktiken. So finden beispielsweise Heiratspraktiken ebenso wie die Pflege von Verwandtschaftsnetzwerken und die Organisation von Sprachschulen oder von religiösen Feierlichkeiten transnational statt.⁴

Während Verwandtschaft über nationalstaatliche Grenzen hinweg gepflegt wird und die Teilnahme – sowohl von Laien als auch von religiösen Spezialisten – an religiösen Feierlichkeiten in anderen Ländern die alltägliche religiöse Praxis prägt, stellt der nationale Kontext mit seinen – zumindest in der Schweiz sogar lokal verschiedenen – rechtlichen Bedingungen eine kleinräumige, starre Kontrastfolie zu den transnational orientierten Leben von immer mehr Menschen dar. Die daraus erwachsende Spannung in der Wechselwirkung zwischen transnationalen Räumen und den staatlichen Ansprüchen an Kontrolle und Territorialität, die sich gleichermaßen in Politiken rund um Integration und in den Praktiken der Migrantinnen und Migranten selbst niederschlagen, ist für das Verständnis des Forschungsfeldes zentral.⁵ Der Einfluss auf die alltägliche religiöse Praxis zeigt sich etwa durch die Präsenz transnationaler Netzwer-

4 Letztlich gilt dies nicht nur für individuelle Praktiken, sondern kann auch für Organisationen und Vereine beobachtet werden (vgl. etwa Pries und Sezgin 2010).

5 So schreiben etwa Casas-Cortes et al. (2015, S. 62) zu den Entwicklungen der Migration und ihrem Einfluss auf Konzepte von Integration: „Moreover, migration has become ‚turbulent‘, leading to a multiplication of statuses, subjective positions and experiences within citizenship regimes and labour markets. This has occasioned the ‚explosion‘ of established models of ‚integration‘ in many parts of the world.“

ke in der Organisation religiöser Feste⁶ oder durch die rechtlich definierten Möglichkeiten des Aufenthaltes an einem bestimmten Ort.⁷

An dieser Stelle tut ein Blick auf die vielfältigen Verbindungen von Migration und Religion Not. Tatsächlich ist es kein Zufall, dass das Interesse für die Religionszugehörigkeit von Migrantinnen und Migranten sowie umgekehrt für den Migrationshintergrund religiöser Menschen sowohl im politischen Diskurs als auch in der akademischen Forschung anhält. Die Konjunktur dieses Interesses löst ein Säkularisierungsparadigma ab, welches den Stellenwert von Religion in Gesellschaften Europas lange Zeit für im Verschwinden begriffen hielt. Die Entwicklung, vor allem die Verbindung von Religion und Migration, zu fokussieren, kann als Folge einer Politisierung v. a. des Islam gelesen werden, wie es Amir-Moazami (2018) darlegt. Die Skepsis gegenüber dem Islam sowie gegenüber Musliminnen und Muslimen hat auch einen Einfluss darauf, wie akademisches Wissen über sie produziert wird. Vor diesem Hintergrund ist es wichtig, Forschung im Schnittbereich von Migration und Religion ganz generell einer kritischen Reflexion zu unterziehen, da sich auch außerhalb der Islamforschung die Frage stellt, wie „öffentliche Repräsentationen [...] an tiefersitzende Wissensregime geknüpft sind und welche Regierungstechniken sie hervorbringen“ (ebd., S. 10). Gerade aktuelle Arbeiten, die Wissen über Hinduismus in Europa systematisieren, befassen sich nur marginal mit den Bedingungen ihrer Produktion.

Der dritte und letzte Aspekt der hier verfolgten Kontextualisierung fokussiert schließlich ganz konkret die einzelnen Tempel und Tempelvereine und ihre Geschichte. Der Blick auf das institutionelle Gefüge bereitet den Boden für die anschließende Analyse von Tem-

6 Nicht nur Priester und Gläubige sind in ein grenzüberschreitendes Netzwerk eingebunden, auch die Beschaffung einer Vielzahl von Materialien, die die religiöse Praxis verlangt, folgt einem eigenen Migrationspfad. Etwa die *Murtis*, die aus Indien bestellt werden und eine eigene Migrationsgeschichte haben, die vielen Menschen bekannt ist und auch ähnlich erzählt wird. So beispielsweise die Geschichte einer *Murti* der *Durga*, die auf ihrem Weg nach Wien kaputt ging und rituell korrekt – in der Donau – entsorgt werden musste.

7 Konkret ist hier die Möglichkeit gemeint, je nach Einreisegrund und Herkunftsland eine Aufenthaltsbewilligung zu erhalten und seinen Aufenthalt längerfristig planen zu können.

pelpraktiken und zeigt die Vielfalt und Wandlungsfähigkeit institutioneller Strukturen in einem wenig beachteten Bereich. Die Darstellung der Geschichte einzelner Tempelvereine trägt zudem dem Umstand Rechnung, dass Tempel in Europa unabhängige, eigenständige Organisationen sind, in denen sich die Pluralität der Hindutraditionen und ihrer unterschiedlichen regionalen und nationalen Hintergründe spiegelt, wie Jacobsen (2020) anführt.

Die Wahl von Zürich und Wien als Orte der Datenerhebung entsteht einerseits aus der Beobachtung, dass die beiden Städte in der Religionsforschung bislang wenig im Fokus stehen. Während sich empirische Forschung zu Hinduismen und Religion generell auf einzelne nationale Kontexte oder den gesamten deutschsprachigen Raum konzentriert, wird in vergleichender Perspektive sowohl für die Schweiz als auch für Österreich eher Deutschland als Vergleichsfall herangezogen. Die Wahl des Forschungsfeldes in den beiden Städten Zürich und Wien erlaubt die Auslotung einer Reihe von Unterschieden und Gemeinsamkeiten, die einer dichten Beschreibung von Tempelpraktiken Kontur geben: Da es sich bei der Schweiz und Österreich um Länder mit einer ähnlichen Bevölkerungsanzahl und bei den Städten Zürich und Wien um vergleichbare, von Diversität gekennzeichnete, urbane Räume handelt, tritt der Einfluss kontextueller Faktoren wie unterschiedliche Migrationsregime oder historisch gewachsene Religion-Staat-Beziehungen ebenso zutage wie innerreligiöse Differenzierungen aufgrund von Ethnizität und Sprache, die im Folgenden genauer betrachtet werden.

4.1 Hindus in der Schweiz

Als ich im Sommer 2014 auf dem Weg zum Tempel in Adliswil bin, um am jährlichen Tempelfest teilzunehmen, begegnet mir zwischen Zughaltestelle und Tempel eine (nichttamilische) Mutter mit zwei Kindern. Als ich an ihnen vorbeigehe, höre ich, wie eines der Kinder fragt, was „dort drüben“ beim Tempel vor sich gehe. Die Mutter erklärt, es handle sich um ein Tamilenfest. Diese Begebenheit verdeutlicht, wie tamilische Hindus in der Schweiz wahrgenommen werden: primär als Tamilinnen und Tamilen, also als Zugehörige zu einer bestimmten ethnischen und weniger einer religiösen Gruppe. Tatsäch-

lich bilden Tamilinnen und Tamilen aus Sri Lanka aktuell die größte Gruppe südasiatischer Migrantinnen und Migranten in der Schweiz.⁸

Verlässliche Zahlen zur Religionszugehörigkeit religiöser Minderheiten sind in der Schweiz, gerade im Vergleich zu Österreich, relativ gut zugänglich. Fragen zu Religion und religiöser Zugehörigkeit sind seit 2010 Teil der jährlich durchgeführten Strukturhebung und werden seit 2014 alle fünf Jahre durch Daten der Erhebung zu Sprache, Religion und Kultur (ESRK) ergänzt. Laut den Daten von 2014 rechnen sich 0,5 Prozent der Gesamtbevölkerung einer hinduistischen Religion zu.⁹ Natürlich ist eine weitere Differenzierung nicht möglich. Weder lässt sich aufgrund dieser Zahlen nachvollziehen, welchen hinduistischen Strömungen sich eine Person zugehörig fühlt, noch wie ihre konkrete religiöse Praxis aussieht. So ist etwa keine Differenzierung hinduistischer und neohinduistischer Traditionen möglich. Die Strukturhebung bereitet die Religionszugehörigkeit zwar nach Migrationsstatus auf (Flaugergues 2016, S. 7), allerdings werden gerade die Hindus mit jüdischen, buddhistischen und anderen Religionsbekenntnissen zusammengefasst. In dieser Gruppe hat die Mehrheit einen Migrationshintergrund und fast zwei Drit-

8 So lebten 2014 bspw. rund 12.868 Menschen mit indischer Staatsangehörigkeit in der Schweiz, wohingegen aus anderen südasiatischen Ländern mit starker hinduistischer Prägung fast gar keine Migration in die Schweiz stattgefunden hat, anders als beispielsweise aus Afghanistan: 6.427 Personen der ständigen Schweizer Wohnbevölkerung stammen 2014 von dort (vgl. Schweizer Bundesamt für Statistik BFS, Ständige ausländische Wohnbevölkerung nach Staatsangehörigkeit, Stand 2014, <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung.html>, zuletzt geprüft am 17.03.2016).

9 Bei der Erhebung zu Sprache, Religion und Kultur, die im Zuge der Umstellung auf die neue Volkszählung 2010 eingeführt wurde und alle 5 Jahre durchgeführt wird, handelt es sich um eine Stichprobenerhebung, deren Genauigkeit mit einem Vertrauensintervall von $\pm 3,2$ Prozent angegeben wird, ein Wert der deutlich größer, sprich ungenauer ausfällt als für die Erhebung der Zugehörigkeit zu großen christlichen Konfessionen. 2018 sehen wir einen Anstieg von Hindus um 0,1 auf insgesamt 0,6 Prozent. Vgl. dazu: <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/erhebungen/esrk.html>, zuletzt geprüft am 05.01.2021 sowie Flaugergues (2016).

tel verfügen über die schweizerische Staatsbürgerschaft, rund 15 Prozent sind sri-lankische Staatsangehörige.

Der größte Teil der Tamilinnen und Tamilen lebt in der Deutschschweiz, viele von ihnen in städtischen Agglomerationen. Im Kanton Zürich, dem bevölkerungsreichsten Kanton der Schweiz, lebten 2007 rund 23 Prozent der tamilischen Bevölkerung der Schweiz. Dies erklärt auch, wie sich hier seit Mitte der 1980er-Jahre vier immer noch florierende Tempel etablieren konnten. Von diesen Tempeln befinden sich drei in der Agglomeration oder in Zürich selbst. Ein Tempel liegt seit seinem Umzug 2012 nicht mehr im unmittelbaren Einzugsgebiet der Stadt, sondern etwa 35 Kilometer von Zürich entfernt in der Gemeinde Dürnten.

In der Schweiz zählt das Schweizer Bundesamt für Statistik (BFS) für das Jahr 2014 zudem rund 12.868 Menschen mit Geburtsort oder Migrationshintergrund in Indien, über deren Religionszugehörigkeit allerdings nur spekuliert werden kann und die bislang auch keine eigenen Tempel unterhalten (vgl. Fußnote 8).¹⁰ Zwar gibt es gerade in Zürich mit der Indian Association of Greater Zurich¹¹ und der Indian Student Association of Zurich¹² zwei große und aktive Vereine, jedoch organisieren beide eher soziale Aktivitäten für ihre Mitglieder. Religiöse Festtage wie beispielsweise *Dipāvali* werden etwa mit einem großen Dinner und kulturellen Darbietungen gefeiert. Auch sonst unterscheidet sich die Gruppe der indischstämmigen Migrantinnen und Migranten von den Tamilinnen und Tamilen. Der Grund der Zuwanderung ist bei den meisten Inderinnen und Indern die Arbeit.¹³ So sind indische Migrantinnen und Migranten in der Regel sehr gut ausgebildet und viele von ihnen sehen die

10 Jacobsen (2004, S. 134) weist darauf hin, dass sich tamilische und indische Hindus aufgrund der unterschiedlichen Migrationsgeschichte auch nicht der gleichen Diaspora zugehörig fühlen.

11 <http://iagz.ch/>, zuletzt geprüft am 03.02.2018.

12 <http://www.insaz.ethz.ch/index.php>, zuletzt geprüft am 03.02.2018

13 Laut Baster und Bischof (2008, S. 7) kam im Jahr 2007 die zweitgrößte Gruppe Neuzuziehender in der Stadt Zürich aus Indien. Und mit rund 77 Prozent Erwerbstätigen wies diese Gruppe, gemeinsam mit den Deutschen, die höchste Erwerbsquote auf. Außerdem zeichnete sich die Gruppe der Inderinnen und Inder mit 49,2 Prozent durch eine überdurchschnittliche hohe Akademikerquote aus (ebd., S. 15).

Schweiz als eine Station auf ihrem internationalen Berufsweg. Entsprechend kurz ist auch die durchschnittliche Aufenthaltsdauer in der Schweiz (Baster und Bischof 2008, S. 28). Das kann mit als Erklärung dienen, wieso sich bislang keine bleibenden religiösen Strukturen etabliert haben: Der Aufenthalt ist eher kurzfristig angelegt, die Motivation, Strukturen zu etablieren, ist gering. Religion wird eher in privaten Räumen gelebt oder es werden die bestehenden Angebote der tamilischen Hindus genutzt.¹⁴

Die Migrationsgeschichte und der Aufenthalt tamilischer Hindus in der Schweiz sind vor dem Hintergrund des Bürgerkrieges in Sri Lanka zu lesen.¹⁵ So gilt in der neueren Geschichte Sri Lankas das Jahr 1983 als Zäsur, da es im Juli des Jahres 1983 in der Stadt Colombo zu einem Progam gegen Tamilen und tamilische Geschäfte kam, an deren Ende von über 3.000 Toten und noch viel mehr Vertriebenen die Rede war (Ratnapalan 2014, S. 281). In der Folge eskalierte der lang schwelende Konflikt zwischen der singhalesischen Regierung, vertreten durch das Militär Sri Lankas, und den unterschiedlichen bewaffneten tamilischen Widerstandsbewegungen, von denen die Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE; deutsch „Befreiungstiger“) bald eine Monopolstellung innehatten. Gegründet 1976 als eine Widerstandsbewegung unter vielen, gelang den LTTE im Verlauf des Konfliktes der Aufbau einer Organisation, die über die militärische, politische und administrative Kontrolle im Norden Sri Lankas verfügte und faktisch einen Staat im Staat aufrecht erhielt (Natali 2008, S. 287).

Die LTTE leisteten aber nicht nur erstaunlich effiziente Arbeit beim Aufbau paralleler Staatsstrukturen, sondern erarbeiteten sich im Verlaufe des Konfliktes auch einen Ruf als gewaltbereite Extremistenorganisation (DeVotta 2009, S. 1021). Die Finanzierung der LTTE lief dabei zu signifikanten Teilen über die Tamilinnen und Tamilen in der Diaspora und dort unter anderem über die Tempel. Gläubige

14 Ich bin bei meinen Tempelbesuchen wiederholt – wenn auch in kleiner Zahl – nichttamilischen Hindus im Tempel begegnet.

15 Die erste umfassende Studie zur tamilischen Diaspora in der Schweiz wurde bereits 1996 von McDowell (1996) publiziert und die meisten Folgearbeiten, so auch die vorliegende, beziehen sich zumindest in Teilen auf diese Grundlagenforschung.

wurden unter Druck gesetzt, für die Finanzierung der LTTE zu spenden. Die finanzielle Unterstützung der LTTE im Kampf gegen die Unterdrückung der tamilischen Bevölkerung vor Ort sowie das Leid, das die Zurückgebliebenen im Laufe des Krieges erfahren haben, sind für das Verständnis der Geschichte der Tamilinnen und TAMILen im Kontext der Migration wichtig. Beide sind sie Anhaltspunkte für ein Bewusstsein der eigenen, als unrechtmäßig erlebten Diasporasituation und einer starken nationalistischen Projektion, insbesondere der ersten Generation (Fuglerud 2001, S. 205).¹⁶

Die Geschichte des Bürgerkrieges beginnt aber nicht erst 1983 und so wird in unterschiedlichen Arbeiten darauf hingewiesen, dass es auch nach der Unabhängigkeit Sri Lankas von der britischen Kolonialmacht 1948 zwar rund 30 Jahre mehr oder minder friedlicher multiethnischer und multireligiöser Koexistenz in Sri Lanka gab, bevor der Krieg zwischen den LTTE und der singhalesischen Regierung Sri Lankas ausbrach. Bevor der Konflikt mit dem Progam gegen Tamilinnen und TAMILen, dem „Black July“, 1983 eskalierte, waren die Tamilinnen und TAMILen aber ab den 1950er-Jahren zunehmender Diskriminierung von staatlicher Seite ausgesetzt.

Die singhalesische Regierung arbeitete mit unterschiedlichen Maßnahmen auf die Etablierung eines singhalesischen Einheitsstaates hin, beispielsweise in dem Singhalesisch 1956 zur alleinigen Staatssprache erhoben wurde. Das Progam im Juli 1983 in Colombo markierte schließlich den Beginn des Bürgerkriegs und damit den Auftakt einer bedeutenden Emigration von Tamilinnen und TAMILen. Sie gelangten vornehmlich nach Südindien, Kanada, England, Neuseeland, Dänemark, Norwegen und der Schweiz (Goreau-Ponceaud 2012, S. 38), so dass am vorläufigen Endpunkt im Jahr 2009 rund 800.000 TAMILen außerhalb Sri Lankas leben (Eulberg 2014, S. 113).

Die Migration, die nach Ausbruch des Bürgerkrieges einsetzt, ist folglich nicht der Anfangspunkt der Migrationsgeschichte der Tamilinnen und TAMILen aus Sri Lanka. Vielmehr konstatiert Goreau-Ponceaud (2012) bereits für die Zeit zwischen 1970 und 1980 eine

16 Zum Ausdruck kommt diese nationalistische Projektion auch in der Bildung einer Exilregierung im Mai 2010 nach dem Ende des Bürgerkriegs (vgl. <http://www.tgte-us.org/index.asp>, zuletzt geprüft am 22.07.2016).

erste tamilische Emigration aus Sri Lanka, die den in dieser Zeit zunehmenden Spannungen zuzuschreiben ist. Dabei betont er, dass in der ersten Periode vor allem Mitglieder der höheren Kasten (Brahmanen und Vellalar, also Landbesitzende) emigrierten (vgl. dazu auch Moret, Efionayi und Stants 2007, S. 90f.). Die Emigration nach 1990 bestand hingegen hauptsächlich aus Mitgliedern der Karaiyar (also hauptsächlich Fischer) und anderen niedriger gestellten und in der Folge häufig auch ärmeren Kasten (Goreau-Ponceaud 2012, S. 29).¹⁷ Die Geschichte des Bürgerkrieges und die damit verbundenen Umstände der Migration haben die Situation der Tamilinnen und Tamilen in der Schweiz auf unterschiedliche Art und Weise beeinflusst. Einerseits war die Zahl der Menschen, die in der Schweiz um Asyl angesucht haben, geprägt durch die Entwicklungen der einzelnen Kriegsphasen. Andererseits hatte die Situation in Sri Lanka immer auch Einfluss auf die Möglichkeit, in der Schweiz Asyl zu erlangen. So wurde es beispielsweise nach dem offiziellen Kriegsende 2009 deutlich schwieriger, als Tamilin aus Sri Lanka in der Schweiz Asyl zu erhalten. Dabei hatten die Schweizer Behörden die Situation in Sri Lanka für Tamilinnen und Tamilen zwischenzeitlich zu Unrecht als sicher eingestuft, wie ein Rechtsgutachten aus dem Jahr 2014 zeigt.¹⁸

17 C. P. Baumann (2003) hält fest, dass gerade die Kaste der Vellalar eine soziale Eigenheit Sri Lankas darstellt und als Illustration dafür dienen kann, wie regionale Unterschiede und Entwicklungen das Kastenwesen beeinflussen. Dies ist schließlich auch ein Beleg dafür, dass das Kastenwesen flexibler ist, als dies häufig kolportiert wird (ein Eindruck, der sich übrigens bestätigt, wenn man bei Goreau-Ponceaud liest, dass er die Vellalar ohne weitere Erklärung zu den „*hautes castes*“ zählt (Goreau-Ponceaud 2012, S. 29)). Die Brahmanen, gemeinhin die höchste Kaste, stellen in Sri Lanka nur gerade 1 Prozent der Bevölkerung, während es sich bei den Vellalar, ursprünglich Landbesitzern, um eine große Gruppe handelt, die hohes soziales Ansehen genießt: „Die Vellalar genießen in Sri Lanka hohes Prestige, während sie nach den Standards der normativen klassischen Sanskrittexte zum Stand der Sudras gehören und am unteren Ende der Sozialhierarchie stehen würde“ (C. P. Baumann 2003, S. 7).

18 Zu diesem Schluss kommt das Rechtsgutachten vom 23. Februar 2014 von Walther Kälin zuhanden des Bundesamtes für Migration BFM (vgl. <https://www.sem.admin.ch/dam/data/sem/aktuell/news/2014/2014-05-26/res-kaelin-d.pdf>, zuletzt geprüft am 29.07.2016)

Schließlich ist der Bürgerkrieg auch ein wichtiger Bestandteil der kollektiven Erinnerung der Tamilinnen und Tamilen in der Schweiz¹⁹ und ein Referenzrahmen für aktuelles politisches Engagement. So ist etwa das Tamil Coordinating Comitee Switzerland TCCS Teil des 1.-Mai-Komitees in Zürich und nimmt jedes Jahr am Demonstrationzug durch die Stadt teil.²⁰ Wie Marla-Küsters (2015, S. 39ff.) für Nordrhein-Westfalen zeigt, haben auch die Tamilinnen und Tamilen der zweiten Generation teil an dieser kollektiven Erinnerung. Marla-Küsters (ebd., S. 45) spricht in diesem Zusammenhang vom Tiger Spirit, der „diasporaspezifischen Kultivierung des Nachlasses der LTTE“ (ebd., S. 45). In der Schweiz geschieht dies beispielsweise durch die Tamil Youth Organization Switzerland, die nebst der Organisation von Sportveranstaltungen für Jugendliche eine äußerst aktive Facebook-Seite betreibt, auf der die Erinnerung an die „Helden des tamilischen Volkes“ zelebriert und politisches Bewusstsein auch im Rahmen religiöser Anlässe betont wird.²¹

4.1.1 Kontext: Schweizer Migrations- und Religionspolitiken

Für die Darstellung des Forschungsfelds bedarf es nebst der Migrationsgeschichte tamilischer Hindus auch eines Blickes auf den Kontext der Rezeption. Es werden drei relevante Teilbereiche skizziert, die den Hintergrund bilden, vor dem sich Tempelpraktiken etablieren: (1) die Entwicklungen der Schweizer Migrationspolitik der letzten Jahre, (2) die Besonderheiten des schweizerischen föderalistischen Systems sowie (3) die Regelung der Beziehung von Staat und Religion. Da sich der empirische Teil mit der Rekonstruktion konkreter Praktiken im und um den Tempel befasst, ist es an der Stelle wichtig zu zeigen, dass diese Praktiken nicht in einem neutralen Raum stattfinden, sondern in einem Raum, der durch spezifische Regelungen von

19 Eulberg (2017, S. 390ff.) fasst diese kollektive Erinnerung an den Bürgerkrieg, zusammen mit anderen Aspekten, unter dem Begriff der Tamilness und damit als Repräsentationsmoment eines kollektiven Selbstverständnisses.

20 <https://www.1mai.ch/uber-das-komitee/mitglieder/>, zuletzt geprüft am 15.09.2016.

21 <https://www.facebook.com/SwissTYO/>, zuletzt geprüft am 25.01.2018.

und Diskurse über Religion und Migration geprägt ist. Der Blick auf den Kontext ermöglicht es außerdem, staatliche sowie kantonale und kommunale Strukturen als aktiv gestalteten Raum zu betrachten, in welchem Migrantinnen und Migranten ebenso wie andere Gruppen Ansprüche formulieren oder an Aushandlungsprozessen teilnehmen. Damit wird unterstrichen, dass sich Migrantinnen und Migranten in der Schweiz unterschiedlichen rechtlichen Rahmenbedingungen gegenübersehen, die nicht so sehr ein kompaktes nationalstaatliches Gefüge bilden. Vielmehr trägt das föderalistische System dazu bei, dass es nebst nationalen Politiken ebenso kantonale und kommunale Bestimmungen gibt, die die Grenzen und Möglichkeiten religiöser Praxis tangieren. Genauso wie es also unsinnig ist, von „dem Migranten“ oder „der Migrantin“ zu sprechen, ergibt es wenig Sinn, „den Staat“ als homogenes Gebilde darzustellen. Zusammen mit den Tendenzen zunehmender Urbanisierung und transnationaler Vernetzung²² präsentiert sich für die meisten Menschen – mit und ohne Migrationshintergrund – zudem eine Lebenssituation, deren primäre Referenzpunkte den nationalstaatlichen Rahmen überschreiten und die durch transnationale Orientierung geprägt ist, in welcher bestimmte religiöse Praktiken sehr klar durch lokale Gegebenheiten determiniert werden oder gar erst entstehen.²³

Eine Analyse der Entwicklung der Schweizer Migrationspolitik zeigt, dass sich die Regelungen und Konzepte rund um den Aufenthalt von Menschen ohne Schweizer Staatsbürgerschaft in der Schweiz im Verlauf der letzten Jahre verändert haben. Die Policy-Analyse von Ruedin, Alberti und D'Amato (2015) stellt dabei in den Vordergrund, dass sich die grundsätzliche Vorstellung der Immigra-

22 Vgl. Geisen, Riegel und Yildiz 2016

23 Ein Beispiel für eine religiöse Praktik, die erst aufgrund rechtlicher Beschränkungen entsteht oder zumindest maßgeblich dadurch geformt wird, ist die unterschiedliche Art, Rituale rund um Tod und Sterben im Kontext der Migration durchführen zu können. So kommt es nebst Aushandlung mit und Anpassung an lokale Gegebenheiten (vgl. http://www.stadt.luzern.ch/de/aktuelles/aktuellesinformationen/?action=showinfo&info_id=176797, zuletzt geprüft am 15.06.2015) auch zu Neuentwicklungen wie bspw. dem Entstehen transnationaler visueller Praktiken, wenn die Asche in Indien beigesetzt und dieses Ritual für die Verwandten in Europa fotografisch dokumentiert wird (vgl. Limacher 2016).

tion gewandelt hat und, in deren Zug, die Migrationspolitik. So dominiert heute nicht mehr eine Vorstellung saisonaler Arbeiter, die nach getaner Arbeit in ihr Herkunftsland zurückkehren, wie dies zu Zeiten ökonomischen Wachstums ab den 1950er-Jahren der Fall war, sondern es setzte sich nach und nach die Erkenntnis durch, dass der Aufenthalt von Migrantinnen und Migranten in der Schweiz auf Dauer angelegt ist.

„The changes in policies [...] are a reflection of a fundamental shift in Swiss immigration and integration policy: from accepting and inviting immigrants as workers (but trying to prevent them from staying) to accepting the fact that immigrants are likely to stay (and the view that they should therefore become part of society)“ (ebd., S. 13).

Dasselbe gilt auch für viele Menschen, die nicht im Zuge der Arbeitsmigration in die Schweiz kommen, sondern aufgrund von Verfolgung oder Krieg als Schutzsuchende in die Schweiz einreisen. Obwohl das Schweizer Asylgesetz, das 1981 erlassen wurde,²⁴ in der Zeit seines Bestehens diverse verschärfende Revisionen erfahren hat,²⁵ haben auch Asylsuchende, wenn sich die Lage im Herkunftsland nicht ändert (trotz rechtlicher Unsicherheit), eine längerfristige Aufenthaltsperspektive in der Schweiz.²⁶ Dass die gesellschaftliche Perzeption von Migration hochgradig umstritten ist, zeigt die Möglichkeit der politischen Partizipation in der Schweiz deutlich: Ruedin et al. listen für die Zeit zwischen 1974 und 2014 19 Volksinitiativen und 3 Referenden,

24 So kam es, dass die Tamilinnen und Tamilen mit die ersten waren, auf die der Aufenthaltstitel „Asylsuchende“ angewandt wurde (vgl. Eulberg 2017, S. 117).

25 Vgl. dazu bspw. das Positionspapier der Caritas, <https://www.caritas.ch/fileadmin/media/caritas/Dokumente/Positionspapiere/PPAsylpolitikDInterneta.pdf>, zuletzt geprüft am 20.06.2016.

26 Die Revision des Asylgesetzes, die von der Schweizer Stimmbevölkerung am 06.05.2016 angenommen wurde, sieht vor, dass die Asylverfahren verkürzt werden, damit – so die Argumentation des EJPD – die Asylsuchenden sich rascher auf einen längeren Aufenthalt in der Schweiz und damit auf die Integration oder aber auf die Rückkehr einstellen können (vgl. <https://www.sem.admin.ch/dam/data/sem/aktuell/gesetzgebung/aend asylneustruktur/vn-ber-d.pdf>, zuletzt geprüft am 20.06.2016).

die sich mit der Verschärfung der Zuwanderungsbedingungen befassen und diese limitieren wollen (Ruedin, Alberti und D'Amato 2015, S. 9).²⁷

Dabei sind vor allem die Veränderungen seit den 1990er-Jahren interessant. Nachdem die Schweizer Wirtschaft nach dem Zweiten Weltkrieg die Nachfrage nach Arbeitskräften²⁸ lediglich mit Hilfe von Migrantinnen und Migranten befriedigen konnte,²⁹ kommt es im Zuge der Ölkrise in den 1970er-Jahren zu einer Reihe von Forderungen von Seiten der Bevölkerung, wonach die Zulassung zum Schweizer Arbeitsmarkt sowie die Möglichkeiten des Aufenthaltes für ausländische Bürgerinnen und Bürger zu beschränken seien. Die erste Reaktion darauf war in den 1970er-Jahren die Einführung von Quoten zur Beschränkung und Steuerung der Zuwanderung (Becker, Liebig und Sousa-Poza 2008, S. 83). Im Rahmen der Quotenregelung wurden unterschiedliche Typen der Aufenthaltsgenehmigung und Aufenthaltssicherheit definiert, alle in Verbindung mit dem Beschäftigungsstatus einer Person. Außerdem wurden Höchstzahlen für die jeweiligen Aufenthaltsgenehmigungen erlassen. So beispielsweise das Saisonnierstatut, das bereits 1931 erlassen worden war und bis zu seiner Abschaffung im Jahr 2002 eine Kontingentierungsmöglichkeit darstellte, die mit hoher Unsicherheit für die jeweiligen Arbeiterinnen und Arbeiter verknüpft war, da der Aufenthalt an die Anstellung gekoppelt war und lange keine Form der Sozialversicherung vorsah. Außerdem wurde die Kontingentierung alle zwölf Monate angepasst, so dass der Ausländeranteil an der Schweizer Bevölkerung konstant gehalten werden konnte.

27 So besehen ist die Multikulturalität, die häufig als ein Grundstein des schweizerischen Selbstverständnisses dargestellt wird, sehr exklusiv in Bezug auf die territorial-sprachliche Zusammensetzung der Schweiz und nicht auf die Zuwanderung zu verstehen (Müller 2013, S. 31).

28 Die Nachfrage nach Arbeitskräften konzentrierte sich anfänglich vor allem auf wenig qualifizierte Arbeiten. So zeigen Becker, Liebig und Sousa-Poza (2008), dass die Schweizer Migrationspolitik vor 1990 v. a. auf die Akquise von Arbeitskräften für wenig qualifizierte Arbeiten abzielte, was sich als wenig favorabel für die Entwicklung der Schweizer Wirtschaft zeigte, als sich die Nachfrage nach Arbeitskräften im Zuge der Konjunkturschwäche der 1990er-Jahre veränderte.

29 Bereits 1948 entsteht ein erstes Rekrutierungsabkommen mit Italien.

In den 1990er-Jahren kam es aufgrund der sich verändernden Anforderungen auf dem Arbeitsmarkt und der Entwicklung der Zuwanderung schließlich zu einer neuen Ausrichtung der staatlichen Migrationspolitik. In seinem Bericht über die Ausländer- und Flüchtlingspolitik hält der Bundesrat 1991 fest, dass er drei Kreise für die Rekrutierung von Arbeitskräften für den Schweizer Arbeitsmarkt definiert.³⁰ Grundlage einer Einschätzung der Länder, die diesen drei Kreisen zugeordnet werden sollten, war die Einhaltung der Menschenrechte, die Zugehörigkeit zum gleichen Kulturkreis, bereits bewährte Wirtschaftsbeziehungen und Bedürfnisse der Wirtschaft nach länderspezifischem Know-how³¹. Dabei war für den innersten Kreis – die Mitgliedsstaaten der künftigen Europäischen Union (EU) sowie der Europäische Freihandelsassoziation (EFTA) – Personenfreizügigkeit vorgesehen. Aus dem zweiten Kreis, quasi der geographischen und kulturellen Mitteldistanz (USA, Kanada, Australien, Neuseeland, evtl. Mittel- und Osteuropa), sollte eine kontingentierte Zahl an Arbeitskräften rekrutiert werden können und Personen aus dem dritten Kreis würden, außer in begründeten Ausnahmen, nicht auf dem Schweizer Arbeitsmarkt zugelassen. Diese Änderung der Schweizer Flüchtlingspolitik war nicht zuletzt auch eine Reaktion auf die weltweite Rezession der frühen 1990er-Jahre (ebd., S. 84). Da die Arbeitslosigkeit erstmals anstieg und damit die Integration³² qua

30 Die Definition der drei Kreise war Gegenstand von Kritik. So etwa durch die Eidgenössische Kommission gegen Rassismus EKR in Form einer Stellungnahme vom 6. Mai 1996, die die „ethnozentrischen Prämissen“ und ihre „diskriminierende Wirkung“ kritisiert (EKR, Stellungnahme 1996, S. 8, vgl. http://www.ekr.admin.ch/pdf/960506stellungnah_me3-kreise-modelld_e5cd4.pdf, zuletzt geprüft am 28.07.2016).

31 Vgl. Schweizerischer Bundesrat (1991, S. 302f.).

32 Selbstredend ist Integration ein höchst umstrittenes Konzept. Der Begriff wird hier verwendet, weil er nach wie vor die gängige (Selbst-)Bezeichnung von staatlichen und lokalen Gesetzen, politischen Maßnahmen und Praktiken rund um Migration und Asyl in der Schweiz als auch in Österreich ist. Wenn der Begriff hier verwendet wird, geht es also in erster Linie darum, aufzuzeigen, welche Forderungsstrukturen sich entwickelt haben und wie diese eine konkrete Wirkung im Leben von Migrantinnen und Migranten entfalten. Problematisch ist der Begriff der Integration, weil seine Konjunktur in vielen Ländern Europas ab den 1990er-Jahren auf die Wiederbelebung eines essentialisierenden Kulturbegriffs verweist, in dessen Kontext

Arbeitsmarkt nicht mehr gesichert schien, wurde Integration als neues Ziel in die Legislaturplanung aufgenommen (D'Amato und Suter 2012, S. 328). Die Veränderungen wurden laut D'Amato und Suter (ebd.) in der Schweiz entscheidend von den Städten mitgetragen, da diese sich im globalen Wettbewerb vorteilhaft positionieren wollten und dabei zur Konjunktur des Konzeptes von Integration und damit einhergehenden Maßnahmen beitrugen. Rechtlich tauchte der Begriff Integration erstmals 1999 in der damaligen Version des Bundesgesetzes über Aufenthalt und Niederlassung der Ausländer (ANAG) auf und bezeichnete hauptsächlich die Möglichkeiten des Bundes, die Aufgabe der sozialen Integration der Kantone finanziell zu unterstützen und darauf Einfluss zu nehmen (Flubacher 2014, S. 135).

Im Zuge des Freizügigkeitsabkommens mit der EU im Jahr 2002 kam es zu einer Öffnung des Schweizer Arbeitsmarktes für die Bürgerinnen und Bürger der EU. Dies stellte eine Zäsur für die Schweizer Migrationspolitik dar: Für die Bestimmung der relevanten Aufenthaltsbestimmungen gab es ab diesem Zeitpunkt nur noch zwei Kreise. Die erleichterten Aufenthaltsbestimmungen galten nun für alle EU/EFTA-Mitgliedsstaaten. Gleichzeitig wurden für die Angehörigen sogenannter Drittstaaten restriktivere Bestimmungen durch das neue Bundesgesetz über Ausländerinnen und Ausländer (AuG) erlassen. Das neue Gesetz, welches 2005 vom Parlament beschlossen wurde und 2008 in Kraft trat, enthielt dagegen bereits bei der Definition seines Gegenstandes einen Hinweis auf die Förderung der Integration (Art. 1, AuG) und einen eigenen Artikel (Art. 4, AuG) zu deren Definition. Dabei wird Integration zwar nicht explizit definiert, aber es wird sehr wohl auf ihre Zielsetzung verwiesen: Ziel der Inte-

sich vermeintlich homogene Kollektive von „Aufnahmegesellschaft“ und „Einwandernden“ gegenüberstehen (Hess, Binder und Moser 2009, S. 13) und wo Migrantinnen und Migranten aufgefordert werden, sich einzupassen. Integration als „Bringschuld“ oder „Imperativ“ ist aber nicht nur aus einer hegemoniekritischen Perspektive problematisch, sondern vernachlässigt auch die konzeptuellen Entwicklungen nach der Kritik des methodologischen Nationalismus (z. B. Glick Schiller 2010). So geht etwa vergessen, dass die zunehmende Prekarisierung von Aufenthaltsberechtigungen mitverantwortlich dafür ist, dass Migrantinnen und Migranten sich in ihren Praktiken zunehmend transnational orientieren (Hess, Binder und Moser 2009, S. 21).

gration soll das „Zusammenleben der einheimischen und ausländischen Wohnbevölkerung“ (Art. 4, Abs. 1 AuG) und die Möglichkeit für Ausländerinnen und Ausländer sein, „am wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Leben der Gesellschaft teilzuhaben“ (Art. 4, Abs. 2 AuG).

D’Amato und Suter sehen dabei v. a. die Veränderung des Begriffsgebrauchs respektive seiner Definition problematisch:

„What remains impressive is the semantic shift away from integration as a concept that included emancipation in the 1990s, to a term that now emphasises coercion and repression“ (D’Amato und Suter 2012, S. 331).

Diese Veränderung wird besonders deutlich, wenn man sich in einem nächsten Schritt den Besonderheiten des föderalistischen Systems der Schweiz widmet und die Integrationspraxis auf kantonaler Ebene betrachtet.

Während der Bund seit 2001 Gelder für Integrationsprojekte zur Verfügung stellt, werden die Definition von Integration und die daraus folgenden Handlungsmuster den Kantonen und Gemeinden überlassen. Für den Kanton Zürich bedeutet dies, dass es ein kantonales Integrationsprogramm gibt, das im Zeitraum von 2014 bis 2017 jährlich mit maximal 6,5 Millionen Franken aus dem Budget des Bundes gefördert wird, sofern Kanton und Gemeinden gleiche finanzielle Mittel von ihrer Seite investieren.³³ Integration wird im Kanton Zürich als „wirtschaftliche, soziale und kulturelle Einbindung“ (Morais 2013a, S. 6) verstanden und im Rahmen des kantonalen Integrationsprogramms KIP – zumindest theoretisch – umgesetzt.³⁴ Die Gemeinden und Städte sind die umsetzenden Instanzen und haben relativ freie Hand in der Gestaltung und Umsetzung der Integrationsanforderungen.

Das erklärt auch, wie es möglich ist, dass es – je nach Kanton – unterschiedliche Kriterien gibt, die Migrantinnen und Migranten

33 Vgl. <http://www.integration.zh.ch/internet/justizinneres/integration/de/integrationspolitik/kip.html>, zuletzt geprüft am 22.07.16.

34 <http://www.integration.zh.ch/internet/justizinneres/integration/de/integrationspolitik/kip.html>, zuletzt geprüft am 25.07.16.

erfüllen müssen, um bspw. eine Aufenthaltsbewilligung oder eine Verlängerung derselben zu erhalten. Eine Studie im Auftrag der eidgenössischen Kommission für Migrationsfragen EKM aus dem Jahr 2011 kommt zum Schluss, dass vor allem der unterschiedliche Urbanitätsgrad darüber entscheidet, wie strikt das jeweilige Verständnis von Integration umgesetzt wird (Wichmann et al. 2011, S. 5). Während gewisse Unterschiede standortbedingt erklärt werden können (so beispielsweise die unterschiedlichen ökonomischen Anforderungen bei Familiennachzug), sind andere nicht zu erklären (unterschiedliche Anforderungen an das Sprachniveau für die Erteilung einer Niederlassungsbewilligung) und stellen eine Ungleichbehandlung dar (ebd., S. 106).

Was für die Kantone punkto Anwendung unterschiedlicher Kriterien gilt, gilt auch auf kommunaler Ebene. Die Stadt Zürich und die angrenzenden Gemeinden bilden, nebst dem Raum Genf, den wichtigsten urbanen Großraum der Schweiz. Und obwohl dieser urbane Raum längst über die Stadtgrenzen hinausreicht und die Agglomerationsgemeinden miterfasst, ist die Handhabung von Integration in den Gemeinden sehr unterschiedlich. Diese Autonomie wird mit der Entwicklung eigener Integrationsprogramme gefördert (Morais 2013b, S. 48f.). Die unterschiedlichen Aspekte des föderalistischen Systems der Schweiz haben qua Aufenthaltsmöglichkeit und -frist Einfluss auf die religiöse Praxis, beispielsweise dann, wenn es darum geht, religiöse Experten aus dem Ausland zu rekrutieren, da es gerade für Angehörige von Nicht-EU-Staaten nicht einfach ist, eine dauerhafte Aufenthaltsbewilligung zu bekommen.

Der dritte Aspekt, der ebenfalls föderalistisch geregelt ist, entfaltet dagegen unmittelbaren Einfluss auf die religiöse Praxis: die Regelung der Beziehung von Staat und Religion. Während die Schweizer Bundesverfassung grundsätzlich Glaubens- und Gewissensfreiheit gewährt, ist für die Regelung des Verhältnisses von Staat und Religion der Kanton zuständig. Folglich findet sich in der Schweiz eine Fülle unterschiedlicher Staat-Religion-Verhältnisse: „Die kantonalen Staatskirchenrechte enthalten von der institutionellen Einheit bis hin zur partnerschaftlichen Trennung praktisch sämtliche Modelle des Verhältnisses von Kirche und Staat“ (Loretan 2011, S. 427).

In den meisten Kantonen sind im Sinne der positiven Religionsfreiheit die römisch-katholische, die evangelisch-reformierte und die

christkatholische Kirche als Landeskirchen öffentlich-rechtlich anerkannt. Es ist vor allem historischen Gegebenheiten geschuldet, welche Kantone in Bezug auf das Staat-Kirche-Verhältnis eher katholisch, reformatorisch oder paritätisch organisiert sind (Loretan 2007, S. 166). In den Kantonen Genf und Neuenburg spiegelt sich der Einfluss des laizistischen Frankreichs, Kirche und Staat sind strikt getrennt. Die Kirchen sind in diesen beiden Kantonen Institutionen öffentlichen Interesses. Im Kanton Zürich sowie in weiteren fünf Kantonen sind nebst den genannten Kirchen auch die jüdischen Gemeinschaften öffentlich-rechtlich anerkannt. Zudem gewährt der Kanton Basel-Stadt seit 2012 zwei alevitischen Gemeinschaften eine symbolische Form der Anerkennung.³⁵ Die öffentlich-rechtliche Anerkennung eröffnet den Zugang zu bestimmten Privilegien: So verfügen die anerkannten Kirchen in der Schweiz qua ihrer Rechtsform als juristische Personen des öffentlichen Rechts über die Möglichkeit, ihre Mitglieder zu besteuern. Außerdem können sie die Institutionen der kantonalen Verwaltung dazu verwenden, Forderungen nach diesen Steuergeldern durchzusetzen. Wichtig ist auch, dass die öffentlich-rechtlich anerkannten Religionsgemeinschaften an den öffentlichen Schulen Religionsunterricht erteilen dürfen. In Zusammenarbeit mit dem Staat können sie auf theologische Fakultäten an den Universitäten Einfluss nehmen. Diese Rechte vergibt der Kanton aber nur unter bestimmten Bedingungen: So müssen die anzuerkennenden Gemeinschaften demokratisch verfasst sein, um Steuern erheben zu können. Im Falle der römisch-katholischen Kirche stellt der Kanton der Kirche daher eine demokratisch verfasste Körperschaft des öffentlichen Rechts zur Seite (ebd., S. 164).

Die historisch gewachsene Situation unterschiedlicher Staat-Religion-Verhältnisse spiegelt sich auch im Grad der Pluralisierung religiöser Zugehörigkeit. Die Swiss Metadatabase of Religious Affiliation in Europe (SMRE) teilt die Schweiz der Gruppe pluralisierter Länder zu.³⁶ Nebst Ländern mit fragmentierter bzw. einer dominierenden religiösen Affiliation zeichnen sich pluralisierte Länder da-

35 Vgl. dazu <http://www.grosserrat.bs.ch/dokumente/100374/000000374495.pdf>, zuletzt geprüft am 01.08.2016.

36 https://www.smre-data.ch/en/data_exploring/pluralisation#/period/2010/dataset/1562/presentation/map, zuletzt geprüft am 15.08.2016.

durch aus, dass der Grad der Pluralisierung, gemessen an der Zahl der Menschen, die der größten Religion oder Denomination angehören, zwischen 35 und 60 Prozent der Gesamtbevölkerung liegt.

Ein weiterer Aspekt der Beziehung zwischen Kirche und Staat in der Schweiz ist die Vereinbarung zwischen der Schweizerischen Radio- und Fernsehgesellschaft SRG und den drei Landeskirchen.³⁷ Diese Vereinbarung sieht für die drei anerkannten Kirchen Sendeformate vor, die eine „religiöse Thematik“ haben, die also beispielsweise Gottesdienste in Funk und Fernsehen übertragen oder, wie etwa in der Fernsehsendung „Wort zum Sonntag“, „Fragen und Probleme des Glaubens, der Gesellschaft und der Lebensgestaltung aus christlicher Sicht“ (vgl. Fußnote 37, Vereinbarung, S. 6) präsentieren. Während alle anderen Sendeflächen über Religion politisch und konfessionell neutral zu sein versprechen und auch die religiös plurale Schweiz in unterschiedlichen Sendungen abgebildet wird, gibt es lediglich für die drei Landeskirchen eine mediale Plattform konfessioneller Selbstpräsentation.³⁸ Was sich also in der Beziehung von Staat und Religion in der Schweiz deutlich zeigt, ist die Priorisierung und Privilegierung der christlichen und jüdischen Konfessionen. Dies dürfte mit Blick auf die zunehmende religiöse Vielfalt bzw. die Stagnation der Mitgliederzahlen der anerkannten Kirchen (Flaugergues 2016, S. 6f.) ein je länger, desto weniger überzeugender Ausdruck positiver Religionsfreiheit sein (Pahud de Mortanges R. 2010, S. 207 zit. n. Loretan, Weber und Morawa 2014, S. 7).³⁹

37 Vgl. <https://www.kath.ch/mediendienst/upload/20120410151427.pdf>, zuletzt geprüft am 15.08.2016.

38 Auf lokaler Ebene zeigen Initiativen, wie die Ausstellung „Hinduistisches Zürich“ aus dem Jahr 2004, dass es durchaus ein Bewusstsein und Interesse für hinduistisches Leben in der Region Zürich gibt: <https://www.stadt-zuerich.ch/kultur/de/index/institutionen/ausstellungenstadthaus/archiv/2004/hinduistischeszuerich-eineentdeckungsreise22104-26205.html>, zuletzt geprüft am 28.04.2016.

39 Ein weiteres Indiz für die zunehmende Bedeutung nichtchristlicher Gemeinschaften liefert ein Blick nach Hamm, wo der größte Hindutempel auf dem europäischen Festland steht, der 2017 von Nordrhein-Westfalen den christlichen Gemeinschaften gleichgestellt wurde: <https://www1.wdr.de/nachrichten/ruhrgebiet/hindu-gemeinde-anerkannt-100.html>, zuletzt geprüft am 08.02.2018.

Die meisten Religionsgemeinschaften, denen die öffentlich-rechtliche Anerkennung verwehrt ist, sind als privatrechtliche Vereine nach Artikel 60ff. des Zivilgesetzbuches (ZGB) organisiert. So konstituieren sich auch die Hindutempel in Zürich auf der Grundlage der Vereinsverfasstheit. Das bringt einige Vorteile, weil der in der Regel erste Schritt zu einer gemeinsamen religiösen Praxis – die Miete oder der Kauf eines Tempelraums – nicht von der Haftung einer Einzelperson abhängig gemacht werden muss, sondern vom Verein als Ganzem getragen werden kann. Des Weiteren ist es deutlich einfacher, religiöse Spezialistinnen und Spezialisten oder andere Personen über eine Vereinsstruktur anzustellen oder Sonderbewilligungen, etwa für Tempelfeste, einzuholen.

Die Gründung als Verein bedeutet aber nicht nur, dass es einer Satzung bedarf (ZGB Art. 69). Vielmehr braucht es Einiges an Personal, um das Funktionieren nach demokratischen Gesichtspunkten sicherzustellen. So setzt sich jeder Verein zwingend aus Mitgliedern und einem Vorstand zusammen. Je nachdem müssen weitere Ämter – bspw. ein Kassier, wenn der Verein über Spenden oder Mitgliederbeiträge finanziert wird – in der Satzung definiert und mit Personen bestückt werden. Dazu kommt die Organisation von Mitgliederversammlungen, um die entsprechenden Funktionen zu besetzen und das Budget zu genehmigen. Nebst dem Umstand, dass es nicht so einfach ist, die notwendigen finanziellen Mittel für einen dauerhaften Tempelbetrieb zu organisieren, setzt also der rechtliche Rahmen gewisse personelle Anforderungen an die Struktur der Tempelverwaltung, die mitunter schwierig zu erfüllen sind – sei es, weil Leute fehlen oder das entsprechende Wissen nicht leicht zugänglich ist. Dass es zudem nicht einfach ist, sich in einem bürokratischen System mit einer anderen Sprache zurechtzufinden, ist als Faktor gerade für die erste Generation von Migrantinnen und Migranten nicht zu unterschätzen.

Vor diesem Hintergrund ist es auch verständlich, dass von Vertretenden der ersten Generation⁴⁰ wiederholt die Sorge um die Zukunft der Tempel artikuliert wird. Sie sehen die geleistete Aufbauarbeit als wichtigen Beitrag zum religiösen Leben von Tamilinnen

40 Auch Fachpersonen stufen diesen Generationenwechsel als große Herausforderung für die Vereine ein, vgl. etwa das Interview mit Julia Morais (IJM, Z81-94).

und Tamilen in der Schweiz und möchten diese Errungenschaft entsprechend auch für nachfolgende Generationen bewahren. Und auch Vertretende der zweiten Generation äußern sich besorgt zum anstehenden Generationenwechsel. So meint etwa die 23-jährige Jahnavi Karunanithi:

„Ich meine, was ist, wenn es die erste Generation nicht mehr gibt? Und wie läuft es nachher weiter? Wie läuft es nachher mit dem Tempel weiter? Wie läuft es danach mit der Sprache weiter? Wie läuft es nachher mit der Religion weiter? Ich meine/ich habe wirklich Megaangst / dass meine Kinder dann später meine Sprache nicht mehr können/oder nicht schreiben können. Oder auch / die Religion nicht praktizieren können, oder so. Vor dem habe ich schon Angst“ (IJK, Z731-736).

In dieser Aussage von Jahnavi Karunanithi kommen zwei Aspekte zum Ausdruck, die für das Verständnis der Situation der Hindus in der Schweiz zentral sind: einerseits natürlich der Wunsch, dass ein Tempel, der allein auf dem konstanten Engagement Einzelner fußt und etwa bei der Organisation der Finanzierung nicht auf staatliche Unterstützung zählen kann, auch langfristig Bestand hat; andererseits der Umstand, dass der Tempel für die eigene Identitätsstiftung ein wichtiger Ort ist, weil dort diejenige Sprache und Religion gepflegt und tradiert wird, die Teil der Identität der Sprecherin ist. Bevor nun aber analytisch herausgearbeitet werden kann, wie Tempel im Vollzug hervorgebracht werden, bedarf es in einem nächsten Schritt der näheren Beschreibung der untersuchten Hindutempel in Zürich.

4.1.2 Hindutempel in Zürich

Laut einem Abgleich von bereits existierenden Systematisierungen (Bovay und Broquet 2004, Humbert 2004, Eulberg 2008) mit den Daten des National Congregations Survey Switzerland⁴¹ gab es 2008

41 Im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms 58 haben Forschende der Universität Lausanne den National Congregations Survey Switzerland

im Kanton Zürich rund 29 hinduistische Gemeinschaften. Die Ausrichtung der vorliegenden Untersuchung reduziert die Zahl der relevanten Erhebungsorte nun auf lediglich zwei: den Arulmigu Sivan Kovil in Glattbrugg und den Sri Civacuppiramaniyar-Tempel in Adliswil.⁴² Diese drastische Reduktion ist die Folge konzeptueller wie auch forschungspragmatischer Entscheidungen. Einerseits fokussiert die Arbeit den urbanen Raum. Damit trägt sie dem Umstand Rechnung, dass der größte Teil tamilischer Hindus in der Stadt oder der Agglomeration wohnen und die Geschichte der Tempel auch in diesen (Stadt-)Räumen beginnt. Andererseits verzichtet die Arbeit auf den Einbezug neohinduistischer Gruppierungen. Dass eine strikte Unterteilung in neohinduistische und hinduistische Gruppierungen mindestens diskussionswürdig ist, zeigt sich immer dann, wenn im Forschungsfeld religiöse Mehrfachaffiliationen und Verbindungen auftauchen, wie sie im südasiatischen Kontext durchaus üblich sind. Nebst der unterschiedlichen Zusammensetzung der Gläubigen ist es vor allem auch die Form der Institutionalisierung, die sich unterscheidet. Wie Monnot (2016, S. 21) für die Schweiz aufzeigt, findet die Institutionalisierung von Hindus mit Migrationshintergrund häufig in der Form von Tempelgründungen statt, während sich neohinduistische Gruppierungen eher in losen Netzwerken organisieren.

Beide der von mir besuchten Tempel können der Traditionslinie des Shaivismus zugeordnet werden, die sich im 11. Jahrhun-

durchgeführt. Auf Nachfrage bei Christophe Monnot durfte ich freundlicherweise auf den Datensatz des NCS zugreifen (vgl. den Abschlussbericht zuhanden des Schweizerischen Nationalfonds von Stolz, Chaves et al. (2011) sowie Monnot (2013)).

- 42 Im Kanton Zürich gibt es zwei weitere Tempelorte, die von tamilischen Hindus besucht werden: der ehemals in Adliswil angesiedelten Sri-Vishnu-Thurkkai-Amman-Tempel, der jetzt in Dürnten beheimatet ist, und der Hare-Kṛṣṇa-Tempel am Zürichberg, der seit den 1990er-Jahren auch von Tamilinnen und TAMILen frequentiert wird (M. Baumann 2007, S. 231; Eulberg 2008, S. 14). Jedoch liegt Ersterer rund 30 Kilometer vom Stadtzentrum entfernt und gehört daher nicht mehr zum Großraum Zürich, während Letzterer zwar als einziger Hindutempel tatsächlich auf Stadtgebiet steht, sein Entstehen aber mit der Geschichte der Hare-Kṛṣṇa-Bewegung der Schweiz verknüpft ist – auch wenn er in den 1980er-Jahren eine bedeutende Kontaktzone für tamilische Hindus war, wie Eulberg (2014, S. 118) zeigt.

dert v. u. Z. in Südindien entwickelte (Flood 2003, S. 217ff.). Dieser Traditionslinie gehört der Großteil der tamilischen Hindus in der Schweiz an (Eulberg 2008, S. 16). Im Zentrum ihrer religiösen Praxis steht die Verehrung des Gottes Śiva und der Mitglieder seiner Familie (Pārvatī, Gaṇeśa, Murugaṇ – tamilisch). Bei der Entstehung dieser spezifischen Form des Shaivismus spielt die Verbindung der ursprünglich in Nordindien entwickelten Tradition mit der tamilischen Kultur des Südens eine entscheidende Rolle: „Saivism took on a distinctive flavor and the Sanskritic ritualism and theology of the northern tradition combined with Tamil poetry and devotion to produce a distinctively southern Śaiva religious imaginaire“ (Flood 2003, S. 217). So ist der südindische Shaivismus und in der Folge auch jener aus Sri Lanka durch eine Nähe zu klassischen Bhakti-Bewegungen geprägt.⁴³ Zentrale Elemente sind die Ausrichtung der religiösen Praxis auf die liebende Hingabe zu Gott Śiva einerseits und die Orientierung an formalen brahmanischen Ritualtraditionen andererseits:

„While Tamil Saivism is strongly associated with royal power and the upholding of orthoprax values, [...], it simultaneously undermines those values through its emphasis on popular devotion“ (ebd., S. 218). Diese Polarität zwischen populärer Religiosität in der Form von Bhakti, also der persönlichen, liebenden Beziehung zum Gott Śiva, und Orthopraxie in der Form sanskritisierter Ritualpraxis findet sich auch im Forschungsfeld in der Schweiz. Sie zeigt sich besonders eindrücklich am großen Spektrum der unterschiedlichen Rollen, die es beim Tempelfest gibt, die von hoher ritueller Komplexität und Koordination der religiösen Spezialisten hin

43 Eine Definition von Bhakti liefert Nancy M. Martin: „Bhaj – the root of the word bhakti – carries multiple meanings, including to apportion, to share, to bestow, to enjoy, to possess, to experience, to practice, to cultivate, to choose, to serve, to honor, to adore, and to love [...]. Though translated as *devotion*, *bhakti* implies a complex and multidimensional relationship between human and divine, including adoration but also partaking of every form of love possible between human beings, from parental love to that of lovers. This love is mediated through the body, experienced through the senses, with devotees employing metaphors of sight, sound, taste, smell, and touch“ (Martin 2003, S. 184).

zur Beteiligung der Gläubigen in unterschiedlichen Ausformungen körperlicher Opferpraktiken, beispielsweise dem *kavati attam* (tamilisch), dem Tanz mit dem *kavati*-Bogen, reichen.

4.1.2.1 Der Arulmigu Sivan Kovil

Die Anfänge des Śiva-Tempels in Glattbrugg reichen zurück in die 1990er-Jahre. 1994 versammelten sich erstmals Tamilinnen und Tamilen in einem gemieteten Raum an der Wehntalerstrasse 293 in Zürich-Affoltern zur gemeinsamen *Pūjā*. Zu Beginn gab es anstelle von figurativen *Mūrtis* lediglich bildliche Darstellungen von Śiva, die heute an der hinteren Wand des Tempels hängen und an diese Anfangszeit erinnern. Der Tempel fand immer mehr Zulauf und schließlich suchte und fand der Verein Shaiva Tamil Sangam 2003 neue Räumlichkeiten in dem ehemaligen Industriebau in Glattbrugg, in der Zürcher Gemeinde Opfikon. Zuerst war der Verein lediglich zur Miete im Erdgeschoss eingemietet. Im oberen Stock ist ein Dianetik-Zentrum von Scientology eingemietet und in Teilen des Souterrains gibt es eine Bar. Seit 2014 ist der Tempelverein Eigentümer des zweistöckigen Gebäudes an der Industriestrasse 34 und hat den Tempelraum in dieser Zeit baulich erweitert. Dennoch könnte der Kontrast zwischen außen und innen größer nicht sein: Während sich das unauffällige Industriegebäude von außen nicht von seiner Umgebung unterscheidet, befindet sich innen ein großzügiger Tempelraum, der in unterschiedlichen Farben ausgestaltet ist und zu Spitzenzeiten an die 300 Leute fasst. In der Mitte des Raumes steht der Sakralraum von Śiva, der Hauptgottheit, die dem Tempel den Namen gibt.⁴⁴ Im Uhrzeigersinn ist dieser umgeben von kleineren Schreinen der Gottheiten Gaṇeśa, Murukan (tamilisch) und seinen Ehefrauen, dem Schrein der Nava-graha, den neun Planetengöttern, sowie in der hinteren linken Ecke einem Schrein mit einem Śiva-Lingam. In der hinteren rechten Ecke findet sich ein kleiner Raum, der durch eine Tür und eine Theke mit dem Tempelraum verbunden ist und in dem die Beigaben für persönliche Rituale zusammengestellt und verkauft werden. Diese tragen

44 Fuller (1993, S. 169) übersetzt das tamilische Adjektiv *arulmigu* als „grace-bestowing“, deutsch „Gnade erweisend“ oder „gnadenvoll“.



Abbildung 4.1: Der Arulmigu Sivan Kovil 2013

zur Finanzierung des Tempels bei und bilden insbesondere an speziellen Festtagen wie dem jährlichen Tempelfest eine wichtige Einnahmequelle. Ansonsten finanziert sich der Tempel über private Spenden, Mitgliedschaftsbeiträge oder über Cateringdienste für tamilische Feste. An die 1.000 Mitgliederfamilien hat der Tempelverein in Glattbrugg laut dem Vorstand (IUU, Z193). Ein Priester ist angestellt, alle anderen Aufgaben werden von Freiwilligen übernommen. Zu den aktuell genutzten Räumlichkeiten gehören ein Büro und gleichzeitiger Aufenthaltsraum des Priesters, eine Küche, Waschräume und Räume im Souterrain, die der Aufbewahrung unterschiedlicher Gegenstände dienen und auch mal von den Jugendlichen als Rückzugsort während dem Tempelfest genutzt werden (vgl. Z08, Z34ff.). Außerdem stehen auf dem Platz, der an den Tempel grenzt, gut verpackt die Tempelwagen für das Jahresfest.

Der Tempel ist täglich von 11:30 bis 13 Uhr und von 18:30 bis 20 Uhr geöffnet, am Freitag bis 21:30 Uhr. Die meisten Gläubigen versammeln sich jeweils am Freitagabend zu *Pūjā* und anschließendem *prāsada*. Daneben führt der Tempel einen Festtagsalmanach, in dem alle Feiertage für das Jahr zusammen mit präzisen *Pūjā*-Zeiten aufge-

listet sind. Dieser Almanach wird im Gang vor dem Tempelraum zur Mitnahme ausgelegt und hängt auch aus.

Der Tempelverein demonstriert auf unterschiedliche Art und Weise seine Solidarität mit den Opfern des Bürgerkrieges in Sri Lanka und unterstützt verschiedene Bereiche des Wiederaufbaus mit Spenden, wie ein Poster außerhalb des Tempels verrät. Die Anbindung an Sri Lanka und die Erinnerung an den Bürgerkrieg wird aber auch in anderer Weise zelebriert. So gibt es beispielsweise in der Nacht, in der *Śivaratri* gefeiert wird, eine Schweigeminute für die tamilischen Märtyrer, die im Krieg gestorben sind (vgl. Z15).⁴⁵ Nebst dem Unterhalt des Tempels investiert der Śiva-Tempel in Glattbrugg viel Energie in eine Onlinepräsenz.⁴⁶ Es wird nicht nur ein Radiosender betrieben, der in einem 24-h-Programm Śiva-Bhajans, also religiöse Lieder über und zu Ehren Śivas, sendet, sondern es gibt auch einen TV-Sender, der die wichtigsten Feierlichkeiten des Tempels live überträgt und in einer Mediathek zur Wiedergabe bereitstellt.⁴⁷ Dabei werden manchmal auch Tempelfeste aus anderen Tempeln über-

45 Ob der Tempel während des Krieges einer jener Orte war, an dem die LTTE Geld eingetrieben haben, lässt sich an dieser Stelle nicht rekonstruieren und ist auch nicht Ziel des Forschungsunterfangens. Dass die tamilische Diaspora in der Schweiz von unterschiedlichen illegalen Geldbeschaffungsmethoden betroffen war, zeigen aktuell eröffnete Gerichtsverfahren (vgl. <https://www.admin.ch/gov/de/start/dokumentation/medienmitteilungen.msg-id-62777.html>, zuletzt geprüft am 09.08.2016). Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass es auf der Tempelseite eine Linksammlung gibt, in der unter anderem auf die Wohltätigkeitsorganisation White Pigeon verwiesen wird (<http://www.sivankovil.ch/?pn=links>, zuletzt geprüft am 09.08.2016). Die Organisation White Pigeon wurde immer mal wieder verdächtigt, als „front charity“ für die LTTE zu fungieren, obwohl es dafür keine Beweise gab (vgl. z. B. http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/england/london/6669165.stm, zuletzt geprüft am 09.08.2016).

46 Interessanterweise gibt es seit Frühjahr 2016 für die drei tamilischen Hindutempel um Zürich englische Wikipedia-Seiten, jedoch keine deutsche Version: https://en.wikipedia.org/wiki/Sri_Sivasubramaniam_Temple, https://en.wikipedia.org/wiki/Arulmihu_Sivan_Temple, https://en.wikipedia.org/wiki/Sri_Vishnu_Thurkkai_Amman_Temple, alle zuletzt geprüft am 09.04.2016.

47 <http://sivantv.com/>, respektive <http://sivantv.com/new/radio/>, zuletzt geprüft am 10.08.2016.

tragen, die Hauptaufmerksamkeit gilt jedoch den Feierlichkeiten des Śiva-Tempels in Glattbrugg.

4.1.2.2 Der Sri-Sivasubramaniam-Tempel

Der Sri-Sivasubramaniam-Tempel in Adliswil blickt auf eine ähnlich lange Geschichte zurück wie der Tempel in Glattbrugg. Der erste Tempelraum in Adliswil wurde 1994 in dem Industriegebäude in der Weberei-straße gegründet, wo er auch heute noch zu finden ist. Die deutsche Version der tempeleigenen Website thematisiert die Unterstützung bei der Gründung: „Es entwickelte sich rasch eine schöne Zusammenarbeit zwischen einer tamilischen Gruppe, der Zürcher Stadtverwaltung wie auch kirchlichen Kreisen, die schliesslich 1994 zur Eröffnung des Sri-Sivasubramaniam-Tempels in Adliswil führte“⁴⁸. Zunächst wurde der Tempeldienst *Pūjā* nur einmal pro Woche am Freitagabend durchgeführt. Seit dem Jahr 2000 werden jeden Tag *Pūjās* gefeiert, am Dienstag und Freitag sogar mehrfach und der Tempel ist jeden Tag geöffnet. Eine Zeitlang gab es in Adliswil im Soodring zudem einen zweiten Hindutempel, der Sri-Visnu-Thurkkai-Amman-Tempel, der 2010 nach Dürnten verlagert wurde. Das Gebäude des Sri-Sivasubramaniam-Tempels ist Teil eines ehemaligen Industriekomplexes, der neben der Sihl liegt. Der Tempel ist gut sichtbar, da der Eingang, zumindest während des Tempelfestes, mit einem kulisseeartigen *kōpūram* (tamilisch), also der bemalten Holzkulisse eines Turms über dem Eingang gekennzeichnet ist. Tritt man ein, befindet man sich im Vorraum, den sich der Tempel mit einem Töpferatelier teilt. Links geht es durch eine Doppeltür in den Tempelraum, davor gibt es auf der linken Seite Nasszellen, rechts befindet sich ein weiterer Raum, der als Aufenthaltsraum oder Speiseraum gebraucht wird. Daneben liegt eine kleine Küche. Auch in diesem Tempel ist ein Priester aus Sri Lanka angestellt, der aufgrund seiner umfassenden religiösen und rituellen Qualifikationen ausgewählt wurde, wie Pakalon Rubadaarshan, ein ehemaliges Mitglied des Tempelvorstands, betont (IPR, Z17ff.). Betritt man den Tempelraum, nähert man

48 <http://murugantempel.ch/de/news-details/>, zuletzt geprüft am 11.08.2016.

sich dem zentralen Schrein von Murukan⁴⁹, dargestellt mit den *Mūrtis* seiner Ehefrauen Valli und Deivayanai, von rechts hinten. Dieser ungewöhnliche Zutritt – nicht wie gewohnt von vorne Richtung Sanctum⁵⁰ blickend – ist dem Umstand geschuldet, dass es sich hier, wie bei vielen Tempeln in Europa, um eine provisorische bzw. nicht zu diesem Zweck gebaute Lokalität handelt. Entsprechend wurde die korrekte Art, den Tempel zu betreten, zugunsten der bestmöglichen Anordnung der einzelnen Schreine geopfert.

Der Tempelraum ist gelb-rot ausgemalt, aufwändig beleuchtet und geschmückt; an den Wänden finden sich Bilder, die Stationen des Lebens der Hauptgottheit Murukan darstellen. Der Sri-Sivasubramanar-Tempel ist zwar dem Gott Murukan gewidmet, beherbergt aber auch noch einige andere Schreine. Nebst *Mūrtis* aus Stein von Gaṇeśa, Śiva und Durgā, finden sich hier die zwölf Planetengötter und zahlreiche *Mūrtis* aus Metall.

Baumann und Neubert (2011) weisen darauf hin, dass es sich beim Tempel in Adliswil um den größten Tempel in der Schweiz handelt. Tatsächlich zählt der Verein, der den Tempel betreibt, rund 900 Mitgliederfamilien und das jährliche Tempelfest mit dem spektakulären Bad Murukans in der Sihl wird von sehr vielen Gläubigen frequentiert. Diese reisen teils extra aus Deutschland oder Frankreich an, wie mir eine meiner Interviewpartnerinnen verrät. Allerdings trifft das im gleichen Maße auf das Tempelfest in Glattbrugg zu. Zudem verfügt der Śiva-Tempel in Glattbrugg seit 2014 über einen deutlich größeren Tempelraum als der Sri-Sivasubramanyar-Tempel in Adliswil und hat mit SivanTV auch eine deutlich aktivere Internetpräsenz.

49 Subrahmanyam ist eine andere Bezeichnung für Murukan oder Kārttikeya, den Gott, der in der indischen Kosmologie spätestens ab den Skanda Puranas als Sohn von Śiva und Pārvatī verehrt wird.

50 Die Sanskritbezeichnung für das innerste Heiligtum bzw. den Hauptschrein eines Tempels lautet *garbhagrha* (tamilisch *srikovil*) und bedeutet wörtlich Schoßraum oder Gebärmutter (Malinar 2009, S. 154). Die Bezeichnung Schrein vom lateinischen *scrinium* (= zylinderförmiger Behälter) vermag die Bedeutung dieses Sakralraumes nicht ganz adäquat wiederzugeben bzw. evokiert eine etwas andere Funktion (Aufbewahrung von etwas Wertvollem vs. Sitz oder Entstehungsort neuen Lebens), findet aber in vielen religionswissenschaftlichen Texten – so auch hier – Verwendung.



Abbildung 4.2: Der festliche geschmückte Tempelmast des Sri-Sivasubramaniam-Tempels in Adliswil anlässlich des Tempelfestes 2014

Auch der Tempel in Adliswil verfügt über eine Internetpräsenz. Die Sprachenvielfalt (Tamil, Deutsch, Englisch) der Website ist weiter ausgebaut als beim Tempel in Glattbrugg. Zwar gibt es erst seit 2017 eine Mediendatenbank mit Filmaufnahmen der eigenen Feste,⁵¹ ähnlich wie sie der Tempel in Glattbrugg unterhält, dafür weist aber die Website ausführliche Erläuterungen zur „Hindu-Religion“ auf, deren Verfasser, Gregor Vonarburg, sich lange Jahre im Umfeld des Hare-Kṛṣṇa-Tempels am Zürichberg engagiert hat (vgl. IGvA). Die politische

51 <http://www.murugan.tv/>, zuletzt geprüft am 15.12.2017.

Stellungnahme für Sri Lanka zeigt sich im Sri-Sivasubramanyiar-Tempel weniger deutlich. So fehlen hier Poster oder andere Abbildungen mit Hinweisen auf Sri Lanka, den Bürgerkrieg oder entsprechende Hilfsorganisationen fast vollkommen, während das Thema in Glattbrugg zwar in fast keinem, auch informellen Gespräch gestreift wird, jedoch im Kontext der Tempelpraxis präsent ist.

4.2 Hindus in Österreich

Bilden Hindus in der Schweiz bereits eine kleine Minderheit gemessen an der Gesamtbevölkerung, so gilt das für Österreich erst recht, obwohl es nicht ganz einfach ist, verlässliche Zahlen beizuziehen. In Österreich wurde die Religionszugehörigkeit das letzte Mal im Rahmen der Volkszählung im Jahr 2000 erhoben. Grund dafür ist das Registerzählungsgesetz Österreichs,⁵² welches die Erhebung der Religionszugehörigkeit im Rahmen der Volkszählung nur leistet, wenn eine entsprechende Verordnung vom zuständigen Bundesminister beschlossen wird, wenn also die Kenntnis der Religionszugehörigkeit für die Ausführung von Bundesaufgaben als unerlässlich angesehen wird. Damals haben sich Österreichweit 3.629 Personen, also rund 0,04 Prozent der Gesamtbevölkerung als Hindus deklariert. Allerdings muss davon ausgegangen werden, dass ein Teil der befragten Hindus sich keinem religiösen Bekenntnis zuordnet, da ihre religiöse Praxis entweder flexibel ist, sie sich nur privat und nicht öffentlich zu ihrer religiösen Praxis bekennen oder sie sich nicht als religiös bezeichnen würden.⁵³

52 Vgl. dazu § 1, Abs. 3 des Bundesgesetzes über die Durchführung von Volks-, Arbeitsstätten-, Gebäude- und Wohnungszählungen (Registerzählungsgesetz): <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=20004583>, zuletzt geprüft am 25.04.2016.

53 Das hängt sicherlich auch mit der Erhebungsmethode der Volkszählung 2000 zusammen. So gab es zwar die Möglichkeit, ein anderes Religionsbekenntnis als die verschiedenen christlichen, das islamische und das israelitische handschriftlich zu erfassen, allerdings wurde im Leitfaden explizit von der „rechtlichen Zugehörigkeit“ gesprochen. Das dürfte zu einigen Missverständnissen oder Verunsicherungen geführt haben. Vgl. dazu das Benutzerhandbuch der Volkszählung 2000. http://www.statistik.at/web_

Auch die Zahlen in Forschungsarbeiten zu Hindus in Österreich (insbesondere Hutter 2001, 2010, 2015) sind eher solide Schätzungen als verlässliche Statistiken. So bezieht sich gerade Hutter (2015, S. 91) in seiner letzten Publikation zu Hindus in Österreich auf eine Schätzung eines ehemaligen Präsidenten der Hindu Mandir Association, die in einer Ausgabe der Zeitschrift „Hinduism Today“ (Himalayan Academy 2014, S. 23) erschienen ist und von rund 10.000 bis 12.000 Hindus in Österreich spricht. Während die Zahl der Menschen mit Migrationshintergrund in einem vorwiegend hinduistischen Land tatsächlich größer ist als die 3.629 Hindus, ist ein Rückschluss auf das religiöse Bekenntnis nicht zulässig. So gibt es in Österreich zum einen eine äußerst aktive und große Sikh-Community mit mehreren Gurdwaras, deren Mitglieder ebenfalls mehrheitlich aus Indien bzw. dem indischen Teil Punjabs stammen. Zudem existiert eine Ravidas-Gemeinschaft, deren Mitglieder ebenfalls aus Nordindien stammen und die durch ein auf ihren Guru verübtes Attentat im Mai 2005 traurige Berühmtheit erlangte (Hutter 2010).⁵⁴ Die Zahl der Hindus in Österreich ist im Jahr 2014, dem Referenzjahr der Datenerhebung, zwar bestimmt höher als die im Jahr 2000 gezählten 3.629 Personen, aufgrund fehlender Statistiken sowie anderer Religionen, deren Mitglieder einen Migrationshintergrund in Südasien haben, bleibt unklar, wieviele Hindus es aktuell in Österreich gibt.⁵⁵

Die Migration der vornehmlich aus Indien stammenden Hindus, aber auch ganz generell aus Südasien, ist, ähnlich wie in der Schweiz, marginal im Vergleich mit der europäischen Zuwanderung.

de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/bevoelkerung/volkszaehlungen_registerzahlungen_abgestimmte_erwerbsstatistik/index.html, zuletzt geprüft am 26.04.2016.

- 54 Zu den in Österreich lebenden Sikhs gibt beispielsweise die Medienservicestelle Neue Österreicherinnen ausführlich Auskunft: http://medienservicestelle.at/migration_bewegt/2015/04/13/bis-zu-10-000-sikhs-in-oesterreich/, zuletzt geprüft am 26.04.2016. Allerdings beruhen auch hier die Schätzungen auf Angaben eines Gemeinschaftsvertreters, decken sich aber ungefähr mit offiziellen Schätzungen, wie sie der Vertreter des Magistratsamtes 17 äußert.
- 55 Auch die häufig zitierten drei demographischen Szenarien für Religionszugehörigkeit in Österreich, die Goujon, Jurassovich und Potancokova (2017) berechnet haben, liefern keine Indizien, da Hindus nicht als eigene Religionsgemeinschaft behandelt werden.

In Österreich lässt sich aber die Migrationsgeschichte der Hindus, anders als diejenige der tamilischen Hindus in der Schweiz, nicht anhand eines Großereignisses erklären.⁵⁶ Vielmehr sind es mehrere Einzelsituationen, die die südasiatische Migration nach Österreich erklären. Wie Hintermann (1997) hervorhebt, handelt es sich bei der Migration aus Südasien um ein eher junges und heterogenes Phänomen in der Geschichte der österreichischen Zuwanderung und es ist daher schwierig, strukturelle Merkmale zu nennen, die für die ganze Gruppe dieser Migrantinnen und Migranten zutreffend wäre.⁵⁷

Die Geschichte der Zweiten Republik erlebte vor allem in den 1960er-Jahren eine starke Arbeitsmigration im Rahmen sogenannter Anwerbeverträge – ähnlich wie in der Schweiz. Deren Ziel war es, für einen begrenzten Zeitraum und gesteuert durch Kontingentierung gezielt billige Arbeitskräfte vor allem aus dem ehemaligen Jugoslawien und der Türkei zu rekrutieren (Payer 2004). Die Migration aus Indien setzte rund zehn Jahre später ein und zwar einerseits mit indischen Studierenden, meist jungen Männern, die fürs Studium nach Österreich kamen und nach dem Abschluss blieben, andererseits durch das Netzwerk der katholischen Kirche, wodurch (zumeist christliche) Pflegefachfrauen aus Kerala für die Arbeit in katholischen Spitälern und Kliniken rekrutiert wurden (Hintermann 1997, S. 194).⁵⁸ Insgesamt stellt Hintermann für die beginnende Migration aus Indien eine religiöse Diversität fest:

56 Während die Schweiz im Verlauf des Bürgerkriegs in Sri Lanka vielen Asylanträgen von Tamilinnen und Tamilen stattgegeben hat, favorisierte Österreichs Flüchtlingspolitik in diesem Zeitraum Zuwanderung aus dem Iran und aus Vietnam (Hutter 2010, S. 3). Die Zahl der Sri-Lanker in Österreich ist somit ziemlich klein. Zwar gibt es in Österreich eine sri-lankische Community, sie scheint jedoch nicht hauptsächlich aus tamilischen Hindus zu bestehen, wie ein Zeitungsbericht vermuten lässt: http://www.wienerzeitung.at/themen_channel/integration/gesellschaft/?em_cnt=502373, zuletzt geprüft am 02.08.2016.

57 Da ein Teil der von mir konsultierten Publikationen die Inderinnen und Inder nicht gesondert, sondern in Zusammenschau mit Zuziehenden aus Bangladesch, Pakistan und Sri Lanka behandelt, ist in diesem Absatz von südasiatischen Migrantinnen und Migranten die Rede.

58 Hintermann (1997, S. 193f.) nennt zudem die Aufnahme von 50 indischen Flüchtlingsfamilien, die im August 1972 aus Uganda ausgewiesen wurden und in Österreich Aufnahme fanden.

„Die [...] Heterogenität, die sich herauskristallisierte besteht in der Religionszugehörigkeit und – damit in engem Zusammenhang stehend – in den Herkunftsgebieten. Katholiken aus Kerala und Sikhs aus dem Punjab sind zu jener Zeit ebenso vertreten wie Hindus aus West-Bengalen oder Delhi“ (ebd.).⁵⁹

Entsprechend traf ich unter anderem Hindus aus Bangladesch und West-Bengal, dem indischen Teil Punjabs, Tamil Nadu, Kerala und Nepal. Auch hinsichtlich des Zugangs zum Arbeitsmarkt zeichnet sich die Gruppe der Inderinnen und Inder durch interne Diversität aus. Nebst den Beschäftigten im Gesundheitswesen arbeitet eine Gruppe hochqualifizierter Inderinnen und Inder in Österreich bei internationalen Organisationen oder multinationalen Konzernen (ebd., S. 199). Sie kamen u. a. mit der Eröffnung der UNO-City und der zunehmenden internationalen Migration Anfang der 1980er-Jahre nach Wien (Gebesmair et al. 2009, S. 43). Weitere wichtige Beschäftigungssektoren südasiatischer Migrantinnen und Migranten identifiziert Fuchs (1995, 2007): Marktfahrer, Zeitungskolporteurs und Angestellte in der Gastronomie. In Österreich sind Leute, die Marktstände für Gemüse oder Kleider betreiben, Zeitungen verteilen oder auf der Straße oder in U-Bahnstationen verkaufen de iure selbstständig erwerbend. Faktisch sind jedoch die allermeisten unter ihnen aufgrund ihrer Aufenthaltsbewilligung von den Verträgen mit den Großhändlern respektive Zeitungsverlagen abhängig (Fuchs 1995, S. 183). Gelingt es ihnen, eine Aufenthaltsbewilligung zu erhalten, die nicht von einem Vertrag mit einem Zeitungsverlag abhängt, arbeiten sie nicht selten in der Gastronomie oder als Taxifahrer (Gebesmair et al. 2009, S. 27). Wie Fuchs (2007, S. 283) argumentiert, handelt es sich bei der Gastronomie um eine Form der Nischenökonomie, in der Ethnizität als Strategie angewandt wird, um dem schwierigen Zugang zum Arbeitsmarkt etwas entgegenzusetzen, etwa durch die Eröffnung von indischen Restaurants. Das ändert jedoch nichts daran, dass sich die

59 Deutlich wird diese religiöse Diversität auch auf der Seite der indischen Botschaft, die von indischen Migrantinnen und Migranten unterhaltene Vereine und Institutionen unterschiedlichster religiöser Zugehörigkeit auflistet: <http://www.indianembassy.at/pages.php?id=77>, zuletzt geprüft am 23.08.2016.

Arbeits- und Lebenssituation von südasiatischen Migrantinnen und Migranten insbesondere der ersten Generation häufig durch soziale und rechtliche Marginalisierung auszeichnet (Hintermann 1997, S. 211.).

Der Migrationsprozess aus Südasien ist in der Regel geprägt durch „Beziehungen zu den Einwanderungskolonien“, die bereits vor Ort sind, wie es Gebesmair et al. (2009, S. 27) formulieren. Das bedeutet, dass sich die meisten Menschen, die aus südasiatischen Ländern nach Österreich kommen, viel stärker auf informelle Kontakte und Hilfeleistungen verlassen als dies bspw. für Migrantinnen und Migranten der Fall ist, die in den 1960er-Jahren von der österreichischen Bundeswirtschaftskammer angeworben wurden. Dass dieses Netzwerk informeller Anlaufstellen wichtig ist, hat sich auch im Verlauf der Feldforschung bestätigt. Die Einblicke in ihre Migrationsgeschichte, die meine Gesprächspartnerinnen und -partner in persönlichen Unterhaltungen gewährten, enthielten häufig den Verweis auf verwandtschaftliche Hilfestellungen im Rahmen des Migrationsprozesses und der Niederlassung in Österreich. Diese Hilfestellungen reichen von Informationen zu Wohnungsbeschaffung, Aufenthaltsgenehmigung und Arbeitsmöglichkeiten über Dolmetscherdienste im Falle von medizinischen Konsultationen bis zu Hausaufgabenhilfe für Kinder. Dass die Einbindung in diese Netzwerke nicht nur vorteilhaft ist, zeigt das Beispiel einer Interviewpartnerin (ISN, Z95ff.), die im Gastronomiebetrieb ihrer Verwandten jahrelang unter ausbeuterischen Bedingungen arbeitete, ohne viel dagegen unternehmen zu können.⁶⁰

4.2.1 Kontext: Österreichische Migrations- und Religionspolitiken

Um den Einfluss informeller Netzwerke im Kontext der indischen Migration nach Österreich besser einzuordnen, ist ein Blick auf den österreichischen Rezeptionskontext angezeigt. Wie bereits bei den Erläuterungen zur Situation in der Schweiz werden dabei zuerst die neuere

60 Das Thema der Ausbeutung in der Gastronomie nennt auch Fuchs (2007, S. 281).

Migrationsgeschichte und -politik in den Blick genommen. Dabei wird auch hier die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg fokussiert. Anschließend werden die Besonderheiten des österreichischen Föderalismus und Korporatismus dargestellt und im Weiteren auf die Beziehung von Staat und Religion eingegangen. Die Geschichte der Zweiten Republik – und damit die neuere Migrationsgeschichte Österreichs – beginnt 1955 mit dem Staatsvertrag von Wien und dem Ende der zehnjährigen Besatzung Österreichs durch die Alliierten. Natürlich fand aber bereits davor Migration von und nach Österreich statt: Geprägt durch die Vergangenheit im Vielvölkerreich der Donaumonarchie kannte das Gebiet des heutigen Österreich schon vor dem Zweiten Weltkrieg signifikante Migrationsbewegungen (vgl. Hahn 2007). Aufgrund der Kriegswirren befanden sich kurz nach dem Zweiten Weltkrieg 1,6 Millionen Menschen in Österreich, die nicht die österreichische Staatsbürgerschaft besaßen, darunter auch ehemalige KZ-Insassen sowie Kriegsgefangene.⁶¹ Bis 1950 wurde ein Großteil dieser Menschen repatriiert oder – nach einiger Zeit – eingebürgert (Volf 1995, S. 418). Hahn (2007, S. 182f.) spricht für die Zeit zwischen dem Ende des Zweiten Weltkrieges und 1955 von einer zusätzlichen Million Vertriebenen, die nach Österreich kamen, weist aber auch darauf hin, dass Österreich – und im Speziellen die durch den Krieg ökonomisch geschwächten östlichen Bundesländer – in den 1950er-Jahren eher durch Abwanderung geprägt war. Österreich war Ziel der Anwerbungsbemühungen um Arbeitskräfte durch Kanada und Australien, obwohl das der Politik der österreichischen Bundesregierung entgegenstand, die die Arbeitskräfte für den Wiederaufbau behalten wollte (ebd., S. 183). Selbstredend migrierten Österreicherinnen und Österreicher in den 1950er-Jahren auch in europäische Nachbarländer, insbesondere nach Deutschland und in die Schweiz (ebd.). In der Folge des wirtschaftlichen Aufschwungs der 1960er-Jahre veränderte sich die Lage und Österreich verzeichnete vermehrt Zuwanderung. So kam es zwischen 1961 und 1973 zu einem Anstieg der ausländischen Wohnbevölkerung um rund 3 Prozent (ebd., S. 184). Dafür verantwortlich waren, ähnlich wie in der Schweiz, die mit der Türkei und dem damaligen Jugoslawien abgeschlossenen Anwerbeverträge im Zuge des wirtschaftlichen Aufschwungs. Allerdings wurden diese Verträge Mitte

61 Diese Zahlen stammen von Hahn (2007, S. 182), wobei sich die meisten Schätzungen in diesem Bereich bewegen (vgl. dazu Volf 1995, S. 418).

der 1960er-Jahre und damit im europäischen Vergleich relativ spät abgeschlossen. Von der großen Zahl politischer Flüchtlinge aus Ungarn (1956/57), der Tschechoslowakei (1968/69) und Polen (1981/82) blieben schlussendlich nur knapp 5 bis 10 Prozent tatsächlich in Österreich (ebd.). Hahn (ebd.) weist zudem darauf hin, dass während der Zeit des Kalten Krieges rund 250.000 russisch-jüdische Migrantinnen und Migranten über Österreich nach Israel, Europa oder in die USA emigrierten. Als 1989 der Eiserne Vorhang fiel, wurde Österreich Transit- und Zielland für die Migration von Osteuropa und Russland nach Westen.

Vernachlässigt man die aktuellsten Migrationsereignisse rund um die Fluchtzuwanderung im Jahr 2015, ist die Migration nach Österreich nach dem Zweiten Weltkrieg hauptsächlich durch zwei Phasen gekennzeichnet: die sogenannte Gastarbeitermigration der 1960er- und 1970er-Jahre und der darauffolgende Familiennachzug sowie die Migration in Folge der Balkankriege in den 1990er-Jahren (Mourão-Permoser und Rosenberger 2012, S. 41).⁶² Wichtig für die Migration nach Österreich ist die Bedeutung der Stadt Wien, wie Kraler und Reichel (2012, S. 45) betonen. Mit rund zwei Millionen Einwohnerinnen und Einwohner ist Wien nicht nur die Heimat eines Viertels der gesamten Bevölkerung Österreichs, sondern ebenso ein wichtiger Anziehungspunkt für Migrantinnen und Migranten: Etwas mehr als 40 Prozent der Wienerinnen und Wiener hat einen Migrationshintergrund.⁶³ Österreich hat die Migration seit dem Zweiten Weltkrieg auf unterschiedliche Art und Weise zu steuern versucht. Wie in den anderen europäischen Staaten geschah dies anfänglich vor allem über die Regulierung des Arbeitsmarktes. So galt nach dem Zweiten Weltkrieg und bis zum wirtschaftlichen Aufschwung Mitte der 1960er-Jahre der sogenannte „Inländerschutz“, der sich in unterschiedlicher Gestalt manifestierte. So schloss etwa das neue Betriebsratsgesetz, das 1947 in

62 Kraler und Reichel (2012, S. 44) sprechen dagegen von vier Phasen der Migration in Österreich zwischen 1950 und 2012 und berücksichtigen zusätzlich die Zeit ab 2004, also die Zeit der EU-Osterweiterung, als separate Phase. Die Ereignisse rund um die Krise des EU-Grenzregimes im Jahr 2015 dürften wohl in neueren Publikationen den Beginn einer weiteren Phase festlegen.

63 http://www.statistik.at/web_de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/bevoelkerung/bevoelkerungsstruktur/bevoelkerung_nach_migrationshintergrund/033241.html, zuletzt geprüft am 05.02.2018.

Kraft trat, die ausländischen Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer vom aktiven und passiven Wahlrecht aus und machte aus ihnen faktisch Angestellte zweiter Klasse (Perchinig 2010, S. 143f.). Bereits angesprochen wurden die Anwerbeverträge, die Mitte der 1960er-Jahre geschlossen wurden, um Gastarbeiter aus unterschiedlichen Ländern als Arbeitskräfte nach Österreich zu holen. Ähnlich wie in der Schweiz wurde auch in Österreich davon ausgegangen, dass die Gastarbeiter „nach getaner Arbeit“ in ihr Heimatland zurückkehren sollten. Entsprechend wollte sich Österreich explizit nicht als Einwanderungsland verstanden wissen. Österreichs Politik sah entsprechend ein – am Schweizer Saisonnierstatut orientiertes (Perchinig 2010, S. 144f.) – Rotationsprinzip vor, wonach (die meist männlichen) Arbeitenden in ihr Ursprungsland zurückkehren und bei Bedarf durch neue Arbeitskräfte ersetzt werden sollten. Die Idee des Rotationsprinzips scheiterte, da die Arbeitnehmer, ähnlich wie in anderen europäischen Ländern, nicht bloß für die Dauer einer Saison blieben. Die Arbeitgeber, die die einmal angelernten Arbeitskräfte nicht verlieren wollten, unterstützten den langfristigen Aufenthalt. Entsprechend ließen sich viele der sogenannten Gastarbeiter dauerhaft nieder und holten ihre Familien nach Österreich. 1975 wurde, unter dem Einfluss der Wirtschaftskrise und der daraus resultierenden politischen Diskussion um den Inländervorrang auf dem Arbeitsmarkt, das Ausländerbeschäftigungsgesetz (AuslBG)⁶⁴ eingeführt (Horvath 2014, S. 186). Damit war ein Instrument zur Hand, mit dem „die Folgen des Wirtschaftsabschwungs und [...] [ein] Grossteil der Arbeitslosigkeit“ (ebd., S. 194) exportiert werden konnten. Dabei sah das Gesetz keine explizite Schlechterstellung ausländischer Arbeitnehmer im Arbeitsverhältnis vor. Stattdessen setzte sich eine Praktik fort, die bereits davor erfolgreich angewendet worden war: Ausländische Arbeitnehmende wurden lediglich für niedrig bezahlte Tätigkeiten angeworben (ebd., S. 194). Zudem konnten sie „erst nach acht Jahren ununterbrochener Beschäftigung [...] einen auf zwei Jahre befristeten [...] Befreiungsschein beantragen, der ihnen erlaubte, sich selbst neue Arbeit zu suchen“ (Bauböck 1997, S. 683). Dass diese Praxis eine ethnische Segmentierung des Arbeitsmarktes – in schlecht bezahlte, nicht qualifizierte Tätigkeiten für Migrantinnen

64 <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10008365>, zuletzt geprüft am 29.07.2015.

und Migranten und gut bezahlte, qualifizierende Tätigkeiten für österreichische Staatsbürger – weiter verschärft, liegt auf der Hand. Diese Praxis dürfte langfristig auch für die Etablierung „ethnischer Nischenökonomien“ verantwortlich sein, die z. B. Fuchs (2007) für die Partizipation südasiatischer Migrantinnen und Migranten am Wiener Arbeitsmarkt feststellt, die er jedoch einseitig als Strategie von Migrantinnen und Migranten analysiert und nicht als Reaktion auf strukturell bedingte Prekarität. Dasselbe gilt natürlich für die oben erwähnten Netzwerke. Sie sind letztlich eine der wenigen Möglichkeiten für Angehörige aus Drittstaaten, auf dem österreichischen Arbeitsmarkt Fuß zu fassen.

Lange Zeit wurde die österreichische Migration durch Erlasse im Bereich des Arbeitsmarktes gesteuert. Des Weiteren hatten und haben die Asylgesetzgebung, die Aufenthaltsgesetze sowie die Bestimmungen zur Erlangung der Staatsbürgerschaft einen wesentlichen Einfluss auf die Steuerung der Migration. Gerade in diesen Bereichen beobachtet Stern (2010, S. 201) ab den 1980er-Jahren einen exponentiellen Anstieg an Gesetzesänderungen. Horvath (2014, S. 198f.) zeigt im Weiteren, dass relevante gesetzliche Novellen im Kontext der Migrationspolitik einerseits das neue Staatsbürgerschaftsgesetz von 1983, welches die staatsbürgerrechtliche Gleichstellung der Frauen mit sich brachte,⁶⁵ sowie die Änderung im Fremdenpolizeigesetz 1987⁶⁶ und schließlich 1988⁶⁷ die Veränderung des Ausländerbeschäftigungsgesetzes umfassten. Mit dem Fall des Eisernen Vorhangs und dem Zerfall des ehemaligen Jugoslawiens im Zuge der Balkankriege kam es Anfang der 1990er-Jahre zu einem starken Anstieg der Zuwanderung. Mit dem EU-Beitritt Österreichs 1995 geriet der Inländervorrang ins Wanken. Perchinig spricht in diesem Zusammenhang vom „Ende des Paradigmas vom Arbeitsmarkt als öffentlichem Gut für Staatsbürger/innen“ (Perchinig 2010, S. 150). Schließlich verlangte die EU nebst dem freien Zugang zum Arbeitsmarkt aller EU-

65 Davor war die Übertragung der Staatsbürgerschaft matrilinear nicht möglich gewesen (vgl. Perchinig 2010, S. 147).

66 Gegenstand der Veränderung war u. a. die Verbesserung der Rechtssicherheit von langfristig in Österreich lebenden Personen ohne österreichische Staatsbürgerschaft (Horvath 2014, S. 198).

67 Gegenstand war unter anderem eine geringfügige Erleichterung beim Zugang zum sogenannten Befreiungsschein (ebd., S. 198).

Bürgerinnen und -Bürger die rechtliche Gleichstellung langansässiger Nicht-EU-Bürgerinnen und -Bürger. Die Reaktion darauf war, wie in vielen europäischen Ländern in den 1990ern, eine Verschärfung der politischen Debatte um Zuwanderung. Als 2002 die Reform des Fremdenrechts in Kraft trat, festigte dies die Möglichkeit der Saisonarbeit (Mourão-Permoser und Rosenberger 2012, S. 42). Zudem wurde die Segmentierung des Arbeitsmarktes entlang bereits etablierter Linien beibehalten: Auf der einen Seite standen jetzt die sicheren Anstellungsverhältnisse für Arbeitnehmende aus der EU und Österreich, auf der anderen Seite die prekär beschäftigten Angehörigen aus Drittstaaten, wie bspw. die mehrheitlich aus Südasien stammenden Zeitungskolporteure, von denen Fuchs (1995) spricht.

Die 1990er-Jahre waren auch die Zeit, als das Konzept der Integration bzw. – wie Mourão-Permoser und Rosenberger (2012, S. 46) präzisieren – dessen Scheitern in die politische Debatte Einzug hielt. Anfangs wurde Integration zwar auch in Österreich als eine Möglichkeit rechtlicher Gleichstellung und damit als Anforderung an die Gesamtgesellschaft verstanden. Bald aber verschob sich auch hier die Debatte hin zu einer Bringschuld der Neuankommenden (Perchinig 2010, S. 152). Dieses Integrationsverständnis wurde als Rechtfertigung für die Verschärfung der Gesetzgebung verwendet. Das zeigte sich insbesondere in der Reform des Fremdenrechts 2002 unter der Koalitionsregierung der Österreichischen Volkspartei (ÖVP) mit der Freiheitlichen Partei Österreichs (FPÖ), das nebst dem Abschluss eines Integrationsvertrags einen verpflichtenden Besuch des Deutschkurses vorsah (Perchinig 2010, S. 151; Kraler und Reichel 2012, S. 49). In der Folge wurden die Anforderungen an die Deutschkenntnisse für Angehörige von Drittstaaten, die seit 1998 in Österreich leben, Schritt für Schritt erhöht.⁶⁸ Seit 2011 ist für den längerfristigen Aufenthalt das Sprachniveau B1 erforderlich (Mourão-Permoser und Rosenberger 2012, S. 48). Wie Mourão-Permoser und Rosenberger (ebd.) hervorheben, sind sowohl EU-Bürgerinnen und EU-Bürger als auch hochqualifizierte Migrantinnen und Migranten von diesen Maßnahmen ausge-

68 Integrationsangebote richten sich aber explizit nur an Migrantinnen und Migranten mit einer Aufenthaltsgenehmigung; alle anderen – also beispielsweise auch Asylsuchende – haben keinen Zugang zu Integrationsaktivitäten (Mourão-Permoser und Rosenberger 2012, S. 50).

nommen. Ähnlich wie bei der Politik der zwei Kreise in der Schweiz scheinen auch hier bestimmte ethnische Beurteilungen von Fremdheit und nicht zuletzt ein ökonomischer Diskurs die Vorstellung der kulturellen Integration anzuleiten. Gruber, Mattes und Stadlmaier (2016, S. 68) identifizieren mit der Einrichtung des Staatssekretariates für Integration im Jahr 2011 einen Moment, in dem „ein meritokratischer Ansatz schließlich zum expliziten Leitgesichtspunkt der Integrationspolitik auf Regierungsebene“ wird.

Die Folgen dieser österreichischen Migrations- und Integrationspolitik zeigen sich in meinem Forschungsfeld besonders deutlich. Gerade Migrantinnen und Migranten aus Südasien lassen sich mehrheitlich einer von zwei Gruppen zurechnen: Entweder die Migrantinnen und Migranten reisen als hochqualifizierte Fachkräfte ein oder sie kommen ohne in Österreich formal anerkannte Qualifikationen und werden als „Ungelernte“ oder „Unqualifizierte“ eingestuft. So gibt es unter meinen Interviewpartnerinnen und -partnern Manager, Informatikerinnen, Krankenpfleger, Naturwissenschaftler oder Studierende. Kommen die Migrantinnen und Migranten hingegen über familiäre Beziehungen und persönliche Netzwerke nach Österreich, finden sie sich hier in der Regel in den von Fuchs beschriebenen „ökonomischen Nischen“ wieder, ein problematischer Terminus, da er die diskriminierende Struktur des Arbeitsmarktes weitgehend ausblendet. Diese Anstellungsverhältnisse z. B. als Zeitungskolporteurs, Marktfahrer, Taxifahrer, Küchenhilfen oder Putzpersonal zeichnen sich in der Regel durch Prekarität aus. Für Migrantinnen und Migranten aus Südasien scheinen Tätigkeiten in einem Bereich mittlerer Qualifikation eher selten.

Interessant ist nun, dass sich diese Segmentierung im Forschungsfeld abzeichnet. Es gibt mehrere Hinweise darauf, dass das Publikum der einzelnen Tempel und Vereine entlang sozioökonomischer Kategorien segregiert ist. So wird ein Tempel mehrheitlich von finanziell gut gestellten, teils hochqualifizierten Personen besucht, deren Deutsch- oder Englischkenntnisse in aller Regel überdurchschnittlich sind. Ein anderer Tempel wird dagegen mehrheitlich von Menschen besucht, die in der Regel fast kein Deutsch oder Englisch sprechen und in teils, so verraten informelle Unterhaltungen, sehr prekären Situationen leben und arbeiten. Die Integrationsanforderungen, die der österreichische Staat an Migrantinnen und Migran-

ten stellt, betreffen die Menschen in der hinduistischen Community in Wien also sehr unterschiedlich.

Um die politischen Konzepte von Integration in Österreich zu verstehen, lohnt es sich, die zwei Besonderheiten des österreichischen politischen Systems, den Föderalismus und den Korporatismus, in den Blick zu nehmen. Gerade in Bezug auf die Entwicklung von Integrationsbemühungen zeigen sich auf lokaler Ebene deutliche Unterschiede. Während der politische Diskurs um Migration auf nationaler Ebene erst in den 1990er-Jahren Fahrt aufnahm und die Entstehung entsprechender Politiken beeinflusste, wurde in Wien bereits 1972 ein Zuwandererfonds ins Leben gerufen, der Migrantinnen und Migranten Rechts- und Sozialberatungen anbot (Mourão-Permoser und Rosenberger 2012, S. 49). Damit legte die Stadt resp. das Bundesland Wien einen frühen Grundstein für die Integrationspolitik auf Niveau der Bundesländer, die schließlich 2004 in einem eigenen Bereich der Stadtverwaltung, dem Magistratsamt 17 für Integration und Diversität, mündete (vgl. Interview mit Almir Ibrić).

Anfangs der 2000er-Jahre fingen dann auch andere Bundesländer und Städte damit an, sich Integration als Thema anzueignen, wie das vermehrte Auftauchen des Begriffs in Leitbildern nahelegt (ebd., S. 49). Kraler und Reichel (2012, S. 48) weisen aber darauf hin, dass Österreich durch eine eher schwache Form des Föderalismus gekennzeichnet sei und die legislative Hauptkompetenz in diesem Bereich nach wie vor auf gesamtstaatlicher Ebene liege. Anders als in der Schweiz werden Gesetze die Integration betreffend fast ausschließlich auf nationaler Ebene erlassen und auf der Ebene der Länder und Gemeinden ausgeführt (Aydt und Bischof 2012, S. 306). So zielt auch der 2010 verabschiedete Aktionsplan Integration darauf ab, die bereits existierenden Maßnahmen zu bündeln und die landesweite „Zusammenarbeit aller beteiligten Verantwortungsträger“⁶⁹ zu optimieren. Seit 2002 geschieht ein Großteil der operativen Arbeiten durch den österreichische Integrationsfonds ÖIF,⁷⁰ der unter anderem für die Umsetzung der Integrationsvereinbarungen zuständig ist. Diese Organisation, vormals dem Bundesministerium des Innern zugeordnet, hat seit 2002 zuneh-

69 <https://www.bmela.gv.at/integration/nationaler-aktionsplan/>, zuletzt geprüft am 03.02.2018.

70 www.integrationsfonds.at, zuletzt geprüft am 03.02.2018.

mend an Bedeutung gewonnen (ebd., S. 306). Dafür verantwortlich ist auch der Umstand, dass der Integrationsfonds seit 2014 über das Außenministerium bzw. das Bundesministerium für europäische und internationale Angelegenheiten finanziert wird. Diese Neuangliederung erfolgte nach der Ernennung eines Staatssekretärs für Integration 2011 (als Teil des Bundesministeriums des Innern), der die Aufgabe der Integration nach seiner Ernennung zum Außenminister 2013 kurzerhand zur Ministerialaufgabe des Außenministeriums erklärte. Damit wurde die Situation der vormaligen Mehrfachzuständigkeit auf ministerieller Ebene gebündelt und das Thema der Integration von den eher unattraktiven Themen Migration und Asyl strikt getrennt.⁷¹ Wie Rosenberger (2012) zeigt, kann das absurde Folgen haben: Es ist so, dass Asylbewerberinnen und -bewerber von Integrationsmaßnahmen für die Dauer ihrer Verfahren ausgeschlossen sind, für den Erhalt einer Niederlassungsbewilligung müssen sie allerdings trotzdem den Nachweis erfolgreicher Integration – bspw. in der Form von Sprachkenntnissen – erbringen.

In die gleiche Periode fällt auch der Beginn einer Entwicklung, die Astrid Mattes (2021a) als institutionelle Verknüpfung von Religions- und Integrationspolitik bezeichnet. Insbesondere die Einrichtung des Staatssekretariates für Integration ab 2011 führte dazu, dass Religion und insbesondere der Islam von Anfang an als Referenzthema für den Prozess der Integration thematisiert wird. Orientierte sich die Art der Thematisierung anfänglich noch am Duktus der kooperativen Staat-Religion-Beziehungen der österreichischen Religionspolitik, stellten die Verhandlungen um die Novellierung des Islamgesetzes 2015 einen deutlichen Bruch dieser kooperativen Beziehungen dar. Nebst rechtlichen Mängeln in Bezug auf Gleichbehandlung aller Religionen wird auch das Gesetzgebungsverfahren selbst als Teil einer neuen Form der Politik kritisiert, die mit der Tradition des Konsenses breche (Dautovic und Hafez 2019, Mattes 2021b).

Nebst den Eigenheiten des österreichischen Föderalismus ist insbesondere der Korporatismus ein wichtiges Kennzeichen des öster-

71 Eine Evaluation dieser Neuorganisation wurde von der politikwissenschaftlichen Forschungsgruppe INEX der Universität Wien vorgenommen: http://www.governing-integration.at/fileadmin/user_upload/Kurzbericht_-_Integrationspolitik_in_Bewegung.pdf, zuletzt geprüft am 01.09.2016.

reichischen politischen Systems. Der Korporatismus in Österreich, also die Beteiligung bestimmter gesellschaftlicher Gruppen an politischen Prozessen in Form von Interessensvertretungen, prägte gerade die Migrationspolitik entscheidend mit (Perchinig 2010, S. 143). Ein spezifischer Teil dieses Korporatismus war und ist die österreichische Wirtschafts- und Sozialpartnerschaft. In ihr arbeiten die größten Interessenvertreter der Arbeitgeber- und Arbeitnehmerseite im Prozess des *policy-making* mit der Regierung zusammen. Obwohl nicht Bestandteil der Verfassung, hatte die Sozialpartnerschaft in Österreich bei der Auseinandersetzung um den Grad der politischen Steuerung des Arbeitsmarktes und damit der Steuerung der Migrationspolitik weitreichenden Einfluss. Krings (2013, S. 267) spricht von den Sozialpartnern sogar als den „dominanten Akteure[n]“ in der Migrationspolitik und führt als Beispiel die Kontingentierung im Zuge der Anwerbeabkommen der 1960er-Jahre an. Tatsächlich wurden die Kontingentvereinbarungen von den Sozialpartnern beschlossen (ebd.). Die gegenwärtige Migrationspolitik steht ebenfalls unter dem Einfluss der Sozialpartnerschaft, wie Krings am Beispiel der Einführung der Rot-Weiß-Rot-Karte zeigt (ebd., S. 269ff.): Auf Vorschlag der Sozialpartner hin wurde mit der Änderung des Fremdenrechts 2011 ein Punktesystem eingeführt, mit welchem hochqualifizierte Arbeitskräfte aus Drittstaaten je nach Qualifikation und Bedarf einen erleichterten Zugang zu einem Aufenthaltstitel – der Rot-Weiß-Rot-Karte – in Österreich haben.

Ein letzter wichtiger Aspekt, der notwendig ist, um das Forschungsfeld zu porträtieren, ist die Beziehung zwischen Staat und Religion. Anders als in der Schweiz ist die Beziehung von Staat und Religion in Österreich, auch jenseits des Grundrechtskatalogs, auf nationaler Ebene geregelt. Ähnlich wie in den katholischen Kantonen der Schweiz zeichnet sich Österreich auf nationaler Ebene durch die rechtliche (und politische) Sonderstellung der römisch-katholischen Kirche aus.⁷² Diese Position ist stark geprägt durch die historische Be-

72 Die Swiss Metadatabase of Religious Affiliation in Europe (SMRE) teilt Österreich, anders als die Schweiz, der Gruppe jener Länder zu, in denen die Religionslandschaft durch eine einzelne, dominante Religion gekennzeichnet ist, der mindestens 60 Prozent der Bevölkerung oder mehr angehören. Auch wenn die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche in Österreich

ziehung zwischen der Kirche und der ehemaligen Donaumonarchie in der Form von drei sukzessive abgeschlossenen Konkordatsverträgen, wovon der erste 1448 unterzeichnet wurde. Potz und Schinkele (2005, S. 146) sprechen in diesem Zusammenhang vom „besonderen Religionsrecht“ der katholischen Kirche in Österreich“. Diese Sonderstellung der katholischen Kirche zeigt sich in den Konkordatsverträgen, die der katholischen Kirche nebst der öffentlich-rechtlichen Anerkennung eine zusätzliche Rechtssicherheit gewähren (ebd.). Der österreichische Staat führt in seinem Grundrechtskatalog, wie alle anderen europäischen Staaten, die generelle Religions- und Weltanschauungsfreiheit (Art. 14 des Staatsgrundgesetzes StGG⁷³). Die Anerkennung von religiösen Gemeinschaften kennt dabei drei unterschiedliche, nach Rechten und Pflichten abgestufte Modi: die Anerkennung als staatlich anerkannte Kirche und Religionsgesellschaft⁷⁴, die eingetragene Bekenntnisgemeinschaft und die Vereinsverfasstheit.

Das Anerkennungsgesetz⁷⁵ sowie das Bekenntnisgesetz⁷⁶ setzen dieses Grundrecht als Gruppenrecht um. Dabei umfasst die öffentlich-rechtliche Anerkennung das Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsausübung, der selbstständigen Verwaltung der inneren Angelegenheiten sowie der Möglichkeit, Religionsunterricht in öffentlichen Schulen abzuhalten (Gartner 2011, S. 213). Die öffentlich-rechtliche Anerkennung als Religionsgesellschaft und Kirche existiert bereits seit dem Ende des 19. Jahrhunderts (Pötz und Schinkele 2005, S. 45). Dabei sind die Anerkennungsmodalitäten je nach religiöser Gemeinschaft unterschiedlich. Da das Anerkennungsgesetz erst 1998 in Kraft trat, wurden die Gesetze der zu diesem Zeitpunkt be-

ca. um 2015 erstmals unter 60 Prozent fällt, bilden Katholiken nach wie vor die größte Religionsgruppe.

73 <https://www.ris.bka.gv.at/NormDokument.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10000006&FassungVom=2016-09-16&Artikel=14&Paragraf=&Anlage=&Uebergangsrecht>, zuletzt geprüft am 28.08.2016.

74 Der Begriff der „Religionsgesellschaft“ wird nur für anerkannte, nichtchristliche Religionsgemeinschaften geführt. Die Bezeichnung „Religionsgemeinschaft“ wird dagegen für diejenigen Gemeinschaften gewählt, die nicht über eine Anerkennung gemäß Anerkennungsgesetz verfügen.

75 <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10009173>, zuletzt geprüft am 28.08.2016.

76 <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10010098>, zuletzt geprüft am 19.09.2016.

reits anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften, die aufgrund besonderer Regelungen nicht einfach durch das Anerkennungsgesetz ersetzt werden konnten, als Sondergesetze beibehalten. Das betrifft etwa die orthodoxe Kirche, die evangelische Kirche und die muslimischen Verbände. Das Islamgesetz, das bereits 1912 beschlossen und 2015 novelliert wurde (ebd., S. 185f.), ist eine Besonderheit der österreichischen Staat-Religion-Beziehung im Vergleich etwa zur Schweiz oder anderen Ländern Europas: Durch die Einführung des Islamgesetzes avancierte Österreich – im Zuge des Erbes der Donaumonarchie – zu einem der ersten Länder Westeuropas, das eine rechtliche Gleichstellung des Islam mit christlichen Traditionen schuf.⁷⁷

Die zweite Rechtsform, die Anerkennung als eingetragene Bekenntnisgemeinschaft, kann als kleine Anerkennung bezeichnet werden. Die aus ihr erwachsenden Privilegien umfassen die Erlaubnis der öffentlichen Religionsausübung und die Möglichkeit, die Religionszugehörigkeit auf Schulzeugnissen zu vermerken. Zwar besitzen anerkannte Religionsgemeinschaften Rechtspersönlichkeit, sie sind aber keine Körperschaften öffentlichen Rechts (ebd., S. 49). Diese Form der Anerkennung – die auch der hinduistischen Religionsgesellschaft in Österreich (HRÖ) zugestanden wird – ist, genauso wie die öffentliche Anerkennung, mit der Erfüllung gewisser (wenn auch deutlich weniger) Voraussetzungen verbunden. Dazu gehören Statuten, die dem Grundgesetz entsprechen, sowie eine Mindestanzahl von 300 Mitgliedern mit Wohnsitz in Österreich, die nicht Mitglieder einer anderen eingetragenen Bekenntnisgemeinschaft oder einer gesetzlich anerkannten Kirche oder Religionsgesellschaft sind. Nach 20 Jahren als staatlich eingetragene religiöse Bekenntnisgemeinschaft ist es zudem unter bestimmten Voraussetzungen möglich, eine gesetzliche Anerkennung zu beantragen.

⁷⁷ Das Gesetz ist des Weiteren besonders, weil es eine eigene Anerkennung formuliert, in der die rechtliche Gliederung den Organisationsstrukturen Rechnung trägt, die sich von christlichen Gemeindestrukturen unterscheiden (Pötz und Schinkele 2005, S. 186). Die Überarbeitung des Gesetzes im Jahr 2015 führte vor allem in der muslimischen Bevölkerung Österreichs zu kritischen Diskussionen, da unter anderem ein explizites Bekenntnis zu Staat und Verfassung als Anforderung in den Gesetzestext aufgenommen wurde, wie es in anderen religionsrechtlichen Regelungen nirgends auftaucht (Öktem 2015).

Die dritte Form eines Gruppenrechtes ist die Vereinsverfasstheit. Sie umfasst die Möglichkeit einer Religionsgemeinschaft, sich als Verein mit religiösem Teilzweck zu konstituieren und dadurch eine juristische Person privaten Rechts im Sinne des Vereinsgesetzes⁷⁸ zu werden (ebd., S. 54).

Für das Forschungsfeld in Österreich sind nun vor allem die letzten beiden Gruppenrechte relevant. Wie bereits erwähnt, verfügen die Hindus in Österreich seit 1998 mit der HRÖ über die „kleine“ Anerkennung als eingetragene Bekenntnisgemeinschaft. Diese aus dem Verein Hindu-Mandir-Gesellschaft (HMA) hervorgegangene Bekenntnisgemeinschaft nennt als passive Mitglieder alle Hindus in Österreich. Laut ihren Statuten ist jede physische Person Hindu, „die von der Familientradition her Hindu ist oder aufgrund von *dikṣā* (Zeremonie, Einweihung) in eine *sampradāya* aufgenommen wurde bzw. durch Überzeugung Hindu geworden ist“ (HRÖ-Verfassung, § 3.1⁷⁹). Mit dieser offenen Definition sind sowohl die (überwiegend konvertierten) Mitglieder neohinduistischer Gruppierungen miteinbezogen als auch die (überwiegend als Hindu geborenen) Mitglieder von Gruppen, die sich hauptsächlich aus Migrantinnen und Migranten zusammensetzen (Hutter 2015, S. 91). Auf der alltäglichen Ebene der Religionspraxis spiegelt sich diese integrierende Definition jedoch nicht unbedingt wider, wie die Ausführungen zu Hindutempeln in Wien weiter unten zeigen. Ein Grund dafür dürfte sein, dass nicht jede Person, die Mitglied eines Vereins ist, automatisch ordentliches Mitglied der HRÖ ist, sondern sich gesondert darum bemühen müsste. Auch sind längst nicht alle Hindus in Österreich einheitlich organisiert. Im Gegenteil, das Umfeld der Hindutempel in Österreich und besonders in Wien ist stark fragmentiert. Entsprechend gibt es nebst der HRÖ einige eingetragene Vereine, die eigenständig Tempel unterhalten oder religiöse Feiern unabhängig von einer Tempelstruktur organisieren, wie es auch Gruppen gibt, die ohne rechtliche Struktur religiöse Feiern bzw. den Unterhalt eines Tempels organisieren. Ähnlich wie in der Schweiz sind es personelle Eng-

78 <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=20001917>, zuletzt geprüft am 19.09.2016.

79 <http://www.hroe.at/pix/upload/verfassung-67.pdf>, zuletzt geprüft am 19.09.2016.

pässe, das Fehlen religiöser Spezialisten und die bürokratische Arbeit, die für die Vereine eine Herausforderung darstellen. Manchmal ist es auch schlicht der Unwille, sich dem Vereinsgesetz zu unterstellen, der dazu führt, dass sich Gläubige regelmäßig zu gemeinschaftlicher religiöser Praxis zusammenfinden, auch ohne dass sie ihrer Gemeinschaftsform einen definierten rechtlichen Status geben.

Ein weiterer Aspekt der Beziehung von Staat und Religion ist die Berücksichtigung der anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften respektive der nichtanerkannten Religionsgemeinschaften in der medialen Berichterstattung im öffentlich-rechtlichen Rundfunk. Der Programmauftrag⁸⁰ des Österreichischen Rundfunks umfasst die angemessene Berücksichtigung der anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften (§ 4) und ihrer Glaubensinhalte (Potz und Schinkele 2005, S. 72f.). So gibt es neben Gottesdienstübertragungen in Funk und Fernsehen auch andere konfessionell geprägte Sendeformate. Zudem sind die evangelische und die römisch-katholische Kirche im Publikumsrat des ORF mit je einem Mitglied vertreten (ebd., S. 72f.). Zumindest im Vergleich mit der Religionsberichterstattung in der Schweiz scheint gerade die römisch-katholische Kirche im öffentlich-rechtlichen Rundfunk in Österreich eine große Plattform zu erhalten.⁸¹ Die Berichterstattung nimmt sich aber auch anderer Religionsgemeinschaften an und berichtet über wichtige religiöse Feste oder Ereignisse. Zudem widmet sich das „Lexikon der Religionen“ ausführlich den Hindus in Österreich.⁸²

80 <http://www.bka.gv.at/Docs/2007/8/6/ORF-G.pdf>, zuletzt geprüft am 21.09.2016.

81 Dies bemängeln gleich mehrere religionskritische Vereinigungen: <http://www.religion-i-st-privatsache.at/orf/>, <http://www.kirchen-privilegien.at/kirchen-privilegien/weitere-privilegien/orf-und-medien-2/>, zuletzt geprüft am 21.09.2016.

82 <http://religion.orf.at/lexikon/stories/2644607/>, zuletzt geprüft am 21.09.2016.

4.2.2 Hindutempel in Wien

Die Daten eines Kartographieprojektes der Universität Wien,⁸³ eine Erhebung aller religiösen Gruppierungen auf dem Stadtgebiet, die von 2011 bis 2013 von Studierenden der Religionswissenschaft der Universität Wien angefertigt wurde, führt unter dem Stichwort Hindu-Traditionen 13 Einträge, darunter auch einige Yoga- und Meditationsgruppen. Ausgehend von dieser Erhebung und bestehender Literatur (Winter 2020; Hutter 2001, 2010 und 2015) sowie Gesprächen mit zentralen Ansprechpersonen der Hindus in Österreich zeigte sich, dass es in Wien⁸⁴ zum Zeitpunkt der Erhebung vier respektive drei ständige Hindutempel gab: In der Türkenstraße 3 im 9. Wiener Gemeindebezirk befindet sich der Hindutempel im Afroasiatischen Institut. Ebenfalls im 9. Bezirk, in einem Kellerlokal in der Lammgasse 1, ist der Tempel der Hindu Mandir Association zu finden. Schließlich gibt es im 16. Bezirk den Sanatan Dharma Temple, der in einem ehemaligen Ladenlokal untergebracht ist, sowie im 12. Bezirk den Sri Sri Rhada Govinda Gaudiya Math. Letzterer wird hauptsächlich von österreichischen Viṣṇuiten besucht, da er von einem konvertierten Österreicher geleitet wird. Hutter (2015) weist zu Recht daraufhin, dass der Tempel ein Anziehungspunkt ist, weil sich die ISKCON-Bewegung in Wien nicht halten konnte. Tatsächlich ist der Gaudiya Math personell aus dem österreichischen Zweig der International Society for Krishna Conciousness, kurz ISKCON, hervorgegangen (vgl. IDH). Aufgrund teils aggressiver Missionierungsbestrebungen der ehemaligen ISKCON-Vereinigung distanzieren sich die Mitglieder des Sri Sri Rhada Govinda Gaudiya Math aber deutlich von ISKCON (vgl. IDH, Z80). Von 2001 bis 2015 waren die Räumlichkeiten des Tempels mit angehängtem Ashram in einem Haus im 12. Bezirk untergebracht. Obwohl erst 1998 gegründet, gelang es dem Verein als bisher einzigem, zwischen 2014 und 2015 auf einem Stück Land in Traiskirchen, südlich von Wien, einen Tempel-

83 <http://kartrel.univie.ac.at/karte/>, zuletzt geprüft am 11.08.16. Da das religionswissenschaftliche Seminar der Universität Wien ein Kooperationspartner des Forschungsprojektes war, in dem die vorliegende Promotion entstand, durfte ich freundlicherweise auch auf die detaillierten Daten seiner Erhebung zugreifen.

84 Nebst Wien gibt es in Österreich nur noch in Salzburg Hindutempel, vgl. W10.

neubau zu errichten. Zwar wird der Tempel auch von Hindus aus Indien besucht, die meisten Gläubigen, besonders auch diejenigen, die im dazugehörigen Ashram leben und regelmäßig durch die Straßen von Wien ziehen, sind jedoch männliche Konvertiten⁸⁵ aus dem deutschsprachigen Raum. Wichtig scheint die Funktion, die der Ashram bei der spirituellen Pflege der gläubigen Vaiṣṇavas über Österreich hinaus entwickelt. Wie bereits die dreisprachige Internetseite⁸⁶ deutlich macht, ist der Gaudiya Math auch für Leute in Tschechien sowie englischsprachige Gläubige Anziehungspunkt. Zudem erklärte mir ein Mitglied bei einem Besuch, dass viele Texte von den Gläubigen in Wien ins Tschechische übersetzt würden.⁸⁷ Genauso wie der Hare-Kṛṣṇa-Tempel in Zürich ist der Gaudya Math nicht unmittelbarer Bestandteil meiner Untersuchung, spielt aber für das Verständnis des Forschungsfeldes eine Rolle, etwa weil auch Hindus mit Migrationshintergrund teilweise dort an der *Pūjā* teilnehmen oder spezielle religiöse Dienstleistungen in Anspruch nehmen. So beschreibt beispielsweise Eulberg (2017, S. 176) den ISKCON-Tempel in Zürich als Kontaktzone zwischen den tamilischen Hindus und Schweizer ISKCON-Mitgliedern.

4.2.2.1 Der Hindutempel im Afroasiatischen Institut AAI

Die Einweihung des Hindutempels im Afroasiatischen Institut am 8. November 1980 markiert den Beginn einer gemeinschaftlichen hinduistischen Praxis in Wien.⁸⁸ Die Geschichte seiner Entstehung be-

85 Tatsächlich gibt es auch zwei Frauen, die im Ashram wohnen. Die sehr konservative Rollenteilung zwischen den Geschlechtern, die die Vertreter des Gaudiya Math im Gespräch streifen, dürfte aber für viele Frauen schlicht nicht attraktiv sein.

86 <https://radha-govinda.at/>, zuletzt geprüft am 01.05.2016.

87 Eine Erklärung dafür dürfte die Phase des Kommunismus in Osteuropa sein und der Umstand, dass gemeinschaftliche religiöse Praxis unter dem kommunistischen Regime so gut wie unmöglich war. So gesehen kam der Fall des Eisernen Vorhangs für die österreichischen Vaiṣṇava also einer enormen Erweiterung des spirituellen Marktes gleich (Fujda 2011).

88 Mit der Schließung der Bildungsangebote des Afroasiatischen Instituts Ende 2015 und zunehmenden gesundheitlichen Beeinträchtigungen hat das Ehepaar Ranga Ende 2016 beschlossen, den Tempelraum im AAI nicht weiter zu betreiben. Vgl. <http://www.wienerzeitung.at/nachrichten/>

schreibt die Hindugemeinschaft im AAI in einer Broschüre anlässlich ihres 20-jährigen Bestehens folgendermaßen:

„Einen Tag vor *Dipāvali*, am 8.11.1980, traf sich eine Gruppe von Indern unter der Initiative und Leitung von Dr. Ayu Ranga im Grossen Saal des Afroasiatischen Institutes. Man zelebrierte das Lichterfest, eine kleine Feierstunde zu Ehren der Göttin Kali, und weihte anschließend im zweiten Stock den Tempel ein. Der katholische Seelsorger des Hauses hatte den Vorschlag gemacht, einen kleinen Raum als Gebetsraum einzurichten. Seit diesem Tag konnten Hindus sich zum ersten Mal in Österreich regelmässig zum Gebet treffen, *Pūjās* durchführen (Gottesdienste) und die wichtigsten Feiertage gemeinsam rituell begehen.“⁸⁹

Aus dieser Beschreibung gehen zwei wichtige Informationen über die Institutionalisierung hinduistischen Lebens in Wien hervor: einerseits die zentrale Figur des Ehepaars Helena und Ayu Ranga, andererseits die Beziehung zur katholischen Kirche. Letztere war für die Institutionalisierung religiösen Lebens der Hindus insofern bedeutsam, als dass das Afroasiatische Institut eine Stiftung der katholischen Kirche ist, gegründet zum Zweck des Austausches zwischen Religionen und Kulturen und als Studentenwohnheim für Studierende aus Nicht-EU-Ländern. In dieser Funktion beheimatete das AAI eine Kirche, eine Moschee und den ersten zum Hindutempel umfunktionierten Raum in Wien.

Die zentrale Rolle des Gründerehepaares erklärt sich einerseits mit dem großen Engagement für den Tempel im AAI, als dessen Priester der aus Westbengalen stammende Ayu Ranga trotz fortgeschrittenem Alter weiterhin amtiert. Ebenso wichtig ist aber die Arbeit, die die beiden zugunsten der Sichtbarkeit und Vernetzung der Hindus in Österreich geleistet haben. Das (informelle) Archiv der

wien/stadtleben/813906_Eine-Intitution-sperrt-zu.html, zuletzt geprüft am 29.09.2016, resp. <http://www.aai-wien.at/haus-der-religionen>, zuletzt geprüft am 08.03.2017. Da die Schließung nicht mehr in den Erhebungszeitraum fällt, werden der Tempel und die dort erhobenen Daten dennoch als Teil des Forschungsfeldes belassen.

89 Zitat aus der Broschüre „20 Jahre Hinduismus in Österreich 1980-2000“.

Rangas⁹⁰ enthält zahlreiche Hinweise auf diese Vernetzungsarbeit. So finden sich darin nebst Einladungen auf Deutsch und Englisch zu unterschiedlichen Feierlichkeiten im Tempel (*Durgāpūjā*, *Holi*, *Dipāvali*, *Śivaratri*) auch Einladungen zu Vortragsreihen, gehaltene Vorträge zu hinduistischen Glaubensinhalten für interreligiöse Dialogveranstaltungen, Unterlagen für Schulkinder unterschiedlichsten Alters, Zeitungsartikel, die über das AAI oder Hindus in Österreich berichten, sowie Merkblätter zum Umgang mit kranken und sterbenden Hindus in Pflegeeinrichtungen.

Es war diese Vernetzungsarbeit, aus deren Umfeld in den 1990er-Jahren der Wille erwuchs, sich um die Anerkennung des Hinduismus als Bekenntnisgemeinschaft zu bemühen. Im Kontrast dazu steht der Umstand, dass der Tempel im AAI sich nie um eine rechtliche Struktur für seine Trägerschaft bemühte. Zwar gingen aus dem Umfeld des Tempels unterschiedliche Vereinsstrukturen hervor, so etwa die *Hindu Mandir Association HMA* (1991), der heute größte Trägerverein eines Tempels in der Lammgasse, und das *Aswattha-Forum zur Integration von Hindus in Österreich* (2001), der Verein unter dessen Banner Ayu und Helena Ranga einen Großteil ihrer Arbeit und insbesondere Vermittlungsarbeit in der Form des wöchentlichen Religionsunterrichts ausübten. Die organisatorische Struktur des Tempels im AAI blieb dagegen informal. Damit einher geht der Umstand, dass der Tempel bis zu seiner Schließung Ende 2016 sehr stark mit seinen beiden Initiatoren verknüpft war. Ayu Ranga ließ sich in seiner Heimatstadt Kalkutta – nebst seiner Erwerbstätigkeit in Österreich – zum Priester ausbilden, obwohl er nicht aus einer Familie von Brahmanen stammt, wie er erzählt (IAR, Z.180ff.). Und Frau Ranga erteilte den Kindern Religionsunterricht und hielt in unterschiedlichen Kontexten Vorträge über Hinduismus. Auch organisierte sie Besichtigungen des Tempels in der Lammgasse für Schulklassen oder andere Interessierte.

In seiner Eröffnungsrede aus dem Jahr 1980, die sich im Archiv findet, betont Ayu Ranga, dass der Tempel sich nicht nur an eine regionale Gruppe Gläubiger richte, sondern für alle offen sei:

90 Freundlicherweise hat mir Helena Ranga einen Einblick in ihr Archiv gewährt und mich einige Unterlagen scannen lassen.

„This temple is not limited to any regional group, is not limited to the Bengalis, is not limited to the Punjabis, Gujaratis, Marwaris or South Indians. It is open to all who are interested.“⁹¹

Tatsächlich wurde der Tempel während meines Aufenthaltes in Wien von verschiedenen Menschen besucht, darunter auch Menschen aus Österreich, Bangladesch und Nepal (IAR, Z353ff.). Eine Gruppe Frauen aus Bangladesch war regelmäßig am Samstag im Tempel anzutreffen, da ihre Kinder den Religionsunterricht bei Frau Ranga besuchten. Abgesehen von diesen Familien war die Zahl der Besucherinnen und Besucher allerdings eher gering, da der Tempelraum gerade mal rund 16 Quadratmeter groß war. Im Tempelraum, vis-a-vis der Tür, befand sich vor einem Fenster eine Ablage mit mehreren Ebenen, die mit einem Tuch geschmückt war. Darauf standen einige kleine *Mūrtis* aus Metall und Stein, unter anderem eine von Durgā, eine von Kali und Gaṇeśa, ein Bild von Sarasvati sowie ein Śiva-Lingam. Die religiöse Praxis orientierte sich an den Traditionen aus Herrn Rangas Heimat Westbengalen. Dabei ist es vor allem die Spannung zwischen zwei Polen wie Gut und Böse oder Zerstörung und Pflege, die den bengalischen Hinduismus prägt und die in der Form der Göttin Durgā versinnbildlicht wird:

„Divinity is always double sided: wrathful and benign, destructive and nurturing, remote and majestic yet intimate and loving. These polarities dominate the Bengali apprehension of divinity and its work in the world, not just in Durgas domain, but in every sectarian perspective“ (Stewart 2009, S. 26).

Das Feiern der *Durgāpūjā* ist daher, nebst *Dīpāvali* und *Holi*, ein besonders wichtiges Ereignis. Überhaupt spielen Göttinnen in der hinduistischen Glaubenspraxis des nordöstlichen Indiens eine wesentliche Rolle. Diese Zentralität weiblicher Gottheiten, die mit dem Erfolg der Bhaktibewegung in Nordiniden im 15. Jahrhundert schlussendlich in der Entwicklung der Devi-Bhakti resultierte, hat eine sehr lange Vorgeschichte, deren Wurzeln bis ins 7. Jahrhundert zurückreichen (Heehs 2002, S. 346f.). Nebst der Göttin Durgā sind daher auch Kali, Śitalā, Sarasvati und andere Göttinnen zentraler Bestandteil der religiösen Tra-

91 Auszug aus dem Scan des Archivs.



Abbildung 4.3: Der Tempelraum im Afroasiatischen Institut 2013

ditionen von Hindus aus Westbengalen und Bangladesch (Fell McDermott 2005, S. 826).⁹² Wenn die Gläubigen sich am Samstag im Tempel im Afroasiatischen Institut versammelten, sangen sie *Bhajans*, zelebrierten in der Regel *Āratī* und aßen anschließend gemeinsam *prāsada*.

Die Finanzierung des Tempels im Afroasiatischen Institut funktionierte einerseits durch die Unterstützung des Afroasiatischen Instituts, welches den Tempelraum zur Verfügung stellte, als auch durch Spenden von Gläubigen. Im Gegensatz zu den anderen Tempeln in Wien verfügten aber weder die *Hindu-Gemeinschaft im AAI* noch das *Aswattha-Forum* über einen Internetauftritt.

92 Zu diesem Zweck haben sich in Wien nebst den regulären Tempelbetreibern zwei unabhängige bengalisch-hinduistische Vereine gegründet, die lediglich mit dem Ausrichten der mehrtägigen *Durgāpūjā* befasst sind (vgl. weiter unten im Text). Diese Form der Selbstorganisation beobachtet Fell McDermott auch für die amerikanische Diaspora: „For instance, the first thing Bengali Hindus tend to do is to form cultural associations to sponsor the annual celebration of Durga Pūjā (and, if they are big and wealthy enough, Kali and Sarasvati Pūjā)“ (Fell McDermott 2005, S. 830).

4.2.2.2 Der Tempel der Hindu Mandir Gesellschaft/Hindu Mandir Association (HMA)

Im Sommer 1991 gegründet und eingetragen als „Hindu Mandir Gesellschaft – Vereinigung in Österreich lebender Hindus“, kann der Tempel in der Lammgasse als „Spin-off“ des Tempels im Afroasiatischen Institut (AAI) bezeichnet werden. Das zeigt auch die Gründungsurkunde des Vereins, die sich in den Unterlagen der Rangas findet und laut derer Herr Ranga die erste Zeit als stellvertretender Obmann fungierte. Während beim Tempel im Afroasiatischen Institut die Partizipation und Gestaltungsmöglichkeiten aufgrund der personalen Struktur eher eingeschränkt waren, zeichnet sich der Tempel der Hindu Mandir Association dadurch aus, dass er in Vereinsform organisiert ist. Seinen Ursprung hat der Tempel laut Vereinspräsident im Zusammenschluss von elf Personen, die sich alle auch finanziell an der Gründung eines neuen Tempels beteiligten, wie Kushanu Upal, Vereinspräsident der HMA, erklärt (IKU, Z9). Heute hat der Verein, so der Vereinspräsident, über 1.000 Einzelmitglieder (ebd. IKU Z231) und finanziert sich laut eigenen Angaben über Mitgliederbeiträge.

Das Kellerlokal in der Lammgasse im 9. Wiener Gemeindebezirk ist von außen eher unscheinbar. Bevor die Tür 2016 gelb gestrichen wurde, war der Eingang praktisch unsichtbar und auch für informierte Besucherinnen und Besucher nicht ganz einfach auszumachen. Auch die Fenster auf Gehsteighöhe gewähren durch die davor hängenden Rollos fast keinen Einblick. Über eine Treppe erreicht man den Tempelraum im Tiefparterre, der rund elf Meter lang und etwa sieben Meter breit ist. Der Boden ist mit Teppichen ausgelegt, deren Anordnung den Raum in zwei Bereiche – einen für Frauen und einen für Männer – und einen Mittelgang teilt. An der Wand vis-a-vis der Treppe befindet sich eine zweistufige, als Schrein markierte Erhöhung, auf deren oberer Stufe die *Mūrtis* aus Karton von Durgā, Hanuman, Śiva, Kālī und Gaṇeśa stehen.⁹³ Davor befinden sich einzelne kleine *Mūrtis* aus

93 Während Navratri werden die Karton-*Mūrtis* durch große plastische *Mūrtis* ausgetauscht. Statt der Kartonabbilder stehen dann aufwendig dekorierte Kunststoffplastiken auf dem Schrein, die Durgā und die ihr zugeordneten Göttinnen Śrī-Lakṣmī und Sarasvatī sowie Gaṇeśa und Kārtikeya darstellen.



Abbildung 4.4: Der Tempel der Hindu Mandir Association anlässlich des Holi-Festes 2014

Metall oder Holz und Gegenstände für die Durchführung des *Ārati*, wie bspw. das Muschelhorn oder ein Tablett mit kleinen Ghee-Lampen. Nebst Girlanden und Lichtern schmücken frische Blumen den Schrein. Direkt vor dem Schrein in der Mitte des Raumes hängt eine Glocke an der Decke, die von den Gläubigen angestoßen wird, wenn sie beim Betreten des Tempels vor den Schrein treten. Die Räumlichkeiten hinter dem Tempelraum umfassen eine Küche, eine Garderobe sowie einen Aufenthaltsraum, der gleichzeitig auch als Lagerraum dient. Dass diese Räumlichkeiten nicht ideal für eine Nutzung als Tempel sind, ist wiederholt Thema in Gesprächen und Interviews. Das Projekt eines Neubaus oder eines neuen Tempels in einem bereits bestehenden Gebäude wurde mehrmals aufgeworfen. Schließlich hat der Vorstand am *Diwali Mela* (hindi) 2016 den Kauf eines eigenen Grundstückes im 21. Wiener Gemeindebezirk verkündet.

Die Website des Tempels⁹⁴ hat in der Zeit zwischen 2012 und 2016 einige Male ihr Gesicht geändert. Allerdings unterhält der Tempel seit 2013 eine Facebook-Seite,⁹⁵ auf der einzelne Feierlichkeiten in Englisch angekündigt und Fotos oder kurze Videos vergangener Anlässe hochgeladen werden.⁹⁶ Überhaupt ist die Konversationssprache, zumindest was die schriftliche Kommunikation betrifft, mehrheitlich Englisch. Zwar wird im Tempel Bengali und Hindi gesprochen, manchmal aber auch Englisch, da es auch Besucher gibt, die weder Bengali noch Hindi sprechen.

Prinzipiell ist der Tempel jeden Sonntagabend geöffnet und in der Regel treffen sich rund 50 bis 80 Personen zwischen 17 und 21 Uhr, singen gemeinsam *Bhajans*, feiern *Ārati* und essen *prāsada*. Dabei lässt sich auch bei der hier praktizierten Form der Bhakti der Einfluss nordindischer Traditionen ausmachen. So stehen nebst Kṛṣṇa, Śiva, Gaṇeśa und Hanuman vor allem Göttinnen wie Kali und Durgā im Fokus der Verehrung. *Durgāpūjā* wird in Wien immer im Herbst gefeiert und nicht – wie außerhalb des ehemaligen Bengalens üblich – im Frühling (Stewart 2009, S. 31). Dies ist ein weiteres Indiz für den starken Einfluss der Hindus aus Bangladesch und Westbengalen auf die Gestaltung der religiösen Praxis in Wien. Daneben werden Feierlichkeiten organisiert, die ein breites Spektrum an religiösen Bedürfnissen abdecken, wie etwa *Śivarātri*, die Nacht zu Ehren Śivas, *Sri Kṛṣṇa Janmashtami*, die Feier der Geburt Kṛṣṇa oder Gaṇeśa Chaturthi, den Geburtstag Gaṇeśas.

Nebst den wöchentlichen *Āratīs* werden auch große Feiertage wie *Dipāvali*, *Holi* oder eben *Durgāpūjā* respektive *Navratri* im Tempel begangen, meist jedoch wird die Feier nicht an den dafür vorgesehenen Tagen organisiert, sondern aufs Wochenende gelegt. Gründe dafür sind nebst Arbeit und Schule teilweise auch der lange Anfahrtsweg zum Tempel, dessen zentrale Lage in der Stadt mit der Lage der Wohnungen der meisten Gläubigen in Randbezirken kontrastiert.

94 <http://hindumandirvienna.com/>, zuletzt geprüft am 19.10.2016.

95 <https://de-de.facebook.com/mandirvienna/>, zuletzt geprüft am 19.10.2016

96 Vor Facebook und Internet, so erzählt mir eine Gläubige, gab es SMS-Listen, durch die Informationen gestreut wurden. Zudem wurden Aushänge in den indischen Shops angebracht.

4.2.2.3 Der Sanatan Dharam Mandir Sidh Jogi Baba Balaknath

Wien ist als Forschungsfeld insofern interessant, als dass sich trotz der kleinen Zahl südasiatischer Migrantinnen und Migranten eine diverse hinduistische Religionslandschaft ausgebildet hat. Ein gutes Beispiel dafür ist der Sanatan-Dharam⁹⁷-Tempel. Seit 1997 befindet sich dieser Tempel in einem ehemaligen Ladenlokal im 16. Wiener Gemeindebezirk. Der Tempelraum ist etwas kleiner als derjenige der Hindu-Mandir-Gesellschaft. Man betritt ihn seitlich via Hauseingang und findet sich in einem kleinen Vorraum, der gleichzeitig als Garderobe und als Waschküche für Geschirr und Töpfe dient. Der Tempelraum ist rund 11 Meter lang und rund 5 Meter breit. An der Breitseite stehen auf einer Erhebung die figurativen *Mūrtis* von Kṛṣṇa und Rama, Durgā bzw. der Mahādevī, Baba Balaknath, Gaṇeśa und Kārttikeya. Sie sind unterschiedlich groß und zumindest ein Teil davon ist aus Stein. Links davon befindet sich etwas erhöht eine mit Alufolie ausgekleidete Höhle, in der eine kleine Figur des sitzenden Baba Balaknath installiert ist. Links von der Höhlenkonstruktion sind zwei einzelne Schreine in die Seitenwand eingelassen, einer mit einem Śiva-Lingam, der andere mit einer *Mūrti* von Hanuman. Allein an dieser Aufzählung wird deutlich, dass in diesem kleinen Tempel eine Vielzahl religiöser Traditionen präsent ist. So sind Kṛṣṇa und Rama Teil des viṣṇuitischen Pantheons, während Śiva, Gaṇeśa und Kārttikeya (nicht zu vergessen das Śiva-Lingam), auf shaivitische Traditionen verweisen. Daneben ist die *Mūrti* von Mahādevī Ausdruck der Devi-Bhakti, die sich zusammen mit den beiden anderen Bhakti-Traditionen

97 Die Schreibweise der Tempelbezeichnung ist dem Hindi-Wortlaut für *sanātanadharmā* geschuldet, wird im Folgenden aber zugunsten besserer Lesbarkeit durch die anglierte bzw. eingedeutschte Version des Begriffes ersetzt. Nesbitt weist daraufhin, dass das Präfix *sanatan* im Tempelnamen häufig für die Offenheit oder Inklusivität eines Tempels für unterschiedliche Glaubensarten und Gläubige unterschiedlicher Provenienz steht: „It is noteworthy that the widely used term *sanatan* in Hindi (or *sanatana* in Sanskrit), prefixed to both Hindu and *mandir*, often carries the sense of ‚catholic‘ or, to use Williams’s term, ‚ecumenical‘. In other words, *sanatan* temples are non-sectarian and not intentionally specific to, or dominated by, Hindus from particular caste or regional background, even when they are so in practice“ (Nesbitt 2006, S. 201).

auch am Kalender des Tempels bzw. den Ankündigungen der religiösen Feierlichkeiten auf Facebook ablesen lässt. Damit ist der Tempel ein gutes Abbild der religiösen Traditionen seiner Besucherinnen und Besucher, die mehrheitlich aus dem Punjab bzw. der Punjab-Region stammen (Nesbitt 2009, S. 153). Diese Region umfasst neben West-Punjab, also dem heutigen Pakistan, auch das auf indischem Territorium liegende Ost-Punjab sowie die indischen Bundesstaaten Haryana und Himachal Pradesh und zeichnet sich durch einen dreifach devotionalen Fokus auf Śiva, Viṣṇu und Shakti respektive Mahādevī aus (ebd., S. 153).

Baba Balaknath wird in der Regel dem śivaitischen Pantheon zugerechnet und als Inkarnation von Kārttikeya verehrt (Geaves 2007, S. 70). In dieser Funktion ist er Bestandteil einer hauptsächlich in den nordindischen Staaten Himachal Pradesh und dem Punjab verbreiteten religiösen Praxis. Allerdings wird er in Teilen des Punjabs genauso von volksreligiösen Traditionen der Sikhs in Anspruch genommen und als Vorgänger von Guru Nanak verehrt. Entsprechend pilgern zu gleichen Teilen Sikhs und Hindus zum offiziellen Zentrum von Baba Balaknath in den Hügeln nördlich von Hoshiapur (ebd., S. 70). Dass die Unterscheidung der beiden religiösen Traditionen lange keine Rolle spielte, bis im 19. Jahrhundert die Ausbildung religiöser Identitäten des Sikhismus in Abgrenzung zu einem Hinduismus entstanden, zeigt Oberoi (1994, S. 147ff.). Die fluide religiöse Identität zeigt sich auch in den Baba Balaknath Tempel in der englischen Diaspora:

„[...] all the Baba Balaknath temples in Britain were started by individuals who claim Sikh as opposed to Hindu identity. Those who come to the temples are as likely to be Sikh as Hindu but the manifestation of religious life as practice in Baba Balaknath is distinctly Hindu“ (Geaves 2011, S. 60f.).

Im Falle des Tempels an der Herbststraße kann die Verehrung Baba Balaknaths als Verweis auf ethnische Zugehörigkeit respektive geographische Herkunft seiner Besucherinnen und Besucher verstanden werden. Nicht zuletzt ist seine *Mūrti* im Tempel aber auch ein Hinweis auf die Nähe der Gläubigen zu den religiösen Traditionen der Sikhs, die sich auch in anderer Art und Weise in ihrer religiösen Praxis



Abbildung 4.5: Die Śivaratri-Feier 2014 im Sanatan Dharam Mandir Sidh Jogi Baba Balaknath

niederschlägt. So frequentieren nicht wenige der Gläubigen, die den Tempel an der Herbststraße besuchen, auch regelmäßig einen der beiden Gurdwaras in Wien (vgl. W14). Der Tempel ist in der Zeit der Erhebung offiziell jeden Samstagabend von 17 bis etwa 21 Uhr geöffnet, einmal im Monat auch am Sonntag. Im Verlaufe des Abends versammeln sich rund 60 bis 80 Personen in dem kleinen Raum, singen gemeinsam *Bhajans* und feiern *Āratī*. Auch hier werden stellenweise die gleichen *Bhajans* gesungen wie im Tempel im Afroasiatischen Institut und jenem in der Lammgasse. Anschließend wird gemeinsam *prāsada* gegessen. Nebst den regulären Öffnungszeiten treffen sich die Gläubigen auch unter der Woche, um wichtige Feierlichkeiten, beispielsweise zu *Śivaratri*, zu begehen (vgl. W11). Auch die häufig stattfindenden Nachtwachen, die *jagaranas* (Nesbitt 2009, S. 163), zu denen auch via Facebook eingeladen wird, sind ein Hinweis auf den Ursprung der hier verfolgten religiösen Praktiken im panjabischen Hinduismus, wie Erndl (1991, S. 339) festhält.

Interessant am Tempel in der Herbststraße ist die Organisationsstruktur. So wird der Tempel von drei Brüdern und deren Familien geleitet, ist jedoch nicht als Verein registriert. Die Gläubigen geben in der Regel Geld- und Naturalspenden, wenn sie in den Tempel kommen; es existiert aber auch ein Aushang, auf welchem Spendensummen mit Familiennamen und Datum vermerkt sind, der als Aufruf zum regelmäßigen Spenden verstanden werden kann. Der Unterhalt des Tempelbetriebs ruht zudem auf der Mithilfe einer größeren Gruppe *Sēvādāra* (panjabi),⁹⁸ meist Jugendliche und Männer, die vor der Zusammenkunft am Samstag Aufräum- und Putzdienste übernehmen bzw. kochen. Obwohl *sevā* sich im 20. Jahrhundert als spirituelle Übung selbstlosen Dienens an der Allgemeinheit vom ursprünglichen Dienst im Tempel wegbewegt hat, findet sie in der Situation der Migration zum Tempel zurück (Jacobsen 2009b, S. 864). Auch gibt die Praktik des *sevā* einen weiteren Hinweis auf die Nähe zu Sikhtraditionen, da gerade die Mithilfe bei Putz- und Küchenarbeiten gängiger Ausdruck des modernen Konzeptes von *sevā* innerhalb der Sikh-Gemeinschaft ist (ebd., S. 864).

Der Sanatan-Dharam-Tempel betreibt seit 2013 eine Facebook-Seite, auf der Veranstaltungen angekündigt und Videos und Bilder hochgeladen werden; der Tempel verfügt aber über keine weitere Internetpräsenz. Während die Ankündigungen auf Englisch erfolgen, wird im Tempel selbst fast kein Englisch gesprochen, sondern Panjabi oder Hindi, von den Kindern ab und zu auch Deutsch. Interessant ist, dass die Facebook-Seite des Tempels eine viel geringere Reichweite zu haben scheint, als diejenige des Tempels in der Lammgasse: nur gerade 250 Leute haben sie abonniert, während es beim Hindutempel in der Lammgasse rund 1.700 sind (Stand September 2016). Dennoch werden die beiden Tempel von ungefähr gleich vielen Leuten besucht.

Der Tempel an der Herbststraße scheint aus wissenschaftlicher Sicht bislang vernachlässigt worden zu sein. Während sich in den religionswissenschaftlichen Publikationen zu Hindus in Österreich

98 Interessanterweise präsentiert sich eine Gruppe der Mithelfenden in dieser Rolle immer mal wieder auf der Facebook-Seite des Tempels: https://www.facebook.com/ViennaSanatanDharamTemple/photos/?tab=album&album_id=244591615698032, zuletzt geprüft am 25.10.2016.

(Hutter 2010, 2015) Informationen über die HRÖ, die bereits genannten Tempel und einige neohinduistische Gruppierungen finden, taucht der Tempel an der Herbststraße bislang nicht in diesen Publikationen auf. Eine gewisse Zurückhaltung gegenüber diesem Tempel äußert sich auch innerhalb der indischen Community. So geben die Art der Organisation und die wenig transparente Finanzierungspolitik des Tempels Anlass für Kritik, die, je nach Gegenüber, hinter vorgehaltener Hand oder auch ganz direkt geäußert wird. Ein weiterer Vorbehalt dürfte damit zusammenhängen, dass die Familie, die den Tempel leitet, aus einer niedrigen Kaste kommt. So erklärte mir eine Interviewpartnerin, die den Tempel ebenfalls regelmäßig aufsucht, ausschließlich *off the record*, dass die Familie, die den Tempel unterhält, im Prozess der Migration den Namen geändert habe, um den Umstand zu verschleiern, dass sie aus besagter Kaste stamme.⁹⁹ Dass Grenzziehung auch aus Sicht der Gläubigen des Tempels Sanatan Dharam Mandir Sidh Jogi Baba Balaknath ein Thema ist, wird an der Formulierung deutlich, die ein Besucher des Herbststraßen-Tempels verwendet. Demnach handle es sich beim Tempel in der Lammgasse um einen „Krawattentempel“ (W15), ganz im Gegensatz zu dem an der Herbststraße.

Vielmehr als zur Klärung der tatsächlichen Situation um die sozioökonomische Zusammensetzung der Tempelbesucherinnen und -besucher trägt diese Episode zu einem Verständnis der Strukturen der indischen Community in Wien sowie der internen Grenzziehungen entlang von sozialer Herkunft respektive Kastenzugehörigkeit bei. Soziale Herkunft und Kastenzugehörigkeit, so scheint es, sind für die eigene Identität nach wie vor relevant. Außerdem bestätigen derlei Aussagen bisherige Forschungsergebnisse (z. B. McDaniell 2017), wonach der Prozess der Migration religiöse Praktiken nicht

99 Wiederholt referieren meine Gesprächspartnerinnen und -partner auf die idealisierte Kastenhierarchie der vier *varna*, wie sie im *purusa*-Hymnus vermittelt wird. Da für die jeweiligen Lebensumstände das konkret situierte Zusammenspiel der Hierarchien von *varna* und *jati* weitaus wichtiger sein dürfte als abstrakte Kasten, wie bspw. Surinder S. Jodhka (2017) schreibt, gehe ich davon aus, dass *Out-group*-Forschenden die Komplexität der sozialen Hierarchie nicht zugemutet wird und daher auf diejenige Unterscheidung zurückgegriffen wird, von der man annehmen kann, dass sie auch außerhalb der Community als Bestandteil von Allgemeinwissen gilt.

nur durch Einschränkungen verändert, sondern auch eine Struktur der Ermöglichung sein kann, durch die vormalig davon ausgeschlossene Menschen Zugang zu bestimmten Rollen und Ämtern erhalten.

4.2.2.4 Vereine

Zu Beginn wurden die Tempel als Forschungsfeld deklariert. Doch für das hinduistische Leben in Wien spielen auch einzelne Vereine eine wichtige Rolle. Obwohl sie nicht über einen eigenen Tempelraum verfügen, ermöglichen sie auf unterschiedliche Art und Weise religiöse Praxis. Nebst dem *Aswattha-Forum*, das bereits genannt wurde, weist Hutter (2015) auch auf eine kleine Gruppe der 1906 gegründeten Bochsanwasi Akshar Purushottam Sanstha (BAPS) hin, die sich seit 2011 am Samstagnachmittag im Tempel der Lammgasse oder in der Wohnung eines Gläubigen treffen. Auch finden nach wie vor die auf der Website der HRÖ angekündigten Versammlungen der Frauen statt.¹⁰⁰ Zudem haben sich zwei weitere Vereine mit sehr ähnlichem Namen gegründet und organisieren die jährliche *Durgāpñjā*: einerseits der Bengalisch Österreichische Hinduistische Kulturverein (BÖHK)¹⁰¹, andererseits der Bengalisch-Hinduistische Kulturverein (Durgā Mandir)¹⁰². Diese beiden Vereine sind aus dem Wunsch der Gläubigen entstanden, die *Durgāpñjā* in dafür geeigneten Räumlichkeiten feiern zu können. Zuerst entstand der Durgā Mandir, nach einem Konflikt kam es dann zur Gründung des BÖHK. Zu diesem Zweck mieten beide Vereine Räumlichkeiten für rund einen Monat an, um die unterschiedlichen *Pūjās* in den dafür vorgesehenen Intervallen durchführen zu können. Während der BÖHK personell eng mit dem Tempel im Afroasiatischen Institut verbunden ist, weil etwa die Kinder der Vereinsmitglieder zur Zeit der Erhebung den Unterricht bei Helena Ranga besuchen, hat der Durgā Mandir keine allzu großen personellen Anbindungen, weder an den AAI noch an einen anderen Tempel.

100 <http://www.hroe.at/swaminarayan-sabha>, zuletzt geprüft am 26.07.2016.

101 <http://boehkv.com/>, zuletzt geprüft am 17.06.2016.

102 <http://www.durgapujavienna.webs.com/>, zuletzt geprüft am 3.10.2016.

Beide Vereine bestehen seit rund 15 Jahren und haben im Zuge ihrer Suche nach geeigneten Mieträumlichkeiten schon mehrmals die Stadt durchquert. Der Durgā Mandir ist seit ein paar Jahren nun in einer schwimmenden Bar auf der alten Donau eingemietet. An dem Ort, wo es den Sommer über viele kleine und größere Lokale am Wasser gibt, treffen sich im Herbst, wenn die meisten Lokale geschlossen sind, bengalische Familien, installieren einen Schrein mit *Mūrtis*, machen Musik und feiern *Durgāpūjā*, essen und tanzen gemeinsam. Der BÖHK ist zwischen 2013 und 2014 von einem schlecht beheizbaren Souterrainraum im 20. Bezirk in einen Atelierraum im 16. Bezirk gewechselt. Auch hier werden die *Mūrtis* aufgestellt und Familien mit Kindern finden sich zum Feiern zusammen.

Die Vereine tragen mit der Organisation ihrer Veranstaltungen wesentlich zur Gestaltung des religiösen Lebens in Wien bei. Besonders unter den Gläubigen aus Bangladesch und Westbengalen erfreut sich die *Durgāpūjā* großer Beliebtheit. Der Umstand, dass es inzwischen mehrere Orte gibt – auch der Hindu Mandir und der Sanatan Dharam Mandir organisieren Feiern anlässlich *Durgāpūjā* –, an denen gefeiert werden kann, wird als Annäherung an das Feiern der *Durgāpūjā* in Bangladesch empfunden, wo „jedes Haus eine *Pūjā* organisiert“ (IGS, Z43f.). Dass die Vereine für die *Durgāpūjā* „temporäre Tempel“ (Valpey 2010, S. 388) installieren, macht sie zu wichtigen Akteuren in der Analyse der Entstehung von Tempeln in der Migration.

4.3 Schweiz und Österreich im Vergleich

Der Fokus auf die Schweiz und Österreich leistet einen Beitrag, die überschaubare Zahl bisheriger Forschungsarbeiten zu Hindus und Hindutempeln zu erhöhen. Auch wenn die absolute Zahl von Hindus gering ist, sind hinduistische Religionen doch wesentlicher Teil der immer diverser werdenden religiösen Landschaft beider Länder, insbesondere in ihren Ballungszentren Zürich und Wien. Während im deutschsprachigen Raum häufig Deutschland der Referenzrahmen für Vergleichsstudien bildet, ergänzt der Blick auf die Schweiz und Österreich religionswissenschaftliches Wissen über Hindus in der DACH-Region.

Mit der Bestimmung des Forschungsfeldes in diesen zwei nationalstaatlichen Kontexten bieten sich auf den ersten Blick zahlreiche Parameter für einen Vergleich an. Migrationsgeschichte, Integrationspolitiken, religionsrechtliche Regelungen oder religiöse Traditionen sind dabei nur die offensichtlichsten der behandelten Sachverhalte.

Die Analyse im folgenden Kapitel 5 ist nun nicht vergleichend angelegt. Stattdessen behandelt sie das Forschungsfeld als Gesamtheit – als *ein* Analysefeld, in dem die Routine gemeinschaftlicher hinduistischer Religionspraxis beobachtbar ist und *doing mandir* rekonstruiert werden soll. Ziel ist die Herausarbeitung repetitiver Beständigkeit der Sozialform „Hindutempel“ in der Migrationsgesellschaft, ohne dabei auf Aspekte wie Fluidität und Veränderbarkeit verzichten zu müssen.

Dabei kommt dem Paradigma der Migrationsgesellschaft nicht bloß der Status eines *sensitizing concept* zu, wie es in Kapitel 2 eingeführt wurde. Ergänzend wurde in diesem Kapitel aufgezeigt, wie Migration, hier verstanden als Konglomerat vielfältiger Praktiken rund um Mobilität und Verwaltung derselben, auf der Ebene des Nationalstaates Wirkung entfaltet. Migration schafft Impulse für nationalstaatliche Politiken, die sich in rechtlichen Regelungen um Aufenthalt und Integration niederschlagen und konkrete Folgen für diejenigen Situationen und ihre Menschen zeitigen, die im Fokus der Analyse stehen. Wie gezeigt wurde, ist dieser Kontext kein statischer. Die Politiken und Gesetze rund um Migration unterliegen einem stetigen Wandel. So entstehen in der Schweiz und in Österreich erst im Zuge veränderter Migrationsbedingungen überhaupt Diskurse um Integration und, im Anschluss daran, Politiken und Gesetze zu ihrer Regelung.

Eine ähnliche Dynamik lässt sich auch in Bezug auf den Forschungsgegenstand beobachten. Hindutempel sind, nebst aller Beständigkeit, die sich etwa in der Kontinuität der einzelnen Tempelgeschichten zeigt, keine unveränderlichen Gebilde. Sie sind, im Gegenteil, höchst wandelbar. Allein im kurzen Zeitraum der vorliegenden Erhebung und in den sporadischen Feldkontakten darüber hinaus, haben sich teils große Veränderungen ergeben: Der Tempel im Afroasiatischen Institut in Wien wurde nach 35-jährigem Bestehen geschlossen; die Hindu Mandir Association hat, ebenfalls in

Wien, Baugrund erworben; in Glattbrugg wurde das Gebäude, in dem der Tempelverein vorher eingemietet war, gekauft und der Tempelraum erweitert; und in der Schweiz hat sich ein erster Dachverband für Hinduismus¹⁰³ gegründet.

Diese Dynamiken sind ein zentraler Grund, das Forschungsfeld nicht bloß entlang nationalstaatlicher Grenzen geteilt zu betrachten. So wird erst in der Totalen sichtbar, wie wandelbar und vielfältig Hindutempel sind. Die Fülle unterschiedlicher Situationen desselben Phänomens verspricht, dass eine einmal erzielte theoretische Sättigung, also der Zeitpunkt, ab dem durch die Erhebung keine neuen Erkenntnisse mehr erzielt werden, empirisch breit abgestützt ist. Nach den vorhergehenden Ausführungen in diesem Kapitel ist es nun aber auch nicht bestreitbar, dass sich die Erhebungskontexte der Schweiz und Österreichs unterscheiden. Daher werden im Folgenden zwei Punkte diskutiert, in denen sich Unterschiede besonders prägnant bemerkbar machen.

Ein erster Aspekt ist die *sehr unterschiedliche Migrationsgeschichte* südasiatischer Hindus in die Schweiz respektive nach Österreich. Im Falle der tamilischen Hindus aus Sri Lanka in der Schweiz handelt es sich immerhin um die größte Gruppe nichteuropäischer Migrierter; in Österreich bilden die zumeist aus Indien stammenden Hindus dagegen eine statistische Minderheit. Wichtig für den vorliegenden Kontext ist aber nicht so sehr die Größe der Gruppe, sondern vielmehr der Grund der Migration. Für die Migration der Tamilinnen und Tamilen aus Sri Lanka waren der langandauernde Bürgerkrieg und die davor und danach erlebten Repressionen gegen die tamilische Bevölkerung in Sri Lanka ausschlaggebend. In der Schweiz haben sie während der Dauer des Bürgerkrieges zumeist Asyl beantragt. Dagegen kann für die Hindus, die aus Südasien nach Österreich kamen, kein derartiges Großereignis als Grund ausgemacht werden. Ihre Migration wird daher in der Regel der Kategorie der Arbeitsmigration zugeordnet. Natürlich sind diese beiden Kategorien – Flucht- und Arbeitsmigration – nicht differenziert genug, um den Umständen individueller Mobilität Rechnung zu tragen. Sie bilden stattdessen diejenigen Kategorien ab, die sich im Zug der rechtlichen Rahmenbedingungen rund um Zuwanderung gebildet haben.

103 Vgl. www.hindus.ch, zuletzt geprüft am 26.01.2018.

Ich bin der Ansicht, dass die unterschiedlichen Migrationsgeschichten auch über den bürokratischen Kontext hinaus Wirkung entfalten. Obwohl es viele wichtige kulturelle Referenzen gibt (etwa die tamilische Sprache und deren zahlreiche, wichtige Poeten und Philosophen, allen voran Thiruvalluvar), bleibt doch die Geschichte der unrechtmäßigen Vertreibung ein starkes Moment der Identifikation, auch für Tamilinnen und Tamilen der zweiten Generation (vgl. Marla-Küsters 2015, S. 45). Bedingt durch eine spezifische Migrationsgeschichte sind also die beiden Hindutempel in Zürich – viel stärker als die Tempel in Wien – Orte, an denen eine spezifische Migrationsgeschichte reifiziert wird. Das wird gerade auch dadurch sichtbar, dass in den beiden Tempeln – wenn auch nicht in gleicher Art – darauf Bezug genommen wird. Während der Tempel in Glattbrugg politische Bezüge in die religiöse Praxis inkludiert, grenzen sich die Tempelbesuchenden in Adliswil mehr oder minder explizit von politischer Stellungnahme ab. Die Vertreibung aus Sri Lanka ist dabei in beiden Fällen Referenzpunkt.

Der zweite Aspekt, die ethnische, sprachliche und religiöse Vielfalt respektive Einheit der Tempelbesucherinnen und -besucher in Wien und Zürich, schließt unmittelbar an den ersten an. Während sich also die Zusammensetzung der Tempelbesuchenden in der Schweiz, zumindest was ihre ethnische Herkunft, ihre Sprache und ihre religiöse Tradition betrifft, homogen ausnimmt, trifft man in den österreichischen Tempeln auf ein eher heterogenes Publikum.¹⁰⁴ Die sprachliche und ethnische Vielfalt in den Wiener Hindutempeln bestätigen auch Aussagen im Rahmen der Interviews, in denen die Herkunft der Hindus und allfällige Sprachbarrieren immer wieder thematisiert werden. Ausführlich tut das Nitnam Chana, die auf die Frage, wer den Tempel besuche, kulturelle und ethnische Vielfalt mit religiöser Homogenität kontrastiert:

„Und die [die Tempelbesucherinnen] sind meistens alle aus Nordindien. Und / die sind Panjabis, Mehrheit davon ist Panjabis / und aber jetzt zur Zeit kommen auch manche Afghanen, die

104 Dabei sind selbstverständlich auch hier Tendenzen der Segregation beobachtbar. Dennoch sind die Tempelorte in den wenigsten Fällen ethnisch und sprachlich homogen.

auch Hinduisten sind / also die kennen sich auch gut aus, obwohl die Sprache anders ist, z. B. die kennen sich mit Gesängen aus ja, oder z. B. das sind** die haben bestimmte Gebete halt, die haben wir auf Hindi, und obwohl sie anders sprechen, sie können das auch. / Ja, das war auch erstaunlich für mich, ich hab das auch hier kennengelernt, ok, Afghanistan auch Hindus und so, dass sie sich auch auskennen. Und sie finde ich, sie sind sehr offen, die sind wirklich sehr offen. Die wollen wirklich servieren, die wollen *sevā* machen, ja, sind offener. Obwohl wir nicht wirklich viel mit ihnen reden, ich glaube, dass ist diese Sprache-Ding / und auch wegen ein unterschiedlichen Kultur, obwohl wir zur gleichen Religion gehören, also ich glaube, das ist sehr faszinierend: wissen, wir gehören zur gleichen Religion, wir tun gleiche Gebete singen, aber trotzdem sind sie wirklich @unterschiedlich zu uns@ (lacht)“ (INC, Z233-243).

Interessant an dieser Passage ist vor allem die von Nitnam Chana gewählte Ausarbeitung des Vergleichs. Sie vergleicht die unterschiedlichen Besuchenden eines Hindutempels aufgrund von Sprache und Herkunft und nennt als *tertium comparationis* etwas erstaunt die Religion. Erst in der Situation der Migration, die im Falle der österreichischen Hindus durch ethnische und sprachliche Heterogenität gekennzeichnet ist, wird also das Konzept religiöser Einheitlichkeit als Kategorie der Selbstwahrnehmung bedeutungsvoll. Weiters ist es dieser Heterogenität geschuldet, dass sich in Wien sehr unterschiedliche Tempelarten finden. Der Umstand, dass sich die Hindu-Community durch sehr diverse kulturelle und religiöse Erwartungshaltungen auszeichnet, macht, dass sich unterschiedliche Initiativen, getragen von Einzelpersonen oder Familien, etablieren. So gibt es mit den unterschiedlichen *Durgāpūjā* bspw. einige „Tempel auf Zeit“ und nicht alle permanenten Tempel sind als Vereine organisiert, sondern teils von Einzelpersonen oder Familien getragen. Die religiösen Experten sind in den seltensten Fällen ausgebildete Priester aus einer dafür vorgesehenen Kaste.

Anders präsentiert sich die Situation in der Schweiz, wo die Vorstellung einer ethnischen „Einheitlichkeit“ der Hindus (auch wenn es selbstverständlich auch dort nichttamilische Hindus gibt) sowohl die Selbst- als auch die Fremdwahrnehmung dominiert. Deutlich wird

das einerseits am Beispiel des „Tamilenfestes“, das ich zu Beginn erwähnte (vgl. am Anfang des Kapitels 4.1). Andererseits zeigt es sich aber auch an den Identitätsreferenzen meiner Gesprächspartnerinnen und -partner, die öfter auf eine spezifisch tamilische Identität Bezug nehmen und weniger die eigene religiöse Identität als Hindus explizieren. Folgender Auszug aus einem Beobachtungsprotokoll illustriert das:

„Ich unterhalte mich mit dem Jungen, den ich auf etwa 9 Jahre schätze, und er erzählt mir, dass er gerne Mathematik in der Schule hat. Darauf sagt Selvarasi: ‚Das ist typisch, alle Tamilen sind gut in Mathe‘. Als ich sie frage, wie das denn komme, sagt sie, sie wisse es auch nicht, aber es sei nun mal so, dass Tamilen gut seien in Mathe und daher oft Berufe wählten, in denen sie mit Zahlen zu tun hätten“ (Z08, Z27-31).

Ähnlich wie religiöse Diversität in Wien den Boden für vielfältige Tempelformen schafft, kann die tendenzielle Homogenität der Hindus in der Schweiz mit einem vergleichsweise hohen Institutionalierungsgrad¹⁰⁵ der meisten Tempel in Verbindung gebracht werden. Ähnliche religiöse Traditionen, dieselbe Herkunft und dieselbe Sprache können die Verhandlung über die Erwartungen an eine gemeinsame religiöse Praxis in gewisser Hinsicht vereinfachen. Gleichzeitig sind alternative Praktiken oder Organisationsformen schwieriger umzusetzen, da sie gegen eine sozial breit abgestützte Norm, wie etwas zu tun sei, verstoßen.

Was sich in beiden Städten zeigt, ist die deutliche Rezeption des gesellschaftlichen Diskurses, der die negative Politisierung, insbesondere des Islam, forciert. So sehen die von mir Interviewten das gesellschaftliche Bild des Hinduismus nach wie vor in der Tradition eines orientalistischen *otherings*: Hier kommt Hinduismus zusammen

105 Mit Institutionalierungsgrad bezeichne ich hier organisationale Aspekte einer Formalstruktur, also etwa das Bestehen eines Trägervereins mit demokratisch gewähltem Vorstand, ein angestellter religiöser Experte, ein in den Augen der Besucherinnen und Besucher adäquater Ort, an dem regelmäßig *Pūjā* stattfindet sowie eventuelle weitere Angebote, wie etwa Religionsunterricht, die an die Tempel angegliedert sind.

mit anderen Ausdrucksformen südasiatischer Kultur die Position des Exotischen zu. Diese Positionierung gewinnt vor allem auch durch ihre Abgrenzung zum als negativ wahrgenommenen Islam Profil, wie sie wiederholt in den Daten auftaucht.

„K: Ja. Ehm / vielleicht (...) Was, was denken Sie, wie werden Hindus in der Schweiz gesehen? Sami Udesch: Also von/Schweizer Leuten meinen Sie, oder? K: Zum Beispiel. Sami Udesch: Auch der Hinduismus ist wirklich / wie asiatisches Essen, auch andere Leute, auch viele interessieren sich auch für Hinduismus. K: Das, das müssen Sie mir jetzt kurz erklären, das habe ich nicht verstanden.

Sami Udesch: Also zum Beispiel asiatisches Essen //ja// haben die Schweizer gerne, wie so den Hinduismus haben die Schweizer auch gerne //ja, ok// als Muslime oder so, ich (...) nicht böse gemeint, aber //ja// in der letzten Zeit ist Hinduismus lieb geworden, in der letzten Zeit auch //ja//. Das haben nicht Muslime gerne oder so, aber es ist Hinduismus auch //mhm//. Interessanter, viel älter //mhm// da sind auch viele Leute hergekommen, auch Schule haben sich angemeldet und Schulleute kommen und stellen viele Fragen //ok// und, ja“ (IUU, Z648-705)

Die Positionierung von Hinduismus, die in dieser Passage zum Ausdruck kommt, eröffnet die Möglichkeit, den Blick auf den Kontext von *doing mandir* nochmals zu öffnen. Die Rezeption von und explizite Positionierung zu aktuellen gesellschaftlichen Diskursen zeigt, dass für die Situierung von *doing mandir* nicht nur die Analyse der regulativen Ebene des nationalstaatlichen Kontextes relevant ist. Der politische Diskurs zu Islam und Migration sowie die Konjunktur der Verbindung von Religion und Migration in Politik und Forschung sind im Forschungsfeld präsent und prägen Formen der Selbstrepräsentation. Den Stellenwert von Hinduismus mit demjenigen asiatischen Essens zu vergleichen, schreibt sich in den Prozess ein, den Fibiger (2020) als „*Westernization*“ bezeichnet, also als Entwicklung, im Zuge derer östliche Weltanschauungen und Praktiken so interpretiert und transformiert werden, dass sie als zu westlichen passend gerahmt

werden – ohne ihre genuine Bedeutung, hier zum Ausdruck gebracht mit Verweis auf die lange Geschichte des Hinduismus, zu verlieren.

5 *doing mandir, doing kōvil* – Tempelpraktiken in Zürich und Wien

Das folgende Kapitel präsentiert hinduistische Tempelpraktiken auf Basis der ausgewerteten Daten. Die Darstellung folgt dabei zwei Kriterien. Einerseits werden Praktiken thematisch geordnet. Sie werden also einem Themenkomplex (Ordnung, Religion, Zeit) zugeordnet, der gleichzeitig auch ihre Funktion im Rahmen der Tempelpraxis ausweist. Andererseits folgt ihre Darstellung mehrheitlich einer Zeitachse. Praktiken werden also mehr oder weniger in der Reihenfolge präsentiert, in der sie im Tempel zu beobachten sind. Das hängt damit zusammen, dass sich eine lineare Darstellung gerade in ethnografischer Einstellung anbietet, da die Zeitlichkeit der Alltagswelt eine stark orientierende Wirkung hat. Dazu muss aber festgehalten werden, dass diese Ordnungskriterien Entscheidungen der analytischen Abstraktion sind. Die hier präsentierten Praktiken geschehen nicht alle in genau dieser Reihenfolge bei jedem einzelnen Tempel. Stattdessen sind sie das Ergebnis identifizierter transsituativer Ordnungsmuster des Phänomens „*Hindutempel*“. Sie kommen also in allen Tempeln in dieser oder ähnlicher Art vor und werden daher als konstitutiv für die hinduistische Tempelpraxis angesehen, deren Erforschung Ziel der vorliegenden Studie ist. Das darf nun nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich hier um die Rekonstruktion *öffentlich beobachtbarer Praktiken* handelt bzw. um solche, an denen die Teilnahme einigermaßen leicht möglich ist. Es bedeutet daher auch, dass einzelne Praktiken, etwa der Tempelverwaltung in dieser Studie, nur am Rande auftauchen, etwa in der Erzählung engagierter Tempelbesucherinnen und -besucher oder durch Artefakte, wie etwa in Aushängen, auf denen bspw. Spenden öffentlich gelistet werden. Weiters werden in der vorliegenden Analyse auch Praktiken präsentiert, die nicht auf den

ersten Blick typische Tempelpraktiken sind. Speziell Praktiken rund um Sterben und Tod werden in hinduistischen Traditionen nicht mit dem Tempel assoziiert. Dass sie dennoch Eingang in die vorliegende Analyse finden, hängt damit zusammen, dass sie im Kontext der Migration näher an die Tempelpraxis heranrücken, wie gezeigt werden wird.

5.1 Ordnungspraktiken

5.1.1 Die gelbe Tür

Ein Besuch im Hindumandir in der Lammgasse nach längerer Zeit offenbart eine neuerdings gelb angestrichene Tür (Abb. 5.2). Der zuvor beinahe unsichtbare Eingang des Tempels hat durch den Farbanstrich an Sichtbarkeit gewonnen und sticht nun aus dem dominierenden Grau seiner urbanen Umgebung hervor. Obwohl es sich nach wie vor um die gleiche Lokalität – ein Kellerlokal im 8. Wiener Gemeindebezirk – handelt, ist die gelb gestrichene Tür, nach immerhin fast 30 Jahren in diesem Lokal, doch eine wichtige, symbolische Veränderung.¹ Wo bislang der Eingang ausschließlich für Eingeweihte auffindbar war, zieht nun die gelb gestrichene Tür die Blicke der daran Vorbeigehenden zumindest für einen kurzen Moment auf sich. Diese *partielle Sichtbarkeit* von außen zeichnet alle von mir besuchten Tempel aus. Entweder sind es farbig gestrichene Türen oder Wände, die einen Kontrast zur grauen Uniformität der städtischen Umgebung setzen, oder andere dekorative Elemente, wie etwa ein angebrachtes Transparent oder die Kulisse eines *kōpuram* (tamilisch), die einer bestehenden architektonischen Form die Anzeige einer veränderten Verwendung abringen. Unterschiedliche Autorinnen und Autoren interpretieren diese und ähnliche Anzeichen von Sichtbarkeit im öffentlichen Raum als Praktiken der Lokalisierung, mit denen Religionsgemeinschaften sich im urbanen Raum einen ei-

1 Diese langsame Sichtbarwerdung erklären Vasquez und Knott (2014, S. 338) damit, dass Sichtbarkeit ein Aspekt von Legitimität ist und daher sehr vorsichtig gehandhabt werden muss, um keine allzu starken Reaktionen bereits ansässiger Gruppen oder der gesellschaftlichen Umwelt ganz generell zu provozieren.



Abbildung 5.1: Eingangstür des Tempelraums der HMA in Wien, 2013



Abbildung 5.2: Die gleiche Tür mit neuem Anstrich, 2016

genen Ort schaffen (Vasquez und Knott 2014, Garbin 2013). Wo vorhin bloß ein Kellerlokal, ein Industriegebäude oder ein Ladenlokal war, wird ein Ort gekennzeichnet, der sich von seiner ursprünglichen Verwendung abhebt. Dies scheint eine notwendige Strategie, wenn man den Ausführungen von Madhev Srinivasan, einem tamilischen Hindu aus Wien, folgt:

„When I come to Vienna I didn’t go to temple at all, you know //ok//. I but I used to go to temple in India, but uhhh/ I think it’s the same for everybody, like poor migrants come here, they can really forget about this stuff, because maybe one reason is like because we don’t have that structure, everything is like in the form of you know ähhh, how do you say, the old Vienna style. You never know like if you open the door inside you have a temple (...)“ (IMS, Z145-149).

Die Unsichtbarkeit aufgrund fehlender Ressourcen sowie die Verborgenheit des Tempels in der architektonischen Einheitlichkeit bzw. Ein-

tönigkeit der Stadt machen deutlich, wie sehr die Sichtbarmachung eines Ortes religiöser Praxis einen Unterschied macht. Es handelt sich um einen Schritt in einem kontinuierlichen Prozess, den Tweed (1997, S. 93, zit. n. Vasquez und Knott 2014, S. 338) als die Gestaltung einer symbolischen Landkarte und die Konstruktion eines symbolischen Zuhauses beschreibt, in welchem Gläubige einen eigenen Raum und ihren eigenen Ort finden.² Die Verbundenheit mit dem Tempel als Teil einer symbolischen Landkarte zeigt sich in allen Interviews. Der Tempel ist eine kleine symbolische Heimat, ein „Heimatli“ wie Jahn-avi Kanunaniti auf Schweizerdeutsch sagt, oder ein Raum empfundener Zugehörigkeit. Besonders deutlich tritt dies in der Erzählung von Gunaratna Narasimhan zutage, der erzählt, wie er und seine Familie an den Stadtrand gezogen sind und wie der Tempel, der dort zwei Jahre später eröffnet wurde, den Wohnort für ihn und seine Familie verändert hat. Der Tempel ist mit ein Grund, dass er sich mit seinem Wohnort stark verbunden fühlt und sich nicht vorstellen kann, je wieder wegzuziehen.

„Und viele Leute haben dann (...) sitzen immer vor dem Fernseher. Und / wir haben keinen Fernseher, aber, Tempel gehen / das ist einfach ruhig, das ist einfach ein bisschen Bewegung auch. Ich will ein bisschen bewegen / ja, also, ich bin froh, dass (...) ich wollte das / darum eigentlich nicht weggehen. Ich bleibe da, weil der Tempel da ist, bleibe ich immer in Adliswil //hmbh//“ (IGN, Z78-83).

Der Tempel ist hier also nicht nur ein Ort auf einer symbolischen Landkarte, sondern entsteht als Raum durch Praktiken des Besuchs und des Davon-Erzählens.³ Sprachlich kommt dies zum Ausdruck, in-

- 2 „Constructing place religiously involves engaging in contests with others within the natural terrain and at social sites. [...] With and against others in the community [...] religious men and women are continually in the process of mapping a symbolic landscape and constructing a symbolic dwelling in which they might have their own space and find their own place“ (Tweed 1997, S. 93, zit. n. Vasquez und Knott 2014, S. 338).
- 3 Hier orientiere ich mich an de Certeaus Unterscheidung zwischen Raum und Ort: „Ein Ort ist die Ordnung (egal, welcher Art), nach der Elemente in Koexistenzbeziehungen aufgeteilt werden. [...] Der Raum ist ein Geflecht

dem Gunaratna Narasimhan den Tempelbesuch mit einer spezifisch körperlichen Routine verbindet. Genauso wie das tägliche Fernsehen mit der körperlichen Tätigkeit des Stillsitzens in Verbindung gebracht wird, werden der Tempel und der Tempelbesuch mit Bewegung assoziiert. Ein Umstand, der nicht weiter verwunderlich ist, da gerade in den tamilisch-hinduistischen Tempeln der Schweiz das Hauptsanktum im Zug einer *Pūjā* umrundet wird, um die darum angeordneten Schreine zu bedienen. Zudem weist dieser Interviewauszug auch deutlich auf diejenigen Aspekte hin, die im weiteren Verlauf der Auswertung zum Zug kommen sollen: die Rolle von Praktiken (Praktiken des Besuchens, des Erzählens, des Betretens usw.) und der daran beteiligten Artefakte (u. a. angemalte Türen und Fassaden) und Körper (der Tempelbesuchenden). Mit der Sichtbarmachung eines spezifischen Ortes und der Entstehung eines Raumes wird der Grundstein für die weitere Rekonstruktion von *doing mandir* – von Hindutempeln im praktischen Vollzug – gelegt.

5.1.2 Den Tempel betreten

Besucht man einen Tempel in Wien an einem beliebigen Wochentag, wird man zwangsläufig enttäuscht werden: Die Tempel sind die meiste Zeit und insbesondere unter der Woche geschlossen. Aufgesperrt werden sie nur zu speziellen Feiertagen, wenn jemand den Tempel als Versammlungsort mietet, wenn Besucher, etwa eine Schulklasse, einen Termin ausmachen oder man als Einzelperson eine zuständige Person darum bittet, im Tempel beten zu können. Während die so-

von beweglichen Elementen. Er ist gewissermaßen von der Gesamtheit der Bewegungen erfüllt, die sich in ihm entfalten. Er ist also ein Resultat von Aktivitäten, die ihm eine Richtung geben, ihn verzeitlichen und ihn dahin bringen, als eine mehrdeutige Einheit von Konfliktprogrammen und vertraglichen Übereinkünften zu funktionieren“ (Certeau 2006, S. 345). In der sozialwissenschaftlichen Behandlung des Raumes wird schon länger von Raum als Ergebnis sozialer Beziehungen gesprochen. Bei de Certeau findet sich nun eine praxistheoretische Perspektive auf Raum und Ort. Während Orte in ihrer Konzeption bei de Certeau eher leblose Dingkonstellationen sind, werden Räume durch Praktiken wie Gehen oder Erzählen erst zu Räumen mit einer Bedeutung.

genannten geweihten Tempel normalerweise jeden Tag geöffnet sind, sind die nichtkonsekrierten Tempel ein oder zwei Tage, in der Regel am Wochenende, geöffnet. Die Angaben dazu sind meist auf Websites oder Facebook-Profilen zu finden (vgl. Kapitel 4 Forschungsfeld) und sind dabei eher als Richtwerte denn als verbindliche Informationen zu verstehen. Eine Besucherin, die sich an die Zeitangaben hält, tritt daher nicht selten wortwörtlich mitten in die Vorbereitungsarbeiten.⁴ Unweigerlich wird sie beim Betreten, sollte sie es nicht automatisch machen, angehalten, die Schuhe auszuziehen. Besucherinnen und Besucher, die zum ersten Mal einen Tempel betreten, werden meist explizit darauf hingewiesen. Mit dem Ablegen der Schuhe soll vermieden werden, dass der Tempel durch die Berührung mit dem Leder der Schuhe (Malinar 2009, S. 197) und dem Schmutz der Straße verunreinigt wird. Folglich findet sich in jedem Tempelraum, und sei er noch so klein, eine Zone, die als Vorraum oder Garderobe bestimmt ist. Dieser Vorraum dient gleichsam als Schwellenraum zwischen Innen und Außen. Gerade in kleinen Räumlichkeiten bedeutet dies, dass es einer gewissen Kreativität bedarf, diesem Anspruch Folge leisten zu können. So betritt man etwa den in einem Kellerlokal gelegenen Hindu Mandir in Wien durch eine Treppe, die direkt in den als Tempelraum genutzten Bereich führt. Erst dahinter liegen die Räumlichkeiten, die als Küche, Garderobe und Aufenthaltsraum genutzt werden. Mithilfe halbhoher Trennwände wurde ein Gang abgetrennt, der die Betretenden am Tempelraum vorbei zur Garderobe führt, wo sie ihre Schuhe und Jacken deponieren können, ohne den Tempelraum mit ihren Schuhen zu betreten. Ähnlich verhält es sich im Tempel an der Herbststraße, wo der Tempelraum über einen winzigen Vorraum betreten wird, der gleichzeitig Küche und Garderobe ist. Eine einzelne Stufe trennt hier die Besuchenden vom Tempelraum. Gerade wenn viele Leute gleichzeitig eintreffen, bedarf es also etwas Geduld und eines gewissen Geschicks, sich in den beengten Platzverhältnissen die Schuhe auszuziehen, sie auf die Garderobe zu stellen und den Tempelraum zu betreten. In Adliswil und Glattbrugg, wo die Tempel deutlich mehr Besucherinnen und Besucher empfangen, sind die Garderobenbereiche entsprechend größer. Am Tempelfest werden außerhalb des Tempels zusätzliche Schuhregale

4 Etwa Z05, W03, W05.

aufgebaut, um die Zahl der verlorenen Schuhe zu begrenzen und das entstehende Durcheinander im Zaum zu halten. Selbst in den temporären Räumlichkeiten, in denen die *Durgāpūjā* gefeiert wird, gibt es einen Bereich, der für Schuhe und Garderobe bestimmt ist, und einen vorgelagerten – meist vor dem Altar –, der nur barfuß oder in Socken betreten wird. Das Ausziehen der Schuhe vor Betreten des Tempelraums sowie das Deponieren der Schuhe an einem Ort außerhalb des für das Gebet bzw. die *Pūjā* bestimmten Tempelraums zeigt, dass sich auch im kleinsten und provisorischsten Tempel Routinen etablieren, die den (architektonischen) Raum unterteilen und damit den Tempelraum als besonderen Bereich im (architektonischen) Raum markieren. Dadurch, dass der Einzelne, der den Tempel besucht, seine Schuhe auszieht, zeigt er den anderen Anwesenden an, dass er um die Relevanz dieser Abgrenzung weiß und sie mitträgt. Daran, dass man als Neuankömmling sowie bei Tempelführungen teilweise explizit aufgefordert wird, die Schuhe auszuziehen, zeigt sich, dass die praktische Aufrechterhaltung der Raumeinteilung so wichtig ist, dass ihre Einhaltung nicht dem Zufall bzw. der in der Regel sehr zuverlässigen mimetischen Prozesse (Wulf 2005) überlassen wird. Der Tempel und die für sein Bestehen relevante Raumeinteilung *entsteht* also erst in und durch Praktiken des Betretens bzw. Schuhe-Ausziehens.

Indem selbst komplexen Raumaufteilungen Orte abgerungen werden, wo Schuhe und Jacken abgelegt werden können, und die vom Tempelraum getrennt sind, entsteht die Unterscheidung in Vor- und Tempelraum. Göbel (2016, S. 201) spricht in diesem Zusammenhang davon, dass bestimmte Teile von Gebäuden für Praktiken „rekrutiert“ werden. So kann ein ehemaliges Ladenlokal, ein Keller oder ein Industriegebäude durch Praktiken des Betretens als Tempelraum rekrutiert werden, indem man diesen Tempelraum immer durch einen Vorraum betritt, selbst wenn die architektonische Anlage dies nicht unbedingt so vorgesehen hat.⁵ Die Praktik des Betretens ist

5 In einigen Interviews (etwa IGS, Z789ff.) sowie informellen Gesprächen kam der Aspekt des Provisorischen zum Ausdruck. Häufig wurde dabei ein „richtiger“, also freistehender und als Tempel erkennbarer Bau als Kontrast zu den existierenden Tempelräumlichkeiten herbeigeseht. Dabei wurden ganz unterschiedliche Gründe genannt, etwa Repräsentation, Tradierung religiösen Wissens, freier Zugang zum Tempel, ohne sich engagieren zu müssen u. v. m.

also eine räumliche Praktik (Knott 2005, S. 40ff.), die einen Ort hervorbringt, der sich vom umliegenden urbanen Raum durch eine Demarkierung von Reinheit unterscheidet (Ślaczka 2010, S. 337), dem man sich in spezifischer Manier annähert. Eine weitere Ordnungsleistung, die im Zuge des Betretens entsteht, ist die Ordnung nach Geschlecht. So setzen sich in den von mir besuchten Tempeln die Menschen nach Geschlecht segregiert hin. Das beobachtet auch Nye (1995, S. 109f.) in seiner ethnografischen Arbeit über den Hindutempel in Edinburgh und erklärt die Sitzordnung mangels theologischer Begründung mit Konventionen sozialen Verhaltens unter Inderinnen und Indern, wonach Männer eher mit Männern interagieren und Frauen eher mit Frauen. Nye vermutet hier folglich eher soziale Konventionen als religiöse Konzepte am Werk. Selbstredend gibt es zahlreiche Arbeiten, die sich mit religiösen Konzepten von Geschlechterrollen im Hinduismus befassen (bspw. Leslie 1992, Narayanan 2003, Vögeli 2003). Vögeli etwa (ebd., S. 11ff.) erläutert die Beziehung zwischen tamilischen Männern und Frauen in der Schweiz anhand der Bezugnahme auf unterschiedliche Ideale von Weiblichkeit, die ihren Ursprung in brahmanisch-sanskritischen Traditionen haben (ebd., S.11ff.). Ein prominentes Beispiel ist etwa dasjenige der *pativrata*, der Ehefrau, die ihrem Mann aufgrund eines geleisteten Gelöbnisses (*vrata*) eine treue und ergebene Ehefrau ist. Dieses Ideal der Unterwerfung, das aus altindischen Rechtstexten stammt (Malinar 2009, S. 136), findet sich in vielerlei Orten im hinduistischen Pantheon symbolisiert. Eines der bekanntesten Beispiele ist die ergebene Göttin Sita, die ihrem Ehemann Rama eine treue und ergebene Ehefrau ist, selbst als dieser sie aufgrund öffentlicher Zweifel an ihrer Treue ins Exil schickt. Während Vögeli in ihrer Studie nachzeichnet, wie dieses und andere Ideale in der täglichen Aushandlung der Geschlechterrollen im privaten Bereich bedeutsam sind, scheinen sie – insbesondere auch aus einer praxistheoretischen Perspektive – wenig plausible Begründungen für die beobachtete Praktik der segregierten Sitzordnung im Tempel zu sein.

Einen anderen Weg der Erklärung geht Knott, die soziale Konventionen mit räumlichen Praktiken verknüpft. Sie betont, dass die Aufrechterhaltung einer bestimmten, dominanten Ordnung innerhalb einer religiösen Gemeinschaft durch spezifisch räumliche Praktiken eine hohe Priorität genießt:

„Within a religion, denomination, or community, the maintenance of this dominant order, its expression in space, and articulation in spatial practice has a high priority“ (Knott 2005, S. 50f.).

Dieser Umstand spiegelt sich auch in den Voten der jungen Frauen, wenn sie über die strenge soziale Kontrolle gegengeschlechtlicher Kontakte erzählen und diejenigen Momente, in denen diese Kontrolle entfällt. So beschreibt es beispielsweise Jahnvi Karunanithi, eine junge Frau Mitte 20, folgendermaßen:

„Und eben, wenn das Tempelfest ist, oder, dann ist man viel offener auch. Ich mein, Du siehst jeweils (amigs) wie Männer und Frauen getrennt sitzen an normalen Tagen oder, aber am Tempelfest ist es überhaupt nicht so. Also, es ist schon auch so, aber wenn das eben zum Beispiel der Gott rausgeht und so, dann ist das halt alles Mix und dann find ich es (...) Dann kommen auch Buben zu dir und dann sprechen sie mit dir und du kannst auch***. Dann schaut auch ke** kein Mensch mehr ‚ah das Mädchen spricht mit dem jetzt‘ oder so“ (IJK, Z92-97).

Hier kommt zum Ausdruck, dass die Segregation der Geschlechter eine Routine innerhalb des Tempels ist, die erst außerhalb des Tempels – „wenn Gott rausgeht“ – gebrochen wird. Das unterstreicht die gelöste Stimmung, die an Tempelfesten zu erleben ist, und verweist umgekehrt auf die soziale Ordnung, die im Tempel permanent aufrechterhalten wird. Dies ist insofern bemerkenswert, als dass die binäre Geschlechterordnung per se nicht unbedingt räumlicher Routinen bedarf, um zu bestehen. Schließlich sind Darstellungen von Geschlecht so stark inkorporiert, so selbstverständlich, dass sie nicht an eine räumliche Ordnung delegiert werden müssen. Wir sind, so Hirschauer, „nicht zeit- und ortsspezifisch ein Geschlecht, sondern konstant und ubiquitär“ (2013, S. 161, H. i. O.). Wenn es nun in allen Tempeln Praktiken gibt, die eine sichtbare Ordnung nach Geschlecht produzieren,⁶ liegt es nahe, zu vermuten, dass die Geschlech-

6 Neue Besucher werden schon mal dazu aufgefordert, sich „richtig“ hinzusetzen, wie folgender Ausschnitt aus einem Beobachtungsprotokoll nahelegt: „Auch der Keyboardspieler kommt und richtet sich ein. Als die An-

tersegregation ein spezifisches Ordnungsproblem löst. Die Sequenz aus dem Interview mit Jahnvi Karunanithi weist darauf hin, dass das zu lösende Ordnungsproblem in der unregelmäßigen, gegengeschlechtlichen Kontaktaufnahme liegt, denn indem sich Frauen und Männer getrennt niederlassen, wird die Konvention, gegengeschlechtliche Interaktion zu unterbinden, an eine räumliche Praktik ausgelagert. Wenn Frauen und Männer im Tempel nun dennoch miteinander interagieren, tun sie das mit einigem Aufwand, nämlich in Abweichung von der Sitzordnung nach Geschlecht und unter den Augen aller Anwesenden. So konstituiert sich der Hindutempel als Raum, in dem der gegengeschlechtliche Kontakt zwar nicht vollkommen illegitim ist, in welchem die Beziehungen zwischen Männern und Frauen aber so stark konventionalisiert sind, dass ihre Einhaltung räumliche und materiale Aspekte mobilisiert. Eine weitere Erklärung für die Problemstellung, die eine Sitzordnung qua Geschlecht zu lösen vermag, bietet der Blick auf Gemeinschaftsbildung an: Wird das Sitzen in gemischtgeschlechtlichen Gruppen beispielsweise nach Familienzugehörigkeit aufgelöst, wird an ihrer statt die Entstehung einer übergreifenden Gemeinschaft, die auf der Einheit ihrer Mitglieder als Praktizierende basiert, unterstützt.

5.1.3 Putzen und Ordnen

Wie ein roter Faden zieht sich die Dokumentation von Aktivitäten, die der Herstellung von Sauberkeit und Ordnung dienen, durch die Daten. Einerseits gibt es in den Beobachtungsprotokollen wiederholt Passagen darüber, andererseits findet sich der Hinweis auf Aktivitäten, die dem Säubern im Tempel dienen, in mehreren der von mir geführten Interviews, obwohl die Interviewten keineswegs danach gefragt wurden. Das scheint auf den ersten Blick ungewöhnlich und löst entsprechend ethnografische Neugierde aus: Welche Rolle hat das Putzen und Ordnen im Kontext der Tempelpraxis, dass es so oft er-

wesenden Frauen mit Singen beginnen (sie sind zu viert), löst sich die Familienrunde hinter mir auf, nachdem eine der Mütter die Männer auffordert, sich in den Männerteil zu setzen und selbst zu den singenden Frauen sitzt“ (W06, Z30-32).

wähnt wird? Welche Funktion kommt Praktiken des Putzens zu, dass auf sie als selbstverständliche Aktivitäten im Tempel Bezug genommen wird?

Putzen

Der Blick auf die verschiedenen zu beobachtenden Tätigkeiten zeigt: Die Herstellung von Sauberkeit umfasst ganz unterschiedliche Praktiken. So werden etwa die verdorrten Blumen und die Überreste der Räucherwerke sowie ganz allgemein die Spuren der letzten Feier beseitigt. Altar und Altarumgebung werden mit Handbesen und/oder Wasser geputzt. Die *Mūrti* werden mit frischen Blumen geschmückt und erhalten je nachdem ein neues Gewand. Kerzen und Lichter werden ausgetauscht und angezündet. In der Regel ist es zudem notwendig, den Tempelraum zu saugen oder zu wischen und – falls vorhanden – die Teppiche neu auszurichten.

In den konsekrierten Tempeln werden die Vorbereitungen für eine *Pūjā* zumeist vom Priester gemeinsam mit freiwilligen Helfenden übernommen. Da die *Pūjā* in diesen Tempeln mehrmals täglich abgehalten wird, wird vom Priester und seinen Helfenden regelmäßig geputzt und aufgeräumt, so dass sich die Vorbereitungen der *Pūjā* hier zumeist auf die Herrichtung des *Pūjā*-Tablett⁷ und kleinere Reinigungsarbeiten konzentriert, wie der folgende Ausschnitt aus einem Beobachtungsprotokoll zeigt:

„Die Narasimhans machen sich daran, die *Pūjā* vorzubereiten: sie entsorgen alte Blumen und Räucherstäbchen, wischen und putzen bei unterschiedlichen Schreinen und stellen den Teller mit den Blumen, dem Rosenwasser, dem Räucherwerk und dem

7 In den tamilischen Tempeln finden sich auf dem *Pūjā*-Tablett in der Regel ein kleiner Leuchter, eine Vorrichtung, um Räucherstäbchen einzustecken, frische Blumenblüten (häufig Rosen oder Ringelblumen in unterschiedlichen Farben; je nach Vorliebe der zu verehrenden Gottheit), ein kleines Wasserbehältnis mit Rosenwasser und einem Löffel sowie ein Gefäß mit Sandelholzpaste und eines mit dem roten Kumpulver. Ebenfalls zum Tablett gehört eine Glocke, die der Priester im Verlaufe der *Pūjā* läutet.

Kampferlicht zusammen, das der Priester während der Zeremonie verwendet.

Dabei ist es mehrheitlich still; man vernimmt nebst den Tritten von Frau Narasimhans Fusskettchen lediglich das Rauschen der Sihl und das gelegentliche Vorbeifahren des Zuges [...]. Zwischendurch kommt es zu ganz kurzen Wort austauschen zwischen dem Priester und dem Ehepaar, der, bevor er sich der Arbeit in den Schreinen widmet, auf einem großen Tisch neben dem ‚Büroraum‘ Stoffpackungen inspiziert, die er aus einer der vielen Tüten herauszieht. Als er nach der *Pūjā* die Stoffe auspackt und mit Unterstützung von Herrn Narasimhan kunstvoll faltet, erklärt mir Frau Narasimhan auf Nachfrage, dass es sich um Vorbereitungen zu einer privaten *Pūjā* handelt, die am darauffolgenden Morgen stattfindet. Nachdem die Vorbereitungen offensichtlich abgeschlossen sind, dreht sich Frau Narasimhan zu mir und erklärt mir, dass sie jetzt ein wenig singen würden. Sie setzen sich nebeneinander hin und nehmen ein dickes Buch zur Hand, das in einem Plastiksack verpackt auf einer Säulenverkleidung liegt. Sie schlagen es auf und singen zusammen für ca. 10 Minuten Bahjans“ (Z10, Z38-57).

Besonders ein Aspekt lässt sich aus diesem Abschnitt lesen, der für die weitere Betrachtung der Praktiken des Putzens für das *doing mandir* relevant gesetzt wird. So zeichnet sich die Praktik des Putzens durch eine Umverteilung bestimmter Materialien aus: alte Blumen, Asche, abgebrannte Räucherstäbchen und anderes werden von ihrem angestammten Ort entfernt und durch frische Blumen und neues Räucherwerk ersetzt. Schmutz ist hier also ganz deutlich Material am falschen Ort, wie Douglas (1985, S. 52f.) das so eindringlich wie simpel definiert. Auch ohne ihre Analyseinstellung vollends zu übernehmen, ist sie doch in der Hinsicht interessant, dass sie die Definition von Schmutz und Verunreinigung für die Sphären des Profanen und die Sphäre des Heiligen, wie sie es nennt, nicht unterscheidet:

„Unsauberes oder Schmutz ist das, was nicht dazugehören darf, wenn ein Muster Bestand haben soll. Sobald wir dies erkannt haben, haben wir den ersten Schritt in Richtung auf ein Verständnis

von Verunreinigung getan. Er führt uns nicht zu einer klaren Abgrenzung von Heiligem und Profanem: Das gleiche Prinzip gilt hier wie dort“ (ebd., S. 59).

Auch im Tempel lässt sich Putzen als Praktik in verschiedenen Kontexten beobachten. Einerseits sind Praktiken des Putzens Teil der Vorbereitungspraktiken, mit denen der Tempel für die gemeinsame Feier hergerichtet wird. Andererseits sind sie Bestandteil priesterlicher Ehrerweisungen im Rahmen einer *Pūjā*, beispielsweise dann wenn die *Mūrti* gebadet wird (vgl. Valpey 2010, S. 383). Dabei betont Fuller (2015, S. 403), dass die Herstellung von Reinheit im rituellen Kontext nie ein Ziel für sich ist, sondern immer dem übergeordneten Ziel – Gott zu verehren – dient. Im Folgenden sollen die Praktiken ritueller Reinigung, wie sie im Zuge der *Pūjā* zu beobachten sind, zugunsten eines Fokus auf Praktiken des Putzens als Teil der Vorbereitung vernachlässigt werden.

Aus den Beobachtungen lässt sich rekonstruieren, dass mit der Entsorgung alter Blumen und verbranntem Räucherwerk ein bestimmter Ordnungsanspruch eingelöst wird: der nach „Sauberkeit“. Verdorrte Blumen und Blütenblätter, Asche und abgebrannte Räucherstäbchen, Dochtreste und Kerzenstummel gehören in den Müll.

Auch wenn es an dieser Stelle verlockend wäre, zu folgern, dass die Anwesenden durch die Praktiken des Putzens an der Produktion der Reinheit des Tempelraumes beteiligt sind, lässt sich gerade das weder aus den Interviews noch aus den Beobachtungen rekonstruieren. Dagegen gibt es im Material klare Bezüge zu Reinheit und Unreinheit und ihrer praktischen Relevanz. So ist es, wie bereits herausgearbeitet wurde, verunreinigend, Leder im Tempel zu tragen, weshalb die Besucherinnen und Besucher den Tempel barfuss betreten. Auch haben bestimmte Ereignisse oder Kontakte eine verunreinigende Wirkung. So erzählen mir meine Interviewpartnerinnen v. a. davon, dass ihre Menstruation sie davon abhält, den Tempel zu besuchen (INP, Z21-23) oder dass Tod und Geburt je nach Verwandtschaftsgrad einen Einfluss darauf haben, wie lange der Tempel nicht besucht werden darf. Eine andere Frau, der ich lediglich an einer einzigen *Durgāpūjā* begegnet bin, erklärt, dass sie in Wien keine Tempel besuche, da die Priester keine Brahmanen seien, sie aber aus der ersten Kaste stamme und darum nicht an den gemeinschaftlichen

Feiern teilnehmen könne (W16, Z97-109). Diese wenigen Beispiele verweisen bereits darauf, wie umfang- und verweisungsreich das Konzept der Reinheit ist. So beeinflusst der soziale Status der Akteure den Grad ihrer Reinheit und damit ihr Recht, bestimmte Tätigkeiten auszuüben. Zudem gibt es in Hindutraditionen ein breites Spektrum an Erklärungen und Praktiken rund um Konzeptionen von Reinheit und Unreinheit (Malinar 2010, S. 436). Als zwei historische Bezüge lassen sich in den meisten Fällen die Grundzüge ritueller Reinheit in der vedischen Literatur sowie der Fokus auf die Reinheit eines unsterblichen Selbst *ātman*, wie es in asketischen Traditionen entstanden ist, identifizieren (ebd., S. 436). Die Praktiken des Putzens werden jedoch weder direkt mit den Regeln der *dharmaśāstra* noch mit dem Erreichen eines reinen, unsterblichen Selbst in Verbindung gebracht.

Im Gegenteil, es handelt sich um Praktiken, die, um mit Garfinkel (1967) zu sprechen, ihre eigene Reflexivität ganz ohne Mühe mitanzeigen: Die Blumen wandern in den Müll, nicht etwa ins Haar der Anwesenden, Besen und Schaufel nehmen Restmaterialien auf, die dann ebenfalls entsorgt werden – kurzum, Material am falschen Ort wird unmissverständlich an den richtigen versetzt bzw. als Müll entsorgt. In obenstehendem Protokollauszug ist es so, dass Frau Narasimhan das Putzen in der Situation für selbsterklärend hält. Erst dessen Ende bzw. den nun anstehenden Wechsel zum *Bhajan*-Singen findet sie der Forscherin gegenüber erklärungsbedürftig. Diese Äußerung unterstreicht, dass den Praktiken des Putzens etwas universell Verständliches anhaftet, was sie auch der Forscherin gegenüber *accountable* macht, was für das Singen der *Bhajans* nicht gleichermaßen gilt.

Auch die Informationen aus den Interviews unterstreichen die Interpretation, dass es sich beim Putzen um einen Teil an Arbeiten handelt, die erstmal nicht an religiöse Konzepte rückgebunden werden, sondern der Vorbereitung dienen:

„K. L.: Sie haben vorhin gesagt, Sie machen (...) gehen manchmal in den Tempel und helfen etwas, was machen Sie da normalerweise? HN: Das ist freiwillig. Putzen, putzen oder vorbereiten zum / *Pūjā*. FN: Helfen heisst, eh / etwas, ehm, putzen oder zum

/ für *Pūjā* etwas helfen vorbereiten //ok//, Blumen nehmen oder waschen oder so. Solche Sachen“ (IN, Z226-232).

In diesem kurzen Auszug unterteilt das Ehepaar Narasimhan die freiwillige Mitarbeit im Tempel in Putzarbeiten und Vorbereitungsarbeiten für die *Pūjā* (putzen *oder* vorbereiten). Etwas später im Gespräch präzisiert Herr Narasimhan auf meine Nachfrage hin auch ihre Mit-hilfe am Tempelfest entsprechend:

„K. L.: Was machen Sie? Oder was sind Ihre Aufgaben? – Hauptsächlich? H: Ja, wir (...) hauptsächlich diese Arbeiten, zu p** reinigen, putzen, helfen, waschen oder wenn sie etwas (...) Gemüse schneiden (...)“ (IN, Z806-810).

Praktiken des Putzens bilden also auch hier den Kern der freiwilligen Mitarbeit, was unter anderem durch die Verwendung mehrerer Synonyme (reinigen, putzen, waschen) unterstrichen wird. Interessanterweise sind Praktiken des Putzens gleichermaßen in den Tempeln in Wien und Zürich beobachtbar und werden auch an beiden Orten in ähnlicher Art und Weise thematisiert. So erklärt etwa Garima Sadhu, dass ein echter, und folglich dauerhaft geöffneter Tempel, wie sie ihn sich wünscht, einen Priester bräuchte und dass das Putzen zu seinen Aufgaben gehörte. Sie sagt außerdem, dass sie selbst diese Aufgabe auch übernehmen würde:

GS: „Dieser Tempel, es muss eine Priester dabei sein, er kann alles dort äh putzen, jeden Tag *Pūjā* machen, alles /. (...) Ich wünsche mir so einen Tempel /. Jedes Jahr fahren wir dorthin, und wenn es z.B. eine Schwierigkeit gibt so wie hier, in unserem Land kann ich jeden Tag Freitag, Donnerstag, egal wenn ich Schwierigkeiten habe oder ein schlechtes Gefühl, gehe ich einfach in den Tempel und sitze, bete. Hier kann man das nicht machen. Ähm, das ist das, was ich mir wünsche. Wenn es einen Tempel gibt, dann kann ich einfach dort hingehen und eine Stunde dort sitzenbleiben, arbeiten oder putzen und beten“ (IGS, Z773-782).

In dieser Passage, deren einer Teil schon in der Einleitung zitiert wurde, wird Putzen, noch vor religiösen Praktiken, als Aufgabe des Pries-

ters erwähnt. Zudem wird zum Ausdruck gebracht, dass Putzen eine von mehreren Beschäftigungen ist, die die Interviewte mit dem eigenen Aufenthalt im Tempel verbindet.⁸

Anhand diese Zitates und in Zusammenschau mit den bisherigen Ausführungen wird deutlich, dass Putzen eine Praktik ist, die in einem konsekutiven Bezug zum Feiern von *Pūjā* oder *Āratī* steht. Geputzt wird also nicht *während* der Feier von *Pūjā* oder *Āratī*, sondern davor oder danach. Putzen ist eine gewohnheitsmäßige Handlung und Bestandteil dessen, was im Tempel regelmäßig geschieht, ja geschehen muss, bevor die religiöse Feier stattfinden kann.

Im Zuge dieser Praktik wird der Tempelraum von Material befreit, das am falschen Ort ist.⁹ Damit entsteht, im übertragenen und im wörtlichen Sinn eine Ordnung, in der neue Materialität – frische Blüten, neues Räucherwerk – zum Einsatz kommen und einen sichtbaren Un-

8 Die Besucherinnen und Besucher des Sanatan Dharam Mandir Sidh Jogi Baba Balaknath bezeichnen alle Aufgaben, die im Tempel übernommen werden als *sevā*, also als selbstlosen Dienst, der sich in *bhakti*-Traditionen an einen Gott oder Guru richtet (vertikale *sevā*-Tradition), aber auch andere Aufgaben, etwa Tätigkeiten zum Wohle der Gemeinschaft (horizontale *sevā*-Tradition) umfassen kann (Jacobsen 2010, S. 861). Besonders der Blick auf die Entwicklung der *sevā*-Tradition im Sikhismus kann hier aufschlussreich sein, da die Besucherinnen und Besucher des Sanatan Dharam Mandir Sidh Jogi Baba Balaknath aus Gegenden Nordindiens maßgeblich aus dem Bundesstaat Punjab stammen, die viele Berührungspunkte mit Sikh-Traditionen hat: „*Assistance in building a gurdwara, the maintenance and cleaning of an existing gurdwara, and donations in money, goods and labor to the gurdwara kitchen (langar) are expressions of the modern concept of seva within the Sikh community*“ (McLeod 1980, zit. n. Jacobsen 2009a, S. 862). Aspekte wie das Putzen des Gurdwaras und die Arbeit in der Küche werden hier aufgenommen und in einen größeren Kontext selbstloser Arbeit als wichtigen Bestandteils religiösen Lebens im Tempel gesehen. Gerade vor dem Hintergrund der Migration ergibt es Sinn, die Arbeit im Tempel in der Tradition der *sevā* zu sehen, da das Bestehen des Tempels auf die beständige Arbeit Freiwilliger angewiesen ist – vielmehr als in einem gesellschaftlichen Kontext, in dem Tempel bspw. staatlicher Kontrolle unterstehen. Oder, um es mit Hirschauer (2016, S. 172) zu formulieren: „Die Praktik muss in sich eine spezifische Motivation enthalten, sie zu vollziehen“.

9 Dass die Entsorgung von „altem“ *Pūjā*-Material ein wichtiger Bestandteil der Tempelpraxis ist, zeigt sich auch daran, dass für große Tempel zunehmend auch Fragen der Nachhaltigkeit in der Abfallentsorgung aufgegriffen und erforscht werden, vgl. Singh et al. 2013.



Abbildung 5.3: Eine Frau wischt an Śivaratri den Boden

terschied machen kann. Erst wenn der Tempelraum, die Schreine, das *Pūjā*-Tablett usw. geputzt wurden, kann im praktischen Vollzug neue bzw. andere Materialität (z. B. frische Blumen) ihre Wirkung entfalten.

Putzen ist in Hindutempeln folglich die Lösung für das Problem einer Praxis, die die Verwendung zahlreicher Materialien erfordert. Denn erst wenn ein Zustand hergestellt wird, in welchem die Darbringung frischer Materialien, etwa die Blumengabe, *puspa*, einen sichtbaren Unterschied macht, kann eine *Pūjā* oder ein *Āratī* religiös effizient gefeiert werden. Putzen ist also die Voraussetzung, dass religiöse Praktiken stattfinden können. Daher ist es auch nicht erstaunlich, dass sich Praktiken des Putzens mit Praktiken des Feierns abwechseln. Besonders sichtbar wird das bei länger dauernden Feierlichkeiten, wie etwa zu *Śivaratri* oder während des jährlichen Tempelfestes. Dabei wischen Freiwillige in ruhigen Momenten den Boden, wie auf Abbildung 5.3 zu sehen ist und nehmen ihn anschließend feucht auf. Anlässlich beider Feiern wechseln sich im Tempel Praktiken des Putzens mit rituellen Praktiken ab; schließlich muss nach jeder Feier wieder die Ausgangslage für eine weitere geschaffen werden, damit diese – in der rituellen Logik der Verehrung, die sich an der Bewirtung eines Gastes mit unterschiedlichen Gaben orientiert (z. B. Malinar 2009, S. 155) – einen Unterschied machen kann.

Ordnung schaffen

Genauso wie Putzen ist auch Ordnung schaffen eine der selbstverständlichsten Alltagspraktiken überhaupt. Das sieht man daran, dass das Wissen um beide Praktiken in der Regel nicht expliziert wird. Selten fragen wir im Alltag nach, was gemeint ist, wenn wir aufgefordert werden, an einem konkreten Ort Ordnung zu schaffen. Es handelt sich also sowohl beim Putzen als auch beim Ordnung schaffen um stark routinisierte Aktivitäten des täglichen Lebens. Mit Bezug auf das Zitat von Douglas weiter oben (1985, S. 59) kann unter Ordnung ein Muster verstanden werden, das Bestand haben soll. Habe ich beispielsweise die Gewohnheit, alle meine Bücher in ein Regal zu stellen (und nicht zu legen), werde ich neu dazukommende oder aktuell verwendete Bücher in diese bestehende Ordnung eingliedern und sie ebenfalls ins Regal stellen (und nicht legen).

Das Schaffen einer Ordnung ist im Tempel in unterschiedlichen Varianten zu beobachten. Einerseits ist Ordnung schaffen ein Bestandteil derjenigen Routinen, die den Tempelraum als solchen erst hervorbringen. So ist es beispielsweise in den Tempeln, die mit Teppichen oder anderen Textilien ausgelegt sind, Teil der Routine, die Teppiche neu auszurichten. So werden die einzelnen Textilien auseinandergezogen und geglättet, damit sie möglichst faltenfrei zum Liegen kommen. In der Mitte wird zudem ein langer Teppich gerade vom Altar nach hinten gezogen. Dieser teilt den Raum in zwei gleich große Hälften. Eine Folge dieser Praxis des Ordnen ist nun, dass die Teppiche als Artefakte eine spezifische Art der Verwendung des Tempelraums anzeigen. Wer hereinkommt, wird daher nicht irgendwie durch den Raum schlendern, sondern auf dem durch den mittleren Teppich indizierten Gang nach vorne schreiten, die Tempelglocke läuten und sich vor den *Mūrti* niederknien. Anschließend wird die Person sich auf der einen oder anderen Seite dieses Teppichgangs niederlassen. Somit fordern die Teppiche eine spezifische körperliche Ausrichtung der Anwesenden bereits beim Betreten des Tempelraums ein, die darauf abzielt, dass sie sich frontal auf die *Mūrti* ausrichten.¹⁰ Die Artefakte sind damit Teil der Vorbereitungspraktiken.

10 Ähnlich zeigt die räumliche Anordnung der Schreine im Tempel in Glattbrugg die Umrundung der *garbhagrha* im Uhrzeigersinn (*pradakṣiṇa*, vgl.



Abbildung 5.4: Der Tempel in der Herbststraße während der Vorbereitungsarbeiten

5.1.4 Kochen und Essen

Kochen als soziale Grenzziehung

Während ein Teil der Freiwilligen den Tempel aufräumt und putzt, wird in der Küche, bei Platzmangel im Tempelraum, Essen zubereitet, darunter auch *prāsada*¹¹. Dabei handelt es sich um diejenige Gabe, die

Ślaczka 2010, S. 342) an: Dadurch, dass auf der rechten Seite des Hauptschreins mehrere kleine Schreine angeordnet sind und es auf der linken Seite mehr Platz hat, bedarf es nicht mal unbedingt der Orientierung an anderen Tempelbesuchenden, um sich im Tempel „richtig“ zu bewegen (vgl. Abb. 4.1 in Kapitel 4.1.2.1).

- 11 *Prāsada* ist eigentlich jede Gabe, die im Verlaufe der *Pūjā* durch den Kontakt mit der Gottheit sakralisiert wurde und dann an die Anwesenden verteilt wird (Malinar 2009, S. 160). Es geht also nicht nur um Essen, sondern es können auch Blumen, Früchte und Räucherwerk sein. Während die Form von *prāsada*, von der im Folgenden die Rede ist, für alle Anwesenden

den Göttinnen und Göttern dargebracht wird und die anschließend die Tempelbesucherinnen und -besucher selbst als Segensgabe empfangen. Die Bedeutung und die Handhabung von *prāsada* sind in der Literatur nicht zweifelsfrei geklärt. So ist zwar unbestritten, dass die Gunst Gottes in der materiellen Form der dargebrachten Speisen an die davon Essenden übergeben wird, aber während etwa Tripathi (2010, S. 332f.) davon ausgeht, dass die dargebrachten Gaben, die *naivedya*, nach ritueller Umwandlung von den Göttern auch tatsächlich genossen werden, bevor sie zu *prāsada* werden, schreibt etwa Narayanan (2010, S. 451) lediglich davon, dass die Gaben den Göttern angeboten werden und dann durchdrungen mit Gottes Gnade an die Anwesenden zurückgegeben werden, ohne dass diese zwangsläufig davon gekostet haben, also ohne, dass ein Austausch stattfand (Berger 2011, S. 71).¹²

In den Hindutempeln in Zürich und Wien wird den Vorbereitungen des *prāsada* eine weitere Arbeit zur Seite gestellt: das Kochen einer vegetarischen Mahlzeit für die Tempelbesucherinnen und -besucher, der *sattvika* (Tripathi 2010, S. 333). Die Tempelbesuchenden erhalten nicht nur eine rituell verwandelte Gabe in der Form von Früchten oder einer Süßspeise, sondern eine vollständige Mahlzeit.¹³ Dabei ist nicht immer zweifelsfrei zu eruieren, wann und ob zwischen *prāsada* und *sattvika* unterschieden werden kann. So wird in den tamilischen Tempeln in der Regel ein würziger Gemüsereis zubereitet, von welchem der Hauptgottheit ein kleiner Teil dargebracht und anschließend, zwecks Segnung des gesamten Essens, wieder in den Kochtopf gemischt wird. Dadurch ist der Gemüsereis zu *prāsada* geworden und von seiner Konsumation dürfen sich die Einzelnen einen positiven Effekt erhoffen. Anders sieht es in den Tem-

gratis ist, gibt es sehr wohl die Möglichkeit, für *naivedya* und damit auch für *prāsada* zu bezahlen. Gerade in den Hindutempeln in Zürich sind die Körbchen mit unterschiedlichen Gaben, die für 5 bis 15 Franken im Tempel erstanden werden können, eine zentrale Möglichkeit der Tempelfinanzierung.

- 12 Die Interpretationen dessen, wie *prāsada* passiert, sind nicht nur in der Literatur, sondern auch unter Hindus selbst zahlreich, wie Wood (2008) zeigt.
- 13 Selbstverständlich gibt es auch in Indien und Sri Lanka Tempel, die ganze Mahlzeiten als *prāsada* anbieten (Narayanan 2010, S. 457); auch werden an bestimmten Feiertagen spezielle Gerichte gereicht, etwa Sundal als typisches Gericht während *Navratri* in Südindien (Rajan 2003, S. 47).

peln in Wien aus, wo *prāsada* durch die Darbringung der Mitbringsel der Tempelbesuchenden entsteht – meist Früchte und Süßigkeiten – und *sattvika* eine Mahlzeit ist, die nicht unbedingt Gott dargebracht wird.¹⁴ Diese Mahlzeit besteht in der Regel aus Reis und einem oder zwei unterschiedlichen Gemüsecurrys und frisch gebackenem Brot.

Zusätzlich werden manchmal regional unterschiedliche Süßspeisen, die mit den Geschichten und Vorlieben der Götter in Verbindung stehen, zubereitet und verteilt (Ferro-Luzzi 1977, S. 508; Narayanan 2010, S. 456). So wird etwa im einen Tempel das im Punjab beliebte Karah, ein Brei aus Weizen, Ghee, Gewürzen und Zucker zubereitet, den Göttern dargebracht und den Anwesenden als *prāsada* gereicht (W05, Z46ff.). Dass es trotz räumlich beengter Verhältnisse eine vollständige Mahlzeit gibt, hängt dabei mit den Anforderungen zusammen, mit denen sich die Tempel durch ihre Öffnungszeiten konfrontiert sehen. So streicht eine meiner Interviewpartnerinnen, die 57-jährige Sabri Nimrit, heraus, dass das Essen ein Grund ist, wieso die Leute am Wochenende in den Tempel kommen:

„Diese in India** ist nicht immer Essen kriegt man in jede Tempel. Nur Prashad geben, die kleine Etwas. Aber hier ist (...) schau, wenn die kommen Frauen. Manche hat viele Kinder oder kleine Kind, und nächste Tag in Kindergarten. Oder alle Arbeit, manche vier Uhr aufstehen. Und dann wir haben, weil essen muss, weil so spät nach dem Tempel gehen, und dann zu Hause wieder kochen. Dann ist auch kein / Grund, ne? Und wenn dann auch manche kommen nicht, wenn wir nicht machen essen. Sagen, dass es viel Arbeit, wieder zu Hause muss. Nun, äh, so wir haben nein, dann Essen kriegt man immer“ (ISN, Z197-203).

Die Öffnungszeiten des Tempels am Wochenende und der Umstand, dass die meisten Tempelbesuchenden nicht in unmittelbarer Nachbarschaft des Tempels wohnen, machen es notwendig, so die Argumentation, nebst „dem kleinen Etwas“, dem *prāsada*, auch eine vollständige,

14 Ich habe in den Tempeln in Wien beide Situationen beobachtet, also sowohl Momente, in denen auch die Mahlzeit vor dem Essen den Göttern dargebracht wurde, oder Momente, in denen sie ohne vorherige Darbringung an die Anwesenden ausgeteilt wurde.

vegetarische Mahlzeit, *sattvika*, zu kochen¹⁵, etwas, was die Sprecherin mit ihrer Erfahrung von Tempelbesuchen in Indien kontrastiert. Dass es sich dabei um eine Veränderung handelt, bemerkt auch Madhev Srinivasan. Als Südinder und weil er nicht Hindi spricht, erklärt er sich dies als Bestandteil einer Reihe anderer, ihm nicht vertrauter Gepflogenheiten, die er vor allem an regionalen Einflüssen festmacht:

„’Cause for example, now they do *arati*, like after praying //ya//, we don’t have this ah, thing, only *pūjā* is, there is the *pūjās*, and äh / ya, I think that’s different. And also the language is different. And uh, this langar, langar is like free food and we don’t have such concept /1, with us. We don’t, we get *prāsada* ya? But not like äh, a full meal //ya, like// you know? langar, langar is from Panjab I guess //ya//, from the Gurdwaras, so this is different, and of course people are different, and uhhhhh, they all speak Hindi and ähhh, ya. But these are the main differences /“ (IMS, Z181-186).

Dass die Langar-Küchen der Wiener Gurdwaras als Vorbild dienen, ist zwar plausibel, allerdings verrät ein Blick auf die tamilischen Hindus in der Schweiz, dass sich auch hier die Ausgabe einer Mahlzeit als fester Bestandteil eines Tempelbesuchs entwickelt hat. Gekocht wird diese Mahlzeit von unterschiedlichen freiwilligen Helferinnen und Helfern. Dieser pragmatische Umgang mit Essenszubereitung erstaunt, wenn man die zahlreichen ethnografischen, religionswissenschaftlichen und soziologischen Arbeiten zu Essen in Indien und hinduistisch geprägten Gegenden Südasiens berücksichtigt (für einen Überblick siehe Berger 2011). Essen – auch nichtrituelles Essen – ist keineswegs eine triviale Angelegenheit. Nahrung ist mit einer Reihe von (Un-)Reinheitskonzepten verknüpft:

„Underlying the general rules of food and eating rituals are notions of (im)purity and (in)auspiciousness and traditional ideas of body, mind and health, as well as many theological concepts“ (Narayanan 2010, S. 450).

15 Neben dem sozialen Aspekt, den das gemeinsame Essen hat, ist es auch eine Möglichkeit der sozialen Unterstützung, wenn sich etwa Menschen einmal in der Woche gratis verpflegen können.

Diese Regeln und Konzepte gelangen auch im Alltag vieler Hindus zur Anwendung (ebd., S. 451). Soziale Hierarchien etwa finden primär darin Ausdruck, wer von wem zubereitetes Essen annimmt und wer mit wem speisen darf (Malinar 2010, S. 436). Das ist deshalb so zentral, weil in Hindu-Traditionen eine Vorstellung der Übertragung guter wie auch schlechter Eigenschaften mit der Vorbereitung, dem Servieren und der Konsumation von (nichtrituellem) Essen in Verbindung steht:

„[...] those who cook, those to whom the food is offered (deities, ancestors, birds, human beings), and those who consume the food together are all connected in the shared web of qualities, blessings, and sins“ (Narayanan 2010, S. 451).¹⁶

Die gemeinsame Zubereitung von Essen und das gemeinsame Mahl sowie die Einbindung in das daraus entstehende Netzwerk reichen über Ort und Zeit hinaus, wenn sich die Anwesenden beispielsweise ganze Portionen einpacken und mit nach Hause nehmen, damit sie selbst oder daheim Gelebene daran teilhaben können.

Der Blick auf das Kochen zeigt, dass sich verändert, was gekocht wird (nicht bloß *prāsada*), *wer* kocht (Frauen *und* Männer) und für *wen* gekocht wird (Götter *und* Menschen¹⁷). Das ist erstmal keine Veränderung, die ausschließlich im Kontext der Migration zu beobachten ist. So zeigen unterschiedliche Arbeiten, dass Regeln der Kommensalität sich in den letzten Jahrzehnten gerade auch im urbanen Raum Indiens stark verändert haben (vgl. etwa Strümpell 2008). Allerdings haben die veränderten Kommensalitätsregeln, die sich in den von mir besuchten Tempeln unter anderem in den Praktiken des Kochens zeigen, eine weitere Folge: Durch den veränderten Zugang

16 Die Bedeutung dieser Übertragung durch Essen wird unterstrichen durch den Umstand, dass in Tempeln in der Regel Tempeldiener (Angehörige einer brahmanischen Subkaste) den Tempelpriester unterstützen und in dieser Funktion das Essen für die Götter zubereiten, wie Fuller aus einem Tempel in Madurai berichtet (Fuller 2015, S. 401).

17 Dass für Menschen gekocht wird, ist erstmal nicht neu. Gerade Gurus, Sadhus und andere spirituelle Vorbilder werden teils in sehr ähnlichen *Pūjās* verehrt, wie Götter. Dazu gehört auch die Darbringung ritueller Essensgaben. Neu ist aber, dass sich durch die Anwesenheit der Tempelbesucherinnen und -besucher die Zubereitung einer ganzen Mahlzeit institutionalisiert.

zur Zubereitung (und schließlich der Einnahme) von Speisen¹⁸ ändert sich die Möglichkeit der Grenzziehung zwischen religiösen Experten und Laien, Geschlechtern und Kasten, denn:

„Alimentary practices frequently aim at boundary maintenance in order to control the circulation of wanted and unwanted qualities. To a significant extent, families, castes, and persons try to maintain their moral and ritual integrity through regulating consumption“ (Berger 2011, S. 68).

Nahrung und Nahrungszubereitung sind ein Marker von Abgrenzung bzw. Zugehörigkeit, die sich im Kontext der Migration nicht mehr im gleichen Maße aktualisieren lassen. Weil sich viele der Regeln betreffs Kommensalität und sozialer Segregation, aber auch Tempelarchitektur und religiösen Unterhalts nicht mit den hier vorzufindenden Bedingungen vereinbaren lassen, wird Zugehörigkeit bzw. Abgrenzung stärker zu einer individuellen Entscheidung denn einer strukturellen Vorgabe. Das bedeutet, dass die Entscheidung, einen Tempel zu besuchen, in dem absichtlich oder unabsichtlich gegen soziale und religiöse Normen verstoßen wird, dem oder der Einzelnen obliegt. Dadurch, dass alle im Tempel Essen zu sich nehmen, welches zuvor von Freiwilligen, scheinbar unabhängig von ihrem Status und ihrem Geschlecht, zubereitet wurde, tritt die Zugehörigkeit zu einem Netzwerk in den Vordergrund, dessen primärer Marker die Anwesenheit im Tempel ist. Die Grenze verläuft nun zwischen Anwesenden und Abwesenden und damit in der Regel zwischen Menschen, denen kein sozialer Prestigeverlust durch den Besuch des Tempels droht bzw. die dadurch eventuell Zugang zu religiösen Rollen erhalten, die ihnen unter anderen Umständen verwehrt geblieben wäre. Auch wenn diese Erklärung spekulativ anmutet und bestimmt nicht für alle Personen zutrifft, so wird sie doch gestützt durch Begegnungen mit und informellen Aussagen von Personen, für die der Tempelbesuch aufgrund

18 Die Rede ist hier vom gemeinsamen Mahl nach der religiösen Feier. Das kann *prāsada* sein, *prāsada* beinhalten, besteht aber in der Regel nicht nur aus den *naivedya*, die Gott dargebracht werden, sondern einer davon mehr oder minder unabhängigen Mahlzeit.

der genannten Aspekte nicht in Frage kommt bzw. die den Tempelräumen religiöse Legitimität absprechen.

Ein Hinweis für die Verbindung von Essen und Zugehörigkeit findet sich in der sprachlichen Darstellung der Interviewpartnerinnen und -partner. Hier wird das Essen im Tempel in den Kontext des Erlebens von Identität und Zugehörigkeit gestellt (Ray 2004, Mannur 2007, Wood 2008). Beispielhaft formuliert das Ronita Glöckner:

„So these few days that we celebrate, it is more like home, so that, I can only tell you, this, this, these five days for example, when I am there, in this *pūjā*, you know, ah, ah, ah, ah and miss the *pūjā*, and in this uh five days that I am spending time, I completely forget I am in Austria, I completely forget I am in Austria, sometimes I really have to bring myself back to reality, because that's oh, I am here in Austria, not in India, because, everybody is speaking your language and everybody, you know, is eating your food, wearing your, you know your, your home ah costumes or you know things and, and, it's like, like sitting at home and chatting and it's, it's so much like home, it gives you the feeling of home, and that is something uh, that is something very special, that is something very special, because this is not every day that you get the, the, the sense of being at home“ (IRG, Z139-148).

Dieser Auszug, in dem die Interviewpartnerin über das Feiern von *Durgāpūjā* spricht, fokussiert erstmal nicht ausschließlich das Essen, sondern das gemeinsame Feiern und das damit zusammenhängende Gefühl von Heimat. Die Passage zeichnet sich einerseits durch eine sprachliche Verdichtung, die durch viele Wiederholungen entsteht, sowie durch eine starke und verschieden formulierte Kontrastierung zwischen Österreich und dem Gefühl, während der Feier der *Durgāpūjā* eben genau *nicht* in Österreich zu sein, aus. Bei der Beschreibung der temporären Entziehung aus dem österreichischen Alltag in die Sphäre eines erlebten indischen *homes* steht das Essen an zweiter Stelle – zwischen gemeinsamer Sprache und traditioneller Kleidung. In dieser Trias – Sprache, Essen und Kleidung – zeigt sich die Selektion der Sprecherin, durch die der Interviewerin vermittelt wird, woran sich das Erleben von Heimat und damit der eigenen Identität festmachen lässt. Das ist wenig erstaunlich, wenn man bedenkt, dass gerade Sprechen, Es-

sen und Sich-Kleiden wichtige Praktiken zur Markierung symbolischer Grenzen sind (vgl. Lamont und Molnar 2002, S. 168).

Kochen als räumliche Begrenzung

Im Zuge dieser Arbeiten entsteht eine weitere Dimension der Begrenzung des Tempelraumes: Der Tempelraum ist idealerweise dort, wo nicht gekocht wird. Dies wird deutlich, als ich bei einem meiner ersten Besuche in der Herbststraße nachfrage, ob ich den Tempelraum fotografieren dürfe und dafür die Erlaubnis erhalte, mit der Auflage, die angrenzenden Küchenräumlichkeiten nicht zu fotografieren (W05, Z10f.). Die räumliche Nähe zwischen Tempelraum und Küche will zumindest die Person, die ich frage, nicht von jemandem Außenstehenden auf einem Foto festgehalten wissen. Mit Goffman (2009) gesprochen, sind sich hier Vorder- und Hinterbühne so nahe, dass es unterschiedlicher Strategien und Praktiken bedarf, das eine (den Tempelraum) vom anderen (der Küche) abzugrenzen. In den Tempeln in Zürich ist dieses Problem weniger präsent, da die Küche an beiden Orten nicht direkt neben dem Tempelraum liegt. Die Trennung zwischen Tempelraum und Küche ist also normalerweise unproblematisch, da eine architektonisch Trennung besteht.¹⁹ Die Infrastruktur ist hier sogar so groß, dass die Tempelküche²⁰ und ihre Services auch für private Feiern wie Hochzeiten gebucht werden können.²¹

- 19 Sowohl in Glattbrugg als auch in Adliswil sind die Tempelküchen eigene Räume, die bei Bedarf, etwa anlässlich einer grossen Feier, weitere Vor- und Nebenräume in Beschlag nehmen. So wird ein Teil der Küche in Adliswil während des Tempelfestes im Eingang aufgebaut, den sich der Tempel mit der nebenan liegenden Töpferwerkstatt teilt.
- 20 In Indien blicken Tempelküchen auf eine lange Geschichte „gastro-politischer“ Einflussnahme einzelner Herrscher zurück, denn durch die Schenkung von Land für den Unterhalt von Tempelküchen war es Herrschern möglich, sich die Achtung ihrer Untertanen zu sichern (Berger 2011, S. 71).
- 21 So erklären die Mitglieder des Tempelvorstandes in Glattbrugg im Zuge des Gesprächs über das Finanzierungsmodell des Tempels, dass die Tempelküche auch Aufträge für Caterings annimmt: „Und wir machen auch Riesens***/ irgendwie Feste, also Hochzeitsfest oder so, wir können (...) Essen //ja// kochen wir und wir liefern das und dann wird auch noch (...). So wie ein (...) eben morgen zum Beispiel, wenn 600 Leute essen, dann müssen

Dennoch ist der Raum der Küche auch hier einer, der nichts mit dem Tempelraum zu tun haben soll. So sind die Türen meist angelehnt oder verschlossen und die Küche fungiert als Hinterbühne für den Priester, der sich vor der *Pūjā* auf einen Schwatz mit den Freiwilligen dorthin zurückzieht. Ist hingegen, wie in kleineren Tempeln, keine Infrastruktur zum Kochen vorhanden oder reicht der Platz nicht aus, greifen die Vorbereitungsarbeiten entweder in den Tempelraum über, indem dort, wie oben schon angedeutet, ein Teil der Zubereitung geschieht. Oder aber die Vorbereitungsarbeiten werden ins Zuhause der Tempelbesucherinnen und -besucher ausgelagert, so wie das bspw. bei den Feierlichkeiten der *Durgāpūjā* geschieht, wo die temporär angemieteten Räume über keinerlei oder eine zu kleine Kücheninfrastruktur verfügen (vgl. W16, Z82ff.). Finden die Vorbereitungen im Tempel selbst statt, erfordert dies eine Koordination im Abgleich mit anderen Arbeiten. So kochen etwa die Freiwilligen im Śiva-Tempel in Glattbrugg vor der *Pūjā* für *prāsada* an besagtem Abend und während der *Pūjā* bereits für einen Auftrag am nächsten Tag. Auch in den Tempeln in Wien kommen die Köchinnen und Köche deutlich vor dem Beginn des *Āratī* in den Tempel. Da aber der Platz hier beschränkt ist, kann es schon mal vorkommen, dass im Raum Vorbereitungsarbeiten für das Essen stattfinden, während bereits gesungen wird:

„Ich bleibe sitzen, während mehr Menschen in den Tempel kommen und sich setzen und mitsingen oder still zuhören. Währenddessen trägt ein junger Mann etwa vier große Wäschezuber voller gewaschenen Spinats in die Küche und als ich mich umdrehe, sehe ich, wie ein Mann im hinteren Bereich des Tempels den Chapatiteig anrührt“ (W05, Z67-70).

Das Kochen ist nicht zwingend abgeschlossen, wenn *Āratī* oder *Pūjā* beginnen. Während einige Personen bereits singen, wird im Tempelraum Spinat gewaschen oder Brotteig angerührt. Da das Essen nach

wir auch liefern, oder. Wir müssen heute anschließend nachher //kochen// kochen, bis um 1 alles vorbereiten und am Morgen früh wird gekocht und dann wird geliefert“ (IPR, Z601ff.). Der Lohn dieser Arbeit, verrichtet von Freiwilligen, kommt dem Budget des Tempels zugute.

dem Ende des rituellen Teils serviert werden soll, muss es auch bis dahin produziert und warm gehalten werden. Durch die räumliche Nähe des Tempelraums zu den Kochgelegenheiten werden die Anwesenden (selbst die Forschende, vgl. W13) je nach Bedarf in die Vorbereitungsarbeiten involviert:

„Während die Frauen zwischen 17:30 und 19:30 Uhr singen, geht es in den kleinen Räumen neben an sehr geschäftig zu, da eine Gruppe junger Männer (wahrscheinlich sind sie zu viert oder zu fünft) das Essen zubereiten. Da es in der Küche keinen Wasseranschluss zu haben scheint (gekocht wird mit Gas), läuft immer mal wieder einer durch den Tempel oder rührt sogar den Chappateig im großen Zuber an. Gegen 19:30 Uhr helfen dann auch ein paar Frauen beim Chappatimachen mit. Das sehe ich zwar nicht von meinem Platz aus, aber ich kann das Brot riechen und die Frau, die gleich von Beginn weg bei mir sitzt, hat, nachdem sie aus der Küche zurückkommt, Teig am Ärmel ihrer Strickjacke“ (W03, Z33-39).

So greifen zwei parallel laufende Praktiken – Kochen und *Bhajans* singen – auf die gleichen Teilnehmenden zu. Angefragt von einem bereits in der Küche hantierenden Mann, werden punktuell weitere Personen aufgefordert, ihre religiösen Praktiken zu unterbrechen und sich in der Zubereitung der gemeinsamen Mahlzeit zu engagieren. Auch kommt es vor, dass religiöse und kulinarische Praktiken in Konkurrenz zueinander treten. Etwa dann, wenn der Koch in der Lammgasse im Türrahmen der Küche erscheint, um die Singenden davon zu überzeugen, das *Ārati* zu feiern, damit das Essen ausgegeben werden kann (W16, Z40ff.).

Kochen als zeitliche Grenzziehung

Damit wird deutlich, dass die religiösen Praktiken in den von mir besuchten Tempeln durch Kochen und Essen eine Begrenzung erfahren: Praktiken des Kochens greifen auf Tempelbesuchende vor, während und nach der Feier zu und erfordern die Verwendung einer großen Menge an Material (Lebensmittel, Töpfe und Pfannen, Koch-

gelegenheiten, Besteck und Geschirr etc.) sowie diverser Fertigkeiten (Menüplanung, Wissen um Mengen, Beherrschen unterschiedlicher Zubereitungsarten wie Teig kneten, braten, kochen, backen, frittieren etc.).²² Durch die Ausgabe des Essens und das gemeinsame Mahl erfährt die religiöse Praxis eine *Begrenzung*. Besonders deutlich wird diese Begrenzung anhand des folgenden Auszugs aus einem Beobachtungsprotokoll:

„Der Priester beginnt mit dem *Āratī*, in der er den *Mūrti* zuerst Räucherwerk und nachher ein Tablett mit Lichtern darbietet. Er tut dies ziemlich ausführlich, während daneben die Frauen weitersingen. Schließlich ist das *Āratī* zu Ende und inzwischen befinden sich ungefähr 40 Erwachsene und 10 *Kinder* im Tempel. Nach dem *Āratī* setzen sich die Menschen hin, um *prāsada* zu essen. Ich bin erstaunt, wie schnell und effizient das geschieht. Die jungen Männer, die gekocht haben, und auch solche, die erst später gekommen sind, legen Plastiktischtücher zwischen die Reihen, die sich gebildet haben, verteilen Teller, Becher und Löffel und schließlich auch das Essen. Es gibt Reis, ein Erbsen-Gewürz-Dings, Joghurt mit Gurken und Chapati, sowie Süßigkeiten, die zu Anfang und zum Schluss verteilt werden. Nach dem langsamen Anfang der *Āratī* bin ich beeindruckt, wie schnell und systematisch die Speisung passiert“ (*W03, Z63-72*).

Diese Sequenz zeigt, wie sich die Situation gemeinsamer Andacht innerhalb kürzester Zeit in eine Situation gemeinsamen Essens verwandelt. Während die Praxisteilnehmenden zum Höhepunkt des *Āratī* aufstehen und sich nach den *Mūrti* ausrichten, richten sie sich im nächsten Moment – nicht ohne Gerangel – in Reihen vis-a-vis voneinander aus. Diese Ausrichtung wird durch die rasch ausgerollten Plastiktischtücher zusätzlich unterstützt, die zwischen ihnen ausgebreitet werden. Die Instrumente, Liedtexte und Mikrofone werden zur Seite geräumt, zusätzliche neue Materialien eingeführt, etwa die Plastiktischtücher am Boden, das Besteck, Geschirr und das Es-

22 Eine ausführliche ethnomethodologische Analyse des Kochens (hier zwar als Alltagsbeschäftigung) und den zahlreichen dazu notwendigen Praktiken findet sich etwa bei Crabtree, Tolmie und Rouncefield (2013).

sen. Gleichzeitig geht einer der Freiwilligen durch die Reihen und gibt den bereits Sitzenden die Möglichkeit, sich mit dem Öllicht, das im Zuge des *Āratī* den Göttern präsentiert wurde, selbst zu segnen.

Der rituelle Teil der Tempelpraxis wird hier in ein nachrituelles Tun überführt. Deutlich wird das in dem Moment, in dem sich die Tempelbesuchenden ganz rasch von den *Mūrtis* abwenden und damit Zeugnis ablegen, wie die Handlungsaufforderungen von Artefakten (also den *Mūrtis*) sich von einem Moment zum nächsten ändern können. So steht nach dem Ende des gemeinsam gesungenen Liedes eben nicht mehr die Ausrichtung auf die Götter im Zentrum, sondern die günstige Positionierung in Bezug auf die anschließend geschaffene Infrastruktur des Essens. Es wird nicht mehr gemeinsam gesungen, sondern die Leute fangen stattdessen an, mit ihrer Nachbarin Gespräche zu führen oder sich durch den Raum hindurch Kommentare zuzuwerfen. Kurzum, die Praktik der Essensausgabe leitet im unmittelbaren Anschluss an die religiöse Feier die spezifischen Merkmale einer sozialen Situation gemeinsamen Essens ein. In den etwas größeren Tempeln in Zürich findet die Essensausgabe in der Regel zeitlich etwas versetzt statt. Erst nachdem die Anwesenden *darśana* empfangen, sich mit dem Licht gesegnet und sich mit Sandelholzpaste und Kumkumpulver ein Tilaka auf die Stirn aufgetragen haben, werden für die Essensausgabe Tische im Tempelraum aufgestellt. Dies gibt den Praxisteilnehmenden Zeit, nach der gemeinsamen *Pūjā* noch eigene Gebete vor einem Schrein zu sprechen oder vom Priester eine private *Pūjā* zu erhalten. Viele setzen sich aber auch einfach in Gruppen – jetzt nicht mehr zwingend getrennt nach Männern und Frauen – auf den Boden und tauschen sich aus. Werden die riesigen Töpfe auf die Tische gestellt, stellen sich die Menschen in Schlangen an, um sich eine Portion zu sichern, die sie dann wieder in Grüppchen am Boden sitzend verzehren. Viele essen vor Ort, einige packen sich die Portion aber auch für sich oder für Daheimgebliebene ein und nehmen sie, je nachdem gemeinsam mit anderen *prāsada*-Gaben, mit nach Hause. Nach dem gemeinsamen Essen löst sich die Versammlung langsam auf. Die Leute stehen auf, werfen ihre Pappteller in den Abfall oder bringen ihr Geschirr und Besteck in den Raum, wo der Abwasch getätigt wird und ziehen sich außerhalb des Tempelraums Schuhe und Jacken an, bevor sie den Tempel verlassen.

In beiden Fällen ist das Kochen Vorbereitung dafür, dass eine Essensausgabe stattfinden kann. Damit manifestiert sich zugleich eine praktische Begrenzung thematisch unterschiedlicher Aktivitäten: Aus der Situation der Andacht entsteht in kürzester Zeit eine Situation des gemeinsamen Essens. Diese Begrenzung würde nicht in gleicher Weise möglich und sichtbar, gäbe es bloß „das kleine Etwas“, also eine Form von *prāsada*, dessen Ausgabe Teil der religiösen Feier ist. Die körperliche Neuausrichtung, die das gemeinsame Essen notwendig macht, zusammen mit den verwendeten Materialien wie den ausgerollten Tischtüchern respektive den aufgebauten Tischen, dem Geschirr und Besteck und nicht zuletzt dem Essen selbst, stellt eine deutliche Zäsur zu den vorangehenden religiösen Praktiken dar und begrenzt sie. Die Veränderung ist essentiell eine, die sich im körperlichen Vollzug manifestiert: Sind die Tempelbesucherinnen im Zuge religiöser Praktiken frontal auf die *Mūrti(s)* ausgerichtet, etwa in der Position der *anjali mūdṛā*, der Geste des Grußes, und in stiller Andacht, dem Wiederholen von Mantras oder dem Singen von *Bhajans* grundlegend körperlich involviert, zeigt sich das Ende der religiösen Praktiken, indem diese einheitliche Ausrichtung gleichsam von den Körpern abfällt und sich die Haltung der Anwesenden lockert. Auch die Ausrichtung ändert sich: Nicht mehr die *Mūrti* sind der hauptsächliche Anhaltspunkt der konzentrierten (körperlichen) Ausrichtung; sie treten in den Hintergrund und die Positionierung der Praxisteilnehmenden orientiert sich an den anderen Anwesenden. Der Übergang von einer andächtigen, rituellen Praktik zu einer gemeinschaftlichen Situation gemeinsamen Essens ist gerade für die teilnehmende Beobachterin augenscheinlich.

Die Praktiken des Kochens und Essens fungieren, wie oben herausgearbeitet wurde, auf drei unterschiedliche Arten als Grenzziehungen. Während der erste Aspekt sich auf die soziale Dimension der Grenzziehung durch Kochen und Essen konzentriert und dabei vom unmittelbaren Vollzugsgeschehen abstrahiert, indem er spezifische Interpretationen der Praxisteilnehmenden berücksichtigt, wird in den beiden anderen Aspekten das Vollzugsgeschehen seine räumliche respektive zeitliche Begrenzung herausgearbeitet. Alle drei Aspekte sind relevant, um zu verstehen, welche Rolle Praktiken des Kochens und Essens für *doing mandir* spielen. Der Aspekt der sozialen Grenzziehung verweist auf die Ebene der Interpretation der Praxis-

teilnehmenden und zeigt, wie Kochen und Essen im Kontext hinduistischer Traditionen zu verstehen sind und welche (veränderte) Bedeutung ihnen im Kontext der Migration zukommt.

Die Aspekte der räumlichen und zeitlichen Begrenzung religiöser Praktiken durch Kochen und Essen verweisen dagegen auf das Vollzugsgeschehen. Hier wird deutlich, dass religiöse Praktiken nicht im luftleeren Raum entstehen, sondern immer als Folgepraktiken anderer Praktiken gedacht werden müssen, mit denen sie um Material, Raum und Teilnehmende konkurrieren. Wie im nächsten Schritt zu zeigen sein wird, können sich religiöse Praktiken nur als solche ausweisen, indem sie sich von anderen Praktiken sichtbar abgrenzen.

5.2 Religiöse Praktiken

Der Blick auf den Teil des Tempelgeschehens, in dem *Bhajans* gesungen und *Pūjā* oder *Āratī* gefeiert werden, ist ein zentraler Punkt in der Rekonstruktion von *doing mandir*, denn religiöse Bezüge sind essentiell für das Ausweisen eines Tempels als Tempel. Im Folgenden werden deshalb verschiedene Situationen religiöser Praktiken im Tempel ethnografisch rekonstruiert. Dabei werden sowohl Einzelpraktiken als auch größere Komplexe religiöser Praktiken in den Blick genommen und auf ihren Beitrag zu *doing mandir* hin untersucht. Anhand einzelner Situationen wird herausgearbeitet, wie Praktiken einen Transzendenzbezug umsetzen, welche Rolle dabei Materialität(en) zukommt, wann und wie religiöse Gemeinschaft erzeugt wird, was religiöse Praktiken in Gang hält und wie diese Praktiken ihre Praxisteilnehmenden motivieren und einsetzen.

Zur Erinnerung: Religiöse Praktiken verstehe ich als Praktiken, die eine Erfahrung der Transzendenz der Praxisteilnehmenden *accountable* macht (vgl. Kapitel 2.4). Praktiken der *Pūjā* oder *Āratī* machen ihre eigene Abgrenzung zu anderen Praktiken deutlich. Sie tun dies etwa, indem sie die Verwendung spezifischer Artefakte einfordern, oder sich, wie etwa im Falle der *Pūjā*, durch den Bezug auf eine spezifische, auch schriftlich fixierte Tradition ausweisen.

5.2.1 Religiöse Praktik als sensuelles Engagement: *Bhajans* singen

Haben erste Besuchende den Tempel betreten, ihre Gaben vor den *Mūrti* abgelegt, sich vor ihnen verneigt und sich niedergelassen, werden Instrumente ausgepackt, Mikrofone angeschlossen und jemand stimmt ein Lied an.²³

„Während ich so dasitze, frage ich den einen Mann (Herr Chana, wie sich später herausstellt), ob er mir sagen könne, was hier heute Abend passiere. Er erklärt mir, dass gesungen würde bis ca. 19 Uhr und, dass es um halb acht eine *Ārati* gebe mit anschließendem *prāsada*. Außerdem gibt er mir einen Flyer, auf dem die Öffnungszeiten des Tempels festgehalten sind sowie die Internetadresse (die nicht funktioniert, wie sich zuhause herausstellt). Währenddessen installiert ein anderer Mann ein Keyboard und verschiedene Mikrofone und die Anwesenden Frauen installieren sich mit zwei Mikrofonen, einer Trommel und einem Schellenstab und fangen an zu singen. Der Mann am Keyboard sowie Herr Chana, ausgestattet mit Mikrofon und Zimbel, stimmen auch mit ein und manchmal auch die Vorsänger. Die Lieder werden aber getragen und initiiert von der Gruppe Frauen, die mit der Zeit immer zahlreicher wird und schlussendlich (also kurz vor dem *prāsada*) wohl etwa zu 15. vorne vor dem Schrein sitzt. Interessanterweise scheint es eine bestimmte Sitzordnung zu geben, wonach nur bestimmte Frauen vorne bei den Musikerinnen/Sängerinnen sitzen dürfen, denn so etwa gegen halb sechs kommt

23 In den Wiener Hindutempeln macht das *Bhajan*-Singen, allein schon zeitlich, einen viel größeren Teil der gemeinsamen Feierlichkeiten aus, als in den von mir besuchten Tempeln in Zürich. In Zürich sind *Bhajans* etwas, was zwar auch vor oder während der *Pūjā* stattfindet, allerdings werden sie durch die Orientierung an *Pūjā-Zeiten* begrenzt. Hieran zeigen sich nicht nur unterschiedliche strukturelle Aspekte (geweihte Tempel mit Tempelpriester vs. mehrheitlich von Laien geführte Tempel), sondern auch regional unterschiedliche Schwerpunkte. Gerade in der Region Punjab ist die Tradition des gemeinsamen *Bhajan*-Singens, im Rahmen von sogenannten „devotional gathering“, aber auch im Rahmen der *Ārati*, sehr populär (Nesbitt 2009, S. 163).

eine Frau in den Tempel, die sich ganz nah zu mir setzt und nicht zu den Frauen vorne“ (W03, Z11-24).

Bei der Praktik des *Bhajan*-Singens kommen devotionale Lieder zum Einsatz, die häufig den Namen eines Gottes oder einer Göttin wiederholen und seine/ihre Eigenschaften preisen. Die Lieder bestehen aus einer Frage-Antwort-Struktur, bei der die Initiantin eines Liedes eine Zeile vorsingt, die dann von den restlichen Sängerinnen und Sängern genau gleich oder leicht verändert wiederholt wird. Anhängerinnen und Anhänger Śivas singen dann Lieder über Śiva und bspw. seine Eigenschaft, Veränderungen anzustoßen. Die Auswahl trifft dabei in der Regel die wechselnde Leadsängerin, so dass mit jedem *Bhajan* die Möglichkeit besteht, den eigenen Lieblingsgott zu verehren bzw. ein Lied zu singen, das einem besonders gefällt – ein Vorteil gerade in den Tempeln in Wien und Zürich, wo der Tempel nicht bloß einen Gott oder eine Göttin beherbergt.

Der Gesang dauert unterschiedlich lange. Er beginnt erst dann, wenn mindestens drei Sängerinnen und Sänger anwesend und die zwei bis drei Mikrofone an die Boxen angeschlossen sind. Das gemeinsame Singen und Musizieren kann sich bis zu zweieinhalb, drei Stunden hinziehen, bis es entweder von einer *Āratī* oder einer *Pūjā* abgelöst wird.

Gegen Ende jedes Stückes wird ausgehandelt, wer als nächstes ein Lied anstimmen darf oder soll. Dabei werden entweder potenzielle Sängerinnen und Sänger aktiv aufgefordert, indem ihnen das Mikrofon gereicht wird, sie dazu überredet werden, oder sie melden sich selbst. Dabei gibt es Sängerinnen und Sänger, die eine gute, trainierte Stimme haben und auch ein Musikgefühl in Bezug auf Melodie und Rhythmus. Sie werden wiederholt aufgefordert, sich zu beteiligen. Das sind aber nicht die alleinigen Kriterien, nach denen die Vorsingenden ausgewählt werden, denn die Basis der Auswahl umfasst lange nicht alle Leute, die im Tempel sind. Stattdessen zeigt sich, dass nur bestimmte Anwesende für die Auswahl und Anleitung eines Liedes in Frage kommen. Bei den Singenden handelt es sich, wie der Auszug aus einem Beobachtungsprotokoll zu Beginn dieses Teilkapitels zeigt, um eine Gruppe, die sich auch räumlich von den anderen Besuchenden abgrenzt (ein Umstand, der umso mehr auffällt, als er in äußerst beengten räumlichen Verhältnissen umgesetzt

werden muss). Weiter hängt die Zusammensetzung der Singenden auch von der Form der praktizierten *Bhajans*²⁴ ab. So unterscheidet Beck (2010, S. 585ff.) *pada bhajans* und *nam bhajans* unter anderem aufgrund der daran Teilnehmenden und der Körperhaltung, die sie dabei einnehmen. *Pada bhajans* sind eher komplexe Musikstücke, die in der Regel von einer kleinen Gruppe ausgebildeter oder zumindest geübter Musikerinnen und Musiker dargebracht werden, die sich dazu in der Nähe oder vis-à-vis einer *Mūrti* in kleinen Gruppen um eine Leadsängerin zusammensetzen. In größeren Tempeln existieren dazu spezielle, abgesonderte Räume; in der Schweiz und Österreich findet der Gesang im Tempelraum statt. Eine Ausnahme ist das Lied, das während der *Ārati* gesungen wird. Obwohl es sich dabei um ein *pada bhajan* handelt, wird es von allen Tempelbesucherinnen und -besuchern gemeinsam stehend gesungen (ebd., S. 586). Dagegen zeichnen sich *nam bhajans* dadurch aus, dass sie eine musikalisch einfachere Struktur haben, die häufig aus der Repetition unterschiedlicher Namen eines Gottes oder einer Göttin bestehen (ebd., S. 586). Im Forschungsfeld finden sich beide *Bhajan*-Arten.

Bhajans als Teil der bhakti

Dass die Liedtexte in der Muttersprache und nicht in Sanskrit gesungen werden, ist ein zentrales Element von *bhakti*-Traditionen, denn alle können in ihrer Sprache singen und mitmusizieren.

„Devotional literature and practices frequently give courage to the individual to approach the deity directly without the institutional intervention. Above all, the songs of devotion are simultaneously local and translocal. They are as local as the village one

24 Beck schreibt, dass die Begriffe *Bhajan* und *kirtan* für gewöhnlich synonym verwendet werden, dass die Begriffe, je nach (geographischem oder linguistischem) Kontext, aber durchaus Unterschiedliches bezeichnen. Orientiert man sich strikt am linguistischen Aspekt, bezeichnet *kirtan* ausschließlich Lieder, die Gott preisen, wohingegen *Bhajans* das Thema der persönlichen Verbundenheit mit und der emotionalen Beziehung zu Gott zum Thema haben (Beck 2010: 585). Ich spreche hier von *Bhajans*, da dieser Begriff in meinem Forschungsfeld gebräuchlicher ist.

lives in and yet create networks of connection among the various Hindu traditions in India, Southeast Asia, and wherever Hindus settled in later times“ (Narayanan 2009, S. 719).

Auch die von Narayanan erwähnte Translokalität devotionaler Lieder lässt sich im Forschungsfeld gut beobachten. So kommen in den Tempeln häufig Liedtexte zum Einsatz. Einerseits gibt es gedruckte *Bhajan*-Sammlungen, viele Frauen bringen aber auch ihre handgeschriebenen Sammlungen mit, wie mir eine Gruppe junger Frauen nach einer *Āratī* erklärt:

„Ich frage nach den Liedern/Liedtexten: sie sagen, dass sie sich notieren, damit man besser wisse, was wo steht (die Liedtexte sind in den meisten Fällen handschriftlich in einem Notizbuch, einem alten Kalender, Ordner oder in losen Blättern festgehalten und die Frauen bringen sie in ihrer Handtasche mit und kramen sie bei Bedarf hervor)“ (W07, Z54-57).

Hier werden also Texte, die in einem spezifischen Kontext aufgenommen wurden, niedergeschrieben, gesammelt und an einem oder mehreren anderen Orten zum Einsatz gebracht. Besonders die Verwendung des Internets und zahlreicher Musik- und Videoplattformen, auf denen es eine große Fülle an *Bhajan*-Versionen gibt, und die im Tempel vor dem Musizieren gerne via Smartphone konsultiert werden, sind Garant dafür, dass neue Interpretationen von *Bhajans* sich rasch und zeitgleich an ganz unterschiedlichen Orten etablieren. Damit ist die Praktik des *Bhajan*-Singens eine, die lokale Eigenheiten mit nichtlokalen Entwicklungen zusammenbringt. Zwar haben Präferenzen lokaler Praktikerinnen und Praktiker einen Einfluss darauf, welche *Bhajans* sich als langfristige Favoriten in einem spezifischen Tempel etablieren, Stil und Variation wird jedoch maßgeblich durch die Orientierung an globalen Trends geprägt.²⁵

Musik und Gesang sind zentrale Praktiken von *bhakti*-Traditionen, wie sie sowohl in Zürich als auch in Wien praktiziert werden.²⁶

25 Vgl. Kapitel 5.2.3 *Āratī*.

26 Andere Praktiken der *bhakti* umfassen Tanz, *Pñjā*, *darśana*, Pilgerfahrten und Gelübde.

Der wissenschaftliche Diskurs befasst sich mit *bhakti* auf zwei idealtypische Arten, wie Novetzke (2007, S. 255) deutlich macht. Einerseits wird *bhakti* in der Literatur als Akt persönlicher Hingabe zu Gott verstanden, andererseits als politisch-religiöse Bewegung konzipiert, die die Einheit der Praktizierenden in dieser liebenden Hingabe an Gott stärker gewichtet als trennende soziale Merkmale wie etwa Kastenunterschiede. *Bhakti* konsolidiert sich als religiöse Tradition im ersten Millenium u. Z. (Narayanan 2009, S. 711). Als Tradition, die zuerst im Süden Indiens Verbreitung findet,²⁷ nimmt die Popularität von *bhakti* ab dem 6. Jh. u. Z. rasant zu, als tamilische Dichterheilige volkssprachliche Lieder und Gedichte zu Ehren einzelner Gottheiten verfassen. Aber nicht nur die Abwendung von Sanskrit schafft eine neue Form der Zugänglichkeit. Die gleichzeitige Verbreitung der *Bhagavadgītā* und die darin enthaltene Betonung der Hingabe zu Kṛṣṇa als Weg der Erlösung für all diejenigen, die gesündigt haben, öffnen der Popularität von *bhakti* Tür und Tor (Narayanan 2009, S. 711). Auch Thielemann betont die wichtige Stellung der Musik in Vaiṣṇava-Traditionen und insbesondere solchen, die Kṛṣṇa verehren (Thielemann 1999, S. 333f. zit.n. Beck 2010, S. 598).

In einem religiösen System, das Zugang zu Erlösung durch soziale Segregation in der Form von Kasten- und Sprachbarrieren regelt, ist es für Forschende verlockend, davon auszugehen, dass *bhakti* eine reformatorische Kraft entfaltet. Allerdings meldet Novetzke Zweifel an dieser wissenschaftlichen Bestimmung von *bhakti* an. Stattdessen weist er auf die vielfältigen historischen Kontexte hin (Gemeinschaften, Praktiken, Texte usw.), in denen auf *bhakti* verwiesen wird und die keineswegs immer einen sozialreformatorischen Anspruch mitführen.²⁸ Novetzke wählt für die einheitliche Definition von *bhakti* deshalb den Weg über den Begriff der Öffentlichkeit:

- 27 Diese Darstellung der historischen Entwicklung von *bhakti* als Bewegung, die sich im Süden Indiens entwickelte, lehnt sich laut Narayanan (2009, S. 712) auch an einen Mythos in der Einleitung der *bhāgavatapurāṇa* an, in welchem der Weise Narada auf seiner Reise die Personifizierung der *bhakti* antrifft, die ihm erklärt, dass sie aus dem Süden stammt und nach Norden wandert.
- 28 Die Idee von *bhakti* als sozialer Bewegung ist dann eine, die maßgeblich durch koloniale Wissenschaftler und ihre Bemühungen geprägt ist, regionale *bhakti*-Bewegungen als Herausforderung einer Sanskritkultur zu kon-

„Unifying the myriad forms that bhakti has historically taken and continues to take is the idea of a public, which I think of as a social unit created through shared cultural phenomena and reinforced by demonstrations in public of these shared cultural phenomena“ (Novetzke 2007, S. 259).

In Novetzkes Konzeption ist von *bhakti* als geteilten kulturellen Phänomenen (auch Diskursen) die Rede, die zirkulieren und öffentlich geteilt werden und die so das Entstehen einer sozialen Entität begünstigen. Trotz diesem eher mentalistischen Zugriff betont Novetzke die Rolle des Körpers bzw. die Verkörperung. Für ihn ist Verkörperung dabei nicht bloßes Nebenprodukt, sondern notwendige Bedingung von *bhakti*. Gerade der Umstand, dass es sich bei *bhakti* um ein Erinnerungssystem handelt, das häufig nichttextlich übertragen wird, macht den Körper zu einem zentralen Aspekt der Manifestation von *bhakti*.

„Embodiment, then, is not so much a technique of *bhakti* as its very epicenter: *bhakti* needs bodies. In other words, *bhakti* needs the medium of the living human or the remembered bhakta in hagiography [...]“ (ebd., S. 267). Auch eine praxistheoretische Analyse sieht in der Situation des *Bhajan*-Singens – als Teilaspekt der *bhakti* – eine Praktik, die auf die Anwesenden qua ihrer Körper zugreift. Das Singen verlangt die körperliche Beteiligung der Tempelbesucherinnen und -besucher, denn alle singen mit, summen oder klatschen auch nur den Rhythmus (sogar die Köche hört man bisweilen mitsingen). Machen sie nichts von alledem, lauschen sie zumindest der Musik, denn eine Unterhaltung ist aufgrund der Lautstärke des verstärkten Gesangs und der Beteiligung der vielen Rhythmusinstrumente praktisch unmöglich.²⁹

zipieren, ähnlich den Herausforderungen, die für die katholische Kirche durch regionale protestantische Traditionen entstanden (Novetzke 2007, S. 267).

- 29 Den Einsatz von Verstärkern zur Verstärkung vedischer Mantrien im Rahmen eines Feuerrituals und die dadurch erzielte Veränderung einer Klanglandschaft im Rahmen dieses öffentlichen Rituals bezeichnet Gerety (2017, S. 565) in Anlehnung an Wilke und Moebus (2011) treffend als „amplified piety“.

Andererseits zeigt der Blick durch die praxistheoretische Brille, dass Praktiken des Singens und Musizierens von unterschiedlichen Teilnehmenden spezifische Beiträge verlangen und unterschiedliche Materialien involvieren. Die Aufteilung, wonach die Vorsingenden und Instrumentalistinnen weiter vorne zusammensitzen und die „einfachen“ Singenden weiter hinten, wird nicht nur an der räumliche Anordnung deutlich. Gerade auch die Artefakte spielen eine entscheidende Rolle. So sind Mikrofone und Verstärker „dauerhafte Depots sozialen Wissens, sozialer Fähigkeiten und Zweckmässigkeiten“, wie Schmidt (2012, S. 63) Artefakte beschreibt. Das soziale Wissen, das in diesen Artefakten gespeichert ist, ist jenes um die Verstärkung eines Tonsignals, das die gesprochene oder gesungene menschliche Stimme lauter macht, als sie es ohne Signal wäre. Damit geht etwa das Wissen respektive die Fähigkeit ihrer grundlegenden Handhabung einher (etwa: ein Verstärker braucht Strom, er muss also an Strom angeschlossen werden, um zu funktionieren; ein Mikrofon muss beim Sprechen/Singen möglichst nahe an den Mund gehalten werden usw.). Die Mikrofone scheinen nun für alle Anwesenden einen Aufforderungscharakter zu entfalten, allerdings nicht für alle *denselben*. Während sich nämlich gewisse Praxisteilnehmende darum bemühen, die Kabel zu entflechten, die Mikrofone an die Verstärker oder Boxen anzuschließen und sie schließlich einzuschalten und zu verwenden, scheinen andere sie genauso geflissentlich zu ignorieren. Das *Bhajan*-Singen ist ein anschauliches Beispiel dafür, wie Materialien und Teilnehmende in Praktiken kokonstitutiv sind, das heißt sich gegenseitig in der Ausgestaltung der Praktik des *Bhajan*-Singens „erschaffen“. Erst in der Praktik des Singens entstehen Gesangsbücher oder Textsammlungen von Liedern in ihrer Verwendung durch Praxisteilnehmende als Objekte oder Artefakte der Praxis; davor und danach sind sie gebündeltes Papier, das in Ordnern oder Handtaschen ein eher unscheinbares Dasein fristet.

Im Gegenzug kann das Singen von *Bhajans* als fester Bestandteil der Tempelpraxis angesehen werden, dessen Wiederholung unter anderem durch Artefakte wie Mikrofone, Rhythmusinstrumente und Liedtexte stabilisiert wird, denn die allfällige Nichtverwendung von Mikrofonen und Instrumenten würde die Tempelpraxis herausfordern, so dass sie bspw. im Rahmen der oben beschriebenen

Ordnungspraktiken thematisiert und eventuell weggeräumt werden müssten.

Religiöse Praktik als sensuelles Engagement

Aufgrund der Einordnung als Teil der *bhakti* scheint klar, dass es sich bei der Praktik des *Bhajan*-Singens um eine religiöse Praktik handelt. Einerseits ist Singen und Musizieren, wie ausgeführt, Teil einer explizit religiösen Beziehungsgestaltung (zwischen Gott und dem einzelnen Menschen), andererseits schreiben auch die Tempelbesucherinnen und -besucher selbst dem Musizieren und dem Lauschen der Musik eine Erfahrung der Transzendenz zu, wie Madhev Srinivasan im Interview beschreibt:

„But the good thing is, like when some people are singing with this music and all, you feel like you know, the God is coming there, right there //ya//. So, it's, it's really amazing [lacht].// //ya// Not everybody has good music and good voice, but some people they really sing, they have magical voice and music and you feel like / the God is there, you know, it's coming [lacht] //ya//“ (IMS, Z114 – 117).

Das Gefühl göttlicher Präsenz ist also eines, dass sich für Madhev Srinivasan im Zuge des gemeinsamen Singens einstellt und das durch die als intensiv, sogar magisch erlebte Musik herbeigeführt wird. Wenn man den Aussagen von Madhev Srinivasan folgt, kann man durchaus vom Erleben einer Transzendenz im Sinne Luckmanns sprechen (vgl. Kapitel 2.3). Das Gefühl, dass Gott im Zuge des Musizierens „genau hierhin kommt“, kann als Erzählung einer außeralltäglichen, religiösen Erfahrung gesehen werden.

In der Situation, in der Madhev Srinivasan die Transzendenz Erfahrung sprachlich verortet, handelt es sich um eine, in der alle Besucherinnen und -besucher im Tempel frontal auf die *Mūrti* ausgerichtet sitzen und gemeinsam singen.

„Ich bleibe sitzen, während mehr Menschen in den Tempel kommen und sich setzen und mitsingen oder still zuhören“ (W05, Z67f.).

Dieser kurze Auszug aus einem Beobachtungsprotokoll zeigt, dass auch neu Eintreffende von der Praktik des *Bhajan*-Singens rekrutiert werden und wenig Möglichkeit haben, sich ihr zu entziehen. Machen sie es doch, orientieren sie sich zumindest am Geschehen, indem sie still zuhören. Das rhythmische Klatschen oder das Schlagen des Taktes auf den Oberschenkel, die Ausrichtung auf die *Mūrti* und die laute Musik sowie der repetitiven Gesang kreieren eine Form der Ausschließlichkeit. Damit ist gemeint, dass die Praktik des Singens die Überschneidung mit anderen Praktiken fast vollständig ausschließt, da sie die Teilnehmenden qua Körper umfassend einbindet. Während es dagegen durchaus möglich ist, dass Praktiken des Telefonierens und des Busfahrens gleichzeitig stattfinden, zeichnet sich die Praktik des *Bhajan*-Singens und -Musizierens im Tempel durch einen umfassenden Zugriff auf die Körper der Anwesenden aus: Die Praxisteilnehmenden sind angehalten, sich hinzusetzen, sich dem Muster des Vor- und Antwortsingens anzupassen, den Rhythmus mitzuklatschen – alles Aspekte, die die Teilnahme an anderen Praktiken weitgehend ausschließt oder zumindest einschränkt.³⁰ Nun kann argumentiert werden, dass diese körperliche Ausschließlichkeit noch lange kein Indiz einer Transzendenzerfahrung ist, wie sie Luckmann beschreibt. Schließlich zeichnen sich auch andere Situationen dadurch aus, dass sie die Körper der Teilnehmenden umfassend in Anspruch nehmen, man denke etwa an Tauchen oder das Spielen eines Instrumentes. Dennoch erzeugen Musik und Klang eine spezifische Wirkung, wie David (2012) für öffentliche Prozessionen tamilischer Hindus in London herausarbeitet: Klang ist ein wichtiges Element „in ritualising and assisting in the sacralising of the space through sonorous, loud and auspicious music that speaks directly to the deities“ (ebd., S. 463). Diese Sakralisierung des Raumes durch Musik spricht nun nicht nur

30 Gerade diejenigen Anwesenden, die kochen, können zwar mitsingen, werden in der Regel aber auf die Ausrichtung auf die *Mūrti*, den Gebrauch von Rhythmusinstrumenten oder auch nur schon das Schlagen des Taktes weitgehend verzichten müssen, um die Praktik des Kochens nicht zu gefährden.

die Götter an, sondern bindet, wie dargelegt, auch die Tempelbesucherinnen und -besucher ein. *Die von Madhav Srinivasan beschriebene Transzendenzzerfabrung entsteht dann dadurch, dass die Praktik des Bhajan-Singen die Anwesenden umfassend körperlich in Anspruch nimmt.*

Auch wenn Arbeiten zu Klang und Religion gerade im Kontext westlicher Forschung zu Hinduismus (Wilke und Moebus 2011, S. 3) respektive in der Religionsforschung ganz allgemein (Laack 2015, S. 221) bisher wenig Beachtung fanden, so lässt sich doch nicht leugnen, dass Musik und Klang nur schon in Bezug auf ihre ständige Präsenz im Tempel eine wichtige Rolle spielen. Beck zeichnet zudem nach, wie Musik in der Form des *Nada- Brahman*, des heiligen Klangs, zentrales Element des Zugangs zu höchsten spirituellen Realitäten ist, jedoch in der Religionsforschung selten im Kontext alltäglicher religiöser Praktiken analysiert wird (Beck 2012: 25ff.), denn nebst der Zeit, die mit dem Singen von *Bhajans* verbracht wird, sind Klänge auch während *Pūjā* und *Āratī* präsent. So etwa durch die klangliche Markierung ritueller Höhepunkte oder durch die Verwendung klangerzeugender Artefakte wie Glocken und Muscheln. Und nicht selten werden im Tempel Musik oder Klang in der Form von gesungenen Mantren oder *Bhajans* über Boxen abgespielt, auch wenn gerade nichts anderes passiert.

Nebst der Organisation der sinnlichen Wahrnehmung von Praxisteilnehmenden durch Musik und Klang, weisen sich religiöse Praktiken durch einen weiteren Aspekt als solche aus: *Sie fordern von den Praxisteilnehmenden ein spezifisches Regime der Blicke ein.* Während beispielsweise in einem Fahrstuhl die Blickvermeidung respektive -abwendung eine Möglichkeit ist, trotz körperlicher Nähe Distanz zu wahren (Hirschauer 1999, S. 230f.), ist im Tempel das Gegenteil der Fall: Der Blickkontakt zwischen Mensch und *Mūrti* ist ausdrücklich gefordert. Schließlich lassen sich in jedem Tempel Momente beobachten, in denen sich die Anwesenden explizit auf eine oder mehrere *Mūrti* ausrichten. In den Wiener Tempeln entsteht durch Praktiken des Ordners zudem eine Sitzordnung, die von allen Anwesenden verlangt, sich frontal auf die *Mūrti* auszurichten (vgl. Kapitel 5.1.3).

Dies geschieht nicht zufällig. Die Bedeutung des Blickes und des Erblickens ist ein zentrales Moment hinduistischer Glaubenspraxis, denn in hinduistischen Traditionen existiert die religiöse Erwartung, das Heilige physisch zu erblicken (Eck 1998, S. 3). Eck beschreibt

darśana als „the single most common and significant element of Hindu worship“ (ebd., S. 1). Laut Eck ist es sowohl das Erblicken der Gottheit, die in der *Mūrti* präsent ist, als auch das Erblicktwerden, da die Menschen dadurch den Segen des Göttlichen erlangen (ebd., S. 3). Damit ist nicht nur die in christlichen Traditionen anzutreffende Hoffnung gemeint, Gottes Wirken im eigenen Leben zu erkennen. Stattdessen geht es um den konkreten, physischen Blick, der auf der *Mūrti* ruht und durch den die Praxisteilnehmenden im Gegenzug auch erblickt werden. Die Ausrichtung der Blicke an der *Mūrti* ist folglich eine Möglichkeit, wie die Erfahrung der Transzendenz im Rahmen religiöser Praktiken angezeigt wird. Die Ausrichtung auf die *Mūrti* ist nämlich keinesfalls zufällig. Im Gegenteil, die *Mūrti* sind wichtige Artefakte, die die Tempelpraxis auf unterschiedlichste Art und Weise prägen. Nicht zuletzt dadurch, dass sie eine bestimmte Form der Raumorganisation oder der Verehrung einfordern.

Zusammenfassend können religiöse Praktiken im Hindutempel folglich als diejenigen Praktiken identifiziert werden, die von den Praxisteilnehmenden ein spezifisches sensorielles – visuelles und auditives – Engagement einfordern, das alles andere in den Hintergrund rückt. Religiöse Praktiken sind dann solche, die von den Praxisteilnehmenden „vollen sinnlichen Einsatz“ erfordern, wobei diese Einbindung von den Praxisteilnehmenden selbst als Erfahrung der Transzendenz wiedergegeben wird.

5.2.2 Stabilisierte Wiederholung: Jubelrufe

Im Sanatan Dharam Mandir in Wien wird das Ende jedes *Bhajans* dadurch gekennzeichnet, dass die Vorsingende oder eine andere Person „*jaykara seranvalida*“ sagt und die Anwesenden mit „*bol sace darbar ki-jay*“ antworten.³¹ Bei diesen beiden Teilsätzen in Panjabi handelt sich um eine Lobpreisung zu Ehren der großen Göttin, der *Mahādevī*, wie sie im punjabischen Hinduismus verehrt wird. Eine englische Übersetzung gibt Erndl (1991, S. 345, H.i.O.): „*Seranvali's* victory cry: say

31 Die Transliteration ist von Erndl (1991) übernommen.

– victory to the true court.“³² Diese Lobpreisung wird nach dem Abschluss jedes Liedes gesagt, aber auch als enthusiastischer Ruf während der *Ārati* wiederholt oder während dem *prāsada* angestimmt. Meist initiiert von einem Einzelnen, kann sie die Form eines gemeinsamen, lauten Jubelrufes annehmen. Wiederholt wird von Praxisteilnehmenden in diesem und anderen Tempeln auch der Ausruf „jay mata di“ angestimmt, der wörtlich mit „Sieg für die Mutter“ übersetzt werden kann (ebd., S. 345).

Dieser wiederholte Jubelruf ist in ähnlicher Form auch in den tamilischen Tempeln in der Schweiz zu beobachten. Gerade bei rituellen Höhepunkten bzw. Übergängen, wie dem Schwenken der Flamme vor der *Mūrti* während einer *Pūjā* oder dem Start des Umzugs am jährlichen Tempelfest wird wiederholt der tamilische Ruf „haro hara“ angestimmt, ein Jubelruf zu Ehren des Gottes Murukan.

Eine dritte Art eines solchen Ausrufes ist das *ulu-dhwani*, das in den Wiener Tempeln häufig von Frauen angestimmt wird und den Beginn einer *Pūjā* oder deren Höhepunkt, gemeinsam mit beispielsweise dem Blasen von Muschelhörnern oder dem Läuten von Glocken, begleitet. Diese Lauttechnik, bei der bei gleichzeitigem Rollen der Zunge ein hoher Ton angestimmt wird, wird vor allem von Frauen aus Westbengal und Bangladesch, und auch im Forschungsfeld besonders während der *Durgāpūjā* angewandt (Stewart 2009, S. 32).

All diesen Formen kollektiven Jubelns ist gemein, dass sie bestimmte Momente im Verlaufe des Tempelgeschehens akzentuieren. Dadurch entsteht eine Rhythmisierung: Die Lobpreisungen am Ende der *Bhajans* schaffen einen Moment, in dem sich spontane, euphorische Äußerungen mit dem routinierten und meditativen Teil des Singens abwechseln; die Jubelrufe zu Beginn der Prozession unterstützen die Besonderheit des Momentes des Aufbruchs; das *ulu-dhwani* kündigt den Beginn eines glücksverheißenden Momentes während der *Durgāpūjā* an. Die Jubelrufe und Lobpreisungen können als Ausdruck einer sozialen Zustimmung zur aktuellen Situation verstanden werden. Anders als etwa konkrete Äußerungen – zum Beispiel ein Aufruf eines Vorstandsmitgliedes an die Anwesenden,

32 *Seravali* ist eine Version der großen Göttin, der *Mahādevī*, und bedeutet wörtlich, dass sie diejenige ist, die auf dem Löwen reitet. Sie steht damit in der ikonographischen Tradition der *Durgā*.

mehr Geld für den Tempel zu spenden –, die durchaus explizit infrage gestellt werden können, werden routinierte Ausdrucksformen in der Regel nicht angezweifelt (Bell 1997, S. 140).

Die Jubelrufe sind damit ein wichtiger Bestandteil des *doing mandir*, da sie eine permanente praktische Manifestation der sozialen Zustimmung zum aktuellen Geschehen sind. *Ihnen kommt die Funktion zu, die Wiederholung religiöser Praktiken zu stabilisieren.* Durch eine praxistheoretische Brille sieht man in den Ausrufen von „jay mataa di“, „haro hara“ oder in *ulu-dhrawani*-Laute Praktiken, die die Partizipation von Teilnehmenden in spezifischen Momenten einfordern und so das Geschehen beglaubigen und am Laufen halten, da gerade Momente wie der Beginn oder der Höhepunkt einer *Pūjā* oder das Ende eines *Bhajans* für Instabilitäten und Diskontinuitäten anfällig sind. So könnte sich der Beginn einer *Pūjā* verzögern, weil nicht alle dafür notwendigen Materialien und Teilnehmenden bereit sind, es könnten Konflikte über die Wahl des nächsten Liedes auftreten oder man könnte ohne weitere Praktiken direkt zum Essen übergehen. Dass sich die Tempelpraxis all dieser Unsicherheiten zum Trotz dennoch immer wieder in ähnlicher Art und Weise vollzieht, ist daher wesentlich auf Mechanismen (Praktiken) zurückzuführen, die die Tempelpraxis stabilisieren. Nebst den identifizierten Zeitpraktiken, die weiter unten als Ordnungsaspekt für die Existenz der Tempelpraxis über den aktuellen Moment hinaus aufgeführt werden, bilden die hier aufgegriffenen Jubelausrufe in ihren regionalen Ausprägungen einen Mechanismus, der die Tempelpraxis im Vollzug beglaubigt. Damit ist ein konkreter Mechanismus der Stabilisierung von Tempelpraxis empirisch bestimmt, wie Schäfer (2013) es für die Auseinandersetzung mit der Stabilität des Sozialen fordert.

5.2.3 Die Bedeutung von Artefakten und die Entstehung von Gemeinschaft: *Āratī*

Das Feiern der *Āratī* ist eine Praktik, die sowohl zuhause als auch im Tempel stattfinden kann und die hauptsächlich morgens oder abends ausgeführt wird (Michaels 1998, S. 225). Sie ist, so könnte man sagen, Ankerpunkt der *bhakti* und wichtiges Element der Tempelpraxis (Narayan 2009, S. 719). Ihre Ausführung – das Schwenken einer Flam-

me vor der *Mūrti* – ist nicht einem religiösen Spezialisten vorbehalten, sondern kann von jedermann übernommen werden. *Āratī*, so wie sie in den von mir besuchten Tempeln gefeiert wird, ist entweder Teil einer *Pūjā*, als *dīparādhana*, als Lichtspende, oder aber sie bildet – gerade in den Wiener Tempeln – eine eigenständige Praktik und den formalisierten Höhepunkt zwischen gemeinsamem *Bhajan*-Singen und dem Essen. Dabei variieren Anzahl und Art der Lampen – Öl oder Kampfer – je nach religiöser Ausrichtung des Tempels oder gefeiertem Fest; meist wird aber zum Schluss eine Kampferflamme verwendet (Ślaczka 2010, S. 338). Michaels bringt das Schwenken des Lichtes in Verbindung mit der zentralen Stellung des Blickes im hinduistischen Gottesdienst, indem er darauf hinweist, dass die „Furcht vor dem bösen Blick“ (Michaels 1998, S. 254) und die Möglichkeit, sich mit Licht davor zu schützen, in der *Āratī* zusammenkommen und den bisweilen wichtigsten und segensreichsten Moment des Tempelbesuchs, in der Form des wechselseitigen Anblicks von Mensch und Gott, *darśana*, kreieren:

„Oft ist in Tempeln die Götterstatue verhangen. Wenn aber während der *Pūjā* der Blick auf sie unter Glockengeläut ermöglicht wird, werden Talg- oder Öllichter geschwenkt. Dieser heilbringende Blick gilt als der entscheidende Moment der Gottesbegegnung, er ist eines der meistgenannten Motive für Tempelbesuche“ (ebd., S. 255f.).

Dieser wichtigste Moment entsteht nun durch das Schwenken des Lichtes in Form einer Lampe oder Kerze auf einem Tablett vor den *Mūrti*. Dabei wird das Licht in der Regel mit der Rechten oder mit beiden Händen gehalten und in einer zirkulären Bewegung im Uhrzeigersinn vor den *Mūrti* geschwenkt. Diese Bewegung kann von einem religiösen Spezialisten im Namen der Anwesenden und bei Abwesenheit eines religiösen Experten auch von ihnen selbst vollzogen werden. Sind keine religiösen Experten anwesend, reichen die Praxisteilnehmenden das Licht in der Regel weiter, so dass jeder und jede nach vorne treten und das Licht den *Mūrti* präsentieren kann. Häufig tun das Ehepaare oder Familien gemeinsam. Der Effekt des Lichterschwenkens beschreibt Narayanan als Moment paradox anmutender Erkenntnis:

„Devotees see the flame revealing the visage of the deity whom they know is unknowable and has yet graciously descended to earth. The light from the flame would remind some that the supreme being is pure light and is saccidananda (reality, consciousness and bliss)“ (Narayanan 2009, S. 719).

In der Herbststraße leitet der religiöse Experte das *Āratī* an, präsentiert das Licht den *Mūrti* und schwenkt es anschließend in Richtung der Praxisteilnehmenden, bevor er es einer Person – in der Regel einem Helfer – gibt, die damit durch die Reihen der Anwesenden läuft, so dass sich jeder und jede mit dem Licht der Flamme segnen kann. Bei dieser Gelegenheit werden Geldstücke oder -scheine auf das Tablett gelegt, die als Spende für den Tempelunterhalt gedacht sind. Dies ist der Ablauf, wie ihn auch andere ethnografische Arbeiten schon rekonstruiert haben (vgl. etwa Nye 1995). Interessant ist es nun, zu rekonstruieren, wie die Praktik der *Āratī* eingeführt und folglich dieser entscheidende Moment im Tempelgeschehen herbeigeführt wird.

„Irgendwann beginnt der Priester mit einer Form der *Āratī*, in der er den *Mūrti* zuerst Räucherwerk und nachher ein Tablett mit Lichtern darbietet. Er tut dies ziemlich ausführlich, während daneben die Tempelbesucherinnen und -besucher weitersingen. Schließlich ist die *Āratī* zu Ende und inzwischen befinden sich ungefähr 40 Erwachsene und 10 Kinder im Tempel. Nach der *Āratī* setzen sich die Menschen hin um das *prāsada* zu essen. Ich bin erstaunt, wie schnell und effizient das geschieht. [...] Nach dem langsamen Anfang der *Āratī*, bin ich beeindruckt wie schnell und systematisch die Speisung passiert“ (W03, Z55-72).

Im Protokollauszug zeichnet sich die Praktik der *Āratī* weniger durch einen deutlichen Anfang als vielmehr einen eindeutigen Endpunkt aus. Dies mag damit zusammenhängen, dass die *Āratī* einen rituellen Höhepunkt darstellt, in dessen Verlauf die Anwesenden alle aufstehen, sich der *Mūrti* zuwenden und gemeinsam singen. Auf diesen Höhepunkt folgt in der Regel ein mindestens so deutliches und rasches Ende respektive eine nächste Praktik, *prāsada*, die die Praxisteilnehmenden in Anspruch nimmt.

Tatsächlich ist der Anfang der *Āratī* variabel und hängt entschieden davon ab, wie lange die Praktik des *Bhajan*-Singens aufrechterhalten wird. Dies liegt wiederum nicht bloß in der Hand derjenigen Person, die als religiöser Experte fungiert, oder nur an den Singenden/Musizierenden. So gab es im Forschungsfeld Momente, in denen die Frau des Priesters ihren Mann mit einer Geste aufforderte, mit der *Āratī* zu beginnen, oder auch einen, in dem einer der Köche sich für ein baldiges Ende des *Bhajan*-Singens einsetzte. Nebst diesen beobachteten Versuchen individueller Einflussnahme auf den Ablauf des Abends zeichnet sich die Praktik der *Āratī* vor allem dadurch aus, dass ihre Durchführung an ein eher ungewöhnliches Artefakt gekoppelt ist: an die Kopie des Liedtextes desjenigen Liedes, das während der *Āratī* gesungen wird.

Der Bhajan als Beispiel der Hybridität von Tempelpraktiken

Besonders in den Tempeln in Wien hat sich ein spezifisches *Viṣṇu-Bhajan* durchgesetzt, welches während der *Āratī* gesungen wird.³³ Sowohl in der Türkenstraße wie auch in der Lammgasse werden sogar Kopien mit dem Text des *Bhajans* in Hindi respektive Bengali und lateinischer Schrift ausgeteilt und nach der *Āratī* wieder eingesammelt (vgl. Abb 5.5).

Es handelt sich dabei um den *Bhajan* „Om Jaya Jagadisha Hari“, dessen Popularität und Verbreitung Beck auf einen Bollywoodfilm mit dem englischen Titel „East and West“ (Purab aur Pacchim) aus den 1970er-Jahren zurückführt (Beck 2010, S. 597). In diesem nationalistisch gefärbten Film geht es um eine Familie „verwestlichter“ Inder in England, die dank des Besuchs eines religiösen, mora-

33 *Bhajans* werden seltener auch in tamilischen Tempeln gesungen. Dies lässt sich damit erklären, dass die śivaitischen *Bhakti*-Traditionen sich eher „ritualistisch und spiritualistisch“ entwickelten, wie Michaels (1998, S. 280) schreibt. Dieser etwas andere Fokus, zusammen mit den besseren finanziellen Möglichkeiten, erlaubt es vielen tamilisch-hinduistischen Tempeln in der Schweiz, einen Priester zu engagieren, der das Tempelgeschehen lenkt. Folglich sind es eher die täglichen *Pñjās* und ihre Vor- und Nachbereitungen, die das Gros des Tempelgeschehens prägen, und weniger der Ausdruck der persönlichen Gottesbeziehung in langen Gesangs- und Musiziersessions.

lich integren Protagonisten aus Indien wieder zu ihren „authentisch indischen“ Werten zurückfinden. Im Film wird der *Bhajan*, der an Gott Viṣṇu gerichtet ist, während einer *Āratī* in Indien gesungen, an dem der Protagonist teilnimmt. Tatsächlich ist der ursprüngliche *Bhajan* aber älter. Nesbitt schreibt seine Herkunft einem Pandit namens Sardha Ram Phillauri zu, der von 1837 bis 1881 gelebt hat und den er als „a distinguished writer in Hindi and Punjabi“ bezeichnet (Nesbitt 2009, S. 163). Die, wie es scheint, sehr weite Verbreitung dieses *Bhajan* zeigt, wie globale Netzwerke von Praktiken gedacht werden können:

„Netzwerke sozialer Praktiken sind in einem überlokalen Raum und in einer die Gegenwart transzendierenden, historischen Zeit zu situieren, so dass auf diese Weise die hybride Kombination von Elementen aus verschiedenen Zeiten und Räumen in einer Praktik oder einem Komplex von Praktiken wahrnehmbar werden“ (Reckwitz 2005, S. 101).

Die Geschichte des *Bhajans* mit seiner Entstehung im 19. Jahrhundert und seiner globalen Verbreitung (u. a. in der indischen Diaspora) im Anschluss an einen Film der 1970er-Jahre veranschaulicht einen wichtigen Aspekt von *doing mandir*: dass nämlich die hinduistische Praxis als ein hybrider Komplex von Praktiken verstanden werden muss, der genauso Elemente aus der Popkultur beinhaltet wie historische Bezüge religiöser Traditionen, der gleichermaßen aus regionalen Besonderheiten religiöser Traditionen schöpft und lokale Adaptionen produziert.

Der Aufforderungscharakter einer Textkopie

In der Situation der *Āratī* entfalten die Kopien mit dem Text des *Bhajans* „Om Jaya Jagadisha Hari“ eine sehr ausgeprägte Handlungsaufforderung. Der Moment, in dem eine Person mit dem Austeilen beginnt, kann als Auslöser des rituellen Höhepunkts des Abends, der *Āratī*, gesehen werden, denn sobald das Austeilen der Kopien beginnt, stehen alle auf und richten sich dem Haupt-Sanctum zu. Der *Bhajan* „Om Jai Jagdish Hari“ wird angestimmt, während eine Person vor den *Mūrtis* eine Flamme schwenkt. Er endet auf das Mantra

„om śānti śānti śānti“, das gleichsam den Höhepunkt der *Āratī* bildet, währenddessen die Tempelglocke geläutet, Rhythmusinstrumente geschlagen und, wenn vorhanden, Muschelhörner geblasen werden. Der religiöse Höhepunkt des Abends wird also nicht durch die Lampe oder Kerze, nach welcher der Priester greift, oder die explizite Aufforderung durch eine Person – ähnlich etwa der Einladung zur Kommunion bei katholischen Gemeinschaften – herbeigeführt, sondern der Aufforderungscharakter wird vielmehr zu großen Teilen an die Kopie eines Liedtextes delegiert.

Das ist einerseits bemerkenswert, weil der Liedtext die *Āratī* zwar einfordert, ihre Durchführung aber auch behindert. Indem nämlich der Text einfordert, gelesen zu werden, während man ihn singt, tritt er in Konkurrenz zum Aufforderungscharakter der *Mūrti* und droht den wechselseitigen Anblick von Gott und Mensch während dem Schwenken der Flamme – also das erklärte religiöse Ziel der *Āratī* – zu unterwandern. Die so entstehende Situation der Konkurrenz des Aufforderungscharakters unterschiedlicher Artefakte (*Mūrti* vs. Kopie des Liedtextes) lässt sich am ehesten damit erklären, dass der koordinierte Beginn der *Āratī* und die Teilnahme aller Anwesenden für ihr Zustandekommen wichtiger sind, als der individuelle, segnende Blickkontakt zwischen den Praxisteilnehmenden und Gott. Indem die Praktik der *Āratī* die Verwendung einer Textkopie privilegiert, delegiert sie das notwendige, explizite Textwissen an ein Artefakt und entlastet die Praxisteilnehmenden. Ihnen wird zugestanden, den Text zwar nicht auswendig aber dennoch mitsingen zu können. Dies kreiert eine Situation, die auf den ersten Blick paradox erscheinen mag: dadurch, dass die Leute auf den Text schauen, werden sie in der Essenz ihrer religiösen Praxis – dem Blickkontakt mit Gott, der in der *Mūrti* Sitz nimmt – eingeschränkt. Gleichzeitig schafft dieser Text aber auch die Möglichkeit des Vergessens. Indem ich dem Text folgen kann, muss ich mich nicht darum bemühen, ihn auswendig zu lernen oder mich an meinen Mitmenschen zu orientieren, um ihn zu antizipieren. Der Text schafft so also auch die Möglichkeit, ihn vergessen zu können und an der *Āratī* teilzuhaben, speziell dann, wenn man nicht zu den geübten Praxisteilnehmenden zählt.

Andererseits ist der Gegenstand an sich interessant, da Texte in der Form von Kopien, Büchern oder Manuskripten mit wenigen Ausnahmen (eine davon sind die individuellen Notizbücher mit den

gesammelten *Bhajan*-Texten) im Tempelgeschehen fast gar keine Rolle spielen, wie auch der Auszug aus einem Beobachtungsprotokoll nahelegt:

„Mir geht dabei der Gedanke durch den Kopf, dass punkto Materialien gerade Bücher in der hinduistischen Praxis, für die ich mich interessiere, eher selten vorkommen. Texte spielen wenn, dann eigentlich ausschließlich für Bahjans oder das gemeinsame Lied beim *Āratī* in Wien eine Rolle. Lediglich zweimal habe ich den Einsatz von Büchern beobachtet, einmal, als Frau Nirmat bei der Feuerbestattung etwas vorgelesen hat oder dann beim jungen Bengali-Priester aus Schweden bei der *Durgāpūjā* im 16.“ (Z10; Z59-64).

Wenn hingegen ein Priester für den permanenten Unterhalt eines Tempels zuständig ist, wird er in der Regel diejenigen Mantras oder Gebete auswendig rezitieren und je nach Kontext die Anwesenden zur Wiederholung oder zum Mitsprechen auffordern. Die Situation in Hindutempeln ist also in der Regel so stark durch die Präsenz von gesprochenen Texten und Mantren geprägt, dass Wilke und Moebus sogar davon sprechen, dass der Text, mit dem sich ein Philologe beschäftigen würde, in indischen Traditionen so nicht existiert: „One could even say that the philologist’s ‚text‘ does not exist as a text type in the Indian tradition“ (Wilke und Moebus 2011, S. 5).³⁴ Das wird auch in der im Folgenden geschilderten Situation deutlich: Natürlich können fast alle der Anwesenden den *Bhajan* auswendig und nehmen trotzdem die Kopie für die Dauer der *Āratī* an sich. Die Praktik der *Āratī* könnte sich also, mit Blick auf das breite Spektrum oraler Praktiken in hinduistischen Traditionen, darauf stützen, dass die Praxis teilnehmenden durch ihre Sozialisation in hinduistisch-religiöser Tradition durchaus über die Kompetenz verfügen, relevantes, explizites

34 Konsequenterweise schlagen Wilke und Moebus (2011, S. 5) vor, die hermeneutische Analysemethode für Sanskrit-Texte um die Bedeutung von Oralität und Klang zu erweitern: „We are therefore focusing on the event character of religious texts in a double sense: on the one hand relating to their potential ability to produce sense in an unfinished, ever new, fashion and on the other, relating to their aesthetic quality, i.e. audible physical nature.“

Textwissen in jahrelanger Wiederholung internalisiert zu haben. Dass zusätzlich Artefakte die Situation entscheidend prägen, verrät folglich etwas über den Kontext, in dem diese Praktik angesiedelt ist. Hier dürfte insbesondere die Abwesenheit religiöser Experten, also die fehlende Präsenz einer Instanz expliziten religiösen Wissens, entscheidend sein. Dadurch, dass die Praktik der *Āratī* im Tempel nicht oder nicht ausschließlich auf religiöse Experten bauen kann, die sie initiiert, anleitet und in Gang hält, kommt spezifischen Artefakten, unter anderem eben dem Liedtext, die Aufgabe zu, einheitliches Textwissen und die Möglichkeit seiner Wiedergabe zu speichern.

Religiöse Praktiken und Gemeinschaft

Die *Āratī* entsteht als religiöse Praktik durch eine Verbindung unterschiedlicher Elemente. Dazu gehört nebst spezifischen Artefakten, wie Textkopien, Instrumenten oder Räucherwerk auch das Schwenken einer Flamme vor den *Mūrtis* – die Lichtgabe, die die *Āratī* erst als *Āratī* auszeichnet (Malinar 2009, S. 159). Wichtig ist in dieser Situation zudem der Klang von Glocken und Muschelhörnern, zusammen mit Gesang und Musik. Wie bereits in Kapitel 5.2.1 herausgearbeitet, ist es das Einfordern von Blicken und das Hören von Klängen, mit der sich die Praktik der *Āratī* als religiöse Praktik ausweist.

Die Praktik der Klangproduktion hat zudem die Funktion, den rituellen Höhepunkt und damit den religiös verheißungsvollen Moment der *Āratī* nachvollziehbar zu machen. Nonchalant formuliert, tritt dieser verheißungsvollste Moment der *Āratī* dann ein, wenn es im Tempel am lautesten ist. Vernachlässigt man also den Klang, ist es schwierig, die Struktur der *Āratī* nachzuvollziehen. Umgekehrt verrät eine Analyse des Klangs aber auch etwas darüber, wie religiöse Praktiken im Tempel als *gemeinschaftliche* religiöse Praktiken entstehen, denn während in *bhakti*-Traditionen die individuelle Beziehung zwischen Gott und Mensch im Zentrum steht und auch die Tempelbesuche primär ein Dienst für die und an den Göttern sind, lässt sich doch nicht leugnen, dass im Tempel, etwa während des Essens, situativ Formen der Gemeinschaft entstehen, die für die

Anwesenden eine große Bedeutung hat.³⁵ Dazu kommt, dass, wie Michaels (1998, S. 85) formuliert, jede Religion durch ein spezifisches „Mischungsverhältnis“ zwischen Individualität und Gemeinschaft geprägt ist. So setzt sich die hinduistische Tempelpraxis aus Praktiken zusammen, die sich als Praktiken individueller Religiosität ausweisen, wie dies etwa anhand der visuellen Orientierung an der *Mūrti* während des *Bhajan*-Singens sichtbar wird. Genauso besteht die Tempelpraxis aber auch aus Praktiken, die erkennbar gemeinschaftliche religiöse Praktiken sind. Die Rekonstruktion religiöser Praktiken ist daher eine gute Möglichkeit, herauszuarbeiten, wie *religiöse Gemeinschaft* als Teil der hinduistischen Tempelpraxis situativ in und durch *gemeinschaftliche religiöse Praktiken* entsteht.

Zum Ende des *Bhajan* „Om Jaya Jagadisha Hari“ und zur Anzeige des Höhepunkts der *Ārati* werden, wie bereits beschrieben, zusätzliche Klänge produziert. Nebst Muschelhörnern und Tempelglocken werden auch die zuvor verwendeten Rhythmusinstrumente, wie etwa Handzimbeln oder Schellenkränze dazu verwendet, diesen wichtigen Moment klanglich anzuzeigen. Nicht zu vergessen sind auch die in Kapitel 5.2.2 behandelten Jubelrufe. Das Resultat ist ein Moment, der sich in seiner Lautstärke und Intensität vom vorhergehenden Geschehen abhebt. Dieses Erzeugen des Klangs ist eine gemeinschaftliche Praktik, denn sie verlangt von den Praxisteilnehmenden eine Orientierung aneinander: Der Klang kann nur über längere Zeit aufrechterhalten werden, wenn sich alle beteiligen. Gleichzeitig schafft Klangerzeugung eine Form der Inklusion aller Anwesenden, da sie alles andere Geschehen sprichwörtlich übertönt. Hier orientiere ich mich an einem Argument von Gerety (2017), der die technische Verstärkung von Mantrén bei einer öffentlichen Feier der Nambudiri, einer brahmanischen Kaste in Kerala, als Brücke zwischen den Nambudiri und den anderen Besuchenden bezeichnet:

35 So formuliert eine meiner Interviewpartnerinnen: „Aber natürlich, damit der Tempel offen ist, ich sehe meine Leute, wir feiern dann gemeinsam, wir tanzen, wir essen gemeinsam, also das ist / das beruhigt mich auch dann, dann vermisse ich mein Zuhause weniger / irgendwie, ja. Das ist (...) dieser Tempel hat für mich eine sehr große Bedeutung“ (INC, Z66-69).

„In this way, amplification provides a bridge between Nambudiri ritual performance and thousands of visitors, many of whom are Hindu devotees who have come to immerse themselves in the sound of the mantras and to have a vision (darśana) of the main altar“ (Gerety 2017, S. 566).

In ähnlicher Manier verstehe ich die Praktik des Klangproduzierens als gemeinschaftliche religiöse Praktik, die alle Besucherinnen und Besucher im spezifischen Moment der *Āratī* „absorbiert“ und inkludiert und ihre Beteiligung und Orientierung aneinander einfordert. Damit entsteht eine Praktik, in der eine gemeinschaftlich erzeugte und Gemeinschaft erzeugende „Erfahrungstranszendenz“ (Knoblauch 1991, S. 14) entsteht.

5.2.4 Die Affektstruktur von Praktiken: *Pūjā*

Nebst den bisher geschilderten Praktiken ist die *Pūjā* eine der wichtigsten und häufigsten religiösen Praktiken. Zwar ist die Etymologie des Wortes *Pūjā* umstritten, es scheint aber einen Konsens darüber zu geben, dass damit die ehrerbietende Behandlung eines Gottes oder hohen Gastes gemeint ist, die manchmal auch einem spezifischen Objekt zukommen kann (Valpey 2010, S. 381). Dabei scheint es gerade in Bezug auf die Praktiken der Verehrung von Götterbildern – durch das Schwenken von Licht und die verbale Lobpreisung – eine gewisse Ähnlichkeit, wenn nicht sogar einen direkten Link zu vedischen Opferritualen zu geben, wie bestimmte Textquellen nahelegen (ebd., S. 381).

Konsekrierte Tempel – so auch die beiden Zürcher Tempel – verfügen in der Regel über einen Tempelpriester, der die tägliche rituelle Versorgung der Götter sicherstellt. Der Tagesablauf des Tempels ist entsprechend an den Bedürfnissen der Götter und nicht an den Bedürfnissen der Besucherinnen und Besucher orientiert (Tripathi 2010, S. 330). Der Tempelpriester zeichnet dafür verantwortlich, diesen Bedürfnissen nachzukommen. Folgender Auszug aus einem Beobachtungsprotokoll zeigt, wie die Praktik der *Pūjā* nun nicht unbedingt in gleicher Art und Weise auf alle Praxisteilnehmenden zugreift:

„Der Priester beginnt die Pūjā vor Gaṇeśa, indem er die Glocke läutet. Die Narasimhans lassen sich aber nicht davon abbringen, ihren Bahjan in Ruhe zu Ende zu singen und sich erst danach zu ihm vor den Schrein zu begeben. Ich stelle mich hinter sie und mache die Rituale mit. Im Verlauf der Pūjā sticht mir Folgendes besonders ins Auge, was ich mir im Anschluss als Sprachmemo auf mein Telefon spreche: Die beiden Personen folgen schon ungefähr dem Ablauf des Priesters, gesellen sie sich doch zu ihm bei der Huldigung vor den einzelnen Schreinen. Jedoch: Sie haben sehr deutlich ihre eigenen Präferenzen, was sie dabei machen. So umrundet bspw. Herr Narasimhan die Planetengötter mehrfach und setzt sich dazwischen vor den Hauptschrein und Frau Narasimhan singt die ganze Zeit leise vor sich hin.“ (Z10, Z65-75).

Bei der beschriebenen *Pūjā* im Sri Civacuppiramaniyar-Tempel in Adliswil handelt es sich nicht um eine idealtypische 16-teilige Ehrerweisung (Michaels 1998, S. 265ff.; Malinar 2009, S. 157ff. und ausführlich Tripathi 2010, S. 332f.).³⁶ In den von mir besuchten Tempeln in Zürich umfasst eine Abend-*Pūjā* unter der Woche vier bis maximal sechs der sechzehn Teile, so auch diejenige, die die obenstehende Situation beschreibt. Dazu zählen in der Regel die Invokation, *avahana*, mit der *Pūjā*-Glocke und der Tempelglocke, manchmal mit Muschelhörnern und mit Begleitung bestimmter Mantrien und Handbewegungen des Priesters, durch die die Gottheit³⁷ dazu aufgefordert wird, eine materielle Form in der *Mūrti* anzunehmen. Weitere Stationen ei-

36 Sowohl Michaels (1998, S. 266) als auch Ślaczka (2010, S. 337) weisen darauf hin, dass sich die Bestandteile einer *Pūjā* nach Tradition, Region, Tempelgröße und finanziellen Möglichkeiten unterscheiden.

37 In den folgenden Kapiteln werden nebst der Bezeichnung *Mūrti* sowohl die Begriffe Gott wie auch Gottheit für Kultbilder und Statuen verwendet. Dies verweist auf die Ambivalenz, die sich gerade in *Bhakti*-Traditionen zeigt, in denen die *Mūrti* eben nicht nur Symbole sind. Wie Malinar festhält, „wird dem Bild des Gottes eine eigene Realität zugeschrieben, mit der der Gläubige direkt in Kontakt treten kann“ (Malinar 2009, S. 157). Das bedeutet aber nicht, dass Hindus deshalb davon ausgehen, dass das Kultbild Gott ist, wie ein Zitat aus dem Interview mit der 20-jährigen Nitnam Chana verdeutlicht: „Urviele Leute fragen mich z. B., warum wir dieses statues haben, weil Gott ist ja nicht wirklich eine menschliche /Form z. B. Ja, das wissen wir auch! Verstehst du?“ (INC, Z192-194).

ner *Pūjā* umfassen die Darbringung von Rosenwasser, *arghya*, für Gesicht und Mund, eine Blumenspende, *puspa*, sowie, je nachdem, Räucherwerk, *dhupa*. Den Höhepunkt bildet die Darbringung von Licht, *dipa*, bei welcher der Priester vor dem Sanctum eine Lampe schwenkt. Dieser Moment ist mit der wichtigste des Tempelbesuches: Die Anwesenden positionieren sich schräg versetzt hintereinander vor dem Sanctum, so dass sie *darśana* empfangen, also in den Blickkontakt mit Gott treten können. In Kombination mit der Darbringung von Licht wird das als besonders segensreich empfunden. Das hängt damit zusammen, dass der Blick respektive der Augenkontakt wichtiges Vehikel für die Übertragung vorteilhafter (aber auch nachteiliger) Energie ist (Valpey 2010, S. 387) und im Rahmen dieses Austausches die Hierarchie zwischen Gott und Mensch situativ überwunden wird (Michaels 1998, S. 270). Den Abschluss einer *Pūjā* bildet in der Regel die Speisung, *naivedya*.³⁸ In den Zürcher Tempeln endet eine *Pūjā* in der Regel mit der Darbringung der Lichtgabe, *dipa*, vor dem Haupt-Sanctum, nachdem zuvor alle anderen *Mūrti* rituell bedient wurden. Auch hier ist der rituelle Höhepunkt durch den Einsatz von Glocken und Muschelhörner sowie die Ausrichtung der Blicke gekennzeichnet. Beendet der Priester die *dipa*, präsentieren er oder ein Helfer die Flamme den anderen Tempelbesucherinnen und -besuchern. Diese streichen mit beiden Händen über die Flamme und sich anschließend über den Kopf, um sich mit dem Licht, welches der *Mūrti* präsentiert wurde, selbst zu segnen. Zeitversetzt drehen der Priester oder ein Helfer eine Runde mit einem kleinen Tablett, auf dem ein Gefäß mit ziemlich flüssiger Sandelholzpaste und eines mit rotem Kumkum-Pulver steht, so dass sich die Praxisteilnehmenden ein *Tilaka* auf die Stirn machen können. Sie tun dies, indem sie erst mit einem Finger die Sandelholzpaste auftragen und anschließend das Pulver auf die feuchte Stelle geben.

38 Obwohl die Darbringung von Essen zu unterschiedlichen Festtagen eine große Rolle spielt und dabei auch ausführlicher zelebriert wird, indem kunstvoll arrangierte Bananenblätter mit unterschiedlichen Speisen vor dem Sanctum niedergelegt werden, habe ich die *naivedya* der gekochten Speise selten bei einer alltäglichen *Pūjā* beobachten können, obwohl es auch in den tamilischen Tempeln im Anschluss an die *Pūjā* immer Essen gibt.

Zum Schluss erhalten die Anwesenden eine Blüte oder ein Blütenblatt, das Teil der *puspa* war, sowie einen kleinen Löffel Rosenwasser der *arghya* in die Handfläche, das sie trinken, die Reste streichen sie sich ebenfalls über das Haupt. Der Andrang um diese Gaben bzw. Segnungen ist, je mehr Leute zugegen sind, groß. Entsprechend löst sich die strukturierte Ordnung der *Pūjā* nicht selten in ein Gedränge um die Personen auf, die mit Licht, Sandelholzpaste, Pulver und Blumen durch den Tempel gehen. Diese Segensgaben sind nebst *darśana* das, was Tempelbesucherinnen und -besucher im Zuge ihres Besuches erhalten können.

Als Erklärung für den Besuch der *Pūjā* im Tempel genügt das aber noch nicht; schließlich können alle bisher beschriebenen religiösen Praktiken genauso vor einem Hausschrein stattfinden. Es scheint daher sinnvoll, sich zu überlegen, wie spezifische Praktiken (wie eben die *Tempel-Pūjā*) es erreichen, dass an ihnen teilgenommen wird. Reckwitz geht davon aus, dass Praktiken „in sich eine bestimmte Motivation enthalten, sie zu vollziehen“, wie sie auch die sinnliche Wahrnehmung auf eine bestimmte Weise organisiert (Reckwitz 2016b, S. 172), etwas, was an religiösen Praktiken besonders eindringlich deutlich wird. An der Stelle von Individuen als Trägern von Emotionen spricht Reckwitz daher von Affekten, die den Praktiken selbst – und zwar allen sozialen Praktiken – zugerechnet werden müssen:

„Ausgehend vom Subjekt kann man formulieren: Die Affektivität einer Praktik umfasst spezifische Lust- oder Unlusterregungen, die sich an bestimmte andere Subjekte, Dinge oder Vorstellungen heften. Diese werden innerhalb der Praktik typischerweise auf eine bestimmte Art und Weise interpretiert und können damit zum ‚Auslöser‘ für Lust- oder Unlustempfindungen werden“ (ebd., S. 173).

Nun ist gerade die affektive Orientierung, die sich an *Subjekte* heftet, leicht nachvollziehbar: Menschen verbinden mit ihrem Partner in der Regel andere Gefühle als mit dem Verkäufer im Supermarkt, sie bringen Bekannten mehr Vertrauen entgegen als Fremden. Was nun für den Kontext der *Pūjā* im Tempel interessant ist, ist die affektive Orientierung, die an Objekten oder Artefakten haftet, welche Teil von

Praktiken sind. Dies scheint eine wichtige Orientierung, um zu erklären, wieso Hindus die *Pūjā* im Tempel besuchen, wie also die Motivation zur Tempelpraxis zustande kommt: durch die spezifische Atmosphäre des Tempelraumes. Reckwitz argumentiert, dass das Subjekt durch die Atmosphäre affiziert wird, „die sich aus der relationalen Situierung von Artefakten – im Übrigen auch von anderen Subjekten, Gruppen oder auch Praktiken – ergibt“ (ebd., S. 175). Dies kommt in den Interviews zum Ausdruck. Die meisten meiner Interviewpartnerinnen und -partner erwähnen irgendwann die Ruhe, die ihnen der Tempel vermittelt bzw. die sie im Tempel finden. Die Aussagen von Gitali Safal und Nitnam Chana stehen dabei exemplarisch für weitere ähnliche Aussagen:

„Tempel bedeutet, ich bin jetzt ganz alleine oder ganz nah zu meinem Gott. Und der gibt mir bestimmte Ruhe und bestimmte Kraft“ (IGSA, Z25f.).

„Und es ist [im Tempel] einfach so ruhig / und du hast einfach Freude“ (INC, Z53f.).

Gerade das Bezugnehmen auf den Zustand der Ruhe, das in beiden Zitaten zum Ausdruck kommt, ist für einen Neuling der Tempelpraxis schwer nachvollziehbar. Tatsächlich sind Momente der Ruhe im Verlaufe der gut besuchten Abende im Tempel selten. Nebst gemeinsamem Gesang, Musik von der CD, den Mantren des Priesters und dem Einsatz von Glocken und Muschelhörnern sowie spontanen Jubelausrufen ist es nie still. Begreift man die Bezugnahme auf Ruhe allerdings im Kontext kultureller Schemata religiöser Traditionen, wird deutlich, dass damit auf eine Atmosphäre, also eine spezifische relationale Situierung von Artefakten, Subjekten und Praktiken, die das Subjekt in der konkreten Situation affizieren, Bezug genommen wird.

Die Atmosphäre des Tempels, etwa als Ort außeralltäglicher Ruhe, ist es, die die Motiviertheit zum Tempelbesuch bereitstellt und damit einen wesentlichen Anteil daran hat, zu erklären, wie *doing mandir* auch im Kontext der Migration reproduziert wird. Interessanterweise ist es irrelevant, ob es sich um einen konsekrierten oder nichtkonsekrierten Tempel handelt. Lediglich eine spezifische relationale Situierung unterschiedlicher Artefakte und Praxisteilnehmen-

der scheint darüber zu entscheiden, ob die affektive Orientierung Wirkung entfaltet.

5.2.5 Grenzenlose Praxisteilnahme: *Durgāpūjā*

Doing mandir entsteht in und durch eine Vielzahl unterschiedlichster Praktiken. Nebst den regelmäßigen religiösen Praktiken im Tempel, die bereits besprochen wurden, gehört auch das Zelebrieren von Feiertagen dazu. Wichtige Feiertage tamilischer Hindus, und folglich tamilischer Tempel in der Schweiz, sind beispielsweise das tamilische Neujahrsfest *taipponkal* (tamilisch) oder das jährliche Tempelfest. Am Tempelfest wird das Datum der Konsekration des Tempels gefeiert, es dauert von einer Woche bis zu zwölf Tagen. Das Tempelfest ist ein Moment, an dem die tamilische Diaspora dank aufwendigen Prozessionen in der Schweiz, aber auch in anderen europäischen Ländern zunehmend an Sichtbarkeit gewinnt (Eulberg 2014, David 2012, Jacobsen 2008). Ähnlich verhält es sich mit der Feier von *Dipāvali* in Wien, die seit 1981 in der Öffentlichkeit eines Wiener Einkaufszentrums stattfindet und als Legitimationsstrategie gegenüber unterschiedlichen Publika fungiert (vgl. Limacher 2016, 2021). Je nach Tempelgottheit werden zudem in einzelnen Tempeln zusätzliche Feiertage begangen. In Wiener Hindutempeln sind, entsprechend der mehrheitlichen Herkunft der Hindus aus Nordindien, andere Feste wichtig als in den tamilischen Hindutempeln in Zürich. Dazu gehören etwa das Lichterfest *Dipāvali*, das Frühlingsfest *Holi* oder *Mahā Śivarātri*, die Nacht des Śiva.

Für die Hindus, deren Familien aus Westbengal oder Bangladesch stammen, ist zudem die Feier der *Durgāpūjā* – im restlichen Indien *Navaratri*, Fest der neun Nächte, genannt – zentrales religiöses, aber auch soziales Ereignis des Jahres. Stellvertretend für die jährlich wiederkehrenden Feiertage soll darum im Folgenden die *Durgāpūjā* genauer analysiert werden.

Allein in Wien haben sich zwei Vereine gebildet, die, nebst den etablierten Tempeln, die *Durgāpūjā* an unterschiedlichen Orten in der Stadt ausrichten (vgl. Kapitel 4.2 und 5.1.4). Für die Zeit der Festtage entstehen also zwei zusätzliche „Tempel auf Zeit“ (Rodrigues 2003, S. 295).

Die *Durgāpūjā*, wie McDermott (2011) für den amerikanischen Kontext ausarbeitet, ist eine jener Festivitäten, die sich auch außerhalb Indiens im Laufe der Zeit vervielfältigt hat. Waren es im Amerika der 1960er-Jahre ganz wenige Gruppierungen, die die *Pūjā* organisierten, spricht McDermott für die USA der Gegenwart von mindestens hundert Gruppen und Vereinen, die die Feier einer *Durgāpūjā* organisieren (ebd., S. 225). Dieser Entwicklungsprozess zeigt sich in seinen Anfängen auch in Österreich. So gibt es trotz der geringen Zahl an Hindus bereits vier Feiern in Wien, die während der fünf Tage³⁹ im Herbst besucht werden können (vgl. Kapitel 4.2.2). Die Organisation mehrerer Festivitäten als Ergebnis von Rivalitäten und Zerwürfissen beobachtet auch McDermott (ebd., S. 228). Der Grund dafür dürfte in der Geschichte der *Durgāpūjā* und speziell in der Kolonialgeschichte zu suchen sein, wie Ghosh (2000, S. 298) darlegt. So hat die bengalische Elite Kalkuttas, die durch die Zusammenarbeit mit dem *British Empire* reich wurde, das ehemals ländliche Fest für den urbanen Kontext adaptiert und als Möglichkeit der öffentlichen Präsentation und des Wetteiferns genutzt: „The urban festival soon became an iconic institution of the Bengalis and a space for public performances and contestation“ (ebd., S. 298). Gerade das Wetteifern scheint auch für die Entstehung mehrerer Feiern der *Durgāpūjā* in Wien relevant zu sein. So erzählt mir etwa Garima Sadhu von Konflikten, die schlussendlich zu einer Spaltung der Bangladeschi-Community und der Entstehung zweier separater Feiern geführt haben:

„Früher war immer dort, im Donaacity haben wir gemacht, äh, in dieser hall. Dann ein bisschen gestreitet und so, so, deswegen / (...). Jetzt, jetzt äh, zwei Pūjā jetzt, äh, in* an die Donau. An die Donau eine / Lokal wo ist die vorher Disko war, dort macht diese

39 Dass die Feier der *Durgāpūjā* fünf Tage und nicht zwingend neun Nächte dauert, wie es die Bezeichnung *Navratri* nahelegen würde, hängt mit den regionalen Besonderheiten der Feier zusammen: von den neun Aspekten der Durgā, denen im Rahmen der *Navratri* gedacht wird, bilden lediglich fünf den Kern der *Durgāpūjā*, wie sie in Bangladesch und Westbengal gefeiert wird.

fünf Tage lang eine Pūjā, und wir machen die Herbststraße. Und die alle Bangladeschi sind jetzt zwei Teile“ (IGS, Z29-33).⁴⁰

Die *Durgāpūjā* scheint folglich eine Praktik zu sein, in deren Rahmen Grenzen gemeinschaftlicher Einheiten andauernd verhandelt werden. Aber auch auf andere Art und Weise werden Grenzen und ihre Überschreitungen in der Praktik der *Durgāpūjā* sichtbar. Dass sich fast alle Praktiken durch den Rückgriff auf spezifische Praxisteilnehmende und Artefakte auszeichnen und dass die wenigsten dieser Praxisteilnehmenden und Artefakte in Zeiten globaler Vernetzung immer am selben Ort bleiben respektive lokal produziert und verwendet werden, dürfte klar sein. Das Thema der Grenzüberschreitungen im Zuge der *Durgāpūjā* als Alleinstellungsmerkmal zu bezeichnen, birgt die Gefahr, einer Form des *otherings* Vorschub zu leisten, denn genauso wie die *Durgāpūjā* lässt sich ein sonntäglicher Verwandtschaftsbesuch mit gemeinsamem Verzehr von Erdbeertörtchen als Praktik beobachten, die mehrfache Grenzüberschreitungen beinhaltet (die Verwandtschaft aus dem Elsass, die Erdbeeren aus Spanien etc.). Der Unterschied ist nun, dass die Grenzüberschreitungen, die sich im Rahmen der *Durgāpūjā* beobachten lassen, weniger stark institutionalisiert sind als der Handel mit Erdbeeren und daher häufiger mit Widerständen konfrontiert sind. Es geht daher im Folgenden darum, zu ergünden, wie eine Praktik wie die *Durgāpūjā* diese unterschiedlichen Formen von Grenzüberschreitungen dennoch anregt.

Praxisteilnehmende und Artefakte

Eine Überschreitung (geo-)politischer Grenzen lässt sich für die an der *Durgāpūjā* beteiligten Menschen und Dinge feststellen, angefangen mit dem religiösen Experten. So engagiert der Bengalisch-Österreichische Hinduistische Kulturverein BÖHK einen Priester aus Schweden, der Bangladeschi, Brahmane und ausgebildeter und geweihter Priester ist, wie Garima Sadhu, eine Mitorganisatorin, formuliert:

40 Auch Ronita Glöckner schildert diese Situation des Konfliktes und der Abspaltung sehr ausführlich (vgl. IRG, Z447ff.).

„Es gibt auch viel Brahmanen, aber man kann nicht alle Brahmanen nehmen, er muss eine Schnur haben, das heißt, er ist äh gelernt, hat die Pūjā, alle Dinge die man muss bei Pūjā machen / muss. Und hier, ähm, in Wien gibts keine. Es gibt schon, drei vier Brahmanen, aber die Leute können nicht Pūjā machen. Deswegen haben wir gedacht, von Bangladesch hier, kann man sie nicht nehmen, weil das Visum ist ein Problem. Dann haben wir im Internet gesucht, wo gibts die Brahmanen, und wir haben gesehen, in Schweden gibts sie, in Germany, in Italy gibt es auch. Aber es ist ein Bangladeschi dort [in Schweden]. Die Leute können auch Pūjā machen. Und dann haben wir ihn gebeten, bitte kommen Sie hierher, und wir haben bezahlt, und die Leute haben das gemacht“ (IGS, Z60-68).⁴¹

An diesem Zitat werden anhand von Einreiserechten erste Restriktionen sichtbar. Der Priester kann nicht aus Bangladesch engagiert werden, da dies ein Visum voraussetzen würde, das wiederum für Religionsgemeinschaften, die als Vereine organisiert sind, nur sehr schwer zu erlangen wäre. Im Zuge der Praktik der *Durgāpūjā* entstehen noch weitere Formen (geopolitischer) Grenzüberschreitungen, denn auch die Besucherinnen und Besucher reisen teilweise extra an. Anlässlich der *Durgāpūjā* treffe ich daher nicht nur Verwandte der Vereinsmitglieder aus Italien, sondern auch Hindus aus der Slowakei, die speziell für die *Pūjā* anreisen:

„Als sich die drei Studenten verabschieden, komme ich mit einem Mann ins Gespräch, der die ganze Zeit vor mir gesessen hat. Er stellt sich mir als Bair vor und stellt mir auch seine Frau Evelina vor. Da er näher bei mir sitzt, läuft die Unterhaltung hauptsächlich über ihn. Ich erfahre, dass er ursprünglich aus Indien kommt, selbstständiger Unternehmensberater im Bereich Informatik ist und mit seiner Frau, einer Rumänin, in Bratislava wohnt. Da er in der Hindutradition aufgewachsen ist, hat er sich erkundigt, wo er *Durgāpūjā* feiern könnte, während er in Bratislava weilt und ist so auf die *Durgāpūjā* in der Hellwagstraße gestoßen“ (W02, Z52-58).

41 Diese Passage wurde aus Gründen der Nachvollziehbarkeit sprachlich verändert.

Während Bair über einen rechtlichen Status verfügt, der es ihm erlaubt, überallhin zu reisen, ist dies für bestimmte Verwandte der Vereinsmitglieder erst seit Kurzem möglich, anderen bleibt es, aufgrund fehlender Aufenthaltssicherheit, weiterhin verwehrt. Die Grenzüberschreitungen, die von einer spezifischen Praktik eingefordert werden, können also nicht immer realisiert werden. In dieser Hinsicht ist es umso interessanter, dass die eher kleine *Durgāpūjā* des BÖHK diese Ausstrahlung entwickelt. Besonders auch, weil die Informationen dazu hauptsächlich per Post verschickt werden. So erhalte ich die Information zu Zeit und Ort in Form einer schriftlichen Einladung, die mir im Tempel im AAI von Garima Sadhu überreicht wird.⁴² Sie ist es auch, die mir erklärt, dass der Verein eine Liste mit Teilnehmenden führt und die Einladungen jedes Jahr verschickt. Interessanterweise scheint die *Durgāpūjā* diese Aufforderung der Teilnahme auch zu entwickeln, wenn wenig Information online auffindbar ist. So erzählt mir Garvit von einer anderen Feier, zu der eine Familie aus Bukarest angereist sei, ohne über viele Informationen zu verfügen:

„We had surprises; there is one family they came in from Bucharest / so they heard, they checked in the internet there was something given not 100% there was a Lammgasse Mandir address was given and they assumed that during (...). *Durgāpūjā* is one of the main festival of whole of India [sic!] so they assumed that ok, there must be people coming in, so they took the chances and they came from Bucharest one family came. Ah / two, one girl and one boy they drove from ehm / (5) Budapest also / they came and they were surprised to see such a big *Pūjā* going on there and they were asking ‚Why don’t you do some Internet and eh advertisement and things like that?’ and we said yes, it’s a good and valid point. We should be doing that next year. So / people are coming from outside, taking their chances and to their surprise it was much bigger than what they were expecting“ (IGR, Z94-102).

Das zeigt, dass das Fest so wichtig ist, dass die Besucherinnen und Besucher sogar das Risiko eingehen, eine weite Anreise auf sich zu nehmen

42 Seit 2015 geht das etwas einfacher, da der Verein mit eigener Website und Facebook-Seite auch über eine entsprechende Onlinepräsenz verfügt.

und enttäuscht zu werden. Das zeichnet die *Durgāpūjā* vor anderen religiösen Praktiken – etwa die wöchentliche *Āratī* – aus, die für Praxisteilnehmende nicht denselben Aufforderungscharakter entwickeln.

Weitere Formen der Grenzüberschreitung lassen sich für die Ebene der Artefakte und Räume rekonstruieren. Da ist zum einen der Umstand, dass die *Durgāpūjā* nicht zwingend im Tempel gefeiert wird,⁴³ sondern auch an anderen Orten „Tempel auf Zeit“ entstehen. Während die *Durgāpūjā* in Indien und insbesondere in Bangladesch im öffentlichen Raum oder aber in öffentlich begehbaren Räumen gefeiert wird (Ghosh 2000, S. 298), so dass die aufwendig geschmückten *pandals*, temporäre Strukturen, die die *Mūrti* beinhalten, von vielen Menschen gesehen werden können,⁴⁴ werden in Wien für diesen Zeitraum Räume gemietet. Die beiden Vereine, die eine *Durgāpūjā* außerhalb der etablierten Tempelräume ausrichten, haben im Zuge ihrer Festivitäten schon mehrfach den Raum gewechselt und sind so quer durch die Stadt gewandert, da es nicht ganz einfach ist, einen passenden Raum zu finden, der für die Vereine auch finanzierbar ist.⁴⁵ Anders also als etwa hinduistische Prozessionen, die auch in Europa vermehrt im öffentlichen Raum gefeiert werden (Jacobsen 2008), erfährt die *Durgāpūjā* im Zuge ihrer Institutionalisierung in Wien eher eine Form der Verschleierung.⁴⁶ Selbstredend gibt es dafür vielerlei plausible Erklärungen, beginnend mit den klimatischen Bedingungen (der Wiener Oktober kann durchaus schon

43 Obwohl sie in Wien auch im Tempel an der Lammgasse gefeiert wird (vgl. W16).

44 Dabei ist die Argumentation sehr ähnlich wie bei den Tempelfesten: Dadurch, dass die Schreine auf öffentlichen Plätzen aufgebaut werden, können auch Menschen an der Feier teilnehmen, die nicht unbedingt in den Tempel gehen würden. Dazu gehören nebst Angehörigen spezifischer Kasten gerade in Bangladesch die Angehörigen anderer Religionen, wie etwa die mehrheitlich muslimische Bevölkerung. Ronita Glöckner betont, dass sowohl Muslime und Christen aus Bangladesch an der Feier in Wien teilnehmen würden (IRG, Z89-293).

45 Ronita Glöckner spricht über die Raumsuche und darüber, welchen Anforderungen ein Raum genügen muss (groß genug, zentral gelegen, mehrere Tage am Stück zu mieten, nicht zu teuer) und welche Kontakte sie dabei zu nutzen versucht (IRG, Z318ff.).

46 Selbstredend finden auch in Kalkutta nicht alle Feiern draußen statt (vgl. Ghosh 2000).

empfindlich kalt sein) oder den Erlaubnissen, die für eine öffentliche Veranstaltung einzuholen wären.

Für die Artefakte gilt, dass sie ebenfalls einige Grenzen überschritten haben, bis sie Teil der Praktik der Wiener *Durgāpūjā* sind. Die fünf *Mūrti* von Durgā, die auf dem Löwen reitend gerade dabei ist, den Dämon Mahiṣāsura zu erstechen,⁴⁷ sowie die sie flankierenden *Mūrti* ihrer Kinder Gaṇeśa, Kārttikeya, Sarasvatī und Śrī-Lakṣmī werden in Indien bestellt und angefertigt. Anschließend werden sie nach Wien bzw. in andere Länder exportiert (vgl. auch McDermott 2011, S. 225ff.). Dort lagern sie, wie im Falle des BÖHK in Holzkisten im Keller eines Vereinsmitgliedes und werden einmal im Jahr ausgepackt und auf festlich geschmückten Podesten installiert. Ebenso werden zahlreiche Utensilien, die es für die *Pūjā* braucht, in Indien bestellt, wie das etwa McDermott ausführlich beschreibt (ebd., S. 225ff.).

Die *Durgāpūjā* scheint, trotz unterschiedlicher Hindernisse, die Überschreitung von Grenzen anzuregen, ja sogar einzufordern. Dass der Praktikenkomplex der *Durgāpūjā* diese Grenzüberschreitungen anregt, lässt sich erklären, wenn man ihre heutige Bedeutung als soziales und religiöses Fest und ihre Entstehung im Kontext der Kolonialgeschichte berücksichtigt. Wie erläutert, wurde eine ehemals vor allem rurale Tradition des Erntedankes erst von einer urbanen gesellschaftlichen Elite übernommen, als Fest der Selbstpräsentation etabliert und in der Folge auch von anderen Gesellschaftsschichten übernommen:

„The popularity of the festival has enhanced its festive aspect while eroding its ritual features. This has to an extent ‚secularized‘ the worship of a Hindu goddess into a cosmopolitan festival. Further, it has displaced the elite imagination from constituting the festivities solely in its own image. The attributes of conspicuous consumption, display and status have now been appropriated by the non-elite sections of society as well“ (Ghosh 2000, S. 294).

Die *Durgāpūjā* muss folglich als Komplex unterschiedlicher Praktiken angesehen werden, bei dem die Darstellung von sozialem Status genauso wichtig ist wie die Durchführung religiöser Praktiken. Ich argumentiere nun, dass es diese spezifischen Verschränkungen

47 Daher nennt man sie auch *Mahiṣāsuraṃardini* (ebd., S. 294).

unterschiedlicher Praktiken sind, die die beschriebenen Grenzüberschreitungen anzuregen vermögen. Die Praktik der *Durgāpūjā* erreicht das, weil sie nebst der konkreten affektiven Orientierung in den Tempeln und „Tempeln auf Zeit“ (vgl. 5.2.4), die die Teilnahme motivieren, für die Anwesenden auch die Möglichkeit bereithält, im Zuge der Teilnahme an der *Pūjā* einen spezifischen sozialen Status zu bestätigen. Hierfür orientiere ich mich an Schatzki, der bemerkt, dass die Identität einer Person einerseits von ihrer Position in sozialen Arrangements abhängt und andererseits auch an die Praktiken gebunden ist, an denen sie teilhat:

„In the previous chapter, I wrote that a person’s identity depends partly on where he or she fits into social arrangements. It now emerges that it is also tied to the practices in which he or she participates, whose organizations are articulated around identities available to participants“ (Schatzki 2002, S. 82).

Im Falle der *Durgāpūjā* wird deutlich, dass die daran Teilnehmenden zwar durchaus für religiöse Praktiken zusammenkommen, die *Pūjā* aber die Möglichkeit bereithält, nebst den religiösen Praktiken auch Konsum und Inszenierung von sozialem Status zu praktizieren. Diese Möglichkeit hängt eng mit der Geschichte der *Durgāpūjā* zusammen, in deren Verlauf sie partiell säkularisiert und kosmopolitisiert wurde, wie Ghosh (2000, S. 298) zeigt. Konkret zeigt sich diese Bedeutung beispielsweise an der Anschaffung und dem Tragen neuer Kleider, die wichtiger Bestandteil der Feier sind. Sichtbar wird das an der *Durgāpūjā* in Wien an den Saris der Frauen. So tragen die weiblichen Vereinsmitglieder des BÖHK farblich aufeinander und auf die Festtage abgestimmte Saris, entsprechende Gruppenfotos werden auf der Facebook-Seite des Vereins veröffentlicht.⁴⁸

Zusammengenommen zeigt sich, dass der spezifische Praktikenkomplex der *Durgāpūjā* eine große Anziehungskraft entwickelt, die sowohl Artefakte als auch Menschen dazu bewegt, Grenzen zu überqueren.

48 Vgl. <https://www.facebook.com/boehkv/>, zuletzt geprüft am 01.06.2018.

5.3 Zeitpraktiken

Wie im vorhergehenden Kapitel gezeigt wurde, konstituieren sich Hindutempel in und durch eine Vielzahl unterschiedlicher Praktiken. Sie werden also im Zuge eines Komplexes aufeinander bezogener Praktiken und unter Einbezug von Akteuren und Artefakten täglich oder wöchentlich hervorgebracht. Nun stellt sich die Frage, wie es dazu kommt, dass ein solcher Komplex an Praktiken auch über den konkreten Moment wie beispielsweise eine *Pūjā* hinaus Bedeutung entfaltet. Wie konstituieren sich Tempel über das zuvor beschriebene, situationale Geschehen hinaus? Im Forschungsfeld lässt sich nebst der kontinuierlichen performativen Hervorbringung – dem *doing mandir* – ein Set spezifischer Praktiken ausmachen, das den Tempel über den Moment gewohnheitsmäßiger Praktiken hinaus fixiert und ihm nebst der iterativen Gegenwart eine Zukunft und eine Vergangenheit gibt. Damit ist nicht die Zeitlichkeit sozialer Praktiken insgesamt angesprochen, denn es ist klar, dass sozialen Praktiken – Sozialität ganz generell – immer eine Zeitdimension inhärent ist und sie folglich in ihrem Verlauf analysiert werden muss.

Zeit tritt aber noch in einer anderen Dimension als in der Erfahrung des Nacheinanders von Ereignissen zutage. Sie wird dann eben nicht als der sozialen Welt immanente Dimension verstanden, sondern als etwas explizit Hervorgebrachtes in der Form möglicher, unterschiedlicher Zukunftsszenarien in Kalendersystemen oder Tempelbauprojekten oder als festzuhaltende und festgehaltene Vergangenheit in der Form unterschiedlicher Archivalien. Im Folgenden sollen ebenjene „doings“ und „sayings“ rekonstruiert werden, die die Zukunft und Vergangenheit von Hindutempeln organisieren. Dieses Set an Praktiken – ich nenne sie Zeitpraktiken (Reckwitz 2016d, S. 116f.) – schafft folglich einen Horizont, der über den konkreten Moment der Gegenwart hinaus in die Zukunft und in die Vergangenheit reicht. Die Zukunft wird durch Imagination oder Planung von einer abstrakten, offenen, kontingenten Zukunft in eine konkrete Zukunft überführt. Diese betrifft nicht die gesamte Gesellschaft bspw. eines Landes, sondern bezieht sich auf einen spezifischen, häufig lokal verorteten Ausschnitt, beispielsweise auf den Tempel in Adliswil oder *die bengalischen Hindus* in Wien. Genauso wird die Vergangenheit im Rahmen von Zeitpraktiken aus ihrer unspezifischen

Form gehoben. Dadurch, dass an bestimmte Ereignisse erinnert oder Dinge aufbewahrt werden und andere nicht, erhält ein – wiederum konkreter – Ausschnitt der sozialen Welt eine Geschichte oder Dauerhaftigkeit und dadurch auch ein Selbstverständnis als Teil eines größeren sozialen Gefüges.

Bevor die Rekonstruktion dieser Praktiken dargestellt wird, bedarf es einer kurzen Erklärung zu Zeitkonzepten im Hinduismus. Religiöse Vorstellungen von Zeit sind stark verknüpft mit Kosmologien und daher wichtiger Bestandteil eines religiösen Deutungssystems. Gerade im klassischen Hinduismus ist die Vorstellung von Zeit eine zyklische. Auch das Universum und damit die Gesellschaft sind einem ständig wiederkehrenden Zyklus von Zerstörung und Wiederschaffung unterworfen (Gonzalez-Reimann 2009, S. 411). Klostermaier (2008, S. 873) verweist auf die Akteurseigenschaften von Zeit im Kontext der *Yoga-Vāsiṣṭha*, einer beliebten und bekannten philosophischen Schrift aus dem 10. Jahrhundert, in der Rāma durch den Weisen Vasiṣṭha mittels didaktischer Dialoge in den Zustand der Erlösung geführt wird (Nair 2020). Hier wird Zeit mit einem Mimen verglichen, der immer wieder auf die Bühne tritt und die Zerstörung und Erschaffung der Welt aufführt.

Wie Malinar (2009, S. 175) darlegt, werden kosmologische Konzepte, die auf ein zyklisches Zeitverständnis referieren, zwar nicht mehr in der Schule vermittelt, entfalten aber auf der Ebene des Alltags nach wie vor Einfluss. Indem viele Hindus davon ausgehen, dass das Leben nicht nur durch das Zusammenspiel unterschiedlicher sozialer Beziehungen sondern auch durch die Präsenz und den Einfluss von Göttern, Ahnen und Dämonen geprägt ist, tragen sie ebensolchen Vorstellungen Rechnung. Dies zeigt sich beispielsweise am Totenritual, das stark darauf baut, dass der Einzelne in eine Ahnenreihe eingebettet ist (Heller 2012, S. 41). Von dieser Ahnenreihe aus kehrt er dann in Form der Wiedergeburt zurück in die Welt der Lebenden oder wird aus diesem Kreislauf entlassen und erreicht *mokṣa*, die Erlösung.

Für den tamilischen Hinduismus stellt Clothey heraus, dass die Zeit in einer Art „konzentrischer Zyklizität“ (Clothey 1982, S. 180) organisiert ist. Sichtbar wird dies nicht nur in der Art und Weise, wie Kalender gestaltet sind (vgl. Kapitel 5.2.1), sondern auch daran, dass sich die zyklische Struktur sowohl in kleinsten rituellen Praktiken – Clo-

they nennt hier etwa die Verehrung Gottes mit einer kreisenden Flamme im Rahmen des *Āratī* (ebd.) – als auch in großen Einheiten niederschlägt. Die bekannteste Version eines großen zyklischen Musters findet sich in der Lehre der vier unterschiedlichen *yugas*, den Weltzeitaltern, die ab 300 v. u. Z. entstanden sind (Gonzalez-Reimann 2009, S. 416ff.). Diese vier *yugas* sind durch den zunehmenden Zerfall von *dharma*, hier verstanden als Recht und Ordnung, gekennzeichnet. Dass sich die Welt seit 3102 v. u. Z. im Zustand des *kaliyuga*, also im letzten der nach den vier Würfeln eines Würfelspiels benannten Zeitalter befindet, bedeutet aber nicht nur Krise und Verfall. Sowohl Stietenron (2005, S. 49) als auch Malinar (2009, S. 174f.) betonen, dass das letzte Zeitalter vor der Zerstörung und Neuschaffung der Welt auch religiöse Chancen bereithält, um Erlösung zu erlangen. Gerade dadurch, dass ältere religiöse Traditionen⁴⁹ verfallen, sehen die Anhänger von Bhakti-Traditionen im *kaliyuga* religiöse Vorteile und preisen es deshalb. Wenn nämlich das letzte Zeitalter so schwierig ist, muss Erlösung daraus verhältnismäßig leicht zu erlangen sein.

Dabei betont Gonzalez-Reimann (2009, S. 411), dass die Unterscheidung zwischen zyklischen und linearen Zeitverständnissen nicht absolut zu verstehen sei und auch Michaels (1998, S. 335) weist darauf hin, dass bereits die Erfahrung eines Menschenlebens mit dem linearen Prozess des Älterwerdens und der zyklischen Erfahrung der Jahreszeiten zu illustrieren vermöge, dass die beiden Zeitverständnisse nicht exklusiv auftreten. Das ist für den vorliegenden Kontext wichtig, denn die aus dem Forschungsfeld rekonstruierten Zeitpraktiken bedienen beide Vorstellungen von Zeit, ohne dass dies konfliktiv ist. Während die Imagination einer baulichen Zukunft, wie sie in sprachlichen und materialen Praktiken zum Ausdruck kommt, oder das Führen eines Archivs über vergangene Aktivitäten eher einem linearen Zeitverständnis geschuldet sind, kann das Führen eines Kalenders sowohl ein lineares Zeitverständnis bedienen („Der Tempel ist nächsten Samstag geöffnet“) oder aber einem übergeordneten zyklischen Zeitverständ-

49 Gonzalez-Reimann (2014, S. 358) bindet die Entstehung der Zeitalterlehre und insbesondere die ausführlichen Beschreibungen des *kaliyuga* an soziale Umstürze in der Zeit zwischen 300 v. u. Z. und 300 n. u. Z. und der Befürchtung von Brahmanen, dass die vedischen Opferrituale an Bedeutung verlieren.

nis folgen, in welchem der Ritualkalender eines tamilischen Tempels eingebettet ist in den 60 Jahre dauernden Zyklus, in welchem sich die lunaren, solaren und stellaren Messgrößen synchronisieren und der einen Einfluss auf die Gestaltung von Festtraditionen hat⁵⁰.

5.3.1 Praktiken der Zukunft

Präsentation eines Tempelmodells

Während des Tempelfestes in Adliswil findet sich zwischen all den Ständen, die Essen, Süßigkeiten, Schmuck und Spielzeug feilbieten, ein kleiner Stand unter einem weißen Plastikzelt, wo das architektonische Modell eines Tempels in drawidischem Stil⁵¹ ausgestellt ist. Aus dem Beobachtungsprotokoll geht hervor, dass der Stand aufgestellt wurde, um die Anwesenden über das Projekt eines Tempelneubaus zu informieren und zu diesem Zweck Spenden zu sammeln.

„Das Modell ist unter einem kleinen Zeltdach aufgestellt und der Mann daneben deutet mir an, unter das Zelt zu stehen, als leichte Regentropfen spürbar sind. Ich lehne lachend ab, da es fast nicht spürbar ist und frage ihn stattdessen nach dem Modell. Er erklärt mir, dass der Tempelverein Geld für einen eigenen Tempel samm-

50 So werden Śiva -Tempel mit fest installierten *Mūrti* in tamilischer Tradition im Rahmen eines Festes mit dem Namen *kumbhābhīṣeka* alle 12 Jahre neu geweiht, um rituelle Fehler, die im Laufe dieser Zeit begangen wurden, zu korrigieren und das Niederlassen der göttlichen Präsenz in den *Mūrti* zu sichern (vgl. Fuller 2004). Bauliche Änderungen, notwendige Renovierungen oder gar die Möglichkeit von Umzügen und Neubauten orientieren sich folglich bei besagten Tempeln auch an diesem zyklischen Rhythmus, wie mir etwa ein Vorstandsmitglied aus Zürich versichert: „Jeder Tempel ist saniert und neu eingeweiht, alle 12 Jahre“ (IPR, Z232f.).

51 Der drawidische Baustil bezeichnet einen Stil der indischen Tempelarchitektur, der sich vor allem in südindischen und sri-lankischen Tempeln durchsetzt und auch gegenwärtiges Bauen prägt (Lorenzetti 2015, S. 79ff.). Der Stil findet als einer von drei Stilarten bereits im *vāstu śāstra*, der traditionellen Textquelle indischer Architektur und Baukunst, Erwähnung. Besonders kennzeichnend ist der figurativ meist reich verzierte, pyramidenförmige Turm über dem Eingang des Tempels, der sogenannte *kōpuram* (tamilisch).

le, der dann so aussehen würde. Außerdem sagt er, dass das Land dazu bereits gekauft wurde, im Sihltal auf dem Hügel liegt, und sie wohl noch so zwei, drei Jahre sammeln müssten, bevor sie mit dem Bau beginnen könnten“ (Z14, Z52-58).

Diese Praktik des Ausstellens kann folglich einerseits als materialisierter Spendenaufwurf gesehen werden: Für einen Bau, den es noch nicht gibt, Geld zu spenden, scheint aus Sicht der Sammelnden attraktiver, wenn durch ein Modell eine Vision evoziert wird, die eine ganz andere materielle Dringlichkeit hat als eine Broschüre oder ein Flyer. Das Modell lädt die Betrachtenden dazu ein, es zu umrunden, von unterschiedlichen Seiten anzuschauen und sich im Zuge dessen an einer spezifischen Vorstellung zu beteiligen: nämlich an der Vorstellung davon, wie ein zukünftiger Tempel an der Stelle des jetzigen Provisoriums in Originalgröße aussehen würde. Ein ähnliches Modell eines Tempels war auch im alten Tempel der Radha Govinda Gaudiya Math in Wien ausgestellt gewesen, bevor er – entlang ebenjenem architektonischen Modell – 2014 gebaut und 2015 eröffnet worden war.

Damit wird in einer materialen Praktik – der Praktik des Ausstellens des Modells eines zukünftigen Tempels – eine mögliche Zukunft imaginiert. Das Ausstellen des Modells ist folglich eine Möglichkeit, dem *doing mandir* eine zeitliche Dimension zu geben, die über den konkreten Moment hinausreicht, begleitet von einem immanenten oder expliziten Versprechen, dass die Tempelpraxis in einem speziell zu diesem Zweck gebauten Tempel noch „richtiger“ bzw. „authentischer“ ablaufen würde.

Das Sprechen über einen neuen Tempel

Die Präsentation des architektonischen Modells anlässlich des Tempelfestes ist aber nicht die einzige Zeitpraktik, die sich um die Imagination einer spezifischen Zukunft dreht. So wird etwa in Interviews häufig ein repräsentativer Tempel imaginiert. Sabri Nimit, eine Interviewpartnerin aus Wien, meint:

„Ich wünsche mir einen großen Tempel und schönen Tempel und wichtig einen Priester, der alle Rituale macht. Das möchte ich.

Beispiel, wenn äh Janmashtami ist, wenn Kṛṣṇa geboren wurde. An diesem Tag wünschte ich mir einen offenen Tempel, ein Priester mindestens, und die Kinder kommen alle weil sie diese mit Kṛṣṇa schöne** diese Kṛṣṇa Jhula (Kṛṣṇa-Schaukel) mögen und sowas //ja//. Und ich wollte, dass der Tempel da ist / dann muss jemand nicht bis Sonntag warten, bis vier Uhr, dann kommt er und geht. Wenn jemand wirklich**, wie der Gurdwara, der immer offen ist, oder, ein Priester sitzt //ja//, und man kann ihn jederzeit besuchen. Beispielsweise in der Früh, manchmal stehe ich auf //mhm//, ich möchte um acht Uhr oder manchmal vorher hingehen. Ich möchte, dass ich vor der Arbeit 10 Minuten beten geh und ich geh' zur Arbeit. Das möchte ich“ (ISN, Z635-644).⁵²

In diesem Zitat dokumentiert sich die Vorstellung eines Tempels als Ort, an dem ein religiöser Experte Verantwortung übernimmt und man lediglich Besucherin ist. Die Gesprächspartnerin wünscht sich einen Tempel, in dem jemand, der dazu befähigt ist, sich der religiösen Praktiken annimmt und der immer geöffnet hat. Damit setzt sich die Imagination der Zukunft deutlich von der Gegenwart ab, in der die Interviewte als eine der Wenigen sogar einen Schlüssel zum Tempel besitzt und für das Aufsperrn verantwortlich ist, folglich jederzeit kurz hingehen könnte. Stattdessen findet hier der Wunsch nach einer repräsentativen („großen“ und „schönen“) religiösen Infrastruktur Ausdruck, die die bisherige Art der Involvierung der Interviewten selbst obsolet werden lässt. Damit wird die in Kapitel 5.1 skizzierte Involvierung der Tempelbesucherinnen und -besucher am Prozess des *doing mandir* nicht grundsätzlich in Frage gestellt, aber die Form der Imagination markiert einen zukünftigen Tempel als Ort, an dem Infrastruktur etwas fraglos Gegebenes ist, die genutzt werden kann, ohne sich aktiv darum bemühen zu müssen. Ähnlich dokumentiert sich dies auch in der Aussage von Garima Sadhu, die sich ganz am Anfang dieser Arbeit findet. Was sich die beiden Frauen wünschen, nämlich die Möglichkeit, jederzeit „einfach“ einen religiösen Ort aufsuchen zu können, sehen sie für andere religiösen Gemeinschaften in ihrem Umfeld erfüllt, so etwa für die Christen (IGS Z312f.) oder die Sikhs

52 Diese Passage wurde aus Gründen der Nachvollziehbarkeit sprachlich verändert.

(ISN Z224ff.)⁵³, die Kirchen respektive Gurdwaras haben, die jederzeit aufgesucht werden können und wo religiöse Experten verantwortlich sind. Diese Vorstellung einer baulich manifesten, religiösen Infrastruktur, die im Vergleich mit anderen religiösen Gruppen im Umfeld expliziert wird, macht deutlich, wie Zeitpraktiken kontextspezifisch sind. Sie referiert auf einen spezifischen Vergleichshorizont, nämlich das lokale gesellschaftliche und religiöse Umfeld, das im Fall der beiden Frauen durch die katholische Kirche in Österreich im Allgemeinen und eine aktive Sikh-Community in Wien im Besonderen geprägt ist.

Kalender führen

Eine weitere Praktik, welche Zeit und insbesondere Zukunft organisiert, ist das Führen eines Kalenders. Diese Zeitpraktik fällt – je nach Tempel – unterschiedlich komplex aus. So werden etwa in einem Kalender lediglich die regulären und speziellen Öffnungszeiten des Tempels kommuniziert, etwas, was besonders für Tempel ohne permanent anwesende Tempelpriester wichtig ist. Andernorts werden die konkreten Zeit- und Datumsangaben für die religiösen Feiern des ganzen Jahres in der Form eines komplexen Jahresfesttagskalenders, eines *pañcāṅgam*⁵⁴ (Malinar 2009, S. 161; Back 2007, S. 129), kommuniziert und dabei auf astrologische Besonderheiten hingewiesen.

Abbildung 5.6 zeigt den ausführlichen Ritualkalender des Śiva-Tempels in Glattbrugg des Jahres 2017 (Januar), Abbildung 5.7 den Aushang eines Überblickskalenders desselben Tempels aus dem Jahr 2013 und Abb. 5.8 eine Liste mit den Öffnungszeiten des Sanatan-Dharam-Tempels in Wien für die zweite Jahreshälfte 2014.

53 Daran wird ersichtlich, dass sich dieser Verweis auf die südasiatische Community in Wien bezieht, in der die Sikhs die größte religiöse Gemeinschaft stellen.

54 Das Wort *pañcāṅgam* referiert auf fünf Bestandteile, aus denen sich der Kalender normalerweise zusammensetzt: „The almanacs, known in Tamil as *pañcāṅkam* (Skt. *pañcāṅgam*), derive their name from the ‘five items’ which are recorded for each day. In order, these are the day of the week (*tinam* or *nal*; Skt. *vara*), the *titi*, the *naksattiram*, the *yokam* and the *karanam*“ (Fuller 1980, S. 56; H. i. O.).

[illegible]

www.sivankovil.ch	www.sivantv.com	சிவன் I'm 24மணிநேர இணைய வானொலி	www.anpesivam.com
--	--	--------------------------------	--

யாப்பணம்-பொதுக்கல் இ.இ.இருதரையப் அளர்கள் ஸ்கோலர்ஸ் புக்தர் இ.கொய்.ஸுபாயுஸ் டீரேதி-புக்தர் செ. இ.கூதரையாயுஸ் கலிசலாதி கூர்ண ஸபாயக கைதற்க கலிசலாதி புக்தர்.

Abbildung 5.6: Tempelkalender des Šiva-Tempels in Glatthbrugg für Januar 2017



INDIAN FESTIVALS 2014
Sanatan Dharam Temple
Mandir Sidh Jogi Baba Balak Nath

Indian festivals	Date	Mandir opened	Opening hours
Rakshabandan	10.08.14		
Sri Krishan Janamashtmi	18.08.14	✓	19:30 - 00:00
Jetha Sunday	24.08.14	✓	17:00 - 20:00
Ganesh Chaturti	29.08.14		
Rishi Panchmi	30.08.14		
Pitru Paksha Shrad	09.09.14 - 23.09.14		
Jetha Sunday	21.09.14	✓	17:00 - 20:00
Maa ka Jagran in Mandir	27.10.14		
NavratraIn	25.09.14 - 02.10.14	✓	18:00 - 19:00
Durga Ashtmi	02.10.14	✓	18:00 - 19:00
Navmi	02.10.14	✓	18:00 - 19:00
Dushera Vijay DasmI	03.10.14		
Sri Maharishi Balmikjyanti	08.10.14		
Karwa Chauth Vrat Saturday	11.10.14	✓	15:30 - 22:00
Ahoi Mata Vrat	16.10.14		
Sakranti	17.10.14		
Jetha Sunday	19.10.14	✓	17:00 - 20:00
Dhanteras	21.10.14		
Hanuman Jayanti	22.10.14		
Deepawali Pooja	23.10.14	✓	17:00 - 18:00
Bhayaduj	25.10.14		
Guru Nanak Jayanti	06.11.14		
Sakranti	16.11.14		
Jetha Sunday / Satya Sai Baba Jayanti	23.11.14	✓	17:00 - 20:00
Geeta Jayanti / Moksh Ekadashi	02.12.14		
Datta Trea Jayanti	06.12.14		
Sakranti	16.12.14		
Jetha Sunday (Mandir opened)	21.12.14	✓	17:00 - 20:00
Christmas /Badha Dhin	25.12.14		
Guru govind Singh Jayanti	28.12.14		
New Year Celebration (Sanja Bhandara)	31.12.14 - 01.01.15	✓	20:00 - 02:00



Follow us
On
Facebook

www.facebook.com/ViennaSanatanDharamTemple

Abbildung 5.8: Öffnungszeiten des Sanatan-Dharam-Tempels in Wien für die zweite Jahreshälfte 2014

Dieser letzte Kalender (Abbildung 5.8) wurde als A4-Blatt im Rahmen eines Tempelbesuchs ausgeteilt. Interessanterweise sind nicht nur die Festtage gelistet, an denen der Tempel geöffnet ist, meist am Samstag oder Sonntag, in seltenen Fällen auch unter der Woche, es findet sich zudem auch eine Vielzahl anderer Festtage auf der Liste, an denen der Tempel geschlossen bleibt. Hieran wird deutlich, dass der Kalender nicht bloß für die Öffnungszeiten verantwortlich zeichnet, sondern darüber hinaus Zeit strukturiert. Dass nebst den Öffnungszeiten religiöse Feiertage und Feste aufgelistet sind, zu denen der Tempel nicht besucht werden kann, dokumentiert die Bestrebung, Zukunft auch außerhalb der Öffnungszeiten entlang religiöser Feiertage zu organisieren. Die Verfasser des Kalenders demonstrieren damit nicht nur eine Absicht, den Tempel auch in Zukunft für das gemeinsame Feiern von *Ārati* zu öffnen, sondern stellen auch die für ihre religiöse Tradition relevanten Feste in einer Liste zusammen.

Abbildung 5.7 zeigt den Jahreskalender des Śiva-Tempels in Glattbrugg. Dieser Übersichtskalender hängt im Vorraum des Tempels. Gleichzeitig liegen weitere Kopien auf und können von den Besuchenden mitgenommen werden. Nebst einzelnen Daten nach der gregorianischen Zeitrechnung enthält der Kalender eine Spalte, in welcher der Tag auf Tamilisch genannt wird (blaue Schrift), sowie eine Spalte, in der Hinweise auf Fastentage (pinke Schrift) und religiöse Feste des entsprechenden Monats (grüne Schrift) aufgeführt werden.⁵⁵ Der Kalender zeigt also auf einen Blick die wichtigsten Feste pro Monat mit Handlungsanweisungen für Gläubige in Form der aufgeführten Fastentage. Durch diesen Kalender wird folglich eine umfassendere Zukunft realisiert, da die kalendarisch festgehaltenen *Naimittika* (Ślāczka 2010, S. 341) die tägliche *Pūjā* ergänzen. So ist das *doing mandir* in die kalendarische Ordnung eines ganzen Jahres eingebettet. Die so organisierte Zukunft ist nicht neu – schließlich haben die im Kalender aufgelisteten Feste und Praktiken eine lange Tradition. Sie ist aber durchaus den lokalen Gegebenheiten angepasst, da die einzelnen Daten und Zeiten lokale Gegebenheiten wie etwa den Sonnenauf- und untergang berücksichtigen. Dies zeigt sich

55 Für die Übersetzung der Kalender von Tamil auf Englisch zeichnet Frau Sita Subramanian verantwortlich.

am komplexesten der abgebildeten Ritualkalender (Abbildung 5.6), den der Śiva-Tempel in Glattbrugg auf seiner Internetseite als PDF zur Verfügung stellt.

Dieser Kalender, wie er für Südindien und Sri-Lanka üblich ist, orientiert sich, anders als in anderen Gegenden Indiens, nicht bloß an einer lunaren Zeiteinteilung. Der Ritualkalender integriert stattdessen sowohl solare, lunare und stellare Aspekte wie auch allfällige jahreszeitlich bedingte Komponenten (Clothey 1982, S. 158). So ist die Struktur der Monate am Zeitpunkt ausgerichtet, zu dem die Sonne in ein astrologisches Zeichen tritt (Yano 2003, S. 385; Clothey 1982, S. 172) und der lunare Zyklus teilt den Monat in einen hellen (zunehmend bis zum Vollmond) und dunklen Teil (abnehmend bis zum Neumond), wobei die helle Monatshälfte aus Auspiziositätsgründen häufig rituell bevorzugt wird (Yano 2003, S. 387). Die beiden Hälften setzen sich aus je 15 Einheiten zusammen, den sogenannten *tithis*. Es handelt sich bei einem *tithi* um einen Zeitabschnitt, der am Segment gemessen wird, mit dem sich die Sonne auf dem Mond reflektiert (Clothey 1982, S. 163), wird jedoch einfach als Mondtag („lunar day“, s. Fuller 1980, S. 55) bezeichnet. Schließlich sind stellare Aspekte relevant, da mit dem Element der *nakṣatra* die Sterne, respektive die Sternengruppe, Aufnahme in den Kalender findet. Jedem Tag ist ein solcher *nakṣatra* zugerechnet und zwar aufgrund der Position des Mondes, die diesen Stern oder diese Sternengruppe an diesem (lunaren) Tag überdeckt, da er – von der Erde aus betrachtet – vor ihnen steht (vgl. ebd., S. 54f.). Und schließlich ist der Wechsel der Jahreszeiten, in Südasien speziell der Beginn der Regenzeit, ein Element, welches den Ablauf des rituellen Jahres beeinflusst (Clothey 1982, S. 179). Ein gutes Beispiel ist das tamilische Erntedankfest *taipponkal* (tamilisch), das den Beginn des Monats *Tai*, in der Regel im Januar oder Februar, markiert und mit dem das Ende der Erntezeit begangen wird (ebd., S. 175).

Der Kalender des Śiva-Tempels in Abbildung 5.6 bietet für jeden Monat ein voll bedrucktes A4-Blatt, auf dem jeder Tag erfasst ist. Dieser Kalender umfasst entsprechend deutlich mehr Informationen, als die beiden anderen Kalender. So führt er nebst gregorianischem und tamilischem Datum (Spalte 1 und 2) und den Fastentagen (Spalte 18) die fünf Kategorien, die einen *pañcāṅgam* normalerweise auszeichnen: Spalte 4 enthält das *tithi*, Spalte 7 das *nakṣatra*, Spalte 3 das *vara*

bzw. *vasara*, also die Bezeichnung des Tages in Verbindung mit den Himmelskörpern⁵⁶. In Spalte 8 und 9 findet sich das *narana*, also die genaue Bestimmung und Benennung der zwei Hälften des lunaren Tages und Spalte 12 und 13 enthalten die genaue Bestimmung der fünften Kategorie des *pañcāṅgam*, das *yoga*. Das *yoga* definiert die Zeitspannen pro Tag, die besonders auspiziös sind, so dass in der Zeit vollzogene Praktiken ebenfalls glücksverheißend sind (ebd., S. 178).

Zusätzlich zu den fünf Bestandteilen des *pañcāṅgam*, die im Kalender des Śiva-Tempels enthalten sind, gibt es drei weitere Kategorien: das *rāhu kāla* (Spalte 10 und 11), das *yama-ghaṁṭa* (Spalte 14 und 15) und das *gulikai kāla* (Spalte 16 und 17). Das *rāhu kāla* ist der Zeitabschnitt, der mit dem Planeten *Rāhu* und dessen „dämonischer Kraft“ (ebd., S. 160) assoziiert wird. Diese Zeit sollte für rituelle Unterfangen vermieden werden. *Gulikai* dagegen, ebenfalls ein Planet, beeinflusst die Sakralität ritueller Unterfangen positiv (ebd., S. 160). *Yama-ghaṁṭa* schließlich, ist die Zeit, die mit dem Totengott *yama* in Verbindung gebracht wird und daher für rituelle Unterfangen ebenfalls als ungünstig oder inauspiziös gilt (Malinar 2009, S. 162).

Der Kalender des Śiva-Tempels ist also ein Beispiel für eine umfassende Zukunftspraktik: Gläubige können vom Tempel einen Almanach beziehen, der nicht nur die Öffnungszeiten im Tempel anzeigt oder auf einzelne Festtage hinweist, sondern darüber hinaus günstige und ungünstige Zeitfenster für vielerlei – religiöse und nichtreligiöse – Unterfangen definiert. So realisiert sich in diesem letzten Kalender eine Zukunft, die den Hindus in der Schweiz eine Fülle an Anhaltspunkten für die Lebensgestaltung bietet – und zwar in einem Ausmaß, dass die Anwendung des Kalenders einiges an spezifischem Wissen bedarf.

Im Feld der Hindutempel existieren folglich unterschiedlich komplexe Zeitpraktiken, deren Bedeutung für die Strukturierung der Zyklen⁵⁷ und Muster im Leben der Hindus laut Sandford fast

56 Nicht unähnlich der Etymologie der deutschen Wochentage und ebenso aus der hellenistischen Astrologie übernommen (Yano 2003, S. 383).

57 Whitney Sandford (2004, S. 123) weist darauf hin, dass hinduistische Ritualkalender im Kontext eines zyklischen Zeitverständnisses gesehen werden müssen, wie es weiter oben erläutert wurde: „It is helpful to think of these elements [patterns of ritual life, K. L.] as a series of concentric rings, or cycles, each of which determines specific elements of Hindu ritual life. This

nicht überschätzt werden kann (Whitney Sandford 2004, S. 151). Diese Zeitpraktiken tangieren aber nicht nur die gemeinsame religiöse Praxis im Tempel, indem sie die Daten religiöser Feiern während des Jahres fixieren oder Öffnungszeiten bekanntgeben, sondern strukturieren auch das private religiöse Leben der Hindus unabhängig vom Tempelbesuch, insbesondere der Frauen (ebd., S. 152). Gerade die aufgeführten Fastentage werden hauptsächlich von verheirateten Frauen eingehalten, die damit die Aufrechterhaltung einer glücklichen und stabilen Ehe und Familie gewährleisten wollen (ebd., S. 152).

Die Zeitpraktiken in der Form komplexer Kalender haben aber nebst der Organisation der Zukunft noch einen weiteren Effekt. Da die Berechnung der Ritualkalender eine Vielzahl komplizierter Kriterien zu berücksichtigen hat, bedarf es eines Experten, der über dieses Wissen verfügt:

„All dates for rituals, festivals, and life-cycle rituals must be calculated according to a complicated set of criteria. It is important to know these days – or to consult someone who does – because specific times of the day, month, and year are often either auspicious or inauspicious for any given activity“ (ebd., S. 125).

Wenn also der Tempel diesen Kalender erstellt und den Besuchenden zur Verfügung stellt, organisiert sich damit einerseits eine Zukunft für die Tempel und seine Besucherinnen und Besucher in der Form von kontinuierlichen Öffnungszeiten und spezifischen Zeiten für religiöse Praktiken der kommende Wochen, Monate oder Jahre. Andererseits sichert sich der Tempel durch die Kalender die Position als Institution zur Produktion ortsgebundenen, religiösen Wissens.⁵⁸

circular view of time aligns with the Hindu concept of cosmic time and the four yugas, or eras.“

- 58 M. Baumann (2009) fasst ähnliche Dynamiken der zunehmenden Wissensverwaltung und -tradierung durch tamilische Tempel in der Diaspora im Anschluss an Vasudha Narayanan mit dem Begriff „Templeisation“.

5.3.2 Praktiken der Vergangenheit

Archivieren

Das eindeutigste Beispiel einer Zeitpraktik, die eine abstrakte Vergangenheit in eine Anzahl erinnerungswürdiger Ereignisse verwandelt, ist die Archivierung. Die hier vorgestellten – digitalen und analog-papierenen – Archivpraktiken unterscheiden sich auf den ersten Blick aufgrund ihrer Materialität: Zum einen finden sich im Forschungsfeld mehrere digitale Bild- und Filmarchive, zum anderen ein analoges Papierarchiv. Im Rahmen digitaler Archive werden Photographien und Filme bestimmter Anlässe und Ereignisse erstellt und einer interessierten Öffentlichkeit, vermutlich meist den Tempelbesuchenden selbst, auf einer Internet- oder Facebook-Seite zugänglich gemacht. Für das analoge Archiv des Tempels im AAI wurden während rund 35 Jahren unterschiedliche Papiere, etwa Kopien und Originale von Einladungen, Urkunden, Vortragsskripte, Zeitungsartikel und Korrespondenzen, gesammelt.

Nebst augenfälligen materiellen Unterschieden weisen die vorgefundenen Archivpraktiken, aber auch Gemeinsamkeiten auf: So ist ihnen etwa gemein, dass sie nicht nach explizierten Regeln dokumentieren und aufbewahren und damit eine gängige Vorstellung von Ordnung bedienen (und herstellen). Das bedeutet nun nicht, dass der Prozess der Archivierung gar keinen Regeln folgt. Im Gegenteil, die Praktik des Archivierens folgt in beiden Fällen impliziten Kriterien. So scheinen etwa die digitalen Archive eher religiöse Praktiken und die daran Teilnehmenden zu dokumentieren, während das Papierarchiv Züge einer fragmentarischen, personalisierten Geschichtsschreibung trägt, da in vielen Dokumenten die gleichen Personen als Urheber oder Ansprechpersonen angegeben werden.

Für den Tempel in Glattbrugg findet sich ein ziemlich umfassendes digitales Bild- und Filmarchiv. So gibt es auf der Homepage des Arulmigu Sivan Kovil⁵⁹ Fotogalerien von Feiern im Tempel, die ins Jahr 2007 zurückreichen. Darauf sind verschiedene Momente unterschiedlicher religiöser Feste, aber auch eher kulturelle und soziale Aspekte bestimmter Feiertage zu sehen, wie beispielsweise kleine Auf-

59 <http://www.sivankovil.ch>, zuletzt geprüft am 26.01.2017.

tritte von Kindern anlässlich der Feier der Sarasvatī-*Pūjā* ⁶⁰. Der mit dem Tempel verbundene digitale Fernsehsender sivantv.com verfügt zudem über eine große Sammlung an Videos ehemals live übertragener Feierlichkeiten aus dem Śiva-Tempel in Glatthbrugg (vgl. Kapitel 5.4, Materialität). In etwas geringerem Umfang finden sich digitale Archive auch für den Sri Civacuppiramaniyar-Tempel in Adliswil. Hier weisen Fotogalerien auf vergangene Ereignisse hin und geben dem Tempel eine Vergangenheit entlang religiöser Feiern.⁶¹ Ähnlich verfahren zudem der Hindu Mandir Vienna und der Sanatan Dharam Mandir Sidh Jogi Baba Balaknath.⁶² Beide Tempel betreiben eine Facebook-Seite, auf der sie – nebst Terminankündigungen und Einladungen – vergangene Feste mithilfe von Bildern und Videos dokumentieren. Interessant an Facebook ist, dass es die Möglichkeit bietet, dass alle, die über ein internetfähiges Gerät mit Kamera und über einen Facebook-Account verfügen, Fotos auf eine bestimmte Seite hochladen können.

Die Dokumentation wird damit der Zuständigkeit einer zuvor bestimmten Personengruppe entzogen. So entsteht aus der Verbindung unterschiedlichster Dokumentationsarten eine Archivpraktik, die, deutlich stärker als in den vorangehenden Beispielen, interaktiv angelegt ist. Hieran wird deutlich, was auch für das Filmarchiv gilt: Dadurch, dass sie von jedermann konsultiert werden können, nehmen die Archivalien ein Eigenleben an; ihrer Neu- und Wiederverwendung steht nichts im Weg.

60 In der Regel tragen die Kinder und Jugendlichen kleine Geschichten oder Gedichte in tamilischer Sprache vor, um ihren Lernfortschritt zu präsentieren.

61 <http://murugantempel.ch/temple-programs/photos/>, zuletzt geprüft am 26.01.2017.

62 <https://www.facebook.com/mandirvienna/?fref=ts> sowie <http://hinduman.dirvienna.com/gallery.php>, beide zuletzt geprüft am 26.01.2017. Obwohl der Hindu Mandir Vienna sowohl über eine Facebook-Präsenz wie auch über eine eigene Internetseite verfügt, scheint der Tempelverein die Kommunikation via Facebook zu bevorzugen, da dort viel mehr und vor allem neuere Fotos aufgeladen sind als auf der Internetseite. Für den Sanatan Dharam-Tempel findet man lediglich eine Facebook-Präsenz: <https://www.facebook.com/ViennaSanatanDharamTemple/?fref=ts>, zuletzt geprüft am 26.01.2017.

Für den Tempel im AAI gibt es keine digitale Dokumentation, es existiert jedoch ein Papierarchiv, bestehend aus unterschiedlichen fotokopierten und handschriftlich beschriebenen Blättern, lose in einer Mappe gelagert, die Frau Ranga mir anlässlich eines Treffens zeigt und deren Bestandteile sie anekdotisch erläutert.⁶³

In diesem Archiv finden sich Skripte für öffentliche Vorträge, Unterrichtsplanungen für Lektionen von Schulklassen oder Merkblätter für Gesundheitspersonal über Tod und Sterben im Hinduismus. Zudem enthält das Archiv zahlreiche Einladungen für das Feiern religiöser Feste im AAI sowie Einladungen für die Teilnahme an interreligiösen Dialogveranstaltungen. Das Archiv organisiert so eine Vergangenheit mit einem breiten Spektrum unterschiedlicher Ereignisse, die sich, anders als bei den digitalen Bild- und Filmarchiven, nicht bloß um das rituelle Geschehen im Tempel drehen. Die Vergangenheit gewinnt infolge verschiedener Archivstrategien also eine Kontur, die sich von Archiv zu Archiv anders darstellt.

Im analogen Archiv des Tempels im AAI wird eine Vergangenheit organisiert, die sich hauptsächlich durch zwei Aspekte auszeichnet: einerseits durch eine Vernetzung mit verschiedenen Akteuren der Zivilgesellschaft im Zuge unterschiedlicher Vermittlungsangebote, andererseits durch einen Fokus auf den Zeitpunkt, der laut Archivpraktik den Beginn hinduistischen Lebens in Österreich darstellt. Die Bedeutung dieses Anfangs gewinnt durch bestimmte Archivalien, wie beispielsweise die handschriftliche Eröffnungsrede vom 08. November 1980 oder die Einladung zur 20-Jahr-Feier des Tempels im AAI, zusätzlich Kontur. Die Eröffnungsrede spricht von der „Inauguration of the first Hindu Mandir Gemeinschaft in Vienna“, auf der Einladung zur Jubiläumsfeier wird die Geschichte der Entstehung des Tempels erzählt. In diesem Text wird darauf hingewiesen, dass mit der Einrichtung dieses Tempelraums in den Räumlichkeiten des AAI die Hindus in Österreich zum ersten Mal die Möglichkeit bekommen haben, sich zu versammeln. Das Archiv organisiert also eine Vergangenheit, in der der Hindutempel im AAI eine Pionierrolle übernimmt. Aber nicht nur der Beginn des Tem-

63 Eine Auswahl des Archivs wurde gescannt. Das Archiv bezieht sich nicht nur auf den Tempelraum im AAI, sondern enthält auch Verlautbarungen und Dokumente des *Aswattha-Forums* (vgl. Kapitel 4.2.2.1).

pels im AAI spiegelt sich in den Archivalien. Die Vorreiterrolle reicht über den konkreten Tempelraum hinaus und so zeigt sich im Archiv eine Vergangenheit, in der der Tempel im AAI der Motor für das hinduistische Leben in Österreich überhaupt ist. So findet sich im Archiv auch eine amtliche Urkunde der Vereinsgründung der Hindu Mandir Association, also desjenigen Vereins, der aktuell den Tempel in der Lammgasse unterhält und strukturell nichts mit dem Tempel im AAI zu tun hat. Diese Organisation der Vergangenheit, in der der Tempel im AAI der Ursprung hinduistischen Lebens in Österreich ist, wird nicht zuletzt durch die Erläuterungen von Frau Ranga zur Urkunde unterstrichen:

„HR: Und hier noch etwas, eh weil es da immer eeh Missverständnisse gibt. Diese HMA, also der Tempelverein in der Lammgasse, das ist eigentlich etwas, was mein Mann gegründet hat, ja. //ja// Aber viele (***) Man ist sich teilweise nicht so ganz gewöhnt, da gibt es so tz [ganz leise gesprochen] Politik halt, ne, [wieder normal laut] so kleine Reibereien, aber wir haben noch das Original

K. L.: Ah, der der Gründungsurkunde

HR: Ja, Gründungsurkunde davon ne, die Amtsbestätigung (...)“ (IHR, Z48-54).

Die Pionierrolle dokumentiert sich hier also durch den Verweis auf den Moment der Gründung des Tempelvereins und den Hinweis auf den Besitz eines amtlich beglaubigten Originaldokumentes, eine „Amtsbestätigung“, wie Herr Ranga sagt. In Zusammenschau mit den anderen Archivalien wird deutlich, dass dieses Archiv eine Vergangenheit organisiert, in der der Anfang einer bestimmten Institution – hier des hinduistischen Lebens in Wien insgesamt – aus einem einzigen Ursprung dokumentiert ist.⁶⁴

64 Die Pionierrolle des Ehepaar Ranga für die Hindus in Wien wird ihnen auch von der Seite der Community attestiert. So spricht etwa Ronita Glöckner von Herrn Ranga als Pionier: „And äh, äh, it was first started by Dr Ranga //ok// Ahhh, he was the pioneer I would say of this organisation, ah, as you

Während dieser Fokus auf den Anfang für die anderen Archive bislang weniger wichtig scheint, ist nicht auszuschließen, dass sich eine ähnliche Organisation der Vergangenheit zu einem späteren Zeitpunkt rekonstruieren lassen wird. Deutlich wird aber bei allen hier vorgestellten Archivpraktiken, dass sie auf ihre je spezifische Art Vergangenheit organisieren und dem *doing mandir* dadurch ein lokales Gedächtnis geben.

Bilder des Ursprungstempels aufhängen

Eine weitere Zeitpraktik, durch welche der Praxiskomplex des *doing mandir* über die Gegenwart hinaus Bedeutung erhält, erinnert an die soeben beschriebenen Archivpraktiken. Anders als bei der Archivierung von Film, Fotografie oder Dokumenten – es werden Archivalien aufbewahrt – handelt es sich hier aber eher um ein Ausstellen: Im Śiva-Tempel in Glattbrugg hängen drei gerahmte Bilder an der hinteren Tempelwand. Es handelt sich um farbige Darstellungen von Śiva, Gaṇeśa und Murugaṇ (tamilisch). Diese Bilder wurden im allerersten Tempelraum verwendet, noch bevor sich der Tempelverein figurative *Mūrti* angeschafft hat. Es handelt sich folglich um die Gottesdarstellungen des Tempels, die angebetet wurden. Die Bedeutung dieser Bilder spiegelt sich auch in der Erzählung der Tempelgeschichte:

„SU: 00:07:20 Eben wir sind nur mit einem Bild von Śiva (...) haben sie gesehen, dort an die Wand hängt //ja// hat es ein Bild. Mit diesem haben wir gestartet.

K. L.: Ah, ok.

know, ah, the / Afro-Asiatische Institut here, that was äh, in** established by the Au** Austrian äh government here for the Asians and Africans here //yæ//, and äh, there you have äh different groups, Asian groups and African groups, where they come to meet and you know. And Dr. Ranga was actually a part of that //mhm//. And äh, he äh started the temple, the first temple let's say in Vienna" (IRG, Z6-13). And auch Herr Ranga selbst bekräftigt dieses Bild: „Ganz ehrlich gesagt, es gab's nix in ganzen Österreich von den Hindus, überhaupt nix. Ich habe erst angefangen“ (IAR, Z81-82).

EU: Diese drei Bilder //ok//.

SU: Drei Bilder. Mit diesen drei Bildern haben wir ...

K. L.: In Zürich dann, in diesem Raum?

SU: Richtig, genau. Da haben wir gestartet und nachher haben wir Schritt für Schritt Figuren hingestellt //ok// und eine nach der anderen / haben wir dann auch finanzielle Schwierigkeiten (**unverständlich**) und haben wir ein bisschen reingenommen (inegno), darum jetzt //ja// (...) seit 94 ist ja lange und darum haben wir viele Mitglieder. Mit Glattbrugg (...) dort hatten wir keinen Platz und dann konnten wir da ein Lokal finden, als Mieter und jetzt sind wir da Eigentümer“ (IUU, Z155-172).

Im Auszug dieses Interviews mit zwei Vorstandsmitgliedern des Śiva-Tempels in Glattbrugg dokumentieren sich die Narrative der Entstehung eines der gegenwärtig größten Hindutempel der Schweiz aus einem einzelnen Bild Śivas. Die so erzählte Tempelgeschichte erinnert in ihrer Struktur an klassisch kosmogonische Vorstellungen, in denen die ganze Welt ihren Ursprung in einer winzigen Einheit hat, wie dies etwa in einem der puranischen Mythen der Welterschaffung geschieht, in denen sowohl der Gott Viṣṇu als auch Gott Brahmā ganze Welten in ihrem Bauch entstehen lassen (Michaels 1998, S. 328f.). Dass bei der Erzählung des Śiva-Tempels das Bildnis des Gottes Śiva am Anfang dieser „Schöpfungsgeschichte“ steht, ist nicht weiter verwunderlich, wenn man bedenkt, dass ein Großteil der tamilischen Hindus in der Schweiz, wie bereits erwähnt, der Śaiva Siddhānta zuzurechnen sind.

In der Erzählung dokumentiert sich so, ausgehend von einem Bild Śivas, der Weg des Tempels entlang von Herausforderungen, wie Umzügen und finanziellen Schwierigkeiten, zu einer Situation von räumlicher Stabilität und Sicherheit. Die drei Bilder an der hinteren Tempelwand sind materielle Erinnerungsstücke an den Ursprung dieser wechselhaften Geschichte, die so auch im konsolidierten Tempel präsent und sichtbar bleibt. Die Bedeutung der Bilder geht damit über jene der Archivalien im Papier- oder digitalen Archiv hinaus. Dadurch, dass sie im Tempelraum hängen, sind sie nicht nur Archi-

valien, sondern haben gleichzeitig eine Bedeutung für die gegenwärtige religiöse Praxis: So laufen die Besucherinnen und Besucher bei jeder *Pūjā* an ihnen vorbei, manche berühren sie zu dieser Gelegenheit auch oder halten einen Moment lang vor ihnen inne. Damit entstehen in und durch diese spezifische Vergangenheitspraktik nicht nur Archivalien, sondern sie bringt Gegenstände hervor, die sowohl auf eine spezifische Vergangenheit verweisen als auch ein Nachleben in Praktiken in der Gegenwart des *doing mandir* haben. Vergangenheit und Gegenwart werden so in und durch Praktiken und ihre Materialien verknüpft.

Die Tempelgeschichte erzählen

Eine weitere Vergangenheitspraktik ist selbstverständlich das Reden über Vergangenes. Genauso wie die Imagination einer Zukunft in sprachlichen Szenarien geschieht, findet Vergangenes im Reden darüber Ausdruck. Damit ist im vorliegenden Fall weniger das Sprechen von historischen Begebenheiten gemeint, als vielmehr biographisches Erzählen. Diesen Narrativen sind, wie allen Erzählungen, soziale Wissensbestände eingeschrieben, in denen sich auch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe spiegelt, in diesem Falle zu tamilischen Hindus in der Schweiz. Dies prägt die Form und den Inhalt von Erinnerungen, die jemand erzählt (Lucius-Hoene und Deppermann 2004, S. 49). Durch die biographische Erzählung eines Interviewpartners wird zudem eine Vergangenheit sichtbar, die für das Verständnis der Gegenwart relevant ist, indem eine Kontinuität zwischen früheren und heutigen Erfahrungen hergestellt wird (ebd., S. 57). Der Erzählstimulus der Interviews⁶⁵ zielte nicht zuletzt darauf ab, eine derartige Erzählung der Tempelgeschichte im Kontext der eigenen Biographie der Interviewten zu generieren. Ein gutes Beispiel für eine Narration der Tempelgeschichte in Verbindung mit der eigenen Biographie ist der Auszug aus dem Interview mit Herrn und Frau Narasimhan. Auf den Eingangsstimulus reagiert Herr Narasimhan folgendermaßen:

65 Vgl. Methodenkapitel, Fußnote 10.

„GN: Also, eh, wir eh / wir haben (...) 89 war ich in der Schweiz, zum ersten Mal und dann ist meine Frau, eh 90 gekommen, ich war 89 und erst später ist meine Frau gekommen //hnh//. Und damals wohnten wir in Kilchberg, nicht in Adliswil //hnh// und nachher haben wir ein Jahr in Zürich gewohnt //hnh// und dann ist (...) wir haben gedacht, ‚nein, das ist nicht so gut für unser Leben‘ und dann sind wir umgezogen (gezügelt) und dann sind wir nach Adliswil gekommen. Aber damals war hier (...) hier gab es keinen Tempel //hnh// und das war / eh / (2) 92 glaube so / also nein.

MN: (sehr leise) 94.

GN: oder so //hnh//. Und dann ist (...) hier ist der Tempel gegründet. Und dann, damals habe ich nicht so viel, eh / Integrati** oder ich habe nicht so viel Kontakt mit den Leuten, mit diesen Leuten gehabt, aber wir sind froh gewesen, dass in der Nähe ein Tempel hinkommt/ (oder) und wir können ihn schon besuchen, beten / und dann (...) sonst sind wir immer ehm / in den Hare-Kṛṣṇa-Tempel gegangen //hnh//. Also in der Bergstrasse gibt es einen //hnh// ISKCON das sagt man, dieser eine //ja, genau//. Und als hier ein Tempel hergekommen ist, da sind wir so froh gewesen und dann ist, eh, ah, wir haben angefangen ihn zu besuchen, also den Tempel. Und dann ja, also (...) das ist (...) ich glaube, das ist / der erste Tempel, der in der Schweiz gegründet worden ist / hnh / ja, und eh, am Anfang als wir jung waren, wir haben nicht so viel Zeit gehabt, um zum Tempel zu gehen (...) immer mit der Familie spazieren und dann so / und dann viele Sachen gemacht. Und jetzt, ehm, jetzt sind die Kinder groß, eigentlich, oder, sie lernen oder so //mhm//. Und jetzt wir haben (...) beide haben wir genug Zeit. Und gehen (...) jetzt gehen wir jeden Tag in den Tempel //mhm//. Abends, besuchen und beten //mhm//“ (IN, Z24-51).

In diesem Ausschnitt dokumentiert sich die Geschichte des Tempels in Adliswil als Ursprung für die Entwicklung einer heute vielfältigen Infrastruktur tamilischer Hindus in der Schweiz. So erzählt Herrn Narasimhan wie der Tempel in Adliswil als erster Hindutempel der

Schweiz eröffnet wurde (obwohl es vor der Tempelgründung in Adliswil nachweislich bereits einige andere hinduistische Sakralstätten in der Schweiz gab, C. P. Baumann 2003, S. 277f.). Ähnlich wie in der Archivpraktik des Tempels im AAI wird hier der Anfang eines spezifischen Tempels – des Sri Civacuppiramaniyar-Tempels – als Ursprung für die Ausbildung des gesamten hinduistischen Lebens der Schweiz gesetzt. Dass der bereits davor bestehende ISKCON-Tempel in Zürich, dessen Besuch das Ehepaar als Routine vor der Tempelgründung in Adliswil im gleichen Abschnitt erwähnt, diese Anfangsgeschichte nicht irritiert, ist zumindest bemerkenswert.⁶⁶ Wenn nun Erzählungen Akte der Sinnstiftung sind und eine erzählte Vergangenheit folglich aus allen möglichen erzählbaren Versionen diejenige auswählt, die für den gegenwärtigen Kontext relevant und erinnerungswürdig scheint, dann wird mit Blick auf die Erzählung des Ehepaars Narasimhan deutlich, dass die Gründung des Tempels sich für sie als so wichtiges Ereignis präsentiert, dass sie ihm überregionale, gar historische Bedeutung attestieren.

Damit erhält der Tempel in der Erzählung meiner Interviewpartnerinnen und -partner eine Vergangenheit mit mehreren Bedeutungsebenen: einerseits als Institution, die einen Anfang und eine Entstehungsgeschichte hat (vor einem bestimmten Zeitpunkt gab es den Tempel nicht, er wird von anderen Leuten als den Erzählenden gegründet), andererseits als Institution, die für die Interviewten eine bestimmte Bedeutung hat (die Erzählenden sind froh um die Existenz dieses Tempels, er ist ihrer Ansicht nach der erste Hindutempel in der Schweiz).

Die so organisierte Vergangenheit des Tempels reicht damit über die Funktion als bloße religiöse Infrastruktur hinaus. Dies zeigt sich in der ausgewählten Passage auch daran, dass Herr Narasimhan davon spricht, dass sie zu Beginn nicht so viel Kontakt zu den Leuten hatten, die den Tempel gegründet haben (er spricht von Integration). Demgegenüber steht die angedeutete Gegenwart, in der das Ehepaar

66 Angesichts der Tatsache, dass Eulberg (2014, S. 118) bereits 2014 auf die Swiss Tamil Krishna Society (STKS) aufmerksam gemacht hat, die im Zürcher Tempel der ISKCON jeweils vor den Feiern der regulären ISKCON zusammenkommt, kann mangelnde ethnische Zugehörigkeit als Argument ausgeschlossen werden.

Narasimahn jeden Tag den Tempel aufsucht und wo ich sie teilweise unter der Woche als einzige Personen antreffe, die der abendlichen *Pūjā* beiwohnen.

Das Jahresfest des Tempels

Ein letztes Beispiel für eine Vergangenheitspraktik ist die feierliche Erinnerung an die Tempelgründung im Rahmen des jährlichen Tempelfestes. Besonders im südindischen und sri-lankischen Hinduismus nehmen die jährlichen Feste, die mehrere Tage dauern, eine wichtige Stellung im religiösen Leben der Hindus ein (Jacobsen 2008). Dies hat sich auch in der Schweiz so etabliert: Die Tempelfeste sind geradezu Besuchermagnete für die zumeist tamilischen Hindus aus dem In- und dem nahen Ausland. Außerdem erlangen die Tempel durch die Festivitäten und besonders die dabei stattfindenden Prozessionen auch im weiteren gesellschaftlichen Kontext Sichtbarkeit (Eulberg 2014, Jacobsen 2009a, S. 452).

Im Rahmen dieser Tempelfeste, die für die beiden Zürcher Tempel im Sommer stattfinden, kommen im Laufe von rund zehn Tagen tausende Menschen zusammen.⁶⁷ Viele Personen sind in die Durchführung des Tempelfestes involviert, indem sie beispielsweise als Freiwillige beim reibungslosen Ablauf in und um den Tempel helfen, als Sponsoren einen Tag finanzieren oder im Rahmen eines Gelübdes, *vrata*, eine spezielle Art der Selbstopferung praktizieren, beispielsweise als *Karvatitänzer*, als Trägerin einer Kampferflamme oder eines Topfs mit Milch, oder indem sie sich hinter dem Tempelwagen herrollen (vgl. auch Wilke 2013a). Das Jahresfest ist aber nicht nur religiös bedeutsam, sondern erfüllt ebenso wichtige soziale Funktionen: Familien und Verwandte treffen sich, es werden Freundschaften gepflegt, Neuigkeiten ausgetauscht und es wird – von Eltern und jun-

⁶⁷ Gemeinhin spricht die Literatur zu Hindus in der Schweiz davon, dass es sich beim Tempel in Adliswil um den bekanntesten Hindutempel der Schweiz handelt (vgl. etwa Eulberg 2008). Während sich dies in Bezug auf mediale Aufmerksamkeit der letzten Jahre nachvollziehen lässt, ist gerade der Besucherandrang am Tempelfest in Glattbrugg ein eindrückliches Beispiel dafür, dass der Tempel in Glattbrugg zumindest innerhalb der tamilischen Community einen hohen Bekanntheitsgrad genießt.

gen Erwachsenen gleichermaßen – nach potenziellen Ehepartnern Ausschau gehalten.

Während Tempelfeste also unter einer Vielzahl unterschiedlicher Perspektiven betrachtet werden können, interessiert hier besonders der Aspekt der ritualisierten Erinnerung. Wie Smith (1982, S. 29) beschreibt, wird im Rahmen der jährlichen Tempelfeste an die Gründung oder die Weihe des Tempels erinnert. Das Begehen eines Tempelfestes, wie es in den beiden Tempeln in der Schweiz geschieht,⁶⁸ ist folglich ebenfalls eine Vergangenheitspraktik, die dem Tempel eine Geschichte mit einem spezifischen Anfangszeitpunkt gibt und regelmäßig an diesen Zeitpunkt erinnert. Natürlich wäre es falsch zu behaupten, dass das Jahresfest des Tempels ausschließlich der Erinnerung an seine Weihe dient. Dazu sind die einzelnen Feiertage zu divers. Dennoch ist die Erinnerung an die Tempelgründung ein Bestandteil der Feierlichkeit und das Begehen des Tempelfestes kann, zumindest in Zürich, wo das öffentliche Interesse für die Tempelfeste aktuell noch deutlich geringer ausfällt als etwa in Hamm (Wilke 2013a, S. 386), auch als sichtbarer, wiederkehrender Hinweis auf die Präsenz tamilischer Hindus in der Schweiz gesehen werden. Betrachtet man das Tempelfest als Vergangenheitspraktik, in deren Rahmen sich wiederholt die Geschichte der Tempel konstituiert, so darf auch die Erwähnung des jährlich stattfindenden *Diwali-Mela* in einem Einkaufszentrum in Wien nicht fehlen (vgl. Limacher und Rückamp 2016, Limacher 2021). Es handelt sich bei dieser Feier um den einzigen öffentlichen Großanlass der Hindus in Österreich (vgl. Abb. 5.9). Im Einkaufszentrum „Lugner City“ im 15. Wiener Gemeindebezirk trifft sich die südasiatische Community Wiens. Auf einer Bühne in der größten Halle des Einkaufszentrums werden unterschiedliche gesangliche und tänzerische Darbietungen aufgeführt. Dieser Anlass, den die Hindu Mandir Association ausrichtet, ist nicht bloß ein Moment, zu dem die Hindus in Wien die österreichische Öffentlichkeit adressieren, sondern erinnert auch an den Zeitpunkt der Vereinsgründung. Während dieser Aspekt bisweilen nur durch die Nummerierung der Feier auf der Einladung sichtbar wird, wird er gerade beim *Dipāvali* 2016 deutlicher kundgetan.

68 Für die Tempel in Österreich ist mir bislang kein Tempelfest bekannt, das, ähnlich wie die Tempelfeste in der Schweiz, das Bestehen der Tempel feiert.



Abbildung 5.9: Diwali-Mela 2013 in der Lugner City

Durch ein großes Banner an der Wand hinter der Bühne wird bei dieser Feier darauf hingewiesen, dass es sich um das 25-Jahr-Jubiläum des Bestehens der Hindu Mandir Association handelt; auf dem Plakat wird das „silver jubilee“ verkündet.

Beide Praktiken – das Feiern des Tempelfestes und das Feiern des *Diwali-Mela* – erinnern also an eine Vergangenheit, die einen fixierbaren Ursprung hat. Erst mit diesem Ursprung, an den in den zwei Beispielen sowohl rituell als auch sozial erinnert wird, entsteht die Grundlage für eine Geschichte, die nacherzählt werden kann.

5.3.3 *Doing Past, Doing Future*

Analysiert man die rekonstruierten Praktiken nun in der Zusammenschau, können zwei Schlussfolgerungen formuliert werden: *Erstens* konstituiert sich die Tempelpraxis durch Zeitpraktiken über den Moment hinaus und *zweitens* finden in den Zeitpraktiken bestimmte Identitätsbezüge qua Wissen Ausdruck.

- (1) Die etwas plakative Überschrift soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass die gewählte Form des Partizip Präsens – das *doing* – die Essenz dessen anzeigt, was auf den vorhergehenden Seiten ausgeführt wurde. Wie gezeigt wurde, geschieht die Organisation der Vergangenheit und der Zukunft von Hindutempeln in der Form spezifischer Zeitpraktiken. Erst durch diese Praktiken, also durch das Archivieren, Erzählen, Planen und Feiern, erhalten Tempel eine spezifische, erzählbare Geschichte. Erst durch diese Praktiken kommt eine Zukunft zustande. Der Tempel entwickelt entsprechend einen Zeithorizont, über die wiederkehrende Tempelpraktik, wie sie in Kapitel 5.1 rekonstruiert wurde, hinaus. Indem die Zeitpraktiken wiederum selbst Anlass und Anknüpfungspunkt für weitere Praktiken werden – so etwa, wenn anhand von Archivalien die Geschichte des Tempels erzählt wird oder wenn auf das Ausstellen eines Modells ein Tempelbauprojekt folgt – konstituiert sich der Tempel jenseits von einer iterativen Gegenwart.
- (2) Ein praxeologischer Zugang ist unter anderem dadurch gekennzeichnet, dass er sich dafür interessiert, welche Formen von Wissen und welche „Kriterien und Massstäbe richtigen, passenden, angemessenen Tuns“ (Hörning 2004, S. 20) in Praktiken zum Ausdruck kommen. Aus dieser Perspektive zeigt eine Analyse der Zeitpraktiken, dass in ihnen allen ein Wissen oder eine Vorstellung über den Kontext, in dem sie stattfinden, zum Ausdruck kommt. So verweisen die Archivalien auf ein ortsgebundenes Beziehungsnetz, wenn darin von Schulbesuchen in Wien die Rede ist, der *pañcāṅgam* berechnet die inauspiziösen und die auspiziösen Zeiten für den Ort Zürich, im Sprechen über einen imaginierten Tempel und über die Tempelgeschichte kommen ganz selbstverständliche Ortsbezüge zum Ausdruck und das Tempelfest ist, wie mehrfach betont wird, eine religiöse Praxis, die bereits ihrem Ursprung nach wesentlich mit dem geographischen Ort, an dem sie stattfindet, und dessen klimatischen Bedingungen verbunden ist (Younger 2009, S. 436), weshalb Tempelfeste in der Schweiz im Sommer stattfinden.

Dieser Ortsbezug gibt einen Hinweis darauf, dass sich Hindutempel in der Schweiz und in Österreich in ihrer Tempelpraxis nicht nur eine

Vergangenheit und eine Zukunft organisieren, sondern sich in ihrer Praxis auch deutlich von provisorischen Ortsbezügen, die besonders für den Anfang von Migrationsprozessen ausführlich dokumentiert sind, wegentwickeln.

5.4 Materialität und Körperlichkeit

Der Stellenwert der Materialität von Praktiken – in der Form von Artefakten, Dingen oder Objekten, aber auch von Räumlichkeiten und Körpern – wurde in den vorhergehenden Ausführungen immer wieder aufgegriffen. So wurde etwa über die *Mūrti* und die von ihr ausgehende Aufforderung einer spezifischen, körperlichen Ausrichtung der Teilnehmenden geschrieben (vgl. Kapitel 5.2) oder die Teppiche wurden als Bestandteil bei der Herstellung eines Tempelraumes thematisiert (vgl. Kapitel 5.1). Und während manche Materialien nur für spezifische Tempelbesucherinnen und -besucher einen Aufforderungscharakter entwickeln, wie bspw. die Mikrofone für Personen, die singen wollen (vgl. Kapitel 5.2), werden andere von ganz unterschiedlichen Personen gehandhabt, wie etwa das Beispiel der Essenszubereitung zeigt (vgl. Kapitel 5.1).

In diesem Kapitel sollen darum Körper und Artefakte „als Handlungsträger und Mitwirkende an Praktiken“ (Schmidt 2012, S. 63) explizit ins Zentrum gestellt werden. Damit soll herausgestellt werden, in welchen Situationen die Rekonstruktion von *doing mandir* vom spezifischen Blick auf Materialität und Körperlichkeit profitiert. Gerade in Zusammenschau mit der immer prominenteren Auseinandersetzung mit Materialität in der Religionswissenschaft⁶⁹ scheint der Blick auf Dinge, Objekte und Artefakte zudem wichtig, um dem Umstand Rechnung zu tragen, dass Materialität ein konstitutiver Teil religiöser Realität ist. Im Kontext praxistheoretischer Arbeiten ist der Blick auf Materialität geprägt durch Vorarbeiten der *cultural* sowie der *science studies* (Reckwitz 2014). Beide Felder interessieren sich für Materialität als konstitutiven Teil der sozialen Welt und „argumentieren gegen eine essenzielle Unterscheidung von Na-

69 Für einen Überblick über aktuelle Entwicklungen siehe Hazard (2013) respektive Prohl (2012) für den deutschsprachigen Raum.

tur und Kultur, Technik und Gesellschaft oder Mensch und Maschine“ (Wieser 2004, S. 99). Damit sind sie auch in der Distanz zu denjenigen Zugängen zu verorten, die Hazard als dominante Ansätze zur Erforschung von *religious material culture* ausmacht und die alleamt die Tendenz haben, den Menschen ins Zentrum der Analyse zu stellen (Hazard 2013, S. 63). Natürlich kann bei einer Analyse materieller religiöser Realität nicht komplett vom Menschen abstrahiert werden – gerade die Praxistheorie sieht schließlich den menschlichen Körper als wichtigen Aspekt von Materialität, der eindeutig in Praktiken zu verorten ist.

Mit Bezugnahme auf Hörnings kultursoziologische Arbeiten respektive Latours Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) zeichnet Wieser (2004) zwei grundlegende Positionen im Umgang mit Artefakten nach und stellt fest, dass es darum geht, zu bestimmen, ob eine analytische Einstellung *Praktiken mit den Dingen* in ihren Fokus stellt oder doch eher die *Praktiken der Dinge* rekonstruiert. Während also in kultursoziologischer Einstellung weiterhin für die Beibehaltung einer Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt und damit für den Primat der menschlichen *agency* plädiert wird, ist es ein wichtiger Beitrag der ANT, diese Unterscheidung aufzulösen (ebd., S. 102f.). Eine „posthumanistische“ Position wie diejenige von Latour wird jedoch nicht verfolgt, da die hier verwendete praxissoziologische Perspektive Artefakte und ihren Beitrag zum sozialen Geschehen zwar ernst nimmt, sie dabei aber nicht dem menschlichen Handeln gleichsetzt. Wie Schmidt (2012, S. 62ff.) herausarbeitet, ist diese Position insbesondere damit zu begründen, dass Artefakte ihre Aktivitäten eben nicht für andere intelligibel respektive *accountable* machen:

„[...] sie zeigen nicht an, sie indizieren nicht, wie ihre Aktivität verstanden werden soll und was sie mit ihr beabsichtigen, sie tragen nicht aus sich selbst, sondern nur im Zusammenspiel mit den menschlichen Teilnehmerinnen dazu bei, das soziale Geschehen, an dem sie beteiligt sind, als dieses und jenes soziale Geschehen zu identifizieren und damit sinnhaft zu verwirklichen“ (ebd., S. 69).

Dennoch scheint es sinnvoll, sich in Erinnerung zu rufen, dass eine Analyse, die nichtmenschliche Teilnehmende an der Praxis einschlie-

ßen will, nur sinnvoll geschehen kann, wenn der Handlungsbegriff heruntergefahren wird, wie Hirschauer das ausdrückt (2016). Denn erst wenn die menschliche „Alleinautorschaft am Handeln“ zurückgenommen wird, können auch nichtmenschliche Teilnehmende an der Praxis angemessen berücksichtigt werden (ebd., S. 52). Dies kann umgesetzt werden, indem auf die Bestimmung eines Begriffs der Praktiken vertraut wird, bei der Praktiken als Verhaltensroutinen ebenso in Artefakten wie in Körpern verankert sind (Reckwitz 2014, S. 23).

Der Blick auf die Materialität von *doing mandir* enthüllt nun als erstes, dass gerade die Fülle von Dingen, Artefakten und Objekten, die im Tempel verwendet werden, eigene Praktiken der Verwaltung produzieren. Deutlich wird dies etwa an den Ausführungen der beiden Vorstandsmitglieder des Tempels in Glattbrugg:

„EU: Es gibt eine Liste, ja. //K. L.: Ok// alle / alle Bereiche haben eine Liste //K. L.: ja//. Das ist viel, um jedes, jede / ständig ist jede Kontrolle (oder).

K. L.: Ja. Was passiert, wenn, wenn etwas fehlt?

SU: Ja wir haben bis jetzt @nichts hat gefehlt@ (lacht kurz) und sonst müssen wir schnell etwas kaufen gehen //ok//. Da hat es einen Laden, der / EU: Er organisiert (oder) die @ Liste @ (lacht kurz).

K. L.: Das wird organisiert.

SU: Ja, mit der Liste gibt es (...) da ist vorher kontrolliert worden mit Liste am Vortag oder gleichen Morgen und wenn da nichts fehlt ...“ (IUU, Z532-546).

Was die beiden Vorstandsmitglieder hier erläutern, ist die Verwaltung und Organisation des jährlichen Tempelfestes und der Umgang mit den zahlreichen, dafür notwendigen Materialien. Für jeden Bereich – also die unterschiedlichen religiösen Praktiken, aber ebenso die Organisation der Außenplätze oder die Küche – wird eine Liste mit Bedarfsmaterialien und den zu verrichtenden Aufgaben geführt. Die Materialien werden dann via Importunternehmen im Voraus aus In-

dien oder Sri Lanka angefordert und die Freiwilligen den einzelnen Bereichen und Aufgaben zugeordnet.⁷⁰ Dabei hat sich die Organisation des Jahresfestes seit seinen Anfängen in den 1990er-Jahren soweit professionalisiert, dass es tägliche Nachbesprechungen gibt, an denen der Ablauf evaluiert und entsprechende Anpassungen vermerkt werden (vgl. IUU, Z479ff.). Und nicht zuletzt besuchen die beiden auch regelmäßig die Jahresfeste anderer Tempel, um sich, wie sie sagen, „Ideen zu holen“ (IUU, Z641).

Nebst spezifischen Organisations- und Verwaltungspraktiken, die in und um Materialität entstehen, erfordern Dinge, Objekte und Artefakte auch eine Form der Aufbewahrung. Dies zeigt sich etwa an den Aussagen von Garima Sadhu, die im Interview die Orte in Wien, an denen sie und die anderen Vereinsmitglieder die *Durgāpūjā* organisieren, unter anderem danach beurteilt, ob sie in der Nähe ihrer Wohnung und damit in der Nähe des Lagers der Dinge sind, die für die *Durgāpūjā* benötigt werden:

„(...) Früher hat es neben diesem Haus eine hall gehabt, das ist super, weil ich habe alle Sache / in meinem Keller ist viele Dinge alle Sachen //ja// und ich kann einfach hingehen, und mitnehmen. Aber so weit, das die Hellwagstrasse, das ist so weit, da von hier. Wieder mitnehmen, das ist zu schwer. Wenn eine etwas vergessen, dann ist / sehr schlecht“ (IGS, Z530ff.).

Hieran wird deutlich, dass Dinge und Objekte, ihre Lagerung, Verwaltung und Verwendung in allen hinduistischen Tempelpraktiken eine wichtige Rolle spielen. Und schließlich produziert Materialität auch spezifische Praktiken ihrer Entsorgung. Eine Episode, die mir von unterschiedlicher Seite zugetragen wurde, betrifft die Entsorgung einer *Stein-Mūrti* von Kṛṣṇa, die für den Vienna Sanatan-Dharam-Tempel bestimmt gewesen wäre, die aber beim Transport aus Indien kaputt

70 In ihrer Studie zur Hindudiaspora in Singapur arbeitet Sinha (2011, S. 43f.) heraus, dass gerade die Händler religiöser Paraphernalien in der Diaspora auch die Rolle Ritualkundiger übernehmen und ihren Käufern Ratschläge bezüglich der Durchführung religiöser Praktiken erteilen. In der Schweiz scheint diese Autorität, zumindest was die Bestellungen für den Tempel angeht, weiterhin den Tempelpriestern zu obliegen (vgl. IPR).

gegangen ist. Sie musste im fließenden Wasser der Donau entsorgt werden, nachdem bei der Stadt eine entsprechende Bewilligung eingeholt wurde (vgl. Gespräch mit Herrn Soni, Z.130ff.). Die Praktik des Entsorgens ist ein weiteres Beispiel wie an und mit Materialität ein Großteil unterschiedlicher Praktiken entsteht. Dies gilt natürlich erst recht für hinduistische Feste. So konstatiert Sinha, dass hinduistische Praktiken voll sind mit Dingen:

„Hindu weddings, funerals and any number of daily and calendrical rituals, festivals as well as birthdays and anniversary celebrations are ‚crowded‘ with things and marked by the colourful and lively presence of an apparently random combination of objects and materials which in fact do connote order“ (Sinha 2011, S. 1).

Und auch David (2012, S. 451) bedient sich eines Blickes auf die Fülle an Materialität und Körperlichkeit, um die Spannung zwischen Ort und Raum zu umreißen, in der sich tamilische Hindutempel in London ihrer Ansicht nach ansiedeln. Um die Bedeutung von Materialität und Körperlichkeit in meinem Forschungsfeld zu rekonstruieren, sollen zwei Feste respektive die zu diesem Zeitpunkt stattfindenden Praktiken analysiert werden: einerseits die Praktiken der Live-Übertragung von *Pūjās* und Prozessionen im und um den Tempel anlässlich des jährlichen Tempelfestes im Śiva-Tempel in Glattbrugg, andererseits die Materialität einer Feuerbestattung in der Feuerhalle Simmering bei Wien.

5.4.1 SivanTV: Filmen und Feiern im Tempel

Der Glattbrugger Tempel verfügt, wie bereits in Kapitel 4 erwähnt, über eine multimediale Onlinepräsenz. Zwar werden die täglichen *Pūjās* in der Regel nicht live übertragen, aber gerade *Pūjās* anlässlich spezieller Feiertage werden von einem Team gefilmt und können live angeschaut werden:

„Ich will eigentlich ans Mangofest gehen, schaue mir aber so gegen 11 Uhr auf sivantv.com an, was gerade im Tempel läuft und

sehe, dass die *Pūjā* zu Ende geht und anschließend keine Übertragung mehr stattfindet. Also entschieße ich mich, gegen Abend hinzugehen und als ich um Viertel vor sechs wieder die Übertragung einstelle, stelle ich fest, dass die *Pūjā* beginnt und nehme die nächste S-Bahn nach Glattbrugg. Der Einsatz der Direktübertragung, wie ich das bislang nicht gemacht habe, macht auch, dass ich mir das nächste Mal etwas bewusster darüber bin, wo die Kamera positioniert ist“ (Z12, Z2-7).

Die Möglichkeit, religiöse Feste online live zu verfolgen ist sicherlich kein Alleinstellungsmerkmal des Glattbrugger Hindutempels bzw. Hindutempel allgemein (Scheifinger 2008). Auch andere religiöse Großanlässe, bspw. Messen des Papstes anlässlich eines Länderbesuchs, werden live übertragen (vgl. Knoblauch 2014). Allerdings ist die Entwicklung einer derart professionellen Liveübertragung und einer entsprechenden Mediathek zumindest bemerkenswert, da sie im Kontext der von mir besuchten Hindutempel eine Ausnahme ist. Während das private Filmen und Fotografieren im Rahmen von Feierlichkeiten an sich nichts Besonderes ist, hat die „offizielle“ Liveübertragung einen anderen Stellenwert. Sie zeigt unter anderem, dass die Verantwortlichen des Tempels der Ansicht sind, dass das Geschehen im Tempel auch für Leute, die nicht vor Ort sind, sehenswert ist. Auch Scheifinger (2008, S. 242f.) sieht darin den Mehrwert von Direktübertragungen, bleibt aber vorsichtig, wenn es darum geht, einzuschätzen, ob es möglich ist *darśana* via Live-TV zu erfahren. Allerdings kann der Unterhalt eines eigenen TV-Senders in jedem Fall als Ausdruck eines Selbstbewusstseins punkto religiöser Authentizität gelesen werden (auf seiner Facebook-Seite präsentiert sich SivanTV denn auch als „devotional video portal“⁷¹). Denn während in den Tempeln in Österreich der Zustand fehlender Authentizität der gemeinschaftlichen religiösen Praxis immer wieder thematisiert wird, indem etwa auf die ungeeigneten räumlichen Gegebenheiten oder aber die fehlende religiöse Expertise Bezug genommen wird, präsentiert sich der Arulmigu Sivan Kovil in der Schweiz selbstbewusst einem potenziell inter-

71 https://www.facebook.com/pg/sivantv.tv/about/?ref=page_internal, zuletzt geprüft am 30.03.2018

nationalen, tamilisch-hinduistischen Publikum.⁷² In Zusammenschau mit der restlichen Internetpräsenz⁷³ ergibt sich das Bild eines Tempels, der sich zumindest medial in einer transnationalen, sri-lankisch tamilischen Community verortet und diese auch bewusst adressiert.⁷⁴

Diese medialen Praktiken der Selbstpräsentation sind ohne eine entsprechende Materialität nicht denkbar, denn sie hängen an den technischen – und folglich materiellen – Möglichkeiten, die digitale Filmkameras, Computer und Internetverbindungen bieten. Dabei ist die Entwicklung spezifischer Praktiken im Anschluss an die Verfügbarkeit und den Gebrauch bestimmter Artefakte und technischer Möglichkeiten, wie etwa den Buchdruck, gut erforscht (Reckwitz 2003, S. 291). Was hier genauere Betrachtung verdient, sind daher nicht nur die Praktiken, die sich als Folge der Möglichkeit der Liveübertragung etablieren, sondern auch die Praktiken rund um das Filmen im Tempel. Zahlreiche der Fotografien, die im Rahmen von speziellen Feiertagen im Tempel in Glattbrugg entstanden sind, zeigen nicht nur reich geschmückte *Mūrti* oder Priester bei der Arbeit, sondern immer auch Kameras, die entweder auf einem Stativ stehen oder auf der Schulter einer Person transportiert werden (vgl. Abb. 5.10).

72 Während die zunehmende Teilnahme des Tempels an interreligiösen und auch kulturellen Veranstaltungen eine Gelegenheit ist, sich einer interessierten nichttamilischen Öffentlichkeit zu präsentieren, entsteht an den Tempelfesten – gerade auch durch die Live-Übertragungen von SivanTV – eine Ausrichtung auf eine tamilisch-hinduistische Öffentlichkeit (vgl. Jacobsen 2008, S. 203).

73 <http://www.sivankovil.ch/a/>, zuletzt geprüft am 30.03.2018.

74 Ein Projekt, das nicht mehr in meinen Erhebungszeitraum fällt, aber äußerst bemerkenswert ist, ist die aktive Beteiligung des Glattbruggers Tempels am Bau eines Tempel-, Schul- und Gartenkomplexes in Sri Lanka. Während SivanTV die festliche Grundsteinlegung überträgt, bei der auch engagierte Glattbruggers Hindus auftreten, finden sich auf der Internetseite des Glattbruggers Tempels regelmäßige Berichte über den Fortschritt der Bauarbeiten, vgl. z. B. <https://tinyurl.com/sivankovil-01>, zuletzt geprüft am 15.04.2018. Die aktive Beteiligung an diesem Komplex legt nahe, dass speziell für die Generation der Menschen, die derzeit in der Leitung der Schweizer Hindutempel aktiv ist, Engagement für Religion nicht vom Engagement für die tamilische Bevölkerung Sri Lankas zu trennen ist und sich entsprechend stark daran ausrichtet.



Abbildung 5.10: Ein Team von SivanTV beim Wagenfest 2013

Zudem ist nicht selten eine zweite Person dabei, die aufpasst, dass sich die Kabel der Kamera nicht verheddern. Dabei wird die Kamera nicht immer so weit weg vom Geschehen positioniert, wie dies auf Abbildung 5.10 sichtbar ist, sondern sie wird in der Regel, gerade innerhalb der Tempelräume, inmitten des Geschehens platziert (vgl. Abb. 5.11).

In einem Beobachtungsprotokoll kommt die Nähe der Kamera zum rituellen Geschehen dadurch zum Ausdruck, dass ich nach einem Tempelfest darüber spekuliere, ob der Scheinwerfer, der mit den Kameras mitläuft, Bestandteil der religiösen Handlungen oder der Bildoptimierung für die Liveübertragung ist:



*Abbildung 5.11: Der Priester bei der Pūjā-Vorbereitung,
Śivaratri 2015*

„Die Mūrti wird geschultert und die Menschen stehen auf, um dem sich formierenden Umzug, bestehend aus Flammenträgerinnen, Scheinwerferhalter (inzwischen bin ich mir ziemlich sicher, dass das keine technische Frage ist, um das Bild für die Kameras auszuleuchten, sondern dass das Licht eine religiöse Funktion erfüllt), Musikern und Träger der Gottheit Platz zu machen“ (Z13, Z55-59).

Wenn man Materialität nun also so versteht, dass sie ein Teilelement sozialer Praktiken ist, da Artefakte als Träger von Praktiken fungieren, dann lässt sich in der Situation des Films im Tempel beobachten, wie

die Präsenz technischer Artefakte auf die rituellen Praktiken und ihre Artefakte übergreift und sich mit ihnen vermischt. Werden die *Pūjās* und Prozessionen gefilmt, dann wird die Kamera dort positioniert, wo diese ihren Anfang nehmen, in der Regel also vor dem Haupt-Sanctum in unmittelbarer Nähe des zuständigen Priesters. Damit kommt zu den aufwendigen materiellen Setups, die ein hoher Feiertag sowieso schon verlangt, die Positionierung des technischen Equipments hinzu.

Das bedeutet, dass vor dem entsprechenden Sanctum eine Kamera aufgestellt wird und zwar so, dass das zu übertragende Bild die einzelnen *Pūjā*-Handlungen des Priesters einfangen kann und die Kamera den Moment des *darśana* erfasst, da es SivanTV ja explizit um die Übertragung religiöser Inhalte geht. Im Arulmigu Sivan-Tempel bedeutet das konkret, dass die Kamera rund einen Meter schräg rechts vor dem Haupt-Sanctum positioniert wird.

Da es sich nicht um ein statisches Geschehen handelt, verlangt die Kamera eine Führung. Kamerakundige Freiwillige positionieren sich entsprechend hinter ihr, damit im Livestream auch tatsächlich die einzelnen Aspekte der *Pūjā* sichtbar werden. Zwar orientiert sich das Filmen an den rituellen Praktiken, die technischen Artefakte fordern aber spezifische Praktiken ein, die zumindest räumlich zu den religiösen Praktiken in Konkurrenz treten. Der Platz, den die Praktik des Filmens durch die spezifische Bedienungsanforderung ihrer Artefakte einnimmt, schränkt die Möglichkeit derjenigen Personen ein, sich auf der Seite, auf der die Kamera steht, für *darśana* zu positionieren. Die verschiedenen Artefakte – Kamera, Mikrofon, Kabel, Sanctum, *Mūrti*, *Pūjā*-Materialien usw. – sind folglich Träger unterschiedlicher Praktiken, die im Tempel zueinander in Konkurrenz treten können. Diese Situation der Konkurrenz kann in letzter Konsequenz dazu führen, dass Praktiken destabilisiert werden, etwa dann, wenn die Affordanzen der Dinge einander in ihrer Dringlichkeit überlagern – etwas, was bei gleichzeitigem Umgang mit offenem Feuer und sensiblem technischem Equipment schon mal passieren kann. Mit Blick auf die Dimension der Materialität von Tempelpraktiken zeigt sich darum ein Aspekt, der im Kontext praxistheoretischer Arbeiten weniger häufig in den Blick gerät: die Irritation des Sozialen (Schäfer 2013, S. 356f.). Während Materialität in Praxistheorien häufig herangezogen wird, um die Dauerhaftigkeit des Sozialen zu betonen, etwa weil sich im Umgang mit Dingen implizites Wissen herausbildet, kann sie im Kon-



Abbildung 5.12: Kamera und Licht als Teil der Pūjā

text der spezifischen Situation auch Anlass für Irritationen des Sozialen sein: Ein kurzer Unterbruch ritueller Praktiken oder ein Abbruch der Filmaufzeichnung sind kurzfristige Folgen.

Etwas anders gestaltet sich die Situation, wenn die religiösen Praktiken, die gefilmt werden, den Auftakt zu einer Prozession bilden. In diesem Fall reicht es nämlich nicht, die Kamera lediglich zu positionieren. Die technischen Voraussetzungen einer Liveübertragung müssen „mobilisiert“ werden, was entsprechende Vorbereitungsarbeiten verlangt. So müssen etwa Kabel organisiert und vorab platziert werden. Außerdem bedarf es mehrerer Kameras und entsprechend mehrerer Teams, die sich koordinieren, um beim großen Besucheraufkommen, das die Prozessionen normalerweise begleitet, filmen zu können. Dabei geraten religiöse Paraphernalien und die technischen Artefakte im Tempel durchaus nicht nur miteinander in Konkurrenz. Der Blick auf Artefakte zeigt nämlich auch, wie sie gleichzeitig von unterschiedlichen Praktiken rekrutiert werden können. Dies wird deutlich an den Scheinwerfern – in der Regel Halogenlampen, die an Holzstöcken befestigt sind –, die während dem Tempelfest zum Einsatz kommen.

Diese „Ausleuchtung“ (vgl. Abb. 5.12) ist erstmal Teil der religiösen Praktiken, in denen das Anscheinen der *Mūrti* im Tempel genauso wie das Spenden von Schatten außerhalb des Tempels, als Zeichen

der Respekterweisung gegenüber hohen Gästen verstanden wird. Allerdings verlangt auch das Filmen nach guten Lichtverhältnissen, so dass die Ausleuchtung der *Mūrti* von der Praktik des Filmens vereinahmt wird und die Filmteams versuchen, die Lichtträger für ihre eigenen Zwecke zu gewinnen und ihnen mit Gesten Hinweise darauf geben, wo sie sich idealerweise zu positionieren haben. Und obwohl die Lichtträger nicht unbedingt auf die Anweisungen der Kamerteams hören, ist es doch so, dass das Licht die Anforderungen an die Ehrerweisung und die optimale Ausleuchtung des Bildes meist gleichzeitig erfüllt und so gleichermaßen Bestandteil von Praktiken des Filmens und des Prozessierens ist.

5.4.2 Totenrituale: Kontinuität und Adaption

Ein anderes Beispiel, bei dem der Fokus auf Materialität neue Aspekte zutage fördert, ist der Praktikenkomplex des Totenrituals. Das Totenritual, *antyeṣṭi*, ist das letzte der 16 Lebenszyklusrituale, *samskāras*, und damit ein Teil religiöser Praktiken, auf den sich fast alle Hindus einigen können (Malinar 2009, S. 37). Es ist ein wichtiges Transformationsritual, in dessen Zug der Tote dabei unterstützt werden soll, ins Reich der Ahnen zu gelangen. Damit soll verhindert werden, dass er Unheil in der Welt der Lebenden anrichten kann (Heller 2012, S. 41). Da der Tod respektive die durch ihn eintretende Veränderung eines Familienverbundes in hinduistischen Traditionen mit Unreinheit assoziiert wird, wird er, so gut es geht, vom Tempel ferngehalten. Das betrifft nicht nur die sterblichen Überreste des Verstorbenen, sondern auch diejenigen, die mit ihm zu Lebzeiten in Verbindung standen und denen folglich erst nach einer Trauerperiode und einer anschließenden rituellen Reinigung der Besuch des Tempels wieder gestattet ist (Malinar 2009, S. 197f.). Daher sind es auch spezifische religiöse Experten, sogenannte Totenpriester, die zusammen mit Verwandten das *antyeṣṭi* durchführen. Das Ideal, an dem sich *antyeṣṭi* sowie ein Großteil der Forschung über sie orientieren, ist dasjenige für einen Mann brahmanischer Abstammung, wie es beispielsweise von Michaels (1998, S. 149ff.) ausführlich dargestellt wird. Der tatsächliche Ablauf orientiert sich aber nicht nur an der Kastenzugehörigkeit und dem Geschlecht der/des Verstorbenen, genauso prägen ökonomische

„Als wir ankommen, ist die Zeremonie im Gang und es befinden sich rund 140 Personen in der Halle. Es laufen Mantras/Gesänge ab Tonband und es riecht nach Räucherwerk. Die Bänke sind fast vollständig belegt, etwa 30, vermutlich nähere Angehörige, stehen vorne rechts neben dem offenen Sarg, hinter den Bankreihen stehen rund 40 Männer. Als ich mich umschaue, merke ich, dass die Frauen und die Männer wie im Tempel getrennt sitzen und dass ich eigentlich auf der falschen Seite stehe. Ich bleibe aber stehen und beobachte, was vorne passiert. Nebenbei versuche ich mich etwas umzuschauen. Ein Mann – unübersehbar Österreicher, Ende 40 – hält eine kurze Ansprache, in der er auf Deutsch etwas über das Loslassen, den Kreislauf der Seelen und die Hinterbliebenen erzählt und mit ‚om shanti‘ beendet. Anschließend wird der Tote, der in einem offenen Sarg liegt, von einem ca. 12-jährigen Jungen und einem anderen Mann so gegen 40, vermutlich Sohn und Bruder oder Schwager, mit dem Leichentuch zugedeckt. Darauf heulen die Frauen das erste Mal laut auf und schreien Dinge. Ich bin erschüttert. (...) Unter den Leuten, die um den Sarg stehen, entdecke ich Herrn Ranga. Er nimmt eine Petflasche mit Wasser und giesst es über seine Hand auf den Toten. Dies tun ihm der Bruder und Sohn des Verstorbenen nach. Anschließend wird Ghee auf den Toten gegeben und schliesslich

263

laufen Bruder und Sohn mit Räucherwerk viermal um den Sarg. Dann werden an alle Anwesenden Rosenblätter verteilt, die diese in den Sarg des Verstorbenen legen können. Ich überlege einen Moment, ob ich das auch machen solle, besinne mich dann aber auf das ‚teilnehmend‘ in teilnehmender Beobachtung und gehe mit allen nach vorne. Während der etwas chaotischen Zeremonie, bei der der Junge und der Mann immer wieder angeleitet werden müssen, bemerke ich Sabri, die Frau, die mir bei meinem letzten Besuch in der Lammgasse Chai und Gemüse angeboten hat. Sie ist ganz in weiß gekleidet und scheint die Leute zu instruieren. Sie ist auch eine der wenigen Frauen, die neben dem Sarg stehen und nicht weinen. Als ich Herrn Ranga nach der Beerdigung begrüße und frage, was denn ihre Rolle war, scheint er etwas verärgert und antwortet, dass sie Hindi könne und etwas aus ‚unseren heiligen Schriften‘ vorlesen wollte“ (W09, Z10-36).

Mit Fokus auf die Artefakte, die in diesem Ausschnitt genannt werden, wird deutlich, wie sich der Kontext in die Praktiken einschreibt, angefangen mit dem baulichen Rahmen. Gebäude und ihre Architektur sind dabei schon länger Gegenstand praxeologischer Forschung und aktuelle Analysen interessieren sich vor allem dafür, wie sie gebraucht werden, um herauszuarbeiten, „wie Gebäudeteile für spezifische ‚Praktiken‘ rekrutiert werden, die das Artefakt immer wieder ‚anders‘ gestalten und transformieren“ (Göbel 2016, S. 201).

Die Feuerhalle in Simmering, Österreichs erstem Krematorium, ist ein Ort, der durch die christliche Bestattungskultur der Umgebung geprägt ist. Die Halle ist groß und ihre Aufteilung und Ausstattung entspricht der räumlichen Aufteilung einer christlichen Kirche, mit Sitzbänken links und rechts eines Mittelganges in einer Art Mittelschiff. Der vordere Teil erinnert an einen Altarraum, in dessen Mitte jedoch nicht ein Altar steht, sondern eine Vorrichtung, auf der der Sarg platziert wird, der von dort aus automatisch ins Krematorium geleitet wird.

An der Raumgestaltung sind christliche Traditionen sichtbar, in denen Praktiken rund um Tod und Sterben, anders als in hinduistischen Traditionen, eine gemeinschaftliche Angelegenheit sind. Folglich bietet die Halle Platz für eine große Trauergemeinschaft. Bei der Gruppe der Anwesende handelt es sich dann auch nicht bloß um die

engere Familie des Verstorbenen, sondern um eine größere Gruppe an Menschen, darunter regelmäßige Besuchende der Wiener Hindutempel sowie, erkennbar am Turban, Sikhs.

Der CD-Player und die darauf abgespielte Musik mit indischen Liedern sowie das Räucherwerk sind Artefakte, die, in Zusammenspiel mit dem architektonischen Raum, eine spezifische Atmosphäre erzeugen und damit die Nutzungspraxis lenken, die sich entfaltet:

„Die Atmosphäre eines Gebäudes ist synästhetisch wahrnehmbar, denn nicht nur das Sehen von Innen- wie Aussenräumen, sondern auch das Spüren von materiellen Oberflächen, die Erfahrung der Gerüche eines Ortes, der Luft, des Lichtes, sowie der akustischen Dimension strukturieren und lenken die Nutzungspraxis“ (Göbel 2016, S. 204f.).

Die vornehmlich christliche Anlage des architektonischen Gebäudes wird folglich mit indischen Gesängen und Räucherwerk um akustische und olfaktorische Aspekte ergänzt, die seine Nutzungspraxis um Aspekte eines anderen kulturellen Kontextes ergänzen. Die Verteilung der Frauen und Männer auf unterschiedliche Seiten der Bänke verweist dagegen auf die geschlechtergetrennte Sitzordnung, wie sie auch in den Hindutempeln existiert; hier löst also die materielle Zweiteilung des Raumes eine gewohnheitsmäßige Praktik aus, die in kulturellen und religiösen Kontexten der südostasiatischen Community nach wie vor stärker etabliert ist als in christlichen Kontexten.

Die Rede des Österreicherers, gehalten auf Deutsch und von dem Rednerpult aus, das in Form und Platzierung an einen Ambo erinnert, kann wiederum dem Kontext der christlichen Bestattungskultur zugeordnet werden, in der das Format der predigtartigen Rede während einer Beerdigung deutlich etablierter ist als im Kontext hinduistischer Traditionen. Selbstredend ist der Ambo nicht der alleinige Auslöser der Rede. Für das Zustandekommen einer Rede oder Ansprache in diesem spezifischen Rahmen sind in der Regel eine vorherige Absprache sowie die Intention des Redners relevant. Die Praktik der Rede vertraut hier aber nicht nur auf einen Redner, sondern ebenso auf das materielle Setting, in dem der Ambo so platziert ist, dass derjenige, der dahinter steht, die Gemeinde in den Bänken adressieren kann. Dass es sich um einen spezifischen kul-

turellen Kontext handelt, der hier materialisiert vorgefunden wird, wird deutlich, da Sabri Nirmat, die zu einem späteren Zeitpunkt etwas auf Hindi vorliest, dies neben dem Sarg, jedoch nicht beim Rednerpult tut. Auf Nachfrage erklärt mir der Österreicher später, dass er Mitglied der lokalen Brahma Kumaris-Gruppe und mit der Frau des Verstorbenen in der gleichen Meditationsgruppe ist (vgl. W09, Z47ff.). Ein weiterer wichtiger Aspekt dieser Bestattung ist die materielle Präsenz des Sarges mit dem Leichnam des Verstorbenen darin. Er ist zentraler, materialer Aspekt der sich vollziehenden Praktiken. Sowohl das Zudecken des Toten mit einem Leichentuch, die Umrundung des Leichnams als auch die Wasserspende und das Auftragen von Ghee sind typische Anteile hinduistischer Praktiken, die den Tod betreffen (Michaels 1998, S. 149ff.). Aber auch die kollektive Verteilung von Blumenblüten auf dem Leichnam ist Teil hinduistischer Praktiken.

Schließlich ist es die Materialität des Sarges selbst, in Kombination mit dem Ort der Feuerhalle, der den unabänderlichen Schluss der Praktiken zu diesem Zeitpunkt vorgibt und es damit wieder stark an den christlichen Kontext bindet. So wird der Sarg am Ende unter lautem Wehklagen der anwesenden Frauen von Mitarbeitenden der Feuerhalle geschlossen, die auch den Mechanismus auslösen, mit dem der Sarg im Boden versinkt und zum Ofen transportiert wird. Gerade diese Automatisierung und das damit einhergehende Fehlen der Eigeninitiative beim Anzünden des Feuers wird von vielen Hindus als starker Bruch mit dem hinduistischen *antyeṣṭi* empfunden, wie mir Gitali Safal, ehemalige Präsidentin des Vereins der Hindu Mandir-Gemeinschaft in Wien erzählt.

„K. L.: Können Sie mir vielleicht noch ein bisschen über die Zeit erzählen, als Sie da im, im Vorstand waren, oder äh, Vereinspräsidentin waren?

G. S.: Ja, ich war drei Jahre äh, lang, äh, das ist eine tenure, um Präsident zu sein / das war ich, ich habe diese Zeit sehr genossen. Wir haben auch sehr viele Veranstaltungen gestaltet. Es waren äh viele, viele ORF-Besuche, bei uns, die haben alles live aufgenommen. Und äh, es waren auch sehr viele Schulen, Volksschule, sogar Berufsschule, eine Schule ist von da, Mödling,

äh, Han**, diese HAK-Schule, Berufsschule ist gekommen. Und, äh, was wir noch sehr viel gemacht haben, das, da bin ich auch sehr stolz dafür, weil das war meine Eigeninitiative. Wir haben das mit den äh Behörden das so ausgemacht, mit dem Bestattungsamt, dass (...) früher war das so, wenn jemand gestorben ist, fürs Datum für die Bestattung haben wir bis zu drei Wochen warten müssen. Wir, ich bin zu dem Bestattungsamt gegangen, habe mit den zuständigen Behörden gesprochen, und ich habe denen erklärt, das ist, das ist gegen unsere Religion und unseren Glauben, wir wären sehr, sehr dankbar, wenn sie uns den Termin viel, viel früher oder so schnell wie möglich geben könnte. Das ist uns gelungen, sie haben gesagt, sobald wir die Bestätigung haben von der Magistratsabteilung, weil du musst einige Zettelwirtschaft erledigen, sie werden uns erstens den Termin geben. Und dann zweitens, was wir gemacht haben, das war, das ist auch in meiner tenure passiert, dass äh, die Angehörigen haben jetzt Recht, mit den Sarg hinunter zu gehen, und den Sarg symbolisch in den furnace zu schieben. Weil, das ist auch ein, weil das machen bei uns die Familienangehörigen. Und das ist uns gelungen und das war der Höhepunkt meiner tenure, ja“ (IGSA, Z31-48).

Wie aus diesem Interviewauszug deutlich wird, ist Materialität nicht nur etwas, das an bestimmten Praktiken teilhat oder sie auslöst, sondern immer auch etwas, das beschränkend wirkt. Und während die Praktik des *antyesi*, so wie sie rekonstruiert wurde, sich mit der Materialität als Bedingung und Begrenzung der Situation arrangiert, zeigt das Interview, dass bereits Initiativen ergriffen wurden, um der baulichen Situation und den expliziten Regeln ihrer Verwendung ein Zugeständnis an hinduistische Praktiken abzurufen. Auch wenn es sich dabei, wie die Sprecherin selbst betont, um die Zwischenschaltung einer *symbolischen* Handlung im materiell bedingten Ablauf des Krematoriums handelt.

An der Rekonstruktion dieser Situation qua ihrer Materialität wird letztlich ganz konkret fassbar, wie stark das *antyesi* im Speziellen und Praktiken im Allgemeinen vom jeweiligen Kontext, in dem sie stattfinden, abhängen. Ein starkes Moment ist auch die Rolle räumlicher Grenzen. Gerade wenn davon ausgegangen wird, dass Bestattungen in Indien in ganz anderer räumlicher Umgebung stattfin-

den, so kann zumindest für die erste Generation von Migrantinnen und Migranten vermutet werden, dass die ungewohnte Umgebung der Feuerhalle die Praktiken der Bestattung zumindest zu irritieren vermag, weil inkorporiertes Wissen um Totenrituale in Indien bei Akteurinnen und Akteuren in Österreich zu einem Gefühl der Desorientierung führen kann. Dass das *antyesi* Aufnahme in eine Arbeit über Tempelpraktiken findet, soll nun nicht den hier gesetzten Analyserahmen des *doing mandir* in Frage stellen. Im Gegenteil, gerade das skizzierte Beispiel zeigt, dass der Tod in Österreich näher an den Tempel rückt, es also wie M. Baumann (2009, S. 173) sagt, zu einem „significant shift from home to temple“ kommt. Während es in der Schweiz eine gesetzlich verankerte Aschefreiheit gibt und seit 2012 einen explizit für hinduistische Bestattungen bestimmten Ort in Luzern an der Reuss,⁷⁶ sind die Regelungen in Österreich wesentlich strenger. Die geringe Größe der Wiener Hindu-Community, die dazu führt, dass tendenziell wenig Hilfestellung für die Durchführung derartiger Praktiken in Österreich selbst zu finden ist, darf als zusätzlicher Faktor angesehen werden, der dazu führt, dass eine der effizientesten Arten, ein Totenritual zu organisieren, im Rückgriff auf die Tempel und die dort engagierten Leute liegt.

So erfahre ich am Wochenende vorher im Tempel in der Herbststraße von der Bestattung, da dort Geld für die Familie des Verstorbenen gesammelt wird. Das *antyesi* selbst findet wiederum unter der Anleitung von Herrn Ranga, dem Priester des Tempels im AAI, mit Unterstützung von Sabri Nirmit statt, einer Frau, die sich regelmäßig im Tempel in der Lammgasse engagiert. Nicht zu vergessen ist dabei auch die lokale Brahma Kumaris-Gruppe – eines ihrer Mitglieder hält eine kurze Rede – sowie die etwas länger zurückliegende Intervention der Präsidentin der Hindu Mandir-Gemeinschaft. Es sind also die im Zuge von Tempelpraktiken befähigten Expertinnen und Experten, auf die auch für die Ausführung von Praktiken rund um Sterben und Tod zurückgegriffen wird. Diese Befähigung in Praktiken wird als Nächstes analysiert.

76 <https://www.nzz.ch/schweiz/luzerner-hindus-bekommen-einen-bestattungsart-an-de-r-reuss-1.17146122>, zuletzt geprüft am 27.03.2018.

5.4.3 Körperlichkeit und Subjektivierung: Befähigung religiöser Experten

Genauso wie Artefakte, Dinge und Objekte Teil von Praktiken sind, gehört auch der menschliche Körper zur Materialität von Praktiken. Das ist gerade für religionswissenschaftliches Arbeiten keine Neuerung. So weist etwa Tweed in seiner Religionstheorie auf die zentrale Stellung menschlicher Körper hin, wenn er anführt, dass Religion mit Körpern und ihrer Situierung in der Welt beginnt und endet: „Religion begins – and ends – with bodies [...]“ (Tweed 2006, S. 98). Praxistheorien weisen dem Körper eine ähnlich zentrale Position zu. Hierfür ist es wichtig, zu erinnern, dass der Begriff der Praktiken an den Körper gebunden ist, etwa als Schatzkis vielzitierte, körperliche „set[s] of doings and sayings“ (Schatzki 2002, S. 73). Werden Praktiken in dieser Art als sinnhafte Körperbewegungen verstanden,

„richten praxeologische Zugänge ihr Interesse besonders auf die sozialisierten Körper und ihre spezifischen Kompetenz- und Aktivitätsmodi, ihre praktischen, stummen, vorsprachlichen Könnens- und Erkennensformen sowie auf die im Zusammenspiel von Körpern beobachtbaren Koordinations-, Orientierungs- und Abstimmungsfähigkeiten“ (Schmidt 2012, S. 59).

Doch wie werden diese sozialisierten Körper im Kontext von Praktiken als spezifische Subjekte, also beispielsweise religiöse Experten, wahrnehmbar? Und welche besonderen Fertigkeiten verlangen rituelle Praktiken von religiösen Experten?

Erstmal sind Unterschiede zwischen religiösen Experten und religiösen Laien im Feld augenfällig. Religiöse Experten unterscheiden sich bereits durch das Tragen bestimmter Insignien, wie etwa der heiligen Schnur, von anderen Tempelbesuchenden, die Hauptpriester dürfen in geweihten Tempeln als Einzige das Haupt-Sanctum betreten, sie sind es, die über das Wissen verfügen, religiöse Praktiken anzuleiten, heilige Texte kennen und rezitieren können und die sich dadurch auszeichnen, dass sie sich einer spezifischen liturgischen Sprache bedienen und religiöse Symboliken auch körperlich, etwa in der Form von *mūdrās*, zum Ausdruck bringen (können).

Mit dieser knappen Darstellung wird aber auch bereits das Kernproblem praxistheoretischer Konzeptionen von Akteuren aufgebracht, wie es Alkemeyer und Buschmann (2016) thematisieren. Sie machen nämlich in der praxistheoretischen Debatte hinreichend bekannte Dichotomien aus:

„Auch die praxistheoretische Debatte bewegt sich [...] weiterhin im Rahmen der altbekannten Alternative, ob die soziale Praxis Individualität allererst konstituiert, oder ob sie auf eine im Voraus bestimmte Individualität und deren Aktivität zurückgeht“ (ebd., S. 116).

Ihr Vorschlag einer „Methode systematischer Perspektivenwechsel“ (ebd., S. 117) zwischen Draufsicht und Einsicht zielt daher darauf ab, Subjektivität entlang unterschiedlicher Perspektivierungen des Sozialen zu erheben. Die erste Position, die Draufsicht, reflektiert dabei die obenstehende Darstellung: Sie speist sich aus Beobachtungen, die Praktiken und ihre Vorstrukturiertheit in den Blick nehmen (ebd., S. 126). Dabei können spezifische Wissensordnungen eine Stoßrichtung vorgeben. In dieser Perspektive zeichnen sich etwa hinduistische Tempelpraktiken dadurch aus, dass in ihnen bestimmte Rollen, diejenige religiöser Experten und religiöser Laien, durch religiöse Anforderungen und religiöse Institutionen gestützt werden. Die Beobachtung strukturiert sich folglich erstmal entlang jener Positionen und Formen.

In der zweiten Perspektive, der sogenannten Einsicht, versucht die Beobachterin, den menschlichen Praxisteilnehmenden über die Schulter zu schauen und möglichst genau ihre spezifischen Bewältigungsstrategien und Fähigkeiten zu erfassen (ebd., S. 126). Für die Analyse von religiöser Expertise wird damit wieder die Körperlichkeit und Materialität von Praktiken relevant und es kann z. B. rekonstruiert werden, wie sich religiöse Experten anders ausrichten als die restlichen Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Tempelpraktiken, wie sie einen speziellen Sitzplatz einnehmen oder wie der Austausch zwischen Laien und Experten geregelt ist.⁷⁷ Ergänzend zu diesem

77 Dabei gilt es zu beachten, dass gerade der rituelle Kontext des Tempels performative Elemente hat: „In rituellen Inszenierungen wirkt ein ostentati-

eher mikroanalytischen Zugang sollen qua Interviews auch die Sichtweisen und Deutungen der beobachteten Akteure miterfasst werden. Damit wird laut Alkemeyer und Buschmann

„jene ambivalente Gleichzeitigkeit von Passivität und Aktivität, Geformt-Werden und Selbstformung, Einpassung und ‚eigensinnigem‘ Heraustreten, von Bevollmächtigung und Selbstkonstitution analysierbar, die wir im Folgenden mit den Begriffen der Befähigung, der Subjektivierung und der Selbst-Bildung in den Blick rücken wollen“ (ebd., S. 128, H. i. O.).

Die „*Befähigung*“ als „*Subjektivierung*“ und „*Selbst-Bildung*“ (ebd.) ist dabei der Prozess, in welchem die Kompetenz erworben wird, an spezifischen Praktiken teilzuhaben bzw. sie in Gang zu halten. Der Begriff der Subjektivierung will hier darauf verweisen, dass die Entstehung von Handlungsträgerschaft ein relationales Vollzugsgeschehen ist, in dem auch gesellschaftliche Positionen unterschiedlicher Machtverteilung eine Rolle spielen. Es macht folglich im Moment einen Unterschied, ob ein religiöser Experte von einem Tempelvorstand eingesetzt wird oder sich selbst zum Priester ernennt. Dies ist wichtig, weil praxistheoretische Vokabularien durch Begriffe wie Handlungsträger oder Praxisteilnehmende machttheoretische Fragen tendenziell weniger berücksichtigen (ebd., S. 129).

Schließlich will der Begriff der Subjektivierung auch die Affekte der Praktiken berücksichtigen, da es, laut Reckwitz, die Affekte von Praktiken sind, die überhaupt erst die Motivation bilden, sie zu vollziehen (2016b, S. 172). Die Selbst-Bildung weist indes daraufhin, dass eine Person, die als Neuling bspw. zu einer bestimmten Sportpraktik dazu stößt, nach Anleitung durch erfahrene Praktiker mit der Zeit lernt, sich selbst mit den Augen der bereits Etablierten zu betrachten und das eigene Verhalten entsprechend zu korrigieren (Alkemeyer und Buschmann 2016, S. 131). Vor diesem theoretischen Hintergrund zeigt der Blick auf die Hindutempel in Zürich

ves Element mit; die am Ritual Beteiligten möchten, dass ihre Handlungen gesehen und angemessen gewürdigt werden. In den Bewegungen der Körper soll das Anliegen der Handelnden zur Darstellung zum Ausdruck kommen“ (Wulf 2015, S. 28).

und Wien und ihre religiösen Experten ein breites Feld unterschiedlicher Befähigungsarten. Im Folgenden soll daher aufgefächert werden, welche Befähigungen religiösen Expertentums aus dem Feld rekonstruiert werden können. Es zeigt sich, dass vor allem drei Aspekte vorrangig Einfluss auf die Befähigung religiöser Experten haben: der Einfluss institutionalisierter Machtpositionen, die Affektstruktur der Praktiken für die Personen selbst sowie die situationale Zuschreibung von Befähigung durch andere Praxisteilnehmende.

Befähigung durch Machtpositionen

Die tamilischen Hindutempel in der Schweiz sind größtenteils als Vereine organisiert. So auch die beiden Zürcher Tempel in Adliswil und Glattbrugg. Ein gewählter Vorstand stellt dort mit Geldern aus den Mitgliederbeiträgen einen Priester an. Hier ist die Definition eines religiösen Experten – ein ausgebildeter und geweihter Mann, der aus einer spezifischen Kaste stammt – stark institutionalisiert und wird erst eine Person bestimmt, wird seine religiöse Expertise über den konkreten Moment hinaus durch eine spezifische Sozialstruktur beglaubigt. Anlässlich eines Interviews, das ich mit einem Priester sowie – in der Funktion des Übersetzers – einem ehemaligen Vorstandsmitglied des Tempels in Adliswil führe, wird zudem deutlich, welche Kriterien der Tempelvorstand fordert:

„PK: Ja. Also diese Frage [Bitte erzählen Sie mir, wann und wie so sie hierher gekommen sind.] / äh / muss eigentlich ich selbst [und nicht der Priester] beantworten, //ja// denn wir haben ihn gesucht. //Okay// Es war nicht so, dass er sich hier auf eine Stelle beworben hat. //ja// Sondern wir haben einen Priester gesucht. //ja// äh / einen jungen Priester, der flexibel ist. //ja// Und äh / mehr Erfahrung (...) also / mehr Wissen hat. Erfahren ist er nicht, //ja// aber er hat Wissen. //ja// Das heisst, dass er mit mehreren Lehrern (...) oder bei uns nicht eine bestimmte Schule abgeschlossen hat. Aber (sondern) bei verschiedenen Gurus //ja// war, wo auch verschiedene Lehrer „mittätig“ waren. //ja// Und dass er wirklich mehr Wissen von der Religion und allen Ritualen hat.// Ok// Dann haben wir ihn gesucht. //ok// Nicht, dass er uns ge-

wünscht hat //ok// Je nachdem, dass er (...) nach meiner Einladung oder meiner Frage, ist er hierhergekommen.

K. L.: Ok. Und wie haben Sie ihn gefunden?

PK: Äh. Er kommt aus meine** / äh / aus meinem Kanton.

K. L.: Ah, ok.

PK: Ja, er kommt aus meinem Kanton, – ist aber K. L.: In Sri Lanka?

PK: In Sri Lanka – in Indien tätig jetzt“ (IPR, Z14-33).

In dieser Passage wird deutlich, dass der Tempelvorstand sich auf ein System bereits etablierter Praktiken des Wissenstransfers in Sri Lanka (und Indien) verlässt. Wissen wird dabei in einer Lehrer-Schüler-Beziehung weitergegeben, ein System, dem bereits in den Anfängen der Śaiva-Traditionen im 9. Jh. eine große religiöse Bedeutung zukommt, da der Guru in dieser Konzeption die Tradition verkörpert und die Guru-Lineage als direkter Ausdruck von Śivas Kraft gesehen wird (Flood 2003: 203). Es sind also historische gewachsene Praktiken der Befähigung als religiöse Experten, auf die hier Bezug genommen wird und die hier auch im Kontext der Migration existieren bzw. sich ereignen (vgl. Verma 2010). Weiters werden unterschiedliche Kategorien von Wissen angesprochen, die für die Bestimmung religiöser Expertise zentral sind: die Erfahrung von und das Wissen um ein breites Spektrum religiöser Praktiken. Dass die Tempel in der Schweiz überhaupt auf dieses System zugreifen können, hängt dabei wesentlich damit zusammen, dass sie über genügend Mitglieder und Mitgliederbeiträge verfügen, mit denen es möglich ist, dem Tempelpriester ein Einkommen zu garantieren. Es ist also eine Position struktureller und ökonomischer Macht, im Zusammenspiel mit konventionalisierten Praktiken des Wissenstransfers, die die dauerhafte Befähigung einzelner Praxisteilnehmender als religiöse Experten in Form einer Anstellung ermöglicht. Wie Verma (2010) für die Ausbildung von Hindu-Priestern in New York zeigt, haben die religiösen Laien in diesem Prozess einen nicht zu unterschätzenden Einfluss:

„Not only do institutionalized bodies exercise some control over who is recognized as a pandit-in-training or a pandit, but lay Hindus themselves have tremendous power to confer or deny a person's status as a pandit. Mothers, fathers, uncles, elders at the temple also are involved in processes that educate and recruit the next generation of pandits. They mobilize discourses of tradition, caste and gender requirements, in order to inform and justify their processes of selection“ (Verma 2010, S. 20).

Zwar werden in der Schweiz noch keine Priester ausgebildet, aber die Rekrutierung wird ebenso von Laien beeinflusst. Und während in meinem Forschungsfeld die Diskurse darüber, wer als Priester ausgebildet wird, bislang nur im Bruch mit Konventionen⁷⁸ Thema waren, zeigt doch der Verweis auf die Rekrutierung in der Heimat des Sprechers, dass sich Laien bei der Auswahl eines religiösen Experten ebenso auf Tradition und Herkunft beziehen.

Befähigung durch Affektstrukturen

Die Befähigung religiöser Experten ist ein Aspekt, bei dem sich im Feld hinduistischer Tempelpraktiken in Zürich und Wien einige Unterschiede ausmachen lassen. Im Folgenden soll darum eine Form der Befähigung im Hinblick „auf die jeweiligen affektiven wie identifikatorischen Bindungen an jene Praktiken, in denen das Subjekt seine begrenzte Handlungsmacht erwirbt“ (Alkemeyer und Buschmann 2016, S. 130), rekonstruiert werden. Besonders deutlich wird diese affektive Bindung in der Geschichte des Priesters Ayu Ranga. Er erklärt darin, was, nebst dem Mangel an religiöser Expertise in Wien, den Ausschlag gab, sich selbst zum Priester ausbilden zu lassen.

„Nach dem Lichterfest, kamen die Leute und haben mit uns gegessen, und ich habe angefangen, *Pñjā* zu machen. Wir haben gar keinen Priester gehabt. Es gab nur drei jüngere Männer, die aus

78 Beispielsweise die Weihung von Priesterinnen in Bern im Tempelverein der Saivanerikoodam: <https://www.nzz.ch/schweiz/gleichberechtigung-im-tempel-1.18565772>, zuletzt geprüft am 14.04.2018.

brahmanische Familien kamen, aber sie haben keine Ahnung gehabt. Trotzdem haben wir angefangen, äh, äh, Gottesdienst zu machen, weil sie äh geborene äh Brahmanen sind. Und drei solche Brahmanen hatten wir gehabt, aber sie hatten gar keine Ahnung gehabt. Ich bin immer mit ihnen gesessen und hab alles unterrichtet, er sollte so machen, er sollte so machen, er sollte so machen.

Eines Tages, Sie kennen ja den Śiva äh Yoga-Ashram, die haben uns mal eingeladen, um eine Śiva-*Pūjā* zu machen. Dann war nur ein Kashmirin aus Kashmir, eine brahmanische Familie, ich habe ihm gesagt, 'weißt du, du mußt *Pūjā* machen. Ich sitze bei dir, du brauchst keine Angst zu haben. Bloß / du mußt gar kein Fleisch essen, du mußt gar keinen Alkohol tringen', ne? Ist ein Ritual. Er kam sowieso spät, hat auch noch Fleisch gegessen, äh Alkohol getrunken, aber ok, wir können nix machen. Dann sind wir gegangen in Tempel, die haben einen Ashram, nicht, Ashram, Yoga Zentrum. Und plötzlich, sie haben aber gut äh dekoriert und alles, für *Śiva-Pūjā*, der Mann, der ist umgekippt. @Das war so eine Blamage@. Und das war wirklich der Höhepunkt. Dass die Brahmanen, ok, ich habe auch gewarnt, ne? Weil hier meistens trinken sie Alkohol und essen Fleisch und alles. Aber bei dem Ritual sollte man das einen Tag oder paar Stunden nicht machen. Er hat aber alles gemacht. Und dadurch hat er seinen, äh, wie heißt das denn, Konzentration verloren, er ist einfach umgekippt. Und das war für mich so peinlich. Dann haben sie wieder den Altar neu gemacht, ich habe auch geholfen. Und dann habe ich mich entschuldigt, ne? Sie haben aber gar kein Wort gesagt, die Śiva-Leute. Und seitdem, habe ich festgestellt, mit diesen geborenen Brahmanen hat es nicht so viel Sinn. Die sind schon Brahmanen, aber es hat gar keinen Sinn. Dann habe ich angefangen, alleine, Initiative zu nehmen, das ich anfangen, *Pūjā* zu machen. Aber so einfach geht das nicht, ne? Ich bin ja äh/, Kalkutta** die Universität gegangen, habe mit verschiedenen Professoren gesprochen, wie man das macht. (...) Und dann, wir waren einigermmaßen äh einig, und dann, sie haben mi** mich akzeptiert, als Priester, obwohl ich dritte Ka** Kaste bin //mhm//. Und keiner hat kein wo**, ein Wort gesagt, ne. Und seitdem habe ich angefangen. Also, ich

nehme an, zwei Jahre später, als wir angefangen haben, das war 1982 //mhm//, habe ich die gesamten Sachen übernommen, die Pūjā-Sachen, Rituale und alles Mögliche. (...) So haben wir angefangen. Und seitdem bin ich hier Hindu-Priester (lacht) //ok//. Nicht?“ (IAR, Z158-200).

Für den vorliegenden Kontext ist nun die Rekonstruktion der Affekte interessant, also die spezifischen Motivationen, die denjenigen Praktiken innewohnen, die schließlich den Einzelnen als religiösen Experten befähigen. Hier ist das zentrale Motiv, religiöse Praktiken *richtig* zu machen, und zwar so, dass sie gegenüber Vertretern anderer Hindu-Traditionen als korrekt durchgeführte, religiöse Praktiken erkennbar sind bzw. *accountable* werden. Dabei ist dieses Motiv so stark, dass es in einer Situation, in der es keine adäquaten religiösen Experten gibt, die Möglichkeit bietet, sich selber als religiösen Experten einzusetzen. Dies wird hier damit argumentiert, dass auch Leute, denen der Zugang zum Priestertum qua Geburt gewährt wäre, nicht zwingend dafür geeignet sind. Für die Selbstkonstitution als religiöser Experte vertraut auch Ayu Ranga auf bereits konventionalisierte Praktiken des Wissenstransfers, in seinem Fall aber stärker im Kontext des westbengalischen Bildungssystems und weniger in einer religiösen Lineage.

Die Ehefrau des Priesters rückt die Affekte der Praktiken in einen biographischen Zusammenhang und erklärt, dass ihr Mann schon als junger Mann den Familienpriester aus dem Haus geschmissen habe, weil er mit seinem religiösen Service unzufrieden war.⁷⁹

„K. L.: Und also die Leute, die die *Pūjās* durchführen sind auch alles religiöse Laien?

HR: alles religiöse Laien. Naja, das ist ja oft (***) Sie wissen ja, bei den Hindus machen das traditionell die Brahmanen, ja? Aber eh hier gibt's eh es keine Brahmanen, die das regelmäßig machen. Der Einzige, der das macht, der zeremoniell *Pūjā* macht und der auch zu den Leuten in die Familien geht – weil das gehört dazu, (***)unverst. (***) man muss in der Familie viel machen – ist mein

79 Das kommt in der folgenden Passage nicht genauso zum Ausdruck, wird mir aber bei einem anderen Treffen erzählt.

Mann. Der Witz ist aber, mein Mann ist eh ist kein Brahmane. Der ist Angehöriger der dritte Kaste //K. L.: ja// also alles, seine ganze Familie, die sind eh im kaufmännischen Bereich auch zum großen Teil heute noch und eh und Mediziner. //mmh// und er hat witzigerweise auch noch eh als junger Mann zuhause mal den @Priester rausgeschmissen@ (lacht). Aber eh, das ist eine andere Geschichte. / Ja, und er macht das. Wobei jetzt (***) also viele akzeptieren ihn, ja? Und andere eben nicht. Da wird nicht viel drüber geredet, das / eh, die stimmen einfach ab, indem sie ihn holen und rufen oder zu seinen *Pūjās* kommen oder eben nicht. Das läuft da eigentlich ganz relaxed“ (IHR1, Z33-44).

An den Aussagen von Frau Ranga wird deutlich, dass die Befähigung als religiöser Experte *zwischen* Selbstkonstitution und Bevollmächtigung analysierbar wird, wie das ja auch Alkemeyer und Buschmann betonen. Dies wird klar, wenn Frau Ranga expliziert, dass der Status ihres Ehemannes als religiöser Experte zwar von vielen akzeptiert wird (was sich auch im Feld deutlich zeigt) und folglich auch performativ beglaubigt wird, dass dies aber nicht ausnahmslos immer und überall der Fall ist. Damit ist ein weiterer Aspekt davon, wie Befähigung zustande kommt, angesprochen, der im Folgenden ausführlicher betrachtet wird.

Befähigung durch situationale Zuschreibung

Die Befähigung im Zuge performativer Beglaubigung ist Teil jeder Befähigung religiöser Expertise. Allerdings haben je nach Situation, wie an den vorherigen beiden Fällen gezeigt wurde, spezifische weitere Aspekte mehr Gewicht. Im Folgenden soll eine Form religiöser Expertise rekonstruiert werden, in der besonders die performative Beglaubigung in der jeweiligen Situation eine große Rolle spielt. Der Sanatan Dharam Mandir Sidh Jogi Baba Balaknath wird, wie bereits in Kapitel 4.2.2.3 beschrieben, von einer Familie geführt, bestehend aus fünf Brüdern mit ihren Familien, von denen drei in Wien und die anderen zwei in Indien leben (vgl. Gespräch mit Herrn Soni, Z15ff.). Die Zuständigkeiten innerhalb der Familie sind klar aufgeteilt. Einer der Brüder fungiert als Priester, einer ist fürs Kochen zuständig und einer für

die restlichen Organisationsaufgaben. Aus der Erzählung von Herrn Soni, einem der Brüder, wird nicht klar, was den Priesterbruder als religiösen Experten befähigt, hingegen wird deutlich, dass er der Priester ist und in London⁸⁰ die Aufgabe gefasst hat, in Wien einen Tempel für Baba Balak Nath zu eröffnen:

„S: Ja, unser Priester war in London, ja und er hat gesagt, Baba hat keine Kirche in *** eh Tempel, ne? Baba Balaknath, ja? Dann hat er gesagt, öffne Du einen hier“ (Gespräch mit Herrn Soni, Z15-17).

Da in Gesprächen mit Besucherinnen und Besucher des Vienna Sanatan Dharam Mandir, allerdings ausschließlich *off the record*, Zweifel an der Authentizität des Priesters zum Ausdruck kommen, ist es interessant zu sehen, wie diese Kritik scheinbar neben dem Setting des Tempelgeschehens existiert, in dem der Priester als religiöser Experte performativ beglaubigt wird:

„Um zehn nach sechs kommt ein Mann, der ganz in Orange gekleidet ist und setzt sich auf einen Stapel Kissen, die links zwischen dem Schrein von Yogi Baba Balak Nath und dem Lingam stehen. Er schließt die Augen und meditiert anscheinend die nächste Stunde. In dieser Zeit kommen immer mehr Leute, bringen Obst und Süßigkeiten oder andere Dinge mit, die sie vorne vor den Hauptschrein legen. Sie läuten die Glocke beim Hauptaltar und knien sich davor hin, bevor sie sich einen Platz suchen. (...) Irgendwann beginnt der Priester mit einer Form der *Ārati*, in der er den *Mūrti* zuerst Räucherwerk und nachher ein Tablett mit Lichtern darbietet. Er tut dies ziemlich ausführlich, während daneben die Frauen weitersingen“ (W03, Z55-65).

In diesem Ausschnitt aus einem Beobachtungsprotokoll, das bereits an anderer Stelle in dieser Arbeit einmal zitiert wird, lässt sich wunderbar erkennen, wie die Befähigung als Priester performativ beglau-

80 Dort steht der einzige weitere Tempel in Europa, in dem Baba Balak Nath verehrt wird, vgl. www.mandirbababalaknath.co.uk/, zuletzt geprüft am 23.04.2018.

bigt wird. Das drückt sich nicht nur in der Wortwahl der Beobachterin selbst aus, die aus dem orange gekleideten, meditierenden Mann ein paar Zeilen später den Priester macht, sondern zeigt sich auch in der Rekonstruktion der Materialität und Körperlichkeit der Situation, die sich im entsprechenden Tempel jede Woche so oder ähnlich ereignet. Da ist erstmal der performative Aspekt der Kleidung. Der Priester ist als Einziger ganz in Orange respektive safranfarben gekleidet und trägt ein Tuch um den Hals sowie eine orange Kopfbedeckung. Diese Kleiderwahl unterscheidet ihn bereits optisch vom Rest der Tempelbesucherinnen und -besuchern und markiert seine Sonderstellung gegenüber den anderen Tempelbesucherinnen und -besuchern. Der Umstand, dass sich niemand sonst für den Tempelbesuch in der Art kleidet, ist ein Teil dessen, was Alkemeyer und Buschmann als performative Beglaubigung bezeichnen. Genauso wichtig für die situationale Befähigung als religiöser Experte ist zudem seine Art, sich sowohl räumlich als auch praktisch abzusondern. Sein Sitz auf dem Kissenstapel zwischen Baba Balak Nath und dem Śiva-Lingam verortet ihn also bereits räumlich in einer śaivaitischen Traditionslinie und die Absonderung vermittelt eine tatsächliche und übertragene Erhöhung im Vergleich zu den anderen Anwesenden. Dass er zudem während einer Stunde als Einziger im Tempel gut sichtbar meditiert, während sich um ihn herum die Praktiken des Kochens, Ordners, Musizierens und Singens entfalten, und er anschließend, während *Āratī* aber auch zu anderen Gelegenheiten, spezifische Praktiken initiiert und lenkt, trägt zu seiner situationalen Befähigung als religiöser Experte bei: Als religiöser Experte, steht er den meisten Praktiken im Tempel nicht als Teilnehmender zur Verfügung. Dass er auch von den Besucherinnen und Besuchern des Tempels stellenweise als „unechter“ religiöser Experte kritisiert wird, tut dieser situativen Befähigung keinen Abbruch, wie auch folgender Interviewauszug deutlich macht.

„K. L.: Und ähm, sind es, also sind es Priester, oder ist da ein ausgebildeter Priester dabei?

N.: Nein. Es ist nur wie ich gesagt habe, gell. Also, weil, in Indien haben wir es ja schon, weil wir es dort leisten können, hier aber nicht. Die sind nicht wirklich Priester //ja// aber / ich weiß nicht, ob ich das wirklich jetzt ähm fragen kann, weil normaler-

weise dürfen das die Priester machen, aber hier haben wir keine Priester, keine qualifizierten Priester, und deshalb denkt man sich, ja ok, man lernt es einfach und man tut es jeden Tag und deshalb (...)“ (INC, Z418-424).

Hier zeigt sich der Vorteil eines Blicks auf Praktiken und ihre Körper. Zum einen lassen sich Praktiken durch unterschiedliche Auslegungen nicht zu stark irritieren und zum anderen wird deutlich, dass die Routine des „Immer-wieder“ wichtiger ist als die exakte Wiederholung aller Aspekte einer Situation. *Doing mandir* ist folglich ein Praktikenkomplex, der auch Innovation und Veränderung im Bereich der Befähigung religiöser Experten gut verkraftet.

An diesen drei Beispielen wird deutlich, wie kontextabhängig sich die Befähigung religiöser Experten im Forschungsfeld ausnimmt. Während es auf der einen Seite Situationen gibt, in denen klare Vorstellungen existieren, welche Ausbildung ein Priester durchlaufen haben muss und welche weiteren Eigenschaften er mitbringen sollte, gibt es Situationen, in denen die Befähigung zum religiösen Experten auf dem Engagement von Einzelpersonen beruht oder auf die konkrete Situation im Tempel beschränkt ist, also deutlich Teil der Tempelpraxis ist. Bemerkenswert ist also, dass der Blick auf die Befähigung die Relationalität herausstreicht. Religiöser Experte, so wird in dieser Analyseinstellung deutlich, ist man folglich immer *in* einer spezifischen Situation und *für* jemanden, sei dies der Tempelvorstand, eine Gruppe Hindus oder auch Nichthindus. Und schließlich vermag der Blick auf die unterschiedlichen Akzente im Prozess der Befähigung aufzudecken, wie sich *doing being a religious expert* je nach Situation verändern kann. Materialität und Körperlichkeit, so zeigte sich in den vorhergehenden Abschnitten, spielen eine wichtige Rolle in sozialen Praktiken. Bisweilen zeigt erst der Blick auf sie, wie Praktiken in veränderten Kontexten trotzdem als *accountable*, als stimmig, erfahrbar werden.

5.5 Zusammenfassung

Es konnte aufgezeigt werden, dass Ordnungsaspekte im Feld der Tempelpraktiken entlang zumindest dreier Kategorien bestimmt werden

können. *Doing mandir* entsteht also in und durch eine lose Kopplung von Praktiken des Ordners, der Religion und der Zeit.

Dem Komplex der *Praktiken des Ordners* wurden in der Auswertung unterschiedliche Praktiken zugeteilt, die alle dazu beitragen, eine gewisse räumliche Ordnung entstehen zu lassen. Diese räumliche Ordnung, so scheint es, ist ein wichtiger Teil von *doing mandir*. Anders als beispielsweise im Islam, in dem Moscheen nicht als sakrale Räume konzipiert sind, sondern es lediglich einen sauberen Raum für die Verrichtung des Gebets braucht, ist Tempelpraxis fundamental mit einer spezifischen Form von Räumlichkeit verknüpft, die in und durch Praktiken hervorgebracht werden muss. Erst wurden daher Praktiken des Anzeigens erwähnt, in und durch die sich der Tempel überhaupt lokalisieren lässt. Egal ob in der Form eines Farbanstrichs oder als Holzkulisse, die Möglichkeit, im Kontext der urbanen Umgebung als Tempelort sichtbar zu sein, ist das Ergebnis von spezifischen Praktiken der Sichtbarmachung. Die zweite identifizierte Ordnungspraktik ist die Praktik des Betretens. In und durch Praktiken wird einerseits eine konkrete Raumaufteilung praktisch umgesetzt, indem gerade an Orten, die nicht als Tempel erbaut wurden, die Idee der Tempelräumlichkeiten als sakrale Räume, in Abgrenzung zu ihrer nichtsakralen Umgebung, umgesetzt wird. Dies geschieht, wie gezeigt wurde, beispielsweise in und durch Praktiken des Betretens. Dadurch, dass jedem architektonischen Raum Orte abgerungen werden, die mit Schuhen und Jacken betreten werden können, bevor der Tempelraum selbst ohne Schuhe betreten wird, ist eine Praktik, durch die ein beliebiger Raum als Tempel rekrutiert werden kann. Andererseits wird in und durch die Praktik des Betretens und das sich daran anschließende Niederlassen die Segregation der Geschlechter und damit ein Aspekt der dominanten sozialen Ordnung, die durchaus auch in hinduistischen Traditionen angelegt ist, räumlich umgesetzt. Ausführlich behandelt wurden die Praktiken des Putzens und Ordners, die für den ersten Komplex an Praktiken namensgebend sind. Dabei wurde das Putzen als Lösung für das Problem einer religiösen Praxis präsentiert, die eine Vielzahl von Materialien erfordert, die immer erst am richtigen Ort (also im Müll bzw. frisch zubereitet auf dem *Pūjā*-Tablett) sein müssen, bevor die religiöse Praxis einen Unterschied machen kann. Und schließlich wurden Praktiken des Ordners rekonstruiert, die einen Tempel-

raum hervorbringen, der materiell anzeigt, was auch für die religiöse Praxis wichtig wird: Praktiken des Betretens, im Zuge derer man sich frontal der *Mūrti* annähert bzw. sich beim Sitzen nach ihr ausrichtet. Schließlich wurde dem Bereich der Ordnungspraktiken auch das Kochen und Essen zugeordnet und es wurde gezeigt, wie durch Praktiken des Kochens und gemeinsamen Essens einer Mahlzeit religiöse Praktiken auf unterschiedliche Art gerahmt werden. Sie sind daher immer Folgepraktiken anderer Praktiken, mit denen sie um Material, Raum und Teilnehmende konkurrieren.

Die Folgepraktiken von Praktiken des Ordners sind unterschiedliche *religiöse Praktiken*. In und durch sie unterscheidet sich *doing mandir* von anderen Formen von Zusammenkünften wie Geburtstagsfeiern oder Konzerten. Das heißt nun nicht, dass nicht Geburtstage im Tempel gefeiert werden könnten oder dass der Tempelbesuch es ausschließt, dass dort auch ein Konzert stattfindet (beides war im Forschungsfeld zu beobachten). Allerdings zeichnet sich der Tempel dadurch aus, dass in ihm immer wieder religiöse Praktiken an Ordnungspraktiken anschließen. In der Folge wurden unterschiedliche Typen von Praktiken rekonstruiert und in Abgleich mit Luckmanns Transzendenzbegriff daraufhin untersucht, wie Transzendenz in und durch sie *accountable*, also stimmig erfahr- oder nachvollziehbar gemacht wird. Dabei wurde deutlich, dass Hindupraktiken als Formen sensuellen Engagements gefasst werden können, im Zuge dessen die körperliche Ausrichtung auf die *Mūrti* ein spezifisches Regime der Blicke sowie die auditive Einbindung eine zentrale Rolle spielen. In der Wiederholung von Jubelrufen, die in den unterschiedlichen hinduistischen Traditionen im Forschungsfeld vorkommen, wurde eine Stabilisierung des Geschehens identifiziert, also eine Praktik, die das Geschehen im Vollzug beglaubigt. Schließlich wurde die situative Entstehung von Gemeinschaft im Zuge religiöser Praktiken rekonstruiert. Durch seine Auslagerung in den Moment des Vollzugs wurde gezeigt, wie das Konzept religiöser Gemeinschaft auch in den individuell angelegten religiösen Praktiken hinduistischer Traditionen eine fruchtbare Anwendung finden kann. Und schließlich wurde mit Verweis auf Praktiken analysiert, wie die in ihnen zugrunde liegende Affektstruktur in Form einer spezifischen „Atmosphäre der Ruhe“ zu ihrer Ausführung motiviert. Am Beispiel der *Durgā-Pūjā* konnte gezeigt werden, wie Affektstrukturen von Tempelpraktiken

die Praktikerinnen und Praktiker sowie Materialien sogar zur Überschreitung von Grenzen anzuregen vermögen.

Anhand der identifizierten *Zeitpraktiken* wurde gezeigt, wie *doing mandir* in unterschiedlichen Arten des Archivierens, Erzählens und Feierns eine Version einer eigenen Geschichte erhält und wie durch das Erstellen religiöser und anderer Kalender sowie den in Praktiken des Erzählens und Ausstellens manifesten Plan eines zukünftigen Tempelbaus die unbestimmte Zukunft in eine bestimmte überführt wird, in der auch ein konkreter Ortsbezug zu Zürich und Wien zum Ausdruck kommt.

Entlang von *Materialität* wurde der Blick schließlich auf die zahlreichen Dinge und Körper im Tempel und die Praktiken, die sich spezifisch im und durch den Umgang mit Materialität und Körperlichkeit ergeben, gerichtet. Anhand der Materialität von Film und Liveübertragung wurde gezeigt, wie diese Liveübertragung als selbstbewusster Ausdruck religiöser Authentizität verstanden werden kann. Der Blick auf die Praktiken des Filmens war aber auch hilfreich, um zu rekonstruieren, wie sich Praktiken aufgrund der an ihnen beteiligten Materialien vermischen. Mit dem Blick auf Räume, Dinge und Körper wurde ein Totenritual analysiert und die unterschiedlichen materiellen Bezüge und ihr Einfluss auf Praktiken rekonstruiert. So konnte gezeigt werden, wie sich die veränderten Praktiken rund um Tod und Sterben in der Migration der Tempelpraxis annähern. Über das Thema der Körperlichkeit wurde schließlich gezeigt, auf welche unterschiedlichen Arten die Rolle des religiösen Experten in und durch Praktiken entsteht.

Während die vorhergehenden Ausführungen ein Bild des Hindutempels als in und durch distinkte Praktiken emergierend zeichnen, zeigt ein Blick auf ihre Totalität gewisse formale Merkmale, anhand derer ihre Trennung auch in Frage gestellt werden kann. Folgt man Catherine Bells Erklärung von Formalisierung als einem Charakteristikum von ritualisierter Praxis (Bell 1997, S. 138), so zeigt sich, dass nicht nur religiöse Praktiken ritualisiert sind, sondern dass sich auch Ordnungs- und Zeitpraktiken durch einen hohen Grad der Formalisierung auszeichnen. Ritualisierte Praktiken sind dann nicht nur Praktiken, die sich selbst als religiös ausweisen, wie sie uns in der Form von *Pūjā* und *Ārati* begegnen, sondern eben auch Praktiken des Ordens und der Essenszubereitung bzw. des gemeinsamen Es-

sens. Folgt man diesem Framing, so zeichnet sich hinduistische Tempelpraxis nicht nur durch die analysierten Einzelpraktiken des Betretens, Ordners, Putzens oder Feierns aus, sondern genauso durch Formen der Überlappung und Verwobenheit im Zuge eines ritualisierten Ablaufes.

Diese Ergebnisse sollen im nächsten Kapitel diskutiert werden.

6 Fazit

6.1 Rückblick

Die vorliegende Studie hat hinduistische Tempelpraktiken in Zürich und Wien rekonstruiert. Hindutempel sind in dieser Perspektive Orte alltäglichen Tuns und routinisierten Handelns – ihre empirische Erschließung und Rekonstruktion als lose Kopplung von Praktiken des Ordners, des Feierns und der Zeit ist der entscheidende Beitrag dieser Forschungsarbeit.

In den ersten drei Kapiteln wurden die Grundlagen der Analyse erarbeitet: In der Einleitung wird die Fragestellung im Hinblick auf aktuelle Forschungslücken formuliert. Das theoretische Rüstzeug in Kapitel 2 setzt sich aus einer Darlegung der wichtigsten Grundlagen im Anschluss an aktuelle praxistheoretische Arbeiten in der deutschen Soziologie sowie aus der Diskussion der Konzepte Migration, Religion und Hinduismus zusammen, die das analytische Profil der Untersuchung weiter akzentuierten. Damit verortet sich die Studie zwischen Religionswissenschaft und Religionssoziologie und positioniert sich im Hinblick auf das Verständnis von Migration, Hinduismus und Religion in der Nähe kritischer kulturwissenschaftlicher Perspektiven.

Kapitel 3 fächert das methodische Vorgehen und seine methodologischen Grundlagen auf und zeigt, wie praxeologische Forschung im Anschluss an die Ethnomethodologie als situationale Rekonstruktion sozialer Ordnung umgesetzt werden kann. Nebst dem konkreten methodischen Vorgehen – anhand von teilnehmender Beobachtung, Gesprächen, halbstandardisierten, episodischen Interviews und Experteninterviews – werden Fragen der Forschungsethik und

die Rolle der Forscherin sowie Kriterien der Validität qualitativer Forschung behandelt.

In Kapitel 4 erfolgt eine Beschreibung des Forschungsfeldes, aus dem Tempelpraktiken rekonstruiert werden konnten. Da soziale Praktiken fundamental relational zu verstehen sind und nie vom Kontext abstrahiert analysiert werden können, wurde dieser erweiterte Kontext in der Form von Migrationsgeschichten sowie staatlicher Regulative im Bereich Migration, Integration und Religion rekonstruiert. Die Regulierung von Migration spielt dabei eine zentrale Rolle, wie insbesondere in vergleichender Perspektive deutlich wird. Der Umstand, dass Tamilinnen und Tamilen aus Sri Lanka ab den 1980er-Jahren, zum Zeitpunkt des Inkrafttretens des ersten Schweizer Asylgesetzes, als Flüchtlinge Asyl beantragen konnten, prägt die Zusammensetzung und Größe der südasiatischen, hinduistischen Community in der Schweiz bis heute. Wohingegen die Migration südasiatischer Menschen nach Österreich bereits in den 1960er-Jahren einsetzte und nicht anhand eines einzelnen Ereignisses erklärbar ist. Das so beschriebene Forschungsfeld zeichnet sich folglich durch die unterschiedliche Zusammensetzung seiner hinduistischen Communities aus. Und während mit der staatlichen Anerkennung als religiöse Bekenntnisgemeinschaft bereits Ende der 1990er-Jahre in Österreich tempelübergreifende Institutionalisierungsformen (in der Form der Hinduistischen Religionsgesellschaft Österreich HRÖ) begünstigt wurden, zeigt die Gründung des Schweizerischen Dachverbands für Hinduismus im Jahr 2017, dass die Institutionalisierung hinduistischer Traditionen in der Schweiz ähnliche Wege beschreitet. Dass in beiden Vereinigungen längst nicht alle hinduistischen Organisationen, Orte und Individuen vertreten sind, weist darauf hin, dass das Bedürfnis nach Vertretung in Dachorganisationen vor allem eines ist, das von engagierten Einzelpersonen propagiert wird und von welchem potenzielle Ansprechpartner, allen voran staatliche Strukturen, profitieren, weil sich ihnen dadurch eine einzelne Anlaufstelle bietet.

Vor diesem Hintergrund sind in Kapitel 5 konkrete Tempelpraktiken rekonstruiert worden. Nebst Praktiken des Ordners werden religiöse Praktiken und Zeitpraktiken als Ordnungsaspekte des *doing mandir* aufgezeigt. Besondere Berücksichtigung findet dabei die Ma-

terialität und Körperlichkeit von Praktiken im Rahmen eines eigenen Kapitels.

Die Ergebnisse dieser Analyse sollen nun im Folgenden Teilkapitel ausführlicher diskutiert werden. Erst werde ich dazu die Ergebnisse der Auswertung Revue passieren lassen und anschließend grundlegende, praxistheoretische Fragestellungen nach der Entstehung, dem Erhalt und der Veränderung von Praktiken diskutieren. Anschließend wird die Frage erörtert, welche Vorzüge eine praxistheoretische Perspektive für die Religionswissenschaft ergibt. Und schließlich zeige ich, wie die religionswissenschaftliche Erforschung hinduistischer und anderer Traditionen an diese Forschungsarbeit anschließen kann.

6.2 Diskussion der Ergebnisse

6.2.1 Sitzen, arbeiten, putzen, beten: *doing mandir, doing kōvil*

Die vorliegende Studie konzentrierte sich darauf, zu analysieren, was in Hindutempeln „einfach so“ geschieht, um damit aufzuzeigen, wie Tempel als zentrale Orte gemeinschaftlichen hinduistischen Lebens in und durch unterschiedliche Praktiken entstehen. Das empirische Vorhaben der Rekonstruktion wurde mit einer praxistheoretischen Analyseinstellung verbunden. Die anfänglich gestellte Forschungsfrage „*Wie entstehen Hindutempel in der Schweiz und in Österreich im praktischen Vollzug?*“ wurde mit qualitativen Methoden bearbeitet und kann nach der Analyse der so gesammelten Daten in Kapitel 5 folgendermaßen beantwortet werden: Hindutempel entstehen als „lose gekoppelter Komplex“ (Reckwitz 2003) von Praktiken des Ordners, religiösen Praktiken sowie Zeitpraktiken, deren Materialität und Körperlichkeit zentraler Aspekt ihrer Entstehung ist. Im Folgenden sollen die wichtigsten Erkenntnisse dieser Analyse rekapituliert werden.

Die Analyse hat gezeigt, dass *doing mandir* nicht nur in und durch *religiöse* Praktiken entsteht. Tempel sind also trotz ihrer ursprünglichen Bestimmung als sakrale Orte nicht Lokalitäten, an denen sich ausschließlich Ritualhandeln vollzieht. Im Gegenteil, für den Vollzug religiöser Praktiken im Tempel sind *Praktiken der Ord-*

nung eine wichtige Voraussetzung, die den Tempel als besonderen Raum gegenüber dem ihn umgebenden, urbanen Raum abgrenzen. In dieser Perspektive sind die Praktiken der (An-)Ordnung den religiösen Praktiken vorgelagert. Der Tempelraum muss erst als geeigneter Raum und in „richtiger“ Ordnung entstehen, damit daran anschließende religiöse Praktiken einen Unterschied machen können. Wie gezeigt wurde, entsteht der Tempelraum in und durch Praktiken des Betretens, des Räumens, des Putzens, des Kochens und Essen. Das Essen ist zwar religiösen Praktiken in der Regel nachgelagert, trägt aber auf seine eigene Art dazu bei, den Tempel als geordneten Raum zu erhalten, wie gezeigt wurde.

Damit wird das in der Forschung dominierende Bild von Hindutempeln in der Migration weiter differenziert. Indem gezeigt werden kann, dass es konkreter, materieller Ordnungspraktiken bedarf, damit der Hindutempel als Raum entsteht, über den in der Folge etwa als „Heimat in der Fremde“ (Amend und Yetgin 2006) gesprochen werden kann, wird diese symbolische Ebene an die Ebene des Vollzugs rückgebunden. Mit Heimat, so könnte man formulieren, ist dann ein Raum gemeint, dessen Ordnung man so gut kennt, dass man ganz selbstverständlich an ihrer Hervorbringung beteiligt ist. Erst im Zuge der Ordnungspraktiken wird nämlich der konkrete, architektonische Raum aus seiner Unbestimmtheit einer dinglichen Koexistenzbeziehung (Certeau 2006) herausgehoben und zu einem Tempelraum, der den Besucherinnen und Besuchern sowohl als sakraler Raum als auch als sozialer Treffpunkt entgegentreten kann. Die Rekonstruktion dieser verschiedenen Ordnungspraktiken ist auch deshalb so wichtig, weil sie die Kontextualität von religiösen Praktiken zu zeigen vermag. Religiöse Praktiken entstehen demnach eben nicht im luftleeren Raum, sondern müssen immer als Folgepraktiken anderer Praktiken gedacht werden, mit denen sie, wie bereits verdeutlicht, um Material und Teilnehmende konkurrieren.

Religiöse Praktiken, so vielfältig sie sind, müssen also als Folgepraktiken zu diesen Ordnungspraktiken gedacht werden. Verstanden als abgetrennt vom Alltagshandeln und ausgestattet mit dem inhärenten Verweis auf eine Erfahrung der Transzendenz, die *accountable* gemacht wird, treten religiöse Praktiken an, einen Unterschied für die Ritualteilnehmenden zu generieren. Erst wenn in und durch Praktiken eine Tempelordnung entsteht, können also religiöse Prak-

tiken so durchgeführt werden, dass sie einen Unterschied machen. Dieser Aspekt ist in den von mir erforschten hinduistischen Traditionen besonders entlang von Materialität gut rekonstruierbar, da die Verwendung zahlreicher Materialien, wie beispielsweise Blüten, Kerzen und Räuchermaterialien, den rituellen Vollzug „bevölkern“. Erst wenn der Tempel in und durch Ordnungspraktiken entsteht, wenn also die Routine seiner räumlichen Hervorbringung gesichert ist, können religiöse Rituale anschließen. *Sie finden erst statt, wenn Praktiken des Ordners eine Ausgangslage geschaffen haben, in der religiöse Praktiken einen Unterschied machen können.* Sie involvieren, wie gezeigt wurde, Körper und Dinge auf verschiedene Arten. Körper und Dinge und die sie verwendenden Praktiken sind dann kokonstitutiv, das heißt, sie bedingen sich gegenseitig in ihrer Entstehung. So werden erst in und durch Praktiken der rituellen Verehrung Steinstatuen zu *Mūrtis* und zum Zentrum religiösen Interesses im Tempel. Interessant an religiösen Praktiken ist aber nicht nur ihr Verhältnis zu Materialität und Körperlichkeit, sondern auch der rekonstruierte Transzendenzbezug. In der vorliegenden Forschungsarbeit wird diese Transzendenz Erfahrung qua Rekonstruktion eines spezifischen sensuellen Engagements analysiert. Religiöse Praktiken, in denen im Luckmann'schen Sinne eine religiöse Praktik als Transzendenz Erfahrung *accountable* gemacht wird, zeichnen sich durch die umfassende sensuelle Einbindung der an ihr teilnehmenden Körper aus. Religiöse Praktiken zeichnen sich also durch die eingeforderte, konzentrierte körperliche Ausrichtung auf die *Mūrtis* aus, die auch den Blick der Tempelbesucherinnen und -besucher anleitet und sie für andere Praktiken weitgehend unempfänglich macht.

Nicht nur die Erfahrung der Transzendenz wird im routinierten Vollzug verortet, auch die Entstehung von religiöser Gemeinschaft wird situativ und in der Praxis lokalisiert. Religiöse Gemeinschaft entsteht hier als *gleichzeitige* und *gleichartige*, aneinander koordinierte Involvierung mehrerer Praxisteilnehmender im spezifischen Kontext einer religiösen Praktik. Die so entstehende religiöse Gemeinschaft ist eine temporäre, die sich durch eine momenthafte Einheit der Praxis auszeichnet. Das Gemeinschaftliche entsteht dann nicht als phänomenologisches Gefühl der Zugehörigkeit im Moment (obwohl die Möglichkeit dieses Empfindes nicht negiert wird), sondern sie ist durch die Gleichzeitigkeit und Gleichartigkeit der Praktiken

bis hin zu konkreten Körperhaltungen, die durch die umfassende Einbindung der Praxisteilnehmenden bei gleichzeitigem Ausschluss anderer Beteiligungsmöglichkeiten entstehen, rekonstruierbar. Gemeinschaft in und durch Praxis unterscheidet sich dann auch von Gemeinschaft in der Form der Reproduktion symbolischer Grenzen entlang von Abstammung, Ort oder Religion (Lüddeckens und Walthert 2018, S. 473).¹ Ein wichtiger Aspekt ist schließlich auch die Affektstruktur religiöser Praktiken, also die Motivation, die in den Praktiken liegt, sie auszuführen respektive an ihnen teilzunehmen. Wie in Kapitel 5.2.4 für die Praktiken rund um die *Pūjā* ausgeführt wurde, ist es diese affektive Orientierung, die ebenso an Artefakten haftet wie an Einzelpersonen oder Praktiken selbst, die die Praxisteilnehmenden für die Teilnahme an ihnen und dadurch mitunter zur Überschreitung von Grenzen motiviert.

Schließlich bilden *Zeitpraktiken* ein Set an Praktiken, das dem *doing mandir* einen spezifischen Horizont gibt. Wie gezeigt wurde, handelt es sich dabei einerseits um die Schaffung einer Version der Vergangenheit, indem unterschiedliche Archivalien produziert oder Tempelgeschichten erzählt werden. Mit den Praktiken der Zukunft wird eine spezifische Version der Zukunft aus ihrem kontingenten Horizont gehoben. Folglich sind diese Praktiken der Zukunft und der Vergangenheit alles andere als abstrakt. Sie sind, im Gegenteil, unmissverständlich lokalisierbar und tragen dazu bei, die Tempelpraxis in einem spezifisch zeitlichen und geografischen Kontext zu verorten.

Die *Relevanz von Materialität und Körperlichkeit*, die sich in der gesamten Analyse zeigt, wurde durch ein eigenes Teilkapitel beleuchtet, in dem spezifische Praktiken untersucht wurden, deren Einordnung vom Blick auf Materialität und Körperlichkeit profitiert. Dadurch wird deutlich, wie sich etwa Totenrituale im Kontext der Migration verändern und näher an den Tempel heranrücken. Und auch für die Analyse der Rolle religiöser Experten liefert der praxeologische Blick interessante Einsichten. Mithilfe des Fokus auf Körperlichkeit wird deutlich, wie verschiedene Arten religiöser Expertise

1 Obwohl diese Formen überlappender und konkurrierender Grenzziehungen in anderer analytischer Einstellung durchaus in den von mir untersuchten Tempeln rekonstruierbar wären.

ausgemacht werden können, ohne sich ausschließlich auf feldimmanente Kriterien zu ihrer Bestimmung verlassen zu müssen.

6.2.2 Schaffung, Erhalt, Zerstörung: *doing mandir* im Zeichen der Trimūrti

In hinduistischen Traditionen, und besonders in ihrer neohinduistischen Interpretation, findet sich mit der *Trimūrti*² ein anschauliches Konzept der drei kosmologischen Grundfunktionen Schaffung, Erhalt und Zerstörung, die das Universum zusammenhalten. Sie sind passende Anhaltspunkte, um die Schlussdiskussion um *doing mandir* zu strukturieren. So wie die *Trimūrti*, manifestiert in den Göttern Brahmā, Viṣṇu und Śiva, vor allem im westlichen Kontext als Vergleichspunkt mit der christlichen Trinität faszinierte (Rigopoulos 2015, S. 86ff.), soll sie auch hier ihres Kontextes enthoben und als analytische Leitlinie verwendet werden. Entlang der Funktionen Schaffung, Erhalt und Zerstörung sollen zum Schluss drei zentrale praxistheoretische Fragen reflektiert werden:

1. Wie kommt hinduistische Tempelpraxis zustande und was sind ihre kennzeichnenden Merkmale?
2. Wie erhält sich Tempelpraxis über Zeit und Raum? Was trägt dazu bei, sie dauerhaft zu machen?
3. Wie verändert sie sich, bricht ab oder hört auf?

Diese drei Fragen sind nicht zufällig gewählt, sondern sie prägen praxistheoretische Theoriedebatten ebenso wie die empirische Arbeit in

2 Die *Trimūrti*, bestehend aus Brahmā, Viṣṇu und Śiva, ist eng verbunden mit der Entstehung der Bhakti-Bewegung und der in ihr propagierten innigen Beziehung zwischen einem Individuum und seinem persönlich gewählten und damit höchsten Gott: „Trimūrti (lit. having three forms) is a conception that posits a supreme deity manifesting itself in three particular shapes in order to perform the basic cosmological functions: as Brahmā he emits the world, as Viṣṇu he preserves it, and as Śiva he annihilates it“ (Rigopoulos 2015, S. 81).

dieser spezifischen, analytischen Einstellung (Schäfer 2013). Frage 1 zielt dabei darauf ab, herauszuarbeiten, wie Tempelpraxis als Teil sozialer Ordnung entsteht, wie sie also als Resultat fortlaufender Praktiken, als *doing mandir* rekonstruiert werden kann. Die 2. und 3. Frage greift das „Spannungsfeld zwischen den Grundannahmen der Repeitivität und der kulturellen Innovativität von sozialen Praktiken“ (Reckwitz 2003, S. 297) auf und erinnert an das Grundproblem des Sozialen (und Religiösen): Wie kann erklärt werden, dass aus der Situationalität alltäglichen Tuns und Sprechens, Denkens und Fühlens die Kontinuität der sozialen Welt hervorgeht? Wie kommt es, anders gefragt, dazu, dass sich *doing mandir* immer und immer wieder ereignet, Tempelpraktiken entsprechend Spuren der Institutionalisierung in sich tragen und uns in Hindutempeln als dauerhafte soziale Phänomene entgegentreten? Und wie verändern sie sich oder brechen ab?

Reckwitz (2004, S. 52) ist der Ansicht, dass diese Fragen mit Blick auf den spezifischen Typus der Praktiken beantwortet werden müssen, von dem die Rede ist. Entsprechend sollen im Folgenden nicht verallgemeinernde Theoriereflexionen zum Zug kommen, sondern es wird nach konkreten Antworten in der Empirie gesucht.

6.2.2.1 Wie kommt hinduistische Tempelpraxis zustande?

Würde man diese Frage einer beliebigen Person stellen, bekäme man mit hoher Wahrscheinlichkeit folgende oder eine ähnliche Antwort: „Hindutempel entstehen, weil es sie schon immer gegeben hat“. Das ist erstmal so trivial wie korrekt. Das Zustandekommen einer hinduistischen Tempelpraxis in Zürich und Wien hängt eng damit zusammen, dass es sie anderswo auf der Welt bereits gab, bevor sie sich in der Schweiz und in Österreich etabliert hat. Hier sei auf Schäfers Beispiel der Ehe verwiesen (2016a, S. 12), in dem er betont, dass die Praktik des Heiratens unabhängig von konkreten Menschen und Zeiten bestehen muss, bevor sie in einem bestimmten Kontext von bestimmten Menschen ausgeführt werden kann, bevor also jemand den Wunsch entwickeln kann, zu heiraten. Ähnlich lässt sich folgern, dass ohne bereits bestehende Formen der Tempelpraxis niemand auf die Idee kommt, *Āratī* oder *Pūjā* anderswo zu feiern als zuhause – umso mehr, da gerade der Besuch von Tempelritualen in hinduistischen Tra-

ditionen, im Gegensatz zu den häuslichen Ritualen, nicht zwingend ist (Ślaczka 2010, S. 342). Auf Grundlage der Analyse lässt sich, wie bereits ausgeführt, sagen, dass Tempelpraxis als Vollzugsgeschehen lose gekoppelter Ordnungspraktiken, religiöser Praktiken und Zeitpraktiken entsteht. Diese Praktikentypen stehen in einem konstitutiven Verhältnis zueinander, da alle drei dafür notwendig sind, dass Hindutempel den Besucherinnen und Besuchern erkennbar als solche entgegentreten.

6.2.2.2 Wie erhält sich Tempelpraxis über Zeit und Raum?

Auch der Themenkomplex auf den die Beantwortung der zweiten Frage abzielt, ist Gegenstand zentraler Debatten. Die Frage nach der gleichförmigen Reproduktion sozialer Praktiken über Raum und Zeit – und in der Konsequenz auch nach ihrer Transformation im folgenden Teilkapitel – ist besonders relevant, da der Begriff der Routine in vielen Definitionen sozialer Praktiken eine wichtige Position inne hat. Reckwitz selbst, an dessen theoretischer Darstellung sich die vorliegende Untersuchung über weite Strecken orientiert hat, bestimmt soziale Praktiken als „know-how abhängige und von einem praktischen ‚Verstehen‘ zusammengehaltene Verhaltensroutinen“ (Reckwitz 2003, S. 289). Wie Schäfer (2013, S. 38ff.) ausarbeitet, kann das Thema der Routine auf zwei unterschiedliche Arten behandelt werden: Entweder werden unterschiedliche praxistheoretische Ansätze darauf hin untersucht, ob sie insgesamt eher dazu tendieren, die Stabilität oder die Instabilität sozialer Praktiken zu betonen, oder es werden diejenigen Kategorien oder Mechanismen betrachtet, denen in einer spezifischen theoretischen Perspektive die Funktion zukommt, die Dauerhaftigkeit sozialer Praktiken zu garantieren. Da die vorliegende Studie die empirische Rekonstruktion von Tempelpraktiken fokussiert, soll im Folgenden die zweite empirienahe Perspektive favorisiert werden. Der Blick wird also auf diejenigen theoretischen Kategorien gerichtet, denen in der Perspektive von Reckwitz die Funktion zukommt, die Stabilität von Praxis über Zeit zu erklären. Diese Kategorien werden durch die Ergebnisse der Analyse ergänzt und den Daten dabei konkrete Mechanismen zugeordnet, durch die die Tempelpraxis Dauerhaftigkeit über Zeit erreicht (Nicolini 2013, S. 227). Reckwitz skiz-

ziert die *implizite Logik und die Materialität von Praktiken* als wichtigste Grundpositionen praxistheoretischen Arbeitens und verortet folglich auch in diesen beiden Aspekten ihre Repetitivität. Sie sollen daher im Folgenden in Bezug auf die hinduistische Tempelpraxis diskutiert werden. Zusätzlich bespreche ich die Wichtigkeit von *Zeitpraktiken*.

Implizite Logik

Die implizite Logik der Praktiken meint hierbei, dass Praktiken als wissensbasierte Tätigkeiten begriffen werden müssen, in denen „ein Können im Sinne eines ‚know how‘ und eines praktischen Verstehens zum Einsatz kommt“ (Reckwitz 2003, S. 292), das bei den Praxisteilnehmenden vorausgesetzt werden kann. Dieses Wissen ist es nun, das die Repetitivität von Praktiken über Zeit und Raum hinweg ermöglicht. Dadurch, dass das Wissen in dieser Einstellung als inkorporiertes Wissen verstanden wird, attestiert Reckwitz ihm die Tendenz, immer wieder eingesetzt zu werden (ebd., S. 294). In der Analyse der Tempelpraxis traten unterschiedliche Formen von implizitem, praktischem Wissen zutage, die dazu beitragen, die Dauerhaftigkeit von *doing mandir* respektive die beständige Wiederholung zu sichern. Um dieses Wissen zu rekonstruieren, muss gefragt werden, welche Formen impliziten Verstehens die Praktiken des Betretens, des Ordners, des Putzens sowie das Spektrum religiöser Praktiken erst ermöglichen. Oder anders formuliert: Was müssen die Tempelbesucherinnen und -besucher praktisch können, über welches Know-how müssen sie verfügen, um den Besuch eines hinduistischen Tempels absolvieren zu können? Die Antwort lautet: Sie müssen erstmal über ein praktisches Verständnis des Tempelraumes verfügen, damit sie auch einen Kellerraum als Tempel betreten können. Sie müssen also implizit wissen, dass ein Tempelraum nicht dem ihn umgebenden urbanen Raum gleichgesetzt ist und dass die in ihm geforderten Bewegungen bestimmten Vorgaben folgen. Das wird etwa durch die Art und Weise, wie sich die Gläubigen bereits beim Betreten auf die *Mūrti* ausrichten, klar, auch wenn das die architektonische Anlage, wie beispielsweise beim *Sri Civacuppiramaniyar*-Tempel in Adliswil, nicht unbedingt nahelegt.

Hieran schließt eine weitere Form von Wissen an, das für den Bestand von Tempelpraktiken über Zeit relevant ist. Es handelt sich dabei um das Wissen der Beteiligungsmöglichkeiten und Beteiligungsanforderungen. Die identifizierten Jubelrufe sind ein Beispiel für Wissensformen geübter Besucherinnen und Besucher, die dazu beitragen, dass Tempelgeschehen im Vollzug zu beglaubigen, ergo seinen Erhalt zu sichern.

Ein letztes Beispiel impliziten Verstehens zeigt sich in Bezug auf die *Dauer* eines durchschnittlichen Tempelbesuchs. Zwar werden die Öffnungszeiten, manchmal auch die Ritualzeiten, aller Tempel online kommuniziert, das bedeutet aber noch lange nicht, dass der Großteil der Besucherinnen und Besucher auch tatsächlich zu den angegebenen Zeiten vor Ort ist. Im Gegenteil, das Eintreffen ist scheinbar zu jeder Zeit möglich. Was sich anhand der Tempelbesuche jedoch deutlich rekonstruieren lässt, ist das implizite Wissen darum, *wann* spätestens im Tempel angekommen werden muss und *wann* frühestens wieder gegangen werden darf, welche Zeitspanne also ein Tempelbesuch mindestens umfassen muss. Diese Zeitspanne erstreckt sich von dem Moment kurz vor den rituellen Höhepunkten von *Pūjā* oder *Ārati* bis zum Moment, in dem *prāsada* verteilt wird (ohne dass dabei unbedingt das gemeinsame Essen, *sattvika*, abgewartet werden muss, falls dies von *prāsada* getrennt ausgegeben wird). Die Teilnahme an rituellen Höhepunkten trägt also dazu bei, die Dauerhaftigkeit von Tempelpraxis zu garantieren.

Materialität

Der zweite Punkt, den Reckwitz als Argument für die Erklärung von Routinisiertheit heranzieht, ist die materiale Verankerung von Praktiken, also ihre Konzeption als Bewegungen von Körpern im Umgang mit Dingen. Dieser Punkt tauchte bereits in der Analyse wiederholt auf und wird daher hier nicht mit derselben Ausführlichkeit diskutiert. Wichtig ist, dass die Materialität sowohl der Körper als auch der Dinge, den regelmäßigen Vollzug von Praktiken stützt, indem sie, im Falle der Körper, ermöglicht, Praktiken als gekonnte Darstellungen immer und immer wieder zu vollziehen. Repetitivität oder Routine entstehen dann daraus, dass die Praxis sich im Vollzug auf spezifisches

körperliches Wissen der Praxisteilnehmenden stützen kann.³ Eine geübte Tempelbesucherin wird nicht plötzlich anfangen, sich im Tempel hinzulegen, sondern sich im Sitzen auf eine bestimmte Art und Weise ausrichten oder zu einem gegebenen Zeitpunkt aufstehen, sich verneigen, ihre Hände falten etc. Ebenso wichtig ist die Materialität der Dinge, Artefakte und Objekte, die Teil von Praktiken sind. Artefakte sind dabei sowohl die Voraussetzung dafür, dass bestimmte Praktiken überhaupt stattfinden – man denke etwa an die diversen Varianten via Smartphone zu kommunizieren –, limitieren bzw. beschränken aber auch die Möglichkeiten ihrer Verwendung – das gleiche Smartphone mit leerem Akku kann uns in einem ungünstigen Moment in Bedrängnis bringen. In Tempelpraktiken sind, wie gezeigt wurde, zahlreiche Dinge und Artefakte involviert. Von Garderoberräumlichkeiten, über Teppiche, zu Schreinen oder Altären, den *Mūrtis*, den *Pñjā*-Materialien sowie den Textkopien des *Bhajan* für die *Āratī* – sie alle tragen dazu bei, dass *doing mandir* auf ein materielles Setting vertrauen kann. Die Materialität fordert ihre angezeigte Verwendung jedes Mal aufs Neue ein.

Zeit

Wie in Kapitel 5.3 gezeigt wurde, existieren mit den identifizierten Zeitpraktiken spezifische Praktiken, die dem Tempel über den konkreten Moment hinaus einen Horizont geben. Nun können solche Zeitpraktiken auch in anderen Feldern beobachtet werden, insbesondere im Kontext formaler Organisationen. Praktiken des Erinnerns etwa findet man genauso bei Firmen wie in Tempeln. Wie in Tempeln an die Konsekration erinnert wird, knüpfen beispielsweise Unternehmen mit der Feier von Jubiläen oder der Erstellung von Filmen an vergangene Ereignisse an (Jochen Koch u. a. 2016, S. 174). Und so

3 Das ist selbst dann so, wenn sich, wie im Beispiel des Totenrituals, unterschiedliche Konnotationen von Materialität vermischen. So ist das räumliche Setting in der Feuerhalle zum einen mit dafür verantwortlich, dass das Ritual nicht im Kreis der Familie stattfindet. Zum anderen können im räumlichen Setting der Halle aber auch Ordnungspraktiken der Geschlechtertrennung, wie sie im Tempel üblich sind, aufrechterhalten werden, indem sie auch hier an die räumliche Ordnung delegiert werden.

wie Sportclubs mit Trainingsplänen in praxistheoretischer Perspektive die Zukunft bearbeiten, entwerfen Hindutempel mit Ritualkalendern oder dem Projekt eines Tempelneubaus eine spezifische Version einer Zukunft, der gegenüber sich die Tempelbesucherinnen und -besucher in der Gegenwart positionieren, indem sie beispielsweise ihren Alltag entlang spezifischer Anforderungen, wie dem Fasten, organisieren oder Geld spenden respektive sich dafür (oder dagegen) einsetzen, wie ein allfälliger Tempelneubau auszusehen hat. Mit dem Blick auf Zeitpraktiken gelingt auch die Überleitung zur dritten und letzten Frage, denn es ist der Umgang mit der Zukunft, der über den Untergang oder den Fortbestand von Praktikenkomplexen entscheidet (ebd.). Im Folgenden soll daher sowohl über die Veränderung von Tempelpraktiken als auch ihren Abbruch nachgedacht werden.

6.2.2.3 Wie verändert sich Tempelpraxis, bricht ab oder hört auf?

Die dritte Frage, angelehnt an die kosmologische Kraft der Veränderung und Zerstörung, die in der *Trimūrti* Śiva zugeordnet wird, schließt unmittelbar an die zweite Frage an und zielt auf die Diskussion unterschiedlicher Formen von Veränderung bzw. Beendigung oder Abbruch von Tempelpraxis. Die *Veränderung* von Praktiken ist ein wichtiges Thema praxistheoretischer Analysen, weil die soziale Welt in dieser theoretischen Anlage ja gerade als im Spannungsfeld zwischen Routine *und* Veränderung stehend bestimmt ist. Gemäß praxeologischer Eigenart wird auch das Potenzial für Veränderung in den Praktiken selbst verortet. Reckwitz (2003, S. 294ff.) identifiziert vier Quellen der Veränderung bzw. Unberechenbarkeit von Praktiken. Die erste Form bezeichnet er als *Überraschungen des Kontextes*. So verändern sich beispielsweise Totenrituale, wenn die rechtlichen Regelungen rund um Kremation und Beisetzung der Asche die Beisetzung im Sinne hinduistischer Traditionen verhindern oder wenn das Geld fehlt, die Urne mit der Asche nach Indien zu überführen und im Ganges beizusetzen. In der Form der *Zeitlichkeit* ortet Reckwitz ein zweites Strukturmerkmal der prinzipiellen Offenheit für Praktiken. Da Praktiken in den seltensten Fällen eine *identische* Wiederholung ihrer letzten Durchführung sind, bildet sich in der Wie-

derholung gleicher (aber nicht identischer) Praktiken die Möglichkeit, dass sich hier schleichend Verschiebungen im Bedeutungsgehalt der Praktik ereignen. Ghosh (2000) macht das in ihrer historischen Rekonstruktion etwa an der veränderten Bedeutung und Durchführung der *Durgāpūjā* in der Zeit während des *British Empire* deutlich. Während also die *expliziten* Zeitpraktiken als praxisstabilisierend herausgearbeitet wurden, wird die *implizite* Zeitlichkeit von Praktiken zum Einfallstor ihrer Veränderung. Die dritte Form der Veränderungsoffenheit von Praktiken identifiziert Reckwitz in der *losen Kopplung von Komplexen* von Praktiken (2003, S. 295), denn auch wenn Praktiken in einem sozialen Feld als Konglomerat miteinander verknüpft sind, so unterscheiden sie sich doch deutlich in ihren Anforderungen an das dafür notwendige praktische Wissen. Das Konglomerat der Tempelpraktiken ist dafür ein gutes Beispiel. Praktiken des Betretens, des Ordners, Aufräumens und Kochens sind hier, wie gezeigt wurde, der Rahmen für religiöse Praktiken. Und wie mit Bezug auf die Praktiken des Ordners oder auch des Filmens herausgearbeitet wurde, treten diese unterschiedlichen Praktiken durchaus in Konkurrenz um Materialität, Körper und Aufmerksamkeit zueinander. Eine Veränderung, die sich im Anschluss an diese dritte Bestimmung der Veränderungsoffenheit beobachten lässt, ist dann beispielsweise die Begrenzung religiöser Praktiken, die mit dem Verweis darauf eingefordert wird, dass das Essen fertig zubereitet ist. Die Tatsache, dass sich – anstatt dass eine kleine *prāsada*-Gabe im Anschluss an *Pūjā* oder *Āratī* mitgenommen wird – die Verpflegung in Form einer vollen Mahlzeit etabliert hat, kann dieser Version der Veränderung zugeordnet werden. Gesungen wird dann eben nicht mehr, bis sich die religiöse Praktik erschöpft, sondern bis das Essen fertig ist. Das vierte und letzte Merkmal der Unberechenbarkeit der Praxis liegt für Reckwitz in der Überschneidung unterschiedlicher Wissensformen im Subjekt (ebd., S. 295f.). Subjekte, auch wenn sie in der Praxistheorie immer als Produkte historisch-kultureller Praktiken verstanden werden, können Veränderungen der Praxis erwirken, weil sie für ihre Lebensführung sehr viele unterschiedliche praktische Wissensformen vereinen. So ist eine Person nicht nur Tempelbesuchende, sondern in der Regel auch Mitarbeiterin einer Organisation, engagierte Freiwillige oder Familienfrau und vieles mehr. Diese inkorporierten Wissensformen können durchaus widersprüchlich oder inkompatibel sein. Bezogen auf die Tempelpraktiken

entsteht Veränderung dann, wenn eine Einzelperson wie beispielsweise Herr Ranga im Kontext der eigenen Bildungsbiographie lernt, dass man sich religiöses Expertenwissen und die korrekte Anwendung desselben erarbeiten kann und diese Sichtweise auf die Ausbildung religiöser Experten überträgt. So kann die konventionelle Befähigung zum religiösen Experten qua sozialem Stand herausgefordert werden. Diese Beispiele zeigen, wie Veränderungen, nebst der Routiniertheit, zentraler Bestandteil von Tempelpraktiken ist.⁴

In Kapitel 4 erwähne ich in einer Fußnote das Ende des Tempels im Afroasiatischen Institut. Gleich mehrere Aspekte kamen hier zusammen: das Alter und die Gesundheit des leitenden Ehepaars Ranga, die Umstrukturierung und Schließung von Teilen des Afroasiatischen Institutes selbst, das den Tempelraum vormals beheimatete sowie die wenig institutionalisierte Form des Tempels. Zusammen gaben sie für das Ehepaar Ranga den Ausschlag, den Tempelraum aufzulösen. Hier stellen also Praxisteilnehmende ihre Mitwirkung an Praktiken ein. Damit ist in der Systematisierung von Richter (2015) eine von drei Formen⁵ des Abbruchs von Praktiken respektive des *Aufhörens* identifiziert, nämlich diejenige, bei der Praxisteilnehmende mit einer Praxis aufhören. Vor dem Hintergrund einer Subjektkonstitution, die in Praktiken emergiert, „kann das einzelne Subjekt nur deshalb und nur dann mit einer Praxis aufhören, wenn zwei Praktiken konfligieren und dabei subjektiviertes Körpermaterial austauschen“ (ebd., S. 244). Auf die konkrete Situation übersetzt bedeutet das, dass die Priorisierung der eigenen Gesundheit mit dem Verzicht auf das Engagement im Tempel einhergeht. Das bedeutet nun

4 Eine Einschränkung gilt es bei der Rekonstruktion um Veränderung von Tempelpraktiken allerdings zu beachten. Sie betrifft die empirischen Möglichkeiten ihrer Rekonstruktion. Empirisch gesehen ist die Veränderung Resultat eines Vergleichs zwischen zwei Zuständen, die zu unterschiedlichen Zeitpunkten erhoben wurden. Genau dies ist aber im Rahmen der vorliegenden Arbeit nur beschränkt möglich. An den gewählten Beispielen wird deutlich, dass eher die Beschreibung „kleiner“ Veränderungen wiedergeben bzw. auf historisch aufgearbeitete Bedeutungsveränderungen verwiesen wird.

5 Die dritte Form des Aufhörens benennt Richter als kompletten Untergang der sozialen Welt, bei dem „jede reflexive Kontinuität abgebrochen, jede genealogische Interferenz unterbunden [wird]“ (Richter 2015, S. 248). Das wird hier aber nicht als realistische Option diskutiert.

nicht, dass *doing mandir* insgesamt aufhört zu existieren, sondern bloß, dass sich die Tempelpraxis vorerst nicht mehr als Tempelpraxis des Hindu-Tempels im Afroasiatischen Institut ereignet.

Die zweite Form des Aufhörens, die Richter identifiziert, ist diejenige des Aussetzens einer Praxis (ebd., S. 245f.), ohne dass sie als Option komplett verschwindet. Von einem derartigen Aufhören würde man beispielsweise sprechen, wenn Hindus in Wien keine Totenrituale mehr durchführen, sondern die sterblichen Überreste von Verstorbenen stattdessen einfach kremiert und entsorgt würden. Oder wenn Tempelräume aufgelöst und Feste nur mehr als soziale Treffen ohne religiöse Anteile in Mehrzweckhallen stattfinden würden. Ein Blick auf diese Art des Aufhörens ist daher wichtig, um zu zeigen, dass Praktiken zwar durchaus, wie Richter (ebd., S. 245) schreibt, darauf angelegt sind, nur befristet ausgeführt zu werden, dass aber gerade religiöse Praktiken sich in dieser Hinsicht durch eine starke Konventionalisierung auszeichnen und somit eher robust sind. Resümierend lässt sich sagen, dass ihr kompletter Abbruch unwahrscheinlich, ihre Veränderung dagegen normal ist. Der Blick auf Praktiken im Sinne der dritten Kraft der *Trimūrti* vermag zu zeigen, dass die rekonstruierten Tempelpraktiken offen für Veränderung und Wandel sind, dass aber gerade die lose Koppelung von Praktiken des Ordners an religiöse und daher stark konventionalisierte Praktiken sowie Zeitpraktiken einerseits und die Konstellation der Tempelpraxis als ein Ensemble unterschiedlicher Praktiken, die jeweils die Voraussetzung für die Durchführung anderer Praktiken bilden andererseits, ihre Stabilität fördert (vgl. Nicolini 2013, S. 228).

6.2.2.4 Grenzen praxistheoretischer Analyse

Während die Vorzüge einer praxistheoretischen Heuristik und der mit ihr einhergehenden Perspektivenwechsel in den vorhergehenden Ausführungen betont wurden, sollen hier auch Uneindeutigkeiten und Probleme thematisiert werden. Dabei soll nicht primär auf Vereinahnungsversuche praxistheoretischer Zugänge durch andere Theorieangebote der Soziologie (Bongaerts 2007, Schulz-Schaeffer 2010) oder Determinismusvorwürfe, die vor allem an einzelne Exponentin-

nen und Exponenten der Praxistheorie⁶ geübt werden, eingegangen werden. Vielmehr sollen zwei lose miteinander verknüpfte Aspekte in Bezug auf die Rekonstruktion von Tempelpraktiken besprochen werden: erstens das Problem der Verhaftung auf Routinen und zweitens die Gefahr der situativen Verkürzung. Das Problem der Verhaftung auf Routinen ist ein Umstand, der sowohl in der Theoriebildung als auch in den empirischen Analysen offenbar wird. Während praxistheoretische Heuristiken einen Fokus auf Routine und Vollzug betonen, der in handlungstheoretischen Zugängen weniger gut abgebildet werden kann, bildet sich in den rekonstruierten Regelmäßigkeiten erstmal eine starke Beobachterperspektive ab. Was sich einer teilnehmenden Forscherin als routinisierte Tempelpraxis präsentiert, mag sich den Teilnehmenden viel stärker als Situation präsentieren, die durch Kontingenzen geprägt ist und deren Ausgang sich folglich viel weniger eindeutig präsentiert, als dies die Ex-post-Darstellung der Forscherin zu erfassen vermag. Die Routine, die der Ankerpunkt für die Beobachtung der Forscherin ist, ist damit immer auch eine Form der Komplexitätsreduktion, durch die den vielfältigen Aspekten des Geschehens eine Regelmäßigkeit abgerungen wird. Dass eine Tätigkeit im Vollzug gerade auf der Basis des impliziten Wissens der Teilnehmenden, aber auch Potenzial für kreative Veränderung desselben bereithält, lässt sich weniger leicht herausarbeiten. Hieran wird klar, dass ein wesentlicher Vorteil der gewählten analytischen Perspektive gleichzeitig auch ihre Schwächen mitführt: Der Fokus auf Routinen lässt die Frage nach Machtverhältnissen in den Hintergrund treten. Selbst wenn Fragen nach (körperlichen) Mechanismen der Stabilisierung sozialer Verhältnisse per se Machtfragen sind, weil die Reproduktion heterogener Relationen als Anerkennung der herrschenden Verhältnisse verstanden werden muss, wie Schäfer schreibt (2016b, S. 150), ist ihre Analyse im Kontext von routinisierten Tempelpraktiken ein komplexes Unterfangen. Ist es also beispielsweise schon eine subversive Aneignung, wenn ein Kellerraum durch Wiederholung von Tempelpraktiken als Hindutempel hervorgebracht wird? Oder werden hier Ungleichheiten bspw. zwischen den Möglichkeiten christlicher Prakti-

6 Ein prominentes Beispiel ist Bourdieus Praxiskonzeption und die damit verbundenen, kritisierten Strukturannahmen (Schatzki 2002, S. 78f.; Walther 2020, S. 45).

ken in Kirchen und hinduistischen Praktiken in räumlichen Provisorien durch ihre Wiederholung verfestigt? Antworten auf diese Fragen mögen zwar mit Blick auf den Kontext, in dem Tempelpraktiken stattfinden, leicht gefunden werden, ihrer Rekonstruktion muss es aber gelingen (Tempel-)Praxis eben nicht ausgehend von Macht zu analysieren, sondern Macht von der Praxis aus zu erfassen (vgl. Schäfer 2013, S. 364).

Der zweite Aspekt, der einer kritischen Reflexion bedarf, ist der Fokus auf Situativität – sowohl praxistheoretischer Zugänge als auch der Ethnomethodologie – und die Konsequenzen, die sich daraus für die Thematisierung von übersituativen Sachverhalten, besonders etwa der Migration, ergeben. Gerade in der Verbindung von Praxistheorie und Ethnomethodologie erfährt der Fokus auf Situationen des praktischen Vollzugs eine zusätzliche Akzentuierung, denn die Ethnomethodologie interessiert sich primär für diejenigen Aktivitäten, durch die uns die soziale Welt als sinnhafte, objektive Wirklichkeit entgegentritt. Während die Kritik der situativen Verkürzung der Ethnomethodologie hinlänglich bekannt ist (vgl. Kapitel 3), zeigt ein Blick auf die vorgelegte Analyse, wie sich daraus – nebst offensichtlichen Vorzügen wie der Möglichkeit kleinteiliger Rekonstruktionen – auch für die Analyse von Tempelpraktiken Fragen ergeben können. Insbesondere soll hier der Blick auf den Aspekt der Migration gelenkt werden. Während das Konzept der Migrationsgesellschaft eine gesellschaftliche Normalität unterschiedlicher Formen von Grenzüberschreitung postuliert, ist deren Rekonstruktion durch zwei Tendenzen geprägt: Einerseits wird Migration tatsächlich nur situativ relevant, beispielsweise dann, wenn im Zuge von Tempelpraktiken Anpassungen vorgenommen werden müssen, etwa weil bestimmte Materialien nicht zugänglich sind oder im Zuge des Transportes kaputtgehen. Oder auch, wenn Tempelbesucherinnen und -besucher bestimmte Praktiken selbst bspw. durch eine Kontrastierung zwischen unterschiedlichen nationalstaatlichen Kontexten deuten. Daran wird deutlich, dass die Grenzüberschreitung sowohl von Dingen, von Personen oder eben Interpretationen, die praktische Ausbildung unterschiedlicher Sinnschemata und in der Folge die Wahrscheinlichkeit, dass unterschiedliche dieser Schemata zusammentreffen, erhöht, was dann beispielsweise in einer Kontrastierung oder einem Vergleich Ausdruck findet.

Andererseits macht die vorliegende Analyse doch Zugeständnisse an übersituative Konzepte von Migration, wenn sie hinduistische Tempelpraktiken mehrheitlich migrierter Menschen in den Fokus nimmt. Selbst wenn also Migration analytisch und methodologisch situativ „gebändigt“ wird, erhält sie in der Themenwahl übersituative, essenzialisierende Relevanz, deren Behandlung dem Phänomen und seiner Verortung nicht gerecht wird.

6.3 Praxistheorie und Religionswissenschaft

In Kapitel 2 wurde bereits angedeutet, was ein praxistheoretischer Zugang für die Religionswissenschaft leisten könnte, wobei ein erster Anhaltspunkt skizziert wurde: die kulturwissenschaftliche Wende der Religionswissenschaft mithilfe praxistheoretischer Konzepte nachzuvollziehen. Darüber soll im Folgenden nochmals nachgedacht werden. Reckwitz, dessen Auslegung einer Theorie sozialer Praktiken hier über weite Strecken gefolgt wurde, positioniert sich kritisch gegenüber Ansätzen, die die Kultur in Texten, Symbolen oder Diskursen verorten und ist gleichermaßen skeptisch gegenüber Kulturtheorien, die Kultur lediglich als ideelle Phänomene des Geistes fassen. Trotz dieser Distanzierung versteht sich die Praxistheorie als Kulturtheorie, da in ihrer Sicht die soziale Welt ihre Gleichförmigkeit über kollektive Wissensordnungen erhält. Dabei lokalisiert sie diese Wissensordnungen nicht in Texten und Diskursen oder als kognitive Schemata der Beobachtung (Reckwitz 2003, S. 289). Die Praxistheorie lokalisiert die kollektive Wissensordnung der Kultur im praktischen Verstehen und Können und dabei eben nicht als bewusstes, theoretisches, sondern als implizites Wissen, wie etwas zu tun ist. Die Gesamtheit dieses alltäglichen Know-hows, das für andere nachvollziehbar in den jeweiligen Praktiken wie etwa dem Busfahren, dem Einkaufen, dem Arbeiten oder eben dem Tempelbesuch zum Ausdruck kommt, bildet hier diejenige Wissensordnung, die den Kulturbegriff aus praxistheoretischer Perspektive befüllt. Wenn wir also den Bus benutzen, einkaufen gehen, zur Arbeit fahren und dort tätig sind oder den Tempel besuchen, praktizieren wir Kultur (Hörning und Reuter 2004, S. 10). Dies kann nun auch für die Religionswissenschaft ein interessanter Ansatz sein. Die Verortung von Kultur und entsprechend auch Religion in

Praktiken erlaubt es zum einen, religiöse Phänomene wie Hindutempel differenziert zu rekonstruieren und zu zeigen, wie sie sich konstituieren. Dadurch, dass ihre Konstituierung in Praktiken verortet wird, wird zum anderen der Umgang mit Religion „flexibilisiert“. Damit schließe ich an einen Aufsatz von Nye (2000a) an, der in der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen ethnologischen Forschungsarbeiten zu Religion zum Schluss gelangt, dass die Verwendung grammatikalisch unterschiedlicher Begriffe – *religion*, *religious*, *religioning* – das generelle Problem im Umgang mit Religion als starrer Kategorie zwar nicht zu lösen vermöge, dass damit aber reevaluiert werden könne, was im Zentrum des Interesses steht und wie Religion als aktive Kategorie – etwa im Sinne von *religioning* – konzeptualisiert werden kann (ebd., S. 226, 230). Ich würde an dieser Stelle behaupten, dass die Praxistheorie dieses Problem der mangelnden Flexibilität – so es einen denn beschäftigt – nicht nur grammatikalisch zu lösen vermag, sondern mit ihrer Verortung von Kultur im *doing* für die Religionswissenschaft auch eine konzeptuelle Alternative anbietet. Die Forscherin kann religiöse Praktiken also in ihrer Vollzugswirklichkeit rekonstruieren, in historischer Perspektive kontextualisieren und die in der Feldforschung implizit und explizit zum Ausdruck kommenden religiösen Rationalisierungen der Praktikerinnen und Praktiker in die Analyse miteinbeziehen. Dass damit zudem Materialität und Körperlichkeit ernst genommen wird, dürfte vor allem all diejenigen freuen, die Religion qua Materialität und Körperlichkeit analysieren, die sich dazu aber von religionsphänomenologischen Ansätzen distanzieren wollen und denen gleichzeitig ein *new materialism* zu weit geht. Für sie eröffnet sich mit der Praxistheorie eine Perspektive, in der religiöse Phänomene und ihre Materialität, wie gezeigt, im Vollzug analysiert werden können.

6.4 Ausblick

Die vorliegende Studie zeigt, wie Hindutempel in Zürich und Wien in und durch Praktiken entstehen. Damit setzt sie einerseits einen Akzent als Detailstudie über spezifische Praktiken von Hindus in Europa, von denen es nach wie vor, insbesondere zu Hindus außerhalb Großbritanniens, eher wenige gibt. Andererseits leistet sie mit ihrer

analytischen Verortung im Bereich soziologischer Praxistheorien einen Beitrag zur Erweiterung des religionswissenschaftlichen Analysevokabulars, das gerade im Bereich ethnografischer Forschung großes Potenzial hat. Angeschlossen werden kann daran mit weiteren Detailstudien, die sich den unterschiedlichen Aspekten von gemeinschaftlicher, aber auch privater religiöser Praxis von Hindus in Europa annehmen. Damit kann dazu beigetragen werden, das Projekt der Erforschung europäischer Hinduismen, und anderer Religionen, im Kontext einer Migrationsgesellschaft voranzutreiben. In analytischer Perspektive bedarf es weiterer Forschungsarbeiten, die praxistheoretische Konzepte, auch anderer Autorinnen und Autoren, in religionswissenschaftlicher Perspektive rezipieren und dabei aufzeigen, wo der analytische Blick auf das alltägliche Tun der Religionswissenschaft zu neuen Erkenntnissen verhelfen kann, aber auch wo das praxistheoretische Potenzial an Grenzen stößt. Dass die Religionswissenschaft vom Reflexionsraum profitieren kann, der sich in aktuellen praxistheoretischen Methodendiskussionen öffnet, kann ein zusätzlicher Vorteil sein.

Literatur

- Abels, Heinz (2009): „Ethnomethodologie“. In: *Handbuch Soziologische Theorien*. Hrsg. von Georg Kneer und Markus Schroer. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 87-110.
- Abbott, Andrew (2004): *Methods of Discovery: Heuristics for the Social Sciences*. Contemporary Societies. New York und London: W.W. Norton & Company.
- Alkemeyer, Thomas, und Nikolaus Buschmann (2016): „Praktiken der Subjektivierung – Subjektivierung als Praxis“. In: *Praxistheorie*. Hrsg. von Hilmar Schäfer. Bielefeld: transcript, S. 115-136.
- Alkemeyer, Thomas, Volker Schürmann und Jörg Volbers, Hrsg. (2015): *Praxis denken: Konzepte und Kritik*. Wiesbaden: Springer VS.
- Amann, Klaus, und Stefan Hirschauer (1997a): „Die Befremdung der eigenen Kultur: Ein Programm“. In: *Die Befremdung der eigenen Kultur*. Hrsg. von Klaus Amann und Stefan Hirschauer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 752.
- Hrsg. (1997b): *Die Befremdung der eigenen Kultur: Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Amend, Michael, und Mercan Yetgin (2006): „Heimat in der Fremde. Der tamilische Sri Nagapooshini Amman Tempel in Frankfurt/M.“ In: *masala.de*. Hrsg. von Christiane Brosius und Urmila Goel. Heidelberg: Draupadi, S. 27-50.
- Amir-Moazami, Schirin (2018): *Der inspizierte Muslim: Zur Politisierung der Islamforschung in Europa. Globaler lokaler Islam*. Bielefeld: transcript.

- Arens, Edmund, et al., Hrsg. (2017): *Religiöse Identitäten und gesellschaftliche Integration*. Baden-Baden: Nomos.
- Asad, Talal (1993): *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.
- Auffarth, Christoph, Hrsg. (2002): *Metzler Lexikon Religion: Gegenwart, Alltag, Medien*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Aydt, Sabine, und Karin Bischof (2012): „Politikberatung im Politikfeld der Integration auf kommunaler Ebene: Kontext, Risiken, Methoden“. In: *Migration und Integration – wissenschaftliche Perspektiven aus Österreich*. Hrsg. von Julia Dahlvik, Heinz Fassmann und Wiebke Sievers. Migrationsund Integrationsforschung. Göttingen: V&R unipress, S. 303-322.
- Back, Carina (2007): *Hindu-Tempel in Deutschland: Eine Untersuchung tamilisch-hinduistischer Strukturen in der Diaspora. Bd. 1. Religionen aktuell*. Baden-Baden: Tectum.
- Baster, Mauro, und Michael Bischof (2008): *Die neue Zuwanderung: Analyse der Zuzüge ausländischer Personen 1993-2007*. Hrsg. von Stadt Zürich, Präsidialdepartement, Zürich.
- Bauböck, Rainer (1997): „V.II Migrationspolitik“. In: *Handbuch des politischen Systems Österreichs*. Hrsg. von Herbert Dachs, Peter Gerlich, Herbert Gottweis et al. Wien: Manz, S. 678-689.
- Baumann, Christoph Peter (2003): „Tamilische Hindus und Tempel in der Schweiz: Überblick und exemplarische Vertiefung anhand der Geschichte des Vinayakar-Tempels in Basel“. In: *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat*. Hrsg. von Martin Baumann, Brigitte Luchesi und Annette Wilke. Religion in der Gesellschaft. Würzburg: Ergon, S. 275-294.
- Baumann, Martin (2000): „Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison“. In: *Numen* 47.3, S. 313-337.
- (2007): „Götter, Gurus, Geist und Seele: Hindu-Traditionen in der Schweiz“. In: *Eine Schweiz – viele Religionen*. Hrsg. von Martin Baumann und Jörg Stolz. Bielefeld: transcript, S. 223-237.
 - (2009): „Templeisation: Continuity and Change of Hindu Traditions in Diaspora“. In: *Journal of Religion in Europe* 2, S. 149-179.

- (2012): „Umstrittene Sichtbarkeit: Immigranten, religiöse Bauten und lokale Anerkennung“. In: *Religionswissenschaft*. Hrsg. von Michael Stausberg. Berlin: De Gruyter, S. 365-342.
- Baumann, Martin, Brigitte Luchesi und Annette Wilke, Hrsg. (2003): *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat: Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*. Bd. 15. Religion in der Gesellschaft. Würzburg: Ergon.
- Baumann, Martin, und Frank Neubert, Hrsg. (2011): *Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft. Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart*. Zürich: Pano.
- Baumann, Martin, und Andreas Tunger-Zanetti (2014): *Der Hindutempel in Trimbach: Von der Idee bis zur Einweihung*. Luzern: Universität Luzern Zentrum Religionsforschung.
- Bava, Sophie (2011): „Migration-Religion Studies in France: Evolving Toward a Religious Anthropology of Movement“. In: *Annual Review of Anthropology* 40.1, S. 493-507.
- Beck, Guy L. (2010): „Kirtan and Bhajan“. In: *Brill's encyclopedia of Hinduism*. Hrsg. von Knut A. Jacobsen. Leiden: Brill, S. 585-598.
- Becker, Leonhard, Thomas Liebig und Alfonso Sousa-Poza (2008): „Migration Policy and Industrial Structure: The Case of Switzerland“. In: *International Migration* 46.2, S. 81-107.
- Bell, Catherine M. (1997): *Ritual: Perspectives and dimensions*. New York, NY: Oxford University Press.
- Berger, Peter (2011): „Food“. In: *Brill's encyclopedia of Hinduism*. Hrsg. von Knut A. Jacobsen. Leiden, Boston: Brill, S. 68-75.
- Bergmann, Jörg R. (2012): „Ethnomethodologie“. In: *Qualitative Forschung*. Hrsg. von Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke. Reinbek bei Hamburg: rororo, S. 118-135.
- Bharati, Swami Agehananda (1961): *The Ochre Robe: An Autobiography*. Washington, DC: University of Washington Press.

- Bochinger, Christoph, Martin Engelbrecht und Winfried Gebhardt (2009): „Einführung“. In: *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion – Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur*. Hrsg. von Christoph Bochinger, Martin Engelbrecht und Winfried Gebhardt. Religionswissenschaft heute. Stuttgart: Kohlhammer, S. 9-34.
- Bohnsack, Ralf (1989): *Generation, Milieu und Geschlecht: Ergebnisse aus Gruppendiskussionen mit Jugendlichen*. Bd. 8. Biographie und Gesellschaft. Opladen: Leske + Budrich.
- (2010): *Rekonstruktive Sozialforschung: Einführung in qualitative Methoden*. Opladen & Farmington Hills MI: Barbara Budrich.
 - (2013): *Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis: Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. 3., aktual. Aufl. Wiesbaden: Springer VS.
- Bongaerts, Gregor (2007): „Soziale Praxis und Verhalten – Überlegungen zum Practice Turn in Social Theory“. In: *Zeitschrift für Soziologie* 36.4, S. 246-260.
- Bourdieu, Pierre (1979): *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bovay, Claude, und Raphael Broquet (2004): *Religionslandschaft in der Schweiz: Eidgenössische Volkszählung 2000*. Statistik der Schweiz. 16, Kultur, Medien, Zeitverwendung.
- Bräunlein, Peter J. (2017): „Die materielle Seite des Religiösen. Perspektiven der Religionswissenschaft und Ethnologie“. In: *Architekturen und Artefakte*. Hrsg. von Uta Karstein und Thomas Schmidt-Lux. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Wiesbaden: Springer VS, S. 25-48.
- Breidenstein, Georg, u. a., Hrsg. (2015): *Ethnografie: Die Praxis der Feldforschung*. Bd. 3979. Konstanz und München: UVK Verlagsgesellschaft.
- Brück, Michael von (2013): „Religionswissenschaft und Religionsbegriff: Methode und Programm“. In: *Was ist Religion?* Hrsg. von Tobias Müller und Thomas M. Schmidt. Paderborn: Schöningh, S. 31-54.

- Buchli, Victor, Hrsg. (2002): *The material culture reader*. Oxford und New York: Berg.
- Butler, Judith (2003): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Gender Studies. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Casas-Cortes, Maribel, et al. (2015): „New Keywords: Migration and Borders“. In: *Cultural Studies* 29.1, S. 55-87.
- Certeau, Michel de (2006): „Praktiken im Raum“. In: *Raumtheorie*. Hrsg. von Jörg Dünne und Stephan Günzel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 343-353.
- Clothey, Fred (1982): „Chronometry, Cosmology and the Festival Calendar in the Murukan Cult“. In: *Religious Festivals in South India and Sri Lanka*. Hrsg. von Guy R. Welbon, Glenn E. Yocum und Sriram Poudyal. Manohar: South Asia Books, S. 157-188.
- Crabtree, Andy, Peter Tolmie und Mark Rouncefield (2013): „Cooking for Pleasure“. In: *Ethnomethodology at Play*. Hrsg. von Peter Tolmie et al., Directions in Ethnomethodology and Conversation Analysis. Abingdon, Oxon: Taylor & Francis, S. 21-52.
- Cress, Torsten (2019): *Sakrotope – Studien zur materiellen Dimension religiöser Praktiken*. Bielefeld: transcript.
- D'Amato, Gianni, und Christian Suter (2012): „17 Monitoring immigrant integration in Switzerland“. In: *Measuring and monitoring immigrant integration in Europe*. Hrsg. von Arjen Verweij und Rob Bijl. The Hague: The Netherland Institute for Social Research, S. 326-343.
- Daniel, Anna (2016): *Die Grenzen des Religionsbegriffs: Eine postkoloniale Konfrontation des religionssoziologischen Diskurses*. Bielefeld: transcript.
- Daniel, Anna, et al., Hrsg. (2012): *Doing Modernity – Doing Religion*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Dautovic, Rijad, und Farid Hafez (2019): „Institutionalizing Islam in Contemporary Austria: A Comparative Analysis of the Austrian Islam Act of 2015 and Austrian Religion Laws with Special Emphasis on the Israelite Act of 2012“. In: *Oxford Journal of Law and Religion* 8.1, S. 28-50.

- David, Ann R. (2009): „Performing for the gods? Dance and embodied ritual in British Hindu temples“. In: *South Asian Popular Culture* 7.3, S. 217-231.
- (2012): „Sacralising the city: Sound, space and performance in Hindu ritual practices in London“. In: *Culture and Religion* 13.4, S. 449-467.
- DeVotta, Neil (2009): „The Liberation Tigers of Tamil Eelam and the Lost Quest for Separatism in Sri Lanka“. In: *Asian Survey* 49.6, S. 1021-1051.
- Di Morelli, Andrea (2010): „Creativita rituale e deviazione dalla norma in un tempio della comunita tamil srilankese di Parigi“. In: *Molimo*, S. 177-197.
- Douglas, Mary (1985): *Reinheit und Gefährdung: Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*. Berlin: Reimer.
- Eck, Diana L. (1998): *Darśan: Seeing the divine image in India*. New York: Columbia University Press.
- Erndl, Kathleen M. (1991): „Fire and Wakefulness: The Devi Jagrata in Contemporary Panjabi Hinduism“. In: *Journal of the American Academy of Religion* Vol. 59, No.2, S. 339-360.
- Esser, Hartmut (2001): *Soziologie: Spezielle Grundlagen*. Bd. Band 6: Sinn und Kultur. Frankfurt/New York: Campus.
- Eulberg, Rafaela (2008): „VII – 24 Hindu-Traditionen in der Schweiz“. In: *Handbuch der Religionen*. Hrsg. von Michael Klöckner und Udo Tworuschka. München: Olzog, S. 1-28.
- (2014): „Temple Publics as Interplace of Multiple Public Spheres: Public Faces of Sri Lankan Tamil Hindu Life in Switzerland“. In: *Migration and Religion in Europe*. Hrsg. von Ester Gallo. Farnham: Ashgate, S. 111-130.
- (2017): „Neue Orte für die Götter: Zu Lokalisierungsdynamiken von Hindu-Praxis in der Schweiz im Kontext der sri-lankisch tamilischen Diaspora“. Unveröffentlichte Dissertationsschrift. Luzern: Universität Luzern.

- Fuglerud, Øivind (2001): „Time and space in the Sri Lanka-Tamil diaspora“. In: *Nations and Nationalism* 7.2, S. 195-213.
- Führding, Steffen (2013): „Methoden für die Religionswissenschaft“. In: *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 8, S. 1-10.
- (2015): *Jenseits von Religion? Zur sozio-rhetorischen „Wende“ in der Religionswissenschaft*. Bielefeld: transcript.
- Fujda, Milan (2011): „Acculturation of Hinduism and the Czech Traditions of Yoga : From Freedom to Totality and Back Again“. In: *Spaces and Borders*. Hrsg. von Cosima Rughinis und Andras Mate-Toth. Religion and Society. Berlin/Boston: De Gruyter, S. 81-101.
- Fuller, Christopher John (1980): „The Calendrical System in Tamilnadu (South India)“. In: *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1, S. 52-63.
- (1993): „Only Siva can worship Siva: ritual mistakes and their correction in a South Indian temple.“ In: *London: LSE Research Online*, S. 1-38.
- (2004): „The Renovation Ritual in a South Indian Temple: The 1995 Kumbhābhīṣeka in the Minākṣī Temple, Madurai “. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 67.1, S. 4063.
- (2015): „Gods, Priests and Purity: On the relation between Hinduism and the caste system“. In: *Hinduism*. Hrsg. von Will Sweetman. Critical Concepts in Religious Studies. London/New York: Routledge, Taylor & Francis Group, S. 397-417.
- Gabriel, Karl, Winfried Gebhardt und Michael Krüggeler, Hrsg. (1999): *Institution Organisation Bewegung: Sozialformen der Religion im Wandel*. Bd. 2. Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Garbin, David (2013): „The Visibility and Invisibility of Migrant Faith in the City: Diaspora Religion and the Politics of Emplacement of Afro-Christian Churches“. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39.5, S. 677-696.

- Glick Schiller, Nina (2010): „A global perspective on transnational migration: Theorising migration without methodological nationalism“. In: *Diaspora and transnationalism*. Hrsg. von Rainer Bueböck. IMISCOE research. Amsterdam: Amsterdam University Press, S. 109-129.
- Göbel, Hanna Katharina (2016): „Die atmosphärische Vermittlung der Moderne: Architektur und Gebäude in praxeologischer Perspektive“. In: *Praxistheorie*. Hrsg. von Hilmar Schäfer. Bielefeld: transcript, S. 199-220.
- Goffman, Erving (1959): *The presentation of self in everyday life*. New York: Anchor Books.
- (2009): *Wir alle spielen Theater: Die Selbstdarstellung im Alltag*. Ungekürzte Taschenbuchausgabe. München/Berlin/Zürich: Piper.
- Goffman, Erving, Renate Bergsträsser und Sabine Riemer (1986): *Interaktionsrituale: Über Verhalten in direkter Kommunikation*. Bd. 594. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gonzalez-Reimann, Luis (2009): „Cosmic Cycles, Cosmology, and Cosmography“. In: *Brill's encyclopedia of Hinduism*. Hrsg. von Knut A. Jacobsen. Leiden: Brill, S. 411-428.
- (2014): „The Yugas: Their Importance in India and their Use by Western Intellectuals and Esoteric and New Age Writers“. In: *Religion Compass* 8.12, S. 357-370.
- Goreau-Ponceaud, Anthony (2012): „Routes et antiroutes de l'immigration tamoule sri-lankaise“. In: *e-Migrinter* 8, S. 6-48.
- Gottschalk, Peter (2012): „British Rule (1757-1947)“. In: *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. Hrsg. von Knut A. Jacobsen. Leiden, Boston: Brill, S. 103-120.
- Goujon, Anne, Sanrda Jurasszovich und Michaela Potancokova (2017): *Demographie und Religion in Österreich: Szenarien 2016 bis 2046*. Hrsg. Österreichischer Integrationsfonds ÖIF. Wien.

- Gruber, Oliver, Astrid Mattes und Jeremias Stadlmaier (2016): „Der Leistungsansatz in der österreichischen Integrationspolitik: Die meritokratische Neugestaltung der österreichischen Integrationspolitik zwischen Rhetorik und Policy“. In: *OZP – Austrian Journal of Political Science* 45.1, S. 65-79.
- Hahn, Sylvia (2007): „Österreich“. In: *Enzyklopädie Migration in Europa*. Hrsg. von Klaus J. Bade und Corrie van Eijl. Paderborn: F. Schöningh, S. 171-188.
- Halkier, Bente (2017): „Questioning the ‚Gold Standard‘ Thinking in Qualitative Methods from a Practice Theoretical Perspective: Towards Methodological Multiplicity“. In: *Methodological Reflections on Practice Oriented Theories*. Hrsg. von Michael Jonas, Beate Litig und Angela Wroblewski. Cham: Springer International Publishing, S. 193-204.
- Hazard, Sonia (2013): „The Material Turn in the Study of Religion“. In: *Religion and Society* 4.1, S. 58-78.
- Heehs, Peter (2002): *Indian religions: A historical reader of spiritual expression and experience*. London: Hurst & Company.
- Heiser, Patrick, und Christian Ludwig (2014): „Zur Mesebene von Religion. Eine Einführung.“ In: *Sozialformen der Religionen im Wandel*. Hrsg. von Christian Ludwig und Patrick Heiser. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, S. 1-16.
- Helfferich, Cornelia (2011): *Die Qualität qualitativer Daten: Manual für die Durchführung qualitativer Interviews*. 4. Aufl. Lehrbuch. Wiesbaden: VS.
- Heller, Birgit (2012): „Der atman ist jenseits von Geburt und Tod: Sterben, Tod und Trauer im Hinduismus“. In: *Wie Religionen mit dem Tod umgehen*. Hrsg. von Birgit Heller. Palliative care und Organisations-Ethik. Freiburg im Breisgau: Lambertus, S. 32-57.
- Hess, Sabine, Jana Binder und Johannes Moser, Hrsg. (2009): *No integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*. Kultur und soziale Praxis. Bielefeld: transcript.
- Hillebrandt, Frank (2009): „Praxistheorie“. In: *Handbuch Soziologische Theorien*. Hrsg. von Georg Kneer und Markus Schroer. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 369-394.

- Himalayan Academy, Hrsg. (2014): *Hinduism Today: Feature: The Hindu Diaspora within Continental Europe*. Kapa'a: Himalayan Academy Publications.

Hintermann, Christiane (1997): „Inderinnen in Wien – zur Rekonstruktion der Zuwanderung einer ‚exotischen‘ Migrantengruppe“. In: *Zuwanderung und Stadtentwicklung*. Hrsg. von Hartmut Häussermann und Stephan Beetz. Leviathan. Sonderheft. Opladen etc.: Westdeutscher Verlag, S. 192-214.

Hirschauer, Stefan (1999): „Die Praxis der Fremdheit und die Minimierung von Anwesenheit: Eine Fahrstuhlfahrt“. In: *Soziale Welt* 50.3, S. 221-245.

- (2004): „Praktiken und ihre Körper. Über materielle Partizipanden des Tuns.“ In: *Doing Culture*. Hrsg. von Karl H. Hörning und Julia Reuter. Bielefeld: transcript, S. 73-91.
- (2008): „Die Empiriegeladenheit von Theorien und der Erfindungsreichtum der Praxis.“ In: *Theoretische Empirie*. Hrsg. von Herbert Kalthoff, Stefan Hirschauer und Gesa Lindemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 165-187.
- (2013): „Die Praxis der Geschlechter(in)differenz und ihre Infrastruktur.“ In: *Geschlecht zwischen Struktur und Subjekt*. Hrsg. von Julia Graf, Kristin Ideler und Sabine Klinger. Opladen: Budrich, S. 153-171.
- (2016): „Verhalten, Handeln, Interagieren: Zu den mikrosoziologischen Grundlagen der Praxistheorie“. In: *Praxistheorie*. Hrsg. von Hilmar Schäfer. Bielefeld: transcript, S. 45-67.

- Knoblauch, Hubert (1991): „Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse: Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion“. In: *Die unsichtbare Religion*. Hrsg. von Thomas Luckmann. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 7-41.
- (1998): „Transzendenzenerfahrung und symbolische Kommunikation. Die phänomenologisch orientierte Soziologie und die kommunikative Konstruktion der Religion“. In: *Religion als Kommunikation*. Hrsg. von Hartmann Tyrell, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch. Religion in der Gesellschaft. Würzburg: Ergon, S. 147-186.
 - (2006): „Grundlagen der qualitativen Religionsforschung: Bemerkungen zur Ethnographie der Religion in der eigenen Gesellschaft“. In: *Theologische Literaturzeitschrift* 131.9, S. 967-980.
 - (2009a): „Kommunikationsgemeinschaften“. In: *Posttraditionale Gemeinschaften*. Hrsg. von Ronald Hitzler, Anne Honer und Michaela Pfadenhauer. Erlebnisswelten. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/GWV Fachverlage, S. 73-88.
 - (2009b): Phänomenologische Soziologie. In: *Handbuch Soziologische Theorien*. Hrsg. von Georg Kneer und Markus Schroer. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 299-322.
 - (2014): „Benedict in Berlin: The Mediatization of Religion“. In: *Mediatized worlds*. Hrsg. von Andreas Hepp und Friedrich Krotz. Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. 143-158.
- Knott, Kim (1986): *Hinduism in Leeds: A study of religious practice in the Indian Hindu Community and in Hindu-related groups*. Leeds: University of Leeds.
- (2000): *Der Hinduismus: Eine kurze Einführung*. Stuttgart: Reclam.
 - (2005): „Spatial Theory and Method for the Study of Religion“. In: *Temenos Vol. 41 No. 2 (2005)*, 153-184 41.2, S. 153-184.
- Koch, Jochen, et al. (2016): „Zum Umgang mit Zukunft in Organisationen – eine praxistheoretische Perspektive“. In: *Managementforschung* 26.1, S. 161-184.

- Koch, Julia (2016): *Migration und religiöse Praxis: Gujarats sunnitische Muslime in den ehemaligen „Homelands“ Südafrikas. Kultur und soziale Praxis*. Bielefeld: transcript.
- Kraler, Albert, und David Reichel (2012): „2 Monitoring integration in Austria“. In: *Measuring and monitoring immigrant integration in Europe*. Hrsg. von Arjen Verweij und Rob Bijl. The Hague: The Netherlands Institute for Social Research.
- Krämer, Hannes (2014): *Die Praxis der Kreativität: Eine Ethnografie kreativer Arbeit*. Bielefeld: transcript.
- Krech, Volkhard, Jens Schlamelcher und Markus Hero (2013): „Typen religiöser Sozialformen und ihre Bedeutung für die Analyse religiösen Wandels in Deutschland.“ In: *Religion und Gesellschaft*. Hrsg. von Christoph Wolf und Matthias König. Wiesbaden: Springer VS, S. 51-71.
- Krings, Torben (2013): „Von der „Ausländerbeschäftigung“ zur Rot-Weiß-Rot-Karte: Sozialpartnerschaft und Migrationspolitik in Österreich“. In: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft (ÖZP)* 42.3, S. 263-278.
- Kruse, Jan (2014): *Qualitative Interviewforschung: Ein integrativer Ansatz*. Weinheim und Basel: Beltz Juventa.
- Laack, Isabel (2015): „Sound, Music and Religion: A Preliminary Cartography of a Transdisciplinary Research Field“. In: *Method & Theory in the Study of Religion* 27.3, S. 220-246.
- Lamont, Michele, und Virag Molnar (2002): „The Study of Boundaries in the Social Sciences“. In: *Annual Review of Sociology* 28, S. 167-195.
- Latour, Bruno (2005): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft: Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. 4. Auflage. Bd. 1967. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2008): *Wir sind nie modern gewesen: Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Bd. 1861. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Lengersdorf, Diana (2015): „Ethnografische Erkenntnisstrategien zur Erforschung sozialer Praktiken“. In: *Methoden einer Soziologie der Praxis*. Hrsg. von Franka Schäfer, Anna Daniel und Frank Hillebrandt. Sozialtheorie. Bielefeld: transcript, S. 177-196.
- Leslie, Julia (1992): *Roles and rituals for Hindu women*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Limacher, Katharina (2016): „Images en migration – le rite funéraire dans la diaspora hindoue.“ In: *FLARE n°1 – Magazin des Photoforum Pasquart* 1.
- Limacher, Katharina, Astrid Mattes und Christoph Novak, Hrsg. (2019): *Prayer, pop and politics: Researching religious youth in migration society*. Bd. v.15. Religion and transformation in contemporary European society. Göttingen: V&R Unipress, Vienna University Press.
- Limacher, Katharina, und Veronika Rückamp (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.
- Limacher, Katharina, und Rafael Walthert (2021): *Praxistheorien und Religionswissenschaft*. Bielefeld: transcript.
- Limacher, Katharina (2021): VII »Doing Diwali Mela« – Ethnomethodologie und Praxistheorie in der empirischen Religionsforschung. In: *Praxistheorien und Religionswissenschaft*. Hrsg. von Katharina Limacher und Rafael Walthert. Bielefeld: transcript. S. 177-203.
- Lingen-Ali, Ulrike, und Paul Mecheril (2016): „Religion als soziale Deutungspraxis“. In: *Österreichisches Religionspädagogisches Forum* 24.2, S. 1724.
- Lorenzetti, Tiziana (2015): *Understanding the Hindu temple: History, symbols and forms*. Berlin:.
- Loretan, Adrian (2007): „Der (säkulare) Rechtsstaat und die Religionen. Modelle des Zusammenwirkens in den USA, in Europa und in der Schweiz,“ in: *Religion und Gesellschaft*. Hrsg. von Michael Durst, Hans J. Münk und et al. Theologische Berichte. Freiburg: Paulusverlag, S. 134-196.

- (2011): „Kirche und Staat in der Schweiz im Horizont einer globalisierten Gesellschaft“. In: *Religionsfreiheit im Kontext der Grundrechte*. Hrsg. von Adrian Loretan. Edition NZN bei TVZ. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, S. 415-442.
- Loretan, Adrian, Quirin Weber und Alexander H.E. Morawa (2014): *Freiheit und Religion: Die Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften in der Schweiz*. Bd. 17. ReligionsRecht im Dialog. Zürich: Lit.
- Lourenço, Ines (2015): „Constructing Hindu Worlds in Portugal: A Case Study from Lisbon“. In: *Indian diaspora*. Hrsg. von P. Pratap Kumar. International studies in religion and society. Leiden: Brill, S. 91-120.
- Luchesi, Brigitte (2004): „Tamil Hindu Places of Worship in Germany“. In: *South Asians in the Diaspora. Histories and religious Traditions*. Hrsg. von Knut A. Jacobsen und P. Pratap Kumar. Leiden/ Boston: Brill, S. 116-133.
- Lucius-Hoene, Gabriele, und Arnulf Deppermann (2004): *Rekonstruktion narrativer Identität: Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Luckmann, Thomas, Hrsg. (1991): *Die unsichtbare Religion*. Bd. 947. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lüddeckens, Dorothea, und Rafael Walthert, Hrsg. (2010): *Fluide Religion: Neue religiöse Bewegungen im Wandel; theoretische und empirische Systematisierungen*. Bielefeld: transcript.
- (2018): „Religiöse Gemeinschaft“. In: *Handbuch Religionssoziologie*. Hrsg. von Detlef Pollack et al. Wiesbaden: Springer VS, S. 467-488.
- Malinar, Angelika (2009): *Hinduismus: Studium Religionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- (2010): „Purity and Impurity“. In: *Brill's encyclopedia of Hinduism*. Hrsg. von Knut A. Jacobsen. Leiden: Brill, S. 435-449.
- Mannur, Anita (2007): „Culinary Nostalgia: Authenticity, Nationalism, and Diaspora“. In: *MELUS* Vol. 32, No.4, S. 11-31.
- Marla-Küsters, Sandhya (2015): *Diaspora-Religiosität im Generationenverlauf. Dissertation*. Würzburg: Eron.

- (2006): „Ritual‘: A Lexicographic Survey of Some Related Terms from an Emic Perspective: Sanskrit“. In: *Theorizing rituals*. Hrsg. von Jens Kreinath, Joannes Augustinus Maria Snoek und Michael Stausberg. Leiden/Boston: Brill, S. 86-90.
- Misoch, Sabina (2015): *Qualitative Interviews*. Berlin/München/Boston: Oldenbourg De Gruyter.
- Monnot, Christophe (2013): *Croire ensemble. Analyse institutionnelle du paysage religieux en Suisse*. Zürich/Genf: Seismo.
- (2016): „Institutionnalisation des pratiques collectives bouddhistes et hindoues en Suisse“. In: *Religiologique* 33, S. 29-55.
- Morais, Julia (2013a): *Kantonales Integrationsprogramm: Teil 1: Bestandsaufnahme und Bedarfsanalyse*. Hrsg. von Kantonale Fachstelle für Integrationsfragen. Zürich.
- (2013b): *Kantonales Integrationsprogramm: Teil 2: Strategie und Massnahmen*. Hrsg. von Kantonale Fachstelle für Integrationsfragen. Zürich.
- Moret, Joelle, Denise Efonyi und Fabienne Stants (2007): *Die srilankische Diaspora in der Schweiz*. Hrsg. von Bundesamts für Migration BFM. Bern.
- Mostowlansky, Till (2016): „The Very Act of Cutting“: Ethnomethodology, Interaction and the Emic-Etic Debate“. In: *Method & Theory in the Study of Religion* 28.4-5, S. 400-420.
- Mourão-Permoser, Julia, und Sieglinde Rosenberger (2012): „Chapter 2 Integration Policy in Austria“. In: *International perspectives*. Hrsg. von James Frideres und John Biles. Queen’s policy studies series. Montreal, Kingston: McGill-Queen’s University Press, S. 39-58.
- Müller, Monika (2013): *Migration und Religion: Junge hinduistische und muslimische Männer in der Schweiz. Research*. Wiesbaden: Springer VS.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2010): „Vom Paradigma zum Pragma: Religion und Migration in relationaler Perspektive“. In: *Sociologia Internationalis* 48.2, S. 221-246.

- Nohl, Arnd-Michael (2013): *Relationale Typenbildung und Mehrebenenvergleich: Neue Wege der dokumentarischen Methode. Qualitative Sozialforschung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Novetzke, Christian Lee (2007): „Bhakti and Its Public“. In: *International Journal of Hindu Studies* 11.3, S. 255-272.
- Nye, Malory (1995): *A Place for Our Gods: The Construction of an Edinburgh Hindu Temple Community*. Hoboken: Taylor & Francis.
- (2000a): „Religion is Religioning? Anthropology and the Cultural Study of Religion“. In: *Scottish Journal of Religious Studies* 20.2, S. 193-234.
 - (2000b): „Religion, Post-Religionism and Religioning: Religious Studies and Contemporary Cultural Debates“. In: *Method and Theory in the Study of Religion* Vol. 12 (3), S. 447-476.
- Oberoi, Harjot (1994): *The construction of religious boundaries: Culture, identity, and diversity in the Sikh tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Öktem, Kerem (2015): „Austria“. In: *Yearbook of Muslims in Europe vol. 7*. Hrsg. von Oliver Scharbrodt. Leiden, Boston: Brill, S. 41-61.
- Orr, Leslie C. (2009): „Temple: Form and Function“. In: *Brill's encyclopedia of Hinduism*. Hrsg. von Knut A. Jacobsen. Leiden: Brill, S. 495-510.
- Pace, Enzo (2018): „Religious Congregations in Italy: Mapping the New Pluralism“. In: *Congregations in Europe*. Hrsg. von Christophe Monnot und Jörg Stolz. Cham: Springer International Publishing, S. 139-156.
- Pahud de Mortanges R., Hrsg. (2010): *Religion und Integration aus der Sicht des Rechts. Grundlagen-Problemfelder-Perspektiven*. Freiburg: Schulthess.
- Payer, Peter (2004): „„Gehen Sie an die Arbeit“. Zur Geschichte der ‚Gastarbeiter‘ in Wien 1964-1989“. In: *Wiener Geschichtsblätter* 1, S. 1-19.

- Perchinig, Bernhard (2010): „Von der Fremdarbeit zur Integration? Migrations- und Integrationspolitik in Österreich nach 1945“. In: *Viel Glück! / Good Luck!*. Hrsg. von Bakondy, Vida, et al. Wien: Mandelbaum, S. 142-159.
- Petzke, Martin, und Hartmann Tyrell (2012): „Religiöse Organisationen“. In: *Handbuch Organisationstypen*. Hrsg. von Maja Apelt und Veronika Tacke. Wiesbaden: Springer VS, S. 275-306.
- Pintchman, Tracy, und Corinne G. Dempsey, Hrsg. (2016): *Sacred matters: Material religion in South Asian traditions*. Albany: SUNY Press.
- Pollack, Detlef und Volkhard Krech, Olaf Müller, Markus Hero, Hrsg. (2018): *Handbuch Religionssoziologie*. Veröffentlichungen der Sektion Religionsoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Wiesbaden: Springer VS.
- Potz, Richard, und Brigitte Schinkele, Hrsg. (2005): *Religionsrecht im Überblick*. Wien: Facultas.
- Pries, Ludger, und Zeynep Sezgin, Hrsg. (2010): *Jenseits von Identität oder Integration? Grenzen überspannende Migrantenorganisationen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Prohl, Inken (2012): „Materiale Religion“. In: *Religionswissenschaft*. Hrsg. von Michael Stausberg. De-Gruyter-Studium. Berlin: De Gruyter, S. 397392.
- Przyborski, Aglaja, und Monika Wohlrab-Sahr (2010): *Qualitative Sozialforschung: Ein Arbeitsbuch*. 3., korrig. Aufl. München: Oldenbourg.
- Rajan, Nalini (2003): *Prasadam: Food of the Hindu Gods*. Mumbai: Vakils Feffer and Simons Pvt. Ltd.
- Ratnapalan, Michael L. (2014): „Before and After 1983: The Impact of Theorising Sri Lankan Tamil Migration History around the 1983 Colombo Riots“. In: *South Asia: Journal of South Asian Studies* 37.2, S. 281-291.
- Ray, Krishnendu (2004): *The migrant's table: Meals and memories in Bengali-American households*. Philadelphia: Temple University Press.

- Reckwitz, Andreas (2000): *Die Transformation der Kulturtheorien: Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- (2002): „Toward a Theory of Social Practices“. In: *European Journal of Social Theory* 5.2, S. 243-263.
 - (2003): „Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive“. In: *Zeitschrift für Soziologie* 32.4, S. 282-301.
 - (2004): „Die Reproduktion und die Subversion sozialer Praktiken. Zugleich ein Kommentar zu Pierre Bourdieu und Judith Butler.“ In: *Doing culture*. Hrsg. von Karl H. Hörning und Julia Reuter. Sozialtheorie. Bielefeld: transcript, S. 40-54.
 - (2005): „Kulturelle Differenzen aus praxeologischer Perspektive. Kulturelle Globalisierung jenseits von Modernisierungstheorie und Kulturessentialismus“. In: *Kulturen vergleichen*. Hrsg. von Ilja Srubar, Joachim Renn und Ulrich Wenzel. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 92-111.
 - (2014): „Die Materialisierung der Kultur“. In: *Praxeologie. Beiträge zur interdisziplinären Reichweite praxistheoretischer Ansätze in den Geistes- und Sozialwissenschaften*. Hrsg. von Friederike Elias et al.: De Gruyter, S. 13-25.
 - (2016a): „Die ‚neue Kultursoziologie‘ und das praxeologische Quadrat der Kulturanalyse“. In: *Kreativität und soziale Praxis*. Hrsg. von Andreas Reckwitz. Sozialtheorie. Bielefeld: transcript, S. 23-48.
 - (2016b): „Praktiken und ihre Affekte“. In: *Praxistheorie*. Hrsg. von Hilmar Schäfer. Bielefeld: transcript, S. 163-180.
 - (2016c): „Vorwort: Sozialtheorie und Gesellschaftstheorie jenseits des Rationalismus“. In: *Kreativität und soziale Praxis*. Hrsg. von Andreas Reckwitz. Sozialtheorie. Bielefeld: transcript, S. 7-19.
 - (2016d): „Zukunftspraktiken: Die Zeitlichkeit des Sozialen und die Krise der modernen Rationalisierung der Zukunft“. In: *Kreativität und soziale Praxis*. Hrsg. von Andreas Reckwitz. Sozialtheorie. Bielefeld: transcript, S. 115-138.

- Reddy, Deepa, und John Zavos (2009): „Temple Publics: Religious Institutions and the Construction of Contemporary Hindu Communities“. In: *International Journal of Hindu Studies* 13.3, S. 241-260.
- Reichertz, Jo (2000): „Zur Gültigkeit von Qualitativer Sozialforschung.“ In: *Forum Qualitative Sozialforschung* 1.2.
- (2013): *Gemeinsam interpretieren: Die Gruppeninterpretation als kommunikativer Prozess*. Lehrbuch. Wiesbaden: Springer VS.
- Reuter, Julia, und Paul Mecheril, Hrsg. (2015): *Schlüsselwerke der Migrationsforschung: Pionierstudien und Referenztheorien*. Interkulturelle Studien. Wiesbaden: Springer VS.
- Richter, Norbert Axel (2015): „Abbrechen. Das Ende der Praxis.“ In: *Praxis denken*. Hrsg. von Thomas Alkemeyer, Volker Schürmann und Jörg Volbers. Wiesbaden: Springer VS, S. 235-248.
- Rigopoulos, Antonio (2015): „Trimūrti“. In: *Brill's encyclopedia of Hinduism*. Hrsg. von Knut A. Jacobsen. Leiden: Brill, S. 81-90.
- Rodrigues, Hillary (2003): *Ritual worship of the great goddess: The liturgy of the Durgā Pūjā with interpretations*. New York: State University of New York Press.
- Rosenberger, Sieglinde (2012): „Integration von AsylbewerberInnen? Zur Paradoxie individueller Integrationsleistungen und staatlicher Desintegration“. In: *Migration und Integration – wissenschaftliche Perspektiven aus Österreich*. Hrsg. von Julia Dahlvik, Heinz Fassmann und Wiebke Sievers. Migrations- und Integrationsforschung. Göttingen: V&R unipress, S. 91-106.
- Ruedin, Didier, Camilla Alberti und Gianni D'Amato (2015): „Immigration and Integration Policy in Switzerland, 1848 to 2014“. In: *Swiss Political Science Review* 21.1, S. 5-22.
- Said, Edward W. (1978): *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Saunders, Jennifer B., Elena Fiddian-Qasmiyeh und Susanna Snyder, Hrsg. (2016): *Intersections of religion and migration: Issues at the global crossroads. Religion and global migrations*. New York: Palgrave Macmillan.

- Schäfer, Franka, Anna Daniel und Frank Hillebrandt (2015a): „Einleitung“. In: *Methoden einer Soziologie der Praxis*. Hrsg. von Franka Schäfer, Anna Daniel und Frank Hillebrandt. Sozialtheorie. Bielefeld: transcript, S. 711.
- Hrsg. (2015b): *Methoden einer Soziologie der Praxis*. Sozialtheorie. Bielefeld: transcript.
- Schäfer, Hilmar (2012): „Kreativität und Gewohnheit. Ein Vergleich zwischen Praxistheorie und Pragmatismus“. In: *Kreativität und Improvisation*. Hrsg. von Udo Göttlich und Ronald Kurt. Wiesbaden: Springer VS, S. 17-43.
- (2013): *Die Instabilität der Praxis: Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
 - (2016a): „Einleitung: Grundlagen, Rezeption und Forschungsperspektiven der Praxistheorie“. In: *Praxistheorie*. Hrsg. von Hilmar Schäfer. Bielefeld: transcript, S. 9-28.
 - (2016b): „Praxis der Wiederholung: Das Denken der Iterabilität und seine Konsequenzen für die Methodologie praxeologischer Forschung“. In: *Praxistheorie*. Hrsg. von Hilmar Schäfer. Bielefeld: transcript, S. 137-159.
- Schatzki, Theodore R., Hrsg. (2001): *The practice turn in contemporary theory*. London: Routledge.
- (2002): *The site of the social: a philosophical account of the constitution of social life and change*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
 - (2006): „The time of activity“. In: *Continental Philosophy Review* 39.2, S. 155-182.
 - (2016): „Praxistheorie als flache Ontologie“. In: *Praxistheorie*. Hrsg. von Hilmar Schäfer. Bielefeld: transcript, S. 29-44.
- Scheifinger, Heinz (2008): „Hinduism and cyberspace“. In: *Religion* 38.3, S. 233-249.
- Schindler, Larissa (2016): „Ereignisverknüpfungen: Über Fliegen und Ethnografie“. In: *Praxistheorie*. Hrsg. von Hilmar Schäfer. Bielefeld: transcript, S. 265-284.

- Stausberg, Michael, und Mark. Q. Gardiner (2016): „Definition“. In: *The Oxford handbook of the study of religion*. Hrsg. von Michael Stausberg und Steven Engler. Oxford Handbook. Oxford und New York, NY: Oxford University Press, S. 9-32.
- Steinke, Ines (1999): *Kriterien qualitativer Forschung: Ansätze zur Bewertung qualitativ-empirischer Sozialforschung*. Weinheim: Juventa.
- (2012): „Gütekriterien qualitativer Forschung“. In: *Qualitative Forschung*. Hrsg. von Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke. Reinbek bei Hamburg: rororo, S. 319-331.
- Stern, Joachim (2010): „Willkür, Verrechtlichung, Erosion durch Hyperregulierung: Eine migrationsrechtliche Fieberkurve“. In: *Viel Glück! / Good Luck!*. Hrsg. von Bakondy, Vida et al. Wien: Mandelbaum, S. 198-203.
- Stewart, Tony K. (2009): „Bengal“. In: *Brill's encyclopedia of Hinduism*. Hrsg. von Knut A. Jacobsen. Leiden: Brill, S. 25-41.
- Stietencron, Heinrich von (2005): *Hindu Myth Hindu History: Religion, art, and politics*. Delhi: Permanent Black.
- (2015): „The Preconditions of Western Research on Hinduism and their Consequences“. In: *Hinduism*. Hrsg. von Will Sweetman. Critical Concepts in Religious Studies. London und New York: Routledge, Taylor & Francis Group, S. 72-96.
- Stolz, Jörg und Martin Baumann (2007): „Religiöse Vielfalt: Kulturelle, soziale und individuelle Formen“. In: *Eine Schweiz – viele Religionen*. Hrsg. von Martin Baumann und Jörg Stolz. Bielefeld: transcript, S. 21-38.
- Stolz, Jörg, Mark Chaves u. a. (2011): *Die religiösen Gemeinschaften in der Schweiz: Eigenschaften, Aktivitäten, Entwicklung: Schlussbericht der National Congregations Study Switzerland (NCSS) im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms 58*. Hrsg. von Observatoire des religions en Suisse.
- Strauss, Anselm L., und Juliet M. Corbin (1996): *Grounded theory: Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. Weinheim: Beltz Psychologie Verlags Union.

- Streck, Rebekka, Ursula Unterkofler und Anja Reinecke-Terner (2013): „Das ‚Fremdwerden‘ eigener Beobachtungsprotokolle: Rekonstruktionen von Schreibpraxen als methodische Reflexion“. In: *Forum Qualitative Sozialforschung* 14.1.16.
- Strümpell, Christian (2008): „We work together, we eat together“. In: *Contributions to Indian Sociology* 42.3, S. 351-381.
- Sugirtharajah, Sharada (2003): *Imagining Hinduism: A Postcolonial Perspective*. 1. A. London: Taylor & Francis.
- Thielemann, Selina (1999): *The Music of South Asia*. New Deli: APH Publishing.
- Tiipathi, Gayacharan (2010): „Temple Rituals“. In: *Brill's encyclopedia of Hinduism*. Hrsg. von Knut A. Jacobsen. Bd. II. Leiden: Brill, S. 327-334.
- Troeltsch, Ernst (1912): *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Trouillet, Pierre-Yves (2015): „France“. In: *Brill's encyclopedia of Hinduism*. Hrsg. von Knut A. Jacobsen. Bd. Volume 5. Handbook of oriental studies India Brill's encyclopedia of Hinduism. Leiden: Brill, S. 235-239.
- Tweed, Thomas A. (1997): *Our Lady of the exile: Diasporic religion at a Cuban Catholic shrine in Miami*. Religion in America series. New York: Oxford University Press.
- (2006): *Crossing and dwelling: A theory of religion*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Valpey, Kenneth (2010): „Pūja and Darśana“. In: *Brill's encyclopedia of Hinduism*. Hrsg. von Knut A. Jacobsen. Leiden: Brill, S. 380-394.
- Vasquez, Manuel A. (2011): *More than belief: A materialist theory of religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Vasquez, Manuel A., und Kim Knott (2014): „Three dimensions of religious place making in diaspora“. In: *Global Networks* 14.3, S. 326-347.
- Verma, Michele (2008): *Indo -Caribbean Hindu practice in Queens: Ethnomethods of constituting place, practice and subjects*. Columbia University: ProQuest Dissertations Publishing.

- (2010): „The education of Hindu priests in the diaspora: Assessing the value of community of practice theory“. In: *Teaching and Teacher Education* 26.1, S. 11-21.
- Vertovec, Steven (1997): „Three Meanings of ‚Diaspora,‘ Exemplified among South Asian Religions“. In: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*. 6.3, S. 277-299.
- (2000): *The Hindu diaspora: Comparative patterns*. Global diasporas. London: Routledge.
- Vilaça, Helena und Enzo Pace, Inger Furseth, Per Pettersson, Hrsg. (2014): *The changing soul of Europe: Religions and migrations in Northern and Southern Europe*. Ashgate AHRC/ESRC religion and society series. Farnham, Surrey: Ashgate.
- Visram, Rozina (2002): *Asians in Britain: 400 years of history*. London/Sterling, VA: Pluto Press.
- Vögeli, Johanna (2003): „„Stärker als ihr denkt“: Tamilische Frauen in der Schweiz“. In: *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat*. Hrsg. von Martin Baumann, Brigitte Luchesi und Annette Wilke. Religion in der Gesellschaft. Würzburg: Ergon, S. 323-344.
- Volf, Patrik-Paul (1995): „Der Politische Flüchtling als Symbol der Zweiten Republik. Zur Asyl- und Flüchtlingspolitik seit 1945.“ In: *Zeitgeschichte* 11-12, S. 415-435.
- Waghorne, Joanne Punzo (2004): *Diaspora of the Gods: Modern Hindu temples in an urban middle-class world*. New York: Oxford University Press.
- Walther, Rafael (2013): „Visibilität und Verfremdung. Religiöse Gemeinschaften in der Schweiz“. In: *Die Sichtbarkeit religiöser Identität*. Hrsg. von Dorothea Lüddeckens, Christoph Uehlinger und Rafael Walther. CULTuREL. Zürich: Pano, S. 393-424.
- Walther, Rafael (2020): *Religiöse Rituale und soziale Ordnung*. Wiesbaden: Springer.

- Weber, Max (2016): *Max Weber-Gesamtausgabe: Band I/18. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/ Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904-1920*. Herausgegeben von Wolfgang Schluchter in Zusammenarbeit mit Ursula Bube. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Whitney Sandford, Ann (2004): „The Ritual Calendar“. In: *Contemporary Hinduism: Ritual, Culture, and Practice*. Hrsg. von Robin Rinehart. Santa Barbara: ABC-CLIO, S. 123-154.
- Wichmann, Nicole, et al. (2011): *Gestaltungsspielräume im Föderalismus: Die Migrationspolitik in den Kantonen*. Hrsg. von Eidgenössische Kommission für Migrationsfragen EKM. Bern.
- Wieser, Matthias (2004): „Inmitten der Dinge. Zum Verhältnis von sozialen Praktiken und Artefakten.“ In: *Doing culture*. Hrsg. von Karl H. Hörning und Julia Reuter. Sozialtheorie. Bielefeld: transcript, S. 92-107.
- Wilke, Annette (2013a): „Ein Hindu-Pilgerort in Westfalen: Zur gesellschaftspolitischen und sozio-religiösen Bedeutung des Kamadchi-Tempel von Hamm-Uentrop als neue kulturelle Kontaktzone.“ In: *Religion und Politik im gegenwärtigen Asien. Konvergenzen und Divergenzen*. Hrsg. von Edith Frank und Katja Triplett. Münster: Lit, S. 13-52.
- (2013b): „Säkularisierung oder Individualisierung von Religion?“ In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 21.1, S. 29-76.
 - (2020): „Temple Hinduism in Europe“. In: *Handbook of Hinduism in Europe*. Hrsg. von Knut A. Jacobsen und Ferdinando Sardella. Handbook of Oriental studies in section two South Asia. Leiden/Boston: Brill, S. 216-348.
- Wilke, Annette, und Oliver Moebus (2011): *Sound and communication: An aesthetic cultural history of Sanskrit Hinduism*. Bd. 41. Religion and Society. Berlin: De Gruyter.
- Winter, Franz (2020): „Hinduism in Austria“. In: *Handbook of Hinduism in Europe*. Hrsg. von Knut A. Jacobsen und Ferdinando Sardella. Handbook of oriental studies. Section two, South Asia. Leiden/Boston: Brill, S. 806-832.

- Wolf, Christoph, und Matthias König, Hrsg. (2013): *Religion und Gesellschaft. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 53*. Wiesbaden: Springer VS.
- Wood, Martin (2008): „Divine Appetites: Food Miracles, Authority and Religious Identities in the Gujarati Hindu Diaspora“. In: *Journal of Contemporary Religion* 23.3, S. 337-353.
- Wulf, Christoph (2005): *Zur Genese des Sozialen: Mimesis, Performativität, Ritual*. Sozialtheorie. Bielefeld: transcript.
- (2015): „Rituale als performative Handlungen und die mimetische Erzeugung des Sozialen“. In: *Körper und Ritual*. Hrsg. von Robert Gugutzer und Michael Staack. Wiesbaden: Springer VS, S. 23-40.
- Yano, Michio (2003): „Calendar, Astrology and Astronomy“. In: *The Blackwell companion to Hinduism*. Hrsg. von Gavin Flood. Malden: Blackwell Publishing, S. 276-292.
- Yildiz, Erol (2016): „Postmigrantische Perspektiven auf Migration, Stadt und Urbanität“. In: *Migration, Stadt und Urbanität*. Hrsg. von Thomas Geisen, Christine Riegel und Erol Yildiz. Wiesbaden: Springer VS, S. 19-33.
- Younger, Paul (2009): „Festivals“. In: *Brill's encyclopedia of Hinduism*. Hrsg. von Knut A. Jacobsen. Leiden: Brill, S. 429-443.
- Zeugin, Barbara (2020): *Selbstermächtigung am Lebensende*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zinser, Hartmut (2010): *Grundfragen der Religionswissenschaft*. Paderborn: Schöningh.

Verzeichnis der Internetquellen

- 1.-Mai-Komitee Zürich (abgerufen am 15.09.16), <https://www.1mai.ch/uber-das-komitee/mitglieder/>
- Afroasiatisches Institut Wien (abgerufen am 08.03.17), <http://www.aai-wien.at/haus-der-religionen>
- Arulmigu Sivan Kovil (abgerufen am 26.01.17), http://sivankovil.ch/new/?page_id=20
- Arulmigu Sivan Kovil, Glattbrugg (abgerufen am 09.08.16), <http://www.sivankovil.ch/?pn=links>
- Arulmigu Sivan Kovil, Glattbrugg (abgerufen am 30.03.18), <http://sivankovil.ch/a/>
- Arulmigu Sivan Kovil, Glattbrugg, Bauprojekt Sir Lanka (abgerufen am 15.04.18), <https://tinyurl.com/sivankovil-01>
- Arulmigu Sivan Kovil, Pachanga (Kalender; abgerufen am 08.02.17), <http://sivantv.com/new/wp-content/uploads/2016/04/swiss-2017-calender.1.pdf>
- Arulmigu Sivan Kovil, Saraswati-Pūjā (abgerufen am 02.02.17), <http://sivankovil.ch/vanivizha-2007-1/index.html>
- Baba Balak Nath Ji Tempel in Walsall, England (abgerufen am 23.04.18), www.mandirbababalaknath.co.uk/
- BBC News, Artikel über tamilische Spendenaktion (abgerufen am 09.08.16), http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/england/london/6669165.stm
- Bengalisch-hinduistischer Kulturverein (abgerufen am 03.10.16), <http://www.durgapujavienna.webs.com/>

- Bengalisch-österreichischer hinduistischer Kulturverein BÖHK
(abgerufen am 17.06.16), <http://boehkv.com/>
- Caritas Schweiz, Positionspapier (abgerufen am 20.06.16), <https://www.caritas.ch/fileadmin/media/caritas/Dokumente/Positionspapiere/PPAsylpolitikDInternet.pdf>
- DGS Deutsche Gesellschaft für Soziologie (abgerufen am 12.12.16),
<http://www.soziologie.de/de/die-dgs/ethik/ethik-kodex.html>
- Eidgenössische Kommission gegen Rassismus EKR (abgerufen am 28.07.16), <http://www.ekr.admin.ch/pdf/960506stellungnahme3-kreise-modellde5cd4.pdf>
- Facebook-Seite der Hindu Mandir Association (abgerufen am 19.10.16), <https://de-de.facebook.com/mandirvienna/>
- Facebook-Seite der Hindu Mandir Association, Wien (abgerufen am 26.01.17), <https://www.facebook.com/mandirvienna/?fref=ts>
- Facebook-Seite der Swiss Tamil Youth Organisation (abgerufen am 25.01.18), <https://www.facebook.com/SwissTYO/>
- Facebook-Seite des Bengalisch-österreichischen hinduistischen Kulturvereins (abgerufen am 01.06.18), <https://www.facebook.com/boehkv/>
- Facebook-Seite des Sanatan-Dharam-Tempel, Wien (abgerufen am 11.09.16), <https://www.facebook.com/ViennaSanatanDharamTemple/>
- Facebook-Seite des Sanatan-Dharam-Tempel, Wien (abgerufen am 25.10.16), https://www.facebook.com/ViennaSanatanDharamTemple/photos/?tab=album&album_id=244591615698032
- Facebook-Seite des Sanatan-Dharam-Tempel, Wien (abgerufen am 26.01.17), <https://www.facebook.com/ViennaSanatanDharamTemple/?fref=ts>
- Facebook-Seite von SivanTV, Glattbrugg (abgerufen am 30.03.18), https://www.facebook.com/pg/sivantv.tv/about/?ref=page_internal
- Fachstelle für Integration, Kanton Zürich (abgerufen am 22.07.16),
<http://www.integration.zh.ch/internet/justizinneres/integration/de/integrationspolitik/kip.html>

Fachstelle für Integration, Kanton Zürich (abgerufen am 25.07.16),
<http://www.integration.zh.ch/internet/justizinneres/integration/de/integrationspolitik/kip.html>

Grosser Rat des Kantons Basel Stadt, Ratsbeschluss (abgerufen am 01.08.16), <http://www.grosserrat.bs.ch/dokumente/100374/000000374495.pdf>

Harvard Pluralism Project (abgerufen am 16.02.18), <http://pluralism.org/>

Hindu Mandir Association, Wien (abgerufen am 19.10.16), <http://hindumandirvienna.com/>

Hindu Mandir Association, Wien, Photogallery (abgerufen am 26.01.17), <http://hindumandirvienna.com/gallery.php>

Hinduistische Religionsgesellschaft Österreich HRÖ, Eintrag zu Swaminaraya Sabha (abgerufen am 26.07.16), <http://www.hroe.at/swaminarayan-sabha>

Hinduistische Religionsgesellschaft Österreich HRÖ, Verfassung (abgerufen am 19.09.16), <http://www.hroe.at/pix/upload/verfassung-67.pdf>

Hinduistischer Dachverband Schweiz (abgerufen am 26.01.18), www.hindus.ch

Indian Association of Greater Zurich (abgerufen am 03.02.18), <http://iagz.ch/>

Indian Students Association of Zurich (abgerufen am 03.02.18), <http://www.insaz.ethz.ch/index.php>

Indische Botschaft Wien (abgerufen am 23.08.16), <http://www.indianembassy.at/pages.php?id=77>

Initiative gegen Kirchenprivilegien, Österreich (abgerufen am 21.09.16), <http://www.kirchen-privilegien.at/kirchen-privilegien/weitere-privilegien/off-und-medien-2/>

Integrationsfonds Wien (abgerufen am 03.02.18), www.integrationsfonds.at

- Mediendienst der katholischen Kirche Schweiz, Vereinbarung zwischen Kirchen und Schweizer Radio und Fernsehen (abgerufen am 15.08.16), <https://www.kath.ch/mediendienst/upload/20120410151427.pdf>
- Medienservicestelle Österreich, Informationen zu Sikhs (abgerufen am 26.04.16), http://medienservicestelle.at/migration_bewegt/2015/04/13/bis-zu-10-000-sikhs-in-oesterreich/
- Neue Zürcher Zeitung (NZZ), Artikel über Geschlechterrollen der Saivanerikoodam (abgerufen am 14.04.18), <https://www.nzz.ch/schweiz/gleichberechtigung-im-tempel-1.18565772>
- NZZ, Artikel über Hindubestattungen in Luzern (abgerufen am 27.03.18), <https://www.nzz.ch/schweiz/luzerner-hindus-bekommen-einen-bestattung-sort-an-der-reuss-1.17146122>
- Österreichische Rechtssammlung, Anerkennung von Religionsgesellschaften (abgerufen am 28.08.16), <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10009173>
- Österreichische Rechtssammlung, Gesamte Rechtsvorschrift für Vereinsgesetz (abgerufen am 19.09.16), <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=20001917>
- Österreichische Rechtssammlung, Rechtspersönlichkeit von Religiösen Bekenntnisgesellschaften (abgerufen am 19.09.16), <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10010098>
- Österreichische Rechtssammlung, Registerzählgesetz (abgerufen am 25.04.16), <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=20004583>
- Österreichische Rechtssammlung, Staatsgrundgesetz (abgerufen am 28.08.16), <https://www.ris.bka.gv.at/NormDokument.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10000006&-FassungVom=2016-09-16&Artikel=14&Paragraf=&Anlage=&Uebergangsrecht>

Österreichische Rechtssammlung, Ausländerbeschäftigungsgesetz (abgerufen am 29.07.15), <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10008365>

Österreichischer Rundfunk ORF, Religionslexikon (abgerufen am 21.09.16), <http://religion.orf.at/lexikon/stories/2644607/>

Österreichisches Bundeskanzleramt (abgerufen am 21.09.16), <http://www.bka.gv.at/Docs/2007/8/6/ORF-G.pdf>

Österreichisches Bundesministerium für Äusseres, Integration und Europa, Aktionsplan Integration (abgerufen am 03.02.18), https://www.bmeia.gv.at/fileadmin/user_upload/Zentrale/Integration/NAP/Bericht_zum_Nationalen_Aktionsplan.pdf

Projektseite Governing Integration, Abschlussbericht (abgerufen am 01.09.16), http://www.governing-integration.at/fileadmin/user_upload/Kurzbericht_-_Integrationspolitik_in_Bewegung.pdf

Radha Govinda Gaudiya Math Wien (abgerufen am 01.05.16), <https://radha-govinda.at/>

Rechtsguthaben zuhanden des Bundesamtes für Migration, erstellt von Prof. Dr. Kälin, Universität Bern (abgerufen am 29.07.16), <https://www.sem.admin.ch/dam/data/sem/aktuell/news/2014/2014-05-26/res-kaelin-d.pdf>

Religion ist Privatsache (abgerufen am 21.09.16) <http://www.religion-ist-privatsache.at/orf/>

Religionskartographieprojekt der Universität Wien (abgerufen am 11.08.16), <http://kartrel.univie.ac.at/karte/>

Religionswissenschaftlicher Medien-und Informationsdienst e.V. (abgerufen am 16.02.18), https://remid.de/projekte_lokal_orte/

Rhada Govinda Gaudiya Math, Wien (abgerufen am 28.07.16), <https://radha-govinda.at/>

Schweizerisches Bundesamt für Statistik (abgerufen am 05.09.17), <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/erhebungen/esrk.html>

- Schweizerisches Bundesamt für Statistik (abgerufen am 15.03.16),
<https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/erhebungen/se.html>
- Schweizerisches Bundesamt für Statistik (abgerufen am 15.03.16),
<https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/erhebungen/statpop.html>
- Schweizerisches Bundesamt für Statistik (abgerufen am 17.03.16),
<https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung.html>
- SivanTV, Glattbrugg (abgerufen am 10.08.16), <http://sivantv.com/>
- SivanTV, Radiosender, Glattbrugg (abgerufen am 10.08.16), <http://sivantv.com/new/radio/>
- Sri Sivasubramaniartempel, Adliswil (abgerufen am 11.08.16),
<http://murugantempel.ch/de/news-details/>
- Sri Sivasubramaniartempel, Adliswil, Photoarchiv (abgerufen am 26.01.17), <http://murugantempel.ch/temple-programs/photos/>
- Staatssekretariat für Migration (abgerufen am 20.06.16), <https://www.sem.admin.ch/dam/data/sem/aktuell/gesetzgebung/aendasygneustruktur/vn-ber-d.pdf>
- Stadt Luzern (abgerufen am 15.06.15), <http://www.stadtluzern.ch/de/aktuelles/aktuellesinformationen/?action=showinfo&info id=176797>
- Stadt Zürich, Ausstellungsflyer "Hinduistisches Zürich" (abgerufen am 28.04.16), https://www.stadt-zuerich.ch/kultur/de/index/institutionen/ausstellungen_stadthaus/archiv/2004/hinduistisches_zuerich-eine_entdeckungsreise_22_10_4_-26_2_05.html
- Statistik Austria (abgerufen am 05.02.18), http://www.statistik.at/web_de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/bevoelkerung/bevoelkerungsstruktur/bevoelkerung_nach_migrationshintergrund/033241.html
- Statistik Austria (abgerufen am 22.04.16), http://www.statistik.at/web_de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/bevoelkerung/bevoelkerungsstruktur/bevoelkerung_nach_staatsangehoerigkeit_geburtsland/index.html

-
- Statistik Austria (abgerufen am 22.04.16), http://www.statistik.at/web_de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/bevoelkerung/volkszaehlungen_registerzaehlungen_abgestimmte_erwerbsstatistik/bevoelkerung_nach_demographischen_merkmalen/022894.html
- Statistik Austria (abgerufen am 26.04.16), http://www.statistik.at/web_de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/bevoelkerung/volkszaehlungen_registerzaehlungen_abgestimmte_erwerbsstatistik/index.html
- Statistik Austria (abgerufen am 29.04.16), <http://statcube.at/statcube/opendatabase?id=deinbuergerungen>
- Statistik Wien (abgerufen am 26.04.16), <https://www.wien.gv.at/statistik/bevoelkerung/tabellen/bevoelkerung-staat-geschl-zr.html>
- Transnational Government of Tamil Eelam (abgerufen am 22.07.16), <http://www.tgte-us.org/index.asp>
- Westdeutscher Rundfunk, Meldung zur Anerkennung der Hindugemeinde in Hamm-Uentrop (abgerufen am 08.02.18), <https://www1.wdr.de/nachrichten/ruhrgebiet/hindu-gemeinde-erkannt-100.html>
- Wiener Zeitung, Artikel über die Schließung des AAI (abgerufen am 29.09.16), http://www.wienerzeitung.at/nachrichten/wien/stadtleben/813906_Eine-Intitution-sperrt-zu.html
- Wiener Zeitung, Artikel über Tamilinnen und Tamilen in Österreich (abgerufen am 02.08.16), http://www.wienerzeitung.at/themen_channel/integration/gesellschaft/?em_cnt=502373
- Wikipedia, Eintrag zum Arulmigu Śivan-Tempel, Glattbrugg (abgerufen am 09.04.16), https://en.wikipedia.org/wiki/Arulmihu_Sivan_Temple
- Wikipedia, Eintrag zum Sri Sivasubramaniam-Tempel, Adliswil (abgerufen am 09.04.16), https://en.wikipedia.org/wiki/Sri_Sivasubramaniam_Temple

Wikipedia, Eintrag zum Sri Vishnu Thurkkai Amman-Tempel,
Dürnten (abgerufen am 09.04.16), [https://en.wikipedia.org/
wiki/Sri_Vishnu_Thurkkai_Amman_Temple](https://en.wikipedia.org/wiki/Sri_Vishnu_Thurkkai_Amman_Temple)

Liste der Interviews

Wien

- IAR Episodisches Interview mit Ayu Ranga, 15.01.2014
- IGS Episodisches Interview mit Garima Sadhu, 06.02.2013
- IGR Episodisches Interview mit Garvit Raaz, 27.10.2013
- IGSA Episodisches Interview mit Gitali Safal, 11.03.2014
- IKU Episodisches Interview mit Kushanu Uppal, 30.01.2014
- IMS Episodisches Interview mit Madhev Srinivasan, 12.03.2014
- INC Episodisches Interview mit Nitnam Chana, 09.12.2013
- IRG Episodisches Interview mit Ronita Glöckner, 12.03.2014
- ISN Episodisches Interview mit Sabri Nirmitt, 04.03.2014
- IHR1 Erstgespräch mit Helena Ranga, 09.10.2012
- IHR Gespräch mit Helena Ranga über das Archiv, 14.03.2014
- Experteninterview mit Dr. Almir Ibric, Mitarbeiter des Magistratsamts 17 für Integration und Diversität der Stadt Wien, 05.09.2013
- Experteninterview mit Prof. Dr. Potz, Religionsrechtler, Uni Wien, 27.09.2013
- Experteninterview mit Stefan Almer, Mitarbeiter des Magistratsamts 17 für Integration und Diversität der Stadt Wien, 19.09.2013
- Gespräch mit Herrn Soni, 15.03.2014

Zürich

IN Episodisches Interview mit Ehepaar Gunaratna und Madhumathi Narasimhan, 17.06.2013

IJK Episodisches Interview mit Jahnavi Karunanithi, 17.06.2013

INP Episodisches Interview mit Neruthaya Palli, 14.08.2013

IPR Episodisches Interview mit Pakalon Rubaadarshanund Sri Kalyan Gurrukal, 21.09.2014

IUU Episodisches Interview mit Sami Udesch und Eswar Ugesh, 30.10.2014

IGvA Gespräch mit Gregor Vonarburg, 11.06.2014

INT Gespräch mit Nilayavan Thirumugilan, 27.03.2013

Experteninterview mit Julia Morais, Integrationsbeauftragte Kanton ZH, 15.07.2013

Experteninterview mit Christoph Meier Integrationsbeauftragter Stadt ZH, 07.03.2013

Liste der Beobachtungsprotokolle

Wien

- W01 Besuch der *Ārati* im Tempel im AAI, 28.09.2013
- W02 Besuch der Durgāpūjā des BÖHK, 12.10.2013
- W03 Besuch der *Ārati* im Sanatan Dharam Mandir in der Herbststraße, 09.11.2013
- W04 *Diwali Mela* in der Lugnercity, 10.11.2013
- W05 *Ārati* in der Herbststraße, 16.11.2013
- W06 *Ārati* in der Herbststraße, 25.11.2013
- W07 *Pūjā* in der Herbststraße, 07.12.2013
- W08 *Ārati* in der Lammgasse, 08.12.2013
- W09 Totenritual, Feuerhalle Simmering, 16.12.2013
- W10 Tempelbesuch in Salzburg, 20.01.2014
- W11 *Śivarātri* in der Herbststraße, 27./28.02.2014
- W12 *Ārati* in der Lammgasse, 02.03.2014
- W13 *Ārati* in der Herbststraße, 08.03.2014
- W14 Besuch im Gurdwara im 12. Bezirk, 09.03.2014
- W15 *Ārati* in der Herbststraße, 15.03.2014
- W16 *Durga-Pūjā* in Wien, 29.09.-03.10.2014
- W17 *Diwali Mela* in der Lugnercity, 12.11.2014

Zürich

- Z01 Tempelbesuch in Glattbrugg, 27.03.2012
Z02 Tempelbesuch in Adliswil, 02.04.2013
Z03 *Pūjā* Glattbrugg, 23.04.2013
Z04 Wasserbestattung in Luzern, 26.04.2013
Z05 „Miss Tamil Switzerland“-Wahl, 25.05.2013
Z06 Fest der tamilischen Sprachschule Adliswil, 02.06.2013
Z07 Tempelfest Glattbrugg, 13.07.2012
Z08 Tempelfest Glattbrugg, 14.07.2013
Z09 Tempelfest Adliswil, 10.08.2013
Z10 *Pūjā* Adliswil, 21.08.2013
Z11 Tempelfest Glattbrugg, 19.06.2014
Z12 Tempelfest Glattbrugg, 24.06.2014
Z13 Tempelfest Adliswil, 21.08.2014
Z14 Tempelfest Adliswil, 23.08.2014
Z15 *Śivarātri* Glattbrugg, 17.02.201