

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 Hindutempel 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 Immigrant*innenvereinen: 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 Säkularisierungsthesen 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 Institutionalierungsprozesse ab, die Hindus in Europa durchlaufen, wenn sie von Provisorien in eigene, neugebaute Räumlichkeiten übersiedeln (Waghorne 2004, Back 2007, Nguterer 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* präsenziert. 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.

