

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 Besuchens 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 herbeigesehnt. 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 (Mallinar 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 Jahnavi 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 Saubermachen 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 Wortaususchen 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 Analyseeinstellung 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 mitanzugeben: 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 Mithilfe 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, Manur 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 Riesen***/ 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 Pappsteller 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 mūdrā*, 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 hauptsächlichliche 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 gatherings“, 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 *Āratī* 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 gib, 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 Millennium 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 Mantras 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-Singens 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- Brahmān*, 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 kijay*“ antworten.³¹ Bei diesen beiden Teilsätzen in Panjabi handelt sich um eine Lobpreisung zu Ehren der großen Göttin, der *Mabādevi*, 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 *Āratī* 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 *Serawali* 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-dhwani*-Lauten 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 sebensreichsten 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 *saccitananda* (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 *Ārati* 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 *Ārati* 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 *Ārati*, 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 Mantrén 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 verheißungsvollsten 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 Ehrerweigung (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 Ślāczka (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 neben 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 Nitaam Chana verdeutlicht: „Urvielen Leuten fragen mich z. B., warum wir dieses Statuen 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 Kumm-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 Zerwürfnissen 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 Donaucity 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 *padals*, 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 *Mahiṣāsuramardini* (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 *Pñjā* 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 *kalīyuga*, 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 *kalīyuga* 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 Zeitverständnis.

49 Gonzalez-Reimann (2014, S. 358) bindet die Entstehung der Zeitalterlehre und insbesondere die ausführlichen Beschreibungen des *kalīyuga* 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 *kumbhābhiseka* 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 Spendenauftrag 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 (Kirshna-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.).

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 Balmikijayanti	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* (Ślaczka 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 Glattbrugg (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 Murukan (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 //ya//, 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). Und 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 //hmh//. Und damals wohnten wir in Kilchberg, nicht in Adliswil //hmh// und nachher haben wir ein Jahr in Zürich gewohnt //hmh// 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 //hmh// und das war / eh / (2) 92 glaube so / also nein.

MN: (sehr leise) 94.

GN: oder so //hmh//. Und dann ist (...) hier ist der Tempel gegründet. Und dann, damals habe ich nicht so viel, eh / Integrität** 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 //hmh//. Also in der Bergstrasse gibt es einen //hmh// 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 / hmh / 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 Erzählten 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 *Pñjā* 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 Kämpferflamme 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 ausgerichtet, 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 entschlief 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 Glattbruggener 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 Filmens 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, *antyesti*, 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 *antyesti* durchführen. Das Ideal, an dem sich *antyesti* 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

mische Verhältnisse und der Ort des Ablebens, also etwa die Situation der Migration das Totenritual.⁷⁵ Dass sich Praktiken rund um Tod und Sterben im Kontext der Migration verändern, weil etwa keine Verbrennung des Verstorbenen unter offenem Himmel möglich ist, weil der Zeitpunkt der Verbrennung nicht selbst bestimmt werden kann oder die gesetzlichen Grundlagen es, so wie in Österreich, verbieten, Asche in fließende Gewässer zu streuen, ist keine neue Erkenntnis (Heller 2012, S. 47f.). Und auch dass sich die Geschlechterrollen in diesen Praktiken verändern, indem zunehmend Frauen traditionell männliche Funktionen übernehmen, ist gut dokumentiert (ebd., S. 48). Im Folgenden soll daher ein *antyeesti* mit spezifischem Fokus auf seine Materialität rekonstruiert werden.

„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, entdeckte 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

75 Aber nicht nur die Situation der Migration, auch der Ort des Verstorbenen in Indien selbst kann Einfluss darauf haben, vgl. Limacher 2016.

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 sollte, 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 Österreicher, 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 Nirmal, 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 *antyaesti* 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 *antyești*, 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 *antyești* 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 *antyești* 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 *antyești* selbst findet wiederum unter der Anleitung von Herrn Ranga, dem Priester des Tempels im AAI, mit Unterstützung von Sabri Nirmitt 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 Insitutionen 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 Unterscheide 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 gessen, 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 anfange, *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.