

2 Analytische Konzepte

2.1 Praxistheorie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.1.1 Praxis und Praktiken und ihre Ontologie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.1.2 Praktisches Wissen

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

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

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

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

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

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

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

2.1.3 Materialität

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.1.4 Zeitlichkeit und Kontextualität sozialer Praktiken

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

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

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

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

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

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

2.1.5 Routine und Kreativität sozialer Praktiken

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

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

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

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

heit und damit einhergehend die Möglichkeit ihrer Veränderung und Innovation bestimmt Reckwitz in Anlehnung an Bourdieu als die notwendige andere Seite der „Logik der Praxis“¹⁷ und damit als weitere Eigenschaft der sozialen Praktiken selbst. Die vier Quellen von Veränderung und Innovationspotenzial ortet Reckwitz in den Überraschungen des Kontextes, in der Zeitlichkeit sozialer Praktiken, in der losen Koppelung von Komplexen und in der Überschneidung unterschiedlicher Wissensformen in den Subjekten (ebd., S. 294ff.). Die Überraschung des Kontextes und die Zeitlichkeit können beide Auslöser von Veränderung sein, weil durch sie die Wiederholung von Praktiken in gleicher Art und Weise herausgefordert wird. Während der Kontext auch Auslöser für prompte Veränderungen sein kann, ist die Veränderung über Zeit hinweg eher als schleichende Veränderung rekonstruierbar. Des Weiteren sind Praktiken offen für Innovation, da sie in einer losen Koppelung zu anderen Praktiken stehen, in denen unterschiedliche soziale Logiken zueinander in Konkurrenz treten können (ebd., S. 295). Und zuletzt ortet Reckwitz das Potenzial für die Unberechenbarkeit der Praktiken in der gleichzeitigen Präsenz und teilweisen Überschneidung unterschiedlicher Wissensformen im Subjekt. In der potenziellen Inkommensurabilität dieser Wissensformen sieht Reckwitz dann das Potenzial für die Transformation der Praxis (ebd., S. 296).

2.1.6 Das Potenzial der Praxistheorie für die Religionswissenschaft

Das Potenzial der Praxistheorie für die Religionswissenschaft und dabei besonders die empirische Religionsforschung ist vielversprechend.¹⁸ Die Praxistheorie interessiert sich für den *materiellen Vollzug*

17 „Diese beiden Aspekte [Routinisiertheit und Unberechenbarkeit, K. L.] (die allerdings bei verschiedenen praxeologischen Autoren in unterschiedlicher Weise betont werden) markieren keinen Widerspruch, sondern zwei Seiten der ‚Logik der Praxis‘. Beide sind gegen eine Rationalitätstheoretische Interpretation des sozialen Lebens, insbesondere in der Moderne, gerichtet“ (ebd., S. 294).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2 Migrationsgesellschaft

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

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

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

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

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

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

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

2.3 Hinduismus

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.4 Religion

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

