

6 Fazit

6.1 Rückblick

Die vorliegende Studie hat hinduistische Tempelpraktiken in Zürich und Wien rekonstruiert. Hindutempel sind in dieser Perspektive Orte alltäglichen Tuns und routinisierten Handelns – ihre empirische Erschließung und Rekonstruktion als lose Kopplung von Praktiken des Ordners, des Feierns und der Zeit ist der entscheidende Beitrag dieser Forschungsarbeit.

In den ersten drei Kapiteln wurden die Grundlagen der Analyse erarbeitet: In der Einleitung wird die Fragestellung im Hinblick auf aktuelle Forschungslücken formuliert. Das theoretische Rüstzeug in Kapitel 2 setzt sich aus einer Darlegung der wichtigsten Grundlagen im Anschluss an aktuelle praxistheoretische Arbeiten in der deutschen Soziologie sowie aus der Diskussion der Konzepte Migration, Religion und Hinduismus zusammen, die das analytische Profil der Untersuchung weiter akzentuierten. Damit verortet sich die Studie zwischen Religionswissenschaft und Religionssoziologie und positioniert sich im Hinblick auf das Verständnis von Migration, Hinduismus und Religion in der Nähe kritischer kulturwissenschaftlicher Perspektiven.

Kapitel 3 fächert das methodische Vorgehen und seine methodologischen Grundlagen auf und zeigt, wie praxeologische Forschung im Anschluss an die Ethnomethodologie als situationale Rekonstruktion sozialer Ordnung umgesetzt werden kann. Nebst dem konkreten methodischen Vorgehen – anhand von teilnehmender Beobachtung, Gesprächen, halbstandardisierten, episodischen Interviews und Experteninterviews – werden Fragen der Forschungsethik und

die Rolle der Forscherin sowie Kriterien der Validität qualitativer Forschung behandelt.

In Kapitel 4 erfolgt eine Beschreibung des Forschungsfeldes, aus dem Tempelpraktiken rekonstruiert werden konnten. Da soziale Praktiken fundamental relational zu verstehen sind und nie vom Kontext abstrahiert analysiert werden können, wurde dieser erweiterte Kontext in der Form von Migrationsgeschichten sowie staatlicher Regulative im Bereich Migration, Integration und Religion rekonstruiert. Die Regulierung von Migration spielt dabei eine zentrale Rolle, wie insbesondere in vergleichender Perspektive deutlich wird. Der Umstand, dass Tamilinnen und Tamilen aus Sri Lanka ab den 1980er-Jahren, zum Zeitpunkt des Inkrafttretens des ersten Schweizer Asylgesetzes, als Flüchtlinge Asyl beantragen konnten, prägt die Zusammensetzung und Größe der südasiatischen, hinduistischen Community in der Schweiz bis heute. Wohingegen die Migration südasiatischer Menschen nach Österreich bereits in den 1960er-Jahren einsetzte und nicht anhand eines einzelnen Ereignisses erklärbar ist. Das so beschriebene Forschungsfeld zeichnet sich folglich durch die unterschiedliche Zusammensetzung seiner hinduistischen Communities aus. Und während mit der staatlichen Anerkennung als religiöse Bekenntnisgemeinschaft bereits Ende der 1990er-Jahre in Österreich tempelübergreifende Institutionalisierungsformen (in der Form der Hinduistischen Religionsgesellschaft Österreich HRÖ) begünstigt wurden, zeigt die Gründung des Schweizerischen Dachverbands für Hinduismus im Jahr 2017, dass die Institutionalisierung hinduistischer Traditionen in der Schweiz ähnliche Wege beschreitet. Dass in beiden Vereinigungen längst nicht alle hinduistischen Organisationen, Orte und Individuen vertreten sind, weist darauf hin, dass das Bedürfnis nach Vertretung in Dachorganisationen vor allem eines ist, das von engagierten Einzelpersonen propagiert wird und von welchem potenzielle Ansprechpartner, allen voran staatliche Strukturen, profitieren, weil sich ihnen dadurch eine einzelne Anlaufstelle bietet.

Vor diesem Hintergrund sind in Kapitel 5 konkrete Tempelpraktiken rekonstruiert worden. Nebst Praktiken des Ordners werden religiöse Praktiken und Zeitpraktiken als Ordnungsaspekte des *doing mandir* aufgezeigt. Besondere Berücksichtigung findet dabei die Ma-

terialität und Körperlichkeit von Praktiken im Rahmen eines eigenen Kapitels.

Die Ergebnisse dieser Analyse sollen nun im Folgenden Teilkapitel ausführlicher diskutiert werden. Erst werde ich dazu die Ergebnisse der Auswertung Revue passieren lassen und anschließend grundlegende, praxistheoretische Fragestellungen nach der Entstehung, dem Erhalt und der Veränderung von Praktiken diskutieren. Anschließend wird die Frage erörtert, welche Vorzüge eine praxistheoretische Perspektive für die Religionswissenschaft ergibt. Und schließlich zeige ich, wie die religionswissenschaftliche Erforschung hinduistischer und anderer Traditionen an diese Forschungsarbeit anschließen kann.

6.2 Diskussion der Ergebnisse

6.2.1 Sitzen, arbeiten, putzen, beten: *doing mandir, doing kōvil*

Die vorliegende Studie konzentrierte sich darauf, zu analysieren, was in Hindutempeln „einfach so“ geschieht, um damit aufzuzeigen, wie Tempel als zentrale Orte gemeinschaftlichen hinduistischen Lebens in und durch unterschiedliche Praktiken entstehen. Das empirische Vorhaben der Rekonstruktion wurde mit einer praxistheoretischen Analyseinstellung verbunden. Die anfänglich gestellte Forschungsfrage „*Wie entstehen Hindutempel in der Schweiz und in Österreich im praktischen Vollzug?*“ wurde mit qualitativen Methoden bearbeitet und kann nach der Analyse der so gesammelten Daten in Kapitel 5 folgendermaßen beantwortet werden: Hindutempel entstehen als „lose gekoppelter Komplex“ (Reckwitz 2003) von Praktiken des Ordners, religiösen Praktiken sowie Zeitpraktiken, deren Materialität und Körperlichkeit zentraler Aspekt ihrer Entstehung ist. Im Folgenden sollen die wichtigsten Erkenntnisse dieser Analyse rekapituliert werden.

Die Analyse hat gezeigt, dass *doing mandir* nicht nur in und durch *religiöse* Praktiken entsteht. Tempel sind also trotz ihrer ursprünglichen Bestimmung als sakrale Orte nicht Lokalitäten, an denen sich ausschließlich Ritualhandeln vollzieht. Im Gegenteil, für den Vollzug religiöser Praktiken im Tempel sind *Praktiken der Ord-*

nung eine wichtige Voraussetzung, die den Tempel als besonderen Raum gegenüber dem ihn umgebenden, urbanen Raum abgrenzen. In dieser Perspektive sind die Praktiken der (An-)Ordnung den religiösen Praktiken vorgelagert. Der Tempelraum muss erst als geeigneter Raum und in „richtiger“ Ordnung entstehen, damit daran anschließende religiöse Praktiken einen Unterschied machen können. Wie gezeigt wurde, entsteht der Tempelraum in und durch Praktiken des Betretens, des Räumens, des Putzens, des Kochens und Essen. Das Essen ist zwar religiösen Praktiken in der Regel nachgelagert, trägt aber auf seine eigene Art dazu bei, den Tempel als geordneten Raum zu erhalten, wie gezeigt wurde.

Damit wird das in der Forschung dominierende Bild von Hindutempeln in der Migration weiter differenziert. Indem gezeigt werden kann, dass es konkreter, materieller Ordnungspraktiken bedarf, damit der Hindutempel als Raum entsteht, über den in der Folge etwa als „Heimat in der Fremde“ (Amend und Yetgin 2006) gesprochen werden kann, wird diese symbolische Ebene an die Ebene des Vollzugs rückgebunden. Mit Heimat, so könnte man formulieren, ist dann ein Raum gemeint, dessen Ordnung man so gut kennt, dass man ganz selbstverständlich an ihrer Hervorbringung beteiligt ist. Erst im Zuge der Ordnungspraktiken wird nämlich der konkrete, architektonische Raum aus seiner Unbestimmtheit einer dinglichen Koexistenzbeziehung (Certeau 2006) herausgehoben und zu einem Tempelraum, der den Besucherinnen und Besuchern sowohl als sakraler Raum als auch als sozialer Treffpunkt entgegentreten kann. Die Rekonstruktion dieser verschiedenen Ordnungspraktiken ist auch deshalb so wichtig, weil sie die Kontextualität von religiösen Praktiken zu zeigen vermag. Religiöse Praktiken entstehen demnach eben nicht im luftleeren Raum, sondern müssen immer als Folgepraktiken anderer Praktiken gedacht werden, mit denen sie, wie bereits verdeutlicht, um Material und Teilnehmende konkurrieren.

Religiöse Praktiken, so vielfältig sie sind, müssen also als Folgepraktiken zu diesen Ordnungspraktiken gedacht werden. Verstanden als abgetrennt vom Alltagshandeln und ausgestattet mit dem inhärenten Verweis auf eine Erfahrung der Transzendenz, die *accountable* gemacht wird, treten religiöse Praktiken an, einen Unterschied für die Ritualteilnehmenden zu generieren. Erst wenn in und durch Praktiken eine Tempelordnung entsteht, können also religiöse Prak-

tiken so durchgeführt werden, dass sie einen Unterschied machen. Dieser Aspekt ist in den von mir erforschten hinduistischen Traditionen besonders entlang von Materialität gut rekonstruierbar, da die Verwendung zahlreicher Materialien, wie beispielsweise Blüten, Kerzen und Räuchermaterialien, den rituellen Vollzug „bevölkern“. Erst wenn der Tempel in und durch Ordnungspraktiken entsteht, wenn also die Routine seiner räumlichen Hervorbringung gesichert ist, können religiöse Rituale anschließen. *Sie finden erst statt, wenn Praktiken des Ordneus eine Ausgangslage geschaffen haben, in der religiöse Praktiken einen Unterschied machen können.* Sie involvieren, wie gezeigt wurde, Körper und Dinge auf verschiedene Arten. Körper und Dinge und die sie verwendenden Praktiken sind dann kokonstitutiv, das heißt, sie bedingen sich gegenseitig in ihrer Entstehung. So werden erst in und durch Praktiken der rituellen Verehrung Steinstatuen zu *Mūrtis* und zum Zentrum religiösen Interesses im Tempel. Interessant an religiösen Praktiken ist aber nicht nur ihr Verhältnis zu Materialität und Körperlichkeit, sondern auch der rekonstruierte Transzendenzenbezug. In der vorliegenden Forschungsarbeit wird diese Transzendenzerfahrung qua Rekonstruktion eines spezifischen sensuellen Engagements analysiert. Religiöse Praktiken, in denen im Luckmann'schen Sinne eine religiöse Praktik als Transzendenzerfahrung *accountable* gemacht wird, zeichnen sich durch die umfassende sensuelle Einbindung der an ihr teilnehmenden Körper aus. Religiöse Praktiken zeichnen sich also durch die eingeforderte, konzentrierte körperliche Ausrichtung auf die *Mūrtis* aus, die auch den Blick der Tempelbesucherinnen und -besucher anleitet und sie für andere Praktiken weitgehend unempfindlich macht.

Nicht nur die Erfahrung der Transzendenz wird im routinierten Vollzug verortet, auch die Entstehung von religiöser Gemeinschaft wird situativ und in der Praxis lokalisiert. Religiöse Gemeinschaft entsteht hier als *gleichzeitige* und *gleichartige*, aneinander koordinierte Involvierung mehrerer Praxisteilnehmender im spezifischen Kontext einer religiösen Praktik. Die so entstehende religiöse Gemeinschaft ist eine temporäre, die sich durch eine momenthafte Einheit der Praxis auszeichnet. Das Gemeinschaftliche entsteht dann nicht als phänomenologisches Gefühl der Zugehörigkeit im Moment (obwohl die Möglichkeit dieses Empfindes nicht negiert wird), sondern sie ist durch die Gleichzeitigkeit und Gleichartigkeit der Praktiken

bis hin zu konkreten Körperhaltungen, die durch die umfassende Einbindung der Praxisteilnehmenden bei gleichzeitigem Ausschluss anderer Betätigungsmöglichkeiten entstehen, rekonstruierbar. Gemeinschaft in und durch Praxis unterscheidet sich dann auch von Gemeinschaft in der Form der Reproduktion symbolischer Grenzen entlang von Abstammung, Ort oder Religion (Lüddeckens und Walthert 2018, S. 473).¹ Ein wichtiger Aspekt ist schließlich auch die Affektstruktur religiöser Praktiken, also die Motivation, die in den Praktiken liegt, sie auszuführen respektive an ihnen teilzunehmen. Wie in Kapitel 5.2.4 für die Praktiken rund um die *Pūjā* ausgeführt wurde, ist es diese affektive Orientierung, die ebenso an Artefakten haftet wie an Einzelpersonen oder Praktiken selbst, die die Praxisteilnehmenden für die Teilnahme an ihnen und dadurch mitunter zur Überschreitung von Grenzen motiviert.

Schließlich bilden *Zeitpraktiken* ein Set an Praktiken, das dem *doing mandir* einen spezifischen Horizont gibt. Wie gezeigt wurde, handelt es sich dabei einerseits um die Schaffung einer Version der Vergangenheit, indem unterschiedliche Archivalien produziert oder Tempelgeschichten erzählt werden. Mit den Praktiken der Zukunft wird eine spezifische Version der Zukunft aus ihrem kontingenten Horizont gehoben. Folglich sind diese Praktiken der Zukunft und der Vergangenheit alles andere als abstrakt. Sie sind, im Gegenteil, unmissverständlich lokalisierbar und tragen dazu bei, die Tempelpraxis in einem spezifisch zeitlichen und geografischen Kontext zu verorten.

Die *Relevanz von Materialität und Körperlichkeit*, die sich in der gesamten Analyse zeigt, wurde durch ein eigenes Teilkapitel beleuchtet, in dem spezifische Praktiken untersucht wurden, deren Einordnung vom Blick auf Materialität und Körperlichkeit profitiert. Dadurch wird deutlich, wie sich etwa Totenrituale im Kontext der Migration verändern und näher an den Tempel heranrücken. Und auch für die Analyse der Rolle religiöser Experten liefert der praxeologische Blick interessante Einsichten. Mithilfe des Fokus auf Körperlichkeit wird deutlich, wie verschiedene Arten religiöser Expertise

1 Obwohl diese Formen überlappender und konkurrierender Grenzziehungen in anderer analytischer Einstellung durchaus in den von mir untersuchten Tempeln rekonstruierbar wären.

ausgemacht werden können, ohne sich ausschließlich auf feldimmanente Kriterien zu ihrer Bestimmung verlassen zu müssen.

6.2.2 Schaffung, Erhalt, Zerstörung: *doing mandir* im Zeichen der Trimūrti

In hinduistischen Traditionen, und besonders in ihrer neohinduistischen Interpretation, findet sich mit der *Trimūrti*² ein anschauliches Konzept der drei kosmologischen Grundfunktionen Schaffung, Erhalt und Zerstörung, die das Universum zusammenhalten. Sie sind passende Anhaltspunkte, um die Schlussdiskussion um *doing mandir* zu strukturieren. So wie die *Trimūrti*, manifestiert in den Göttern Brahmā, Viṣṇu und Śiva, vor allem im westlichen Kontext als Vergleichspunkt mit der christlichen Trinität faszinierte (Rigopoulos 2015, S. 86ff.), soll sie auch hier ihres Kontextes enthoben und als analytische Leitlinie verwendet werden. Entlang der Funktionen Schaffung, Erhalt und Zerstörung sollen zum Schluss drei zentrale praxistheoretische Fragen reflektiert werden:

1. Wie kommt hinduistische Tempelpraxis zustande und was sind ihre kennzeichnenden Merkmale?
2. Wie erhält sich Tempelpraxis über Zeit und Raum? Was trägt dazu bei, sie dauerhaft zu machen?
3. Wie verändert sie sich, bricht ab oder hört auf?

Diese drei Fragen sind nicht zufällig gewählt, sondern sie prägen praxistheoretische Theoriendebatten ebenso wie die empirische Arbeit in

2 Die *Trimūrti*, bestehend aus Brahmā, Viṣṇu und Śiva, ist eng verbunden mit der Entstehung der Bhakti-Bewegung und der in ihr propagierten innigen Beziehung zwischen einem Individuum und seinem persönlich gewählten und damit höchsten Gott: „Trimūrti (lit. having three forms) is a conception that posits a supreme deity manifesting itself in three particular shapes in order to perform the basic cosmological functions: as Brahmā he emits the world, as Viṣṇu he preserves it, and as Śiva he annihilates it“ (Rigopoulos 2015, S. 81).

dieser spezifischen, analytischen Einstellung (Schäfer 2013). Frage 1 zielt dabei darauf ab, herauszuarbeiten, wie Tempelpraxis als Teil sozialer Ordnung entsteht, wie sie also als Resultat fortlaufender Praktiken, als *doing mandir* rekonstruiert werden kann. Die 2. und 3. Frage greift das „Spannungsfeld zwischen den Grundannahmen der Repetitivität und der kulturellen Innovativität von sozialen Praktiken“ (Reckwitz 2003, S. 297) auf und erinnert an das Grundproblem des Sozialen (und Religiösen): Wie kann erklärt werden, dass aus der Situationalität alltäglichen Tuns und Sprechens, Denkens und Fühlens die Kontinuität der sozialen Welt hervorgeht? Wie kommt es, anders gefragt, dazu, dass sich *doing mandir* immer und immer wieder ereignet, Tempelpraktiken entsprechend Spuren der Institutionalisierung in sich tragen und uns in Hindutempeln als dauerhafte soziale Phänomene entgegentreten? Und wie verändern sie sich oder brechen ab?

Reckwitz (2004, S. 52) ist der Ansicht, dass diese Fragen mit Blick auf den spezifischen Typus der Praktiken beantwortet werden müssen, von dem die Rede ist. Entsprechend sollen im Folgenden nicht verallgemeinernde Theoriereflexionen zum Zug kommen, sondern es wird nach konkreten Antworten in der Empirie gesucht.

6.2.2.1 Wie kommt hinduistische Tempelpraxis zustande?

Würde man diese Frage einer beliebigen Person stellen, bekäme man mit hoher Wahrscheinlichkeit folgende oder eine ähnliche Antwort: „Hindutempel entstehen, weil es sie schon immer gegeben hat“. Das ist erstmal so trivial wie korrekt. Das Zustandekommen einer hinduistischen Tempelpraxis in Zürich und Wien hängt eng damit zusammen, dass es sie anderswo auf der Welt bereits gab, bevor sie sich in der Schweiz und in Österreich etabliert hat. Hier sei auf Schäfers Beispiel der Ehe verwiesen (2016a, S. 12), in dem er betont, dass die Praktik des Heiratens unabhängig von konkreten Menschen und Zeiten bestehen muss, bevor sie in einem bestimmten Kontext von bestimmten Menschen ausgeführt werden kann, bevor also jemand den Wunsch entwickeln kann, zu heiraten. Ähnlich lässt sich folgern, dass ohne bereits bestehende Formen der Tempelpraxis niemand auf die Idee kommt, *Āratī* oder *Pñjā* anderswo zu feiern als zuhause – umso mehr, da gerade der Besuch von Tempelritualen in hinduistischen Tra-

ditionen, im Gegensatz zu den häuslichen Ritualen, nicht zwingend ist (Ślaczka 2010, S. 342). Auf Grundlage der Analyse lässt sich, wie bereits ausgeführt, sagen, dass Tempelpraxis als Vollzugsgeschehen lose gekoppelter Ordnungspraktiken, religiöser Praktiken und Zeitpraktiken entsteht. Diese Praktikentypen stehen in einem konstitutiven Verhältnis zueinander, da alle drei dafür notwendig sind, dass Hindutempel den Besucherinnen und Besuchern erkennbar als solche entgegentreten.

6.2.2.2 Wie erhält sich Tempelpraxis über Zeit und Raum?

Auch der Themenkomplex auf den die Beantwortung der zweiten Frage abzielt, ist Gegenstand zentraler Debatten. Die Frage nach der gleichförmigen Reproduktion sozialer Praktiken über Raum und Zeit – und in der Konsequenz auch nach ihrer Transformation im folgenden Teilkapitel – ist besonders relevant, da der Begriff der Routine in vielen Definitionen sozialer Praktiken eine wichtige Position inne hat. Reckwitz selbst, an dessen theoretischer Darstellung sich die vorliegende Untersuchung über weite Strecken orientiert hat, bestimmt soziale Praktiken als „know-how abhängige und von einem praktischen ‚Verstehen‘ zusammengehaltene Verhaltensroutinen“ (Reckwitz 2003, S. 289). Wie Schäfer (2013, S. 38ff.) ausarbeitet, kann das Thema der Routine auf zwei unterschiedliche Arten behandelt werden: Entweder werden unterschiedliche praxistheoretische Ansätze darauf hin untersucht, ob sie insgesamt eher dazu tendieren, die Stabilität oder die Instabilität sozialer Praktiken zu betonen, oder es werden diejenigen Kategorien oder Mechanismen betrachtet, denen in einer spezifischen theoretischen Perspektive die Funktion zukommt, die Dauerhaftigkeit sozialer Praktiken zu garantieren. Da die vorliegende Studie die empirische Rekonstruktion von Tempelpraktiken fokussiert, soll im Folgenden die zweite empirienahe Perspektive favorisiert werden. Der Blick wird also auf diejenigen theoretischen Kategorien gerichtet, denen in der Perspektive von Reckwitz die Funktion zukommt, die Stabilität von Praxis über Zeit zu erklären. Diese Kategorien werden durch die Ergebnisse der Analyse ergänzt und den Daten dabei konkrete Mechanismen zugeordnet, durch die die Tempelpraxis Dauerhaftigkeit über Zeit erreicht (Nicolini 2013, S. 227). Reckwitz skiz-

ziert die *implizite Logik und die Materialität von Praktiken* als wichtigste Grundpositionen praxistheoretischen Arbeitens und verortet folglich auch in diesen beiden Aspekten ihre Repetitivität. Sie sollen daher im Folgenden in Bezug auf die hinduistische Tempelpraxis diskutiert werden. Zusätzlich bespreche ich die Wichtigkeit von *Zeitpraktiken*.

Implizite Logik

Die implizite Logik der Praktiken meint hierbei, dass Praktiken als wissensbasierte Tätigkeiten begriffen werden müssen, in denen „ein Können im Sinne eines ‚know how‘ und eines praktischen Verstehens zum Einsatz kommt“ (Reckwitz 2003, S. 292), das bei den Praxisteilnehmenden vorausgesetzt werden kann. Dieses Wissen ist es nun, das die Repetitivität von Praktiken über Zeit und Raum hinweg ermöglicht. Dadurch, dass das Wissen in dieser Einstellung als inkorporiertes Wissen verstanden wird, attestiert Reckwitz ihm die Tendenz, immer wieder eingesetzt zu werden (ebd., S. 294). In der Analyse der Tempelpraxis traten unterschiedliche Formen von implizitem, praktischem Wissen zutage, die dazu beitragen, die Dauerhaftigkeit von *doing mandir* respektive die beständige Wiederholung zu sichern. Um dieses Wissen zu rekonstruieren, muss gefragt werden, welche Formen impliziten Verstehens die Praktiken des Betretens, des Ordners, des Putzens sowie das Spektrum religiöser Praktiken erst ermöglichen. Oder anders formuliert: Was müssen die Tempelbesucherinnen und -besucher praktisch können, über welches Know-how müssen sie verfügen, um den Besuch eines hinduistischen Tempels absolvieren zu können? Die Antwort lautet: Sie müssen erstmal über ein praktisches Verständnis des Tempelraumes verfügen, damit sie auch einen Kellerraum als Tempel betreten können. Sie müssen also implizit wissen, dass ein Tempelraum nicht dem ihn umgebenden urbanen Raum gleichgesetzt ist und dass die in ihm geforderten Bewegungen bestimmten Vorgaben folgen. Das wird etwa durch die Art und Weise, wie sich die Gläubigen bereits beim Betreten auf die *Mūrti* ausrichten, klar, auch wenn das die architektonische Anlage, wie beispielsweise beim *Sri Civacuppiramanyar*-Tempel in Adliswil, nicht unbedingt nahelegt.

Hieran schließt eine weitere Form von Wissen an, das für den Bestand von Tempelpraktiken über Zeit relevant ist. Es handelt sich dabei um das Wissen der Beteiligungsmöglichkeiten und Beteiligungsanforderungen. Die identifizierten Jubelrufe sind ein Beispiel für Wissensformen geübter Besucherinnen und Besucher, die dazu beitragen, dass Tempelgeschehen im Vollzug zu beglaubigen, ergo seinen Erhalt zu sichern.

Ein letztes Beispiel impliziten Verstehens zeigt sich in Bezug auf die *Dauer* eines durchschnittlichen Tempelbesuchs. Zwar werden die Öffnungszeiten, manchmal auch die Ritualzeiten, aller Tempel online kommuniziert, das bedeutet aber noch lange nicht, dass der Großteil der Besucherinnen und Besucher auch tatsächlich zu den angegebenen Zeiten vor Ort ist. Im Gegenteil, das Eintreffen ist scheinbar zu jeder Zeit möglich. Was sich anhand der Tempelbesuche jedoch deutlich rekonstruieren lässt, ist das implizite Wissen darum, *wann* spätestens im Tempel angekommen werden muss und *wann* frühestens wieder gegangen werden darf, welche Zeitspanne also ein Tempelbesuch mindestens umfassen muss. Diese Zeitspanne erstreckt sich von dem Moment kurz vor den rituellen Höhepunkten von *Pūjā* oder *Ārati* bis zum Moment, in dem *prāsada* verteilt wird (ohne dass dabei unbedingt das gemeinsame Essen, *sattvika*, abgewartet werden muss, falls dies von *prāsada* getrennt ausgegeben wird). Die Teilnahme an rituellen Höhepunkten trägt also dazu bei, die Dauerhaftigkeit von Tempelpraxis zu garantieren.

Materialität

Der zweite Punkt, den Reckwitz als Argument für die Erklärung von Routinisiertheit heranzieht, ist die materiale Verankerung von Praktiken, also ihre Konzeption als Bewegungen von Körpern im Umgang mit Dingen. Dieser Punkt tauchte bereits in der Analyse wiederholt auf und wird daher hier nicht mit derselben Ausführlichkeit diskutiert. Wichtig ist, dass die Materialität sowohl der Körper als auch der Dinge, den regelmäßigen Vollzug von Praktiken stützt, indem sie, im Falle der Körper, ermöglicht, Praktiken als gekonnte Darstellungen immer und immer wieder zu vollziehen. Repetitivität oder Routine entstehen dann daraus, dass die Praxis sich im Vollzug auf spezifisches

körperliches Wissen der Praxisteilnehmenden stützen kann.³ Eine geübte Tempelbesucherin wird nicht plötzlich anfangen, sich im Tempel hinzulegen, sondern sich im Sitzen auf eine bestimmte Art und Weise ausrichten oder zu einem gegebenen Zeitpunkt aufstehen, sich verneigen, ihre Hände falten etc. Ebenso wichtig ist die Materialität der Dinge, Artefakte und Objekte, die Teil von Praktiken sind. Artefakte sind dabei sowohl die Voraussetzung dafür, dass bestimmte Praktiken überhaupt stattfinden – man denke etwa an die diversen Varianten via Smartphone zu kommunizieren –, limitieren bzw. beschränken aber auch die Möglichkeiten ihrer Verwendung – das gleiche Smartphone mit leerem Akku kann uns in einem ungünstigen Moment in Bedrängnis bringen. In Tempelpraktiken sind, wie gezeigt wurde, zahlreiche Dinge und Artefakte involviert. Von Garderoberräumlichkeiten, über Teppiche, zu Schreinen oder Altären, den *Mūrtis*, den *Pñjā*-Materialien sowie den Textkopien des *Bhajan* für die *Ārati* – sie alle tragen dazu bei, dass *doing mandir* auf ein materielles Setting vertrauen kann. Die Materialität fordert ihre angezeigte Verwendung jedes Mal aufs Neue ein.

Zeit

Wie in Kapitel 5.3 gezeigt wurde, existieren mit den identifizierten Zeitpraktiken spezifische Praktiken, die dem Tempel über den konkreten Moment hinaus einen Horizont geben. Nun können solche Zeitpraktiken auch in anderen Feldern beobachtet werden, insbesondere im Kontext formaler Organisationen. Praktiken des Erinnerns etwa findet man genauso bei Firmen wie in Tempeln. Wie in Tempeln an die Konsekration erinnert wird, knüpfen beispielsweise Unternehmen mit der Feier von Jubiläen oder der Erstellung von Filmen an vergangene Ereignisse an (Jochen Koch u. a. 2016, S. 174). Und so

3 Das ist selbst dann so, wenn sich, wie im Beispiel des Totenrituals, unterschiedliche Konnotationen von Materialität vermischen. So ist das räumliche Setting in der Feuerhalle zum einen mit dafür verantwortlich, dass das Ritual nicht im Kreis der Familie stattfindet. Zum anderen können im räumlichen Setting der Halle aber auch Ordnungspraktiken der Geschlechtertrennung, wie sie im Tempel üblich sind, aufrechterhalten werden, indem sie auch hier an die räumliche Ordnung delegiert werden.

wie Sportclubs mit Trainingsplänen in praxistheoretischer Perspektive die Zukunft bearbeiten, entwerfen Hindutempel mit Ritualkalendern oder dem Projekt eines Tempelneubaus eine spezifische Version einer Zukunft, der gegenüber sich die Tempelbesucherinnen und -besucher in der Gegenwart positionieren, indem sie beispielsweise ihren Alltag entlang spezifischer Anforderungen, wie dem Fasten, organisieren oder Geld spenden respektive sich dafür (oder dagegen) einsetzen, wie ein allfälliger Tempelneubau auszusehen hat. Mit dem Blick auf Zeitpraktiken gelingt auch die Überleitung zur dritten und letzten Frage, denn es ist der Umgang mit der Zukunft, der über den Untergang oder den Fortbestand von Praktikenkomplexen entscheidet (ebd.). Im Folgenden soll daher sowohl über die Veränderung von Tempelpraktiken als auch ihren Abbruch nachgedacht werden.

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

Die dritte Frage, angelehnt an die kosmologische Kraft der Veränderung und Zerstörung, die in der *Trimūrti* Śiva zugeordnet wird, schließt unmittelbar an die zweite Frage an und zielt auf die Diskussion unterschiedlicher Formen von Veränderung bzw. Beendigung oder Abbruch von Tempelpraxis. Die *Veränderung* von Praktiken ist ein wichtiges Thema praxistheoretischer Analysen, weil die soziale Welt in dieser theoretischen Anlage ja gerade als im Spannungsfeld zwischen Routine *und* Veränderung stehend bestimmt ist. Gemäß praxeologischer Eigenart wird auch das Potenzial für Veränderung in den Praktiken selbst verortet. Reckwitz (2003, S. 294ff.) identifiziert vier Quellen der Veränderung bzw. Unberechenbarkeit von Praktiken. Die erste Form bezeichnet er als *Überraschungen des Kontextes*. So verändern sich beispielsweise Totenrituale, wenn die rechtlichen Regelungen rund um Kremation und Beisetzung der Asche die Beisetzung im Sinne hinduistischer Traditionen verhindern oder wenn das Geld fehlt, die Urne mit der Asche nach Indien zu überführen und im Ganges beizusetzen. In der Form der *Zeitlichkeit* ortet Reckwitz ein zweites Strukturmerkmal der prinzipiellen Offenheit für Praktiken. Da Praktiken in den seltensten Fällen eine *identische* Wiederholung ihrer letzten Durchführung sind, bildet sich in der Wie-

derholung gleicher (aber nicht identischer) Praktiken die Möglichkeit, dass sich hier schleichend Verschiebungen im Bedeutungsgehalt der Praktik ereignen. Ghosh (2000) macht das in ihrer historischen Rekonstruktion etwa an der veränderten Bedeutung und Durchführung der *Durgāpūjā* in der Zeit während des *British Empire* deutlich. Während also die *expliziten* Zeitpraktiken als praxisstabilisierend herausgearbeitet wurden, wird die *implizite* Zeitlichkeit von Praktiken zum Einfallstor ihrer Veränderung. Die dritte Form der Veränderungsoffenheit von Praktiken identifiziert Reckwitz in der *losen Kopplung von Komplexen* von Praktiken (2003, S. 295), denn auch wenn Praktiken in einem sozialen Feld als Konglomerat miteinander verknüpft sind, so unterscheiden sie sich doch deutlich in ihren Anforderungen an das dafür notwendige praktische Wissen. Das Konglomerat der Tempelpraktiken ist dafür ein gutes Beispiel. Praktiken des Betretens, des Ordnen, Aufräumens und Kochens sind hier, wie gezeigt wurde, der Rahmen für religiöse Praktiken. Und wie mit Bezug auf die Praktiken des Ordnen oder auch des Filmens herausgearbeitet wurde, treten diese unterschiedlichen Praktiken durchaus in Konkurrenz um Materialität, Körper und Aufmerksamkeit zueinander. Eine Veränderung, die sich im Anschluss an diese dritte Bestimmung der Veränderungsoffenheit beobachten lässt, ist dann beispielsweise die Begrenzung religiöser Praktiken, die mit dem Verweis darauf eingefordert wird, dass das Essen fertig zubereitet ist. Die Tatsache, dass sich – anstatt dass eine kleine *prāsada*-Gabe im Anschluss an *Pūjā* oder *Āratī* mitgenommen wird – die Verpflegung in Form einer vollen Mahlzeit etabliert hat, kann dieser Version der Veränderung zugeordnet werden. Gesungen wird dann eben nicht mehr, bis sich die religiöse Praktik erschöpft, sondern bis das Essen fertig ist. Das vierte und letzte Merkmal der Unberechenbarkeit der Praxis liegt für Reckwitz in der Überschneidung unterschiedlicher Wissensformen im Subjekt (ebd., S. 295f.). Subjekte, auch wenn sie in der Praxistheorie immer als Produkte historisch-kultureller Praktiken verstanden werden, können Veränderungen der Praxis erwirken, weil sie für ihre Lebensführung sehr viele unterschiedliche praktische Wissensformen vereinen. So ist eine Person nicht nur Tempelbesuchende, sondern in der Regel auch Mitarbeiterin einer Organisation, engagierte Freiwillige oder Familienfrau und vieles mehr. Diese inkorporierten Wissensformen können durchaus widersprüchlich oder inkompatibel sein. Bezogen auf die Tempelpraktiken

entsteht Veränderung dann, wenn eine Einzelperson wie beispielsweise Herr Ranga im Kontext der eigenen Bildungsbiographie lernt, dass man sich religiöses Expertenwissen und die korrekte Anwendung desselben erarbeiten kann und diese Sichtweise auf die Ausbildung religiöser Experten überträgt. So kann die konventionelle Befähigung zum religiösen Experten qua sozialem Stand herausgefordert werden. Diese Beispiele zeigen, wie Veränderungen, nebst der Routiniertheit, zentraler Bestandteil von Tempelpraktiken ist.⁴

In Kapitel 4 erwähne ich in einer Fußnote das Ende des Tempels im Afroasiatischen Institut. Gleich mehrere Aspekte kamen hier zusammen: das Alter und die Gesundheit des leitenden Ehepaars Ranga, die Umstrukturierung und Schließung von Teilen des Afroasiatischen Institutes selbst, das den Tempelraum vormals beheimatete sowie die wenig institutionalisierte Form des Tempels. Zusammen gaben sie für das Ehepaar Ranga den Ausschlag, den Tempelraum aufzulösen. Hier stellen also Praxisteilnehmende ihre Mitwirkung an Praktiken ein. Damit ist in der Systematisierung von Richter (2015) eine von drei Formen⁵ des Abbruchs von Praktiken respektive des *Aufhörens* identifiziert, nämlich diejenige, bei der Praxisteilnehmende mit einer Praxis aufhören. Vor dem Hintergrund einer Subjektkonstitution, die in Praktiken emergiert, „kann das einzelne Subjekt nur deshalb und nur dann mit einer Praxis aufhören, wenn zwei Praktiken konfliktieren und dabei subjektiviertes Körpermaterial austauschen“ (ebd., S. 244). Auf die konkrete Situation übersetzt bedeutet das, dass die Priorisierung der eigenen Gesundheit mit dem Verzicht auf das Engagement im Tempel einhergeht. Das bedeutet nun

-
- 4 Eine Einschränkung gilt es bei der Rekonstruktion um Veränderung von Tempelpraktiken allerdings zu beachten. Sie betrifft die empirischen Möglichkeiten ihrer Rekonstruktion. Empirisch gesehen ist die Veränderung Resultat eines Vergleichs zwischen zwei Zuständen, die zu unterschiedlichen Zeitpunkten erhoben wurden. Genau dies ist aber im Rahmen der vorliegenden Arbeit nur beschränkt möglich. An den gewählten Beispielen wird deutlich, dass eher die Beschreibung „kleiner“ Veränderungen wiedergeben bzw. auf historisch aufgearbeitete Bedeutungsveränderungen verwiesen wird.
- 5 Die dritte Form des Aufhörens benennt Richter als kompletten Untergang der sozialen Welt, bei dem „jede reflexive Kontinuität abgebrochen, jede genealogische Interferenz unterbunden [wird]“ (Richter 2015, S. 248). Das wird hier aber nicht als realistische Option diskutiert.

nicht, dass *doing mandir* insgesamt aufhört zu existieren, sondern bloß, dass sich die Tempelpraxis vorerst nicht mehr als Tempelpraxis des Hindu-Tempels im Afroasiatischen Institut ereignet.

Die zweite Form des Aufhörens, die Richter identifiziert, ist diejenige des Aussetzens einer Praxis (ebd., S. 245f.), ohne dass sie als Option komplett verschwindet. Von einem derartigen Aufhören würde man beispielsweise sprechen, wenn Hindus in Wien keine Totenrituale mehr durchführen, sondern die sterblichen Überreste von Verstorbenen stattdessen einfach kremiert und entsorgt würden. Oder wenn Tempelräume aufgelöst und Feste nur mehr als soziale Treffen ohne religiöse Anteile in Mehrzweckhallen stattfinden würden. Ein Blick auf diese Art des Aufhörens ist daher wichtig, um zu zeigen, dass Praktiken zwar durchaus, wie Richter (ebd., S. 245) schreibt, darauf angelegt sind, nur befristet ausgeführt zu werden, dass aber gerade religiöse Praktiken sich in dieser Hinsicht durch eine starke Konventionalisierung auszeichnen und somit eher robust sind. Resümierend lässt sich sagen, dass ihr kompletter Abbruch unwahrscheinlich, ihre Veränderung dagegen normal ist. Der Blick auf Praktiken im Sinne der dritten Kraft der *Trimūrti* vermag zu zeigen, dass die rekonstruierten Tempelpraktiken offen für Veränderung und Wandel sind, dass aber gerade die lose Koppelung von Praktiken des Ordners an religiöse und daher stark konventionalisierte Praktiken sowie Zeitpraktiken einerseits und die Konstellation der Tempelpraxis als ein Ensemble unterschiedlicher Praktiken, die jeweils die Voraussetzung für die Durchführung anderer Praktiken bilden andererseits, ihre Stabilität fördert (vgl. Nicolini 2013, S. 228).

6.2.2.4 Grenzen praxistheoretischer Analyse

Während die Vorzüge einer praxistheoretischen Heuristik und der mit ihr einhergehenden Perspektivenwechsel in den vorhergehenden Ausführungen betont wurden, sollen hier auch Uneindeutigkeiten und Probleme thematisiert werden. Dabei soll nicht primär auf Vereinahnungsversuche praxistheoretischer Zugänge durch andere Theorieangebote der Soziologie (Bongaerts 2007, Schulz-Schaeffer 2010) oder Determinismusvorwürfe, die vor allem an einzelne Exponentin-

nen und Exponenten der Praxistheorie⁶ geübt werden, eingegangen werden. Vielmehr sollen zwei lose miteinander verknüpfte Aspekte in Bezug auf die Rekonstruktion von Tempelpraktiken besprochen werden: erstens das Problem der Verhaftung auf Routinen und zweitens die Gefahr der situativen Verkürzung. Das Problem der Verhaftung auf Routinen ist ein Umstand, der sowohl in der Theoriebildung als auch in den empirischen Analysen offenbar wird. Während praxistheoretische Heuristiken einen Fokus auf Routine und Vollzug betonen, der in handlungstheoretischen Zugängen weniger gut abgebildet werden kann, bildet sich in den rekonstruierten Regelmäßigkeiten erstmal eine starke Beobachterperspektive ab. Was sich einer teilnehmenden Forscherin als routinisierte Tempelpraxis präsentiert, mag sich den Teilnehmenden viel stärker als Situation präsentieren, die durch Kontingenzen geprägt ist und deren Ausgang sich folglich viel weniger eindeutig präsentiert, als dies die Ex-post-Darstellung der Forscherin zu erfassen vermag. Die Routine, die der Ankerpunkt für die Beobachtung der Forscherin ist, ist damit immer auch eine Form der Komplexitätsreduktion, durch die den vielfältigen Aspekten des Geschehens eine Regelmäßigkeit abgerungen wird. Dass eine Tätigkeit im Vollzug gerade auf der Basis des impliziten Wissens der Teilnehmenden, aber auch Potenzial für kreative Veränderung desselben bereithält, lässt sich weniger leicht herausarbeiten. Hieran wird klar, dass ein wesentlicher Vorteil der gewählten analytischen Perspektive gleichzeitig auch ihre Schwächen mitführt: Der Fokus auf Routinen lässt die Frage nach Machtverhältnissen in den Hintergrund treten. Selbst wenn Fragen nach (körperlichen) Mechanismen der Stabilisierung sozialer Verhältnisse per se Machtfragen sind, weil die Reproduktion heterogener Relationen als Anerkennung der herrschenden Verhältnisse verstanden werden muss, wie Schäfer schreibt (2016b, S. 150), ist ihre Analyse im Kontext von routinisierten Tempelpraktiken ein komplexes Unterfangen. Ist es also beispielsweise schon eine subversive Aneignung, wenn ein Kellerraum durch Wiederholung von Tempelpraktiken als Hindutempel hervorgebracht wird? Oder werden hier Ungleichheiten bspw. zwischen den Möglichkeiten christlicher Prakti-

6 Ein prominentes Beispiel ist Bourdieus Praxiskonzeption und die damit verbundenen, kritisierten Strukturannahmen (Schatzki 2002, S. 78f.; Walther 2020, S. 45).

ken in Kirchen und hinduistischen Praktiken in räumlichen Provisorien durch ihre Wiederholung verfestigt? Antworten auf diese Fragen mögen zwar mit Blick auf den Kontext, in dem Tempelpraktiken stattfinden, leicht gefunden werden, ihrer Rekonstruktion muss es aber gelingen (Tempel-)Praxis eben nicht ausgehend von Macht zu analysieren, sondern Macht von der Praxis aus zu erfassen (vgl. Schäfer 2013, S. 364).

Der zweite Aspekt, der einer kritischen Reflexion bedarf, ist der Fokus auf Situativität – sowohl praxistheoretischer Zugänge als auch der Ethnomethodologie – und die Konsequenzen, die sich daraus für die Thematisierung von übersituativen Sachverhalten, besonders etwa der Migration, ergeben. Gerade in der Verbindung von Praxistheorie und Ethnomethodologie erfährt der Fokus auf Situationen des praktischen Vollzugs eine zusätzliche Akzentuierung, denn die Ethnomethodologie interessiert sich primär für diejenigen Aktivitäten, durch die uns die soziale Welt als sinnhafte, objektive Wirklichkeit entgegentritt. Während die Kritik der situativen Verkürzung der Ethnomethodologie hinlänglich bekannt ist (vgl. Kapitel 3), zeigt ein Blick auf die vorgelegte Analyse, wie sich daraus – nebst offensichtlichen Vorzügen wie der Möglichkeit kleinteiliger Rekonstruktionen – auch für die Analyse von Tempelpraktiken Fragen ergeben können. Insbesondere soll hier der Blick auf den Aspekt der Migration gelenkt werden. Während das Konzept der Migrationsgesellschaft eine gesellschaftliche Normalität unterschiedlicher Formen von Grenzüberschreitung postuliert, ist deren Rekonstruktion durch zwei Tendenzen geprägt: Einerseits wird Migration tatsächlich nur situativ relevant, beispielsweise dann, wenn im Zuge von Tempelpraktiken Anpassungen vorgenommen werden müssen, etwa weil bestimmte Materialien nicht zugänglich sind oder im Zuge des Transportes kaputtgehen. Oder auch, wenn Tempelbesucherinnen und -besucher bestimmte Praktiken selbst bspw. durch eine Kontrastierung zwischen unterschiedlichen nationalstaatlichen Kontexten deuten. Daran wird deutlich, dass die Grenzüberschreitung sowohl von Dingen, von Personen oder eben Interpretationen, die praktische Ausbildung unterschiedlicher Sinnschemata und in der Folge die Wahrscheinlichkeit, dass unterschiedliche dieser Schemata zusammentreffen, erhöht, was dann beispielsweise in einer Kontrastierung oder einem Vergleich Ausdruck findet.

Andererseits macht die vorliegende Analyse doch Zugeständnisse an übersituative Konzepte von Migration, wenn sie hinduistische Tempelpraktiken mehrheitlich migrierter Menschen in den Fokus nimmt. Selbst wenn also Migration analytisch und methodologisch situativ „gebändigt“ wird, erhält sie in der Themenwahl übersituative, essenzialisierende Relevanz, deren Behandlung dem Phänomen und seiner Verortung nicht gerecht wird.

6.3 Praxistheorie und Religionswissenschaft

In Kapitel 2 wurde bereits angedeutet, was ein praxistheoretischer Zugang für die Religionswissenschaft leisten könnte, wobei ein erster Anhaltspunkt skizziert wurde: die kulturwissenschaftliche Wende der Religionswissenschaft mithilfe praxistheoretischer Konzepte nachzuvollziehen. Darüber soll im Folgenden nochmals nachgedacht werden. Reckwitz, dessen Auslegung einer Theorie sozialer Praktiken hier über weite Strecken gefolgt wurde, positioniert sich kritisch gegenüber Ansätzen, die die Kultur in Texten, Symbolen oder Diskursen verorten und ist gleichermaßen skeptisch gegenüber Kulturtheorien, die Kultur lediglich als ideelle Phänomene des Geistes fassen. Trotz dieser Distanzierung versteht sich die Praxistheorie als Kulturtheorie, da in ihrer Sicht die soziale Welt ihre Gleichförmigkeit über kollektive Wissensordnungen erhält. Dabei lokalisiert sie diese Wissensordnungen nicht in Texten und Diskursen oder als kognitive Schemata der Beobachtung (Reckwitz 2003, S. 289). Die Praxistheorie lokalisiert die kollektive Wissensordnung der Kultur im praktischen Verstehen und Können und dabei eben nicht als bewusstes, theoretisches, sondern als implizites Wissen, wie etwas zu tun ist. Die Gesamtheit dieses alltäglichen Know-hows, das für andere nachvollziehbar in den jeweiligen Praktiken wie etwa dem Busfahren, dem Einkaufen, dem Arbeiten oder eben dem Tempelbesuch zum Ausdruck kommt, bildet hier diejenige Wissensordnung, die den Kulturbegriff aus praxistheoretischer Perspektive befüllt. Wenn wir also den Bus benutzen, einkaufen gehen, zur Arbeit fahren und dort tätig sind oder den Tempel besuchen, praktizieren wir Kultur (Hörning und Reuter 2004, S. 10). Dies kann nun auch für die Religionswissenschaft ein interessanter Ansatz sein. Die Verortung von Kultur und entsprechend auch Religion in

Praktiken erlaubt es zum einen, religiöse Phänomene wie Hindutempel differenziert zu rekonstruieren und zu zeigen, wie sie sich konstituieren. Dadurch, dass ihre Konstituierung in Praktiken verortet wird, wird zum anderen der Umgang mit Religion „flexibilisiert“. Damit schließe ich an einen Aufsatz von Nye (2000a) an, der in der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen ethnologischen Forschungsarbeiten zu Religion zum Schluss gelangt, dass die Verwendung grammatikalisch unterschiedlicher Begriffe – *religion*, *religious*, *religioning* – das generelle Problem im Umgang mit Religion als starrer Kategorie zwar nicht zu lösen vermöge, dass damit aber reevaluiert werden könne, was im Zentrum des Interesses steht und wie Religion als aktive Kategorie – etwa im Sinne von *religioning* – konzeptualisiert werden kann (ebd., S. 226, 230). Ich würde an dieser Stelle behaupten, dass die Praxistheorie dieses Problem der mangelnden Flexibilität – so es einen denn beschäftigt – nicht nur grammatikalisch zu lösen vermag, sondern mit ihrer Verortung von Kultur im *doing* für die Religionswissenschaft auch eine konzeptuelle Alternative anbietet. Die Forscherin kann religiöse Praktiken also in ihrer Vollzugswirklichkeit rekonstruieren, in historischer Perspektive kontextualisieren und die in der Feldforschung implizit und explizit zum Ausdruck kommenden religiösen Rationalisierungen der Praktikerinnen und Praktiker in die Analyse miteinbeziehen. Dass damit zudem Materialität und Körperlichkeit ernst genommen wird, dürfte vor allem all diejenigen freuen, die Religion qua Materialität und Körperlichkeit analysieren, die sich dazu aber von religionsphänomenologischen Ansätzen distanzieren wollen und denen gleichzeitig ein *new materialism* zu weit geht. Für sie eröffnet sich mit der Praxistheorie eine Perspektive, in der religiöse Phänomene und ihre Materialität, wie gezeigt, im Vollzug analysiert werden können.

6.4 Ausblick

Die vorliegende Studie zeigt, wie Hindutempel in Zürich und Wien in und durch Praktiken entstehen. Damit setzt sie einerseits einen Akzent als Detailstudie über spezifische Praktiken von Hindus in Europa, von denen es nach wie vor, insbesondere zu Hindus außerhalb Großbritanniens, eher wenige gibt. Andererseits leistet sie mit ihrer

analytischen Verortung im Bereich soziologischer Praxistheorien einen Beitrag zur Erweiterung des religionswissenschaftlichen Analysevokabulars, das gerade im Bereich ethnografischer Forschung großes Potenzial hat. Angeschlossen werden kann daran mit weiteren Detailstudien, die sich den unterschiedlichen Aspekten von gemeinschaftlicher, aber auch privater religiöser Praxis von Hindus in Europa annehmen. Damit kann dazu beigetragen werden, das Projekt der Erforschung europäischer Hinduismen, und anderer Religionen, im Kontext einer Migrationsgesellschaft voranzutreiben. In analytischer Perspektive bedarf es weiterer Forschungsarbeiten, die praxistheoretische Konzepte, auch anderer Autorinnen und Autoren, in religionswissenschaftlicher Perspektive rezipieren und dabei aufzeigen, wo der analytische Blick auf das alltägliche Tun der Religionswissenschaft zu neuen Erkenntnissen verhelfen kann, aber auch wo das praxistheoretische Potenzial an Grenzen stößt. Dass die Religionswissenschaft vom Reflexionsraum profitieren kann, der sich in aktuellen praxistheoretischen Methodendiskussionen öffnet, kann ein zusätzlicher Vorteil sein.

