

3 Methodologie und Methode praxeologischer Forschung

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

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

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

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

3.1 Die ethnomethodologische Einstellung

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

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

-
- 2 Die Ausführlichkeit der folgenden Ausführungen zu Methode und Methodologie ist einerseits dem Anspruch praxistheoretischer Arbeiten geschuldet, ihren Untersuchungsgegenstand angemessen erforschen zu wollen, wie das Schäfer, Daniel und Hillebrandt (2015a) skizzieren. Andererseits will die Arbeit damit auch den Anforderungen an eine professionalisierte Methodendebatte in der Religionswissenschaft genügen, wie sie Fährding (2013) ausmacht.
 - 3 Der Sammelband von Schäfer, Daniel und Hillebrandt (2015b) tritt gar mit der Diagnose an, dass es bislang an adäquaten Methoden der empirischen Praxisforschung fehle und will dieses Manko beheben, „um dem theoretischen Anspruch der Soziologie der Praxis gerecht zu werden, ihren Untersuchungsgegenstand, nämlich das, was praktisch geschieht, angemessen erforschen zu können“ (ebd., S. 8).

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2 Datenerhebung und -auswertung

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

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

3.2.1 Ethnografische Strategie und teilnehmende Beobachtung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2.2 Interviews und Gespräche

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

15 Vgl. Fußnote 10 in diesem Kapitel.

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

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

3.2.3 Dichte Beschreibung – Rekonstruktion von Situationen und ihren Praktiken

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

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

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

3.3 Gütekriterien qualitativer Forschung

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

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

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

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

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

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

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

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

3.4 Die Rolle der Forscherin

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

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

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

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

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

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

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

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

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

