

Abschlussarbeit

zur Erlangung des Bachelor of Arts

Goethe-Universität Frankfurt am Main

Institut für Ethnologie

„Meine *Puja* in Deutschland“

Ritualdynamik am Beispiel der Aneignungsprozesse in der materiellen
Kultur eines Hindu-Rituals nach einer Migration

Gutachter: Prof. Dr. Roland Hardenberg

Von:

Corinna Müller

s6252641@stud.uni-frankfurt.de

Matrikelnummer: 6857613

Hauptfach: Ethnologie

14.09.2022

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	3
1.1	Vorstellung des Themas	3
1.2	Zielsetzung und Aufbau der Arbeit	4
1.3	Fragestellung und Hypothesen	6
1.4	Ethnografische Methodik und Kurzvorstellung des Projekts	6
2	Theoretische Grundlagen	10
2.1	Das Ritual und die <i>Ritualtypen</i> nach Ronald L. Grimes	10
2.2	Ritualtheorien und die <i>Ritual Studies</i>	12
2.3	Ritualdynamik	15
3	Der Hindu-Glaube	17
3.1	Die Hindu-„Religion“	17
3.2	Hindus in Deutschland	18
4	Die Puja	19
4.1	Geschichte und Formen	19
4.2	Die 16 Schritte der Respekterweisung	21
4.3	Die Materialität des Rituals	22
5	Erkenntnisse am Beispiel von <i>Naivedya</i> und <i>Gangagel</i>	24
5.1	<i>Naivedya</i> : „Ich kann nehmen, was ich will“	24
5.2	<i>Gangagel</i> : „Mein persönlicher Ganga“	27
6	Zusammenfassung	29
7	Fazit und Zukunft des Themas	30
8	Quellenverzeichnis	33
9	Ehrenwörtliche Erklärung	36

Genderklausel: Soweit im Folgenden Berufs-, Gruppen- und/oder Personenbezeichnungen Verwendung finden, so sind diese geschlechtsunabhängig zu verstehen. Die Verfasserin sieht daher bewusst von einer genderneutralen Ausdrucksweise ab.

1 Einleitung

1.1 Vorstellung des Themas

Die Bedeutung von Ritualen im Leben der Menschen aller Gesellschaften als weltweites Phänomen ist für die Verfasserin von großem Interesse, denn Rituale nehmen im Leben von Menschen grundsätzlich einen zentralen Platz ein. Obwohl der Einfluss von Ritualen unterschiedlich stark sein kann, strukturieren sie oft das alltägliche und religiöse Leben. Somit können sie Menschen besonders während schwieriger Phasen unterstützen und Halt geben. Sie bestimmen und festigen den Platz eines Menschen innerhalb einer Gesellschaft und haben Bedeutung bei den Übergängen der Lebens- und Arbeitsphasen der Menschen. Hierbei ist es nicht relevant, wo ein Mensch lebt oder ob und welchem Glauben er angehört. Die Betrachtung von Ritualen innerhalb einer Gesellschaft kann einen Einblick in das kulturelle, soziale und spirituelle Leben der Menschen geben.

Die diversen kulturellen Aspekte aller Gesellschaften, wie beispielsweise Rituale, lassen sich wissenschaftlich untersuchen. Daher stellen Rituale jeglicher Form bei der ethnologischen Betrachtung von Kultur einen großen Themenbereich dar. Die Ethnologie nutzt Rituale bei der Untersuchung und Beschreibung der Einzigartigkeit oder Ähnlichkeit verschiedener Gesellschaften. Hierbei kann es sich sowohl um alltägliche als auch soziale oder religiöse Rituale handeln. Die vorliegende Arbeit konzentriert sich auf den Aspekt der Weiterentwicklung eines religiösen Rituals und zeigt die Veränderungsmöglichkeiten auf, die sich durch eine Migration ergeben können.

Im religiösen Kontext beeinflussen Rituale den Ablauf des spirituellen Lebens, bestärken den Bezug der Gläubigen zu den Göttern und sind Ausdruck der Gottesverehrung von Gläubigen. Religiöse Rituale beinhalten häufig die Nutzung von Materialien, welche als Opfer oder Gaben den jeweiligen Göttern angeboten werden. Anhand dieser Materialien können Rituale genauer untersucht werden, unter anderem in Bezug auf ihre mögliche Entwicklung und Dynamik. Ein Aspekt dieser Dynamik entwickelt sich nach der Migration von Menschen. Die Betrachtung von Ritualen nach einer besonderen Situation wie einer Migration kann nach Meinung der Verfasserin neue Erkenntnisse über ein bestimmtes Ritual und seine Bedeutung für die Menschen geben. Unterschiedliche Aspekte wie eine mögliche Veränderung im Ablauf, der Performanz oder in der Materialität des Rituals können Aufschluss geben über den Platz der Rituale im täglichen Leben der einzelnen Menschen und in Gesellschaften allgemein.

Das von Hindu-Gläubigen zelebrierte Ritual *Puja* bietet aufgrund seiner Vielfältigkeit und reichen Materialität gute Möglichkeiten der ethnologischen Betrachtung und Untersuchung. Im

Rhein-Main-Gebiet haben sich in den letzten 50 Jahren viele migrierte Hindu-Gläubige angesiedelt und es sind zahlreiche Vereinigungen, Kulturvereine und Tempel entstanden, in welchen die *Puja* durchgeführt wird. Des Weiteren stellt die Tatsache, dass dieses Ritual auch im privaten Haushalt der Gläubigen zelebriert wird, einen zusätzlichen interessanten Blickwinkel dar. Die Veränderungen, welche sich hier in der Materialität nach einer Migration ergeben haben, können Aufschluss geben über die Flexibilität des Rituals, was dies für die Gläubigen bedeutet und – wissenschaftlich betrachtet - über die mögliche Dynamik des Rituals.

Das Thema der Ritualdynamik ist ein aktueller Themenbereich der *ritual studies*, in welchem international und interdisziplinär die Bedeutung und Wirkung von Ritualen in der „modernen“ Zeit untersucht wird. Im Rahmen dieser Arbeit wird anhand möglicher Aneignungsprozesse nach einer Migration das Hindu-Ritual *Puja* als potenzielles Forschungsobjekt für die Forschung in Ritualdynamik betrachtet.

1.2 Zielsetzung und Aufbau der Arbeit

Wie in der Einführung dargestellt, behandelt die vorliegende Arbeit das Thema der Dynamik von Ritualen ausschließlich am Beispiel möglicher Aneignungsprozesse in der Materialität des Hindu Rituals *Puja* nach einer Migration der Gläubigen (*devotées*) nach Deutschland. Die Zielsetzung war zu untersuchen, ob dabei ein Aneignungsprozess bei den im Ritual benutzten Materialien stattfindet, welche Bedeutung ein solcher Prozess haben könnte und welche Rückschlüsse sich auf die Eignung des Rituals zur Untersuchung von Ritualdynamik ziehen lassen.

Hierzu führte die Verfasserin ein Projekt im Rhein-Main-Gebiet durch und nutzte zur Erkenntnisgewinnung passive und teilnehmende Beobachtungen bei Gläubigen zu Hause und in zwei Tempeln im Frankfurter Stadtgebiet. Des Weiteren wurden Experten- und teilstrukturierte Leitfadeninterviews mit Informanten in Deutschland und Indien geführt, ein Fragebogen verteilt, Videoaufnahmen des Rituals und Fotos in den Tempeln und bei Informanten zu Hause aufgenommen. Im Rahmen dieser Arbeit werden Aussagen aus Gesprächsprotokollen und Transkripten zitiert und ausgewählte Fotos sind eingefügt. Die Ergebnisse aus diesem ethnografischen Projekt werden in der Arbeit vorgestellt, in Bezug auf die Fragestellung und Hypothesen ausgewertet und unter Bezugnahme des Themas der Ritualdynamik interpretiert.

Die bei der Recherche für die Arbeit hauptsächlich genutzte Literatur beinhaltet zum Thema Ritual und Ritualtheorien den Sammelband „*Ritual und Ritualdynamik*“ von Christiane

Brosius, Axel Michaels und Paula Schrode (2013) und die auf der Website des Sonderforschungsbereichs 619 (SFB 619) „*Ritualdynamik. Soziokulturelle Prozesse in historischer und kulturvergleichender Perspektive*“ (2013) vorgestellten Ergebnisse des Sonderforschungsbereichs. Ebenso wird Bezug genommen auf das Werk „*Beginnings in Ritual Studies*“ von Ronald Grimes (1982) und den Sammelband „*Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*“ von Andréa Belliger und David J. Krieger in der 3. Auflage von 2006. Im Themenbereich des Hindu-Glauben und der *Puja* werden die Bücher „*Der Hinduismus*“ von Heinrich von Stietencron (2017), „*Der Hinduismus – Geschichte und Gegenwart*“ von Axel Michaels (2006) und das Buch „*The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*“ von C.J. Fuller (1992) als vorrangige Quellen genutzt. Des Weiteren wurden zur Darlegung der Erkenntnisse aus dem der Arbeit zugrunde liegenden Projekt Interview- und Gesprächsprotokolle sowie Einträge aus dem geführten Projekttagbuch und Zusammenfassungen der passiven und teilnehmenden Beobachtungen der Verfasserin miteinbezogen und zitiert.

Im ersten Teil der Arbeit werden, neben der Vorstellung des Themas, die zentrale Fragestellung, die der Arbeit zugrunde liegenden Hypothesen und die angewandten ethnografischen Methoden aufgezeigt. Zusätzlich wird das von der Verfasserin durchgeführte ethnografische Projekt anhand der Menschen, ihrer Bedeutung und den verschiedenen Örtlichkeiten des Projekts vorgestellt. Der zweite Abschnitt beinhaltet den theoretischen Rahmen der Arbeit. Zunächst wird der ethnologische Ritualbegriff unter anderem über die *Ritualtypen* von Ronald L. Grimes dargelegt und die Theorien der *ritual studies*, ebenfalls nach Ronald L. Grimes, werden erörtert. Des Weiteren wird der Forschungsstand des Themenbereichs der Ritualdynamik anhand der Ergebnisse und Theorien des SFB 619 erläutert. Im dritten Kapitel der Arbeit wird der Hindu-Glaube über eine Kurzzusammenfassung der Religion vorgestellt und die in Deutschland lebenden Hindus thematisiert. Der vierte Teil beinhaltet die grundlegenden Informationen über das *Puja* Ritual. Die Geschichte und Formen, die Weiterentwicklung im Laufe der Zeit und der Ablauf des Rituals sowie seine Materialität werden aufgezeigt. Im fünften Kapitel werden die Erkenntnisse aus dem Projekt veranschaulicht. Anhand der Ergebnisse aus Interviews, Beobachtungen und der Umfrage mithilfe des Fragebogens wird die Veränderung bei der Materialität des Rituals am Beispiel der angebotenen Speisen (*naivedya*) und dem Wasser des heiligen Flusses *Ganges* (*gangage!*) beschrieben und die Flexibilität des Rituals anhand von drei Beispielen bei Informanten veranschaulicht. Kapitel sechs beinhaltet eine Zusammenfassung mit der Beantwortung der Fragestellung und Hypothesen unter Bezugnahme der Projektergebnisse und den relevanten Grundgedanken der Ritualdynamik. Im siebten Kapitel wird ein Fazit gezogen sowie die Zukunft des Projektthemas aus Sicht der Verfasserin betrachtet. Es folgt

das Quellenverzeichnis mit dem Literatur- und Abbildungsverzeichnis und der weiteren Quellen (Interviews und Gesprächsprotokollen) in Kapitel acht. Am Schluss der Arbeit befindet sich die ehrenwörtliche Erklärung.

1.3 Fragestellung und Hypothesen

Die zentrale Fragestellung der Arbeit ist, ob möglicherweise stattfindende Aneignungsprozesse in der Materialität des Rituals *Puja* nach der Migration der Gläubigen nach Deutschland eine Form von Ritualdynamik darstellen. Basierend auf dem materiellen Teilaspekt des Rituals werden folgende Fragen bearbeitet:

1. Welche Materialien werden verwendet?
2. Wie unterscheiden sich die in Deutschland benutzten Materialien zu den im Ursprungsland genutzten?
3. Wie gestalten sich die Beschaffungsprozesse der Materialien?
4. Welchen Spielraum lässt das Ritual den Gläubigen in Bezug auf die Materialität?
5. Welche Rückschlüsse lassen sich aus möglichen Aneignungsprozessen ziehen?

Die Vorannahme der Verfasserin ist, dass die materielle Kultur des Rituals in Form von Speisen und Gaben den lokalen Gegebenheiten angepasst wird und daher nach einer Migration ein Aneignungsprozess stattfindet. Ausgehend von der zentralen Fragestellung und den Unterfragen werden daher zwei Hypothesen erstellt.

1. Über den nach einer Migration stattfindenden Aneignungsprozess kann dargelegt werden, dass die *Puja* in ihrer Materialität nach der Migration einer Dynamik unterliegt und dies eine Form von Ritualdynamik darstellt.
2. Darauf aufbauend ist die Leithypothese der Arbeit, dass die *Puja* aufgrund ihrer Flexibilität ein geeignetes Untersuchungsobjekt für ritualdynamische Prozesse darstellt.

Die Fragestellung und Hypothesen werden unter anderem anhand der Erkenntnisse aus dem von der Verfasserin durchgeführten Projekts beantwortet. Im nächsten Kapitel werden das Projekt und die bei diesem Projekt genutzten ethnografischen Methoden thematisiert.

1.4 Ethnografische Methodik und Kurzvorstellung des Projekts

Zunächst wird in diesem Kapitel die „klassische“ ethnografische Methodik vorgestellt und danach werden die im Projekt genutzten Methoden anhand von Beispielen dargelegt. Grundsätzlich ist die vorrangige Methodik in ethnologischen Untersuchungen die Feldforschung, in welcher Daten *im Feld* erhoben werden. Die Forscher begeben sich in die

Welt der Untersuchten, wo sie somit vor Ort die Menschen in ihrem alltäglichen Leben zeitweise begleiten und beobachten. Dies impliziert heutzutage auch das Lebensumfeld der Großstädte (Beer 2008: 11).

Die Methodenvielfalt der ethnografischen Methodik beinhaltet unter anderem passive, teilnehmende und systematische Beobachtungen, diverse Formen von Interviews und Gesprächen sowie die Datenerhebung über Umfragen, Fotos, Audiodateien und Videos. In ethnografischen Untersuchungen werden keine Wertungen vorgenommen, sondern die Beschreibung erlebter und gesehener Abläufe steht im Vordergrund. Ein wichtiges Merkmal der ethnologischen Feldforschung ist die Nutzung der genannten Methoden,

„[...] um Daten als Grundlage für eine Beschreibung zu erheben, um eine Fragestellung zu beantworten oder ein Problem zu lösen. Sie sind nicht Selbstzweck. Feldforschung ist also [...] im wesentlichen [sic!] *zielgerichtet*.“ (Beer 2008: 12)

Grundsätzlich kann festgehalten werden, dass teilnehmende Beobachtungen immer ein „Dabei-Sein“ voraussetzen, wobei die Intensität nicht genau definiert ist, sondern die Teilnahme „[...] ein ganzes Spektrum unterschiedlichsten Engagiert-Seins des Forschers mit den Menschen, die er untersuchen möchte, umfassen [kann]“ (Häuser-Schäublin 2008: 38).

Die Verfasserin führte im Rahmen des Projektes Experten- und teilstrukturierte Leitfadeninterviews sowie passive und teilnehmende Beobachtungen durch. Des Weiteren wurde ein Fragebogen eingesetzt, um weitere Erkenntnisse zu sammeln. Zusätzlich wurden Fotos und Videos aufgenommen und auf dem Computer nach Datum katalogisiert. Gesprächsnotizen und Tagebucheinträge sind in schriftlichen Zusammenfassungen niedergelegt. Alle Unterlagen aus dem Projekt sind jederzeit zur Einsicht verfügbar, wurden der Arbeit jedoch mit Rücksicht auf den Umfang nicht beigelegt.

Bei den teilnehmenden Beobachtungen im Rahmen des Projektes in Tempeln und bei Informanten zu Hause gestaltete sich die Teilnahme auf verschiedene Art und Weise. Der Grad der Teilnahme variierte, abhängig von der Erlaubnis der Durchführenden und der anfänglichen Scheu der Verfasserin, als Nicht-Gläubige an einem religiösen Ritual teilzunehmen. Diese Teilnahme wird in Kapitel 5 der Arbeit anhand von Beispielen näher beschrieben.

Die unterschiedlichen Typen ethnografischer Interviews werden für verschiedene Zwecke eingesetzt, verfolgen aber dieselbe Absicht. Judith Schlehe schreibt in dem Sammelband *„Methoden Ethnologischer Feldforschung“* das grundsätzliche Ziel ethnografischer Interviews sei es, die

„[...] alltägliche Erfahrung und lokales Wissen bzw. kulturelle Gewissheiten aufzunehmen und sich zugleich dem Verständnis von Subjekten, kulturellen Deutungsmustern und Handlungspraktiken anzunähern.“ (Schlehe 2008: 121)

Im Rahmen des Projektes war die Zielsetzung, durch die Experteninterviews mit Priestern (*Pandits*) eine professionelle Einschätzung zur Fragestellung (Schlehe 2008: 128) zu erhalten und in teilstrukturierten Leitfadeninterviews mit *devotées* mehr über die Erlebnisse, Gedanken und Gefühle der Gläubigen zu erfahren. Die Experteninterviews fanden jeweils nach der Durchführung des Rituals in dem jeweiligen Tempel statt. Die Interviews wurden mit Erlaubnis der Experten per Diktierfunktion aufgenommen und begannen jeweils mit der offenen Einstiegsfrage: „*Welche Unterschiede gibt es zwischen den Materialien für Puja in Deutschland und in Indien oder Sri Lanka?*“ Aus den Antworten und Informationen der *Pandits* ergaben sich sukzessive weitere Fragen.

Den zahlreichen teilstrukturierten Leitfadeninterviews mit insgesamt neun Informanten lag immer dieselbe Liste von offenen Fragen zugrunde, um die Struktur der Interviews beizubehalten und durch die Antworten qualitativ gleichwertige Daten zu bekommen:

- Welche Unterschiede sehen Sie grundsätzlich in der Durchführung der *Puja* hier in Deutschland im Vergleich zu Indien?
- Welche Materialien / Gaben haben Sie persönlich verändert?
- Was ist dabei die größte Herausforderung?
- Wie fühlen Sie sich bei den Veränderungen?
- Welche Rolle spielen die Veränderung der Materialien für Sie?

Der Umgang mit dem durch die vorbereiteten Fragen bestehenden Leitfaden war stets flexibel. Der Leitfaden wurde im Sinne eines teilstrukturierten Leitfadeninterviews nicht stringent abgearbeitet, sondern der Situation und dem Gesprächsverlauf angepasst (Schlehe 2008: 127). Bei Abweichungen vom Leitfaden führte die Verfasserin die Informanten zwar nach kurzer Zeit wieder zu den geplanten Fragen zurück, gab ihnen aber die Gelegenheit, zusätzliche Aspekte und Gedanken zu formulieren. Alle Interviews wurden aufgenommen und sind als Audiodateien vorhanden. Die Interviews wurden transkribiert und zusammengefasst. Einzelne Aussagen aus den Interviews werden in dieser Arbeit zitiert.

Der Einsatz von Fragebögen gestaltet sich in der Ethnografie grundsätzlich nicht einfach, da die quantitative Datenerhebung in der Ethnologie eher als Methode der Soziologie und somit als nicht ethnologisch adäquat eingeschätzt wird. Daher arbeitet die ethnologische Methodik vorwiegend mit der qualitativen Datenerhebung (Sökefeld 2008: 143). Die Frage des

Nutzens liegt nach Meinung der Verfasserin in dem Anspruch, der an die Umfrage gestellt wird. Der von der Verfasserin auf Deutsch und Englisch erstellte Fragebogen diente nicht der empirischen Datenverarbeitung. Daher ist festzuhalten, dass der Fragebogen als Zusatz zu den geführten Interviews und Beobachtungen gedacht war und keinen Anspruch an empirische Quantität oder Qualität erhebt. Es wurden ausschließlich persönliche Einschätzungen von weiteren *devotées* abgefragt, um ein umfassenderes Bild bezüglich der Fragestellung zu erhalten. Der Fragebogen wurde in den Tempeln, bei den *devotées* zu Hause – insofern mehr als drei Personen anwesend waren – und in der indischen Tanzschule von Informantin 1 an ihre Schülerinnen verteilt. Der Rücklauf verwertbarer Fragebögen belief sich auf 46 Stück.

Im Folgenden wird das Projekt zum besseren Verständnis der in Kapitel 5 dargelegten Beispiele kurz zusammengefasst und die Menschen und Örtlichkeiten vorgestellt. Im Rahmen des ersten Blocks des Projektes kam im Herbst 2021 durch die *gatekeeperin* Frau Lankenau (Bibliothekarin des Instituts für Ethnologie, Goethe-Universität Frankfurt) der Kontakt zu ihrer indischen Tanzlehrerin, Frau Avireddy (Informantin 1) zustande. Frau Avireddy nahm die Rolle einer *Patronin* ein, indem sie die Verfasserin in eine Hindu Gemeinde in Frankfurt einführte. Als Mitglied des Sri Nagaaposhani Tempels in Frankfurt ermöglichte sie den Zugang zum Tempel und seinem *Pandit*, Herr Thulasikantha Kurukkal. Mit seiner Erlaubnis konnte die Verfasserin seine Durchführung des Rituals zwölf Mal teils passiv und teilweise teilnehmend beobachten und mehrere Experteninterviews mit ihm durchführen. Aufgrund der Art der Performanz und Einstellung des *Pandits* war nur eine begrenzte, eher inaktive Form der teilnehmenden Beobachtungen möglich. In diesem Tempel bestand die Teilnahme ausschließlich in der allgemeinen Begleitung des Rituals und der Entgegennahme des *prasada* nach dem Ritual. Des Weiteren wurde die Ausgabe des Fragebogens an die *devotées* nach den *Pujas* gestattet. Durch Frau Avireddy entstand ein weiterer Kontakt zu einer Hindu-Familie im Taunus, welche die Erlaubnis zum Besuch ihrer häuslichen *Puja* gab. Sowohl bei Familie Javaji als auch bei Frau Avireddy zu Hause waren mehrere Beobachtungen sowie die Durchführung halbstrukturierter Leitfadeninterviews und vieler informeller Gespräche möglich.

Der zweite Block des Projektes fand im April/Mai 2022 statt. Die Verfasserin stellte über Herrn Gaurav Malhotra, den Generalsekretär des *Hindu-Culture Vereins e.V.* in Bockenheim, den Kontakt zum Hari-Om Tempel her. Herr Malhotra fungierte als *Patron* und ermöglichte sowohl die Begegnung mit Herrn Sharad Pandey, dem *Pandit* des Tempels, als auch mit mehreren Hindu-Gläubigen des Vereins, welche zu Informanten wurden und der Verfasserin die Möglichkeit zu diversen informellen Gesprächen sowie Interviews und Beobachtungen des

Rituals in zwei weiteren Haushalten gaben. Die Beobachtungen im Hari-Om Tempel waren zunächst rein passiv und wurden im Laufe der Zeit zu teilnehmenden Beobachtungen. Die Durchführung des *Pandits* in diesem Tempel variierte von der Durchführung im Sri Nagaaposhani Tempel. Daher konnte die Verfasserin aktiv an der Lichtzeremonie *Aarti* teilnehmen, indem sie wie alle anderen Teilnehmer an den Schrein herantrat und die Schale mit der Öllampe kreisend vor den *deities* schwenkte. Anschließend führte sie die letzten Schritte des Rituals, die Verabschiedung und Umrandung vor der Gottheit gemeinsam mit den *devotées* durch. Des Weiteren brachte sie eigenes *naivedya* in Form von Himbeeren als Gabe für die Gottheit mit, welches nach dem Ritual mit den anderen Anwesenden als *prasada* verzehrt wurde. Auch im Hari-Om Tempel konnten die Fragebögen mit einem guten Rücklauf verteilt werden.

Ein weiterer Teil des Projekts waren die Zoom-Unterhaltungen und -Interviews mit zwei Informantinnen in Indien und Herr Vasudevan Raghavan. Die Gespräche mit den *devotées* in Indien ermöglichten den Blickwinkel auf die Materialität im „Heimatland“. Die Lehrstunden bei Herrn Raghavan führten zu einem erweiterten Wissen über den Hindu-Glauben und die *Puja* im Allgemeinen. Eine Zusammenfassung dieser Erkenntnisse findet sich in Kapitel 4.1.

2 Theoretische Grundlagen

2.1 Das Ritual und die *Ritualtypen* nach Ronald L. Grimes

Der Ritualbegriff wurde und wird in der Ethnologie immer wieder neu betrachtet. Etymologisch geht das Wort Ritual auf den lateinischen Begriff *Ritus* („kultischer/religiöser Brauch“) zurück. Der *Ritus* bezeichnet eine einzelne oder mehrere unabhängige Handlungen, wohingegen das Ritual eine Abfolge von weitgehend festgelegten Handlungen in Form einer Handlungssequenz darstellt. Rituale erfüllen unter anderem die Funktion, den Raum für Kommunikation innerhalb der Gesellschaften zu eröffnen und gleichzeitig dienen sie auch dem Zusammenhalt der Gruppe. „Epochen- und kulturübergreifend durchdringen Rituale alle Bereiche der menschlichen Existenz; in Form und Bedeutung divergieren sie jedoch [...]“ (Gareis 2010: 297-298). Waren Rituale zu Beginn stark mit dem Religionsbegriff verknüpft, so hat sich der Ritualbegriff im Lauf der Jahrhunderte immer wieder gewandelt und von seinem ursprünglichen Zusammenhang mit Religion entfernt. Die Erkenntnis, dass Rituale in allen kulturellen Teilen des menschlichen Lebens stattfinden, führte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zur Entwicklung neuer Theorien und einer Neubetrachtung des Ritualbegriffs.

Jan Platvoet entwickelte 1998 in seinem Artikel „*Das Ritual in pluralistischen Gesellschaften*“ im Rahmen seiner Theorie der „13 Dimensionen“ des Rituals eine

„provisorische operationelle“ Definition, welche nach Meinung der Verfasserin immer noch für unterschiedliche aktuelle Forschungsansätze nutzbar sein kann:

„Ein Ritual ist eine Reihenfolge stilisierten sozialen Verhaltens, das von normaler Interaktion durch seine besonderen Fähigkeiten unterschieden werden kann, die es ermöglichen, die Aufmerksamkeit seiner Zuschauer – seiner Gemeinde wie auch eines breiteren Publikums – auf sich zu ziehen, und welche die Zuschauer dazu bringt, das Ritual als ein besonderes Ereignis, das an einem besonderen Ort und/oder zu einer besonderen Zeit, zu einem besonderen Anlass und (oder mit einer besonderen Botschaft ausgeführt wird, wahrzunehmen. Dies wird dadurch erreicht, dass das Ritual geeignete, kulturell spezifische, übereinstimmende Konstellationen von Kernsymbolen benutzt. Das Ritual führt mehrere redundante Transformationen dieser Symbole durch. Das geschieht mittels multimedialer Performance, die eine reibungslose Übertragung einer Vielzahl von Botschaften – einige offen, die meisten aber implizit – und von Reizen gewährleistet. Damit werden aber auch die strategischen Ziele – die meisten latent, manchmal aber auch offenkundig – jener erreicht, die das Ritual aufführen. [...]“ (Platvoet 2006: 186)

Ebenfalls 1998 stellte Ronald Grimes im Rahmen der *ritual studies* sein Modell der *Ritualtypen* vor. Wie in Abbildung 1 zu sehen ist, teilt er Rituale in Gruppen/Typen ein auf der Basis von Bezug, Stimmung, Ausdruck, Grundhandlung und Motivation. Zusätzlich nennt er Beispiele für jeden Ritualtyp (Grimes 2006: 132). Das dieser Arbeit zugrunde liegende Ritual *Puja* entspricht nach Meinung der Verfasserin dem Ritualtyp „Liturgie“, da es sich sowohl um ein Ritual handelt, welches hohe Ehrfurcht ausdrückt, als auch einen Gottesdienst und eine Variation von Meditation darstellt und für die Gläubigen „kosmisch notwendig“ und gleichzeitig „anfragend“ ist. Auf diese Aspekte geht die Verfasserin in Kapitel 4.1 näher ein.

Tabelle 2
Ritualtypen (erweiterte Version)

	<i>Bezugsrahmen</i>	<i>vorherrschende Stimmung</i>	<i>Ausdruck</i>	<i>Grundhandlung</i>	<i>Motivation</i>	<i>Beispiele</i>
<i>Ritualisierung</i>	ökologisch, psychosomatisch	Ambivalenz	ausrufend	verkörpern	notwendig	Symptome, Gehabe, Gesten
<i>Dekorurn</i>	zwischenmenschlich	Höflichkeit	anfragend	zusammenwirken	erwartet	Begrüßung, Abschied, Teetinken
<i>Zeremonie</i>	politisch	Konkurrenz	befehlend	wetteifern	aufgedrängt	Einsetzungen, Versammlungen, Gesetzeserlasse
<i>Magie</i>	transzendent	Angst	erklärend-befehlend	verursachen	erwünscht	Heilung, Fruchtbarkeit, Weissagung
<i>Liturgie</i>	letztgültig	Ehrfurcht	anfragend-erklärend	sein	kosmisch notwendig	Meditation, Gottesdienst
<i>Feier</i>	expressiv	Festlichkeit	konditional	spielen	„spontan“	Karneval, Geburtstag, Feste

Abb. 1: Grimes (2006): Tabelle 2. Ritualtypen (erweiterte Version)

2.2 Ritualtheorien und die *Ritual Studies*

Im begrenzten Rahmen dieser Arbeit gibt die Verfasserin nur einen kurzen Einblick in ältere ethnologische Ritualtheorien und stellt danach die *ritual studies* und die Ritualdynamik näher vor.

Ritualtheorien haben in der Ethnologie eine lange Geschichte und der Blick auf Rituale und ihre Bedeutung für Gesellschaften hat sich im Laufe der Jahrhunderte immer wieder weiterentwickelt und verändert. Zahlreiche namhafte Ethnologen haben das Feld beeinflusst und mit ihren Theorien zusammengefasst. Ruth Benedict hat als Kulturrelativistin unter anderem die Religion und Rituale als „Muster der Kultur“ angesehen, durch welche die Menschen an ihre jeweilige Kultur gebunden werden. Funktionalisten wie Edward Evans-Pritchard halten die gesellschaftliche Funktion von Hexerei und Orakel für existenziell für den Zusammenhalt einer Gruppe. Strukturalistische Theorien wiederum besagen, dass Rituale grundsätzlich ein Teil der gesellschaftlichen Struktur sind. Bereits 1909 strukturierte Arnold v. Gennep individuelle und kollektive Übergangsrituale in die drei Schritte der prä-liminalen, liminalen und post-liminalen Phasen. Victor Turner definierte später zusätzlich die *communitas* als die Gruppe der Menschen, die sich gemeinsam in der liminalen Phase befinden und durch das Ereignis der Transformation für immer als eine Gruppe zusammengehören. Die genannten Theorien hatten gemeinsam, dass hinter dem Ritualen meist etwas Nicht-Rituell stand. David J. Krieger und Andréa Belliger sagen in ihrem Sammelband „*Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*“ (3. Auflage) dazu:

„[...] rituelle Handlungen hatten in den meisten Theorien eine Bedeutung und Funktion, die von ausserhalb [sic!] des Rituals selbst stammte, die von einem aussenstehenden [sic!] Beobachter aus dem Ritual herausgelesen werden konnte und welche schliesslich [sic!] durch zweckrationale Handlungen erreicht werden konnte.“ (Belliger und Krieger 2006: 7)

Ab Mitte der 1960er-Jahre etablierte sich ein neues Bedürfnis der Wissenschaft, frühere Ritualtheorien kritisch zu überdenken und diese an die modernen Einflüsse der Zeit anzupassen oder neue Theorien zu etablieren. Es entwickelte sich das Feld der *ritual studies*.

„Der Begriff der „ritual studies“ wurde zum ersten Mal im Rahmen einer Konferenz der American Academy of Religion 1977 und in der Folge vor allem von Ronald L. Grimes aufgegriffen und weitergeführt.“ (Belliger und Krieger 2006: 8)

Das Ziel der *ritual studies* war nicht, die existierenden Theorien zu negieren, sondern das Feld der Rituale auf interdisziplinärer Basis neu und kritisch zu betrachten. Brosius, Michaels und

Schrode zitiert Ronald L. Grimes aus der ersten Auflage seines Werkes *Beginnings in Ritual Studies* (1982) wie folgt:

"Ritualwissenschaft oder Ritologie ist ein neues Feld, nicht weil Rituale oder das Nachdenken über sie neu wären, sondern weil die Anstrengung, Methoden der Geistes- und Sozialwissenschaften für das Studium von Ritualen in einem transkulturellen und vergleichenden Kontext zu vereinigen, neu ist (...). Die Zeit für einen ausführlichen Vergleich, umfassendere Theorien und eine deutlichere Ritualkritik ist gekommen."
(Grimes nach Brosius, u.a. 2013: 7)

13 Jahre später schreibt Ronald L. Grimes im Vorwort zur zweiten Auflage seines Buches *Beginnings of Ritual Studies* (1995) über die Entwicklungen, welche sich im Feld der *ritual studies* seit der Erstausgabe des Werkes 1982 ergeben haben. Er bemerkt einen klaren Unterschied in der wissenschaftlichen Zusammenarbeit bei der Untersuchung von Ritualen. Felder wie Architektur, Sport, Journalismus oder Geschichte zeigten Interesse an Ritualen und deren Bedeutung und er stellt fest, dass die Zusammenarbeit und Debatte bezüglich der Rituale zwischen Psychiatern, Literaturkritikern, Anthropologen und Theologen, religiösen Lehrern und Kinesiologen seit den 1970er und 1980er-Jahren zugenommen hat.

„We have begun studying ritual together. Theologians are reading anthropologist Roy Rappaport's *Ecology, Meaning and Ritual*; anthropologists are reading theologian Tom Drivers' *The Magic of Ritual*; communications theorists are reading Victor Turner's essays on pilgrimage.“ (Grimes 2013: xiii)

Ein weiteres Beispiel für die neue Betrachtung von Ritualen ergab sich ab 1986 aus der „Writing-Culture-Debatte“, welche unter anderem durch Edward Said, Clifford Geertz, James Clifford und George E. Marcus und ihre reflexiven Werke über den Stand der Ethnografie entstand.

„Als ein Resultat [...] hat sich, nicht zuletzt angeregt durch die kritische Betrachtung der Ethnographie im Kolonialkontext, die Erkenntnis durchgesetzt, dass bereits die an den Untersuchungsgegenstand herangetragenen Fragestellungen auf den sozio-kulturellen Hintergrund der Forschenden und Kategoriensysteme wie Ritual, Mythos, Magie oder Tradition verweisen. [...] Einige Forscher empfehlen, dass Ethnologen die von ihnen untersuchten Rituale selbst vollziehen sollten, um die der Performanz innewohnende Reflexivität auf sich wirken und ihrerseits reflexiv erarbeiten zu können (Turner 1989).“
(Simon 2013:102)

Die Etablierung der *ritual studies* als eigenständiges wissenschaftliches Feld gestaltet sich schwierig, denn die Meinungen darüber sind gegensätzlich. Es wird argumentiert, dass

die *ritual studies* nur als separates Feld eine Zukunft haben, andere Ansichten gehen davon aus, dass es ausreichen würde, sie als ein „legitimate subfield“ innerhalb bereits existierender Disziplinen zu etablieren. Auch Ronald L. Grimes sieht diese Debatte ambivalent. Auf der einen Seite sieht er die Gefahr, dass die *ritual studies* „untergehen“ könnten und von anderen Wissenschaften aufgesogen werden. Auf der anderen Seite ist er nicht grundsätzlich ein Befürworter der „[...] balkanization of scholarship into tiny, competing fiefdoms“ (Grimes 2013: xviii).

Seine Hoffnung für die Zukunft legte Grimes 1995 im Vorwort zur zweiten Ausgabe seiner *Beginnings in Ritual Studies* in Form einer „Wunschliste“ dar. Hier stellte er dar, was seiner Meinung nach im Rahmen der *ritual studies* zukünftig notwendig sei, um den Themenbereich weiter zu etablieren. Die Liste wurde in der folgenden Abbildung (Abb. 2) durch die Verfasserin zunächst übersetzt und danach zusammengefasst.

1. Weiterführung der Theorienbildung inklusive einer systematischen Kritik bereits existierender Kategorien
2. Methodenentwicklung, im speziellen zur Koordination von textlicher und nicht-textlicher Untersuchung von Ritualen
3. Studien in Ritual und Biografie: Rituale nicht ausschließlich als kollektive Phänomene wahrnehmen, sondern als Teil der individuellen Aneignung von kollektiven Handlungen
4. Durchführung von Fallstudien in Ritualkonstruktion und der *invention of ritual tradition*
5. Der „Körper“ als Untersuchungsobjekt in Ritualstudien
6. Etablierung eines *Ritual Studies Center* inklusive eines Archives für Bibliografien und Filme
7. Die Geschichte ritueller Traditionen: Durchführung von chronologischen Studien ritueller Entwicklungen zum Verständnis von Riten, rituellen Symbolen und ritueller Systeme im Wandel
8. Ritual und „die Sinne“: Wissenschaftliche Studien über den Zusammenhang zwischen der Physiologie der Empfindung und Ritualen
9. Rituelle „Pathologie“: Die Betrachtung des Missbrauchs von Ritualen, bzw. die Konzentration auf mögliche negative Aspekte von Ritualen
10. Die weitere Erforschung von rituellem „Raum und Zeit“, aufbauend auf den Theorien von Eliade

Abb. 2: Eigene Tabelle nach Grimes (2013): xx-xxi

Nach Meinung der Verfasserin findet sich der von Ronald L. Grimes unter Punkt 7 aufgeführte Wunsch nach zukünftigen Untersuchungen und chronologischen Studien zu Ritualen im Wandel – im Gegensatz zu bereits existierenden synchronen und auf ahistorischen Daten basierenden Studien – im Feld der Ritualdynamik wieder.

2.3 Ritualdynamik

Christiane Brosius, Axel Michaels und Paula Schrode gaben 2013 den Sammelband „*Ritual und Ritualdynamik*“ heraus, welcher das Thema der Ritualdynamik und die Erkenntnisse des in Kapitel 1.2 erwähnten SFB 619 der Universität Heidelberg vorstellte. Prof. Dr. Brosius und Prof. Dr. Michaels waren Teilprojektleiter für die Bereiche Südasiens, respektive Indologie, im SFB 619. In der Einleitung des Sammelbandes definieren sie Rituale wie folgt:

„Rituale [...] sind mithin in der Regel bewusst gestaltete, mehr oder weniger form- und regelgebundene, in jedem Fall aber relativ stabile, symbolträchtige Handlungs- und Ordnungsmuster, die von einer gesellschaftlichen Gruppe geteilt und getragen werden [...]. Sie vermindern die Unberechenbarkeit und Unsicherheit menschlicher Handlungsmöglichkeiten, indem sie allgemein akzeptierte Handlungsformen vorgeben, die aber durch „praktische Logik“, Performanz und Aktualisierung stetig verändert und angepasst werden.“ (Brosius u.a. 2021: 15)

Ausgehend von dieser Definition bildet die Untersuchung der Veränderungen und Anpassungen die Essenz des Themenbereiches der Ritualdynamik, welche die vielleicht größte Weiterentwicklung in der Ritualforschung während der ersten Dekaden des Millenniums darstellt. Die Betonung der Prozessualität und Dynamik von Ritualen wurde zum Zentrum der wissenschaftlichen Untersuchung von Ritualen. Es ging nicht mehr ausschließlich um die Bedeutung von Ritualen, sondern ihre Entstehung und ihr Schwund sowie ihr Wandel und ihre Wanderung wurden thematisiert. Die Verfasserin schließt sich der Verwunderung von Brosius, Michaels und Schrode an, dass dieser Prozess der Betrachtung von Ritualen im Zeitalter der Modernisierung und Globalisierung so lange gedauert hat.

„Vor dem Hintergrund der enormen Vitalität und Vielfalt von Ritualen und Ritualdiskursen in unserer heutigen Welt ist es bemerkenswert, dass man Ritualen gerade auch in der Wissenschaft lange Zeit so wenig Dynamik zugeschrieben und sie häufig als starr und eintönig [...] angesehen hat.“ (Brosius, u.a. 2013: 9)

Davon ausgehend, dass Rituale keine starren Gebilde, sondern sich weiterentwickelnde Phänomene sind, entstanden sich im Rahmen des Themenbereiches Ritualdynamik verschiedene Theorien bezüglich *Ritualtransfer* (Veränderung von Ritualen durch gesellschaftliche Aktionen wie Migration), *Ritualdesign* („Neuerfindung“ von Ritualen) und *Ritualdynamik*, wobei stets der interdisziplinäre Aspekt des Themas im Vordergrund stand. (Brosius, u.a. 2013: 15). In den Theorien der Ritualdynamik werden Erkenntnisse und Sichtweisen unter anderem aus der Soziologie, Politik- und Religionswissenschaft zusammenfassend betrachtet und vergleichend untersucht.

In dem an der Universität Heidelberg etablierten Sonderforschungsbereich 619 „Ritualdynamik“ (SFB 619) erforschten von 2002-2013 über 90 Wissenschaftler aus 15 überwiegend geisteswissenschaftlichen Bereichen in zahlreichen Projekten das Themengebiet der Rituale. Die Kooperation mit anderen Forschungseinrichtungen und die Zusammenarbeit mit Gastwissenschaftlern integrierte auch Ritualpraktiker, wie zum Beispiel Bestatter in die Untersuchung von Ritualen (SFB 619 2002: elektronisches Dokument). Eines der Ziele des SFB 619 war die

„Schrittweise Entwicklung einer Theorie des Ritualen, die das Besondere rituellen Handelns nicht auf Begriffsbildungen aus der religiösen Ideenwelt reduziert, sondern innerhalb des Rahmens einer allgemein, d.h. interdisziplinär gültigen Theorie der kulturellen Praxis zu explizieren sucht.“ (Harth und Michaels 2003: 37)

Der SFB 619 betrachtete im Rahmen der Ritualdynamik elf Jahre lang unter anderem den Ritualbegriff selbst, die Geschichte der Ritualforschung, die Themenbereiche der „Agency“, der „Liturgie“, der „Performanz“, des „Ritual und Mythos“, der „Ritualgegenstände und Materialität“ und des „Ritualtransfers“.

Wie bereits dargelegt, beinhaltet das Konzept der Ritualdynamik, dass Rituale unbedingt unter neuen Perspektiven und diversen historischen und interdisziplinären Zusammenhängen zu betrachten sind. Brosius, Michaels und Schrode gehen davon aus, dass sich in und mit Ritualen „[...] strukturelle, soziale, historische und erfahrungsbezogene Dynamiken [...]“ vollziehen (Brosius, u.a. 2013: 9). Die Verfasserin ist der Meinung, dass Rituale besonders im Hinblick auf die Globalisierung einer eigenen Dynamik unterliegen, was unter anderem nach einer Migration von Menschen deutlich wird. Neue kulturelle Einflüsse, veränderte Rahmenbedingungen und Lebens- und Berufsverhältnisse beeinflussen die Materialität und Performanz von Ritualen. Im SFB 619 wurde das Zentrum der Aufmerksamkeit in der Untersuchung von Ritualen verschoben auf die Blickwinkel

„[...] der Genese, der Entwicklung sowie Verbreitung der Formenvielfalt, der Migration, der Hybridisierung, der Produktions- sowie Rezeptionskonflikte, der Verhandelbarkeit des Vollzugs, der Akzeptanz oder der Ablehnung intendierter sowie nicht intendierter Wirkungen, der Ritualkritik und der Tilgung aus dem einen oder anderen Sektor der jeweiligen soziokulturellen Praxis.“ (Harth und Michaels 2013: 124)

Die Forschungen des SFB 619 haben unter anderem ergeben, dass Rituale keinesfalls aus den „modernen“ Gesellschaften verschwinden. Im Gegenteil werden sie von den Generationen wiederentdeckt, importiert oder sogar neu erfunden und im Rahmen des alltäglichen Lebens kreativ gestaltet (Harth und Michaels 2013: 125). Dieser Prozess findet

unter anderem nach der Migration von gläubigen Menschen im Umgang mit ihren religiösen Ritualen statt, wenn sich die Lebensumstände und -gegebenheiten verändern und die Performanz und Materialität eines Rituals beeinflussen. Dieser Gedanke ist die Basis der vorliegenden Arbeit und soll anhand des Hindu Rituals *Puja* verdeutlicht werden. Zum besseren Verständnis werden im folgenden Kapitel daher zunächst der Hindu-Glaube und die *Puja* vorgestellt.

3 Der Hindu-Glaube

3.1 Die Hindu-„Religion“

Im begrenzten Rahmen dieser Arbeit wird der Hindu-Glaube nur zusammenfassend dargestellt, um das Ritual *Puja* näher betrachten zu können. Der „Hinduismus“ wird zu den Weltreligionen gezählt, obwohl der Hindu-Glaube nicht der allgemeingültigen Definition einer Religion entspricht und der westliche Begriff „Religion“ auf den Hindu-Glauben nicht passt. Der Glaube und der Bezug der *devotées* zu ihren Gottheiten ist eingebettet in das gesamte „Sein“ eines Gläubigen. Grundsätzlich verstehen Hindus ihren Glauben als *Dharma*.

„Dharma [...] ist das, was die Welt zusammenhält und stützt, das ewige (*sanatana*) Gesetz, 'die Ordnung im Vollzug'. Der Dharma gilt für Menschen und Tiere, aber auch für Elemente; er umfasst natürliche und gesetzte Ordnung, Recht und Sitte im weitesten Sinne.“
(Michaels 2006: 31)

Der *Dharma* stellt allerdings kein Dogma dar und ist ein relativer Begriff, welcher sich auf besondere Umstände bezieht. Handlungen, Moral und Recht sind in verschiedenen *Dharmas* etabliert. Des Weiteren existieren diverse *Dharmas* je nach Region und Herkunft, persönliche und familienbezogene *Dharmas* sowie ein *Dharma* für Frauen oder auch Tiere. *Dharmas* erheben keinen universellen Gültigkeitsanspruch. Axel Michaels sagt dazu in *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*: „Das Prinzip der Relativität des *Dharma* steht höher als ein Absolutheitsanspruch“ (Michaels 2006: 32).

Die religiöse Literatur des Hindu-Glauben beginnt circa ab dem Ende des 5. Jahrhundert n. Chr. mit der *Veda*, der altindischen in Sanskrit geschriebenen Sammlung religiöser Texte. Nach Heinrich von Stietencron, Professor em. für *Indologie und Vergleichende Religionswissenschaft* an der Universität Tübingen, sind die *Veden* allerdings

„[...] genau genommen, keine heiligen Schriften, denn die Arya um 1000 v. Chr. kannten keine Schrift. Es handelt sich um mündliche Überlieferung, um eine unglaubliche Gedächtnisleistung [...].“ (v. Stietencron 2017: 18)

Die in der *Veda* enthaltene *Yajurveda*, dem „Wissen von den Opfersprüchen“, beschreibt bereits Ritualanweisungen, unter anderem auch für Opferrichtungen. Diese Vorschriften werden später in den nach-vedischen, von Gelehrten (*Brahmanen*) geschriebenen *Brahmana-Texten* weiter behandelt. Die *Brahmanen* verfassten Kommentare zu den *Veda*-Erzählungen aus allen Regionen auf und stellten große Sammlungen von „Mythen, Volkserzählungen, Märchen oder Spruchdichtungen“ zusammen. Ab circa 800 n. Chr. entstanden *Hindu-Tantras*, welche nicht mehr ausschließlich von Gelehrten verfasst wurden und sich gegen die alleinige Autorität der *Veda* richteten. Unter anderem wurde begonnen, aufzuzeigen, wie spirituelle Praktiken in Form von aktiver Verehrung der Gottheit im Rahmen der *Puja* dargestellt werden können (Michaels 2006: 69-78).

Der im heutigen Indien praktizierte Hindu-Glaube wurde von 1850-1950 unter anderem durch die Industrialisierung geprägt. Aufgrund einer verbesserten Infrastruktur, dem durch die Briten importierten Erziehungs- und Bildungssystem, einer Wirtschaftsaufschwung und der flächendeckend verbesserten medizinischen Versorgung entwickelten sich gesellschaftliche und soziale Veränderungen. Des Weiteren entstanden westlich beeinflusste Reformströmungen, die nach der Unabhängigkeit Indiens am 15.08.1947 hinduistischen Tendenzen entgegenstanden. Axel Michaels schreibt dazu:

„Die Einrichtung der Demokratie, die Zerschlagung der letzten unabhängigen Königtümer, die Landreformen, die rechtliche Säkularisierung der Indischen Union, der Ausbau der Industrialisierung in der Nehru-Zeit, die Behebung der Versorgungsnot durch die Grüne Revolution, der organisierte Massentourismus und die Globalisierung, hinterlassen Spuren auch in den religiösen Weltbildern. Vor allem aber verändern die neuen Medien die Menschen nachhaltig.“ (Michaels 2006: 65)

Die Menschen passten ihr Hindu-Sein den Gegebenheiten und Veränderungen an. Dies betrifft auch die nach Deutschland migrierten Gläubigen und ihre Durchführung der für sie wichtigen Traditionen und Rituale.

3.2 Hindus in Deutschland

Die Migration von Hindu-Gläubigen nach Deutschland begann ungefähr 1980 und hat langsam, aber stetig zugenommen. Die Menschen kamen, abhängig vom Heimatland, aus unterschiedlichen Gründen nach Deutschland. Aktuelle Zahlen waren nicht verfügbar und die Verfasserin bezieht sich auf einen Bericht des Religionswissenschaftliche Medien- und Informationsdienstes (REMID e.V.) von (ursprünglich) 2012, welcher die Gesamtzahl an Hindu-Gläubigen damals mit circa 0,1 Millionen Menschen beziffert. Die meisten der migrierten

Menschen stammten aus Afghanistan, Sri Lanka und Indien (RE MID 2018: elektronisches Dokument).

In seinem Artikel „Hindus in Deutschland“ im „*Journal of Religious Culture*“ von 2002 schreibt Edmund Weber, dass es sich bei den afghanischen Hindus „[...] gänzlich um Asylanten, die hauptsächlich vor den antisowjetischen Mujahedin um in geringem Umfang vor den Taliban geflüchtet sind“, handelt (Weber 2002: 4). Nach Weber sind die sri-lankanisch-tamilischen Hindus meist ehemalige Asylanten aus den vom Bürgerkrieg betroffenen Gebieten Sri Lankas. Die größte Gruppe, bestehend aus indisch-bengalischen Hindus, ist meist aus berufstechnischen und wirtschaftlichen Gründen migriert und bereits seit Jahrzehnten in Deutschland ansässig. Die Migranten besitzen oftmals einen deutschen Pass, haben deutsche Ehepartner, sind häufig dem Mittelstand zuzurechnen und pflegen starke Heimatbindungen.

Der überwiegende Anteil der in Deutschland lebenden Hindus ist in Vereinigungen organisiert, welche für sie verschiedene Aufgaben übernehmen. Die Vereine erfüllen die Funktion von „[...] Religionsgemeinschaften, z.T. ethnische Zusammenschlüsse, z.T. kulturpolitische Organisationen“ (Weber 2002: 4-9). Diese Vereinigungen ermöglichen den Gläubigen unter anderem in eigenen Tempeln die Teilnahme an religiösen Festen, täglichen oder wöchentlichen *Pujas* und Beratung und Unterstützung durch einen *Pandit*. Ein Beispiel hierfür ist der *Hari-Om Tempel des Hindu Cultural Center e. V.* in Frankfurt Rödelheim, welchen die Verfasserin im Rahmen des dieser Arbeit zugrunde liegenden Forschungsprojekts mehrfach besuchte, um die Durchführung der *Puja* durch einen *Pandit* teilnehmend zu beobachten.

4 Die Puja

4.1 Geschichte und Formen

Im Hindu-Glauben dient das Ritual *Puja* der Gottesverehrung und dem fast täglichen persönlichen Kontakt zu einer oder mehreren Gottheiten. Bei großen Anlässen wie Festivals, Eheschließung, Geburt, Tod oder dem Geburtstag einer Gottheit wird das Ritual durch einen *Pandit* im Tempel oder bei den Gläubigen zu Hause durchgeführt. Nach Axel Michaels ist die *Puja* allerdings immer eine „[...] Angelegenheit zwischen dem Einzelnen und der Gottheit, selbst wenn ein Priester dazwischensteht“ (Michaels 2006: 270).

Die Gläubigen integrieren die *Puja* zu Hause in ihren Tagesablauf, um ihre jeweiligen persönlichen Gottheiten zu verehren, um Gefallen oder um Unterstützung zu bitten und um ein Stadium der inneren „Reinheit“ zu erlangen. Die Durchführung der *Puja* ist den *devotées*

ein Bedürfnis, welches nicht zu ersetzen ist und einen zentralen Bestandteil ihres Hindu-Lebens darstellt. „Wenn ich nicht bei meiner Gottheit war, wird mein Tag nicht gut laufen. Da fehlt der Beginn meines Glücks“ (Avireddy 2021: persönliches Gespräch). C.J. Fuller fasst in seinem Buch „*The Camphor Flame*“ die *Puja* wie folgt zusammen:

„PUJA, ‘worship’, is the core ritual of popular theistic Hinduism. Every day, in temples and homes throughout India, *puja* is being performed before the deities’ images by both priests and laypeople. [...] *Puja* at its heart, is the worshipers’ reception and entertainment of a distinguished and adored guests. It is a ritual to honor powerful gods and goddesses, and often to express personal affection for them as well; it can also create a unity between deity and worshiper that dissolves the difference between them.“ (Fuller 1992: 57)

Die Geschichte der *Puja* wird im Folgenden nach den Aussagen von Vasudevan Raghavan zusammengefasst. Die Verfasserin führte im April/Mai 2022 mehrfach Experten-Interviews mit Herrn Raghavan über den Hindu-Glauben und die *Puja*. Herr Raghavan lebt seit 2002 in Deutschland und gründete im Jahr 2010 die *Paaraayanam Frankfurt Group*. Er hält online Vorträge und lehrt seit 2013 die *Bhagawad Gita*, eine der zentralen Schriften der *veda*. Die *Gita* ist geschrieben in Form eines philosophisch-religiösen Lehrgedichts und stellt eine Quelle der Inspiration für viele Hindu-Gläubige dar. Prof. Dr. Michael von Brück, Leiter des „Interfakultären Studiengangs für Religionswissenschaften“ an der Ludwig-Maximilians-Universität München, sagt über die *Bhagawad Gita*:

„Die Gita ist einer der wenigen Texte des Hinduismus, die nicht an eine spezifische kultische Tradition, eine bestimmte Kaste oder eine besondere Philosophie gebunden sind. Somit konnte die Gita den gesamten Hinduismus erfassen und durchdringen.“ (v. Brück 1993: 7)

Vasudevan Raghavan basiert seine Erläuterungen auf die *Bhagawad Gita* und fasst die Historie der *Puja* daraus folgernd zusammen. Seiner Aussage nach begann die überlieferte Geschichte der *Puja* vor circa 20.000 Jahren als *Upasana*. Diese Urversion des Rituals wurde ausschließlich in Gedanken und ohne externes Material durchgeführt. Im Laufe der Zeit waren die Menschen, meist aufgrund der sich ändernden Lebensumstände nicht mehr in der Lage, das mentale Ritual durchzuführen und „erfanden“ Götter-Statuen (*idols* und *deities*) zur direkten Anbetung ihrer Gottheiten.

Die heutige *Puja* wird sowohl rein meditativ als *manaasa puja* als auch als *kaayika puja* mit körperlichen Aktionen und verschiedenen Materialien zelebriert. Sie entwickelte sich in den letzten 400 Jahren und stellt ein „simplified ritual adapted to modern lifestyle“ dar (Raghavan 2022: Zoom Gespräch). Unter anderem führten zwei Faktoren zur Weiterentwicklung des

Rituals. Zum einen ergaben sich durch die in Kapitel 3.1 erwähnten *Brahmanas* Interpretation der *Veda* und den Geschichten über einzelne Gottheiten verschiedene „neue“ Traditionen. Zum anderen veranlassten die Veränderungen im alltäglichen Leben der Gläubigen, wie die Industrialisierung und Globalisierung diverse Anpassungen des Rituals. Bei der „modernen“ *Puja* ist die Länge und Art der Durchführung nicht mehr zentral. Die wichtigen Faktoren sind die Qualität und Regelmäßigkeit.

„The offerings are incidental and one uses local materials depending on the regional availability. There is a higher purpose to the ritual, which is independent of the materials used. A true devotee can offer just a small token, such as a drop of water and God will accept it as a feast. The *Puja* is highly flexible as long as the end result is the redefining and cleansing of oneself and therefore getting rid of impurities.“ (Raghavan 2022: Zoom Gespräch)

Zusammenfassend stellt die Verfasserin fest, dass die *Puja* ein Beispiel für den in Kapitel 2.1 der Arbeit vorgestellten Ritualtyp der Liturgie nach Ronald L. Grimes darstellt. Es handelt sich um einen Gottesdienst, welcher in der *manaasa Puja* auch meditativ durchgeführt werden kann. Das Ritual ist für die *devotées* kosmisch notwendig, da es ein integraler Teil ihres Lebens ist. Des Weiteren erfüllt das Ritual den Aspekt des „Anfragens“, denn die Gottheit(en) werden eingeladen, um Gefallen oder nur um Kontakt gebeten. Dies wird unter anderem im Ablauf des Rituals deutlich.

4.2 Die 16 Schritte der Respekterweisung

Die Durchführung der *Puja* beinhaltet eine nicht genau definierte Anzahl von Schritten. Diese richtet sich unter anderem nach dem Anlass der *Puja* und durch wen und wo das Ritual durchgeführt wird. Eine Rolle spielen auch die finanziellen und räumlichen Möglichkeiten des *devotées* sowie die Zeit, welche ein Gläubiger in seinem Tagesablauf zur Verfügung hat. In Vorbereitung auf die *Puja* nehmen die Gläubigen grundsätzlich eine innere und äußere Reinigung vor.

„Die äußere Reinigung besteht aus einem Bad, Mundspülung, neuen oder frisch gewaschenen Kleidern, Erneuerung des Stirnmals; die innere Reinigung (*atmasuddhi*) umfaßt eine vertrauensvolle Haltung (*sraddha*), Mantras, Versenkung und Visualisationen.“ (Michaels 2006: 268)

Der klassische Ablauf beinhaltet unter anderem 16 Schritte der Respekterweisung (*upacara*) an die Gottheiten. In der folgenden Abbildung von Axel Michaels in *Der Hinduismus* (2006: 268) sind die Schritte aufgelistet:

Tab. 23: Die 16 Respekterweisungen (*upacāra*) einer *Pūjā* ¹³⁶

1. Invokation (<i>āvāhana</i>)	10. Blumen (<i>puṣpa</i>)
2. Installation (<i>āsana</i> , wörtl. «Sitz, Thron»)	11. Weihrauch (<i>dhūpa</i>)
3. Waschung der Füße (<i>pādya</i>)	12. Licht (<i>dīpa</i>)
4. Willkommenheißung (<i>arghya</i>)	13. Speisung (<i>naivedya</i>)
5. Mundspülung (<i>ācamanīya</i>)	14. Grußerbietung (<i>namaskāra</i>)
6. Bad (<i>snāna</i>)	15. Zirkumambulation (<i>pradak-</i> <i>ṣiṇā</i>)
7. Ankleidung (<i>vastra</i>)	16. Auflösung (<i>visarjana</i>)
8. Umgürtung (<i>yajñopavīta</i>)	
9. Salbung (<i>gandha, anulepana</i>)	

Abb.3: Tab. 23: Die 16 Respekterweisungen (*upacara*) einer Puja

Die aufgeführten Schritte sind nicht alle zwingend durchzuführen und können sowohl auf ein Minimum in Form der Salbung, Blumen, Weihrauch, Lichtschwenken und Speisung reduziert, als auch auf bis zu 108 Schritte ausgeweitet werden. Das Ritual kann zügig oder sorgfältig, jedoch immer hingebungsvoll durchgeführt werden. Nach der inneren und äußeren Reinigung wird die Gottheit eingeladen und verehrt. Sie wird als hochgeschätzter Gast behandelt, indem ihr zunächst ein Platz angeboten wird. Danach wird sie symbolisch gewaschen, neu eingekleidet und mit Blumen geschmückt. Nach dem Verbrennen von Weihrauch und dem Schwenken der Öllampe findet die Gabe in Form von Speisen (*naivedya*) und die Reziprozität durch das *prasada* statt. Nach der Verneigung, der Zirkumambulation und der Verabschiedung des göttlichen Gastes ist das Ritual beendet (v. Stietencron 2017: 116).

4.3 Die Materialität des Rituals

Die *Puja* beinhaltet eine Vielzahl an Materialien, die je nach Anlass des Rituals variieren. Wenn ein Schrein als Teil des Rituals genutzt wird, findet man Idole (*deities*) in Form von kleinen oder großen Figuren und/oder Abbildungen der Gottheiten. Blumen und Blumenketten dienen zur Dekoration der Schreine und Räucherstäbchen (*incense*) werden für den Wohlgeruch eingesetzt. Stoffteile oder Fäden werden als symbolische Kleidung für die Gottheit in den Schrein gelegt und die *deities* erhalten regelmäßig neue Bekleidung.

Im Rahmen dieser Arbeit stehen die bei der *Puja* benutzten Gaben in Form von Speisen (*naivedya*) im Vordergrund. Wie bereits in Kapitel 4.1 dargestellt, ändern sich die Materialien des *naivedya* je nach Verfügbarkeit und Region. Ebenso spielen familiäre Traditionen eine Rolle. Nach Erkenntnissen aus dem von der Verfasserin durchgeführten Projekt haben die meisten weiblichen *devotées* die *Puja* von ihren Müttern oder Großmüttern erlernt und tendieren dazu, die in der Familie üblichen Speisen und Gaben in ihrem eigenen Ritual zu

nutzen. Ein Material, welches in fast jeder *Puja* genutzt wird, ist das Wasser des heiligen Flusses Ganges, das *gangagel*. Dies wird in Kapitel 5 der Arbeit näher beschrieben.

Die als *naivedya* angebotenen Speisen bestehen meist aus Süßigkeiten, Obst und Reisgerichten oder anderen selbst gekochten Speisen. Das *naivedya* wird am Ende des Rituals durch die „Segnung“ der Gottheit zum *prasada* und von den Gläubigen verzehrt. C.J. Fuller schreibt zu der Bedeutung des *prasada*:

„[...] different substances – ash, water, flowers, food, or other items- have been transferred to the deity, so that they have been in contact with the images or, as with food, have been symbolically consumed by the deity in its image form. As a result, these substances have been ritually transmuted to become *prasada* imbued with divine power and grace, which are absorbed or internalized when the *prasada* is placed on the devotee’s body or swallowed.” (Fuller 1992: 74)

Für größere Rituale werden gegebenenfalls vorab Einkaufszettel und Bestelllisten erstellt. Ein Beispiel dafür ist die folgende Abbildung. Es handelt sich um eine Liste von Materialien, welche Herr Malhotra für die Durchführung *Puja* zum Anlass der großen Feier seines Geburtstages von seinem *Pandit* hatte erstellen lassen. Obwohl er regelmäßig Materialien von Besuchen in Indien mit zurückbringt, waren nicht alle vom Priester vorgeschlagenen Dinge vorhanden. Die aufgeführten Artikel konnte er jedoch online bestellen und in einem *India Shop* in Frankfurt kaufen, manche wurden von anderen *devotées* zur Verfügung gestellt und zusätzlich zu den Materialien auf der Liste wurden lokale Speisen (Himbeeren und Blaubeeren) dazu gefügt (Malhotra 2022: persönliches Gespräch).

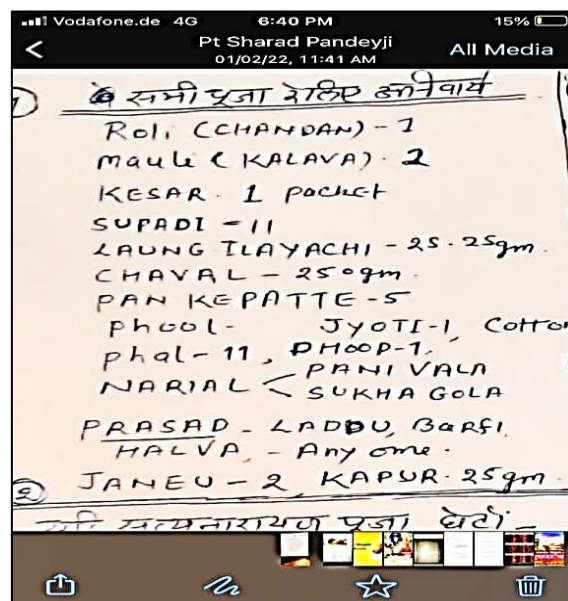


Abb. 4: Informant Malhotra (2022): Screenshot einer weitergeleiteten Besorgungsliste

Im Folgenden werden die Veränderungen in der Materialität des Rituals anhand der im Rahmen des in Kapitel 1.4 erwähnten Projekts gewonnenen Erkenntnisse anhand von *naivedya* und *gangagel* vorgestellt.

5 Erkenntnisse am Beispiel von *Naivedya* und *Gangagel*

5.1 *Naivedya*: „Ich kann nehmen, was ich will“

Die Aneignungsprozesse bei den Materialien der Puja werden in diesem Teil der Arbeit zunächst an den angebotenen Speisen (*naivedya*) und danach an dem bereits erwähnten *gangagel* dargelegt. Hierbei bezieht sich die Verfasserin im begrenzten Rahmen der Arbeit vor allem auf Beispiele von drei Informanten. Die Erlebnisse, Gedanken und Gefühle der vorgestellten Informanten verdeutlichen die grundsätzliche Flexibilität des Rituals bezüglich seiner Materialität.

Im Laufe der Beobachtungen bei *devotées* zu Hause konnte durchgängig derselbe Ablauf beobachtet werden, wobei der Zeitrahmen von 15 bis 65 Minuten variierte. Die Gläubigen bereiteten sich zunächst durch das Singen von *Mantras* (*chanten*) auf die Puja vor. Die in Abbildung 3 aufgelisteten Schritte eins bis elf fanden rein mental, beziehungsweise vorher beim Schmücken des Schreins statt. Der „aktive“ Teil des Rituals begann mit dem Schwenken der Öllampe (*Aarti*). Das Angebot des *naivedya* (Schritt 13) wurde immer durch das Platzieren der Gabe des Tages (Süßigkeiten, Obst, selbst Gekochtes) in oder vor den Schrein dargestellt. Das Verbeugen vor der Gottheit und das Umrunden vor den *deities* (Schritte 14 und 15) bildeten den aktiven Abschluss des Rituals.

Die Beobachtungen des Rituals bei Bharati Avireddy (Informantin 1) fanden in ihrer Einzimmerwohnung in Frankfurt statt. Sie ist 48 Jahre alt, geschieden und lebt seit 26 Jahren in Deutschland. Die Beobachtungen waren zunächst rein passiv und entwickelten sich später zu teilnehmenden Beobachtungen, indem Bharati der Verfasserin unter anderem zeigte, wie das Lampenschwenken im Rahmen des *Aarti* durchzuführen ist.

Wie auf den folgenden Abbildungen zu sehen ist, nutzt Bharati für ihre *Puja* einen kleinen Schrein, welche sie in einem Bücherregal gestaltet hat (Abb. 5 und 6). Der Schrein war bei den Beobachtungen immer frisch geputzt und geschmückt mit Blüten und Blumen. Manche der Blumen pflanzt sie auf ihrem Balkon an. Sie sagt dazu:

„[...] Ich finde es schön, *Shiva* frische Blumen zu geben. Hier habe ich im Balkon auch Geranien [und] manchmal finde ich keine Blumen was [sic!] ich möchte, dann benutze ich [die] von meinem Balkon.“ (Avireddy 2021: Interview)



Abb. 5 und 6: Eigene Aufnahmen (2021): Schrein mit Blüten und *naivedya* bei Bharati Avireddy

Zu diesem Zeitpunkt in ihrem Leben pflegt sie eine besondere Beziehung zur Göttin *Shiva*. Sie versucht dennoch, jeden Tag eine *Puja* auch für andere Gottheiten durchzuführen, damit jeder *lord* einmal im Laufe der Woche bei ihr zu Gast sein kann. Bharati führt die verschiedenen Verehrungsschritte je nach Zeitrahmen in unterschiedlicher Intensität durch. Sie beginnt immer mit dem *chanten* der Mantras, denn „Das Chanten ist [...] wie eine einführende Meditation“ (Avireddy 2021: Interview).

In mehreren informellen Gesprächen und teilstrukturierten Leitfadeninterviews erklärte Bharati, dass bereits die Vorbereitung und der Kauf der Gaben eine Vorbereitung auf das Ritual und ihre Verbindung mit Gott darstellen und sie diesen Prozess je nach ihren zeitlichen Möglichkeiten genießt. Sie sieht bei den Beschaffungsmöglichkeiten traditioneller Materialien einen großen Unterschied zwischen ihrer ersten Zeit in Deutschland und heute. Früher mussten die Materialien importiert werden. Inzwischen sind im Rhein-Main-Gebiet eine Vielzahl von *India Shops* entstanden, in welchen Materialien aus Indien zu finden sind. Es existieren auch Webseiten wie „My Pooja Box“ und „Jamoona.com“, auf welchen die *devotées* Materialien aller Art kaufen können. Auf beiden Webseiten können eine große Anzahl von einzelnen Artikeln oder auch ganze „Material-Boxen“ für spezielle *Pujas* bestellt werden.

Bharati kann sich aufgrund finanzieller Beschränkungen häufig nicht leisten, diese oftmals teuren Produkte zu bestellen. Daher nutzt sie meist diejenigen Materialien, welche für sie günstig im Supermarkt im Angebot erhältlich sind. Diese Vorgehensweise stellt für sie kein Problem oder Zwiespalt dar. Sie ist davon überzeugt, dass alles, was sie für ihre *Puja* benutzt

„[...] von Gott gegeben ist. Blumen, Kampfer, Obst...alles kommt von der Erde und geht wieder zu Gott zurück. [...] und wenn ich nur mit meinem Herz gebe, dann ist es für sie [Shiva] egal, [wo es herkommt].“ (Avireddy 2021: Interview)

Auch bei der Vorbereitung des *naivedya* spielt es für Bharati keine Rolle, ob sie Produkte aus Indien nutzt, aufwendiges oder einfaches Essen kocht, das Ghee selbst macht oder einfach „nur“ lokales Obst kauft. Dies verdeutlichte sie durch die Aussage über ihre individuelle Freiheit, das Ritual auszuführen:

„Meine spirituelle und meine rituelle Entwicklung hat mit Umgebung nichts zu tun. [...] Gott hat uns diese ganze Freiheit gegeben und gesagt Rituale sind [so]: wenn du kannst, mach das, wenn du nicht kannst, brauchst du nicht.“ (Avireddy 2021: Interview)

Die Beobachtungen und Gespräche bei Frau Rani Javaji (Informantin 2) bestärkten diese Erkenntnisse. Familie Javaji lebt seit circa 15 Jahren im Taunus. Die Familie besitzt ein großes Haus, in welchem im Dachgeschoss ein ganzes Zimmer als Puja-Raum eingerichtet ist. Jeden Tag wird die *Puja* im kleinen Familienkreis durchgeführt und am Wochenende werden Freunde zu einer großen *Puja*, inklusive einer Stunde des meditativen *chantens*, eingeladen. Bei einer der teilnehmenden Beobachtungen hatte Frau Javaji vor dem Schrein bereits Obst und indische Süßigkeiten (*Halva*) bereitgestellt. Kurz vor Beginn des durch ihren Mann zelebrierten Rituals brachte sie einen großen Topf mit frisch gekochtem deutschem Kartoffelpüree in den *Puja*-Raum und platzierte ihn auf den Boden vor den Hauptschrein des Zimmers (Abbildungen 5 und 6). Im folgenden Interview sagte sie zu dieser Wahl des *naivedya*:

„My children love it. We [sic!] eat it for lunch later. Back in India, I used to cook big rice dishes [...] like my mother taught me. But here, I don't have the time and my kids love the Kartoffelpüree.“ (Javaji 2021: Interview)



Abb. 7: Eig. Aufnahme: Schrein Fam. Javaji



Abb. 8: Eig. Aufnahme: *Naivedya* Fam. Javaji

Frau Javaji erklärte, dass die Durchführung des Rituals im Alltag nicht immer einfach sei. Im Gegensatz zu früher in Indien kommen Ihre Kinder zu unterschiedlichen Zeiten aus der Schule und ihr Mann und Bruder arbeiten zu verschiedenen Tageszeiten im eigenen Geschäft. Um sich diesen Gegebenheiten anzupassen, habe sie sich angewöhnt, das von ihren Kindern geschätzte deutsche Mittagessen als *naivedya* zu nutzen. Ihr Mann, ein devoter Hindu, unterstützt sie dabei, da auch er kein Problem in der Nutzung lokaler Produkte sieht.

In den Interviews sprachen die Informanten immer wieder von der Freiheit bei den zu nutzenden Materialien. Sie betonten, dass die „Dinge nicht wichtig sind“, sondern die Durchführung der *Puja* „mit reinem Herzen“ die zentrale Rolle spielt und sie daher nutzen können, was sie möchten. Die Beziehung zur jeweiligen Gottheit findet ausschließlich auf der inneren Ebene statt und die *devotées* empfinden keinen Zwang bei der materiellen Kultur des Rituals. Sie sagten aus, dass die traditionellen Vorgaben keine wahren Vorschriften darstellen.

In den Fragebögen erwähnten einige der Informanten ein „schlechtes Gewissen“ und eine gewisse Unsicherheit, als sie zunächst nach Deutschland kamen und ihnen bewusst wurde, dass sich ihre *Puja* sowohl in der Performanz, beispielsweise bei der Nutzung von Düften als auch bei der Materialität verändern würde (Div. Informanten 2021/2022: Fragebogen). Zu diesem Aspekt drückte Bharati Avireddy ihre Erleichterung aus, dass ihre deutschen Nachbarn sich nicht durch den Geruch des *incense* gestört fühlen. Das traditionelle Glockenläuten wiederum führt sie nur sehr leise durch, damit keine Probleme entstehen.

Zusätzlich empfand sie zu Anfang die Tatsache, dass sie sich nicht immer die gewohnten Speisen aus dem *India Shop* leisten konnte und sie dann durch lokale Dinge ersetzen musste, als schwierig. Nach kurzer Zeit wandelte sich das schlechte Gefühl in etwas Positives, da sie sich klar machte, dass die „neuen“ Gaben auch etwas Besonderes für ihre Gottheit darstellen können. Der Prozess der Veränderung stellte für sie jedoch nie ein wirkliches Problem dar, da sie nicht gegen „Vorschriften“ verstieß, sondern nur gewohnte Wege verlassen musste. „Nirgendwo steht, dass ich irgendetwas Bestimmtes benutzen muss“ (Avireddy 2021: Interview). Nach Meinung der Verfasserin zeigen bereits diese im Projekt erlangten Erkenntnisse bezüglich dieser Aneignungsprozesse bei der *naivedya* die grundsätzliche Flexibilität der *Puja* deutlich auf.

5.2 Gangagel: „Mein persönlicher Ganga“

Ein weiteres Beispiel für den Umgang mit stattfindenden Aneignungsprozessen als Zeichen der Flexibilität des Rituals konnte die Verfasserin in einem Interview mit einem Informanten im Hari-Om Tempel bezüglich des *gangagel* erfahren. Das Wasser des für Hindu-

Gläubige heiligen Flusses *Ganges* wird bei der *kaayika puja* genutzt. Die schwierige und teilweise kostspielige Beschaffung des Wassers stellt für migrierte Menschen eine der wenigen wirklichen Herausforderungen in der Materialität des Rituals dar. Normalerweise wird das *gangagel* von Reisen nach Indien in Kanistern mit zurückgenommen und dann nur sehr spärlich im Ritual verwendet.

Der Informant stand nach zwei Jahren der Corona Pandemie vor dem Problem, dass er während dieser Zeit nicht in der Lage war, nach Indien zu reisen und das für die *Puja* traditionell wichtige *gangagel* mit nach Deutschland zu bringen. Es ergaben sich auch keine Möglichkeiten, es sich mitbringen zu lassen. Er erzählte der Verfasserin mit großem Stolz von seiner persönlichen Lösung für das durch die Pandemie entstandenen Problem: Ihm war nach langer Überlegung aufgefallen, dass der Fluss *Main* große Ähnlichkeiten mit dem *Ganges* aufweist. Die Fließ-Richtung beider Flüsse ist dieselbe und der *Main* verfügt über eine Biegung, welche einer Stelle des *Ganges* in Varanasi, der spirituellen Hauptstadt für Hindu-Gläubige in Indien, sehr ähnlich ist. Die Stelle ist ein Pilgerort für *devotées*, die dort Waschungen und kleine *Pujas* durchführen. Diese Gemeinsamkeiten waren für den Informanten Anlass und Begründung genug, den *Main* zu seinem „persönlichen heiligen Fluss“ zu deklarieren und eine spirituelle Beziehung zu dem Fluss aufzubauen. Er sagte dazu: „I love my personal *Ganga* and it makes everything easier“ (Anonymer Informant 2022: persönliches Gespräch). Durch diese pragmatische Lösung hatte er ab diesem Zeitpunkt immer ausreichend *gangagel* zur Verfügung. Er sprach diese Entscheidung bei seinem *Pandit* im Tempel an, welcher die Idee unterstützte. Obwohl der Priester die Lösung nicht im Tempel umsetzen möchte, sah er für den Informanten bei seiner persönlichen *Puja* keinerlei Problem, das *gangagel* aus dem *Main* zu nutzen, da es zur Verfügung zu haben das Wichtigste sei (Anonymer Informant 2022: persönliches Gespräch).

Auch in den Experteninterviews mit dem jeweiligen *Pandit* des Sri Nagapooshani und Hari-Om Tempels konnte die Verfasserin erfahren, dass die *veda* den Gläubigen unter anderem bezüglich der Materialität alle Freiheiten lässt, welche sie benötigen. „We can use what we want as long as we give our best and have a clean heart“ (Pandey 2022: Interview). Der *Pandit* des Hari-Om Tempels sprach auch über die Traditionen in der Durchführung und darüber, wie er selbst damit umgeht, wenn ihm Dinge fehlen:

„Ich vermisse manchmal bestimmte Blumen, die in Indien viel stärker gerochen haben. Lotusblume und eine bestimmte Rosenform. Ich stelle das hier künstlich her durch Duftöle, um das Gefühl von zu Hause zu kopieren.“ (Pandey 2022: Interview)

Wie bei den Ritualen in den Privathaushalten wurde bei den im Tempel durchgeführten *Pujas* eine Mischung aus indischen und lokalen Produkten genutzt. Der *Pandit* des Hari-Om Tempels sagte zu dem Thema, dass unter anderem die Kosten bei der Beschaffung der Materialien eine Rolle für den Verein spielen (Pandey 2022: Interview). Auch hier werden Angebote aus dem lokalen Supermarkt genutzt. Die günstig gekauften Materialien werden gemischt mit Artikeln aus den *India Shops* oder den von diversen Webseiten bestellten Dingen. Des Weiteren bringen die *devotées* selbst Gaben jeglicher Form für das *naivedya* mit. Bei den teilnehmenden Beobachtungen konnte die Verfasserin feststellen, dass sowohl indische und deutsche Süßigkeiten als auch selbst gekochte Reisgerichte sowie lokales Obst von den Gläubigen an den Schreinen abgelegt wurde, um es nach der *Puja* den Anwesenden als *prasada* anzubieten. Manche Speisen, wie beispielsweise Blaubeeren sorgen dabei für Heiterkeit, da sie nicht einfach an die Gläubigen zu verteilen waren. Dennoch wurden die Beeren von den *pandits* und *devotées* genauso positiv angenommen wie alle anderen Gaben. Zusammenfassend stellen die aus den Tempeln und aus den privaten Haushalten aufgezeigten Beispiele einen Nachweis für die Flexibilität des Rituals im Umgang mit seinen Materialien dar.

6 Zusammenfassung

Anhand der in Kapitel 5 aufgezeigten Beispiele und Erkenntnisse kommt die Verfasserin zu dem Schluss, dass die zentrale Fragestellung der Arbeit, ob stattfindende Aneignungsprozesse in der Materialität des Rituals *Puja* nach der Migration der Gläubigen nach Deutschland eine Form von Ritualdynamik darstellen, beantwortet wurde und die Hypothesen bestätigt sind.

Die in Kapitel 1.3 vorgestellte zentrale Fragestellung wurde zunächst über die Darstellung der im Ritual genutzten Materialien und deren Beschaffung in Deutschland bearbeitet. Des Weiteren wurden Rückschlüsse gezogen über die stattfindenden Aneignungsprozesse und Feststellungen getroffen bezüglich des Spielraums und der Flexibilität des Rituals.

Es wurde durch die in Kapitel 5 aufgezeigten Beispiele dargelegt, dass Aneignungsprozesse in der Materialität stattfinden und die Menschen nach einer Migration die Möglichkeit haben, die *Puja* trotz möglicher Engpässe oder Nichtvorhandensein von Gaben und anderen Materialien durchzuführen. Die genannten Beispiele konnten bestätigen, dass der Hindu-Glaube den *devotées* grundsätzlich erlaubt, das Ritual so durchzuführen, wie es ihnen möglich ist und wie sie selbst es bevorzugen. Wie in Kapitel 4.1 erörtert, ist bereits in den *Veden* festgelegt, dass die Ausführung auch ohne Materialien als *manaasa puja* rein

mental stattfinden kann. Die Durchführung **mit** Materialien wird durch die Gläubigen selbst oder den Priester definiert. Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die in den Aneignungsprozessen der Materialität stattfindende Dynamik den Gläubigen die Durchführung ihres Verehrungsrituals unter neuen Rahmenbedingungen ermöglicht. Diese Möglichkeit der veränderten Durchführung stellt für die *devotées* einen wichtigen Faktor in ihrem Leben dar, denn wie durch die Beispiele in Kapitel 5 dieser Arbeit deutlich gemacht, ist die Beziehung zu ihren Gottheiten für Hindu-Gläubige ein Teil der Essenz ihres spirituellen Seins. Aufgrund der Erkenntnisse aus dem Projekt hat sich bestätigt, dass ohne einen Aneignungs- und damit einhergehenden Veränderungsprozess des Rituals eine der wichtigsten Stützen in ihrem täglichen Leben nicht vorhanden wäre.

Diese Flexibilität ermöglicht die stattfindenden Aneignungsprozesse und nach Meinung der Verfasserin stellen die nach der Migration stattfindenden Aneignungsprozesse in der materiellen Kultur unter anderem eine Form von *Ritualtransfer* nach Robert Langer und Jan A.M. Snoek dar. *Ritualtransfer* als einer der Teilaspekte der Ritualdynamik bedeutet die Veränderung eines oder mehrerer Aspekte des Ritualkontextes. Diese Veränderungen können in den Verbindungen mit verschiedenen Entwicklungen wie „[...] Migration, Pluralität, weltweiter Vernetzung, aber auch Kulturalisierung [...] untersucht werden“ (Langer und Snoek 2013: 188-189).

Dies zugrunde legend, kann die Leithypothese bestätigt werden. Die *Puja* stellt nach Meinung der Verfasserin anhand ihrer Veränderungsmöglichkeiten und der dem Ritual ureigenen Flexibilität ein geeignetes Objekt für zukünftige Untersuchungen unter dem Aspekt des *Ritualtransfers* im Rahmen der Ritualdynamik dar. *Ritualtransfer* ist untersuchbar in diversen Zusammenhängen. Denkbar sind hier Forschungen bezüglich der Performanz des Rituals nach privaten oder beruflichen Veränderungen der *devotées* sowohl im Heimatland als auch nach einer Migration. Mögliche Untersuchungen könnten beinhalten, inwiefern die räumlichen Einschränkungen nach einer Migration oder einem Umzug innerhalb des Heimatlandes die Performanz des Rituals beeinflussen. Für die Verfasserin sind beispielsweise Forschungen im Rahmen der beruflichen Entwicklung von jungen Frauen in ihrem Heimatland und möglichen Zeichen von *Ritualtransfer* durch die Veränderung ihres sozialen Status innerhalb der Gesellschaft vorstellbar.

7 Fazit und Zukunft des Themas

Nach Meinung der Verfasserin ist unbestritten, dass Rituale einen zentralen Stützpunkt im Leben von Menschen in allen Gesellschaften bilden, wobei ihre Rolle und Bedeutsamkeit unterschiedlich stark ausgeprägt sein kann. Die Thematik der Rituale umfasst viele

verschiedene Bereiche des alltäglichen und religiösen Lebens der Menschen und die Untersuchung von Ritualen zum Verständnis von verschiedenen Gesellschaften ist in der Ethnologie noch nicht abgeschlossen. Unter anderem die fortschreitende Globalisierung bildet eine Grundlage für zukünftige Forschung in der Ritualdynamik. Die Folgen von Phänomenen wie Migration, freiwillig oder erzwungen, und deren Konsequenzen für die Rituale der Menschen sind hier mögliche zukünftige Themenbereiche. Das eigene Forschungsinteresse der Verfasserin umfasst diesbezüglich beispielsweise folgende Fragestellungen:

Welchen Einfluss haben soziokulturelle Veränderungen innerhalb einer Gesellschaft auf die Bedeutung der Rituale für Menschen?

„Brauchen“ Menschen mehr Rituale, wenn die Lebensumstände sich verändern?

Werden Rituale nur bestehen können, wenn sie Dynamik zulassen, oder liegt die Stärke von bestimmten Ritualen in der Tatsache, dass sie sich nicht „anpassen“?

Wenn man wie Brosius, Michaels und Schrode davon ausgeht, dass Rituale wandern, sich verändern und verschwinden können, sind nach Meinung der Verfasserin Untersuchungen von Ritualen unter anderem bezüglich des *Ritualtransfers* und der Ritualdynamik in Zukunft notwendig, um das komplexe Thema der Rituale weiter zu erforschen. Im begrenzten Rahmen dieser Arbeit möchte die Verfasserin in diesem Zusammenhang nur zwei Beispiele nennen: Die Hinterfragung des existierenden **Ritualbegriffes** und die **Wirkung** von Ritualen in den „modernen“ Gesellschaften. Eine Fragestellung der Zukunft kann sein, ob der etablierte **Ritualbegriff** als solcher weiter bestehen kann oder die sozialen Praktiken

„[...] vorzugsweise mit Hilfe anderer systematischer Konzepte analysiert oder primär aus ihren spezifischen Kontexten heraus in ihrer Singularität verstanden werden.“ (Brosius, u.a. 2013: 19)

Diesbezüglich haben die Forschungsergebnisse des SFB 619 bereits gezeigt, dass der eher eingrenzende Ritualbegriff des letzten Jahrhunderts im Rahmen der heutigen Entwicklungen nicht mehr ausreichend ist und weiter untersucht und bearbeitet werden sollte.

Ein weiterer Forschungsbereich liegt in der Untersuchung der **Wirkung** von Ritualen in der heutigen Gesellschaft und den Beziehungen zu aktuellen Themen wie Grenzerfahrungen, Drogenmissbrauch, Körperkultur, soziale Medien und der Mischung von Identitäten durch Migration. Besonders in diesen Lebensbereichen unterliegen in ihrer Wirkung einer Dynamik.

Nach Jungaberle, Verres und DuBois, welche Rituale 2006 unter anderem auf ihre „Modernitätsfähigkeit“ interdisziplinär untersucht haben, stellen Rituale folgendes dar:

„Rituale [sind] also eher biokulturelle Prozesse als kulturelle „Institutionen“, im Sinne von Momentaufnahmen einer lebendigen Interaktion zwischen Menschen sowie zwischen Menschen und historisch gewachsenen Ideen.“ (Jungaberle u.a. 2006: 22)

Falls man Rituale also als Momentaufnahmen betrachtet, so ist automatisch impliziert, dass sie sich ändern. Die beiden genannten Bereiche der Begriffsklärung beziehungsweise der Begriffsweiterentwicklung und der Wirkung von Ritualen in der „modernen“ Gesellschaft mit ihren neuen Herausforderungen an die Menschen sind nur Beispiele für die zahlreichen Ansätze, unter welchen Ritualforschung in der Zukunft tätig sein kann.

Der interdisziplinäre Ansatz des SFB 619 hatte die Ritualforschung bereits „modern“ und aktuell weiterentwickelt. Im Laufe der letzten Jahrzehnte fanden unter anderem resultierend aus dem SFB 619 zahlreiche Tagungen und Kongresse zum Thema der Ritualdynamik in statt. Ein Beispiel hierfür ist die Internationale Konferenz „Ritual Dynamics and the Science of Ritual“, welche 2008 in Heidelberg nach einer Vielzahl vorangegangener akademischer Tagungen abgehalten wurde, um „[...] die gesellschaftliche Relevanz der Ritualforschung eindrücklich zu machen und den universitären Bildungsauftrag ernst zu nehmen [...]“ (Schwarz 2008: elektronisches Dokument). Die bis zu diesem Zeitpunkt durchgeführten Projekte und Ergebnisse des SFB 619 wurden einem internationalen Publikum vorgestellt. Namhafte Wissenschaftler wie Ronald L. Grimes nahmen an dem Kongress teil, um sich über den Forschungsstand des Themas zu informieren und die Ritualdynamik als wissenschaftlichen Forschungsbereich weiterhin interdisziplinär voranzubringen.

Zusammenfassend stellt die Verfasserin fest, dass die Thematik der „modernen“ Ritualforschung ihren Platz in unterschiedlichen Wissenschaften gefunden hat. Medizin, Religion, Politik, Philosophie, Soziologie, Kultur- und Sozialanthropologie erkennen und erforschen die Bedeutung und Wirkung von Ritualen in ihren sozialen und kulturellen Komplexitäten, Verflechtungen und Verbindungen. Man kann sagen, dass die in Kapitel 2.2 erwähnte, von Ronald Grimes 2003 erstellte „Wunschliste“ für die Zukunft der *ritual studies* im Laufe der letzten zwei Jahrzehnte nicht nur Beachtung gefunden hat, sondern aktiv weltweit in den unterschiedlichen Wissenschaften bearbeitet wird. Nach Meinung der Verfasserin hat die Zukunft der Ritualforschung im Themenbereich der Ritualdynamik somit erst begonnen und wird sowohl in der Ethnologie als auch in anderen Wissenschaftsbereichen weiterhin ein Thema für die Gegenwart und Zukunft sein.

8 Quellenverzeichnis

Literatur

Beer, Bettina (2008): „Einleitung: Feldforschungsmethoden“ In: Beer, Bettina (Hg.): *Methoden ethnologischer Feldforschung (2)*. Berlin: Reimer, 9-36.

Belliger, Andréa und David J. Krieger (2006): „Einführung“. In: Belliger, Andréa und David J. Krieger: *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch (3)*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 7-34.

Brosius, Christiane, Michaels, Axel und Paula Schrode (2013): „Ritualforschung heute – ein Überblick“. In: Brosius, Michaels und Schrode (Hg.): *Ritual und Ritualdynamik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 11-24.

Brosius, Christiane, Michaels, Axel und Paula Schrode (2013): „Vorwort“. In: Brosius, Michaels und Schrode (Hg.): *Ritual und Ritualdynamik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 7-8.

Brosius, Christiane, Michaels, Axel und Paula Schrode (2013): *Ritual und Ritualdynamik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Brück, Michael von (1993): *Bhagarad Gita*. München: Kösel-Verlag GmbH.

Fuller, C. J. (1992): *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India – Revised and Expanded Edition*. Princeton: University Press.

Gareis, Iris (2010): „Ritual“. In: Jaeger, Friedrich (Ed.): *Enzyklopädie der Neuzeit. (10)*. Stuttgart: Metzler, 297-306.

Grimes, Ronald (2006): „Typen ritueller Erfahrung“. In: Belliger, Andréa und David J. Krieger (Hg.): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch.(3)*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 117-133.

Grimes, Ronald (2013): *Beginnings in Ritual Studies (3)*. Waterloo, Canada: Ronald L. Grimes, Ritual Studies International.

Harth, Dietrich und Axel Michaels (2003): „Forum Ritualdynamik. Grundlagen des SFB 619. Nr. 1“. Elektronisches Dokument: <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/4581> (zuletzt abgerufen: 11.08.2022).

Harth, Dietrich und Axel Michaels (2013): „Ritualdynamik“. In: Brosius, Michaels und Schrode (Hg.): *Ritual und Ritualdynamik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 123-128.

Hauser-Schäublin, Brigitta (2008): „Teilnehmende Beobachtung“. In: Beer, Bettina (Hg.): *Methoden ethnologischer Feldforschung (2)*. Berlin: Reimer, 37-58.

Jungaberle, Henrik, Verres, Rolf, und Fletcher DuBois (2006): „Einführung-Wie viel Ritual brauchen wir heute?“ In: Jungaberle, Henrik, Verres, Rolf und Fletcher DuBois (Eds.): *Rituale*

erneuern. *Ritualdynamik und Grenzerfahrung aus interdisziplinärerer Perspektive*. Gießen: Psychosozial Verlag, 5-26.

Langer, Robert und Jan A.M. Snoek (2013): „Ritualtransfer“. In: Brosius, Michaels und Schrode (Hg.): *Ritual und Ritualdynamik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 188-196.

Michaels, Axel (2006): *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München: C.H.Beck.

Platvoet, Jan (2006): Jan (2006): „Das Ritual in pluralistischen Gesellschaften“. In: Belliger, Andréa und David J. Krieger: *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch (3)*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 171-190.

REMID e.V. (2018): „Religionen & Weltanschauungsgemeinschaften in Deutschland: Mitgliederzahlen: Hinduismus“. Elektronisches Dokument: https://www.remid.de/info_zahlen/hinduismus/ (zuletzt abgerufen: 01.08.2022).

Schlehe, Judith (2008): „Formen qualitativer ethnographischer Interviews“. In: Beer, Bettina (Hg.): *Methoden ethnologischer Feldforschung*. Berlin: Reimer, 119-142.

Schwarz, Michael (2008): „Internationale Konferenz „Ritual Dynamics and the Science of Ritual“. Elektronisches Dokument: <https://idw-online.de/de/news243335> (zuletzt abgerufen: 22.08.2022).

Simon, Udo (2013): „Reflexivität“. In: Brosius, Michaels und Schrode (Hg.): *Ritual und Ritualdynamik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 100-108.

Sökefeld, Martin (2008): „Strukturierte Interviews und Fragebögen“. In: Beer, Bettina (Hg.): *Methoden ethnologischer Feldforschung*. Berlin: Reimer, 143-166.

Stietencron, Heinrich von (2017): *Der Hinduismus*. München: C.H.Beck.

Weber, Edmund (2002): „Hindus in Deutschland“. In: *Journal of Religious Culture* (59): 1-10.

Abbildungen

Abb. 1: Grimes, Ronald L. (2006): „Typen ritueller Erfahrung. Tabelle 2. Ritualtypen (erweiterte Version)“ In: Belliger, Andréa und David J. Krieger (Hg.): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch.(3)*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 132.

Abb. 2: Michaels, Axel (2006): „Tabelle 23: Die 16 Respekterweisungen (*upacara*) einer Puja“. In: Michaels, Axel (2006): *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München: C.H.Beck, 268.

Abb. 3: Müller, Corinna (2022): Eigene Tabelle nach Grimes, Ronald L. (2013): *Beginnings in Ritual Studies (3)*. Waterloo, Canada: Ronald L. Grimes, Ritual Studies International, xx-xxii.

Abb. 4: Malhotra, Gaurav (2022): Screenshot einer weitergeleiteten Besorgungsliste.

Abb. 5: Müller, Corinna (2021): Eigene Aufnahme 27.11.2021. Schrein im Bücherregal bei Barathi Avireddy, Frankfurt am Main.

Abb. 6: Müller, Corinna (2021): Eigene Aufnahme 27.11.2021. Schrein mit Blüten und *Naivedya* bei Bharati Avireddy, Frankfurt am Main.

Abb. 7: Müller, Corinna (2021): Eigene Aufnahme 04.12.2021. Schrein der Familie Javaji, Kronberg.

Abb. 8: Müller, Corinna (2021): Eigene Aufnahme 04.12.2021. Kartoffelpüree als *Naivedya* bei Familie Javaji, Kronberg.

Weitere Quellen

Anonymer Informant (2022): Interview. 22.04.2022. Hari-Om Tempel, Frankfurt.

Avireddy, Bharati (2021): Interviews: 26.11.2021/ 27.11.2021, Frankfurt am Main.

Diverse Informanten (2021/2022): Auswertung der Fragebögen. Frankfurt am Main.

Javaji, Rani (2021): Interview 04.12.2021, Kronberg im Taunus.

Kurukkal, Thulasikantha (2021): Interviews und informelle Gespräche: 05.12.2021 / 06.12.2021 / 18.12.2021. Sri Nagapooshani Tempel, Frankfurt am Main.

Malhotra, Gaurav (2022): Interview. 04.04.2022. Hari-Om Tempel, Frankfurt am Main.

Pandey, Sharad Chandra (2022): Interview 10.04.2022. Hari-Om Tempel, Frankfurt am Main.

Rhagavan, Vasudevan (2022): Zoom Sitzungen: Gesprächsprotokolle und Videoaufnahmen, Mainz und Frankfurt.

9 Ehrenwörtliche Erklärung

Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst und alle von mir benutzten Quellen und Hilfsmittel angegeben habe. Diese Arbeit ist nicht – auch nur auszugsweise – in einem anderen Studiengang als Studien- oder Prüfungsleistung verwendet worden.

Mainz, den 14.09.2022

Corinna Müller