

Religionswissenschaft

17

Gabriele Reifenrath

„I'm a Hindu and I'm a Swaminarayan“

Religion und Identität in der Diaspora
am Beispiel von Swaminarayan-Frauen
in Großbritannien



PETER LANG

Internationaler Verlag der Wissenschaften

Vorwort

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit Identitätskonstruktionen in Diaspora-Kontexten. Im Zentrum stehen die Frauen eines Zweiges der Swaminarayan-Tradition, der Mitte der 1990er Jahre mit seinem imposanten Tempel im Londoner Stadtteil Neasden durch die britische Presse ging. Die Tempelanlage gehört heute zu den anerkannten touristischen Attraktionen der Stadt London und ist eine der Ikonen der modernen Multikulturalität der britischen Hauptstadt.

Zur Bedeutung religiös-kultureller Traditionen für die weibliche Identität sind im deutschen Sprachraum mehrere Studien erschienen, die sich auf islamische Kontexte beziehen. Meines Wissens gibt es noch keine derartige Studie zu nordindischen hinduistischen Bhakti-Religionen und deren Relevanz für ihre Anhängerinnen. Die vorliegende Arbeit ist als eine erste Annäherung an diesen Bereich zu verstehen.

Mit der gesellschaftsprägenden Kraft der Religion beschäftigen sich seit Max Weber zahlreiche religionssoziologische Einzeluntersuchungen. Zumeist steht in diesen Studien das Kollektiv im Zentrum der Auseinandersetzung mit Religion, und es wird die integrierende und stabilisierende Funktion von Religion für die Gesellschaft betont. Die identitätsstiftende Funktion der Religion für Individuen erscheint in diesen Studien zumeist nur am Rande. In der vorliegenden Arbeit, die von biographischen Interviews ausgeht, wird eine Funktionsbestimmung von Religion und Religiosität hauptsächlich vom weiblichen Individuum aus in den Blick genommen.

Danken möchte ich allen, die mich in der Entstehung und Anfertigung dieser Arbeit unterstützt haben. An erster Stelle danke ich allen Swaminarayan-Frauen, die auf vielfältige Weise zu dem Forschungsvorhaben beigetragen haben. Ihre vorbehaltlose Bereitschaft, sich den Fragen einer ihnen fremden Religionswissenschaftlerin zu stellen, hat mich tief beeindruckt. Ohne diese empirische Vorarbeit wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen. Die Frauen im Tempel haben mir Kontakte vermittelt, sich um mein leibliches Wohl gekümmert und – wenn es spät wurde – sich um einen sicheren Weg zu meiner Unterkunft bemüht. Jedes einzelne Gespräch war für mich ein persönlicher Gewinn.

Prof. Dr. Dr. Manfred Hutter danke ich für die sorgfältige Betreuung, für seine stetige Bereitschaft zum Gespräch und für stets anregende Kritik an früheren Fassungen dieser Arbeit. Prof. Dr. Konrad Klaus danke ich für seine Bereitschaft, als Zweitgutachter mitzuwirken. Dr. habil. Heinz Werner Weßler, mein Ehemann, musste über die Jahre hinweg eine „gestresste Doktorandin“ ertragen und war trotzdem immer wieder bereit, einzelne Kapitel durchzusehen und mit mir zu besprechen, dafür mein herzlicher Dank. Ferner gebührt

Dr. Ulrike Peters mein Dank für die Durchsicht einer früheren Fassung, für konstruktive Kritik und Verbesserungsvorschläge. Dr. Dietrich Bernd hat ebenfalls einen Teil der Arbeit gelesen und mit seinen Kommentaren zum Gelingen beigetragen. Last but not least mein herzlicher Dank an Karin Bökamp für ihre sorgfältige Korrekturlesung des Manuskripts und an Susanne Hoffmann für die zuverlässige Herstellung der Layout-Fassung.

Zur Verwendung indischer Begriffe und zur Umschrift

Bekannte indische Termini einschließlich Ortsnamen und Sprachbezeichnungen (z.B. Guru, Swami, Gujarat, Gujarati) werden nicht besonders als Fremdwörter gekennzeichnet, ohne diakritische Zeichen und groß geschrieben. Personennamen aus der Geschichte des Bochasanwasi Akshar Purushottam Sanstha (z.B. Gunatitanand, Pramukh Swami Maharaj), Traditionslinien (z.B. Swaminarayan Sanstha), Eigennamen von Tempeln und Institutionen (z.B. Shri Swaminarayan Mandir) werden ebenfalls ohne Diakritika geschrieben, da dies von der Religionsgemeinschaft in Großbritannien und in ihren englischsprachigen Publikationen so gehandhabt wird. Dazu gehört auch der Name Bochasanwasi Akshar Purushottam Sanstha (BAPS), der Zweig der Swaminarayans, dem die interviewten Frauen angehören. Das Wort Sanstha (in korrekter Umschrift „*samsthā*“, „das Bleiben; die Ordnung; Institut“) ist ein Sanskrit-Lehnwort. Es ist eigentlich ein feminines Nomen, im Deutschen scheint mir aber ähnlich wie bei Sprachbezeichnungen („das Gujarati“ statt „die Gujarati“) eine maskuline Verwendung angebracht. Die Abkürzung „BAPS“ ist die gängige Eigenbezeichnung und wird auch von mir übernommen. Als für die Theologie zentrale Begriffe werden „*akṣara*“ und „*purusottama*“ dagegen klein und kursiv geschrieben, wobei gelegentlich Sanskrit-Begriffe, soweit sie in einem Gujarati-Kontext verwendet werden, ohne das in den neuindoarischen Sprachen nicht ausgesprochene kurze „a“ geschrieben werden (z.B. Sanskrit „*akṣara*“, aber Gujarati „*akṣar*“). Mit Diakritika versehen, aber groß geschrieben werden Werktitel, Personennamen aus der älteren Geschichte der Swaminarayans und im westlichen Sprachgebrauch weniger gebräuchliche Namen und Bezeichnungen (z.B. Śikṣāpatrī, Sahajānand, Viṣṇu, Sādhu, Divāli). Alle anderen Sanskrit-, Gujarati- oder Hindi-Termini werden in der für diese Sprachen üblichen Weise transliteriert und kursiv geschrieben (z.B. *sampradāya*, *gurupaṛamparā*). An Zitaten werden bezüglich der Schreibweise keine Änderungen vorgenommen.

1. Einleitung: Methodik und Forschungsprofil

Die vorliegende Studie untersucht Prozesse der Identitätsbildung an einem konkreten Gegenstandsbereich: Frauen in der Londoner Gemeinde des Bochasanwasi Akshar Purushottam Sanstha, einer 1906 gegründeten Abspaltung der Swaminarayans, stehen im Spannungsfeld zwischen den Herausforderungen einer individualistischen, westlichen Gesellschaft und der auch in der Diasporasituation sehr traditionell geprägten Religiosität der Swaminarayans. Forschungsleitend ist die Frage, wie die Frauen der Swaminarayans ihre soziale bzw. kollektive und personale Identität bilden und in welcher Weise dabei Handlungs- und Wissenselemente des historisch ausgearbeiteten Religionssystems subjektiv verarbeitet und für die Suche nach einer separaten, spezifisch hinduistischen Identität in einem fremdkulturellen Umfeld genutzt werden.

Um die Themenstellung bearbeiten zu können, wurden empirische Untersuchungsmethoden aus dem Bereich der qualitativen Sozialforschung gewählt, die in dem folgenden Unterkapitel (1.2.1) nach einem Überblick über die Ausgangspunkte und den Aufbau der Arbeit (1.1) näher erläutert werden. Zur besseren Orientierung über den gesamten Themenkomplex folgen Kurzbiographien der Frauen (1.2.2), auf denen diese empirische Studie beruht und ein kurzer Abriss zur Geschichte der hinduistischen Diaspora (1.3). Zum Abschluss werden in einem theoretischen Rahmen zentrale Konzepte von Diaspora, Identität und Religion erörtert, die dieser Arbeit zur Beantwortung der Forschungsfrage zugrunde liegen (1.4).

1.1 Ziel, Ausgangspunkte und Aufbau der Arbeit

Die Frage nach der Funktion von Religion im Kontext von Migration und Diaspora ist das Thema der vorliegenden Arbeit. Im Zentrum der Fragestellung steht das Individuum, Frauen einer Anfang des 19. Jahrhunderts gestifteten hinduistischen Traditionslinie, dem Swaminarayan-*sampradāya*, genauer deren jüngster Abspaltung (1906), dem Bochasanwasi Akshar Purushottam Sanstha (BAPS), der sich mit seinem 1995 fertig gestellten imposanten Tempel im Londoner Stadtteil Neasden sichtbar in der britischen Gesellschaft etabliert hat. Ausgehend von der Frage, auf welche Weise Religion in individuellen Lebensläufen identitätsstiftend wirkt oder wirken kann, ist das Ziel der Arbeit die Analyse dieser religiösen Prozesse in biographischen Zusammenhängen. Es geht also um die individuell-biographische Logik der Aneignungsprozesse religiöser Deutungs- und Sinnstiftungsangebote, die zu Handlungsfähigkeit (Lebensbewältigung), zu biographischer Kontinuität über Brüche und Krisen hinweg und damit letztendlich zur Identitätssicherung in einer fremdkulturellen Umgebung dienen können, in denen traditionelle Identitätsmodelle unsicher geworden sind oder in Frage gestellt werden.

Für die Untersuchung wurde daher eine empirisch-qualitative Erhebungsmethode gewählt, mit der die biographischen Konstellationen, aus denen sich die Relevanz von Religion in der Lebensgeschichte ableitet, erfasst werden können. In Kapitel 4 wird das Material, das in biographischen Interviews erhoben wurde, auf die Fragestellung hin ausgewertet und in ersten Ansätzen analysiert. Orientiert sich diese auswertende Analyse noch sehr stark an den Aussagen der Interviews, so werden im abschließenden Kapitel 5 die Ergebnisse auf einer breiteren Basis, die die Diskurse innerhalb der Swaminarayan-Gemeinschaft und die Prägung des religiösen Lebens durch den Alltag in einer säkularen Umwelt mit einbezieht, diskutiert.

Das Leben der interviewten Frauen ist in ein offenes Spektrum religiös-kultureller und sozialer Bezüge eingebettet. Es ist daher nach der subjektiven Aneignung der religiös-kulturellen Tradition zu fragen, nach den Adoptionsstrategien und Inhalten, die von der religiösen Gemeinschaft bereitgestellt werden, um die Fortsetzung der Tradition und damit die Kontinuität von kollektiver und individueller Identität zu wahren, und nach der Rolle, die die religiöse Gemeinschaft für die einzelnen Frauen auf dem Hintergrund von Diasporaerfahrungen spielt. Ebenso sind die sozio-kulturellen Rahmenbedingungen und die damit verbundenen Wechselwirkungen von Selbst- und Fremdzuschreibungen in fremdkultureller Umgebung zu beachten, also das komplexe Beziehungsgeflecht zwischen Individuum, Gemeinschaft und Gesellschaft.

Um das empirische Material in diese historischen und sozialen Bezüge einordnen zu können, werden in Kapitel 2 die religionsgeschichtlichen Hintergründe, Entwicklungen, Lehren und ethisch-normativen Vorstellungen der Swaminarayans dargestellt. Im folgenden Kapitel 3 geht es konkret um das Leben in Diasporabezügen, um die Etablierung der religiösen Gemeinschaft in Großbritannien, um Strategien zur Erhaltung der religiös-kulturellen Identität, aber auch um unvermeidliche Adoptionsstrategien und Interaktionen mit der Gastgesellschaft.

Die Bearbeitung des Beziehungsgeflechts zwischen Individuum, Gemeinschaft und Gesellschaft legt einen religionssoziologischen Ansatz nahe, der auf ein funktionales Verständnis von Religion hinweist. „*Die funktionale Methode bezieht Religion auf ein Problem, das mit ihr gelöst ist [...] und bestimmt die Leistung, die die Religion zur Lösung des Problems erbringt*“, so Pollack (1995: 178). Das Problem ist, vereinfachend gesagt, die Erhaltung von Identität in einer fremdkulturellen Umgebung, zur Lösung des Problems wird sowohl von der Gemeinschaft als auch von den einzelnen Mitgliedern auf religiös-kulturelle Traditionenbezüge zurückgegriffen.¹

1 Die Diskussion um den funktionalen und weitere Religionsbegriffe, ihre Leistungen und Mängel soll an dieser Stelle nicht weiter vertieft werden. Informationen dazu gibt es in jeder einschlägigen „Einführung in die Religionswissenschaft“ (z.B. Waarden-

Als Funktionen der Religion werden häufig genannt: Sozialintegration (Malinowski, Durkheim), Sinnstiftung (Weber), Kontingenzbewältigung (Luhmann) usw.² Oftmals findet sich ein funktionales Religionsverständnis dem Vorwurf ausgesetzt, die spezifischen Inhalte der Religionen zu ignorieren und „*religiöse und nicht-religiöse Elemente völlig austauschbar*“ zu machen (Hock 2002a: 17), so dass auch „*religions-, ähnliche' Gebilde*“ eine Funktion annehmen, „*die einer Religion bzw. religiösen Bestimmung analog ist*“ (Figl 2003a: 68). Dies ist im vorliegenden Zusammenhang nicht der Fall, da es sich um eine historisch gewachsene hinduistische Überlieferungstradition handelt, der sich die im Zentrum der Studie stehenden Frauen zuordnen.

Als empirisch fassbarer Gegenstand kann Religion nicht isoliert betrachtet werden, sondern muss in ihren historischen und sozio-kulturellen Bezügen untersucht werden. Pollack (1995: 177-178) nennt diese Methode kontextual, Figl³ kulturalistisch und mit der funktionalen Methode verwandt. Religiöse Phänomene werden hier in ihrer kulturellen Einbindung erschlossen und als Teil umfassenderer Symbol- und Deutungssysteme analysiert. Die Leistungen solcher Symbol- und Deutungssysteme seien nicht auf ihre kognitivistischen Leistungen beschränkt, sondern ebenso von Bedeutung bei der Erzeugung von Emotionen, Gefühlen, Haltungen, so Gladigow (1988: 16). Dabei liege die Besonderheit religiöser Deutungssysteme darin, dass „*ihr Geltungsgrund von den ‚Benutzern‘ auf unbezweifbare, kollektiv verbindliche und autoritativ vorgegebene Prinzipien zurückgeführt*“ werde (Gladigow 1988: 17). Religiöse Traditionen als Teil von umfassenderen kulturellen Traditionen beinhalten dann auch „*die Sitzen und Gewohnheiten und die Sprache*“ (Waardenburg 1986: 166). Dieser Gesichtspunkt ist gerade in Diasporagemeinschaften von Bedeutung, wo in neuer Umwelt zwischen kulturellen Eigenheiten und Religion oftmals nicht mehr Unterschieden wird und religiöse und kulturelle Dimensionen sowohl in der Fremdwahrnehmung als auch in der Eigendarstellung zusammenfließen. Beide Dimensionen sind an der Identitätsbildung in der Diaspora beteiligt (Kokot/Tölölyan/Alfonso 2004a: 6-7).

Diaspora mit einem Leben in verschiedenen und differenzierten Gesellschaften stellt sowohl die individuelle als auch die kollektive Identität in Frage, da sie sich mit konkurrierenden kulturellen Modellen und Sinnstiftungsangeboten auseinandersetzen muss. Deshalb stellt sich in Diasporakontexten ei-

burg 1986, Stoltz 1988, Hock 2002a, Figl 2003, auch Hutter 2003, Knoblauch 1999 und Pollack 1995).

- 2 Ausführliche Überblicke über die einzelnen „Religionstheoretiker“ finden sich in Dahm u.a. 1975, eine Zusammenstellung von Funktionen der Religion in Kaufmann 1989: 25.
- 3 Vgl. Figl (2003a: 67-69), der religionssoziologische und kulturalistische Konzepte unter funktionalistische Definitionen subsumiert. Der bekannteste Vertreter eines kulturwissenschaftlichen Ansatzes ist Clifford Geertz (1987).

ne gesteigerte Wahrnehmung der eigenen, von der Mehrheitsbevölkerung sich unterscheidenden religiös-kulturellen Identität ein, die für die Positionierung im gesellschaftlichen Raum sowohl für die Gruppe als auch für jedes einzelne Mitglied eine stabilisierende Rolle spielen kann. Die identitätsstiftende Funktion der Religion kann damit nicht nur auf dem Hintergrund der religiös-kulturellen Tradition und der Gemeinschaft betrachtet werden, sondern muss ebenso auf dem Hintergrund von Migration und Diaspora analysiert werden. Hierzu wird in Kapitel 1.4 ein entsprechender Bezugsrahmen erarbeitet, der für die Identitätsarbeit in multikulturellen Gesellschaften relevante zentrale Konzepte und einschlägige Theorien zu den Themenkomplexen Migration und Diaspora, Identität und Religion enthält und eine Interpretationsfolie für die Erarbeitung der folgenden Kapitel bietet.

Betrachtet man die komplexen Verflechtungen von kulturellen und religiösen Faktoren, ist es vielleicht sinnvoller, von religiös-kulturellen Traditionen zu sprechen und den vom jüdisch-christlichen bzw. abendländischen Kontext geprägten Begriff der Religion zu vermeiden. Traditionen sind nicht statisch, sondern einem ständigen Wandel unterworfen. Sie müssen sich gesellschaftlichen Veränderungen und – was in der Diaspora eine wichtige Rolle spielt – neuen kulturellen Kontexten anpassen. Dieser dynamische Aspekt kann mit der Umschreibung „religiös-kulturelle Tradition“ besser erfasst werden. In der vorliegenden Untersuchung wird diese Bezeichnung bevorzugt. Geht aus dem Kontext nichts anderes hervor, bezieht sich sowohl dieser Begriff als auch die abstraktere Bezeichnung „Religion“ immer auf die religiös-kulturelle Tradition des Swaminarayan-sampradāya, womit konkrete Inhalte und ein bestimmter Begriff von Religion verbunden sind. Im hinduistischen Kontext gibt es kein direktes Pendant zu dem, was wir als Religion bezeichnen. Oftmals wird der Begriff *dharma* als Äquivalent genannt, und in der Tat hat er in den neuindoirischen Sprachen das Wortfeld von „Religion“ teilweise übernommen. Der altindische Begriff *dharma* umfasst jedoch ein weitaus größeres Bedeutungsspektrum, das von der kosmischen bis hin zur gesellschaftlichen Ordnung reicht. Nach Halbfass ist im traditionellen Hinduismus „*der Begriff des Dharma Identitätsbegriff par excellence. Religiöse und kulturelle, ja auch ethnische und linguistische Identität und Zusammengehörigkeit sind in diesem Begriff untrennbar*“ (Halbfass 1999: 135). Ein weiterer wichtiger Terminus, der sich mehr auf hinduistische Formen der gottesdienstlichen Verehrung aber auch auf die ihr zugrunde liegende Innerlichkeit bezieht, ist *bhakti*, die Hingabe an eine Gottheit. Die Begriffe *dharma* und *bhakti* nehmen in Lehre und gemeinschaftlichem wie persönlichem Leben der Swaminarayans eine zentrale Position ein.

Religion umfasst ein breites Spektrum diverser Faktoren. Verschiedentlich wurde versucht, Religion bzw. Religiosität anhand unterschiedlicher Dimensi-

onen systematisch zu erfassen.⁴ Durkheim bestimmte als einer der ersten Religion näher durch Ritus, Glaube bzw. Mythos und Gemeinschaft, wobei auch die beiden erstgenannten Faktoren auf die Gemeinschaft bezogen sind, da „*die Idee der Religion von der Idee der Kirche nicht zu trennen ist [und] die Religion eine im wesentlichen kollektive Angelegenheit ist*“ (Durkheim 1984: 75). Diese drei Dimensionen sind in erweiterter Form auch für die Identitätsfrage sowohl in Bezug auf das Kollektiv als auch das Individuum von Relevanz, wobei der ethisch-normative und der auf die subjektive Erfahrung bezogene emotionale Aspekt ergänzt werden müssen⁵. Die Gemeinschaft spielt für die Selbstverortung ihrer Mitglieder eine tragende Rolle. „*Eine religiöse Tradition ist immer mit einer bestimmten Gemeinschaft verbunden, deren Identität sie weitgehend dieser Tradition verdankt. Durch die Tradition ist weitgehend auch die Kontinuität der Gemeinschaft gewährleistet*“ (Waardenburg 1986: 166). Diese Aussage bestätigt sich gerade in Diasporakontexten. Dabag/Platt (1993a: 124-125) verstehen Diaspora als „*Identitäts-ausbildendes Gemeinschaftsmodell*“, das für seine Mitglieder in Auseinandersetzung mit der Gastgesellschaft Handlungs- und Verhaltensorientierung bietet und ein für die Identitätsstiftung zentrales Gefühl von Zugehörigkeit vermittelt. Hier werden Wahrnehmungs-, Deutungs- und Handlungsstrukturen geprägt, die selbst dann, wenn sie von fremdkulturellen Merkmalen überlagert werden, unterschwellig vorhanden bleiben. Im Prozess der Identitätsbildung ist das Individuum auf diese religiöse Gemeinschaft angewiesen, um eine religiöse Identität ausbilden und erhalten zu können. Hieraus lässt sich erschließen, dass Identität, sowie Religion dialogische Konstrukte sind und sich nur durch Kommunikation und in der sozialen Interaktion bilden und erhalten.⁶

Für die Identitätsfrage ist jedoch nicht nur der soziale Kontext einer Gemeinschaft wichtig, sondern ebenso kommt der Religion eine lebensgeschichtlich ordnende Funktion zu, nicht nur durch ihre Übergangsrituale, sondern mehr noch durch ihre Fähigkeit, der Biographie eine kohärente Form zu verleihen. Dies geschieht im reflexiven Rückblick auf das eigene Leben, in dem biographische Krisen und Brüche zu einer mit Sinn versehenen Einheit verbunden werden müssen.⁷ Hier stellt die Religion Relevanzstrukturen zur Verfügung, die das eigene Leben in einem transzendenten Horizont vereinen, und diese Strukturen haben je nach Religion spezifische Ausprägungen und stellen

4 Näheres dazu in Figl 2003a: 69-71; Hock 2002a: 19-20; Pollack 1995: 176-177.

5 Wie es z.B. in dem Dimensionenmodell von Ninian Smart der Fall ist; Figl 2003a: 70.

6 Siehe Tyrell/Krech/Knoblauch 1998.

7 Wohlrab-Sahr (1995a: 9-13) sieht für das individuelle Leben zwei Funktionen von Religion, eine lebensgeschichtlich-ordnende und eine reflexive Funktion, wo Religion dann zum Mittel der Selbstthematisierung wird. Die Grenzen sind dabei fließend, da auch die Lebensübergänge oftmals biographisch reflektiert und Zukunftsperspektiven entworfen werden müssen (z.B. Adoleszenzphase).

damit ein spezifisches Repertoire für die subjektive Aneignung bereit. Im Falle der Swaminarayans ist es die charismatische Gurufigur, in der Lehre und Ziel der Erlösung zu einer Einheit verschmelzen, die eine zentrale Bedeutung für die Identität sowohl der Gemeinschaft als auch des Individuums hat. Die reflexive Funktion von Religion ist gerade in Diasporakontexten von Bedeutung, wo angesichts vielfältiger Erfahrungen von Verunsicherung auf religiöse Aspekte zurückgegriffen wird. Hier wirkt im vorliegenden Kontext der Guru als Integrationsfigur, sowohl für den Zusammenhalt der transnationalen Gemeinschaft als auch für die biographische Kontinuität des Individuums.

Die Funktion der Religion als Identitätsstifterin findet vor allem in Studien zu Diasporagemeinden und postmodernen Gesellschaften Beachtung, da beide vom Verlust traditioneller Identitäts- und Sinnstiftungsmodelle bedroht sind.⁸ Die vorliegende Untersuchung fragt also nicht nach der Funktion von Religion in Identitätsbildungsprozessen allgemein, sondern nach der Leistung, die diese spezielle religiös-kulturelle, Guru-zentrierte Tradition und ihre Gemeinschaft für die Identitätsarbeit der Frauen erbringt, die sich ihr zugehörig fühlen.

1.2 Methode und Material

Zur Erforschung der Relevanz der religiös-kulturellen Tradition für das individuelle Leben ihrer Anhängerinnen ist nicht nur das Studium schriftlicher Quellen notwendig, sondern das Hineinbegeben in die Lebenswelt der zu untersuchenden Gruppe und Gespräche mit deren Mitgliedern. Zur empirischen Untersuchung religiöser Lebenswelten wird hierbei auf sozialwissenschaftliche Methoden zurückgegriffen. Im Folgenden (1.2.1) soll kurz auf grundsätzliche Charakteristika qualitativer Forschung eingegangen werden, auf die hier zugrunde liegende biographische Methode mit dem Erhebungsinstrument „narratives Interview“, auf die Datenerhebung und -aufarbeitung, und schließlich wird im zweiten Teil (1.2.2) das „Material“ in Form von Kurzbiographien der interviewten Swaminarayan-Frauen vorgestellt.

1.2.1 Biographieforschung und narratives Interview

1.2.1.1 Charakteristika qualitativer Forschung

Die vorliegende Arbeit folgt methodisch dem Konzept der qualitativ-interpretativen Sozialforschung.⁹ Diese umfasst ein breites Spektrum von Me-

8 Z.B. Dabag/Platt 1993; Kokot/Tölöyan/Alfonso 2004; Wohlrab-Sahr 1995; Baumann/Behloul 2005.

9 Es gibt inzwischen zahlreiche Lehrbücher und Monographien zu speziellen Aspekten der qualitativen Sozialforschung, u.a. Flick 1996, Flick/Kardoff/Steinke 2003, Kelle/Kluge 1999, Knoblauch 2003, Strauss 1998, Bohnsack 2003, Brüsemeister 2000. Außerdem gibt es Websites zur „Qualitativen Sozialforschung“, z.B.

thoden und Forschungspraktiken mit unterschiedlichen theoretischen Ansätzen. Doch gibt es einige Charakteristika, denen die meisten Vertreter dieser Forschungsrichtung verbunden sind.

- Methode und Theorie müssen dem Gegenstand angemessen sein, d.h. der zu erforschende Gegenstand ist Bezugspunkt für die Auswahl der Methode. Dabei sollte die Methode möglichst offen gewählt werden, um die Relevanzsetzungen und Deutungsmuster der untersuchten Personen bzw. Personengruppen in den Mittelpunkt zu rücken.
- Das Verfahren ist vorwiegend induktiv¹⁰ bzw. abduktiv, Hypothesen sollen aus dem Material selbst gewonnen werden und nicht durch im Vorfeld festgelegte Theorien präjudiziert werden.
- Qualitative Forschung orientiert sich an der Komplexität des Alltags, da Sinn und Bedeutung immer in einem bestimmten gesellschaftlichen, kulturellen und historischen Kontext hergestellt werden.
- Im Mittelpunkt der Forschung stehen Einzelfälle oder geringe Fallzahlen. Von der Analyse der Einzelfälle ausgehend gelangt man zu Verallgemeinerungen. Generalisierungen und Hypothesen folgen also erst als Resultate der Datenauswertung und stehen am Ende der Untersuchung (Flick 1996: 13-16).

Auch wenn die Sachverhalte aus der Binnenperspektive der Betroffenen heraus verstanden werden sollen, bedeutet dies keine voraussetzunglose Herangehensweise. Hintergrundwissen zu dem zu untersuchenden Feld ist durchaus notwendig und macht das Einordnen der subjektiven Daten in soziale Kontexte und in einen systematisch-theoretischen Zusammenhang erst möglich. „Die Entwicklung neuer Konzepte anhand empirischen Datenmaterials ist also eine Art ‚Zangengriff‘, bei dem der Forscher oder die Forscherin sowohl von dem vorhandenen theoretischen Vorwissen als auch von empirischem Datenmaterial ausgeht“ (Kelle/Kluge 1999: 21). Dies geschieht auch im vorliegenden Fall. Das Datenmaterial besteht, wie es in der qualitativen Forschung zumeist üblich ist, aus den Erhebungsverfahren einer Form des offenen Interviews¹¹ und der teilnehmenden Beobachtung.

<http://www.qualitative-forschung.de/>, 16.03.2009, auf denen auch Austausch möglich ist und die Hinweise auf aktuelle Veranstaltungen und Publikationen enthalten.

10 „Induktiv“ bedeutet in diesem Fall nicht den gänzlichen Verzicht auf Vorwissen oder theoretische Heuristiken. Zum „induktivistischen Selbstmissverständnis“ siehe Kelle/Kluge 1999: 16-19.

11 Zu verschiedenen Interviewformen siehe Flick 1996: 94-130.

1.2.1.2 Biographie als Verknüpfung von Subjekt und Kollektiv

Die sozialwissenschaftliche Biographieforschung hat sich als Zweig der interpretativen Forschung in unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen entwickelt, vor allem in den Sozial-, Geistes- und Erziehungswissenschaften.¹² Im Zentrum biographischer Methoden steht das Individuum mit seiner subjektiven Sichtweise. Jedoch ist die Konzentration auf die individuelle Lebensgeschichte mit dem Anspruch verbunden, den Zusammenhang zwischen individuellen und kollektiven Prozessen zu erfassen. Biographie wird daher als soziales Gebilde betrachtet, „das sowohl soziale Wirklichkeit als auch Erfahrungs- und Erlebniswelten der Subjekte konstituiert, und das in einem dialektischen Verhältnis von lebensgeschichtlichen Erlebnissen und Erfahrungen und gesellschaftlich angebotenen Mustern sich ständig neu affiniert und transformiert“ (Rosenthal 1995: 12). „Biographische Selbstrepräsentationen“¹³ bieten somit einen Zugang zum lebensgeschichtlichen Prozess der Verinnerlichung der gesellschaftlichen und kulturellen Welt im Laufe der Sozialisation und der Konstitution von Erfahrungsmustern, die zur Orientierung in der Sozialwelt dienen.¹⁴ Jedoch geht das Individuum weder in gesellschaftlichen Vorgaben auf, noch in seiner individuellen Realität. Biographie verweist daher einerseits auf die sozialen und kulturellen Erfahrungsräume, in denen sie geprägt wird, andererseits wirkt das Individuum aktiv an der Gestaltung dieser Räume mit. Daher muss Biographieforschung nicht nur von angebotenen Mustern ausgehen, sondern die biographische Handlungspraxis der Individuen mit den jeweiligen Erfahrungen und Erlebnissen analysieren, damit das Subjekt nicht als „passive Projektionsfläche gesellschaftlicher Prozesse“ gedeutet wird (Rosenthal 1995: 13).

Diese Erfahrungen steuern den Verlauf der Lebensgeschichte und werden mit jeder neuen Erfahrung angepasst und verändert, gleichzeitig sind sie jedoch auch Handlungressourcen in neuen Situationen. Daher beschäftigt sich Biographieforschung auch mit der Bedeutung von Lebenserfahrung für biographische Transformationsprozesse. „... denn die Entwicklung und Entfaltung der

12 Zum Überblick über diese Forschungsrichtung siehe Marotzki 2003: 175-186; Krüger/Marotzki 1995; Fuchs-Heinritz 1999: 3-23; Jüttemann/Thomae 1999; Hoerning 2000.

13 Rosenthal (1995: 13, Anm. 5) verwendet den Begriff der „biographischen Selbstrepräsentation“ als der erzählten Lebensgeschichte übergeordnet, da Lebensgeschichten vielfältig dargestellt werden können, nicht nur durch Erzählungen, sondern ebenso durch Beschreibungen, Argumentationen über Vergangenes und Gegenwärtiges, durch Dokumente, Briefe, Bilder usw.

14 Grundlagen der Biographieforschung stammen aus verschiedenen Richtungen, wie Wissenssoziologie, Symbolischer Interaktionismus, Konversationsanalyse usw.; siehe Marotzki 2003: 176. Wenn hier von „Erfahrung“, „Erlebnis“ usw. die Rede ist, werden diese Begriffe im Sinne der Wissenssoziologie in der Tradition von Schütz und Berger/Luckmann verwendet.

Biographie vollzieht sich nicht nur dadurch, daß der Lebenslauf durch zentrale Instanzen der Sozialisation prozessiert wird (Familie, Schule, peers, Beruf, Betrieb, Massenmedien und andere), und daß sich Kognition, Sprache, Emotionen, kulturelle Identität, Moral und anderes entwickeln, sondern Entwicklungslinien im Lebenslauf enthalten individuelle Entscheidungen, in denen Erfahrungen gedeutet, eingeordnet oder verworfen werden, um aus der subjektiven Perspektive die Anschlussfähigkeit der Biographie zu sichern“ (Hoerning 2000: 8). Diese Fähigkeit des Individuums, neue Wissenbestände mit biographischen Sinnressourcen zu verbinden und dadurch Handlungsfähigkeit zu erhalten, bezeichnet Alheit als „Biographizität“. „Lebensgeschichten verfügen über ein Potential, das wir an anderer Stelle ‚Biographizität‘ genannt haben: die prinzipielle Fähigkeit, Anstöße von außen auf eigensinnige Weise zur Selbstentfaltung zu nutzen, also (in einem ganz und gar ‚unpädagogischen‘ Sinn) zu lernen“ (Alheit/Dausien 2000: 217).

Diese Biographizität lässt sich auch im Umgang mit Religion in den Biographien meiner Interviewpartnerinnen aufzeigen. Sie alle vermitteln im Interview eine ausgesprochen biographisch strukturierte Religiosität. Kulturell – also kollektiv – gültige und individuell konstituierte Sinnstrukturen stehen bei ihnen in einem Wechselverhältnis. Nach Alfred Schütz finden Erfahrungen in einer bereits gedeuteten und geordneten Welt statt. Die Erfahrungen, die in biographischen Erzählungen enthalten sind, deuten daher nicht nur auf Veränderungsprozesse des Individuums hin, sondern lassen auch Rückschlüsse auf die Umwelt, auf kulturelle und soziale Gegebenheiten zu. Somit enthält die biographische Erzählung sowohl den Einfluss der sozial-kulturellen Welt auf das Subjekt als auch den Einfluss des Subjekts auf diese Welt (Ecarius 1998: 146-147). „Die Biographie ist somit autobiographische Reflexion und Konstruktion eigener Erfahrung und umschließt individuelle und kollektive Geschichte zugleich“ (Ecarius 1998: 133). In der biographischen Erzählung kommt daher die Auseinandersetzung mit der individuellen Lebenssituation zum Vorschein, gleichzeitig lässt sie Rückschlüsse auf das kulturell-soziale Umfeld zu.

Für den vorliegenden Forschungsgegenstand bietet die Biographieforschung Wege, religiöse Entwicklungsprozesse, d.h. die individuelle Herstellung von Sinnzusammenhängen und Passungsverhältnissen mit Hilfe der Religion, aufzuzeigen, die nur im Zusammenhang mit der religiös-kulturellen und weiteren sozialen Umwelt gedeutet werden können. Sie ermöglicht also einen Zugang zum Selbstverständnis der interviewten Frauen, zu ihren biographischen Konstruktionen, die je nach Erfahrungsaufschichtung unterschiedlich sein können, und liefert damit Erkenntnisse über Sinn und Funktion der Religion in einer konkreten Lebensgeschichte. Da die Biographie als Verbindung zwischen persönlicher Entwicklung und gesellschaftlichem Kontext, also zwischen Subjekt und Objekt dargestellt wird, weist die individuelle Religiosität ebenso auf Strukturen der „offiziellen“ Religion hin.

1.2.1.3 Das narrative Interview

Ein klassisches Instrument der Biographieforschung ist das narrative Interview nach Fritz Schütze (1983: 283-293), weil dies Stegreiferzählungen, also freie, mehr oder weniger improvisierte Erzählungen ermöglicht. Theoretischer Hintergrund ist die Analyse subjektiver Sicht- und Handlungsweisen. Lebensgeschichtliche Erzählungen gewähren nach Schütze wie kein anderes Medium Einblicke in die Verflechtung objektiver gesellschaftlicher Strukturen und subjektiver Erlebenskontexte. Sie sind als eine spezifische Ausprägung historisch und kulturell unterschiedlicher Formen der Selbstvergegenwärtigung aufzufassen. Bei der Darstellung des eigenen Lebens wird ein bestimmtes Bild des Ich erzeugt, bei dem vergangene Erfahrungen typisierten Formen sinnhafter Lebensgestalten untergeordnet werden. Die Form solcher sinnhafter Selbstbeschreibungen variiert von Kultur zu Kultur, der Modus der Selbstbeschreibung dagegen und die Notwendigkeit, in einem kohärenten Bild seines Selbst zu bleiben, kann nach Appelsmeyer (1999: 234) „als konstitutionelle Gegebenheit des Menschen aufgefasst werden“. Lebensgeschichtliche Erzählungen, wie sie im Rahmen narrativer Interviews erhoben werden, geben daher in erster Linie Auskunft über die jeweils kulturell gültigen typischen Muster der Selbst- und Weltsicht (Appelsmeyer 1999: 235).

Das narrative Interview liefert Daten, die andere Formen der Befragung nicht liefern können. Es wird davon ausgegangen, dass sich die Darstellung bei dieser speziellen Interviewtechnik beim Erzählen verselbstständigt und Menschen sehr viel mehr von ihrem Leben wissen und darstellen können, als sie in ihren Theorien über sich und ihr Leben aufgenommen haben. Dieses Wissen ist den Interviewten auf der Ebene der erzählerischen Darstellung verfügbar, nicht aber auf der Ebene von Theorien (Hermanns 1992: 124). Grundannahme ist, dass Erzählungen einen umfassenden und in sich strukturierten Zugang zur Erfahrungswelt der Interviewpartnerinnen eröffnen. Mit einer bestimmten Eingangsfrage wird die Erzählung eingeleitet und in der Folge von der Interviewerin nicht durch Zwischenfragen unterbrochen, sondern durch aktives Zuhören und durch zum Erzählen motivierende Unterstützung begleitet. Erst nach dem Abschluss der Ersterzählung werden durch gezieltes Nachfragen weitere Erzählungen angeregt oder Verständnis- und Informationslücken seitens der Interviewerin geschlossen.¹⁵

Bei der Auswertung der Interviews orientiere ich mich am narrativenstrukturrellen Verfahren Fritz Schützes, in Hinsicht auf die kognitiven Figuren des autobiographischen Stegreiferzählers und hier besonders auf die Prozessstrukturen des Lebenslaufs. Aufgrund dieser autobiographischen Stegreiferzählungen lassen sich dann mit Hilfe der Auswertungsprozeduren individuelle Erfahrungsverarbeitungsräume erschließen. Schütze (1984: 78-117) geht

15 Vgl. Schütze 1983, 285-286 zu den verschiedenen Phasen eines narrativen Interviews.

davon aus, dass kognitive Figuren auf allgemeine Ordnungsprinzipien der Erfahrungsaufschichtung der Biographenträger zurückgehen. Er unterscheidet für das Kommunikationsschema des Erzählens vier elementare Ordnungsbau steine, die er kognitive Figuren nennt: Biographie- und Ereignisträger nebst der zwischen ihnen bestehenden bzw. sich verändernden sozialen Beziehung; Ereignis- und Erfahrungsverkettung; Situationen, Lebensmilieus und soziale Welten als Bedingungs- und Orientierungsrahmen sozialer Prozesse; die Gesamtgestalt der Lebensgeschichte (Schütze 1984: 81).¹⁶

Im Mittelpunkt jeder Stegreiferzählung steht der Biographenträger, der sich und andere relevante Personen oder soziale Einheiten in die Erzählung einführt (erste Figur), der Gegenstand der Erzählung besteht dann in einer Abfolge der Zustandsänderungen des Biographenträgers. In der Narration werden einzelne Aspekte dieser Abläufe und Änderungsprozesse zu einer Prozessstruktur verknüpft, in der sich die Perspektiven und Haltungen des Biographenträgers ausdrücken (zweite Figur). Schütze unterscheidet dabei vier prinzipielle Haltungen bzw. Prozessstrukturen (1984: 92-98): biographische Entwürfe und Handlungsschemata (intentional), Verlaufskurven (Getriebenwerden durch sozial-strukturelle oder schicksalhafte Bedingungen des Lebens), institutionelle Ablaufmuster der Lebensgeschichte und biographische Wandlungsprozesse. Schließlich stellt die Erzählerin die Ereignisfolge oder das Erlebnis in dem näheren oder weiteren sozialen Rahmen dar, in dem es sich abgespielt hat (dritte Figur). Die übergeordnete Gesamtgestalt ergibt sich aus *meiner Lebensgeschichte*, die in einer bestimmten Situation und aus einer bestimmten Perspektive heraus erzählt wird (vierte Figur).

Die Prozessstrukturen erfassen verschiedene Variationen des Verhältnisses zwischen Innensteuerung und Außensteuerung von Geschehensabläufen in einer Biographie. Die Erfahrungshaltung, die der Biographenträger gegenüber den Ereignissen einnimmt, ist das entscheidende Merkmal für den Stellenwert dieser Prozessabläufe in der Lebensgeschichte (Schütze 1984: 92). Es kann sich um Behinderungen oder Realisierungen biographischer Planungen, um neue Handlungskapazitäten und die Bewertung neuer Erfahrungs- und Handlungsmöglichkeiten oder des Verlustes von Handlungs- und Erfahrungskapazitäten usw. handeln. Diese Prozessstrukturen kann die Biographenträgerin also nur bedingt beeinflussen. Die Handlungs- und Planungsautonomie wird durch die institutionellen Ablaufmuster gleichzeitig begrenzt und geprägt.

Einer der Schwerpunkte der Methodologie des narrativen Interviews ist die Unterscheidung von narrativen auf der einen und nicht-narrativen Textsorten auf der anderen Seite. Somit besteht das Auswertungsverfahren im ersten Schritt in der formalen Textanalyse, d.h. die narrativen Sequenzen (Logik des Handelns) werden von den argumentativen, evaluativen und theoretischen

16 Ausführliche Darstellung dieser „kognitiven Figuren“ in Schütze 1984: 84-108.

schen Textpassagen (Logik der Darstellung) getrennt. Im zweiten Analyse-Schritt wird dann eine strukturelle inhaltliche Beschreibung des „bereinigten“ Erzähltextes vorgenommen, der vorher auf formale Abschnitte hin segmentiert wurde. Die Segmente sind durch Rahmenschaltelelemente voneinander abgegrenzt. Die strukturelle Beschreibung arbeitet die oben dargestellten einzelnen zeitlich begrenzten Prozessstrukturen des Lebenslaufs heraus.

Im dritten Schritt der Auswertung, der analytischen Abstraktion, wird das Ergebnis der strukturellen inhaltlichen Beschreibung von den Details der einzelnen dargestellten Lebensabschnitte gelöst, die abstrahierten Strukturaussagen zu den einzelnen Lebensabschnitten werden systematisch miteinander in Beziehung gesetzt. Daraus ergibt sich die biographische Gesamtformung, d.h. die lebensgeschichtliche Abfolge der erfahrungsdominannten Prozessstrukturen in den einzelnen Lebensabschnitten bis hin zur gegenwärtig dominanten Prozessstruktur. Im vierten Schritt, der Wissensanalyse, werden die eigentheoretischen, argumentativen Äußerungen der Informantin untersucht und hinsichtlich ihrer Orientierungs-, Verarbeitungs-, Deutungs-, Selbstdefinitions-, Verdrängungsfunktion interpretiert (autobiographische Thematisierung). Der fünfte Auswertungsschritt besteht dann in den kontrastiven Fallvergleichen, die sich an die *Grounded Theory* von Glaser/Strauss (1998) nach dem Prinzip des minimalen und maximalen Kontrasts anschließen.

1.2.1.4 Anwendung und Modifikationen

Dies ist die Beschreibung des Ideals. In dieser Arbeit wurden drei Abweichungen vom klassischen narrativen Interview und dem dazugehörigen Auswertungsverfahren vorgenommen. Erstens zielt das narrative Interview normalerweise auf die Erzeugung autobiographischer Gesamterzählungen. Insofern unterscheidet sich das Datenerhebungsverfahren in dieser Arbeit von der „klassischen Form“, als primär die religiöse Biographie im Zentrum des Interesses steht, das bedeutet jedoch lediglich eine Fokussierung und nicht, dass die Gesamtbiographie außer Acht gelassen werden kann.

So lautete dem entsprechend meine Eingangsfrage, *“Can you tell me your life as a Swaminarayan woman? What does religion mean for your life?”* Dies war nicht für alle Interviewpartnerinnen eine leicht zu erfüllende Aufgabe. Fast alle begannen ihre Erzählung mit ihrer Verortung in der Swaminarayan-Tradition, bei einigen folgten dann äußere Fakten ihres Lebens. Danach gestalteten sich die Erzählungen unterschiedlich, in den meisten Fällen jedoch chronologisch, manchmal wurden auch nur einzelne Lebensepisoden erzählerisch ausgestaltet. Kam kein Erzählstrom in Gang, habe ich als erzählgenerierenden Impuls die Frauen gebeten, doch einfach mit ihrer Kindheit anzufangen. So sind in der Praxis als zweite Abweichung vom „Ideal“ einige der vorliegenden Interviews keine narrativen Interviews im klassischen Sinne, da bei einigen Frauen immer wieder auch zwischendurch Pausen entstanden und Erzählungen angeregt

werden mussten. In seltenen Fällen wurde auch seitens der Frauen explizit um weitere Fragen gebeten.

Dies kann verschiedene Gründe haben: Es kann in der Interviewsituation selbst begründet sein, denn für viele Frauen ist es ungewohnt, sich in den Mittelpunkt zu stellen und von sich selbst zu erzählen. Es kann an der fremden Person der Interviewerin liegen, der man nicht alles erzählen kann und möchte. Es kann ebenso Angst sein, die Erwartung der Interviewerin nicht erfüllen zu können, oder weitere Faktoren, die in der eigenen Persönlichkeit und Lebensgeschichte begründet sind, wie Erzählbereitschaft und auch eine gewisse Übung im Erzählen über die eigene Person.¹⁷

Bei dem vorliegenden Sample, Frauen aus dem hinduistischen Kulturkreis, wird oft stereotypisierend angenommen, dass sie sich nicht als Individuen, sondern vorwiegend in ihren sozialen Bezügen definieren und ebenso definiert werden. Daher stellt sich natürlich die Frage nach kulturellen Einflüssen. Denn mit dem Spracherwerb werden auch kulturelle Erzählmuster und Geschichten vermittelt und ebenso werden mit den narrativen Formen Deutungsmuster einer Kultur, kulturelle Normen und Vorstellungen von gutem und schlechtem Handeln übertragen (Lucius-Hoene/Deppermann 2004: 42-43). Es muss jedoch auch bedacht werden, dass die von mir interviewten Frauen seit vielen Jahren oder auch Jahrzehnten in Großbritannien zu Hause sind, einige meiner Interviewpartnerinnen dort geboren sind und daher individualistische Tendenzen durchaus ganz konkret in den Interviews spürbar sind. Die Erzählbereitschaft stellte sich trotz des gemeinsamen kulturellen Hintergrundes sehr unterschiedlich dar. Einige Frauen zeigten große Freude am Erzählen ihrer Geschichte, einige hatten anfängliche Hemmungen, bei einigen hatte ich den Eindruck, dass sie froh waren, eine Zuhörerin für die Schilderung einiger Lebensproblematiken zu haben. Lediglich eine Interviewpartnerin stockte immer wieder und fand nicht von selbst in einen Erzählstrom. Dieser unterschiedliche Umgang mit der Interviewsituation deutete für mich mehr auf in der jeweiligen Persönlichkeit begründete Faktoren hin und weniger auf kulturelle Unterschiede. Akademikerinnen zeigten sich tendenziell geübter und gewandter in dieser Situation. Sie zeigten weniger Hemmungen und Bedenken, sich gegenüber einer „fremden“ Frau zu öffnen und brachten meinem Forschungsanliegen zum Teil großes Interesse bis hin zu offener Sympathie entgegen.

Auffällig waren bei nahezu allen Frauen stereotype Redewendungen, sobald sie auf den religiösen Bereich zu sprechen kamen. Dies liegt sicherlich in der innerfamiliären und innersektarischen Kommunikation begründet. Auffällig ist ebenso das Fehlen von ausführlichen Erzählungen zur Kindheit, zu den Eltern und auch den Ehemännern. Diese Themenbereiche scheinen kulturell

17 Zur narrativen Kompetenz siehe Straub 2000: 137-163.

bedingt tabu zu sein und daran hat auch das Leben in einer anderen Kultur noch nicht viel geändert. Über formelle Äußerungen hinaus wurden diese Bereiche nicht weiter ausgeführt. Diese Zurückhaltung wurde wahrscheinlich durch die Interviewsituation mit einer fremden Forscherin, die das Ganze auch noch mit Aufnahmegerät aufzeichnet, verstärkt. Diese nahe stehenden Personen, denen traditionell Respekt gebührt, sind auch in Diasporakontexten von einer kritisch-distanzierten Reflexion ausgeschlossen. Da es sich hierbei jedoch um die Lebensgeschichte prägende Zeiten und Personen handelt, gestaltete sich die spätere Auswertung der Interviews etwas schwierig.

Trotz der schon zu Anfang sichtbar werdenden Schwierigkeiten habe ich jedoch prinzipiell an der Form des narrativen Interviews festgehalten. Der Hauptgrund dafür lag in dem Thema der Arbeit, in der es um Identitätskonstruktionen geht, die nicht unbedingt mit vorab entworfenen Themenbereichen, wie es in halbstrukturierten Interviews der Fall ist, eruiert werden können. Geht es um die Herstellung von Identität im Erzählen, so ist ein weitgehend unstrukturiertes Vorgehen, bei dem die Frauen ihr eigenes Relevanzsystem und ihre Sinngaben und Orientierungsrahmen ausbreiten können, sinnvoller. Dies zeigte sich letztendlich auch im Ergebnis der Auswertungen, in der die Funktion, die Religion für die Identitätsarbeit leistet, je nach biografischer Erfahrungsaufschichtung individuell sehr unterschiedlich ausfiel.

Eine dritte Abweichung zum klassischen narrativen Interview nach Schütze betrifft die Auswertung der Daten. Schütze trennt in dem von ihm vorgeschlagenen Auswertungsverfahren in einem ersten Schritt die erzählerischen Textteile von den argumentativen und eigentheoretischen. Dies geschah in der vorliegenden Arbeit nicht. Erstens stellen argumentative und eigentheoretische Abschnitte eine wichtige subjektive Zusammenfassung der Erfahrungsverarbeitung dar. Im Interview bilden sie meist als Fazit das Ende eines Erzählteils und gehören somit thematisch dazu, wenn auch die Reflexion eine zeitlich spätere biographische Perspektive wiedergibt. Als selbstreflexive Eigentheorien zeigen sich darin jedoch Selbst- und Weltbilder, die auf bestimmte Identitätskonstruktionen hinweisen können. Ein Grund, die argumentativen von den erzählerischen Textteilen zu trennen, liegt in eventuell widersprüchlichen Aussagen beider Teile. Dieser Fall trat in meinem Material einmal zu Tage. Bei einer Interviewpartnerin war ein ersichtlicher Widerspruch zwischen ihren lebensgeschichtlichen Erzählungen und ihren Kommentaren, in denen sie sich, vereinfacht gesagt, als immer schon sehr religiös bezeichnete. Bei der Auswertung der Interviews orientiere ich mich am narrationsstrukturellen Verfahren Fritz Schützes daher hauptsächlich in Hinsicht auf die oben dargestellten kognitiven Figuren des autobiographischen Stegreiferzählens und im Besonderen auf die Prozessstrukturen des Lebenslaufs.

1.2.1.5 Zugang zum Forschungsfeld, Datenerhebung und Datenaufbereitung

Eine erste Kontaktaufnahme zu der Londoner Swaminarayan-Gemeinde fand im April 2002 statt, als ich bei einem Besuch des Swaminarayan-Tempels in Neasden mein Anliegen vortrug, eine Dissertation zur Bedeutung der Religion für das Leben der Gemeinde und im Besonderen der weiblichen Mitglieder machen zu wollen. Meine Idee wurde positiv aufgenommen, so dass mir eine Kontakterson der Frauengemeinschaft vermittelt wurde, mit der ich vor meinem ersten „Arbeitsbesuch“ ein Jahr später mehrmaligen Austausch über E-Mail hatte, wobei ich mein Anliegen näher erklärte, Interviews mit Swaminarayan-Frauen führen und an den Veranstaltungen der Gemeinde teilnehmen zu wollen.

Meine ersten und auch einige weitere Interviews wurden mir von meiner Kontaktpartnerin und einer weiteren führenden Persönlichkeit des Londoner Swaminarayan-Frauenforums vermittelt. Einige Kontakte ergaben sich durch das Schneeballsystem. Meine Befürchtung, durch diese Art der Vermittlung nur „orthodoxe“ Mitglieder der Religionsgemeinschaft zu erreichen, trat nicht ein. Jedoch sind die Interviews auf Frauen beschränkt, die sich aktiv der Swaminarayan-Gemeinde zugehörig fühlen und mehr oder weniger regelmäßig an den Aktivitäten am Wochenende teilnehmen und nicht nur zu den großen Festen im Tempel erscheinen oder überhaupt keinen Bezug mehr zu ihrer angestammten Religionsgemeinschaft haben.

Insgesamt habe ich sechzehn Interviews mit Swaminarayan-Frauen im Alter zwischen 23 und 65 Jahren geführt, die aktiv am Leben der religiösen Gemeinschaft teilnehmen. Die Interviews wurden bei vier mehrtägigen Aufenthalten in London zwischen April 2003 und Oktober 2004 im Swaminarayan-Tempel im Londoner Stadtteil Neasden durchgeführt und mit einem Aufnahmegerät aufgezeichnet. Sie dauerten jeweils ca. eine halbe bis eine Stunde. Die genaue Beschreibung des Samples findet sich im nächsten Kapitel (1.2.2) als Übersicht in einer Tabelle und etwas ausführlicher in Kurzbiographien zusammengestellt.

Alle Interviews wurden komplett transkribiert. Von neun Interviews habe ich Einzelfallanalysen nach dem oben beschriebenen Auswertungsverfahren (Schütze)¹⁸ erstellt, von den verbleibenden sieben Interviews wurden jeweils nur themenbezogene Abschnitte analysiert. Dies ist in der am Anfang von Kapitel 1.2.2 befindlichen Tabelle jeweils gekennzeichnet. Um ein möglichst dif-

¹⁸ Außer von Schütze (1983 und 1984) profitieren die Auswertungen der Interviews von Rosenthal (1995), die zwischen der erlebten, der erinnerten und der erzählten Lebensgeschichte unterscheidet, und von Lucius-Hoene/Deppermann (2004), im Zentrum deren Forschungsinteresses die Identität als im Prozess des Erzählens hergestellte Form der Selbstvergewisserung steht.

ferenziertes, umfassendes Bild zu meiner Themenstellung zu erhalten, wurden Frauen aus unterschiedlichen Lebensbereichen und von unterschiedlicher Herkunft interviewt. Nach den ersten beiden Besuchen, in denen ich überwiegend Frauen ohne Kinder interviewt hatte – diese sind häufiger im Tempel anzutreffen – äußerte ich den Wunsch, für meine nächsten Besuche hauptsächlich Interviews mit Müttern führen zu wollen, da ich Unterschiede wegen der Erziehungsaufgabe und der damit verbundenen Vermittlung der religiösen Tradition an die nächste Generation vermutete.

Folgende Kriterien waren für die Auswahl der Interviews, die Einzelanalysen unterzogen wurden, ausschlaggebend: Sie sollten längere Erzählpassagen enthalten, weiterhin wurden diese nach minimalem/maximalem Kontrast nach dem Verfahren der *Grounded Theory* (Glaser/Strauss 1998) ausgewählt, sowohl in Hinblick auf die Herkunft der Frauen als auch auf Lebensstatus, Alter und vor allem in Bezug auf Aneignung und Bedeutung von Religion in biographischen Zusammenhängen, um eine möglichst große Bandbreite von religiösen Aneignungsprozessen und relevanten Faktoren in Bezug auf Identitätskonstruktionen aufzeigen zu können. Nach der Durcharbeitung des gesamten Textkorpus¹⁹ richtete sich der nächste Schritt der Auswertung auf die in die nähere Auswahl gezogenen Fälle, die in einer Reihe von Einzelanalysen interpretiert wurden. Erst danach wurde das Material fallübergreifend analysiert, das heißt, es wurde nach Ähnlichkeiten und Unterschieden im Datenmaterial gesucht. Für die Darstellung der Ergebnisse werden mehrere Fälle, die Ähnlichkeiten aufweisen, zusammen dargestellt und innerhalb dieser „ähnlichen“ Fälle auf Unterschiede verwiesen (Kapitel 4.1).

Bei meinen Aufenthalten im Tempel habe ich an den jeweils stattfindenden Aktivitäten teilgenommen und davon Protokolle angefertigt. Nebenbei ergeben sich auch informelle Gespräche, wovon wichtige oder interessante Details im Nachhinein schriftlich festgehalten wurden, ein längeres Gespräch habe ich ebenfalls mit dem Aufnahmegerät aufgezeichnet. Der Höhepunkt meiner Besuche war der Aufenthalt Pramukh Swamis, des spirituellen und administrativen Oberhauptes des Bochasanwasi Akshar Purushottam Sanstha, im Mai 2004 in London. Ich hatte die Möglichkeit, an vier Zeremonien in seiner Anwesenheit teilzunehmen, einer Tempeleinweihung in Luton in der Nähe von London und drei Feiern im Neasden-Tempel, u.a. zu Ehren des Geburtstages seines Vorgängers Yogiji Maharaj.

Um die Anonymität der Frauen weitgehend zu gewährleisten, wurden alle Namen geändert. Genaue Ortsangaben wurden zum größten Teil ausgelassen und lediglich das Geburtsland, Studienland usw. benannt. Für die Wiedergabe von Interviewzitaten in dieser Arbeit wurden alle „Ah“ und „Ahm“ oder

19 In Anlehnung an Flick (1996: 206-207) wurden vor der vertiefenden Analyse des einzelnen Falls zur besseren Orientierung Kurzbeschreibungen aller Interviews erstellt (s.u.).

Wortwiederholungen wegen der besseren Lesbarkeit, soweit sie nicht inhaltlich bedeutsam waren, z.B. weil sie Unsicherheiten andeuteten, weitgehend aus den Zitaten herausgenommen. Grammatische Fehler wurden beibehalten, da dies ein persönliches Kennzeichen darstellt und Englisch in der älteren Generation oftmals nicht fließend gesprochen wird. Unverständliche Worte wurden mit einem Fragezeichen [?] gekennzeichnet, Pausen oder Stocken im Redefluss mit einem Minus (-), betont gesprochene Worte wurden **fett** gedruckt, Auslassungen in den Interviewzitaten mit [...] gekennzeichnet.

1.2.2 Kurzbiographien

Zur besseren Orientierung steht im Folgenden zunächst ein Überblick über alle Interviewpartnerinnen, deren Interviews komplett transkribiert wurden, in Form einer Tabelle. Von den Interviews mit den ersten neun der unten aufgeführten Frauen wurden komplette Fallanalysen nach den im vorherigen Kapitel beschriebenen Methoden erstellt. Aus den sieben verbleibenden Interviews wurden lediglich für das Thema relevante Textpassagen ausgewertet. Alle Angaben bzgl. Alter usw. beziehen sich auf den Zeitpunkt des Interviews.

Name	Alter	Beruf	Familienstand	Herkunft	GB-seit	Interview-termin
In Einzelfallanalysen ausgewertet						
Hasuben	38	IT-Fachfrau	verheiratet, zwei Töchter	Kenia	1972	13.04.2003
Indiraben	40	Pharmazeutin	verheiratet, zwei Söhne	Kenia	1985	23.10.2004
Jasuben	36	Buchprüferin, z.Z. Hausfrau	verheiratet, drei Kinder	Indien	1974	24.10.2004
Kokilaben	65	Ärztin, jetzt Rentnerin	ledig	Kenia	ca. 1970	30.08.2003
Kumudben	23	Studentin	ledig	GB		10.05.2004
Lataben	58	Ärztin	ledig	Kenia	1976	10.05.2004
Manjulaben	53	Inhaberin eines „Bioladens“	verheiratet, ohne Kinder	Uganda	1971	28.08.2003
Meenaben	Mitte 50	Keine Angabe	verwitwet, ohne Kinder	Kenia	ca. 1973	28.08.2003
Nainaben	42	Keine Angabe	ledig	Indien	1983	13.04.2003