

Urbane Alltagsreligion im Wandel: Hausschreine  
hinduistischer Mittelschichtsfamilien in Indien.  
Eine Studie zur materiellen Kultur.

Dissertation zur Erlangung der Würde des  
Doktors der Philosophie  
der Universität Hamburg  
Fachbereich Kulturgeschichte und Kulturkunde

vorgelegt von  
Silja Behnken  
aus Hamburg

Hamburg, April 2011

1. Gutachterin Prof. Dr. Waltraud Kokot

2. Gutachter Prof. Dr. Roland Mischung

Disputation am 24.04.2012

Urbane Alltagsreligion im Wandel: Hausschreine hinduistischer  
Mittelschichtsfamilien in Indien. Eine Studie zur materiellen Kultur.

<b>Einleitung</b>		S. 1
<b>Kapitel 1 Gelebte Religion im Hinduismus – Aktueller Forschungsstand und zentrale Begriffe</b>		S. 14
1.1	„Der Hinduismus“ – Entstehung einer irreführenden Bezeichnung	S. 14
1.2	Zum sinnvollen Umgang mit dem Begriff „Hinduismus“	S. 16
1.3	Der Hausschrein als Fokus häuslicher Religiosität	S. 19
1.4	Die <i>pūjā</i> als Grundelement der täglichen Verehrung	S. 24
<b>Kapitel 2 Rahmen und Methoden der Datenerhebung</b>		S. 27
2.1	Auswahl des Forschungsortes	S. 27
2.2	Wohnsituation während der Feldforschung	S. 28
2.3	Verlauf der Feldforschung	S. 30
2.4	Charakteristika der untersuchten Familien	S. 34
2.5	Kommunikation vor Ort	S. 35
2.6	Angewandte Methoden der Datenerhebung	S. 36
<b>Kapitel 3 Die Untersuchungseinheit und ihr Lebensumfeld</b>		S. 42
3.1	Die indische Mittelschicht	S. 42
3.2	Mittelschicht in Ujjain	S. 44
3.3	Alltagsgestaltung in Ujjains Mittelschichtsfamilien	S. 51
<b>Kapitel 4 Der religiöse Alltag und die Praxis am Hausschrein</b>		S. 53
4.1	Religiöse Routine als Frauenarbeit und Frauenfreiraum	S. 54
4.2	Individuelle Freiheiten in der häuslichen Praxis	S. 58
4.3	Was ist „richtiges“ Handeln? Familiäre Regeln für die <i>pūjā</i>	S. 64
<b>Kapitel 5 Zur materiellen Kultur der Hausschreine: Das Götterbildnis als Ding</b>		S. 76
5.1	Art der Objekte	S. 77
5.2	Regeln für die Verehrung unterschiedlicher Objekttypen	S. 82
5.3	Vom Ding zur anwesenden Gottheit	S. 84
5.4	Unterschiedliche Hüllen für das Göttliche: Objektmaterialien	S. 94
<b>Kapitel 6 Die Gottheiten in den Schreinen – Motive für deren Verehrung</b>		S. 100
6.1	Das Pantheon der Schreine allgemein	S. 101
6.2	Motive für die Popularität von Ganesha, Lakshmi und Shiva	S. 106

6.3	Krishna – Liebling der Elterngeneration	S. 114
6.4	Hanuman – Zugänglicher Helfer bei Alltagsproblemen	S. 118
6.5	Die Wünsche erfüllenden Gottheiten der jüngeren Generation: Sai Baba und Vaishno Devi	S. 124
6.6	Neue <i>gurus</i> und alte Liebe – Unterschiedliche Ausprägungen individueller Religiosität	S. 135
6.7	„Die richtigen Gottheiten“ – Auswahlkriterien für die Zusammensetzung eines Hausschreins	S. 149
<b>Kapitel 7</b>	<b>Hausschreine als beständiger Fokus von Religion in einem sich wandelnden Alltag</b>	S. 156
7.1	Die mobile Gottheit	S. 157
7.2	Wege zu einer veränderten religiösen Praxis	S. 158
7.3	Hinduismus als Freizeitreligion?	S. 161
7.4	Frauen als Agentinnen von Wandel und Vielfalt	S. 162
7.5	Hausschreine als Heimstatt zufriedener Gäste	S. 163
<b>Fazit</b>	<b>Individuelle Vielfalt statt umfassender Gleichförmigkeit</b>	S. 165
 <b>Anhang</b>		
I	Landkarte von Indien mit den wichtigsten erwähnten Orten	S. 170
II	Typisierung der Gottheiten	S. 171
III	Glossar	S. 179
IV	Tabellarische Übersicht der Haushalte, Schreine und Haushaltsmitglieder	S. 185
V	Übersicht der Bildnisse in den untersuchten Schreinen	S. 188
VI	Datenkatalog	S. 207
VII	Bibliographie	S. 231

## Verzeichnis der Abbildungen und Grafiken

Abb. 1 + 2	Zwei Beispiele von Hausschreinen der Untersuchungseinheit	S. 23
Abb. 3	Baden der Götter zu Beginn der <i>pūjā</i>	S. 25
Abb. 4	<i>ārtī</i> als Abschluss der <i>pūjā</i> am Schrein	S. 25
Abb. 5	Unterschiedliche Objekte, die als Bilder verstanden werden	S. 79
Grafik 1	Zusammensetzung der Schreine – Art der Objekte	S. 80
Grafik 2	Angeschaffte Objekte nach Käufergeneration	S. 81
Abb. 6	Balkrishna mit nachträglich aufgeklebten Augen aus Emaille	S. 87
Grafik 3	Verteilung der häufigsten Gottheiten auf die Gesamtmenge der Abbildungen	S. 103
Grafik 4	Anzahl der Haushalte mit Bildnissen von verbreiteten Gottheiten	S. 105
Abb. 7	Populäres Bild einer Ganesha-Statue	S. 107
Abb. 8	Lakshmi und Shri <i>yantra</i> im Schrein der Familie Rane	S. 110
Abb. 9	Padmas <i>lingam yoni</i> im Zentrum des Schreins	S. 112
Abb. 10	Bekleideter Balkrishna aus dem Schrein der Familie Vyas	S. 116
Abb. 11a + b	Urmilas Hausschrein in Sharjah (VAE). Die Statue vorne links ist Balkrishna – einziger Schmuck ist ein roter Farbtupfer auf seiner Stirn	S. 117
Abb. 12	Eine von drei Darstellungen von Hanuman im Schrein der Familie Mishra: fünfköpfiger Hanuman	S. 119
Abb. 13	Ältestes Bildnis von Sai Baba in der Untersuchungseinheit	S. 128
Abb. 14	Populärer Druck des Allerheiligsten des Höhlenschreins von Vaishno Devi	S. 128
Abb. 15	Darstellungen von Sai Baba und Vaishno Devi aus dem Schrein der Familie Mishra. In Plexiglas eingefasste Bildnisse sind typische Souvenirs aus Pilgerorten.	S. 130
Abb. 16	Bildnisse der <i>gurus</i> von Arjuns Tochter im Schrein der Familie Singh	S. 137
Abb. 17	Marmorstatuen von Rama und Sita im Schrein der Familie Vyas	S. 143
Abb. 18	Vorbereitung für den <i>satsang</i> : Ausgaben des Ramcaritmanas – eines noch in der Schutzhülle – auf einem Buchständer, daneben die Trommel für die Begleitung des Gesangs	S. 145
Abb. 19	Hauptbildnis im Baglaa Mukhi Mata-Tempel von Nalkhera	S. 174

## **Einleitung**

Immer, wenn ich in Indien bin, fällt mir auf, wie stark der indische Alltag von religiösen Handlungen und Bildern durchsetzt ist. Beim Taxifahren, in Bussen oder Rikshaws, beim Einkaufen in Geschäften oder auf dem Markt, in Hotels und an Straßenecken: Überall fallen die bunten Götterbildnisse verschiedener Religionen ins Auge, meist mit sichtbaren frischen Spuren der Verehrung in Form von Schmuck aus frischen Blüten oder Plastikblumen, brennenden Räucherstäbchen und Farbresten auf Stirn und häufig auch Händen und Füßen der dargestellten religiösen Autorität. Auch viele Menschen tragen sichtbare Zeichen ihrer Religionsausübung – am häufigsten farbige Flecken auf Stirn oder Augenbrauen, die nach der Verehrung einer Gottheit von einem Priester oder dem Gläubigen selbst aufgetragen werden. Diese umfassende Präsenz des Religiösen beschränkt sich nicht auf die sichtbaren, äußeren Merkmale, vielmehr ist Religion zugleich integraler Bestandteil des indischen Lebens:

„In other words, religion in the Indian cultural setting traditionally permeates virtually all aspects of life, not through mechanical diffusion, but in an integrated, holistic perspective.“ (Madan 2003: 776)

Dieses große Maß an öffentlicher und zugleich tief gehender Religiosität verblüfft und fasziniert mich immer wieder – insbesondere durch den Vergleich mit meiner protestantischen norddeutschen Heimat, in der alles Religiöse weitgehend im privaten Raum und damit im Verborgenen praktiziert wird.

So offenkundig wie die Präsenz von Religion in Indien ist dem regelmäßigen Besucher auch die gravierende Veränderung des Lebens in den indischen Metropolen. Infolge der Öffnung des indischen Marktes, die 1991 durch den damaligen Wirtschafts- und heutigen Premierminister Manmohan Singh eingeleitet wurde, hat sich Indien für seine finanzstarken Bürger in ein Konsumparadies verwandelt. Waren früher nur wenige in Indien gebaute Autos zu sehen, sind die Straßen der Metropolen heute durch einen permanenten Stau aus ausländischen und indischen Autofabrikaten ver-

stopft. Auch Kneipen, Diskotheken, Bowlinghallen und Einkaufszentren verleihen der Freizeitgestaltung der wohlhabenden Bürger der Metropolen mittlerweile eine westliche Prägung. Welchen Einfluss die wirtschaftlichen Neuerungen auf den Alltag der zahlreichen Armen in den Großstädten haben, kann ein Besucher nur mutmaßen. Abseits der größten indischen Städte finden sich derartige Formen westlicher Unterhaltungskultur noch selten. Subtilere Einflüsse – wie ein vergrößertes Warenangebot in modernen Geschäften – sind jedoch auch in kleineren Städten verbreitet.

Betrachtet man diese auffälligen Wandlungsprozesse im öffentlichen Alltag, drängt sich eine Frage auf: Wirken sich diese konstanten Veränderungen konkret auf den individuellen Alltag der einzelnen Menschen aus?

„... how do small groups, especially families, the classical loci of socialization, deal with these new global realities as they seek to reproduce themselves and, in so doing, by accident reproduce cultural forms themselves?“ (Appadurai 1998: 43)

Während Arjun Appadurai diese Fragestellung in Bezug auf das Alltagsleben in einer globalisierten Welt allgemein formuliert, interessiert mich besonders das Nebeneinander aus offenbar unverminderter Präsenz des Religiösen und der spürbaren Wandlung der Lebensgestaltung zumindest von Teilen der urbanen indischen Gesellschaft. Welche Einflüsse schlagen sich in der gelebten Religion der Menschen nieder? Obwohl es einen umfangreichen Korpus von Fachliteratur zum Thema Modernisierung und Wandel in Indien gibt<sup>1</sup>, wird das Thema Religion meist gar nicht oder nur am Rande behandelt. Die allgemeinen Untersuchungen zeigen, wie vielschichtig der Umgang mit neuen Einflüssen aussieht. So befasst sich Margherita van Wessel in ihrer eindrucksvollen Studie mit dem Einfluss moderner Ideale und Moralvorstellungen auf das Leben von Angehörigen der Mittelschicht Barodas. Keinesfalls hat – nach ihrer Untersuchung – eine klare kulturelle Positionierung innerhalb einer veränderten modernen

---

<sup>1</sup> Vgl. u. v. a. Deshpande 2003, Madan 2003, Smith 2003, Rao 2002, Melkote 2001, Rajagopal 2001, van Wessel 2001, Appadurai 1998, Breckenridge 1995, Erndl 1993.

Welt stattgefunden, sei es in Form globaler Einheitlichkeit oder in Form lokaler Eigenständigkeit. Vielmehr ist es das Dazwischen, die tägliche Unsicherheit zwischen scheinbar unvereinbaren Vorstellungen, in der die von van Wessel untersuchten Personen ihren Umgang mit dem Wandel aushandeln:

„However, the negotiations that take place lead not primarily to newly found cultural coherence. Rather, compromises are attained on parts of the cultural contradictions people live with, and much remains unresolved.“ (van Wessel 2001: 243)

Diese Zwiespältigkeit unterstreicht auch Deshpande, wenn er zu dem Schluss kommt, dass die Begriffe „Moderne“ und „Tradition“ keinesfalls als widersprüchliches Gegensatzpaar zu verwenden seien. Vielmehr würden diese Schlagworte nebeneinander verwendet, um die sich verändernden Lebensumstände in Worte fassen zu können:

„Analytically, it seems futile to think of ‚tradition‘ and ‚modernity‘ as though they were the names of distinct pre-existing objects or fields of some kind; it is more fruitful to think of them as value-laden labels which people wish to attach to particular portions of what they inherit or bequeath.“ (Deshpande 2003: 86)

Auch nach meiner Ansicht ist es nicht sinnvoll, von einem jetzt stattfindenden Prozess der Modernisierung zu sprechen, da solch eine Grundannahme immer einen Ausgangspunkt suggeriert, der nicht modern bzw. traditionell ist, und einen Endpunkt, an dem das Moderne erreicht sein wird. Hilfreicher ist es, den Wandel – der stattfindet – als einen fortwährenden Prozess zu denken, in dem Kultur nie traditionell im Sinne von „ursprünglich“ oder „echt“ war, sondern in steter Veränderung durch kulturelle, ökonomische oder soziale Einflüsse begriffen.

In van Wessels Studie steht die Auswirkung moderner Einflüsse auf die Religion nicht im Fokus. Ihre Ergebnisse weisen jedoch darauf hin, dass die populäre Auffassung, der Einfluss der Moderne müsse zwangsläufig zum Bedeutungsverlust der Religion und zur Abnahme von religiöser Vielfalt führen, ein voreiliger Schluss ist. Ebenso stellt Appadurai fest, dass

Religiosität auch in einer sich wandelnden Welt starker Einfluss zugesprochen werden kann:

„There is vast evidence in new religiosities of every sort that religion is not only not dead but that it may be more consequential than ever in today's highly mobile and interconnected global politics.“ (Appadurai 1998: 7)<sup>2</sup>

Um die Auswirkungen massiver und latenter Veränderungen der Lebensumstände auf die Religiosität und die religiöse Praxis zu untersuchen, entschied ich mich für den Schritt ins Private, in die Häuser der Familien. Hier findet sich mit den Hausschreinen ein Fokus alltäglicher Religiosität, der von Babb und Wadley (1995: 6f.) als „Mikrosetting religiöser Praxis“ bezeichnet wird. Die Zusammensetzung von Bildnissen in Hausschreinen stellt ein vielschichtiges Zeugnis gelebter Religiosität dar:

„Combinations of divinities vary greatly from home to home and even among different households maintained by members of the same family. In every case, the particular combination of sacred images employed has a powerful association to those who worship at that shrine.“ (Smith 1995: 40)

Wie in vielen aktuellen Studien zum Wandel der indischen Gesellschaft steht auch in der vorliegenden Arbeit die Mittelschicht im Zentrum der Betrachtung. Hintergrund für diese Wahl ist, dass sich gerade diese Gesellschaftsschicht besonders schnell und nachhaltig den Veränderungen geöffnet hat. Stern (1993: 129) definiert die Mittelschicht sogar als Agenten der indischen Entwicklung gemeinhin:

„... I believe that India's development is best understood, not entirely but mostly, as the product of, by and for its middle classes.“

In der Annahme, dass sich die Schreine – ähnlich wie ein familiäres Fotoalbum<sup>3</sup> – als bildliches Zeugnis familiärer Entwicklungen lesen lassen, habe ich die Hausschreine hinduistischer Mittelschichtsfamilien zum Zentrum

---

<sup>2</sup> Zu ähnlichen Ergebnissen gelangen auch Hancock 1999, Erndl 1993 und Waghorne 1985.

<sup>3</sup> So auch Beezley (1997: 100f.) zu christlichen Hausaltären in Mexiko: „Each altar can be read as a family album that includes the family and its deities and an iconic portrait of negotiations between family members and the divine, in which requests and promises are traded; saints are praised or demoted (removed from the altar, for example) in exchange for favours or in disappointment at unfulfilled requests.“

meiner Studie über Kontinuität und Wandel gelebter Alltagsreligion gemacht. Wie auch McDannell (1995: 34) in ihrer Untersuchung über materielle religiöse Kultur in Amerika vorschlägt, messe ich den einzelnen Bildnissen religiöse und soziale Bedeutung zu; in ihrer Gesamtheit dokumentieren sie den Umgang ihrer Eigentümer mit Veränderungen ihres Alltagslebens. Basierend auf der Grundannahme, dass sich auch die alltäglich gelebte Religion in einem fortwährenden Prozess von Änderungen und Neuerungen befindet, wird die personelle Zusammensetzung der Schreine untersucht: Lassen sich über die Generationen hinweg Neuerungen im Pantheon feststellen? Veränderungen sichtbar zu machen und sie in Beziehung zur Lebenswelt der Gläubigen zu stellen, ist das Hauptziel dieser Studie.

Es handelt sich bei der vorliegenden Arbeit um eine Studie zur materiellen Kultur des Hinduismus. Wie Feest in seinem Übersichtsartikel zum Umgang mit materieller Kultur in der ethnologischen Forschung feststellt, erfuhr dieser Bereich in der Wissenschaft lange nur geringe Beachtung. Der Autor erklärt diesen Umstand mit der Forschungsgeschichte des Fachs, das sich vom Studium musealer Sammlungen durch Schreibtischgelehrte hin zur aktiven teilnehmenden Feldforschung entwickelte und „Kultur“ heute in erster Linie als „mentalen Prozess“ behandelt (Feest 2003). Pinney konstatiert eine ähnliche Tendenz:

„Often, declarations of objects' and images' emptiness have become a proof for an anthropology committed to the victory of the cultural over the material, and of the discursive over the figural.“ (Pinney 2002: 82)

Die Erkenntnis, dass mentale Prozesse und Materielles eine Einheit bilden, die nur in gemeinsamer Betrachtung verstanden werden kann, führt laut Hahn dazu, dass in jüngerer Zeit das Interesse an der materiellen Kultur in den Sozialwissenschaften wieder zunimmt:

„... die in einer Gesellschaft verwendeten materiellen Dinge [sind] stets aus dem Kontext des Handelns heraus zu verstehen [...]. Gesellschaftlicher Alltag wird nicht nur von materiellen Dingen geprägt,

aber auch nicht allein vom Handeln und Wissen. Erst in der Verbindung der beiden Dimensionen ergibt sich ein Zugang zum Verstehen des Alltags.“ (Hahn 2005: 9)

Nehmen die Untersuchungen materieller Kultur auch in der Ethnologie an Zahl und Umfang wieder zu<sup>4</sup>, so scheint die Beschäftigung mit rezenter materieller Kultur im religiösen Kontext ein Ansatz zu sein, der in erster Linie in der Religionswissenschaft und der Volkskunde verfolgt wird.<sup>5</sup> In der Ethnologie wird er dagegen fast gänzlich ausgelassen. In der seit 1996 erscheinenden Zeitschrift „Journal of Material Culture“ wurden bis 2009 nur vier Artikel publiziert, die sich mit Objekten aus einem religiösen Kontext befassen (Sissons 2007, Chang-Kwo 2002, D’Alisera 2001, Meyer 1997). Auch in Hahns umfassender Einführung in die materielle Kultur (Hahn 2005) werden Studien zur religiösen materiellen Kultur nicht erwähnt. Die von Karl-Heinz Kohl (2003) schließlich in seiner umfassenden Studie über die Geschichte und Theorie sakraler Objekte aufgeführten Beispiele behandeln ausschließlich Verehrungsformen im Präteritum. Diese Verankerung der Verehrung sakraler Objekte in der abgeschlossenen Vergangenheit unterstreicht der Autor, indem er das letzte Kapitel seines Buches den Museen als „Kultstätten der Neuzeit“ widmet.

Die Gründe für diese Auslassung nachzuvollziehen ist schwierig, denn Definitionen des Begriffs „materielle Kultur“ in der ethnologischen Fachliteratur schließen religiöse Objekte in der Regel mit ein. Hahn zum Beispiel definiert so:

„Materielle Kultur umfasst alle in einer Gesellschaft gebrauchten oder bedeutungsvollen Dinge.“ (Hahn 2005: 17)

Die offensichtliche Verbundenheit von Religion und (Kult-)Objekt ist in der Wissenschaft unbestritten. So erkennt Feest (2003:242) richtig: „... kaum

---

<sup>4</sup> Vgl. zum Beispiel fachübergreifende Sammelbände zu Studien über materielle Kultur mit Beiträgen aus der Ethnologie: u. a. König 2005, Buchli 2002, Miller 1998, Appadurai 1986.

<sup>5</sup> Eine Übersicht von religionswissenschaftlichen Studien zur materiellen Kultur, in erster Linie des US-amerikanischen Christentums, findet sich in Morgan 1998: 8.

eine Religion erreicht jene Abstraktionsebene, die einen Verzicht auf Kultgeräte ermöglichen würde.“ Neben Kultgeräten stehen in vielen Religionen und besonders stark im Hinduismus Bildnisse im Zentrum der religiösen Aktivitäten. Und dennoch findet diese Form sakraler Dinge – insbesondere in ihrer modernen Ausformung – kaum Beachtung im wissenschaftlichen Kontext.

Der Religionshistoriker Kieschnick, der eine Untersuchung zum Einfluss des Buddhismus auf die materielle Kultur Chinas vorgelegt hat (Kieschnick 2003), vermutet für solche Lücken ebenfalls forschungsgeschichtliche Gründe: Schon einflussreichen Theoretikern der Religionswissenschaften wie Durkheim, Weber und Eliade hätten Objekte meist nur zur Illustration gedient; Basis ihrer Studien seien jedoch grundsätzlich Textanalysen gewesen. Kieschnick führt diesen Umstand auf die im Protestantismus wurzelnde Unterscheidung zwischen „Geist“ und „Materie“ zurück. Spricht Pinney von der angenommenen „Leere“ von Objekten, kommt Kieschnick zu dem Schluss, dass religiöse Objekte vor diesem Hintergrund als „zu gewöhnlich“ eingeschätzt worden seien:

„With the exception of a select group of objects attributed with sacred power, most religious artifacts seem entirely too ordinary, too profane, to offer interesting insights into the nature of religion.“ (Kieschnick 2003: 20f.)

Kieschnick nimmt deshalb an, dass materielle Dinge den Wissenschaftlern als trivial gegolten hätten oder von ihnen als Ablenkung von den wirklich elementaren Strukturen einer Religion betrachtet wurden. Der Autor selbst hingegen hebt ausdrücklich hervor, dass Religion nicht nur untrennbar mit ihren Objekten verbunden sei, sondern dass die Gläubigen selbst diese Dinge als wichtig erachten:

„Not only do objects play important roles in all forms of religious activity, but people who engage in religious activities in general recognize the importance of things and comment on them at length ...“ (ebd.: 21)

Dass der gläubige Laie in der Regel nicht im Zentrum religionswissenschaftlichen Interesses steht, unterstreicht McDannell in der Einleitung zu ihrer Studie zur materiellen Kultur des amerikanischen Christentums:

„Paralleling the assumption that the sacred is separate from the profane is the notion that meaningful Christianity is best defined by specialists in the sacred: people schooled in theology, active in reform movements, or outstanding in church leadership. Buying Bibles, visiting cemeteries, using miraculous water, wearing religious clothing, and owning religious bookstores have been ignored because scholars deem these practices less spiritual or authentic.“ (McDannell 1995: 8)

Darüber hinaus kritisiert sie, dass die wenigen Untersuchungen, die auch die materiellen Bereiche von in Nordamerika praktizierten Religionen mit berücksichtigen, sich ausschließlich mit handgefertigten oder künstlerisch vermeintlich wertvollen Objekten befassen (ebd.: 11).

Ähnliche Tendenzen fallen auch in den vorliegenden Studien zum Hinduismus auf: Der überwiegende Teil der Untersuchungen befasst sich mit schriftlichen Zeugnissen der Religion. Werden Mitglieder der Religionsgemeinschaft befragt, so kommen überwiegend religiöse Experten zu Wort. Studien, die sich mit der Religiosität von Laien befassen, konzentrieren sich in erster Linie auf weit in die Vergangenheit zurückreichende Volkstraditionen. Der Bereich der materiellen Kultur ist auch im Hinblick auf den Hinduismus stark mit dem Kontext Museum verbunden. Die einzigen Veröffentlichungen, die sich explizit mit Objekten hinduistischer Hausschreine befassen, sind Ausstellungskataloge. Die Ethnologin Mallebrein (1998 und 1993) hat sich wiederholt mit der Ikonographie von Hausschreinen beschäftigt. Ihren Schwerpunkt legt sie dabei auf die Schreine von Adivasi-Familien in Zentral- und Ostindien, in denen sich in der Regel hinduistische Elemente mit denen tribaler Religionen verbinden und die meist nur zu besonderen Anlässen im Zentrum von Verehrungszeremonien stehen. Huyler (1999) befasst sich als Ethnologe und Fotograf mit der allgemeinen materiellen Kultur Indiens, insbesondere mit der religiösen Praxis. Beide Autoren haben die Ergebnisse ihrer intensiven Feldarbeit nicht in

Fachmonographien oder -zeitschriften publiziert, sondern präsentieren sie in Museumsausstellungen und begleitenden, reich bebilderten Bänden.

Eine rezente Behandlung einfacher religiöser Objekte in der Ethnologie dokumentiert ein vom Völkerkundemuseum der Universität Zürich vorgelegter Band (Isler et al. 2004). Drei wissenschaftliche Mitarbeiter des Hauses haben im Rahmen eines Universitätsseminars religiöse Objekte aus Indien aus der Museumssammlung von Studenten untersuchen lassen, um „sichtbare und greifbare Dinge zum Reden zu bringen“ (ebd.: 7). Ergebnis dieser Übung ist ein Band, der einzelne Objekte – darunter Götterbildnisse und Ritualgegenstände – vorstellt und ihre Bedeutung für die alltägliche religiöse Praxis von Menschen beschreibt.

Während die Züricher Gruppe museale Objekte in den Fokus ihrer Untersuchung rückt, konzentriert sich meine Studie darauf, die Götterbildnisse der Hausschreine als sichtbare Elemente praktizierter Religion im alltäglichen Kontext zu betrachten. In erster Linie interessiert mich die Frage, welche Rolle die Bildnisse im Leben ihrer Besitzer spielen. Wer verehrt sie in welchem Zusammenhang, was wird mit ihnen verbunden, und wie entwickelt sich das Verhältnis zu ihnen im Laufe der Generationen? Die Beobachtung des alltäglichen Umgangs mit den Objekten, kombiniert mit verschiedenen Formen von Interviews, liefern wichtige Einsichten, die anhand eines Museumsobjektes nicht mehr gewonnen werden können. Denn, wie auch Miller in seinem Sammelband zur materiellen Kultur hervorhebt, erst eine interpretierende Kombination der vorgefundenen Objekte mit erhobenen Felddaten ergibt ein komplettes Bild:

„Ethnography used in material culture also tends to emphasize careful observations of what people actually do and in particular do with things. As such we are constantly faced with the everyday discrepancies between what people say matters to them and what they actually give their attention to.“ (Miller 1998: 13)

Die Studie befasst sich nicht ausschließlich mit Objekten, die als „alt“ oder „kunsthandwerklich wertvoll“ eingestuft werden können, sondern mit allen

im Schrein verehrten Bildnissen von Gottheiten in ihren unterschiedlichen Ausformungen.<sup>6</sup> Die Frage „Was ist ihnen wichtig?“ dient in der hier vorliegenden Studie als Leitfrage. Dies heißt zunächst einmal, dass die Objekte in Verbindung mit den Handlungen und Erklärungen ihrer Besitzer betrachtet werden, um das Ding in seinem kulturellen Kontext beschreiben und analysieren zu können (vgl. auch Hahn 2005:113).

Der Ansatzpunkt, durch moderne Einflüsse verursachte Veränderungen im Bereich religiöser Praxis oder Überzeugung anhand von Bildnissen zu untersuchen, begründet sich in der ausgeprägten visuellen Tradition Indiens. Die bildhaften Darstellungen der Gottheiten in Form von Statuen oder Drucken weiß jeder Gläubige zu ‚lesen‘ und im Kontext seiner Religion zu deuten. Eck (1985: 17) bezeichnet die Sprache der religiösen Bilder und Gesten treffend als „basic cultural vocabulary“ der hinduistischen Tradition. Diese Bildnisse und ihre Botschaften sind für Hindus zeitgemäß. Was sie im Einzelnen vermitteln, welchen Platz Götterbildnisse in der heutigen Realität ihrer Eigentümer haben, wird Inhalt dieser Arbeit sein.

Obwohl sich die Arbeit mit der religiösen Praxis des Hinduismus befasst, wird in ihr nicht auf die Kastenzugehörigkeit der Befragten eingegangen. Hintergrund ist der besondere Charakter der Hausschreine als Orte profaner Identität: Die Bildnisse der in den Schreinen verehrten Gottheiten blicken überwiegend auf eine Vergangenheit als Handelsware zurück. Die einzige Hürde, die die Schreininhaber überwinden mussten, um eine bestimmte Gottheit in ihren Schrein einzuladen, war ökonomischer Natur: Sie mussten in der Lage sein, sie zu bezahlen. Da in Indien Götterbildnisse jeder Preisklasse (und damit auch sehr günstige) zu haben sind, hat de facto jeder die freie Auswahl unter allen Gottheiten. Was in dieser grenzenlosen Konsumwelt des Religiösen bemerkenswert abwesend ist, ist

---

<sup>6</sup> Keine Berücksichtigung finden dagegen die Ritualgegenstände des Schreins. Einzig die Bildnisse von Gottheiten in ihren unterschiedlichen Ausformungen wurden berücksichtigt, da die Beziehung zu und die Bedeutung von Gottheiten, nicht die rituelle Praxis, Gegenstand der Untersuchung sind.

das Kriterium der Kastenzugehörigkeit. Wenn Darstellungen jedes Gottes käuflich sind, können keine Verehrungstabus mehr durchgesetzt werden. In vielen Tempeln bestehen hingegen weiterhin Kastenschranken: Angehörigen niedriger Kasten wird der Zutritt zu bestimmten Tempeln und damit die Begegnung mit den darin residierenden Gottheiten versagt. In seinem privaten Heim dagegen kann jeder Laie jegliche Gottheit in einem gekauften Bildnis manifest werden lassen, hier können also auch niederkastige Menschen den Göttern begegnen, zu deren Tempeln sie niemals Einlass finden würden.

Dies ist der Grund, warum ich das Kriterium „Kaste“ – sicherlich zunächst verblüffend in einer Studie über hinduistische Alltagsreligion – nicht berücksichtigt habe. Dies bedeutet nicht, dass die untersuchten Familien nicht auf ihre Kastenzugehörigkeit hinwiesen. Im Gegenteil, meist wurde schon bei der ersten Vorstellung die Kaste der Familie hervorgehoben. Vermutlich auch, weil die befragten Familien alle den drei obersten Kasten zugehören. Gerade die Brahmanen unter ihnen haben in der Regel mit Stolz ihren hohen Grad an ritueller Reinheit betont. Eventuell werden im Schrein auch bestimmte Gottheiten in der Familientradition verehrt, deren Anwesenheit für Eingeweihte Rückschlüsse auf die Kaste der Familie zulässt. Betont wird der Bezug zur eigenen Kaste in den Hausschreinen allerdings nicht. Die finanzielle Situation einer Familie kann sich in Herkunft und Wert der Schreinobjekte niederschlagen, die religiöse Hierarchie des Kastenwesens spielt in der individuellen Zusammenstellung des häuslichen Andachtsorts jedoch keine erwähnenswerte Rolle. Die Vielzahl der Gottheiten, die aus unterschiedlichen Kontexten stammen, verwischt eine klare Zuordnung zu Schulen oder Sekten des Hinduismus.

Gegliedert ist die Arbeit in ein einleitendes theoretisches Kapitel, in dem ich den Umgang mit zentralen Begriffen wie „Hinduismus“ und „Alltagsreligion“ und die Bedeutung des Hausschreins als Zentrum alltäglicher Religion im Haus erläutere. Dieser allgemeinen Einführung in den religiösen

Hintergrund der Studie folgt im zweiten Kapitel die Beschäftigung mit der Methodik. Der Verlauf der Forschung, Auswahl und Umfang der Untersuchungseinheit sowie die im Einzelnen angewandten Methoden werden in diesem Kapitel vorgestellt. Im dritten Kapitel beschäftige ich mich schließlich mit Fragen zu Bedeutung und Charakteristika der indischen Mittelschicht, bevor ich den Forschungsort Ujjain mit seinen Eigenheiten und die Besonderheiten der dort lebenden Mittelschicht vorstelle. Das vierte Kapitel untersucht die religiöse Praxis am Schrein unter der Fragestellung, inwiefern diese Einfluss auf die Gestaltung des Schreins und die Zusammensetzung der Gottheiten nimmt. Da sich die Fachliteratur bisher kaum mit Hausschreinen beschäftigt, stelle ich auch bisher nicht behandelte Basisfragen: Welche Rolle spielen Hausschreine im Alltag der Familien, wer ist an ihnen aktiv? Wie werden Kenntnisse und Praxis in den Familien tradiert? Lassen sich Änderungen oder Neuerungen feststellen?

Den Hauptteil der Arbeit stellen das fünfte und sechste Kapitel dar, die sich ganz den Bildnissen und Gottheiten der Schreine widmen. Das fünfte Kapitel ist dem Objekt Götterbildnis gewidmet – den Darstellungsformen, den Materialien und den konkreten Vorstellungen, die mit diesen Objekten verbunden sind. Besondere Berücksichtigung findet hier der Umstand, dass diese Objekte nicht als sächliche Dinge, sondern als materialisierte Form des Göttlichen betrachtet werden. Das sechste Kapitel befasst sich mit der Zusammensetzung der Schreine: Welche Prinzipien kommen zum Tragen, welche Motive lassen sich nachvollziehen, welche Einflüsse sich feststellen? Gibt es einen verbindlichen oder sich wiederholenden Kern an Gottheiten, die auf allen Schreinen verehrt werden, oder zeigen sich im verehrten Pantheon Moden, die sich auf veränderte Lebensumstände zurückführen lassen? Da diese Themen in keiner mir bekannten Arbeit bisher grundlegend behandelt wurden, finden sie in dieser Arbeit ausführliche, mit Fallbeispielen erläuterte Betrachtungen. Nach einer abschließenden Zusammenfassung meiner Ergebnisse folgen im letzten Kapitel Themen zur möglichen Entwicklung der Hausschreine in der Zukunft.

Zentrales Thema dieser Arbeit sind nicht die Feinheiten ritueller Handlungen oder komplexe Problemstellungen hinduistischer Philosophie in der Moderne. Ich konzentriere mich vielmehr auf Götterbildnisse in ihrer mannigfaltigen Ausführung. In der Einleitung zur Geschichte und Theorie populärer religiöser Bildnisse im Christentum schreibt Morgan:

„I am often asked why I work on this ‚stuff‘. [...] In a nutshell, because there is something irresistible about the fact that human consciousness owes so much to cardboard icons and plastic buttons.“ (Morgan 1998: XI)

Diese Worte beschreiben treffend, was mich zu meinem Thema der materiellen Kultur des Hinduismus führte. Weniger die – zugegebenermaßen wunderschönen – alten Zeugnisse von Handwerkskunst und Religiosität haben es mir angetan. Es sind vielmehr die Bildnisse aus buntem Plastik, Pappmaschee oder Gips mit Verzierungen aus blinkenden Leuchtdioden und Plastikblumen, vor denen Gläubige in andächtiger Verehrung beten, die mich immer aufs Neue faszinieren. Für mich sind diese Bildnisse – in den Augen vieler Betrachter keine echte religiöse Kunst oder einfach Kitsch – ein Synonym für die subversive Anpassungsfähigkeit einer der ältesten praktizierten Religionen der Welt an immer neue Lebenswelten und -realitäten. In einer Zeit, in der im Zuge der Modernisierung wiederholt der Tod der Religionen prophezeit wird, wollte ich mehr über diese Götter lernen, die einmal in Form kunstfertiger alter Bildnisse verehrt werden, dann aber auch in ihrer bunten und modernen, „billigen“ Ausformung. Wer sind diese Gottheiten, für welche Traditionen, welche Überzeugungen stehen sie? Mit welchem Anliegen wenden sich die Gläubigen an sie? Da es keinen besseren Weg gibt, jemanden neu kennenzulernen als über gemeinsame Bekannte, führte mein Verständnis der hinduistischen Gottheiten über ihre Verehrer – in dieser Studie vertreten durch die Angehörigen der städtischen Mittelschicht Ujjains.

## **1 Gelebte Religion im Hinduismus – Aktueller Forschungsstand und zentrale Begriffe**

Um die Zusammensetzung von Hausschreinen und die an ihnen praktizierte Religiosität in die Gesamtheit gelebter Religiosität im Hinduismus einordnen zu können, ist es notwendig, die übergeordneten Begriffe „Hinduismus“ und „Alltagsreligiosität“ einer analytischen Betrachtung zu unterziehen. In diesem Kapitel wird die Verwendung der Termini in der Arbeit erläutert und die Fachliteratur zu den zentralen Begriffen vorgestellt.

### **1.1 „Der Hinduismus“ – Entstehung einer irreführenden Bezeichnung**

Grundlage bei jeder Beschäftigung mit „dem Hinduismus“ ist die Tatsache, dass sich hinter diesem Begriff keine einheitliche Religion verbirgt. Vielmehr handelt es sich um einen Sammelbegriff, unter dem eine Vielzahl religiöser Schulen und Philosophien zusammengefasst ist.<sup>7</sup> Das Wort „Hindu“ taucht erstmals im 6. Jahrhundert vor Christus als Bezeichnung für die Bewohner des Landes östlich des Flusses Sindhu in persischen Quellen auf (von Stietencron 1991: 11f.). Während der Kolonialzeit im 19. Jahrhundert wurde der Begriff sowohl von der Verwaltung Britisch Indiens als auch von der europäischen Orientalistik übernommen und für alle religiösen Gruppierungen in Südasien benutzt, die sich scheinbar nicht klar definieren ließen. Letztendlich wurden alle in diesem Gebiet lebenden Menschen „Hindus“ genannt, die nicht Muslime, Christen, Sikhs, Parsen, Buddhisten oder Jainas waren und als deren gemeinsame Religion von den christlichen Kolonialherren und Wissenschaftlern „der Hinduismus“ angenommen wurde (vgl. u. a. van der Veer 2002: 175, von Stietencron 1991: 12ff., Frykenberg 1991: 30ff.). Im Zuge der Unabhängigkeitsbewegung und des aufkeimenden indischen Nationalismus wurde die Fremd-

---

<sup>7</sup> Zu der ausführlichen Fachdiskussion, inwieweit die verschiedenen Schulen auf einen gemeinsamen traditionellen Korpus zurückgreifen und insofern auch als einheitliche Religion verstanden werden können, vgl. u. a. Madan in: Das 2003, van der Veer 2002, Oberhammer 1997, Lopez 1995, Sontheimer/Kulke 1991, Brockington 1981.

bezeichnung als Eigenbezeichnung übernommen, bot sie doch die Chance, eine gemeinsame Identität im Widerstand gegen die Kolonialmacht auszubilden (vgl. u. a. Smith 1996: 121, von Stietencron 1991: 15).

Unter dem Begriff Hinduismus ist eine große Zahl religiöser Schulen und Sekten zusammengefasst worden, die zahlreiche Gemeinsamkeiten besitzen, jedoch keinem gemeinsamen Dogma unterliegen oder sich auf eine gemeinsame Autorität beziehen. Die Tatsache, dass es im Sanskrit kein Wort für „Religion“ gibt, deutet darauf hin, dass auch das Konzept einer einheitlich dogmatisch-allgemeingültigen Religion, wie es aus den monotheistischen Lehren bekannt ist, im südasiatischen Kulturraum unbekannt war. Erst unter dem Einfluss christlicher Missionare wurde seit dem 18. Jahrhundert das Wort *dharma*<sup>8</sup> als Äquivalent zu „Religion“ verwendet (Halbfass 1999: 137f.). Neben dieser Bedeutung findet sich jedoch eine große Bandbreite weiterer Übersetzungsmöglichkeiten für das Wort *dharma* in den Wörterbüchern (vgl. Monier-Williams 1899: 510). Bei der Verwendung des Begriffs Hinduismus ist daher immer zu beachten, dass es sich dabei um einen künstlichen Sammelbegriff für ein Konglomerat unterschiedlicher Lehren handelt und dass das ihm zugrunde liegende christliche Konzept von „Religion“ einen Fremdbegriff für die eigentlich gemeinsamen Schulen und Lehren darstellt (Madan 2003:783).

Ein weiteres Grundcharakteristikum dieses Konglomerats ist seine stete Veränderung. Seit nunmehr 3000 Jahren werden laufend neue Einflüsse in den Hinduismus integriert, so dass Formulierungen wie „traditioneller Hinduismus“ zweifelhaft erscheinen (vgl. hierzu Lochtefeld 1996 und als Reaktion dazu Smith 1996 und Smart 1996). Der Indologe J. L. Brockinton (1981: 209) charakterisiert „den Hinduismus“ meiner Ansicht nach treffender: „Hinduism is ever the same, yet different.“

---

<sup>8</sup> Alle kursiv gedruckten Fachbegriffe aus indischen Sprachen werden in einem Glossar (Anhang III) übersetzt und erläutert. Im Gegensatz zu indischen Namen (von Städten wie von Gottheiten gleichermaßen) werden die Fachbegriffe mit Sonderzeichen geschrieben.

## 1.2 Zum sinnvollen Umgang mit dem Begriff „Hinduismus“

Alle Autoren sind sich einig darin, dass „der Hinduismus“ vor dem Hintergrund seiner Begriffsgeschichte schwer zu definieren ist. Einige Autoren unternehmen den Versuch, eine einheitliche Arbeitsdefinition zu leisten (u. a. Poggendorf-Kakar 2002: 12ff. und Michaels 1998: 36), während andere die Ansicht vertreten, eine Definition sei grundsätzlich nicht möglich, da es keine eindeutigen Kriterien gebe, die alle Hindus einschließen und alle Nicht-Hindus ausschließen würde. In dem 1991 erschienenen Sammelband „Hinduism Reconsidered“ (Sontheimer, Kulke 1991), in dem Ethnologen, Indologen und Historiker versuchen, nützliche Arbeitskonzepte für den wissenschaftlichen Umgang mit den Schulen und Phänomenen des Hinduismus zu finden, schlägt die Ethnologin Gabriele Eichinger Ferro-Luzzi einen Ansatz vor, der die Ungenauigkeit des Konzepts Hinduismus zum Definitionsprinzip erhebt:

„... Hinduism should be considered a polythetic concept made up of a criss-cross of overlapping strands rather than a bounded unit possessing essential features.“ (Eichinger Ferro-Luzzi 1991: 191)

Eine zusätzliche Schwierigkeit im begrifflichen Umgang mit „dem Hinduismus“ stellen die unterschiedlichen Ausprägungen von Religiosität dar, die in diesen Komplex fallen. Viele Autoren haben versucht, die Schulen und vor allem ihre Praktiken zu klassifizieren. Unter diesen Ansatz fallen in der früheren ethnologischen Literatur häufig verwendete Gegensatzpaare wie sanskritischer versus nichtsanskritischer Hinduismus (Srinivas 1952), brahmanische Tradition versus Volkstradition (Singer 1972) oder – stark verbreitet – „große“ versus „kleine“ Tradition (Singer 1972, Marriott 1955). Diese Dichotomien beschreiben die in den Sanskritschriften tradierten und von Priestern in großen Tempeln und im urbanen Kontext gepflegten religiösen Bereiche und stellen ihnen die religiösen Praktiken gegenüber, die von Laien zum Beispiel an Schreinen und im ländlichen Umfeld ausgeübt werden. Generell wird hier häufig zwischen hochkastiger „Hochreligion“ und niederkastiger „Volksreligion“ unterschieden.

Derartige Unterteilungen erwiesen sich in mehrerer Hinsicht als problematisch. Sie suggerieren eine Hierarchie, in der die schriftlich tradierten Glaubensvorstellungen und Praktiken über den mündlich überlieferten, nur regional verbreiteten stehen. Um diese Polarität belegen zu können, erwecken ihre Verfechter den Eindruck, als seien die Bereiche klar voneinander abgegrenzt und somit unterscheidbar. Welchen Einfluss der dichotome Beschreibungsansatz lange Zeit auf die wissenschaftliche Betrachtung des Hinduismus hatte, macht Zelliott deutlich:

„Studies of Hinduism tend to fall into either of two categories, those dealing with philosophical Hinduism and those dealing with popular Hinduism – the latter usually on the village or tribal level. The casual student often gets the impression that the ‚great‘ philosophical tradition is uncompromisingly monistic and sees the Absolute one in impersonal, negative terms, while the ‚little tradition‘ of the Hindu populace involves primitive faith and practices untouched by ‚higher‘ speculation. The reality, as always, is more complicated. The traditions are not rigidly compartmentalized but are constantly interpenetrating.“ (Zelliott 1992: 60)

Neuere empirische Untersuchungen (u. a. Feldhaus 1995, Erndl 1993, Fuller 1992, aber auch schon die frühere Untersuchung von Babb 1975) zeigen, dass die Verwendung ordnender Begrifflichkeiten dennoch hilfreich sein kann. Voraussetzung ist, dass nicht von einer klaren Abgrenzung, sondern von fließenden Übergängen ausgegangen wird. So bemerkt Babb (1975: 26), dass in der Region Chattisgarh offenkundig ein religiöses System existiert, in dem Elemente aus der „großen“, durch Sanskrit-Texte überlieferten Tradition untrennbar mit den oralen Überlieferungen der lokalen „kleinen“ Tradition verflochten sind. Auch Fuller warnt davor, die Einheitlichkeit des Hinduismus über- oder unterzubewerten:

„... the measure of separation that does exist cannot sustain the claim that the religion comprises two (or more) separate strata.“ (Fuller 1992: 28)

Erndl weist nach, dass es auch in Indien eine Unterscheidung religiöser Traditionen gibt, die der Aufteilung in die so genannte große und kleine Tradition ähnelt:

„The Indian terms *mārga* (highway) and *des̄* (country), denoting two strands of an artistic tradition, are roughly equivalent to classical and folk. Some examples of classical or high culture are texts and songs written in Sanskrit and canonical art. Their folk counterparts would be tales and legends told orally in a local dialect, folk songs, folk painting, and so on. These categories, of course, are not rigid; there is much overlap and interaction between the two.” (Erndl 1993: 136)

Die Autorin schlägt vor, in der Betrachtung hinduistischer Religiosität die „populäre Kultur“ als dritte Kategorie einzuführen, um moderne religiöse Phänomene wie Filme, Texthefte und Musikkassetten in regionalen Sprachen, Filmmusik, Drucke mit religiösen Motiven und Plastikbildnisse von Gottheiten<sup>9</sup> erfassen zu können (ebd.). Diese Kategorisierung ist insofern interessant, als sie all die modernen Elemente erfasst, die eine überregionale Verbreitung erfahren, ohne in den Bereich der „großen Tradition“ zu gehören, und die bei anderen Betrachtungsweisen weitgehend ausgeklammert werden.

Einen wichtigen Ansatz im Umgang mit dem Begriff Hinduismus und den unterschiedlichen Quellen, aus denen sich die religiöse Praxis speist, bietet Sontheimer (1991: 197ff.). Er legt dar, dass alle Schulen und Lehren des Hinduismus fünf Komponenten umfassen: 1. die Arbeit und Lehre der Brahmanen, 2. die Askese und Weltentsagung, 3. die Stammesreligion, 4. die Volksreligion und 5. die *bhakti*, das heißt die hingebungsvolle Verehrung von Gottheiten. Diese Komponenten betrachtet Sontheimer als miteinander verwoben und sich gegenseitig beeinflussend, wobei der Einfluss der einzelnen Komponenten auf die unterschiedlichen religiösen Gruppierungen unterschiedlich stark ausgeprägt ist. Von einer Wertung oder Hierarchisierung sieht der Autor ab, betont jedoch:

„This religious network cannot be refused the label Hinduism, even if it does not fit the definitions of religion deriving from the West.“ (ebd.: 209)

---

<sup>9</sup> In der gesamten Arbeit wird der Begriff „Gottheiten“ als geschlechtsneutraler Plural verwendet. Wird der Begriff „Götter“ verwendet, handelt es sich ausdrücklich um eine Mehrzahl von männlichen Gottheiten. Im Singular ist „Gottheit“ ebenfalls geschlechtsneutral zu verstehen, „Gott“ bzw. „Göttin“ steht jeweils für den Singular des jeweiligen Geschlechts.

Dieses Bild eines Netzwerks, in dem unterschiedliche Elemente Einfluss nehmen, ist ausgesprochen hilfreich bei der Betrachtung religiöser Alltagspraxis. Denn im religiösen Alltag finden sich Elemente, die bei einer strikten Zuordnung nach Kategorien teils in den Bereich der „großen Tradition“ fallen müssten, teils dem der „kleinen Tradition“ zuzuordnen wären. Andere Bereiche der Praxis müssten nach Erndl wiederum der „populären Kultur“ zugeordnet werden. Vertovecs Hinweis (2000: 40), dass es sich bei allen Kategorien letztlich um Abstraktionen handelt, die Phänomene in der Vorstellung der Gläubigen jedoch untrennbar miteinander verwoben seien, ist sicher korrekt. Aber: Nicht nur in der Vorstellung der Gläubigen sind die verschiedenen Bereiche eng miteinander verknüpft, sondern auch in ihrer täglichen religiösen Praxis stehen sie gleichberechtigt nebeneinander. In der Untersuchung zur materiellen Kultur der religiösen Praxis versuche ich deshalb nicht, Objekte Kategorien zuzuordnen, sondern behandle sie als gleichberechtigte Elemente eines Ganzen.

### **1.3 Der Hausschrein als Fokus häuslicher Religiosität**

In meiner Beschreibung und Analyse der religiösen Praxis hinduistischer Mittelschichtsfamilien verwende ich den Begriff „Alltagsreligiosität“, um damit jegliche Form von religiösem Handeln zu bezeichnen, die von Menschen – Laien wie Experten – zum eigenen Wohl oder für das der Familie praktiziert wird. Der Begriff kann sich sowohl auf die Praxis am familiären Hausschrein beziehen als auch auf private Zeremonien im öffentlichen Rahmen wie am Arbeitsplatz oder in einem Tempel. Mein spezieller Fokus liegt auf dem Hausschrein als einer zentralen, weil heimischen Facette dieser Alltagsreligiosität. Insgesamt verstehe ich Alltagsreligiosität als Ausdruck von Alltagsreligion in ihrer praktizierten Form. Im Umgang mit dem Begriff Alltagsreligion orientiere ich mich an Fullers Definition von „Volks-hinduismus“:

„... the beliefs and practices that constitute the living, ‚practical‘ religion of ordinary Hindus.“ (Fuller 1992: 5)

Wichtig ist, dass ich die Bezeichnung „Alltagsreligiosität“ oder „Alltagsreligion“ unabhängig von der Zuordnung zu jedweder Kategorie verwende. Chatterji (2003: 581) bemerkt, dass in ethnologischen Studien der alltägliche Glaube und seine Rituale in der Regel in die Kategorien „Volksreligion“, „kleine Tradition“ oder „nichtsanskritische Tradition“ eingeordnet werden. Auch Fuller (1992: 5f.) schließt seiner Definition die Behauptung an, dass es eine feststellbare Trennung zwischen der gelebten Religion der einfachen Leute und dem schriftlich tradierten Hinduismus gäbe. Im Unterschied dazu vertrete ich die Ansicht, dass Alltagsreligion in Beziehung zu allen Bereichen religiöser Traditionen steht, und lehne mich dabei an den Netzwerk-Gedanken von Sontheimer an, der die in ihrer Stärke und Ausprägung variierenden Einflüsse aller Bereiche erkennt.

Alltagsreligiosität wird von jedem und jeder Gläubigen täglich aufs Neue gelebt und definiert. Im Gegensatz zu den Bereichen der ausschließlich von Experten wie Priestern betriebenen tradierten und geprägten Religion wird dabei von den Gläubigen nicht auf schriftliche Autoritäten oder exakt definierte Rituale zurückgegriffen. Umfang, Inhalt und Bedeutung von Religiosität im Alltag bestimmen allein die Praktizierenden. Dieser in mehrerer Hinsicht diffuse Ausgangspunkt kann ein Grund dafür sein, dass die Alltagsreligiosität in den meisten Standardwerken zum Hinduismus erwähnt, in der Regel jedoch nicht näher behandelt wird (u. a. bei Mittal & Thursby 2004, Kölver 2003, Michaels 1998, Flood 1996, Meisig 1996, Singer 1972). So widmet Michaels (1998: 265) dem heimischen Schrein und der alltäglichen Praxis in seiner umfassenden Monographie über den Hinduismus nur einen Absatz, obwohl derselbe Autor darauf hinweist, welche zentrale Rolle die häusliche Religion im Hinduismus einnimmt.

In ethnographischen Detailstudien wird der zentralen Rolle der Alltagsreligiosität stärker Rechnung getragen als in den umfassend angelegten Monographien. In seiner Studie über die Hindu-Diaspora bemerkt Vertovec:

„Household shrines, personal prayers and small acts performed by various family members constitute the essential ingredients of Hinduism in any of its forms or traditions ...“ (Vertovec 2000: 51)

Obwohl – wie bei Vertovec – Hausschreine häufig Erwähnung finden, konzentrieren sich die meisten Arbeiten weniger auf die alltäglichen, in direktem Zusammenhang mit ihm vollzogenen Handlungen als auf besondere Anlässe oder herausragende Ereignisse in der Alltagsreligion: Untersucht wurden Festtage (z.B. Poggendorf-Kakar 2002, Feldhaus 1995, Hanchett 1988, Courtright 1985) und ihre begleitenden Riten sowie Geschichten (z.B. Tanaka 2003, Caldwell 1996, Lopez 1995, Narayan 1995, Das 1977), rituelle Besessenheit (z.B. Tanaka 2003, Caldwell 1996, Erndl 1996 und 1993, Hancock 1995, Östör 1991, Trawick Egnor 1984), Fasten und andere religiöse Gelübde (z.B. Tanaka 2003, Leslie 1992, Raheja/Gold 1988, Wadley 1983), zeremonielle Lesungen und Aufführungen religiöser Texte (z.B. Hancock 1999, Hauser 1998, Lutgendorf 1991, Wadley 1986) sowie der Besuch lokaler Tempel (z.B. Rao 2002, Lutgendorf 1997, Pain/Zelliot 1992) und Pilgerfahrten (z.B. Humes 1996, Courtright 1985, Karve 1992, Gold 1988). Eine konkrete Beschreibung von Hausschreinen und der täglich im Haus praktizierten Religiosität findet sich lediglich in den Ausstellungskatalogen der Autoren Huyler (1999) und Mallebrein (1998 und 1993). Aufgrund ihrer Ausrichtung auf ein interessiertes Laienpublikum fehlen in diesen Werken leider Angaben zu Datenerhebung und Forschungsmethoden sowie eine exakte Abgrenzung der Untersuchungseinheit. Die Kataloge stellen trotzdem interessante Anregungen für diese Arbeit dar. Insbesondere die Veröffentlichungen von Mallebrein dienen mir wiederholt als Vergleichsquellen zu einzelnen Objekten in meiner Untersuchungseinheit.

Im Gegensatz zur geringen Beachtung, die Hausschreine in der Fachliteratur erfahren, sind sie aus dem Leben hinduistischer Familien nicht wegzudenken. Für jeden Hausschrein gilt:

1. Der Schrein ist der Ort im Haushalt, an dem die Götter anwesend sind, die von den Bewohnern des Hauses verehrt werden.
2. Der Platz, an dem der Schrein untergebracht ist, unterliegt den Vorschriften ritueller Reinheit. Er befindet sich daher immer vom Boden erhöht.
3. Der Schrein umfasst eine unterschiedliche Anzahl und Art von Götterbildnissen.

Da über die Zusammensetzung und Anordnung der Gottheiten im Schrein ausschließlich die Schreinbesitzer entscheiden, sind diese drei Grundmerkmale die einzigen für alle Schreine zutreffenden Gemeinsamkeiten. In Gestaltung und Ausformung der Schreine findet sich eine große Variationsbreite, deren Gründe in der Entstehungsgeschichte der Schreine, den persönlichen Vorlieben ihrer Eigner und der Tradition der jeweiligen Familie liegen. Eine genauere definitorische Charakterisierung dieses zentralen Elements religiöser Alltagspraxis ist deshalb nicht möglich. Die zahlreichen Variationen und die vielschichtigen Beziehungsgeflechte, die sich um Hausschreine ranken, werden in der Auswertung der erhobenen Daten in den Kapiteln 5 und 6 beschrieben und erläutert.

Abbildungen 1 + 2: Beispiele für das Aussehen von Hausschreinen



Hausschrein der Familie Sharma



Familie Shendyes Hausschrein

#### 1.4 Die *pūjā* als Grundelement der täglichen Verehrung

Fester Bestandteil religiöser Zeremonien in fast allen Strömungen des Hinduismus, sowohl in Tempeln, öffentlichen Schreinen als auch in Hausschreinen, ist die *pūjā*. Bezeichnet wird damit der Akt der Verehrung oder Anbetung, in dessen Rahmen einer Gottheit Opfer dargebracht werden. Diese werden vor dem Götterbildnis niedergelegt oder daran angebracht. Michaels (1998: 265) bezeichnet die *pūjā* als „die heute gebräuchlichste Form der Götterverehrung und das rituelle Zentrum der Hindu-Religionen“. Die *pūjā* wird sowohl von religiösen Experten als auch von Laien durchgeführt. Obwohl sich die *pūjā*-Zeremonien in Rahmen und Aufwand stark voneinander unterscheiden können (Walker 1968, Bd. 2: 253), bleibt die Grundidee der *pūjā* unverändert: In ihr wird eine anwesende Gottheit verehrt, die sich in einem Bildnis oder in einer nicht ikonischen Form manifestiert hat (Eck 1985: 46f.).

Dieser Form der Verehrung liegt die Annahme zugrunde, dass die Gottheit sich zum Wohle der Gläubigen in deren Obhut begibt. Deshalb wird sie – etwa wie ein Gast – umsorgt: Sie wird geweckt, bekleidet und mit Nahrung versorgt. Ihr wird frische Luft zugefächelt, störende Fliegen werden verjagt. Gebete und Texte werden zu Ehren der Gottheit rezitiert und gesungen. Fuller (1992: 57) erläutert, dass der Gastgeber der verehrten Gottheit so seine persönliche Zuneigung zeigt. Mindestens ein Familienmitglied führt die *pūjā* aus und übernimmt für alle anderen Bewohner des Haushaltes die Aufgaben des Gastgebers mit. Der Kontakt zwischen verehrter Gottheit und der Familie findet somit unmittelbar statt, eine Vermittlung über einen externen religiösen Experten ist nicht nötig. Je nach persönlichem Wunsch können auch mehrere oder alle Familienmitglieder aktiv an der *pūjā* beteiligt sein.

Am Hausschrein findet die ausführlichste Zeremonie in der Regel am Morgen nach dem Bad und vor der ersten Mahlzeit statt. Zu diesem Zeitpunkt befindet sich die Person, die die *pūjā* durchführt, in einem



Abbildung 3: Baden der Götter zu Beginn der *pūjā*



Abbildung 4: *ārtī* als Abschluss der *pūjā* am Schrein

Zustand größter ritueller Reinheit. Im Laufe des Tages können weitere Rituale am Hausschrein folgen: Zu den typischen gehören die Speisung der Gottheiten vor jeder im Haus eingenommenen Mahlzeit oder die Verehrung mittels einer Lichterzeremonie am Abend. In einigen Häusern stehen kleine Betten bereit, in denen die Gottheiten am Ende des Tages zur Ruhe gebettet werden. Eck bemerkt zu diesem rituellen Tageszyklus:

„In observing Hindu worship, in the home or in the temple, many Western students are baffled by the sense in which it appears to be an elaborate form of ‚playing house‘ with God.“ (Eck 1985: 44f.)

Ein zentraler Aspekt in dieser persönlichen Begegnung mit der Gottheit ist der Blickkontakt: Die im Bildnis manifeste Gottheit gewährt dem Gläubigen *darśan*, wörtlich Anblick (vgl. Eck 1985). Das heißt, sie erlaubt den Austausch von Blicken zwischen Gottheit und Gläubigem. Huyler (1999: 33) argumentiert, dass über diesen persönlichen Blickkontakt hinaus die sprachliche Kommunikation mit der Gottheit für die Gläubigen eines der wichtigsten Elemente einer *pūjā* sei. Gespräche mit Gläubigen über ihre tägliche religiöse Praxis unterstützen diese Annahme: Alle Befragten benennen gesprochene Gebete und Rezitationen als unverzichtbaren Bestandteil einer vollständigen *pūjā*. Im täglichen Ritual am Hausschrein findet somit ein regelmäßiger Austausch von Blicken und Worten und damit ein direkter Kontakt zwischen verehrter Gottheit und mindestens einem Familienmitglied statt. Wer im Einzelnen aus welchen Motiven diesen Kontakt pflegt, und welche Gottheiten ausgewählt werden, waren zentrale Fragestellungen für meine Feldforschung bei indischen Mittelschichtsfamilien.

## **2 Rahmen und Methoden der Datenerhebung**

### **2.1 Auswahl des Forschungsortes**

Als Ort für die Feldforschung wählte ich Ujjain, eine Provinzstadt der Region Malwa im zentralindischen Bundesstaat Madhya Pradesh. Mehrere Gründe sprachen im Vorfeld für diesen Forschungsort: Erstens handelt es sich bei Ujjain um eine Distrikthauptstadt, deren Verwaltungs- und Bildungseinrichtungen typische Arbeitsfelder für Angehörige der indischen Mittelschicht darstellen. Ich konnte deshalb davon ausgehen, dass sich unter den gut 430.000 Einwohnern eine abgrenzbare Mittelschicht finden lassen würde. Auf früheren Reisen hatte ich Ujjain zudem als Ort kennengelernt, der einen provinziellen Charakter bewahrt hat und in dem der Lebenswandel eines Großteils der Bevölkerung vergleichsweise gemächlich ist. Dieser Umstand macht sich unter anderem darin bemerkbar, dass Änderungen in der Lebensgestaltung wie die Berufstätigkeit von Frauen und die Entstehung von Kleinhaushalten, die den Alltag von Mitgliedern der Mittelschicht in den indischen Millionenmetropolen längst gravierend verändert haben, in Ujjain erst seit Kurzem wirken. Dieser Umstand legte in der Vorbereitung der Studie die Vermutung nahe, dass sich in Ujjain mit der Mittelschicht eine Bevölkerungsgruppe finden ließe, deren Lebenswandel sich aktuell in einem Umbruch befindet, der in den indischen Metropolen bereits deutlich weiter fortgeschritten ist. Auf die religiöse Alltagspraxis bezogen, hieße dies, dass heute in Ujjain Einflüsse verarbeitet werden, die in größeren urbanen Zentren bereits zu familiären Traditionen geworden sein könnten. Ich hoffte deshalb, den vermuteten Wandlungsprozess in der Ausgestaltung von Religion direkt beobachten und analysieren zu können.

Während der konkreten Forschungstätigkeit erwies sich darüber hinaus als Vorteil, dass in einer Provinzstadt berufstätige Mittelschichtsangehörige über relativ viel freie Zeit verfügen. Anders als in größeren Städten und Metropolen müssen die meisten Berufstätigen in Ujjain keine langen Wege zum Arbeitsplatz zurücklegen. Die Lebenshaltungskosten in der Provinz

sind außerdem niedriger als in den überregionalen Zentren, so dass in vielen Familien ein Verdiener den Unterhalt für den ganzen Haushalt bestreiten kann. Es ergab sich daraus die günstige Situation, dass in vielen Haushalten der Untersuchungseinheit den ganzen Tag über Familienangehörige anwesend waren, die Zeit für Besuche und Befragungen erübrigen konnten, und auch die Berufstätigen brachten eine große Bereitschaft mit, an der Studie teilzunehmen.

Noch ein weiterer Vorzug von Ujjain als Forschungsort zeigte sich im Laufe der Untersuchung: Obwohl die Stadt als heiliger Ort diverse Tempel aufweist und unter Indern als wichtiger Pilgerort gilt, kommen nur selten ausländische Touristen nach Ujjain. Wie überall in Indien herrscht ein großes Interesse an Begegnungen mit Fremden. Eine Ausländerin, die zudem des Hindi mächtig ist, wird jeden Tag aufs Neue auf der Straße, in Geschäften, in Tempeln, im Sammeltaxi in Gespräche verwickelt, die nicht selten in Einladungen in das Haus des Gesprächspartners münden. Diese Aufgeschlossenheit machte es einfacher als erwartet, Zugang zu Mittelschichtsangehörigen zu erlangen und so die gewünschten Daten zu erheben, zumal meine Besuche von vielen der Befragten als unterhaltsame Abwechslung begrüßt wurden.

### **2.2 Wohnsituation während der Feldforschung**

Die Feldforschung umfasste zwei Phasen unterschiedlicher Länge. Der erste Aufenthalt dauerte von Oktober 2001 bis April 2002, der zweite erstreckte sich über Mai und Juni 2003. Hinzu kamen mehrere kurze Besuche zwischen 2004 und 2007. Während des ersten Aufenthalts wohnte ich bei einer Mittelschichtsfamilie zur Miete. Die Familie besitzt einen eigenen Bungalow mit einem zweistöckigen Anbau in einem der neueren Vororte Ujjains. Das Erdgeschoss des Anbaus ist als Büro an eine Firma vermietet, in das Zimmer im ersten Stock zog ich ein. Diese Wohnkonstellation war vor allem zu Beginn der Forschung sehr hilfreich. Die räumliche Tren-

nung vom Wohnbereich der Familie bot eine gute Rückzugsmöglichkeit, da ich zwar mit der Familie lebte, aber nicht in ihr. Darüber hinaus wurde es von der Vermieterfamilie als selbstverständlich erachtet, dass ich in ihrer Wohnung ein und aus ging, zum Beispiel, um Trinkwasser zu holen. So bot die Wohnsituation gleichzeitig Raum für konzentriertes Arbeiten und für einen ersten informellen Zugang zu einer Mittelschichtsfamilie.

Während der zweiten, kürzeren Feldforschung im Sommer 2003 wohnte ich als „paying guest“ in einer Familie, deren Schrein und alltägliche Zeremonien bereits während des ersten Aufenthalts Gegenstand meiner Untersuchung geworden waren. Das Modell des „zahlenden Gastes“ ist in Indien weitverbreitet, es umfasst die Miete eines möblierten Zimmers und die Teilnahme an den täglichen Mahlzeiten zusammen mit der Familie. Insgesamt war ich dadurch stärker in das Familienleben eingebunden als während meines ersten Aufenthalts. In der Folge entstand jedoch das in Feldforschungsmonographien immer wieder beschriebene Problem, wenig Zeit für die konzentrierte Arbeit am Schreibtisch erübrigen zu können, da das Bedürfnis, allein im eigenen Zimmer zu sein, in Indien auf geringes Verständnis stößt. Hingegen musste ich keine Zeit für die Möblierung einer Wohnung oder die tägliche Versorgung mit Essen aufwenden. Von praktischer Bedeutung erwies sich auch die Wohnlage, da in der unmittelbaren Nachbarschaft zwei weitere Familien meiner Untersuchungseinheit lebten, so dass ich während der zweiten Phase insgesamt bei drei Familien eng am Alltagsleben teilnehmen konnte.

Während meiner weiteren, kürzeren Besuche in Ujjain wohnte ich im Hotel und besuchte die einzelnen Familien. Bei diesen Kurzaufenthalten gab mir die Hotelunterkunft die nötige Autarkie, um in kurzer Zeit möglichst viele Haushalte aufzusuchen.

### 2.3 Verlauf der Feldforschung

Die ersten zwei Wochen meiner Feldforschung vergingen mit der Wohnungssuche und dem Einzug. Danach begann ich mit der systematischen Kontaktaufnahme zu Mittelschichtsfamilien, indem ich das Forschungsvorhaben zunächst meiner Vermieterfamilie und in der Nachbarschaft vorstellte und um Zugang zu ihren Hausschreinen bzw. um Weitervermittlung an andere Familien bat. Auch zufällige Begegnungen wie beim Einkauf oder in öffentlichen Verkehrsmitteln nutzte ich auf diese Weise. Das Ansinnen, bei häuslichen Zeremonien zuzusehen und die Zusammensetzung der Hausschreine aufzunehmen, wurde in der Regel positiv aufgenommen. Das Interesse an der Religiosität von Laien empfanden die Gesprächspartner nicht als aufdringlich. Im Gegenteil: Gerade neuere Bekannte forderten mich umgehend auf, ihren Hausschrein anzusehen. Dieser Umstand steht in deutlichem Widerspruch zur Fachliteratur, in der wiederholt darauf verwiesen wird, dass die Hausschreine meist im intimsten Teil des Hauses untergebracht seien und Außenstehende kaum Zugang hätten (z.B. Michaels 1998: 265, Pearson 1996: 20). Ob eine Frau möglicherweise leichter Einlass in die privaten Bereiche der Häuser findet, als dies einem männlichen Forscher möglich wäre, muss mangels vergleichbarer Erfahrungen ungeklärt bleiben. Mein grundsätzlicher Eindruck ist jedoch, dass es in erster Linie das Forschungsthema Religion und speziell das Interesse an der alltäglichen Praxis war, das von den Familien als positive Bewertung ihrer Kultur und Tradition verstanden und vor diesem Hintergrund gut aufgenommen wurde.

Aus den geknüpften Kontakten wählte ich im ersten Monat eine zentrale Untersuchungseinheit von sieben Familien aus. Wichtigstes Kriterium war – neben der Zugehörigkeit zur Mittelschicht – die Intensität der Vorgespräche; ich wählte nur die Familien für die genauere Untersuchung aus, die bereits in den ersten Gesprächen die Bereitschaft zu einem intensiven Kontakt erkennen ließen. Die Haushalte, in denen ich den Eindruck hatte, dass meine Besuche von einzelnen oder mehreren Familienmitgliedern als

störend empfunden wurden, schloss ich aus. Zweites Auswahlkriterium war eine grundsätzliche Vergleichbarkeit der Familien in ihrer Altersstruktur. Die ausgewählten Familien ähneln sich in ihren Lebensumständen sowie in der demographischen Zusammensetzung: Die Elterngeneration ist bereits im Pensionsalter oder steht kurz davor, die Kindergeneration sind junge Erwachsene, die gerade eigene Familien gründen. Unterschiedlich ist dagegen die Herkunft der Familien: Drei haben ihre Wurzeln im Bundesstaat Madhya Pradesh, zu dem auch Ujjain gehört; zwei kommen – wie viele der Einwohner Ujjains – ursprünglich aus dem südlichen Nachbarstaat Maharashtra; je eine Familie kommt aus den nördlich angrenzenden Staaten Rajasthan bzw. Uttar Pradesh. Die unterschiedliche Herkunft der Familien halte ich nicht für problematisch, im Gegenteil: Als Folge der in Indien weitverbreiteten Mobilität, insbesondere der Mittelschicht, kann sie als typisch für die Untersuchungseinheit dieser Studie gelten.

Da es mein Ziel war, eine intensive Erhebung bei den Mitgliedern meiner Untersuchungseinheit durchzuführen, entschied ich mich für eine Studie auf der Mikroebene und gegen einen allgemeinen Überblick über eine große Untersuchungseinheit. Deshalb umfasst die Untersuchungseinheit lediglich sieben Familien mit zum Ende der ersten Feldforschungsphase 70 Personen. 37 Personen lebten in Ujjain, zwölf weitere kamen mit großer Regelmäßigkeit zu Besuch. 21 weitere Personen wurden von den Familien als Familienmitglieder definiert, lebten jedoch in entfernten Orten oder kamen aus anderen Gründen selten und unregelmäßig nach Ujjain. Insgesamt habe ich während der ersten Feldforschung zehn Haushalte mit elf Schreinen untersucht. Die geringe Zahl an Familien und Schreinen ermöglichte mir die angestrebte Intensität der Befragung, Beobachtung und Teilnahme, die ein abgerundetes Bild der religiösen Alltagspraxis und des religiösen Umgangs mit den Objekten der Schreine entstehen ließen. Denn, wie Hahn in seinem Beitrag zu materiellen Kulturstudien (2005: 24f.) hervorhebt, es lassen sich aus der Mikroperspektive einzelner Fallstudien, die

„flüchtigen Zuweisungen von Werten und Bedeutungen“ festhalten, die im alltäglichen Umgang mit den Dingen zu entdecken sind.

Wichtig für ein umfassendes Bild der religiösen Aktivitäten im Haus war, dass die gesamte Familie sich bereit erklärte, mich über formelle Besuche hinaus an ihrem Alltag teilhaben zu lassen. So konnte ich zu unterschiedlichsten Tageszeiten auch unangekündigt kommen und dabei das Alltagsgeschehen im Haus durch meinen Besuch nicht maßgeblich unterbrechen. Diese Konstellation kann nur bei gegenseitiger Sympathie erreicht werden, denn engere Freunde und Freundinnen werden in Ujjain als Familienmitglieder und damit als zum Haushalt gehörig und nicht als störend behandelt. Dies äußert sich zum Beispiel darin, dass eine Familienfreundin sich frei im Haus bewegen darf, sich bei Bedarf mit Trinkwasser aus der Küche versorgt oder auch kurzfristig in die Hausarbeit mit einbezogen wird. In allen detailliert untersuchten Familien schlug sich dieses Verhältnis auch in der Form der gegenseitigen Ansprache nieder. So wurde ich als *betā* (Tochter) oder *dīdī* (Schwester) tituiert, während ich Anreden wie *dādī* (Großmutter) oder *mātā* (Mutter) verwendete. Ältere Familienangehörige nahmen mir gegenüber im Laufe der Zeit eine anleitende Haltung ein, ähnlich, wie sie es auch den eigenen Kindern gegenüber tun, während junge und unverheiratete Erwachsene mich gerne in ihre Freizeitgestaltung mit einbezogen.

Großer Vorteil dieser Vertrautheit war, dass jederzeit ein unkompliziertes Kommen und Gehen möglich war und sich Einblicke in Facetten der Alltagsreligion eröffneten, die in frühen Befragungen von den Gesprächspartnern als zu unbedeutend eingestuft und deshalb nicht erwähnt worden waren. Nachteil des informellen Verhältnisses war jedoch, dass es praktisch unmöglich war, eine formelle Befragungssituation mit einzelnen Familienmitgliedern herzustellen. Wollte ich konkrete Fragen abarbeiten, wurde das Gespräch immer wieder unterbrochen, oder andere Familienmitglieder oder Gäste taten ihre Ansichten zum Thema kund. So war es

letztlich nötig, Befragungen über Tage und Wochen immer wieder aufzugreifen und die Antworten und Ansichten nach und nach festzuhalten. Auch wenn mich diese „Patchwork-Interviews“ häufig nicht zufriedenstellten und mir das Gefühl vermittelten, viel zu langsam voranzukommen, hatten sie auch einen Vorteil: Sie boten mir die Möglichkeit, die bereits erhaltenen Bruchstücke in Ruhe zu überdenken und so bei der nächsten Gelegenheit reflektierter weiterfragen zu können, als es mir in einem durchgängigen Gespräch möglich gewesen wäre.

Bereits während des ersten, sechsmonatigen Feldforschungsaufenthalts entwickelte sich die Kontaktfreudigkeit der Einwohner Ujjains langsam zu einem Problem. War die mir entgegengebrachte Offenheit anfangs eine große Erleichterung, entwickelte sich daraus später ein akuter Zeitmangel. Mit den Hauptinformanten und den zusätzlichen Kontakten war ich zeitlich völlig ausgelastet – trotzdem forderten täglich neue Bekannte meine Aufmerksamkeit. Wurden solche Kontaktangebote in öffentlichen Situationen von bisher Unbekannten gemacht, konnte ich sie mit etwas Mühe dankend ablehnen, jedoch immer mit der Befürchtung, eventuell eine Kränkung zuzufügen. Schwieriger waren die Kontakte zu entfernten Verwandten, zufälligen Besuchern oder Nachbarn der von mir untersuchten Familien. Wann immer die Zeit es erlaubte, ging ich deshalb auf Einladungen der Familien ein, zumal diese Besuche wiederum die Möglichkeit zu zusätzlichen Beobachtungen der Religionspraxis eröffneten und ich immer mehr Schreine in Augenschein nehmen konnte. Die so erhobenen Daten dienten mir zur Kontrolle, die die Beobachtungen aus den umfassend untersuchten Schreinen verifizierten.

Der zweite Feldforschungsaufenthalt im Mai und Juni 2003 und die weiteren kurzen Besuchen danach dienten der Beantwortung offen gebliebener oder neu entstandener Fragen in den Familien der Hauptuntersuchungseinheit. Daneben stand die zusätzliche Untersuchung von vier weiteren Haushalten, in denen verheiratete Kinder meiner ersten Untersuchungs-

einheit lebten, und die intensivere Beschäftigung mit drei schon während der ersten Phase untersuchten separaten Haushalten der Kindergeneration – insgesamt gehörten im Jahr 2003 24 Personen zu diesem Haushaltstyp. Die Anzahl der Familienangehörigen der während der ersten Feldforschung untersuchten Familien hatte sich infolge von Heiraten, Todesfällen und Geburten auf 75 erhöht. Wiederum lege ich hier die Anzahl der Personen zugrunde, die mir ausdrücklich als enge Familienmitglieder vorgestellt oder genannt wurden. Die Gesamtzahl aller in der Studie untersuchten Haushalte betrug somit 15 Haushalte, in denen 16 Schreine standen.

Bei der Arbeit mit den erwachsenen Kindern war eine grundsätzlich andere Vorgehensweise erforderlich. Nur zwei der Haushalte lagen in Ujjain selbst und konnten informell und ohne Vorankündigung besucht werden. Die anderen fünf Familien suchte ich im Rahmen von Tagesreisen bzw. auf der Durchreise bei der An- und Abfahrt nach Indien auf. Zeit für lange Beobachtungen gab es hier nicht; in den außerhalb Ujjains gelegenen Haushalten verbrachte ich jeweils nur ein bis zwei Tage. Zusätzlich eingeschränkt wurde die zur Verfügung stehende Zeit durch die Berufstätigkeit meiner Gastgeber. In den Haushalten der jungen Leute arbeiteten meist beide Partner, so dass für Interviews nur klar und eng begrenzte Zeiten in Frage kamen. Als Freundin der Eltern begegnete man mir in diesen Haushalten höflich und zuvorkommend. Die daraus entstehende formelle Besuchssituation machte im Gegensatz zu den Gesprächen mit den Eltern auch zusammenhängende Interviews mit Einzelpersonen möglich.

### **2.4 Charakteristika der untersuchten Familien**

Wie bereits erwähnt, prägt ein spezieller Typus der Familienstruktur die Untersuchungseinheit: Die Familie besteht aus einem berenteten Haupternährer mit erwachsenen Kindern, die sich noch in der Ausbildung befinden oder jung verheiratet sind. Besonders präsent sind in den Haushalten der Elterngeneration die älteren Ehefrauen, während die männlichen Rent-

ner ihren Lebensmittelpunkt meist außerhalb des Hauses und der Kernfamilie haben. In der engen Zusammenarbeit mit diesen Familien entstand in einem ersten Schritt die grundlegende Erhebung von Daten zur religiösen Alltagspraxis am Schrein, die später auch als Basis für die Untersuchung der Kleinfamilien der Kinder dienten. Hinsichtlich der Haushaltsgröße gibt es zwischen der Generation der Eltern und der ihrer erwachsenen Kinder häufig gravierende Unterschiede: Die ältere Generation lebt meist in generationsübergreifenden Familien, die Kinder überwiegend in Kleinfamilien. Während in den Familien der älteren Generation jeweils nur einzelne Familienmitglieder berufstätig sind und zumindest die älteren Frauen ihren Lebensmittelpunkt im Haushalt haben, gehen in den Kleinfamilien der jüngeren Generation in der Regel beide Partner einer Erwerbstätigkeit nach. Die während des zweiten Forschungsaufenthaltes erhobenen Daten aus der Kindergeneration dienten deshalb als Material für einen Vergleich der religiösen Praxis einer Familien, deren Mitglieder sich stark auf ihr Haus beziehen, mit der von Kleinfamilien, in der Vater und Mutter tagsüber einer Arbeit nachgehen.

### **2.5 Kommunikation vor Ort**

In Ujjain wird Hindi und der regionale Dialekt Malwi gesprochen. Malwi ist überwiegend die Sprache der ländlich geprägten Bevölkerung, die Mittel- und Oberschicht spricht in der Regel Hindi. Englischkenntnisse sind in den älteren Generationen sehr selten, so dass die Gespräche und Interviews mit den älteren Informanten auf Hindi geführt wurden. In der jüngeren Generation sprachen hingegen einige Befragte sehr gut Englisch. In dieser Gruppe fanden die Unterhaltungen teils auf Hindi, teils auf Englisch statt, wobei auch im Laufe eines Gesprächs zwischen den Sprachen gewechselt wurde. Da in Ujjain ein Hindi gesprochen wird, das dem in Sprachschulen erlernten Hochhindi nahe kommt, konnte ich von Beginn an problemlos kommunizieren. Das themenspezifische Vokabular vertiefte ich in Gesprächen und Diskussionen, so dass ich in den späteren Monaten der

Feldforschung auch komplexe Fragestellungen gut mit meinen Informanten erörtern konnte.

### **2.6 Angewandte Methoden der Datenerhebung**

Grundlage dieser Untersuchung sind die Objekte in den Hausschreinen. Dieser Umstand hat die Wahl der Methoden zur Datenerhebung wesentlich beeinflusst. Die Zusammensetzung der Schreine liefert eine verlässliche Auskunft über die täglich in einem Haushalt verehrten Gottheiten. Anhand von Material und Fertigungstechnik lässt sich das Alter der einzelnen Bildnisse in etwa feststellen. Da die Objekte in Verehrung befindlich sind, war es allerdings nicht möglich, sie direkt zu untersuchen oder zu vermessen. Die Feststellung des Materials und der Fertigungstechnik erfolgte deshalb mittels Betrachtung ohne Berührung. Diese Einschätzung diente bei der späteren Befragung der Schreininhaber zu Herkunft und Anschaffungszeitpunkt zur Kontrolle, ob die Erläuterungen und Erinnerungen der Befragten mit den Objekten zusammenpassen. So waren die Götterbildnisse ständiger Leitfaden in den Gesprächen mit ihren Eigentümern. In der Befragungssituation mit Informanten, denen religiöse Handlungen selbstverständlich sind und die von ihnen deshalb nicht hinterfragt werden, waren die Artefakte ein nützlicher gemeinsamer Nenner, zu dem das Gespräch immer wieder zurückkehren und von dem ausgehend der Gesprächsfaden wieder neu aufgenommen werden konnte. Die Schreinobjekte offenbaren ihre Bedeutungstiefe erst in ihrer kulturellen Vermittlung, das heißt mit der Beschreibung und Erklärung durch die Inhaber und deren Umgang mit ihnen. Wichtig sind die kontextuellen Informationen, die die Objekte sinnvoll in ihre kulturelle Umgebung einbetten. Deshalb stand neben der Inventarisierung und Aufzeichnung der Schreinzusammensetzung zwangsläufig eine Reihe unterstützender Methoden.

Die zentrale Methode der Feldforschung – die teilnehmende Beobachtung – war auch für mich zu Beginn besonders geeignet, mich im Feld zu orien-

tieren und die vorab getätigten theoretischen Überlegungen mit den konkreten Gegebenheiten vor Ort abzugleichen. So habe ich mittels teilnehmender Beobachtung Daten über die Gestaltung des Alltagslebens im Haus und speziell zu den am Schrein durchgeführten Handlungen erhoben. Anhand von Feldnotizen und systematischen Dokumentationen hielt ich Tätigkeiten und Abläufe fest, die für die Fragestellung relevant erschienen. Im Laufe der Monate veränderte sich die Art der Feldnotizen – zum einen war ich mit der religiösen Routine in den Familien vertraut und notierte verstärkt Änderungen und Besonderheiten im Tagesablauf, zum anderen wurde ich von den Familien stärker in ihre Tagesgestaltung mit einbezogen. In einer späteren Feldforschungsphase konnte ich auch an Unternehmungen von Familienmitgliedern außerhalb des Hauses teilnehmen, sei es im Rahmen von religiösen Verrichtungen oder bei der Freizeitgestaltung, zum Beispiel beim Einkaufsbummel, Jahrmarktbesuch oder Kinogang.

Die teilnehmende Beobachtung erfolgte unter unterschiedlichen Bedingungen. Häufig fanden zuvor angekündigte und verabredete Besuche statt. Während solcher Besuche dokumentierte ich systematisch regelmäßig stattfindende Rituale oder spezielle Ereignisse, zu denen ich explizit ins Haus gebeten wurde, damit ich dem – nach Einschätzung der Familie – für mich wichtigen Ereignis beiwohnen konnte. Für die vollständige Erhebung der Tagesabläufe und religiösen Handlungen in den Haushalten waren außerdem meine nicht angekündigten Besuche von großer Bedeutung. Diese Hausbesuche fanden häufig, aber unregelmäßig statt. Ich besuchte die Familien unangekündigt und zu unterschiedlichen Tageszeiten, ausgenommen am späten Abend und in der Nacht – Zeiten, zu denen Besuche in Ujjain generell als unangebracht gelten. Durch diese Überraschungsbesuche konnte ich immer wieder kurze Handlungsabläufe an den Schreinen miterleben, die die Familienmitglieder bei meiner Befragung zuvor nicht erwähnt hatten. Auf Nachfrage erwies sich wiederholt, dass die Handlung als zu kurz und zu alltäglich eingeschätzt wurde, um in der Be-

fragung erinnert zu werden. Für mich als Beobachterin waren sie häufig jedoch interessant, da gerade in den kleinen Gesten und Riten die Individualität und Bandbreite religiöser Alltagshandlungen deutlich werden.

Die mittels teilnehmender Beobachtung gewonnenen Daten dienten während der Feldforschung laufend als Basis für die Erhebung weiterer Daten mit anderen Methoden. Bei der Befragung war das unstrukturierte, narrative Interview ein wichtiges Instrument, mit dem ich Angaben zur Familiengeschichte und Genealogie und zur religiösen Kompetenz einzelner Befragter ermittelte. Wichtigster Grund für die Verwendung dieser Form des Interviews war die bereits beschriebene Situation in den Familien, die durch eine ständig wechselnde Anzahl von anwesenden Familienmitgliedern, Nachbarn und Freunden gekennzeichnet war. Unter diesen Bedingungen hätte die Befragung mittels vorgefertigter Fragebögen den Informationsfluss stark gehemmt. Die unstrukturierten Interviews waren der offenen Situation besser angepasst, die Gesprächssituation entwickelte sich häufig vom Interview zum Alltagsgespräch und wieder zurück zum Interview. Außerdem erlaubte die offene Fragesituation, dass die Befragten neue, von mir zuvor nicht in Betracht gezogene Elemente einbrachten und ich auf diese Weise Informationen erhielt, die auf einem Fragebogen eventuell nicht erfragt worden wären.

Konzentrierter als in den unstrukturierten Interviews in den Familien war die Gesprächssituation während der Experteninterviews, die im Wesentlichen thematisch auf die ikonographische Zusammensetzung der Schreine begrenzt waren. Diese Interviews fanden in der Regel direkt vor den Schreinen der untersuchten Familien statt. Lagen die Schreine in einem abgeschiedenen Raum, konnten die Experteninterviews häufig unter vier Augen durchgeführt werden. War der Schrein räumlich in den Familienalltag stärker integriert, so wechselte die Form des Interviews meist mehrfach zwischen der intensiven Befragung des Experteninterviews und den offeneren Befragungsformen hin und her.

In den Familien gab es häufig mehrere Mitglieder, die sich verstärkt für religiöse Fragen interessierten und gerne mit ihren Informationen zu meiner Forschung beigetragen hätten. Allerdings zeigte sich relativ schnell, dass besonders die älteren Männer in den Haushalten dazu neigten, sich auf philosophischer Ebene mit ihrer Religion zu befassen. Von diesen philosophisch Interessierten – die sich selbst zu Recht als religiöse Experten einstufen würden – kamen Hinweise auf Literatur oder Gelehrte, die Zugang zu unterschiedlichen Schulen vermitteln könnten. Dass sich mein Interesse auf die häusliche Religiosität von Laien bezog und ich meine Informationen daher auch vorwiegend von Laien zu gewinnen suchte, war vielen dieser hoch gebildeten Gläubigen nur schwer und erst im Lauf der Zeit verständlich zu machen. Um die in einer Familie als Experten für mich in Frage kommende Person zu bestimmen, war im Vorwege einiges Fingerspitzen- und Taktgefühl notwendig. Nur so konnten auch an einem vorgeschlagenen Experten vorbei Interviews mit den familiären Experten für die eigene häusliche religiöse Tradition geführt werden. Diese Familienexperten ließen sich aus dem Verhalten aller Familienmitglieder leicht identifizieren: In der Regel war es eine spezielle Person, bei der Befragte sich vergewisserten, dass sie Dinge korrekt darstellen, bzw. an die sie mich für eine umfassendere Darstellung verwiesen.

Die neun Befragten, mit denen ich Experteninterviews zur Zusammensetzung der Hausschreine führte, waren in der Regel zugleich Hauptakteure an ihren Schreinen. Sie führten meist selbst die zentralen Rituale durch, versorgten die Gottheiten und standen somit in engstem Bezug zu den Schreinen. Es waren überwiegend ältere Frauen, mit denen ich diese Experteninterviews führte und von denen ich weiter reichende Detailinformationen zur Zusammensetzung und Entstehung der Schreine erfuhr. Die Benennung der Objekte sowie Alter und Herkunft von Bildnissen standen im Mittelpunkt der Befragungen. Zusätzliche Experteninterviews führte ich mit Devotionalienhändlern im Bazar von Ujjain. Hier stand die Frage nach den populärsten Götterbildnissen im Zentrum der Befragung.

Als dritte Interviewmethode kamen halb strukturierte Interviews zum Einsatz, für die mir der jeweilige Schrein der Familie als Leitfaden diente. In diesen Interviews standen die persönliche Religiosität und die Beziehung zum familiären Schrein im Mittelpunkt. Die einzelnen Gottheiten, die im Hausschrein verehrt wurden, dienten als Ausgangspunkt für Fragen zur eigenen religiösen Praxis im Haus und außerhalb des Hauses, zu Vorlieben und Überzeugungen, bei späteren Besuchen wurde mittels dieser Interviewmethode nach Änderungen in den Schreinen gefragt. Darüber hinaus fungierte der sichtbare Schrein auch als Konzentrationshilfe, als gemeinsamer Fokus in einem Interview, dessen thematischer Faden so leichter immer wieder aufgenommen werden konnte. Besonders nützlich erwies sich die Methode des halb strukturierten Interviews während der späteren Feldforschungsphase bei der Untersuchung erst kürzlich gegründeter Haushalte der Kinder. Anders als bei der Elterngeneration bestand zu den meisten Kindern kein über einen langen Zeitraum aufgebautes vertrautes Verhältnis. Der sichtbare, präsente Hausschrein als gemeinsamer Fokus und persönlicher Ausdruck der Interviewpartner ermöglichte eine dennoch konzentrierte, intime Interviewatmosphäre, die sich als ausgesprochen fruchtbar erwies.

Als letzte im Feld von mir angewandte Methode sei noch die Anfertigung von groben Skizzen und Fotografien genannt. Alle 16 in dieser Arbeit besprochenen Schreine wurden von mir skizziert. Im Unterschied zur schnell angefertigten Skizze erfordert das Fotografieren der häufig in schlecht beleuchteten Winkeln eingerichteten Schreine einen erheblichen technischen Aufwand: Zur Ausleuchtung benötigte ich Scheinwerfer, die Kamera musste auf einem Stativ befestigt werden. Deshalb liegen nur von den acht Schreinen Fotografien vor, deren Inhaber ich über einen längeren Zeitraum hinweg regelmäßig besuchen konnte. Die Fotos und Zeichnungen der Schreine dienten mir als Gedächtnisstütze und anschauliche Ergänzung zu den Schreinbeschreibungen. Eine ähnliche Funktion kam den Fotoserien von religiösen Handlungen zu. Darüber hinaus skizzierte ich die

Häuser bzw. Wohnungen, gab die Verteilung der Räume und Lage der Schreine an, um die Verortung des religiösen Ortes im Privaten auf Regelmäßigkeiten hin überprüfen zu können.

Die Skizzen entstanden überwiegend während der beiden Feldforschungsaufenthalte. Bei anschließenden Kurzbesuchen in den Jahren bis 2007 nutzte ich jede sich bietende Möglichkeit, die von mir aufgenommenen Schreine auf Neuerungen und Veränderungen hin zu überprüfen und die Schreininhaber nach den Gründen dafür zu befragen. Die Neuerungen wurden in die Skizzen der Schreine aufgenommen und gesondert gekennzeichnet. Leider war eine solche regelmäßige Überprüfung nicht in allen Haushalten möglich, insbesondere die außerhalb Ujjains wohnenden Kleinfamilien konnten nicht erneut aufgesucht werden. Trotzdem lieferten die aktualisierten Daten interessante Einsichten in die Lebendigkeit der häuslichen Tradition, sie wurden deshalb in die Arbeit mit aufgenommen.

### **3 Die Untersuchungseinheit und ihr Lebensumfeld**

#### **3.1 Die indische Mittelschicht**

Seit Beginn der Liberalisierung der indischen Wirtschaftspolitik Anfang der 1990er-Jahre (vgl. Mazarella 2002, Varma 1998 u. a.) ist der Begriff „Mittelschicht“ ein Synonym für die Hoffnung auf große Märkte mit attraktiven Umsätzen auf dem Subkontinent. Alle öffentlich geäußerten Wünsche auf wirtschaftlichen Aufschwung und Modernisierung scheinen sich auf diese kleine gebildete Schicht im Lande – oder besser gesagt: in den Städten des Landes – zu konzentrieren. Denn die in der Presse dargestellte Bevölkerungsgruppe lebt in der Regel in den Metropolen Indiens, nutzt die gute Infrastruktur und Unterhaltungsindustrie dieser Zentren und ist in den modernen Unternehmen des Landes beschäftigt (vgl. Dwyer 2000: 92).

Eine klare wissenschaftliche Definition der Gesellschaftsgruppe „Mittelschicht“ wurde bisher nicht gefunden. Definitionen, die sich ausschließlich auf das Jahreseinkommen per Haushalt stützen (z.B. Gupta 2001: 14, Gosalia 1998: 230f.), erscheinen problematisch, da sich die Einkommenshöhe und damit die erzielte Kaufkraft zwischen den Metropolen und den kleineren urbanen Zentren stark unterscheiden. Um solch gravierenden Unterschieden gerecht zu werden, arbeitet zum Beispiel Lutgendorf (1997: 325) mit einem Mittelschichtsbegriff, der alle diejenigen zu dieser Schicht zählt, die über der Armutsgrenze leben und Zugriff auf nicht überlebensnotwendige Güter haben. Erweiterte Definitionen benennen die Faktoren „White-Collar-Job“ und hoher Bildungsstand von Eltern- und Kindergeneration, das heißt eine College- oder Universitätsausbildung als Grundzüge der Mittelschicht (vgl. u. a. Dwyer 2000: 58, Varma 1998: XIII, Stern 1993: 129). Poggendorf-Kakar (2002: 14) regt an, der Vielschichtigkeit der Gruppe dadurch gerecht zu werden, indem von Mittelschichten die Rede sein sollte.

Wichtiges Charakteristikum der Mittelschicht ist, dass der Besitzstand weiter Teile der städtischen Mittelschicht einzig auf ihrer beruflichen Qualifika-

tion basiert. Lutgendorf (1997: 326) bemerkt deshalb zu Recht, dass Angehörige der indischen Mittelschicht einen Absturz unter die Armutsgrenze ungleich mehr fürchten (müssen) als europäische und nordamerikanische Mittelschichtsangehörige. Deshalb müssen sich die Angehörigen dieser Gesellschaftsschicht immer wieder räumlich flexibel und veränderten Gegebenheiten gegenüber anpassungsfähig zeigen. Bietet sich eine gute Arbeitsmöglichkeit, war und ist es selbstverständlich, dass ein junger Mann seine Familie verlässt, um sich in einer anderen Stadt niederzulassen. Die Veränderungen der Lebensumstände von Mittelschichtsfamilien waren während der letzten Generationen häufig gravierend: Umzüge aus dem Dorf in eine Provinzstadt, ein Studium in einer Metropole und die Arbeit in einer anderen Großstadt oder sogar im Ausland werden häufig innerhalb eines Lebenslaufs vollzogen. Auch wenn die Familien räumlich mobil sind, in Wertvorstellungen und Lebensentwürfen zeigen sie sich dagegen häufig wenig änderungsfreudig. Ein Beispiel dafür sind die jungen Großverdiener in den Metropolen, die Dwyer (2002: 92) beschreibt: Trotz überdurchschnittlicher Gehälter und einer modernen Freizeitgestaltung mit Kneipen- und Discobesuchen sind diese jungen Leute in sozialer Hinsicht konservativ eingestellt. Sie leben selbstverständlich mit ihren Eltern zusammen und gehen bereitwillig von der Familie arrangierte Ehen ein.

Obwohl diese Mittelschichtsangehörigen aufgrund ihrer räumlichen Mobilität zunehmend in Kleinfamilien leben, haben sich die engen Bindungen in den erweiterten Familien überwiegend erhalten. Trotz getrennter Haushalte wird zum Beispiel das Einkommen der Großfamilie häufig als einheitlicher, gemeinsamer Besitz behandelt. Zudem besteht die Tendenz, dass sich aus den Kleinfamilien wieder größere Familienbünde entwickeln, in die betagte Eltern aufgenommen werden (Vatuk 1989: 197). Auch Nichten und Neffen und andere Verwandte leben nicht selten in den Kleinfamilien, zum Beispiel, um gute Ausbildungsmöglichkeiten vor Ort zu nutzen, die in ihrem Heimatort nicht zur Verfügung stehen.

Im Mittelpunkt dieser Studie steht somit eine schwer definierbare Bevölkerungsgruppe, deren Lebensentwurf wiederholte gravierende Anpassungen an veränderte Gegebenheiten vorsieht, ohne dass sich die grundsätzlichen Wertvorstellungen zu ändern scheinen. Insgesamt gilt die Annahme, dass gerade dieser gleichzeitig wandlungsfreudige und traditionsverbundene Gesellschaftsteil großen Einfluss auf die Entwicklung des heutigen Indiens nimmt. Lutgendorf fasst treffend zusammen:

„The middle class is notoriously hard to define and locate; economists debate its dimensions and sociologists ponder its defining characteristics. Yet its tastes and values – which elite observers love to hate – pervade modern mass media, politics, and culture.“ (Lutgendorf 1997: 325)

### **3.2 Mittelschicht in Ujjain**

Im Forschungsort Ujjain lebt eine Mittelschicht, deren Angehörige erst in den letzten Generationen den sozialen Aufstieg in die Mittelschicht vollzogen haben. Ujjain ist das urbane Zentrum einer ländlich geprägten Region und Hauptstadt des gleichnamigen Distrikts im Westen des zentralindischen Bundesstaats Madhya Pradesh. Sie ist mit rund 430.000 Einwohnern die mit Abstand größte Stadt im Distrikt (Census of India 2001). Große Teile der Mittelschicht dieser Provinzstadt haben ihre Wurzeln im ländlichen Milieu. Auch heute kommen junge gebildete Angehörige der ländlichen Mittelschicht nach Ujjain, um sich hier in neuen Berufsfeldern zu bewähren. Die ältere Generation dieser Familien hat ihre Qualifikation überwiegend an lokalen Universitäten erlangt und sich damit für eine Verwaltungskarriere auf regionaler Ebene qualifiziert. Ihre Sprache ist Hindi, aktive Englischkenntnisse sind selten.

Nicht die Verwaltungsfunktion allerdings charakterisiert die Stadt, sondern ihre starke religiöse Prägung als Pilgerort. Bild und Atmosphäre Ujjains werden von Tempeln und den mit ihnen verbundenen religiösen Tätigkeiten geprägt; religiöse Aktivitäten bilden zugleich – durch das zugehörige Dienstleistungsgewerbe – einen der wichtigsten Wirtschaftsfaktoren. Alle

zwölf Jahre findet mit der *Kumbh Melā* in Ujjain zudem eines der größten Pilgerfeste der Welt statt. Für einen Monat verwandelt sich dann der provinzielle Pilgerort in ein lebendiges Pilgerzentrum mit Millionen Besuchern aus ganz Indien (vgl. u. a. Rai 1993, Chakravarty 1992, Dubey 1987). Von den in Indien typischen Betätigungsfeldern der Bildungsmittelschicht bieten sich in diesem religiösen Zentrum in erster Linie die Lehre an Schulen und der Universität sowie Tätigkeiten in anderen staatlichen Institutionen wie Banken, Versicherungen oder der Stadtverwaltung an. So waren auch in den in dieser Studie intensiv untersuchten Familien alle Männer der Elterngeneration Staatsangestellte in Banken, Behörden oder Schulen; die religiöse Hauptindustrie des Ortes stellt für sie keine Arbeitsmöglichkeit dar. Das relativ dünne Angebot adäquater Arbeitsplätze bedeutet auch für die Mittelschicht Ujjains, dass die jüngere Generation in der Regel aufgrund einer andernorts angebotenen Arbeitsstelle fortzieht. Selbst eine Anstellung in einer der staatlichen Banken oder der Verwaltung garantiert keine dauerhafte Stellung in Ujjain, da für eine Karriere in diesen Bereichen die Bereitschaft zu regelmäßigen Versetzungen im ganzen Bundesstaat bzw. in ganz Indien vorausgesetzt wird.

Diese Beschäftigungsstruktur ist auch in Ujjain keinesfalls neu, bereits die Elterngeneration sah sich mit ähnlichen Problemen konfrontiert. Konkret bedeutet es, dass die meisten Familien der Mittelschicht Ujjains ursprünglich nicht aus der Stadt oder der Umgebung kommen, sondern sich erst innerhalb der letzten drei Generationen im Ort niedergelassen haben. Dies gilt für alle im Rahmen der Studie intensiv untersuchten Haushalte. Infolge dieser räumlichen Mobilität haben sich in den Familien Haushaltsstrukturen entwickelt, die häufig gravierend vom Ideal der Großfamilie mit mehreren Generationen in einem Haushalt abweichen. Von den sieben untersuchten Familien leben fünf als Kleinfamilie, bei einer hat sich aus einer Kleinfamilie heute eine modifizierte Großfamilie (vgl. Poggendorf-Kakar 2002: 26ff.) entwickelt – die Eltern leben mit einem Sohn und dessen Ehefrau zusammen –, bei einer anderen Familie ist eine Großfamilie nach her-

kömmlichem Muster entstanden: Eltern, Kinder und deren Kinder leben in einem Haushalt. Die erwachsenen Kinder der untersuchten Familien leben überwiegend in separaten Kleinfamilien. Sie sind entweder in andere Städte abgewandert oder haben in Ujjain eigene Haushalte gegründet.

An der allgemeinen Gestaltung des Lebensalltags fällt auf, dass die Mittelschichtsangehörigen von Ujjain vergleichsweise konservativ in ihrer Lebensgestaltung sind. Dwyer beschreibt, dass in den kleineren Städten Infrastruktur und Freizeitangebote an Restaurants, Kinos etc. zwar schlechter als in den Metropolen seien, sich deren Mittelschichten aber trotzdem an den Metropolen orientieren:

„... [they] have developed a lifestyle of consumption, purchasing cars and luxury goods and enjoying new leisure facilities such as sports and eating out. They participate to some degree in the same culture of the metropolitan middle classes, through their consumption of print and other media including viewing satellite and cable television, and the use of the Internet and vastly improved telecommunications.“  
(Dwyer 2000: 78)

In Ujjain hingegen ist der Privatbesitz eines Pkw selten, Restaurants gibt es wenige, da auswärts zu essen gemeinhin als wenig erstrebenswert gilt, und Sportangebote sind kaum vorhanden. Das Freizeitangebot beschränkt sich auf Kinos, die jedoch schlecht besucht sind und mangels Zuschauern zum Teil schließen mussten. Die Medienlandschaft der Stadt besteht aus drei lokalen Tageszeitungen, die fast ausschließlich über regionale Ereignisse berichten. Überregionale und englischsprachige Zeitungen sind nur in wenigen Geschäften oder im Abonnement zu beziehen. Viele Haushalte haben Kabel- oder Satellitenfernsehen – bei der Programmwahl werden indische Produktionen jedoch jedem ausländischen Film vorgezogen –, Internetanschlüsse finden sich in den wenigsten Mittelschichtshaushalten.

Auch die gemeinhin vertretenen Wertvorstellungen entsprechen den Idealen, die van Wessel (2001: 22) in ihrer Untersuchung über die Mittelschicht von Baroda als „traditionell“ bezeichnet: Achtung von Älteren, Pflichtgefühl

gegenüber der Familie, persönliche Enthaltsamkeit und ausgeprägte Gastlichkeit gegenüber Dritten sind Eigenschaften, die als positiv benannt und im Alltag der Familien gelebt werden.

Ein Grund für die vergleichsweise konservative Lebensführung und -einstellung der Mittelschicht Ujjains könnte ausgerechnet in ihrer räumlichen Mobilität liegen. Denn die Angehörigen der Mittelschicht in Ujjain stammen aus unterschiedlichen Bundesstaaten und haben sich häufig bewusst für die Ansiedlung in Ujjain entschieden. Überwiegend erfolgte die Niederlassung nach einer Phase häufiger Umzüge der gesamten Familie, die durch Versetzungen des im Staatsdienst beschäftigten Familienoberhauptes nötig wurden. Eine häufig berichtete Variante ist, dass eine Versetzung die Kernfamilie erstmals nach Ujjain führte und dass aufgrund der als friedlich und religiös empfundenen Stimmung im Ort beschlossen wurde, als Familie hier dauerhaft zu bleiben. Einige berufstätige Familienoberhäupter nahmen sogar in Kauf, bei erneuter Versetzung die restliche Zeit der Berufstätigkeit getrennt von ihren Familien zu leben und erst bei Renteneintritt nach Ujjain zurückzukehren. So entschieden sich aus der grundsätzlich sehr mobilen Mittelschicht vor allem die Familien mit eher konservativen Vorstellungen für eine ständige Ansiedlung in Ujjain und sorgten damit zugleich für die weitere traditionelle Prägung der Stadt.

Dieser Mechanismus führte auch bei den in der Studie untersuchten Familien zur Ansiedlung in Ujjain: Sie alle leben hier, weil mindestens ein Familienmitglied der älteren Generationen beschlossen hatte, sich hier endgültig niederzulassen. Nur eine Familie aus der Region Malwa hat die Übersiedlung vom Dorf in die Stadt aufgrund der guten Infrastruktur und der besseren Schulen gewählt. Die restlichen Familien leben in Ujjain, weil sie bewusst einen ruhigen Wohnort ausgesucht haben. Die folgende Aussage eines Familienvaters ist ein typisches Beispiel:

„Unsere Familie kommt ursprünglich aus Meerut in U.P. [Uttar Pradesh]. Ich war als Beamter des Amtes für Bewässerung beschäftigt.

1985 wurde ich nach Ujjain versetzt und 1995 hier pensioniert. Ich beschloss dann, hier zu bleiben, da mir das ruhige, religiöse Leben in Ujjain sehr zusagt.“ (Mahesh Mishra, 18.01.2002)<sup>10</sup>

In Gesprächen mit den Familienmitgliedern fällt eine zwischen den Generationen sehr unterschiedliche Einschätzung der Lebensqualität auf. Während die Älteren die Atmosphäre von Ruhe und Frieden in der Stadt durchweg positiv hervorheben, kann das Urteil der Kindergeneration ganz anders ausfallen:

„In Ujjain gibt es nichts zu tun. Man kann nur mal eine Freundin besuchen, wenn die Eltern es erlauben. Ich habe sogar vier Nächte bei meiner Freundin geschlafen, aber sie durfte nicht bei mir übernachten. Ansonsten kann man in Ujjain nur lernen. Hier sind die Leute unheimlich engstirnig. Als Frau oder als Mädchen darf man kaum westliche Kleidung tragen. Obwohl es in den letzten vier, fünf Jahren besser geworden ist. Jetzt kann ein Mädchen Jeans und T-Shirt tragen, ohne dass alle sie entsetzt anstarren. Aber Shorts oder Miniröcke gehen gar nicht. Ich habe welche, in Delhi habe ich sie auch getragen. Aber hier geht das nicht. Auch im Haus nicht, falls jemand zu Besuch kommt. [...] Aus Ujjain gehe ich auf jeden Fall weg. Hier kann man nur bis zur 12. Klasse vernünftig lernen, dann muss man woanders hin. Ich werde nach Indore gehen oder nach Pune. Dort kann man gut studieren. Meine Eltern haben nichts dagegen, ich kann da als Mädchen allein leben.“ (Lata Rane, 23.05.2003)

Diese Einstellung einer 15-jährigen Schülerin, die kurz vor Beendigung der Schule steht, ist weitverbreitet unter den jungen Leuten der Stadt. Bezeichnungen wie „Rentnerstadt“, in der es außer Tempeln nichts gebe, sind üblich. Eine mögliche berufliche Zukunft wird von diesen jungen Menschen nur außerhalb Ujjains gesehen. Aber auch um Freizeitunterhaltung zu genießen, sehen viele junge Leute nur die Möglichkeit, in die benachbarte Millionenstadt Indore auszuweichen, in der das Leben „fast“ sei – „modern“, wie es die Hindi sprechenden Informanten üblicherweise mit dem englischen Wort ausdrücken – und moderne „Shopping Malls“, Restaurants und Multiplex-Kinos zu finden sind.

---

<sup>10</sup> Alle Zitate aus Interviews und Gesprächen wurden von der Autorin aus dem Hindi bzw. Englischen ins Deutsche übertragen.

Auch in der jungen Generation gibt es – allerdings selten – eine positive Bewertung des ruhigen Lebens in Ujjain und den Wunsch, in der Stadt zu bleiben. Tatsächlichen Einfluss auf die Wahl ihres Wohnorts haben jedoch nur die jungen Männer. Für die Töchter entscheidet die Hochzeit darüber, wo sie leben, da die Ehen in der Regel von den Eltern arrangiert werden und die Frauen in den Haushalt des Ehemanns ziehen. Eine eigenständige Wahl des Wohnorts durch die Frauen meiner Untersuchungseinheit konnte ich bei der Kindergeneration nur im Einzelfall einer Liebesheirat feststellen. Die Wohnortwahl der Söhne ist dagegen aktiver. Jungen Männern, die in Ujjain leben, ist es in der Regel entweder geglückt, eine der begehrten staatlichen Stellen im Ort zu ergattern, oder sie haben sich mit Lerninstituten oder Geschäften selbstständig gemacht. Trotz ihrer Anwesenheit am Wohnort der Eltern entscheiden sich einige, eigene Haushalte zu gründen; der überwiegende Teil lebt jedoch in einem Haushalt mit Eltern und Ehefrau. Die anderen Söhne der untersuchten Familien leben, ihrem beruflichen Fortkommen geschuldet, in größeren Städten und – falls sie schon verheiratet sind – immer in einer Ehe, die von den Eltern arrangiert wurde. Von den sechs Kleinhaushalten aus der Kindergeneration, die in der Untersuchung behandelt werden, befinden sich nur zwei in Ujjain. In beiden Fällen leben die Eltern des Ehemanns nicht in Ujjain – ein Elternpaar ist bereits verstorben, das zweite lebt in einem Dorf der Region Malwa. Um in Ujjain leben zu können, gab es für die Familien nur die Möglichkeit, einen Kleinhaushalt zu gründen.

Der konservative Charakter der Mittelschicht Ujjains zeigt sich auch darin, dass die Akzeptanz von arrangierten Ehen in der Kindergeneration insgesamt konstant ist. Im Gegensatz zu ihren Altersgenossen in anderen Städten, für die Liebesheiraten eine reale, wenn auch problematische Alternative zur arrangierten Ehe darstellen (vgl. zum Beispiel van Wessel 2001: 93ff.), scheuen die jungen Gesprächspartner in Ujjain vor der Option einer Liebesheirat in der Regel mit der stereotypen Aussage „Die Eltern wissen am besten, was für ihre Kinder gut ist“ zurück. Die von ihren Eltern vorge-

gebenen und in der Stadt akzeptierten Normen hinsichtlich des richtigen Ehepartners werden meist selbstverständlich eingehalten, von Liebesheiraten im Bekanntenkreis sprechen auch die jungen Leute überwiegend kritisch. So ist es wenig verwunderlich, dass die einzige nicht arrangierte Ehe in einer Familie der Untersuchungseinheit in Mumbai vollzogen wurde und dass das Ehepaar auch dort lebt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Untersuchungseinheit aus der Bildungsmittelschicht einer konservativ geprägten Provinzstadt ausgewählt wurde, deren wichtigster ökonomischer Zweig die lokale Pilgerindustrie ist. Die konservative Lebenseinstellung findet sich vor allem in der älteren Generation, die sich in der Regel aktiv für eine Niederlassung in der Pilgerstadt Ujjain entschieden hat. Sie favorisiert ein ruhiges, auf das eigene Heim und die Familie konzentriertes Leben. Auch das Alltagsleben der jüngeren Generation gestaltet sich schon aufgrund des Mangels an Angeboten für die Freizeitgestaltung relativ konservativ. Trotzdem lassen sich auch neue Entwicklungen im Leben Mittelschichtsangehöriger in Ujjain feststellen. Hier muss besonders die zunehmende Berufstätigkeit junger verheirateter Frauen hervorgehoben werden. Keine der befragten Frauen der Eltern- oder Großelterngeneration der untersuchten sieben Familien war nach ihrer Heirat berufstätig. In der Kindergeneration sind von 19 verheirateten Töchtern immerhin zwölf berufstätig. Als letzten Punkt kennzeichnet die Untersuchungseinheit ihre grundsätzliche Orientierung, die in der Kindergeneration mit wenigen Ausnahmen über Ujjain hinausweist: Bei der Suche nach Studien- oder Arbeitsplätzen werden die Metropolen Indiens und auch das Ausland bevorzugt, da hier die besseren Möglichkeiten zu finden sind, den eigenen Mittelschichtsstatus auf Dauer zu sichern.

### **3.3 Alltagsgestaltung in Ujjains Mittelschichtsfamilien**

Die untersuchten Familien leben alle in eigenen oder gemieteten Häusern in den neuen Vierteln von Ujjain. Zu den Häusern gehört meist ein sehr kleines, immer ummauertes Grundstück, das auch einen kleinen Hof mit Brunnen oder Zisterne hat. Fünf Familien leben in eigenen Häusern, eine Familie wohnt in einem einzeln stehenden Haus zur Miete, eine weitere hat ein oberes Stockwerk auf den Bungalow der Mutter gebaut. Die Struktur der Wohnviertel ist meist ungeordnet, einzelne bebaute und bewohnte Grundstücke liegen neben Brachflächen, die sporadisch für Hochzeitsfeste und das ganze übrige Jahr über als Müllablageplatz genutzt werden. Denn abgesehen von Wasser und Elektrizität gibt es wenig Infrastruktur in den neuen Vierteln: Die Straßen sind unbefestigte Wege, eine geregelte Müllentsorgung existiert nicht. Die Sorgfalt der Bewohner richtet sich außerdem auf das eigene – immer sehr gepflegte – Haus. Hinter der Grundstücksmauer endet das Interesse, dort wird der Müll entsorgt.

Der häusliche Alltag in diesen Wohnvierteln wird in Ujjain stark von Frauen dominiert. Insbesondere die Frauen der älteren Generation gestalten ihren Tag als Hausfrau und Mutter überwiegend zu Hause und koordinieren selbst den Tagesablauf in ihrem Haushalt. Zentraler Bereich ihres Lebens sind die von Hancock (1999: 84f.) als „innerer Bereich“ eines Hindu-Haushaltes beschriebenen Räumlichkeiten, insbesondere die Küche, in der täglich viel Zeit dem Kochen gewidmet wird, und die Räume, die zum Essen bzw. zum Schlafen genutzt werden. Zum „äußeren Bereich“ zählt Hancock die Veranda und den direkt daran anschließenden Raum, in dem formell Gäste empfangen werden. In diesem Bereich finden auch die Geschäfte mit fliegenden Händlern statt. Während die älteren Frauen ihren Alltag fast ausschließlich im eigenen Haus verbringen, halten sich die berufstätigen jüngeren Frauen große Teile des Tages außerhalb desselben auf. Sobald sie jedoch im Haus angekommen sind, übernehmen auch sie die Rolle der Hausfrau, die für den geregelten Ablauf im Haus verantwortlich ist. Treffen von Frauen finden überwiegend im Haus statt; Freundin-

nen kommen in der Regel aus der direkten Nachbarschaft. Weitere Fahrten werden meist nur für Verwandtschaftsbesuche in Kauf genommen. Die Heirat und der damit verbundene Umzug vom Elternhaus in das Haus der Schwiegerfamilie oder in die eigene Kleinfamilie führen deshalb bei vielen Frauen zum Ende vorehelicher Freundschaften. Die junge Ehefrau übernimmt ihre Rolle in der neuen Familie und damit auch die sozialen Kontakte, die die Frauen in ihrem neuen Haus pflegen.

Die Männer der Familien sind im Vergleich zu den Frauen auffallend wenig im Haus präsent. Nicht allein ihre Erwerbstätigkeit sorgt dafür, dass Männer für längere Zeit des Tages abwesend sind, auch ansonsten konzentriert sich die Tagesgestaltung der Männer verstärkt auf außerhäusliche Unternehmungen: Treffen mit Freunden, Besuche von Tempeln und religiösen Lehrern oder Spaziergänge sind typische Unternehmungen. So kommt es, dass die Männer im alltäglichen Leben der Haushalte eher an der Peripherie angesiedelt sind und die häuslichen Abläufe nicht kontinuierlich mitgestalten. Eher geben sie dem häuslichen Alltag durch festgelegte Zeiten ihrer Anwesenheit, in denen sie zum Beispiel Essen erwarten oder ruhen wollen, eine Struktur. Dieses Muster fiel in meiner Untersuchungseinheit besonders bei den Rentnern ins Auge: Nur in einer Familie hielt sich der berentete Vater überwiegend im Haus auf. Allerdings verbrachte er große Teile des Tages in seinem eigenen Zimmer im Obergeschoss des Hauses und damit getrennt von der restlichen Familie.

#### **4 Der religiöse Alltag und die Praxis am Hausschrein**

Religiöses Zentrum jedes der untersuchten Haushalte ist der eigene Schrein. Wie einleitend bereits beschrieben wurde, kann dieser rituell reine Ort, an dem die verehrten Gottheiten anwesend sind, in sehr unterschiedlicher äußerer Gestalt auftreten. Gemein ist jedoch allen Haushalten und ihren Schreinen, dass das wichtigste, täglich daran durchgeführte Ritual die morgendliche *pūjā* ist. Die zu diesem Ritual gehörigen Elemente variieren je nach aufgewendeter Zeit, als Ideal wird allgemein eine umfassende Versorgung der zum Hausschrein gehörenden Götter dargestellt: die Säuberung des Schreins, das Baden und Trocknen der Gottheiten, das Einkleiden einzelner Statuen, das Schmücken mit Farbe und frischen Blüten sowie schlussendlich die Speisung und die Huldigung mittels Lichtern und Räucherwerk. Diese Idealvorstellung kann bis auf das schnelle Abbrennen einiger Räucherstäbchen und ein gemurmertes Gebet verkürzt werden.

Alle Befragten sind sich jedoch darin einig, dass die im Hausschrein anwesenden Götter täglich mittels einer *pūjā* verehrt werden müssen. Von wem diese Zeremonie wann, nach welchen Regeln und in welchem Umfang im Einzelnen durchzuführen ist, wird jedoch von Person zu Person, von Familie zu Familie sehr unterschiedlich erläutert. Deshalb werden im Folgenden die Akteure und der Einfluss individueller Vorstellungen und überlieferter Regeln auf die Gestaltung der *pūjā* näher betrachtet. Dabei wird nicht im Detail auf rituelle Feinheiten oder die rezitierten Texte eingegangen. In der Betrachtung der alltäglichen Praxis interessiert vielmehr die Frage, wessen Betätigungsfeld das Ritual am Hausschrein ist. Die Kenntnisse dieser Akteure und ihr Verständnis von Traditionen und Regeln haben direkten Einfluss auf die Gestaltung des Schreines und stehen deshalb in der folgenden Beschreibung im Mittelpunkt.

#### 4.1 Religiöse Routine als Frauenarbeit und Frauenfreiraum

Intensität, Häufigkeit und Dauer der täglich am Hausschrein durchgeführten Rituale variieren von Haushalt zu Haushalt. Als allgemein wichtig gilt allein, dass täglich mindestens eine Person die Gottheiten im Haus begrüßt und verehrt und sich damit für den gesamten Haushalt des göttlichen Wohlwollens versichert. Eine Person kann so stellvertretend für alle Familienmitglieder des Hauses agieren (vgl. Fuller 1992: 63). Die Dienste eines religiösen Experten, wie zum Beispiel eines Priesters, sind nicht nötig, können jedoch in Anspruch genommen werden, falls gewünscht. In meiner Untersuchungseinheit sind von 18 regelmäßig Rituale durchführenden Personen 15 und damit die überwiegende Zahl der im Alltag beobachteten Akteure Frauen. Leben mehrere Generationen in einem Haushalt, so sind es immer die ältesten Frauen, die die *pūjā* durchführen. In den Familien, in denen Männer täglich eine *pūjā* abhalten, vollzieht die älteste Frau des Hauses zusätzlich ihre eigene Zeremonie.

Diese auch von anderen Autoren (z. B. Channa 2004: 48, Hancock 1999: 17, Michaels 1998: 140ff., Fuller 1992: 63) beschriebene Dominanz von Frauen unter den Akteuren lässt sich auf mehreren Ebenen erklären. Von den Befragten wird als Grund angegeben, dass die Versorgung der Gottheiten Teil der allgemeinen Hausarbeit und damit Frauenarbeit sei. Diese Einstufung wurde in den Gesprächen und Interviews von den Gesprächspartnern wiederholt vorgenommen, zeigte sich jedoch besonders deutlich in einem Interview mit dem als Bibliothekar und Arzt tätigen Arjun Singh. Während der ersten Feldforschung in den Jahren 2001/02 hatte ich Arjuns Familie kennengelernt und ausführliche Gespräche mit seiner Frau über ihre *pūjā* geführt. Zum Zeitpunkt der zweiten Feldforschung 2003 war der 57-jährige Arjun seit einem guten Jahr verwitwet und lebte allein. Die Frage, ob er nun die *pūjā* an den häuslichen Schreinen durchführe, verneinte er und sagte, er habe lediglich Zeit, einmal am Tag einige Räucherstäbchen abzubrennen. Dann fügte er hinzu:

„Aber es ist auch nicht die Verpflichtung der Männer, *pūjā* zu machen. Die Aufgabe der Männer ist es, Geld zu verdienen. Das kostet viel Zeit – wo bleibt da die Zeit, eine Stunde oder so *pūjā* zu machen? All das Waschen, Schmücken, Lesen und so? Das ist die Aufgabe der Frauen. Sie sorgen für das Haus, kochen und putzen und machen *pūjā*.“ (Arjun Singh, 27.05.2003)

Als weiteren Grund für den großen Anteil an Frauen unter den Akteuren am Schrein betrachte ich den bereits beschriebenen unterschiedlich gelagerten Lebensmittelpunkt im Alltag von Frauen und Männern. Nicht nur im Sozialleben konzentrieren sich die Männer eher auf außerhäusliche Aktivitäten, auch bezüglich religiöser Aktivitäten lässt sich ein anderer Schwerpunkt als bei den Frauen feststellen: Unter den befragten berufstätigen Männern gaben nur drei an, regelmäßigen religiösen Aktivitäten nachzugehen. Von ihnen besuchen zwei regelmäßig Tempel, der dritte gab an, an seinen freien Tagen die *pūjā* am Hausschrein vorzunehmen. Unter den vier befragten Rentnern herrscht ein vergleichsweise großes Interesse an religiösen Tätigkeiten: Zwei von ihnen machen täglich eine eigene *pūjā* am Hausschrein, besuchen außerdem täglich Tempel, pflegen intensive Kontakte mit religiösen Lehrern und studieren regelmäßig heilige Schriften. Der dritte Rentner hat seinen religiösen Lebensmittelpunkt nicht mehr im eigenen Haushalt: Er verbringt seine Zeit überwiegend in den Räumlichkeiten einer religiösen Schule. Der vierte Pensionär pflegt ein sehr zurückgezogenes Leben und verbringt viele Stunden des Tages mit Yoga und Meditation.

Alle befragten Hausfrauen, die ebenso wie die Rentner keine außerhäuslichen Verpflichtungen haben, führen täglich eine *pūjā* durch – auch die, deren Ehemänner selbst regelmäßig eine *pūjā* machen. Acht der zehn Hausfrauen betonen die große Bedeutung der täglichen *pūjā* für ihr Leben und beschreiben sich selbst als „sehr religiös“. Die übrigen zwei Hausfrauen der Untersuchungseinheit beschreiben die *pūjā* als „Verpflichtung“ und führen sie pragmatisch aus: kurz und schnell, irgendwann im Laufe des Vormittags. Trotz ihres Selbstverständnisses als „sehr religiös“ verfolgen

nur zwei von acht Hausfrauen religiöse Aktivitäten außerhalb ihres Hauses. Für die anderen sechs ist der persönliche Schrein der Fokus ihrer intensiv gelebten Religion. Wie eine der Befragten formulierte, versäumen sie das wichtigste Element der *pūjā* – die persönliche Begegnung mit der Gottheit – am eigenen Schrein nicht:

„*Bhagvān* ist hier, in meinem Schrein. Das ist auch nicht anders als im Tempel.“ (Uma Sharma, Hausfrau, verheiratet, 55 Jahre, 28.05.2003)

Zwar ist es die Pflicht der Frauen, für den gesamten Haushalt die Gottheiten zu versorgen, gleichzeitig finden sie hier in ihrem Lebensmittelpunkt jedoch auch individuelle Vorzüge in dieser Tätigkeit: Sie beschreiben die Zeit der *pūjā* als Moment der inneren Ruhe, des Zurückgezogeneins und als Zeit, in denen die Wünsche und Ansprüche der Familie zurückgestellt werden können. Während der täglichen Begegnung mit den Gottheiten können sich die Frauen ganz nach innen kehren, können mit den Gottheiten über ihre Sorgen und Wünsche kommunizieren, das Treiben um sie herum zählt in diesen Augenblicken nicht. Wie für Uma Sharma stellt die Verpflichtung der täglichen *pūjā* für die Akteurinnen deshalb zugleich einen Freiraum im alltäglichen Leben in der Familie dar.

„Die *pūjā* ist die Zeit für Ruhe, der Geist wird leer, die Gedanken sind bei Gott. Kein Zorn, keine Spannungen haben hier Platz. Ich genieße diese tägliche Zeit der Ruhe.“ (Uma Sharma, 14.12.2001)

Ungestörte Momente einzelner Familienmitglieder sind – abgesehen von der religiösen Routine – im Alltagsleben eines indischen Haushalts nicht vorhanden. Insbesondere von Frauen wird erwartet, dass sie jederzeit ihre Aktivitäten unterbrechen, um Familienmitgliedern oder Gästen ihre Aufmerksamkeit zu schenken. Die Dominanz der ältesten Frauen der Haushalte in der täglichen *pūjā* kann somit auch als ein Privileg auf individuelle Momente der Ruhe interpretiert werden. Aber auch jüngere Frauen, die im Haus ihrer Schwiegerfamilie leben, haben ein Bedürfnis nach kleinen individuellen Freiheiten. Auch sie finden diese in der Ausübung religiöser Handlungen. Anstatt am häuslichen Schrein eine *pūjā* zu verrichten, orien-

tieren sie sich allerdings nach außerhalb des eigenen Hauses. Gerade bei den berufstätigen Frauen lässt sich ein klarer Lebensmittelpunkt im Haus ohnehin nicht mehr feststellen, da sie einen großen Teil des Tages außerhalb des Heims verbringen. Daneben kommen sie ihren Verpflichtungen im Haushalt nach. Befragt nach ihren religiösen Aktivitäten, nannten diese Frauen alle regelmäßige Tempelbesuche. Im Gegensatz zur Hausfrauen-gruppe, die mit Tempeln vor allem Fülle und Fremdheit assoziieren, begründeten die berufstätigen Frauen ihre Tempelbesuche wiederholt mit dem Frieden und der Ruhe, die sie dort fänden. So nimmt Kareena, die mit ihrem Mann in Mumbai lebt und dort als Schauspielerin arbeitet, regelmäßig die zweistündige Fahrt im überfüllten Vorortzug auf sich, um einen bestimmten Tempel zu besuchen:

„Einmal im Monat fahre ich nach Virar. Dort besuche ich den Jivdani-Mata-Tempel. Jivdani Mata ist eine andere Form meiner *iṣṭadevtā* Ma Durga. Ihr Tempel in Virar ist ein *Śakti Pīṭh* und sehr kraftvoll. Weißt du, das Leben in Bombay ist sehr schnell. Für mich ist es sehr wichtig, regelmäßig in den Tempel zu gehen. Ich finde dort Ruhe.“ (Kareena Shukla, Schauspielerin, verheiratet, 29 Jahre, 17.05.2003)

Während die Hausfrauen am eigenen Schrein im gewohnten und geborgenen Umfeld des eigenen Hauses ihren Ruhepol finden, definieren die erwerbstätigen Frauen aufgrund ihrer täglichen Routine Orte außerhalb des eigenen Hauses oder Wohnviertels nicht zwangsläufig als fremd. Zudem empfinden viele der jungen Frauen die für sie noch relativ neue Verpflichtung, für Haushalt und Familie sorgen zu müssen, als belastend. Das eigene Haus ist somit weniger Rückzugspunkt als Ort von Aufgaben und Erwartungen, die es zu erfüllen gilt – bei jung Verheirateten darüber hinaus oft neue und unbekannte. Im Tempel sind die jungen Frauen dagegen ungestört und müssen nicht den Erwartungen der Familie gerecht werden. Die drei Grundelemente Regelmäßigkeit, Ruhe und Unterstützung bei Problemen sind die wiederkehrenden Gründe, die insbesondere Frauen für ihre jeweilige religiöse Praxis anführen. Ob in Form der häuslichen *pūjā* oder während des Aufenthalts in Tempeln – für sehr viele Frauen meiner Untersuchungseinheit spielt die mit religiösen Aktivitäten verbundene

Rückzugsmöglichkeit eine große Rolle. Sie nutzen sie als Raum persönlicher Autonomie, der sich sonst in ihrem Leben kaum finden lässt.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Durchführung der täglichen *pūjā* am Hausschrein gemeinhin allen Familienmitgliedern als notwendige Verpflichtung gilt. Häufig wird diese Tätigkeit zu den häuslichen Aufgaben der Frauen gezählt. Darüber hinaus sollte die *pūjā* idealerweise von einem Familienmitglied übernommen werden, das genügend Zeit hat, ein komplettes Ritual mit Waschungen, Schmücken und Speisung der Gottheiten sowie der Rezitation von Texten durchzuführen. Fehlt im Haushalt eine solche Person – sei es, dass niemand die nötige Zeit oder die entsprechende Neigung hat –, wird die *pūjā* zwar trotzdem praktiziert, aber in stark gekürzter Fassung (vgl. auch Hancock 1999: 17). Die Existenz von Haushalten, in denen regelmäßig solch modifizierte *pūjās* durchgeführt werden, weist auf ein zentrales Moment von Alltagsreligiosität hin: die Bedeutung der Individualität in der Ausgestaltung religiöser Handlungen.

#### 4.2 Individuelle Freiheiten in der häuslichen Praxis

Bereits 1972 wies Milton Singer in seinem Buch „When a Great Tradition Modernizes“ darauf hin, dass in der Betrachtung asiatischer Religionen die Rolle der Individualität wiederholt unterbewertet werde, obwohl sie von zentraler Bedeutung ist:

„Not only is the Western form of church organization missing in these religions, but the ultimate religious quest has meaning only to and for the individual seeker. He alone must choose the path appropriate to him and the disciplines that go with it. Spiritual advisers and other religious functionaries are there to help him, but his is the choice, the effort, and the judgement of consummation.“ (Singer 1972: 41)

In der hinduistischen religiösen Praxis werden alle Rituale vom Gläubigen als Einzelperson durchgeführt. So ist, wie auch Huyler (1999: 36) ausführt, das Hauptziel von *pūjā* und *darśan* der persönliche Kontakt zur verehrten Gottheit, nicht die gemeinsame Verehrung wie etwa im christlichen Got-

tesdienst. Darüber hinaus entscheidet jeder Einzelne, welche Gottheiten, Rituale und Gelübde Teil seiner bzw. ihrer persönlichen Religiosität sein sollen, wie Michaelson schildert:

„Hindus maintain that there are many ways to reach god, and the individual is free to choose any rite according to the time available, personal preferences, and the particular occasion.“ (Michaelson 1987: 33)

Religionsgeschichtlich liegt der Grund für die zentrale Rolle der individuellen Entscheidung sicherlich im Konzept von *karma* und *dharma*, nach dem alles Leben einem Wesenskreislauf unterworfen ist (Michaels 1998: 32). Bedingt wird dieser Kreislauf durch das Handeln jedes Wesens – durch *karma*. Auf jede Form von Handeln folgt ein Vergeltungsimpuls – der *dharma*, die Grundlage der nächsten Existenz. Aus dieser Annahme folgt, dass jedes Wesen allein für seine jetzige und alle folgenden Existenzen verantwortlich ist – und somit auch jeder Mensch selbst entscheiden kann und muss, wie viel Engagement er auf die Ausübung von Religion verwenden möchte.

Im alltäglichen Umgang mit Religiosität spiegelt sich diese Grundannahme wider: Innerhalb der Familien wird das persönliche Maß an Religiosität der einzelnen Familienmitglieder weitgehend akzeptiert, da man gemeinhin davon ausgeht, dass Religiosität immer aus freien Stücken und mit innerer Überzeugung praktiziert werden sollte. Besonders auffällig ist dies im Verhältnis von Eltern und Kindern: So werden Kinder in die Praxis eingeführt und von ihren Eltern angeleitet, aber nicht einmal tiefreligiöse Eltern drängen ihre Kinder zu einer steten Praxis. Die Entwicklung einer eigenen Ausprägung von Religiosität – wie das Wählen einer persönlichen Gottheit, eines *guru* oder die Gestaltung der täglichen *pūjā* – geschehen aus eigener Initiative – oder bleiben aus.

Während die individuellen Entscheidungen der eigenen Kinder akzeptiert werden, sieht der Umgang mit den Wünschen junger Schwiegertöchter oft

ganz anders aus. Ziehen sie als junge Ehefrauen in das Haus der Schwiegereltern ein, wird von ihnen erwartet, dass sie sich den dortigen Gepflogenheiten anpassen und dass sie unter der Anleitung der älteren Frauen aktiv im Haushalt mitarbeiten. Der Umfang dieser Hausarbeit ist in der Regel so groß, dass kaum Zeit für religiöse Handlungen bleibt. Auch Frauen, die vorher viel Zeit auf ihre tägliche *pūjā* verwandten, müssen dies nach der Heirat reduzieren und finden erst in späteren Lebensjahren wieder Möglichkeiten dazu. Darüber hinaus kann sich die am Schrein der Schwiegerfamilie übliche Praxis gravierend von der im Elternhaus unterscheiden. Wie auch bei den anderen Hausarbeiten üblich, werden die neu in den Haushalt zu integrierenden Frauen von den älteren Frauen in die von ihnen bevorzugte *pūjā* eingewiesen – ihre persönliche Praxis muss sich der des neuen Hauses angleichen (vgl. auch Pearson 1996: 101).

Welchen starken Einfluss die Schwiegerfamilien auf die Entwicklung der persönlichen Religiosität nehmen können, zeigt sich am Beispiel der Familie Vyas. Seit dem Tod ihres Mannes Mitte der 90er-Jahre steht die gut 70jährige Kamala dem sechsköpfigen Haushalt vor. Kamala ist tiefreligiös und wies wiederholt darauf hin, dass die tägliche *pūjā* genauso wichtig sei wie das tägliche Essen. Auch ihr ältester Sohn und seine Frau und Töchter folgen ihr in dieser Ansicht, alle führen eine umfangreiche morgendliche Verehrungszeremonie am Hausschrein durch. Die 48-jährige Schwiegertochter Sunithi assistiert neben ihrer eigenen *pūjā* bei denen ihres Mannes und ihrer Schwiegermutter und verbringt somit täglich die längste Zeit mit der Verehrung der Gottheiten. Die erst 23-jährige Schwiegertochter Usha berichtet, wie sie in die religiöse Praxis des Hauses eingeführt wird:

„Diese ganzen Handlungen sind alle neu für mich. Meine Familie in Indore und alle meine Freundinnen dort sind nicht so religiös. Jetzt lerne ich langsam, was alles zu einer *pūjā* gehört. Welche *ślokas* und *mantras* gesagt werden. Manchmal sagt Kirans Mutter: Heute machst du die *pūjā*. Sonst assistiere ich ihr.“ (Usha Vyas, 05.01.2002)

Sunithi dagegen kommt aus einem Elternhaus, das eine regelmäßige religiöse Praxis pflegte. Während Sunithi im Haus der Schwiegerfamilie heute

diese Tradition fortsetzt, berichtet ihre jüngere Schwester Mohini, dass sich ihr religiöses Alltagsleben grundlegend verändert hat:

„Heute mache ich zu Hause keine *pūjā* mehr. [...] Früher, im Haus meiner Eltern, habe ich *pūjā* gemacht, da gab es auch einen richtigen *mandir*. Im Haus meiner Schwiegereltern gab es diesen Brauch dann nicht, deshalb habe ich dann mit der *pūjā* aufgehört. Jetzt lebe ich allein mit meinen beiden Jungen. Was ist da der Zweck einer *pūjā*? Ich habe einige Fotos, morgens zünde ich ein Räucherstäbchen an, spreche ein kurzes Gebet. Das ist alles.“ (Mohini Bharati, 12.01.2002)

Das Leben mit ihrer Schwiegerfamilie hat Mohini nachhaltig geprägt. Heute lebt sie alleine mit ihren beiden Söhnen, ihr Ehemann arbeitet in einer anderen Stadt und besucht seine Familie nur selten. Vor dem Hintergrund dieses persönlichen Freiraums hat Mohini sich entschieden, nur ein Mindestmaß an täglicher Verehrung durchzuführen, das sie nicht als *pūjā* bezeichnen möchte. Auch bei Besuchen im Haushalt ihrer Schwester lehnt sie die wiederholten Angebote, am Schrein zu beten, dankend ab.

Anpassung an die Schwiegerfamilie wird auch von Aparna erwartet, der ältesten, bereits verheirateten Enkelin der Familie Vyas. Ihre jüngere Schwester Gauri berichtete nach einem Besuch bei der Schwester in Bangalore, das neben der Bürotätigkeit von ihr erwartet wird, dass sie die anfallende Hausarbeit verrichtet und das Essen für die ganze Familie kocht. Für die aus ihrem Elternhaus gewohnte *pūjā* bleibt keine Zeit; morgens zünde sie nur ein Licht vor dem Bildnis ihrer *iṣṭadevtā* Camunda Mata im Hausschrein an, während ihre Schwiegermutter die *pūjā* durchführt.

Die Veränderung im religiösen Alltag dieser vier Schwiegertöchter ist nur eine Facette des radikal neuen Lebens, an das sich junge Ehefrauen, die in das Haus ihrer Schwiegerfamilie ziehen, anpassen müssen. In Indien gilt das soziale Ideal, dass sich jüngere Menschen älteren Menschen unterordnen; dies gilt in besonderem Maße für junge Bräute. Von ihnen wird erwartet, dass sie jede aufgetragene Arbeit verrichten und die Abläufe im neuen Haushalt nicht stören. Darüber hinaus entscheidet auch die

Schwiegerfamilie, ob vor der Heirat berufstätige Frauen ihre Beschäftigung fortsetzen dürfen. In der Regel sollte eine gute Schwiegertochter nur mit Erlaubnis ihrer Schwiegermutter das Haus verlassen (vgl. Poggendorf-Kakar 2002, Pearson 1996 und Mines 1994). In dieser Konstellation ist im Leben einer Schwiegertochter nur dann Platz für religiöse Handlungen, wenn diese die familiären Verpflichtungen nicht beeinträchtigen.

In solch einem Kontext auf die Bedeutung von Individualität in der Alltagsreligion hinzuweisen, scheint auf den ersten Blick widersinnig zu sein. Darum ist es nötig, den Umgang mit Individualität im indischen Sozialsystem als solchem zu betrachten. Mines' Studie zur Individualität in Südindien liefert hier interessante Einsichten, die auch bei der Betrachtung zentralindischer Familien hilfreich sind. So spricht Mines von den untersuchten Personen als „contextualized individuals“:

„When I label the Tamil a contextualized individual I mean that the individuality of persons is recognized within the context of groups where they are known and within which they have a known set of statuses and roles.“ (Mines 1994: 21)

Dieses Konstrukt von in einen größeren Zusammenhang eingebundener Individualität führt zu dem Ideal, dass eine Person ihr Eigeninteresse immer dem Gruppeninteresse, dass das einzelne Familienmitglied seine Belange immer denen der Familie unterordnen sollte:

„The ideal is to live in harmony with others, to avoid putting oneself first, and to comply with the decisions of elders and superiors.“ (ebd.: 151)

Mines beschreibt es als größte psychologische Herausforderung für das Individuum, in dieser Konstellation persönliche Kontrolle über das eigene Leben zu erlangen. Aus den von ihm aufgezeichneten Lebensgeschichten folgert er, dass sich die Erkenntnis, für das eigene Leben und die eigenen Handlungen selbst verantwortlich zu sein, nur langsam ausbilden kann und die befragten Personen deshalb erst in fortgeschrittenem Alter eine

Vorstellung ihrer persönlichen Bedürfnisse entwickeln und mit zunehmender Autorität durchsetzen können:

„Finally, for the Indian, being in charge implies achieving the status and power to take responsibility for oneself and one’s relationships. The individual replaces the authority of seniors with his or her own authority. [...] Expression of individuality and the adult process of individuation, therefore, are constrained by the authority structure of household relationships.” (ebd.: 164)

Bei Frauen verläuft der gesellschaftlich akzeptierte Weg in der Familienhierarchie von der fügsamen Schwiegertochter zur Ehefrau bzw. Mutter des männlichen Familienoberhaupts. Ist dieser Status erreicht, kann eine Frau ihrer individuell bevorzugten Form von Religiosität nachgehen, zuvor passt sie sich an. So verzichtet Aparna heute auf ihre tägliche *pūjā*, da in der familiären Hierarchie diese Tätigkeit ihrer Schwiegermutter zusteht. Zwar hat sie das Bildnis ihrer *iṣṭadevtā* in den Hausschrein eingebracht und so dafür gesorgt, dass sie nicht auf die Präsenz ihrer persönlichen Göttin verzichten muss, ihre Verehrung überlässt sie jedoch pflichtbewusst ihrer Schwiegermutter. Mines’ Untersuchung legt die Vermutung nahe, dass Aparna die *pūjā* übernehmen wird, sobald sie selbst in der Haushaltshierarchie an der Spitze steht – sei es dadurch, dass sie mit ihrem Ehemann einen eigenen Haushalt gründet, oder dadurch, dass ihre Schwiegermutter stirbt. Auch für den unterschiedlichen räumlichen Fokus der Religiosität bei jungen und älteren Frauen findet sich vor diesem Hintergrund eine zusätzliche Erklärung. Während die stärkere Konzentration auf individuelle religiöse Handlungen bei älteren Frauen im Haushalt akzeptiert ist, suchen junge Frauen außerhalb der familiären Hierarchie – z.B. im Tempel – ihren Freiraum. So können sie ihren Bedürfnissen nachgehen, ohne offen im Haus individuellen Freiraum zu verlangen und damit gegen die Ordnung aufzubegehren.

Insgesamt wurde im Rahmen meiner Untersuchung von allen Gesprächspartnern die persönliche Entscheidung als wichtigstes Element für den Umfang und die Ausformung von Religiosität hervorgehoben. Die Erwar-

tung, dass das gewählte Maß an Religiosität die familiäre Ordnung im Haushalt nicht beeinträchtigen sollte, wurde von niemandem explizit ausgesprochen, prägt aber die Ausformung der häuslichen Praxis nachhaltig. Wenn Huyler zu dem Schluss kommt, dass Hinduismus eine „Religion der Individualität“ sei (Huyler 1999: 42), so ist dies nur insofern richtig, als der Hinduismus eine Religion von Individuen ist, deren Lebensgestaltung stark von ihrer Beziehung zu Gruppen, insbesondere zur Familie, und von ihrer Einordnung in Hierarchien geprägt ist.

### **4.3 Was ist „richtiges“ Handeln? Familiäre Regeln für die *pūjā***

Von den Inhabern der Schreine wurden wiederholt Regeln erwähnt, die die Zusammensetzung der Schreine und die Ausgestaltung der *pūjā* beeinflussen. So bemerkte Padma Rane, dass jeder Braut in ihrer Familie ein Bildnis von Annapurna geschenkt würde. Sunithi Vyas wies auf die Notwendigkeit hin, dass jedes Bildnis vor der Aufnahme in den Schrein von einem Priester geweiht werden müsse. Auffällig ist, dass keine der genannten Regeln in allen Familien befolgt wird. Ramesh Vyas' Regel, niemals beschädigte Götterbildnisse zu verehren, spielt in Amita Singhs Schrein keine Rolle. Lata Rane, die im Auftrag ihrer Mutter Blüten für die *pūjā* besorgt, weist sogar ausdrücklich darauf hin, dass sie gegen die Regel verstoße, nur frisch gebadet einer solchen Tätigkeit nachgehen zu dürfen. Die Regelwidrigkeit erscheint ihr nicht gravierend genug, um die *pūjā* zu beeinträchtigen. Uma Sharma schließlich meint, sie müsse nicht in den Tempel gehen, da sie auch an ihrem Hausschrein Gott begegnen könne. Diese Ansicht vertritt sie, obwohl ihr Mann die Weihung der Bildnisse in ihrem Schrein ablehnt – eine Weihe, die wiederum nach einer anderen Regel erst dafür sorgen würde, dass die Gottheiten tatsächlich in den Bildnissen präsent sind. Grundsätzlich konnten alle Befragten Regeln benennen, die bei religiösen Handlungen zu befolgen seien. Gründe für diese Regeln waren ihnen meist nicht bekannt. Der beim gemeinsamen Tempelbesuch mit Padma und Lata stattgefundene Wortwechsel ist typisch:

Padma: „Setz dich für einen Moment hin. Es gibt die Regel, dass man sich nach dem *darśan* immer hinsetzen soll.“

S.B.: „Warum soll man das tun?“

Padma: (Pause) „Ich weiß es nicht genau.“

Lata: „Weil unsere Vorfahren das getan haben, darum machen wir es auch, ohne zu wissen, warum.“ (Padma und Lata Rane, 04.06.2003)

Padmas Tochter Lata, die allem Religiösen gegenüber sehr kritisch eingestellt ist und in diesem Kontext gerne von „Aberglauben“ spricht, bewertet die Unkenntnis ihrer Mutter als Mangel. Ähnliche Kritik äußerten andere junge Gesprächspartner: Die Älteren würden nur leere Gesten nachahmen, ohne sich ihrer Bedeutung bewusst zu sein, bemängelte zum Beispiel ein allein lebender junger Mann. Dieser Kritik geben Befragte aus der Eltern- und Großelterngeneration durchaus recht, wenn sie ihr mangelndes Wissen mit ihrem Respekt vor der Autorität der Älteren begründen. So rechtfertigte sich Latas Vater einmal:

„Das ist die Tradition! Warum, weiß ich nicht. Ich selbst durfte die Älteren das auch nie fragen, sie wären empört gewesen, wenn ich Gründe hätte haben wollen und nicht einfach die Tradition akzeptiert hätte.“ (Arun Rane, Buchhalter, 24.12.2001)

Tatsächlich zeigen meine Beobachtungen und Befragungen, dass die Weitergabe von in der Familie tradierten Handlungsabläufen in erster Linie mittels Beobachtung und Nachahmung erfolgt, weniger durch verbale Erläuterungen spezieller Handlungen. Die tägliche *pūjā* findet nicht getrennt vom sonstigen Familienalltag statt, sondern räumlich eingebettet in das Familienleben. Die anderen Familienmitglieder gehen während der *pūjā* rund um den Schrein eigenen Tätigkeiten nach: Es wird gekocht, geredet, Kinder spielen im gleichen Raum. Sind die Kinder neugierig, schauen sie bei der *pūjā* zu oder bitten darum, mitmachen zu dürfen. Sie imitieren dann die beobachteten Handlungen der Älteren und werden von Zeit zu Zeit dabei korrigiert oder bestärkt. Auf diese Weise lernen Kinder nach und nach die Abläufe kennen, die ihre Eltern und Großeltern auf gleiche Weise von ihren Eltern gelernt haben. Fehlt den Eltern einmal die Zeit für eine *pūjā*, werden die Kinder aufgefordert, sie zu vertreten; sie führen die *pūjā* dann so aus, wie sie sie gerade beherrschen. Auch wenn nach der Kinder-

*pūjā* eventuell der frische Blumen- und Farbschmuck für die Götter fehlt, wird die Kontinuität der täglichen Verehrung gewahrt.

Grundsätzlich geschieht der Umgang mit dem kindlichen Interesse an religiösen Handlungen auch in der Annahme, dass Kinder nicht zum Lernen gezwungen werden, sondern aus eigenem Antrieb ihre Neugier zeigen sollten. Eine formellere Einweisung in die üblichen Handlungsabläufe erfolgt jedoch im Falle von in die Familie einheiratenden Schwiegertöchtern. Ihre Einweisung in die *pūjā* ihrer neuen Familie erfolgt mit expliziten verbalen Anweisungen. Auch Narayan stieß bei ihrer Feldforschung in der Kangra-Region des Himalaja auf diesen Umstand:

„Women’s rituals in Kangra are usually transmitted across the generations by women themselves, without the intervention of a brahman or a written text. As a result, there is a broad variation in ritual behaviour between households: many women report having had to learn rituals from scratch when they joined a mother-in-law, as the expected practice was so different from what they had learned at home.“ (Narayan 1995: 487)

Zu den weitervermittelten Regeln können die unterschiedlichsten Elemente zählen: In meiner Untersuchungseinheit waren es zum Beispiel die Texte, die während der *pūjā* rezitiert werden, die Anordnung der Gottheiten im Schrein, die Ausrichtung des Schreins im Haus, die Reihenfolge, in der die Gottheiten verehrt werden, spezielle Verbote sowie Gebote für Frauen. Insgesamt bilden diese familiären Regeln weniger ein starres Korsett als einen zu füllenden Rahmen für die Handlungen. Trotz dieser Variationen und Neuerungen zulassenden Systems gilt die „richtige“ Befolgung von Verehrungsregeln als elementar. Denn nur eine korrekte Verehrung erreicht auch die Gottheit und erregt deren Wohlgefallen (Rao 2002: 9). Dieses Wohlgefallen und die daraus resultierende Bereitschaft, die Verehrenden mit göttlicher Kraft zu schützen und in ihren Anliegen zu unterstützen, suchen die Gläubigen in ihrer Verehrung (Fuller 1992: 69) und möchten die Familien durch die in ihrem Haus präsenten Gottheiten erlangen.

Insgesamt ist es den Familien auch bei Einhaltung der Regeln stets möglich, zusätzlich neue und persönliche Elemente in die religiöse Praxis einzubringen. Dies geschieht nicht leichtfertig oder schnell, sondern meist nach sorgfältiger Abwägung und Rückversicherung bei in religiösen Dingen kompetenter eingestuftten Personen. Drei Faktoren können zu einem Wandel in der familiären Tradierung religiöser Handlungen führen. Erstens: die überwiegend weiblichen Hauptakteure, die einer anderen Familie entstammen und mit einer von der religiösen Praxis ihrer neuen Familie abweichenden Alltagspraxis vertraut sind. Zweitens: das Regelwerk, das nicht strikt ist und damit Raum für Variationen und Änderungen lässt. Drittens: die Kenntnisse der Akteure, die sich zwar auf „korrekte“ Handlungsabläufe beziehen, selten jedoch sachliche Begründungen für diese Handlungen mit umfassen. Diese Ausgangslage führt dazu, dass das System der religiösen Praxis in den Familien einem steten Wandel unterliegt. Im Laufe mehrerer Generationen ist es sowohl möglich, dass die häusliche Religiosität durch persönliches Engagement Einzelner intensiviert wird, wie auch, dass es zu einem weitreichenden Kenntnisverlust aufgrund mangelnden Interesses der Handelnden kommt.

Ein in der Familie erfolgter Kenntnisverlust lässt sich klar nachvollziehen, wenn man Familienmitglieder nach Namen und Ursprung der im Schrein verehrten Gottheiten befragt. In keiner Familie konnten alle Hausbewohner sämtliche Gottheiten identifizieren. In einzelnen Schreinen standen sogar Bildnisse, die kein einziges Familienmitglied benennen konnte. So gehören zum Schrein von Amisha Caturvedis Schwiegerfamilie mehrere Objekte, die vom Großvater geerbt wurden. Eines dieser Objekte, eine kleine Messingstatue, wurde in der Befragung als „Munja“ bezeichnet. Abgesehen vom Namen wusste die Familie jedoch nichts Näheres über sie. Dass der Name offensichtlich korrekt überliefert wurde, zeigt die unter dem gleichen Namen publizierte ähnliche Statue im Katalog von Mallebrein (1993: 325). Zu einem zweiten Objekt war nicht einmal ein Name bekannt. Kunti, Amishas Schwiegermutter, erklärte zu diesen Objekten:

„Den Namen Munja hat mir mein Schwiegervater genannt. Er hat sich zu Lebzeiten sehr intensiv um den Schrein gekümmert, und die restliche Familie hat ihn gewähren lassen und sich nicht weiter für den Schrein und seine Objekte interessiert. Mit 90 erlitt er dann einen Schlaganfall und war danach gelähmt und stumm. Er wurde zwar 96 Jahre alt, aber er konnte kein Wissen oder keine Erklärungen mehr weitergeben. Nach seiner Erkrankung habe ich die Pflege des Schreins übernommen. Jetzt verehere ich die Bildnisse in seiner Tradition weiter.“ (Kunti Caturvedi, 23.12.2001)

Amisha und ihr Mann Anand taten sich noch schwerer mit der Identifikation der Erbstücke in ihrem Schrein. So behaupteten sie, dass kein Bildnis von Tulja Bhavani, der Schutzgöttin der Familie, vorhanden sei, obwohl Kunti sie mir auf einer Silberplakette dargestellt zeigen konnte. Zu den beiden Objekten, die sie selbst dem Schrein hinzugefügt hatten, wussten Amisha und Anand jedoch viele Details über Pilgerorte, Legenden und Ähnliches zu berichten und demonstrierten damit, dass sie der familiären Tradition auch neue Kenntnisse hinzugefügt haben.

Einen Unterschied im Kenntnisstand der verschiedenen Familienmitglieder konnte ich in allen untersuchten Haushalten in unterschiedlicher Deutlichkeit feststellen. Daraus allerdings den Schluss zu ziehen, „dass kaum ein Verehrer und Benutzer von Götterbildern weiß, wen er verehrt, was die Attribute bedeuten und wofür sie stehen“, wie es Glasbrenner (2000: 13f.) in ihrer Darstellung zu hinduistischen Götterplakaten tut, halte ich für verkehrt. Zu beobachten ist weniger Unkenntnis als vielmehr eine Kenntnisverschiebung. Zu den Gottheiten, zu denen sie eine persönliche Beziehung haben, konnten alle Befragten Details und Hintergründe angeben. Durch das stete Ergänzen der Schreine, die starke Betonung individueller Vorlieben und durch die beschriebene Form der Kenntnisweitergabe sind es häufig neu erworbene Bildnisse, die im Zentrum des Interesses stehen.

Hinter Glasbrenners Bemerkung steht eine klare Vorstellung davon, wie „korrektes“ Wissen auszusehen habe: als gelungene Interpretation einzelner Attribute im Sinne der klassischen Ikonographie auf der Basis eines

philosophischen Konzepts und nicht das in den praktischen Alltagskontext eingepasste individuelle Verständnis einer Gottheit. Dass es jedoch für das Verständnis von Religiosität hilfreich und wichtig ist – vor allem im sich ständig wandelnden System des Hinduismus –, die aktuelle Interpretation der Gläubigen zu berücksichtigen, zeigt die faszinierende Studie von Truick Egnor (1984: 24ff.). In ihrer Untersuchung zu Besessenheit und Heilung durch die Göttin Mariamman in Madras beschreibt die Autorin, dass eine Erkrankung an Pocken ursprünglich als Besuch dieser Göttin interpretiert wurde. Seit Ausrottung dieser Krankheit wird nunmehr die Tuberkulose mit ihr in Verbindung gebracht, das heißt, die Göttin erscheint den Gläubigen in Form einer heute verbreiteten Krankheit. Hier zeigt sich, wie wenig nützlich eine Einteilung in „richtige“ und „falsche“ religiöse Interpretation ist.

In meiner Untersuchungseinheit fällt außerdem auf, dass nicht die utilitaristische Verehrung bestimmter Gottheiten mit einem klar umgrenzten „Zuständigkeitsbereich“ im Zentrum der alltäglichen Verehrung steht, so wie es die Interpretation nach klassischer Ikonographie erwarten ließe. Ein solcher „zielgerichteter“ Bezug lässt sich vor allem im Kontext von Feiertagen, Pilgerreisen oder persönlichen Krisen als Teil der religiösen Praxis feststellen. Auch im häuslichen Alltag werden zwar einzelne Gottheiten mit speziellen Anliegen in Verbindung gebracht. Jedoch ist es die bereits beschriebene persönliche, direkte Begegnung zwischen dem Gläubigen und der verehrten Gottheit, die in der täglichen *pūjā* gesucht und gefunden wird. In dieser Begegnung gibt es keine „richtige“ oder „falsche“ Interpretation der Gottheit oder ihrer Attribute, sondern der direkte Kontakt durch Blicke und die Fürsorge durch Handlungen, die mittels Beobachtung und Einführung erlernt und eventuell durch persönliche Elemente erweitert werden, stehen im Zentrum der Verehrung.

Die Überlieferung von rituellen Tätigkeiten anstelle von verbalen Glaubensinhalten oder philosophischen Konzepten ist nicht ausschließlich ein

Merkmal der Alltagsreligion (vgl. auch Logan, zitiert in: Vertovec 2000: 95). Auch im professionellen Bereich religiöser Gelehrter und Priester hat die Tradierung korrekter ritueller Praxis eine große Bedeutung. In diesem Kontext sprechen manche Autoren deshalb von „Orthopraxie“ als prägend für die Schulen und Lehren des Hinduismus (vgl. u. a. Vertovec 2000, Hancock 1999, Babb 1995). Der Eintrag in Eliades „Encyclopaedia of Religion“ erklärt Orthopraxie als „correctness of a practice or a body of practices accepted or recognized as correct“ (Eliade 1987, Vol. 11: 129). Im Gegensatz zur prägenden Orthodoxie der christlichen Religion stehen in der Orthopraxie schriftlich tradierte Handlungsanweisungen im Zentrum der gelehrten Tradition und auch der professionellen Praxis:

„The primary religious obligation in these traditions is the observance of a code of ritual and social behaviour minutely stipulated in religious texts and in scholarly commentaries as interpreted by the educated religious elite.“ (ebd.: 130)

Eine Handlung oder eine Überzeugung gilt in diesem Zusammenhang als „richtig“ (*orthos*), wenn sie im Einklang mit den sozialen und historischen Umständen der Gruppe steht. Sie müsse deshalb regelmäßig neu ausgehandelt werden:

„In every religious drama, from everyday worship to grand ceremony, the actors negotiate the meanings and practices according to their collective and personal experiences.“ (ebd.: 131)

Die allgemeine Beschreibung von Orthopraxie in der „Encyclopaedia of Religion“ entwirft so das Bild einer immer wieder neu interpretierten Religiosität, in der die korrekte Praxis zentrale Bedeutung einnimmt. Die korrekte Interpretation von Glaubensinhalten, die Orthodoxie, nimmt in den hinduistischen Schulen eine den Handlungsabläufen untergeordnete Rolle ein (ebd.: 132). Oder, wie Babb (1975: 31) formuliert: „... religion is a thing done, not a thing ‚believed‘...“ Die Tradierung religiöser Kenntnisse in hinduistischen Mittelschichtsfamilien passt sich somit in das Schema der professionellen Religiosität ein, indem das Wissen über korrekte Handlungen im Mittelpunkt steht, nicht jedoch das Wissen über korrekten Glauben.

Die Form der Tradierung scheint heute auch in Indien nicht völlig unproblematisch zu sein, denn gerade meine jüngeren Informanten äußern sich kritisch zu der nicht hinterfragten Übernahme von Handlungsabläufen durch ihre Eltern. Deren Rechtfertigung lässt ahnen, dass auch sie als junge Menschen gerne mehr Hintergrundkenntnisse vermittelt bekommen hätten, aber nicht zu fragen gewagt hatten. Inwiefern die Kritik der jungen Generation eine neue Entwicklung hin zu einer mehr auf Erklärungen aufbauenden Religiosität bedeutet, kann heute noch nicht schlüssig beantwortet werden. Interessant ist jedoch, dass sich das Bedürfnis nach Begründungen für Handlungsanweisungen in der Hindu-Diaspora stärker entwickelt hat. Wie zum Beispiel Michaelson (1987) von ihren Untersuchungen einer Gujarati-Händlerkaste in Großbritannien berichtet, wird die Unkenntnis über eigene religiöse Inhalte im Umfeld anderer, orthodox geprägter Glaubensgemeinschaften wie dem Christentum als Mangel empfunden. Viele der Befragten bezeichneten sich selbst in Bezug auf ihre Religion als unwissend, da sie keine umfassenden Kenntnisse von philosophischen Konzepten oder von der symbolischen Bedeutung der von ihnen durchgeführten Rituale vorweisen konnten. Dieser Eindruck entstand erstmals in Großbritannien, wo indischstämmige Hindus ihre Sitten und Gebräuche gerne erklärt hätten; in Indien hätten sie sie einfach befolgt, ohne ein Bedürfnis nach Erklärung zu empfinden:

„Previously, they simply carried out their rituals and ceremonies without considering whether they could explain their meaning or provenance. This [their] knowledge was largely procedural or evaluative.“  
(ebd.: 46)

Diese Beschreibung trifft auch den Kenntnisstand meiner Untersuchungseinheit. Die Einweisung von Schwiegertöchtern und das Benennen von Regeln im Zuge der Befragung weisen darauf hin, dass die rituellen Handlungen in jeder Familie in ein Regelwerk eingebettet sind, das „richtiges“ von „falschem“ Handeln trennt. Dieses Regelwerk gilt jedoch in erster Linie innerfamiliär, ohne nach außen erklärt oder gerechtfertigt werden zu müssen. Der individuell geprägte Umgang macht es möglich, dass die Regeln

zwischen den verschiedenen Familien variieren und es deshalb in der familienübergreifenden alltagsreligiösen Praxis kein allgemeingültiges „Richtig“ oder „Falsch“ gibt, sondern eine große Variationsbreite an religiösen Praktiken besteht. Auch Huyler beschreibt diesen Umstand:

„But the ways these prayers are enacted are as varied as the participants because in Hinduism, alone of all the major religions in the world, there is no one right way.“ (Huyler 1999: 28)

„Richtiges“ Handeln ist nicht allgemeingültig, gilt sehr wohl jedoch individuell oder in Bezug auf einzelne Familien. Dort wird dem erlernten Regelwerk gefolgt, oder die Nichtbefolgung wird – wie in Latas Fall – zumindest zur Kenntnis genommen. Gemein ist allen Familien, dass das ihnen bekannte Regelwerk als gemeinhin gültig angenommen und Außenstehenden in einer Befragung als generell gültig vermittelt wird.

Trotzdem bleibt jedem einzelnen Handelnden in diesem Rahmen eine große Freiheit. Diese auch von Hancock (1999: 87f.) und Pearson (1996: 102f.) beschriebenen Variationsmöglichkeiten innerhalb der alltäglichen Praxis fallen vor allem bei Befragungen der jüngeren Generation auf. Gerade diese zeigt große Bereitschaft, Ratschläge und Korrekturen hinsichtlich ihrer – noch jungen – Praxis aufzunehmen, sich somit belehren zu lassen. Dies gilt gleichermaßen für den gesuchten Rat religiöser Experten wie für die spontanen Hinweise von Laien. Wiederholt wurden von jungen Leuten Neuerungen oder Änderungen an den Schreinen mit Ratschlägen von Außenstehenden begründet. So hingte Urmila Shendye auf den Rat eines Freundes das Foto des verstorbenen Vaters im Schrein um, schaffte Naina Bhasin einen fünfköpfigen Hanuman an und nahm Kareena Shukla einen *Navgraha Yantra* in ihren Schrein auf. Aber auch Angehörige der älteren Generation lassen sich von Änderungen überzeugen, so Arjun und Sita Singh, die auf Anraten eines Freundes die Kuppel über ihrem Schrein entfernten, um so potenzielles Unglück von der Familie abzuwenden.

Ein Teil individueller Handlungsweisen ist persönlichen Lebensumständen und Vorlieben geschuldet. Hier fällt in meinen Befragungen insbesondere der Zeitfaktor ins Auge: Viele der Interviewten aus der jüngeren Generation, die in Kleinfamilien leben, berichten, dass sie im Alltag keine Zeit für eine „richtige“ *pūjā* hätten und diese nur in stark abgekürzter Form durchführen könnten. Die Kurzform der *pūjā* umfasst immer das Abbrennen von Räucherstäbchen und das Entzünden eines Lichtes vor den Bildnissen, häufig wird auch noch ein kurzer Text dazu gesprochen. Die Abgrenzung von der „richtigen“ *pūjā* wird in erster Linie mit der Dauer der Verehrung begründet, außerdem wird oft auf das Fehlen des Bades und des frischen Schmucks für die Gottheiten hingewiesen. Auffällig ist in diesem Kontext, dass insbesondere Frauen der jüngeren Generation ihre kurze Verehrung noch als *pūjā* bezeichnen, während Angehörige der älteren Generation diese Bezeichnung für ein kurzes Ritual vermeiden. So verneint Arjun die Frage, ob er eine *pūjā* machen würde, genauso wie Mohini. Beide meinen, sie würden „nur“ ein paar Räucherstäbchen und ein Licht entzünden.

Dieser unterschiedliche Gebrauch des Begriffes *pūjā* durch die jüngere Generation deutet auf eine Tendenz zur künftigen Verkürzung der täglichen Rituale aufgrund von Zeitmangel hin. In ihrer Studie zu Mittelschichtsfrauen aus Delhi zeigt Poggendorf-Kakar (2002: 95ff.) am Beispiel eines Feiertags, dass diese Entwicklung in den Metropolen bereits sichtbar wird, dort also, wo das Leben in der Kleinfamilie und die Berufstätigkeit von Frauen verbreiteter sind als in einer Stadt wie Ujjain. Die von mir befragten jungen Frauen beschreiben ihre abgekürzte *pūjā* als Notlösung – ob sie in späteren Jahren eine ausführlichere Zeremonie durchführen werden, wie sie es planen, kann heute nicht beurteilt werden. Wichtig für die familiäre Tradierung ist jedoch, dass ihre Kinder nicht mehr zwangsläufig täglich eine umfangreiche *pūjā* beobachten und die zugehörigen Elemente dadurch erlernen können. Resultat könnte sein, dass auch in Ujjain schon in der übernächsten Generation eine kürzere rituelle Praxis Regel in vielen Haushalten sein wird.

Zugleich bleibt auch bei kleiner werdenden Haushalten der Einfluss der Großfamilie auf die Entwicklung der religiösen Praxis bestehen. Was der Ethnologe Säävälä (1998) in seiner Studie über die Entwicklung von Familienstrukturen im östlichen Andhra Pradesh nachweist, bestätigt sich in den von mir untersuchten Familien: Der Zusammenhalt zwischen einzelnen Haushalten einer Familie bleibt auch bei räumlicher Trennung sehr intensiv. Die Familie stellt nach wie vor den wichtigsten sozialen Bezug im Leben der von ihren Eltern getrennt lebenden Kinder dar. Dieser wird durch regelmäßige, teils lange Besuche gepflegt. Im Falle berufstätiger Eltern betreuen die Großeltern die Kinder, wenn diese in der gleichen Stadt leben. Ein Teil der in Kleinhaushalten aufwachsenden Enkelgeneration verbringt somit ihr Leben täglich in mehreren Haushalten der Großfamilie und kann deshalb die religiöse Praxis ihrer Großeltern beobachten und nachahmen. Darüber hinaus werden Enkel für längere Zeit von den Großeltern aufgenommen, zum Beispiel, wenn die Bildungsinstitutionen im Wohnort der Eltern einen schlechteren Standard haben als im Wohnort der Großeltern und die Kinder deshalb dort zur Schule geschickt werden.

Neben diesen fortgeführten Bindungen zwischen Kleinhaushalten besteht zudem die Tendenz, zumindest temporär Kleinhaushalte aufzulösen und mit Teilen oder der ganzen Kleinfamilie wieder in das Haus der Eltern einzuziehen. Dies geschieht besonders häufig, wenn neue Arbeitsplätze einen Wegzug des Familienernährers nötig machen oder die gesamte Familie nach Ende eines Arbeitsverhältnisses zurück in ihren Heimatort zieht. Wie stark und kontinuierlich im Falle solch temporärer Kleinhaushalte die Tradierung familiärer religiöser Praxis stattfindet, ist ungeklärt. Dass der Wechsel der Lebensform die Kinder zumindest eine größere Bandbreite möglicher Optionen lehrt und sie auf unterschiedliche – auch religiöse – Lebensentwürfe vorbereitet, halte ich dagegen für gewiss.

Grundsätzlich zeigt sich, dass die Aktiven ihre rituelle Praxis nach bestem Wissen und Gewissen durchführen. Die bekannten Regeln gelten für die

Handelnden so lange, bis sie sich von Experten oder Laien korrigieren lassen und so ihre Kenntnisse hinsichtlich des Regelwerks erweitern. Dieser Ansatz ermöglicht es, die tägliche Praxis auch neuen Lebensumständen und Bedürfnissen anzupassen. Denn keine Form der Praxis wird als „falsch“ bewertet, auch wenn sie eventuell nicht als optimal empfunden wird. So berichtet Naina zu ihrer *pūjā* an Arbeitstagen:

„Ja, ich mache eine kurze *pūjā*. Das heißt, ich bade die Götter täglich, schmücke sie und zünde Räucherstäbchen an. Aber manchmal schaffe ich es nicht, die *tulsī ārtī* vollständig zu machen. Manchmal bin ich so in Eile, dass ich die *pūjā* kaum schaffe. Dann bete ich kurz zu Gott, sage, dass ich die *ārtī* nicht schaffe und schnell zur Arbeit muss, und dann stürze ich los.“ (Naina Bhasin, 10.06.2003)

Die Verbindung aus persönlicher Begegnung mit den Gottheiten, variablem Regelwerk und der Betonung individueller Bedürfnisse und Wünsche, wie sie für die alltägliche Praxis typisch sind, zeigt sich auch in Minakshis selbstbewusster Interpretation von „korrektem“ religiösem Handeln:

„Wichtigstes Ziel im Leben ist Gott, ihn zu erreichen gibt es endlos viele Wege. Derzeit ist für mich der Dienst für die Familie der Weg zu Gott. Und die Arbeit in meiner Klinik. Wenn ich einem armen Patienten helfen kann, ist das ein besserer Weg der *pūjā*, als vorm Schrein zu beten.“ (Minakshi Chauderi, 14.06.2003)

Die tägliche Verehrung von Gottheiten ist fester Bestandteil des Tagesablaufs hinduistischer Mittelschichtsfamilien. In erster Linie wird diese Aufgabe von Frauen übernommen, die in ihrer religiösen Praxis familiäre Tradition und individuelle Vorlieben verbinden und so zu einem ständigen Wandel der rituellen Praxis beitragen. Insbesondere die jungen Frauen, deren Lebensmittelpunkt nicht im Haushalt liegt, zeigen große Bereitschaft, Neuerungen hinsichtlich der religiösen Praxis aufzunehmen. Leben sie in Kleinfamilien und unterliegen nicht der Aufsicht anderer weiblicher Autoritäten, sind sie jederzeit frei, Änderungen und Neuerungen nach ihren Wünschen vorzunehmen. Wie die einzelnen Individuen diesen Spielraum nutzen, wird die Untersuchung zu den Objekten und Gottheiten in den beiden folgenden Kapiteln zeigen.

## **5 Zur materiellen Kultur der Hausschreine:**

### **Das Götterbildnis als Ding**

Bei Götterbildnissen handelt es sich grundsätzlich um käufliche Ware, die von allen Gläubigen angeschafft werden kann. Einzige Begrenzung für Art und Anzahl der Gottheiten in einem Schrein ist somit die Kaufkraft, die eine Familie bei der Gestaltung des Schreins einzusetzen bereit ist. Verehrungsverbote, die zum Beispiel in der Tempelverehrung für bestimmte Kasten gelten mögen, haben für den häuslichen Schrein keine Bedeutung – jedes Götterbildnis kann hier verehrt werden, jede Gottheit ist für die Gläubigen zugänglich. Bevor im folgenden Kapitel ausführlich auf die unterschiedlichen Gottheiten eingegangen wird, deren Bildnisse ihren Platz in den Schreinen haben, soll zuerst das Objekt selbst im Detail betrachtet werden. Drei Fragen stehen dabei im Mittelpunkt: Gibt es nachvollziehbare Häufungen bestimmter Objektarten in der Untersuchungseinheit? Werden unterschiedliche Arten von Objekten auch unterschiedlich behandelt? Und: Lässt sich eine unterschiedliche Präferenz für bestimmte Objektarten zwischen der älteren und der jüngeren Generation feststellen?

Um die letzte Frage beantworten zu können, wird die gesamte Untersuchungseinheit in die Schreine der älteren Generation (genannt „Elterngeneration“) und die der jüngeren „Kindergeneration“ aufgeteilt und die beiden Gruppen miteinander verglichen. Zur Gruppe der Elterngeneration zählen alle Schreine von Familien, aus denen bereits erwachsene Kinder ausgezogen sind, die eigene, neue Haushalte begründet haben. Die Gruppe der Kindergeneration umfasst die Schreine dieser neuen Haushalte, in denen die Kinder der Elterngeneration als Hauptaktive am Schrein auftreten. Schreine von Kindern, die in den Haushalt ihrer Schwiegereltern gezogen sind, fallen in die erste Gruppe. Zur Kindergeneration zählen sechs Schreine aus ebenso vielen Haushalten der Untersuchungseinheit, auf die Elterngeneration entfallen insgesamt zehn Schreine in neun Haushalten. Ein Schrein der Elterngeneration befindet sich nicht in Ujjain, sondern im benachbarten Indore im Haus einer Schwiegerfamilie der Kindergenerati-

on. Dagegen sind nur zwei der Kinderschreine in Ujjain, die restlichen befinden (oder befanden) sich in Mumbai, Delhi, Ahmedabad und in der unmittelbaren Nachbarschaft von Ujjain, in Dewas.

Wichtig bei der Behandlung des Dings „Götterbildnis“ ist es, sich nochmals die Grundannahme der göttlichen Präsenz im Bildnis vor Augen zu führen. Das sakrale Objekt in den häuslichen Schreinen lässt sich in der Regel wie folgt charakterisieren: Es ist meist manuell gefertigt, hat eine handliche Größe, ist leicht zu bewegen und von geringem materiellem Wert. Die überwiegende Anzahl der Bildnisse ist von einem Familienmitglied käuflich erworben worden, eine kleinere Anzahl wurde von Personen geschenkt, die nicht zur Familie gehören. Allein die Idee der im Ding manifesten Gottheit macht diese von Menschen gefertigten und ursprünglich käuflichen Artefakte – sind sie erst einmal dem Warenkreislauf entzogen und in einen Schrein aufgenommen – zu sakralen Objekten, deren Behandlung speziellen Regeln unterliegt. In ihrer Belebtheit unterscheiden sich die Götterbildnisse radikal von den meisten Objekten, für die die von Pinney (2002: 82, vgl. auch 6) angesprochene Annahme der „Leere von Dingen“ gilt. Wie absolut die Präsenz der Gottheiten ist, und welche Kompromisse auch im Umgang mit einem sakralen Objekt eingegangen werden, ist Thema dieses Kapitels.

### 5.1 Art der Objekte

Die in den Schreinen verehrten „Gefäße für das Göttliche“ lassen sich in vier Gruppen einteilen:

1. Die dreidimensionalen gefertigten figürlichen Darstellungen der ikonischen oder anikonischen Form<sup>11</sup> einer oder mehrerer Gottheiten.

---

<sup>11</sup> „Ikonisch“ leitet sich vom lat. „icon“ bzw. vom griech. „eikon“ her: Bild oder Abbild. Anikonische Bildnisse sind im Unterschied dazu symbolische Formen, die zwar einen klaren Bezug zu einer Gottheit herstellen, jedoch kein Abbild sind. Im christlichen Kontext ist das Kreuz ein Beispiel für eine anikonische Darstellung. Vgl. Eck 1985: 32.

2. In diese Gruppe fallen vor allem Statuen und reliefartige Statuen.
3. Die Bilder: Zeichnungen, Drucke und Fotos von Gottheiten, heiligen Personen, Tempelbildnissen oder auch geprägte Bilder auf Münzen.
4. Die Gruppe der „natürlichen Objekte“, zu der ich alle Objekte zähle, die Gottheiten durch natürliche Materialien repräsentieren, die nicht von Menschen bearbeitet wurden. Hierzu gehören beispielsweise Wasser aus heiligen Flüssen, das die jeweilige Flussgöttin repräsentiert, sowie unbearbeitete Steine oder Pflanzenteile.
5. Alle Objekte, die Gottheiten im übertragenen Sinn darstellen, werden von mir als „sonstige Objekte“ zusammengefasst. Zu dieser Gruppe zählen zum Beispiel *yantras*, die Darstellung der Fußabdrücke von Gottheiten in Form modellierter Sandalen sowie das Hufeisen, dessen Material den Planeten Saturn symbolisiert. Im Unterschied zu den anikonischen Bildnissen der ersten Gruppe handelt es sich bei dieser Gruppe nicht um direkte Darstellungen, sondern um Symbole der jeweiligen Gottheit.

Die Zuordnung der Objekte zu den verschiedenen Gruppen folgt der Darstellung der Befragten. Das heißt, dass zum Beispiel auch alle geprägten Silberobjekte wie Plaketten oder Münzen zu den Bildern gezählt werden, da die Inhaber sie als „Bild“ bezeichnen. Gedruckte Darstellungen von *yantras* wiederum finden sich unter den „sonstigen Objekten“, da sie von den Inhabern ausschließlich als mystisches Diagramm und nicht als Bild vorgestellt wurden.

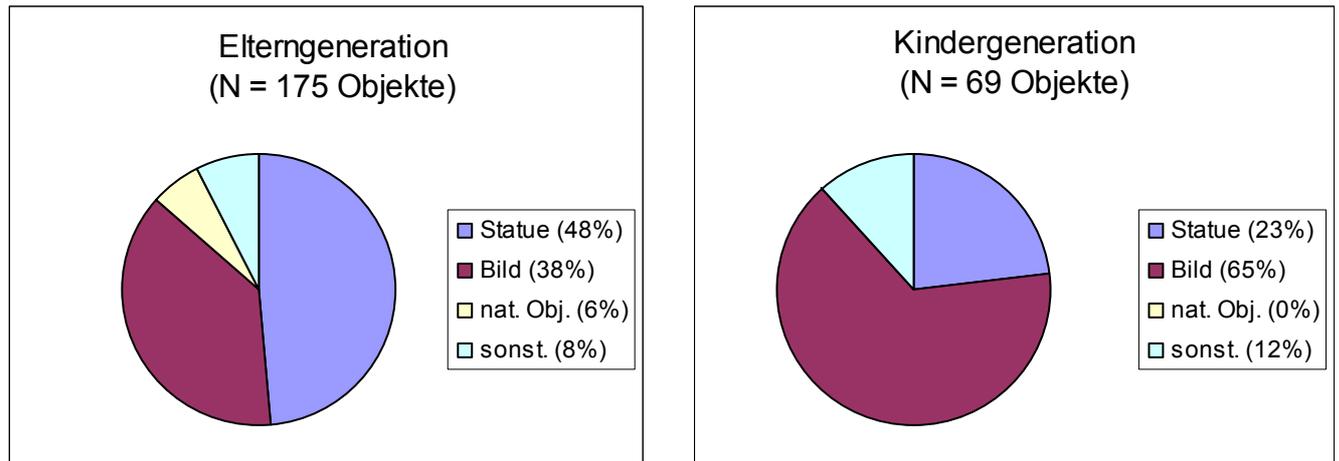


Abbildung 5: Beispiel für unterschiedliche, als Bilder beschriebene Objekte: Im Hintergrund ein gerahmter Druck von Gajanan Maharaj, daran gelehnt in einem silbernen Rahmen ein Foto des Tempelbildnisses der Renuka aus Mahur, davor eine halb modellierte, bunt bemalte Darstellung des gleichen Tempelbildnisses, das in einen Plexiglaskasten eingefasst ist. Auch letzteres Objekt ist in die Gruppe der Bilder aufgenommen worden, da die Inhaber es als „Foto“ bezeichneten – eine übliche Bezeichnung für Bilder von Gottheiten.

Zu den Schreinen meiner Untersuchungseinheit gehören 244 Objekte. Davon stellen die Bilder mit 45% (111 Objekte) den größten Anteil, gefolgt von Statuen mit 41% (101). 9% der Objekte (21) zählen zur Gruppe der „sonstigen Objekte“, während nur 5% der Objekte (11) in den Schreinen auf die Gruppe der „natürlichen Objekte“ entfallen. Ein Vergleich der Verteilung auf die Generationen zeigt auffällige Unterschiede: Auf den Schreinen der Elterngeneration sind knapp die Hälfte der Götterdarstellungen Statuen, während die Bilder mit 38% mehr als ein Drittel ausmachen. Natürliche und sonstige Objekte sind in etwa gleich stark vertreten, beide Gruppen liegen unter 10%. Deutlich anders ist dagegen die Verteilung der Objektarten auf den Schreinen der Kindergeneration. Hier entfällt nur ein knappes Viertel auf Statuen, während die Bilder mit knapp zwei Drittel die

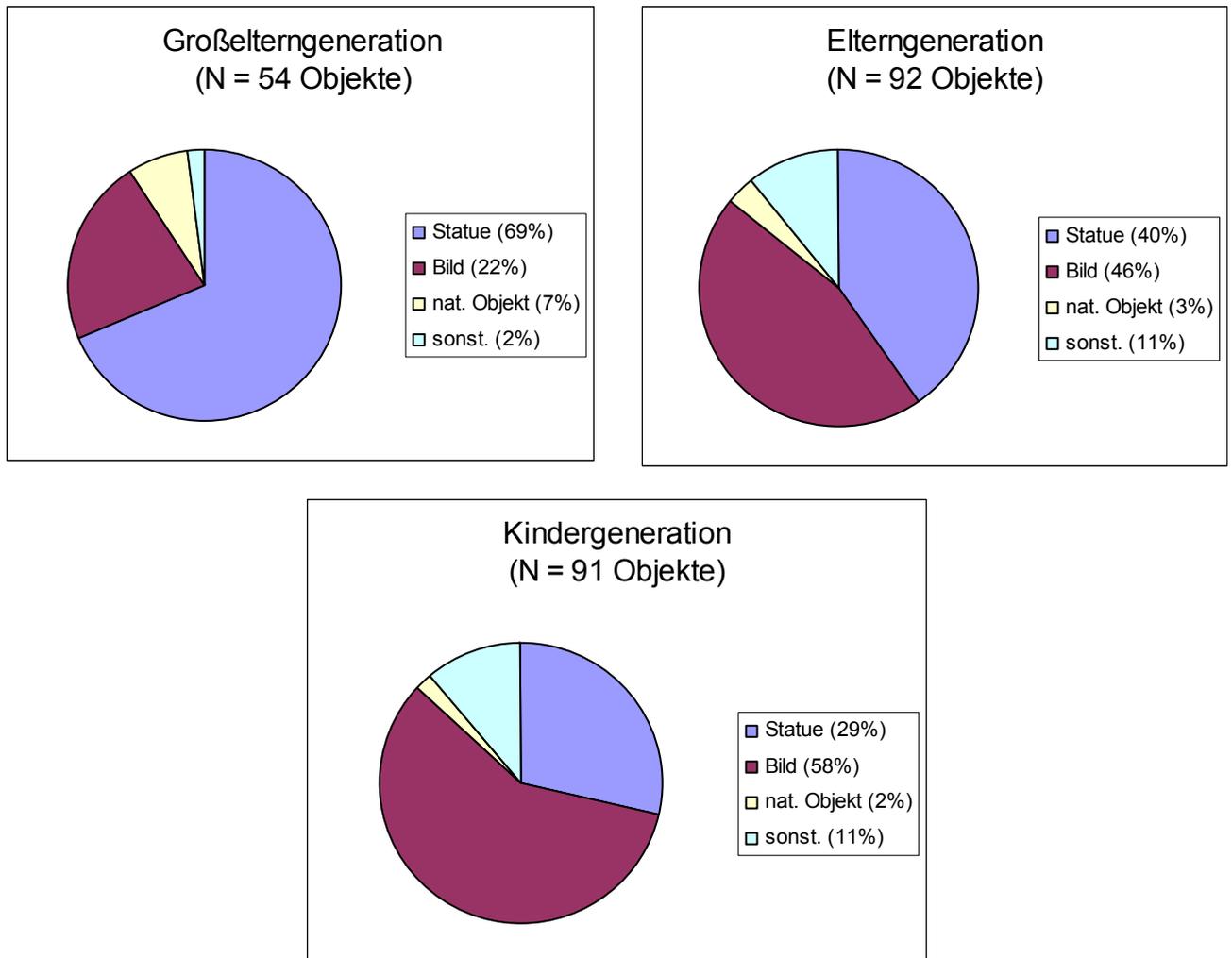
mit Abstand häufigste Darstellungsform von Gottheiten ist. Natürliche Objekte werden von den Kindern in ihren Schreinen gar nicht verehrt, während die sonstigen Objekte mit 12% präsenter als in den Elternschreinen sind.

Grafik 1: Zusammensetzung der Schreine – Art der Objekte



Eine weitere Betrachtung der Objekte in Bezug auf die Generation der Käufer zeigt ein differenzierteres Bild. Hier ist auch der Einfluss der Großelterngeneration sichtbar, deren Anschaffungen sich in keinem Kinderschrein finden, aber einen merklichen Einfluss auf die Zusammensetzung der Elternschreine haben. Unter den 54 aus der Großelterngeneration übernommenen Objekten entfallen gut zwei Drittel auf Statuen, weniger als ein Viertel sind Bilder, während die Eltern selber mit 47% mehr Bilder als Statuen (40%) erwarben. Die Kindergeneration wiederum schaffte mehr Statuen (29%) und weniger Bilder (58%) an, als sie in ihren eigenen Schreinen verehren, und kaufte sogar einige natürliche Objekte für die Schreine ihrer Eltern.

Grafik 2: Angeschaffte Objekte nach Käufergeneration



Diese Betrachtung deutet darauf hin, dass die Popularität von Statuen im Laufe der Generationen zugunsten von Bildern abnimmt. Bereits in der Elterngeneration wurden prozentual deutlich weniger Statuen angeschafft, als aus der Großelterngeneration übermittelt – aus der älteren Generation sind mehr als zwei Drittel der überlieferten Objekte Statuen, unter den Anschaffungen der Eltern entfallen nur noch 40% auf Statuen. Die Kindergeneration kauft und verehrt heute überwiegend Bilder: Fast sechs von zehn ihrer Anschaffungen entfallen nun auf Bilder, Statuen machen nicht einmal mehr ein Drittel aus. Auffällig ist daneben auch die Zunahme der sonstigen Objekte, die kaum aus der Großelterngeneration übernommen wurden,

dafür aber in ungefähr gleicher Zahl von Eltern und Kindern angeschafft wurden.

Der Aufstellung ist nicht zu entnehmen, ob in der Großelterngeneration tatsächlich deutlich mehr Statuen als Bilder angeschafft wurden. Möglich wäre auch, dass die Elterngeneration bevorzugt Statuen aus dieser Generation weiter verehrt und Bilder nur in geringerer Zahl übernimmt. Lediglich die Schreine der Familien Shendye, Vyas und Caturvedi existieren seit der Großelterngeneration, die Zusammensetzung der Objekte hat nur bei ihnen eine historische Kontinuität. In diesen drei Fällen stammen jeweils Statuen und Bilder aus der Frühzeit des Schreines, in zwei Schreinen überwiegen die Statuen, in einem die Bilder. Die restlichen Objekte aus der Großelterngeneration kamen als Geschenke oder einzelne Erbstücke in den Besitz der heutigen Eigentümer. Das kleine Beispiel zeigt, dass beide Objektarten in der Großelterngeneration zu einem Schrein gehörten. Auf das zahlenmäßige Verhältnis können aufgrund der geringen Anzahl von „historischen“ Schreinen keine Rückschlüsse gezogen werden.

### **5.2 Regeln für die Verehrung unterschiedlicher Objekttypen**

Die wachsende Popularität von Bildern deutet sich in den Elternschreinen bereits an, in den Schreinen der Kinder ist sie sowohl in der Schreinzusammensetzung als auch in der Betrachtung der Käufergeneration offenkundig. Als Ursache für diese Bevorzugung bieten sich zwei Gründe an. Zum einen sind Bilder günstiger zu erwerben als Statuen. Händler der bunten Bildnisse finden sich in Ujjain wie in anderen Orten leicht: Vor Tempeln und anderen heiligen Stätten gibt es feste Läden, dazu kommen die fliegenden Händler, die ihre Ware am Straßenrand anbieten. Bilder von Gottheiten sind also leicht und ohne großen Aufwand zu erwerben. Auch kleine Bilder, die in schützendes Plexiglas eingefasst sind, werden häufig auf Pilgerreisen erworben und nach der Rückkehr an Freunde und Bekannte verschenkt. Kurz gesagt: Götterbilder sind in Indien allgegen-

wärtig – als Schmuck, als verehrtes Objekt oder als Handelsware (vgl. Inglis 1995 und Smith 1995).

Die leichte Zugänglichkeit der Handelsware Götterbild – ihr günstiger Preis und die einfache Erwerbsmöglichkeit – erklärt die verstärkte Verehrung von Bildern anstelle von Statuen jedoch nicht, zumal die in der Erhebung untersuchten Familien als Mittelschichtsangehörige nicht auf die Anschaffung besonders günstiger Objekte angewiesen sind. Der entscheidende Grund für die Zunahme von Bildern liegt meines Erachtens in den unterschiedlichen Umgangsformen mit dem Objekt „Bild“ im Vergleich zum Objekt „Statue“. In der täglichen Verehrung ist die Zeremonie für eine Statue grundsätzlich komplexer als für ein Bild: Das dreidimensionale Objekt wird gebadet, abgetrocknet und mit Farbe und Blüten frisch geschmückt. Einige Statuen werden außerdem neu eingekleidet und mit Schmuck ausgestattet. Ein Bild dagegen wird in der Regel mit einem Tuch abgewischt, eventuell erhält die abgebildete Gottheit einen Farb- und/oder Blumenschmuck. Insgesamt geht die Verehrung eines Bildes – auch im Rahmen der umfangreichen Zeremonien der Elterngeneration – relativ schnell vonstatten. Diese Form der Behandlung entspricht der aufgrund von Zeitnot abgekürzten Zeremonie, wie sie an vielen Schreinen der Kinder- und einigen der Elterngeneration für alle Objekte durchgeführt wird.

Wiederholt wiesen mich meine Gesprächspartner darauf hin, dass die Regeln für den Umgang mit Statuen und Bildern unterschiedlich seien. So erklärte Amir seine Wahl nur einer Statue aus dem Erbe seiner Mutter wie folgt:

„Eine Statue (*mūrti*) muss jeden Tag verehrt werden, das darf nie ausgelassen werden. Für ein Bild kann man unregelmäßig *pūjā* machen oder gar nicht. Aber Statuen – um die musst du dich täglich kümmern!“ (Amir Singh, 01.12.2005)

Gerade für die Kindergeneration, bei der häufig „einige Räucherstäbchen“ (Naina Bhasin, 30.12.2001) als *pūjā* reichen müssen, stellen Bilder sakrale

Objekte dar, deren Ansprüchen sie in der ihnen zur Verfügung stehenden Zeit leichter gerecht werden können – regelmäßig oder auch unregelmäßig, ganz nach der persönlichen Auslegung der Regeln.

### 5.3 Vom Ding zur anwesenden Gottheit

Lässt sich aus dem unterschiedlichen Umgang mit Statuen und Bildern schlussfolgern, dass die Gottheiten für viele Gläubige in verschiedenen Arten von Bildnissen mit unterschiedlichen Bedürfnissen präsent sind? Die Ansprüche, die ein dreidimensionales Artefakt an die Inhaber des Schreins stellt, werden offenbar eher als absolut und unverletzbar verstanden, während sich mit zweidimensionalen Bildern hinsichtlich der täglichen Versorgung offenkundig auch den äußeren Umständen geschuldete Kompromisse eingehen lassen. Keinesfalls werden jedoch Bilder nur als Abbilder von Göttern interpretiert, die lediglich einen Zugang zur dargestellten Gottheit vermitteln. Treffender wäre es, diese Bildnisse als Objekte zu betrachten, in denen die Gottheit mit leichter zu befriedigenden Bedürfnissen manifest ist.

Derartige Unterschiede können durch die unterschiedlichen Wege, mittels derer die göttliche Präsenz in den Schreimbildnissen hervorgerufen wird, zustande kommen: Ein Teil der Befragten entscheidet sich für eine offiziell festgestellte Präsenz von ausgewählten Gottheiten. Sie lassen für zumindest einen Teil ihrer Götterstatuen eine *prāṇpratiṣṭh*-Zeremonie, eine Weihezeremonie, durchführen. In dieser durch einen Priester durchgeführten Zeremonie, wird dem Bildnis Atem (*prāṇ*) eingehaucht. Allein diese kurze Charakterisierung der Zeremonie zeigt schon den Übergang von sächlichem Ding – einer gekauften Statue – zum belebten Objekt, in dem „Atem“ ist, Sinnbild des Lebens schlechthin. Das Körperliche wird im letzten zeremoniellen Schritt zusätzlich betont, indem dem Bildnis die Augen „geöffnet“ werden (vgl. Michaels 1998: 254ff. und Davis 1997: 33ff.). Dies

erfolgt durch das Aufbringen – zum Beispiel Bemalen oder Bekleben – von Augen oder Pupillen auf ein Bild, oder ein Priester öffnet die mit Honig symbolisch verschlossenen Augen einer Statue, indem er den Honig abwischt. Entscheidend ist, dass durch diesen finalen Akt die Kommunikation zwischen Mensch und Gottheit angestoßen wird: Die manifeste Gottheit kann ihren Verehrer sehen, sie kann *darśan* geben und nehmen.

Nur ein Priester kann eine *prāṇpratiṣṭh*-Zeremonie durchführen (Kölver 2003: 104, Pinney 1997: 109f.). Das heißt, die Laien müssen die Dienste eines religiösen Experten in ihrem privaten Raum in Anspruch nehmen, wollen sie die offiziell durchgeführte Manifestation der göttlichen Präsenz in ihrem Schrein. Insgesamt ist die Durchführung einer *prāṇpratiṣṭh*-Zeremonie für die Familien mit größerem finanziellen und organisatorischen Aufwand verbunden: Neben der Bezahlung des Priesters fallen auch die Kosten für ein großes Mahl an – bei der von mir beobachteten *prāṇpratiṣṭh*-Zeremonie wurde ein Festmahl für zwölf Personen veranstaltet. Auf Nachfrage erklärte der Gastgeber, dass er *prāṇpratiṣṭhā* für alle Statuen, nicht jedoch für die Bilder durchführen lasse. Dank des Aufwandes habe die Familie in ihrem Schrein Bildnisse, in denen die göttliche Präsenz durch einen religiösen Experten offiziell manifestiert und bestätigt wurde. Für diesen Schreineigentümer ist der göttliche Gast in seinem Haus ständig anwesend und muss genauso beständig versorgt und verehrt werden.

Drei Familien meiner Untersuchungseinheit versicherten sich der göttlichen Präsenz auf diesem Weg – allesamt Angehörige der Elterngeneration. Sunithi Vyas berichtet:

„Zur Weihung neuer Statuen kommt bei uns ein Priester ins Haus, der die Zeremonie durchführt. [...] Vor der Zeremonie ist das Bildnis ohne Leben, nachher ist Atem darin. Gott ist in dem Bildnis anwesend.“  
(Sunithi Vyas, 24.03.2002)

Die Familie Mishra ließ nicht nur die Statuen, sondern auch die Bilder weihen. Ein ungeweihtes Bild hängt über dem Schrein. Es wird in die *pūjā* mit einbezogen, von seinen Inhabern aber trotzdem als Ziergegenstand bezeichnet. Auch Uma Sharma hat die Weihung einiger ihrer Statuen von einem Priester durchführen lassen. Sie begründet diese Entscheidung grundsätzlich:

„*Prāṇpratiṣṭhā* ist nötig, damit Gott (*bhagvān*) in der Statue (*mūrti*) ist.“ (Uma Sharma, 24.03.2002)

Trotz dieser in einigen Familien favorisierten Praxis scheint es jedoch nicht zwingend notwendig zu sein, Statuen zu weihen, um sie mit göttlicher Präsenz zu versehen. Die Indologin Eck definiert eine *mūrti* wie folgt:

„The common word for such images, however, is *mūrti*, which is defined in Sanskrit as ‚anything which has definite shape and limits‘, ‚a form, body, figure‘, ‚an embodiment, incarnation, manifestation‘. Thus the *mūrti* is more than a likeness; it is the deity itself taken ‚form‘.“ (Eck 1985: 38)

Aus diesem Verständnis von Statuen erklärt sich die umfassende Versorgung auch von Statuen, die nicht geweiht wurden. Obwohl die befragten Inhaber nicht geweihter Statuen alle die Bedeutung der *prāṇpratiṣṭhā*-Zeremonie kennen, glauben sie doch an die Möglichkeit, der Gottheit in der ungeweihten Statue begegnen zu können. Allein die förmliche Präsenz der dreidimensionalen Darstellung erweckt die Gewissheit, die Gottheit sei manifest. Durch die Installation des erworbenen Bildnisses in ihrem häuslichen Schrein haben die Laien ihre Gottheit in ihr Heim eingeladen. Nach ihrem Empfinden benötigen sie in diesem intimen Rahmen nicht zwangsläufig die Dienste eines externen religiösen Experten – ihr Kontakt zur Gottheit besteht direkt. Diese Einstellung vertritt zum Beispiel der Mann von Uma Sharma. Sie berichtet, dass er sie in jüngerer Zeit daran gehindert habe, weitere *prāṇpratiṣṭhā*-Zeremonien durchführen zu lassen:

„Ich habe *prāṇpratiṣṭhā* früher auch durchführen lassen. Für die neueren Statuen aber nicht mehr. Sonus Vater [Fr. Sharmas Ehemann, S.B.] will es nicht. Er glaubt nicht an solche Zeremonien. Für ihn führt der Weg direkt zu Gott. Nicht über irgendwelche *pandits*.“ (Uma Sharma, 24.03.2002)

Während ihr Ehemann seine persönliche Autarkie in der Begegnung mit seinen Gottheiten gegen die Expertise eines Priesters verteidigt, hält Uma die Handlungen eines Priesters grundsätzlich für notwendig, beugt sich aber der Autorität ihres Mannes. Auch ohne Priester hat sie jedoch ihrer neu erworbenen Krishna-Statue die Augen „öffnen“ lassen. Wie viele Devotionalienhändler hat auch der von Uma gewählte angeboten, der erworbenen Messingstatue Augen aus Emaille aufzukleben. Hierbei handelt es sich um einen kurzen Akt ohne rituelle Ausführungen, der zudem von einem religiös nicht autorisierten Händler durchgeführt wird. Im Grunde wird das abschließende Moment der *prāṇpratiṣṭh*-Zeremonie von einem Laien imitiert. Trotzdem markiert das nach dem Kauf durchgeführte Aufkleben der Augen den Übergang der Statue von einer allgemein verfügbaren Handelsware zur Präsenz Krishnas, die sich mit der Installation in Umas Schrein manifestieren wird und mit der Uma (und jeder andere Gläubige am Schrein) durch Blickkontakt kommunizieren kann.



Abbildung 6: Balkrishna mit nachträglich aufgeklebten Augen aus Emaille

Ein weiterer gradueller Unterschied im Umgang mit göttlicher Präsenz zeigt sich bei den Bildern in den Schreinen. Mit einer Ausnahme wurden sie nicht geweiht. Auch eine symbolische Weihungsgeste wie das Aufbringen von Augen konnte ich nicht dokumentieren. Trotzdem wird auch den Bildern eine regelmäßige Verehrung zuteil, und die Menschen begegnen ihnen mit Sorgfalt und Ehrfurcht. Die Unterscheidung zwischen den „Bedürfnissen“ von Statuen und Bildern zeigt sich besonders klar im Falle Kamlas. Ihre Schwiegermutter hat zwei Statuen, die Kamla zur Hochzeit geschenkt bekommen hatte, in ihren eigenen Schrein aufgenommen, da Kamla ihrem Empfinden nach zu unregelmäßig eine *pūjā* durchführte. Dieses Manko empfand sie jedoch ausschließlich für die Statuen, die Bilder des Schreins darf Kamla weiterhin in ihrem eigenen Rhythmus verehren. Obwohl also auch in zweidimensionalen Bildnissen göttliche Präsenz vorausgesetzt wird, schätzen die Gläubigen die Bedürfnisse dieser Gottheiten als am leichtesten zu befriedigen ein.

Auch Smith und Pinney stießen in ihren Untersuchungen auf das Phänomen nicht geweihter Bilder, in denen die Gottheit als manifest verstanden wird. So befasst sich Smith in seiner Untersuchung zu Götterpostern mit dem rituellen Widerspruch zwischen fehlender priesterlicher Weihe der Poster und der trotzdem praktizierten Verehrung der Bildnisse als Repräsentation der Gottheit. Er vermutet, dass in der Vorstellung von Laien ein kurzes Gebet oder allein der Entschluss, das Bild zu verehren, ausreicht, die Gottheit im Bild manifest werden zu lassen (Smith 1995: 37). Zu einem ähnlichen Schluss gelangt Pinney (1997: 110f.), der beschreibt, dass Farbdrucke von Gottheiten durch den Glauben ihrer Inhaber mit göttlicher Präsenz geladen werden. Beide Autoren gehen jedoch nicht auf die Frage ein, ob sich die Inhaber der Götterposter und -bilder bewusst entschieden haben, ihre Bilder zu weihen bzw. nicht zu weihen.

Alle von mir befragten Schreininhaber kennen die *prāṇpratiṣṭh*-Zeremonie und haben sich somit aktiv für oder gegen ihre Durchführung entschieden.

Darüber hinaus unterscheiden sie unterschiedliche „Anspruchshaltungen“ der Objektart „Statue“ und „Bild“. Daraus schließe ich, dass die Zusammensetzung der Schreine nicht zufällig erfolgt, sondern dass hier eine bewusste Auswahl stattfindet. Entscheidender Unterschied zwischen den Objektarten und offiziell bzw. inoffiziell geweihten Statuen ist der Anspruch hinsichtlich einer korrekten Verehrung. Das heißt, die Familien wählen zwischen unterschiedlich stark fordernden Manifestationen: Eine von einem Priester offiziell manifestierte Gottheit hat auch offiziell festgelegte Ansprüche, denen die Inhaber genügen müssen. Die aufgrund der Einladung der Laien selbst präsenten Gottheiten dagegen stehen in persönlichem Kontakt zu ihren Gastgebern. Sie werden als voller Verständnis für persönliche Situationen empfunden, als bereit, ihre Ansprüche den Gegebenheiten anzupassen und trotzdem für ihre Verehrer da zu sein. In diesem Verständnis des Kontaktes zwischen Gottheit und Verehrer zeigt sich die hohe Eigenständigkeit und Autarkie häuslicher Religiosität. Nicht die Vermittlung „irgendwelcher *pandits*“, um Pradeep Sharmas Worte zu wiederholen, ist hier notwendig; die Verbindung ist informeller, direkt und unmittelbar.

In der bewusst gewählten Zusammensetzung der Schreine, der Bevorzugung von Bildern gegenüber Statuen und/oder dem Verzicht auf eine offizielle Weihe ist die Strategie der Schreininhaber erkennbar, die Stärke und Absolutheit der Ansprüche göttlicher Präsenz in ihrem Haus zu verhandeln. In meiner Untersuchungseinheit bestehen in erster Linie die Schreine der Kindergeneration – insgesamt fünf von sechs – überwiegend aus Bildern. Die göttliche Präsenz, die eine regelmäßige umfassende Fürsorge für den göttlichen Gast erfordert, wurde zudem in keiner der zu diesen Schreinen gehörigen Statuen mit Hilfe eines Priesters manifestiert. Um keine Erwartung von Gottheiten zu enttäuschen, wählen gerade die jüngeren Leute den Mittelweg: Sie glauben an die Präsenz der von ihnen ausgewählten Gottheit, die sie nach besten Möglichkeiten versorgen, fühlen sich jedoch sicherer, wenn diese nicht offiziell – von religiösen Experten –

hervorgerufen wurde oder in der Form von mehr Aufmerksamkeit fordernden dreidimensionalen Objekten auftritt. Ohne dass jemals ausgesprochen worden wäre, welche Konsequenzen eine ungenügende Verehrung einer Gottheit haben könnte, ist doch bei allen Befragungen das intensive Bedürfnis deutlich geworden, den ins Haus geladenen göttlichen Gast nicht zu enttäuschen. Die Angehörigen der Kindergeneration empfinden, dass sie am ehesten den Erwartungen gerecht werden können, wie sie eine in einem zweidimensionalen Bildnis manifeste Gottheit hat.

Darüber hinaus zeigt sich ein weiterer Unterschied zwischen Bildern und Statuen: Die Befragten bezeichneten das Entfernen von Bildern aus einem Schrein generell als unproblematisch, das von Statuen jedoch nicht. Auch während der Feldforschung konnte ich wiederholt beobachten, dass Bilder weiterverschenkt oder an anderer Stelle im Haus aufgehängt wurden, um Platz im Schrein zu schaffen. Aus diesem Unterschied lässt sich schließen, dass die Präsenz von Gottheiten in Statuen als von größerer Absolutheit bzw. als dauerhafter empfunden wird als im Fall von Bildern. Dabei bezieht sich die Manifestation jedoch nicht zwangsläufig auf eine bestimmte Statue – der Austausch einer alten Statue durch eine neue der gleichen Gottheit darf erfolgen. So gilt in vielen Familien die Regel, dass nur eine unbeschädigte, in ihrer Form perfekte Statue die Gottheit repräsentieren kann. Die Körperlichkeit der Statue wird mit der manifesten Gottheit gleichgesetzt. Und eine Gottheit kann ausschließlich in einem perfekten, unbeschädigten Körper anwesend sein. Deshalb werden beschädigte Statuen in diesen Haushalten durch unversehrte ersetzt. Ramesh erläuterte zum Neukauf der Statue einer bereits im Schrein vorhandenen Gottheit:

„Manchmal muss man neue Statuen kaufen. Während der *pūjā* werden die Bildnisse gewaschen, anschließend werden *kumkum*, *sindūr* und andere Farben aufgetragen. Auf die Dauer nutzen sich die Bildnisse dadurch ab, darum müssen sie manchmal durch neue ersetzt werden.“ (Ramesh Vyas, 12.01.2002)

Daneben wird auch der Austausch schlichter Statuen durch ähnliche aus kostspieligeren Materialien praktiziert. Die grundsätzliche Zugehörigkeit

einer bestimmten Gottheit in Form einer Statue zum Schrein wird jedoch nicht mehr rückgängig gemacht – die Beziehung, die die Familie mit der eingeladenen Gottheit eingegangen ist, gilt als unauflösbar. Die einzige beobachtete Ausnahme von dieser Regel lässt sich mit dem besonderen Beziehungsgeflecht zwischen einer Göttin und einer ganzen Familie erklären: Nach dem Tod ihres Ehemannes musste Kamla Shendye die Statue ihrer Familiengöttin Renuka, die neben diversen anderen Statuen aus dem Familienerbe ihres Mannes stammte, an ihren Schwager abtreten. Die Präsenz dieser Göttin war nicht an die Person von Kamlas Ehemann gebunden, sondern an seine Rolle als männliches Oberhaupt der Familie. Nach seinem Tod hatte die Göttin weiterhin Anspruch auf Verehrung durch den ältesten Mann der Familie, ihr Bildnis wurde deshalb auf festgelegten Wegen innerhalb der Familie weitergegeben. Frau Shendye erwarb erst Jahre später als Ersatz ein Bild der Göttin Renuka – eine Statue gehört nicht mehr zu ihrem Schrein.

Trotz dieser – mit konkreten Regeln einer bestimmten Familiengruppe begründeten – Ausnahme kann die regelhafte Kontinuität der Statuen in den Schreinen als gültige und grundsätzlich praktizierte Vorschrift betrachtet werden. Ziehen zwei Familienteile zusammen, so ist es üblich, auch die Schreine zusammenzuführen und zumindest die Statuen – die manifesten, zu den beiden Haushalten gehörigen Gottheiten – fortan gemeinsam zu verehren. Die Beziehung zwischen einer Gottheit und einer Familie ist jedoch nicht immer endlos: Die Zugehörigkeit von Gottheiten zu Schreinen kann ein Ende finden, wenn in der Folge von Todesfällen der gesamte Haushalt und mit ihm auch der Schrein aufgelöst wird. Erst in diesem Fall löst sich die gleichsam doppelte Bindung der präsenten Gottheit zum Ort und zu den Personen. Die Entscheidung zum weiteren Umgang mit den gleichsam hinterlassenen Bildnissen liegt bei den noch lebenden Angehörigen der Schreininhaber. Teils werden einzelne Bildnisse an Nachfahren und Freunde verschenkt, die in Gedenken an den Verstorbenen die Verehrung der Bildnisse in ihren Schreinen fortsetzen. Daneben ist es Usus,

Bildnisse aus dem Schrein gemeinsam mit der Asche des Toten einem heiligen Fluss zu übergeben. Die Präsenz der Gottheit in dem Bildnis vergeht dann gemeinsam mit der irdischen Hülle seines Gastgebers. In dieser rituellen Handlung wird die Gottheit von dem Bildnis freigesetzt, die persönliche Beziehung der Familie zu ihr endet.

Besteht ein Haushalt nach dem Tod von Familienangehörigen fort, so werden ihre Statuen im Schrein belassen. In dieser Praxis kann ein Grund für die Überzahl von Statuen unter den Erbstücken aus der Großelterngeneration liegen, denn in den über Generationen fortgeführten Schreinen blieben die Statuen selbstverständlich an ihrem Platz. Da Bilder problemlos aus Schreinen entfernt werden können, liegt die Vermutung nahe, dass dies auch im Falle der über mehrere Generationen fortgeführten Schreine geschehen ist. Während die Familie Caturvedi Statuen aus dem Erbe ihres Großvaters verehrt, ohne die dargestellten Gottheiten identifizieren zu können – und somit auch ohne die präsenten Gottheiten zu kennen! –, finden sich keine nicht identifizierbaren Bilder aus der älteren Generation. Diese sind eventuell entfernt worden.

Bisher wurde nur auf die Unterschiede zwischen Statuen und Bildern eingegangen. Ob auch für natürliche Objekte und Darstellungen aus der Gruppe der sonstigen Objekte Vorschriften zu Umgang oder Verehrung beachtet werden, kann aufgrund des kleinen Samples nicht mit Sicherheit festgestellt werden. Ausdrücklich erwähnt wurden Verhaltensregeln zumindest nie. Da sich die Gruppe der sonstigen Objekte gleichmäßig über die Schreine beider Generationen verteilt (zu sieben von zehn Elternschreinen und zu vier von sechs Kinderschreinen zählen Objekte dieser Kategorie), lässt sich aus der Verteilung auch keine weiter führende Vermutung hinsichtlich besonderer, nicht erwähnter Vorstellungen zur regelmäßigen oder aufwendigen Verehrung dieser Objekte ziehen.

Dagegen wurde bezüglich der natürlichen Objekte wiederholt ein Grundmerkmal hervorgehoben: Sie gelten als Eigenmanifestation einer Gottheit. Die Vorstellung von einer Gottheit, die auf natürlichem Wege Form angenommen hat, macht spezielle Weihezeremonien für diese Objekte generell unnötig (Keul 2002: 19). Sie sind seit jeher sakrale Objekte, die nicht mittels einer rituellen Handlung ihres – profanen – Urzustandes enthoben werden müssen. Dies gilt gleichermaßen für die Manifestation der Ganga in Form von Flusswasser oder Flusskieseln wie auch für den aus der Narmada stammenden Kiesel, der von der Familie Vyas gleichermaßen als Manifestation Shivas und der Göttin Narmada verehrt wird (vgl. auch Eck 1985: 34f.). Ein weiteres auf natürlichem Wege entstandenes Bildnis in meinem Sample ist ein Holzstück in Form zweier Arme mit zusammengelegten Fäusten, das das Ehepaar Mishra von einer Reise mitgebracht hat. Dieses Objekt sei eine natürliche Darstellung von Hanuman und symbolisiere seine selbstlose Dienstbereitschaft für seinen Gott Rama, erklärte Herr Mishra. Wie in den anderen natürlichen Objekten auch, ist in dem fragilen Holzstückchen Gott seit jeher präsent. Während eine Statue eine Vorgeschichte als nicht belebtes Artefakt hat, steht die göttliche Präsenz im natürlichen Objekt jedem, der sie erkennt, unmittelbar und seit jeher zur Verfügung. Als Wasser oder Flusskiesel können diese Göttermanifestationen vom Gläubigen sogar direkt der Natur entnommen werden.

Da die Gottheiten sich in diesen Objekten persönlich zur Manifestation entschlossen haben, kann man davon ausgehen, dass diese Form der göttlichen Präsenz als ähnlich absolut und anspruchsvoll empfunden wird wie die durch religiöse Experten eingeladene Präsenz einer Gottheit. Dies könnte das auffällige (Nicht-)Verhältnis der Kindergeneration zu diesen manifesten, leicht zugänglichen Gottheiten erklären: Sie selber verehren keine natürlichen Objekte in ihren Schreinen. Sehr wohl haben drei Angehörige der Kindergeneration *gangājal* – Wasser der Ganga – von Pilgerfahrten an den heiligen Fluss mitgebracht. Zu Hause angekommen, verschenkten sie es jedoch an ihre Eltern, die es fortan in ihrem Schrein ver-

wahren. Die Annahme, dass für den Umgang mit natürlichen Objekten die gleiche Erwartung hinsichtlich Regelmäßigkeit und Ausführlichkeit der Verehrung wie bei Statuen zugrunde gelegt wird, ist naheliegend. Dies lässt vermuten, dass die Kindergeneration aus Sorge, ihnen nicht gerecht werden zu können, auf die natürliche Präsenz der Gottheiten verzichtet und sie ihren Eltern übergibt, die als religiös kompetenter und zuverlässiger in der komplexen Verehrung der Gottheiten verstanden werden. In den Elternschreinen sind natürliche Objekte in sechs der zehn erhobenen Schreine zu finden.

### **5.4 Unterschiedliche Hüllen für das Göttliche: Objektmaterialien**

So variationsreich wie die Götterdarstellungen insgesamt, so vielfältig sind auch die Materialien, aus denen die Schreinobjekte gefertigt sind: Es finden sich wertvolle Materialien neben sehr günstig zu erwerbenden Gegenständen; unempfindliche, gut zu transportierende Dinge neben fragilen Objekten, die nur mit äußerster Vorsicht behandelt werden können; neue, gerade erworbene Bildnisse neben altem Familienbesitz, auf dem die Jahre des Gebrauchs Patina hinterlassen haben; schlichte Darstellungen neben reich und bunt verzierten Bildnissen. Aufgrund ihres gemeinsamen Status als von Gottheiten beseelten Dingen war eine detaillierte Bestimmung von Materialien der einzelnen Stücke nicht möglich. Ehrfurcht verbietet es, die Objekte aus dem Schrein zu entnehmen, um sie aus nächster Nähe betrachten oder untersuchen zu können. Die kurze Vorstellung der Objektmaterialien beruht deshalb in erster Linie auf den Erläuterungen der Schreininhaber und – wenn von den Besitzern keine eindeutigen Angaben gemacht wurden – auf Beobachtung. Bei der Beschreibung der metallenen Objekte musste ich mich auf die häufige Angabe „vermutlich Messing“ beschränken.

Zur 101 Objekte umfassenden Gruppe der Statuen gehören 73 aus Metall gegossene Bildnisse, unter denen die vermutlich aus Messing gefertigten

mit 54 Stücken den größten Anteil stellen; hinzu kommen sechs kupferne und 13 silberne Statuen. 18 Objekte sind aus Ton oder steinernen Materialien (darunter fünf marmorne Objekte) gefertigt, zwei Statuen sind aus Holz geschnitzt, fünf *lingam yonis* sind aus unterschiedlichen Materialien zusammengesetzt, und drei Statuen bestehen aus neuen Materialien (Kunststoff oder Leichtmetall). Bei einer Betrachtung nach der Materialwertigkeit fällt auf, dass vor allem die Generation der Eltern kostspielige Statuen angeschafft hat: Zehn von 13 silbernen Statuen, drei von fünf aus Marmor gefertigten Bildnissen, zwei von drei *lingams* aus Kristall und eine von zwei silbernen *yonis* wurden von Angehörigen der Elterngeneration gekauft. Angehörige der Großelterngeneration erwarben die drei restlichen Silberstatuen sowie den dritten Kristall-*lingam* und die zweite silberne *yonis*. Die Kindergeneration hat lediglich zwei teure Marmorstatuen angeschafft sowie eine aus Sandelholz geschnitzte Statue. In der jüngsten Generation sind alle metallenen Statuen neu erworbene und vermutlich aus Messing gegossene Objekte – insgesamt 14 Stücke. Die restlichen zwölf von der dritten Generation angeschafften Statuen zeichnen sich weniger durch die Höhe ihres Anschaffungswertes als durch die Vielfalt an Materialien und ihre Farbigkeit aus: Hierzu zählen die bereits erwähnte Sandelholzstatue und bunt gefärbte Objekte aus Speckstein, Steingut, Ton, Stein, Plastik und Leichtmetall sowie ein *lingam* aus Stein in einer *yonis* aus Messing.

Die zweidimensionalen Bilder lassen sich zum einen nach den Typen Farbdruck, Foto, Metallbild und Prägung unterscheiden, zum anderen auch nach der Art ihrer Verarbeitung und Befestigung. Farbdrucke, die Götter oder Tempelbildnisse zeigen, sind mit 62 Objekten die am häufigsten vertretenen Bilder. 27 Fotografien zeigen Tempelbildnisse oder verehrte Personen. Neben den gerahmten Bildern gibt es solche, die auf Holzuntergrund fixiert, auf Magnete geklebt oder in Plexiglas gefasst sind. Hinzu kommen die Bilder aus kostspieligem Silber: geprägte Münzen und Plaketten oder aus Silberblech gefertigte Halbreiefs. Außerdem finden sich farbige Drucke auf Papier oder Pappe, die weder gerahmt noch befestigt

sind, Metallbilder, zwei Aufkleber, ein Bild, das zur Stabilisierung um eine Pappe gelegt wurde, ein mit einer Plastikhülle geschütztes und eines, das, in einen Kettenanhänger gefasst, im Schrein hängt. Wiederum entstammen die kostspieligeren Objekte der älteren Generation – von zwölf silbernen Objekten wurden sechs von der Eltern- und vier von der Großeltern-generation erworben, bei zwei Objekten ist die Herkunft nicht mehr feststellbar. Hervorstechendes Merkmal der Bilder der Kindergeneration ist ihre Neigung zu Bildformen, die neu im indischen Devotionalienhandel zu erwerben sind: So gehören von den 22 kleinen in Plexiglas gefassten Farbdrukken 17 zur Kindergeneration; alle fünf auf Magneten fixierten Bilder, die Aufkleber und der im Schrein hängende Kettenanhänger sind ebenfalls im Besitz der Kinder. Auffällig an diesen Bildern ist außerdem, dass die Art ihrer Verarbeitung sie nicht zwangsläufig als Objekte für eine Verehrung in Schreinen ausweist: Die auf Magneten befestigten Bilder scheinen eher für eine dekorative Verwendung – zum Beispiel an einem Kühlschrank – gedacht zu sein, und der Kettenanhänger ist sicherlich als Schmuck entworfen worden. Trotzdem finden sie bei den Kindern einen Platz im Schrein – ein klarer Hinweis darauf, dass in der jüngeren Generation die Grenzen zwischen Ziergegenstand und verehrungswürdigem Bildnis unschärfer werden.

Unter den Schreininhabern finden sich nur wenige, die zu den Objektmaterialien eine explizite Vorstellung äußern. Einzelne Befragte aus der Eltern-generation heben bestimmte Materialien als besonders potent hervor. So erläuterte Sunithi Vyas zu einem hölzernen Ganesha:

„Ich habe Ganesh vor etwa 18 Jahren beim Gopal Mandir in einem Laden gekauft. Statuen aus diesem Material sind besonders Glück verheißend für das Haus, in dem sie verehrt werden. Immer zum vierten [Tag] jeder Monatshälfte wird dieser Ganesh im Schrein besonders verehrt.“ (Sunithi Vyas, 12.01.2002)

Padma Rane hat sich von ihrem Astrologen erläutern lassen, dass ein *lingam* aus Kristall negative Energie absorbieren kann und eine silberne *yoni* Streit verhindert. Rupa Chauderi schließlich stellt die rituelle Reinheit der

im Schrein verwendeten Gerätschaften in den Mittelpunkt – ihre Statuen sind dagegen alle aus Messing:

„Alle in der *pūjā* verwendeten Objekte sollen aus reinem Material gefertigt sein. Deshalb sind sie entweder aus Kupfer oder aus Silber.“  
(Rupa Chauderi, 19.12.2001)

Im Unterschied zu diesen Beispielen bewegte das Ehepaar Mishra weniger der Wunsch nach höherer ritueller Reinheit, als es alle vorhandenen Statuen durch identische Bildnisse aus Silber ersetzte. Vielmehr wollten die Mishras ihren Schrein zum Repräsentationsobjekt umgestalten. Das so entstandene Schmuckstück nimmt heute im Empfangsraum des Hauses einen zentralen, für jeden Besucher sichtbaren Platz ein (vgl. Hancock 1999: 27). Die dieser Maßnahme zugrunde liegende Motivation – Gottheiten zu verehren, deren Bildnisse in ihrer äußeren Gestaltung den Menschen gefallen – ist deutlich häufiger bei den Befragten festzustellen als detaillierte Kenntnisse über die rituelle Wertigkeit von Materialien (vgl. Hancock 1999: 95). So ist die gängigste Erklärung zu den Anschaffungsgründen in allen befragten Generationen: „Es hat mir gefallen.“ In diesem Kontext wirkt die Freude an der Betrachtung eines Objektes auf die Zusammenstellung des Schreins. Gefallen können neben teuren, neuen Silberstatuen aber auch billige Objekte aus industrieller Massenfertigung oder alte Erbstücke wie im Falle Mira Shendyes. In ihrem umfangreichen Schrein stammen 22 der 42 vorhandenen Bildnisse aus dem Familienerbe. Die Inhaberin schätzt deren Alter und berichtet mit hörbarem Stolz:

„Die Statuen im *mandir* sind über 100 Jahre alt. Sie stammen alle aus der Familie von Urmilas Vater. Schau mal, wie sorgfältig sie gearbeitet sind! So feine Arbeiten kann man heute nicht mehr kaufen!“ (Mira Shendye, 26.01.2002)

Die auffällige Häufung von teureren Materialien in der Elterngeneration und von bunt gestalteten, günstigen Objekten in der Kindergeneration lässt Rückschlüsse auf einen veränderten Geschmack in den Generationen zu. Bildnisse, die in den Schrein aufgenommen wurden, sind – unabhängig vom Material – Gegenstände, in denen die Gottheit manifest ist.

Dies gilt in der Familie Vyas für den Ganesha aus besonderem Holz genauso wie für eine kleine Plastikstatue des gleichen Gottes, die die jüngste Tochter mit nach Hause gebracht hat. Auch die unterschiedlichen Befestigungen von Bildern und die variierenden Objektmaterialien sind Ausdruck von Moden und verändertem Geschmack. Der innere Wert des anwesenden Gottes bleibt von der äußeren Form unberührt: Ganesha kann sowohl in einem Objekt aus Silber, Messing, Holz wie auch aus Plastik präsent und für seine Verehrer ansprechbar sein – von Bedeutung ist, dass diese Darstellung ihren Besitzern gefällt.

Eine Sonderstellung hinsichtlich ihrer Materialien nimmt die Gruppe der natürlichen Objekte ein. Bei ihnen handelt es sich nicht um menschlich gefertigte Artefakte, sondern hier manifestiert sich die Gottheit im Material. Insbesondere im Falle der durch ihr eigenes Wasser präsenten Flussgöttin wird dies deutlich: Hier hat keine menschliche Handwerkskunst Materialien zu Dingen geformt, in denen sich später die dargestellte Gottheit manifestiert hat bzw. manifestiert wurde. Das Element Wasser ist die verehrte Göttin. Für die Gläubigen findet eine unmittelbare Begegnung mit dem Göttlichen statt. Die Aufladung des verehrten Objektes wird so deutlicher als bei allen ikonischen oder anikonischen Objekten: Die Herkunft des natürlichen Elements Wasser aus einem bestimmten Fluss, der zugleich als Präsenz einer Göttin verstanden wird, macht aus dem vermeintlich Alltäglichen das Göttliche. Allein das Wissen über diese Umstände macht das Material als göttliche Form erkennbar. Während der uninformierte Betrachter ein Gefäß mit Wasser sieht – das aus dem hauseigenen Wasserhahn stammen könnte –, weiß der Eingeweihte, dass sich im Wasser direkt göttliche Kraft manifestiert hat.

Mehrfach war in diesem Kapitel von der Manifestation, der Präsenz von Gottheiten in dem Ding Götterbildnis die Rede. Dieses zentrale Prinzip wird mir in der weiteren Behandlung der Bildnisse als roter Faden dienen. Bei einem Götterbildnis handelt es sich nicht (mehr) um „das Sächliche,

das Materielle, das Apersonale“, wie Böhme (2006: 51) das Ding charakterisiert hat. Die im Objekt manifeste Gottheit hat es gleichsam personalisiert und kann deshalb eine von Verehrung, Andacht und Respekt geprägte Behandlung erwarten. Zwar beschreiten die Schreininhaber – wie beschrieben – verschiedene Wege, die Intensität der notwendigen Betreuung und Verehrung zu variieren. In jedem Fall haben sie aber die Gottheiten in Form eines beseelten Dings in ihr Haus geladen. Sie kommunizieren mit der Gottheit durch den Austausch von Blicken, sie versorgen sie regelmäßig, und sie verspüren ihr gegenüber ein grundsätzliches Gefühl der Verpflichtung und Verbundenheit. Das Verhältnis wird jedoch keinesfalls als einseitig verstanden, denn die manifesten Gottheiten werden zugleich als handlungsfähig begriffen, die ihre Gastgeber in besonderen Belangen und die Familien grundsätzlich schützen und unterstützen. Das Grundverständnis der Gläubigen von der engen Verbundenheit der Objekte zur jeweiligen Gottheit lässt auf das Verhältnis der Menschen zu den jeweiligen Gottheiten schließen. Leitende Fragen für das folgende Kapitel werden deshalb sein, für welche Gottheiten eine regelhafte Verehrung festgestellt werden kann, aus welchen Motiven diese stattfindet und welche Ansprüche, Eigenheiten und Vorzüge einzelnen Gottheiten zugeschrieben werden.

## 6 Die Gottheiten in den Schreinen – Motive für deren Verehrung

Thema dieses Kapitels ist, welche Gottheiten die Familien aus der großen Vielfalt der variantenreichen Welt der Hindu-Religiosität verehren und welche Motive sie dafür gehabt haben können. Dafür werden die untersuchten Schreine differenziert nach Generationen betrachtet, um etwaige Moden oder Tendenzen zu Neuerungen sichtbar zu machen. Grundannahme ist, dass die Fähigkeit und Bereitschaft der Gläubigen, ihre Religion an veränderte Lebensumstände anzupassen, zu zeitgemäßen religiösen „Moden“ bei der Auswahl von Gottheiten führen können. Diese Annahme wird durch die Ergebnisse von Anne Mackenzie Pearson (1996) gestützt: In ihrer Untersuchung zur Praxis ritueller Gelübde – sogenannten *vrats* – in Varanasi zeigen sich interessante Parallelen zu meiner Auswertung der alltäglichen religiösen Praxis am Schrein und dem Einfluss persönlicher Vorlieben und familiärer Traditionen. Auch die *vrat*-Tradition ist Bestandteil der Praxis von Laien, die Umfang und Ausführung einer *vrat* persönlich bestimmen. Pearson kommt zu dem Ergebnis, dass vor allem junge Frauen nach der Heirat und der Eingliederung in die Schwiegerfamilie die mittels Beobachtung erlernte Praxis ihres Elternhauses häufig neuen Gegebenheiten anpassen müssen und Kompromisse für die weitere Praxis schließen. Auch zeigt die Autorin, wie die heutige Praxis vermehrt durch den Ratschlag von Freunden und Bekannten beeinflusst wird, Personengruppen, die heute für in Kleinfamilien lebende junge Leute mehr und mehr die Rolle von älteren Familienangehörigen übernehmen. Insgesamt beobachtet sie, dass *vrats* Modetrends unterworfen sind und sich in ihrer Ausgestaltung ständig ändern. Durch diese Flexibilität können sie modernen Lebensumständen angepasst werden und haben auch heute nicht an Bedeutung eingebüßt.

Um vergleichbare Trends in der Gestaltung von Schreinen zu erkennen, erfolgt die Betrachtungsweise der Schreine nach unterschiedlichen Schwerpunkten: Alter der Inhaber, Alter der Käufer, Herkunftskontext der Objekte etc. Wie beim Blick durch ein Kaleidoskop kommen so immer

neue Facetten aus der Gesamtmenge der Objekte zum Vorschein. Teils zeigen sich klar umrissene Trends, die sich kontinuierlich durch alle Schreine ziehen, teils werden Besonderheiten bei einem nur kleinen Teil der Untersuchungseinheit augenscheinlich, die jedoch auffällig genug sind, um näher betrachtet und auf ihren Ursprung hin untersucht zu werden. Dabei können aus der Datenlage zwar nicht immer eindeutige Schlüsse gezogen werden, sehr wohl jedoch geben die Daten Anlass zu Hypothesen, die mögliche Entwicklungen aufzeigen. So wird die Bandbreite an Informationen und Hinweisen gezeigt, die sich in den Schreinen hinsichtlich der religiösen Praxis ihrer Besitzer und ihrer Entwicklung im 21. Jahrhundert finden lassen.

### **6.1 Das Pantheon der Schreine allgemein**

Obwohl bei der individuellen Gestaltung von Hausschreinen und im alltäglichen Bezug der Besitzer zu ihren Schreinen gravierende Unterschiede bestehen, lassen sich neben der Idee der manifesten Gottheiten weitere Gemeinsamkeiten feststellen. Zum einen zeigt sich, dass Schreine wachsen: Padma Ranes Schrein beispielsweise bestand ursprünglich aus drei Objekten, 22 Jahre später hat sich ihre Zahl auf 14 erhöht. Der Schrein der Familie Vyas bestand bei Kamalas Heirat in den 1940er-Jahren aus etwa neun Bildnissen, 2003 waren es 21, 2005 schon 24 Objekte. Die Anzahl der Bildnisse und der Gottheiten unterliegt keiner Reglementierung. In der gesamten Untersuchungseinheit dieser Arbeit variiert die Zahl der verehrten Gottheiten in einem Schrein zwischen fünf und 22, die Zahl der Bildnisse zwischen fünf und 42.

Doch Schreine können auch vergehen. Auf ihre Auflösung im Todesfall wurde bereits hingewiesen. Eine weniger absolute Form der Auflösung tritt auf, wenn zwei Haushalte zusammengelegt werden: Die vorherigen Schreine werden dann zusammengeführt. So wie sich die Haushalte in einer neuen Konstellation zusammenfinden, geschieht es auch mit ihren

jeweiligen Gottheiten. Die enge Verbindung zwischen einem Schrein und den Lebensumständen seiner Inhaber fällt somit als zweites Grundmerkmal ins Auge.

Kann dieser gleichsam organische Prozess des Werdens und Vergehens individueller Andachtsorte dazu führen, dass in allen untersuchten Schreinen die gleichen Gottheiten zu finden sind? Diese Erwartung schürt zumindest Michaels in dem einzigen Absatz, den er in seinem als Standardwerk anerkannten Buch über den Hinduismus den Hausschreinen widmet:

„In der Regel handelt es sich [bei den im Hausschrein verehrten Gottheiten] um Vishnu, vertreten durch einen schwarzen Stein oder Ammoniten (*śalagrāma*), Shiva, repräsentiert in Form eines Liṅga, eine ikonische Form von Devī (oft Durgā), Gaṇeśa und Sūrya. Die bevorzugte Gottheit ist jeweils in der Mitte. Devī oder Sūrya können auch durch eine persönliche Wunschgottheit (*iṣṭadevtā*) ersetzt sein.“ (Michaels 1998: 265)

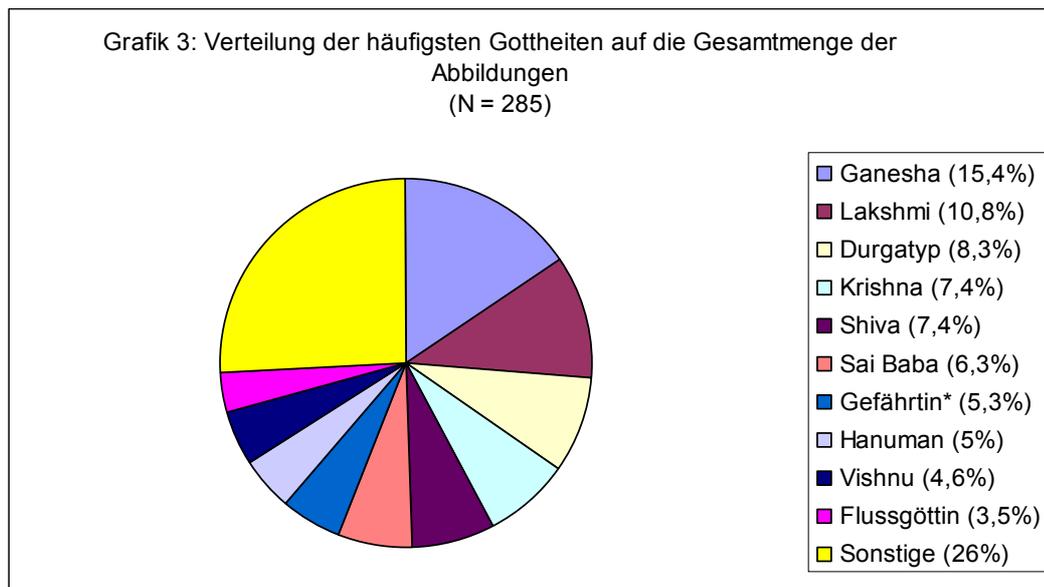
Einen Hinweis darauf, dass es einen gemeinsamen Standard in der Ausgestaltung von Schreinen auch bei der vorliegenden Untersuchungseinheit geben könnte, ist einer Bemerkung Urmila Shendyes zu entnehmen. Nach der Zusammensetzung ihres Schreins befragt, antwortete sie, es seien „alle nötigen Gottheiten“ vorhanden. Padma Rane verwendete eine ähnliche Klassifizierung, als sie erwähnte, von Anfang an „alle wichtigen Götter“ in ihrem Schrein verehrt zu haben. Aber sind diese „notwendigen“ Götter wirklich allgemeingültig? Schon Urmilas und Padmas Meinungen stimmen nicht überein: Erstere zählt Ganesha, Annapurna, Lakshmi, Krishna und Hanuman auf, Letztere nennt Ganesha, Annapurna, Shiva, Karttikeya und Nandi.

In den 15 Haushalten meiner Untersuchungseinheit stehen insgesamt 16 Schreine. Darauf finden sich 244 Objekte, die 31 Gottheiten darstellen.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Für viele Gottheiten werden von den Befragten die unterschiedlichsten Beinamen verwendet. Welche Beinamen unter welchem Götternamen zusammengeführt und welche Prinzipien dabei berücksichtigt wurden, erläutert der Anhang II. Darin sind auch die ver-

Da einige Objekte sich aus mehreren Bildnissen zusammensetzen, finden sich insgesamt 285 Abbildungen von Gottheiten in den untersuchten Schreinen.<sup>13</sup> Die Häufigkeit, mit der die 31 unterschiedlichen Gottheiten in den Schreinen auftauchen, lässt allein keine klare Gruppierung von „notwendigen“ oder „wichtigen“ Gottheiten erkennen, wie die grafische Darstellung der Verteilung veranschaulicht:

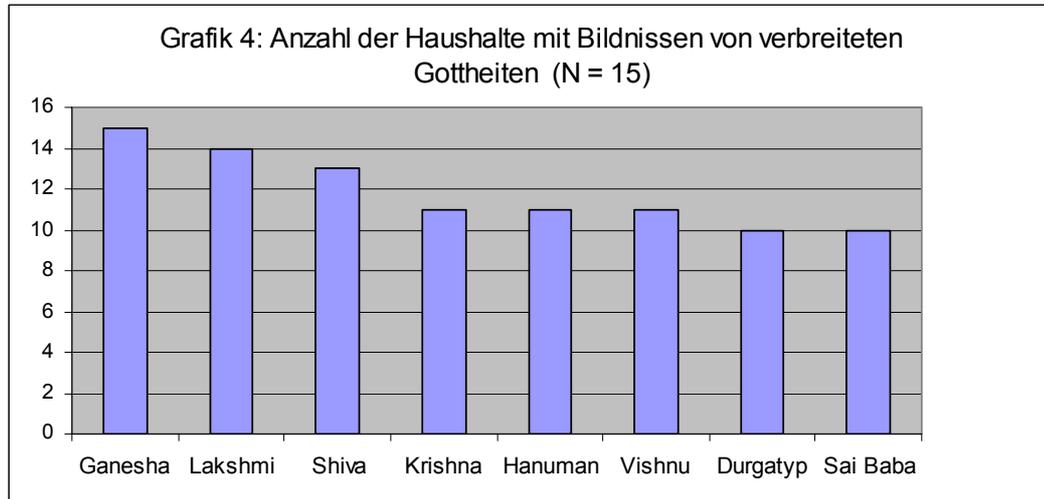


Die zusätzliche Betrachtung, wie sich die Gottheiten auf die 15 untersuchten Haushalte verteilen, weist die „wichtigen“ Gottheiten deutlicher aus, die sich einer verbreiteten Verehrung erfreuen: Ganesha, der jeweils auch in Urmilas und Padmas Aufzählung vertreten war, wird tatsächlich in allen Haushalten verehrt. Auch in absoluten Zahlen sticht Ganesha hervor; insgesamt 44 Bildnisse von ihm finden sich in den 16 Schreinen – davon entfallen allerdings allein elf Ganesha-Bildnisse auf den Schrein der Familie Shendye. Eine große Häufigkeit besteht auch bei der Verehrung der Gottheiten Lakshmi und Shiva: Die 31 Bildnisse von Lakshmi finden sich in 14

wendeten Sammelbezeichnungen „Gefährtin einer Gottheit“ (in der Legende als „Gefährtin“ abgekürzt), „Durgatyp“, „Bruder von Rama“ und „Diwali-Trinität“ erläutert.

<sup>13</sup> Die Begriffe „Gottheit“ und „Objekt“ sind nicht synonym zu verstehen. Während zu den Schreinen der Elterngeneration 175 der Objekte gehören und sich 69 Objekte auf denen der Kindergeneration finden, gehören von den insgesamt 285 Gottheiten 201 zu den Schreinen der Eltern und die restlichen 84 in die Haushalte der Kindergeneration.

Haushalten, nur eine Familie der Untersuchungseinheit verzichtet auf die regelmäßige Verehrung dieser Göttin in ihrem Schrein. Auf immerhin 13 Haushalte verteilen sich die 21 Bildnisse von Shiva.



Fünf weitere Gottheiten gehören in die Gruppe der Gottheiten, die in mindestens zwei Drittel der Haushalte in einem Schrein verehrt werden. Jeweils in elf Haushalten finden sich Bildnisse von Vishnu (in absoluten Zahlen: 13), Hanuman (14) und Krishna (21). Immerhin noch in zehn Haushalten und Schreinen finden sich Abbildungen vom Durgatyp (24) und von Sai Baba (18). Insgesamt wird somit ein Viertel der Gottheiten in der Untersuchungseinheit in zwei von drei Haushalten verehrt. In absoluten Zahlen entfallen auf diese Gruppe von acht Gottheiten insgesamt 186 Bildnisse oder knapp 66% aller Bildnisse der Schreine.

Bemerkenswert ist, dass Annapurna – immerhin neben Ganesha die Göttin, die von beiden Informantinnen als „wichtig“ oder „nötig“ bezeichnet wurde – nicht unter den Gottheiten mit einer starken Verbreitung zu finden ist. Sie ist lediglich in sechs der untersuchten Schreine vorhanden. Mehr als die Hälfte aller vorkommenden Gottheiten verteilt sich sporadisch auf die untersuchten Schreine: Acht Gottheiten werden nur in einem einzigen

Schrein verehrt, weitere vier nur in zwei Hausschreinen. Mit insgesamt 42 Bildnissen machen diese Objekte nur knapp 15% der Gesamtmenge aus.

Insgesamt zeigt sich, dass unter dem Einfluss der jeweiligen Familien und ihres Umfeldes über Jahre hinweg Schreine entstanden sind, in denen die unterschiedlichsten Götter und Göttinnen nebeneinander verehrt werden. Eine klar definierbare Gruppe von allseits verehrten Gottheiten zeigt sich hier keinesfalls: Nur ein einziger Gott wird in allen Schreinen verehrt. Gefragt nach den Prinzipien bei der Auswahl der Bildnisse für einen Schrein, erwiderte Sunithi Vyas, die Auswahl erfolge „*śraddhā ke ūpar*“. Diese kurze Antwort umfasst ein ganzes Spektrum möglicher Interpretationen: *śraddhā* ist wörtlich übersetzbar sowohl mit „Glaube“, „Hingabe“ oder „Ergebenheit“ als auch mit „Achtung“, „Verehrung“ oder mit „Ermessen“, „Belieben“. Eine mögliche Deutung von Sunithis Antwort wäre zum einen, dass die Auswahl „gemäß dem Glauben“ getroffen wird, zum anderen, dass sie ganz „nach Belieben“ erfolgt. Diese Nähe von Glauben und persönlichem Ermessen schlägt sich in der Gestaltung der Schreine nieder. Daraus resultiert eine Individualität in Ausformung und Zusammensetzung der Schreine, die sich einer Festlegung bezüglich der Anzahl oder Zusammenstellung der zu verehrenden Gottheiten entzieht.

Gemeinsam ist den Schreinen, dass Gottheiten aus dem vishnuitischen Pantheon zusammen mit Gottheiten aus dem shivaitischen Pantheon und mit Darstellungen der Göttin verehrt werden. Eine klare Trennung nach unterschiedlichen Schulen „des“ Hinduismus, die Vishnu, Shiva oder die Göttin bzw. die weibliche Kraft als höchste Gottheit verehren, findet am häuslichen Andachtsort offenkundig nicht statt. Im Gegenteil: Die Auswahl erfolgt einzig und allein durch die Schreininhaber, die sich in der Wahl ihrer Gottheiten nicht an die Abgrenzungen der Schulen gebunden fühlen. Die drei Gottheiten Ganesha, Shiva und Lakshmi, die in meiner Untersuchungseinheit mit größter Regelmäßigkeit verehrt werden, würden nach Schulen betrachtet zum vishnuitischen (Lakshmi) und shivaitischen Pan-

theon (Ganesha und Shiva) zählen. In den Erläuterungen der Befragten spielten solche Zuordnungen keine Rolle.

## 6.2 Motive für die Popularität von Ganesha, Lakshmi und Shiva

Befragt, welche Eigenschaften sie mit Ganesha verbinden, führten die Interviewten regelmäßig die Vorstellung von Ganesha als „Gott des [guten] Anfangs“ an. Es wurde näher ausgeführt, dass Ganesha sowohl im täglichen Ritus immer als Erster verehrt wie auch vor Beginn neuer Unternehmungen angerufen und um gutes Gelingen gebeten werden solle. Eine Erklärung für diesen Umstand versucht Uma Sharma, wenn sie von der in Ujjain üblichen Praxis berichtet, die erste Einladungskarte für eine Hochzeit zum populärsten Ganesha-Tempel der Stadt zu bringen, um den Gott als Ersten einzuladen. Auch das vor der Hochzeit erstellte Horoskop werde zuerst Ganesha gezeigt und so um eine gute Ehe gebeten. Sie erklärte dazu:

„Wir glauben, dass alles göttliches Spiel, Illusion ist. Im Hindu-Glauben heißt es so. Deshalb liegt alles im Leben bei Ganesha. Auch bei der *pūjā* sollst du deshalb als Allererstes Ganesha begrüßen.“  
(Uma Sharma, 16.11.2001)

Dieser Erläuterung liegt das zweite Hauptmotiv des populären Ganesha-Verständnisses zugrunde: Im Spiel der Götter – wie Uma das Leben der Menschen nennt – gilt Ganesha als der „Gott, der Glück bringt und Unglück vertreibt“ (Mira Shendye, 21.05.2003), als „Garant für das Glücklichein“ (Arjun Singh, 03.11.2001) oder als „Überwinder aller Hindernisse“ (Amisha Caturvedi, 10.06.2003) und „Beseitiger aller Schwierigkeiten“ (Urmila Shendye, 03.01.2002). Für Uma ist es darum Ganesha, der über das Schicksal der Menschen entscheidet. Zugleich gilt Ganesha jedoch nicht nur als gütig, sondern auch als leicht zugänglich und zufriedenzustellen. Lediglich drei der Befragten haben Ganesha zu ihrer persönlichen Wunschgottheit gemacht, in vier Familien werden ihm regelmäßig Fastentage gewidmet. Alle restlichen Familien weisen darauf hin, dass sie sich

Ganeshas Wohlwollen allein dadurch versichern, dass sie ihn in ihrer täglichen *pūjā* als Ersten bedenken – was in der Realität jedoch nicht immer eingehalten wird (beispielsweise in einer beobachteten *pūjā* von Uma Sharma). Wie Rupa Chauderi berichtet, hat Ganesha sich dieses Vorrecht dank seiner überragenden Intelligenz erworben:

„Eines Tages gab es unter all den Göttern einen großen Streit darum, wer von ihnen zuerst verehrt werden soll. Brahma griff ein, um zu schlichten, und sagte: Streitet nicht. Wer von euch zuerst die Welt dreimal umrundet hat, der soll fortan der erste unter den Göttern sein. Da sprang alles auf seine *vāhans* und jagte los. Nur der dicke Ganesha betrachtete sein *vāhan*, die kurzbeinige Ratte, und dachte: So habe ich keine Chance. Aber da Ganpati sehr weise ist, ging er einfach zu seinen Eltern, Shiva, dem größten Gott der Welt, und Parvati, und umrundete sie dreimal. Dann ging er zu Brahma, um diesem mitzuteilen, er habe die Aufgabe erfüllt. Brahma fragte erstaunt, wie das so schnell möglich war. Da sagte der schlaue Ganesha: Den Eltern schuldet ein Sohn den ganzen Respekt, sie sind die Welt für ihn. Da musste Brahma ihm zustimmen und legte fest, dass von nun an Ganpati, der Gott der Weisheit, immer als erster verehrt werden solle.“  
(Rupa Chauderi, 19.12.2001)



Abbildung 7:  
Populäres Bild einer Ganesha-Statue

Die Geschichte über das Wettrennen um die Welt ist eine Legende, die von den Befragten verschiedener Familien und Altersgruppen immer wieder in Varianten erzählt wurde. Insgesamt zeichnet sich der gütige Ganesha somit nicht nur durch die Häufigkeit und Regelmäßigkeit aus, mit der er unter den Befragten verehrt wird – der Schatz an Anekdoten und Legenden, die mit ihm verbunden sind, ist umfangreich und populär.

Noch einheitlicher als im Fall Ganeshas sind die Eigenschaften, die mit der Göttin Lakshmi verbunden werden. Längere Geschichten zu Lakshmi wurden jedoch nie erzählt, zur Erklärung reichten hier in der Regel wenige Worte: „Lakshmi ist die Göttin des Reichtums“ (Urmila Shendye, 03.01.2002), „Lakshmi steht für Geld“ (Arjun Singh, 03.11.2001) oder „Lakshmi verkörpert Geld und Wohlstand“ (Padma Rane, 24.12.2001) sind typische Äußerungen zur Verehrung dieser Göttin. Die junge Ehefrau von Amir Singh sagte kurz und prosaisch zum Bild von Lakshmi: „Wir verehren sie für Geld“ (Sunita Singh, 27.11.2005). In der Verehrung Lakshmis findet sich die stärkste Ausprägung einer utilitaristischen Vorstellung: dass nämlich eine bestimmte Gottheit für einen klar umrissenen, positiven Zustand – den Besitz einer ausreichenden Menge Geldes – „zuständig“ und ansprechbar sei.

Exakte Vorschriften, wie die Verehrung der Wohlstand bringenden Göttin in der alltäglichen *pūjā* auszusehen habe, wurden nie genannt. Stattdessen verwiesen die Gesprächspartner wiederholt auf die große Lakshmi-*pūjā*, die in den Privathaushalten genauso wie in Geschäften anlässlich *Diwālī* durchgeführt wird. Dass Lakshmi für die materielle Versorgung ihrer Gläubigen zuständig ist, zeigt sich an diesem Festtag im Hindu-Monat *Kārtik*. Grundmotiv des Festes ist die Vorstellung, dass die Göttin persönlich die Gläubigen besucht und ihnen so Wohlstand ins Haus bringt. Nachdem Kaufleute tagsüber in ihren Geschäften Lakshmi verehrt und um Beistand für das neu beginnende Geschäftsjahr gebeten haben, richten die Familien am Abend Schreine für die Lakshmi-*pūjā* her. Entweder rü-

cken sie dafür ein Lakshmi-Bildnis in den Mittelpunkt ihres Hausschreins, oder sie richten einen separaten Schrein mit einem Lakshmi-Bildnis ein. Im Gegensatz zur alltäglichen Praxis muss die spezielle *Diwālī-pūjā* vom männlichen Familienoberhaupt durchgeführt werden, in dessen Hauptverantwortung die materielle Versorgung der Familie liegt. In der Lakshmi-*pūjā* zu *Diwālī* verbindet sich so für Familienoberhäupter wie Unternehmer die profane Rolle des Ernährers mit der des Gläubigen, der für seine Aufgabe um göttlichen Beistand bittet.

In der Familie Sharma verehrt deshalb der Vater Pradeep Bildnisse von – auch an diesem Tag zuerst – Ganesha und Lakshmi auf einem speziell arrangierten Schrein. Er übernimmt diese Aufgabe, obwohl er sich das restliche Jahr über vom Hausschrein der Familie fernhält und über die täglichen Aktivitäten seiner Frau auch gerne spottet. Auch die Lakshmi-*pūjā* führt er mit einer gewissen ironischen Distanz und viel Gelächter aus. Seine Frau Uma assistiert ihm, da er die Details einer vollständigen *pūjā* nicht beherrscht. Während Pradeep die Gottheiten badet und schmückt, bringt Uma die Wertsachen der Familie und verteilt Schmuck, Geld und Wertbriefe auf dem Schrein. Mit einer abschließenden Lichterzeremonie bittet Pradeep Lakshmi, der Familie auch im kommenden Jahr Wohlstand zu geben. Sein mit Wertsachen überhäufte Schrein ist ein bildlicher Beleg für die Assoziation: Lakshmi bedeutet Wohlstand.

Im Alltag ist die Assoziation zwischen Lakshmi und materiellem Erfolg überwiegend latent präsent. Ein Bildnis der Göttin wird in fast jedem Schrein verehrt, ohne dass ihre Verehrung in der Regel explizit herausgestellt wird. Eine Ausnahme stellt hier Padma Rane dar. Sie setzt die Lakshmi und Shri geweihten *yantras*, die sie in ihrem Schrein verehrt, in Zusammenhang mit der materiellen Krise, die ihre Familie seit einigen Jahren durchläuft: Seit ihr Ehemann Arun seine gut bezahlte staatliche Stelle verlor und die Familie ihre Dienstwohnung verlassen musste, ist die ökonomische Lage der Familie angespannt. Noch im Jahr des Arbeits-

platzverlustes schenkte eine Cousine Aruns Padma die zwei *yantras* der Göttin des Reichtums und empfahl Padma, diese in ihre tägliche *pūjā* aufzunehmen. Padma berichtet, dass sie diesem Rat folgte – zuvor hatte sie kein Bildnis von Lakshmi in ihrem Schrein. Den Umstand, dass Arun mittlerweile wieder Arbeit gefunden hat, stellt Padma nicht in direkten Bezug zu ihrer Lakshmi-Verehrung. Jedoch sagt sie, dass sie seit der erlebten Krise persönlich das Bedürfnis empfinde, sich täglich Lakshmis Wohlwollen zu versichern.



Abbildung 8: *Lakshmi* und *Shri yantra* im Schrein der Familie Rane

Ganesha und Lakshmi, zwei der drei mit größter Regelmäßigkeit in den Hausschreinen verehrten Gottheiten, zeigen mehrere Gemeinsamkeiten: Erstens werden sie von ihren Verehrern als leicht zugänglich verstanden – Ganesha ist durch die vorrangige Behandlung ansprechbar, Lakshmi wird einmal im Jahr ins festlich vorbereitete Haus geladen. Zweitens sind die Grundelemente der Verehrung allgemeingültig; übereinstimmende Erläuterungen erteilten Befragte aller Familien und aller Altersgruppen. Letztlich ist ihre Verehrung mit umfassenden Bedürfnissen verbunden, wie der

Überwindung von Problemen allgemein oder der Lösung ökonomischer Schwierigkeiten. Die individuelle Ausprägung der Wünsche und Probleme variiert natürlich, aber der Lösungsweg, gerade eine dieser beiden Gottheiten um Hilfe zu ersuchen, ist weitverbreitet und beliebt.

Shiva wird von seinen Gläubigen dagegen wesentlich vielschichtiger und von den Generationen unterschiedlich interpretiert. Insbesondere die jüngeren Befragten betonen den wilden Aspekt des Gottes. Der Hinweis auf Shivas Rolle als „Zerstörer, der verehrt werden sollte, um sich vor seinem Zorn zu schützen“ (Amisha Caturvedi, 10.06.2003), stammt ebenso von einer jungen Frau wie der Bezug auf Shiva als „Gott, der gemeinsam mit Geistern in der Wildnis lebt“ (Naina Bhasin, 10.06.2003). Die ältere Generation bezieht sich dagegen auf Shivas Rolle als „idealer Ehemann“ (Kamala Vyas, 03.05.2003), dessen Verbundenheit zu seiner Gattin Parvati so absolut ist, dass ihre Einigkeit als der „Beginn allen Lebens an sich“ (Rupa Chauderi, 19.12.2001) ausgelegt werden kann. Insgesamt wird Shiva von beiden Generationen als besonders mächtiger Gott erlebt, dessen Schutzherrschaft über die Stadt Ujjain für die Befragten eine hervorstechende Eigenschaft darstellt. Mit dieser lokal gefärbten Sichtweise wurde vor allem die in drei Familien gängige Praxis begründet, an Shiva geweihten Tagen zu fasten. Diese häusliche Form der Ehrung Shivas wird häufig einem Besuch im oft überfüllten Haupttempel der Stadt vorgezogen. Von allen Befragten zählten lediglich fünf Personen regelmäßige Besuche dort zu ihrer religiösen Routine – alle mieden dabei aufgrund der großen Fülle die Shiva geweihten Tage.

Wie Shiva als Hauptgottheit eine zentrale Stellung in Ujjain einnimmt, so wird sein Bildnis auch in vielen Schreinen der Elterngeneration positioniert. Auf immerhin sechs der neun in Ujjain untersuchten Schreine, die von der älteren Generation eingerichtet wurden, gehört ein Bildnis von Shiva zum zentralen Bereich des Andachtsortes. Padma Rane hat sich die

Richtigkeit dieser Ordnung von einem religiösen Experten bestätigen lassen:

„Shiva ist der Ehemann, darum sollte er immer im Zentrum stehen. Seine Familie steht links und rechts von ihm: Der Sohn Ganesha ist links, seine Frau Parvati – das heißt die Statue von Annapurna, die ist gleichbedeutend mit Parvati – steht rechts. Ich habe unseren Schrein einem *pandit* gezeigt, der im Haus war. Der hat gesagt, dass es richtig ist, Shiva im Zentrum zu haben.“ (Padma Rane, 03.06.2003)

In den drei weiteren Schreinen der Elterngeneration (zwei in Ujjain und einer in Indore) findet das Shiva-Bildnis zumindest während der *pūjā* zentrale Beachtung, auch wenn die Stellung im Schrein peripher ist.



Abbildung 9: Padmas *lingam yoni* im Zentrum des Schreins

So wie Ganesha zur Überwindung von Hindernissen oder Problemen angerufen und Lakshmi um finanzielles Wohlergehen gebeten wird, wenden sich einige Befragte der Elterngeneration an Shiva in seiner Eigenschaft als guter Ehemann, um ebenfalls einen guten Ehemann für ihre Töchter zu finden oder um für Ruhe, Frieden und Ausgeglichenheit in Ehe und

Familie zu bitten. Wiederum ist es Padma, die ihre Verehrung eines speziellen Objektes in direkten Zusammenhang mit ihrem Wunsch nach göttlichem Beistand setzt: Mit dem Auszug aus der Dienstwohnung begann für die Ranes nicht nur eine ökonomisch angespannte Zeit. Auch zwischenmenschlich steht die Familie unter großem Druck, seitdem sie unter einem Dach mit Aruns älterem alkoholkranken Bruder lebt. Aus diesem Grund setzt Padma den Rat eines Astrologen um:

Padma: „Ich habe diesen Shankar vor zwei oder drei Monaten gekauft. Ich hatte einen Astrologen aufgesucht, damit er die Horoskope unserer Familie untersucht. Das sollte man alle fünf oder vier Jahre machen, oder wenn man zu viel Druck und Probleme verspürt. Der Astrologe sagt dann, welche Gebete gesprochen werden sollen oder welche Fastentage man einhalten soll etc. Der Astrologe sagte mir, dass ich diese spezielle *lingam yoni* kaufen solle und die dann anstelle der alten in meinen Hausschrein nehmen solle. Die alte *lingam yoni* war aus Messing.“

Frage SB: „Was macht den Unterschied zwischen dem alten und dem neuen *lingam* aus?“

Padma: „Das Material ist wichtig. Das Silber von *yoni* und *nāga* verhindert Streit, und das Kristall des *lingams* absorbiert alle negative Energie. So sorgt solch eine *lingam yoni* für Frieden im Haus.“ (Padma Rane, 24.12.2001)

Padma empfindet den kostspieligen *lingam*, den sie auf Anraten ihres Astrologen erworben hat und seitdem im Zentrum ihres Schreins verehrt, als Unterstützung in ihrem Ringen um eine friedliche Atmosphäre in ihrer Kleinfamilie. Eine ähnlicher Bezug wird von Rupa Chauderi zu Shiva hergestellt; sie erläutert, dass die tägliche Rezitation eines Verses zu seinen Ehren für „Glück, Wohlstand, Friede“ im Hause Sorge (Rupa Chauderi, 06.01.2002). Die Familie Vyas schließlich legt ihre jährliche Feier von Shivas Hochzeitstag allgemein als Glück verheißend für ihren Haushalt aus.

Im Gegensatz zu Ganesha und Lakshmi kann jedoch nicht eine einzige auf bestimmte Bedürfnisse konzentrierte Interpretation Shivas festgestellt werden. Besonders die jüngere Generation reagiert unbestimmt auf Nachfragen zur Verehrung von Shiva. In ihren Schreinen ist sein Bildnis zwar auch regelmäßig vertreten, aber nur in einem einzigen nimmt es eine zent-

rale Stellung ein. Ansonsten stellen sie ihn als „großen Gott, für den man am Montag ein spezielles *ārtī* macht“ (Naina Bhasin, 10.06.2003), dar, dessen große Haupttempel gerne auf Pilgerfahrten besucht werden (Kareena Shukla, 17.05.2003) und der allgemein die Hauptgottheit von Ujjain ist (Shubha Sharma, 31.12.2001). Einig sind sich beide Generationen darin, dass Shiva ein sehr potenter Gott ist, der eine ganze Stadt ebenso schützen kann wie eine Familie. Einheitliche Formen der heimischen Verehrung – im Alltag oder an einem Festtag – oder der Interpretation gibt es dagegen nicht.

### **6.3 Krishna – Liebling der Elterngeneration**

Wie bereits die unterschiedliche Auslegung der Shiva-Verehrung ahnen lässt, zeigt die getrennte Betrachtung der Haushalte der Eltern- und der Kindergeneration unterschiedliche Präferenzen für Gottheiten. Nach Generationen unterschieden, lassen sich zudem weiter reichende Regelmäßigkeiten in der Verehrung bestimmter Gottheiten erkennen, als in der Gesamtbetrachtung deutlich wird. Betrachtet man ausschließlich die Schreine der Elterngeneration, ist es eine Gruppe von vier Gottheiten, die Teil von mindestens acht der neun Schreine ist: Wie in der Gesamtmenge gehören Ganesha, Shiva und Lakshmi dazu. Bemerkenswert ist, dass Krishna, der in der Gesamtmenge keine hervorstechende Rolle spielt, in allen neun Haushalten der Eltern verehrt wird, während er nur auf zwei der sechs Kinderschreine vertreten ist.

Wie ist die deutliche Abnahme von Krishna-Darstellungen auf den Schreinen der jüngeren Generation zu erklären? Der Rückgang ist besonders bemerkenswert, da viele der befragten Eltern davon berichten, dass Krishna zum Grundstock ihres persönlichen Schreins gehört habe (u. a. Mira Shendye, 21.05.2003, Sita Singh, 28.01.2002, Uma Sharma, 24.01.2002). Die Vorstellung, dass Krishna in einen Schrein gehört, bewegt zudem viele Eltern, ihren Töchtern, die einen eigenen Haushalt

gründen, eine Krishna-Darstellung zur Hochzeit zu schenken. Auch die junge Kamla erzählt, dass ihre Mutter ihr solch ein Bildnis mit in die Ehe gegeben habe:

„Zur Hochzeit hat Mutter mir zwei Götter geschenkt: Annapurna und Shri Krishna. Denn es ist sehr wichtig, dass im Haus *pūjā* gemacht wird. Annapurna *pūjā*, damit im Haus niemals Mangel herrscht an Essen und Trinken. Und Krishna für Glück im Haus. Shri Krishna gehört zu Shri Vishnu und der zu Lakshmi. Das heißt, Lakshmi steht für Wohlstand. Es heißt, wenn die beiden verehrt werden, herrscht im Haus nie Mangel an Geld und Nahrung für die ganze Familie. So heißt es, deshalb soll für beide täglich *pūjā* gemacht werden.“ (Kamla Kaushal, 24.05.2003)

Trotz dieser Darstellung gehört weder ein Bildnis von Annapurna noch eins von Krishna zu Kamlas Schrein. Danach befragt, erklärt sie:

„... die sind nun im Haus meiner Schwiegereltern. Weil ich nicht regelmäßig *pūjā* gemacht habe, hat meine Schwiegermutter sie mitgenommen.“ (Kamla Kaushal, 24.05.2003)

Bevorzugte Darstellung Krishnas auf den Schreinen der Elterngeneration ist ein Bildnis des Gottes als krabbelndes Kleinkind, das eine Butterkugel in der Hand hält. Auch Kamla hatte solch eine Abbildung geschenkt bekommen; sie erinnert an die Legenden zu Krishnas Streichen als Kleinkind: Dank seiner göttlichen Kraft gelang es ihm immer wieder, seine Leibspeise, die frisch gemachte Butter seiner Mutter und anderer Frauen, zu stehlen. Obwohl ihn die Frauen dafür regelmäßig schalten, liebten sie das göttliche Kind über alles. Die Erzählungen derartiger Streiche bilden heute einen wichtigen Teil der Krishna-Mythologie, wie sie in Liedern, Geschichten und Darstellungen tradiert wird (Case 2000: 4ff.). Die Inhaberinnen eines solchen Balkrishnas sehen die Verehrung ihres Bildnisses häufig im Kontext der eigenen Mutterrolle. Padma sagte, dass Balkrishna das Mutterwerden symbolisiere und deshalb von Frauen verehrt werden solle (24.12.2001). Noch deutlicher wird die besondere emotionale Bindung, die Frauen der Elterngeneration zum Kleinkind Krishna empfinden, in der liebevollen Fürsorge, die sie beim Ankleiden oder Waschen der Statuen zeigen, oder in Ausrufen wie von Uma Sharma: „Ist er nicht süß?!“

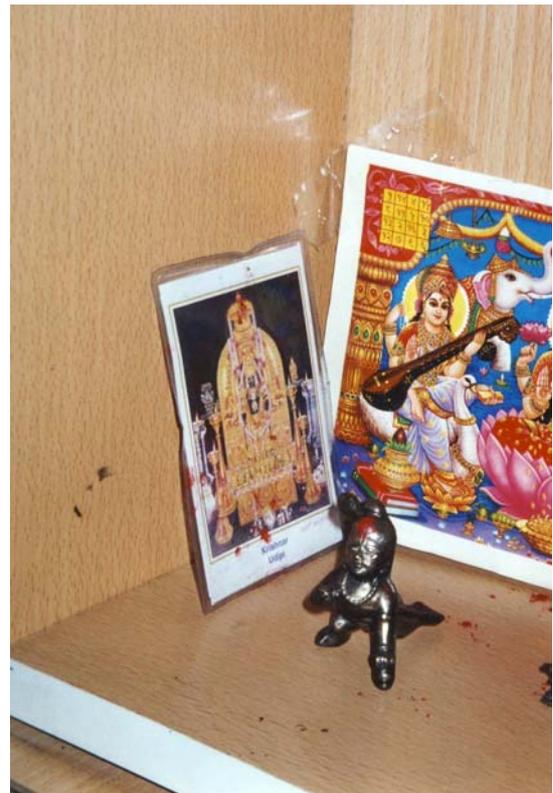
(14.12.2001) Die Verehrung, die die älteren Frauen Krishna zukommen lassen, ist in der Regel zeitaufwendig. Er wird mit besonderer Sorgfalt gewaschen und gekleidet, die Kleidung wird teils von den Frauen selbst gefertigt. Auch wird Schmuck – kleine Kronen oder Halsketten – angefertigt oder gekauft, mit dem das Bildnis versehen wird. Weitere Aufmerksamkeiten können vorgetragene Lieder sein, oder es stehen Schaukeln bereit, auf denen der Gott wie ein Kind geschaukelt wird. Insgesamt nehmen die Frauen die Rolle der fürsorglichen Mutter im Umgang mit dem kindlichen Gott ein (vgl. auch Pintchman 2005 und Hawley 1983).



Abbildung 10: Bekleideter Balkrishna (links, daneben Halbreiefs von Radha und Krishna, Krishna mit Gattin und Bruder sowie ein *yantra*), Schrein der Familie Vyas

Die umfassende mütterliche Sorgfalt und Hingabe der älteren Frauen für das Kleinkind Krishna kann ein Grund für seine abnehmende Popularität in der jüngeren Generation sein. Wie das Beispiel der berufstätigen Kamla zeigt, hat deren Schwiegermutter ihre Verehrung als zu unregelmäßig empfunden und deshalb die geschenkten Gottheiten zu sich genommen.

Denn Krishna hat sich in der Gestalt des hilfsbedürftigen Kindes in die Obhut seiner Verehrerinnen begeben und müsste leiden, wenn er nicht entsprechend versorgt würde (vgl. Fuller 1992: 70f.). Wie viele ihrer Altersgenossinnen führt Kamla vor der Arbeit jedoch eine stark verkürzte tägliche *pūjā* durch. Nur am Wochenende findet sie die Muße, eine lange *pūjā* durchzuführen – ein Vorgang, der ihr sehr wichtig ist und in den sie auch gerne ihre beiden Kinder mit einbezieht, damit auch sie lernen, die Götter zu verehren. Ein Krishna-Bildnis täglich so mit mütterlicher Fürsorge zu umgeben, wie sie es aus ihrem Elternhaus kennen – und wie der Gott es laut den Erzählungen ihrer Mütter erwartet –, dafür fehlt in der Alltagsroutine junger berufstätiger Frauen die Zeit.



Abbildungen 11a + b:

Urmilas Hausschrein in Sharjah (VAE). Die Statue vorne links ist Balkrishna – einziger Schmuck ist ein roter Farbtupfer auf seiner Stirn

Darüber hinaus mangelt es den jungen Frauen auch an einer Identifikationsmöglichkeit mit der Praxis ihrer Mütter und Großmütter. Denn auch die Mutterrolle hat sich gewandelt. Die Frauen der älteren Generation versorgen heute ihre Krishna-Bildnisse in der gleichen Art, wie sie sich als Hausfrau und Mutter um ihre Kinder kümmern konnten. In den Kleinfamilien der jungen Generation werden die Kinder dagegen während des Tages in der Schule oder im Haus älterer Verwandter betreut. Nur an arbeitsfreien Tagen verbringen Mütter und Kinder ihre Tage zusammen und den Frauen ist es möglich, ihre Kinder zu umsorgen. In dem Umstand, dass die jungen Frauen dem Ideal der perfekten Mutter nachhängen, die sie selbst nicht sein können, sehe ich den wichtigsten Grund für den Popularitätsverlust Krishnas. Lieber wenden sich die Frauen der jungen Generation in ihrer persönlichen Praxis Gottheiten zu, mit denen sie sich identifizieren und deren Bedürfnissen sie gerecht werden können, als ausgerechnet Balkrishna, dem Gott in Gestalt eines Kleinkindes.

### **6.4 Hanuman – Zugänglicher Helfer bei Alltagsproblemen**

Eine Behandlung aller Objekte hinsichtlich der Frage, welche Generation die einzelnen Bildnisse angeschafft hat, zeigt, inwiefern unterschiedliche Generationen Einfluss auf die Gestaltung der Schreine genommen haben. Die bisher unterschiedene Eltern- und Kindergeneration wird hier noch um die Vorfahren der Eltern (als „Großelterngeneration“ zusammengefasst) ergänzt, da jedes Objekt der Generation seines ersten Eigentümers zugeordnet wird. Neben den heute im Haushalt lebenden Menschen können auch Angehörige der erweiterten Familien oder Freunde die Schreine konkret mitgestaltet haben. Die als Geschenk erhaltenen Objekte wurden jeweils der Generation des Schenkers zugeordnet; wurden Bildnisse dagegen auf Ratschlag – von Seiten eines religiösen Experten oder eines Laien – angeschafft, richtet sich die Zuordnung nach der Person, die den Rat befolgte und somit aktiv den Schrein gestaltete.



Abbildung 12: Eine von drei Darstellungen von Hanuman im Schrein der Familie Mishra: fünfköpfiger Hanuman (rechts) neben einem Bildnis von Shiva

Besonders auffällig in dieser Unterscheidung ist die starke Zunahme der Anschaffung von Bildnissen eines Gottes im Übergang von der Großeltern- zur Elterngeneration: Während aus der ältesten Generation nur ein einziges Bildnis von Hanuman überliefert ist, kaufte die Elterngeneration immerhin neun der insgesamt 14 Darstellungen dieses Gottes. Auf sechs der neun Elternschreine finden sich Bildnisse von Hanuman. Die restlichen vier Bildnisse wurden von den Kindern erworben. Dank der gleichmäßigen Verteilung dieser Eigenanschaffung und eines Bildnisses aus der Elterngeneration nimmt Hanuman trotzdem eine exponierte Stellung auch in den Schreinen der Kindergeneration ein, er gehört zu fünf der sechs Schreine.

Welche Gründe lassen sich dafür finden, dass die Eltern- und Kindergeneration Hanuman mit großer Regelmäßigkeit verehrt, die Großeltern jedoch nur ein einzelnes Bildnis übermittelt haben? Die Befragung meiner Infor-

manten weist auf den veränderten Umgang mit einem Verehrungsverbot als Ursache für die zunehmende Beliebtheit Hanumans hin. Einzelne Gesprächspartner erklärten, dass es Frauen generell verboten sei, Hanuman zu verehren. Anderen Befragten ist diese Regel zwar bekannt, allerdings nennen sie Ausnahmen – so zum Beispiel Kamala, die Frauen in der Menopause von diesem Verbot ausnimmt und damit auch ihre eigene Verehrung rechtfertigt (02.02.2002). Der etwa 25-jährigen Asha Mishra ist eine noch enger gefasste Regel bekannt, die sie aber heute nicht mehr für relevant hält:

„Eigentlich heißt es, dass unverheiratete Frauen Hanuman nicht verehren dürfen, aber heutzutage hält man sich daran nicht mehr. Hanuman war unverheiratet, war ein *brahmacārī*, daher kommt diese Regel – aber heute gehen alle zu Hanuman.“ (Asha Mishra, 03.06.2003)

Die zunehmende Aufweichung des Verehrungsverbots ermöglicht es Frauen, Hanuman zu verehren. Da es gerade die Frauen sind, die die größere Rolle in der Gestaltung der Schreine spielen, ist es wenig verwunderlich, dass die Popularität von Hanuman in den Schreinen zunahm. Die Gründe für Hanumans Popularität liegen jedoch im Glauben seiner Verehrer an seine Fähigkeiten. Asha erklärt sie mit prägnanten Worten:

„Hanumanjī hilft, deine Probleme zu reduzieren – heißt es. Darum beten viele Menschen zu Hanuman und bitten um Hilfe bei Problemen.“ (Asha Mishra, 03.06.2003)

Analog zu dieser Einordnung stand bei den Befragten in den Erläuterungen zu Hanuman die Idee eines Helfers in Problem- und Krisensituationen im Vordergrund. Hanuman könne zum Beispiel den schädlichen Einfluss des Planeten Saturn ausgleichen – deshalb solle er besonders am Samstag, dem Tag, der unter dem Einfluss dieses Planeten steht, verehrt werden (Kamala und Sunithi Vyas, 02.02.2002). Im Fall einer schädlichen Wasserquelle in unmittelbarer Nähe der Küche wurde ein fünfköpfiger Hanuman erworben, dessen regelmäßige Verehrung im Hausschrein einen vermeintlich negativen Einfluss des Wassers abwehrt (Naina Bhasin, 10.06.2003). Andere Interviewpartner baten Hanuman konkret um Hilfe

bei Universitätsprüfungen (Gauri Vyas, 02.02.2002) oder für die Suche nach einem guten Arbeitsplatz (Shubha Sharma, 28.05.2003). Die Beziehungen zu Hanuman sind individuell, oft auch situationsgebunden. Während Ganesha und Lakshmi durchgängig klaren Zusammenhängen zugeordnet werden, variiert der Kontext, in dem Hanuman hilft. Für bedeutsam wird seine besondere Kraft gehalten, die negative Einflüsse abwehren und positive Ergebnisse herbeiführen kann.

Die Form der praktizierten Verehrung Hanumans zeigt, dass der Gott von seinen Anhängern zudem als leicht zugänglich verstanden wird. Naina Singh beispielsweise versichert sich täglich des Schutzes vor dem schädlichen Einfluss ihrer Wasserquelle mittels „eines Öllichts“ (10.06.2003). Typisch ist auch die auf einen kurzen Zeitraum festgelegte Verehrung Hanumans in seinem Tempel, um für besondere Anliegen Beistand zu erbitten, wie sie von Shubha Sharma praktiziert wurde. Sie hatte sich dafür entschieden, 21 Tage lang Hanuman täglich zwei Lichter im Nachbarschaftstempel zu spenden. Nach den Gründen gefragt, bemerkte sie lachend, dass jemand ihr erklärt habe, dies helfe bei der Suche nach einem Arbeitsplatz oder nach einem Ehemann – beides Optionen für ihre unmittelbare Zukunft. Die konkrete Umsetzung dieses zeitlich klar begrenzten Gelübdes nahm für Shubha täglich maximal 15 Minuten in Anspruch: Mit Hilfe ihrer Mutter fertigte sie kleine Öllichter aus Teig und trug diese mit einer kleinen Flasche Öl und zwei aus Watte gefertigten Dochten in den nah gelegenen Tempel. Dort entzündete sie die Lichter vor dem Hanuman-Bildnis und sprach ein stilles, kurzes Gebet. Inklusiv der Entgegennahme von *prasād* vom Tempelpriester hielt sich Shubha nur knapp fünf Minuten im Tempel auf. Die große Anzahl brennender Öllichter, die am Abend vor der Statue von Hanuman im Tempel stehen, und das rege Kommen und Gehen von Frauen, die Lichter entzündeten, bestätigten die Popularität von Hanuman als Unterstützer und Helfer.

Dass sich derlei Beobachtungen nicht auf meine Untersuchungseinheit beschränken, bestätigen zwei Studien zur zunehmenden Popularität Hanumans (Keul 2002, Lutgendorf 1997). In seiner Studie zu den Hintergründen der modernen Hanuman-Verehrung stellt der Religionswissenschaftler Keul fest, dass diese „stark diesseitsorientiert“ sei (2002: 157):

„Hanuman ist nach Ansicht vieler kein Gott, den man verehrt, um Erlösung (*mokṣa*) zu erlangen, sondern einer, an den man sich wendet, wenn Alltagssorgen aufkommen, wenn man in finanziellen Nöten steckt, wenn man eine (gute) Arbeitsstelle braucht usw.“ (ebd.)

Ausgehend von vier Legenden zu Hanuman, die unterschiedlichen Fassungen des Ramayana entstammen, hebt der Indologe Lutgendorf (1997) Hanumans Rolle als Mittler hervor. Als Affe und Sohn des Windgottes sei Hanuman zwar von göttlicher Natur, nie würde er jedoch zu den „großen“ Göttern gezählt. Im Ramayana übernimmt er die Rolle des Boten, den Rama zu seiner entführten Frau Sita sendet. Hanumans Fähigkeit, seine Größe nach Belieben zu verändern, ermöglicht ihm, in die Festungen des Feindes einzudringen und schadlos wieder zu seinen Verbündeten zurückzukehren. Seine Herkunft ordnet ihm nach Lutgendorfs Urteil unter den Göttern eine ähnliche Stellung zu, wie sie ein Mittelschichtsangehöriger in der indischen Gesellschaft einnimmt: weder oben noch unten, aber nach oben strebend und sich der Gefahr eines Absturzes nach unten bewusst. Aus eben dieser Stellung erklärt Lutgendorf die große und wachsende Popularität Hanumans unter Mittelschichtsangehörigen – er sei der Gott in der Mitte, der immer ansprechbar sei und Probleme oder Wünsche zu lösen versteht.

„One doesn't want, after all, to disturb Vishnu, Shiva, or Devi (who may be at rest in their respective heavens, or busy creating and destroying worlds) every time one needs a train ticket or cheque-encashment. Hanuman's abilities as an emissary, go-between, and go-for are highlighted in the Rāmāyaṇ narrative; their mundane implications are elaborated in popular lore.“ (Lutgendorf 1997: 236)

Obwohl er die Vorstellung der Gläubigen von Charakter und Natur Hanumans maßgeblich mit Episoden des Ramayana erklärt, findet Lutgendorf

so eine schlüssige Erklärung für eine von Rama unabhängige Verehrung Hanumans, der auch die dargestellten Beziehungen meiner Untersuchungseinheit entsprechen. Fünf der 14 Darstellungen auf den erhobenen Schreinen zeigen Hanuman zusammen mit Rama, in vier Familien wird Hanuman regelmäßig mittels Lesungen von Episoden aus dem Ramayana verehrt. Die Zuordnung von Hanuman als getreuer Diener Ramas ist bekannt und gegenwärtig – die Beziehung zu ihm als Helfer in Not- und Problemsituationen weist jedoch über den epischen Hintergrund hinaus. Dies gilt besonders für die Schreine der Kindergeneration, auf denen Hanuman zwar präsent ist, Bildnisse von Rama, seiner Frau Sita und seinen Brüdern jedoch gänzlich fehlen.

Auch das Tabu für Frauen bezüglich der Verehrung Hanumans erwähnt Lutgendorf in seiner Studie.<sup>14</sup> Dazu bemerkt er, dass in allen von ihm besuchten Hanuman-Tempeln Frauen einen beträchtlichen Anteil unter den anwesenden Gläubigen ausgemacht hätten. Darüber hinaus würden in der entspannten und intimen Atmosphäre im Umfeld von Hausschreinen solche Verbote kaum eine Rolle spielen (Lutgendorf 1997: 321 und 330). Leider untersucht der Autor nicht die Frage, inwieweit die Beachtung des Verbotes in älteren Generationen strikter gewesen ist, als es heutzutage gelebt wird. Die Tatsache, dass in den Schreinen der Elterngeneration eine merkliche Zunahme von Hanuman-Bildnissen stattfand, weist für mich deutlich auf den Bedeutungsverlust dieses Verehrungstabus hin. Hanuman wurde erst durch diese Lockerung auch für Frauen zugänglich und als Helfer für persönliche Probleme ansprechbar.

---

<sup>14</sup> In Keuls Studie wird eine derartige Regel nicht behandelt. Im Gegenteil: Der Autor untersucht eine eventuelle Verbindung zwischen der Verehrung Hanumans und der Bitte um Fruchtbarkeit, allerdings ohne einen eindeutigen Zusammenhang nachweisen zu können. (Keul 2002: 211ff.)

### **6.5 Die Wünsche erfüllenden Gottheiten der jüngeren Generation: Sai Baba und Vaishno Devi**

Hat die Verehrung Hanumans merklich in der Elterngeneration zugenommen, weisen die Daten aus der Kindergeneration auf zwei seit Kurzem beliebt gewordene Gottheiten hin: Sai Baba und Vaishno Devi. Beide Gottheiten gehören zu vier der sechs Kinderschreine. Auffälliger ist die Häufung, betrachtet man die Käufergeneration sämtlicher in den Schreinen verehrten Bildnisse von Sai Baba und Vaishno Devi: Im Falle von Sai Baba wurde nur ein einziges Bildnis von der Großelterngeneration erworben, lediglich zwei von Angehörigen der Elterngeneration. Dafür haben Mitglieder der Kindergeneration 15 Bildnisse von Sai Baba gekauft – das sind mehr als drei Viertel aller Bildnisse Sai Babas. Damit entfallen gut 16% der von Kindern gekauften Bildnisse auf Sai Baba. Von den zwölf Bildnissen Vaishno Devis hat die Kindergeneration neun angeschafft, die restlichen drei Käufe tätigten Angehörige der Elterngeneration.

Welche Eigenschaften können es sein, die diese beiden Gottheiten für jüngere Leute attraktiv machen? Beide Gottheiten entstammen sehr unterschiedlichen regionalen religiösen Traditionen. Vaishno Devi war ursprünglich eine lokal verehrte Ausformung der Großen Göttin, deren Schrein eine Höhle im Bergdistrikt von Jammu und Kaschmir ist. Hier verehrten vorwiegend *śaktas* eine Felsnadel als Eigenmanifestation der Göttin (vgl. Khanna 2003). Während des 20. Jahrhunderts weitete sich die Klientel des Schreins auf Hindus aller Gesellschaftsschichten und Glaubensschulen aus. Heute gehört die Mehrzahl der Vaishno-Devi-Verehrer zur städtischen Mittelschicht Indiens (vgl. Erndl 1993).

Der verehrte Sai Baba geht auf eine historische Person zurück. Er lebte von etwa 1872 bis zu seinem Tod 1918 in Shirdi, einem kleinen Ort im nördlichen Maharashtra in einer verfallenen Moschee (Poggendorf-Kakar 2000: 31). Von seiner Herkunft ist wenig bekannt; der Heilige selber gab zu Lebzeiten keine Hinweise darauf, ob er einer muslimischen oder hindu-

istischen Familie entstammt. Zu seinen Anhängern zählten zu Lebzeiten in gleichem Maße Muslime wie Hindus, die seiner Lehre der absoluten Hingabe an einen spirituellen Lehrer folgten (Waghorne 1999: 224). Der zentrale Lehrsatz Sai Babas „*Sab kā malik ek*“ – „Der Herr aller ist einer“ – besagt, dass alle Glaubensrichtungen ein und denselben Gott verehren. Sai Baba selbst stellte diesen Gott ohne Attribute und Gestalt dar, jeder Mensch müsse in sich selbst die göttlichen Elemente erkennen, um Gott nahezu kommen (Poggendorf-Kakar 2000: 33). Trotz seiner im Kern synkretistischen Botschaft wird Sai Baba heute als Inkarnation Shivas oder Dattatreyas verehrt. Während die Anzahl von Hindus aus der städtischen Mittelschicht unter seinen Anhängern stetig steigt (Srinivas 2001: 18f., Poggendorf-Kakar 2000: 33, Mallebrein 1993: 110), nimmt die Anzahl der Muslime unter ihnen kontinuierlich ab (vgl. Sikand 2003: 116ff.).

Trotz dieser sehr unterschiedlichen Traditionen sind beiden Gottheiten drei Faktoren gemein: Die auffälligste Gemeinsamkeit ist die enge Verbundenheit ihrer Verehrung mit heute sehr populären Pilgerfahrten zum jeweiligen Hauptschrein. Vaishno Devi und Shirdi gehören im heutigen Indien zu den am häufigsten besuchten Pilgerorten. Auch die in den untersuchten Schreinen verehrten Bildnisse der beiden Gottheiten wurden überwiegend während einer Pilgerreise erworben und anschließend in den heimischen Schrein integriert. Obwohl Pilgerreisen im Hinduismus als ausgesprochen verdienstvoll gelten, ist der Besuch heiliger Orte keine religiöse Pflicht. Die Motivation zur Pilgerfahrt ist rein individuell. Manche Autoren vertreten die Ansicht, dass Pilgerfahrten ein klar umrissenes Ziel allein im Erreichen der Pilgerstätte und der Durchführung der dort üblichen Rituale haben und nie als Unterhaltung oder Urlaubsreise betrachtet würden (u. a. Eck 1985: 5, Bharati 1963: 136f.). Seit den 1990er-Jahren wird jedoch verstärkt darauf aufmerksam gemacht, dass insbesondere im Falle der indischen Mittelschicht Reisen – und damit auch Pilgerreisen – als Freizeitbeschäftigung zusehends an Bedeutung gewinnen (z.B. Gupta 2001: 28). Bhardwaj (1994: 74) stellt fest, dass in einer Familie, die ge-

meinsam zu einem Pilgerort reist, sich die traditioneller eingestellten Familienmitglieder als Pilger betrachten, während die moderner orientierten sich selbst als Touristen in einem sehenswerten Ort sehen. Auch Fuller beobachtet eine Vermischung aus religiöser Motivation und Freizeitgestaltung:

„For all classes of people, even when the religious purpose is uppermost, pilgrimage is commonly combined with ordinary tourism to monuments and museums, beaches and beauty spots, and a clear distinction between sacred and secular journeying is often impossible to draw.“ (Fuller 1992: 205)

Dass auch in den Pilgerfahrten meiner Untersuchungseinheit der Freizeit-aspekt eine wichtige Rolle spielt, zeigt sich insbesondere in den Berichten zu Pilgerfahrten nach Vaishno Devi. Als Attraktion der Reise zu dieser Göttin wird immer wieder die Lage ihres Schreins im fernen Himalaja hervorgehoben. Schon die lange und komplizierte Anreise von Ujjain ins rund 1300 Kilometer entfernte Vaishno Devi wird häufig beschrieben: Bis Jammu braucht man von Ujjain aus 28 Stunden mit dem Zug, von dort sind es noch 48 Kilometer mit dem Bus nach Katra, wo die Pilger ihr Quartier beziehen. Am nächsten Tag erfolgt dann der zwölf Kilometer lange Aufstieg zum Bergschrein von Vaishno Devi – entweder zu Fuß oder auf einem gemieteten Maultier. Diese Wanderung oder dieser Ritt fehlt in keinem Bericht einer Vaishno-Devi-Pilgerfahrt, der mir vorgetragen wurde. Verständlich, handelt es sich doch beim Wandern oder Reiten um gänzlich außergewöhnliche Aktivitäten für die Pilger. Da in Vaishno Devi direkt die Übernachtung verboten ist, kehren alle Besucher des Schreins noch am gleichen Tag nach Katra zurück, der Aufenthalt bei der Göttin beschränkt sich somit auf wenige Stunden. Auch wenn die Rückreise direkt am Tag nach dem Tempelbesuch angetreten wird, sind Vaishno-Devi-Pilger von Ujjain für diesen kurzen *darśan* immerhin mindestens fünf Tage unterwegs. Dadurch haben die Fahrten den Charakter einer Urlaubsreise: Nur wer mehrere Tage Urlaub nimmt, kann diese Pilgerfahrt unternehmen. Ehepaaren mit schulpflichtigen Kindern bleiben für die Fahrt nur die jährlichen Schulsommerferien im Mai und Juni – eine beliebte Reisezeit aus

der heißen Ebene in die kühlen Berge, für die nur bei langfristiger Planung die notwendigen Zugreservierungen zu bekommen sind.

Zeigen die Mittelschichtsangehörigen aus Ujjain in ihrem Alltag vergleichsweise wenig Interesse am Konsum moderner Annehmlichkeiten, tritt in Bezug auf die Pilgerfahrt der konsumorientierte Aspekt einer Urlaubsreise inklusive religiösen Verdienstes zutage: Die religiöse Handlung nimmt nur einen Bruchteil der Reisezeit ein, an den restlichen Tagen stehen die touristischen Aspekte der Fahrt im Vordergrund. In den Berichten über Pilgerfahrten nach Vaishno Devi nehmen deshalb die touristischen Faktoren Unterkunft, Essen und Trinken sowie landschaftliche Schönheit großen Raum ein.

Eine Reise in den nur etwa 400 Kilometer von Ujjain entfernt liegenden Schrein Sai Babas ist im Vergleich dazu wenig spektakulär. Durch die Fahrt in einem Nachtbus lässt sich die Pilgerfahrt von Ujjain aus binnen 36 Stunden durchführen. Während Vaishno-Devi-Pilgerfahrten als Urlaub gestaltet werden, lässt sich eine Fahrt nach Shirdi als Wochenendausflug in eine normale Arbeitswoche integrieren. Bei den viel beschäftigten jungen Kleinfamilien ist eine gute Infrastruktur am Zielort solch eines Ausflugs verständlicherweise von großer Bedeutung. Auch die Berichte über Shirdi handeln von den Annehmlichkeiten vor Ort. So berichtet Padma, deren Familie aus der Umgebung von Shirdi stammt:

„In meiner Kindheit war dort alles sehr einfach: [es gab dort nur] die *samādhī*, eine Statue. Heute gibt es dort einen Tempel mit einer großen Halle. Bis zu 500 Leute können da zugleich sitzen. [...] Und man findet dort allen Komfort: Es gibt Pilgerherbergen, Hotels, ein Krankenhaus. Und man bekommt alles zu sehr günstigen Preisen. Eine gute Mahlzeit für zwei oder fünf Rupien, gute Qualität.“ (Padma Rane, 03.06.2003)



Abbildung 13:  
Ältestes Bildnis von Sai Baba in der Untersuchungseinheit



Abbildung 14:  
Populärer Druck des Allerheiligsten des Höhlenschreins von Vaishno Devi

Reist man für ein Wochenende nach Shirdi, kann man sich also sicher sein, Unterkunft und jederzeit einen Platz im Tempel zu finden – und das alles zu erschwinglichen Preisen. Die Voraussetzungen für eine angenehme und erfolgreiche (Pilger-)Fahrt sind somit gegeben.

Die große Anzahl von Bildnissen Vaishno Devis und Sai Babas, die auf Pilgerfahrten gekauft wurden (alle Bildnisse Vaishno Devis und elf von 15 Sai-Baba-Abbildungen), weist auf einen weiteren typischen Aspekt touristischen Reisens hin: den Ankauf von ortstypischen Souvenirs, die nach der Heimkehr an den verlebten Urlaub und die Besonderheiten der besuchten Gegend erinnern. In allen Pilgerorten werden in unzähligen Läden und Ständen meist gerahmte Fotos oder Drucke von Bildnissen aus dem

Haupttempel, Abbildungen der heiligen Stätten allgemein oder auch Karten einer ganzen – als sakral eingestuft – Region zum Kauf angeboten. Dazu kommen verschließbare Gefäße, um Wasser aus heiligen Flüssen oder Seen transportieren zu können, sowie eventuelle Besonderheiten der Region wie Steine aus heiligen Flüssen, die als Manifestation von Gottheiten verehrt werden. Pilgerreisende, die derlei Objekte kaufen und in ihren Heimatort mitnehmen, handeln auf zwei Ebenen: Zum einen erwerben sie mit dem Bildnis die Möglichkeit, die auf der Pilgerreise aufgesuchte Gottheit in ihrem privaten Schrein zu installieren. Wie bereits beschrieben, manifestiert sich die dargestellte Gottheit mit der Aufnahme ihres Bildnisses im Schrein. Auch nach abgeschlossener Wallfahrt bleibt ein Teil der besonderen Energie des Pilgerziels bei dem Gläubigen, der aufgenommene Kontakt zur Gottheit besteht durch den Erwerb und die Verehrung eines Bildnisses weiter. Gleichzeitig erinnert das sichtbar im Schrein stehende Bildnis die ehemaligen Reisenden an alle Aspekte der Fahrt: die im *darśan* erlangte Begegnung mit der Gottheit, die Schönheit der Landschaft, die Mühe der Reise sowie das gemeinsame Erleben der Reisenden.

Wie andere Souvenirs auch werden Bildnisse aus Pilgerorten gerne an Freunde und Verwandte verschenkt. Die Reisenden zeigen so, dass sie sich auch fern von zu Hause an ihre Lieben erinnert haben. Gleichzeitig dient ein geschenktes Bildnis gleichsam als Empfehlung: Beim Überreichen werden die touristischen Vorzüge vom Urlaubsort genauso gepriesen wie die spirituellen Einflüsse oder Vorzüge der im Pilgerzentrum präsenten Gottheit. Die doppelte Funktion als Souvenir und Götterbildnis findet im Umgang mit dem Objekt bei den Inhabern Beachtung. So zeigte Naina ein Bildnis der Göttin Vaishno Devi, das sie von einer Reise an ihren Pilgerort mitgebracht hatte, unter Freunden und Familienangehörigen herum. Dazu erklärte sie:

„Wir haben jetzt von unserer Reise [nach Vaishno Devi] das Bild mitgebracht. Aber das stellen wir erst in den Tempel, nachdem wir es allen gezeigt haben.“ (Naina Bhasin, 10.06.2003)



Abbildung 15: Darstellungen von Sai Baba und Vaishno Devi aus dem Schrein der Familie Mishra. In Plexiglas eingefasste Bildnisse sind typische Souvenirs aus Pilgerorten.

Als Andenken herumgereicht werden kann das Bild von Vaishno Devi nur, solange es nicht im Hausschrein – oder Tempel, wie Naina ihn nennt – installiert ist. Mit dem Einstellen in den Schrein vollzieht sich der Übergang vom Bild zu einem von der Göttin beseelten Objekt, dem besondere Achtung gebührt. Vorher wird das Bildnis wie ein Urlaubsfoto behandelt – es wird herumgereicht, kommentiert und betrachtet. Hinterher wird die aus dem Pilgerort transferierte Göttin im Bild geehrt und versorgt, der Erinnerungsaspekt des Souvenirs bleibt quasi als Hintergrund zu diesen Handlungen bestehen.

Die touristischen Faktoren allein haben Vaishno Devi und Shirdi jedoch nicht zu den beliebten Pilgerorten gemacht, die sie heute sind. Es sind vielmehr zwei weitere Aspekte, die die Gottheiten Sai Baba und Vaishno Devi verbinden, die viele Gläubige in gerade ihre Tempel führen: Beide

gelten als Gottheiten, die Wünsche ihrer Gläubigen erfüllen und Wunder wirken. Außerdem zeichnen sie sich durch ihre geringen Ansprüche an ihre Gläubigen und damit ihren hohen Grad an Zugänglichkeit aus.

Sai Baba wird kurz und knapp als „Garant für Glück und Erfolg im Leben wie auch im Beruf“ bezeichnet (Mallebrein 1993: 110). Poggendorf-Kakar (2000: 32f.) erläutert, dass Sai Baba ein „wunscherfüllender“ Heiliger sei, der gelehrt habe, dass Religion „in den Alltag so integriert werden [sollte], dass die Pflicht der Arbeit als ‚Gottesdienst‘ erlebt wird“. Eine solche Form der Verehrung lässt sich in jeden Alltag einpassen – auch in den der jungen Erwachsenen mit der Doppelbelastung aus Beruf und Kleinfamilie. Sai Baba kann verehrt werden, ohne dass die durchgeführte Zeremonie nur ein Kompromiss ist, denn er weiß um den arbeitsreichen Alltag seiner Anhänger. Keiner der jungen Befragten hat mich im Kontext von Sai Baba auf die Elterngeneration verwiesen, die sich hier besser auskenne. In der Verehrung von Sai Baba, in der Pilgerfahrt zu seinem Schrein sind alle gleich wissend. Unter den Befragten waren es meist die Kinder, die Shirdi bereits besucht hatten und mit ihren Berichten auch ihre Eltern für eine Pilgerfahrt dorthin interessiert hatten, so dass diese nun über Pläne einer Reise nach Maharashtra berichten. Die Beschreibungen darüber, wer Sai Baba sei, blieben allerdings immer unscharf. Dass Shirdi „ein guter Ort“ (Kareena Shukla, 17.05.2003), der „energiegeladen und voller Kraft“ (Padma Rane, 03.06.2003), und die Pilgerfahrt nach Shirdi insgesamt ein großartiges Erlebnis sei, war dagegen einhelliger Tenor derjenigen, die bereits in Shirdi gewesen waren. Die Reise an die Wirkungsstätte des Heiligen wird von diesen Gläubigen offenbar damit assoziiert, an seiner besonderen Kraft teilhaben zu können und so Unterstützung für ihre persönlichen Nöte zu erhalten. Sei es durch ein konkretes Wunder oder generell durch dort erlangte Energie.

Auch in Bezug auf Vaishno Devi werden immer die besondere Kraft ihres Pilgerortes und die daraus resultierende Unterstützung bei persönlichen

Sorgen hervorgehoben. Lila Singh erläuterte die Gründe für eine Pilgerfahrt nach Vaishno Devi wie folgt:

„Es ist ein sehr machtvoller Tempel. Man pilgert zur Göttin, weil es gut ist. Viele haben auch Wünsche oder Probleme und möchten darum zur Göttin beten.“ (Lila Singh, 08.06.2003)

Lila hatte zu diesem Zeitpunkt bereits Vaishno Devi besucht und konnte neben dieser allgemeinen Beschreibung zusätzlich einige Details aus der Schreinlegende berichten. Nach eigener Auskunft hatte sie diese jedoch erst vor Ort kennengelernt. Auch Kamla Kaushal konnte vor ihrer Fahrt nach Vaishno Devi nichts Genaues über die Geschichte des Schreins oder die dort verehrte Göttin sagen. Aber auch sie wusste von der wunscherfüllenden Qualität Vaishno Devis:

„Der Tempel dort ist besonders wichtig. Wenn man einen speziellen Wunsch hat, fährt man dorthin und bittet um Erfüllung. Der Wunsch geht dann in Erfüllung.“ (Kamla Kaushal, 24.05.2003)

Trotz der Abgelegenheit ihres Schreins ist Vaishno Devi genau wie Sai Baba und wie der zuvor besprochene Hanuman offenbar eine leicht zugängliche Gottheit. Hier können Mittelschichtsangehörige ihre speziellen Wünsche und Sorgen äußern und um Lösung bitten, ohne – um nochmals auf Lutgendorf zu verweisen – eine der großen Gottheiten bei wichtigeren Dingen zu stören. Auch sind die zu leistenden Vorgaben relativ leicht zu erfüllen: So wie Sai Baba seinen Anhängern keine komplexen Vorschriften auferlegte, so ist auch Vaishno Devi mit einer einzigen Pilgerreise in den Himalaja zufrieden – ein zweiter Besuch nach Erfüllung der Wünsche ist nicht nötig, wie Kamla (24.05.2003) erklärte.

Mit Shirdi und Vaishno Devi favorisiert die junge Generation zwei Pilgerziele, die von den meisten früher oder später aufgesucht werden. Dies heißt jedoch nicht, dass die modernen Pilgerströme ausschließlich in diese beiden Orte führen. Wie früher ihre Großeltern und Eltern reisen heute Eltern und Kinder zu einer großen Anzahl individuell ausgewählter Pilgerziele. Inklusive Shirdi und Vaishno Devi wurden von der Eltern- und Kin-

dergeneration immerhin Besuche in 24 verschiedenen Pilgerorten mit dort gekauften Objekten dokumentiert. Die bereisten Ziele sind über ganz Indien verstreut, die zurückgelegten Distanzen variieren zwischen 40 und 1700 Kilometer für einen Weg. Aus diesem Pilgerverhalten lässt sich schließen, dass gewisse Homogenisierungstendenzen bei der Auswahl von Pilgerzielen vorliegen (vgl. auch Lipner 2004: 29ff.). Neben der besonderen Popularität der zwei erwähnten Pilgerzentren besteht jedoch die traditionelle Heterogenität an Pilgerzielen unvermindert fort und wird durch die erstarkende Pilgertourismusindustrie, die möglichst viele Ziele anzubieten versucht (immerhin 31 Orte auf einer einzigen Reise der Familie Mishra!), auch weiter gefördert werden.

Die Auswahl der Pilgerziele erfolgt häufig aufgrund von Berichten anderer Reisender über einzelne Ortschaften. Dabei spielen auch wiederum die touristischen Faktoren eine wichtige Rolle: Einzelne Familien reisen bevorzugt in die Berge und wählen entsprechend gelegene Pilgerorte aus, andere verbinden einen Urlaub am Meer mit der Pilgerschaft. So beklagt die junge Amisha, dass sie gerne einmal die Berge sehen würde, ihr Mann jedoch immer Pilgerziele an der Küste auswählen würde. Ihre Erklärung zu Pilgerfahrten spiegelt die verbreitete Haltung zu solchen Reisen heute wider:

„Pilgerorte sind an schönen Orten gebaut und schwer zu erreichen. Die Leute gehen dorthin, weil sie ein Anliegen haben. Sie nehmen die Schwierigkeiten auf sich. Es ist eine Art Abenteuertrip plus Pilgerfahrt.“ (Amisha Caturvedi, 10.06.2003)

Dieses Verständnis von Pilgerfahrten zeigt Ähnlichkeiten mit dem Verständnis, das die jungen Familien von ihrer alltäglichen religiösen Praxis haben. So wie die tägliche *pūjā* in den engen Zeitrahmen des Berufsalltags eingepasst wird, nutzen die jungen Leute den Urlaub im Berufsleben zu Pilgerfahrten, die ihnen gleichzeitig religiösen Verdienst wie auch touristische Attraktionen bieten – landschaftliche Schönheit, außergewöhnliche Aktivitäten, komfortable Versorgung in den Unterkünften. Als Ziele

werden gerne populäre und erst in jüngerer Zeit entstandene Pilgerorte gewählt, die diese Bedürfnisse bedienen und eine Klientel mit ähnlichen Vorstellungen bezüglich eines Pilgerortes anziehen. Aber auch andere – weniger verbreitete – Ziele werden aufgesucht, insbesondere, wenn sie von Bekannten oder Freunden empfohlen werden. Genau wie ihre Großeltern reisen so die Kinder zu Pilgerzielen am Ganges oder suchen den Vishnu-Schrein im südindischen Tirupati auf.

Während die tägliche *pūjā* häufig abgekürzt wird, nehmen die Pilgerfahrten im Vergleich zur Eltern- und Großelterngeneration an Dauer und Häufigkeit zu. Wichtigster Grund hierfür ist neben der besseren Verkehrslage im heutigen Indien sicherlich der klarer geregelte Urlaub in Schulen und Behörden. Feste Urlaubstage kombiniert mit guten Bahnverbindungen sowie komplett zu buchende Rundfahrten ermöglichen der ganzen Kleinfamilie Pilgerfahrten, die in der Großelterngeneration nur von Einzelnen, meist Älteren, durchgeführt wurden. Während Pilgerfahrten in den älteren Generationen also meist Einzelunternehmungen waren, die einzig dem Erwerb religiösen Verdienstes galten, können derartige Unternehmungen heute mit einem eindeutigen Konsumverhalten einhergehen. Die moderne Form des touristischen Pilgerns und die damit verbundene Beschäftigung mit dem kulturellen Erbe Indiens bezeichnet Ramusack (1995: 11) als „cool aspects of leisure and self-cultivation in contemporary India“. Wie im Falle der *pūjā* zeigt sich auch bei Pilgerfahrten der Grundsatz, dass jede Person sich den Gottheiten in dem Umfang widmet, wie es ihr Lebensalltag zulässt. Die leichtere Zugänglichkeit – Konsumierbarkeit – von Pilgerorten verstärkt den Anteil solcher Unternehmungen im Alltagsleben der modernen Mittelschichtsangehörigen, ganz im Gegensatz zur zeitlich eingeschränkten *pūjā*.

## 6.6 Neue *gurus* und alte Liebe – Unterschiedliche Ausprägungen individueller Religiosität

Die bisher vorgestellten Gottheiten werden alle von einer großen Anzahl der Untersuchten – sei es der Gesamtgruppe oder sei es von Untergruppen – verehrt. Abschließend gehe ich beispielhaft auf zwei Gottheiten ein, deren Bildnisse nur in einzelnen Schreinen der untersuchten Familien vorhanden sind. Die Vorstellung der Verehrung dieser Gottheiten vervollständigt die Beschreibung und Analyse der Funktion von Hausschreinen als Fokus individueller Religiosität. In der Gesamtmenge aller Bildnisse wurde bei 32 Objekten eine explizite emotionale Beziehung mindestens eines Familienmitglieds zu gerade diesem Götterbildnis hervorgehoben. In den Kontext individueller Religiosität gehören Darstellungen eines persönlichen *guru*, Bildnisse von Gottheiten, die von ihren Besitzern als *iṣṭadevtā* benannt werden, und Objekte, deren Verehrung in der Tradition der *bhakti* steht. Alle drei Verehrungsformen sind inhaltlich eng miteinander verbunden. Mit *iṣṭadevtā* wird eine Gottheit bezeichnet, unter deren persönlichen Schutz sich der Gläubige stellt. Zur individuellen Natur dieser Beziehung gehört, dass die Wahl der Schutzgottheit von jedem Menschen selbst getroffen werden sollte:

„Das ist eine Gottheit, zu der man ein besonderes Verhältnis hat, ein persönliches. Natürlich betet man zu allen Göttern, verehrt sie. Aber zur *iṣṭadevtā* betet man, wenn man besondere Sorgen, Wünsche oder Ängste hat. Hier sagt man: ‚Bitte hilf mir dies oder das zu tun‘ oder Ähnliches. Das Verhältnis zu einer *iṣṭadevtā* entwickelt sich von allein, vielleicht schon von Kindheit an.“ (Brahmanin, 17.12.2001)

Gemäß diesem Ideal hat auch Kareena ihre persönliche Göttin Durga gefunden:

„Nie hat mir jemand gesagt, du musst so und so zu einem bestimmten Gott beten. Das kam ganz von allein. Auch meine *iṣṭadevtā* Durga Ma – ich habe einfach gespürt, dass sie meine Gottheit ist. Seit wann das so ist, weiß ich nicht genau – seitdem ich Kind bin schon.“ (Kareena Shukja, 17.05.2003)

Die besondere Nähe zu einer bestimmten Gottheit wird jedoch nicht immer von den Gläubigen selbst erkannt. Einige finden stattdessen ihren persön-

lichen *guru*, einen Lehrer, der ihnen den Weg zur spirituellen Entwicklung weist und der von seinen Schülern als göttlich verehrt wird (vgl. McKean 1996: 2). Zu seinen Einflüssen auf die Lebensgestaltung kann auch gehören, dass der *guru* die Verehrung einer Gottheit als *iṣṭadevtā* empfiehlt. Zur erforschten Gruppe der individuell verehrten Bildnisse gehören neben vier Bildern von *gurus* auch drei Bildnisse von Gottheiten, deren Verehrung vom *guru* angeraten wurde.

Die Notwendigkeit eines *gurus* für die individuelle Weiterentwicklung wurde immer wieder in Gesprächen betont. Allerdings handelt es sich hier offenkundig um ein theoretisches Ideal: Lediglich neun von 44 Befragten hatten einen solchen Lehrer für sich gefunden, viele hatten nie nach einem *guru* gesucht. Einige Interviewpartner wiesen ausdrücklich darauf hin, dass sie den Einfluss eines *gurus* auf ihre Lebensgestaltung scheuen. Sita zum Beispiel hob die intensive Religiosität einer ihrer Töchter wiederholt positiv hervor und lobte die Vorzüge, die diese persönlich aus ihrem engen Verhältnis zu ihrem *guru* ziehe. Sie fügte sogar zwei Bildnisse des *gurus* und seines Vorgängers dem familiären Schrein hinzu, damit die Tochter bei Besuchen in der elterlichen Wohnung ihren Lehrer angemessen verehren kann. Gefragt, ob sie selber auf der Suche nach einem solchen Lehrer sei, lehnte sie lachend ab:

„Nein – ein Guru würde mir ja als Erstes abverlangen, ich solle ein vegetarisches Leben führen! Dazu bin ich nicht bereit.“ (Sita Singh, 06.01.2002)

Und ihr Mann bekräftigte:

„Jeder Mensch braucht einen Guru, um den richtigen Weg zu finden. Aus eigener Kraft kann man nicht den richtigen spirituellen Weg gehen. Aber ich bin nicht daran interessiert, mir einen Guru zu suchen. Ich bin nicht weit genug für diesen Weg. Und ich möchte nicht darauf verzichten, Fleisch zu essen oder mal Alkohol zu trinken.“ (Arjun Singh, 06.01.2002)



Abbildung 16: Bildnisse der *gurus* von Arjuns Tochter im Schrein der Familie Singh

Solch traditionelle Vorstellungen einer Lebensweise, die der spirituellen Entwicklung förderlich sei, vertreten allerdings nicht alle religiösen Lehrer. Heutzutage haben die Gläubigen in Indien ein großes Spektrum von *gurus* zur Auswahl, darunter auch Lehrer, die lange Zeit vor allem im Westen ihre Anhänger suchten. Heute erfreuen sich moderne *gurus* wie Osho (ehemals bekannt als Bhagwan) oder Satya Sai Baba auch in Indien zunehmender Beliebtheit, und die Werke des in den USA lebenden und publizierenden New-Age-*gurus* Deepak Chopra stehen auch hier auf der Bestsellerliste. Diese *gurus* zeichnen sich dadurch aus, dass ihre Lehren Antworten auf Fragen und Probleme des modernen Lebens bieten. Mit ihrer Gegenüberstellung vom „materiellen Westen“ und dem „spirituellen Osten“ bedienen viele dieser neuen *gurus* insbesondere die Sehnsucht nach Religiosität und Spiritualität in einer sich verändernden Lebenssituation, die weniger vom Familienzusammenhalt in einem großen Haushalt als von den Anforderungen an eine Kleinfamilie bei gleichzeitiger Berufstätigkeit geprägt ist (vgl. Urban 2003: 75ff.). Ihre Lehren sind zudem leicht

konsumierbar und somit auch in einen Alltag mit wenig Freiräumen einzu-  
passen: Neben publizierten Schriften, die sich zum Beispiel auch unter-  
wegs zur Arbeitsstätte lesen lassen, sind zum Beispiel von Osho religiöse  
Belehrungen auf Kasette oder CD erhältlich.

Besonders die Jüngeren unter den befragten Mittelschichtsangehörigen  
aus Ujjain sprachen häufiger von der Beschäftigung mit Lehren und Schu-  
len neuer Religion. Dazu zählten die Lektüre von Werken Deepak  
Chopras (Varun Sharma, 02.11.2001), das regelmäßige Hören von Osho-  
Predigten (Shubha Sharma, 16.12.2001), die Beschäftigung mit dem Kon-  
zept der Wiedergeburt, wie es westliche Anhänger der New-Age-  
Bewegung darstellen (Amisha Caturvedi, 06.03.2003), oder mit der Kunst  
des Handlesens (Malati Singh, 30.12.2001). Da alle Gesprächspartner  
derlei Praktiken als neu und von den Eltern nicht gelebt bezeichneten,  
entstand der Eindruck, dass die jungen Leute hier auf der Suche nach ei-  
genen, modernen Formen von Religiosität sind. Auffällig ist, dass sich zu  
diesen Themen gerade die jungen Leute äußerten, die in der altherge-  
brachten Praxis ihrer Eltern wenige Bezugspunkte fanden oder sich sogar  
explizit von der Verehrung von Gottheiten an einem Schrein persönlich  
distanzierten. Für sie alle ist die intensive Beschäftigung mit religiösen  
Fragen offenbar trotzdem selbstverständlich ein Teil ihres Alltags – nur  
suchen sie nach neuen Quellen, die ihnen Wissen vermitteln oder Hilfe in  
schwierigen Lebenslagen gewähren, statt den aus der religiösen Praxis  
ihrer Eltern und Großeltern bekannten. In den modernen religiösen Bewe-  
gungen, die oftmals gänzlich oder zum Teil auf ein westliches Publikum  
ausgerichtet waren, erhalten sie Anleitung, wie sich traditionelle Vorstel-  
lungen und Werte in das moderne Leben einordnen lassen und Spirituali-  
tät und Religiosität sich in einen stark vom Erwerbsleben geprägten Alltag  
integrieren lassen – eine Option, die die religiösen Praktiken ihrer Eltern  
selten bieten.

Unter allen Befragten setzt sich Padma, die jüngste Angehörige der befragten Elterngeneration, am konsequentesten und intensivsten mit einer neuen Form von Religiosität auseinander. Von Padmas Aktivitäten hinsichtlich der Einrichtung ihres Hausschreins, mit denen sie der finanziellen und zwischenmenschlichen Krise in ihrer Familie begegnet, war bereits die Rede. Bei meinem zweiten Forschungsaufenthalt in Ujjain im Sommer 2003 zeigte sich, dass sie sich bei dem Versuch, den familiären Problemen aktiv zu begegnen, nicht auf die Ratsuche beim Astrologen beschränkt hatte. Die familiäre Situation in zwischenmenschlicher und finanzieller Hinsicht hatte sich äußerlich nicht geändert, jedoch trat Padma mittlerweile viel selbstbewusster und gelassener auf. Als Grund für diese Veränderung gab sie an, dass sie in der Zwischenzeit den Grad einer Reiki<sup>15</sup>-Meisterin erlangt habe. In den bis dahin geführten Gesprächen hatte sie nie ein Wort über ihre Beschäftigung mit Reiki verloren, kam aber nun bei jeder Gelegenheit auf die Vorzüge und Möglichkeiten von Reiki zu sprechen. Durch die Weihe zur Meisterin ist sie autorisiert, Interessierte in ihr Fachgebiet einzuführen – eine Aufgabe, der sie mit großem Engagement nachgeht. Immer wieder betont sie, welch inneren Frieden und Gelassenheit sie selbst durch Reiki erlangt habe:

„Seit ich Reiki praktiziere, geht es mir deutlich besser. Vorher hatte ich häufig Sorgen, Kopfschmerzen, fühlte mich schwach und energie-los. Das ist alles viel besser geworden.“ (Padma Rane, 27.05.2003)

Sie hat als Hausfrau und Mutter von erwachsenen Kindern viel Zeit, sich intensiv mit der Technik zu befassen. Aber – so hebt sie wiederholt hervor – auch für Menschen mit wenig Zeit sei Reiki eine sehr nützliche Lehre, da bereits wenige Minuten Reiki-Praxis täglich ausreichen, um Menschen das Gefühl von Frieden und Ausgeglichenheit zu vermitteln. Auch ihren Ehemann und die 2003 noch im Hause wohnende Tochter hat Padma in

---

<sup>15</sup> Reiki ist eine auf spirituellen Ansätzen basierende Heilungs- und Behandlungsmethode, bei der mittels Handauflegen Energie übermittelt wird bzw. Energieblockaden im Körper beseitigt werden sollen. Ursprünglich vor allem in den USA populär, ist die Reiki-Bewegung seit 1989 auch in Indien aktiv und hat in erster Linie in den urbanen Zentren Anhänger gefunden. Vgl. Dalal 2006: 395, Dehn 2002: 109ff.

den ersten Reiki-Grad eingeführt. Während ihr Mann sich nicht mal die wenigen Minuten nehme, praktiziere ihre Tochter Lata Reiki dagegen regelmäßig und könne damit viel von dem Druck ausgleichen, den sie durch die Schule spürt. Lata selbst widersprach dieser Darstellung nicht, obwohl sie sich sonst zu allen Formen von Religiosität extrem abfällig äußert und sie als „überholten Aberglauben“ bezeichnet (Lata Rane, 27.05.2003).

Die Akzeptanz des Reiki beschränkt sich nicht auf Padmas Familie. Ihre mit Broschüren und einem Werbeschild am Haus beworbenen Reiki-Kurse stoßen auf reges Interesse bei anderen Mittelschichtsangehörigen Ujjains. Selbst ein Tempelpriester in einem der neuen Tempel Ujjains befragte Padma interessiert zu ihren Kursen und ließ sich eine Visitenkarte von ihr geben, um sich demnächst zu einer Einführung anzumelden. So kann Padma ihre neuen Kenntnisse auch geschäftlich nutzen und die materiellen Sorgen der Familie mindern. Ein weiterer nützlicher Nebeneffekt ist, dass Padma nun mehr Zeit außerhalb des Hauses verbringt, weil sie sich mit anderen Initiierten und Kunden trifft. Dadurch erreicht sie eine größere räumliche Distanz zu ihrem Schwager, von dem viele der negativen Einflüsse auf ihre Familie ausgehen. Die neu gewonnene Entspanntheit Padmas lässt sich – neben der spirituellen Erfahrung – auch auf zusätzlichen ökonomischen Erfolg und persönliche Autarkie zurückführen.

Sichtbares Merkmal von Padmas neuem Selbstbewusstsein stellte das Foto des japanischen Begründers des Reiki dar, das zwischenzeitlich seinen Platz im Familienschrein fand. Dieses Bild wurde Padma im Rahmen ihrer Weihezeremonie zur Meisterin überreicht. Hatte sie 2002 noch angegeben, keinen *guru* zu haben, benannte sie 2003 Dr. Usui als ihren *guru* und verehrte ihn im Rahmen ihrer täglichen Morgenzeremonie. 2005 hatte Padma das Bildnis aus dem Schrein wieder entfernt, um es ihrer nun in Bhopal studierenden Tochter zu schenken. Lata schöpfe aus der Präsenz des Bildes Kraft und Ruhe, erklärte Padma (Padma Rane, 01.12.2005).

Dr. Usui – so erläutert Padma – habe Reiki wiederentdeckt.<sup>16</sup> Ursprünglich stamme es aus Indien, geriet hier jedoch in Vergessenheit, weshalb man heute die, in ihren Augen urindische, Lehre von einem Japaner erlerne. Mit dieser Erklärung integriert Padma Reiki nicht nur selbstverständlich in ihre alltägliche religiöse Praxis, wie sie sie von ihrer Familie und Schwiegerfamilie gelernt hat. Gleichzeitig reintegriert sie die Lehre an sich in die Welt des Hinduismus und versichert sich damit der Legitimität ihres alltäglichen Handelns.

So, wie die Entscheidung, einen *guru* oder eine *iṣṭadevtā* zu wählen, nur aus persönlichem Antrieb getroffen und auch nach Belieben oder Bedarf geändert werden kann (von Stietencron 1991: 14), ist auch die Form von deren Verehrung individuell gewählt. Padma verehrt ihren *guru* im Schrein und hat sich der Verbreitung seiner Lehre verschrieben. Kareena pilgert zusätzlich zur täglichen Verehrung einmal monatlich zu einem Tempel ihrer *iṣṭadevtā*, um dort einen *darśan* zu erlangen. Eine weitere Form der Annäherung an die ausgewählte Gottheit stellt die Verehrung durch die Lektüre von Schriften dar. So benennt Rupa Chauderi Rama als ihren *iṣṭadev*, ein Bildnis des Gottes fehlt jedoch in ihrem Schrein. Rupas Zugang zu ihrer bevorzugten Gottheit erfolgt in erster Linie über das Wort:

„Eine spezielle Abbildung Ramas ist nicht nötig für mich. Außerdem liebe ich das Ramayana, ich lese regelmäßig darin.“ (Rupa Chauderi, 19.12.2001)

Rupa bezieht sich hier auf die schriftlich niedergelegte Lebensgeschichte Ramas in seiner populärsten Form, dem Ramcaritmanas von Tulsidas. Dieses um 1574 entstandene Werk entstammt direkt der damals in Nordindien entstandenen *bhakti*-Bewegung, deren zentrales Prinzip die liebevolle, mit Hingabe ausgeführte Verehrung von Gottheiten ist (vgl. u. a. Lo-

---

<sup>16</sup> Die Identifizierung von Dr. Usui als (Wieder-)Entdecker des Reiki entspricht der in der Reiki-Bewegung gängigen Darstellung. Dehn weist jedoch darauf hin, dass Dr. Usui als weitgehend legendäre Gestalt betrachtet werden muss. Der Usui-Mythos sei gepflegt worden, um der im Umfeld der US-amerikanischen Neoreligiosität entstandenen Reiki-Bewegung einen authentisch asiatisch-buddhistischen Hintergrund zu verleihen. Vgl. Dehn 2002: 109ff.

renzen 2004, Huyler 1999: 150, Lutgendorf 1991). Auch heute ist es unter den Anhängern der Bewegung gängige Praxis, Rama mittels Rezitation aus dem Ramcaritmanas zu huldigen. Der Autor beschreibt darin Rama als idealen Herrscher und Menschen sowie als eigenständigen Gott (Stoller Miller 1991: 787). Die Verbindung aus göttlichem Wesen und menschlicher Gestalt macht Rama zu einer erreichbaren Figur, zu einer Gottheit mit menschlichen Zügen. Sein Leben und Handeln kann als Vorbild für gesetzmäßiges Handeln in allen Lebenslagen gedeutet werden. Diesem Rama können sich die *bhaktas* in liebender Hingabe widmen (Whaling 1980: 323f.).

Unter allen befragten Familien ist es nur die Familie Vyas, in der die hingebungsvolle Verehrung Ramas auch Ausdruck in Rama-Bildnissen im Schrein findet. Im Gegensatz zu den bisher geschilderten Beispielen, in denen individuelle Beziehungen zu einzelnen Gottheiten lediglich eine Facette der religiösen Praxis darstellten, wird in der Familie Vyas jedoch das gesamte Alltagsleben von der Ram *bhakti* bestimmt. Insgesamt ist das Leben der Familie von tiefer Religiosität gekennzeichnet: Alle Familienmitglieder führen nacheinander am Schrein eine morgendliche *pūjā* durch, im Laufe des Tages werden alle im Haus zubereiteten Speisen zuerst vor dem Schrein den Gottheiten dargebracht, bevor man isst oder trinkt, und abends wird schließlich ein kleines Bett in den Schrein gestellt, damit die Gottheiten sich zur Ruhe begeben können. Alle Haushaltsangehörigen haben unterschiedliche *iṣṭadevtās*, denen sie einen Teil ihrer täglichen *pūjā* widmen.



Abbildung 17: Bekleidete Marmorstatuen von Rama und Sita (Mitte) im Schrein der Familie Vyas

Obwohl kein Familienmitglied Rama als *iṣṭadevt* benennt, ist das Leben im Haus in erster Linie von der hingebungsvollen Verehrung Ramas geprägt. Alle zehn Abbildungen von Rama und seinen Gefährten, die in Zusammenhang mit *bhakti* gesetzt wurden, finden sich auf dem Schrein dieser Familie und sind so im Fokus ihrer täglichen Verehrung. Zwar ist die große Anzahl von Bildnissen Ramas und seiner Gefährten im Schrein ein Ausdruck der familiären Hinwendung zu diesem Gott. Ihre Annäherung an Rama sucht jedoch auch die Familie Vyas in erster Linie durch die Lektüre des Ramcaritmanas. Im konkreten Umgang der Familie Vyas mit dem Text zeigt sich wieder der starke Einfluss individueller Vorlieben in der Wahl der persönlichen religiösen Praxis: Ramesh, der älteste Sohn des Hauses, hat sich ganz dem Studium des Textes verschrieben. Um diesen Studien in Ruhe nachgehen zu können, hat er sich im Alter von 53 Jahren berenten lassen und zieht sich nun täglich für mehrere Stunden zur ungestörten Lektüre in ein eigenes Zimmer zurück. Neben den eigenen Studien be-

sucht er regelmäßig gelehrte Vorträge von Predigern und *gurus*, wie sie sehr häufig in Ujjain stattfinden. Für Ramesh stehen die epischen Beschreibungen des Lebens Ramas ganz im Zentrum seines Daseins:

„Für mich gibt es kein Buch wie das Ramayana von Valmiki. Darum studiere ich täglich Bücher über das Ramayana oder das Ramcaritmanas selber. Das bestimmt meinen Tag.“ (Ramesh Vyas, 29.05.2003)

Dieser intellektuellen Form der Gottessuche können Rameshs Mutter und Ehefrau wenig abgewinnen, obwohl auch sie sich regelmäßig mit dem Ramcaritmanas beschäftigen. Anstatt sich dazu zurückzuziehen, suchen sie die Gemeinschaft anderer Frauen. Jeden Dienstag bereiten sie deshalb ihr Haus für den *satsang* vor – dem ununterbrochen seit 1970 von Kamala veranstalteten Gesangskreis. Dafür bauen sie im Vorraum des Hauses einen speziellen Altar auf, der mit Bildnissen aus dem Schrein bestückt wird. Der jüngere Sohn von Kamala wird auf den Basar geschickt, um frische Blüten zu besorgen, mit denen die Bildnisse geschmückt werden. Vor den Bildern wird ein Öllicht aufgestellt, das von Kamala während des ganzen Nachmittags mit *ghī* versorgt werden wird. Pünktlich um ein Uhr treffen die ersten Frauen ein, die zu Ehren Ramas mehrere Stunden gemeinsam singen werden. Im Schnitt kommen rund 30 Frauen zu einem *satsang*, darunter überwiegend ältere Frauen mit erwachsenen Kindern. Aber auch einige junge Ehefrauen nehmen an der Runde teil. Diese kommen häufig etwas später hinzu, nachdem sie ihre Hausarbeit erledigt haben, sind dann jedoch mit besonderer Hingabe am Gesang beteiligt.

Sobald die ersten Sängerinnen eintreffen, ziehen sich die beiden Söhne Kamalas in andere Räume des Hauses zurück und erscheinen frühestens zum abschließenden gemeinsamen Teetrinken wieder. Die gut 70-jährige Kamala ist auch am Ende eines Gesangstreffens immer noch voller Energie. Den ganzen Nachmittag hat sie gesungen, gegen den Rat ihres Arztes zu Füßen Ramas auf dem Boden gesessen und gleichzeitig darauf geachtet, dass es keiner der Besucherinnen an etwas mangelt. Mit Stolz

berichtet sie, dass der *satsang* noch nie ausgefallen sei. Schließlich singt sie zu Ehren Ramas – nichts sei ihr wichtiger als diese Hingabe. Sie gebe ihr so viel Freude und Kraft, dass sie neben dem wöchentlichen *satsang* im eigenen Haus noch an drei weiteren Nachmittagen Gesangstreffen in anderen Häusern aufsucht. Außerdem verlassen die Frauen auch regelmäßig den privaten Raum der Häuser und veranstalten religiöse Gesangstreffen auch an öffentlichen religiösen Orten: Kamalas *satsang* trifft sich jeweils an einem Samstag im Monat in einem Tempel, um hier ein ganzes Kapitel des Ramcaritmanas zu singen.



Abbildung 18: Vorbereitung für den *satsang*: Ausgaben des Ramcaritmanas – eines noch in der Schutzhülle – auf einem Buchständer, daneben die Trommel für die Begleitung des Gesangs

Während ihr Sohn aus der intellektuellen Beschäftigung mit dem Text Richtlinien für ein richtiges Leben zu gewinnen sucht, erfüllt Kamala die praktizierte religiöse Hingabe mit Lebenskraft. Hier von einer konkreten Motivation der Verehrung Ramas zu sprechen, greift aus der Perspektive

Kamalas zu kurz: Die Verehrung Ramas ist für sie Lebenssinn und -zweck und zudem Richtlinie für korrektes Verhalten im Sinne der *bhakti*. Für die Familie verbindet sich die Verehrung des Gottes im Bild und im Text mit der Überzeugung, im Namen Gottes ein gastfreundliches Haus führen zu sollen. Diese Regelung gilt für jeden Tag, Kastenschranken werden dabei nicht beachtet. Vielmehr wird jeder Gast im Hause bewirtet, selbst Arbeiter, die kommen, um einen Stromzähler abzulesen, verlassen das Haus erst wieder nach einer kleinen Mahlzeit. Denn alle Besucher des Hauses werden als Gäste Ramas betrachtet und behandelt.

Diese Intensität der gelebten *bhakti* wird in keinem anderen der untersuchten Haushalte erreicht. Andere Elemente – wie der *satsang* – finden sich hingegen auch in anderen Haushalten. Ihre Ausrichtung oder zumindest die Teilnahme daran gehört auch für Frauen anderer Familien zur religiösen Praxis. Allerdings partizipieren die anderen befragten Frauen deutlich seltener an *satsangs* – in der Regel nur ein oder zwei Mal innerhalb eines halben Jahres. Textausgaben des Ramcaritmanas, wie sie während eines *satsang* im Mittelpunkt stehen, gibt es dagegen in allen untersuchten Haushalten der Elterngeneration. Sie werden als Objekte mit der gleichen Ehrfurcht behandelt wie Götterbildnisse: Sie haben einen speziellen Aufbewahrungsort, sind teils gesondert verhüllt, und beim Umgang mit ihnen erfolgen wiederholt Respektbekundungen. Im Gegensatz zu den gebundenen Schmuckausgaben des Ramcaritmanas, wie sie im Hause Vyas verwendet werden, besitzen viele andere Familien günstige Taschenbuchausgaben, die für wenige Rupien auf dem Basar zu erwerben sind. In diesen – durch regelmäßigen Gebrauch häufig stark mitgenommenen – Heftchen stehen nur die Passagen des Epos, die besonders populär sind und häufig im Alltag rezitiert werden. Dass auch diese Heftchen mit Ramas Anwesenheit assoziiert werden, zeigt, dass sie selbst dann während der Rezitation zur Hand genommen werden, wenn der Text auswendig vorgetragen wird. Der Text wird in diesen Fällen in regelmäßigen Abständen mit der Stirn berührt – auch dies eine Bezeugung von Ehrfurcht ge-

genüber dem verehrten Gott. Selbst stark beschädigte Textbüchlein werden im oder beim Schrein gesondert verwahrt, wodurch die notwendige Sorgfalt im Umgang mit einem heiligen Objekt eingehalten wird. Gebrauchsspuren führen hier nicht zur Entwertung des Objektes.

In der Elterngeneration der Untersuchungseinheit insgesamt ist die Verehrung Ramas durch den Text des Ramcaritmanas also interessanterweise deutlich weiter verbreitet als seine Verehrung im Bild. Die – wiederum sehr zeitintensive – Form der Verehrung durch Lektüre spielt dagegen in der Kindergeneration keine nachweisbare Rolle, weder im persönlichen Rahmen noch in der Gruppenaktivität eines *satsang*. Diese finden allerdings in der Regel nachmittags statt, das heißt zu Zeiten, zu denen viele junge Frauen ihrem Berufsleben nachgehen und allein deshalb schon nicht partizipieren können. Allgemein weist Lutgendorf (1991: 429) aber auch darauf hin, dass religiöse Diskurse dem Lebenszyklus älterer Menschen zugeordnet seien – die geringe Anzahl von jungen Leuten unter den Teilnehmern regelmäßiger *satsangs* entsprechen somit durchaus der religiösen Tradition. Jedoch finden sich weder Bildnisse Ramas auf den Schreinen noch Texthefte des Ramayana im Besitz der Kinder. Diese offenkundige Abwendung von Rama in der jüngeren Generation ist erstaunlich, insbesondere vor dem Hintergrund rezenter kultureller und politischer Entwicklungen. Zwischen 1987 und 1989 wurde im indischen Staatsfernsehen eine Serienverfilmung des Ramayana ausgestrahlt, die sich zur erfolgreichsten Fernsehserie Indiens entwickelte – an den Sonntagmorgen der Ausstrahlung kam das öffentliche Leben teils zum Erliegen, da die Menschen sich vor den Fernsehgeräten versammelten (vgl. u. a. Rajagopal 2001: 83f. und 93f., Lutgendorf 1991: 411f., Stoler Miller 1991: 789f.). Seit den späten 1980er-Jahren ist die indische Innenpolitik außerdem massiv durch den Kampf um einen Tempel an Ramas Geburtsort Ayodhya geprägt. Diese Auseinandersetzung wurde von der maßgeblich in die Kampagne verstrickten hindu-nationalistischen Bewegung als nationale Angelegenheit aller Hindus inszeniert. In diesem Kontext wurde die Vereh-

rung Ramas als höchster Gott als ein zentrales Merkmal hinduistischer Glaubenspraxis genannt (vgl. u. a. Behnken 1997, Jaffrelot 1996, Davis 1996, Basu et al. 1993). Eine erfolgreiche politische Bewegung könnte ihren Einfluss auch auf die religiöse Alltagspraxis, deren Bilder und Inhalte sie sich bedient, ausdehnen. So jedenfalls äußerte auch der Südasien-Historiker Herrman Kulke die Sorge, der Hindu-Nationalismus könne die religiöse Landschaft Indiens nachhaltig verändern:

„Nie zuvor hat es in der Geschichte des Hinduismus eine ähnlich starke Bewegung mit dem Ziel gegeben, den Hinduismus zu ‚vereinheitlichen‘ – unter anderem dadurch, dass der nordindische Rama-Kult Ayodhyas zur national verbindlichen Tradition erhoben werden soll.“ (Kulke 1993: 20)

Eine Zunahme der Rama-Verehrung lässt sich jedoch in meiner Untersuchungseinheit nicht nachweisen. Im Gegenteil: Obwohl Ujjain im Herzland der hindu-nationalistischen Bewegung liegt (vgl. Jaffrelot 1996: 141ff. und 1993: 113ff.), ist das komplette Fehlen einer Rama-Verehrung in der jüngeren Generation augenscheinlich. Zwar hegen viele der jüngeren Befragten Sympathien für den Hindu-Nationalismus, das verehrte Pantheon haben sie jedoch nicht auf die politischen Ansichten abgestimmt. Rajagopals (2001: 271) Feststellung, es habe eine Identifikation zwischen dem Gott Rama und den Parteien des Hindu-Nationalismus stattgefunden, ohne dass das gesamte Verständnis des Gottes davon geprägt sei, trifft offenkundig auf die von mir untersuchten Haushalte zu. Die Verehrung Ramas, die heute in den Familien praktiziert wird, steht überwiegend in der Tradition der *bhakti*. Für viele Angehörigen der älteren Generation (und insbesondere für die Familie Vyas) stellt Rama eine moralische Autorität dar, mit deren Handeln man sich intellektuell befasst und an dem man sich aktiv im eigenen Leben orientiert. Dass die in den Familien und an den Hausschreinen gelebte Religiosität in Bezug auf Rama nicht auf den Idealen moderner Politik beruht, ist dagegen augenscheinlich. Dass auch die heute berufstätigen Frauen und Männer in späteren Jahren das Studium des Textes und die Auseinandersetzung mit seinen moralischen Vorgaben aufnehmen, kann nicht ausgeschlossen werden. Zurzeit wenden sie sich

jedoch lieber der moralischen Autorität neuer *gurus* zu, deren Lehren als Anleitung und Stütze des eigenen, häufig hektischen Lebens genutzt werden.

### **6.7 Die „richtigen“ Gottheiten – Auswahlkriterien für die Zusammensetzung eines Hausschreins**

Das von mir untersuchte Sample zeigt beispielhaft die große Variationsbreite von Gottheiten, die in Hausschreinen zu finden sind. Verschiedenste Einflüsse schlagen sich in der Entstehung und Gestaltung der Schreine nieder: familiäre Traditionen und individuelle Vorlieben, außerhäusliche religiöse Aktivitäten und persönliche Sorgen, alte, von den Vorfahren übernommene oder neue Götter und Heilige, dazu Ratschläge von Familienangehörigen, religiösen Experten und Freunden – alle Faktoren zusammen und jedes Element für sich führen zur Bildung individuell zusammengestellter Schreine, in denen die Familien ausgewählte, präsenste Gottheiten verehren. Dass auf den ersten Blick in diesen Andachtsorten keine grundsätzlich feststellbare „Grundbesetzung“ an Gottheiten auszumachen ist, die von allen Familien verehrt werden, ist wenig überraschend. Das gleichsam symbiotische Verhältnis zwischen Schrein und Haushalt führt dazu, dass der Andachtsort mit der Familie wächst, die persönliche Entwicklung der verschiedenen Haushaltsangehörigen widerspiegelt und so zu einem Sammelpunkt biographischer Objekte wird. Jedes Götterbildnis repräsentiert eine manifeste Gottheit, die von mindestens einem Familienmitglied in den Schrein eingeladen wurde. Dabei kann es zu Häufungen mehrerer Bildnisse einer Gottheit kommen. Nicht jedes dieser Objekte, nicht jede der Gottheiten ist für die Familie gleich wichtig: Zu einigen haben Familienmitglieder eine intensive, persönliche Beziehung, andere stehen in Verbindung mit bestimmten Feiertagen oder Sorgen. Weitere Gottheiten wurden einfach angeschafft, weil sie aufgrund der äußeren Gestaltung gefallen haben. Kenntnisse über diese Gottheiten sind nicht immer tief greifend, ihre Verehrung erfolgt eventuell beiläufig im

Rahmen der allgemeinen *pūjā*. Andere Bildnisse wiederum hatten vielleicht früher eine tiefe Bewandnis für mittlerweile verstorbene Familienangehörige, die Beziehung war aber so individuell, dass die präsente Gottheit gleichsam verwaist im Schrein verblieben ist.

Erst die Untersuchung der Gesamtmenge aus immer neuen Perspektiven macht Regelmäßigkeiten und Motive der Verehrung sichtbar. Aber auch wenn die Einflüsse sich thematisch zusammenfassen und sich in Fallbeispielen Gemeinsamkeiten erkennen lassen – die entstandenen Schreine sind vor allem durch ihre Unterschiedlichkeit und Individualität charakterisiert. Denn welche Facetten von Religiosität den stärksten Einfluss auf die Ausgestaltung des Schreins nehmen, unterliegt einzig der Entscheidung der gestaltenden Familien. Ähnlich wie die fünf Komponenten, die nach Sontheimer in einem Netzwerk „den Hinduismus“ ausmachen (vgl. Kapitel 1.2: 18f.), variieren die immer gleichen feststellbaren Einflüsse auf die Entwicklung von Hausschreinen und die Auswahl einzelner Gottheiten und Objektarten. Das flexible, an persönliche Gegebenheiten und Vorlieben angepasste Konstrukt Hausschrein kennt kein allgemeingültiges Ordnungsprinzip, das bestimmte Gottheiten zwingend notwendig macht.

Leitendes Motiv in der individuellen Zusammenstellung ist das Bedürfnis, eine möglichst große Harmonie im Haus zu gewährleisten oder herzustellen. Da die Gottheiten mit der Installation der Bildnisse zur Manifestation im Hausschrein eingeladen werden, tragen die Schreininhaber mit ihrer Wahl dafür Sorge, den Bedürfnissen dieser Gäste gerecht zu werden. Gleichzeitig wählen die Gläubigen die Gottheiten, die zu ihren persönlichen Bedürfnissen passen. Eine harmonische Gestaltung eines Schreins heißt, dass zwischen Gottheiten und Menschen Ausgewogenheit im Geben und Nehmen besteht. In der Kindergeneration wird dieser Mechanismus deutlicher als bei den Eltern: Die zunehmende Verehrung von Gottheiten, deren Ansprüche leicht zufriedenzustellen sind, konnte besonders für die jüngere Generation nachgewiesen werden. Die kürzlich populärer

gewordenen Sai Baba und Vaishno Devi sind in ihrer Behandlung im Alltag vergleichsweise anspruchslos, eine kurze Zeremonie erscheint den berufstätigen Kindern während der Arbeitswoche ausreichend. Aber auch die Eltern zeigen Tendenzen zu weniger schwer zugänglichen Gottheiten, wie die moderne, vom Tabu befreite Verehrung von Hanuman und die des leicht zugänglichen und unvermindert populären Ganesha zeigt. Gottheiten, deren Verehrung mit zeitaufwendigen Ritualen assoziiert werden, wie das Kleinkind Krishna oder auch der traditionell mittels langwieriger Lesungen angesprochene Rama, werden nur dann in einen Schrein aufgenommen, wenn man den für diese Bedürfnisse nötigen Aufwand leisten kann. Das Bedürfnis, nur „zufriedene Gäste“ im Haus haben zu wollen, kann somit als wichtiges Auswahlkriterium für die Zusammensetzung eines Schreins gelten.

Das Verhältnis zu einzelnen Gottheiten kann in direktem Zusammenhang mit konkreten Nöten, Wünschen oder Pflichten stehen und damit von deutlich utilitaristischer Natur sein. Ein solcher Zusammenhang wird von den Befragten jedoch relativ selten in den Vordergrund gestellt. Schließlich handelt es sich bei den Schreinen in der Regel um Andachtsorte aller Mitglieder des Haushaltes; individuelle Vorlieben oder Wünsche drängen sich meist nicht sofort dem Betrachter auf. Das in Indien weitverbreitete Ideal des Individuums, das seine Bedürfnisse der Gruppe unterordnet, schlägt sich auch in der Ausgestaltung von Hausschreinen nieder. Bei intensiverer Befragung sprachen einzelne Familienmitglieder von ihrer besonderen Beziehung zu bestimmten Gottheiten – im Schrein stehen diese in der Regel jedoch gleichberechtigt neben den Gottheiten der anderen Familienmitglieder, und sie werden im Ritual auch gleichberechtigt behandelt. Schließlich stellt der Schrein für die Gläubigen eine grundsätzliche göttliche Präsenz im Haushalt dar, die alle Haushaltsmitglieder schützt und unterstützt.

Viele Befragte sind sich besonderer Zusammenhänge zwischen einzelnen Gottheiten und bestimmten Themengebieten bewusst. In der Verehrung der Gottheiten kann dies eine Rolle spielen – zum Beispiel, wenn die Göttin des Reichtums Lakshmi zu *Diwālī* explizit um die Versorgung der Familie für das nächste Jahr gebeten oder sie das Jahr hindurch als Garantin für Wohlstand verstanden wird. Die grundsätzliche Verehrung muss jedoch nicht entscheidend von einem utilitaristischen Verständnis gekennzeichnet sein – das Verhältnis zu einer Gottheit kann auch von sehr einfacher Zuneigung geprägt sein. Deutlich wird dieser Aspekt in der großen Anzahl von Götterbildnissen, die spontan von einzelnen Familienmitgliedern erworben wurden, weil sie ihnen gefielen, und die anschließend ihren Platz im familiären Schrein fanden. Auslöser für die Anschaffung kann die Gestaltung eines Objektes, das Material oder die Verarbeitung sein, so dass auch Gottheiten einem Schrein hinzugefügt werden, deren Bildnis längst Bestandteil des Schreins war. Das ursprüngliche Verhältnis zwischen Gottheit und Gläubigem war in diesem Fall das zwischen attraktiver Ware und Konsument.

Auch die Einflussnahme Außenstehender zeigt sich in den Schreinen, sei es in Form von geschenkten Objekten oder mittels umgesetzter Ratschläge zur Götterwahl oder Schreingestaltung. Laien nehmen hier gleichermaßen Einfluss wie religiöse Experten, wobei Erstere ihren Rat in der Regel ungefragt anbieten, während Zweitere explizit aufgesucht und befragt werden. Viele Familien entscheiden sich bewusst gegen das Einwirken von religiösen Experten, indem sie zum Beispiel auf die priesterliche Weihe von Schreinbildnissen verzichten. Dass die Gläubigen auch im Falle der bewussten Auslassung einer als notwendig bekannten Zeremonie davon ausgehen, präsenten Göttern im Schrein zu begegnen, muss als Zeichen großer Autarkie dieser intimen Orte alltäglicher Religiosität von offizieller und gelehrter Religionslehre bewertet werden: Nicht nur sind die Bildnisse frei käuflich erhältlich, die Gläubigen lassen sich darüber hinaus bei der Auswahl kaum Beschränkungen von außen auferlegen, sondern

handeln einzig nach ihren persönlichen Vorlieben. Für ihre Verehrung der jeweiligen Gottheiten finden sie familienintern eine sichere und gute Begründung. Selbst für die Manifestation der göttlichen Präsenz benötigen die Familien nicht zwangsläufig die Hilfe eines religiösen Experten. Insgesamt lassen sich mit dieser Form der Schreingestaltung offizielle religiöse Hierarchien unterlaufen, indem im privaten Raum ein individueller Andachtsort gegründet wird und den Gläubigen hier die direkte Begegnung mit ihren Gottheiten möglich ist.

Entscheidend für das Aussehen eines Hausschreins sind deshalb keine religiös autorisierten Vorschriften, sondern die Geschichte des Haushalts, zu dem er gehört. Sowohl die Gestaltung und Zusammensetzung als auch die Entwicklung der Andachtsorte ist eng mit dem Leben, den Vorlieben und den Möglichkeiten der Bewohner des jeweiligen Haushalts verbunden. Man sollte einen Schrein deshalb als lebendigen Bestandteil eines Hauses betrachten: Er wächst mit dem Fortbestehen des Haushalts, und genauso kann er vergehen, wenn zentrale Persönlichkeiten dieses Hauses sterben oder fortgehen. Wie die menschliche Konstellation im Haus ist der Andachtsort in stetem Wandel – er begleitet die persönlichen Gegebenheiten seines oder seiner Inhaber. Wie sich das gesamte Leben der modernen Mittelschichtsangehörigen hin zu einer großen Flexibilität und Wandlungsfähigkeit entwickelt, so kurzlebig können analog dazu auch die Schreine der Familien sein. Die hier untersuchte Zusammensetzung der Schreine stellt also eine Momentaufnahme während eines permanenten Transformationsprozesses dar.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass in der Zusammensetzung der Schreine eine Idee im Mittelpunkt steht: An diesem Ort versichert sich der gesamte Haushalt göttlichen Beistands. Art und materieller Wert der Objekte, Zusammenstellung der Gottheiten und auch der Standpunkt des Schreins im Haushalt sind ein Ergebnis der individuellen Einflüsse verschiedener Haushaltsmitglieder. Insgesamt entstehen so die unterschied-

lichsten Schreine, deren Gestalt den Charakter der jeweiligen Gastfamilie spiegelt. Aus dieser Perspektive lassen sich die Hausschreine sogar als ein – intimer – Ausdruck der Familiencharakteristika betrachten: Nur eine Familie, der ein hoher Grad an materieller Sicherheit viel bedeutet, stattet ihren Schrein mit teuren, neuen Silberobjekten aus. Wird dieser Schrein dann im zentralen Empfangsraum des Hauses sichtbar für jeden Besucher präsentiert, wird der persönliche Reichtum geradezu demonstrativ vorgeführt. Andere Familien, denen Mobilität und Reisen am Herzen liegen, zeigen diese Vorliebe auch in der hohen Anzahl von Bildnissen aus besuchten Pilgerorten im Schrein. Eine große Zahl von neomodischen Götterdarstellungen deutet auf die Aufgeschlossenheit der Inhaber für neue Entwicklungen hin, während ein Schrein voller liebevoll gepflegter Erbstücke ein größeres Maß an Traditionalismus und Verbundenheit mit familiären Traditionen signalisiert. Haben die Familienmitglieder unterschiedliche Einstellungen zu Mobilität und Beständigkeit bzw. Moderne und Tradition, so verwischt sich das Bild jedoch zugunsten der für diese Andachtsorte so typischen Vielschichtigkeit.

In den Fallbeispielen wurde auf die Verehrung von jenen Gottheiten gesondert eingegangen, deren Auftreten insgesamt und in einem speziellen Kontext besonders auffällig ist. Viele der ebenfalls in den Schreinen verehrten Gottheiten konnten hier nicht berücksichtigt werden – die Beziehung zu ihnen ist meist stark individuell geprägt. Aus der Auswahl der im Detail behandelten Gottheiten Rückschlüsse auf die allgemeingültige Wichtigkeit einzelner Gottheiten zu ziehen, halte ich vor dem Hintergrund der erwähnten Vielschichtigkeit grundsätzlich für falsch. Jeder Schrein und jede darin anwesende Gottheit ist individueller Ausdruck der Gläubigkeit einer Familiengruppe oder eines einzelnen Familienangehörigen. Dieses individuelle Beziehungsgeflecht kennt keine „wichtigen“ oder „unwichtigen“, „potenten“ oder „einflusslosen“ Gottheiten – die Besonderheit des persönlichen Andachtsortes Hausschrein liegt gerade in der Freiheit, die Verhältnisse zu interpretieren und zu gestalten, wie es das Bedürfnis des

Einzelnen gerade verlangt, und diese Individualität zugleich in der Gemeinsamkeit des Schreins aufgehen zu lassen. Deshalb können sich Gottheiten in den Schreinen vereint finden, die aus völlig unterschiedlichen Kontexten stammen; Einordnungen in Kategorien wie shivaitisch oder vishnuitisch greifen hier nicht. Vereint sind die Gottheiten im Vertrauen, in der Zuneigung und im Glauben, die zumindest ein Familienmitglied zu ihnen empfindet, und der Überzeugung, dass die Präsenz gerade dieser Gottheiten der gesamten Familie Schutz und Unterstützung in ihrem Leben gewährt.

## **7 Hausschreine als beständiger Fokus von Religion in einem sich wandelnden Alltag**

Ziel dieser Arbeit war, die Hausschreine hinduistischer Mittelschichtsfamilien in ihrer unterschiedlichen Zusammensetzung umfassend vorzustellen sowie die am Schrein praktizierte Religiosität in ihrer Entwicklung und Bedeutung für die Familien zu erläutern. Der individuelle Charakter und die große Vielfältigkeit der Hausschreine wurden grundlegend erläutert. Die Zusammensetzung der Schreine wie die am Hausschrein praktizierte Alltagsreligiosität habe ich als eine lebendige, vom Einfluss religiöser Experten und Eliten weitgehend unabhängige Praxis von Laien beschrieben, die von den Gläubigen ihren jeweiligen Lebensumständen angepasst wird.

Die von mir untersuchte provinzielle Mittelschicht Ujjains durchläuft zurzeit einen merklichen Wandel ihrer Lebensgestaltung. Auffälliger ist weniger, dass in Ujjain eine „Konsumentenklasse“ – wie es manche Untersuchungen über die indische Mittelschicht erwarten ließe – entsteht, das Interesse an modernen Konsumgütern oder an außerhäuslicher Freizeitgestaltung ist in Ujjain weiterhin gering. Die wichtigste Ausnahme stellt das zunehmende Interesse der Familien an Urlaubs- und Pilgerreisen dar. Wie die Politologin Fernandes (2006: 72ff.) feststellt, ist es in erster Linie die Englisch sprechende Mittelschicht, die die Vorstellung der Wirtschaftsfachleute von einer am Konsum orientierten neuen Schicht erfüllt. Das vergleichsweise geringe Interesse am Konsum – ein Interesse, das laut Breckenridge (1995) aber ein zentrales Moment von Moderne darstellt – bedeutet jedoch nicht, dass die überwiegend hindisprachigen Bewohner Ujjains unberührt von Neuerungen und modernen Einflüssen ein – wie auch immer geartetes – „traditionelles“ Leben führen. In der jüngeren Generation setzen sich vor allem aus ökonomischen Zwängen heraus immer mehr Kleinfamilien, in denen beide Ehepartner berufstätig sind, als Lebensform durch. Das Haus verliert damit seinen eindeutigen Bezug als Lebensmittelpunkt von Frauen. Welche Bedeutung dies für den religiösen Mittelpunkt des Hauses haben wird, und welche genauen Entwicklungen die alltägli-

che Religiosität und mit ihr die Hausschreine der Mittelschichtsfamilien aus Ujjain nehmen werden, kann nur die Zukunft zeigen – welche möglichen Tendenzen sich aus den erhobenen Daten ableiten lassen, werde ich in einigen abschließenden Thesen vorstellen.

### **7.1 Die mobile Gottheit**

Die ökonomischen Zwänge, die junge Leute zur Gründung von Kleinfamilien veranlassen, führen zu einer größeren räumlichen Mobilität dieser Generation, als sie bereits ihre Eltern bewiesen hat. Junge Familienmitglieder, die ich als Bewohner Ujjains kennengelernt habe, leben oder lebten in den vergangenen Jahren in Ahmedabad, Pune oder Mumbai, in Manila, Dubai oder Washington. Während ihre Eltern innerhalb Indiens von einem Bundesstaat in den anderen gezogen waren, sind die jungen Leute aufgrund ihrer Bildung zu aktiven Teilnehmern der globalen Wirtschaft geworden, die ihrer Beschäftigung weltweit nachgehen können. Aber auch in der Freizeit zieht es die jüngeren Familienmitglieder stärker aus ihrer Heimatstadt fort, als in jungen Jahren ihre Eltern.

Vermutlich werden sich diese Tendenzen aufgrund demographischer Faktoren und der Notwendigkeit, sich ökonomischen Zwängen anzupassen, weiter verstärken. Seit meinem ersten Aufenthalt in Ujjain haben in allen Haushalten gravierende Veränderungen stattgefunden: Durch Todesfälle sind Haushalte teils aufgelöst, teils in ihrer Hierarchie verändert worden; Hochzeiten haben insbesondere junge Frauen aus Ujjain und sogar aus Indien fortgeführt, aber auch Berufstätigkeit hat bei jungen Männern wie Frauen zu derartigen Umzügen geführt. Nur eine Tochter hat innerhalb der vergangenen sieben Jahre in eine Großfamilie in Ujjain eingehiratet.

Als Konsequenz dieser räumlichen Flexibilität der Familien werden zwangsläufig auch ihre Gottheiten mobiler. Wenn das Leben Angehörige der Mittelschicht aus ihrem Heimatort hinausführt, so richten sie auch in

ihrer neuen Heimat Schreine ein. Für diese häuslichen Schreine nehmen sie die Bildnisse ihrer favorisierten Gottheiten mit, die dann in einer fremden religiösen Umgebung in der persönlichen Tradition weiter verehrt werden. So wird Camunda Mata, deren Kult in Nordindien beheimatet ist, im Hausschrein im südindischen Bangalore verehrt; Balkrishna hat es sogar bis nach Dubai geschafft. Die im Bildnis präsenten Gottheiten können den Umzügen der Familien zwar bis ins andersgläubige Ausland folgen. In der Fremde müssen sie sich jedoch – wie die Menschen auch – mit den veränderten Lebensbedingungen arrangieren und eventuell in der tagtäglichen Verehrung Einschränkungen hinnehmen. In dem muslimischen Wüstenstaat der Vereinigten Arabischen Emirate steht kein morgendlicher Blütenschmuck zur Verfügung, so dass Krishna nur mit einer deutlich vereinfachten *pūjā* verehrt werden kann, obwohl die junge Urmila als Hausfrau ausreichend Zeit für eine längere Versorgung des Gottes hätte.

Dass Mobilität den Gottheiten aus Hausschreinen grundsätzlich nicht wezensfremd ist, zeigt die ältere Tradition der Pilgerobjekte. Schon aus der Großelterntradition sind solch mobile Bildnisse überliefert, die von teils weit entfernten Pilgerzentren nach Ujjain gelangt sind. Im Gegensatz zur der Sphäre religiöser Experten zugehörigen, in Tempeln praktizierten Religion kennt die häusliche Religiosität keine räumliche Beschränkung. Mit zunehmender Reisetätigkeit werden mehr und mehr als Souvenir gekaufte Götterbildnisse ihre Heimstatt in den Schreinen der Mittelschicht finden – sei es in Ujjain oder sei es in anderen Gegenden Indiens oder sogar im Ausland.

## **7.2 Wege zu einer veränderten religiösen Praxis**

Die Haushalte, in denen die Befragten in der Fremde leben oder lebten, sind allesamt Kleinhaushalte. Die ökonomischen Gegebenheiten führen darüber hinaus dazu, dass auch in Ujjain Kleinhaushalte der Kindergeneration entstehen, wenn die Eltern außerhalb Ujjains leben. Die Kinderge-

neration übernimmt also auch hier zunehmend die Gestaltung ihres Lebens fern von Anleitung und Rat ihrer Eltern und Schwiegereltern. Die traditionell in einen Gruppenkontext eingebundenen Individuen leben in den neuen Haushalten in kleineren Gruppen und emanzipieren sich damit zwangsläufig von den starken Verpflichtungen innerhalb der Familie. Als Folge der kleineren Haushalte verteilt sich auch die Arbeitsbelastung auf nur noch wenige Individuen. Gerade berufstätige junge Mütter spüren diese Belastung, so dass sich auch im konservativen Ujjain das Leben der Kindergeneration gravierend von dem ihrer Eltern und Großeltern unterscheidet: Zeit wird für junge Frauen zum raren Faktor – ein Umstand, der im Leben der Mütter und Großmütter unvorstellbar ist.

Die veränderten Lebensumstände schlagen sich auf die Gestaltung der Religiosität in diesen Kleinfamilien nieder. Bezüglich der Gestaltung der *pūjā* fällt in erster Linie eine starke Tendenz zu Verkürzung und Vereinfachung auf, mit der das Ritual in einen hektischer gewordenen Alltag eingepasst wird. In einer Tradition, in der religiöse Kenntnisse in erster Linie durch Beobachtung und Nachahmung an die Kinder vermittelt werden, wirkt sich das Leben in einer Kleinfamilie deutlich auf die rituellen Kenntnisse der hier aufwachsenden Kinder aus: Die praktizierten Rituale werden tendenziell kürzer, intensive Kenntnisse über umfassende Rituale gehen verloren. Werden die Kinder während des Tages von ihren Großeltern betreut – wie es häufig Usus ist –, beobachten sie dort weiterhin umfangreichere Verehrungszeremonien, die sie nachahmen können. Aufgrund der zunehmenden Mobilität der Familien ist Appadurais Feststellung auf längere Sicht jedoch sicherlich richtig:

„First, the sort of transgenerational stability of knowledge that was presupposed in most theories of enculturation (or, in slightly broader terms of socialization) can no longer be assumed.“ (Appadurai 1998: 43)

Das Bedürfnis der jungen Leute nach detaillierten Begründungen für religiöse Handlungen kann allerdings auch zu einem anders gearteten, tiefe-

ren Verständnis der tatsächlich überlieferten Praxis führen. Anstelle des Rückgriffs auf generationsübergreifendes Wissen könnten die jungen Leute ihre Neugierde zunehmend mit Hilfe von Medien wie dem Internet oder gedruckten Ratgebern befriedigen. Heute schon suchen die in kleinere Gruppen eingebundenen Individuen zunehmend Rat bei Altersgenossen aus der Verwandtschaft und bei Freunden zur Gestaltung der Schreine. Denn deren Lebensumstände und Vorstellungen von persönlicher Entwicklung sind den eigenen näher als die der Eltern- oder Großelterngeneration mit ihren in eine größere Gesamtheit eingefügten Lebensentwürfen.

Durch die stärker werdende Präsenz neuer Autoritäten hinsichtlich religiöser Praxis wird die Wahrscheinlichkeit größer, dass auch Gottheiten unter Freunden empfohlen werden. Freunde und Bekannte, die unterschiedlichen religiösen Traditionen entstammen und sich jeweils individuell mit religiösen Themen befassen, greifen auf eine deutlich größere Auswahl religiöser Schulen und Lehren zurück, als dies in einer einzelnen Familie der Fall ist. Dies kann zu einer Schwächung familiärer Traditionen zugunsten von Moden oder Traditionen anderer Familien führen. Junge Leute finden die Vorträge Oshos, die Ausführungen Deepak Chopras oder die Lehren des Reiki zeitgemäßer als die elterlichen Lesungen aus dem Ramayana von Tulsidas – verfasst im 16. Jahrhundert. Gerade jüngere Befragte bezeichnen die Religion ihrer Eltern gerne als „überholten Aberglauben“ und sind offen für neue religiöse Schulen, die konkrete Hilfe in schwierigen Lebenssituationen in den Mittelpunkt stellen. Da das grundsätzliche Vertrauen in Religion als notwendiger und hilfreicher Bestandteil des Lebens auch bei diesen jungen, kritischen Menschen fortbesteht (vgl. auch Rao 2002: 9), werden die aktuelleren Inhalte, die Verbreitung ihrer Lehren über moderne Medien und die Vermittlung durch Empfehlungen moderne *gurus* in der jüngeren Generation zunehmend populär machen. Damit werden Lehren, die zunächst vorrangig auf eine westliche Anhängerschaft ausgerichtet waren, sich auch im Heimatland der *gurus* verbreiten und in die reiche Tradition religiöser Lehren eingehen.

### 7.3 Hinduismus als Freizeitreligion?

Die aktuelle Entwicklung zeigt, dass die vorhandene Zeit für religiöse Aktivitäten in den Kleinfamilien im Alltag immer knapper wird. Im Unterschied zu größeren Haushalten, in denen sich immer eine Person findet, die, z. B. als Hausfrau oder als Ruheständler, ihren Lebensmittelpunkt im Haus hat, ist der Kleinhaushalt nur an Feiertagen oder am arbeitsfreien Sonntag das tatsächliche Zentrum des Familienlebens. An diesen Tagen und im Urlaub nehmen sich viele junge Familien Zeit für ausführlichere religiöse Aktivitäten – sei es eine umfangreichere *pūjā* an ihrem Hausschrein oder sei es eine der populären kombinierten Pilger- und Urlaubsreisen. In den von Zeitnot und Organisationszwängen geprägten Kleinfamilien scheint sich die Religionspraxis in Richtung einer Freizeitreligion zu entwickeln, die, an Wochenenden und im Urlaub auf Pilgerreisen praktiziert, im Alltag nur noch pflichtschuldig in den engen Zeitplan eingepasst wird.

Ist es jedoch richtig, aus dem zeitlichen Umfang religiöser Handlungen auf deren Bedeutsamkeit für die Praktizierenden zu schließen? Die Aussagen der befragten Frauen – die Hauptakteurinnen an den Schreinen – weisen auf das Gegenteil hin. Auch mit zunehmender Belastung der Frauen außerhalb des Hauses wird sich die traditionelle Rollenverteilung in Bezug auf die Schreinbetreuung kaum ändern, denn auch die jüngere Generation betrachtet häusliche religiöse Aktivitäten als ureigene Aufgabe von Frauen, die diese Aufgabe nicht als zusätzliche – belastende – Pflicht wahrnehmen. Für sie bietet die *pūjā* am Hausschrein vielmehr einen Moment individuellen Rückzugs, wie er sich sonst weder in großen Familienverbänden noch in der Kleinfamilie finden lässt. Für Frauen spielen religiöse Handlungen innerhalb und außerhalb des Hauses eine bedeutende Rolle, da sie einen Raum persönlicher Autonomie in einem sonst stark reglementierten Leben schaffen – entweder in Form alleinigen Handelns oder zusammen mit dem Ehemann außerhalb der größeren Familie. Dieses Bedürfnis nach Freiraum – das im modernen Alltag einer Mutter besonders schwer zu erfüllen ist – wird dafür sorgen, dass die religiöse Praxis

auch weiterhin wichtiger Bestandteil des Alltags bleiben wird. Obwohl religiöse Aktivitäten zunehmend an arbeitsfreien Tagen stattfinden werden, bleibt die Bedeutung religiöser Betätigung und spirituellen Beistands für die jungen Leute auch – und gerade – im stressigen Alltag groß.

Die Verbundenheit zwischen Freizeitgestaltung und religiöser Praxis zeigt sich neuerdings in Ujjain auch in einer neuen Facette, die eventuell sogar auf einen erneuten Popularitätszuwachs des in der jungen Generation nicht mehr sehr beliebten Krishnas hindeutet: Der 2006 von *ISKCON* neu eröffnete Krishna-Tempel in einem Mittelschichtsvorort von Ujjain hat sich bis heute zum beliebten Ausflugsziel entwickelt. Besonders am Samstagabend fahren junge Leute in großer Anzahl zu diesem Tempel, um an der abendlichen Verehrungszeremonie teilzunehmen. Wie in der *ISKCON*-Bewegung üblich, werden dann die Gottheiten hingebungsvoll mit Tanz und Gesang verehrt – im an Unterhaltungsindustrie armen Ujjain die einzige Möglichkeit, in der Öffentlichkeit zu tanzen. Inwieweit sich Krishna über seinen Status als Gastgeber für tanzlustige Jugendliche zu einer wieder vermehrt verehrten Gottheit entwickeln wird, wird die Zukunft zeigen – für unwahrscheinlich halte ich dies keineswegs.

#### **7.4 Frauen als Agentinnen von Wandel und Vielfalt**

Frauen haben sich in der Untersuchung als Hauptpersonen bei der Gestaltung der Schreine und der Versorgung der Gottheiten erwiesen. Als Bewahrerin der häuslichen Traditionen sorgen sie zugleich für das ständige Einsickern äußerer Einflüsse, da sie durch Heirat aus ihrem eigenen Familienverbund aus- und in den des Mannes eintreten. Auch wenn dieser Vorgang anfangs ein Prozess der Unterordnung unter die Regeln und Vorschriften der neuen Familie ist, bringen die neuen Familienmitglieder auf längere Sicht oft Charakteristika ihrer Ursprungsfamilie mit in den neuen Haushalt ein – und damit auch in den Hausschrein. Im Falle junger berufstätiger Frauen beschränken sich die möglichen neuen Impulse für die

Schreine der Schwiegerfamilie nicht mehr auf eigene familiäre Traditionen. Die durch Kontakte zu anderen jungen Menschen erfahrenen religiösen Impulse werden durch eine steigende Bereitschaft zu Tempelbesuchen ergänzt, so dass Frauen heute nicht mehr nur die Tradition ihrer Geburtsfamilie vertreten, sondern individuelle Vorlieben und Interessen verfolgen können. Je größer die Gestaltungsfreiheit junger Frauen am häuslichen Schrein ist, desto leichter und schneller werden die Andachtsorte diese neue Vielfalt abbilden. Gerade die Schreine der neuen Kleinfamilien, die meist ausschließlich von den Frauen gestaltet werden, lassen auch in Zukunft eine große individuelle Bandbreite erwarten. Obwohl im Zuge der Kenntnisvermittlung durch Beobachtung das Wissen über die Bedeutung alter Bildnisse verloren gehen wird und mit der Auflösung und Neugründung von Schreinen Gottheiten der Großelterngeneration aus den Häusern verschwinden werden, wird die Individualität der Frauen dafür sorgen, dass die Vielfalt im verehrten Pantheon der Familien erhalten bleibt.

### **7.5 Hausschreine als Heimstatt zufriedener Gäste**

Unabhängig vom Umfang der Rituale oder den hinzugezogenen Ratgebern bleiben im Verständnis der Schreinbesitzer bestimmte Grundannahmen erhalten. Besonders die Vorstellung, dass der Schrein ein Ort göttlicher Präsenz ist und dass die Gottheiten hier in einem regelmäßigen Ritual zu pflegen und zufriedenzustellen sind, steht unverändert im Zentrum der häuslichen religiösen Rituale. Kein Befragter konnte sich einen Haushalt ohne einen Platz vorstellen, der ausschließlich den Gottheiten vorbehalten ist. Der zeitliche Umfang der *pūjā* mag sich ändern, einige Inhaber nennen den Ort nicht mehr Schrein. Aber in allen Wohnungen und Häusern ist eine Nische, ein Regalbrett oder eine Kammer eingerichtet – Orte, in denen die Gottheiten als Gäste empfangen und versorgt werden.

Die Grundidee, die die Gestaltung und Zusammensetzung von Schreinen beeinflusst, hat sich über die Generationen kaum geändert: Wichtig war schon immer, dass die Inhaber des Schreins den anwesenden Gottheiten

in ihren Wünschen und Bedürfnissen gerecht werden konnten. Schließlich sind die Gläubigen als Gastgeber bestrebt, ihre Gäste zufriedenzustellen. Berichte von Angehörigen der Großelterngeneration und der Praxisvergleich von Eltern- und Kindergeneration legen nahe, dass sich die Einschätzung, was den Göttern genügt, in Hinsicht auf Zeitaufkommen, verwendete Materialien oder Regeln für verehrte Götter und für handelnde Personen gewandelt hat. Der Wunsch, die Gottheiten so zu versorgen, wie sie es – mutmaßlich – erwarten, führt dazu, dass sich die Zusammensetzung eines Schreins zugunsten leicht zugänglicher Gottheiten in ihrer einfach zufriedenzustellenden Darstellungsform entwickelt hat. Eine interessante Frage für künftige Untersuchungen wird sein: Welche Gottheiten werden oder bleiben in diesem Rahmen populär? Zu den von der jungen Generation heute favorisierten Gottheiten zählt auch Hanuman, dessen Popularität erst durch die Aufweichung eines Verehrungstabus möglich wurde. Werden sich auch andere Gottheiten in ihren Bedürfnissen den Möglichkeiten ihrer Gläubigen anpassen? Michaels stellt zum Verständnis, das die Gläubigen von ihren Gottheiten haben, fest:

„Śiva bleibt wie die anderen Götter auch eine Leerstelle, die je nach Tradition, Gegend und Religiositätsform mit nahezu unbegrenzt vielen Aspekten angefüllt werden kann.“ (Michaels 1998: 244)

Die Interpretation einzelner Gottheiten kann auch innerhalb einzelner Familien variieren – wie im Beispiel von Hanuman. Ob sich auch die „großen“, heute noch als schwierig oder anspruchsvoll verstandenen Gottheiten – wie Krishna – mit einfacheren Verehrungen zufriedengeben und damit wieder an Popularität gewinnen werden, müssen zukünftige Untersuchungen zeigen. Dass derartige Neuinterpretationen weiterhin permanent vorgenommen werden, ja dass sie eines der zentralen Merkmale des lebendigen Hinduismus sind, halte ich für sicher.

## **Fazit            Individuelle Vielfalt statt umfassender Gleichförmigkeit**

Hausschreine spiegeln eine ausgesprochen individuelle Ausprägung alltäglicher Religiosität, da ihre Gestaltung eng mit ihren Inhabern und deren aktueller Lebenssituation verknüpft ist. Beschränkungen oder Hierarchien, wie sie die Religion in ihrer offiziellen, von Gelehrten und Priestern vertretenen Ausprägung kennt, gelten in diesem privaten Rahmen nicht. Deshalb befinden sich Schreine in einem ständigen Veränderungsprozess. Wie die Familien, in deren Haushalt sie gehören, sich durch Geburten, Heiraten, Todesfälle und Umzüge verändern, so werden Schreine ergänzt, umgebaut, aufgegeben oder an neue Orte transferiert. Die von mir ausführlich untersuchten Schreine sind zum Zeitpunkt der Veröffentlichung dieser Arbeit mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht mehr so existent, wie ich sie vorgefunden habe. Meine Ergebnisse sind im Detail deshalb auch als Momentaufnahme in einem permanenten Wandlungsprozess zu verstehen.

Das Gesamtbild, das aus meiner Analyse entsteht, zeigt Tendenzen und Veränderungsprozesse, die dauerhaft Geltung haben, obwohl sich zum Beispiel die Anzahl einzelner verehrter Gottheiten verändert hat. Nicht das genaue Verhältnis ist in einer dynamischen Untersuchungseinheit geringer Größe ausschlaggebend. Wichtig sind vielmehr die nachvollziehbaren Verschiebungen und ihre Nähe zu Veränderungen im Familiengefüge oder in den Lebensumständen, die klar erkennbar sind. Die Zusammensetzung der Hausschreine spiegelt die Lebensgeschichten ihrer Besitzer in ihrer religiösen Ausprägung wider – Gottheiten, die ihnen ans Herz wuchsen, (Pilger-)Reisen, die unternommen wurden, und Moden, die ihnen gefallen haben. So ist die Zusammensetzung der Gottheiten in den Schreinen immer ein Abbild der persönlichen Auseinandersetzung mit Traditionen und modernen Möglichkeiten.

Wie diese religiöse Praxis im Einzelnen aussieht, variiert von Familie zu Familie genauso stark wie die Kenntnisse über Hintergründe ihrer Hand-

---

lungen. Die große Bandbreite liegt in der individualistischen Natur der Religion und in der auf korrekte Handlungen konzentrierten Tradierungsform begründet, in der das korrekte Wissen über religiöse Zusammenhänge immer eine untergeordnete Rolle spielte. Insgesamt sind die Gläubigen in ihrer Interpretation und Auslegung von Religiosität frei. Sie können sich bei Bedarf an religiöse Autoritäten wenden, tun dies aber eher selten. Diese Autarkie und die daraus resultierende große Flexibilität ist ein zentrales Moment von Alltagsreligion. So ist es möglich, religiöse Inhalte, Vorstellungen oder Praktiken dem jeweiligen Lebensumstand anzupassen und damit die Befriedigung persönlicher Bedürfnisse in allen Zusammenhängen sicherzustellen.

Unabhängig vom Umfang des täglichen Rituals oder der Tiefe religiöser Kenntnisse: Die zentrale Rolle, die Religiosität im Leben der Menschen einnimmt, hat sich nicht verändert. Dies zeigt sich unter anderem darin, dass alle Befragten die Notwendigkeit eines Hausschreins in jedem Haushalt betont haben. In einzelnen Gesprächen wurde die übliche religiöse Praxis zwar auch als überkommene Verpflichtung beschrieben, der man sich gerne entziehe – allerdings immer nur von Familienmitgliedern, für die andere die tägliche *pūjā* praktizierten. Eine so weitgehende Ablehnung, dass es einen Haushalt ohne Schrein gegeben hätte, ist mir nicht begegnet. Ob dieser Ort aus „nur wenigen Bildern“ besteht – wie im Beispiel von Mohini – oder eine stattliche Ansammlung wertvoller Objekte ist, gibt nicht den Ausschlag. Die Präsenz der Götter an einem speziell für sie eingerichteten Ort, die Möglichkeit, ihnen täglich zu begegnen und um Unterstützung für die Haushaltsmitglieder zu bitten, sind die zentralen Momente der häuslichen Religiosität, auf die Gläubige nicht verzichten möchten.

Am Hausschrein begegnet der Gläubige seinen Göttern – in der persönlichen Gestaltung, in der selbst gewählten Form der Praxis und in der von allen Mitgliedern des Hauses mitbestimmten Zusammenstellung. Teils wählen die Familie Statuen, die sie mittels priesterlicher Zeremonien mit

---

dem göttlichen Atem haben „beseelen“ lassen; viele Familien verehren natürliche Materialien, die selbst entstandene Gottheiten repräsentieren und keinerlei Zeremonien bedürfen, um die Anwesenheit der Gottheit hervorzurufen; wiederum andere Familien verehren Bildnisse, die nie in Zeremonien geweiht wurden. Trotzdem steht für alle Praktizierenden außer Frage, dass sie zumindest während der *pūjā* den Gottheiten direkt begegnen und deshalb die Notwendigkeit besteht, die Schreine mit Sorgfalt zu pflegen. Hausschreine sind somit Orte absoluter Persönlichkeit und Individualität, die weit entfernt von einer Vereinheitlichung durch Moden oder durch politische Einflüsse sind. Ihre Individualität entfalten sie unter anderem in der Vielzahl der verehrten Gottheiten. Einzelne Gottheiten mögen im Rahmen von Moden häufiger auftreten, andere sich in ihren Ansprüchen den sich ändernden Umständen im Leben der Haushalte anpassen – in der Gesamtheit Schrein werden im direkten Vergleich immer mehr Unterschiede als Ähnlichkeiten zu finden sein. Wenn in der näheren Betrachtung außerhäusliche Einflüsse deutlich werden, so sind diese bisher doch immer religiöser Natur; politische Einflüsse, wie sie zum Beispiel die massive Rama-Kampagne der Hindu-Nationalisten vermuten ließe, sind dagegen nicht nachweisbar.

Eine kleine Gruppe privater Schreine von Mittelschichtsfamilien einer zentralindischen Provinzstadt bilden das Zentrum dieser Analyse. An ihnen habe ich gezeigt, wie in Hindu-Familien täglich die Gottheiten verehrt werden, welche Auswahlkriterien bei der Zusammenstellung der Schreine berücksichtigt werden und mit welchen Mechanismen Kenntnisse über religiöse Handlungen und familiäre Traditionen zwischen den Generationen weitergereicht werden oder auch verloren gehen. Die untersuchten Familien wurden als in der älteren Generation vergleichsweise konservativ vorgestellt; ihre Kinder leben trotzdem vermehrt in Kleinfamilien, in denen auch die Frauen berufstätig sind. Diese veränderten Lebensumstände ließen sich auch in der Zusammenstellung der Schreine nachvollziehen, allerdings nicht als radikaler Wandel oder plötzliche Abwendung von der

---

familiären religiösen Tradition. Es sind die kleinen Ergänzungen und Auslassungen in der Auswahl der verehrten Gottheiten sowie die bevorzugten Darstellungsformen, die Änderungen anzeigen. Im Detail betrachtet, zeigt sich, dass die Hausschreine nicht einem einzigen klar definierbaren Ordnungsprinzip unterliegen, sondern Ergebnis der Einflussnahme unterschiedlicher innerfamiliärer, außerhäuslicher und individueller Komponenten sind. Damit geben die Schreine ein Abbild der diffusen, nicht eindeutig definierbaren Religion Hinduismus, deren alltäglicher individueller Fokus sie sind.

Die symbiotische Verbundenheit der Schreine mit der jeweiligen Familie führt dazu, dass sich auch veränderte Lebensumstände in ihnen ablesen lassen. In dieser Arbeit ist dies am Beispiel von Familien der Mittelschicht Ujjains geschehen, deren Entwicklung von den neuen Möglichkeiten globaler Mobilität und guter Bildung geprägt ist. Es wäre hochinteressant, auch aus anderen Gesellschaftsschichten und Regionen, aus den Metropolen und Dörfern des Subkontinents weitere Schreine als bebilderte Familiengeschichten kennenzulernen und an ihnen die Form und Richtung stattfindender Veränderungen abzulesen. Eine größere Datenbreite gewährt Einblick in die individuellen Entwicklungen im modernen Indien. Auch die wachsende und abnehmende Popularität der verschiedenen Gottheiten ließe sich so nachvollziehen und könnte ein Bild des aktuellen, modernen Hinduismus zeichnen, wie er von den Menschen im Alltagsleben favorisiert wird. Dass es nachvollziehbare Veränderungen in den Schreinen aller Gegenden und Gesellschaftsschichten Indiens gibt, halte ich für genauso sicher, wie dass die häuslichen Schreine in ihrer Individualität und Vielfältigkeit fortbestehen werden.

Mit meiner systematischen Darstellung individueller Andachtsorte möchte ich eine Lücke in der ethnologischen Fachliteratur über den Hinduismus füllen, indem ich die materiellen Dinge der Religion ins Zentrum der Untersuchung stelle und mit ihrer Hilfe einen zentralen Aspekt religiöser All-

---

tagsaktivität vorstelle. Aus dieser Analyse ist deutlich geworden, dass die größte Gemeinsamkeit von Schreinen ihre Vielfalt ist; Ansätze, die im Pantheon des Hinduismus eine Hierarchie von wichtigen und unwichtigen Gottheiten zu erstellen suchen, zielen an der charakteristischen Autonomie der individuellen Schreine vorbei. Denn im sakralen Ort Hausschrein findet die latente Autarkie des Einzelnen im Hinduismus ihren Kumulationspunkt: Keine Experten vermitteln zwischen dem Laien und dem Göttlichen, die Begegnung erfolgt direkt. Die Intensität der Beziehung, die Präsenz der Gottheiten wird von den Gläubigen selbst gesteuert und ihren Kapazitäten angepasst. Die Zusammenstellung der Schreine entspricht keinen allgemeingültigen gesellschaftlichen, familiären und religiösen Regeln, sondern beruht einzig auf den Entscheidungen der jeweiligen Familien. Die Lebensdauer eines Schreines ist an seine Inhaber gebunden, die Individualität des Ortes ist so groß, dass der Schrein die dauerhafte Abwesenheit des Inhabers nicht unverändert übersteht.

Man kann die Bildnisse eines Hausschreins als das Abbild religiösen Wollens und Strebens der einzelnen Familien bezeichnen, die im Detail zu lesen jedoch einzig der Eingeweihte imstande ist, der die Biographien der einzelnen Objekte in ihren größeren Kontext einbinden kann. Neben dem mit allen intimen Kenntnissen ausgestatteten Schreinnutzer gibt es weitere Verständnisebenen des Gesamtobjekts Schrein. Die Interpretation zumindest eines Teils der Gottheiten ist vielen Gläubigen gegeben, den darüber hinausweisenden privaten Kontext erkennt nicht jeder. Selbst in den Familien gibt es Abstufungen – für die jeweiligen individuellen Bedürfnisse reichen die Kenntnisse des Einzelnen aus. Solange Gläubige das Bedürfnis verspüren, mit dem Göttlichen in direkten Kontakt zu treten und ihr Heim von einer göttlichen Kraft schützen zu lassen, so lange wird es Hausschreine in Hindu-Familien geben. Er ist die private Essenz der individuell geprägten, dogmenlosen Nichtreligion Hinduismus.

I Landkarte von Indien mit den wichtigsten erwähnten Orten



## II Typisierung der Gottheiten

Um die Zusammensetzung der Schreine sinnvoll vergleichen zu können, waren vorab einige Überlegungen hinsichtlich der Benennung der Gottheiten nötig. Denn bei der Aufnahme der Schreine wurden immer die von den Schreininhabern verwendeten Bezeichnungen für jede Gottheit notiert. Es entstand eine umfangreiche Liste der unterschiedlichen Beinamen von Gottheiten: Insgesamt finden sich in der Untersuchungseinheit in 16 Schreinen 283 Bildnisse von Gottheiten, für die immerhin 95 unterschiedliche Bezeichnungen verwendet wurden. Um festzustellen, ob Gottheiten mit feststellbarer Regelmäßigkeit in den Familien verehrt werden, mussten die verschiedenen Beinamen jeweils unter einem Namen zusammengefasst werden. Die Anzahl der Gottheiten wurde so auf 32 reduziert.<sup>17</sup>

Die Typisierung der Gottheiten folgt der emischen Perspektive, zentrales Kriterium bei der Zuordnung zu einem Namen war immer das Verständnis der Schreininhaber von ihren Objekten, wie sie in Interviews und Gesprächen zum Ausdruck kamen. So wird ein Farbdruck der Göttin Lakhi, der von Sita und Arjun übereinstimmend als Lakshmi benannt wurde, in der Übersicht als Lakshmi gezählt – Arjun hatte offenkundig in großer Eile zu Diwali ein Bild von Lakshmi kaufen wollen und dabei die Bildunterschrift unter dem Druck falsch gelesen. Im Falle des aus fünf Gottheiten bestehenden, Pancgaur genannten Objektes, das sich in den Schreinen zweier aus Maharashtra stammenden Familien findet, führte die Berücksichtigung des Verständnisses der Inhaber zu zwei unterschiedlichen Aufnahmen. In beiden Fällen ist das Bildnis so klein, dass die fünf Gottheiten nur mit Hilfe der Besitzer zu identifizieren waren. Beide Familien waren sich in der Erläuterung einig, dass in diesem Objekt Ganesha und Nandi dargestellt sind, die restlichen drei Gottheiten variierten zwischen Dattatreya, Parvati

---

<sup>17</sup> Eine detaillierte Übersicht, welche Eigenbezeichnungen der Inhaber unter welchen Sammelbegriffen zusammengefasst wurden, findet sich auf den Seiten 177f.

und Naga oder Shiva, Annapurna und Karttikeya und werden jeweils entsprechend in der Auflistung geführt.

Nicht immer konnte allein mit den Erklärungen der Befragten eine sinnvolle Zusammenfassung der Gottheiten erzielt werden. Ergänzend wurden dann ikonographische Fachtexte und ethnologische bzw. religionswissenschaftliche Studien zu Rate gezogen. Dies gilt unter anderem für die besonders schwierige sinnvolle Zusammenfassung der Bildnisse von Göttinnen gemäß nachvollziehbarer Kriterien. Wie Kinsley in seinem Werk über Hindu-Göttinnen bereits feststellte:

„There is a tendency in many texts, myths, and rituals concerning goddesses to subsume them all under one great female being. This goddess has many names, but her most common designation is simply Devi (goddess) or Mahadevi (great goddess).“ (Kinsley 1987: 132)

Diese Tendenz ist auch bei den Objektbeschreibungen der Schrein inhaber zu bemerken. Alternativ zur allgemein zusammenfassenden Feststellung, es würde sich um ein Bildnis der Göttin handeln, wurde in der Identifizierung sehr häufig der Name des Tempels genannt, aus dem das jeweilige Objekt stammte. Insgesamt traten 38 unterschiedliche Bezeichnungen für 103 Bildnisse von Göttinnen auf – ein Verhältnis, das eine Zusammenfassung nötig machte. Alle Göttinnen unter einem Namen zu versammeln, ist aufgrund der unterschiedlichen Charakteristika einzelner Gottheiten allerdings wenig hilfreich. Mittels Befragung der Eigner und ergänzender Literatur wurde deshalb eine nähere Typisierung der einzelnen Göttinnen vorgenommen, die zu einer Zusammenfassung unter zehn Namen führte.

Die Göttinnen Sarasvati, Gayatri, Annapurna und Durga bilden in dieser Zusammenfassung jeweils eine eigenständige Gruppe. Unter dem Namen Lakshmi sind auch die Bildnisse der Göttin Shri aufgeführt, da diese von den Inhabern regelmäßig mit Lakshmi identifiziert wurde (vgl. auch Kinsley 1987: 19ff.). Bei der Zusammenfassung von Bildnissen der Göttinnen Kali und Camunda Mātā unter dem Namen Kali gaben die Angaben der Be-

fragten den Ausschlag. Denn während Mallebrein (1993: 120) zu der Einschätzung gelangt, dass Camunda Mātā als eine Form von Kali betrachtet werden kann, ordnet Keilhauer (1983: 204ff.) sie als eine Form der Durga ein. Auch bei der Gleichsetzung von Renuka und Ekvira unterstützte Mallebreins (1993: 546) intensive Studie zur religiösen Praxis in Maharashtra die Darstellung der Befragten. Die Bildnisse von Gangā und Narmada sind thematisch unter dem Begriff Flussgöttin zusammengefasst. Die letzte Gruppe rekrutiert sich aus all den Göttinnen, die ausschließlich in Begleitung eines männlichen Gottes und als dessen Partnerin verehrt werden. Als ‚Gefährtin eines Gottes‘ sind unter anderem die Göttinnen Sita, Radha und Parvati zusammengefasst, die in den untersuchten Schreinen nie ohne einen männlichen Gefährten auftreten.

Während Camunda Mātā die einzige Form von Kali ist, die in der Untersuchungseinheit auftritt, konnten insgesamt neun Göttinnen als Form der Durga – *durga kii ruup* – identifiziert werden. Die in der Übersicht als Durga aufgeführten Bildnisse sind ausnahmslos Darstellungen der auf einem Tiger reitenden zehnamigen Gottheit, die in der klassischen Ikonographie als *Mahishasuramardini* – „Sie, die den Büffeldämon erschlägt“ – bekannt ist. Da die Ikonographie der restlichen neun Gottheiten variierte, wurde aus ihnen die separate Gruppe „Durgatyp“ gebildet. Wiederum basiert die Zusammenfassung auf der Darstellung der Inhaber, unterstützt durch Zuordnungen in der Fachliteratur – soweit die Göttinnen dort erwähnt werden. Dass die Darstellungen in der Literatur allein keine zuverlässige Identifikation erlauben, zeigt wiederum das Beispiel der Göttin Baglaa Mukhi. Diese wird in der Fachliteratur gemeinhin den zehn Mahavidyadevis des Tantrismus zugeordnet und gilt als Göttin der Arglist, der schwarzen Magie und der Giftmischerei (vgl. Fischer 2005: 98f.). Das Ehepaar Mishra erklärte mir Baglaa Mukhi dagegen als eine Form der Durga und wies jede Verbindung zu tantrischen Verehrungsformen weit von sich. Eine Fahrt in den Tempel von Nalkhera und ein Gespräch mit den dortigen Priestern zeigten schließlich, dass die Göttin sowohl von Tantrikern verehrt als auch von

anderen Gläubigen als Form der Durga aufgesucht wird. Die ursprünglich im Tempel praktizierten Tieropfer gehören mittlerweile der Vergangenheit an, gemeinsam opfern heute alle Tempelbesucher der Göttin gelbe Blumen und Kleider. Nach Fischer (2005: 98f.) dient die gelbe Farbe in der Schwarzen Magie dazu, die Handlungen der Gegner zu behindern, laut Sunara Mishra werden der Göttin gelbe Blumen dargebracht, um sie zu erfreuen.



Abbildung 19: Hauptbildnis im Baglaa-Mukhi-Mata-Tempel von Nalkhera

Während der Baglaa-Mukhi-Mata-Tempel in Nalkhera lediglich von regionaler Bedeutung ist und eine wissenschaftliche Beschreibung dieses Heiligtums nicht vorliegt, gehören andere Tempelbildnisse der Untersuchungseinheit zu den überregional bedeutsamen Pilgerorten, die umfassend beschrieben und behandelt sind. Besonders zu nennen sind hier die Mahalakshmi von Kolhapur und Vaishno Devi. Trotz des an Lakshmi erinnernden Namens wird die Göttin aus Kolhapur von den Inhabern wie auch der Literatur übereinstimmend als Aspekt der Durga beschrieben (vgl.

auch Mallebrein 1993: 210ff.). Auch Vaishno Devi gehört in die Gruppe Durgatyp, wie u. a. aus Erndls Studie (1993) ersichtlich wird.

Die sinnvolle Gruppierung der männlichen Gottheiten gestaltete sich deutlich einfacher. Auch Shiva, Ganesha, Vishnu und Krishna wurden mit Namen von Tempeln benannt. In allen Fällen handelte es sich aber um große, überregional bedeutsame Tempel, die leicht zu identifizieren waren: Unter die zwölf verschiedenen Bezeichnungen für Shiva fallen Mahakal (Shivas Haupttempel in Ujjain), Amarnath (ein bedeutsamer Pilgerort im kaschmirischen Himalaja) und Rameshvaram (ein überregionales Pilgerziel in Tamil Nadu). Für Ganesha-Darstellungen wurden sechs Namen verwendet, darunter Ashta Vinayak und Cintaman Ganesh. Der erste Name bezeichnet acht Ganesha-Tempel in Maharashtra, die in einer traditionellen Pilgerrundreise besucht werden, der zweite einen populären Ganesha-Tempel bei Ujjain. Auch unter den vier Beinamen Vishnus finden sich beliebte Pilgertempel: Tirupati Balaji ist die Hauptgottheit eines Tempels in Südindien, Badrinarayan wird wiederum im Himalaja verehrt. Einer von den acht Namen für Krishna schließlich ist Jaganath – „Herr der Welt“ –, in dieser Gestalt wird Krishna in seinen großen Tempeln in Dwarka und Puri verehrt.

Neben dem Bezug auf Tempel verwandten die Befragten außerdem Beinamen von Göttern, die auf spezielle ikonographische Besonderheiten verweisen. So verweist der Name Veenugopal auf den jungen Krishna als Kuhhirte mit Flöte, Balkrishna zeigt den gleichen Gott als Kleinkind, Shivaling benennt die verbreitete phallusförmige, anikonische Darstellungsform von Shiva. Derartige Bezeichnungen sind auch in Handbüchern zur Ikonographie verzeichnet (vgl. u. a. Schleberger 1986, Keilhauer und Keilhauer 1983), eine schlüssige Identifizierung der gemeinten Gottheit also unproblematisch.

Wie im Falle der Göttinnen gibt es weitere, nach inhaltlichen Kriterien gebildete Gruppen von Gottheiten. Hierzu zählt die Gruppe der *gurus*, in der alle Bildnisse von Persönlichkeiten, die als persönliche Lehrer erklärt wurden, zusammengefasst sind. Konkret finden sich hier sowohl die Fotos lebender Gelehrter, die regelmäßig von ihren Schülern aufgesucht werden, wie auch Bildnisse verstorbener Begründer religiöser Schulen, die als *guru* bezeichnet wurden. Während für diese Gruppe die Beziehung zwischen Bildnis und Schreininhaber das Auswahlkriterium bildete, bezieht sich die Gemeinsamkeit der Gruppe „Bruder von Rama“ auf die Verehrung von Bildnissen ausschließlich im Kontext mit der Hauptgottheit. Die drei Brüder von Rama werden nie ohne Rama selbst dargestellt und ausdrücklich als seine Brüder verstanden. Eine dritte Art der Gruppenbildung erfolgte thematisch. Unter der Bezeichnung „Diwali-Trinität“ findet sich die Gruppe von Lakshmi, Ganesha und Sarasvati, die in dieser Einheit speziell zu Diwali verehrt werden. Da auch die Objekte – ausschließlich Bilder – jedes Jahr zu Diwali angeschafft werden (häufig sind es der örtlichen Tageszeitung entnommene Poster), tauchen diese Bildnisse in der Übersicht nur als die Einheit Diwali-Trinität auf.

Neben allen vorgenommenen Zusammenfassungen machten zwei Objekttypen auch eine Differenzierung nötig. Neben dem bereits eingangs geschilderten Fall des Pancgaur trifft dies außerdem auf den Ramdarbar zu. Diese Bezeichnung wurde von den Befragten – wie auch in der klassischen Ikonographie üblich – für eine spezifische Darstellungsweise von Rama, Sita, Lakshmana und Hanuman verwendet. Direkt anschließend wurde von den Befragten allerdings auf die einzelnen Gottheiten hingewiesen. Gemäß dem Grundsatz, immer das Verständnis der Gläubigen bei der Benennung der Gottheiten in den Mittelpunkt zu stellen, wurde wie im Falle des Pancgaur das eine Objekt deshalb als die vier gezeigten Gottheiten aufgelistet.

<b>Benennung</b>	<b>Bezeichnungen Inhaber</b>
Annapurna	Annapurna; Pancgaur
Bruder von Rama	Bharata; Lakshmana; Ramdarbar; Shatrugna
Carbhujaji	Carbhujaji
Dattatreya	Dattatreya; Pancgaur
Diwali-Trinität	Lakshmi, Ganesha, Sarasvati
Durga	Durga; Durga Mata; Ma Durga
Durgatyp	Amba Mata; Baglaa Mukhi; Devi von Mandsaur; Jina Mataji; Jivdani Mata; Mahalakshmi von Kolhapur; Śri Ambaji; Tulja Bhavani; Vaishno Devi
Flussgöttin	Ganga; Gangajal; Narmada
Gajanan Maharaj	Gajanan Mahadev; Gajanan Maharaj
Ganesha	Ashta Vinayak; Cintaman Ganesh; Ganesha ; Ganeshji; Ganpati; Pancgaur
Gayatri	Gayatri
Gefährtin eines Gottes	Bhudevi; Padmavati; Pancgaur; Pandharpur Devi; Parvati; Radha; Ramdarbar; Rukmini; Shridevi; Sita
Guru	Dr. Mikao Usui; Ramcaranji Maharaj; Shyamanandji Maharaj; Swami Ramdayalji Maharaj
Guru Nanak	Guru Nanak
Hanuman	Bajrangbali; Hanuman; Hathjoli; Pancmukhi Hanuman; Ramdarbar
Kali	Camunda Mata; Kali; Mahakali; Pavagarh; Pavagarh Mata
Karttikeya	Pancgaur
Krishna	Balkrishna; Balmukhandaji; Gopalkrishna; Jagannath Puri; Krishna; Laddugopal; Shri Jagannath; Veenugopal
Lakshmi	Gaja Lakshmi; Lakshmi; Mahalakshmi; Shri Yantra; Shri Yantram
Munja	Munja
Naga	Naga; Pancgaur
Nandi	Nandi; Pancgaur
Navgraha Yantra	Navgraha
Rama	Rama; Ramdarbar
Renuka / Ekvira	Ekvira; Renuka
Sai Baba	Sai Baba; Shirdi Sai Baba
Sarasvati	Mahasarasvati; Sarasvati
Shani	Shani Yantra

<b>Benennung</b>	<b>Bezeichnungen Inhaber</b>
Shiva	Amarnath; Barah Jyotirlingam; Lingam; Mahakal; Mahakaleshvar Mandir; Pancgaur; Rameshvaram; Shankar; Shiv Lingam; Shiva; Shivaji Nagdevata; Shivling
Vishnu	Badrinarayan; Narayan; Tirupati Balaji; Vishnu

<b>Benennung</b>	<b>Typische Gruppendarstellungen</b>
Ramdarba	Rama, Sita, Lakshmana, Hanuman
Diwali-Trinität	Ganesha, Sarasvati, Lakshmi

### III Glossar

<i>ārtī</i> (f.) <sup>18</sup>	Zeremonie, bei der unter Gesang eine brennende Lampe im Uhrzeigersinn vor einem Götterbildnis oder einem anderen heiligen Objekt geschwenkt wird
<i>Balkrishna</i>	Krishna als Kind. Bezeichnung für die Darstellung von Krishna als – meist krabbelndes – Kleinkind
<i>betā</i> (f.)	Tochter
<i>bhagvān</i> (m.)	Gott
<i>bhakta</i>	Anhänger der <i>bhakti</i>
<i>bhakti</i> (f.)	Hingabe, im religiösen Kontext zu einer Gottheit oder einer heiligen Person. Die <i>bhakti</i> -Bewegung betrachtet die bedingungslose, hingebungsvolle Verehrung einer Gottheit als individuellen Weg zur Erlösung.
<i>brahmacārī</i> (m.)	enthaltssam, in Keuschheit lebend, d.h. ein Junggeselle bzw. ein zölibatär lebender Mann
<i>brahman</i> (m.)	Priester
<i>dādī</i> (f.)	Großmutter väterlicherseits
<i>darśan</i> (m.)	Anblick. Im religiösen Kontext bezeichnet <i>darśan</i> den Blickkontakt zwischen Gottheit und verehrender Person.
<i>Daśahrā</i> (m.)	Fest zu Ehren des Sieges Ramas über Ravana, bzw. des Guten über das Böse. Der Feiertag fällt auf den Tag nach <i>Navrātra</i> im September / Oktober.
<i>dharma</i> (m.)	Glaube, Religion, Gesetz; hinduistische Ethik, die die Verpflichtungen von Kasten, Gemeinschaften und jedes Einzelnen regelt. Für Details zum Konzept von <i>dharma</i> und <i>karma</i> vgl. Holdrege 2004: 236f., Oberhammer 1997, Schmithausen 1979
<i>dīdī</i> (f.)	Schwester
<i>Diwālī</i> (f.)	Lichterfest, das im Monat Herbst (Oktober / November) in Angedenken an Ramas Rückkehr in seine Heimat-

---

<sup>18</sup> Für die Übersetzungen im Glossar wurde das Wörterbuch Sharma, Vermeer verwendet

	stadt begangen wird. Auch Lakshmi wird zu <i>Diwālī</i> besonders verehrt.
<i>gangājal (m.)</i>	Gangeswasser
<i>garbā (m.)</i>	Volkstanz, ursprünglich aus Gujarat, wird in Ujjain zu Navratra von Kindern und jungen Leuten öffentlich aufgeführt
<i>ghī (m.)</i>	geklärtes Butterfett
<i>guru (m.)</i>	väterlicher Lehrer, geistlicher Lehrer/Führer
<i>iṣṭadev(a) (m.) / iṣṭadev(a)tā (f.)</i>	persönliche Wunschgottheit, Gottheit, zu der eine Person eine intensive, persönliche Bindung verspürt
<i>ISKCON</i>	International Society for Krishna Consciousness – Bewegung, die in Deutschland besser unter der Bezeichnung „Hare-Krishna-Bewegung“ bekannt ist
<i>karm(a) (m.)</i>	Werk, Arbeit, Handlung, Tat; Schicksal, Geschick; Pflicht; vgl. <i>dharma</i>
<i>Kārtik (m.)</i>	Achter Monat des Hindu-Kalenders, der in den Oktober oder November fällt. Während des ganzen Monats findet in Ujjain ein Jahrmarkt, die <i>Kārtik Melā</i> statt.
<i>Karvāchauth (f.)</i>	Festtag im Oktober / November. An diesem Tag fasten Hindufrauen, um für ein langes Leben ihres Ehemannes zu bitten.
<i>Kumbh Melā</i>	Fest des Kruges. Größtes Pilgerfest Indiens, das in vier Orten, darunter Ujjain, jeweils im 12-Jahres-Rhythmus stattfindet. Den mythologischen Hintergrund der Feier bildet die Geschichte über den Kampf zwischen Göttern und Dämonen um einen mit dem Nektar der Unsterblichkeit gefüllten Krug. Während der Auseinandersetzung seien vier Tropfen des Nektars auf die Erde gefallen. Die vier modernen Festorte repräsentieren die Stellen, die vom Nektar berührt wurden (vgl. Bhardwaj und Lochtefeld in: Mittal 2004: 492). Die moderne <i>Kumbh</i>

*Melā* ist gleichzeitig Treffen der verschiedenen religiösen Lehrer und Schulen aus ganz Indien, Basar und Jahrmarkt. Wichtigster Moment sind die heiligen Bäder, wenn sich zu astrologisch genau ermittelten Zeiten das Wasser in den Nektar der Unsterblichkeit verwandelt, der von den Konsequenzen aller zuvor vollbrachten Taten reinwäscht.

Die geschätzten Teilnehmerzahlen der letzten fünf *Kumbh Melās* in Ujjain zeigen die zunehmende Popularität des Ereignisses: Waren es 1957 etwa 325.000 Menschen, die während der *Melā* ein Bad in der Kshipra nahmen, wurden 1968 schon zwei Millionen Besucher geschätzt. 1980 stieg die Zahl auf vier Millionen, und 1992 wurden 15 Millionen angegeben. Die offiziellen Besucherzahlen für die *Kumbh Melā* 2004 wurden von den Behörden mit 30 Millionen Gläubigen beziffert, davon nahmen allein am letzten Tag der *Melā* ca. fünf Millionen Gläubige ihr Bad. (www.outlook India.com, 04.05.2004, Samanta 1997: 109, Dubey 1987: 486)

<i>kumkum</i>	rotes Pulver
<i>lingam</i> ( <i>ling</i> , <i>m.</i> )	anikonische Darstellung von Shiva. Wörtlich: Merkmal, Kennzeichen; Penis
<i>Mahāśivrātri</i> ( <i>f.</i> )	wörtlich: Große Nacht Shivas. Festtag zu Ehren Shivas
<i>Makarsankrāntī</i> ( <i>f.</i> )	Fest zur Wintersonnenwende am 14. Januar
<i>mandir</i> ( <i>m.</i> )	Tempel, Schrein. Gebräuchliche Bezeichnung auch für den Hausschrein
<i>mantra</i> ( <i>m.</i> )	vedischer Spruch, vedisches Lied, vedisches Gebet. <i>mantras</i> werden u.a. in der Meditation verwendet oder um Gottheiten anzurufen.
<i>mātā</i> ( <i>jī</i> ) ( <i>f.</i> )	Mutter

<i>mokṣa (m.)</i>	Erlösung, Befreiung
<i>mūrtī (f.)</i>	Verkörperung, Statue, Standbild, Figur, Bildnis
<i>nāg(a) (m.)</i>	Schlange, häufig insbesondere Kobra
<i>Navgraha (m.)</i>	zentrale Gruppe von neun Planeten der hinduistischen Astrologie: die fünf Planeten Merkur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn, außerdem die Sonne und der Mond sowie die Dämonen Ketu und Rahu. Ketu gilt als Verursacher von Sonnenfinsternissen, Rahu von Mondfinsternissen. Die neun Planeten können je nach ihrer Platzierung im persönlichen Horoskop positiven und negativen Einfluss auf das Leben eines Menschen nehmen. Sie werden als Gruppe und einzeln als Gottheiten verehrt.
<i>Navrātra (f.)</i>	wörtlich: neun Nächte. Dieser Zyklus von neun Nächten, die der Verehrung Durgas geweiht sind, wird im Frühjahr (April / Mai) und im Herbst (September / Oktober) begangen.
<i>pandit (m.)</i>	brahmanischer Gelehrter
<i>prāṇpratiṣṭhā (f.)</i>	Einführung des Lebenshauchs, Zeremonie, mit der einem Bildnis göttliche Präsenz verliehen wird (vgl. Keul 2002: 18, Stutley 1977: 232)
<i>prasād (m.)</i>	Opfergabe, Opferspeise, die den Göttern dargebracht und anschließend an die Gläubigen verteilt wird
<i>pūjā (f.)</i>	Verehrung, Anbetung, Gottesdienst, Opferung
<i>Ramayana</i>	wörtl.: Weg Ramas. Dem Dichter Valmiki zugeschriebenes Epos, das ca. im 3. Jh. v. Chr. erstmalig schriftlich niedergelegt wurde. Erzählt wird die Lebensgeschichte Ramas, des Prinzen von Ayodhya. Durch eine Intrige um den Thron betrogen, wird der Prinz gemeinsam mit seiner Frau Sita und seinem Bruder Lakshmana für 14 Jahre in die Verbannung geschickt. Das Herzstück des Epos ist die Entführung Sitas durch den Dämonen Ra-

	vana und der daraus entstehende Krieg. Dieser Krieg ist der Kampf zwischen Gut und Böse schlechthin, es siegt schließlich das Gute in Gestalt von Rama. (Vgl. auch Brockington 1985)
<i>samādhi</i> (f.)	Grabmal, Mausoleum
<i>satsang</i> (m.)	private oder öffentliche Zusammenkunft mit Vortrag, Diskussion oder Gesang – häufig in religiösem Kontext
<i>śakta</i>	Verehrer der <i>śakti</i>
<i>śakti</i> (f.)	das (göttliche) Prinzip weiblicher Energie
<i>Śakti Pīṭh</i> (m.)	wörtlich „Sitz der Göttin“ oder „Sitz der Kraft“. <i>Śakti Pīṭhs</i> sind Pilgerorte, deren Entstehungslegende an den Mythos vom Tode von Shivas erster Frau Sati geknüpft ist. Außer sich vor Trauer, habe Shiva so lange mit Satis Leichnam auf seinem Dreizack getanzt, bis Vishnu den Körper in Stücke geschnitten hat. Die Orte, an denen Satis Körperteile auf die Erde fielen, werden heute <i>Śakti Pīṭh</i> genannt, da sie durch den Kontakt mit dem göttlichen Körper mit besonderer Kraft geladen seien. Nach unterschiedlichen Schriften zählen bis zu 108 Tempel zu den <i>Śakti Pīṭhs</i> (vgl. Erndl 2004: 156ff.).
<i>śālagrāma</i> (m.)	Vishnu in Gestalt eines kleinen schwarzen, runden Flusskiesels, der als Eigenmanifestation des Gottes gilt (vgl. Eck 1985:34)
<i>sindūr</i> (m.)	Vermillon, Zinnober, Zinnoberrot
<i>śloka</i> (m.)	wörtlich: Strophe. Vers aus einer in Sanskrit verfassten religiösen Schrift
<i>śraddhā</i> (f.)	Glaube, Hingabe, Ergebenheit; Achtung, Verehrung; Ermessen, Belieben
<i>tulsī</i> (f.)	Basilienkraut, heilige Pflanze der Hindus, die als Gestalt einer Geliebten des Gottes Vishnu verstanden und verehrt wird (vgl. Dalal 2006: 481, Pearson 1996: 28)

<i>vāhan (m.)</i>	wörtlich: Fahrzeug. Bezeichnung für das Tier, das in der klassischen Ikonographie als Begleitung oder Reittier einer Gottheit dargestellt wird
<i>vrat (m.)</i>	rituelles Gelübde
<i>yantra (m.)</i>	mystische Diagramme, die Gottheiten symbolisieren und denen magische oder okkulte Kräfte zugeschrieben werden (vgl. Vogelsanger 2004: 116ff., Bühnemann et al. 2003, Stutley 1977: 347)
<i>yoni (f.)</i>	weibliches Geschlechtsteil, anikonische Darstellung der <i>śakti</i> . Häufig als Basis des <i>lingam</i> , der anikonischen Darstellung Shivas, verwendet (vgl. Dalal 2006: 518)

#### IV Tabellarische Übersicht der Haushalte, Schreine und Haushaltsmitglieder

In dieser Übersicht sind alle die Haushalte der untersuchten Familien verzeichnet, die Teil der Untersuchung sind. Um Veränderungen der Haushaltszusammensetzung während der Forschungsperiode zu kennzeichnen, ist in der Spalte „Haushaltsmitglied von/bis“ jeweils ein Datum verzeichnet, falls eine Person zur Untersuchungseinheit hinzugestoßen bzw. daraus ausgeschieden ist. Außerdem ist vermerkt, ob die Personen regelmäßig an den häuslichen Zeremonien partizipieren und ob sie Einfluss auf die Gestaltung des Schreins genommen hat. Die Hauptinformanten über die einzelnen Schreine sind in der Übersicht fett hervorgehoben.

Haushalt	Schrein	Name	Lebensdaten	Gen.	Geschlecht	Beruf	Wohnort	Haushaltsmitglied von/bis	reg. <i>pūjā</i>	Gestalt. Schrein
01	01 + 02	Arjun	1946	II	männlich	Bibliothekar und Arzt	Ujjain		nein	ja
<b>01</b>	<b>01 + 02</b>	<b>Sita</b>	<b>1952-2002</b>	<b>II</b>	<b>weiblich</b>	<b>Hausfrau</b>	<b>Ujjain</b>	<b>bis 2002</b>	<b>ja</b>	<b>ja</b>
<b>02</b>	<b>03</b>	<b>Amita</b>	<b>1951-2003</b>	<b>II</b>	<b>weiblich</b>	<b>Hausfrau</b>	<b>Ujjain</b>	<b>bis 2003</b>	<b>ja</b>	<b>ja</b>
02	03	Amir	1976	III	männlich	Student	Ujjain	bis 2003	nein	nein
03	04	Kishen	1932	II	männlich	Rentner	Ujjain		nein	nein
<b>03</b>	<b>04</b>	<b>Rupa</b>	<b>1941</b>	<b>II</b>	<b>weiblich</b>	<b>Hausfrau</b>	<b>Ujjain</b>		<b>ja</b>	<b>ja</b>
03	04	Pran	1971	III	männlich	Steuerbeamter	Ujjain		nein	nein
03	04	Savita	1973	III	weiblich	Studentin	Ujjain	seit 2001	nein	nein
<b>04</b>	<b>05</b>	<b>Mira</b>	<b>1941</b>	<b>II</b>	<b>weiblich</b>	<b>Hausfrau</b>	<b>Ujjain</b>		<b>ja</b>	<b>ja</b>
04	05	Sudhir	1991	IV	männlich	Schüler	Ujjain	bis 2002	nein	nein
04	05	Urmila	1974	III	weiblich	Tutorin	Ujjain	bis 2004	nein	ja
<b>05</b>	<b>06</b>	<b>Mahesh</b>	<b>1936</b>	<b>II</b>	<b>männlich</b>	<b>Rentner</b>	<b>Ujjain</b>		<b>ja</b>	<b>ja</b>
<b>05</b>	<b>06</b>	<b>Sunara</b>	<b>1941</b>	<b>II</b>	<b>weiblich</b>	<b>Hausfrau</b>	<b>Ujjain</b>		<b>ja</b>	<b>ja</b>
06	07	Arun	1949	II	männlich	Buchhalter	Ujjain		nein	nein
<b>06</b>	<b>07</b>	<b>Padma</b>	<b>1962</b>	<b>II</b>	<b>weiblich</b>	<b>Hausfrau und Reiki-Lehrerin</b>	<b>Ujjain</b>		<b>ja</b>	<b>ja</b>
06	07	Lata	1987	III	weiblich	Schülerin	Ujjain	bis 2005	nein	nein
07	08	Pradeep	1941-2006	II	männlich	Rentner	Ujjain	bis 2006	nein	nein
<b>07</b>	<b>08</b>	<b>Uma</b>	<b>1948</b>	<b>II</b>	<b>weiblich</b>	<b>Hausfrau</b>	<b>Ujjain</b>		<b>ja</b>	<b>ja</b>
07	08	Shubha	1975	III	weiblich	Studentin	Ujjain	bis 2004	nein	ja
07	08	Varun	1977	III	männlich	Student	Ujjain	bis 2001/ seit 2004	nein	nein

Haushalt	Schrein	Name	Lebensdaten	Gen.	Geschlecht	Beruf	Wohnort	Haushalts- mitglied von/bis	reg. <i>pūjā</i>	Gestalt. Schrein
07	08	Manju	1981	III	weiblich	Hausfrau	Ujjain	seit 2006	ja	nein
<b>08</b>	<b>09</b>	<b>Kamala</b>	<b>1926</b>	<b>I</b>	<b>weiblich</b>	<b>Hausfrau</b>	<b>Ujjain</b>		<b>ja</b>	<b>ja</b>
<b>08</b>	<b>09</b>	<b>Ramesh</b>	<b>1948-2010</b>	<b>II</b>	<b>männlich</b>	<b>Rentner</b>	<b>Ujjain</b>	bis 2010	<b>ja</b>	<b>ja</b>
<b>08</b>	<b>09</b>	<b>Sunithi</b>	<b>1954</b>	<b>II</b>	<b>weiblich</b>	<b>Hausfrau</b>	<b>Ujjain</b>		<b>ja</b>	<b>ja</b>
08	09	Ajay	1972	III	männlich	Angestellter	Ujjain		nein	nein
08	09	Usha	1979	III	weiblich	Hausfrau	Ujjain	seit 2001	ja	nein
08	09	Kiran	1981	III	weiblich	Studentin	Ujjain	bis 2005	ja	ja
09	10	Mohan	1947	II	männlich	Ingenieur	Indore		nein	nein
<b>09</b>	<b>10</b>	<b>Kunti</b>	<b>1950</b>	<b>II</b>	<b>weiblich</b>	<b>Hausfrau</b>	<b>Indore</b>		<b>ja</b>	<b>ja</b>
09	10	Amisha	1971	III	weiblich	Lehrerin	Indore		nein	ja
09	10	Anand	1968	III	männlich	Ingenieur	Indore		nein	ja
09	10	Manu	1982	III	weiblich		Indore		nein	nein
09	10	Mini	1999	IV	weiblich	Schülerin	Indore		nein	nein
10	11	Amit	1965	III	männlich	Beamter	Delhi		nein	nein
<b>10</b>	<b>11</b>	<b>Minakshi</b>	<b>1969</b>	<b>III</b>	<b>weiblich</b>	<b>Ärztin</b>	<b>Delhi</b>		<b>ja</b>	<b>ja</b>
10	11	Ritu	1999	IV	weiblich	Schülerin	Delhi		nein	nein
10	11	Santosh	2002	IV	männlich		Delhi		nein	nein
<b>11</b>	<b>12</b>	<b>Kareena</b>	<b>1974</b>	<b>III</b>	<b>weiblich</b>	<b>Schauspielerin</b>	<b>Mumbai</b>		<b>ja</b>	<b>ja</b>
11	12	Ram Prasad	1973	III	männlich	Schauspieler	Mumbai	bis 2004	nein	nein
<b>12</b>	<b>13</b>	<b>Naina</b>	<b>1970</b>	<b>III</b>	<b>weiblich</b>	<b>Lehrerin</b>	<b>Ujjain</b>		<b>ja</b>	<b>ja</b>
12	13	Rajinder	1966	III	männlich	Kaufmann	Ujjain		nein	nein
12	13	Sneha	1995	IV	weiblich	Schülerin	Ujjain		nein	nein
13	14	Sunil	1961	III	männlich	Angestellter, Bank	Dewas		ja	ja
<b>13</b>	<b>14</b>	<b>Kamla</b>	<b>1966</b>	<b>III</b>	<b>weiblich</b>	<b>Angestellte, Versicherung</b>	<b>Dewas</b>		<b>ja</b>	<b>ja</b>

Anhang IV – Tabellarische Übersicht der Haushalte

Haushalt	Schrein	Name	Lebensdaten	Gen.	Geschlecht	Beruf	Wohnort	Haushalts- mitglied von/bis	reg. <i>pūjā</i>	Gestalt. Schrein
13	14	Sudhir	1991	IV	männlich	Schüler	Dewas	seit 2002	nein	nein
13	14	Maya	1997	IV	weiblich	Schülerin	Dewas		nein	nein
<b>14</b>	<b>15</b>	<b>Urmila</b>	<b>1974</b>	<b>III</b>	<b>weiblich</b>	<b>Hausfrau</b>	<b>Ahmadabad</b>	<b>2003-2004</b>	<b>ja</b>	<b>ja</b>
14	15	Mahendra	1969	III	männlich	Ingenieur	Ahmadabad	2003-2004	nein	ja
14	15	Shobha	2006	IV	weiblich		(Sharjah)		nein	nein
<b>15</b>	<b>16</b>	<b>Amir</b>	<b>1976</b>	<b>III</b>	<b>männlich</b>	<b>Angestellter, Telefongesell- schaft</b>	<b>Ujjain</b>	<b>seit 2003</b>	<b>ja</b>	<b>ja</b>
15	16	Sunita	1980	III	weiblich	Lehrerin	Ujjain	seit 2003	nein	ja
15	16	Mina	2004	IV	weiblich		Ujjain		nein	nein

## V Übersicht der Bildnisse in den untersuchten Schreinen

Nr.	Name	Gottheit	Schrein	Objektart	Material	Darstellung	Anschaffung für Schrein	Käufer-generation	Herkunft	Kontext
1	Śri Ambājī	Durgatyp	1	Bild	Metall	aus Metall	1980er	II	Ujjain	Fest
2	Cintaman Ganesha	Ganesha	1	Bild		Foto in Plexiglas	1990er	II	Ujjain	individuell
3	Badrinarayan	Vishnu	1	Bild		Foto des Tempelbildnisses	1980er	II	Badrinath	Pilgerfahrt
4	Gangā	Flussgöttin	1	nat. Obj.	Wasser	in Flasche	?	?	?	Pilgerfahrt
5	Gangā	Flussgöttin	1	nat. Obj.	Wasser	in Lota	1990er	III	Haridvar	Pilgerfahrt
6	Gangā	Flussgöttin	1	nat. Obj.	Wasser	in Lota	2000	I	?	Pilgerfahrt; Erinnerung
7	Cārbhujājī	Cārbhujājī	1	Statue	Messing		1971	I	Cārdham	Pilgerfahrt; Erinnerung
8	Cintaman Ganesha	Ganesha	1	Bild		Foto des Tempelbildnisses	1980er	II	Ujjain	individuell
9	Ganesha	Ganesha	1	Statue	Messing		1971	II	Ujjain	ohne
10	Balkrishna	Krishna	1	Statue	Messing		1971	II	Ujjain	individuell
11	Ganesha	Ganesha	1	Statue	Sandelholz		1990er	III	Indore	Erinnerung
12	Nandi	Nandi	1	Statue	Messing		1990er	III	Haridvar	Pilgerfahrt
13	Shiva	Shiva	1	Statue	Messing	Lingam	1990er	III	Haridvar	Pilgerfahrt
14	Sarasvati, Lakshmi, Ganesha	Diwali-Trinität	1	Bild		Druck eines Gemäldes	ca. 1975	II	Ujjain	Fest
15	Sarasvati, Lakshmi, Ganesha	Diwali-Trinität	1	Bild		Poster aus Zeitung	2001	II	Ujjain	Fest
16	Gopalkrishna	Krishna	1	Bild	Foto laminiert	Foto des Tempelbildnisses	1992	II	Vrindavan	individuell
17	Lakhi	Lakshmi	1	Bild		Farbdruck, dünnes Papier	2001	II	Ujjain	Fest

Anhang V – Übersicht der Bildnisse in den untersuchten Schreinen

Nr.	Name	Gottheit	Schrein	Objektart	Material	Darstellung	Anschaffung für Schrein	Käufer-generation	Herkunft	Kontext
18	Ramdarba	Bruder von Rama	1	Bild		Druck eines Gemäldes	ca. 1975	II	Ujjain	ohne
18	Ramdarba	Gefährtin eines Gottes	1	Bild		Druck eines Gemäldes	ca. 1975	II	Ujjain	ohne
18	Ramdarba	Rama	1	Bild		Druck eines Gemäldes	ca. 1975	II	Ujjain	ohne
19	Swami Ramdayalji Maharaj	Guru	1	Bild		Foto, gerahmt	1996	III	Shahpura	individuell; Krise
20	Ramcaranji Maharaj	Guru	1	Bild		Zeichnung, gerahmt	1996	III	Shahpura	individuell; Krise
21	Ganesha	Ganesha	1	Statue	Plastik	glänz. Hartplastik	2000	III	Bhopal	Erinnerung
22	Kāli	Kāli	2	Bild		Druck	ca. 1990	?	?	ohne
23	Jaganāth Puri	Krishna	2	Bild		kl. Farbdruck	1994	II	Puri	Pilgerfahrt
24	Pandarpur Devi	Gefährtin eines Gottes	2	Bild	Silber	Plakette	ca. 1975	II	Pandarpur	Pilgerfahrt
25	Sai Baba	Sai Baba	2	Bild		Foto, gerahmt	ca. 1970	II	Shirdi	Pilgerfahrt
26	Ambā Mātā	Durgatyp	2	Bild		Druck mit Goldapplikationen	ca. 2000	III	?	ohne
27	Hanuman	Hanuman	2	Bild		Farbdruck	ca. 1995	III	Ujjain	ohne
28	Pavagarh	Kali	2	Bild		Foto eines Tempelbildnisses	2001	III	Champaner	Pilgerfahrt
29	Lakshmi	Lakshmi	2	Bild		Farbdruck	2001	III	Ujjain	Fest
30	Gangājal	Flussgöttin	2	nat. Obj.	Wasser	in Lota	1984	II	Haridvar	Pilgerfahrt

Anhang V – Übersicht der Bildnisse in den untersuchten Schreinen

Nr.	Name	Gottheit	Schrein	Objektart	Material	Darstellung	Anschaffung für Schrein	Käufer-generation	Herkunft	Kontext
31	Gangājal	Flussgöttin	2	nat. Obj.	Wasser	in Lota	1984	II	Haridvar	Pilgerfahrt
32	Gangājal	Flussgöttin	2	nat. Obj.	Wasser	in Lota	2001	III	Allahabad	Pilgerfahrt
33	Śri Yantram	Lakshmi	2	sonst.		Farbdruck	2001	III	Ujjain	Fest
34	Sai Baba	Sai Baba	2	sonst.	Silber	Sandalen	2001	III	Shirdi	Pilgerfahrt
35	Ganpati	Ganesha	2	Statue	Messing		um 2000	II	Ujjain	ohne
36	Ganesha	Ganesha	2	Statue	Gelbguss	bekleidet	um 1990	II	Ujjain	ohne
37	Balkrishna	Krishna	2	Statue	Gips		ca. 1987	II	Ujjain	individuell
38	Balmukhandajī	Krishna	2	Statue	Messing		um 1995	II	Ujjain	ohne
39	Gopalkrishna	Krishna	2	Statue	Marmor		um 1975	II	Jabalpur	ohne
40	Nandi und Lingam	Nandi	2	Statue	Gelbguss		um 1995	II	Ujjain	ohne
40	Nandi und Lingam	Shiva	2	Statue	Gelbguss		um 1995	II	Ujjain	ohne
41	Shankar	Shiva	2	Statue	Messing	Yoni und Haube, Lingam fehlt	um 1998	II	Ujjain	ohne
42	Lingam, Nandi, Ganesha	Ganesha	2	Statue	jadeartig	stilisiert	um 1998	II	Ujjain	ohne
42	Lingam, Nandi, Ganesha	Nandi	2	Statue	jadeartig	stilisiert	um 1998	II	Ujjain	ohne
42	Lingam, Nandi, Ganesha	Shiva	2	Statue	jadeartig	stilisiert	um 1998	II	Ujjain	ohne
43	Vishnu	Vishnu	2	Statue	Gelbguss		um 2000	II	Ujjain	ohne

Anhang V – Übersicht der Bildnisse in den untersuchten Schreinen

Nr.	Name	Gottheit	Schrein	Objektart	Material	Darstellung	Anschaffung für Schrein	Käufergeneration	Herkunft	Kontext
44	Ganesha	Ganesha	2	Statue	Speckstein		um 2000	IV	Ujjain	ohne
45	Sarasvati, Lakshmi, Ganesha	Diwali-Trinität	3	Bild		Poster aus Zeitung	2001	II	Ujjain	Fest
46	Durga	Durga	3	Bild		Postkarte mit Golddruck	1990er	II	Ujjain	ohne
47	Gaja Lakshmi	Lakshmi	3	Bild		Farbdruck	1970er	II	Bhopal	ohne
48	Shri	Lakshmi	3	sonst.	Messing	gravierte Messingplatte	1990er	II	Ujjain	ohne
49	Hanuman Yantra	Hanuman	3	sonst.	Druck	farbig, gerahmt	Anf. 1980er	II	Ujjain	ohne
50	Mahalakshmi Yantra	Lakshmi	3	sonst.	Druck	farbig, gerahmt	Anf. 1980er	II	Ujjain	ohne
51	Shankar	Shiva	3	Statue	Kristall und Messing	Yoni Messing, Lingam Kristall	Anf. 1990er	III	Ujjain Varanasi	Erinnerung
52	Balkrishna	Krishna	3	Statue	Messing		um 1985	I	Ujjain	Erinnerung
53	Ganesha	Ganesha	3	Statue	Messing		1978/79	II	Ujjain	ohne
54	Mahalakshmi	Lakshmi	3	Statue	Messing		um 1995	III	Varanasi	Erinnerung
55	Sarasvati, Lakshmi, Ganesha	Diwali-Trinität	4	Bild		Farbdruck mit Goldappl.	1980er	II	Ujjain	Fest
56	Sarasvati, Lakshmi, Ganesha	Diwali-Trinität	4	Bild		Poster aus Zeitung	2002	II	Ujjain	Fest
57	Mahalakshmi Kolhapur	Durgatyp	4	Bild		Farbdruck mit Goldappl.	1960er	II	Kolhapur	Pilgerfahrt
58	Vaishno Devi	Durgatyp	4	Bild	Silber	Münze	2000	II	Vaishno Devi	Pilgerfahrt

Anhang V – Übersicht der Bildnisse in den untersuchten Schreinen

Nr.	Name	Gottheit	Schrein	Objektart	Material	Darstellung	Anschaffung für Schrein	Käufer-generation	Herkunft	Kontext
59	Gajanan Maharaj	Gajanan Maharaj	4	Bild		Druck eines Gemäldes	1960er	II	Shegaon	Pilgerfahrt
60	Ganesha	Ganesha	4	Bild	Silberblech	in Plexiglas	1990er	?	Ujjain	ohne
61	Dagru Shed Ganesha	Ganesha	4	Bild		Foto des Tempelbildnisses	um 2000	III	Pune	Pilgerfahrt
62	Ganesha	Ganesha	4	Bild		Foto des Tempelbildnisses	1990er	?	Sholapur	Pilgerfahrt
63	Lakshmi	Lakshmi	4	Bild	Silberblech	in Plexiglas	1990er	?	Ujjain	ohne
64	Lakshmi, Gaja Lakshmi	Lakshmi	4	Bild	Silber	Münze	vor 1900	I	? Ujjain	Erinnerung
65	Lakshmi	Lakshmi	4	Bild	Silber	Münze	vor 1900	I	? Ujjain	Erinnerung
66	Renuka	Renuka/Ekvira	4	Bild		Foto des Tempelbildnisses	2003	II	Mahur	Pilgerfahrt; Familientrad.
67	Renuka	Renuka/Ekvira	4	Bild		Foto des Tempelbildnisses	2003	III	Mahur	Pilgerfahrt; Familientrad.
68	Tirupati Balaji	Vishnu	4	Bild		Foto des Tempelbildnisses	2005	III	Tirupati	Pilgerfahrt
69	Gangājal	Flussgöttin	4	nat. Obj.	Wasser	in Lota	vor 1900	I	?	Pilgerfahrt; Erinnerung
70	Rama	Rama	4	sonst.	Silber	Sandalen	vor 1900	I	? Ujjain	Erinnerung
71	Bharata	Bruder von Rama	4	Statue	Kupfer?		vor 1900	I	? Ujjain	Erinnerung
72	Shatrugna	Bruder von Rama	4	Statue	Kupfer?		vor 1900	I	? Ujjain	Erinnerung
73	Lakshmana	Bruder von Rama	4	Statue	Kupfer?		vor 1900	I	? Ujjain	Erinnerung
74	Ganesha	Ganesha	4	Statue	Stein		vor 1900	I	? Ujjain	Erinnerung

Anhang V – Übersicht der Bildnisse in den untersuchten Schreinen

Nr.	Name	Gottheit	Schrein	Objektart	Material	Darstellung	Anschaffung für Schrein	Käufer-generation	Herkunft	Kontext
75	Ganesha	Ganesha	4	Statue	Kupfer?		vor 1900	I	? Ujjain	Erinnerung
76	Ganesha	Ganesha	4	Statue	Messing		1990er	I	Ujjain	Erinnerung
77	Ganesha	Ganesha	4	Statue	Stein	stilisiert, orange	2003	III	Ujjain	ohne
78	Ganesha	Ganesha	4	Statue	Marmor		2001	III	Jabalpur	ohne
79	Ganesha	Ganesha	4	Statue	Stein	orange	2002	II	Asht Vinayak	Pilgerfahrt
80	Ganesha	Ganesha	4	Statue	Speckstein	stilisiert	um 2000	III	Ujjain	ohne
81	Pancgaur	Annapurna	4	Statue	Messing		vor 1900	I	? Ujjain	Erinnerung
81	Pancgaur	Ganesha	4	Statue	Messing		vor 1900	I	? Ujjain	Erinnerung
81	Pancgaur	Karttikeya	4	Statue	Messing		vor 1900	I	? Ujjain	Erinnerung
81	Pancgaur	Nandi	4	Statue	Messing		vor 1900	I	? Ujjain	Erinnerung
81	Pancgaur	Shiva	4	Statue	Messing		vor 1900	I	? Ujjain	Erinnerung
82	Rukmini	Gefährtin eines Gottes	4	Statue	Messing		vor 1900	I	? Ujjain	Erinnerung
83	Hanuman	Hanuman	4	Statue	Kupfer?		vor 1900	I	? Ujjain	Erinnerung
84	Sant Jalaram	Jalaram	4	Statue	Gips		um 1990	II	Virpur, Guj.	Pilgerfahrt
85	Veenugopal	Krishna	4	Statue	Messing		vor 1900	I	? Ujjain	Erinnerung
86	Balkrishna	Krishna	4	Statue	Messing		um 1960	I	Baroda	Familientrad.

Anhang V – Übersicht der Bildnisse in den untersuchten Schreinen

Nr.	Name	Gottheit	Schrein	Objektart	Material	Darstellung	Anschaffung für Schrein	Käufergeneration	Herkunft	Kontext
87	Nandi	Nandi	4	Statue	Stein		vor 1900	I	? Ujjain	Erinnerung
88	Rama Sita	Gefährtin eines Gottes	4	Statue	Messing		vor 1900	I	? Ujjain	Erinnerung
88	Rama Sita	Rama	4	Statue	Messing		vor 1900	I	? Ujjain	Erinnerung
89	Sai Baba	Sai Baba	4	Statue	Marmor		2001	III	Jabalpur	ohne
90	Sarasvati	Sarasvati	4	Statue	Silber		vor 1900	I	? Ujjain	Erinnerung
91	Shankar	Shiva	4	Statue	Kristall, Stein, Silber	Lingam Kristall, Yoni Stein, Haube Silber	vor 1900	I	? Ujjain	Erinnerung
92	Ma Durga	Durga	5	Statue	Silber		2000	II	Ujjain	ohne
93	Bhagla Mukhi	Durgatyp	5	Bild		Farbdruck, gerahmt	1992	II	Nalkhera	Pilgerfahrt
94	Jina Mātājī	Durgatyp	5	Bild		Farbdruck, gerahmt	1990er	II	Gurgaon	Familientrad.; Pilgerfahrt
95	Vaishno Devi	Durgatyp	5	Bild	in Plexiglas	Foto des Tempelbildnisses	1993	II	Vaishno Devi	Pilgerfahrt
96	Ganpati	Ganesha	5	Statue	Silber		2000	II	Ujjain	ohne
97	Hanuman	Hanuman	5	Bild		Farbdruck, gerahmt	1990er	II	Ujjain	ohne
98	Hanuman	Hanuman	5	Statue	Silber		2000	II	Ujjain	ohne
99	Hathjoli	Hanuman	5	nat. Obj.	Holz	in silberner Dose	1994	II	Pachmarhi	Pilgerfahrt
100	Pavagarh	Kali	5	Bild	in Plexiglas	Foto des Tempelbildnisses	1997	II	Champaner	Pilgerfahrt
101	Laddugopal	Krishna	5	Statue	Silber		2000	II	Ujjain	individuell

Anhang V – Übersicht der Bildnisse in den untersuchten Schreinen

Nr.	Name	Gottheit	Schrein	Objektart	Material	Darstellung	Anschaffung für Schrein	Käufergeneration	Herkunft	Kontext
102	Lakshmi	Lakshmi	5	Statue	Silber		2000	II	Ujjain	ohne
103	Shri	Lakshmi	5	sonst.	Kristall	dreidimensional	1999/2000	II	Jaipur	Krise
104	Shri	Lakshmi	5	sonst.	Kristall	dreidimensional	1999/2000	II	Jaipur	Krise
105	Sai Baba	Sai Baba	5	Bild	in Plexi- glas	Farbdruck	1996	II	Shirdi	Pilgerfahrt
106	Amarnath	Shiva	5	Bild	in Plexi- glas	Farbdruck	1998	II	Amarnath	Pilgerfahrt
107	Mahakal	Shiva	5	Statue	Silber	Lingam	2000	II	Ujjain	ohne
108	Shiva	Shiva	5	Bild		Farbdruck, ge- rahmt	1990er	II	Ujjain	ohne
109	Tirupati Balajī	Diwali-Trinität	5	Bild		dreidim. mit Leuchtdioden	2000	II	Tirupati	Pilgerfahrt
109	Tirupati Balajī	Gefährtin eines Gottes	5	Bild		dreidim. mit Leuchtdioden	2000	II	Tirupati	Pilgerfahrt
109	Tirupati Balajī	Vishnu	5	Bild		dreidim. mit Leuchtdioden	2000	II	Tirupati	Pilgerfahrt
110	Vishnu	Vishnu	5	Statue	Silber		2000	II	Ujjain	ohne
111	Renuka	Renuka/Ekvira	6	Bild		Foto des Tem- pelbildnisses	2005	II	Mahur	Pilgerfahrt
112	Dr. Mikao Usui	Guru	6	Bild		Foto, gerahmt	2003	II	Indore	individuell
113	Lakshmi	Lakshmi	6	Bild		Farbdruck	2002	II	Ujjain	Fest
114	Ekvira	Renuka/Ekvira	6	Bild		Farbdruck	um 1990	II	Kandavla/Lonavla	Pilgerfahrt
115	Sai Baba	Sai Baba	6	Bild		Farbdruck	Ende 1970er	I	Ujjain	ohne

Anhang V – Übersicht der Bildnisse in den untersuchten Schreinen

Nr.	Name	Gottheit	Schrein	Objektart	Material	Darstellung	Anschaffung für Schrein	Käufer-generation	Herkunft	Kontext
116	Lakshmi Y-antra	Lakshmi	6	sonst.	Messing	gravierte Platte	um 1999	II	Ujjain	Krise
117	Śri Yantra	Lakshmi	6	sonst.	Messing	gravierte Platte	um 1999	II	Ujjain	Krise
118	Annapurna	Annapurna	6	Statue	Messing		1978	I	Pune	Familientrad.
119	Pancgaur	Dattatreya	6	Statue	Messing		1979	I	Nāgpur	ohne
119	Pancgaur	Ganesha	6	Statue	Messing		1979	I	Nāgpur	ohne
119	Pancgaur	Gefährtin eines Gottes	6	Statue	Messing		1979	I	Nāgpur	ohne
119	Pancgaur	Nāga	6	Statue	Messing		1979	I	Nāgpur	ohne
119	Pancgaur	Nandi	6	Statue	Messing		1979	I	Nāgpur	ohne
120	Ganesha	Ganesha	6	Statue	Messing		1989	I	Ujjain	ohne
121	Balkrishna	Krishna	6	Statue	Messing		1979	I	Nāgpur	ohne
122	Shankar	Shiva	6	Statue	Kristall, Silber	Lingam Kristall, Yoni und Haube Silber	2001	II	Ujjain	Krise
123	Sarasvati, Lakshmi, Ganesha	Diwali-Trinität	7	Bild		Poster aus Zeitung	2001	II	Ujjain	Fest
124	Vaishno Devi	Durgatyp	7	Bild		Foto des Tempelbildnisses	Mitte 1990er	II	Vaishno Devi	Pilgerfahrt
125	Śri Jaganath	Krishna	7	Bild	Metall	aus Metall	um 1990	II	Dwarka	Pilgerfahrt
126	Lakshmi Y-antra	Lakshmi	7	sonst.	Messing	gravierte Platte	Mitte 1980er	II	Ujjain	ohne

Anhang V – Übersicht der Bildnisse in den untersuchten Schreinen

Nr.	Name	Gottheit	Schrein	Objektart	Material	Darstellung	Anschaffung für Schrein	Käufer-generation	Herkunft	Kontext
127	Naag Yantra	Nāga	7	sonst.	Messing	gravierte Platte	1977	II	Ujjain	Krise
128	Annapurna	Annapurna	7	Statue	Messing		vor 1967	I	? Ujjain	ohne
129	Ganesha	Ganesha	7	Statue	Messing		vor 1967	I	? Ujjain	ohne
130	Ganesha	Ganesha	7	Statue	Messing		vor 1967	I	? Ujjain	ohne
131	Laddugopal	Krishna	7	Statue	Messing		2001	II	Ujjain	individuell
132	Krishna	Krishna	7	Statue	Messing		um 1990	III	Ujjain	ohne
133	Lakshmi	Lakshmi	7	Statue	Messing		Ende 1980er	I	Khandwa	ohne
134	Sai Baba	Sai Baba	7	Statue	Messing		um 1999	III	Shirdi	Pilgerfahrt
135	Shivajī Nāgdevata	Shiva	7	Statue	Messing	Lingam, Yoni mit Haube	1992/93	II	Ujjain	individuell
136	Annapurna	Annapurna	8	Bild		Farbdruck, gerahmt	2004	II	Ujjain	ohne
137	Ganesha	Ganesha	8	Bild		Farbdruck, gerahmt	?	I	? Sagar	Erinnerung
138	Gayatri	Gayatri	8	Bild		Farbdruck, gerahmt	vor 1940	I	Sagar	Erinnerung
139	Shyamanandjī Maharaj	Guru	8	Bild		Foto, gerahmt	1986	I	Haridvar	Pilgerfahrt; individuell
140	Hanuman	Hanuman	8	Bild	Metall	aus Metall	1983	II	Ujjain	individuell
141	Mahalakshmi	Lakshmi	8	Bild		Farbdruck, gerahmt	vor 1940	I	Sagar	Erinnerung
142	Mahalakshmi	Lakshmi	8	Bild	Silber	auf Münze	vor 1940	I	Sagar	Erinnerung

Anhang V – Übersicht der Bildnisse in den untersuchten Schreinen

Nr.	Name	Gottheit	Schrein	Objektart	Material	Darstellung	Anschaffung für Schrein	Käufergeneration	Herkunft	Kontext
143	Sarasvati	Sarasvati	8	Bild		Farbdruck, gerahmt	vor 1940	I	Sagar	Erinnerung
144	Mahakal	Shiva	8	Bild		Foto des Tempelbildnisses	vor 1940	I	Ujjain	Erinnerung; individuell
145	Gangā	Flussgöttin	8	nat. Obj.	Stein	Flusskiesel	1999/2000	I	Haridvar	Pilgerfahrt
146	Narmada	Flussgöttin	8	nat. Obj.	Stein	Flusskiesel	1950er	I	Omkareshvar	Pilgerfahrt
146	Shiva	Shiva	8	nat. Obj.	Stein	Flusskiesel	1950er	I	Omkareshvar	Pilgerfahrt; individuell
147	Lakshmi Y-antra	Lakshmi	8	sonst.	Messing	gravierte Platte	Anfang 1990er	II	Ujjain	ohne
148	Ganesha	Ganesha	8	Statue	Holz		um 1990	II	Ujjain	ohne
149	Ganesha	Ganesha	8	Statue	Messing		vor 1940	I	Sagar	Erinnerung
150	Ganesha	Ganesha	8	Statue	Plastik		2001	II	Ujjain	ohne
151	Radha Krishna	Gefährtin eines Gottes	8	Statue	Gelbguss		2004	III	Ujjain	ohne
151	Radha Krishna	Krishna	8	Statue	Gelbguss		2004	III	Ujjain	individuell
152	Sita	Gefährtin eines Gottes	8	Statue	Marmor	bekleidet	1970er	II	Agra	individuell
153	Krishna	Krishna	8	Statue	Gelbguss	bekleidet	2004	III	Ujjain	individuell
154	Laddugopal	Krishna	8	Statue	Messing	bekleidet	vor 1940	I	Sagar	individuell
155	Parvati	Gefährtin eines Gottes	8	Statue	Messing	bekleidet	vor 1940	I	Sagar	Erinnerung
156	Rama	Rama	8	Statue	Marmor	bekleidet	1970er	II	Agra	individuell

Anhang V – Übersicht der Bildnisse in den untersuchten Schreinen

Nr.	Name	Gottheit	Schrein	Objektart	Material	Darstellung	Anschaffung für Schrein	Käufer-generation	Herkunft	Kontext
157	Rama, Sita, Lakshmana	Bruder von Rama	8	Statue	Gelbguss		2004	II	Ujjain	individuell
157	Rama, Sita, Lakshmana	Gefährtin eines Gottes	8	Statue	Gelbguss		2004	II	Ujjain	individuell
157	Rama, Sita, Lakshmana	Rama	8	Statue	Gelbguss		2004	II	Ujjain	individuell
158	Ramdarba	Bruder von Rama	8	Statue	Messing	reliefartig	1970er	II	Ujjain	individuell
158	Ramdarba	Gefährtin eines Gottes	8	Statue	Messing	reliefartig	1970er	II	Ujjain	individuell
158	Ramdarba	Hanuman	8	Statue	Messing	reliefartig	1970er	II	Ujjain	individuell
158	Ramdarba	Rama	8	Statue	Messing	reliefartig	1970er	II	Ujjain	individuell
159	Vishnu	Vishnu	8	Statue	Messing	bekleidet	vor 1940	I	Sagar	Erinnerung
160	Dattatreya	Dattatreya	9	Bild		Zeichnung, gerahmt	um 1850	I	Indore	Erinnerung; Familientrad.
161	Mahalakshmi	Durgatyp	9	Bild		Foto des Tempelbildnisses	2002/03	III	Kolhapur	Pilgerfahrt; Familientrad.
162	Tulja Bhavani	Durgatyp	9	Bild	Silber	Plakette	vor 1900	I	Tuljapur	Erinnerung; Familientrad.
163	Sai Baba	Sai Baba	9	Bild		Farbdruck, gerahmt	2002/03	III	Shirdi	Pilgerfahrt
164	Gangājal	Flussgöttin	9	nat. Obj.	Wasser	in Lota	? ?	? ?	?	Pilgerfahrt
165	Annapurna	Annapurna	9	Statue	Messing		1997	II	Ujjain	Familientrad.
166	Annapurna	Annapurna	9	Statue	Messing		Ende 1960er	I	Khandwa	Familientrad.
167	Mahalakshmi	Durgatyp	9	Statue	Messing	Kopf der Göttin	vor 1900	I	Indore	Erinnerung; Familientrad.

Anhang V – Übersicht der Bildnisse in den untersuchten Schreinen

Nr.	Name	Gottheit	Schrein	Objektart	Material	Darstellung	Anschaffung für Schrein	Käufer-generation	Herkunft	Kontext
168	Mahalakshmi	Durgatyp	9	Statue	Messing	Kopf der Göttin	vor 1900	I	Indore	Erinnerung; Familientrad.
169	Ganpati	Ganesha	9	Statue	Silber		vor 1900	I	Indore	Erinnerung; individuell
170	Balkrishna	Krishna	9	Statue	Messing		Ende 1960er	I	Khandwa	Familientrad.
171	Balkrishna	Krishna	9	Statue	Messing		1997	II	Ujjain	Familientrad.
172	Munja	Munja	9	Statue	Messing		vor 1900	I	Indore	Erinnerung
173	Shivling	Shiva	9	Statue	Stein Messing	Lingam Stein, Yoni und Haube Messing	?	II	Indore	ohne
174	unbekanntes Objekt	unbekannt	9	Statue	Silber	Form mit 2 Kugeln	vor 1900	I	Indore	Erinnerung
175	Tirupati Balajī mit Frauen	Gefährtin eines Gottes	9	Statue	Kupfer	Kupferstatuen auf silbernem Thron	vor 1900	I	Tirupati	Erinnerung; Pilgerfahrt
175	Tirupati Balajī mit Frauen	Gefährtin eines Gottes	9	Statue	Kupfer	Kupferstatuen auf silbernem Thron	vor 1900	I	Tirupati	Erinnerung; Pilgerfahrt
175	Tirupati Balajī mit Frauen	Vishnu	9	Statue	Kupfer	Kupferstatuen auf silbernem Thron	vor 1900	I	Tirupati	Erinnerung; Pilgerfahrt; Familientrad.
176	Vaishno Devi	Durgatyp	10	Bild	in Plexi-glas	Farbdruck	1990er	III	Vaishno Devi	Pilgerfahrt
177	Vaishno Devi	Durgatyp	10	Bild	in Plexi-glas	Farbdruck	1990er	III	Vaishno Devi	Pilgerfahrt
178	Vaishno Devi	Durgatyp	10	Bild		Magnet	1990er	III	Vaishno Devi	Pilgerfahrt
179	Ganesha und Hanuman	Ganesha	10	Bild		Farbdruck, gerahmt	1989	II	Ujjain	ohne
179	Ganesha und Hanuman	Hanuman	10	Bild		Farbdruck, gerahmt	1989	II	Ujjain	ohne

Anhang V – Übersicht der Bildnisse in den untersuchten Schreinen

Nr.	Name	Gottheit	Schrein	Objektart	Material	Darstellung	Anschaffung für Schrein	Käufer-generation	Herkunft	Kontext
180	Lakshmi und Ganesha	Ganesha	10	Bild	Silberblech	in Plexiglas	1989	II	Ujjain	ohne
180	Lakshmi und Ganesha	Lakshmi	10	Bild	Silberblech	in Plexiglas	1989	II	Ujjain	ohne
181	Tirupati	Vishnu	10	Bild		Farbdruck, gerahmt	1990er	III	Tirupati	Pilgerfahrt
182	Jīvdānī Mātā	Durgatyp	11	Bild	in Plexiglas	Farbdruck	1999	III	Virar	individuell
183	Vaishno Devi	Durgatyp	11	Bild	in Plexiglas	Farbdruck	um 2000	III	Vaishno Devi	Pilgerfahrt
184	Vaishno Devi	Durgatyp	11	Bild		Bildkarte, farbig	um 2000	III	Vaishno Devi	Pilgerfahrt
185	Vaishno Devi	Durgatyp	11	Bild		Kettenanhänger	um 2000	III	Vaishno Devi	Pilgerfahrt
186	Guru Nanak	Guru Nanak	11	Bild		Bildkarte, Kalender	2002	III	Bombay	ohne
187	Krishna	Krishna	11	Bild	in Plexiglas	Farbdruck	1998	III	Bombay	ohne
188	Mahalakshmi	Lakshmi	11	Bild		Aufkleber	1999	III	Bombay	ohne
189	Shirdi Sai Baba	Sai Baba	11	Bild		Fotografie	2003	III	Shirdi	Pilgerfahrt
190	Shirdi Sai Baba	Sai Baba	11	Bild		Bildkarte, farbig	2003	III	Shirdi	Pilgerfahrt
191	Shirdi Sai Baba	Sai Baba	11	Bild	in Plexiglas	Farbdruck	2003	III	Shirdi	Pilgerfahrt
192	Mahakaleshvar Mandir	Shiva	11	Bild		Farbdruck	1998	III	Ujjain	ohne
193	Tirupati Balajī	Vishnu	11	Bild	in Plexiglas	Farbdruck	2003	III	Tirupati	Pilgerfahrt
194	Tirupati Balajī mit Padmavati	Gefährtin eines Gottes	11	Bild		Bildkarte, farbig	2003	III	Tirupati	Pilgerfahrt

Anhang V – Übersicht der Bildnisse in den untersuchten Schreinen

Nr.	Name	Gottheit	Schrein	Objektart	Material	Darstellung	Anschaffung für Schrein	Käufergeneration	Herkunft	Kontext
194	Tirupati Balaji mit Padmavati	Vishnu	11	Bild		Bildkarte, farbig	2003	III	Tirupati	Pilgerfahrt
195	Navgraha Yantra	Navgraha	11	sonst.	Messing	gravierte Platte	2000	III	Bombay	Krise
196	Shani Yantra	Shani	11	sonst.	Messing	gravierte Platte	2003	III	Shani Shignapur	Pilgerfahrt
197	Hufeisen	Shani	11	sonst.	Eisen		2003	III	Shani Shignapur	Pilgerfahrt
198	Ma Durga	Durga	11	Statue	Messing	auf Löwen reitend	1998	III	Bombay	individuell
199	Ganesha	Ganesha	11	Statue	Aluminium	vierarmig, stehend	1998	III	Bombay	ohne
200	Bajrangbali	Hanuman	11	Statue	Messing	einen Berg tragend	1999	III	Bombay	individuell
201	Shiv Lingam	Shiva	11	Statue	Stein, Messing	Lingam Stein, Yoni Messing	1999	III	Bombay	ohne
202	Durga Mātā	Durga	12	Statue	Messing		1999	III	Ujjain	ohne
203	Devi von Mandsaur	Durgatyp	12	Bild		Farbdruck, gerahmt	2002	III	Mandsaur	individuell
204	Vaishno Devi	Durgatyp	12	Bild	in Plexiglas	Farbdruck	2001	III	Vaishno Devi	Pilgerfahrt
205	Ganesha	Ganesha	12	Statue	Ton	bemalt	2002	III	Ujjain	Fest
206	Ganesha, Shiva, Nandi	Ganesha	12	Statue	Speckstein		um 2000	III	Ujjain	ohne
206	Ganesha, Shiva, Nandi	Nandi	12	Statue	Speckstein		um 2000	III	Ujjain	ohne
206	Ganesha, Shiva, Nandi	Shiva	12	Statue	Speckstein		um 2000	III	Ujjain	ohne
207	Pancmukhi Hanuman	Hanuman	12	Statue	Messing	reliefartig	1999	III	Ujjain	Krise

Anhang V – Übersicht der Bildnisse in den untersuchten Schreinen

Nr.	Name	Gottheit	Schrein	Objektart	Material	Darstellung	Anschaffung für Schrein	Käufergeneration	Herkunft	Kontext
208	Mahalakshmi, Mahakali, Mahasarasvati	Kali	12	Bild	in Plexiglas	Farbdruck	2002	III	Bombay	Pilgerfahrt
208	Mahalakshmi, Mahakali, Mahasarasvati	Lakshmi	12	Bild	in Plexiglas	Farbdruck	2002	III	Bombay	Pilgerfahrt
208	Mahalakshmi, Mahakali, Mahasarasvati	Sarasvati	12	Bild	in Plexiglas	Farbdruck	2002	III	Bombay	Pilgerfahrt
209	Śri Yantra	Lakshmi	12	sonst.	Messing	gravierte Platte	2000	III	Ujjain	Krise
210	Sai Baba	Sai Baba	12	Bild		Fotografie	2002	III	Shirdi	Pilgerfahrt
211	Sai Baba, Lakshmi, Ganeshjī	Ganesha	12	Bild		Magnet	2002	III	Ujjain	ohne
211	Sai Baba, Lakshmi, Ganeshjī	Lakshmi	12	Bild		Magnet	2002	III	Ujjain	ohne
211	Sai Baba, Lakshmi, Ganeshjī	Sai Baba	12	Bild		Magnet	2002	III	Ujjain	ohne
212	Rameshvaram	Shiva	12	Bild		Aufkleber	?	III	Rameshvaram	Pilgerfahrt
213	Vishnu und Lakshmi	Gefährtin eines Gottes	12	Bild		Farbdruck	2000	III	Ujjain	ohne
213	Vishnu und Lakshmi	Vishnu	12	Bild		Farbdruck	2000	III	Ujjain	ohne
214	Tulja Bhavani	Durgatyp	13	Bild	in Plexiglas	Foto des Tempelbildnisses	ca. 1992	III	Dewas	ohne
215	Vaishno Devi	Durgatyp	13	Bild	in Plexiglas	Foto des Tempelbildnisses	?	III	Vaishno Devi	Pilgerfahrt
216	Vaishno Devi	Durgatyp	13	Bild		Magnet	?	III	Vaishno Devi	Pilgerfahrt

Anhang V – Übersicht der Bildnisse in den untersuchten Schreinen

Nr.	Name	Gottheit	Schrein	Objektart	Material	Darstellung	Anschaffung für Schrein	Käufergeneration	Herkunft	Kontext
217	Gajanan Maharaj	Gajanan Maharaj	13	Bild	in Plexiglas	Farbdruck	ca. 1995	III	Shegaon	Pilgerfahrt
218	Gajanan Mahadev	Gajanan Maharaj	13	Bild		Magnet	ca. 1995	III	Shegaon	Pilgerfahrt
219	Ganesha	Ganesha	13	Statue	Messing		2002	III	Asht Vinayak	Pilgerfahrt
220	Ganesha	Ganesha	13	Bild		Foto des Tempelbildnisses	Anfang 2000er	III	Bombay	Pilgerfahrt
221	Ashta Vinayak	Ganesha	13	Bild		Farbdruck auf Holzplatte	ca. 1990	III	Shajapur	ohne
222	Camunda Mātā	Kali	13	Bild	in Plexiglas	Foto des Tempelbildnisses	ca. 1992	III	Dewas	ohne
223	Lakshmi	Lakshmi	13	sonst.	Silber	Sandalen	?	III	Ujjain	ohne
224	Sai Baba	Sai Baba	13	Bild	in Plexiglas	Farbdruck	ca. 1995	III	Shirdi	Pilgerfahrt
225	Sai Baba	Sai Baba	13	Statue	Gelbguss		ca. 1995	III	Shirdi	Pilgerfahrt
226	Sai Baba, Dattatreya, unbek.	Dattatreya	13	Bild	in Plexiglas	Farbdruck	?	III	?	ohne
226	Sai Baba, Dattatreya, unbek.	Sai Baba	13	Bild	in Plexiglas	Farbdruck	?	III	?	ohne
226	Sai Baba, Dattatreya, unbek.	unbekannt	13	Bild	in Plexiglas	Farbdruck	?	III	?	ohne
227	Sai Baba	Sai Baba	13	Bild		Magnet	ca. 1995	III	Shirdi	Pilgerfahrt
228	Sai Baba	Sai Baba	13	Bild		Magnet	ca. 1995	III	Shirdi	Pilgerfahrt
229	Bara Jyotirlingam	Shiva	13	Bild		Farbdruck auf Holzplatte	ca. 1990	III	Shajapur	ohne
230	Vishnu auf Ananta	Vishnu	13	Bild		Farbdruck auf Holzplatte	ca. 1990	III	Shajapur	ohne

Anhang V – Übersicht der Bildnisse in den untersuchten Schreinen

Nr.	Name	Gottheit	Schrein	Objektart	Material	Darstellung	Anschaffung für Schrein	Käufergeneration	Herkunft	Kontext
231	Annapurna	Annapurna	14	Statue	Silber		2003	II	Ujjain	Familientrad.
232	Ganesha	Ganesha	14	Statue	Silber		2003	II	Indore	ohne
233	Hanuman	Hanuman	14	Bild		Farbdruck, gerahmt	2003	III	Ahmedabad	ohne
234	Balkrishna	Krishna	14	Statue	Silber		2003	II	Ujjain	Familientrad.
235	Lakshmi	Lakshmi	14	Bild	Silberblech	in Plexiglas	2003	II	Indore	ohne
236	Sarasvati, Lakshmi, Ganesha	Diwali-Trinität	15	Bild		Farbdruck, gerahmt	2005	III	Ujjain	Fest
237	Hanuman	Hanuman	15	Bild		Farbdruck, gerahmt	2003	III	Ujjain	Erinnerung
238	Lakshmi Narayan	Lakshmi	15	Bild	Metall	geschlagenes Metall	2004	III	Ujjain	Fest; Krise
238	Lakshmi Narayan	Vishnu	15	Bild	Metall	geschlagenes Metall	2004	III	Ujjain	Fest; Krise
239	Śri Yantra	Lakshmi	15	sonst.	Kristall	dreidimensional	2003	III	Ujjain	Krise
240	Śri Yantram	Lakshmi	15	sonst.		Farbdruck, gerahmt	2003	III	Ujjain	Erinnerung; Fest
241	Sai Baba	Sai Baba	15	sonst.	Silber	Sandalen	2003	III	Shirdi	Erinnerung; Pilgerfahrt
242	Ganesha	Ganesha	15	Statue	Steingut	bemalt	2004	III	Ujjain	ohne
243	Ganesha	Ganesha	15	Statue	Steingut	bemalt	2004	III	Ujjain	ohne
244	Lingam, Nandi, Ganesha	Ganesha	15	Statue	jadeartig	stilisiert	2003	II	Ujjain	Erinnerung
244	Lingam, Nandi, Ganesha	Nandi	15	Statue	jadeartig	stilisiert	2003	II	Ujjain	Erinnerung

Anhang V – Übersicht der Bildnisse in den untersuchten Schreinen

Nr.	Name	Gottheit	Schrein	Objektart	Material	Darstellung	Anschaffung für Schrein	Käufer-generation	Herkunft	Kontext
244	Lingam, Nandi, Ganesha	Shiva	15	Statue	jadeartig	stilisiert	2003	II	Ujjain	Erinnerung

## VI Datenkatalog

Datum	Art	Schlagwort	Kurzbeschreibung
Dez 01	Experteninterview	persönliche Religiosität; Tradierung; Hausschrein; Gottheiten; Bildnisse; religiöse Routine; Genealogie; <i>pūjā</i> ; Tagesroutine	Bedeutung der <i>pūjā</i> für Frau Sharma; Tradierung des Ritus; Ramayana; Herkunft Bildnisse; familiäre Routine am Schrein; Genealogie der Familie Sharma
Dez 01	Experteninterview	Hausschrein; Gottheiten; Bildnisse; <i>pūjā</i> ; persönliche Religiosität; religiöse Routine; Genealogie	Familie Chauderi: Pantheon Schrein; Ablauf der <i>pūjā</i> ; Bedeutung der Handlungen; Besonderheiten der Gottheiten; Herkunft Bildnisse; Ramayana und <i>iṣṭadevtā</i> ; reines/unreines Material; Genealogie; religiöse Routinen der Familienmitglieder
Dez 01	Experteninterview	Hausschrein; Gottheiten; Bildnisse; Tagesroutine; Tradierung	Pantheon Schrein; Bedeutung der Gottheiten; Tradierung der Kenntnisse; Herkunft Bildnisse
Dez 01	Experteninterview	Genealogie; Ujjain; Hausschrein; Gottheiten; Bildnisse; Pilgerfahrt; religiöse Experten; religiöse Routine; Tradierung	Familie Rane: Genealogie; Beziehung zu Ujjain; Herkunft Gottheiten; Pantheon Schrein; Bedeutung der Gottheiten; reines/unreines Material; Astrologie; religiöser Ratgeber; Tradierung des Ritus; täglicher Ritus im Haus
Jan 02	Experteninterview	<i>pūjā</i> ; persönliche Religiosität; Pilgerfahrt; religiöse Experten; Tradierung; religiöse Routine; Frauenrolle	Bedeutung der <i>pūjā</i> ; Vaishno Devi; Zeremonien, die von <i>pandits</i> durchgeführt werden; Tradierung Ritus; Zeitknappheit in der Kleinfamilie
Jan 02	Experteninterview	Gottheiten; Hausschrein; Freizeitgestaltung; Pilgerfahrt; Tradierung	Herkunft Gottheiten; Reisen; Pantheon Schrein; Tradierung des Pantheon; Bedeutung der Gottheiten
Jan 02	Experteninterview	Gottheiten	Interview mit Händler: populäre Darstellungen von Gottheiten

Datum	Art	Schlagwort	Kurzbeschreibung
Jan 02	Experteninterview	Gottheiten; Hausschrein; Pilgerfahrt; Freizeitgestaltung; <i>guru</i> ; persönliche Religiosität; <i>pūjā</i>	Herkunft Gottheiten; Bedeutung diverser Gottheiten; Pilgerreisen; Urlaubsreisen; Bedeutungsverlust <i>gurus</i> im heutigen Leben; persönlich gewählte Form der religiösen Praxis; <i>pūjā</i> von Herrn Mishra
Jan 02	Experteninterview	Hausschrein; Gottheiten; Bildnisse; religiöse Routine; Festtag; religiöse Regeln	Hausschrein der Familie Vyas; Herkunft Gottheiten; Material der Bildnisse; religiöser Festtagskalender; Regeln für Aufnahme von Objekten in den Schrein
Jan 02	Experteninterview	Hausschrein; Gottheiten; persönliche Religiosität	Zusammensetzung Hausschrein Familie Singh; Herkunft + Bedeutung Gottheiten; persönliche Gottheiten der Familie
Jan 02	Experteninterview	Hausschrein; Gottheiten; Freizeitgestaltung; Tagesroutine; Pilgerfahrt	Zusammensetzung Hausschrein Amita Singh; Herkunft Gottheiten; Reisen und Pilgerreisen; Tagesablauf
Mrz 02	Experteninterview	Gottheiten	Devotionalienhändler zu Popularität von Gottheiten; Verkauf von Bildnissen
Jun 03	Experteninterview	Hausschrein; Gottheiten; Bildnisse; Pilgerfahrt; religiöse Regeln; <i>pūjā</i> ; persönliche Religiosität; <i>guru</i> ; religiöse Experten; Tradierung; religiöse Routine	Frau Rane zu Zusammensetzung Hausschrein; Herkunft Bildnisse; Bedeutung Gottheiten; Bedeutung/Veränderung Shirdi; Regeln für <i>pūjā</i> ; Familiengottheit; persönliche Wunschgottheit; <i>guru</i> ; Ordnung Schrein; Rat <i>pandit</i> ; Tradierung von Regeln; religiöse Rituale im Tagesablauf
Jun 03	Experteninterview	Hausschrein; Gottheiten; Bildnisse; persönliche Religiosität; religiöse Routine	Bedeutung Gottheiten; Herkunft Bildnisse; Veränderungen im Schrein; Familiengottheit; regelmäßige Tempelbesuche
Okt 01	Feldnotiz	Festtag; Freizeitgestaltung	Familienausflug zum <i>garbā</i> anlässlich <i>Navrātra</i>
Okt 01	Feldnotiz	Festtag; Freizeitgestaltung	<i>Daśahrā</i> -Feierlichkeiten in Ujjain
Okt 01	Feldnotiz	Ujjain	Beschreibung der Anlage der Datt Akhara
Nov 01	Feldnotiz	Festtag	Beschreibung einer <i>Karvāchauth</i> -Feier

<b>Datum</b>	<b>Art</b>	<b>Schlagwort</b>	<b>Kurzbeschreibung</b>
Nov 01	Feldnotiz	Genealogie; Tagesroutine	Genealogie Familie Sharma; Tagesablauf im Haus; Nutzung der Räume
Nov 01	Feldnotiz	Ujjain; Freizeitgestaltung	Beschreibung einer Geburtstagsfeier
Nov 01	Feldnotiz	religiöse Routine	Besuch beim <i>satsang</i> der Familie Vyas
Nov 01	Feldnotiz	Ujjain; Genealogie; religiöse Routine; Gottheiten; <i>pūjā</i>	Genealogie der Familie Bhatt; Beziehung zu Ujjain; religiöse Routine und Gottheiten in der Familie
Nov 01	Feldnotiz	Gottheiten	Namen der Gottheiten; Sammelbezeichnungen Gottheiten
Nov 01	Feldnotiz	Gottheiten; Heirat/Beziehung	Beziehung Gottheiten zu Hochzeitsterminen
Nov 01	Feldnotiz	<i>pūjā</i> ; Gottheiten; religiöse Routine	Beschreibung der <i>pūjā</i> der Familie Mehta; Aufschlüsselung der Gottheiten; Details zur religiösen Tagesroutine
Nov 01	Feldnotiz	Hausschrein; Gottheiten; Mittelschicht	Pantheon des Hausschreins der Familie Pawan; Situation der Mittelschicht in Indien
Nov 01	Feldnotiz	Heirat/Beziehung; Genealogie; religiöse Routine; Hausschrein	heimliche Beziehung von Kiran; Genealogie der Familie Vyas; religiöse Tagesroutine am Hausschrein
Nov 01	Feldnotiz	religiöse Routine; Genealogie; Tagesroutine	Besuch in der Ramkrishna-Mission mit Kishen Chauderi; Genealogie der Familie Chauderi
Nov 01	Feldnotiz	Ujjain	Beschreibung des Shani Mandir
Nov 01	Feldnotiz	<i>pūjā</i> ; Gottheiten; religiöse Routine	Beschreibung einer <i>pūjā</i> der Familie Bhatt; Verständnis einzelner Gottheiten
Nov 01	Feldnotiz	Festtag; religiöse Routine	Vorbereitung für <i>Diwālī</i> ; Fastentage in der Familie Sharma
Nov 01	Feldnotiz	Festtag	Vorbereitung für <i>Diwālī</i> (Familie Sharma)
Nov 01	Feldnotiz	Genealogie	Von <i>joint family</i> zu Kleinfamilien
Nov 01	Feldnotiz	Festtag	Vorbereitung für <i>Diwālī</i>
Nov 01	Feldnotiz	Festtag	Vorbereitung für <i>Diwālī</i>
Nov 01	Feldnotiz	Festtag; Heirat/Beziehung; Freizeitgestaltung	Mittagsmahl zu <i>Diwālī</i> bei Familie Sharma; Hochzeitsalben; Urlaubsreisen
Nov 01	Feldnotiz	Festtag; <i>pūjā</i> ; Hausschrein	Beschreibung <i>Diwālī-pūjā</i> und -Schrein der Familie Sharma
Nov 01	Feldnotiz	Ujjain; Gottheiten	Beschreibung des Cintaman-Ganesh-Tempels; Ganesha

<b>Datum</b>	<b>Art</b>	<b>Schlagwort</b>	<b>Kurzbeschreibung</b>
Nov 01	Feldnotiz	Ujjain; Mittelschicht; religiöse Routine	Beschreibung der Mittelschichtsviertel Ujjains: Free Ganj und Wohngegenden; Tempelbauten im neuen Ujjain; Verteilung Religionsgemeinschaften auf verschiedene Stadtviertel; Familienstruktur der Mittelschichtsfamilien; Kshipra <i>ārtī</i>
Nov 01	Feldnotiz	<i>pūjā</i> ; Gottheiten; religiöse Routine; persönliche Religiosität; <i>guru</i> ; Genealogie; Hausschrein; Heirat/Beziehung; Tagesroutine	Beschreibung einer <i>pūjā</i> der Familie Vyas; Verständnis einzelner Gottheiten; persönliche Gottheiten und <i>gurus</i> in der Familie; Genealogie; Zusammensetzung und Entstehung Schrein; arrangierte Liebesheirat
Nov 01	Feldnotiz	Tradierung; religiöse Routine; religiöse Regeln; Frauenrolle; Heirat/Beziehung	Tradierung religiöser Kenntnisse; religiöse Routine als Frauenaufgabe; Folgen der Heirat für Tradierung
Nov 01	Feldnotiz	Ujjain; religiöse Routine	Beschreibung morgendliche Zeremonien im Mahakal-Tempel
Nov 01	Feldnotiz	Freizeitgestaltung; Tagesroutine	Freizeit: Musik hören + Handlesen mit Urmila und Shubha
Nov 01	Feldnotiz	Tagesroutine; Hausschrein	Vormittag mit Shubha und Uma Sharma; Erklärungen zu Schrein
Nov 01	Feldnotiz	Tagesroutine; Festtag; Ujjain	Vormittag bei Familie Bhatt; Bericht über <i>Diwālī</i> ; Beziehung zu Ujjain
Nov 01	Feldnotiz	Festtag; religiöse Routine	Kleines <i>Diwālī</i> ; alltägliche religiöse Routine der Familie Sharma
Nov 01	Feldnotiz	Hausschrein; Gottheiten; Tagesroutine	Gottheiten der Familie Vyas; Vormittag mit Familie Vyas
Nov 01	Feldnotiz	Gottheiten; Tagesroutine	Beziehung zwischen Gottheiten und Pflanzen; nachmittags bei Familie Vyas

<b>Datum</b>	<b>Art</b>	<b>Schlagwort</b>	<b>Kurzbeschreibung</b>
Nov 01	Feldnotiz	Gottheiten; Bildnisse; Tradierung; religiöse Regeln; Pilgerfahrt	Bedeutung Gottheiten; Herkunft Bildnisse; Tradierung von Kenntnissen; Pilgerfahrten
Nov 01	Feldnotiz	Ujjain; religiöse Routine; persönliche Religiosität; <i>guru</i>	Bedeutung <i>Kumbh Melā</i> für Ujjain; Finden eines <i>guru</i> bei der <i>Kumbh</i>
Nov 01	Feldnotiz	Ujjain; Frauenrolle; Freizeitgestaltung	Beziehung zu Ujjain; Frauenrollen in Ujjain und anderen Städten; Urlaubsreisen
Nov 01	Feldnotiz	Ujjain; Freizeitgestaltung	Beziehung zu Ujjain; Möglichkeiten der Unterhaltung für Jugend
Dez 01	Feldnotiz	<i>pūjā</i> ; Hausschrein	Beschreibung der <i>pūjā</i> von Frau Sharma
Dez 01	Feldnotiz	Freizeitgestaltung; Tagesroutine	Kinobesuch mit Shubha und Varun Sharma und deren Freunden
Dez 01	Feldnotiz	Freizeitgestaltung; Tagesroutine	Nachmittag bei Familie Vyas; Gespräche über Filme, Reisen, Hochzeiten; Fotoalben
Dez 01	Feldnotiz	<i>guru</i> ; Freizeitgestaltung; Tagesroutine	Shubha Sharma über Osho; Abendspaziergang; Reisepläne
Dez 01	Feldnotiz	Freizeitgestaltung; Tagesroutine	Ausflug Herr Sharma; Familienbesuch Frau Sharma
Dez 01	Feldnotiz	religiöse Routine; Freizeitgestaltung; <i>guru</i>	Besuch bei <i>katha</i> mit Frau Sharma; Bedeutung des <i>guru</i>
Dez 01	Feldnotiz	persönliche Religiosität; Tradierung; religiöse Regeln; <i>guru</i>	Einfluss von <i>gurus</i> auf Religiosität; Tradierung von Kenntnissen; moderne <i>gurus</i>
Dez 01	Feldnotiz	religiöse Routine; Freizeitgestaltung; <i>guru</i>	Besuch bei <i>katha</i> mit Frau Sharma; Bedeutung des <i>guru</i>
Dez 01	Feldnotiz	Gottheiten; Ujjain; religiöse Routine; Pilgerfahrt; Tagesroutine	Besuch in Prashanti Dham mit Shubha und Urmila; Shubhas Pilgerfahrt nach Shirdi; Fastentag Shubha und Urmila
Dez 01	Feldnotiz	Ujjain	Besuch im Ganjan-Mahadev-Tempel

Datum	Art	Schlagwort	Kurzbeschreibung
Dez 01	Feldnotiz	Ujjain; Frauenrolle	junge Frauen in Ujjain; Verhaltensregeln
Dez 01	Feldnotiz	Ujjain; Freizeitgestaltung	Beschreibung <i>Kārtik Melā</i> ; Bedeutung für Ujjain
Dez 01	Feldnotiz	Tagesroutine	Regeln für Hausbesuche; Verhältnis zwischen Generationen
Dez 01	Feldnotiz	Freizeitgestaltung; Ujjain; religiöse Routine	Besuch mit Familie Shendye bei der <i>Kārtik Melā</i> ; Fastentage Frau Shendye
Dez 01	Feldnotiz	Ujjain; Freizeitgestaltung	Kinos in Ujjain; Filmauswahl; TV-Konsum in Familien
Dez 01	Feldnotiz	Hausschrein; religiöse Routine; Freizeitgestaltung; Ujjain; Mittelschicht; Tagesroutine; <i>pūjā</i>	Beschreibung <i>pūjā</i> von Arun Rane; Bedeutung der einzelnen Handlungen; Hobbys von Lata Rane; Möglichkeiten der Freizeitgestaltung für junge Leute; Situation der indischen Mittelschicht
Dez 01	Feldnotiz	Ujjain	Besuch in Prashanti Dham
Dez 01	Feldnotiz	Ujjain; Gottheiten	Besuch im Cintaman-Ganesh-Tempel mit Kiran Vyas; Bedeutung Ganeshas
Jan 02	Feldnotiz	Tagesroutine; Freizeitgestaltung; Hausschrein; Gottheiten	Rollenverteilung im Haushalt Shendye; Hobby Urmila; Aufbau Schrein; Pantheon Schrein
Jan 02	Feldnotiz	Tagesroutine; Genealogie	Nachmittagsbesuch bei Familie Chauderi; Genealogie der Familie
Jan 02	Feldnotiz	Tagesroutine; religiöse Routine; Festtag; Hausschrein	Abendbesuch bei Familie Vyas; 24-stündige Lesung des Ramayana ; spezieller Schrein
Jan 02	Feldnotiz	religiöse Routine; Genealogie	Besuch in der Ramkrishna-Mission mit Kishen Chauderi; Genealogie der Familie Chauderi
Jan 02	Feldnotiz	Tagesroutine; religiöse Routine; Frauenrolle; Tradierung	Geburtstagsfeier Herr Vyas; Alltagsgestaltung Herr Vyas; Tradierung des Ritus
Jan 02	Feldnotiz	Tagesroutine; religiöse Routine <i>pūjā</i>	später Vormittagsbesuch bei Familie Chauderi; Beschreibung der <i>pūjā</i> von Frau Chauderi
Jan 02	Feldnotiz	Tagesroutine; religiöse Routine; Freizeitgestaltung	früher Nachmittagsbesuch bei Familie Singh; <i>pūjā</i> von besuchender Tochter; TV; Kino

Datum	Art	Schlagwort	Kurzbeschreibung
Jan 02	Feldnotiz	religiöse Routine	Abend- <i>ārtī</i> bei Familie Chauderi
Jan 02	Feldnotiz	Ujjain	Beschreibung Schmuck- und Haushaltswarenbasar
Jan 02	Feldnotiz	Tagesroutine; Freizeitgestaltung	Mittagsbesuch bei Familie Chauderi; Soap Opera mit Tochter im TV
Jan 02	Feldnotiz	Tagesroutine	allg. Beschreibung Familie Mishra; religiöse TV-Programme
Jan 02	Feldnotiz	Freizeitgestaltung; religiöse Routine	Besuch bei religiöser Belehrung mit Familie Mishra
Jan 02	Feldnotiz	Tagesroutine; religiöse Routine; <i>pūjā</i> ; religiöse Regeln; Tradierung; Genealogie; persönliche Religiosität; <i>guru</i> ; Pilgerfahrt	Vormittagsbesuch bei Familie Vyas; <i>tulsī arti</i> Sunithi Vyas; <i>pūjā</i> Ramesh Vyas; Genealogie der Familie Vyas; <i>pūjā</i> Kiran; <i>Ram bhakti</i> ; Tradierung Ritus; religiöse Tagesroutine Ramesh; <i>guru</i> Dadi ; Pilgerfahrten der Familie
Jan 02	Feldnotiz	religiöse Routine; Tagesroutine; Festtag; Freizeitgestaltung	Vormittagsbesuch bei Familie Chauderi; tägliches Rangoli; regelmäßige Tempelbesuche Savita und Pran; <i>Makarsankrāntī</i> ; Berufe der Familie; Sport und TV
Jan 02	Feldnotiz	religiöse Routine	Erklärung für Lichter am Abend (Frau Sharma)
Jan 02	Feldnotiz	Festtag; religiöse Routine; Gottheiten	<i>Makarsankrāntī</i> ; Fastentage der Familie Vyas; religiöse Tagesroutine Herr Vyas; Shiva
Jan 02	Feldnotiz	Tagesroutine	Einkaufsbummel mit Shubha und Uma Sharma
Jan 02	Feldnotiz	religiöse Routine; Hausschrein; Gottheiten	Ramayana-Singen bei Familie Chauderi; Festschrein; Zusammensetzung Pantheon; Besessenheit
Jan 02	Feldnotiz	Tagesroutine	Mittag bei Familie Mishra
Jan 02	Feldnotiz	religiöse Routine; <i>guru</i>	Besuch bei <i>guru</i> Frau Mishra; Bedeutung <i>guru</i>
Jan 02	Feldnotiz	Tagesroutine; religiöse Routine	Abend mit Familie Sharma; abendliche religiöse Routine
Jan 02	Feldnotiz	Tagesroutine	Vormittag bei Familie Singh
Jan 02	Feldnotiz	Tagesroutine; Hausschrein; religiöse Routine; persönliche Religiosität; religiöse Experten	Nachmittag bei Familie Singh; Zusammensetzung Schrein; religiöse Tagesroutine Sita Singh; Fastentage Amita Singh; Tagesablauf Amita Singh; Astrologie; religiöse Experten am Hausschrein

<b>Datum</b>	<b>Art</b>	<b>Schlagwort</b>	<b>Kurzbeschreibung</b>
Jan 02	Feldnotiz	Hausschrein; religiöse Routine; Tradierung; persönliche Religiosität; religiöse Experten; <i>pūjā</i> ; Frauenrolle	verkürzte <i>pūjā</i> der jungen Generation; Tradierung von Wissen; Zeitmangel wegen Beruf; <i>pūjā</i> als Hausfrauenaufgabe
Jan 02	Feldnotiz	religiöse Regeln; Tradierung	Variierende Regeln in Familien; Tradierung der Kenntnisse
Jan 02	Feldnotiz	Genealogie; Gottheiten	Genealogie Familie Chauderi; Bedeutung Gottheiten
Jan 02	Feldnotiz	Ujjain; Freizeitgestaltung	Besuch im Kirti Mandir mit Herrn Chauderi; Sozialarbeit in Ujjain
Feb 02	Feldnotiz	Genealogie; <i>guru</i> ; persönliche Religiosität	Genealogie Familie Singh; Zusammenhang zwischen Wahl eines <i>guru</i> und Herkunft
Feb 02	Feldnotiz	Genealogie; Heirat/Beziehung; religiöse Routine	Genealogie Familie Sharma; Veränderungen durch Heirat; Ausführung religiöser Handlungen
Feb 02	Feldnotiz	Tagesroutine	Tag bei Familie Vyas
Feb 02	Feldnotiz	Heirat/Beziehung	Besuch bei Verlobungszeremonie
Feb 02	Feldnotiz	Heirat/Beziehung; religiöse Routine; religiöse Regeln; Tradierung; Frauenrolle; <i>pūjā</i>	Veränderung religiöse Routine nach Heirat; Frauenrolle; Tradierung von Kenntnissen; Ausführung der <i>pūjā</i>
Feb 02	Feldnotiz	Tagesroutine; <i>pūjā</i>	Tag bei Familie Singh; Beschreibung <i>pūjā</i> Frau Singh
Feb 02	Feldnotiz	Tagesroutine; Ujjain; Frauenrolle	Tagesablauf Familie Chauderi; Ideale der Familie; Kleiderregeln für Frauen in Ujjain
Feb 02	Feldnotiz	Tagesroutine; Ujjain	Morgen bei Familie Chauderi; Charakteristik Ujjains
Feb 02	Feldnotiz	Heirat/Beziehung	Besuch bei Hochzeitsempfang mit Familie Sharma
Feb 02	Feldnotiz	Tagesroutine; Freizeitgestaltung	Abend bei Familie Singh; Fernsehabend
Feb 02	Feldnotiz	Ujjain; religiöse Regeln	Besuch bei der Frühzeremonie in Mahakal; Regeln des Tempelbesuchs; Verhältnis Shubha zu Tempelbesuch
Mrz 02	Feldnotiz	Tagesroutine; persönliche Religiosität; Hausschrein; Festtag	Nachmittag bei Familie Vyas; <i>satsang</i> ; Fastentage der Familie Vyas; Schrein an Festtag

Datum	Art	Schlagwort	Kurzbeschreibung
Mrz 02	Feldnotiz	Tagesroutine	Mittag bei Familie Chauderi
Mrz 02	Feldnotiz	Tagesroutine; religiöse Routine; persönliche Religiosität	Abend bei Familie Vyas; täglicher Tempelbesuch Kiran; persönliche Wunschgottheit
Mrz 02	Feldnotiz	religiöse Routine; persönliche Religiosität; <i>guru</i>	Besuch in Ramkrishna-Mission mit Herrn Chauderi; persönliche Wunschgottheit/ <i>guru</i> Herr Chauderi
Mrz 02	Feldnotiz	Ujjain; persönliche Religiosität; <i>guru</i> ; Gottheiten; Frauenrolle; religiöse Routine	Ausflug mit Familie Vyas: Tempel, Verbrennungsghat; <i>guru</i> Herr Vyas, Kiran und Usha; Herkunft Gottheiten; Rolle Schwiegertochter; persönliche Wunschgottheit Kiran; Ausflüge <i>satsang</i>
Mrz 02	Feldnotiz	Tagesroutine; <i>pūjā</i> ; Genealogie	Vormittag bei Familie Chauderi; <i>pūjā</i> Frau Chauderi; Genealogie Familie Chauderi
Mrz 02	Feldnotiz	<i>pūjā</i>	Beschreibung <i>pūjā</i> Herr Mishra
Mrz 02	Feldnotiz	Tagesroutine; Genealogie	früher Nachmittag bei Familie Singh; Genealogie
Mrz 02	Feldnotiz	Ujjain; religiöse Routine	<i>Mahāśivrātri</i> in Ujjain; <i>darśan</i> per TV
Mrz 02	Feldnotiz	Ujjain; Frauenrolle	unterschiedliche Regeln für Frauen/Männer in Ujjain
Mrz 02	Feldnotiz	Tagesroutine; Genealogie	Abend bei Familie Singh; Genealogie
Mrz 02	Feldnotiz	<i>pūjā</i> ; Tagesroutine	Beschreibung <i>pūjā</i> der Familie Vyas; Vormittag bei Vyas
Mrz 02	Feldnotiz	religiöse Routine; Tagesroutine; Freizeitgestaltung	<i>satsang</i> bei Vyas; Freizeitgestaltung von Usha; Einkaufsbummel in Freeganj mit Usha und Kiran
Mrz 02	Feldnotiz	Hausschrein; religiöse Regeln; Bildnisse	Beschreibung einer <i>prāṇpratiṣṭhā</i> -Zeremonie; Veranstalter über Regeln für Hausschreine
Mrz 02	Feldnotiz	persönliche Religiosität; <i>guru</i> ; religiöse Routine	Auswahl des <i>gurus</i> ; religiöse Routine Herr Vyas
Mrz 02	Feldnotiz	religiöse Regeln	Essen in Gedenken an Herrn Chauderis Mutter
Mrz 02	Feldnotiz	Freizeitgestaltung; Ujjain	Abendspazierung zu Mahakal mit Shubha und Urmila; Beziehung zu Ujjain
Mrz 02	Feldnotiz	Heirat/Beziehung	Besuch potenzieller Schwiegerfamilie von Kiran bei Vyas
Mai 03	Feldnotiz	Tagesroutine	Tag bei Kareena

Datum	Art	Schlagwort	Kurzbeschreibung
Mai 03	Feldnotiz	religiöse Routine	Abendzeremonien der Familie Chauderi
Mai 03	Feldnotiz	religiöse Routine; persönliche Religiosität	<i>satsang</i> bei Vyas; <i>bhakti</i> ; Ramcaritmanas
Mai 03	Feldnotiz	Tagesroutine; religiöse Kenntnisse	Tag bei Kamla; Besuch in Tegri; Tradierung des Ritus
Mai 03	Feldnotiz	Freizeitgestaltung; Gottheiten	Sonntagvormittag bei Familie Rane; Bedeutung von Gottheiten
Mai 03	Feldnotiz	religiöse Regeln; Gottheiten	Bedeutung von Gottheiten; Astrologie
Mai 03	Feldnotiz	Hindu-Nationalismus	Erfahrung mit interreligiösen Auseinandersetzungen
Mai 03	Feldnotiz	Tagesroutine; persönliche Religiosität	Mittag bei Ranes; Reiki; Religion als Aberglaube
Mai 03	Feldnotiz	persönliche Religiosität; Ujjain; Gottheiten; religiöse Routine	Gelübde Frau Shendye; Vertretung bei Gelübde; Harsiddhi-Tempel; Mahakal; vier Devi-Tempel Ujjains; Bedeutung Gottheiten
Mai 03	Feldnotiz	religiöse Routine; <i>pūjā</i>	Bedeutung der <i>pūjā</i> für Herrn Chauderi
Mai 03	Feldnotiz	religiöse Routine; persönliche Religiosität; Festtag; Frauenrolle; Gottheiten	Morgenbesuch im Hanuman-Tempel mit Shubha; Frauen <i>pūjā</i> und -fastentag für Ehemänner; Bedeutung von Gottheiten
Mai 03	Feldnotiz	religiöse Routine; persönliche Religiosität; Gottheiten	Abendbesuch im Hanuman-Tempel mit Shubha; Beschreibung ihrer Zeremonie; Bedeutung Hanuman
Mai 03	Feldnotiz	Festtag; persönliche Religiosität; Gottheiten; <i>pūjā</i>	Fastentag mit Sunithi und Usha Vyas; Gründe für Fasten; Bedeutung Gottheiten; Beschreibung <i>pūjā</i>
Mai 03	Feldnotiz	Ujjain; Freizeitgestaltung	Abendausflug zum Cintaman-Tempel mit Familie Shendye
Jun 03	Feldnotiz	Genealogie; Heirat/Beziehung; <i>pūjā</i> ; Frauenrolle	Genealogie Familie Sharma; veränderte <i>pūjā</i> nach Heirat; Leben in Schwiegerfamilie
Jun 03	Feldnotiz	Ujjain; Gottheiten; religiöse Regeln	Mangalnath; <i>pūjā</i> für Erkrankten; Astrologie
Jun 03	Feldnotiz	Tagesroutine	Mittagszeit bei Familie Vyas
Jun 03	Feldnotiz	Freizeitgestaltung; <i>pūjā</i> ; religiöse Regeln; Tradierung	Kinobesuch; <i>pūjā</i> bei Vyas; Tradierung von Regeln

Datum	Art	Schlagwort	Kurzbeschreibung
Jun 03	Feldnotiz	Hausschrein; <i>pūjā</i> ; Gottheiten; persönliche Religiosität; Bildnisse	Beschreibung <i>pūjā</i> Frau Rane; Bedeutung Bildnisse; Herkunft Bildnisse; Reiki
Jun 03	Feldnotiz	Tagesroutine; religiöse Routine; persönliche Religiosität; religiöse Regeln	Abendbesuch bei Familie Mishra; Gelübde Frau Mishra; Regeln für Tempelbesuch; Bedeutung Kalender für religiöse Handlungen; abendliche häusliche Rituale
Jun 03	Feldnotiz	Ujjain; Gottheiten	Abendbesuch im Hanuman-Tempel mit Puja Mishra; Bedeutung Gottheiten
Jun 03	Feldnotiz	Genealogie; Frauenrolle	Veränderte Lebensumstände der unterschiedlichen Generationen (Savita)
Jun 03	Feldnotiz	Ujjain; persönliche Religiosität; religiöse Regeln; Tradierung	Ausflug zum Prashanti Dham mit Padma und Lata Rane; Reiki; Tradierung von Regeln
Jun 03	Feldnotiz	Tagesroutine; religiöse Routine; Genealogie; persönliche Religiosität; <i>pūjā</i> ; Freizeitgestaltung; <i>guru</i>	Abend und Tag bei Familie Chinchalkar; Beschreibung <i>pūjā</i> Frau Chinchalkar; Berufe der Familie; Neue <i>gurus</i> ; Clubbesuch in Indore
Jun 03	Feldnotiz	Ujjain; persönliche Religiosität; religiöse Routine;	Besuch im Shani Mandir; Beschreibung <i>darśan</i> von Savita
Jun 03	Feldnotiz	religiöse Routine	Gelübde zu festen Feiertagen
Jun 03	Feldnotiz	Tagesroutine	Nachmittag bei Tante Singh
Mrz 07	Feldnotiz	persönliche Religiosität; Tradierung; religiöse Regeln; Hausschrein; Bildnisse	Familiengottheit; Regeln für Verehrung; Veränderungen Schrein; Umgang mit Bildnissen
Mrz 07	Feldnotiz	persönliche Religiosität; Tradierung; religiöse Regeln	Familiengottheit; Regeln für Verehrung; Verehrung ohne Bildnis
Mrz 07	Feldnotiz	Hausschrein; Pilgerfahrt; Bildnisse	Veränderungen Schrein; Bildnisse als Souvenir von Pilgerfahrt; Verehrung von Bildnissen
Mrz 07	Feldnotiz	Hausschrein; Bildnisse	Veränderungen Schrein; Herkunft Bildnis
Nov 01	Fotos	Festtag	Händler mit <i>Diwālī</i> -Waren
Nov 01	Fotoserie	Festtag	Anfertigung Rangoli zu <i>Diwālī</i>

Datum	Art	Schlagwort	Kurzbeschreibung
Jan 02	Fotoserie	Hausschrein; Gottheiten	Schrein der Familie Sharma nach <i>pūjā</i>
Jan 02	Fotoserie	Hausschrein; Gottheiten	Schrein der Familie Shendye
Jan 02	Fotoserie	Hausschrein; Gottheiten	Schrein der Familie Chauderi
Jan 02	Fotoserie	Hausschrein	Fotos des Hausschreins Familie Mishra
Jan 02	Fotoserie	Hausschrein; <i>pūjā</i> ; Gottheiten; religiöse Routine; Festtag	Fotos des Hausschreins Familie Sharma; tw. <i>pūjā</i> Frau Sharma; Makar Sankranti; <i>yantra</i>
Jan 02	Fotoserie	Hausschrein	Fotos des Hausschreins Familie Vyas
Jan 02	Fotoserie	Hausschrein; <i>pūjā</i>	Fotos des Hausschreins Familie Shendye; <i>pūjā</i> Frau Shendye
Jan 02	Fotoserie	Hausschrein	Fotos des Hausschreins Familie Rane
Jan 02	Fotoserie	Hausschrein; Gottheiten	Fotoserie der Hausschreine Familie Singh
Jan 02	Fotoserie	Hausschrein	Fotos des Hausschreins Amita Singh
Feb 02	Fotoserie	persönliche Religiosität	<i>satsang</i> im Tempel
Mai 03	Fotoserie	Ujjain; Gottheiten; Mittelschicht	Moderne Tempel in Mittelschichtsviertel; Wohnhäuser der Mittelschichtsfamilien; Basargegend von Free Ganj, typische Lokalitäten und Szenen
Mai 03	Fotoserie	Ujjain; Mittelschicht	Basargegend von Free Ganj, typische Lokalitäten und Szenen
Mai 03	Fotoserie	Festtag; persönliche Religiosität; Gottheiten	<i>Surya pūjā</i> Sunithi; <i>Savitri vrat</i> mit Sunithi und Usha Vyas
Mai 03	Fotoserie	Gottheiten; <i>pūjā</i>	Gottheiten während <i>pūjā</i> ; Schrein Shendye
Mai 03	Fotoserie	Ujjain; Freizeitgestaltung	Abendausflug zum Cintaman-Tempel mit Familie Shendye
Mai 03	Fotoserie	Ujjain	Varsiddhi Mandir mit Urmila Shendye
Jun 03	Fotoserie	Ujjain; Gottheiten; religiöse Regeln	Mangalnath; <i>pūjā</i> für Erkrankten; Astrologie
Jun 03	Fotoserie	Ujjain; persönliche Religiosität; religiöse Regeln	Ausflug zum Prashanti Dham mit Padma und Lata Rane
Jun 03	Fotoserie	Hausschrein; Gottheiten	Schrein Familie Chinchalkar – unscharf, nur für Übersicht geeignet
Dez 05	Fotoserie	Hausschrein; Bildnisse	Gesamt- und Detailansichten Schrein Shendye

Datum	Art	Schlagwort	Kurzbeschreibung
Dez 05	Foto	Hausschrein; Bildnisse	Detailansicht Schrein Rane
Dez 05	Foto	Hausschrein; Bildnisse	Gesamtansicht Schrein Chauderi
Dez 05	Foto	Hausschrein; Bildnisse	Detailansicht Schrein Vyas
Mrz 07	Foto	Hausschrein; Bildnisse; Festtag	Schrein zu Ramas Geburtstag, Familie Vyas
Mrz 07	Fotos	Hausschrein; Bildnisse	Hausschrein Familie Vyas
Mrz 07	Foto	persönliche Religiosität	Trommel und Ramcaritmanas für <i>satsang</i> , Familie Vyas
Mrz 07	Fotoserie	Hausschrein; Bildnisse	Schrein von Urmila in Sharjah, Gesamt- und Detailansichten
Okt 01	Gesprächsnotiz	religiöse Kenntnisse; Mittelschicht	Definition, wer ist Hindu; Verhältnis Mittelschicht zu Religion
Okt 01	Gesprächsnotiz	Festtag; Ujjain	Festtage um <i>Daśahrā</i> ; wirtschaftliche Lage Ujjains
Nov 01	Gesprächsnotiz	Festtag; Ujjain	Organisation einer öffentlichen Predigt über das Ramayana
Nov 01	Gesprächsnotiz	Ujjain; Freizeitgestaltung	Charakterisierung Ujjains; Möglichkeiten der Freizeitgestaltung für junge Leute
Nov 01	Gesprächsnotiz	Ujjain; Heirat/Beziehung	Charakterisierung Ujjains; arrangierte Ehen
Nov 01	Gesprächsnotiz	religiöse Regeln	Herr Sharma über Glück verheißende Zeit für Handlungen ( <i>muhurt</i> )
Nov 01	Gesprächsnotiz	Genealogie; Tradierung	Frau Sharma über Tendenzen weg von <i>joint family</i> hin zu Kleinfamilien
Nov 01	Gesprächsnotiz	<i>pūjā</i> ; Gottheiten; religiöse Routine; persönliche Religiosität; <i>guru</i> ; Genealogie; Hausschrein; Tradierung; Heirat/Beziehung; Tagesroutine	Beschreibung einer <i>pūjā</i> der Familie Vyas; Verständnis einzelner Gottheiten; persönliche Gottheiten und <i>gurus</i> in der Familie; Genealogie; Zusammensetzung und Entstehung Schrein; arrangierte Liebesheirat
Nov 01	Gesprächsnotiz	Heirat/Beziehung	Shubha über arrangierte Ehen
Dez 01	Gesprächsnotiz	Freizeitgestaltung	Frau Sharma über Reisen
Dez 01	Gesprächsnotiz	religiöse Routine; Gottheiten; Ujjain	Fastentage; Bedeutung Shivas in Ujjain
Jan 02	Gesprächsnotiz	Hausschrein; religiöse Regeln; Gottheiten; Bildnisse	Herkunft Gottheiten; Regeln für Austausch von Bildnissen im Schrein

<b>Datum</b>	<b>Art</b>	<b>Schlagwort</b>	<b>Kurzbeschreibung</b>
Feb 02	Gesprächsnotiz	Tradierung; religiöse Regeln; Ujjain; <i>pūjā</i> ; persönliche Religiosität	Tradierung von Regeln; Ujjain als traditioneller Ort; Veränderung <i>pūjā</i> zwischen den Generationen; individuelle Ausprägung Religion
Dez 01	halb strukturiertes Interview	persönliche Religiosität; Tradierung; Hausschrein; Gottheiten; religiöse Routine; Genealogie; <i>pūjā</i> ; Tagesroutine; Bildnisse	Bedeutung der <i>pūjā</i> für Frau Sharma; Tradierung des Ritus; Ramayana; Herkunft Bildnisse; familiäre Routine am Schrein; Genealogie der Familie Sharma
Dez 01	halb strukturiertes Interview	Hausschrein; Gottheiten; Genealogie; Heirat/Beziehung; Bildnisse	Genealogie Familie Shendye; Schwierigkeiten beim Arrangieren der Ehe; Pantheon Schrein; Bedeutung der Gottheiten und Objekte
Dez 01	halb strukturiertes Interview	Hausschrein; Gottheiten; Tagesroutine; Bildnisse; Tradierung	Pantheon Schrein; Bedeutung der Gottheiten; Tradierung der Kenntnisse; Herkunft Bildnisse
Dez 01	halb strukturiertes Interview	Genealogie; Ujjain; Hausschrein; Gottheiten; Pilgerfahrt; religiöse Experten; religiöse Routine; Bildnisse; religiöse Regeln; Tradierung	Familie Rane: Genealogie; Beziehung zu Ujjain; Herkunft Gottheiten; Pantheon Schrein; Bedeutung der Gottheiten; reines/unreines Material; Astrologie; religiöser Ratgeber; Tradierung des Ritus; täglicher Ritus im Haus
Jan 02	halb strukturiertes Interview	Gottheiten; <i>pūjā</i>	Beziehung zwischen Gottheiten und Pflanzen; Bedeutung <i>pūjā</i>
Jan 02	halb strukturiertes Interview	<i>guru</i> ; Heirat/Beziehung; religiöser Routine; religiöse Regeln; Tradierung; persönliche Religiosität; religiöse Routine	Tochter über Beziehung zum <i>guru</i> ; Bedeutung des <i>guru</i> ; familiäre Tradition; persönliche Gottheit Herr Singh; regelmäßiger Tempelbesuch
Jan 02	halb strukturiertes Interview	Hausschrein; Gottheiten; Genealogie; Festtag	Hausschrein der Familie Mishra; Genealogie der Familie Mishra; <i>Makarsankrāntī</i> bei Mishras
Jan 02	halb strukturiertes Interview	Genealogie; Tagesroutine; religiöse Routine; Pilgerfahrt;	Genealogie Familie Vyas; Tagesroutine und religiöse Routine; Pilgerfahrten; Wohnorte der Familie

<b>Datum</b>	<b>Art</b>	<b>Schlagwort</b>	<b>Kurzbeschreibung</b>
Jan 02	halb strukturiertes Interview	religiöse Routine; Hausschrein; Gottheiten; persönliche Religiosität; <i>pūjā</i> ; religiöse Experten; Genealogie; Bildnisse	Herkunft + Bedeutung Gottheiten; <i>iṣṭa-/kuldevtā</i> ; <i>pūjā</i> Frau Shendye; religiöser Tagesablauf Frau Shendye; Durchführung von Ritualen am Schrein; Genealogie Familie Shendye
Jan 02	halb strukturiertes Interview	Hausschrein; Gottheiten; Bildnisse; Genealogie	Entstehung Schrein Familie Rane; Bedeutung und Herkunft Gottheiten; Genealogie der Familie
Mrz 02	halb strukturiertes Interview	Pilgerfahrt; Freizeitgestaltung; Hindu-Nationalismus; religiöse Routine; Hausschrein; Gottheiten; <i>pūjā</i> ; <i>guru</i>	besuchte Pilgerorte Familie Vyas; Urlaubsreisen; Sunithi zu Ayodhya; religiöses TV; Abendzeremonie; Umgang mit Gottheiten im Hausschrein; Details der <i>pūjā</i> ; Gründe für Schritte der <i>pūjā</i> ; Abendrezitation; <i>guru</i> Herr Vyas
Mrz 02	halb strukturiertes Interview	religiöse Regeln; <i>pūjā</i> ; religiöse Routine; persönliche Religiosität; Ujjain; Genealogie	Regeln der <i>pūjā</i> ; Schreiben von Ramas Namen; Cardham Mandir; religiöser Tagesablauf Herr und Frau Mishra; persönliche Wunschgottheiten; Genealogie Familie Mishra
Mai 03	halb strukturiertes Interview	religiöse Routine; <i>pūjā</i> ; Bildnisse; persönliche Religiosität; Hausschrein; Gottheiten; religiöse Regeln; Pilgerfahrt; Heirat/Beziehung; religiöse Experten; Genealogie	verkürzte <i>pūjā</i> Kamla; Bedeutung <i>pūjā</i> ; Herkunft Bildnisse; Bedeutung Gottheiten; Zusammensetzung Hausschrein; religiöse Routine vor der Ehe; Regeln für <i>pūjā</i> ; Pilgerfahrten Kamlas und Familie; Einfluss Dritter auf Gestaltung Schrein; Genealogie Familie Shendye; schriftliche Ratgeber; religiöser Tagesablauf in der Familie
Mrz 02	halb strukturiertes Interview	Hausschrein; Bildnisse; Gottheiten; religiöse Routine; religiöse Regeln	Frau Mishra zu Weihung Gottheiten; Herkunft Bildnisse; Ramayana-Lesungen im Haus
Mai 03	halb strukturiertes Interview	religiöse Routine; <i>pūjā</i> ; persönliche Religiosität; Hausschrein; Bildnisse; Gottheiten; religiöse Experten; Pilgerfahrt	Kareenas religiöser Tagesablauf; Beschreibung <i>pūjā</i> ; persönliche Wunschgottheit; Zusammensetzung Hausschrein; Herkunft Bildnisse; Bedeutung Gottheiten; Ratschlag für religiöse Praxis; Pilgerfahrten Kareenas

<b>Datum</b>	<b>Art</b>	<b>Schlagwort</b>	<b>Kurzbeschreibung</b>
Mai 03	halb strukturiertes Interview	Hausschrein; Gottheiten; Pilgerfahrt; Bildnisse	Zusammensetzung Hausschrein Shendye; Bedeutung Gottheiten; Herkunft Bildnisse; Pilgerorte
Mai 03	halb strukturiertes Interview	Hausschrein; Gottheiten; Bildnisse; persönliche Religiosität; Tradierung; religiöse Routine; <i>pūjā</i> ; Heirat/Beziehung; religiöse Experten	Zusammensetzung Hausschrein Shendye; Herkunft Bildnisse; Familiengottheit; Bedeutung <i>pūjā</i> ; Arrangieren der Ehe; Fastentage; Astrologie; Beziehung Gottheiten/Wochentage
Mai 03	halb strukturiertes Interview	persönliche Religiosität; Gottheiten; Ujjain; religiöse Routine	Gelübde Familie Vyas; Bedeutung Gottheiten; Beziehung Gottheiten/Ujjain; persönliche Routinen der Familienmitglieder
Mai 03	halb strukturiertes Interview	religiöse Routine; <i>pūjā</i> ; Gottheiten; Frauenrolle	Bedeutung <i>pūjā</i> ; Bedeutung Gottheiten; <i>pūjā</i> als Frauenaufgabe; verkürzte <i>pūjā</i>
Mai 03	halb strukturiertes Interview	Hausschrein; Gottheiten; Bildnisse; religiöse Regeln; Freizeitgestaltung; Pilgerfahrt; <i>pūjā</i> ;	Zusammensetzung Hausschrein Shendye; Herkunft Bildnisse; Bedeutung Gottheiten; Regeln für Bildnisse im Schrein; Urlaubsreisen; Pilgerreisen; verkürzte <i>pūjā</i> ; Bedeutung <i>pūjā</i> ; Hausschrein als Heim von Gott
Jun 03	halb strukturiertes Interview	religiöse Routine; Hausschrein; <i>pūjā</i> ; Tagesroutine; Frauenrolle; Heirat/Beziehung; Gottheiten; persönliche Religiosität; Ujjain	tägliche <i>pūjā</i> Gauri; Alltagsleben Gauri; <i>pūjā</i> nach der Ehe; Leben in Schwiegerfamilie; persönliche Wunschgottheit; Gottheit in fremder Gegend; Kleiderregeln in Ujjain/Bangalore
Jun 03	halb strukturiertes Interview	Gottheiten; Hausschrein; Bildnisse; persönliche Religiosität; Tradierung; Freizeitgestaltung; Pilgerfahrt; religiöse Regeln	Zusammensetzung Hausschrein; Herkunft Bildnisse; Bedeutung Gottheiten; Familiengottheit; favorisierte Urlaubsorte; Pilgerreisen der Familie; veränderte Darstellungen Gottheiten; Tradierung der Kenntnisse

<b>Datum</b>	<b>Art</b>	<b>Schlagwort</b>	<b>Kurzbeschreibung</b>
Jun 03	halb strukturiertes Interview	religiöse Routine; Ujjain; persönliche Religiosität; Heirat/Beziehung; religiöse Experten	Gründe für regelmäßigen Tempelbesuch; Bedeutung Tempel in Ujjain; Tempel als sorgenfreier Raum; regionale religiöse Bräuche; religiöse Routine nach Heirat; Astrologie
Jun 03	halb strukturiertes Interview	religiöse Routine; Gottheiten; persönliche Religiosität; Pilgerfahrt; Freizeitgestaltung; religiöse Regeln; religiöse Experten; Hausschrein; Tradierung; <i>guru</i> ; Heirat/Beziehung; <i>pūjā</i>	Gründe für Tempelbesuch; Bedeutung von Gottheiten; <i>guru</i> ; persönliche Wunschgottheit; Definition, wer ist Hindu; Bedeutung von Pilgerfahrten; Urlaubsreisen; Astrologie; Gelübde; Bedeutung Hausschrein; Tradierung von religiösem Wissen; religiöse Routine nach Heirat; <i>pūjā</i> ; Zeitmangel wegen Arbeit
Jun 03	halb strukturiertes Interview	Hausschrein; Gottheiten; Bildnisse	Beschreibung Hausschrein von Naina; Bedeutung Gottheiten; Herkunft der Bildnisse
Jun 03	halb strukturiertes Interview	religiöse Routine; <i>pūjā</i> ; Hausschrein; religiöse Experten; religiöse Regeln; persönliche Religiosität; Gottheiten; <i>guru</i> ; Heirat/Beziehung; Tradierung	religiöser Tagesablauf Naina; Beschreibung <i>pūjā</i> ; Astrologie; Verbindung Gottheiten + Wochentage; individuelle Bedeutung <i>pūjā</i> ; Zeitmangel wegen Arbeit; Bedeutung Gottheiten; Gelübde; persönliche Wunschgottheit; <i>guru</i> ; veränderte Religiosität nach Heirat; Tradierung Kenntnisse
Jun 03	halb strukturiertes Interview	religiöse Routine; persönliche Religiosität; <i>pūjā</i>	Bedeutung Tempelbesuch; <i>pūjā</i> und Tempel als Ausgleich; verkürzte <i>pūjā</i> wegen Zeitmangel; persönliche Wunschgottheit
Jun 03	halb strukturiertes Interview	religiöse Routine; <i>pūjā</i> ; Hausschrein; Bildnisse; Gottheiten; persönliche Religiosität	religiöser Tagesablauf Familie von Sonul; verkürzte <i>pūjā</i> wegen Zeitmangel; Beschreibung Hausschrein Sonul; Herkunft Bildnisse; Bedeutung Gottheiten; persönliche Wunschgottheit; individuelle Freiheit in Religion
Nov 05	halb strukturiertes Interview	Tagesroutine; Hausschrein; Tradierung; Bildnisse	Tagesablauf in Kleinfamilie; Zusammensetzung Schrein; Umgang mit Schrein nach Tod Besitzer; Herkunft der Bildnisse

Datum	Art	Schlagwort	Kurzbeschreibung
Nov 05	halb strukturiertes Interview	Tagesroutine; religiöse Routine; Hausschrein; Bildnisse; Tradierung; persönliche Religiosität; religiöse Regeln; religiöse Experten; Gottheiten	Tagesablauf in Kleinfamilie: säkular und religiös; Zusammensetzung Schrein; Herkunft Bildnisse; Erbe von Bildnissen; Tradierung von religiösen Handlungen; Vorschriften zur Verehrung; persönliche Gottheiten; Einfluss von Experten auf Zusammensetzung Schrein; Beziehung zu Gottheiten
Nov 05	halb strukturiertes Interview	Bildnisse; Hausschrein	Herkunft Bildnisse; Veränderung Schrein
Nov 05	halb strukturiertes Interview	Hausschrein; Bildnisse; Tradierung; Genealogie; Heirat/Beziehung	Herkunft Bildnisse; Veränderung Schrein bei Haushaltsauflösung; Veränderung Schrein allgemein; Einfluss Heirat auf Schrein; Genealogie Familie Shendye; religiöse Tradition
Nov 05	halb strukturiertes Interview	Hausschrein; Bildnisse; Tradierung; Heirat/Beziehung; religiöse Regeln	Herkunft Bildnisse; Veränderung Schrein allgemein; Einfluss Heirat auf Schrein; Regeln für Verehrung
Dez 05	halb strukturiertes Interview	Bildnisse; Gottheiten; Hausschrein; Tradierung; Genealogie; religiöse Routine; persönliche Religiosität	Herkunft Bildnisse; Veränderung Schrein allgemein; Genealogie Familie Rane; Haushalte Familie Rane; religiöse Praxis Kindergeneration; Bedeutung Gottheiten
Dez 05	halb strukturiertes Interview	Hausschrein; Bildnisse	Herkunft Bildnisse
Mrz 07	halb strukturiertes Interview	Hausschrein; Bildnisse; persönliche Religiosität; <i>guru</i> ; religiöse Experten	Veränderungen Schrein allgemein; Beziehung zu <i>guru</i> ; Beziehung zu Bildnissen; Astrologie; Einfluss Experten auf Schreingestaltung
Mrz 07	halb strukturiertes Interview	Hausschrein; Bildnisse; Heirat/Beziehung; Tradierung; <i>pūjā</i> ; religiöse Regeln; Festtag	Veränderungen Schrein allgemein; Veränderungen Schrein durch Heirat; religiöse Handlungen während Festperiode
Nov 01	Skizze	Hausschrein	Detailskizze alter Schrein Familie Singh
Nov 01	Skizze	Hausschrein	<i>satsang</i> -Schrein Familie Vyas

Datum	Art	Schlagwort	Kurzbeschreibung
Nov 01	Skizze	Räumlichkeiten	<i>satsang</i> -Raum Familie Vyas
Nov 01	Skizze	Räumlichkeiten	Haus Familie Sharma, einzelne Räume
Dez 01	Skizze	Hausschrein; Gottheiten	Hausschrein Sharma nach <i>pūjā</i>
Dez 01	Skizze	Hausschrein; Gottheiten	Regal für Schrein Sharma während des Tages
Dez 01	Skizze	Hausschrein; Gottheiten	Hausschrein Vyas
Dez 01	Skizze	Hausschrein	Hausschrein Familie Chinchalkar, Indore
Dez 01	Skizze	Räumlichkeiten	Haus Familie Rane
Dez 01	Skizze	Hausschrein	Hausschrein Familie Rane
Jan 02	Skizze	Hausschrein	Hausschrein Mishra
Jan 02	Skizze	Hausschrein	Detailskizzen Hausschrein Shendye
Jan 02	Skizze	Räumlichkeiten	Haus Familie Shendye
Jan 02	Skizze	Räumlichkeiten	Haus Familie Chauderi
Jan 02	Skizze	Hausschrein	Hausschrein Chauderi
Jan 02	Skizze	Hausschrein	Hausschreine Singh
Jan 02	Skizze	Räumlichkeiten	Haus Familie Singh
Jan 02	Skizze	Hausschrein	Hausschrein Tante Singh
Feb 02	Skizze	Räumlichkeiten	Haus Familie Mishra
Feb 02	Skizzen	Räumlichkeiten	Haus Familie Vyas
Mai 03	Skizze	Hausschrein	Hausschrein Kareena, Mumbai
Mai 03	Skizze	Hausschrein	Hausschrein Chauderi
Mai 03	Skizze	Hausschrein	Hausschrein Rane
Mai 03	Skizze	Hausschrein	Hausschrein Kamla, Dewas
Jun 03	Skizze	Hausschrein	Hausschrein Familie Shendye
Jun 03	Skizze	Hausschrein	Hausschrein Familie Chinchalkar, Indore
Jun 03	Skizze	Hausschrein	Hausschrein Naina, Delhi
Apr 04	Skizze	Hausschrein	Hausschrein Urmila, Ahmadabad
Dez 05	Skizze	Hausschrein	Hausschrein Rane
Dez 05	Skizze	Hausschrein	Hausschrein Chauderi
Dez 05	Skizze	Hausschrein	Hausschrein Singh
Dez 05	Skizze	Hausschrein	Hausschrein Vyas

Datum	Art	Schlagwort	Kurzbeschreibung
Dez 05	Skizze	Hausschrein	Hausschrein Amir Singh
Nov 01	unstrukturiertes Interview	Ujjain; Freizeitgestaltung; Pilgerfahrt; Genealogie	Uma Sharma zu Genealogie der Familie, deren Beziehung zu Ujjain, ihren Reisen und Pilgerfahrten
Nov 01	unstrukturiertes Interview	<i>guru</i>	Varun Sharma über moderne <i>gurus</i> , Spiritualität
Nov 01	unstrukturiertes Interview	religiöse Routine	allg. Überblick über alltägliche religiöse Routine der Familie Sharma
Nov 01	unstrukturiertes Interview	Genealogie; Hausschrein; Gottheiten; <i>pūjā</i> ; religiöse Routine; Frauenrolle	Arjun, Sita und Vijay Singh zur Genealogie der Familie; Zusammensetzung ihrer Schreine und der religiösen Tagesroutine der Familienmitglieder
Nov 01	unstrukturiertes Interview	Genealogie	Genealogie der Familie Singh
Nov 01	unstrukturiertes Interview	Genealogie; <i>pūjā</i>	Genealogie und tägliche <i>pūjā</i> der Familie Mehta
Nov 01	unstrukturiertes Interview	Genealogie	Genealogie der Familie Vyas
Nov 01	unstrukturiertes Interview	Ujjain; Freizeitgestaltung	Varun Sharma über Verhältnis zu Ujjain; Freizeitgestaltung
Nov 01	unstrukturiertes Interview	Gottheiten	Frau Sharma über Ganesha
Nov 01	unstrukturiertes Interview	Genealogie	Genealogie der Familie Shendye
Dez 01	unstrukturiertes Interview	Gottheiten	Bedeutung Ganeshas
Dez 01	unstrukturiertes Interview	<i>guru</i> ; persönliche Religiosität; Tagesroutine	Mami und Nani Bhatt zu <i>guru</i> und <i>iṣṭadevtā</i>
Dez 01	unstrukturiertes Interview	<i>guru</i> ; Gottheiten; persönliche Religiosität; Hausschrein; Bildnisse; Tradierung	Shubha Sharma und Urmila Shendye zu Sai Baba, <i>gurus</i> und persönliche Gottheiten; Herkunft Bildnisse; Entstehung Schrein; Besonderheiten der Gottheiten

Datum	Art	Schlagwort	Kurzbeschreibung
Dez 01	unstrukturiertes Interview	Genealogie; religiöse Experten; Ujjain; Heirat/Beziehung; Mittelschicht; religiöse Routine; <i>pūjā</i> ; Tagesroutine	Genealogie der Familie Singh; Astrologie; Beziehung zu Ujjain; arrangierte Ehen; Bildungssystem Indiens; Zeitknappheit bei Berufstätigkeit und Kleinfamilie
Jan 02	unstrukturiertes Interview	Mittelschicht; Genealogie; Tagesroutine; Ujjain	Genealogie der Familie Sharma; Bildungssystem Indiens; Alltagsgestaltung Herr Sharma; Beziehung zu Ujjain
Jan 02	unstrukturiertes Interview	Genealogie; Heirat/Beziehung; Freizeitgestaltung; Tagesroutine; Frauenrolle	Genealogie Familie Chauderi; Liebesheirat; Sport; Berufe der Familie; Haushaltsarbeit
Jan 02	unstrukturiertes Interview	Tradierung; religiöse Experten; Genealogie; Heirat/Beziehung	Tradierung des Ritus, der Regeln; Genealogie Familie Shendye; Berufe der Familie; Familienstruktur; Arrangieren von Ehen
Jan 02	unstrukturiertes Interview	Genealogie; Pilgerfahrt; religiöse Routine; Hausschrein; Bildnisse; religiöse Regeln; Ujjain	Genealogie der Familie Mishra; Berufe der Familie; Pilgerfahrten als „Arbeit“; Beschreibung Schrein; Herkunft Bildnisse; Beziehung zu Ujjain
Jan 02	unstrukturiertes Interview	Tagesroutine; religiöse Routine; <i>pūjā</i> ; religiöse Regeln; Genealogie; persönliche Religiosität; Tradierung; <i>guru</i> ; Pilgerfahrt	Vormittagsbesuch bei Familie Vyas; <i>tulsī arti</i> Sunithi Vyas; <i>pūjā</i> Ramesh Vyas; Genealogie der Familie Vyas; <i>pūjā</i> Kiran; <i>Ram bhakti</i> ; Tradierung Ritus; religiöse Tagesroutine Ramesh; <i>guru</i> Dadi; Pilgerfahrten der Familie
Jan 02	unstrukturiertes Interview	religiöse Regeln; Tradierung	Gründe für Verehrung von Bildnissen (Shubha); Tradierung religiöser Regeln
Jan 02	unstrukturiertes Interview	Tagesroutine; religiöse Routine; <i>pūjā</i> ; Genealogie	Bedeutung der <i>pūjā</i> ; religiöse Tagesroutine Sita Singh; Genealogie der Familie; Berufe der Familie
Jan 02	unstrukturiertes Interview	Genealogie	Genealogie Familie Sharma

<b>Datum</b>	<b>Art</b>	<b>Schlagwort</b>	<b>Kurzbeschreibung</b>
Jan 02	unstrukturiertes Interview	Genealogie; Frauenrolle; religiöse Regeln; Heirat/Beziehung; persönliche Religiosität; <i>pūjā</i>	Genealogie Familie Chauderi; Regeln für Frauen; Heirat aus Pflichtgefühl (Savita); freie Wahl der persönlichen Religiosität; Intensität der <i>pūjā</i>
Feb 02	unstrukturiertes Interview	<i>pūjā</i> ; Gottheiten; religiöse Regeln; Frauenrolle; Genealogie; persönliche Religiosität	Bedeutung der <i>pūjā</i> ; Bedeutung Hanuman, <i>tulsī</i> , Shani; Astrologie; Regeln für Frauen; Genealogie Familie Vyas; Fastentage in der Familie Vyas; Ram- <i>bhakti</i>
Feb 02	unstrukturiertes Interview	Freizeitgestaltung; Ujjain	Urlaubsreisen; Ritus in Mahakal-Tempel
Feb 02	unstrukturiertes Interview	religiöse Routine; religiöse Experten; Gottheiten; Bildnisse	Regeln nach religiösem Kalender; Herkunft Gottheiten Familie Vyas
Mrz 02	unstrukturiertes Interview	Ujjain; Frauenrolle; Festtag; persönliche Religiosität	Regeln für Frauen in Ujjain; <i>Mahāśivrātri</i> in Familie Vyas; <i>satsang</i> in Mahakal-Tempel
Mrz 02	unstrukturiertes Interview	<i>pūjā</i> ; Tagesroutine; Gottheiten; Bildnisse; Hausschrein; Genealogie	<i>pūjā</i> Frau Sharma; Herkunft Gottheiten; Veränderung im Schrein; Genealogie Familie Sharma
Mrz 02	unstrukturiertes Interview	Genealogie; <i>pūjā</i> ; Hindu-Nationalismus; Freizeitgestaltung; Festtag; persönliche Religiosität; religiöse Routine	Genealogie der Familie Chauderi; <i>pūjā</i> Vertretung; Erfahrung mit interreligiösen Auseinandersetzungen; Kampagnen der Hindu-Nationalisten; Freizeitgestaltung Familie Chauderi; Kino; <i>Mahāśivrātri</i> in Familie Chauderi; religiöse Routine von Pran und Savita
Mrz 02	unstrukturiertes Interview	religiöse Routine; religiöse Regeln	Beziehung Frau Chauderi zur Ramkrishna-Mission; Farben und religiöse Rituale
Mrz 02	unstrukturiertes Interview	Hausschrein; Gottheiten; religiöse Regeln; religiöse Experten; persönliche Religiosität; <i>guru</i> ;	Weihung von Bildnissen im Schrein; Annahme <i>guru</i> durch Kiran und Usha

<b>Datum</b>	<b>Art</b>	<b>Schlagwort</b>	<b>Kurzbeschreibung</b>
Mrz 02	unstrukturiertes Interview	Hausschrein; Gottheiten; religiöse Regeln; religiöse Experten	Frau Sharma zu Weihung von Bildnissen im Schrein
Mai 03	unstrukturiertes Interview	Pilgerfahrt; Freizeitgestaltung	Pilgerorte; Urlaubsreisen
Mai 03	unstrukturiertes Interview	Genealogie; Freizeitgestaltung	Genealogie Familie Chinchalkar; Urlaubsreisen
Mai 03	unstrukturiertes Interview	Genealogie; Ujjain; Freizeitgestaltung; Frauenrolle; Heirat/Beziehung	Genealogie Familie Rane; junge Leute in Ujjain; Urlaubsreisen; Frauenrollen in Ujjain; Bedeutung der Ehe
Mai 03	unstrukturiertes Interview	<i>pūjā</i> ; religiöse Routine; Pilgerfahrt; Heirat/Beziehung; Ujjain	<i>pūjā</i> im Alltag; geplante Pilgerfahrt; arrangierte Ehe; <i>darśan</i> von Mangalnath
Mai 03	unstrukturiertes Interview	persönliche Religiosität; Ujjain; Gottheiten; religiöse Routine; religiöse Regeln; Festtag; Hindu-Nationalismus	Gelübde Shubha und Uma; Shiv-Shakti-Stadtteiltempel; Bedeutung Gottheiten; persönliche Bitten an Gottheiten; Vertretung bei Gelübde; religiöser Rat; besondere <i>pūjā</i> zu Festtagen; Verhältnis der Religionsgemeinschaften
Mai 03	unstrukturiertes Interview	persönliche Religiosität; Gottheiten; religiöse Routine	Gelübde Frau Shendye; regelmäßige Tempelbesuche; Bedeutung Gottheiten
Jun 03	unstrukturiertes Interview	Gottheiten; religiöse Regeln; religiöse Routine	Regeln für Tempelbesuch; Regeln für Verehrung Gottheiten; veränderte Regeln; monatliche Tempelbesuche Familie Mishra; Bedeutung Gottheiten
Jun 03	unstrukturiertes Interview	religiöse Experten; Hausschrein; Bildnisse; Tradierung; persönliche Religiosität	Astrologie als Ratgeber für Lebensentscheidungen; Veränderung im Schrein; Herkunft Bildnisse; Material Bildnisse; Gelübde
Jun 03	unstrukturiertes Interview	Pilgerfahrt; Gottheiten; persönliche Religiosität; Genealogie	Bericht über Vaishno-Devi-Pilgerfahrt; Bedeutung von Gottheiten; persönliche Gründe für Pilgerfahrt; Genealogie Familie Singh

<b>Datum</b>	<b>Art</b>	<b>Schlagwort</b>	<b>Kurzbeschreibung</b>
Jun 03	unstrukturiertes Interview	religiöse Regeln; religiöse Routine; persönliche Religiosität; Festtage; Hausschrein; Bildnisse	Regeln im Haus Familie Vyas; besonderer Umgang mit Gottheiten im Schrein zu Feiertagen; Gelübde; Herkunft Bildnisse
Dez 05	unstrukturiertes Interview	Hausschrein; Bildnisse; religiöse Regeln	Veränderungen im Schrein; Umgang mit Bildnissen; Regeln für Verehrung
Dez 05	unstrukturiertes Interview	Hausschrein; Heirat/Beziehung; Genealogie; Bildnisse; Frauenrolle; persönliche Religiosität; <i>guru</i>	Veränderungen Schrein allgemein; Veränderungen Schrein durch Heirat; Genealogie Familie Vyas; Rolle Schwiegertochter; Einfluss persönliche Religiosität auf Schrein; Beziehung zu <i>guru</i> ; Herkunft Bildnisse
Mrz 07	unstrukturiertes Interview	Hausschrein	Veränderungen Schrein allgemein

## VII Bibliographie

- Appadurai, Arjun  
1998 Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis, London: University of Minnesota Press
- ders.  
1986 The social life of things. Commodities in cultural perspective. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press
- Babb, Lawrence A.  
1975 The Divine Hierarchy. Popular Hinduism in Central India. New York: Columbia University Press
- Babb, Lawrence A. und Susan S. Wadley (Hrsg.)  
1995 Media and the Transformation of Religion in South Asia. Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- Basu, Tapan et al.  
1993 Khaki Shorts and Saffron Flags. A Critique of the Hindu Right. New Delhi: Orient Longman
- Beck, Guy L. (Hrsg.)  
2005 Alternative Krishnas. Regional and Vernacular Variations on a Hindu Deity. Albany: State University of New York Press
- Behnken, Silja  
1997 Bemerkungen zum Ayodhya-Konflikt. Unveröffentlichte Magisterarbeit
- Bharati, Agehananda  
1963 ‚Pilgrimage in the Indian Tradition‘, in: History of Religions. An International Journal for Comparative Historical Studies, Vol. 3, No. 1, S. 135 – 167
- Bhardwaj, Surinder Mohan und James G. Lochtefeld  
2004 ‚Tirtha‘, in: Sushil Mittal und Gene Thursby, S. 478 – 503
- Bhardwaj, Surinder Mohan  
1994 ‚The Concept of Sacred Cities in Asia with Special Reference to India‘, in: The GeoJournal Library, Volume 30. The Asian City: Processes of Development, Characteristics and Planning. Edited by Ashok K. Dutt, Frank J. Costa, Surinder Aggarwal, Allen Noble. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, S. 71 – 80
- Blackburn, S. H. und A. K. Ramanujan (Hrsg.)  
1986 Another Harmony. New Essays on the Folklore of India. Delhi: Oxford University Press
- Böhme, Hartmut  
2006 Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne. Reinbeck bei Hamburg: rowohlt's enzyklopädie im Rowohlt Taschenbuch Verlag
- Borden, Carla M. (Hrsg.)  
1989 Contemporary Indian Tradition. Voices on Culture, Nature, and the Challenge of Change. Washington and London: Smithsonian Institution Press

- Breckenridge, Carol A. (Hrsg.)  
 1995 Consuming Modernity. Public Culture in a South Asian World. Minneapolis, London: University of Minnesota Press
- Brockington, J. L.  
 1985 Righteous Rama – The Evolution of an Epic. Delhi: Oxford University Press
- ders.  
 1981 The Sacred Thread. Edinburgh: University Press
- Buchli, Victor (Hrsg.)  
 2002 The Material Culture Reader. Oxford, New York: Berg
- Bühnemann, Gudrun et al.  
 2003 Mandalas and Yantras in the Hindu Traditions. Brill's Indological Library, Volume 18. Leiden, Boston: Brill
- Burghart, Richard (Hrsg.)  
 1987 Hinduism in Great Britain. London, New York: Tavistock Publications
- Caldwell, Sarah  
 1996 ‚Bhagavati. Ball of Fire‘, in: John S. Hawley und Donna M. Wulff, S. 195 – 226
- Case, Margaret H.  
 2000 Seeing Krishna. The religious world of a Brahman family in Vrindaban. New Delhi: Oxford University Press
- Census of India  
 2001 www.census.net
- Chakravarty, Kalyan Kumar (Hrsg.)  
 1992 Ujjain. The City Eternal. New Delhi: Cross Section Publications Pvt. Ltd.
- Channa, Subhadra Mitra  
 2004 ‚Globalization and Modernity in India: A Gendered Critique‘, in: Urban Anthropology, Vol. 33 (1), S. 37 – 71
- Chang-Kwo, Tan  
 2002 ‚Syncretic Objects: Material Culture of Syncretism among the Paiwan Catholics, Taiwan‘, in: Journal of Material Culture, Vol. 7, No. 2, July 2002, S. 167 – 187
- Chatterji, Roma  
 2003 ‚The Category of Folk‘, in: Veena Das, S. 567 – 597
- Courtright, Paul B.  
 1985 Ganesha: Lord of Obstacles, Lord of Beginnings. New York: Oxford University Press
- Dalal, Roshen  
 2006 The Penguin Dictionary of Religion in India. New Delhi: Penguin Books
- D'Alisera, JoAnn  
 2001 ‚I Love Islam: Popular Religious Commodities, Sites of Inscription, and Transnational Sierra Leonean Identity‘, in: Journal of Material Culture, Vol. 6, No. 1, March 2001, S. 91 – 110

- Das, Veena (Hrsg.)  
2003 The Oxford India Companion to Sociology and Social Anthropology. Oxford, New York: Oxford University Press
- dies.  
1977 Structure and Cognition: Aspects of Caste and Rituals. Delhi: Oxford University Press
- Davis, Richard H.  
1997 Lives of Indian Images. Princeton, New Jersey: Princeton University Press
- ders.  
1996 ‚The Iconography of Rama’s Chariot’, in: David Ludden, S. 27 – 54
- Dehn, Ulrich  
2002 ‚Reiki als „spirituelle Heilungs- und Behandlungsbewegung“’, in: Inken Prohl und Hartmut Zinser, S. 109 – 124
- Deshpande, Satish  
2003 ‚Modernization’, in: Veena Das, S. 63 – 98
- Dick, Michael B. (Hrsg.)  
1999 Born in Heaven, Made on Earth: The Making of the Cult Image. Winona Lake: Eisenbraun
- Draguhn, Werner (Hrsg.)  
1998 Indien 1998. Politik, Wirtschaft, Gesellschaft. Hamburg: Indian Council for Cultural Relations
- Dubey, D. P.  
1987 ‚Kumbha Mela: Origin and Historicity of India’s Greatest Pilgrimage Fair’, in: The National Geographic Journal of India Vol. 33, S. 469 – 492., Varanasi
- Dwyer, Rachel  
2000 All You Want is Money, All You Need is Love. Sexuality and Romance in Modern India. London, New York: Cassell
- Eck, Diana L.  
1985 Darsan. Seeing the Divine Image in India. Second Revised and Enlarged Edition. Chambersburg, Pa: Anima Books
- Eichinger Ferro-Luzzi, Gabriele  
1991 ‚The polythetic-prototype approach to Hinduism’, in: Günther D. Sontheimer und Hermann Kulke, S. 187 – 195
- Eliade, Mircea (Hrsg.)  
1987 The Encyclopaedia of Religion. New York, London: Macmillan
- Erndl, Kathleen M.  
2004 ‚Śākta’, in: Sushil Mittal und Gene Thursby, A., S. 140 – 161
- dies.  
1996 ‚Sheranvali. The Mother Who Possesses’, in: John S. Hawley und Donna M. Wulff, S. 173 – 194
- dies.  
1993 Victory to the Mother. The Hindu Goddess of Northwest India in Myth, Ritual, and Symbol. New York, Oxford: Oxford University Press

- Feest, Christian F.  
 2003 ‚Materielle Kultur‘, in: Hans Fischer und Bettina Beer, S. 239 – 254
- Feldhaus, Anne  
 1995 Water and Womanhood. Religious Meanings of Rivers in Maharashtra. New York: Oxford University Press
- Fernandes, Leela  
 2006 India’s new middle class: democratic politics in an era of economic reform. Minneapolis, London: University of Minnesota Press
- Fischer, Eberhard  
 2005 Göttinnen. Indische Bilder im Museum Rietberg Zürich, Museum Rietberg Zürich
- Fischer, Hans und Bettina Beer (Hrsg.)  
 2003 Ethnologie. Einführung und Überblick. Berlin: Dietrich Reimer Verlag
- Flood, Gavin  
 1996 An Introduction to Hinduism. Cambridge: Cambridge University Press
- Frykenberg, Robert E.  
 1991 ‚The emergence of modern ‚Hinduism‘ as a concept and as an institution: A reappraisal with special reference to South India‘, in: Günther D. Sontheimer und Hermann Kulke, S. 29 – 49
- Fuller, C. J.  
 1992 The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India. Princeton, N.J.: Princeton University Press
- Gephart, Werner und Hans Waldenfels (Hrsg.)  
 1999 Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Glasbrenner, Maria (Hrsg.)  
 2000 Hochglanzgötter. Plakate hinduistischer Gottheiten im modernen Indien. Begleitheft zur gleichnamigen Ausstellung. Staatliches Museum für Völkerkunde, München
- Gold, Ann Grodzins  
 1988 Fruitful Journeys. The Ways of Rajasthani Pilgrims. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press
- Gosalia, Sushila  
 1998 ‚Der indische Mittelstand: Ein strategisch bedeutender Faktor indischer Wirtschaft und Gesellschaft‘, in: Werner Draguhn, S. 224 – 236
- Gupta, Sanjiv  
 2001 The Market: Great Indian buyers. The Week, 30.12.2001
- Hahn, Hans Peter  
 2005 Materielle Kultur. Eine Einführung. Berlin: Dietrich Reimer Verlag
- Halbfass, Wilhelm  
 1999 ‚Kulturelle Identität und interkulturelle Begegnung:

- Beobachtungen am Beispiel Indiens', in: Werner Gephart und Hans Waldenfels, S. 127 – 140
- Hanchett, Suzanne  
 1988 Coloured Rice. Symbolic Structures in Hindu Family Festivals. Delhi: Hindustan Publishing Corporation.
- Hancock, Mary Elizabeth  
 1999 Womanhood in the Making. Domestic Ritual and Public Culture in Urban South India. Boulder, Co.: Westview Press
- dies.  
 1995 ,The Dilemmas of Domesticity: Possession and Devotional Experience Among Urban Smarta Women', in: Lindsey Harlan und Paul B. Courtright, S. 60 – 91
- Harlan, Lindsey und Paul B. Courtright  
 1995 From the Margins of Hindu Marriage: Essays on Gender, Religion and Culture. New York, Oxford: Oxford University Press
- Hausser, Beatrix  
 1998 Mit irdischem Schaudern und göttlicher Fügung. Bengalische Erzähler und ihre Bildvorführungen. Berlin: Das Arabische Buch, Indus 4
- Hawley, John S. und Donna M. Wulff (Hrsg.)  
 1996 Devi. Goddesses of India. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press
- Hawley, John S.  
 1983 Krishna, the Butter Thief. Princeton, NJ: Princeton University Press
- Holdrege, Barbara A.  
 2004 ,Dharma', in: Sushil Mittal und Gene Thursby, S. 213 – 248
- Humes, Cynthia Ann  
 1996 ,Vindhyavasini. Local Goddess yet Great Goddess', in: John S. Hawley und Donna M. Wulff, S. 49 – 76
- Huyler, Stephen P.  
 1999 Meeting God. Elements of Hindu Devotion. New Haven, London: Yale University Press
- Inglis, Stephen R.  
 1995 ,Suitable for Framing: The Work of a Modern Master', in: Lawrence A. Babb und Susan S. Wadley, S. 51 – 75
- Isler, Andreas; Cornelia Vogelsanger und Paola von Wyss-Giacosa (Hrsg.)  
 2004 Gefässe für das Heilige. Indische Gegenstände reden von Religion. Zürich: Völkerkundemuseum der Universität Zürich
- Jaffrelot, Christophe  
 1996 The Hindu Nationalists Movement and Indian Politics. 1925 to the 1990s. London: Hurst & Company
- ders.  
 1993 ,The BJP in Madhya Pradesh', in: Gyanendra Pandey, S. 110 – 145

- Jansen, Roland  
 1995 Die Bhavani von Tuljapur. Religionsgeschichtliche Studie des Kultes einer Göttin der indischen Volksreligion. Stuttgart: Franz Steiner Verlag
- Karve, Irawati  
 1992 ‚On the Road“: A Maharashtrian Pilgrimage, in: Eleanor Zelliot und Maxine Bernstein, S. 142 – 173
- Keilhauer, Anneliese und Peter  
 1983 Die Bildsprache des Hinduismus. Die indische Götterwelt und ihre Symbolik. Köln: DuMont Buchverlag
- Keyes, Charles F. und E. Valentine Daniel (Hrsg.)  
 1983 Karma. An Anthropological Inquiry. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press
- Keul, Istvan  
 2002 Hanuman, der Gott in Affengestalt. Entwicklung und Erscheinungsform seiner Verehrung. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd. 47. Berlin, New York: de Gruyter
- Khanna, Amar Nath  
 2003 Pilgrim Shrines of India. Mythology, Archaeology, History and Art. New Delhi: Aryan Books International
- Khokar, Ashish Mohan  
 2004 Shirdi Sai Baba. New Delhi: Rupa & Co.
- Kieschnick, John  
 2003 The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture. Princeton, Oxford: Princeton University Press
- Kinsley, David  
 1987 Hindu Goddesses. Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. Delhi, Varanasi, Patna, Madras: Motilal Banarsidass
- Kohl, Karl-Heinz  
 2003 Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte. München: C.H. Beck Verlag
- Kölver, Bernhard  
 2003 Das Weltbild der Hindus. Herausgegeben von Adalbert J. Gail. Berlin: Reimer
- König, Gudrun M. (Hrsg.)  
 2005 Alltagsdinge. Erkundungen der materiellen Kultur. Tübinger Kulturwissenschaftliche Gespräche, Band 1. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde e.V.
- Kulke, Hermann  
 1993 ‚Regionen und Regionalkulturen in der indischen Geschichte‘, in: Cornelia Mallebrein, Seite 15 – 20
- Leslie, Julia  
 1992 Roles and Rituals for Hindu Women. Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press

- Lipner, Julius  
2004 ‚On Hinduism and Hinduisms: The Way of the Banyan‘, in:  
Sushil Mittal und Gene Thursby, S. 9 – 35
- Lochtefeld, James G.  
1996 ‚New Wine, Old Skins: The Sangh Parivar and the  
Transformation of Hinduism‘, in: Religion 26, S. 101 – 118
- Lopez, Donald S. (Hrsg.)  
1995 Religions of India in Practice. Princeton Readings in Religions  
Princeton, New Jersey: Princeton University Press
- Lorenzen, David N.  
2004 ‚Bhakti‘, in: Sushil Mittal und Gene Thursby, S. 185 – 212
- Ludden, David (Hrsg.)  
1996 Contesting the Nation. Religion, Community, and the Politics of  
Democracy in India. Philadelphia: University of Pennsylvania  
Press
- Lutgendorf, Philipp  
1997 ‚Monkey in the Middle: The Status of Hanuman in Popular  
Hinduism‘, in: Religion 27, S. 311 – 332
- ders.  
1991 The Life of a Text. Performing the Rāmcaritmānas of Tulsidas.  
Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press
- Madan, T.N.  
2003 ‚Religions of India. Plurality and Pluralism‘, in: Veena Das,  
S. 775 – 801
- ders. (Hrsg.)  
1991 Religion in India. Oxford in India Readings in Sociology and  
Cultural Anthropology. Delhi: Oxford University Press
- Mallebrein, Cornelia  
1998 Darshan. Blickkontakte mit indischen Göttern. Die ländliche und  
tribale Tradition. Veröffentlichungen des Museums für  
Völkerkunde Berlin, Neue Folge 67
- dies.  
1993 Die anderen Götter. Volks- und Stammesbronzen aus Indien.  
Köln: Edition Braus
- Marriott, McKim  
1955 ‚Little Communities in an Indigenous Civilization‘, in: M. Marriott,  
S. 171 – 222, Chicago: University of Chicago Press
- Mazzarella, William  
2002 ‚Cindy at the Taj: Cultural Enclosure and Corporate  
Potentateship in an Era of Globalization‘, in: Diana P. Mines  
und Sarah Lamb, S. 387 – 399
- McDannell, Colleen  
1995 Material Christianity. Religion and Popular Culture in America.  
New Haven, London: Yale University Press
- McKean, Lise  
1996 Divine Enterprise. Gurus and the Hindu Nationalist Movement.  
Chicago, London: The University of Chicago Press

- Meisig, Konrad  
 1996 Shivas Tanz. Der Hinduismus. Freiburg, Basel, Wien:  
 Herder Verlag
- Melkote, Rama S. (Hrsg.)  
 2001 Meanings of Globalisation. Indian and French Perspectives.  
 New Delhi: Sterling Publishers Private Limited
- Meyer, Birgit  
 1997 ‚Christian Mind and Worldly Matters: Religion and Materiality in  
 Nineteenth Century Gold Coast‘, in: Journal of Material  
 Culture Vol. 2, No 3, Nov. 1997, S. 311 – 337
- Michaels, Axel  
 1998 Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart. München: C. H.  
 Beck Verlag
- Michaelson, Maureen  
 1987 ‚Domestic Hinduism in a Gujarati Trading Caste‘, in: Richard  
 Burghart, S. 32 – 49
- Miller, Daniel  
 1998 ‚Why some things matter‘, in: Miller, Daniel (Hrsg.), Material  
 cultures. Why some things matter. Chicago: University  
 of Chicago Press S. 3 – 21
- Mines, Diana und Sarah Lamb (Hrsg.)  
 2002 Everyday Life in South Asia. Bloomington & Indianapolis:  
 Indiana University Press
- Mines, Mattison  
 1994 Public Faces, Private Voices. Community and Individuality in  
 South India. Berkeley, Los Angeles: University of California  
 Press
- Mittal, Sushil und Gene Thursby (Hrsg.)  
 2004 The Hindu World. New York, London: Routledge, Taylor &  
 Francis Group
- Monier-Williams, Sir M.  
 [1899] A Sanscrit – English Dictionary. Delhi: Motilal Banarsidass  
 Publishers Pvt. Ltd.
- Morgan, David  
 1998 Visual Piety. A History and Theory of popular religious images.  
 Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press
- Narayan, Kirin  
 1995 ‚How a Girl Became a Sacred Plant‘, in: Donald Lopez, S. 487 –  
 494
- Oberhammer, Gerhard  
 1997 ‚Bemerkungen zum Phänomen religiöser Traditionen im  
 Hinduismus‘, in: Oberhammer, Gerhard (Hrsg.), Studies in  
 Hinduism. Vedism and Hinduism. Österreichische  
 Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische  
 Klasse. Sitzungsberichte, 642. Band, Wien: Verlag der  
 österreichischen Akademie der Wissenschaften, S. 9 – 42

- Östör, Akos  
 1991 ‚Cyclical Time: Durgāpūja in Bengal: Concepts, Actions, Objects‘, in: T. N. Madan, S. 176 – 198
- Pain, Charles gemeinsam mit Eleanor Zelliott  
 1992 ‚The God Dattatreya and the Datta Temples of Pune‘, in: Eleanor Zelliott und Maxine Bernstein, S. 95 – 108
- Pandey, Gyandendra (Hrsg.)  
 1993 Hindus and Others. The Question of Identity in India Today. New Delhi: Viking Books
- Parpola, Asko und Sirpa Tenhunen (Hrsg.)  
 1998 Studia Orientalia 84, Changing Patterns of Family and Kinship in South Asia. Proceedings of an International Symposium on the occasion of the 50th Anniversary of India’s Independence held at the University of Helsinki 6 May 1998. Helsinki: Finnish Oriental Society
- Pearson, Anne Mackenzie  
 1996 „Because it gives me peace of mind“. Ritual Fasts in the Religious Lives of Hindu Women. Albany: State University of New York Press
- Pinney, Christopher  
 2002 ‚Visual Culture. Introduction‘, in: Victor Buchli, S. 81 – 104
- ders.  
 1997 Camera Indica. The Social Life of Indian Photographs. London: Reaktion
- Pintchman, Tracy  
 2005 ‚Domesticating Krishna: Friendship, Marriage, and Women’s Experience in a Hindu Women’s Ritual Tradition‘, in: Guy L. Beck, S. 43 – 63
- Poggendorf-Kakar, Katharina  
 2002 Göttin, Gattin, Mutter. Hinduistische Frauen der urbanen Mittelschicht im sozio-religiösen Kontext. Inaugural-Dissertation, Berlin: Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin
- dies.  
 2000 Der Gottmensch aus Pattaparhi. Eine Analyse der Sathya-Sai-Baba-Bewegung und ihrer westlichen Anhänger. Hamburg: Verlag Dr. Kovac
- Prohl, Inken und Hartmut Zinser (Hrsg.)  
 2002 Zen, Reiki, Karate. Japanische Religiosität in Europa. BUNKA Tübinger interkulturelle und linguistische Japanstudien, Band 2. Münster, Hamburg, London: LIT Verlag
- Raheja, Gloria Goodwin und Ann Grodzins Gold  
 1988 The Poison in the Gift. Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village. Chicago, London: The University of Chicago Press
- Rai, Subas (Hrsg.)  
 1993 Kumbha Mela. History & Religion, Astronomy & Cosmobiology.

- Varanasi: Ganga Kaveri Publishing House
- Rajagopal, Arvind  
 2001 Politics after Television. Religious Nationalism and the Reshaping of the Indian Public. Cambridge: Cambridge University Press
- Ramusack, Barbara N.  
 1995 ‚The Indian Princes as Fantasy: Palace Hotels, Palace Museums, and Palace on Wheels‘, in: Carol A. Breckenridge, S. 66 – 89
- Rao, Ursula  
 2002 ‚How to Prove Divinities? Experiencing and Defending Divine Agency in a Modern Indian Space‘, in: Religion 332, S. 3 – 11
- Säävälä, Minna  
 1998 ‚The ‚Hindu Joint Family‘: Past and Present‘, in: Asko Parpola und Sirpa Tenhunen, S. 61 – 73
- Salvo, Dana  
 1997 Home Altars of Mexico. Photographs by Dana Salvo. Essays by Ramon Gutierrez, Salvatore Scalora, William Beezley. London: Thames and Hudson
- Samanta, Dipak Kumar  
 1997 Sacred Complex of Ujjain. New Delhi, D. K. Printworld Ltd.
- Schleberger, Eckard  
 1986 Die indische Götterwelt. Gestalt, Ausdruck und Sinnbild. Ein Handbuch der hinduistischen Ikonographie. München: Diederichs
- Schmithausen, Lambert (Hrsg.)  
 1979 Paul Hacker. Kleine Schriften. Glasenapp-Stiftung, Band 15, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag
- Sharma, Aryendra und Hans J. Vermeer  
 1987 Hindi-Deutsches Wörterbuch. Heidelberg: Julius Gross Verlag
- Sikand, Yoginder  
 2003 Sacred Spaces. Exploring Traditions of Shared Faith in India. New Delhi: Penguin Books India
- Singer, Milton  
 1972 When a Great Tradition Modernizes. An Anthropological Approach to Indian Civilization. London: Pall Mall Press
- Sissons, Jeffrey  
 2007 ‚From Post to Pillar: God-Houses and Social Fields in Nineteenth-Century Rarotonga‘, in: Journal of Material Culture, Vol. 12, No. 1, March 2007, S. 47 – 63
- Smart, Ninian  
 1996 ‚Response to Brian K. Smith: Re-envisioning Hinduism‘, in: Religion 26, S. 137 – 140
- Smith, David  
 2003 Hinduism and Modernity. Malden (Ma.), Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

- Smith, H. Daniel  
1995 'Impact of „God Posters‘ on Hindus and Their Devotional Traditions', in: Babb, Lawrence A. und Susan S. Wadley, S. 24 – 50
- Sontheimer, Günther D. und Hermann Kulke (Hrsg.)  
1991 Hinduism Reconsidered. South Asian Studies No. XXIV, Delhi: Ramesh Jain Manohar Publications
- Sontheimer, Günther D.  
1991 'Hinduism: The Five Components and their Interaction', in: ders. und Hermann Kulke, S. 197- 212
- Srinivas, M. N.  
1952 Religion and Society among the Coorgs of South India. Oxford: Oxford University Press
- Srinivas, Smriti  
2001 Landscapes of Urban Memory. The Sacred and the Civic in India's High-Tech-City. Globalization and Community, Volume 9. Minneapolis, London: University of Minnesota Press
- Stern, Robert W.  
1993 Changing India. Burgeoise revolution on the subcontinent. Cambridge: Cambridge University Press
- Stoler Miller, Barbara  
1991 'Presidential Address: Contending Narratives – The Political Life of the Indian Epics', in: Journal of Asian Studies 50, S. 783 – 792
- Stutley, Margaret and James  
1977 A dictionary of Hinduism: its mythology, folklore and development 1500 B. C. – A. D. 1500. London: Routledge & Paul
- Tanaka, Masakazu  
2003 'Religion in Everyday Life', in: Veena Das, S. 861 – 883
- Trawick Egnor, Margaret  
1984 'The Changed Mother or what the Smallpox Goddess did when there was no more Smallpox', in: Contributions to Asian Studies, Vol. XVIII, S. 24 – 45
- Urban, Hugh B.  
2003 'Avatar for Our Age: Sathya Sai Baba and the Cultural Contradictions of Late Capitalism', in: Religion 33, S. 73 – 93
- van der Veer, Peter  
2002 'Religion in South Asia', in: Annual Review of Anthropology, Vol. 31, S. 173 – 187
- van Wessel, Margherita Gertruda Johanna  
2001 Modernity and Identity. An Ethnography of Moral Ambiguity and Negotiations in an Indian Middle Class. Academisch Proefschrift. Universiteit van Amsterdam
- Varma, Pavan K.  
1998 The Great Indian Middle Class. Penguin Books India: New Delhi

- Vatuk, Sylvia  
 1989 ,Making New Homes in the City: Urbanization and the Contemporary Indian Family', in: Carla M. Borden, S. 187 – 202
- Vertovec, Steven  
 2000 The Hindu Diaspora. Comparative Patterns. London, New York: Routledge
- Vogelsanger, Cornelia  
 2004 ,Schöpferisches Kraftfeld', in: Andreas Isler et al., S. 116 – 119
- von Stietencron, Heinrich  
 1991 ,Hinduism: On the proper use of a deceptive term', in: Günther D. Sontheimer und Hermann Kulke, S. 11 – 27
- Wadley, Susan S.  
 1986 ,The Kathā of Śakat: Two Tellings', in: S. H. Blackburn und A. K. Ramanujan, S. 167 – 194
- dies.  
 1983 ,Vrats: Transformers of Destiny', in: Charles F. Keyes und E. Valentine Daniel, S. 147 – 162
- Waghorne, Joanne Punzo  
 1999 ,The divine image in contemporary South India. The Renaissance of a Once Maligned Tradition', in: Michael B. Dick, S. 211
- dies. und N. Cutler (Hrsg.)  
 1985 Gods of Flesh, Gods of Stone. The Embodiment of Divinity in India. Chambersburg, PA: Anima
- Walker, Benjamin  
 1968 Hindu World. An Encyclopedic Survey of Hinduism. London: George Allen & Unwin Ltd
- Whaling, Frank  
 1980 The Rise of the Religious Significance of Rama. Delhi, Varanasi, Patna: Motilal Banarsidass
- Zelliot, Eleanor und Maxine Bernstein (Hrsg.)  
 1992 The Experience of Hinduism. Essays on Religion in Maharashtra. Delhi: Sri Satguru Publications

## 1. Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre hiermit an Eides Statt, dass ich die vorliegende Arbeit keiner anderen Fakultät vorgelegt habe und noch nie eine Doktorprüfung beantragt habe.

Hamburg, den 09.04.2011

Silje 

## 2. Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre hiermit an Eides Statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Quellen und Hilfsmittel angefertigt habe. Die aus den benutzten Werken wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stellen sind als solche kenntlich gemacht.

Hamburg, den 09.04.2011

Silge 