

Auroville in der zweiten Generation

Form und Konstitutionsbedingungen einer Neuen religiösen Bewegung

Masterarbeit im Fach Religionswissenschaft
Eingereicht bei Prof. Dr. Dorothea Lüddeckens

Universität Zürich
Religionswissenschaftliches Seminar
Kantonsschulstrasse 1
8001 Zürich

Nina Rageth
Calunaweg 11
7000 Chur

06-726-699
nina.rageth@uzh.ch
079 922 62 61

Eingereicht am 1.7.2013

Inhaltsverzeichnis

Kapitel 1 – Einleitung	2
1.1 Heranführung an das Thema und an die Fragestellung	2
1.2 Aufbau der Arbeit	3
1.3 Forschungsstand	4
1.4 Forschungsgegenstand „Auroville“	6
Kapitel 2 – Methodologie	11
2.1 Erhebungsmethode	11
2.2 Auswertungsmethode	18
Kapitel 3 – Einzelfalldarstellungen	28
3.1 Falldarstellung – Chandra	28
3.2 Falldarstellung – Muni	36
3.3 Falldarstellung – Narayan	46
3.4 Falldarstellung – Perumal	55
Kapitel 4 – Die Konstitution der Gemeinschaft	65
4.1 Die Relevanz der gemeinschaftlichen Ideale für die individuelle Lebenspraxis	65
4.2 Exkurs: Die Rolle der Werte- und Handlungsdimension für die soziale Ordnung	67
4.3 Das Differenzierungsmoment der Gemeinschaft gegen „Aussen“	69
4.4 Verschiebung von einer affektuellen zu einer traditionellen Gemeinschaft	71
4.5 Konstruktion der kollektiven Identität	72
4.6. Freiheit in der Gemeinschaft versus Regeldichte in der Gesellschaft	76
Kapitel 5 – Schluss	87
Literatur- und Quellenverzeichnis	92
1 Literatur	92
2 Quellen	99
Anhang	100
Transkriptionszeichen	100
Kategoriensystem	101
Kategoriensystem mit Ankerbeispielen	104
Interviewtranskripte (auf CD-ROM)	

Kapitel 1 – Einleitung

1.1 Heranführung an das Thema und an die Fragestellung

1973 starb Mira Alfassa, die Gründerin Aurovilles. Elf Jahre nach ihrem Tod kündigte der Leiter der „Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen“, Reinhart Hummel, das alsbaldige Ende der Gemeinschaft an:

„Der Tod der ‚Mutter‘ hinterliess ein spirituelles Vakuum, das von vielen enttäuschten Besuchern festgestellt wird. Man muss befürchten, dass Auroville die teuerste spirituelle Investitionsruine aller Zeiten wird, und das gleiche Schicksal wird wohl auch ‚Rajneeshpuram‘ nach dem Tod des Meisters nicht erspart bleiben.“¹

Mit dieser Einschätzung bewegte sich Hummel auf unbestrittenem Terrain in der Debatte um Neue religiöse Bewegungen – eine Debatte, die sowohl in der breiteren Gesellschaft als auch innerhalb der Religionswissenschaft ausgetragen wurde.² Die Geschichte hat jedoch gezeigt, dass Hummel mit seiner Prognose nur zum Teil Recht behalten sollte. Fest steht, dass der von Hummel als „Meister“ apostrophierte Osho die von ihm in Oregon gegründete Grosskommune „Rajneeshpuram“ auflöste. Zwar markierte diese Zäsur das Ende der Gemeinschaft,³ jedoch nicht das Verschwinden der religiösen Bewegung. 23 Jahre nach dem Tod Oshos fungiert die Bewegung nicht mehr wie noch zu Zeiten Rajneeshpurams als eine geschlossene Gemeinschaft. Inzwischen hat sich ihr Auftritt auf das prominente und medial wirkungsmächtig inszenierte Feld der „populären Spiritualität“⁴ verlagert: Man begegnet ihr in Buchläden, Meditationsworkshops und therapeutischen Zentren.⁵ Die Osho Bewegung ist entgegen Hummels Ankündigung nicht verschwunden, hat sich jedoch in ihrer Form verändert. Sie lässt sich in ihrer gegenwärtigen Form als eine „fluide Religion“ verstehen. Diese von Lüddeckens und Walthert eingeführte Begrifflichkeit beschreibt den Veränderungsprozess Neuer religiöser Bewegungen von ihrer (ursprünglich) gemeinschaftlichen Form hin zu einer Deinstitutionalisierung und Diffundierung der eigenen religiösen Inhalte in ein weites gesellschaftliches Feld.⁶

¹ Hummel 1984: 64.

² Vgl. z.B. Beckford 1985. Diese Einschätzung ist in der Säkularisierungsdiskussion zu verorten (vgl. dazu Bruce 2001).

³ Vgl. zur Osho Bewegung Carter 1990.

⁴ Knoblauch 2010: 150.

⁵ Siehe dazu Süss 2006: 95.

⁶ Vgl. zum Begriff „fluide Religion“ Lüddeckens/Walthert 2010a. Dieser Wandel zeichnet sich auch bei der Hare Krishna Bewegung ab. Vgl. dazu Neubert 2010.

Und was ist mit Auroville geschehen? Der Gemeinschaft ist es gelungen, das von Hummel beobachtete „spirituelle Vakuum“ aufzufangen. Sie ist keine „Investitionsruine“ geworden. Weder hat sich Auroville aufgelöst noch hat die Gemeinschaft die Form einer fluiden Religion angenommen. Die Gemeinschaft wächst langsam, aber kontinuierlich. Die Anzahl der Mitglieder nahm in den letzten 15 Jahren um einen Drittel zu,⁷ und die Infrastruktur der Gemeinschaft wird diesem Wachstum entsprechend ausgebaut.⁸ Darüber hinaus wird die Gemeinschaft von der indischen Regierung und Organisationen wie der UNESCO anerkannt und aktiv in ihrem Weiterbestehen gefördert.⁹ Auroville verhält sich in diesem Sinn „atypisch“ zu der Entwicklung anderer Neuen religiösen Gemeinschaften, die unter vergleichbaren Bedingungen entstanden sind.

Diese Beobachtung macht neugierig und wirft die Frage auf, wie sich diese Entwicklung verstehen lässt. So nutzt die vorliegende Arbeit den ihr zur Verfügung stehende Textraum für die Beantwortung unter anderem folgender Fragen: Welche Form hat die Gemeinschaft Auroville und welches sind die Bedingungen, die sowohl zu ihrer Konstituierung als auch zu ihrer Erhaltung führen? Dabei setzt die Arbeit mit ihren Fragen beim Individuum und somit direkt beim Gemeinschaftsmitglied an und versucht über biographische Erzählungen Erkenntnisse zur Typik der Gemeinschaft und zu ihren spezifischen Konstitutionsprozessen zu gewinnen.

1.2 Aufbau der Arbeit

Auf das Einleitungskapitel, das sich im Weiteren aus einer Diskussion des Forschungsstandes zu Auroville und einer kurzen Beschreibung der Gemeinschaft und ihrer Ideale zusammensetzt, folgt ein Kapitel zu den methodologischen Herausforderungen, die sich aus der Herangehensweise an das Thema ergeben haben. Zum einen besteht dieses Kapitel aus einer Erörterung der Erhebungsmethode, welche die Auseinandersetzung mit dem Datenmaterial angeleitet hat. Insbesondere steht die theoretische Selbstverortung des eigenen Arbeitsansatzes im Zentrum. Es geht dabei um die Frage nach dem Verständnis über das Verhältnis von Lebensschreibung und Lebensverlauf. Können, so stellt sich die Frage, anhand biographischer Erzählungen Erkenntnisse über eine Wirklichkeit *hinter* den sprachlichen Äusserungen gewonnen werden? Zum anderen wird in diesem Kapitel die Auswertungsmethode diskutiert. Hier gilt die Aufmerksamkeit dem Aufbau und dem Inhalt des in einem induktiv-empiriegeleiteten Prozess erarbeiteten Kategoriensystems, das durchaus als erstes Ergebnis der Arbeit gelesen werden kann. Das dritte Kapitel leistet eine systematische Aufbereitung

⁷ Gemäss dem „Auroville-Zensus“ zählte die Gemeinschaft 1999 1564 und heute 2281 Mitglieder. Vgl. http://www.auroville.org/society/av_population_2004-2008_archive.htm (Stand: 24.6.2013).

⁸ Diese Entwicklung wird beispielsweise deutlich am fortschreitenden Bau des Matrimandirs: http://www.auroville.org/thecity/matrimandir/mm_main.htm (Stand: 24.6.2013).

⁹ Vgl. Minor 1999.

und strukturierte Darstellung von vier besonders aussagekräftigen Fällen aus dem Datenmaterial. Das darauf folgende vierte Kapitel knüpft an die Ergebnisse der Interviewauswertungen an und vollzieht eine theoretisch ausgewiesene Analyse der in der Auseinandersetzung mit dem Interviewmaterial ausgearbeiteten Erzählmuster. Es wird darum gehen, die Logik, nach der die InterviewpartnerInnen ihre Lebenswelt darstellen, zu erschliessen. Hierzu werden Grundfiguren, die in der Beschreibung der Gemeinschaft und des konstitutiven Aussens eine wichtige Rolle besetzen, fallübergreifend diskutiert. Diese Analyse wird darüber hinaus von der erkenntnisleitenden Frage angeleitet, wie denn die Herstellung und Aufrechterhaltung der Gemeinschaft zu erklären ist. Es wird somit darum gehen, die Bedingungen, die das Bestehen der Gemeinschaft gewährleisten, nachzuzeichnen. Der Fokus der Ausführungen ist auf die Frage nach dem Differenzierungsmoment, über welches sich die Gemeinschaft gegen „Aussen“ abgrenzt und gegen „Innen“ definiert, gerichtet. Es wird dabei besonders die Frage zu diskutieren sein, welche Rolle den ideellen Konzeptionen, also dem religiösen Deutungssystem des Experiments „Auroville“, in der Konstituierung und Aufrechterhaltung der Gemeinschaft zu kommt. Ihren Abschluss findet die Arbeit mit einem Kapitel, das Raum für die Reflexion der gewonnenen Ergebnisse bietet.

1.3 Forschungsstand

In der Diskussion um Neue religiöse Bewegungen wird Auroville kaum berücksichtigt. Dies scheint bemerkenswert, weil sich die Gemeinschaft gerade als Gegenbeispiel zur Entwicklung Neuer religiöser Bewegungen lesen lässt. Ein sich zum *courant normal* „gegenläufig“ verhaltender Fall, der in seiner Eigenheit neue Fragehorizonte zu eröffnen vermag, wird sich dem neugierigen Blick des/der KulturwissenschaftlerIn kaum entziehen können, so zumindest die vorgängige Annahme. Erstaunlich ist die geringe Zahl an Arbeiten über Auroville auch deshalb, weil sich das Untersuchungsfeld als sehr zugänglich erweist. Die Gemeinschaft ist, wie Willers feststellt, „sowohl hinsichtlich des Zeitraumes ihrer Existenz wie auch überwiegend hinsichtlich ihrer räumlichen Ausdehnung bis heute überschaubar geblieben.“¹⁰ Auch gibt es einen umfangreichen und gut dokumentierten Korpus an emischen Schriften, der sich für eine Auseinandersetzung mit Auroville anbieten würde. So zum Beispiel öffentliche Publikationen wie einschlägiges Informationsmaterial zu Auroville oder gemeinschaftsinterne Dokumente, wie die seit 1988 monatlich herausgegebene Zeitschrift „Auroville Today“. Zu dem gut zugänglichen Textkorpus lässt sich auch das wöchentliche Informationsblatt „News and Notes“ zählen.

¹⁰ Willers 1987: 12.

Die Literaturrecherche konnte drei Publikationen ausfindig machen, welche die Gemeinschaft aus religionswissenschaftlicher Perspektive beleuchten.¹¹ Das jüngste Werk ist eine 1999 erschienene Arbeit von Robert Minor. Minor setzt sich in seinem Buch „The Religious, the Spiritual, and the Secular“ mit den entstehungsgeschichtlichen Bedingungen unter besonderer Berücksichtigung des politischen Kontextes, in welchem das Projekt zu verorten ist, auseinander. Im Zentrum seiner Arbeit steht der nach dem Tod Mira Alfassas ausgebrochene Konflikt zwischen den Mitgliedern der Gemeinschaft und der „Sri Aurobindo Society“ in Pondicherry. Es ging dabei um verwaltungstechnische Fragen und um die kommunale Zukunft Aurovilles. Die Uneinigkeit der Konfliktparteien führte schliesslich zur Übernahme Aurovilles durch den indischen Staat. Die Implementierung des „Auroville Foundation Act“ 1988, welcher der indischen Regierung die Autorität über Auroville übertrug,¹² ist das Ergebnis eines mehrere Jahre dauernden rechtlichen Disputs um die Frage, ob und wie der indische Staat sich als Akteur in einen Konflikt einer religiösen Gemeinschaft einschreiben kann, ohne dabei seinen per Verfassung säkularen Charakter infrage zu stellen. Minor analysiert diesen Konflikt mit Blick auf die Argumentationslogik der Konfliktparteien. Er diskutiert dabei vor allem die drei zentralen Kategorien dieser Debatte: „The Religious, the Spiritual, and the Secular“.

Christiane Willers ist in ihrer Arbeit „Die Aurobindo-Bewegung. Bestandesaufnahme und Strukturen in feldtheoretischer Perspektive“ (1987) um eine ausführliche Gesamtdarstellung der „Aurobindo-Bewegung“ bemüht. Es geht ihr konkret um die Rekonstruktion des gemeinschaftlichen Selbstverständnisses. Die deskriptive Aufbereitung der Gemeinschaftsstruktur verknüpft sie mit einem „funktionalen Interpretationsansatz“, der es ihr ermöglicht, Aussagen zur Bedeutung der Gemeinschaft für das einzelne Mitglied zu machen. Ausserdem zielt ihre Arbeit darauf ab, die Ergebnisse der Fallaufbereitung in der weiteren Debatte um „Jugendreligionen“¹³ zu verorten. Damit möchte sie die Eigenheiten der „Aurobindo-Bewegung“ im Vergleich zu anderen „Jugendreligionen“ beleuchten und mit Verweis auf den Fall „Auroville“ gängige Argumentationsstränge dieser Debatte kritisch hinterfragen.

Die dritte religionswissenschaftliche Publikation zu Auroville ist ein Aufsatz von Larry Shinn mit dem Titel „Visionary Images and Social Consequences in a South Indian Utopian Community“ (1984). Shinn ist um eine Verhältnisbestimmung zwischen den ideellen Konzeptionen, die Auroville zugrunde liegen, und der spezifischen Ausprägung, welche die Gemeinschaft angenommen hat,

¹¹ Daneben finden sich je ein Eintrag zu Auroville in der „Encyclopedia of New Religious Movements“ (2006), und in der „Encyclopedia of New Religions“ (2004). Unberücksichtigt bleibt Auroville in „The Cambridge Companion to New Religious Movements“ (2012). Auch wird Auroville in keinem Aufsatz des Readers „Cults and New Religious Movements“ (2003) erwähnt oder als Fallbeispiel hinzugezogen.

¹² Minor 1999: 76.

¹³ Willers 1987: 179.

bemüht.¹⁴ Er geht von der Beobachtung aus, dass Auroville auf dem Ideal der „human unity“ basiert, jedoch auf physischer sowie auf sozialer Ebene von einer auffälligen Zersplitterung geprägt ist. Zu dieser Beobachtung entwickelt er einen eigenen Erklärungsversuch. Besonders interessant erscheint in Shinn's Aufsatz die Diskussion um die Frage, inwiefern das Ideal der Autonomie des Individuums mit dem Ideal der „human unity“ vereinbar ist.¹⁵

Abgesehen von dieser religionswissenschaftlichen Literatur wird Auroville in Arbeiten aufgegriffen, die sich in die Debatte um die sogenannten „Jugendreligionen“ einreihen lassen, oder mit James Beckford gesprochen, die in den „cult controversies“¹⁶ zu verorten sind; eine Kontroverse, die sich besonders in Europa aus dem konfliktiven Verhältnis zwischen Neuen religiösen Bewegungen und ihrem gesellschaftlichen Umfeld ergeben hat.¹⁷ Hier ist nochmals auf Reinhart Hummel zu verweisen. In seinem Buch „Gurus in Ost und West“ (1984) findet sich im Kapitel „Neohinduistische Gurus“ eine Abhandlung zu „Sri Aurobindo und die ‚Mutter‘“. Ein Kapitel zu Auroville findet sich ebenso in seinem Buch „Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen“ (1980). Abschliessend bleibt anzumerken, dass es einen umfassenden Korpus an Literatur zu Sri Aurobindo gibt. Es wurde umfangreich über seine Person¹⁸ und auch über seine Philosophie geschrieben.¹⁹ Im Vergleich dazu gibt es kaum Arbeiten zur Person Mira Alfassa.

1.4 Forschungsgegenstand „Auroville“

Die folgenden basalen Thematisierungen verstehen sich weder als ausführlichen und erschöpfenden historischen Abriss der Gemeinschaft noch als eine umfassende Darstellung der Philosophie und Ideale des Projekts „Auroville“. Sie haben einzig den Anspruch, zum Verständnis der weiteren Ausführungen dieser Arbeit beizutragen. Demnach werden im Folgenden hauptsächlich jene Aspekte angesprochen, auf die sich die InterviewpartnerInnen in ihren biographischen Erzählungen beziehen. Themen und Motive, die in den Erzählungen nicht auftauchen und somit in der Selbstwahrnehmung der InterviewpartnerInnen eine periphere Bedeutung besitzen, werden hier nicht abgedeckt.²⁰

¹⁴ Mit dieser Forschungsfrage lehnt er sich explizit an Clifford Geertz' Argument des Modellcharakters religiöser Symbolsysteme an (Shinn 1984: 243).

¹⁵ Es sei auch David Lorenzos Publikation „Tradition and the Rhetoric of Right. Popular Political Argument in the Aurobindo Movement“ (1999) genannt. Lorenzo beleuchtet Auroville aus einer politikwissenschaftlichen Perspektive. Lorenzos Arbeit bietet eine ausführliche Darstellung des historischen, sozio-kulturellen und institutionellen Bedingungsrahmens Aurovilles.

¹⁶ Vgl. Beckford 1985.

¹⁷ Lüddeckens/Walthert 2010b: 26.

¹⁸ Zwei neuere Publikationen zu Sri Aurobindo sind: Paul Heehs: *The Lives of Sri Aurobindo* (2008), und William Kluback: *Sri Aurobindo Ghose. The Dweller in the Lands of Silence* (2001).

¹⁹ Ein jüngeres, von einem Religionswissenschaftler herausgegebenes Buch ist Wolfgang Gantke: *Aurobindos Philosophie interkulturell gelesen* (2007).

²⁰ Für eine ausführliche Darstellung des Konstitutionsprozesses der Gemeinschaft und der philosophischen Ansätze der Gründerfiguren, siehe die genannten Werke Lorenzos (1999), Minors (1999) und Willers' (1987).

Zur Gründung der Gemeinschaft

Auroville liegt nördlich von der südindischen Küstenstadt Pondicherry im Bundesstaat Tamil Nadu. Die Gemeinschaft geht auf Sri Aurobindo und Mira Alfassa zurück, wobei es Mira Alfassa war, die Auroville 1968 offiziell gegründet hatte.²¹ Mira Alfassa (1878-1973), Tochter eines ägyptischen Vaters und einer türkischen Mutter, wuchs in Frankreich auf. 1914 reiste sie nach Indien, wo sie in Pondicherry auf Sri Aurobindo traf. Sri Aurobindo (1872-1950) gehört zu den wichtigsten Figuren in der Geschichte der indischen Unabhängigkeitsbewegung und ist einer der berühmtesten indischen Philosophen des 20. Jahrhunderts. Bevor Mira Alfassa 1920 dem Ashram von Aurobindo in Pondicherry beitrug, kehrte sie nochmals nach Europa zurück und unternahm eine Reise nach Japan.²² Im Ashram in Pondicherry wurde sie fortan zur engsten Schülerin Aurobindos und übernahm die Organisation und Führung des Ashrams. Knapp zwanzig Jahre nach Aurobindos Tod wollte Mira Alfassa mit der Gründung Aurovilles einen Ort schaffen, in dem die Philosophie Aurobindos und ihre Interpretation seiner Schriften pragmatische Anwendung finden konnten.²³

Als Mira Alfassa 1968 Auroville einweihete, fasste sie die Aspirationen dieses Projekts in der „Auroville Charter“ in den folgenden vier Punkten zusammen:²⁴

1. Auroville belongs to nobody in particular. Auroville belongs to humanity as a whole. But to live in Auroville one must be a willing servitor of the Divine Consciousness.
2. Auroville will be the place of an unending education, of constant progress and a youth that never ages.
3. Auroville wants to be the bridge between the past and the future. Taking advantage of all discoveries from without and within, Auroville will boldly spring toward future realisations.
4. Auroville will be a site of material and spiritual researches for a living embodiment of an actual Human Unity.

Auroville ist seinem Modell nach darauf ausgerichtet, sich zu einer Stadt mit 50'000 Einwohnern zu entwickeln,²⁵ in der Leute aus aller Welt an der Umsetzung der Ideale des Projektes „Auroville“ arbeiten. So heisst es in einer Broschüre zu Auroville:

„[...] Auroville is an experimental field for Sri Aurobindo's and the Mother's work towards a spiritual transformation of the world. Auroville, planned as a township for 50000 people, can be seen as a step towards establishing a spiritualized society.“²⁶

²¹ Zum Verhältnis von Auroville und dem indischen Staat, vgl. Minor 1999.

²² Vgl. zu Mira Alfassa, Minor 1999: 37-54, und zu Sri Aurobindo und der Gründung des Ashrams, Heehs 2008.

²³ Shinn 1984: 240.

²⁴ „Auroville. A Dream takes Shape“, 2010, p. 1.

²⁵ „The Auroville Handbook“, 2011, p. 2.

Obschon Auroville kontinuierlich gewachsen ist, wurde diese Zahl bisher nicht erreicht. Heute hat Auroville insgesamt 2269 Mitglieder, davon 1738 Erwachsene (894 Männer, 844 Frauen) und 531 Kinder. Die Mitglieder kommen aus 49 verschiedenen Ländern; die Mehrzahl aus Indien (961), Frankreich (334) und Deutschland (228).²⁷

Wie wird man Mitglied der Gemeinschaft? Während der Einweihungszeremonie von Auroville verkündete Mira Alfassa 1968: „Greetings from Auroville to all men of goodwill. Are invited to Auroville all those who thirst for progress and aspire to a higher and true life.“²⁸ Heute gestaltet sich das Prozedere etwas komplizierter. Wer nämlich Mitglied der Gemeinschaft werden will, muss durch einen aufwändigen Prozess (*Newcomer Process*) gehen, der sich über mehrere Jahre hinwegziehen kann. Aber prinzipiell steht es jeder Person offen, einen *Newcomer* Status zu beantragen.²⁹

Abschliessend soll noch ein Satz zur Ökonomie Aurovilles gesagt sein. Zum Leitbild der Gemeinschaft gehört das Ziel, sich zu einer autarken Gemeinschaft zu entwickeln. Dies hat sie bisher nicht erreicht. Auroville ist nach wie vor auf finanzielle Unterstützung verschiedener Institutionen angewiesen. Der indische Staat, andere Regierungs- und Nichtregierungsorganisationen sowie *Newcomer* und Touristen leisten durch Spenden und Geldzahlungen finanzielle Beiträge.³⁰

Zu den Idealen Aurovilles

Aurobindos Philosophie, bekannt unter der Bezeichnung *Integraler Yoga*, basiert auf vier Grundannahmen.³¹ Es gibt erstens eine weibliche, göttliche Kraft, die Aurobindo *Shakti* oder *die Mutter* nannte. Mira Alfassa wurde von Sri Aurobindo als die Personifizierung dieser *Divine Mother* gesehen.³² Die Wesen unterliegen, so der zweite Punkt, einer kontinuierlichen Evolution und einer Transformation des Bewusstseins. Dieser Transformationsprozess wird drittens in der Herabkunft des *supermind* resultieren und ist daher unter dem Begriff *divine transformation* bekannt. Und viertens kann dieses evolutionäre Fortschreiten durch das Praktizieren des *Integralen Yogas* beschleunigt werden.³³

²⁶ „Facets of the Auroville Ideal“, 2012, p. 33.

²⁷ Die Zahlen sind der „News and Notes“ (französische Ausgabe), No 480 vom 5.1.2013 entnommen.

²⁸ Zitiert nach „The Auroville Handbook“, 2011, p. 11.

²⁹ „The Auroville Handbook“, 2011, p. 11f. Siehe auch:

http://www.auroville.org/organisation/mandates_entry_g.html (Stand: 25.6.2013).

³⁰ „The Auroville Handbook“, 2011, p. 6.

³¹ Es wird hier Shinn's Ausführungen gefolgt (1984: 239f). Vgl. auch Lorenzo 1999, Minor 1999, Willers 1987.

³² Dazu Shinn 1984: 251.

³³ Hierzu ein Zitat von Sri Aurobindo (zitiert nach Shinn 1984: 240): „Man is a transitional being; he is not final. For in man and high beyond him ascend the radiant degrees that climb to a divine supermanhood. There lies our destiny and the liberating key to our aspiring but troubled mundane existence [...]. Supermind is superman; a gnostic supermanhood is the next distinct and triumphant evolutionary step to be reached by earthly nature.“

Gemäss der Darstellung der Gemeinschaft hatte Mira Alfassa 1954 eine Vision. Alfassa träumte von einem Ort, an dem dieser Transformationsprozess vorangetrieben werden konnte. Sie selbst hielt diese Traumerscheinung mit folgenden Worten fest:

„A dream: There should be somewhere upon earth a place that no nation could claim as its sole property, a place where all human beings of goodwill, sincere in aspiration, could live freely as citizens of the world, obeying one single authority, that of the supreme Truth; [...].“³⁴

Mit der Gründung Aurovilles wollte Mira Alfassa einen Ort schaffen, an dem sich ihr Traum umsetzen liess und die Philosophie Aurobindos zu einer praktischen Anwendung finden konnte. Das Projekt „Auroville“ verstand sich als ein Experiment und orientierte sich an dem Ziel, den von Aurobindo beschriebenen evolutionären Prozess zu beschleunigen. Dazu folgendes Zitat aus einer Broschüre zu Auroville:

„Perhaps above all, one has to bear in mind that, in numerous conversations, the Mother speaks of Auroville as an experiment that may act as a catalyst to hasten the earthy evolution from mind to Supermind.“³⁵

Gemäss der Vorstellung Mira Alfassas sollte Auroville die ideale Umgebung für das Vorantreiben der spirituellen Transformation des Menschen und für das Erreichen der angestrebten Einigung der Menschheit, der „human unity in diversity“³⁶, schaffen. In diesem Zusammenhang sind auch die ideellen Zielsetzungen der Gemeinschaft zu verstehen, die religiösen und nationalen Identitäten zu transzendieren.³⁷ Als Voraussetzung dafür wird die spirituelle Perfektion des Individuums gesehen. Diese Perfektionierung kann dadurch erreicht werden, dass dem Individuum in seiner Entwicklung grösstmögliche Freiheit und umfassende Autonomie zugeschrieben wird.³⁸ Dieser Aspekt der Freiheit, so wird sich in der Arbeit zeigen, ist ein zentrales Moment in den biographischen Erzählungen der InterviewpartnerInnen – obschon anders gedeutet. Daher hier ein etwas längeres Zitat zu diesem Punkt:

³⁴ „Auroville. A Dream takes Shape“, 2010, p. 2.

³⁵ „Facets of the Auroville Ideal“, 2012, p. 44.

³⁶ „The Auroville Handbook“, 2011, p. 2.

³⁷ Interessante Ausführungen zu Mira Alfassas Position zu Religion finden sich in Minor 1999: 52ff.

³⁸ Die Entwicklung des Individuums soll auch durch die Abwesenheit von Eigentum und dem freien Zugang zu den verschiedenen Ressourcen, die die Gemeinschaft dem Einzelnen anbietet, gefördert werden: „In Auroville, nothing belongs to anyone in particular. It is the ideal place for those who want to know the joy and the liberation of not having personal possessions anymore. All is collective property.“ („Auroville. A Dream takes Shape“, 2010, p. 18).

„In regard to Auroville, the point is not about any particular set of beliefs, theories or philosophies, but rather it is about what one actually does; how one lives and behaves in the evolving society of Auroville, and how one contributes to the growth of its ideals. As Integral Yoga must allow for a free self-development of the individual and the progressive manifestation of his unique psychic being, Aurovilians have utmost freedom in their spiritual practice and way of life. Of course, this freedom does not mean that people can give free rein to any desire. The Mother reminds Aurovilians that ‘the only true freedom is the one obtained by union with the Divine. One can unite with the Divine only by mastering one’s ego.’”³⁹

Abschliessend werden noch Anmerkungen zu zwei weiteren Aspekten gemacht, auf die in den Interviews regelmässig Bezug genommen wird: das *Matrimandir* und der *Galaxy Plan*. Das *Matrimandir* ist gemäss der Selbstdarstellung der Gemeinschaft in Broschüren und auf ihrer Homepage das räumliche und spirituelle Zentrum Aurovilles. Es wird in der emischen Literatur mit Ausdrücken wie „the soul of Auroville“⁴⁰ oder als „the symbol of the Universal Mother“⁴¹ bezeichnet. Dem *Matrimandir* werden verschiedene Funktionen zugeschrieben. So sei es „the central cohesive force“⁴² oder „ein Ort zur Entwicklung der Verbindung mit dem Göttlichen“⁴³. Das *Matrimandir* wiederum ist Teil des *Galaxy Plan*. Dieser möchte Auroville als spiralförmige Anlage verwirklicht sehen mit dem *Matrimandir* in ihrem Zentrum.⁴⁴ So heisst es in einer Broschüre:

“The layout of the city of Auroville is all symbolic. The town plan itself is designed like our galaxy. The geographic centre is one of the sacred trees of India, the banyan tree. [...]. Next to the banyan and the amphitheatre is the Matrimandir [...]. It is understood as ‘the symbol of the Universal Mother according to Sri Aurobindo’s teaching’, but not as a temple or memorial.”⁴⁵

³⁹ „Facets of the Auroville Ideal”, 2012, p. 34.

⁴⁰ „Auroville. A Dream takes Shape”, 2010, p. 10.

⁴¹ „Auroville. A dream takes Shape”, 2010, p. 10.

⁴² „Facets of the Auroville Ideal”, 2012, p. 36.

⁴³ „Auroville. Ein Traum nimmt Gestalt an“, 1996, p. 6.

⁴⁴ Die heutigen Modellentwürfe zum *Galaxy Plan* gehen auf den französischen Architekten Roger Anger zurück, welcher von Alfassa beauftragt wurde, ein Umsetzungsmodell zu entwerfen (vgl. dazu Willers 1987: 110).

⁴⁵ „Facets of the Auroville Ideal“, 2012, p. 36.

Kapitel 2 – Methodologie

2.1 Erhebungsmethode

2.1.1 Untersuchungskorpus

Die vorliegende Arbeit untersucht biographische Erzählungen von Leuten, die in Auroville aufgewachsen sind. Der Untersuchungshorizont wurde dabei durch die Formulierung dreier Kriterien eingegrenzt, wodurch der Gegenstand, so lässt sich mit Gadamer sagen, in seiner Spezifität erst geschaffen wurde.⁴⁶ Die untersuchte Gruppe setzt sich aus Personen zusammen, die erstens ihre Kindheit und Jugend in Auroville verbrachten, dann aber zweitens die Gemeinschaft verliessen und für eine bestimmte Zeit in Europa oder Amerika lebten.⁴⁷ Ihre Eltern, so das dritte Kriterium, sind in Europa oder Amerika aufgewachsen und haben sich in den 1970er Jahren, in der Anfangsphase von Auroville der Gemeinschaft angeschlossen. Die Untersuchungsgruppe entspricht in diesem Sinne der „zweiten Generation“. Dieser Begrifflichkeit begegnet man sowohl in der Migrationsforschung als auch in öffentlichen Diskursen häufig.⁴⁸ In vorliegender Arbeit wird aber bewusst auf die Verwendung dieser Bezeichnung verzichtet. Denn der Singularkollektiv „die zweite Generation“ impliziert, dass die zweite Generation eine homogene Gruppe darstellt, die sich von einer ebenso als homogen vorgestellten ersten Generation abgrenzen lässt – eine Implikation, die sich nur schon mit Blick auf die heterogenen Biographien von Menschen als problematisch erweist.⁴⁹

Die Auswahl der in die Untersuchung aufgenommenen Einzelfälle hat sich an den Prämissen des *Theoretical Samplings* orientiert – eine Vorgehensweise, die typisch für die Methodologie der *Grounded Theory* ist. Als Leitprinzip gilt dabei, dass das Sampling⁵⁰ nicht im Voraus bestimmt wird, sondern die Fallauswahl ein wesentlicher Teil des Arbeitsprozesses darstellt und sich an einer fortschreitenden Formulierung von Konzepten und Kategorien orientiert.⁵¹ So wurde in einem ersten

⁴⁶ Für Gadamer gibt es keinen festen, unveränderlichen Untersuchungsgegenstand, sondern nur Gegenstände, die im Zusammenspiel zwischen dem „Anderen“, also der „historischen Erscheinung“ (1960: 284), und der eigenen Perspektive und der Wahl des Fragehorizontes stets neu geschaffen werden (1960: 283). In diesem Sinne ist „verstehen“ gemäss Gadamer kein reproduktiver, sondern produktiver Vorgang (1960: 280).

⁴⁷ Dieses zweite Kriterium wurde aufgrund der Annahme formuliert, dass durch das Heraustreten aus der Gemeinschaft der Blick auf die Gemeinschaft geschärft wird, weil ein biographischer Bruch den Vergleich zwischen den lebenspraktischen Erfahrungen innerhalb und ausserhalb der Gemeinschaft ermöglicht.

⁴⁸ Siehe dazu beispielsweise Juhasz/Mey, „Die zweite Generation: Etablierte oder Aussenseiter?“. Obschon das Forscherpaar den Begriff der zweiten Generation problematisiert (Juhasz/Mey 2003: 18), verwendet es diesen unproblematisiert im Titel.

⁴⁹ Die Verwendung der Bezeichnung „zweite Generation“ als emische Begrifflichkeit wird aber nicht ausgeschlossen. Das heisst, es wird dann von der zweiten Generation gesprochen, wenn in den Erzählungen ein Kontrast zwischen der ersten und der zweiten Generation, also zwischen Leuten, die bewusst in die Gemeinschaft eingetreten sind und jenen, die in die Gemeinschaft hineingeboren wurden, skizziert wird.

⁵⁰ Mit dem Begriff des „Samplings“ wird in der empirischen Sozialforschung die definitive Auswahl einer Untergruppe von Fällen bezeichnet (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2009: 174).

⁵¹ Przyborski/Wohlrab-Sahr 2009: 194.

Schritt ein exploratives Interview⁵² durchgeführt. Dieses wurde codiert. Dabei wurden erste zentrale Kategorien identifiziert und vorläufige Hypothesen formuliert.⁵³ Die so gewonnenen ersten Erkenntnisse wurden im Anschluss durch die Erhebung und Analyse des nächsten Interviews überprüft. Es konnte so zu einer Bestätigung, Differenzierung oder Weiterentwicklung der Kategorien kommen. Dieser Prozess wurde in Anlehnung an die Maxime des *Theoretical Sampling* fortgesetzt, bis eine „theoretische Sättigung“⁵⁴ erreicht wurde und keine für die Forschungsfrage relevanten neuen Erkenntnisse hinzukamen. Insgesamt wurden sieben Interviews durchgeführt, drei davon in Auroville, eines in Frankreich und drei in der Schweiz.⁵⁵ Um einen möglichst facettenreichen Untersuchungsgegenstand zu konstruieren, wurden innerhalb der vorab festgelegten Kriterien Leute mit verschiedenen Biographien berücksichtigt. Zu den Befragten gehörten nun sowohl Personen, die in Europa geblieben sind (3 Personen), als auch solche, die sich wieder in Auroville niedergelassen haben (2 Personen). Weiter wurde ein Interview mit einer Person durchgeführt, die kurz vor ihrer Rückkehr nach Auroville stand und ein Interview mit einer Person, die über ihren zukünftigen Lebensmittelpunkt unsicher war. Die Befragten sind zwischen 24 und 33 Jahre alt; drei von ihnen sind Frauen, vier sind Männer.

Zusammen mit der Frage nach der Festlegung des Samplings sowie in der Diskussion um die Auswertungsmethode wird in der sozialwissenschaftlichen Literatur häufig der Anspruch an die Generalisierbarkeit der Ergebnisse thematisiert.⁵⁶ Dabei zeigt sich die neuere Literatur darin einig, dass mit Generalisierung nicht „die Identifikation allgemeiner, von Ort und Zeit unabhängiger Gesetze“ gemeint ist, sondern „die Formulierung darüber, über welchen Mechanismus bestimmte Resultate erzeugt werden“.⁵⁷ Dieser Überzeugung entsprechend erhebt auch die vorliegende Forschungsarbeit nicht den Anspruch, eine jenseits des untersuchten Gegenstandes allgemeingültige Gesetzmässigkeit zu formulieren. Die Arbeit orientiert sich aber durchaus an dem Anspruch, anhand individualisierender Begriffsbildung die Typik des untersuchten Gegenstandes zu beschreiben und vom Einzelfall abstrahierend aufzeigen zu können, wie bestimmte Konfigurationen zu bestimmten

⁵² Zum „explorativen Vorgehen“, vgl. Merrens 2009: 295.

⁵³ Zur Auswertungsmethode siehe unten.

⁵⁴ Zum Begriff der „theoretischen Sättigung“, vgl. Flick 2001: 161.

⁵⁵ Das erste Interview wurde im März 2012 und die restlichen sechs im Zeitraum von Oktober 2012 bis Februar 2013 durchgeführt. Bis auf ein Interview, welches auf Schweizerdeutsch geführt wurde, wurden die Interviews auf Englisch geführt.

⁵⁶ So heisst es bei Przyborski/Wohlrab-Sahr (2009: 173f): „Wenn aber der ausgewählte Fall nicht nur für sich selbst stehen, sondern etwas ‚repräsentieren‘ soll, stellt sich die Frage nach der adäquaten Fallauswahl mit grosser Dringlichkeit. Es wäre eine allzu bequeme Rückzugsposition, wenn qualitative Sozialforscherinnen Fragen nach der Reichweite ihrer Aussagen einfach damit beantworteten, sie verbänden mit ihrer Untersuchung keinen Anspruch auf Repräsentativität.“

⁵⁷ Przyborski/Wohlrab-Sahr 2009: 317.

Figuren führen.⁵⁸ Es wird ausserdem davon ausgegangen, dass die entwickelten Figuren und Muster sich durchaus instruktiv auf einen ähnlichen Fall übertragen liessen. So liessen sich mittels der hier ausgearbeiteten Begrifflichkeiten als Vergleichsinstrumentarium Ähnlichkeiten und Differenzen in einem anderen, vergleichbaren Fall erkennen – Erkenntnisse, die sowohl zum Verstehen der Partikularität des neuen Falls beitragen als sich auch als aufschlussreich für das Verständnis des Ausgangsfalls erweisen könnten.⁵⁹

Als Methode zur Hervorbringung der dieser Arbeit zugrunde liegenden biographischen Erzählungen wurde das *narrative Interview* gewählt. Die Erhebungsmethode des *narrativen Interviews* wurde in den 1970er Jahren von Fritz Schütze entwickelt. Während Schützes erzähltheoretische Annahme einer Korrespondenz zwischen Erzählgestaltung und Erfahrungsaufschichtung in einer von konstruktivistischen Prämissen geleiteten Sozialwissenschaft als ungültig und überholt gilt,⁶⁰ haben seine Anforderungen an die Art der Durchführung und seine Ausführungen zur Strukturierung des *narrativen Interviews* weiterhin Gültigkeit. Das narrative Interview wird mit einer Frage eingeleitet, welche die Einstiegs- oder Haupterzählung des Interviews stimulieren soll.⁶¹ Dieser sogenannte Erzähl- oder Eingangsstimulus soll für die Ausgestaltung der Erzählung eine grösstmögliche Offenheit gewährleisten. Trotzdem aber kann ihm die Aufgabe einer thematischen Fokussierung zukommen.⁶² Für die Vergleichbarkeit der Interviews ist es wichtig, dass die Formulierung der einleitenden Frage bei allen Interviews möglichst einheitlich ist.⁶³ So wurden alle Interviews mit der Aufforderung eingeleitet, sie/er möge von ihrer/seiner Kindheit in Auroville berichten und davon erzählen, wie es dazu kam, dass sie/er sich dazu entschieden habe, Auroville zu verlassen.⁶⁴ Auf die Haupterzählung folgte eine Nachfragephase.⁶⁵ Auch die hier gestellten Fragen sollten erzählgenerierend sein. Abschliessend wurden sozio-demographische Daten erhoben. Im Anschluss an die Durchführung der

⁵⁸ Es wird auch davon ausgegangen, dass sich anderswo unter gleichen Voraussetzungen Gleiches zeigen würde, wobei, wie Berreman (1978: 77) zurecht bemerkt, es die gleichen Voraussetzungen anderswo nicht gibt.

⁵⁹ Dies entspricht ganz dem Paradigma der religionswissenschaftlichen Komparatistik der „post-Eliaden phase“ (Paden 2005: 218). So heisst es beispielsweise bei Jonathan Smith, dass der Vergleich ein doppeltes Erkenntnisziel habe, nämlich „the redescription of the exempla (each in light of the other) and a rectification of the academic categories in relation to which they have been imagined“ (Smith 2000: 239).

⁶⁰ Dazu ausführlich im Kapitel 2.1.2.

⁶¹ Froschauer/Lueger 2003: 62. Mit Verweis auf die Einstiegsfrage bemerkt Flick (2001: 236), dass es nicht zutreffend ist, das narrative Interview als ein „völlig offenes Interview“ zu bezeichnen, da schon die Einstiegsfrage eine Strukturierung des Interviews vornimmt.

⁶² Küsters 2009: 44.

⁶³ Küsters 2009: 45.

⁶⁴ In zwei Interviews (I₄ und I₅) wurde der zweite Teil der Einstiegsfrage erst im Anschluss an die Einstiegserzählung gestellt. Ausserdem weicht die Einstiegsfrage des ersten Interviews (I₁) von dieser Einstiegsfrage ab, was darauf zurückzuführen ist, dass die Einstiegsfrage erst nach der Codierung des ersten Interviews und der ersten Hypothesenbildung in dieser Form formuliert wurde.

⁶⁵ In der Theorie wird zwischen einer immanenten und exmanenten Nachfragephase unterschieden (vgl. Küsters 2009: 61-64), eine Differenzierung, die sich aber in der effektiven Durchführung der Interviews als schwierig erwiesen hat.

Interviews wurde ausserdem jeweils ein Interviewprotokoll erstellt, in welchem wichtige Beobachtungen festgehalten wurden. Der nächste und letzte Schritt vor der Auswertung der Interviews war die Umwandlung der Tonaufnahmen in Texte nach einem einheitlichen Transkriptionssystem (siehe Anhang). Zu diesem Schritt gehört auch die Anonymisierung der Interviews.

2.1.2 Erkenntnistheoretische Überlegungen

Bei einer Untersuchung, die auf biographischen Erzählungen basiert, stellt sich dringend die Frage nach dem Wirklichkeitsanspruch, der an das Textmaterial gestellt wird. Es handelt sich um die Frage nach dem Verhältnis von Lebensverlauf und Bio-graphie⁶⁶ im wortwörtlichen Sinne, nämlich der *Lebensschreibung* respektive der Darstellung des Lebens.⁶⁷ Der folgende Abschnitt dient dazu, die vorliegende Arbeit in genau diesem Diskussionsfeld zu positionieren. Es geht dabei um die Frage, inwiefern ein biographischer Text auf eine Realität ausserhalb des Textes verweist und mit ihr übereinstimmen kann.

Grundsätzlich gilt, dass das Erzählte hier nicht als objektive Abbildung erlebter Ereignisse gelesen wird, sondern als Produkt spezifischer sozio-kultureller Kontexte, dessen Bedeutung nicht unabhängig von den kontextspezifischen Entstehungsbedingungen⁶⁸ verstanden werden kann.⁶⁹ Aus einer sich dem kulturwissenschaftlichen Paradigma verpflichtenden religionswissenschaftlichen Perspektive ist dies *prima vista* eine wenig gewagte Aussage. Doch mit Blick auf das Forschungs- und Erkenntnisinteresse der „Biographieforschung“ der letzten Jahrzehnte scheint die Explizitmachung dieser Position weiterhin nicht obsolet zu sein. So geht nämlich Fritz Schütze, dessen Ansatz die soziologische Erzählforschung massgeblich geprägt hat, von einer strukturellen Übereinstimmung zwischen Erzählsequenz und Erfahrungssequenz aus, woraus sich Schützes Forschungsprogramm ergibt. Er versucht, Lebenserfahrungen über die lebensgeschichtliche Erzählung zu rekonstruieren.⁷⁰ Nicht

⁶⁶ Es wird hier also vor allem die Frage nach der sozialen Realität *in* der Erzählung und nicht jene nach der sozialen Realität *von* der Erzählung thematisiert.

⁶⁷ Das altgriechische Wort „Biographie“, so führt Michael Corsten (1994: 185) aus, setzt sich aus beiden Wörtern „bios“ (Leben) und „graphiein“ (schreiben) zusammen, eine Wortverbindung, die die Differenz zwischen dem Leben und der Lebensschreibung ausdrückt.

⁶⁸ Der Begriff „Kontext“ verweist hier einerseits auf den Erfahrungs- und Sozialisationskontext der Befragten, und andererseits auf den situativen Kommunikations- respektive Interviewkontext. Die folgenden Ausführungen beziehen sich hauptsächlich auf Ersteren, wobei nicht vergessen werden darf, dass auch die strukturellen Bedingungen der Interviewsituation zu Form und Inhalt der Erzählungen beiträgt. Bourdieu (1990: 80) spricht in diesem Zusammenhang von der „Komplizenschaft des Forschers bei der Konstruktion des perfekten sozialen Artefakts [...], das da ‚Lebensgeschichte‘ heisst“.

⁶⁹ Vgl. dazu Stolz 1997, bes. p. 38.

⁷⁰ Vgl. Schütze 1984. Auch Fischer und Kohli gehen davon aus, dass durch die Analyse biographischer Erzählungen Aussagen darüber gemacht werden können „wie es wirklich war“. So heisst es bei ihnen: „Es ist zweifellos unproblematischer, biographische Gebilde als Ausdruck gegenwärtiger Orientierungsperspektiven zu betrachten. Aber die Möglichkeit zur Rekonstruktion vergangener Gegenwarten [...] sollte nicht – weil schwieriger – von vornherein preisgegeben werden.“ (Fischer/Kohli 1987: 33).

zuletzt mit Verweis auf Ferdinand de Saussures Semiotik lässt sich Schützes Paradigma leicht kritisieren. Gemäss de Saussures Wirklichkeitsverständnis hat der Signifikant (in diesem Fall die Biographie) keinen eindeutigen Bezug zu einer extra-textuellen Realität, woraus folgt, dass der Signifikant nicht als Abbildung des Signifikats gelesen werden kann.⁷¹

Ein prominenter Kritiker der biographischen Methodologie schützescher Prägung ist Armin Nassehi, der diesbezüglich von einer „geheimnisvolle[n] Homologieannahme“⁷² spricht. Nassehi fordert eine scharfe konzeptionelle Trennung zwischen dem Lebenslauf, den er in Anlehnung an Alois Hahn als „ein Insgesamt von Ereignissen, Erfahrungen, Empfindungen usw. mit unendlicher Zahl von Elementen“⁷³ definiert, und der Biographie. Die Biographie ist hier schlicht die Thematisierung dieses Lebenslaufes. Nassehi betont, dass das letztere nicht vom ersteren bestimmt wird. „Biographien“, so Nassehi in Anlehnung an systemtheoretische Überlegungen, „sind Produkte von Beobachtungen, die den Lebenslauf zum Gegenstand haben, mithin sind sie von dem, was tatsächlich gelaufen ist, operativ vergleichsweise unabhängig, weil sie in der Kontingenz ihrer Möglichkeiten sowie in der selektiven Vergegenwärtigung von Vergangenen relativ frei sind.“⁷⁴

Ähnlich, wenn auch von einem anderen wissenschaftstheoretischen Paradigma geleitet, argumentiert Pierre Bourdieu in seinem Aufsatz „Die biographische Illusion“. Bourdieu liegt einiges daran hervorzuheben, dass das einzig „Natürliche“ an Lebensgeschichten in Form von logischen und geordneten Erzählungen die „Komplizenschaft“ der Kohärenz sei.⁷⁵ Damit meint er, dass „Lebensgeschichten“ nicht natürlicherweise sinnhaften und in sich geschlossenen Erzählungen entsprechen, sondern dass autobiographische Erzählungen mit einer bestimmten Absicht produziert werden. Diese Absicht ist darauf ausgerichtet, „[...] Sinn zu machen, zu begründen, eine gleichzeitig retrospektive und prospektive Logik zu entwickeln [sowie] Konsistenz und Konstanz darzustellen“⁷⁶. Der Anspruch, eine kohärente und konsistente Lebensgeschichte zu erzeugen, ist auf soziale

⁷¹ Vgl. de Saussure 1991, bes. 223f.

⁷² Nassehi 1994: 57.

⁷³ Nassehi 1994: 53.

⁷⁴ Nassehi 1994: 53.

⁷⁵ Bourdieu 1990: 76. Dies erinnert insofern an Michel Foucault, als dieser aufzeigt, dass der Wunsch, über sich selber zu erzählen, kein natürliches Phänomen und kein Ausdruck eines authentischen Bedürfnisses der Menschen ist, sondern dass es sich dabei um die Verinnerlichung des dominanten Subjekt-Diskurses, und zwar konkret um die Verinnerlichung des Imperatives der Selbsterkenntnis und Selbstprüfung handle (vgl. Foucault 1977: 75-87). Dieser Subjekt-Diskurs, so zeigt Foucault in „Überwachen und Strafen“, taucht im Zusammenhang mit der Etablierung verschiedener Disziplinarinstitutionen auf, die im 17. und 18. Jahrhundert ihre Aufmerksamkeit und ihr Interesse auf das Individuum richteten. Dies führte zur „Geburt des Menschen als Wissensgegenstand für einen ‚wissenschaftlichen‘ Diskurs“ (Foucault 1976: 34f) – was wiederum die verschiedenen humanwissenschaftlichen Wissensformen und Diskurse über den Menschen begründet.

⁷⁶ Bourdieu 1990: 76.

Erwartungen zurückzuführen. Geleitet durch den Anspruch der Kohärenz findet dabei eine Selektion von besonders wichtigen Ereignissen statt, die es wiederum in eine stimmige Form zu bringen gilt.⁷⁷

Dass Nassehi von einer prinzipiellen Unmöglichkeit der Referenzialität der biographischen Erzählung auf die erlebte Lebensgeschichte ausgeht, ist für den/die ReligionswissenschaftlerIn, der/die sich für die kontextuellen Entstehungsbedingungen des Untersuchungsgegenstandes interessiert, problematisch. Nassehi argumentiert auf systemtheoretischer Ebene, dass die durch „selektive Vergegenwärtigung“ in immer neuen Formen hervorgebrachten Biographien „keine Reproduktionen von Vergangenen, sondern stets Neuproduktionen einer operativen Gegenwart“⁷⁸ seien, weil, so heisst es weiter, „die biographische Produktion“ gerade „nicht durch das gelaufene Leben determiniert“⁷⁹, sondern eben „vom selektiven Prozess einer Kommunikation“⁸⁰ bestimmt werde.⁸¹ Daraus folgert Nassehi schliesslich, dass nicht die Person ihre Biographie, sondern „letztlich der kommunizierte Text die Person“⁸² hervorbringt. Die Vorstellung aber, dass allein die biographische Kommunikation respektive der Text „die Person“ hervorbringt, birgt folgenreiche Konsequenzen in sich. Diese Vorstellung, so formulieren es Schäfer und Völter pointiert, „schüttet hier das Kind mit dem Bade aus“. „Denn“, so argumentieren sie, „sie [diese Idee] negiert die Dimension der Genese völlig und läuft damit Gefahr, sich den Boden für die kritische Reflexion historischer und sozialer Konstellationen und ihrer Folgewirkungen auf Lebensgeschichten und Biographien zu entziehen.“⁸³

Dieser Kritik und diesem Bedenken wird hier zugestimmt. So teilt diese Arbeit zwar das Verständnis Nassehis, dass die biographische Selbstartikulation nicht als Reproduktion im Sinne eines naiven Realismus, oder als Spiegelung der Erfahrungen jenseits der Texte zu lesen ist. Es wird aber davon ausgegangen – und damit dezidiert Abstand von Nassehis Standpunkt genommen –, dass eine soziale Realität jenseits der Texte die InterviewpartnerInnen in dieser und nicht in einer beliebig anderen Form über sich und ihre Lebenswelt reden lässt. Die Erzählungen werden in diesem Sinne als Fortsetzung einer breiteren Praxis gesehen, ohne aber den Inhalt der Erzählungen als Wirklichkeitsabbildend zu lesen.⁸⁴

⁷⁷ Bourdieu 1990: 76.

⁷⁸ Nassehi 1994: 53.

⁷⁹ Nassehi 1994: 53.

⁸⁰ Nassehi 1994: 59.

⁸¹ Dieses tatsächlich Stattgefundene bleibt gemäss Nassehi (1994: 54) die nicht-zugängliche „dunkle Seite der Biographie“.

⁸² Nassehi 1994: 59.

⁸³ Schäfer/Völter 2005: 173; Anmerkung NR.

⁸⁴ Aufschlussreich in diesem Zusammenhang sind die Überlegungen von Gabriele Rosenthal. Sie unterscheidet zwischen einer erlebten und erzählten Lebensgeschichte, welche „in einem sich wechselseitig konstituierenden Verhältnis“ stehen (Rosenthal 1995: 20). Das Erzählen, und damit verbunden das Erinnern, beruht für sie „auf einem Vorgang der Reproduktion, bei dem das Vergangene entsprechend der Gegenwart der Erinnerungssituation und der antizipierten Zukunft einer ständigen Modifikation unterliegt“ (Rosenthal 1995: 70). Die Gegenwartsperspektive und der Moment des Erinnerns sind damit, gemäss Rosenthal, für den

Mit anderen Worten lässt sich sagen, dass die erzählte Lebensgeschichte als narratives Produkt verstanden wird, dessen Semantik und Form sich nicht allein aus dem momentanen Interesse der erzählenden Person ergibt und nicht nur der Interaktions- respektive Kommunikationsbeziehung entspringt, sondern auch von einer bestimmten diskursiven Logik geprägt wird. In diesem Sinne sagen Schäfer und Völter in Anlehnung an Michel Foucault,⁸⁵ dass die Biographieforschung sich für die folgende Frage interessieren soll: „Welche Diskurse formen und produzieren die Selbstrepräsentationen?“⁸⁶ Diese Frage ist insofern wichtig, als sie auf die Erfahrungswelt und den sozio-kulturellen Kontext der Befragten verweist. So geben Diskurse nämlich darüber Auskunft „was zu einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Kontext gesagt (oder nicht gesagt) werden konnte“⁸⁷. Eine vom konstruktivistischen Paradigma geleitete Arbeit blendet gerade nicht die Geschichte und das Momentum des Gewordenseins aus,⁸⁸ sondern interessiert sich für die sozialen und kulturellen Bedingungen, welche diese diskursiven Regeln und folglich die Erzählungen in ihren spezifischen Formen hervorgebracht haben.⁸⁹ In diesem Sinne argumentiert Helma Lutz, dass narrative Biographien nicht konstant und unabänderlich sind, sondern einem stetigen Wandlungsprozess unterliegen, wobei „diese Veränderungen nicht beliebig“ seien, sondern „einer bestimmten Logik“ folgten. „Die Erfassung genau dieser Logik“, so Lutz weiter, „kann als Aufgabe von BiographieforscherInnen verstanden werden.“⁹⁰

Der Hinweis auf die Bedeutung des diskursiven Deutungsrahmens für die biographischen Erzählungen schliesst aber nicht aus, dass auch der strukturellen Gegebenheit des Interviews für die Ausprägung der Erzählungen eine wichtige Rolle zugeschrieben wird. So wird hier auch davon

Erinnerungsprozess äusserst bedeutsam. Gleichzeitig geht sie davon aus, dass die Wahrnehmung in der Gegenwart durch das Erlebnis strukturiert und geprägt wird. In diesem Sinne kann Vergangenes nur in einem dialektischen Verhältnis zwischen Erleben, Erinnern und Erzählen rekonstruiert werden (Rosenthal 1995: 187).

⁸⁵ Für Michel Foucault unterliegt das Subjekt in seiner Selbstdarstellung bestimmten Diskursen. Bekanntlich werden Diskurse von Foucault nämlich als „Praktiken“ gedacht, „die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen“ (Foucault 1981: 74). So interessiert sich Foucault für die Organisation (Form) des hervorgebrachten Wissens und dessen Produktion (Praxis), also die institutionellen Rahmenbedingungen, welche, so Konsermann (2003: 77) „endgültig darüber entscheiden, was – gemessen am unbegrenzten Angebot der Sprache – zu einer Zeit und an bestimmter Stelle tatsächlich gesagt wird“.

⁸⁶ Schäfer/Völter 2005: 174. Wichtig hervorzuheben ist, dass Schäfer und Völter auch betonen, dass biographische Erzählungen zwar auf Diskurse verweisen, jedoch über sie hinausgehen, sie unterlaufen und umdeuten. So schreiben sie: „Dennoch lässt sich auch hier feststellen, dass Subjekte nicht nur Träger, also ReproduzentInnen von Diskursen sind, sondern u.a. mittels ihrer symbolischen Performanzen (wozu auch die Biographie gehört) auf Diskursformationen einwirken und somit vermittelt an deren Produktion oder Transformation beteiligt sein können [...]“ (Schäfer/Völter 2005: 180).

⁸⁷ Spies 2009: P[aragraph] 3.

⁸⁸ So lautet die Kritik von Monika Wohlrab-Sahr am Konstruktivismus (Wohlrab-Sahr 1999: 483).

⁸⁹ Auch Bourdieu betont die Bedeutung der kontextuellen Bedingungen für die Konstruktion einer Lebensgeschichte, wobei er die biographische Präsentation durch die Wertzuschreibungen im sozialen Raum, in welchem sie kommuniziert wird, determiniert sieht (Bourdieu 1990: 79f).

⁹⁰ Lutz 2010: 128.

ausgegangen, dass die Interviewsituation einen bestimmten Spielraum eröffnet, der die Selektion von Aspekten, die thematisiert, oder eben nicht thematisiert werden, anleitet oder zumindest prägt.

Mit Verweis auf Gabriele Rosenthals Unterscheidung zwischen einer erlebten und erzählten Lebensgeschichte soll abschliessend bemerkt werden, dass Diskurse sowohl das Erzählen als auch das Erinnern anleiten und somit ganz allgemein das Erleben prägen. „Eine erzählte Lebensgeschichte“, so lässt sich Tina Spies zitieren, „lässt sich dementsprechend beschreiben als ein Zusammenwirken gesellschaftlicher Diskursregeln und der aus ihnen resultierenden Rahmungen in der gegenwärtigen Situation des Interviews, in der Vergangenheit des biographischen Erlebens sowie in Situationen, in denen zu einem anderen Zeitpunkt schon einmal über das Erlebte gesprochen oder nachgedacht wurde.“⁹¹ Diese Vorstellung findet sich auch schon bei Basil Bernstein, der darum bemüht ist, aufzudecken, wie die Interpretation der Erfahrungen der Menschen von den ihnen zur Verfügung stehenden Sprachsystemen prädisponiert wird. So liest man bei ihm: „[...] unterschiedliche Sprachsysteme bzw. Codes schaffen für die, die sie sprechen, unterschiedliche Relevanzordnungen und Beziehungsverhältnisse. Die Erfahrung der Sprechenden wird transformiert durch das, was durch ihr jeweiliges Sprachsystem als bedeutungsvoll und relevant herausgestellt wird.“⁹² Die Wirklichkeitskonstituierende Funktion der Sprache und von Diskursen zeigt sich also nicht nur auf der Ebene der Erzählung, sondern bestimmt auch das Moment des Erlebens.

2.2 Auswertungsmethode

2.2.1 Theoretisches Codieren

Die Auswertung des Materials hat sich am Paradigma des *Theoretischen Codierens*, dem Auswertungsverfahren der *Grounded Theory*⁹³, orientiert. Die *Grounded Theory* lässt sich bezüglich ihres Grundanliegens als eine „gegenstandsbegründete oder –verankerte Theorie“⁹⁴ bezeichnen, denn sie ist nicht bemüht, eine bestehende Theorie zu verifizieren, sondern eine Theorie aus dem Material zu generieren. Gemäss Böhm ermöglicht die *Grounded Theory* „auf der Basis empirischer Forschung in einem bestimmten Gegenstandsbereich eine dafür geltende Theorie zu formulieren, die aus vernetzten Konzepten besteht und geeignet ist, eine Beschreibung und Erklärung der untersuchten

⁹¹ Spies 2009: P 3.

⁹² Bernstein zitiert in Douglas 1998: 40.

⁹³ *Grounded Theory* bezeichnet eine Methodologie, die in den späten 60er Jahren von Barney Glaser und Anselm Strauss ausgearbeitet wurde. Seit ihrer Entwicklung hat sie sich in deutlich verschiedene Varianten und Richtungen ausdifferenziert, so dass es problematisch ist, die Einheitlichkeit suggerierende Begrifflichkeit *Grounded Theory* zu verwenden (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2009: 185). Bezüglich der Bezeichnung *Grounded Theory* bemerken Przyborski und Wohlrab-Sahr (2009: 187) ausserdem, dass damit „rein logisch nur das erwünschte Resultat, nicht aber die Methodologie und Methode, mittels derer man zu diesem Resultat gelangt, bezeichnet ist, weshalb korrekterweise von der *Grounded-Theory-Methodologie* die Rede sein müsste.“

⁹⁴ Böhm 2009: 476.

sozialen Phänomene zu liefern“.⁹⁵ Das *Theoretische Codieren* als Auswertungsmethode der *Grounded Theory* ist ein rekonstruktives Verfahren, das die der Theorie zugrunde liegenden Konzepte vom Text aus entwickelt. In einem Abstraktionsprozess entwickelt das Verfahren differenziertere Kategorien, anhand jener wiederum das Material in einer nachvollziehbaren Weise organisiert wird, um schliesslich in einem weiteren Systematisierungsschritt Theorien zu formulieren.⁹⁶ Im Folgenden wird kurz beschrieben, wie in der vorliegenden Arbeit bei der Codierung des Materials konkret vorgegangen wurde und wie dabei das basale Kategoriensystem, das die effektive Textauswertung anleitet, erarbeitet wurde.⁹⁷

In Anlehnung an das Codierparadigma der *Grounded Theory* wurde im Auswertungsvorgang zwischen drei Arbeitsschritten unterschieden, wobei diese drei Schritte nicht in einem linearen, sondern in einem zirkulären Prozess ausgeführt wurden. In einem ersten Schritt wurden die Texte aufgeschlüsselt und den einzelnen Segmenten (Wörter, Sätze, Erzählpassagen) Codes zugeordnet, die möglichst nahe am empirischen Material waren, häufig sogar *In-vivo-Codes*⁹⁸. Es handelt sich dabei um Begriffe, die direkt aus den Aussagen der InterviewpartnerInnen übernommen wurden.⁹⁹ Diese Codes der ersten Auswertung waren von vorläufiger Art und wurden in einem iterativen Prozess während der Auseinandersetzung mit dem empirischen Material und der ersten Kategorienbildung durch differenziertere und abstraktere Kategorien ersetzt. So wurden diese vorläufigen Codes in einem zweiten Auswertungsschritt gruppiert und wiederum zu Kategorien gebündelt.¹⁰⁰ Auch die Codes, die diesen Kategorien vergeben wurden, waren nahe am Material (teils emische Codes), jedoch abstrakter als die im ersten Schritt verwendeten Codes.¹⁰¹ Dieser Arbeitsschritt diente vor allem dazu, das Verflechtungsgefüge zwischen den einzelnen Kategorien zu erkennen und somit die Beziehung der verschiedenen Kategorien zueinander zu bestimmen. Durch die Ausarbeitung von sogenannten

⁹⁵ Böhm 2009: 476.

⁹⁶ Flick 2001: 388. „Codieren“ bezeichnet das Benennen von Konzepten im Text, oder, in Böhms Worten (2009: 476), das „Verschlüsseln oder Übersetzen“ von Texteinheiten in Konzepte. Der Begriff „Code“ steht für ein solches Konzept (Böhm 2009: 477).

⁹⁷ Der Begriff „Kategoriensystem“ ist ein Begriff aus der *Qualitativen Inhaltsanalyse*. Die qualitative Inhaltsanalyse ist eine Auswertungsmethode, die in einem stark regelgeleiteten und strukturierten Verfahren darauf abzielt, ein System von Kategorien zu entwickeln, welches das Quellenmaterial nach bestimmten Ordnungsgesichtspunkten klassifiziert (Mayring 2003: 22). In der vorliegenden Arbeit wird der Begriff des Kategoriensystems verwendet, um einerseits die Gesamtheit der aus dem Codierprozess resultierenden Dimensionen und Kategorien (Inhalt) und andererseits die spezifische Strukturierung und Verknüpfung zwischen den Dimensionen und Kategorien (Aufbau/Form) zu bezeichnen.

⁹⁸ Zur Bedeutung des Begriffs „In-vivo-Code“, vgl. Böhm 2009: 478.

⁹⁹ Dieser Arbeitsschritt, bei dem alles codiert wird, was relevant sein könnte, wird „offenes Codieren“ genannt (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2009: 204). Offen codiert wurden die ersten beiden Interviews (I₁ und I₂).

¹⁰⁰ Gemäss Böhm (2009: 477) werden differenziertere Konzepte *Kategorien* genannt.

¹⁰¹ Ein *In-vivo-Code* ist beispielsweise „space“. Ein Beispiel für eine abstraktere, aber doch induktiv-empiriegeleitete Kategorie ist „Regeldichte“. Im Verlauf des Arbeitsprozesses wurden auch Kategorien formuliert, die, nachdem sie sich in der fortschreitenden Analyse bei den anderen Texten als unwichtig erwiesen hatte, fallengelassen wurden.

Dimensionen liess sich die Interdependenz der Kategorien transparent machen. *Dimensionen* sind Kategorien auf einem höheren Abstraktionsniveau, denen sich einzelnen Kategorien zuordnen lassen.¹⁰² In diesem zweiten Arbeitsschritt („axiales Codieren“) wurden als Schlüsselkategorien sich herauskristallisierende Achsenkategorien ausgewählt und gleichzeitig weniger relevante Kategorien aufgegeben. Das Kategoriensystem setzt sich aus diesen Achsen- oder Schlüsselkategorien¹⁰³ zusammen.¹⁰⁴ Im dritten Arbeitsschritt („selektives Codieren“) wurde das gesamte Textmaterial konzentriert nach diesen Schlüsselkategorien codiert. Das Kategoriensystem wurde an das Textmaterial getragen und systematisch entsprechende Analyseeinheiten den Kategorien zugeordnet.

Im Kapitel 3 werden vier der sieben geführten Interviews dargestellt und besprochen. Für diese Einzelfalldarstellungen wurden jene Interviews ausgewählt, welche die deutlichsten Ausprägungen der Schlüsselkategorien aufweisen. Ausserdem wurde versucht, mit der Fallauswahl ein möglichst breites Spektrum an Argumentationsmustern zu eröffnen.

2.2.2 Aufbau und Inhalt des Kategoriensystems

Das Kategoriensystem besteht aus zwei Deutungsrahmen, die den Fragehorizont dieser Arbeit begrifflich fassen und eingrenzen.¹⁰⁵ Diese bestehen wiederum aus Subkategorien, Kategorien, Dimensionen und Metadimensionen, welche immer grössere zusammenfassende Einheiten bilden. Die Grundstruktur des Kategoriensystems ist die Folgende:¹⁰⁶

¹⁰² Die *Dimensionen* wurden mit metasprachlichen Begriffen bezeichnet (z.B. die Dimension „lebensweltliches Auroville“). Im Verlauf des Codiervorganges wurden auch Dimensionen erarbeitet, die schlussendlich nicht in das endgültige Kategoriensystem aufgenommen wurden, weil sie sich nur in einem oder zwei Interviews als wichtig abzeichneten. Hier wären beispielsweise die Dimensionen „Auroville als zuhause“, „Auroville von früher“, oder „Kodaikanal Internat“ zu nennen.

¹⁰³ „Schlüsselkategorien sind die für die Theoriebildung zentralen Konzepte, die einen Grossteil der gefundenen Konzepte integrieren.“ (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2009: 198).

¹⁰⁴ Sowohl die Struktur des Kategoriensystems, als auch die meisten Schlüsselkategorien wurden in der Auseinandersetzung mit den ersten beiden Interviews (I₁ und I₂) entwickelt. Die Auswertung der weiteren Interviews bestätigte in erster Linie diese Schlüsselkategorien und liess nur wenige neue Kategorien erkennen. Nach der Codierung der ersten fünf Interviews war das Kategoriensystem gesättigt, das heisst, die Codierung der letzten zwei Interviews hat keine neuen Kategorien mehr hervorgebracht.

¹⁰⁵ Der Deutungsrahmen hat für Eisenegger im Kategoriensystem die Aufgabe der „Rahmung und Kontextualisierung von Themen, d.h. der Festlegung der zulässigen Deutungen und der Etablierung einer Perspektive, unter der ein Thema behandelt wird“ (Eisenegger 2003: 182; Hervorhebung im Original weggelassen).

¹⁰⁶ Das vollständige Kategoriensystem findet sich im Anhang.

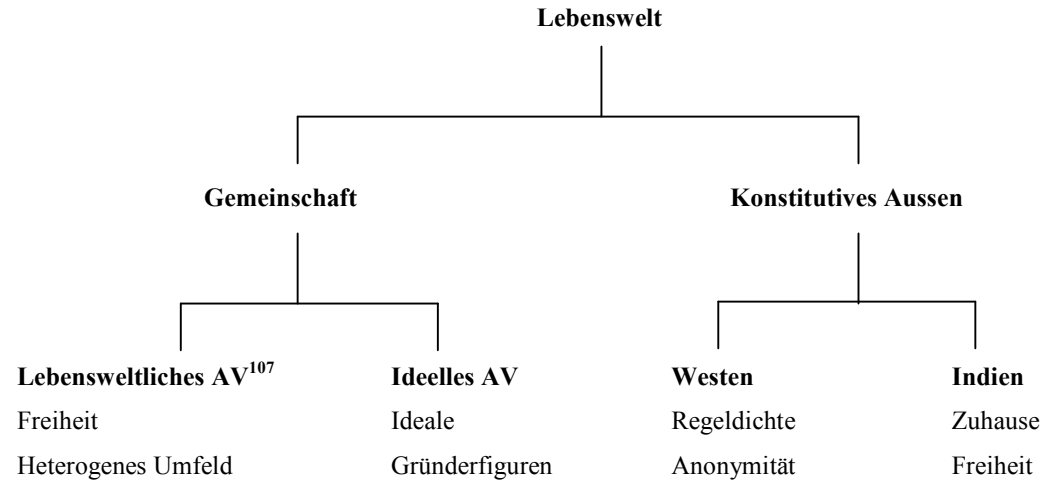
Graphische Darstellung des Kategoriensystems

Deutungsrahmen I

Metadimensionen

Dimensionen

Kategorien



Deutungsrahmen II

Dimensionen

Kategorien



¹⁰⁷ Kürzel für „Auroville“

Dieses in einem induktiv-empiriegeleiteten Prozess erarbeitete Kategoriensystem stellt ein erstes Ergebnis der Arbeit dar. An dieser Stelle folgen einige Erklärungen zum Kategoriensystem.¹⁰⁸ Wie oben erläutert, sind Form und Inhalt des Kategoriensystems als empirische Resultate zu betrachten. Um das im Material Gesehene begrifflich zu fassen, wurde auf theoretische Überlegungen und systematische Termini zurückgegriffen – und genau hier setzen die folgenden Ausführungen zum Kategoriensystem an.

Deutungsrahmen I: Lebenswelt

Der erste Deutungsrahmen eröffnet das Interessenspektrum, in welchem die Aufmerksamkeit der Frage gilt, wie die Lebenswelt in den Erzählungen begrifflich repräsentiert und nach welchem Muster sie strukturiert wird. Was mit „Lebenswelt“ gemeint ist, lässt sich in Anlehnung an Jürgen Habermas' Konzeptualisierung des Lebensweltbegriffes verdeutlichen.¹⁰⁹ Für Habermas hat das Konzept „Lebenswelt“ eine kontextbildende Funktion. Die Lebenswelt erscheint als „horizontbildender Kontext von Verständigungsprozessen“¹¹⁰ und leitet in Form eines Hintergrundwissens Prozesse der Bedeutungszuschreibung an. Dieses Wissen versteht er als „implizites Wissen“¹¹¹, denn es kann nicht *per se* thematisiert oder problematisiert werden. Das Wissen bleibt, so lässt sich sagen, systematisch diffus oder zumindest mehrdeutig.¹¹² „Es ist“, so Habermas, „ein holistisch strukturiertes Wissen, dessen Elemente aufeinander verweisen, und es ist ein Wissen, das uns insofern nicht zur Disposition steht, als wir es nicht nach Wunsch bewusst machen und in Zweifel ziehen können.“¹¹³ Die Lebenswelt ist kein „gewusstes“ Wissen, das mit einer Frage nach der Lebenswelt in einem Interview abrufbar wäre, sondern es ist ein präreflexives Wissen, das aber – und das ist ein wichtiger Punkt für die Fragestellung – in seiner Vollständigkeit „die Identitäten und lebensgeschichtlichen Entwürfe von Gruppen und Individuen ermöglicht“.¹¹⁴ Die Lebenswelt entspricht gemäss dem dieser Arbeit

¹⁰⁸ Es werden hier nur die Bedeutungen der beiden Deutungsrahmen und deren Dimensionen erläutert, nicht aber jene der Kategorien. Die empiriegeleiteten Kategorien lassen sich durch Ankerbeispiele genauer bestimmen. Im Anhang ist ein Kategoriensystem mit jeweils einem besonders prägnanten Beispiel pro Kategorie aufgeführt.

¹⁰⁹ Dass die „Lebenswelt“ kein unproblematisches wissenschaftliches Konzept ist, zeigt sich an seiner komplexen begriffs- und theoriegeschichtlichen Karriere (siehe z.B. Welter 1986). Bemerkenswert am Begriff der Lebenswelt ist, dass er nicht nur von verschiedenen Disziplinen und Zweigen mit sehr unterschiedlichen Bedeutungen belegt und angewendet wird, sondern dass über diesen Begriff gar verschiedene Forschungsparadigmen formuliert werden und kritische Auseinandersetzungen mit anderen Forschungsprogrammen stattfinden (vgl. Hitzler/Honer 1984, oder Luckmann 1990).

¹¹⁰ Habermas 1991: 356; Hervorhebung im Original weggelassen.

¹¹¹ Habermas 1991: 357; Hervorhebung weggelassen.

¹¹² Nur einzelne, situationsrelevante Momente der Lebenswelt können „zum Thema“ (Habermas 1991: 357; Hervorhebung weggelassen) gemacht werden.

¹¹³ Habermas 1991: 357; Hervorhebung weggelassen.

¹¹⁴ Habermas 1985: 349. Die Lebenswelt hat für Habermas (1991: 358) also auch die Funktion „ein Reservoir von Überzeugungen“ zu bieten, das Deutungsprozesse anleitet und Kommunikation ermöglicht. Die Lebenswelt ist gemäss Habermas dabei nicht nur bedingend für Kommunikationsprozesse, sondern sie wird in der

zugrunde liegenden Verständnis also der Konstitutionslogik, welche die Ausprägung der biographischen Erzählung mitbestimmt.

Die Auswertung des Textmaterials zeigt, dass in den Erzählungen auf vier Dimensionen Bezug genommen wird. Diese wurden im Kategoriensystem in den beiden Metadimensionen „Gemeinschaft“ und „konstitutives Aussen“ gebündelt.¹¹⁵ Die Metadimension „**Gemeinschaft**“ speist sich aus den beiden Dimensionen „lebensweltliches Auroville“ und „ideelles Auroville“. Diese Differenzierung ist auf die Beobachtung zurückzuführen, dass in den Erzählungen zwischen Auroville als Alltagswelt und Auroville als konzeptionellem Entwurf unterschieden wird. Der Begriff „**lebensweltliches Auroville**“ verweist auf Schütz' und Luckmanns „alltägliche Lebenswelt“¹¹⁶. Die alltägliche Lebenswelt kann als jene Wirklichkeit verstanden werden, „an der der Mensch in unausweichlicher, regelmässiger Wiederkehr teilnimmt“¹¹⁷ und „die wir durch unsere Handlungen modifizieren und die andererseits unsere Handlungen modifiziert“¹¹⁸. Es handelt sich also um einen Wirklichkeitsbereich, der massgeblich über handlungspragmatische Motive bestimmt wird.¹¹⁹ Diese handlungspragmatische Motivlage dient als Merkmal der Dimension „lebensweltliches Auroville“ und als Abgrenzungsmoment zur Dimension „ideelles Auroville“.¹²⁰ Während die InterviewpartnerInnen im

Kommunikation auch aktualisiert und stetig erneuert (1991: 358). Indem Habermas der Kommunikation oder dem „verständnisorientierten Handeln“ (1991: 360) eine Schlüsselfunktion für die Reproduktion der Lebenswelt zuschreibt, wendet er sich von einem phänomenologischen Verständnis des Lebensweltkonzeptes ab – und zwar konkret von der schützchen/luckmannschen Linie –, denn jene konstituieren die Lebenswelt vorab „als subjektive[n] Sinnzusammenhang“ (Schütz/Luckmann 2003: 44), oder in Habermas' kritischen Worten: „[s]ie setzen wie Husserl beim egologischen Bewusstsein an“ (Habermas 1981: 196). Die weiteren wissenschaftstheoretischen Implikationen Habermas' kommunikationstheoretischer Deutung des Lebensweltbegriffs für sein Forschungsparadigma werden hier nicht berücksichtigt, da sie für die vorliegende Arbeit nicht relevant sind.

¹¹⁵ Der Begriff „Metadimension“ bezeichnet den Raum, in welchem sich die Dimensionen aufspannen.

¹¹⁶ Dass hier nicht vom „alltäglichen Auroville“, sondern vom „lebensweltlichen Auroville“ gesprochen wird, erklärt sich dadurch, dass das erstere insofern problematisch wäre, als es irrigerweise an Webers Begriffspaar „alltäglich – ausseralltäglich“ denken liesse, es hier aber um die Differenz zwischen einer lebensweltlich/alltäglichen und ideellen Realität geht.

¹¹⁷ Schütz/Luckmann 2003: 29.

¹¹⁸ Schütz/Luckmann 2003: 33.

¹¹⁹ Anzumerken ist, dass der Alltagsweltbegriff nach Schütz und Luckmann sich als nützlich instrumentelles Konzept ausweist, dass aber von deren Verständnis der Lebenswelt, welche sie von der Alltagswelt unterscheiden, dezidiert Abstand genommen wird. Denn ihrer Konzeptualisierung der Lebenswelt liegt die Vorstellung universaler und invarianter Strukturen, die die subjektive Konstitution der Welt bestimmen, zugrunde – Strukturen, um deren Rekonstruktion sie gemäss ihrem Forschungsprogramm bemüht sind (vgl. zu Luckmanns Protozoologie z.B. Luckmann 1990: 12). Diese Vorstellung einer „mathesis universalis“ (Hitzler/Honer 1984: 59) der sozialen Wirklichkeit ist aus religionswissenschaftlicher Perspektive aber spätestens seit dem *cultural turn* nicht mehr haltbar.

¹²⁰ Über diese Handlungspragmatik wird der Unterschied zwischen Alltag und ideeller Realität gezogen. Schütz und Luckmann, die zwischen verschiedenen Lebenswelten unterscheiden (siehe z.B. Schütz/Luckmann 2003: 53), bieten selbst kein stringentes Kriterium zur Differenzierung der verschiedenen Wirklichkeitsbereiche an. Dies konstatiert auch Welter: „Erschwert wird die Entscheidung, was Schütz und Luckmann denn in erster Linie mit ‚LW‘ meinen, sowohl dadurch, dass keine *eindeutige* Abgrenzungen der ‚LW‘ gegenüber anderen Wirklichkeitsbereichen vorgenommen werden, als auch durch die Komplexität einer ganzen Aura nur zum Teil

lebensweltlichen Auroville ihre konkreten handlungspraktischen Erfahrungen verorten, ist die Alltagspragmatik für das *ideelle Auroville* kein bestimmendes Element. Der Begriff „**ideelles Auroville**“ verweist auf das Konzept „Auroville“, das von eben diesem über die Erfahrungs- und Erlebnisdimension bestimmten, lebensweltlichen Auroville zu unterscheiden ist. Mit Clifford Geertz gesprochen bezieht sich die Dimension „ideelles Auroville“ als „Symbolkomplex“¹²¹ auf das symbolische Modell „Auroville“. Geertz' Konzeption kultureller Modelle folgend wird das Modell „Auroville“ sowohl als ein „Modell von etwas“ als auch ein „Modell für etwas“ verstanden – eine Differenzierung, die auf die zwei Dimensionen von kulturellen Modellen verweist: Einerseits auf eine Modelldimension mit abbildender Funktion (Realität wird hier in symbolische Strukturen übersetzt), andererseits auf das Modell als Trägerin einer normativen Eigenschaft mit anleitender Funktion.¹²² So wurden der Dimension „ideelles Auroville“ Aussagen zugeordnet, die sich auf den konzeptionellen Entwurf oder eben auf das Modell „Auroville“ beziehen.

Die Begrifflichkeit „**konstitutives Aussen**“ resultiert aus der Feststellung, dass die Gemeinschaft zwar der Dreh- und Angelpunkt der Erzählungen ist, dass sie ihre Bedeutung und Ausprägung aber hauptsächlich in Abgrenzung zu dem, was sich die GesprächspartnerInnen als ausserhalb, oder jenseits Aurovilles vorstellen, gewinnt. Das „konstitutive Aussen“ speist sich aus den zwei Dimensionen „Westen“ und „Indien“, zwei emische Begrifflichkeiten, die nicht weiter erläuterungsbedürftig scheinen.¹²³

Deutungsrahmen II: Identitätskonstruktion

Der zweite Deutungsrahmen „Identitätskonstruktion“ fächert ein anders gefärbtes Interessenspektrum auf. So interessiert hier die Frage, wie sich die InterviewpartnerInnen in ihren Erzählungen verorten und positionieren oder, um noch einmal Habermas aufzugreifen, welche „Identitäten und lebensgeschichtlichen Entwürfe von Gruppen und Individuen [die Lebenswelt] ermöglicht“.¹²⁴ Dass dieser Deutungsrahmen mit dem so definierten Fragehorizont in die Analyse aufgenommen wurde, ergab sich aus dem empirischen Material. Der Codierprozess liess erkennen, dass die Identitätsthematik in den Erzählungen einen zentralen Stellenwert einnimmt. Zudem hat die Auswertung gezeigt, dass die Interviewpartner sich ihre Identität(en) in Bezug auf die oben

deckungsgleicher Begriffe, mit denen ‚LW‘ umschrieben wird (u.a. ‚Alltag[s]leben‘, ‚Alltagswelt‘ [...]).“ (Welter 1986: 170; Hervorhebung im Original).

¹²¹ Geertz 1987: 51.

¹²² Vgl. dazu Geertz 1987: 52f.

¹²³ Die Dimension „Indien“ erfasst Aussagen zu „Indien“ als vorgestellte oder subjektiv erlebte Wirklichkeit, die Dimension „Westen“ erfasst Aussagen zum Herkunftskontext der Familien der Befragten, welche sich aufgrund der Biographien der InterviewpartnerInnen vor allem auf Europa beziehen.

¹²⁴ Habermas 1985: 349; Anmerkung NR.

beschriebenen vier Dimensionen des Deutungsrahmens „Lebenswelt“ aufbauen – eine Beobachtung, welche die Schnittstelle zwischen den beiden Deutungsrahmen anzeigt.

Es geht im Deutungsrahmen „Identitätskonstruktion“ konkret um die Frage nach der Person und/oder den Identitätsfiguren, mit welchen sie sich in der Erzählung identifiziert und von welchen sie sich abgrenzt. Es ist die Frage nach der Zugehörigkeit, die hier auf dem Spiel steht. Die Konzeptionen und Begrifflichkeiten, auf welche zur Erschliessung dieses Themenkomplexes Bezug genommen wird, lassen sich in einer von diskurstheoretischen Ansätzen geprägten Denktradition verorten und weisen somit in eine andere Wissenschaftslinie als die oben genannten Ansätze Habermas' und Schütz/Luckmanns. Im Besonderen wird hier auf den kultursoziologischen Ansatz um Tina Spies Bezug genommen. Spies ist um eine Verknüpfung von diskurstheoretischen Überlegungen mit der Biographieforschung bemüht und interessiert sich für die Frage nach dem Einfluss von Diskursen auf Biographien.¹²⁵ Ausserdem erweist sich der Ansatz von Paula-Irene Villa als instruktiv. Villa interessiert sich in ihrer Forschung für Subjektivierungsprozesse zwischen sozialen Codes (Konstitutionsrahmen) und konkreten Praxen (Konstruktionspraxen).¹²⁶

In Anlehnung an die Prämissen jener Ansätze, die der „Verwobenheit von Biographie, Diskurs und Subjektivität“¹²⁷ nachgehen, wird in vorliegender Arbeit unter „**Identitätskonstruktion**“ vorerst ein auf sprachlicher Ebene ablaufender Vorgang verstanden, in welchem das Individuum auf die ihm zur Verfügung stehenden Identitätsfiguren zurückgreift, sich mit ihnen identifiziert und so zu einem Subjekt¹²⁸ wird.¹²⁹ Villa bezeichnet diesen Moment als „Subjektivierung“¹³⁰. Mit Bezug auf Judith Butler führt sie aus, dass solche Subjektivierungen immer nur situativ und vorläufig sind, in ihrer Momenthaftigkeit aber dennoch ein *Absolutum* verlangen. Villa verwendet dafür den Ausdruck „der totalen Identifikation“, weil „[...] die Anerkennung als ein spezifisches Subjekt zwingend die anderen Subjekte bzw. Subjektpositionen ausschliesst, die man in einer anderen Situation sein könnte“.¹³¹

¹²⁵ Vgl. Spies 2009.

¹²⁶ Vgl. Villa 2010.

¹²⁷ Völter u. a. 2005: 12.

¹²⁸ In Anlehnung an Judith Butler wird hier zwischen den beiden Konzepten „Individuum“ und „Subjekt“ unterschieden. So sagt Butler: „Über ‚das Subjekt‘ wird oft gesprochen, als sei es austauschbar mit ‚der Person‘ oder ‚dem Individuum‘. Die Genealogie des Subjekts als kritischer Kategorie jedoch verweist darauf, dass das Subjekt nicht mit dem Individuum gleichzusetzen, sondern vielmehr als sprachliche Kategorie aufzufassen ist, als Platzhalter, als in Formierung begriffene Struktur.“ (Butler 2001: 15).

¹²⁹ Der Prozess der Subjektwerdung hat neben diesem Moment des sprachlichen Einnehmens und der Artikulation von diskursiven Subjektpositionen eine zweite Dimension, denn die Subjektpositionen müssen „im praxeologischen Vollzug in Interaktionen *verkörper[t]*“ werden (Villa 2010: 268; Hervorhebung im Original). Die körperliche Dimension und die Prozesse der Materialisierung von Identitäten ist nicht Thema dieser Arbeit.

¹³⁰ Gemäss Villa wird der Subjektivationsprozess sowohl von diskursiven Strukturen als auch von der Handlungsmacht des Individuums bestimmt. Sie distanziert sich mit dieser Position von klassischen Sozialisationskonzepten, nach welchen die Person von den Strukturen ihres Sozialisationskontextes determiniert wird (Villa 2010: 258f).

¹³¹ Villa 2010: 260.

Villas Identitätsverständnis, dem auch hier gefolgt wird, setzt sich also deutlich ab von der Vorstellung eines konsistenten, mit einem essentiellen Kern ausgestatteten und sich selbst kohärenten Subjekts.¹³² Es wird hier also nicht von dem cartesianischen Subjekt der Aufklärung ausgegangen. Das Subjekt wird hier als dezentriertes und fragmentiertes Selbst konzeptualisiert, das sich in verschiedene Subjektpositionen einschreiben kann.¹³³

Unter „**Subjektpositionen**“¹³⁴ werden diskursiv formulierte und folglich an die Zeitlichkeit des jeweiligen Diskurses gebundene Identitätskategorien verstanden. Das Individuum wird so zu einem Akteur, der mit verschiedenen Identitätsfiguren temporär eine fixierte Verbindung eingeht. Dieser Moment der Verknüpfung des Individuums mit diskursiven Formationen, der schliesslich das Subjekt hervorbringt, bezeichnet Tina Spies als „Artikulation“¹³⁵. Sie greift dabei auf Reflexionen von Stuart Hall zurück, der diesbezüglich den Begriff der „Vernähung“¹³⁶ geprägt hat. Im Prozess der Subjektwerdung schreibt Spies der Handlungsmacht des Einzelnen eine bedeutende Rolle zu. So argumentiert sie nämlich mit Rückgriff auf Halls Konzept der Artikulation, dass das Subjekt nicht nur „in die Subjektposition hineingerufen wird, sondern dass es auch in die Position investiert“¹³⁷, was nur bedeuten kann, dass dieses seine eigene Position auch ausgestalten oder verändern kann.¹³⁸ Mit Bezug auf biographische Erzählungen sagt Spies abschliessend zu ihren Ausführungen:

„Folgt man den geschilderten Überlegungen, so müssten sich die Möglichkeiten der Artikulation auch oder sogar insbesondere in biographischen Erzählungen widerspiegeln. Denn beim Sprechen müssen

¹³² Oder wie es bei Gabriele Rosenthal heisst, „eines mit sich selbst identischen Subjekts“ (Rosenthal 1995: 133). Zur Diskussion von Rosenthals Subjektverständnis, siehe Schäfer/Völter 2005: 175f.

¹³³ In diesem Sinne wird hier an das Konzept der Intersektionalität angeschlossen, welches besagt, dass jeder Einzelne sich innerhalb verschiedener und in Verschiebung begriffener Kategorien positioniert. Siehe dazu Lutz/Davis 2005. Siehe zu diesem Identitätsverständnis auch Stuart Hall 1994 (bes. ‚Die Frage der kulturellen Identität‘, p. 180-223).

¹³⁴ Der Begriff „Subjektposition“ ist in diskurstheoretischen Arbeiten ein zentraler Begriff. Vgl. dazu z.B. Laclau/Mouffe 2000.

¹³⁵ Hall definiert Artikulation als „eine Verknüpfungsform, die unter bestimmten Umständen aus zwei verschiedenen Elementen eine Einheit herstellen kann. Es ist eine Verbindung, die nicht für alle Zeiten notwendig, determiniert, absolut oder wesentlich ist.“ (Hall zitiert in Spies 2009: P 27). Villa betont bezüglich des „Vernähtwerdens“, dass dies auch von aussen geschehen kann: „Individuen werden also dadurch, dass sie sich mit dem Diskurs ‚vernähen‘ – und von anderen in diesen mehr oder minder herrschaftförmig vernäht werden – zu [...] sozial anerkennungswürdigen Personen.“ (Villa 2010: 258).

¹³⁶ Stuart Hall spricht von Identitätskonstruktion als einer „Vernähung“ zwischen der Person und Subjektpositionen: „[...] I understand identities as points of suture, points of temporary attachment, as a way of understanding the constant transformations of who one is or as Foucault put it, ‚who one is to become‘.“ (Hall 1995, zitiert nach Spies 2009: P[aragraph] 48).

¹³⁷ Spies 2009: P 54.

¹³⁸ Auch Villa betont das Potenzial der Eigenleistung des Individuums im Prozess des Subjektwerdens (vgl. Villa 2010: 260).

Positionierungen eingenommen werden, wobei von Diskursen abhängig ist, *welche* Positionierungen zur Verfügung stehen.¹³⁹

Wenn in der vorliegenden Arbeit mit der Dimension „Subjektpositionen“ operiert wird, dann geschieht dies unmittelbar vor dem Hintergrund der spies'schen Überlegungen: Es interessiert die Frage, welche Positionen die GesprächspartnerInnen in ihren Erzählungen einnehmen und wie dies geschieht.¹⁴⁰

Die Dimension „**Abgrenzungsfiguren**“ lässt sich auf eine in der aktuellen identitätstheoretischen Debatte breit akzeptierte Überzeugung zurückführen: Identität ist von der Abgrenzung zu einem „Aussen“ abhängig und wird somit in einem nicht trivialen Sinn von einem Ausschliessungsmechanismus angeleitet. Erst die Grenzziehung zwischen Innen und Aussen, oder anders ausgedrückt, erst die diskursive Bearbeitung der Identität und Alterität definiert den Innenraum. „Identität“, so heisst es bei Spies, „kann nur in Relation zu dem, was man nicht ist, dem *constitutive outside* konstruiert werden“.¹⁴¹ Die Dimension „Abgrenzungsfigur“ steht für dieses „konstitutive Aussen“.

Die Dimension „**Zugehörigkeit**“ schliesslich wurde ins Kategoriensystem aufgenommen, weil die Zugehörigkeitsthematik in den Erzählungen einen auffallend dominanten Platz einnimmt. Dies lässt sich gemäss Riegel/Geisen mit Blick auf die sozialen und biographischen Positionierungen und daher mit den lebenspraktischen Erfahrungen der InterviewpartnerInnen erklären. Die Erfahrungen der Befragten sind vom Gefühl des Anders- oder Fremdseins geprägt, was sie Zugehörigkeit nicht als ein *a priori* Gegebenes, oder gar als eine Selbstverständlichkeit erleben lässt, sondern viel eher als etwas, das einer ständigen Aushandlung unterworfen ist.¹⁴² Mit der Dimension „Zugehörigkeit“ soll herausgearbeitet werden, wie diese Aushandlungsprozesse ablaufen. Dadurch wiederum lassen sich Rückschlüsse auf den Sozialisationskontext der InterviewpartnerInnen ziehen. Die Frage nach den Kriterien von Zugehörigkeit interessiert dabei besonders. Es wird also danach gefragt, auf welcher Ebene (z.B. emotionale, ethnische, nationale) das Gefühl von Zugehörigkeit ausgedrückt wird. In diesem Zusammenhang interessiert, welche Konsequenzen die GesprächspartnerInnen der Zugehörigkeit (respektive der Verweigerung von Zugehörigkeit) zuschreiben.

¹³⁹ Spies 2009: P 63.

¹⁴⁰ Eine interessante Anschlussfrage ist, in welchen Diskursen diese Subjektpositionen auftauchen und welche alternative Positionierungen, die sich in der Erzählung nicht durchgesetzt haben, denkbar wären.

¹⁴¹ Spies 2009: 49; Hervorhebung im Original.

¹⁴² Siehe dazu Riegel/Geisen 2007: 8.

Kapitel 3 – Einzelfalldarstellungen

3.1 Falldarstellung – Chandra

3.1.1 Kurzbiographie

Chandra ist zum Zeitpunkt des Interviews 30 Jahre alt.¹⁴³ Sie wurde in Auroville geboren und hat die deutsche und niederländische Staatsbürgerschaft. Ihre Eltern sind in den frühen 1970er Jahre nach Auroville gezogen und leben noch heute dort. Mit 16 Jahren verliess Chandra Auroville zum ersten Mal für längere Zeit, um in einem Internat in Kodaikanal¹⁴⁴ einen internationalen Schulabschluss zu machen. Ohne die Schule zu beenden, ist sie nach zwei Jahren nach Auroville zurückgekehrt, um dann aber Auroville wieder zu verlassen und nach Amsterdam zu gehen. Seit diesem Zeitpunkt hat sie in verschiedenen europäischen Städten gelebt. Heute wohnt sie in Nizza, wo sie ihr Abitur nachholt. Nach Auroville ist sie seither nur ein paar Mal zurückgekehrt, um ihre Eltern und Geschwister zu besuchen. Chandra strebt ein Studium der Archäologie an.

3.1.2 Falldarstellung

Konstruktion der Lebenswelt

Chandra zeichnet in ihrer Erzählung ein klares Bild von den drei Dimensionen „lebensweltliches Auroville“, „ideelles Auroville“ und „Westen“. Im Folgenden werden ihre Darstellungen des lebensweltlichen Auroville und des Westens rekonstruiert. Dabei interessieren besonders die Unterschiede, die sich in der Beschreibung dieser beiden Grössen zeigen, denn es sind diese Differenzen, anhand welcher Chandra die beiden Dimensionen so deutlich voneinander abgrenzen kann. Abschliessend wird der Fokus auf Chandras Darstellung des ideellen Aurovilles gerichtet.

Dimension „lebensweltliches Auroville“

Die Bedeutung des lebensweltlichen Auroville ergibt sich für Chandra einerseits daraus, dass Auroville ihr zuhause ist, auch wenn sie schon lange nicht mehr dort lebt und nicht plant, zurückzugehen. Sie fühlt sich in Auroville gut aufgehoben (I₁: 85) und es ist der Ort, in dem ihre Familie lebt (I₁: 55).

Das lebensweltliche Auroville ist für Chandra aber mehr als „just a home“ (I₁: 28, I₁: 32) oder „just some city“ (I₁: 34). Auroville ist für sie ein Ort mit besonderen Eigenschaften, es ist „something else“ (I₁: 32). Das Besondere an Auroville zeigt sich aus Chandras Perspektive namentlich im Aspekt

¹⁴³ Das Interview wurde im März 2012 in Nizza durchgeführt.

¹⁴⁴ Kodaikanal ist eine „hillstation“ in den Ausläufern der Western Ghats in Tamil Nadu, circa 400 Kilometer von Auroville entfernt.

der Freiheit. Der Topos der Freiheit eröffnet die Einstiegserzählung (I₁: 18) und zieht sich fortan durch ihre ganze Erzählung. Das zentrale Argument bezüglich des Freiheitsaspekts lässt sich folgendermassen zusammenfassen: Die Gemeinschaft schreibt dem Individuum einen grossen Wert zu¹⁴⁵ und fördert es gleichzeitig in seiner Individualität (I₁: 36).¹⁴⁶

Die Freiheit in Auroville erlebt Chandra in der dem Individuum eingeräumten Möglichkeit, selber über den eigenen Lebensvollzug zu bestimmen. Für Chandra ist es die Abwesenheit von Regeln, welche diese Selbstbestimmungsmöglichkeit schafft und gewährleistet. Diesen Aspekt hebt Chandra hervor, indem sie ihre in Auroville gemachten Erfahrungen mit denjenigen aus dem Internat vergleicht. Das Internat figuriert hier als ein paradigmatisches Gegenüber:

„[...] it was a feeling of safety, comfort, freedom [betont]. And I realized that especially when I went to the boarding-school [lacht] which is, ah, yeah, I felt I am in jail now. I have been looked over like my shoulder, ahm, controlled, told what to do and what not to do, and suddenly there were all these rules.”
¹⁴⁷ (I₁: 18)

In diesem Zusammenhang betont Chandra, dass der individuelle Lebensvollzug auch nicht von den Idealen der Gemeinschaft angeleitet und normiert wird.¹⁴⁸ Um dieses Argument zu unterstreichen, entwirft sie ein Bild von anderen Gemeinschaften, in denen gerade „Regeln“ und „Richtlinien“ (I₁: 18) die Freiheit des Einzelnen einschränken, und grenzt Auroville nachdrücklich von diesen Gemeinschaften ab.

Chandra thematisiert den Aspekt der Freiheit auch bezüglich des physischen Lebensraumes.¹⁴⁹ Dies wird in der folgenden Aussage, in der sie das Gefühl der Freiheit – in der Bedeutung, Platz zu haben – dem Gefühl des Eingeengt-Seins gegenüberstellt:

„Running around, freely when the monsoon came, running into the canyon naked, being close to nature, because it is right there on your doorstep [...]; you are not in boxes on top of each other, or, I don't know, you have space.” (I₁: 106)

¹⁴⁵ So sagt sie beispielsweise: „And this is, I think a very important aspect of a community like Auroville, is that everything is personal, which is a nice [betont] thing because everybody is somehow important [...]” (I₁: 36).

¹⁴⁶ Dies zeigt sich auch in der positiven Bewertung der „Kreativität“ (I₁: 22) in den Schulen in Auroville.

¹⁴⁷ Der Leserlichkeit halber werden in den direkten Zitierungen die Pausenlängenangaben und die Dehnung von Silben und Buchstaben weggelassen.

¹⁴⁸ Chandra bringt diesen für das Bild des lebensweltlichen Aurovilles wichtigen Punkt mehrmals deutlich zum Ausdruck (bspw. I₁: 63, I₁: 100). Dieser Aspekt wird im Zusammenhang mit der Dimension „ideelles Auroville“ weiter ausgeführt.

¹⁴⁹ Diesen physischen Ort würde es ohne die Gemeinschaft nicht geben, denn es seien die Leute von Auroville gewesen, welche beispielsweise die Wälder wieder aufgeforstet hätten (I₁: 106).

Bemerkenswerterweise hebt Chandra die Differenz zwischen dem lebensweltlichen Auroville und anderen, „gewöhnlichen“ Orten in verschiedenen Erzählpassagen auf, was die folgende Aussage deutlich illustriert: „And I think in many ways it [Auroville] is no different than any other village or something“¹⁵⁰ (I₁: 100). „In many ways“ bezieht sich auf verschiedene negative Aspekte, die Chandra dem Westen zuschreibt. So sagt sie im Verlauf der Erzählung, dass auch Auroville sich nicht vor der Wirkungskraft des Geldes verschliessen könne (I₁: 100) und es auch in Auroville Heuchler (I₁: 93), Opportunisten (I₁: 77) und Konflikte (I₁: 63) gäbe.

Ein weiteres Charakteristikum des lebensweltlichen Aurovilles zeichnet sich in Chandras Erzählung bezüglich des Typus der sozialen Interaktion ab. Auroville wird als ein Ort beschrieben, in dem die Interaktionen zwischen den Leuten stets einen persönlichen und familiären Charakter besitzen:

„And I think the big, and I think for a lot of, yeah, people I also have spoken to from Auroville, is that you are so used to interacting with people that you know. [...] there is, it is always on a personal base, so there is always, these are people you know.“ (I₁: 42)

Innerhalb der Gemeinschaft kann es nicht zu Interaktionssituationen mit unbekanntem Leuten kommen. Es gibt keine Situationen, in denen der Andere „doesn't know you and your whole history“ (I₁: 36). Dieser Grad an Vertrautheit erlaubt es dem Individuum nicht, sich der ihm zugeschriebenen Identität zu entziehen, was für Chandra ein Grund war, Auroville zu verlassen:

„And it is difficult also because you have an identity, that is, how people see you. And I think that is what made a lot of people also want to [leave; Anm. NR], I mean apart from exploring, and apart from maybe going to university [...]; also to explore your, yeah your [betont] identity.“ (I₁: 38)

An anderer Stelle sagt sie dazu:

„For me it was such a thing, it really made me, I felt, it made me grow to leave Auroville. Like, in the sense that, I, I had to do things and I had to deal with people that didn't know me and didn't care to know me.“¹⁵¹ (I₁: 44)

¹⁵⁰ Es wäre interessant nach der Logik dieses „Nivellierungs-Strategems“ zu fragen. Hierzu würde sich ein Vergleich mit biographischen Erzählungen anderer Migrantengruppen anbieten. Möglicherweise sind solche Aussagen, welche die Differenz zwischen der Herkunftskultur der Befragten und der Befragerin aufheben, als eine Reaktion auf die Struktur der Interviewsituation zu lesen.

¹⁵¹ Es wäre interessant zu wissen, ob Chandra schon während ihres Lebens in der Gemeinschaft das Bild von einem individuellen Selbst hatte, das sich in den Strukturen der Gemeinschaften nicht frei entfalten kann, oder ob diese Vorstellung sich während ihres Lebens ausserhalb der Gemeinschaft entwickelt hat.

Das lebensweltliche Auroville weist sich ausserdem über seinen heterogenen Charakter aus. So ist Auroville für Chandra „a place where people from different cultures, religious, ethnic, whatever background could live together“ (I₁: 104). Dieser Aspekt ist wichtig für Chandras Identitätskonstruktion, führt sie darauf nämlich ihre Identität als globales Selbst zurück.¹⁵²

Auroville ist für Chandra – das soll hier nochmals erwähnt werden – auch ein Ort, an dem sie explizit Kritik übt. Sie kritisiert einerseits, dass sie in Auroville nichts über Indien gelernt habe (I₁: 55), und sagt andererseits, dass in Auroville Dinge geschehen würden, mit denen sie nichts zu tun haben wolle (I₁: 77). Gerade letztere Aussage bleibt aber als nur angesponnener Erzählfaden in einem Raum der Unbestimmtheit hängen und kommt zu keiner weiteren Ausführung.

Dimension „Westen“

In Bezug auf die Dimension „Westen“ ist anzumerken, dass sich diese Dimension über deutlich weniger Ausprägungen ausweist, als dies bei der Dimension „lebensweltliches Auroville“ der Fall ist. Auf den Westen nimmt Chandra in ihrer Erzählung vor allem indirekt Bezug. Der Westen fungiert insbesondere als Kontrastfigur zu Auroville, mit kaum eigener positiven Typik.¹⁵³

Spricht Chandra vom Westen, verwendet sie neben dem Adjektiv „westlich“ (bspw. I₁: 72) auch den Begriff „Europa“ (bspw. I₁: 106) und den breiter gefassten Ausdruck „the whole world out there“ (I₁: 28). Die Dimension „Westen“ weist sich über drei zentrale Kategorien aus. Dies ist zum einen die Kategorie „undifferenziert anders“. So sagt Chandra, dass es „exciting“ (I₁: 32) und „scary“ (I₁: 40) gewesen sei, die Welt ausserhalb Aurovilles zu entdecken. Zum anderen ist es die Kategorie „Schwierigkeiten“. Diese Kategorie setzt sich insbesondere aus Aussagen über administrative und bürokratische Schwierigkeiten zusammen (I₁: 42). Die dritte wirkmächtige Kategorie ist „Anonymität“. Während Chandra Auroville als einen Ort beschreibt, in welchem die Interaktionen einen persönlichen und familiären Charakter annehmen, schreibt sie der „world out there“ Anonymität zu. Dabei ist dieser Aspekt auch mit einem positiven Konnotat versehen: So sagt sie nämlich, dass sie sich in Auroville gerade nach dieser Anonymität gesehnt habe:

„[...] sometimes you wanna slip away, and not, you know, I don't know, just going to the mass where somebody doesn't know you and your whole history.“ (I₁: 36)

¹⁵² Dieser Punkt wird unten, bei der Besprechung der Identitätskonstruktion, weiter ausgeführt.

¹⁵³ In diesem Punkt unterscheidet sich Chandras Erzählung deutlich von den übrigen Interviews, in welchen der Westen viel deutlicher dargestellt wird.

Dimension „ideelles Auroville“

Die Dimension „ideelles Auroville“ fungiert, wie auch „der Westen“, in erster Linie als eine Negativfolie, anhand welcher Chandra das lebensweltliche Auroville konstruiert.¹⁵⁴ Das ideelle Auroville entspricht dem konzeptionellen Entwurf der Gemeinschaft, der „ideal idea“ oder dem „dream“ (I₁: 63).¹⁵⁵ Für das ideelle Auroville steht aus Chandras Perspektive exemplarisch die *Charta*, das sind die Leitsätze der Gemeinschaft.¹⁵⁶ Für Chandras Lebensvollzug ist das ideelle Auroville eine unbedeutende Konstante, was sich in der folgenden Aussage zeigt:¹⁵⁷

„I don't even really know what it [die Charta] is. [...] I mean, I used to know some part of it [lacht]. No, I mean, I used to know more than I know now. I have forgotten.“ (I₁: 104)

Als Ideal bleibt die *Charta* von Auroville für Chandra ein Abstraktum, das in seiner alltäglichen Lebenswelt wirkungslos ist. Chandra sagt dazu: „It's an ideal without somehow a grounded reality of how everyday life works“ (I₁: 100). Sie betont, dass sie nie die Schriften der Gründerfiguren gelesen habe und sich im Gegenteil von den Leuten, welche die Ideale der Gründerfiguren wortgetreu in der Realität umgesetzt sehen wollten, distanziert habe:

„Sure. I have thought about it, and I have maybe seen some excerpts, heard some things, and, but it was more of an allergy to people that threw around the words of Sri Aurobindo and Mother as a way of living. All I [betont] knew is that that is actually not the idea.“ (I₁: 59)

Dass Chandra in dieser Passage die Bezeichnung „Mother“ für Mira Alfassa verwendet, ist erstaunlich. Anderswo sagt sie nämlich, dass sie die Bezeichnung „Mutter“ für Mira Alfassa nicht übernehmen möchte, weil sie schliesslich ihre eigene Mutter hätte (I₁: 100). Diese Aussage ist deutlicher Ausdruck für eine Grenzziehung zwischen dem lebensweltlichen und dem ideellen Auroville.

¹⁵⁴ Dass Chandra es problematisch findet, wenn Elemente des ideellen Aurovilles ins lebensweltliche Auroville hineingetragen werden, zeigt sich an der folgenden Aussage: „The word ‚spiritual‘, I already, I am very careful with. Because especially in Auroville, Auroville attracts a lot of people that throw around this word like, you know, spiritual this, spiritual that, go meditate, go, you know.“ (I₁: 91).

¹⁵⁵ Dass Chandra hier das Wort „dream“ verwendet, lässt sich darauf zurückführen, dass die „Vision“ Mira Alfassas in emischen Schriften als „the dream“ bezeichnet wird. Siehe dazu Kapitel 1.4.

¹⁵⁶ Siehe zur *Charta* Kapitel 1.4.

¹⁵⁷ In diesem Zitat ist die *Charta* als *pars pro toto* des ideellen Aurovilles zu lesen.

Identitätskonstruktion

Als erste allgemeine Beobachtung ist festzuhalten, dass die Thematik der Identität und der Zugehörigkeit das Leitmotiv in Chandras Erzählung ist. Die Frage nach der eigenen Identität taucht zu Beginn der Erzählung auf (I₁: 36) und zieht sich durch das gesamte Interview. Es lassen sich verschiedene Subjektpositionen erkennen, die im Folgenden besprochen werden.

Die Identitätsfigur, die in der Gesamtbetrachtung des Interviews überwiegt, ist „**die Fremde**“. Diese Figur taucht in Erzählpassagen auf, in denen Chandra beschreibt, wie sie sich ausserhalb der Gemeinschaft fühlt:

„I felt good in my skin being there [in Auroville], like more good in my skin, which, it made me feel at home in myself, more than I felt like in Holland or something, where I felt a bit out of place.“ (I₁: 47)

Mit der Metapher des „out of place“-Seins versinnbildlicht Chandra ihr Gefühl, sich ausserhalb Aurovilles als eine Aussenseiterin wahrzunehmen.¹⁵⁸ Die Identitätsfigur „die Fremde“ verweist auf einen Eindruck, nicht der normativen Mehrheit zu entsprechen. Diese Selbstbeschreibung wird vor allem in Erzählpassagen zum westeuropäischen Kontext deutlich, aber Chandra beschreibt sich auch in Bezug auf Indien als eine Aussenseiterin:

„And even though I felt a connection to India, I knew that I was not Indian. I was not practicing Indian, whatever that means, whether it's practicing Muslim-religion, Hindu-religion whatever the culture [...], I had some influence [betont] from it, but I was not [betont], I was a bit outside [betont] of that.“ (I₁: 72)

In der Erzählung zeigt sich auch, dass die Subjektposition der Fremden sich nicht nur aus Selbst-, sondern auch aus Fremdzuschreibungen speist. Das wird in der folgenden Aussage deutlich, in denen Chandra eine Kennenlernsituation in einem europäischen Setting initiiert:

„Oh, okay, so you speak these languages, grew up in India, but you are quite European, but you are not really, fully the same.“ (I₁: 69)

Chandras Gefühl des Fremdseins verstärkt sich durch die Erfahrung, dass das Reden über ihre Herkunft ausserhalb der Gemeinschaft immer wieder scheitert. Dies führt sie einerseits darauf zurück, dass jemand, der in Europa aufgewachsen ist, sich nicht vorstellen könne, was es heisst, in Indien zu leben (I₁: 51). Andererseits meint sie, dass sich die Kommunikationsschwierigkeiten bezüglich ihrer

¹⁵⁸ Dass sich Chandra in Europa als Aussenseiterin wahrnimmt, wird auch in der folgenden Aussage deutlich: „[...] I noticed that I thought, functioned differently than someone else at my age.“ (I₁: 49).

Herkunft dadurch verschärfen, dass ihr Gegenüber *a priori* das stereotype, medial vermittelte Bild religiöser Gemeinschaften, nämlich die Gemeinschaft als „Sekte“, auf Auroville projiziere.¹⁵⁹

Eng mit der Figur „die Fremde“ ist die Figur „**die besondere Andere**“ verbunden. Ähnlich sind sich diese Identitätsfiguren insofern, als sie sich beide aus Chandras Gefühl des Andersseins ergeben. Während dieses Gefühl im ersten Fall negativ konnotiert ist, wird es im letzteren positiv bewertet. Die Identitätsfigur „die besondere Andere“ fasst Aussagen bezüglich ihres Überlegenheitsgefühls gegenüber „Nicht-Aurovillianern“ zusammen.¹⁶⁰ Dieses Überlegenheitsgefühl wird zum Beispiel deutlich, wenn sie sich über Europäer lustig macht, die nach Indien oder Auroville kommen, „um sich selbst zu finden“ (I₁: 65). Das Gefühl, eine besondere Person zu sein, wird ausserdem durch die Erfahrung bestätigt und verstärkt, in Europa als „Exotin“ wahrgenommen zu werden (I₁: 51).

Bemerkenswert scheint mir die Beobachtung, dass Chandra die beiden Figuren „die Fremde“ und „die besondere Andere“ in verschiedenen Erzählpassagen dekonstruiert. So hebt sie nämlich ihre vermeintliche Andersartigkeit auf stellt sich einer (vorgestellten) Norm entsprechend dar:¹⁶¹

„[Y]ou know, we just were kids. And then we were teenagers, and we, were, we were annoying to teachers, you know, all things that kids and teenagers are. [...] You know, we pushed our boundaries, and like everywhere else.“ (I₁: 28)

Eine weitere Identitätskategorie lässt sich als „**globale Identität**“ bezeichnen. Diese Kategorie weist sich über Aussagen zu Chandras weltbürgerlichem und kosmopolitischem Selbstverständnis aus, das sich wiederum aus ihrem Gefühl speist, an keinen Ort gebunden zu sein:

„I feel like I can go somewhere and I can start a new life somewhere. I don't feel the limits. [...] I feel the world is open for me.“ (I₁: 109)

Ihre globale Identität führt Chandra auf eine Besonderheit des lebensweltlichen Auroville zurück.¹⁶² Diese Besonderheit zeigt sich darin, dass sie in Auroville in einem kulturell diversen

¹⁵⁹ „And at the beginning I felt that I can't explain it so that it can be understood the way it is. Either they will think it is a sect, or they will think it is a, I mean also in the media, if it was, you know there was some disastrous representations.“ (I₁: 67).

¹⁶⁰ Aus Chandras Perspektive macht sie die Gegebenheit, dass sie in Auroville aufgewachsen ist, zu einer besonderen Person: „That came also in time, realizing that, yeah, that it doesn't mean that just because I am from Auroville I am something special or different“ (I₁: 69). Obschon sie hier das Gefühl eine besondere Person zu sein relativiert, zeigt diese Aussage dennoch, dass es Zeiten in ihrem Leben gab, in welchen sie sich aufgrund ihrer Herkunft als eine besondere Person wahrgenommen hatte.

¹⁶¹ Aussagen, in welchen Chandra ihre Andersartigkeit aufhebt, wurden in der Analyse mit der Identitätskategorie „die Normale“ kodiert.

Kontext aufgewachsen ist, der sie offen und tolerant für Fremdes gemacht habe. Diesen Aspekt veranschaulicht sie mit der folgenden Chamäleon-Allegorie:

„And I think because we grew up with, you know, already so many cultures and the Indian culture, and, hm, you accept, you are tolerant, and you have an ability to somehow like a chameleon, to adapt in a sense because you are not so clearly, a specific identity.” (I₁: 109)

Eine weitere Identitätskategorie ist die „**nationale Identität**“. Jene fungiert in Chandras Erzählung als Negativkategorie. Chandra ist zwar Trägerin der niederländischen und deutschen Staatsbürgerschaft, doch sie fühlt sich weder als Niederländerin noch als Deutsche und Inderin „ist“ sie weder offiziell noch emotional (I₁: 72). Dass sich Chandra mit keiner Nation identifiziert, bewertet sie einerseits positiv, weil aus dieser Ungebundenheit ihre globale Identität resultiert. Andererseits meint Chandra, dass diese Gegebenheit sie zu einer unverwurzelten und heimatlosen Person gemacht habe.¹⁶³ In diesem Sinne schreibt sie der nationalen Identität eine entscheidende Bedeutung in der Konstituierung eines „vollkommenen Selbst“ zu, was sich auch in der folgenden Aussage zeigt:

„[...] you, you are Swiss. That makes some difference, or not? [...] It is not that you have to be strongly patriotic or like that, but it is a part of who you are.“¹⁶⁴ (I₁: 74)

Abschliessend ist noch die Identitätskategorie „**kollektive Identität**“ zu besprechen.¹⁶⁵ Die Vorstellung einer kollektiven Identität zeigt sich in Erzählpassagen, in welchen Chandra von einer das Individuum vereinnahmenden Wir-Identität spricht, so wie beispielsweise in der folgenden Aussage:

¹⁶² „[...] I guess Auroville has given me a worldly identity“ (I₁: 111). Dieses Rückbinden der globalen Identität an Auroville, ermöglicht Chandra, die globale Identität auf alle Leute, die mit ihr in Auroville aufgewachsen sind, zu projizieren (I₁: 109).

¹⁶³ So sagt sie: „But [I] never feel completely at home. That’s maybe then the minus point. I don’t know. [I] never feel rooted.“ (I₁: 111).

¹⁶⁴ Diese Aussage deutet die Wirkmächtigkeit an, welche Chandra der nationalen Identität zuschreibt. Daraus lässt sich die Vermutung ableiten, dass die Frage nach der nationalen Identität auch innerhalb der Gemeinschaft verhandelt wird, obschon sie sich gemäss ihren Idealen als einen Ort versteht, in welchem nationale Identitäten aufgehoben werden.

¹⁶⁵ Anzumerken ist an dieser Stelle, dass sich von der Identitätskategorie „kollektive Identität“, die Identitätskategorie „AurovillianerIn“ unterscheidet, welche im Gegensatz zur ersteren sich nicht auf die gefühlte, sondern auf die offizielle Zugehörigkeit zur Gemeinschaft bezieht. Dass die beiden Identitätskategorien sich nicht bedingen, zeigt sich daran, dass Chandra sich weiterhin als Teil der Gemeinschaft fühlt, obschon sie ihren offiziellen Status als „Aurovillianerin“ verloren hat, da sie länger als fünf Jahre ausserhalb Aurovilles gelebt hat. Chandra macht aber auch deutlich, dass diese Situation für sie schwierig ist: „I mean, without being official, I am from Auroville, still. I mean, that doesn’t change. But officially, I am not Aurovillian anymore. So what does that make me?“ (I₁: 72).

„Because it might have been a community, but a community with people from all over the world, which makes you automatically, I mean you grow up side by side with people from completely different places, but **you have something in common**. You are all there. And so it does not matter where you have come from originally.“ (I₁: 109; Hervorhebung NR)

Woraus speist sich dieses „something in common“, oder, wie Chandra anderswo sagt, die Vorstellung, dass „everybody was a bit like me“ (I₁: 55)? Die Vorstellung des Kollektivs ergibt sich weder aus der gemeinsamen Identifikation mit den Idealen der Gemeinschaft noch, wie das obige Zitat anzeigt, aus einer gemeinsamen Herkunft. Die kollektive Identität speist sich hingegen aus der Vorstellung einer geteilten Biographie, oder anders ausgedrückt, daraus, dass man am gleichen Ort aufgewachsen ist und die lebenspraktischen Erfahrungen teilt, die an diesen Ort gebunden sind: „[Y]ou have something in common. **You are all there**.“ (I₁: 109; Hervorhebung NR)

3.2 Falldarstellung – Muni

3.2.1 Kurzbiographie

Muni wurde 1984 in Auroville geboren und ging mit 19 Jahren nach Europa. Nachdem er sieben Jahre in Europa gelebt und in dieser Zeit in Frankreich Geographie studierte hatte, entschied er sich nach Auroville zurückzugehen. Zur Zeit des Interviews lebte Muni wieder seit zweieinhalb Jahren in Auroville und arbeitet in einem Wiederaufforstungsprojekt. Er plant jedoch, noch in diesem Jahr Auroville zu verlassen und nach Amerika zu gehen.¹⁶⁶ Muni ist Doppelbürger von Frankreich und Amerika. Seine Mutter lebt noch in Auroville und sein Vater lebt seit ein paar Jahren in Pondicherry.

3.2.2 Falldarstellung

Konstruktion der Lebenswelt

Munis Lebenswelt lässt sich über die vier Dimensionen „lebensweltliches Auroville“, „ideelles Auroville“, „Westen“ und „Indien“ rekonstruieren. Auffällig ist, mit welcher Eindeutigkeit Muni das lebensweltliche Auroville in Abgrenzung zu den anderen drei Dimensionen darstellt. Als privilegierter Signifikant für die Darstellung des lebensweltlichen Aurovilles fungiert dabei der Westen, und zwar funktioniert er negativ.¹⁶⁷ Es geht nun darum, diese vier Dimensionen zu besprechen.

¹⁶⁶ Das Interview wurde im Februar 2013 in Auroville durchgeführt.

¹⁶⁷ Dies zeigt sich deutlich an der folgenden Aussage: „the moment I realized actually what Auroville was and ahm how lucky I was, was once I left, for the first time [...]“ (I₂: 2).

Dimension „lebensweltliches Auroville“

Das lebensweltliche Auroville zeichnet sich aus Munis Perspektive dadurch aus, dass es die Möglichkeit für eine naturnahe und naturverbundene Lebensführung eröffnet. Der Unterschied zwischen dem Aufwachsen in Auroville und in Europa zeigt sich für Muni denn auch darin, dass man in Auroville *in* und *mit* der Natur aufwächst, im Westen hingegen nicht:

„[...] I was connected to nature as a child, just, not all of the choice of my parents, but because of how Auroville was back then, and that's when I, I mean it really hit me then in the West. A lot of people are just totally disconnected [...], yeah, I think that's the, the great thing about growing up in Auroville.“
(I₂: 6)

Zu dieser Naturverbundenheit gehört auch die Einfachheit des Lebens auf materieller Ebene:

„[...] yeah, simplicity, I think this is also the second word that I just thought now, that actually would really qualify ahm, a simple life, you know, a full, but very simple life [...].“ (I₂: 30)

Ein zweites wichtiges Moment, über welches Muni das lebensweltliche Auroville bestimmt, ist die Freiheit. Die Relevanz der Freiheit lässt sich daran erkennen, dass Muni auf die Frage, was ihm in den Sinn kommt, wenn er an sein Grosswerden in Auroville denkt, folgendermassen antwortet:

„Ahm, free. Freedom would be the first word, yeah. Ahm, space, freedom, ah, space in which you could just be and express and, and, and, ah be angry and passionate and, and all of this.“¹⁶⁸ (I₂: 24)

Freiheit bezieht sich in dieser Aussage auf die Möglichkeit, sich uneingeschränkt ausleben zu können, ohne sich dabei von fremdbestimmten Normvorstellungen bestimmen zu lassen. Aus Munis Perspektive eröffnet der Lebensraum Auroville diese Möglichkeit. Das Leben in Auroville zeichnet sich für ihn nämlich dadurch aus, dass die Lebenspraxis des/der Einzelnen nicht von Regelungen und Standardisierungen strukturiert wird, sondern individuell gestaltet werden kann.¹⁶⁹

¹⁶⁸ In dieser Aussage scheint die Beschreibung „free“, als lebensweltliche Zustandsbeschreibung, mit dem Ideal „freedom“ zu korrespondieren. Bemerkenswert ist auch die Verwendung des Wortes „space“. Hier, wie auch in Bezug auf Indien (I₂: 6), scheint die Bedeutung des Wortes „space“ derjenigen des Wortes „freedom“ zu entsprechen.

¹⁶⁹ Dieser Punkt wird unten bei der Besprechung der Dimension „Westen“ ausgeführt.

Anzumerken ist ausserdem, dass der Freiheitstopos auch auf ein Momentum der physischen Freiheit verweist. Muni erinnert Auroville nämlich als einen Lebensraum, in dem er sich als Kind frei bewegen konnte (I₂: 30); eine Gegebenheit, die wiederum mit dem Aspekt der Naturverbundenheit zusammenhängt.¹⁷⁰

Deutlich zeigt sich in Munis Erzählung weiter, dass Auroville für ihn ein Ort besonderer „Natur“ ist: „Auroville is not just a community [...], it's more than that“ (I₂: 12). Dieses „Mehr“ lässt sich darauf zurückführen, dass Auroville für ihn einem höheren Zweck dient, nämlich einen „spiritual purpose“ (I₂: 148) hat. Das „Mehr“ ergibt sich auch daraus, dass Auroville für Muni von besonderen Kräften bestimmt wird. Auroville sei „a real battle-ground of [...] forces“ (I₂: 14), und konkreter „the Kurukshetra of the twenty-first century“ (I₂: 16) – das Schlachtfeld aus der Bhagavadgītā.¹⁷¹ Spricht Muni hier von Kräften, meint er damit Kräfte auf einer spirituellen Ebene:

„Everything is, everything is exposed to the light, you know, somehow, ahm, all the, I mean the feeling I get, all these forces that, all, I mean, they are all over the world and that are happening, in Auroville they are more exposed, they are more just buh [atmet laut aus] bursting out, you know, on a continuous, on a continuous momentum [...]“ (I₂: 16)

Für Muni ist Auroville auch deshalb ein Ort von spezieller Natur, weil Auroville ein „Experiment“¹⁷² (I₂: 12) ist – und zwar ein Experiment, das einen universalen Modellcharakter hat¹⁷³ –, welches auf einzigartigen Idealen basiert:

„[...] its ideal is so unique and ah it's the first time I think it's ever happened in the history of humanity [...]“ (I₂: 104)

Abschliessend ist festzuhalten, dass Muni die Ideale zwar als das Fundament des Experiments „Auroville“ bezeichnet, ihnen aber zugleich ihre Wirkmächtigkeit im lebensweltlichen Auroville abspricht:

„[...] that whole, the whole philosophy is not something you feel here in Auroville [...]“ (I₂: 98)

¹⁷⁰ Der Aspekt der Freiheit zeigt sich auch auf der Ebene des Projektes „Auroville“. So beschreibt Muni die Gestaltwerdung der Gemeinschaft als einen spontanen und nicht-vorbestimmten Prozess: „[...] Auroville is just, buh, a wild kind of thing that was unfolding.“ (I₂: 30).

¹⁷¹ Dass Muni für die Beschreibung Aurovilles auf diese kriegerische Metapher zurückgreift, erstaunt. Diese Aussage wird in der Erzählung nicht weiter ausgeführt und er greift auch später nicht wieder darauf zurück.

¹⁷² Der Begriff „Experiment“ ist im ideellen Diskurs zu verorten. Siehe dazu Kapitel 1.4.

¹⁷³ „[...] I would assume that Auroville is supposed to be a model for the rest of the world.“ (I₂: 112).

Dimension „ideelles Auroville“

Die zentrale Ausprägung der Dimension „ideelles Auroville“ sind die Ideale des Projektes „Auroville“. Das sind die philosophischen Konzepte und ideellen Entwürfe der Gründerfiguren (I₂: 36, I₂: 138). Spricht Muni von diesen Idealen, verwendet er Begriffe wie „the creation of this new humanity“ (I₂: 126), „working with consciousness“ (I₂: 126) oder „transformation of the divine“ (I₂: 34). Hervorzuheben ist, dass diese Ideale in der Erzählung unqualifiziert bleiben. Muni macht keine Aussagen bezüglich ihres Inhaltes. Hervorzuheben ist auch, dass Munis Kindheit nicht von einer reflexiven Auseinandersetzung mit den Idealen geprägt war:

„I had absolutely, throughout my childhood and in school and with my parents, no [betont] introduction to Mother and Sri Aurobindo, you know, never [betont].“ (I₂: 96)

Deutlich aber wird, dass Muni der Philosophie der Ideale einen positiven Wert zuschreibt:

„But one thing is for sure, I am extremely grateful to having been born here, to, to now be able to read Sri Aurobindo and Mother, or, yeah, to actually know about them. I think this is an incredible blessing, gift, and just, yeah, so, for that I am really grateful.“ (I₂: 22)

Die Dimension „ideelles Auroville“ weist sich auch über Aussagen zu Interpretationsvorschlägen respektive zu Umsetzungsplänen der Ideale aus, die von den Gründerfiguren der Gemeinschaft geschaffen wurden. Muni spricht in diesem Zusammenhang ausschliesslich vom *Galaxy Plan*¹⁷⁴, dem offiziellen städtebauerischen Modell Aurovilles. Während Muni die Ideale der Gründerfiguren als Fundament des Projektes „Auroville“ anerkennt, bezeichnet er dieses Modell hingegen als „mental garbage“ (I₂: 102).¹⁷⁵ Bezüglich der Frage nach der Umsetzung dieses Planes spricht Muni ausführlich über den gemeinschaftsinternen Konflikt – einen Konflikt, den er in der folgenden Aussage gar als „Schlacht“ bezeichnet:

„[...] that’s where the battle is taking place now in Auroville, you know, between this, ah, like it’s like Auroville has to lose its skin, it’s like a snake shedding its skin, it has to just sliver out of this whole Roger Anger galaxy non-sense [...]“ (I₂: 102)

¹⁷⁴ Siehe zum *Galaxy Plan* Kapitel 1.4.

¹⁷⁵ Die Pamphlete, welche Auroville als Abbildung dieses Planes präsentieren, bezeichnet Muni als „Propaganda“ (I₂: 102).

Interessant ist dieser Konflikt, weil er eine Schnittstelle zwischen dem ideellen und lebensweltlichen Auroville markiert. Das Hauptargument von Muni gegen den *Galaxy Plan* deckt sich denn auch mit seiner Vorstellung vom lebensweltlichen Auroville. Auroville ist für ihn ein Ort, der sich spontan und un gelenkt entwickelt, im Gegensatz zum Westen, der von Modellen und Strukturen durchdrungen wird. Und der *Galaxy Plan* würde diese strukturellen Gegebenheiten des Westens reproduzieren: Er ist „a clear expression of this past consciousness that’s resisting“ (I₂: 104). Diese Aussage illustriert Munis Ansicht, dass Auroville bestimmte Gegebenheiten, die das Leben im Westen *noch* prägen, überwunden hat.¹⁷⁶ Der Konflikt um den *Galaxy Plan* ist auch deshalb interessant, weil er die Differenz zwischen Auroville und dem Westen verdeutlicht – eine Differenz, die nicht auf der glaubens-, sondern auf der lebenspraktischen Ebene zu verorten ist.

Bemerkenswert ist zudem, dass Muni im Zusammenhang mit diesem Konflikt auf Religion zu sprechen kommt. So sagt er in Bezug auf den *Galaxy Plan*:

„It’s religion. It’s, it’s the end of spirituality and the beginning of religion.“ (I₂: 106)

In dieser Aussage identifiziert Muni den *Galaxy Plan* mit Religion. Gleichzeitig setzt er damit Religion mit einem normierenden Modell gleich, welches die spontane und freie Entwicklung der Dinge hemmt. Spiritualität steht hier hingegen stellvertretend für das lebensweltliche Auroville, welches den Strukturen Widerstand leisten muss, um bestehen zu können.

Dimension „Westen“

Einleitend zur Darstellung der Dimension „Westen“ ist auf Munis Terminologie zu verweisen: Spricht Muni vom Westen, verwendet er neben geopolitischen Bezeichnungen, wie „the West“ (I₂: 4) oder „Europe“ (I₂: 156) auch Kulturbegriffe wie „civilization“ (I₂: 52) und „society“ (I₂: 6).

Deutlich zeigt sich, dass aus Munis Perspektive der Westen das binäre Gegenüber, „the polar opposite“ (I₂: 52) von Auroville ist. Das Hinaustreten aus der Gemeinschaft und das Kennenlernen dieses fundamental Anderen war für Muni, so sagt er mehrmals, notwendig, um sich der Eigenheit der Gemeinschaft bewusst zu werden. Dies versinnbildlicht er mit der folgenden Metapher:

„The fish doesn’t know what’s wet.“ (I₂: 79)

¹⁷⁶ Es sei an dieser Stelle noch einmal auf die Aussage verwiesen, in welcher deutlich wird, dass Auroville für Muni einen Modellcharakter für den Westen hat (I₂: 112).

Das lebensweltliche Auroville und der Westen unterscheiden sich in Munis Darstellung hauptsächlich bezüglich ihrer strukturellen Gegebenheiten. Während sich Auroville insbesondere über das Moment der Freiheit ausweist, ist für den Westen der Aspekt der Regeldichte bezeichnend. Diese strukturellen Gegebenheiten haben Konsequenzen für die Lebenspraxis des Individuums. So beschreibt Muni die Lebensentwürfe in Europa als standardisiert und von einer vorgegebenen Ordnung bestimmt. Aus seiner Perspektive wird der individuelle Lebensvollzug in Europa von einem „System“ (I₂: 30) strukturiert. Diese Strukturiertheit beschreibt er als „rigide“ (I₂: 32) und unabänderlich, was er mit der Metapher des „in Stein gemeißelt Sein“ („fixed in stone“, I₂: 52) versinnbildlicht. Dieses Bild kontrastiert er mit einer Skizze von Indien und Auroville als fluktuierende und wandelbare Orte. Dazu ein etwas längeres Zitat:

„[I] still feel that India has a lot more plasticity [...], a lot more room for things to develop into a new, into new ways, you know, new potentials, whereas my experience in France is that, the society that's already so well conditioned and compart(mentalized), that would require a real revolution, in the sense of destruction before something else could be created, whereas in India the feeling is that it's, you know [lacht kurz], it's more loose [...]. And Auroville on top of that is, is exactly the place where this kind of spontaneous creation would take place.“ (I₂: 32)

Während der Westen in Munis Ansicht von Strukturen bestimmt wird, die, wie das nächste Zitat zeigt, das individuelle Verhalten und Denken normieren, zeichnen sich Indien und vor allem Auroville gerade durch das Fehlen solcher Strukturen aus:

„Everyone is in its place, everyone thinks in this and this way, everything is under control somehow. And here in Auroville, nothing is under control, everything is (unrivaled).“ (I₂: 52)

Zwei weitere Ausprägungen der Dimension „Westen“ sind „materialistisch“ und „konservativ“. Bezüglich dieser Ausprägungen ist die Beobachtung interessant, dass auch sie als Kontrastmerkmale zu Gegebenheiten des lebensweltlichen Aurovilles fungieren. Während aus Munis Perspektive das Leben im Westen vom Materialismus und Konsumismus bestimmt wird,¹⁷⁷ zeichnet sich das Leben in Auroville durch seinen naturnahen und einfachen Charakter aus. Und während Muni die Leute im

¹⁷⁷ So sagt er zum Beispiel: „Ahm, the whole propaganda on TV all the time, and, buy this, buy this and all that, wäh, disgusting [...].“ (I₂: 92).

Westen als konservativ und provinziell beschreibt,¹⁷⁸ weisen sich die Leute in Auroville durch ihre weltoffene und tolerante Lebenshaltung aus.

In Munis Erzählung finden sich auch positiv bewertete Ausführungen zum Westen. So sagt er, dass die Zeit in Europa „aufregend“ (I₂: 83) und die Universität ein „bereicherndes Umfeld“ (I₂: 92) gewesen sei, dass er „Spas“ (I₂: 89) gehabt hätte und dass es auch in Europa „wunderbare Menschen“ (I₂: 36) gäbe. Es stellt sich die Frage, wie diese positiven, wenn auch unpräzisen Aussagen in Munis Gesamtdarstellung des Westens zu verorten sind. Denkbar ist, dass sie etwas über seine lebenspraktischen Erfahrungen im Westen aussagen, die im Kontrast zu seiner Sicht auf die Welt stehen, welche auf dem Antagonismus Auroville *versus* Westen beruht. Diesen Erfahrungen möchte er im Interview gerecht werden, indem er sie in seine Erzählung einfließen lässt – was sich möglicherweise in Bezug auf die Struktur der Interviewsituation erklären lässt.

Dimension „Indien“

Die Bedeutung Indiens für Muni zeigt sich daran, dass er Indien als sein zuhause bezeichnet. Er spricht von Indien als seinem „spiritual home“ (I₂: 130) und nennt sich „a product of India“ (I₂: 148).¹⁷⁹ Indien wird in Munis Erzählung nicht ausführlich thematisiert. Alle Aussagen bezüglich Indien haben einen positiven, ja fast schon idealisierenden Charakter. Dies soll das folgende Zitat illustrieren:

„[...] and when I was in this Western society, yeah, that’s actually, I appreciated the simplicity, the feeling of freedom people still have here [in India], that I still have here, ahm, yeah the liberty, the space to breathe, to move around and about and then, ahm, more, more of a feeling of gratitude for life, more colour, more vibrant, more vibrancy, and ahm, people with less problems in their minds [...]“ (I₂: 6; Anmerkung NR)

Diese Darstellung Indiens weist eine auffällige Ähnlichkeiten zur Darstellung des lebensweltlichen Auroville auf. Auch Indien wird über das Moment der Freiheit und über das Wissen der Einfachheit des Lebens typisiert. Aber dennoch zeigt sich, dass Muni klar zwischen Indien und Auroville differenziert und die beiden Dimensionen für ihn eine andere Bedeutung haben. So sagt Muni:

„what I missed was actually India and not Auroville.“ (I₂: 6)

¹⁷⁸ Dazu folgendes Beispiel: „Of course, everything, I mean this whole, the whole society there, this whole consumerism, my whole family is fully into it knee deep, lives in a little valley in the coast and it never wants to leave the valley and has no curiosity to ever know what goes, happens beyond that valley, you know.“ (I₂: 92).

¹⁷⁹ Vgl. dazu weiter unten im Zusammenhang mit der Diskussion der Identitätskonstruktion.

Identitätskonstruktion

Die Frage nach der eigenen Identität und nach sozialer Zugehörigkeit wird in Munis Erzählung auffällig ausführlich verhandelt. Die zentrale Rolle spielt dabei die Identitätsfigur „der Fremde“. Weitere wichtige Identitätskategorien sind „nationale Identität“, „globale Identität“, „Aurovillianer“ und „kollektive Identität“.

Die Identitätsfigur „**der Fremde**“ weist sich durch ihre vielschichtigen Bedeutungsdimensionen aus. Deutlich lassen sich zwei unterschiedlich ausgerichtete Fremdheitspositionen identifizieren: Fremdsein in Indien und Fremdsein in Europa. Im indischen Kontext stellt Muni die ethnische Dimension des Fremdseins in den Vordergrund. Diese verbindet er wiederum mit dem Aspekt der Sichtbarkeit. Die argumentative Verknüpfung des Fremdseins mit Ethnizität und seinem Aussehen lässt sich in der folgenden Aussage erkennen:

„[...] it’s so obvious that my ethnicity is different.“ (I₂: 142)

Diese Aussage deutet an, dass Munis Selbstpositionierung eng mit Fremdzuschreibungen verknüpft ist. Muni identifiziert sich mit der Figur des Fremden, weil es für sein Umfeld *offensichtlich* ist, dass er nicht von Indien ist.¹⁸⁰ Da Muni seine Positionierung als Fremder in Indien an seine „Ethnizität“, das heisst an seine primordiale Zugehörigkeit rückbindet, meint er, sich seines Fremdseins nicht entziehen zu können:

„When I am here, I am a foreigner in the eyes of everyone else, for the local population I am a foreigner and I’ll always be a foreigner, ahm it doesn’t matter what I do, how I lead my life, how virtuous I am, that’s puh, I can, you know, but I will always be a foreigner.“ (I₂: 134)

Diese Zuschreibung anzuerkennen ist für Muni schwierig. Einerseits verweist die Figur des Fremden auf eine Aussenseiter-Figuration. Andererseits macht ihn diese Zuschreibung gerade in Indien, wo er sich emotional zugehörig fühlt (I₂: 130), zu einem Fremden. Diese Problematik veranschaulicht folgendes Zitat:

„I think that’s what affects me most. [...] the knowledge that India is my home, like, ahm the fact that for my fellow Indians, my brothers and sisters, I am a foreigner, always, regardless, you know.“ (I₂: 140)

¹⁸⁰ Dies verweist auf eine asymmetrische Beziehung zwischen Muni und „den Indern“, denn Muni verleiht jenen die Deutungsmacht bezüglich seiner Zugehörigkeit.

Aus Munis Perspektive wird er auch im westlichen Kontext als Fremder wahrgenommen. Im Westen ist es aber nicht sein Aussehen, das ihn als Fremden markiert, denn seine körperlichen Eigenschaften würden sich nicht von jenen eines Franzosen unterscheiden.¹⁸¹ Die Erkennbarkeit seines Fremdseins führt er im Westen hingegen auf die Sprache zurück:

„[...] when I speak English in America, people are like ‘what the hell, what are you talking, like, what accent is this’, when I speak French in France, people are like ‘hey where are you from’ [...].” (I₂: 134)

Im Unterschied zu Indien, wo Muni die Subjektposition des Fremden ausschliesslich von anderen zugeschrieben wird, obschon er sich dort zuhause fühlt, schreibt er sich die Figur des Fremden im Westen auch selber zu. Denn von Europa fühlt er sich entfremdet, das heisst emotional distanziert:

„[...] I don’t identify myself with, ahm, what’s going on [in Frankreich, NR]. That, that was always the, the most, the clearest feeling I had when I was in France, was that there was something going on, this civilization, and I happened to be walking through it, but that, but never I could be involved with it, you know. [...] Not taking part in the, in what, what’s going on in the society, not wanting to [...].”¹⁸² (I₂: 168)

Munis Gefühl des Fremdseins in Europa verstärkt sich dadurch, dass er dort nicht über seine Herkunft reden kann. Denn er meint, die Leute in Europa würden die Konzepte, die dem Projekt „Auroville“ zugrunde liegen, nicht verstehen:

„Because for 99 percent of the people it’s just totally over their head, or below their head or whatever, it’s just totally, you can’t talk about something like Auroville. If you talk to someone about ‘evolution’ and ‘accelerating the divine transformation’, [dann denkt derjenige] ‘this guy is crazy’, no?” (I₂: 144)

Um diesen Zustand des sich selber „entfremdet Fühlen“ (von der westlichen Gesellschaft) vom Moment des „zu einem Fremden gemacht Werdens“ (in Indien) zu differenzieren, führt Muni den Begriff *alien*, in Abgrenzung zum *foreigner*, ein:

¹⁸¹ „[...] I am a French man, because physically I am French.” (I₂: 156).

¹⁸² Ein anderes Beispiel für Munis Gefühl des Entfremdet-Seins liefert die folgende Aussage, in welcher Muni ein stereotypes Bild der Franzosen entwirft, sich aber selber davon distanziert: „These French people always have an identity of, it’s very strong for the French, the identity of the French man, you know, it’s proud, I don’t know if it’s nationalistic, it’s cultural, you know, French culture [betont], you know, that puh, not at all, not at all.“ (I₂: 168).

„[...] but in France I am an alien, in America I am an alien, in Auroville I am not an alien, [...] in Hampi I am also not an alien [...]. I am a foreigner in India, but actually [lacht kurz], India is the place where I actually least feel like an alien.“ (I₂: 154)

Eine weitere Identitätskategorie, auf welche Muni im Zusammenhang mit der Frage nach Zugehörigkeit zurückgreift, ist die „**nationale Identität**“. Deutlich zeigt sich in der Erzählung, dass die nationale Identität *ex negativo* als identitätsstiftende Position funktioniert. Dies illustriert die folgende Aussage, in der Muni das Singularkollektiv *the French man* entwirft und sich zugleich davon distanziert:

„I can't say I am French, I don't feel French, I don't know what it is, I don't know what the identity of a French man is, I mean, I haven't experienced it.“ (I₂: 134)

Bemerkenswert scheint die Beobachtung, dass Muni sich nicht nur von der Identifikation mit einer Nationalität distanziert, sondern dass er mit dem Verweis auf konstruierte Nationalcharaktere diese Identifikationen *per se* in Frage stellt:

„But yeah, I would never want to say that, it's my country, because what is a country anyway. It's, uh, it's totally abstract anyway. It's ridiculous.“ (I₂: 142)

Anstelle von einer nationalen Identität schreibt sich Muni eine **globale Identität** zu:

„But my home is the planet.“¹⁸³ (I₂: 130, I₂: 142)

Dennoch zeigt sich in Munis Erzählung, dass er sich wünscht, einer nationalen Gemeinschaft anzugehören – zwar nicht der Französischen oder Amerikanischen, aber der Indischen. Er ist unglücklich darüber, dass er nur hinter vorgehaltener Hand sagen kann, Indien sei sein zuhause, obschon er in Indien geboren und aufgewachsen sei. Denn eigentlich möchte er öffentlich sagen können „wow, this is my country“ (I₂: 142).

Eine weitere Identitätsfigur auf die Muni Bezug nimmt, ist „**der Aurovillianer**“. Diese Identitätsposition ist für Muni nur im administrativen Kontext relevant (I₂: 138). Ausserhalb dieses Bereichs bleibt sie ohne Bedeutung. Dies ergibt sich daraus, dass die Figur des Aurovillianers für

¹⁸³ Diese globale Identität lässt Muni sich mit keinem spezifischen Ort oder keiner geopolitischen Grösse identifizieren: „[...] I never, I don't think I ever developed an identity with relation to a space [sic!].“ (I₂: 134).

Muni einen Idealtyp repräsentiert, den es nur in den Schriften Mira Alfassas gibt. Der Aurovillianer ist aus Munis Perspektive im ideellen Auroville zu verorten:

„I would only use it [die Bezeichnung „Aurovillianer“] on the bureaucratic level, or whatever, administrative level. Ah, because, I am, no one is Aurovillian yet [betont], you know. If you read what Mother, it’s been a while, what she, the qualities of an Aurovillian, my God, I don’t have them.“ (I₂: 138; Anmerkung NR)

Abschliessend sei auf die Identitätskategorie „**kollektive Identität**“ verwiesen. Die Wirkmächtigkeit der Vorstellung eines Kollektives bei Muni lässt sich beispielsweise daran erkennen, dass er von einer „latent connection between all of us“ (I₂: 150) spricht. In Munis Erzählung wird deutlich, dass sich diese „latent connection“ nicht aus geteilten Glaubensvorstellungen oder aus dem gemeinsamen Vollzug der Ideale des Projekts „Auroville“ ergibt. Sondern es zeigt sich, dass die geteilten lebenspraktischen Erfahrungen die Generalisierungsgrundlage der Wir-Identität sind. Muni entpersonalisiert nämlich seine eigenen Erfahrungen bezüglich des Fremdseins in Indien und Europa und überträgt sie auf die gesamte Gruppe.¹⁸⁴ Aus Munis Perspektive teilen alle, die in Auroville aufgewachsen sind, die Erfahrungen der Spannung in Bezug auf die Frage der Zugehörigkeit.¹⁸⁵ Und für sie alle ist Auroville der einzige Ort, an welchem sie sich weder als Fremde noch als Entfremdete fühlen; ein Gefühl, das wesentlich ihre Identifikation mit der Gemeinschaft stärkt.

3.3 Falldarstellung – Narayan

3.3.1 Kurzbiographie

Narayan wurde 1982 in Auroville geboren. Mit 21 Jahren ging er nach Europa. Seine Eltern sind in den 1970er Jahren nach Auroville ausgewandert und leben heute noch dort. Narayan blieb für acht Jahre in Europa und lebte in dieser Zeit in Amsterdam und Zürich. Seinen Lebensunterhalt verdiente er mit verschiedenen Jobs. Gerne hätte er in Europa eine Ausbildung gemacht, aber dazu ist es nicht gekommen. Während der acht Jahre in Europa ging er jährlich für ein paar Monate nach Auroville. Anfangs 2013 kehrte er wieder zurück nach Auroville und möchte dort bleiben.¹⁸⁶ Narayan ist deutsch-niederländischer Doppelbürger.

¹⁸⁴ So sagt er: „and I am sure it’s like that for a lot of Aurovillians.“ (I₂: 166).

¹⁸⁵ Dies wurde besonders an Munis Reaktion deutlich, als ich ihm zum Ende des Interviews von Chandra erzählte, welche bezüglich der nationalen Identität eine ganz andere Erfahrung als er gemacht hat. Daraufhin fragte er erstaunt: „Was she born here?“ (I₂: 178).

¹⁸⁶ Das Interview wurde im Dezember 2012 in Zürich durchgeführt. Im Interview wird sehr deutlich, dass Narayan kurz davor steht, sein Leben in Europa aufzugeben und zurück nach Auroville zu ziehen.

3.3.2 Falldarstellung¹⁸⁷

Konstruktion der Lebenswelt

Auroville ist für Narayan ein Ort, der sich über besondere Qualitäten von anderen „normalen“ Orten unterscheidet. So sagt Narayan: „Auroville is a bit different and special in some ways“ (I₃: 15). Dass Auroville für Narayan ein spezieller Ort ist, zeigt sich einerseits an undifferenzierten Aussagen, die dieses „Besondere“ zwar betonen, es jedoch nicht konkretisieren, wie beispielsweise: „but for me it was sort of like a paradise, you know, growing up there actually“ (I₃: 15).

Das „Besondere“ an Auroville bestimmt Narayan andererseits näher, indem er Auroville mit dem Westen kontrastiert und dabei die Differenzen hervorhebt. Diese beiden Dimensionen, das lebensweltliche Auroville und der Westen sind die zentralen Referenzpunkte in Narayans Lebenswelt. Sie werden in Narayans Erzählung als zwei einander binär gegenüberstehende Größen skizziert. Die eine Dimension findet jeweils in der anderen Dimension ihre entgegengesetzte Entsprechung. Ihre positive Form erlangen sie über das Moment der Abgrenzung. Auffällig ist dabei, dass aus der Perspektive Narayans der Westen im Vergleich zur Gemeinschaft immer defizitär ist. Aufgrund dieser Argumentationsstruktur bietet es sich an, für die folgende Rekonstruktion von Narayans Lebenswelt die beiden Dimensionen ineinander verschränkt darzustellen. Die folgende Darstellung wird von vier Gegensatzpaaren angeleitet, welche illustrieren, auf welche Eigenschaften Narayan das „Besondere“ an Auroville zurückführt.¹⁸⁸

Dimension „lebensweltliches Auroville“ und „Westen

Das erste Gegensatzpaar lässt sich mit der Bezeichnung „weltoffen *versus* konservativ“ fassen. Es bezieht sich auf die Lebenshaltungen, welche Narayan den Leuten in Auroville respektive im Westen zuschreibt. Während sich aus Narayans Perspektive die Leute aus Auroville durch ihre Offenheit und Toleranz gegenüber Leuten aus anderen Kulturen und Ländern auszeichnen,¹⁸⁹ nimmt er die Leute im Westen als konservativ und verschlossen wahr (I₃: 19, I₃: 31, I₃: 72). Narayan führt die Offenheit der „Aurovillianer“ auf den heterogenen Charakter der Gemeinschaft zurück: Auroville ist „a mixed

¹⁸⁷ Das Interview zeichnet sich durch eine auffällig lange Einstiegserzählung aus, in welcher viele Themen angesprochen werden, die für die weitere Erzählung wichtig sind (I₃: 19-26). In der Einstiegserzählung lassen sich auch die beiden Eigenheiten von Narayans Erzählmodus erkennen. Einerseits wechselt Narayan sehr sprunghaft von einem Thema zum nächsten. Andererseits zeichnet sich Narayans Erzählstil durch seine relativierende Art aus. So relativiert Narayan sehr häufig eine gemachte Aussage, indem er sie im darauf folgenden Satz negiert. Dies soll das folgende Zitat veranschaulichen: „I mean I can say like, of course it is quite a small place where, no, Auroville, I mean in general, or was quite small, it’s been growing, but still pretty slowly.“ (I₃: 19).

¹⁸⁸ Eine weitere Dimension, auf welche sich Narayan bezieht, ist Indien. Diese Dimension wird in den folgenden Ausführungen aber nicht berücksichtigt, weil sie in Narayans Erzählung nur eine marginale Rolle spielt.

¹⁸⁹ „[B]ut like, also, just respecting different cultures and people no matter where they are from and whatever and also learning from that.“ (I₃: 19).

jumbled pot“ (I₃: 72). Diese Gegebenheit würde, so argumentiert Narayan, die Leute lehren offen und tolerant zu sein (I₃: 19).

Das zweite Gegensatzpaar, das Narayans Argumentationslogik bestimmt, ist „Freiheit *versus* Regeldichte“. Schon ganz zu Beginn des Interviews (I₃: 19) kommt Narayan auf den Freiheitsaspekt zu sprechen und greift die Thematik im Verlauf seiner Erzählung wiederholt auf. Grundsätzlich zeigt sich, dass er mit dem Moment der Freiheit das lebensweltliche Auroville kennzeichnet und über die Abwesenheit der Freiheit den Westen charakterisiert.

In Bezug auf den Freiheitsaspekt veranschaulicht Narayan die Differenzen zwischen Auroville und dem Westen beispielsweise am Thema Schule. Während er von den Schulen in Auroville als „experimentell“ (*experimental*, I₃: 19) spricht und betont, dass „Kunst“, „Musik“ und „Kreativität“ (*creative*, ebd.) gefördert werden, bezeichnet er „gewöhnliche Schulen“ im Westen (*regular schools*, ebd.) als „obligatorisch“ (*compulsory*, ebd.) und „prüfungsorientiert“ (*exam-oriented*, ebd.). Die Freiheit in Auroville ist darauf ausgerichtet, das Individuum in seiner Individualität zu fördern. So sagt Narayan zur Schule in Auroville: „[I]t was more like focused also on like your skills or what you wanted and to see what the individual wants“ (I₃: 19). Hinsichtlich seiner lebenspraktischen Erfahrungen im Westen spricht Narayan hingegen von Regeln und Normierungen.¹⁹⁰ Aus seiner Perspektive wird das Leben im Westen dadurch bestimmt, dass sich das Individuum in vorgegebene Strukturen einfügen und sich den Regeln entsprechend verhalten muss. Folgende Aussage veranschaulicht diesen Aspekt der Regeldichte deutlich:

„[O]kay here it is just all decided, zack zack, I mean like, you know, no, you need your Bewilligung if you wanna stay here or whatever and there is a Bürgermeister and this and that and you follow the rules, otherwise you are in trouble, sort of, you go to jail or whatever, maybe in the extreme case.“¹⁹¹
(I₃: 92)

Im Zusammenhang mit seinen Ausführungen zum Thema Schule kommt er auf einen weiteren Aspekt der Freiheit zu sprechen, nämlich auf die Freiheit in Bezug auf soziale Strukturen. Während Narayan das lebensweltliche Auroville als einen Ort beschreibt, in welchem es keine Ausdifferenzierung sozialer Rollen und keine soziale Hierarchie gibt, projiziert er das Gegenteil auf den Westen:

¹⁹⁰ Narayan sagt diesbezüglich beispielsweise: „I can say that [...] life sometimes here can be quite hard, and you know, to fit in and whatever“ (I₃: 51). Das Verb „to fit in“ verwendet er auch in I₃: 68.

¹⁹¹ Dass Narayan in dieser Passage die beiden deutschen Begriffe „Bewilligung“ und „Bürgermeister“ verwendet, ist bemerkenswert. Möglicherweise hat Narayan diese Begriffe nicht in seinem englischen Vokabular, weil er in Auroville keine Verwendung für diese Begriffe findet.

„[A]lso with the teachers it was also like somehow your mentor, friend or something often, and where you could talk to about different things you know and not only, they were not only your teachers who you'd have to be like 'Frau this and that', or whatever.” (I₃: 19)

Zwei Aspekte beschneiden die Freiheit des Individuums in Auroville. Einerseits fühlt sich Narayan in seinem Handlungsspielraum eingeschränkt, weil das Spektrum an Handlungsoptionen begrenzt ist (I₃: 68). Die Begrenztheit der Gestaltungsmöglichkeiten des individuellen Lebensvollzuges findet ihren Ausdruck insbesondere darin, dass die Gemeinschaft den Jugendlichen nicht die Möglichkeit eröffnet, eine Lehre oder ein Studium zu absolvieren (I₃: 25). Dies, so sagt Narayan, sei ein zentraler Grund für die jungen Leute nach Europa zu gehen (I₃: 23). Andererseits ist es die Erwartung einiger Gemeinschaftsmitglieder, dass sich das Individuum in seiner Lebenspraxis an den Grundsätzen der Gemeinschaft ausrichtet, die ihn von „Restriktionen“ sprechen lassen:

„[I]t is also because there are a lot of freedoms [*sic!*] in a way maybe compared to other places, although I mean there are also certain more restrictions [betont] maybe no, like here, you can just go and drink your beer and no one will care, and there like, 'oh, he is drinking a beer', or something.” (I₃: 23)

Der dritte Antagonismus zeigt sich in den Darstellungen der Ausprägung sozialen Lebens. Das lebensweltliche Auroville ist durch Gemeinschaftlichkeit geprägt, die primär darüber bestimmt wird, dass die Gemeinschaftsmitglieder ihren Alltag, sowohl Zeit als auch Raum miteinander teilen (I₃: 19, I₃: 68). Im Westen führt das Individuum hingegen ein individualistisches Leben, das heisst ein Leben unabhängig von einer grösseren sozialen Gemeinschaft:

„[...] you are more living in a community, doing things together, whatever, you meet friends in the youth centre whatever, you do things together, not that you don't do things here together, but here it is more often like everyone has their own like apartments then and you live at home and you go out and you meet for a beer [...] and then it is again more like everyone goes home and has their own private life [...]” (I₃: 68)

Der Aspekt der Gemeinschaftlichkeit verweist zudem auf den Typus der sozialen Beziehungen. Gemäss Narayan kennen sich die Leute in Auroville und die Interaktionen haben einen persönlichen

und familiären Charakter (I₃: 19).¹⁹² Dies bewertet Narayan positiv. Die negative Seite dieser Situation ist für Narayan einzig, dass sie es dem Individuum verunmöglicht, der ihm zugeschriebenen Identität zu entkommen. Nicht so im Westen, denn dort kann das Individuum in der Anonymität untertauchen:

„[...] growing up in Auroville [...] certain things could also be hard because like everyone knew everyone, everyone talked about everyone, gossiped about everyone [...]. I have, let's say certain friends who have like a certain image, you know, and, maybe a negative like image, and then like, it is really hard then to break off from that, and you know, somewhere else you can let's say move to a new city or whatever and you're nobody and you can have a new start or whatever, you know, and in Auroville or something that's harder, you know.” (I₃: 23)

Das vierte Gegensatzpaar, „naturnah *versus* materialistisch“, bezieht sich auf den Lebensstil der Leute in Auroville und im Westen. Aus Narayans Perspektive ist Auroville ein Ort, in dem man in und mit der Natur aufwächst und der sich dem Materialismus entzieht (I₃: 23, I₃: 68, I₃: 80). Die Lebensführung im Westen beschreibt er hingegen als vom Geld bestimmt und von materiellen Dingen geprägt (I₃: 23, I₃: 70, I₃: 92). So sagt Narayan:

„I mean as I child, we didn't grow up with TV and this and that, you know, at least in the beginning it was quite a simple life and [...] you were happy with small things and with simple, and you didn't need all this materialistic stuff to make you happy, or whatever.” (I₃: 23)

Abschliessend zu der Darstellung des lebensweltlichen Aurovilles und der Darstellung des Westens ist anzuführen, dass Narayan zwischen dem Auroville „von heute“ und demjenigen „von damals“ unterscheidet. Das gegenwärtige Auroville zeichnet sich für Narayan gegenüber dem Auroville „von damals“ dadurch aus, dass materielle Dinge (I₃: 31) wie insbesondere Geld (I₃: 29) wichtiger geworden sind. Auch zeichnet sich eine Veränderung in der Art des sozialen Lebens ab, nämlich weg von einem gemeinschaftlichen hin zur einem individualistischen *savoir vivre* (I₃: 29). Dies zeigt sich für Narayan darin, dass die Leute heute vermehrt ein Leben führen, das auf die eigenen Interessen und Vorteile ausgerichtet ist (I₃: 96). Narayan bewertet diese Veränderungen negativ, denn so nimmt das gegenwärtige Auroville für ihn schrittweise den Charakter eines profanen und „gewöhnlichen“ Ortes an.

¹⁹² Diese Beurteilung ist möglicherweise darauf zurückzuführen, dass Auroville das zuhause von Narayan ist. Auroville ist für ihn der Ort, in welchem er sich gut aufgehoben und geborgen fühlt, wofür entscheidend ist, dass seine Familie dort lebt (I₃: 19).

Dimension „ideelles Auroville“

Das lebensweltliche Auroville ist für Narayan deshalb ein Ort von besonderer „Natur“, weil es der Ort ist, in welchem die Philosophie der Gründerfiguren von Auroville realisiert werden sollten:

„my heart is there and it is not just because my parents are there and because I feel at home there I mean I also like the idea of Auroville and whatever. Ahm, I mean, I still have hope and also, in, in you know in the idea and dream of Auroville.“ (I₃: 43)

Spricht er von dieser Idee, verwendet er neben den Begriffen „the idea and dream“ (I₃: 43) ebenso Bezeichnungen wie „the whole philosophy and the idea of it“ (I₃: 49), oder einfach „the ideal“ (I₃: 19). Was Narayan unter diesem „Ideal“ versteht, bleibt jedoch unklar. Seine Semantik bleibt unbestimmt. Die Erzählung lässt deutlich erkennen, dass Narayan nicht differenziert über die Idee, die Auroville zugrunde liegt, sprechen kann. So beispielsweise in der folgenden Aussage:

„I mean, there definitely is and was, you know, still that sort of feeling that like, oh, one wants to try and ja do it differently, or do something differently and be more ja conscious and aware and also with environment and [räuspert sich], and being more, I guess, that’s the idea.“ (I₃: 19)

Die Eindeutigkeit, mit welcher sich zeigt, dass Narayan keine differenzierte Vorstellung von den Idealen des Projektes „Auroville“ hat, kann als ein Indiz dafür gelesen werden, dass die Ideale auf reflexiver Ebene keine Bedeutung für ihn haben. Diese Vermutung findet in Narayans Sprache Bestätigung. Die von ihm verwendete verbale Ausdrucksweise lässt nämlich erkennen, dass sein „Denken“ und seine Konzeption der Welt nicht von der Philosophie Aurovilles strukturiert wird. Einerseits fällt auf, dass Narayan auf keine emischen Begrifflichkeiten zurückgreift, die für eine aussenstehende Person erklärungsbedürftig wären. Andererseits zeigt sein durch Unbeholfenheit gekennzeichnetes Reden über die Ideale deutlich, dass er nicht auf systematisierte und umfassende Deutungsmuster zurückgreifen kann. Seine Aussagen bezüglich der Ideale der Gemeinschaft weisen sich im Gegenteil durch eine auffällige Unstrukturiertheit in der Argumentationslogik und einem sichtlichen Mangel an differenziertem Vokabular aus. Dazu ein etwas längeres Zitat:

„I do also, you know have my spiritual side [...] I mean I can’t identify it as like one god or something, and you know like me it’s more like maybe like the, ah, Tibetans, or the people in the mountain or whatever, like I feel my religion, I mean I feel more like connected to nature like, for me like nature is you know, ahm [...]“ (I₃: 80)

[...]

„yeah I am more a realist, I guess a realist in that way, not a realist, but I don't, no, I don't know, ach, I don't know, ah, that, I try you know, I am not religious in that way, but it doesn't mean that I don't try to lead a good life and; I try to be a good person and I try to help people and I try to just, you know, also develop my self and my consciousness or whatever, but not in, in such a fixed way maybe, or whatever, you know. I think like, I am not a worst person or something because I am not religious you know in that way, like I go to church every Sunday, or whatever, you know and I think it is more important that, that, that it's just, in your, or that you, you know, follow your heart and you know your truth and like, I don't know [...].“ (I₃: 82)

Identitätskonstruktion

Die zentrale Identitätsfigur in Narayans Erzählung ist die des „**Fremden**“. Diese Identitätsfigur ergibt sich aus der Spannung, dass Narayan sich in Indien zuhause fühlt und sich zugleich mit „dem Europäer“ identifiziert:

„[...] even though that is your home and whatever you are still different in some ways, you know, you don't maybe fit in fully.“ (I₃: 37)

Sein Gefühl „nicht ganz reinzupassen“ führt er darauf zurück, dass er letztendlich Europäer sei:¹⁹³

„[...] of course I am European [betont] somewhere, you know, my parents are European, even though I grew up in India and all.“ (I₃: 25)

Narayans Selbstbild speist sich daraus, dass er meint, die Leute in Indien würden ihn als Fremden wahrnehmen. Das führt er auf die Sichtbarkeit seiner Andersartigkeit zurück, die in der Begegnung mit Leuten aus Indien aktualisiert und zu einem Identitätsmerkmal wird. So sagt Narayan:

„[...] for them you are still a vellakkārar.“¹⁹⁴ (I₃: 37)

Im europäischen Kontext zeigt sich ein ähnliches Bild, jedoch unter anderen Vorzeichen. In Europa besitzt Narayan eine offizielle Zugehörigkeit. Er fühlt sich zudem aufgrund seiner Familiengeschichte

¹⁹³ Bemerkenswert ist, dass Narayan die Figur des Fremden an einer Stelle mit der Figur des Kolonialisten gleichsetzt. Er bezeichnet Leute aus Auroville, die sich nicht mit der tamilischen Kultur auseinandersetzen als „colonialists“ (I₃: 37). Jene würden ein Leben „a bit like in the colonial times“ führen (I₃: 37).

¹⁹⁴ „Vellakkārar“ ist das tamilische Wort für Fremder oder Ausländer. Es bedeutet wörtlich „der weisse Mann“.

mit Europa verbunden und sein Aussehen lässt ihn nicht als Fremden auffallen. Aber dennoch meint er, auch hier „nicht ganz reinzupassen“:

„[...] and here, this is actually more my culture, I mean if I walk down the street no one is going like, say, ‘oh who is that weirdo’ or whatever, ‘where are you from’, but like as soon as you open like your mouth, basically, or you know what I mean, you also, I also notice like, [...] I, that you also don’t really feel at home here, or fit in here fully, you know.” (I₃: 39)

Das Gefühl, in Europa ein Aussenseiter zu sein, wird dadurch verstärkt, dass das Reden über seine Herkunft problematisch ist, was die folgende Aussage deutlich macht:

„[T]hen again the whole Auroville-thing is also is also always a bit like, wow, tricky or like how to explain to other people, cos if you tell them they’ll think it is an absolute sect [...], and you know then people would think, ‘were you crazy’, or ‘where are you [betont] coming from’, you know.” (I₃: 84)

Die Erfahrung, die aus der Spannung resultiert, dass Narayan sich weder in Indien noch in Europa wirklich zugehörig fühlt, beschreibt er als „the curse for the rest of my life“ (I₃: 39). Sein Selbstbild kontrastiert er mit dem Bild einer Person, die sich mit ihrer Nationalität identifiziert. Dass aus Narayans Perspektive diese Identifikationsleistung die Identitätsfrage „entproblematisiert“, zeigt folgendes Zitat:

„you are Swiss and you grew up in Switzerland and then you know you have your identity I guess” (I₃: 39).

Narayan will sich aber keine **nationale Identität** zuschreiben:

„[B]ut I guess, I also, I don’t really, I have a German passport but I don’t really feel German, I don’t really feel Dutch, I don’t really feel Indian, or I feel a bit of everything, you know, I guess.” (I₃: 78)

In dieser Zurückweisung von einer nationalen Identität und speziell in der Aussage „I feel a bit of everything“ zeigt sich die Figur des **globalen Selbst**. Diese Identitätsfigur hat für Narayan einen positiven Charakter, assoziiert er sie doch mit den Eigenschaften wie Offenheit und Ungebundenheit.

Der Figur des globalen Selbst ähnlich ist die des **Aurovillianers**: beide weisen sich dadurch aus, dass sie die Identifikation mit einer Nation „überwunden“ haben. Der Aurovillianer wird wie folgt charakterisiert:

„[...] but I think that [...] growing up in Auroville, you don't have, I mean, that is the idea, one of the ideas, you don't have the religion and the nationality and those strong sentiments. It is more like I guess you feel like you are Aurovillian and you are part of this community and all.” (I₃: 39)

Der „Aurovillianer“ entspricht in diesem Sinne einem Idealtyp. Dass Narayan diesen Idealtyp in sich verwirklicht sehen möchte, zeigt sich an seiner Zurückweisung einer nationalen Identität und an der Betonung seiner global ausgerichteten Identität.¹⁹⁵ Auch lehnt Narayan die Zugehörigkeit zu einer Religion ab.¹⁹⁶ Er distanziert sich entschieden von institutionalisierten Religionen, denn jene würden dem Individuum bestimmte Verhaltensnormen aufzwingen und es in seiner Freiheit einschränken:

„I always just have a bit of trouble then with people who always think that [betont] is the only way and try to like convert everyone else. [...] and I am like, ja, okay, I mean, but, like, I have my own way of and I don't want to, ja follow.” (I₃: 82)

Diese Falldarstellung soll mit ein paar Ausführungen zur **kollektiven Identität** abgeschlossen werden. Narayan differenziert zwischen den Leuten, die sich bewusst dafür entschieden haben, nach Auroville zu gehen, und jenen, die in Auroville geboren worden sind (I₃: 15). Die Gegenüberstellung der ersten und zweiten Generation ist der Dreh- und Angelpunkt für Narayans Konstruktion einer kollektiven Identität, nämlich des Kollektivs der zweiten Generation (bspw. I₃: 21, I₃: 31).

Die Leute der ersten Generation zeichnen sich aus Narayans Perspektive dadurch aus, dass sie den „classic way“ gehen, das heisst in Narayans Worten „going to the *Matrimandir* everyday and [...] reading Mother and Sri Aurobindo all day long” (I₃: 21).¹⁹⁷ Es zeigt sich in Narayans Erzählung, dass er in einem konfliktiven Verhältnis zu diesen Leuten und dem „classic way“ steht – und seine Erfahrung auf die zweite Generation extrapoliert:

¹⁹⁵ Dieser Idealtyp scheint sich in Auroville nicht durchgesetzt zu haben. So antwortet Narayan auf die Frage, ob sich die Leute in Auroville mit einer Nationalität identifizieren, folgendermassen: „yeah, I mean, you always say like, not at all, but in a way, like everywhere else, they do. You know, sure, I mean, you have like, the Germans will, there is even German video evenings or whatever, and you would have like, the Germans will generally more like also stick together, maybe, or a certain communities will have more Frenchies, like the French community and some are more German. In a way, I mean, the idea of Auroville is, it doesn't matter.“ (I₃: 76).

¹⁹⁶ Er bezeichnet sich hingegen als eine „spiritual person“ (I₃: 21) und betont seine „spirituelle Seite“ (I₃: 80).

¹⁹⁷ Für Narayan gibt es aber auch Leute der ersten Generation, wie beispielsweise seine Eltern, welche nicht diesen „classic way“ gehen würden (I₃: 21).

„and I guess it can be really hard also for many of the young people cos they feel like, oh they are not understood then by the older people, or the people who are quite like, into like, into the very like extreme, maybe too extreme following of like Mother’s ideals or whatever [...]“ (I₃: 96)

Narayan spricht nur in Bezug auf die zweite Generation, das heisst in Bezug auf „the young people“, von einem kollektiven Wir. Dieses Kollektiv konstituiert sich aus der Erfahrung, dass sich die zweite Generation in Bezug auf die Vorstellung, was es bedeutet, in Auroville zu leben, grundlegend von der ersten Generation unterscheidet. Die Grenzziehung zwischen der ersten und zweiten Generation findet ihren deutlichsten Ausdruck in der folgenden Aussage: „[O]h it would be cool to start an own little community somewhere else [...]“ (I₃: 45)

Die Konzeption des Kollektivs der zweiten Generation wird zudem durch die Vorstellung gestärkt, dass sie als Kinder des Projektes „Auroville“ den „Auroville spirit“ (I₃: 31) in sich tragen würden. So beschreibt Narayan die zweite Generation als „the young people who have that maybe, that feeling and that spirit“ (I₃: 31). Dieser „spirit“ weist sich für Narayan in einem gesteigerten Bewusstsein in Bezug auf sich selbst und seine Umwelt aus, wie auch in der Offenheit und Toleranz gegenüber Leuten aus anderen Kulturen (I₃: 31).

3.4 Falldarstellung – Perumal

3.4.1 Kurzbiographie

Perumal wurde 1980 in Auroville geboren. Seine Mutter kommt aus Frankreich, sein Vater aus den Niederlanden, Perumal hat jedoch die Schweizer Staatsbürgerschaft. Bis er mit 22 Jahren nach Zürich zog, lebte er in Auroville. In der Schweiz hat Perumal eine Lehre als Automechaniker gemacht und daraufhin als Mechaniker in einer Autogarage und auf dem Flughafen Zürich gearbeitet. Seit er in die Schweiz kam, ging er wenige Male zurück nach Auroville, um seine Familie zu besuchen. Perumal kann es sich heute nicht vorstellen, wieder in Auroville zu leben. Dennoch zeigt sich in seiner Erzählung die Rückkehrthematik auffällig ausgeprägt. Zu erwähnen ist auch, dass Perumals Biographie von der Erfahrung geprägt wurde, dass er in Indien in die Drogenszene geriet und rauschgiftabhängig wurde, was ihn damals dazu veranlasste, Auroville zu verlassen. In der Schweiz konnte er seine Sucht mit einem Methadonprogramm überwinden. Er ist seither nicht wieder rückfällig geworden.¹⁹⁸

¹⁹⁸ Auf die Drogenthematik kommt Perumal im Interview zum ersten Mal im Zusammenhang mit der Frage, weshalb er Auroville verlassen habe, zu sprechen und berichtet dann in einem unemotionalen und distanzierten Erzählmodus über seine Erfahrung als Drogenabhängiger (Paragrafen 32 bis 68). Danach greift er das Thema nicht wieder auf.

3.4.2 Falldarstellung

Konstruktion der Lebenswelt

Auf die Frage, wie es für ihn war, in Auroville aufzuwachsen, antwortet Perumal: „hm, well, it was very, totally different“ (I₄: 2).¹⁹⁹ In der darauf folgenden Einstiegserzählung wird deutlich, dass es drei Aspekte sind, welche Perumal seine Biographie, verglichen mit jemandem, der im Westen aufwächst, als „gänzlich verschieden“ qualifizieren lassen. Einerseits ist es die Gegebenheit, dass sein Aufwachsen davon geprägt war, einer Minderheit anzugehören, und zwar einer Minderheit, die er als eine ethnische Minderheit bestimmt.²⁰⁰

„But yeah, it was really interesting, I mean especially being just a few white people amongst all these, all the Tamil people.“ (I₄: 2)

Der zweite Aspekt bezieht sich auf die Frage der Identität. So meint Perumal, dass seine Erfahrung deshalb „anders“ sei, weil er aufgrund seiner Biographie mit der Frage nach Zugehörigkeit konfrontiert wurde und ständig seine Identität verhandeln musste. Jemand der im Westen aufwächst, hätte hingegen eine eindeutige und unproblematische Identität.²⁰¹

„I remember as a, as a child growing up, like, I, yeah it was always this question of like identity and belonging to somewhere. [...] Yeah, so it was always this thing like yeah, where am I from, you know. And, and when foreigners would come or other friends they were either English or American or something and they really had that identity.“ (I₄: 2).

Drittens führt er die Andersartigkeit seiner Erfahrung darauf zurück, dass er in einer Umgebung aufgewachsen sei, die sich über eine sehr stark ausgeprägte Freiheit ausweist:

„Yeah, and then the, the, the freedom-side of it, where we grow up in Auroville, [...] there is just so much freedom.“ (I₄: 2)

¹⁹⁹ Dass Perumal seine Erzählung mit dem Kontrast zwischen seiner Erfahrung und der Erfahrung, die jemand macht, der im Westen aufwächst, einleitet, ist möglicherweise auf die Struktur der Gesprächssituation zurückzuführen, adressiert er nämlich seine Erzählung an eine Person, die aus seiner Perspektive den Westen repräsentiert.

²⁰⁰ Perumal scheint davon auszugehen, dass jemand, der im Westen aufgewachsen ist, sich mit der Mehrheitsgesellschaft identifiziert und deshalb seine Erfahrung, einer Minderheit anzugehören, nicht mit ihm teilt.

²⁰¹ Diese Aussage ist erstaunlich, liesse sich doch annehmen, dass die Leute aus Auroville gerade aufgrund ihrer Erfahrung, sich von der Mehrheitsgesellschaft zu unterscheiden, eine ausgeprägte Gruppenidentität haben.

Für die Rekonstruktion von Perumals Lebenswelt erweist sich dieser dritte Aspekt zentral, und dies in doppelter Hinsicht. Einerseits lassen sich in Bezug auf die Freiheitsthematik die Eigenheiten erkennen, die Perumal den Dimensionen zuschreibt, auf die er sich in seiner Erzählung bezieht. Andererseits lassen sich über den Freiheitsaspekt die Differenzen zwischen diesen Dimensionen herausarbeiten. Im Folgenden werden in einem ersten Schritt die beiden Dimensionen „lebensweltliches Auroville“ und „Westen“ in Bezug auf das Freiheitsmoment besprochen. Weil in Perumals Argumentationslogik diese beiden Dimensionen eng miteinander verkoppelt sind, werden sie auch in den folgenden Ausführungen ineinander verschränkt dargestellt. Im zweiten Schritt wird die Dimension „ideelles Auroville“ mit Blick auf die Freiheitsthematik erörtert.²⁰²

Dimension „lebensweltliches Auroville“ und „Westen“

Es ist Perumals lebenspraktische Erfahrung, welche ihn von Freiheit in Auroville reden lässt: „You can“, so sagt er „really do whatever you want“ (I₄: 2). Diese Freiheit führt er darauf zurück, dass es in Auroville keine autoritären Figuren wie Eltern, Lehrer, oder gar die Polizei gibt, welche über das Individuum verfügen.²⁰³ Dieses Bild untermauert Perumal mit der folgenden Beschreibung des Westens:

„I think it is just totally different than growing up in, in the West, where there’s social structure and hierarchy.“ (I₄: 2)

Der Aspekt der Freiheit wird zudem in Bezug auf die Bewertung der Pluralisierung von Lebensläufen thematisiert. Perumal beschreibt Auroville als Ort, in dem der Herausbildung von Individualität ein positiver Wert zugeschrieben und in welchem die Individualisierung von Lebensvollzügen aktiv gefördert wird. So würden in Auroville Regelungen und Standardisierungen, die den individuellen Lebensvollzug normieren, fehlen, was den Raum für Kreativität eröffne (I₄: 2). In Bezug auf den Westen hebt er hingegen die Uniformität der Lebensläufe hervor und will diese als Ausdruck der anti-individualistischen Ideologie des Westens lesen. Das wird im folgenden Zitat deutlich, in welchem er mit Blick auf den Westen die Ausrichtung an spezifischen Zielen, wie Bildung, Geld und Arbeit betont und bezüglich Aurovilles die Ausrichtung an der Person unterstreicht:

²⁰² Eine weitere Dimension, auf die sich Perumal in seiner Erzählung bezieht, ist Indien. Dass er Indien und Auroville voneinander differenziert, veranschaulicht die folgende Aussage: „I mean I love India [betont] in general, you know. It’s not only, it’s not Auroville, and I miss mostly some people in Auroville, but otherwise it’s mostly like India [...]. And, I really love India; and Auroville itself, I mean, I don’t know, I can’t say I miss it too much“ (I₄: 94). Weil aber Perumal die Dimension „Indien“ über dieses Abgrenzungsmoment hinaus nicht weiter bestimmt, wird sie in den folgenden Ausführungen nicht berücksichtigt.

²⁰³ So sagt Perumal: „[T]hey really let it up to the kid, you know, to decide what they’re doing.“ (I₄: 2).

„[Y]ou know, it’s not just about, ahm, getting a high education and making money and having a secure job, you know. That is kind of the brain washing you get here. But there, it is much more just about like, ahm [räuspert sich], yeah just doing what’s, ahm, what’s best for the, for the child at that, at that moment and to develop your interest and your skills and, and not to always be like compared with all the others like saying, ‘this is, this is good, this is how you should be at this point in your life’, you know.“²⁰⁴ (I₄: 2)

Eine andere Aussage, die Perumals Vorstellung der uniformierten und von institutionellen Strukturen geprägten Lebensgestaltung im Westen veranschaulicht, ist Folgende:

„You know, I wouldn’t want to live here the rest of my life and just live a normal life here, you know, like you work five days a week, you have four weeks holiday here, and you, you go with your family on holiday.“ (I₄: 88)

Hier ist aber anzumerken, dass in Bezug auf die Handlungsoptionen, die Auroville und der Westen dem Individuum bieten, sich ein gegensätzliches Bild zeigt. So ist nämlich der/die Einzelne in Auroville in seinem Handlungshorizont eingeschränkt, weil die Gemeinschaft dem Individuum keinen breit gefächerten Handlungsspielraum eröffnet. Das zeigt sich beispielsweise an der fehlenden Möglichkeit eine Ausbildung zu machen: „in Auroville I couldn’t really do the study I am doing now“ (I₄: 88).

Perumals Ausführungen lassen erkennen, dass das Freiheitsnarrativ zu seiner weltanschaulichen Überzeugung geworden ist. Dies lässt sich mit folgender Aussage illustrieren:

„[...] like the last thing I wanna do is be a slave of the system [...]. And it’s just totally like devil-circle, you know you are just like, totally stressing out doing some shitty job to, to earn the money to buy bullshit which you don’t even want.“²⁰⁵ (I₄: 88)

Gemäss Perumals idealtypischen Lebensentwurfs sollte man hingegen „really do what you love and love what you do“ (I₄: 92). Dies würden in seiner letzten Konsequenz darin resultieren, dass „das Nirvana erreicht wird“ (*achieve Nirvana*, I₄: 92).²⁰⁶

²⁰⁴ Zur institutionellen Verankerung der Individualisierung in Auroville, siehe auch I₄: 76.

²⁰⁵ Es ist bemerkenswert, dass Perumal hier ein System skizziert, welches so wirkmächtig ist, dass es sogar die individuellen Bedürfnisse zu manipulieren vermag.

²⁰⁶ Verortet man die Aussage „das Nirvana erreichen“ im weiteren Erzählkontext, wird deutlich, dass sie nicht mit buddhistischen Erlösungskonzeptionen in Verbindung zu bringen ist, sondern, dass sie als Metapher für „ein zufriedenes oder erfülltes Leben führen“ zu lesen ist.

Interessanterweise problematisiert Perumal den Freiheitsaspekt in mehreren Erzählpassagen, obschon er ihm offensichtlich eine grosse Wichtigkeit zuschreibt. So betont er, dass es in Auroville zu viel der Freiheit gäbe (bspw. I₄: 2) und dass es gut wäre, mehr „Struktur“ und „Führung“ zu bekommen:

„But, I mean, yeah just maybe some more structure, you know growing up there it’s definitely a great place to grow up, but if there was more structure and more maybe guidance for the youth, you know, like proper schools, that definitely would be good, I think.” (I₄: 68)

Dies sagt er zwar im Hinblick auf seine eigenen Biographie, doch lässt sich in der Erzählung auch eine Generalisierung erkennen, wenn er beispielsweise sagt, es sei „too much freedom for, for a kid“ (I₄: 2). Diese Beobachtung ist in Anbetracht dessen, dass sich Perumals Kritik an der Freiheit gegen den dominanten Diskurs richtet, besonders bemerkenswert. In den anderen Interviews wird der Freiheitsaspekt nämlich entschieden positiv bewertet und diese Positivität nicht in Frage gestellt.

Dimension „ideelles Auroville“

Vorab zur Besprechung des Freiheitsaspektes ist festzuhalten, dass sich in Perumals Erzählung die Differenzierung zwischen dem lebensweltlichen und ideellen Auroville hinsichtlich zweier Aspekte zeigt. Einerseits betont Perumal die Diskrepanz zwischen den Idealen des Projekts „Auroville“ und dem effektiven Lebensvollzug der Gemeinschaftsmitglieder:

„[T]hey say, yeah, we are here to live for that like, idealism which is Auroville and they preach what the Mother says and everything, but actually they are worse than any other politician anywhere, I don’t know, they just say this but they live totally different lives.” (I₄: 66)

Andererseits führt Perumal aus, dass er sich nie reflexiv mit den Idealen Aurovilles auseinandergesetzt habe:

„I mean, I always heard people talking about Mother and Sri Aurobindo and yeah, my mum was reading the Mother’s *Agendas* and so I always had kind of a picture of, of her and what she was thinking and saying. But, yeah, I was never like, ahm, too much into it, or like questioning like, like, or wanting to know that much about, about their philosophy and everything.” (I₄: 28)

Bemerkenswert in diesem Zusammenhang scheint, dass gemäss Perumals Ausführungen die Gemeinschaft die Auseinandersetzung mit den Idealen nicht institutionalisiert. Folgt man Perumals Argumentationslogik, ist diese Gegebenheit auf das Freiheitsideal der Gemeinschaft zurückzuführen.

Denn eine institutionell verankerte und damit verbindliche Beschäftigung mit der Philosophie des Projekts „Auroville“ würde eine Spannung zum gemeinschaftlichen Ideal der Freiheit erzeugen. So sagt Perumal, dass in der Schule nur dann über die Philosophie von Sri Aurobindo und Mira Alfassa gelehrt wurde, wenn dies der explizite Wunsch der Schüler gewesen sei (I₄: 28).

Als Jugendlicher interessiert sich Perumal aber nicht für die Ideale der Gemeinschaft. Im Gegenteil, sie repräsentierten für ihn das Establishment, das „System“ (!), von welchem er sich deutlich distanzieren wollte:

„[...] as teenagers you just wanna be like a normal kid, you know, you don't wanna be like in this weird community which is called Auroville and these, these two philosophers, like spiritual leaders, [...] and you know as a teenager, yeah forget it, [...] and let's say 'fuck off' to the system, and all, so, for a long time most of us were just not really interested and we just kind of ignored it.” (I₄: 28)

Trotz seiner Indifferenz gegenüber den gemeinschaftlichen Idealen und seiner ihnen gegenüber einst vollzogenen Distanzierung schreibt Perumal diesen heute einen positiven Wert zu. Er spricht von Mira Alfassas als „pure“ (I₄: 28) und „true“ (ebd.) und bezeichnet ihre Lehren als „attractive“ (ebd.) und „beautiful“ (ebd.). Auch dieser Punkt lässt sich mit dem Aspekt der Freiheit verknüpfen. Denn Perumal wertschätzt die Philosophie Mira Alfassas deshalb, weil sie weder eine restriktive Wirkung auf das Individuum habe noch einen Exklusivitätsanspruch beanspruche:

„it was just totally free and like I, I, I never heard something, ahm, well, like some spiritual teaching that was more like, let's say that gave you more freedom or, or was more true, cos I think their philosophy it's really, it's just, it's for everyone and it's definitely not like a religion or a way of, like controlling how you think or something [...].” (I₄: 28)

Diese Aussage veranschaulicht einerseits, dass die Philosophie, die dem Projekt „Auroville“ zugrunde liegt, für Perumal ein exemplarischer Ausdruck des Freiheitsideals ist. Andererseits differenziert Perumal hier dezidiert zwischen den spirituellen Lehren Mira Alfassas und religiösen Lehren. Letztere stehen aus seiner Perspektive in einem unüberwindbaren Spannungsverhältnis zur Freiheit des Individuums. Religion ist, so sagt Perumal, „something where they are trying to control what you think and believe and act“ (I₄: 28), und das steht für ihn im fundamentalen Widerspruch zu Auroville.

Abschliessend ist festzuhalten, dass es unbestimmt bleibt, welches die spezifischen Elemente der Lehre Mira Alfassas sind, die Perumal als „attractive“ und „beautiful“ qualifiziert. Die gemeinschaftlichen Ideale scheinen für Perumal keine scharfen Konturen zu haben. Diese

Beobachtung wird auch dadurch bestätigt, dass Perumal offensichtlich ein differenziertes Vokabular fehlt, über die Ideale zu sprechen:

„[...] if you really believe in the ideal, in the ideals of Auroville, then you have to [...] just go there a hundred percent and work for the divine or whatever you believe in, you know, and, and I think this is the only way, like, just go and do what you, what your passion is and what you think you can do to make this world maybe a better place, or something, you know, just do that.” (I₄: 86)

Identitätskonstruktion

Auch in Perumals Erzählung ist die Frage nach Identität und Zugehörigkeit ein Schlüsselthema. Schon in der Einstiegserzählung nehmen Aussagen bezüglich seiner Zugehörigkeit viel Platz ein und im Verlauf des Gesprächs kommt er häufig darauf zu sprechen. Bemerkenswert ist, dass Perumal die Frage nach seiner Identität nicht nur im Interview ausführlich thematisiert, sondern auch sagt, dass diese Frage schon in seiner Kindheit ein zentrales Thema für ihn gewesen sei:

„[...] I remember as a, as a child growing up, like, I, yeah it was always this question of like identity and belonging to somewhere. And like when people would ask me like where I am from and all I would be like, yeah my mum is French, my dad is Dutch, I grew up here and like, ah, I feel more Indian than anything. Yeah, so it was always this thing like yeah, where am I from, you know.” (I₄: 2)

Eine zentrale Identitätskategorie in Perumals Erzählung ist die „**globale Identität**“. Die Figur des globalen Selbst taucht bereits in der Einstiegspassage auf und bleibt während der ganzen Erzählung ein wichtiger Bezugspunkt für seine Selbstpositionierung:

„[...] I am Indian at heart, I am half French, half Dutch, and Swiss on paper, so it's yeah, pretty much, I don't, like say, I am from anywhere, I am just like international.”²⁰⁷ (I₄: 2)

Perumals Skizzierung seiner eigenen globalen Identität weist frappierende Ähnlichkeiten mit den Identitätsnarrativen der anderen Interviewpartner auf. Eine globale Identität zu haben bedeutet für ihn namentlich, sich nicht mit einer einzigen geopolitischen Größe zu identifizieren: „[Y]ou're not tied

²⁰⁷ Dieses Identifikationsmuster bleibt aber in der Erzählung nicht in dieser Eindeutigkeit bestehen, sondern wird verschiedentlich verkompliziert. So beschreibt sich Perumal nicht nur als „Indian at heart“, sondern auch als „Aurovillian at heart“ (I₄: 106). Schweizer ist er mittlerweile mehr als nur „auf dem Papier“, denn er hat eine „Swiss mentality“ (I₄: 104) angenommen und fühlt sich in Zürich zuhause (I₄: 82). Zürich ist aber ein „home away from home“, denn Auroville ist weiterhin sein zuhause (I₄: 2). Und obschon er sagt, er sei „Indian at heart“ grenzt er sich auch von der „indischen Mentalität“ ab und betont, dass er mittlerweile mehr „Europäer“ geworden sei (I₄: 104). Ausserdem spricht er nie über seine Identität als Franzose oder Niederländer.

down to any specific identity” (I₄: 2), heisst es bei ihm wortwörtlich. Positiv ausgedrückt zeichnet sich jemand, der eine globale Identität hat, vornehmlich durch seine Ungebundenheit und Weltgewandtheit aus. Diese Ungebundenheit macht ihn weltoffen und neugierig: „it really opens up your horizons and your view“ (I₄: 2). Die positiven Eigenschaften einer global ausgerichteten Person akzentuiert Perumal, indem er ein Bild von Leuten skizziert, die dem globalen Selbst diametral gegenüber stehen. Es handelt sich dabei um Leute, die sich mit einem einzigen Ort, oder wie im folgenden Zitat mit einer Nation, identifizieren:

„You know, it’s, I think people who, who are like stuck with one identity, ahm, like, for example someone who grows up here in Switzerland and never really goes out and it’s just, yeah, it’s just kind of, you are like blind to the rest of the world.“ (I₄: 2)

Perumal führt seine globale Identität auf Auroville zurück. Es sind für ihn die Bedingungen, die das lebensweltliche Auroville eröffnet, die ihn zu einem global ausgerichteten Selbst gemacht haben. Daher zeichnen sich für Perumal alle Leute, die in Auroville aufgewachsen sind, über diese Weltgewandtheit aus (I₄: 2). Die Ungebundenheit und Offenheit gegenüber der Welt ist für Perumal ein bestimmendes Charakteristikum des Kollektivs und damit auch ein wichtiges Abgrenzungsmoment gegenüber Leuten, die nicht in Auroville aufgewachsen sind.

Die Vorstellung des **kollektiven Wir** wird auch über die Abgrenzung der Gemeinschaft von den Leuten aus den benachbarten Dörfern wirkmächtig. Das Gemeinschaftsgefühl speist sich in diesem Fall aus einer ethnisch qualifizierten Andersartigkeit, wie die bereits eingangs zitierte Aussage deutlich macht:

„But yeah, it was really interesting, I mean especially being just a few white people amongst all these, all the Tamil people.“ (I₄: 2)

Diese Gegenüberstellung von den Leuten aus den Dörfern und den Leuten aus Auroville wird in der folgenden Aussage verdeutlicht:

„They really don’t know, like, who we are, and what we are doing there and all.“ (I₄: 22)

Ausserdem zeigt sich in Perumals Erzählung, dass während seiner Kindheit das konstitutive Gegenüber der Wir-Identität die Touristen und Besucher waren, die nach Auroville kamen:

„And I remember as a kid also, [...] we were like pretty closed off to tourists, to people visiting, you know, we're like, 'who are you, man, [...] you don't fit into our like, little circle' and all.” (I₄: 66)

Gegenüber dem Kollektiv zeigt Perumal eine ambivalente Haltung. Einerseits identifiziert er sich mit der Gemeinschaft. Dies zeigt sich, wenn er von dem kollektiven, das Individuum vereinnahmenden „Wir“ spricht, das sich über gemeinsame lebenspraktische Erfahrungen ausweitet.²⁰⁸ Andererseits stellt er sein Zugehörigkeitsgefühl zur Gemeinschaft in Frage:

„But, yeah, no actually, there was not very, like a very strong sense of community, I think, for me.“ (I₄: 24)

Perumals Ambivalenz bezüglich seiner Zugehörigkeit zur Gemeinschaft ergibt sich daraus, dass er sich in der Gemeinschaft als **Aussenseiter** fühlt. Aus Perumals Perspektive lässt sich die Gemeinschaft in eine Mehrheits- und Minderheitsgruppe differenzieren. Die grosse Mehrheit der Gemeinschaftsmitglieder zeichnet sich dadurch aus, dass sie einen ausgeprägten Kontakt zu ihrem Herkunftsland aufrechterhalten hat. Typisch für diese Leute ist, dass sie genug Geld haben, um regelmässig nach Europa oder Amerika zu fahren und, so betont Perumal, jeweils mit verschiedenen materiellen Dingen zurück nach Auroville kommen (I₄: 6). Perumal grenzt sich von dieser Gruppe ab. Das wird daran deutlich, dass er diese Leute etwas abwertend als „the Europeans“ (I₄: 14) bezeichnet. Er identifiziert sich hingegen mit den wenigen Gemeinschaftsmitgliedern, die keine Verbindung zum Herkunftsland ihrer Familie haben, sich dafür aber durch viel ausgeprägtere Beziehungen zu den Leuten aus den angrenzenden Dörfern auszeichnen (I₄: 14):

„[B]ecause most of them were either French, or English, or American and they had rich parents and they would like go back to America every once in a while or France or whatever, [...]. And, cos yeah, my parents never really had money to like take us on summer holiday outside of India and yeah kind of, I was just stuck there.” (I₄: 6)

Als Aussenseiter nimmt sich Perumal auch im tamilischen Kontext wahr. Denn obschon er sich mit seinen tamilischen Freunden identifiziert,²⁰⁹ gelingt es ihm nicht, die Differenz zu überwinden:

²⁰⁸ „But, for us, growing up there, it was like, yeah, basically everywhere you go, you are, you are a foreigner“ (I₄: 2). Die Identifikation mit dem Kollektiv zeigt sich auch in der folgenden Aussage: „I am Aurovillian at heart“ (I₄: 106).

²⁰⁹ „[...] I really felt also like a local Indian, because I was spending lot of time with my Tamil friends [...]” (I₄: 14).

„You know, it's like, yeah, you, you feel like one of the locals and you kind of belong to the whole scene but then again you are also, yeah, you grew up in this kind of secluded community [...]. So, yeah I mean, like, even if you're really well integrated and you speak Tamil and have lot of Tamil friends and all, in the end you're, you're not one of them, you know, you, you're a foreigner.” (I₄: 10)

Als Aussenseiter fühlt sich Perumal auch in Europa.²¹⁰ In Europa ist es insbesondere die Schwierigkeit, oder gar Unmöglichkeit den Leuten über seine Herkunft zu erzählen, welche ihn seine Andersartigkeit wahrnehmen lässt. So sagt er:

„[...] only if [...] they're kind of more open and stuff then I am like, I tell them a bit about Auroville or something. Because otherwise it'll go on for ages, you know. It's really complicated. I tried to avoid it, because it sounds, a lot of people, probably sounds, it's, they think it's like a sect or something, if you really tell them the idealism about it, or, like the founder, Mother and Sri Aurobindo and 'oh why is she called the Mother' and all that.” (I₄: 102)

Abschliessend ist festzuhalten, dass sich Perumal in Europa, und spezifisch in der Schweiz nicht nur als Aussenseiter fühlt. Er sagt, dass er mittlerweile in Zürich zuhause sei, obschon Zürich sein „home away from home“ (I₄: 2) sei. Besonders deutlich zeigt sich Perumals Zugehörigkeitsgefühl zur Schweiz daran, dass er sagt, er sei „probably even more Swiss than anything else in my way of thinking“ (I₄: 112) und sich selbst gar eine „Swiss mentality“ (I₄: 112) zuschreibt. Perumal identifiziert sich mit der Figur des Schweizers, indem er hier bestimmte Anschauungsweisen und Einstellungen als schweizerisch essenzialisiert und sie sich zueigen macht. Diese Positionierung bleibt aber in der Gesamtbetrachtung der Erzählung und im Vergleich zu anderen Identitätsfiguren marginal.

²¹⁰ Auffällig ist, dass Perumal wenig über seine Erfahrungen in Europa spricht und in Bezug auf den europäischen Kontext kaum Aussagen zur Identitätsthematik macht. Eine Identitätsfigur, die im europäischen Kontext auftaucht, ist jene des „Rauschgiftabhängigen“. Weil diese Identitätsfigur aber keine Auskunft über die Gemeinschafts-Thematik gibt, wurde sie nicht berücksichtigt.

Kapitel 4 – Die Konstitution der Gemeinschaft

Das vorausgegangene Kapitel leistete eine systematische Aufbereitung des Datenmaterials. Diese Systematisierung des Materials lässt Regelmässigkeiten und Parallelen in den Erzählungen erkennen. Einerseits zeigen sich Ähnlichkeiten im Vokabular und in der Ausdrucksweise der InterviewpartnerInnen, andererseits weisen die Erzählungen Gemeinsamkeiten bezüglich ihres thematischen Inhaltes auf. Es zeichnet sich ein bestimmtes Repertoire an Themen ab.

Die folgenden Ausführungen knüpfen an diese Beobachtung an und leisten eine theoretisch angeleitete Analyse dieser Erzählmuster. Es wird versucht, die Logik in der Darstellung der Gemeinschaft und des Westens zu verstehen. Hierzu werden die Eigenheiten und Spezifika, mit welchen die InterviewpartnerInnen die Gemeinschaft und *vice versa* den Westen beschreiben, herausgearbeitet. Es geht darum, Grundfiguren und Muster im Reden über die Gemeinschaft und das konstitutive Aussen fallübergreifend zu besprechen. Zudem ist die folgende Analyse von der erkenntnisleitenden Frage motiviert, wie denn die Herstellung und Aufrechterhaltung der Gemeinschaft zu erklären ist. Es wird somit darum gehen, die Mechanismen zu verstehen, welche Auroville als Gemeinschaft konstituieren. Dabei interessieren besonders die strukturellen und institutionellen Bedingungen, die das Bestehen der Gemeinschaft gewährleisten.

Lassen sich anhand der biographischen Erzählungen, auf welchen diese Arbeit fusst, überhaupt Aussagen zu der „dahinter liegenden Realität“ machen? Können aus den biographischen Erzählungen Erkenntnisse über die Gemeinschaft gewonnen werden? Diese wichtigen Einwände ergeben sich aus dem konstruktivistischen Paradigma, in das sich diese Arbeit einschreibt. Dieses besagt, wie im Kapitel 2 ausgeführt, dass die biographischen Erzählungen nicht als Abbildung der Realität jenseits der Texte, sondern primär als eigene narrative Produkte zu lesen sind. Die erkenntniskritischen Vorbehalte lassen sich aber mit dem Argument entschärfen, dass die Erzählungen, obschon ihnen kein wirklichkeitsabbildender Charakter zugeschrieben wird, als Fortsetzung einer breiteren Erzählpraxis verstanden werden. Die Erzählungen sind *Produkte* bestimmter sozio-kultureller Entstehungsbedingungen und nicht blosses Ergebnis der aktuellen Kommunikationsbeziehung. So informieren die Erzählungen über die eigenen sozialen, kulturellen und strukturellen Bedingungen, die ihnen vorausgehen und die sie in ihrer je spezifischen Formen hervorgebracht haben.

4.1 Die Relevanz der gemeinschaftlichen Ideale für die individuelle Lebenspraxis

Die InterviewpartnerInnen differenzieren in aller Deutlichkeit zwischen einem „lebensweltlichen“ und einem „ideellen“ Auroville. Diese Unterscheidung zweier voneinander getrennter Dimensionen lässt

sich beispielsweise in Aussagen erkennen, die besagen, dass die Kindheit der Befragten nicht von den Idealen des Projekts „Auroville“ geprägt wurde. Solche Aussagen finden sich in allen Erzählungen.²¹¹

Aus analytischer Perspektive wird die Nicht-Wirkmächtigkeit der Ideale bei den Befragten dadurch bestätigt, dass die Erklärungs- und Deutungsmuster der Befragten nicht von der *offiziellen* Philosophie Aurovilles strukturiert werden. Das Vokabular und die Ausdrucksweise der InterviewpartnerInnen sind nicht von den gemeinschaftlichen Idealen gefärbt. Die Erzählungen lassen auch erkennen, dass die InterviewpartnerInnen gar keine differenzierte Vorstellung von den Idealen des Experiments „Auroville“ haben. Den Idealen wird zwar ein positiver Wert zugeschrieben, doch ihr Inhalt bleibt unqualifiziert. Die GesprächspartnerInnen scheinen über kein Vokabular zu verfügen, mit dem sie die Ideale der Gemeinschaft artikulieren und die ideellen Konzeptionen reproduzieren können. Sie scheinen mit dem sprachlichen Umgang mit den Idealen nicht vertraut zu sein.²¹² Die Ideale bleiben *leere Signifikante*.

Die Analyse lässt aber erkennen, dass die Befragten in ihren biographischen Erzählungen auf Elemente des ideellen Diskurses zurückgreifen. Hier ist beispielsweise der Aspekt der individuellen Freiheit zu nennen.²¹³ Während der Aspekt der Freiheit des Individuums in der Philosophie der Gründerfiguren ein konstitutives Element ihres umfassenden religiösen Deutungssystems ist – die freie Entwicklung des Individuums ist eine Bedingung für die *divine transformation* des Einzelnen –²¹⁴, betten die InterviewpartnerInnen das Freiheitsmoment nicht in ein religiöses Deutungssystem ein. Die Freiheit hat für sie eine rein lebenspraktische Bedeutung.

Die Falldarstellungen zeigen, dass die Befragten in ihren biographischen Erzählungen ohne den normierten Deutungsdiskurs um die gemeinschaftlichen Ideale auskommen. Sie greifen ihn weder auf noch wird er in ihren Handlungen reproduziert.²¹⁵ Nichtsdestotrotz gibt es diesen Deutungsdiskurs, was mir zu betonen wichtig scheint. Der Deutungsdiskurs um die Ideale kommt nämlich in der Selbstdarstellung der Gemeinschaft im öffentlichen Raum (Homepage, Broschüren) zum Ausdruck. Der religiöse Deutungsdiskurs wird also auf der öffentlichen Ebene produziert und reproduziert, ist aber in den biographischen Erzählungen nicht wirkmächtig.

Diese Beobachtung ist für eine religionswissenschaftliche Analyse von grosser Bedeutung. Religionswissenschaftliche Studien werden häufig von der Annahme geleitet, dass religiöse

²¹¹ So beispielsweise, wenn sie sagen, dass sie in ihrer Kindheit nie von Mira Alfassa oder Sri Aurobindo gelesen hätten, und weder in der Schule noch zuhause darüber geredet wurde. Vgl. z.B. I₂: 96, I₄: 28.

²¹² Vgl. z.B. I₃: 19.

²¹³ Ein anderes Beispiel wäre die positive Bewertung der Pluralität und Diversität in Auroville.

²¹⁴ Vgl. dazu Kapitel 1.4.

²¹⁵ Die Ideale der Gemeinschaft sind nicht nur geistige, abstrakte Prinzipien, sondern haben auch eine handlungspragmatische Seite. Siehe dazu Kapitel 1.4.

Deutungssysteme das Handeln der Individuen bestimmen und soziale Ordnung gewährleisten.²¹⁶ Diese breit akzeptierte Grundthese erfüllt sich in den hier untersuchten Narrativen nicht. Im folgenden Exkurs wird die Rolle, die in kultur- und sozialwissenschaftlicher Theoriebildung der Wertespektive der Handlungsdimension für die Etablierung sozialer Ordnung zugeschrieben wird, diskutiert. In Anlehnung an eine von Niklas Luhmann formulierte Aussage soll hier danach gefragt werden, ob in religionswissenschaftlichen Abhandlungen „das Ausmass an religiöser Durchdringung des alltäglichen Erlebens und Handelns durchweg überschätzt“²¹⁷ wird?

4.2 Exkurs: Die Rolle der Werte- und Handlungsdimension für die soziale Ordnung

Es finden sich in der kultur- und sozialwissenschaftlichen Theorielandschaft verbreitete Ansätze, die den gesellschaftlichen Werten die zentrale Rolle in der Herstellung und Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung zuschreiben. Diese Position findet sich exemplarisch in Neil Smelers strukturfunktionalistischer Abhandlung „Theory of Collective Behavior“. Smelser entwirft im Zusammenhang mit seinen Ausführungen zum sozialen Handeln (*social action*) ein Konzept, das aus den Komponenten *values*, *norms*, *organized roles* und *facilities* besteht.²¹⁸ Diese Faktoren stehen in einer hierarchisch strukturierten Beziehung zueinander, wobei die Wertekomponente einen privilegierten Platz einnimmt. Die entscheidende Implikation dieser Hierarchisierung ist, dass Smelser damit der Wertekomponente die zentrale Rolle für die, wie er sagt, „integration of social order“²¹⁹ zuschreibt: Die soziale Ordnung und das soziale Handeln wird in dieser Konzeption von den Werten bestimmt.

Eine ähnliche Argumentationsweise bezüglich der Bewertung der Relevanz gesellschaftlicher Werte für die soziale Ordnung findet sich in Talcott Parsons' Theorie der „Wertintegration“. Jene besagt in ihren Grundzügen, dass die Integration und Geschlossenheit eines sozialen Systems durch sein Wertesystem gewährleistet und aufrechterhalten wird.²²⁰

Clifford Geertz ist eine weitere prominente Figur, die diesen Ansatz vertritt. Gemäss Geertz sind religiöse Symbole und Überzeugungen umfassende und systematisierte Konzeptionen einer

²¹⁶ Ein deutlicher Ausdruck davon, dass sich in der Religionswissenschaft die Vorstellung durchgesetzt hat, dass religiöse Symbolsysteme Handlungsmodelle sind und folglich soziales Handeln und soziale Ordnung über Symbol- und Wertesysteme zu verstehen sind, ist die zentrale Bedeutung, die der Rekonstruktion religiöser Symbolsysteme in der Religionswissenschaft zugeschrieben wird. Es sei hier beispielsweise an Fritz Stolz' Publikation „Weltbilder der Religionen“ gedacht, welche zu den „Klassikern“ religionswissenschaftlicher Arbeiten gezählt wird.

²¹⁷ Luhmann 2002: 217.

²¹⁸ Vgl. Smelser 1962: 24f.

²¹⁹ Smelser 1962: 33. Die Positionierung der Wertekomponente an der Spitze der Hierarchie impliziert ausserdem, dass die Ausprägung der anderen drei Komponenten von den *values* bestimmt wird und dass eine Modifikation der Werte eine Anpassung der Komponenten unterhalb der Werte erfordert. Daraus lässt sich schliessen, dass sich die Wertekomponente am schwierigsten verändern lässt.

²²⁰ Vgl. hierzu Parsons 1964.

allgemeinen Seinsordnung. Die Symbole haben einen doppelten Charakter. Einerseits will er sie als Entwürfe von Wirklichkeit verstehen, also als Modelle, welche die soziale Ordnung in eine symbolische Sprache übersetzen. Andererseits, und dies ist für das hier entwickelte Argument der entscheidende Punkt, sind religiöse Symbole gemäss Geertz Modelle *für* die Wirklichkeit und gewinnen dadurch formgebenden Charakter für die soziale Ordnung.²²¹ Dies führt Geertz darauf zurück, dass religiöse Überzeugungen und Symbole im Menschen bestimmte Dispositionen erzeugen, die das Individuum in seinem Handeln anleiten und somit die Gestaltung der sozialen Ordnung mitbestimmen.²²²

Dem gegenüber steht die Gruppe von Theoretikern, die sich gegen eine solche Betonung der Relevanz von Werten und Glaubensvorstellungen für die soziale Ordnung aussprechen. Hier sind beispielsweise Abercrombie et al. zu nennen. In ihrer Abhandlung „The Dominant Ideology Thesis“ kritisieren sie ebenso marxistische wie strukturfunktionalistische Ansätze, die von der oben ausgeführten Annahme ausgehen, „that there *is* a pervasive, dominant ideology which has the function of incorporation“.²²³ Die parsonsianische Vorstellung eines dominanten, die soziale Ordnung etablierenden und erhaltenden Wertesystems wird von ihnen hinsichtlich mehrerer Aspekte problematisiert. Auf zwei soll hier explizit hingewiesen werden: Einerseits kritisieren sie Parsons' Argument, dass sich die Bedeutung des Handelns nicht aus der Interaktion ergibt, sondern „out of the values which must exist prior to, and independently of, the performance of unit acts“.²²⁴ Andererseits argumentieren Abercrombie et al., dass Werte entgegen der parsonsianischen Annahme nicht notwendigerweise von einer Gruppe geteilt werden und dass die Leute häufig einen rein pragmatischen Bezug zu Werten haben.²²⁵

Die Beobachtung, dass die InterviewpartnerInnen eine sichtlich undifferenzierte Vorstellung von den Idealen der Gemeinschaft haben, lässt ganz dieser Kritik entsprechend die Frage aufwerfen, zu welchem Grad und in welcher Form die Ideale²²⁶ des Projektes „Auroville“ den Handlungsvollzug der Einzelnen anleiten. In den Erzählungen zeigt sich, dass die Befragten ihr Leben nicht auf die Umsetzung der Ideale fokussieren: Die InterviewpartnerInnen sind weder mit der Philosophie der Gemeinschaft vertraut noch stellen sie sich als Praktizierende von Sri Aurobindos *Integrale Yoga*

²²¹ Geertz 1987: 51f.

²²² Geertz 1987: 55. Diese Dispositionen prägen gemäss Geertz nicht nur rituelle Handlungen, sondern auch das Alltagsverhalten (Geertz 1987: 87).

²²³ Abercrombie/Hill/Turner 1980: 31; Hervorhebung im Original.

²²⁴ Abercrombie/Hill/Turner 1980: 47.

²²⁵ Abercrombie/Hill/Turner 1980: 55. Als weitere Kritiker strukturfunktionalistischer Ansätze und daran orientierten neo-durkheimianischen Modellen sind Stephen Lukes (1975) oder aus einer ethnomethodologischen Perspektive Anne Warfield Rawls (2004) zu nennen.

²²⁶ Der Begriff „Ideale“ steht hier für Smelsers Werte-Begriff.

dar.²²⁷ Sie distanzieren sich im Gegenteil explizit von den Leuten, die sich für die kompromisslose Umsetzung der Ideale des Projektes „Aurovilles“ engagieren.²²⁸ Ebenso stehen sie dem *Galaxy Plan*, also dem städtebauerischen Modell zur Umsetzung der Vision von Mira Alfassa,²²⁹ und dem *Matrimandir*²³⁰ kritisch gegenüber. Diese Beobachtungen können als Indikatoren dafür gelesen werden, dass der Alltag der Befragten nicht von den Idealen der Gemeinschaft im Sinne von umfassenden Konzeptionen bestimmt wird.

Für eine abschliessende Aussage über die handlungsanleitende Funktion der Ideale müsste das Handeln der Untersuchungsgruppe studiert werden. Aus dem Datenmaterial kann aber eindeutig geschlossen werden, dass die Ideale im reflexiven Bezug bedeutungslos sind. Die Erzählungen lassen erkennen, dass die InterviewpartnerInnen Auroville nicht über die Ideale der Gemeinschaft definieren. Sie „denken“ und „konzipieren“ Auroville unabhängig vom religiösen Deutungssystem der Stifterfiguren. Daraus lässt sich folgern, dass sich für die InterviewpartnerInnen das Kollektiv nicht aus den Idealen der Gemeinschaft ergibt. Wird diese Beobachtung ernst genommen, stellt sich unweigerlich die Anschlussfrage, wie sich die Gemeinschaft konstituiert, wenn nicht über die gemeinschaftlichen Ideale. Diese Frage wird im Folgenden diskutiert.²³¹

4.3 Das Differenzierungsmoment der Gemeinschaft gegen „Aussen“

Mit Blick auf die Frage der Konstituierung der Gemeinschaft ist noch einmal festzuhalten, dass sich die „erste Generation“ über die Philosophie und Ideale der Gründerfiguren vom „Westen“ abgegrenzt hatte.²³² Auch die „zweite Generation“ bemüht sich um eine Abgrenzung gegenüber dem „Westen“. Die GesprächspartnerInnen markieren deutlich eine Grenze zwischen der Gemeinschaft und dem „Aussen“. Doch die Ideale der Gemeinschaft erscheinen als zu undifferenziert und diffus, als dass sie (noch) als Differenzierungsmoment der Gemeinschaft fungieren können. Die Analyse lässt eine

²²⁷ Der Begriff *Integraler Yoga* taucht in keinem Interview auf. Ein einziges Mal wird von „practicing yoga“ gesprochen (I₃: 21). Auch spricht niemand über Meditation.

²²⁸ Vgl. z.B. I₁: 91, I₃: 21, I₃: 96. Dieser Punkt wird weiter unten ausführlicher besprochen.

²²⁹ Vgl. z.B. I₂: 102.

²³⁰ Vgl. z.B. I₁: 87.

²³¹ An dieser Stelle sei auf einen Aufsatz von Lüddeckens und Walthert verwiesen, in welchem die Frage diskutiert wird, wie in einem modernen Kontext eine ethnisch-religiöse Gemeinschaft bestehen kann (das Fallbeispiel, das diesem Beitrag zugrunde liegt, sind die *Parsi Zoroastrier* in Bombay). Dieser Aufsatz ist für das hier ausgeführte Argument insofern interessant, als er aufzeigt, dass die gemeinschaftsintern geführte Diskussion um ein die Integrität der Gemeinschaft bedrohendes Problem bei der Verhandlung der gemeinschaftlichen Werte ansetzt. Vorschläge bezüglich einer Anpassung der Praxis setzen sich hingegen nicht durch. Während sich hier die Praxis (Rituale) also als stabiler Faktor erweist, zeigen sich die gemeinschaftlichen Werte als verhandelbare Grössen – ein Ergebnis, welches Smelers Konzeption klar infrage stellt.

²³² Es lässt sich hier nicht überprüfen, ob sich die Gemeinschaft in der Anfangsphase „wirklich“ über die Ideale des Projekts „Auroville“ definiert hat. Deutlich ist aber, dass die Befragten dieses Bild entwerfen. Dass sich die „erste Generation“ über die Ideale Aurovilles definierte, scheint insofern plausibel zu sein, als jene ein „Experiment“ begonnen hat, das sich gerade in seinen Idealen vom Westen unterscheiden sollte.

Verschiebung des Abgrenzungsmomentes zwischen der „ersten“ und „zweiten Generation“ erkennen. Im Folgenden wird die Frage nach dem Differenzierungsmoment besprochen.

Die Grenzziehung zwischen Auroville und dem „Aussen“ wird beispielsweise in rhetorischen Figuren wie „Auroville and the whole world out there“²³³ greifbar. Weiter zeigt sie sich in Metaphern, die Auroville als eine „bubble“²³⁴ vorstellen oder in der Aussage, Auroville sei eine „secluded community“²³⁵. Als wirkmächtige Abgrenzungsgrösse erweist sich der „Westen“. Diesbezüglich hat sich zwischen der ersten und der zweiten Generation nichts verändert. Eine Verschiebung zeigt sich aber bezüglich des Differenzierungsmomentes. Während sich die Gemeinschaft in ihrer frühen Phase, wie auch heute noch in ihrer Selbstdarstellung in öffentlichen Kommunikationsinhalten, über religiöse und spirituelle Ideale definiert, bestimmt die Untersuchungsgruppe die Eigenheit Aurovilles über Gegebenheiten auf der lebenspraktischen Ebene. Aus der Perspektive der InterviewpartnerInnen unterscheidet sich Auroville durch seinen besonderen lebensweltlichen Bedingungsrahmen vom Westen. Dieser Bedingungsrahmen eröffnet auch die Konstruktion der entsprechenden Subjektpositionen. Er weist sich beispielsweise aus über ein naturnahes Leben, ein heterogenes Umfeld, wie auch über Gemeinschaftlichkeit, Kleinräumigkeit, die Wichtigkeit des Individuums und persönliche Beziehungen. Der entscheidende Aspekt für die Abgrenzung vom Westen ist das Moment der „Freiheit“: Während der Westen in den Erzählungen als Raum skizziert wird, der das Individuum durch seine Regeldichte einschränkt, wird Auroville als Ort beschrieben, der dem Individuum im höchsten Mass Freiheit gewährt. Diese strukturelle Freiheit in Auroville wird in der Argumentationslogik der InterviewpartnerInnen mit der Anerkennung und Förderung der Individualität des Individuums verknüpft – ein Aspekt, den sie zu einem Ideal stilisieren.

Mit Verweis auf die Idealisierung der lebenspraktischen „Freiheit“ liesse sich einwenden, dass sich hier im direkten Widerspruch zum oben ausgeführten Argument ein positiv charakterisierter Wert abzeichnet, über den die Untersuchungsgruppe die Gemeinschaft vom Aussen abgrenzt und gegen Innen definiert. Diesem Einwand kann aber entgegengehalten werden, dass der „Freiheitsaspekt“ keinem systematisierten und umfassenden Wertesystem entspricht, sondern einer praxisnahen und undifferenzierten Operation gleich kommt. „Freiheit“ stellt sich zwar als ein geteilter Wert der Untersuchungsgruppe heraus, aber er entspricht keiner Konzeption einer allgemeinen Seinsordnung im geertzchen Verständnis, da er weder das Handeln der Individuen und der Gruppe direkt anleitet noch Erklärungen über die Wirklichkeit anbietet. Darüber hinaus begreift er keinen Transzendenzbezug in sich. Der Freiheitsaspekt erweist sich als unsystematisiertes Abgrenzungsmoment. Er ist zu undifferenziert und diffus, als dass er einem Wert nach Smelsers entsprechen könnte, über welchen

²³³ I₁: 28.

²³⁴ I₁: 55, I₃: 31, I₄: 84, I₄: 92.

²³⁵ I₄: 10.

sich die Gemeinschaft verstehen liesse. Der Freiheitsaspekt ist in diesem Sinne nicht als wirkmächtiges Wertesystem zu verstehen. Was sich mit Blick auf die positive Bewertung des Freiheitsmomentes in den Erzählungen aber erkennen lässt, ist eine Verschiebung von systematisierten und umfassenden religiösen Konzeptionen bei der Gründergeneration hin zu unreflektierten lebenspraktischen Werten bei der Untersuchungsgruppe. An diese Beobachtung lässt sich die Frage anknüpfen, was diese Verschiebung über die Gemeinschaft aussagt. Diese Frage wird im nächsten Abschnitt erörtert.

4.4 Verschiebung von einer affektuellen zu einer traditionellen Gemeinschaft

Gemäss Max Weber, der sich für die Diskussion dieser Frage als instruktiv erweist, lassen sich Gemeinschaften über Formen des sozialen Handelns typisieren. „Vergemeinschaftung“, so heisst es bei Weber, „soll eine soziale Beziehung heissen, wenn und soweit die Einstellung des sozialen Handelns [...] auf subjektiv gefühlter (affektuellem oder traditionaler) Zusammengehörigkeit der Beteiligten beruht.“²³⁶ Im Folgenden soll die Aufmerksamkeit dieser Unterscheidung zwischen einer affektuellen und traditionellen Gemeinschaftsform gelten, da sich mittels dieser Differenzierung die oben beschriebene Verschiebung begrifflich fassen lässt.

Affektuelles oder auch emotionales Handeln wird gemäss Weber „durch aktuelle Affekte und Gefühlslagen“²³⁷ angeleitet. Es ist der „affektuelle[n] Glaube[ns]: Geltung des neu Offenbarten oder des Vorbildlichen“²³⁸, welcher die soziale Ordnung aus der Perspektive des Handelnden legitimiert. Wichtig ist, dass dieses „neu Offenbarte“ oder „Vorbildliche“ an einen charismatischen Führer²³⁹ gebunden ist. Die affektuelle Gemeinschaft ist in ihrem Handeln auf diese charismatische Figur gerichtet. Traditionales Handeln wird hingegen bestimmt über die „eingelebten Gewohnheiten“²⁴⁰. Es ist die „Geltung des immer Gewesenen“²⁴¹, die für den Handelnden die soziale Ordnung legitimiert. Eine traditionale Gemeinschaft lässt sich als nicht-gerichtete, alltägliche Gemeinschaft beschreiben.

Auroville erweist sich in seiner Entwicklung als paradigmatisches Beispiel für Webers Idealtypen. In ihren Anfängen lässt sich die Gemeinschaft als affektuelle Gemeinschaft typisieren. Einerseits stehen die Ideale des Projektes „Auroville“ im Zentrum des gemeinschaftlichen Tuns. Andererseits ist

²³⁶ Weber 1972: 21; Hervorhebung im Original weggelassen.

²³⁷ Weber 1972: 12.

²³⁸ Weber 1972: 19.

²³⁹ Unter „Charisma“ versteht Weber „eine als ausseralltäglich [...] geltende Qualität einer Persönlichkeit“, derentwegen die Person „als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch ausseralltäglichen, nicht jedem anderen zugänglichen Kräften oder Eigenschaften [begabt; Klammer im Original] oder als gottgesandt oder als vorbildlich und deshalb als ‚Führer‘ gewertet wird.“ (Weber 1972: 140; Hervorhebung im Original).

²⁴⁰ Weber 1972: 12.

²⁴¹ Weber 1972: 19.

die Gemeinschaft auf Mira Alfassa gerichtet, die dem Bild einer charismatischen Person nach Weber entspricht. Auroville, so wie es die Untersuchungsgruppe erlebt, entspricht hingegen dem Typ der traditionellen Gemeinschaft. Die Gemeinschaft wird über die eingelebte Gewohnheit „von dort zu sein“ bestimmt und weist sich über lebenspraktische Gegebenheiten wie „Freiheit“ aus. Die Gemeinschaft wird nicht von affektuellen, an einer charismatischen Figur orientierten Gefühlen geleitet, sondern ihr Handeln lässt sich als ein Reagieren auf eingelebte Gewohnheiten bestimmen.

4.5 Konstruktion der kollektiven Identität

Wie oben ausgeführt bietet die Gemeinschaft auf ideeller Ebene wenig Identifikationsmöglichkeit für die Mitglieder. Dies zeigt sich daran, dass die Gemeinschaftsmitglieder keine differenzierte Vorstellung von den Idealen des Projektes „Auroville“ haben und dass sie sich nicht reflexiv mit den Idealen der Gemeinschaft auseinandersetzen. Es stellt sich aber in den Erzählungen heraus, dass sich die GesprächspartnerInnen durchaus als Teil eines Kollektivs verstehen. Deutlich wird die Vorstellung des Kollektivs und die Identifikation mit dem Kollektiv in Erzählpassagen, in denen die Figur des kollektiven Wir auftaucht.²⁴² An diese Beobachtung lässt sich die Frage anknüpfen, woraus sich das gemeinschaftliche Selbstverständnis denn speist, wenn nicht aus den Idealen, die dem Experiment „Auroville“ zugrunde liegen. Diese Frage wird im Folgenden diskutiert.

Wird hier von „kollektiver Identität“ gesprochen, ist in erster Linie die „Identifizierung von Menschen untereinander“²⁴³ und damit die Vorstellung von einer Gleichartigkeit mit diesen „Anderen“ gemeint. In diesem Sinne verweist die kollektive Identität nach Wagner auf ein Gefühl der Gemeinschaftszugehörigkeit und bildet eine grundlegende Verbindung zwischen den Individuen, die sich als Teil dieses Kollektivs verstehen.²⁴⁴ Dieses Einheitsgefühl zwischen den Gruppenmitgliedern, so betonen Eisenstadt und Giesen, bedingt ein Gefühl der Andersartigkeit gegenüber Anderen. Eisenstadt und Giesen gemäss wird die kollektive Identität nämlich nicht zuerst durch Identität und Identifizierung, sondern durch Abgrenzung konstruiert: „Collective identity is produced by the social construction of boundaries“.²⁴⁵ Jene *boundaries* etablieren, so Eisenstadt und Giesen, Grenzen zwischen dem Innen und Aussen, oder anders gesagt, sie markieren den Innenraum einer Gemeinschaft und deren Aussenwelt.²⁴⁶

²⁴² Z.B. I₁: 109, I₂: 150, I₃: 31, I₄: 2.

²⁴³ Wagner 1998: 45.

²⁴⁴ Wagner 1998: 48.

²⁴⁵ Eisenstadt/Giesen 1995: 74.

²⁴⁶ Hier sei auf Assmann/Friese verwiesen, die die Wechselwirkung zwischen Identität und Differenz deutlich herausarbeiten: „Differenz ist der Gegenbegriff zu Identität. Differenz wird durch Grenzziehung und Gegensatzbildung konstituiert. Aber Differenz soll nicht als das Andere von Identität bestimmt werden, sondern Identität soll als Praxis der Differenz und eben nicht als Gegensatz von Alterität verstanden werden.“ (Assmann/Friese 1999: 23).

Lamont und Molnár schlagen eine für die Erörterung der kollektiven Identität und besonders für das Moment der Grenzziehung nützliche Differenzierung zwischen symbolischer (*symbolic*) und sozialer (*social*) Grenzen vor. *Symbolic boundaries* definieren sie als „conceptual distinctions made by social actors to categorize objects, people, practices, and even time and space“²⁴⁷. Symbolische Grenzziehungen sind in diesem Sinne konzeptuelle Unterscheidungen, welche die Realität beschreiben, erklären und klassifizieren und ein Gefühl der Gleichheit unter den Gruppenmitgliedern hervorrufen. Werden diese symbolischen Unterscheidungen weitläufig anerkannt und akzeptiert, können sie zum Dreh- und Angelpunkt sozialer Abgrenzung werden: „At the causal level, symbolic boundaries can be thought of as a necessary but insufficient condition for the existence of social boundaries.“²⁴⁸ Symbolische Ressourcen schaffen und erhalten die soziale Differenzierung (*social boundaries*), indem sie die Eigenheit und die Spezifität einer Gruppe im Gegenüber und in Abgrenzung zu einer anderen bestimmen. Eisenstadt spricht in diesem Zusammenhang von symbolischen *codes*, welche die charakteristischen Attribute des Kollektivs spezifizieren und dadurch das Kollektiv konstituieren.²⁴⁹

In Bezug auf Auroville lässt sich argumentieren, dass der zentrale symbolische Unterscheidungscode zwischen Auroville und dem Westen das „Freiheit *versus* Regeldichte“ Narrativ ist. Die wirkmächtigste konzeptuelle Unterscheidung, auf der die Differenzierung zwischen dem „wir“ und dem „sie“, zwischen dem „Innen“ und dem „Aussen“ basiert, ist die Typisierung der Gemeinschaft als freier, unstrukturierter und offener Raum und des Westens als von Regeln und Strukturen durchdrungen. Kern dieses Arguments ist, dass die lebenspraktische Freiheit in Auroville den Individuen die Möglichkeit für deren individuelle Entwicklung gewährt, während die Regulierungen im Westen die Individuen normieren und sie in ihrer Individuation einschränken.²⁵⁰

Gemäss Eisenstadt ist für die Konstruktion einer kollektiven Identität nicht nur das Abgrenzungsmoment der Gruppe gegenüber dem „Aussen“ notwendig, sondern auch spezifische Attribute der Gleichheit zwischen den Gruppenmitgliedern (so auch Wagner, siehe oben).²⁵¹ Bezüglich der Vorstellung der Gleichheit zwischen den Gemeinschaftsmitgliedern zeichnen sich in den Erzählungen drei Argumente ab. Die Leute der „zweiten Generation“ fühlen sich erstens durch die Gegebenheit miteinander verbunden, dass sie in Auroville zur Welt gekommen und dort aufgewachsen sind, ohne sich bewusst dafür entschieden zu haben.²⁵² Mit Ferdinand Tönnies lässt sich das Auroville

²⁴⁷ Lamont/Molnár 2002: 168.

²⁴⁸ Lamont/Molnár 2002: 169.

²⁴⁹ Eisenstadt 2005: 638f.

²⁵⁰ Dazu ausführlich Kapitel 4.6.

²⁵¹ Eisenstadt 2005: 638.

²⁵² Z.B. I₁: 109, I₃: 15, I₄: 2.

der „zweiten Generation“ diesbezüglich als eine Gemeinschaft des *Ortes* bezeichnen.²⁵³ Eine Gemeinschaft des Ortes findet ihren unmittelbaren Ausdruck nämlich im Zusammenwohnen: „*Nachbarschaft* ist der allgemeine Charakter des Zusammenlebens im Dorfe, wo die Nähe der Wohnstätten, die gemeinsame Feldmark oder auch blosser Begrenzung der Äcker zahlreiche Berührungen der Menschen, Gewöhnung aneinander und vertraute Kenntnis voneinander verursacht.“²⁵⁴ Aufgrund des Zusammenlebens wird auch die „gemeinsame Arbeit, Ordnung, Verwaltung“ notwendig.²⁵⁵ Zusammen mit dem Ort und der Erfahrung des Zusammenlebens teilt die „zweite Generation“ auch die lebenspraktischen Erfahrungen, die an diesen spezifischen Kontext gebunden sind. Und weil sich diese Erfahrungen, wie unten ausgeführt wird, aus der Perspektive der InterviewpartnerInnen deutlich von jenen ausserhalb Aurovilles unterscheiden, eint die „zweite Generation“ das Gefühl, sich ausserhalb Aurovilles als „Fremde“ oder „Anderer“ zu fühlen.²⁵⁶

Das zweite Moment, aus dem sich das Zusammengehörigkeitsgefühl speist, ist die Vorstellung, dass die Leute der „zweiten Generation“ etwas „Besonderes“ sind. Sie repräsentieren sich als „speziell“, da sie in Auroville geboren und aufgewachsen sind und somit Kinder dieses Experiments sind.²⁵⁷ Diese Gegebenheit resultiert in einem „Überlegenheitsgefühl“ gegenüber Leuten, denen sie im Westen begegnen oder die vom Westen nach Auroville kommen.²⁵⁸ Dieses Gefühl wiederum führt zu einer Distanzierung oder gar Abgrenzung gegenüber den „Anderen“, wie beispielsweise den Touristen in Auroville.²⁵⁹ Hinsichtlich des Gefühls, als „Kind von Auroville“ etwas Besonderes zu sein, lässt sich möglicherweise mit Tönnies von einer Gemeinschaft des *Geistes* sprechen. Jene weist sich nämlich gemäss Tönnies mitunter dadurch aus, dass die Mitglieder „durch ein geistiges Band verbunden“²⁶⁰ sind. Dieses geistige Band ergibt sich aus dem Bewusstsein, Kinder von Auroville zu sein. Diese Selbstverortung eint die „zweite Generation“ auch ausserhalb Aurovilles, also auch wenn sie sich im Westen treffen. Die weiteren Attribute, die Tönnies einer Gemeinschaft des Geistes zuschreibt, finden sich in den Erzählungen aber nicht. So lassen sich die Leute der „zweiten Generation“ nicht als „Glaubensgenossen“ bezeichnen, deren Zusammengehörigkeitsgefühl sich aus

²⁵³ Tönnies unterscheidet zwischen drei idealtypischen Formen der Gemeinschaft, nämlich Gemeinschaften, die sich auf *Blut* (Verwandtschaft), *Ort* (Nachbarschaft) und *Geist* (Freundschaft) berufen (Tönnies 1988: 12f).

²⁵⁴ Tönnies 1988: 13; Hervorhebung im Original.

²⁵⁵ Tönnies 1988: 13.

²⁵⁶ Das Gefühl des Fremd- oder Andersseins drückt sich in den Erzählungen beispielsweise darin aus, dass die Befragten meinen, den Leuten im Westen nicht erklären zu können, was es bedeutet, in einer Gemeinschaft wie Auroville aufzuwachsen. So beurteilen sie die Kommunikation bezüglich ihrer Herkunft stets als gescheitert, gehen sie nämlich davon aus, dass ihr Gegenüber a priori das stereotype Bild einer Gemeinschaft als „Sekte“ auf Auroville projiziert (z.B. I₁: 67, I₂: 144, I₃: 84, I₄: 102).

²⁵⁷ Z.B. I₁: 69, I₃: 31, I₄: 66, I₄: 92.

²⁵⁸ I₁: 65, I₂: 92.

²⁵⁹ I₄: 66.

²⁶⁰ Tönnies 1988: 13.

einem „Gemeingeist“ oder gemeinsam „gefeierten Gottheit“ ergibt. Sie lassen sich auch nicht als eine Gruppe begreifen, die sich gemeinsam einem „höheren Projekt“ hingibt.²⁶¹

Das dritte Attribut, das die „zweite Generation“ aus der Perspektive der InterviewpartnerInnen verbindet, ist ihre „globale Identität“. Wie sich in den Einzelfalldarstellungen zeigt, betonen die GesprächspartnerInnen, dass sie kein nationales Zugehörigkeitsgefühl haben.²⁶² Die fehlende Identifikation mit einer Nationalität führen sie auf ihren Sozialisationskontext zurück, was ihnen ermöglicht, ihre eigene Erfahrung auf alle Leute zu projizieren, die in Auroville aufgewachsen sind.²⁶³ Die Vorstellung ihrer globalen Identität erweist sich als wichtiges Abgrenzungsmoment zu den Leuten im Westen, denn aus der Perspektive der Befragten identifizieren sich jene typischerweise mit einer Nationalität. Die InterviewpartnerInnen bewerten diese nationale Identität überwiegend negativ, weil sie einschränkende und einengende Effekte auf das Individuum ausübe. Die globale Identität erlaubt ihnen hingegen, sich überall auf der Welt zurechtzufinden und sich ortsunabhängig zuhause zu fühlen.²⁶⁴ Die globale Identität verspricht Ungebundenheit und Freiheit im höchsten Grad. Die Befragten bewerten die nationale Identität aber auch positiv, denn eine solche verleihe dem Individuum ein Gefühl der Zugehörigkeit.²⁶⁵ Die Befragten hingegen fühlen sich nirgendwo richtig zugehörig, sondern stets als Fremde und Aussenseiter.²⁶⁶ Als Fremde fühlen sie sich sogar teils in Auroville, weil sie sich in Indien selber als Ausländer wahrnehmen und von anderen als solche wahrgenommen werden. Mit der fehlenden nationalen Zugehörigkeit, fehlt ihnen auch der *sense of one's place*.²⁶⁷

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die Gemeinschaft mittels des symbolischen Unterscheidungs-codes „Freiheit *versus* Regeldichte“ eine deutliche Grenze zwischen sich und dem „Westen“ zieht. Das Ideal „Freiheit“ leitet sich aus dem Lebensvollzug ab, ist also eng an lebenspraktische Erfahrungen gekoppelt. Es ist nicht als normatives Konzept zu verstehen und bestimmt nicht, wie Smelters Werte-Konzeption vorschlägt, die Praxis des Individuums. Der Freiheitstopos entspricht keinem handlungsanleitenden Modell. Die soziale Ordnung wird nicht über das Freiheitsmoment hergestellt. Auch ist zusammenfassend festzuhalten, dass sich die Vorstellung eines positiv definierten Kollektivs als wenig differenziert herausstellt. Es wird zwar deutlich, dass sich die Vorstellung des Kollektivs aus drei Attributen speist, welche die Untersuchungsgruppe den

²⁶¹ Tönnies 1988: 13.

²⁶² I₁: 72, I₂: 134, I₂: 142, I₃: 78, I₄: 2, I₇: 44.

²⁶³ Bes. I₂: 166.

²⁶⁴ Z.B. I₁: 109, I₂: 142, I₃: 78, I₄: 2.

²⁶⁵ Z.B. I₁: 74, I₃: 39.

²⁶⁶ Z.B. I₁: 47, I₂: 134, I₃: 39.

²⁶⁷ Vgl. bes. I₂: 134, I₇: 46. Der Begriff *sense of one's place* findet sich bei Juhasz/Mey. Sie beschreiben mit dem Begriffspaar *sense of one's place* und *sense of one's way* Erfahrungen von Jugendlichen aus Migrationsfamilien (Juhasz/Mey 2003: 68f).

Gemeinschaftsmitgliedern zuschreibt. Diese drei geteilten Merkmale sind aber nicht deutlich umrissen und treffen darüber hinaus nur auf die zweite Generation zu. Es ist dies das Moment der geteilten Herkunft, das Wissen darüber, Kinder des Projektes „Auroville“ zu sein und die Vorstellung einer gemeinsamen globalen Identität jenseits einer nationalen Zugehörigkeit. Auf konzeptioneller Ebene eröffnet die Gemeinschaft der „zweiten Generation“ hingegen keine Identifikationsmöglichkeit.

4.6. Freiheit in der Gemeinschaft versus Regeldichte in der Gesellschaft

Wie oben angedeutet, lässt sich der Aspekt der Freiheit als zentrales Differenzierungsmoment der Gemeinschaft bestimmen. Im Folgenden soll dieser Punkt etwas genauer besprochen werden, denn die Betonung der Freiheit bezüglich Auroville und der Regeldichte in Bezug auf den Westen scheint für das Verständnis der Gemeinschaft aufschlussreich zu sein. Sprechen die InterviewpartnerInnen von „Freiheit“ respektive „Regeldichte“, beziehen sich ihre Aussagen auf das Individuum und besonders auf den individuellen Lebensvollzug. Es geht um die Frage der Möglichkeit oder eben um die fehlende Möglichkeit, ein an den individuellen Wünschen und Bedürfnissen ausgerichtetes Leben zu führen. Es bietet sich daher an, dieses Argument mit individualisierungstheoretischen Überlegungen aufzuschlüsseln.

Das breite Spektrum an individualisierungstheoretischen Abhandlungen verrät, dass die Frage nach Individualisierung auf unterschiedlichen Ebenen diskutiert wird.²⁶⁸ Will man das Individualisierungstheorem produktiv verwenden, ist es folglich entscheidend, sich der jeweiligen Ebene bewusst zu sein, auf der über Individualisierung gesprochen wird. Wird diese Präzisierung und begriffliche Reflexion vernachlässigt, bleibt der Individualisierungsbegriff ein unscharfes Instrumentarium. Hier wird die Begriffsdefinition von Ulrich Beck übernommen. Beck versteht unter Individualisierung einen „*Modus der Vergesellschaftung*“ und zwar konkret „eine Art ‚Gestaltwandel‘ oder ‚kategoriale[n] Wandel‘ im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft.“²⁶⁹

Monika Wohlrab-Sahr unterscheidet zwischen zwei Dimensionen, auf denen Individualisierung zu verorten ist. Einerseits thematisiert sie Individualisierung als eine Form der gesellschaftlichen Zurechnung oder, in ihren eigenen Worten, als „handlungsleitende und institutionell verankerte Bewusstseinsformen“²⁷⁰. Innerhalb dieser Dimension lokalisiert Wohlrab-Sahr den Individualisierungsprozess wiederum auf drei verschiedenen Ebenen²⁷¹: Individualisierung als (a)

²⁶⁸ Vgl. hierzu z.B. Flavia Kippele (1998). Kippele bearbeitet systematisch die verschiedenen Verwendungen des Individualisierungsbegriffs bei soziologischen Klassikern, um damit „mehr Klarheit im begrifflichen ‚Individualisierungslabyrinth‘ zu schaffen“ (1998: 14).

²⁶⁹ Beck 2003: 205; Hervorhebung im Original.

²⁷⁰ Wohlrab-Sahr 1997: 30.

²⁷¹ Diese drei Ebene können zwar separat betrachtet werden, sind aber nicht voneinander unabhängig zu denken, sondern stehen in einer je nach Kontext unterschiedlicher Relation zueinander (vgl. Wohlrab-Sahr 1997: 32-34).

kulturelle Zurechnung, als (b) *subjektive Erfahrung* und schliesslich auf der Ebene der (c) *institutionellen Verankerung*.²⁷² Andererseits verortet sie Individualisierung in der Dimension Differenzierung. Hier wird Individualisierung über die Herausbildung einer Pluralität von Lebensentwürfen bestimmt.²⁷³

Diese Systematisierung erweist sich als instruktiv. So wird im Folgenden das „Freiheitsargument“ mittels dieses Ordnungsmusters aufgefächert. Dabei wird das Augenmerk in einem ersten Schritt (4.6.1) auf die Dimension „Individualisierung als handlungsleitende und institutionell verankerte Bewusstseinsform“ (mit den genannten drei Bedeutungsebenen) gerichtet. Anschliessend (4.6.2) soll Individualisierung mit dem Fokus auf die Dimension „Differenzierung“ thematisiert werden. Zum Schluss (4.6.3) werden die Ergebnisse zusammengetragen.

4.6.1 Individualisierung als handlungsleitende und institutionell verankerte Bewusstseinsform

a) Individualisierung als kulturelle Zurechnung

Auf der Ebene „Individualisierung als kulturelle Zurechnung“ versteht Wohlrab-Sahr Individualisierung als einen gesellschaftlichen Wert (kollektiver Individualismus). Es geht um die Frage, „inwieweit es in einer Gesellschaft eine dominante kulturelle Option für individuelle Gestaltung, Selbst-Steuerung und Selbst-Verantwortung gibt“. ²⁷⁴ Diesbezüglich lässt sich festhalten, dass aus der Perspektive der Untersuchungsgruppe in Auroville Individualisierung positiv bewertet wird. Individualisierung wird hier verstanden als „Individuation“²⁷⁵, also als Freisetzung des Individuums aus vorgegebenen sozialen Strukturen und kulturellen Mustern. Mit Blick auf das die Erzählungen bestimmende Freiheitsnarrativ lässt sich zugespitzter argumentieren, dass sich der Individualismus als zentraler Wert der Gemeinschaft durchgesetzt hat.²⁷⁶ Dabei gilt aber, wie oben argumentiert, dass dieser Wert nicht einer systematisierten und umfassenden Konzeption im geertzchen Verständnis entspricht und keinen handlungsanleitenden Charakter hat.

In Bezug auf Europa beurteilen die Befragten den Individualismus hingegen als wenig ausgeprägt und von entindividualisierenden Werten überlagert.²⁷⁷ Aus ihrer Perspektive fehlt die „dominante

²⁷² Vgl. Wohlrab-Sahr 1997: 30f.

²⁷³ Wohlrab-Sahr 1997: 25f; Hervorhebung im Original weggelassen.

²⁷⁴ Wohlrab-Sahr 1997: 30.

²⁷⁵ Vgl. Beck 2003: 207.

²⁷⁶ In den verschiedenen Interviews finden sich vereinzelt Aussagen (am deutlichsten in Perumals Erzählung, I₄: 2, I₄: 68), welche die Freiheit des Individuums negativ bewerten und sich gegen den kollektiven Individualismus richten. Mit Blick auf diese kritischen und negativen Bewertungen des Freiheitsmomentes lässt sich die Frage stellen, ob sich hier ein Widerstandsdiskurs zum hegemonialen Diskurs abzeichnet.

²⁷⁷ Sehr deutlich wird dieser Punkt bei Perumal, der mit Verweis auf die Normierung der Lebensentwürfe im Westen von „brainwashing“ spricht (I₄: 2).

kulturelle Option für individuelle Gestaltung²⁷⁸, da sich die westliche Gesellschaft an einer Uniformität im Lebensvollzug und der Durchsetzung sozialer Normen ausrichtet.²⁷⁹

b) Individualisierung als subjektive Erfahrung

Auf dieser Ebene wird die Frage diskutiert, „inwieweit Individuen oder bestimmte Gruppen in einer Gesellschaft tatsächlich Einflussmöglichkeiten und Gestaltungsspielräume erfahren“²⁸⁰. Es geht also um die Relation zwischen kollektivem Individualismus und „subjektiv erfahrener Selbststeuerung“²⁸¹. Diesbezüglich zeigt sich in den Erzählungen, dass Auroville als Ort mit höchstem Grad an Freiheit erfahren wird. Es geht dabei um sowohl positive wie auch negative Freiheiten (Freiheit „zu“ und „von“)²⁸². Die InterviewpartnerInnen erlebten Auroville als einen Ort, welcher ihnen einen breiten Entscheidungs- und Handlungsspielraum eröffnete: In Auroville haben sie grösstmögliche Autonomie und Selbstständigkeit in Bezug auf lebenspraktische Entscheidungen erfahren. Sie sind ohne soziale Kontrolle und von autoritären Institutionen durchgesetzten Regelungen aufgewachsen.²⁸³

Hier lässt sich auch der negative Religionsdiskurs, der sich in den Erzählungen abzeichnet, verorten. Die abweisende Haltung der Befragten gegenüber Religion ergibt sich daraus, dass aus ihrer Perspektive religiöse Regeln und Normen die Freiheit des Individuums beschneiden. Mit Verweis auf die subjektiv erfahrene Freiheit, die Auroville dem Individuum eröffnet, wird in den Erzählungen betont, dass Auroville keine Religion sei.²⁸⁴ Von Auroville als einer Religion wollen sie nur in Bezug auf Gemeinschaftsmitglieder sprechen, die den Vollzug der Ideale des Projektes „Auroville“ (es sei hier an die Diskussion um den *Galaxy Plan* erinnert) durchsetzen wollen.²⁸⁵

Die subjektiv erfahrenen Möglichkeiten in Auroville werden aus der Perspektive der Untersuchungsgruppe jedoch bezüglich zweier Aspekte als eingeschränkt wahrgenommen.²⁸⁶ Interessanterweise sind genau diese beiden Momente, wie noch zu zeigen sein wird, wesentlich an der Konstituierung der Gemeinschaft beteiligt. Beide haben mit der Grösse der Gemeinschaft zu tun. Und beide werden durch die Erfahrungen der GesprächspartnerInnen im Westen kontrastiert. In den Erzählungen taucht zum einen das Argument auf, dass aufgrund der familiären Strukturen der Gemeinschaft der/die Einzelne nicht die Möglichkeit hat, der ihm/ihr zugeschriebenen Persönlichkeit zu entkommen. Innerhalb der Gemeinschaft gibt es keine Interaktionssituationen mit unbekanntem

²⁷⁸ Wohlrab-Sahr 1997: 30.

²⁷⁹ Zur institutionellen Verankerung dieses „anti-Individualismus“, siehe unten.

²⁸⁰ Wohlrab-Sahr 1997: 30.

²⁸¹ Wohlrab-Sahr 1997: 30.

²⁸² Vgl. dazu Kippele 1998: 215.

²⁸³ Z.B I₁: 18, I₂: 24, I₃: 19, I₄: 2, I₇: 12.

²⁸⁴ I₂: 106, I₃: 82, I₄: 28, I₆: 85.

²⁸⁵ I₂: 106, I₆: 87.

²⁸⁶ Diese beiden Punkte werden hier nur angedeutet. Vgl. ausführlicher dazu Kapitel 4.6.2.

Leuten, welche dem Individuum die Möglichkeit eröffnen würden, eine andere Identität anzunehmen respektive solche anderen Identitäten „auszuprobieren“.²⁸⁷ Es fehlt die Anonymität und Ambiguität, die die Befragten der westlichen Gesellschaft zuschreiben. Zum anderen erfahren die InterviewpartnerInnen Auroville bezüglich des begrenzten Spektrums an Handlungsoptionen für den individuellen Lebensvollzug als einen Ort mit eingeschränktem Gestaltungsspielraum. Obschon die Gemeinschaft das Individuum fördert, Dinge zu tun, die seinen Interessen und Fähigkeiten entsprechen, bietet sie dem/der Einzelnen im Vergleich zum Westen nur wenige institutionalisierte Handlungsalternativen an, sei es in Bezug auf Ausbildungs- und Berufsoptionen oder in Bezug auf Freizeitaktivitäten.²⁸⁸

Die Gestaltungsmöglichkeiten und den Handlungshorizont ausserhalb Aurovilles erfahren die InterviewpartnerInnen, abgesehen von den beiden eben genannten Aspekten, als eingeschränkt. Aus der Perspektive der Befragten eröffnet der Westen dem Individuum keinen Raum, in dem es sich frei bewegen kann. Das Individuum wird in seinem Lebensvollzug ständig mit sozialen Normvorstellungen konfrontiert und muss sein Leben in Entsprechung zu einem standardisierten Lebensentwurf, zu einer „Normalbiographie“²⁸⁹, gestalten.

c) Institutionelle Verankerung der Individualisierung

Auf der Ebene der institutionellen Verankerung fragt Wohlrab-Sahr nach den „gesellschaftlichen Institutionen, die diesen Prozess der Ver-Innerlichung und individualisierten Zurechnung fördern“²⁹⁰. In den Erzählungen zeigt sich deutlich, dass die InterviewpartnerInnen bezüglich der westlichen Gesellschaft von verschiedenen institutionell verankerten Einschränkungen des individuellen Handlungshorizontes sprechen. So typisieren sie das westliche Schulsystem als eine Institution, deren *Curriculum* nicht auf die Person, sondern auf bestimmte Ziele ausgerichtet ist und einem standardisierten Schema entspricht.²⁹¹ Von institutionell verankerten Einschränkungen sprechen sie auch hinsichtlich der umfassenden Organisationsfelder, wie beispielsweise administrativer und bürokratischer Angelegenheiten oder Überwachungsinstitutionen wie der Polizei.²⁹² Generell gilt, dass die Darstellung des Westens von Beschreibungen institutionell verankerter Sachzwänge der verschiedenen gesellschaftlichen Teilsysteme bestimmt wird.²⁹³

²⁸⁷ I₁: 38, I₃: 23, I₇: 8, I₇: 10.

²⁸⁸ I₁: 38, I₃: 25, I₄: 88, I₇: 72.

²⁸⁹ Beck 2003: 214.

²⁹⁰ Wohlrab-Sahr 1997: 31.

²⁹¹ I₃: 19, I₄: 2.

²⁹² I₃: 92, I₆: 12, I₇: 26.

²⁹³ An diese Beobachtung lässt sich Ulrich Becks Individualisierungstheorem anknüpfen. Beck argumentiert, dass der Individualisierungsprozess von immanenten Widersprüchen geprägt ist, welche er im Begriff der „institutionenabhängige[n] Individuallagen“ (Beck 2003: 210) fasst. Damit meint er, dass mit der

Diese in den verschiedenen Erzählungen mit einer auffälligen Regelmässigkeit vorgebrachte Aussage über institutionell verankerte Einschränkungen lässt sich mit Diehl und McFarland begrifflich fassen. In Anlehnung an Erving Goffmans Arbeit *Frame Analysis* (1974) entwerfen Diehl und McFarland für ihre Analyse sozialer Situationen ein Modell, das aus den drei Rahmenkategorien „Person“²⁹⁴, „Role“²⁹⁵ und „Character“²⁹⁶ besteht. Entscheidend für das hier ausgeführte Argument ist die Frage nach dem Verhältnis dieser Rahmenkategorien zueinander. Dabei interessiert besonders die „person-role formula“²⁹⁷, also das Verhältnis zwischen dem Rahmen „Person“ und „Rolle“.

Gemäss Diehl und McFarland wird die Moderne durch die Differenzierung zwischen Person und sozialen Rollen bestimmt. Das Forscherpaar spricht diesbezüglich von Entkoppelung (*decoupling of personhood and role*): „The modern self stands at the intersection of these overlapping networks and is capable of playing multiple distinct roles while preserving its essential unity [...]“²⁹⁸ Diese Entkoppelung impliziert, dass die Person zunehmend zwischen verschiedenen sozialen Rollen auswählen kann. Soziale Rollen werden nicht mehr als Ausdruck der Zugehörigkeit des Individuums zu einer bestimmten sozialen Kategorie, sondern als „reflection of personal taste and preferences“²⁹⁹ gelesen. Im modernen Kontext werden soziale Rollen sogar zu einem wichtigen Instrument für die Konstruktion der persönlichen Identität.³⁰⁰ Die Person wählt nicht nur aus, welche Rolle sie ausführen respektive nicht ausführen will, sondern sie bestimmt auch, wie sie die Rolle gestaltet.³⁰¹

Der entscheidende Punkt ist hier, dass es in der Lebenspraxis der Untersuchungsgruppe diese Möglichkeit der Entkoppelung zwischen Person und Rolle nicht gibt. Dies erklärt sich daraus, dass es in Auroville keine Ausdifferenzierung funktionaler Teilsysteme und der entsprechenden Rollen gibt.³⁰² Die Untersuchungsgruppe ist in ihrem Sozialisationskontext mit dem „Umgang“ mit verschiedenen

„Ausdifferenzierung von ‚Individuallagen‘“ aus vorgegebenen Mustern oder Strukturen eine „hochgradige Standardisierung“ (Beck 2003: 210; Hervorhebung im Original) verbunden ist, welche von Institutionen angeleitet und reguliert wird. Beck spricht von der „Gleichzeitigkeit von Individualisierung, Institutionalisierung und Standardisierung“ (Beck 2003: 210), eine Verschränkung, auf welche auch die Befragten in der Beschreibung ihrer lebenspraktischen Erfahrungen im Westen in einer auffälligen Deutlichkeit verweisen.

²⁹⁴ Zum *frame* „Person“, sagen sie: „It is, in other words, the way in which we take others and ourselves to be ‚persons‘ and not just bodies or physical objects.“ (Diehl/McFarland 2010: 1723).

²⁹⁵ Zum *frame* „Rolle“ heisst es: „Through the institutionalized role frame we see a situation as composed of copresent persons carrying out systematic, and coordinated, activity through the enacting of social roles.“ (Diehl/McFarland 2010: 1724).

²⁹⁶ Und zum *frame* Charakter heisst es schliesslich: „The character frame is the vantage point through which we interpret the ‚character‘ of particular role enactments, a lamination upon the straight performance of the institutionalized role frame.“ (Diehl/McFarland 2010: 1725).

²⁹⁷ Diehl/McFarland 2010: 1728.

²⁹⁸ Diehl/McFarland 2010: 1736.

²⁹⁹ Diehl/McFarland 2010: 1737.

³⁰⁰ Diehl/McFarland 2010: 1740.

³⁰¹ So heisst es bei Diehl/McFarland: „The modern desire for individuation, to feel like and be seen as more than one’s roles, means actors become increasingly conscious of their performances because they know that the way they enact a role may be taken by audiences as a reflection of their true self.“ (Diehl/McFarland 2010: 1737).

³⁰² Dieser Punkt wird im nächsten Kapitel ausgeführt.

sozialen Rollen nicht vertraut geworden. Für die Befragten sind soziale Rollen keine „hats that can be taken on and off without threatening personal identity“³⁰³. Ganz im Gegenteil nehmen sie soziale Rollen als jenseits des Individuums entworfene Muster wahr, die das Individuum vereinnahmen und den Lebensvollzug determinieren. Mit Rückgriff auf Mary Douglas ist festzuhalten, dass die Befragten die westliche Gesellschaft als ein *positionales System* beschreiben.³⁰⁴ Ein positionales System entspricht gemäss Douglas einem unhinterfragbaren System von vorgegebenen Rollenmustern,³⁰⁵ für dessen Erhaltung sich die Individuen den Anforderungen der Sozialstrukturen unterordnen müssen.³⁰⁶ Ganz dieser Typisierung entsprechend gehen die InterviewpartnerInnen weder davon aus, dass der/die Einzelne zwischen verschiedenen Rollen auswählen kann – und die Verweigerung bestimmter Rollen geradezu ein Ausdruck individueller Selbstbestimmung ist – noch dass die Ausführung sozialer Rollen einen Modifikationsspielraum eröffnet. Die Befragten schreiben den sozialen Rollen kein Potential zur individuellen Differenzierung und Konstruktion einer eigenen Identität zu, sondern nehmen sie als Einschränkung der individuellen Selbstbestimmung wahr. Für die InterviewpartnerInnen besteht eine unüberbrückbare Spannung zwischen der individuellen Freiheit respektive „Individuation“³⁰⁷ einerseits und der normierenden respektive konform-machenden „Natur“ sozialer Rollen andererseits.

Zur Frage nach der institutionellen Verankerung der Individualisierung mit Blick auf Auroville zeigt sich in den Erzählungen ein ganz anderes Bild. Auroville wird als eine Gemeinschaft beschrieben, in der die individuelle Freiheit (kollektiver Individualismus) nicht nur anerkannt, sondern auch institutionell verankert ist. Mit Mary Douglas' Vokabular lässt sich Auroville als ein *personales System* bezeichnen. Ein solches zeichnet sich gemäss Douglas gerade dadurch aus, dass das Gewicht „auf die Autonomie und die Einmaligkeit des Individuums“³⁰⁸ gelegt wird. Aus der Perspektive der Untersuchungsgruppe fördern verschiedene Institutionen in Auroville den Individualisierungsprozess. Hier sind insbesondere Bildungsinstitutionen zu nennen, die gemäss den Befragten auf die Bedürfnisse und Förderung des Individuums ausgerichtet sind.³⁰⁹ Bildungsinstitutionen sind auch gemäss Wohlrab-Sahr Einrichtungen, durch deren „innewohnende Logik Individualität strukturell produziert werden kann“.³¹⁰ Auf der Ebene der institutionellen Verankerung lässt sich zudem erkennen, dass die Befragten von keinen Einrichtungen sprechen, die individualisierungshemmend wirken. So wird

³⁰³ Diehl/McFarland 2010: 1740.

³⁰⁴ Konträr zu den Einschätzungen der GesprächspartnerInnen bezeichnet Douglas stark traditionsgebundene Gruppen und Gruppen, die um die Erhaltung der Gruppensolidarität bemüht sind, als positionale Systeme. Die moderne, westliche Gesellschaft versteht sie hingegen als ein personales System.

³⁰⁵ Douglas 1998: 53.

³⁰⁶ Douglas 1998: 49.

³⁰⁷ Vgl. Kippele 1998: 20.

³⁰⁸ Douglas 1998: 45.

³⁰⁹ I₁: 36, I₃: 19, I₄: 2.

³¹⁰ Wohlrab-Sahr 1997: 31.

beispielsweise betont, dass es in der Kinder- und Jugendzeit der InterviewpartnerInnen keine autoritären Institutionen wie Eltern, Lehrer oder Polizei gab, welche Normen und Regulierungen durchgesetzt und damit über das Individuum entschieden hätten.³¹¹

Abschliessend ist festzuhalten, dass sich bezüglich des Kontexts Auroville – im Gegensatz zum Westen – die Frage nach den „entindividualisierenden“ sozialen Rollen nicht stellt. Dies ist darauf zurückzuführen, dass sich die Gemeinschaft nicht in verschiedene Teilsysteme mit den entsprechenden Rollen ausdifferenziert hat. Die GesprächspartnerInnen nehmen sich weder selber als Rollenträger wahr noch sind sie damit konfrontiert, dass sich in der Gemeinschaft andere Personen auf Rollen im Sinne von standardisierten Vorgaben berufen. Dieser Punkt wird im nächsten Kapitel ausgeführt.

4.6.2 Individualisierung als Herausbildung einer Pluralität von Lebensentwürfen

Wie einführend zu Kapitel 4.6 erwähnt, verortet Wohlrab-Sahr Individualisierung nicht nur in der Dimension der handlungsleitenden und institutionell verankerten Bewusstseinsform, sondern auch in der Dimension der Freisetzung von Individualität im Sinne einer Pluralisierung der Lebensläufe. Eine ähnliche Aufgliederung vollzieht auch Georg Simmel. Gemäss Simmel verweist Individualität einerseits auf die „Form der Freiheit“³¹². Individualität lässt sich hier mit Fragen bezüglich der Kontrolle, Ungebundenheit oder Bewegungsmöglichkeiten des Individuums verstehen. Andererseits lässt sich Individualität als „Konsequenz jener Freiheit auf der Basis der unendlichen Mannigfaltigkeit menschlicher Anlagen“³¹³ begreifen. Individualität auf dieser zweiten Ebene zeigt sich also im Moment der Differenziertheit der Individuallagen. In diesem Kapitel wird Individualisierung in Bezug auf letzteres, also auf die Herausbildung einer Pluralität von Lebensentwürfen, diskutiert.

Auroville wird in den Erzählungen hinsichtlich verschiedener Aspekte als eine Gemeinschaft dargestellt, die sich durch einen niedrigen Grad an sozialer Differenzierung auszeichnet. Deutlich zeigt sich dies in Bezug auf Ausführungen zu sozialen Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft. Wie oben bereits erwähnt, haben die Befragten das Gefühl, in der Gemeinschaft nicht die Möglichkeit zu haben, ihren Rollen und den ihnen zugeschriebenen Persönlichkeiten zu entkommen. Person und Rollen gehen in der Gemeinschaft ineinander auf.³¹⁴ In den Interviews wird betont, dass es in Auroville keine

³¹¹ Z.B I₁: 18, I₂: 24, I₃: 19, I₄: 2. Gemäss den Erzählungen hat sich auch keine gemeinschaftliche rituelle Praxis wie beispielsweise eine ritualisierte Verehrungen der Gründerfiguren durchgesetzt. In der „Encyclopedia of New Religious Movements“ heisst es hingegen: „The focal point of the ashram is the ‚Samadhi‘ (tomb) of Sri Aurobindo and Mira Richard, where followers regularly gather for meditation.“ (Puttick 2006: 47).

³¹² Simmel 1992: 811.

³¹³ Simmel 1992: 814.

³¹⁴ Gemäss Diehl und McFarland ist diese Situation typisch für vormoderne Gesellschaften, in welchen aufgrund der spezifischen Konfiguration der sozialen Beziehungen und der Eingebettetheit des Einzelnen in ein bestimmtes soziales Netz, dem Individuum „a single stable generalist identity“ zukommt. Diese „personal

Interaktion mit unbekanntem Leuten gebe, in denen das Individuum die Möglichkeit habe, eine andere Identität anzunehmen und „auszuprobieren“.³¹⁵ Die Leute würden im Gegenteil immer auf der Basis von umfassendem und über die Interaktionssituation hinausgehendem Wissen miteinander in Beziehung treten. Diese Beschreibung erinnert an eine von Sozialwissenschaftlern als *primary relationship* bezeichnete Beziehungsform, die für sogenannte *small-scale societies* typisch ist:

“Small societies share with Goffman’s ‘total institutions’ the fact that people live most of their lives in one another’s presence, open to one another’s scrutiny, subject to one another’s evaluative responses. They interact in primary relationships – as total persons with known statuses, known personalities, known biographies, all of which are inseparable and all of which are relevant to the interaction.”³¹⁶

In Bezug auf den Westen skizzieren die InterviewpartnerInnen ein konträres Bild. Hier können die Individuen eine Vielzahl verschiedener und auch sich widersprechenden Identitäten annehmen.³¹⁷ Dies ergibt sich aus den strukturellen Gegebenheiten der Gesellschaft, die den Raum für situative und zweckorientierte Begegnungen eröffnen. Diese Form der sozialen Beziehungen wird in den Erzählungen durchwegs positiv bewertet. Die Anonymität und Ambiguität der Gesellschaft würde dem Individuum die Möglichkeit bieten, verschiedene Identitäten auszuspielen und sich so in einer Weise zu verändern, wie es Interaktionen vom Typ der *primary relationship* nicht erlauben. Hierzu noch einmal Berreman, bei dem sich eine Typisierung von *large-scale societies* bezüglich des Bewegungshorizonts des Individuums findet, die diesen Ausführungen der Befragten sehr ähnlich ist:

“It is possible to disappear, to escape, to get lost intentionally or not, in a large-scale society in ways and to an extent difficult or impossible in small-scale ones. The anonymity, impersonality, fragmentation, diversity, complexity, and sheer magnitude of urban society make it possible for a person to go unrecognized and unidentified and thereby escape some of the consequences of his identity or status.”³¹⁸

identity“ wird in den verschiedenen Interaktionssituationen ausgeführt (und bestätigt) und lässt sich nicht von den Rollen des Individuums separieren (Diehl/McFarland 2010: 1732f).

³¹⁵ I₁: 38, I₃: 23, I₇: 8, I₇: 10.

³¹⁶ Berreman 1978: 68. Zur Unterscheidung von *secondary* und *primary relationships* sagt Berreman: „the relations outside of one’s own ethnic group are impersonal and fractionated; they are what sociologists have often termed ‘secondary relationships’. They contrast with the personal, holistic, ‘primary relationships’ in the family, the village and other traditional settings where all of one’s statuses are known, relevant and likely to be responded to [...]” (Berreman 1978: 64).

³¹⁷ I₁: 38, I₃: 68, I₅: 32.

³¹⁸ Berreman 1978: 65.

Auf eine geringe soziale Differenzierung in Auroville lassen auch Aussagen bezüglich der eingeschränkten Handlungsoptionen in der Gemeinschaft schliessen. Obschon die Gemeinschaft das Individuum in seiner Individuation fördert, bietet sie den Mitgliedern nur einen begrenzten Horizont an Handlungsmöglichkeiten.³¹⁹ Das Spektrum an institutionalisierten Ausbildungs-, Berufs- und Freizeitoptionen wird als stark eingeschränkt beschrieben. Die Gemeinschaft eröffnet dem Individuum nur wenige Handlungsalternativen. Der begrenzte Möglichkeitsraum wird als solch ausgeprägte lebenspraktische Einschränkung erlebt, dass er von den Befragten als zentraler Grund angegeben wird, nach Europa gegangen zu sein.³²⁰ Aus der Perspektive der Befragten bietet der Westen dem Individuum nämlich eine breit gefächerte Palette an Möglichkeiten, auf die es für seine individuelle Lebensgestaltung zurückgreifen kann.

Die Aussagen zu den begrenzten Handlungsoptionen und besonders zum Ausbleiben der Möglichkeit für Berufsausbildungen deuten darauf hin, dass es in Auroville kaum strukturelle Differenzierung des sozialen Lebens in verschiedene Teilsysteme gibt. Die Gemeinschaft eröffnet keine funktional ausdifferenzierten Teilsysteme mit je spezifischen Institutionen, die das Individuum in Anspruch nehmen und über die sich die Individuen differenzieren. Ohne die Möglichkeit beruflicher Spezialisierung bilden sich auch keine Expertenrollen heraus.³²¹

Als weiteren Indikator für die geringe soziale Differenzierung respektive für die eingeschränkte Pluralisierung der Lebensentwürfe kann die Gegebenheit gelesen werden, dass es in Auroville idealtypischerweise kein Privateigentum gibt.³²² Diese Gegebenheit resultiert in einer eingeschränkten Bewegungsfreiheit der Gemeinschaftsmitglieder ausserhalb der Gemeinschaft, was gemäss Simmel zu einer gemeinschaftsintern wenig individualisierten, dafür gegen aussen stark differenzierten Gemeinschaft führt.³²³

Das hier ausgeführte Argument zur geringen Differenzierung der Gemeinschaftsmitglieder lässt sich durch Beobachtungen bezüglich der Struktur und des Inhalts der Interviews bestätigen. Wie bereits erwähnt, zeichnen sich die Erzählungen durch eine auffällige Homogenität aus. Einerseits ist das Vokabular, welches die InterviewpartnerInnen verwenden, erstaunlich einheitlich. Andererseits

³¹⁹ Jagodzinski und Klein sprechen in diesem Zusammenhang von „Optionenvielfalt“, worunter zu verstehen sei, „dass in der Gegenwart viele Handlungsalternativen (oder alternative Handlungsketten) gleichermassen attraktiv sind, während in der Vergangenheit nur eine einzige möglich oder attraktiv war“ (1998: 15f).

³²⁰ I₁: 38, I₇: 22. Damit wird Berremans (1978: 77) Aussage bestätigt, dass Leute aus *small-scale* Gemeinschaften, jene aus *large-scale* Gemeinschaften um ihre „personal flexibility, anonymity, freedom from informal controls, diversity of experience, and diversity of opportunity“ beneiden würden.

³²¹ Vgl. zum Zusammenhang von struktureller Differenzierung und der Herausbildung spezialisierter Rollen und Institutionen Bruce 2001: 251f. Hier sei beispielsweise auf das Interview mit Lukas verwiesen. Lukas betont nämlich genau diesen Aspekt, dass es in Auroville keine Spezialisierung und auch kein Expertenwissen gäbe, sondern dass jeder über alle möglichen Dinge, mit denen man im Alltag konfrontiert ist, Bescheid wissen muss (I₅: 48-62).

³²² Vgl. dazu Kapitel 1.4.

³²³ Simmel 1992: 801.

weisen sich die Erzählungen durch eine frappante Übereinstimmung bezüglich des Repertoires an Themen aus, welche zur Sprache kommen. Diese formale und inhaltliche Homogenität ist besonders deshalb bemerkenswert, weil die Erzählungen das Ergebnis narrativer und nicht etwa standardisierter Interviews sind.

4.6.3 Fazit zur Individualisierungsthematik

Zusammenfassend sollen hier zwei Punkte hervorgehoben werden. Erstens ist zu betonen, dass das zentrale Argumentationsmuster der Erzählungen „Freiheit *versus* Regeldichte“ mit der entsprechenden Gegenüberstellung „Individualisierung *versus* Entindividualisierung“ das gängige Bild religiöser Gemeinschaften in Frage zu stellen vermag. Dieses wird nämlich von der Vorstellung bestimmt, dass religiöse Gemeinschaften und individuelle Freiheit nicht vereinbar sind.³²⁴ Eine solche Darstellung findet sich bei Ferdinand Tönnies. Er schreibt vom Fortschreiten des gemeinschaftlichen sozialen Lebens hin zum „Individualismus“ und beschreibt damit einen Prozess der Verminderung des gemeinschaftlichen Lebens mit der stetig zunehmenden Ausrichtung auf das Individuum.³²⁵

In den Erzählungen wird ein gegenteiliges Bild skizziert. Aus der Perspektive der InterviewpartnerInnen schränken gerade die Anforderungen der westlichen Gesellschaft die Ausrichtung auf das Individuum ein. Die GesprächspartnerInnen beschreiben den Westen in Bezug auf alle drei Ebenen (kollektiver Individualismus, subjektive Erfahrung und institutionelle Verankerung) als „entindividualisierend“ und von Regulierungen und normierenden Rollenmustern bestimmt. Die Gemeinschaft hingegen zeichnet sich aus ihrer Perspektive gerade durch die individuelle Freiheit aus. Das Aufwachsen der Befragten ist geprägt von dieser Erfahrung grösstmöglicher Selbstständigkeit in Bezug auf ihren Lebensvollzug. Und schliesslich beschreiben sie Individualisierung als einen von der Gemeinschaft geförderten Wert. Individualisierung hat sich als ein kollektiver Wert durchgesetzt. Die Befragten entwerfen in diesem Sinne ein antithetisches Bild zur konventionellen Typisierung religiöser Gemeinschaften. Dieses Ergebnis wirft unweigerlich die Frage auf, inwiefern die Interviewsituation mit hinein in die Thematisierung der verschiedenen Lebenswelten spielt und inwieweit die Darstellungen Aurovilles in den Erzählungen gerade als Reaktion auf das dominante Bild religiöser Gemeinschaften zu lesen sind.

Zweitens soll hier noch einmal betont werden, dass sich Individualisierung in Auroville nur in der Dimension der „gesellschaftlichen Zurechnung“³²⁶ findet. Simmel spricht hier von „Individualität in

³²⁴ Paul Morris spricht in Bezug auf dieses Bild von einem oft wiederholten Refrain, welcher eine kommunale Autorität und Tradition besänge, „that challenges the right of an individual to be her own authority and undermines the individual’s freedom of choice“. (Morris 1996: 223).

³²⁵ Vgl. Tönnies 1931: 191.

³²⁶ Wohlrab-Sahr 1997: 30.

der Form der Freiheit³²⁷. Individualisierung findet sich hingegen nicht bezüglich der Dimension der Pluralisierung der Individuallagen, denn die Gemeinschaft stellt den „Raum, die Anregung und den Stoff“³²⁸, die für die Differenzierung der Gruppenmitglieder bedingend wären, nicht zur Verfügung. Daraus ergibt sich die Situation, dass die Möglichkeit zur Pluralisierung als Konsequenz der individuellen Freiheit faktisch gegeben wäre, die Gemeinschaft aber die nötigen Umsetzungsbedingungen nicht anbietet. Folglich kommt es nicht zu einer Differenzierung der Lebensvollzüge und die Gemeinschaft weist sich nicht durch eine Pluralität der Individuallagen aus.

Dies ist ein zentraler Punkt für die Frage nach der Konstitutionierung der Gemeinschaft. So argumentiert Simmel, dass die Individualität der Gemeinschaft³²⁹ nicht mit der Individualität der Gemeinschaftsmitglieder vereinbar ist, da „die gesteigerte Individualisierung innerhalb der Gruppe [...] mit einer herabgesetzten Individualisierung der Gruppe selbst“³³⁰ einhergehen würde. In anderen Worten bedeutet dies, dass eine Gruppe, die sich durch niedrige Differenziertheit ihrer Mitglieder auszeichnet, eine stark gebundene Gruppe ist. Denn das Ausbleiben der Differenzierung der Mitglieder bedeutet auch, dass die Abgrenzung gegenüber „Aussen“ leicht und die Gefahr zur Angleichung an andere Gruppen gering ist.³³¹

Dieser Aspekt wird bezüglich Auroville durch die spezielle Konstellation begünstigt, dass das „Aussen“ der Gemeinschaft die Möglichkeit zur Angleichung nicht anbietet. Die Grenzen zum indischen Umfeld sind stark. Das lässt sich beispielsweise daran erkennen, dass es kaum „Ausheiraten“ gibt. Dies ist möglicherweise darauf zurückzuführen, dass das „Aussen“ in diesem Fall keine individualisierte Gesellschaft ist und damit keine Möglichkeit zur Angleichung respektive zur Ausdifferenzierung der Gemeinschaftsmitglieder eröffnet. Und zum Westen, der sich bezüglich seiner strukturellen Gegebenheiten für eine Angleichung der Gemeinschaftsmitglieder anbieten würde und damit die Integrität der Gemeinschaft gefährden könnte, gibt es keine direkten Kontaktmöglichkeiten. Dort wo es Kontakt gibt, geschieht aber keine Angleichung. Denn in der Wahrnehmung der Untersuchungsgruppe verwehrt die westliche Gesellschaft dem Individuum die Freiheit, was zu einer Distanzierung gegenüber dem Westen und einer Rückorientierung an die Gemeinschaft führt. Folgen wir Simmels Argument, so gewährleistet genau diese Gegebenheit, dass es weder interne Differenzierung noch eine Anknüpfung und Angleichung an das „Aussen“ gibt, die Beständigkeit der Gemeinschaft.

³²⁷ Simmel 1992: 811.

³²⁸ Simmel 1992: 814.

³²⁹ Simmel spricht nicht nur in Bezug auf Personen von Individualität, sondern auch in Bezug auf die Gruppe selbst. Vgl. dazu Simmel 1992: 806.

³³⁰ Simmel 1992: 799.

³³¹ Simmel 1992: 796.

Kapitel 5 – Schluss

Zurück zum Ausgangspunkt: Chandra, 30 Jahre, lebt seit 12 Jahren in Europa. Sie wohnt heute in Frankreich und holt ihr Abitur nach. Muni, 28 Jahre, lebte für sieben Jahre in Europa, wo er an einer Universität studierte. Vor gut zwei Jahren kehrte er nach Auroville zurück. Narayan ist 30 Jahre alt. Nachdem er acht Jahre in Europa gelebt hatte, lebt er seit Januar dieses Jahres wieder in Auroville. Perumal, 33 Jahre, hat seinen Wohnort seit elf Jahren in der Schweiz. Er absolvierte eine Lehre zum Automechaniker und arbeitet seit ein paar Jahren am Flughafen Zürich. Dazu kommen Lukas³³², Parvati³³³ und Seraina³³⁴. Diese sieben Personen sind die Protagonisten der vorliegenden Arbeit. Ihre Biographien weisen sich über drei Gemeinsamkeiten aus – Gemeinsamkeiten, welche zugleich als Kriterien formuliert wurden, unter denen das Untersuchungsspektrum dieser Arbeit eingegrenzt wurde: Sie alle haben europäische oder amerikanische Eltern, die sich in den frühen 1970er Jahren der Gemeinschaft Auroville anschlossen und die noch heute dort leben. Alle sieben Personen sind zudem in Auroville aufgewachsen. Und sie alle haben sich als Jugendliche entschieden, nach Europa zu gehen. Drei von ihnen leben heute noch in Europa, die anderen vier sind nach Auroville zurückgekehrt.

Die Arbeit setzte auf der Ebene des Individuums und somit beim Gemeinschaftsmitglied an. Die Aufmerksamkeit der Arbeit richtete sich zunächst auf die biographischen Erzählungen der sieben Personen. So galt das Interesse dem *modus operandi* ihrer Erzählungen und ihrer lebensweltlichen Selbstverortungen. Die Fragen, welche die Auseinandersetzung mit dem Interviewmaterial anleiteten, waren die folgenden: Lassen sich in den Darstellungen der Lebenswelten und in den Identitätskonstruktionen wiederkehrende und gleichförmige Erzählmuster erkennen? Und welche Logiken liegen diesem Sprechen über Lebenswelten und Identitäten zugrunde?

Die systematisch angeleitete Aufbereitung der biographischen Erzählungen machte deutlich, dass diese sowohl über ein auffallend ähnliches Vokabular als auch über ein gemeinsames Repertoire an Erzähl- und Argumentationsfiguren sowie ein eingrenzbare Ensemble an Themen aufweisen. Die weitere analytische Auseinandersetzung mit dem Datenmaterial konzentrierte sich auf diese Parallelen und Regelmässigkeiten in den Erzählungen. Die für das Verständnis des Untersuchungsgegenstandes aufschlussreichsten narrativen Gemeinsamkeiten zeigen sich in folgenden drei Punkten. Erstens wird

³³² Lukas ist 29 Jahre, lebte für acht Jahre in Amsterdam, wo er Wirtschaft studierte und ist vor einem Jahr nach Auroville zurückgekehrt.

³³³ Parvati ist 25 Jahre. Sie bildete sich während der letzten vier Jahre in Deutschland zur Kinderpädagogin aus. Vor knapp einem Jahr ist sie nach Auroville zurückgekehrt und ist unschlüssig darüber, ob sie dort bleiben oder zurück nach Deutschland gehen möchte.

³³⁴ Seraina ist 28 Jahre alt. Sie verliess Auroville vor 10 Jahren, ist zwischenzeitlich für ein paar Jahre zurückgekehrt und lebt seit vier Jahren in der Schweiz. Hier absolviert sie eine Lehre zur Coiffeurin.

in allen Erzählungen das lebensweltliche Auroville vom ideellen Auroville differenziert. Die Befragten unterscheiden dabei zwischen einem Auroville, in dem sie ihre lebenspraktischen Erfahrungen machten sowie einem Auroville, das von den InterviewpartnerInnen als konzeptionelles Modell dargestellt wird. Dieses ideelle Auroville wird durch die Schriften der Gründerfiguren entworfen und von der Gemeinschaft in einem öffentlichen Kommunikationsraum durch bestimmte Strategien der Selbstdarstellung reproduziert. Für das lebensweltliche Auroville und damit für den Lebensvollzug der GesprächspartnerInnen bleibt das ideelle schlussendlich aber wirkungslos.

Zweitens zeigt sich in den Erzählungen auch die Figur „der Westen“ als zentraler Referenzpunkt. Als Referenzpunkte finden „Auroville“ und „der Westen“ im jeweils anderen ihre entgegengesetzte Entsprechung. Sowohl Auroville als auch der Westen erlangen ihre positiv bestimmte Form nur über den Mechanismus der Abgrenzung. Es fällt auf, dass der Westen als stets defizitär im Vergleich mit der eigenen Gemeinschaft dargestellt wird. Der Westen funktioniert als „Unort“, als das „grosse Andere“ und somit als „Negativfolie“ zu Auroville. Als zentrales Abgrenzungsmoment zwischen Auroville und dem Westen fungiert dabei jenes stets wiederkehrende Narrativ, für dessen Bezeichnung in der hier vorliegenden Arbeit die Begriffsdichotomie „Freiheit *versus* Regeldichte“ verwendet wurde. Aus der Perspektive der InterviewpartnerInnen zeichnet sich Auroville durch die grösstmögliche Freiheit und Autonomie aus, die es dem Individuum für seinen Lebensvollzug eröffnet. Dahingegen weist sich der Westen über Merkmale wie Regeldichte, Zwang und Kontrolle aus.

Als dritte Gemeinsamkeit in den Erzählungen sind die Identitätsfiguren zu nennen, auf welche die InterviewpartnerInnen zurückgreifen. So hat die Aufbereitung der Interviews ergeben, dass sich trotz eines denkbar vielfältigen Angebots an Identitätsfiguren lediglich eine begrenzte Anzahl an Identitätsfiguren durchsetzt. Bemerkenswert ist, dass sich alle InterviewpartnerInnen als global ausgerichtete Personen verstehen. Diese Selbstpositionierung führen sie auf ihren Sozialisationkontext zurück. Ihre globale Identität zeichnet sich dadurch aus, dass die InterviewpartnerInnen gemäss ihres Selbstverständnisses die Zugehörigkeiten zu Nationen oder Religionen transzendiert haben. Dies bewerten sie vordergründig als positiv. In ihren Erzählungen gibt es aber Anzeichen dafür, dass sie sich aufgrund einer fehlenden nationalen Identität stets als Fremde und Aussenseiter fühlen. Wichtig für die weitere Auseinandersetzung mit dem Untersuchungsgegenstand „Auroville“ ist auch die Beobachtung, dass alle Befragten, ungeachtet dessen, ob sie in Europa geblieben oder nach Auroville zurückgekehrt sind, eine Vorstellung eines kollektiven Wir artikulieren, mit dem sie sich identifizieren.

Im zweiten Teil der Arbeit (Kapitel 4) traten die einzelnen Figuren etwas in den Hintergrund und der Fokus galt der Gemeinschaft. Das Interesse an der Gemeinschaft ist insbesondere auf die in der

Einleitung ausgebreitete Feststellung zurückzuführen, dass sich Auroville entgegen der beobachtbaren Entwicklung von Neuen religiösen Gemeinschaften weder aufgelöst noch die Form einer „fluiden Religion“ angenommen hat. Im Vergleich zu anderen Neuen religiösen Gemeinschaften konnte Auroville die Gemeinschaftsgrenzen aufrechterhalten. Das Erkenntnisinteresse des Analyseteil wurde im Anschluss an diese Beobachtung von der Frage getragen, wie sich die Aufrechterhaltung der Gemeinschaft und die erfolgreiche Reproduktion der Gemeinschaftsgrenzen erklären lassen. Dementsprechend ging es darum, diejenigen Mechanismen zu verstehen, die Auroville als Gemeinschaft konstituieren. Dabei interessierten besonders die strukturellen und institutionellen Bedingungen, die das Bestehen der Gemeinschaft heute gewährleisten. Um Antworten auf diese Fragen zu entwickeln, konnte auf Grundfiguren und (Erzähl)muster, die das Reden über die Gemeinschaft und über das konstitutive Aussen prägen, zurückgegriffen werden. Es wurde versucht, mittels theoretischer Ansätze aus der Religionswissenschaft und Soziologie über die biographischen Erzählungen hinaus Aussagen zu der Eigenheit der Gemeinschaft zu machen.

Diese theoretische Analyse setzte bei der Feststellung an, dass die InterviewpartnerInnen in ihren biographischen Erzählungen nicht auf den die gemeinschaftlichen Ideale normierten Deutungsdiskurs zurückgriffen. Es zeichnet sich in den Erzählungen ab, dass die InterviewpartnerInnen weder eine differenzierte Vorstellung von den Idealen der Gründerfiguren Aurovilles haben noch dass sie über ein Vokabularrepertoire verfügen, mit dem sie ideelle Konzeptionen artikulieren vermögen. Der Deutungsdiskurs um die Ideale scheint auf reflexiver Ebene bei den InterviewpartnerInnen nicht wirkmächtig zu sein. Dass es diesen religiösen Deutungsdiskurs aber nichtsdestotrotz gibt, gilt es hier explizit zu betonen – für das Verständnis des Untersuchungsgegenstandes als auch für die Positionierung dieser Arbeit im religionswissenschaftlichen Forschungshorizont ist dies wichtig. Die Gemeinschaft kann einen religiös angelegten Deutungsdiskurs hervorbringen, was sich in aller Deutlichkeit in der Selbstdarstellung der Gemeinschaft in Broschüren, Zeitschriften und auf der Homepage zeigt. Auf der Ebene der offiziellen Gemeinschaftsdarstellung funktioniert der Differenzierungsmechanismus zum Aussen über ein religiöses Vokabular und über religiöse Deutungsmuster.

Die Erzählungen zeigen aber, dass die InterviewpartnerInnen diesen Deutungsdiskurs nicht reproduzieren. Sie artikulieren zwar durchaus eine Vorstellung des Kollektivs und identifizieren sich auch mit dem Kollektiv, doch konzipieren sie die Gemeinschaft unabhängig von den religiösen Deutungssystemen ihrer Gründerfiguren. Den gemeinschaftlichen Idealen kann so keine zentrale Rolle in der Herstellung und Aufrechterhaltung der Gemeinschaft zugeschrieben werden. Das Wertesystem, so lässt sich ein wichtiges Ergebnis dieser Arbeit festhalten, kann die Integrität und Geschlossenheit

der Gemeinschaft nicht gewährleisten. Die Abgrenzung gegenüber Aussen geschieht nicht auf einer konzeptioneller Ebene.

Bei den InterviewpartnerInnen hat sich ein anderes identifikatorisches Moment durchgesetzt. Wie sich in der Auseinandersetzung mit dem Interviewmaterial herauskristallisierte, verläuft die Differenzierung zwischen der Gemeinschaft und dem „Aussen“ über den lebensweltlichen Bedingungsrahmen. Die Eigenheit Aurovilles, so lassen sich *unisono* die biographischen Erzählungen lesen, zeichnet sich durch eine lebenspraktische Freiheit aus, die Auroville dem Individuum eröffnet. Das Freiheitsnarrativ lässt sich mit Lamont und Molnár als „symbolische Grenze“³³⁵ verstehen. Der Aspekt der Freiheit stellt sich als geteilter Wert der Untersuchungsgruppe heraus und vermag eine Grenze zwischen der Gemeinschaft und dem Westen zu ziehen. Er ist jedoch nicht mit einer Konzeption einer allgemeinen Seinsordnung im geertzschen Verständnis zu verwechseln: Das Freiheitsnarrativ ist weder ein Modell, das umfassende Erklärungen über die Wirklichkeit anbietet, noch leitet es das Handeln der Individuen und der Gruppe an. Das Freiheitsmoment entspricht keinem systematisierten Wertesystem, sondern resultiert viel eher aus lebenspraktischen Erfahrungen. Der Vollzug dieser Lebenspraxis ist es, der die Individuen in Auroville einbindet, eine Lebenspraxis, die sich von anderen Vollzügen, sei es in Indien oder im „Westen“ unterscheidet. Diese Praxis wird nicht durch Konzeptionen angeleitet; diese Konzeptionen entfalten einzig als *ex post* Interpretationen über Narrative wie dasjenige der „Freiheit“ oder der Abgrenzung gegen den Westen eine gewisse Wirkung, wenn die Befragten in der Migration oder einem Interview mit erhöhter Reflexivität konfrontiert werden.

Die Beständigkeit dieser gemeinschaftlichen Lebenspraxis, so wurde in dieser Arbeit argumentiert, lässt sich in einem zweiten Schritt über die Individualisierungsthematik verstehen. Aus den Erzählungen lässt sich schliessen, dass in Auroville Individualisierung – verstanden als die Herausbildung differenzierter Individuallagen – ausbleibt. In der Gemeinschaft wird zwar Individualismus als zentraler Wert mitgeführt, und er scheint auch institutionell verankert zu sein, doch die Gemeinschaft eröffnet ihren Mitgliedern nicht die Möglichkeit für eine Pluralisierung der Lebensentwürfe. Für das Verständnis der sozialen Konstitutionsbedingungen der Gemeinschaft ist dies ein zentraler Aspekt. Mit Rückgriff auf Georg Simmel liess sich zeigen, dass eine gesteigerte Individualisierung innerhalb der Gemeinschaft deren Integrität gefährden würde. Die Lebenspraxis muss geteilt werden, damit sie die strukturelle Ausgangslage für Gemeinschaft sein kann. Die unter den Mitgliedern Aurovilles ausbleibende Differenzierung bedeutet, dass sie als stabile Referenz für Abgrenzungen gegenüber dem Aussen der Gemeinschaft leicht fällt, eine Stabilität, die so gross ist, dass sie sich auch von individualisierenden Semantiken wie derjenigen der Freiheit nicht irritieren

³³⁵ Lamont/Molnár 2002: 168.

lässt. Mit Simmel ist diese Konfiguration als zentraler Faktor in der Aufrechterhaltung der gemeinschaftlichen Beständigkeit zu verstehen.

Nehmen wir Simmels Argument ernst, stellt sich unweigerlich die Frage, was mit der Gemeinschaft geschehen würde, falls sie sich denn zu Auro-Ville, zu der Stadt mit den angestrebten 50'000 Einwohnern entwickeln würde. Welche Folgen für Auroville hätte ein Wandel von einer *small-* zu einer *large-scale society*? Würde sich unter solchen Voraussetzungen ein umfassendes und systematisiertes Wertesystem durchsetzen, durch dieses sich die Gemeinschaft vom Aussen differenziert und damit die Integrität der Gemeinschaft bewahrt? Würde aber die Gemeinschaft mit einem umfassenden Deutungssystem ihren Mitgliedern nicht gerade eine Angriffsfläche anbieten, über welche sich die Mitglieder von der Gemeinschaft abgrenzen könnten – eine Abgrenzungsmöglichkeit, die Auroville heute mit dem nicht wirkmächtigen ideellen Deutungsdiskurs und dem „diffusen“ lebenspraktischen Wert „Freiheit“ seinen Mitgliedern nicht anbietet?

Literatur- und Quellenverzeichnis

1 Literatur

- Abercrombie, Nicholas/Hill, Stephen/Turner, Bryan: The Dominant Ideology Thesis, London: George Allen & Unwin, 1980.
- Assmann, Aleida/Friese, Heidrun: Einleitung, in: dies. (Hg.): Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, (1998) ²1999, 11-23.
- Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main: Suhrkamp, (1986) 2003.
- Beckford, James: Cult Controversies. The societal response to new religious movements, London: Tavistock, 1985.
- Berremann, Gerald: Scale and Social Relations: Thoughts and Three Examples, in: Barth, Fredrik (Hg.): Scale and Social Organization, Oslo: Universitetsforlaget, 1978, 41-77.
- Böhm, Andreas: Theoretisches Codieren: Textanalyse in der Grounded Theory, in: Flick, Uwe/Kardorff von, Ernst/Steinke, Ines (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg: rowohlt's enzyklopädie, (2000) ⁷2009, 475-485.
- Bourdieu, Pierre: Die biographische Illusion, in: BIOS 3/1 (1990), 75-81.
- Bruce, Steve: The Social Process of Secularization, in: Fenn, Richard (Hg.): The Blackwell Companion to the Sociology of Religion, Oxford/Malden: Blackwell Publishers, 2001, 249-263.
- Burnett, David: Auroville, in: Partridge, Christopher (Hg.): Encyclopedia of New Religions. New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities, Oxford: Lion Publishing, 2004, 195-197.
- Butler, Judith: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Aus dem Amerikanischen von Reiner Ansén, Frankfurt am Main: Suhrkamp, (1997) 2001.
- Carter, Lewis: Charisma and Control in Rajneeshpuram: The role of shared values in the creation of a community, Cambridge u. a.: Cambridge University Press, 1990.
- Corsten, Michael: Beschriebenes und wirkliches Leben. Die soziale Realität biographischer Kontexte und Biographie als soziale Realität, in: BIOS 7/2 (1994), 185-205.

- Dawson, Lorne (Hg.): *Cults and New Religious Movements. A Reader*, Malden: Blackwell Publishing, 2003.
- de Saussure, Ferdinand: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, in: Renner, Rolf Günter (Hg.), *Denken, das die Welt veränderte. Schlüsseltexte der europäischen Geistes- und Wissenschaftsgeschichte* (Bd. 2. Vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart), Freiburg i. Br.: Herder, 1991, 222-241.
- Diehl, David/McFarland, Daniel: *Toward a Historical Sociology of Social Situations*, in: *American Journal of Sociology*, Vol. 115, No. 6 (2010), 1713-1752.
- Douglas, Mary: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*, Frankfurt am Main: Fischer, (1970) 1998.
- Eisenegger, Mark: *Kommunikationsereignisse oder Issues – die Elementarteilchen sozialwissenschaftlicher Öffentlichkeitsforschung*, in: Maier, Matthias u. a. (Hg.): *Politik als Lernprozess? Wissenszentrierte Ansätze der Politikanalyse*, Opladen: Leske + Budrich, 2003, 167-196.
- Eisenstadt, Shmuel Noah/Giesen, Bernhard: *The Construction of Collective Identity*, in: *Archives Européennes de Sociologie* 36 (1995), 72-102.
- Eisenstadt, Shmuel: *Collective Identity and the Constructive and Destructive Forces of Identity*, in: Ben-Rafael, Eliezer/Sternberg, Yitzhak (Hg.): *Comparing Modernities. Pluralism versus Homogeneity. Essays in Homage to Shmuel N. Eisenstadt*, Leiden/Boston: Brill, 2005, 635-653.
- Fischer, Wolfram/Kohli, Martin: *Biographieforschung*, in: Voges, Wolfgang (Hg.): *Methoden der Biographie- und Lebenslaufforschung*, Opladen: Leske & Budrich, 1987, 25-49.
- Flick, Uwe: *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*, Reinbek bei Hamburg: rowohlt enzyklopädie, (1995) ⁴2001.
- Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- Foucault, Michel: *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1, in: ders.: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
- Froschauer, Ulrike/Lueger, Manfred: *Das qualitative Interview. Zur Praxis interpretativer Analyse sozialer Systeme (UTB)*, Wien: WUV Universitätsverlag, 2003.

Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1960.

Gantke, Wolfgang: Aurobindos Philosophie interkulturell gelesen, Interkulturelle Bibliothek, Bd. 61, Nordhausen, 2007.

Geertz, Clifford: Religion als kulturelles System, in: ders.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, 44-95.

Habermas, Jürgen: Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns, in: Renner, Rolf Günter (Hg.): Denken, das die Welt veränderte. Schlüsseltexte der europäischen Geistes- und Wissenschaftsgeschichte (Bd. 2. Vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart), Freiburg i. Br.: Herder, 1991, 348-369.

Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

Hall, Stuart: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. Herausgegeben und übersetzt von Mehlem, Ulrich u. a., Hamburg: Argument-Verlag, 1994.

Hammer, Olav/Rothstein, Mikael (Hg.): The Cambridge Companion to New Religious Movements, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Heehs, Peter: The Lives of Sri Aurobindo, New York: Columbia University Press, 2008.

Hitzler, Ronald/Honer, Anne: Lebenswelt – Milieu – Situation. Terminologische Vorschläge zur theoretischen Verständigung, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 36 (1984), 56-74.

Hummel, Reinhart: Gurus in Ost und West. Hintergründe, Erfahrungen, Kriterien, Stuttgart: EZW Quell Verlag Stuttgart, 1984.

Hummel, Reinhart: Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen. Religiöse Bewegungen Indiens in westlichen Kulturen, Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 1980.

Jagodzinski, Wolfgang/Klein, Markus: Individualisierungskonzepte aus individualistischer Perspektive. Ein erster Versuch, in das Dickicht der Individualisierungskonzepte einzudringen, in: Friedrichs, Jürgen (Hg.): Die Individualisierungs-These, Opladen: Leske + Budrich, 1998, 13-31.

- Joachim, Süs: ‚Zorba the Buddha‘ als Ideal des spirituellen Weges. Anmerkungen zum religiösen Profil der Osho-Bewegung und ihren asiatisch-abendländischen Wurzeln, in: Bergunder, Michael (Hg.): Westliche Formen des Hinduismus in Deutschland. Eine Übersicht (Neue Hallesche Berichte 6), Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle, 2006, 90-102.
- Juhasz, Anne/Mey, Eva: Die zweite Generation: Etablierte oder Aussenseiter? Biographien von Jugendlichen ausländischer Herkunft, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2003.
- Kippele, Flavia: Was heisst Individualisierung? Die Antworten soziologischer Klassiker, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 1998.
- Kluback, William: Sri Aurobindo Ghose. The Dweller in the Lands of Silence, New York: Peter Lang, 2001.
- Knoblauch, Hubert: Vom New Age zur populären Spiritualität, in: Lüddeckens, Dorothea/Walthert, Rafael (Hg.): Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen, Bielefeld: transcript, 2010, 149-174.
- Konsermann, Ralf: Der Philosoph mit der Maske. Michel Foucaults *L'ordre du discours* (1991), in: Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, (1972) 2003, 51-94.
- Küsters, Ivonne: Narrative Interviews. Grundlagen und Anwendungen. 2. Auflage, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2009.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien: Passagen Verlag, (1985 engl. Ausgabe) 2000.
- Lamont, Michèle/Molnár, Virág: The Study of Boundaries in the Social Sciences, in: Annu. Rev. Sociol. 28 (2002), 167-195.
- Lorenzo, David: Tradition and the Rhetoric of Right. Popular Political Argument in the Aurobindo Movement, London: Associated University Press, 1999.
- Luckmann, Thomas: Lebenswelt: Modebegriff oder Forschungsprogramm?, in: Grundlagen der Weiterbildung, 1 (1990), 9-13.
- Lüddeckens, Dorothea/Walthert, Rafael: Religion als religiös-ethnische Gemeinschaft. Das Beispiel der Parsi Zoroastrier in Indien, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft „Religion und Gesellschaft“, 2013 (im Druck).
- Lüddeckens, Dorothea/Walthert, Rafael: Fluide Religion: Eine Einleitung, in: dies. (Hg.): Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen, Bielefeld: transcript, 2010a, 9-17.

- Lüddeckens, Dorothea/Walthert, Rafael: Das Ende der Gemeinschaft? Neue religiöse Bewegungen im Wandel, in: dies. (Hg.): *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen*, Bielefeld: transcript, 2010b, 19-53.
- Luhmann, Niklas: *Die Religion der Gesellschaft (stw 1581)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- Lukes, Steven: *Political Ritual and Social Integration*, in: *Sociology Vol. 9 (1975)*, 289-308.
- Lutz, Helma: *Biographieforschung im Lichte postkolonialer Theorien*, in: Reuter, Julia/Villa, Paula Irene (Hg.): *Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Interventionen*, Bielefeld: transcript, 2010, 115-136.
- Lutz, Helma/Davis, Kathy: *Geschlechterforschung und Biographieforschung: Intersektionalität als biographische Ressource am Beispiel einer aussergewöhnlichen Frau*, in: Völter, Bettina u. a. (Hg.): *Biographieforschung im Diskurs*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaft, 2005, 228-247.
- Mayring, Philipp: *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*, Weinheim und Basel: Beltz Verlag, (1983) ⁸2003.
- Merkens, Hans: *Auswahlverfahren, Sampling, Fallkonstruktion*, in: Flick, Uwe/Kardorff von, Ernst/Steinke, Ines (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek bei Hamburg: rowohlt's enzyklopädie, (2000) ⁷2009, 286-299.
- Minor, Robert N.: *The Religious, the Spiritual, and the Secular. Auroville and Secular India*, Albany: State University of New York Press, 1999.
- Morris, Paul: *Community Beyond Tradition*, in: Heelas, Paul/Lash, Scott/Morris, Paul (Hg.): *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*, Oxford: Blackwell Publisher, 1996, 223-249.
- Nassehi, Armin: *Die Form der Biographie. Theoretische Überlegungen zur Biographieforschung in methodologischer Absicht*, in: *BIOS 7/1 (1994)*, 46-63.
- Neubert, Frank: *Von der verfolgten ‚Sekte‘ zur etablierten Religionsgemeinschaft. Die Wandlungen der Hare Krishna Bewegung*, in: Lüddeckens, Dorothea/Walthert, Rafael (Hg.): *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen*, Bielefeld: transcript, 2010, 77-91.
- Paden, William: *Comparative Religion*, in: Hinnells, John R. (Hg.): *The Routledge Companion to the Study of Religion*, London and New York: Routledge, 2005, 208-225.
- Parsons, Talcott: *The Social System*, New York: The Free Press, 1964.

- Przyborski, Aglaja/Wohlrab-Sahr, Monika: Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch, München: Oldenbourg, 2009.
- Puttick, Elizabeth: Aurobindo, Sri, in: Clarke, Peter (Hg.): Encyclopedia of New Religious Movements, London/New York: Routledge, 2006, 46-47.
- Riegel, Christine/Geisen, Thomas: Zugehörigkeit(en) im Kontext von Jugend und Migration – eine Einführung, in: dies. (Hg.): Jugend, Zugehörigkeit und Migration. Subjektpositionierung im Kontext von Jugendkultur, Ethnizitäts- und Geschlechterkonstruktionen, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2007, 7-23.
- Rosenthal, Gabriele: Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen, Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1995.
- Schäfer, Thomas/Völter, Bettina: Subjekt-Positionen. Michel Foucault und die Biographieforschung, in: Völter, Bettina u. a. (Hg.): Biographieforschung im Diskurs, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaft, 2005, 161-188.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas: Strukturen der Lebenswelt (UTB), Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2003.
- Schütze, Fritz: Kognitive Strukturen des autobiographischen Stegreiferzählens, in: Koli, Martin/Robert, Günter (Hg.): Biographie und soziale Wirklichkeit. Neue Beiträge und Forschungsperspektiven, Stuttgart: Metzler, 1984, 78-117.
- Shinn, Larry: Auroville: Visionary Images and Social Consequences in a South Indian Utopian Community, in: Religious Studies, Vol. 20, No. 2 (1984), 239-253.
- Simmel, Georg: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main: Suhrkamp, (1908) 1992.
- Smelser, Neil J.: Theory of Collective Behavior, (International Library of sociology and Social Reconstruction), London: Routledge & Kegan Paul, 1962.
- Smith, Jonathan Z.: Epilogue: the “End” of Comparison: Redescription and Rectification, in: Patton, Kimberley C./Ray, Benjamin C. (Hg.): A Magic Still Dwells. Comparative Religion in the Postmodern Age, Berkley u. a.: University of California Press, 2000, 237-241.
- Spies, Tina: Diskurs, Subjekt und Handlungsmacht. Zur Verknüpfung von Diskurs- und Biographieforschung mithilfe des Konzepts der Artikulation, in: Forum Qualitative Sozialforschung, 10 (2), Art. 36 (2009).
- Stolz, Fritz: Vergleich von Produkten und Produktionsregeln religiöser Kommunikation, in: Klimkeit, Hans-Joachim (Hg.): Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft (Studies in Oriental Religions, Vol. 41), Wiesbaden: Harrassowitz, 1997, 37-51.

- Tönnies, Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Neudruck der 8. Auflage von 1935, 2. unveränderte Auflage, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
- Tönnies, Ferdinand: Art. Gemeinschaft und Gesellschaft, in: Vierkandt, Alfred (Hg.): Handwörterbuch der Soziologie, Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1931, 180-191.
- Villa, Paula-Irene: Subjekte und ihre Körper. Kultursoziologische Überlegungen, in: Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.): Kultursoziologie. Paradigmen – Methoden – Fragestellungen, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2010.
- Völter, Bettina u. a.: Einleitung, in: dies. (Hg.): Biographieforschung im Diskurs, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaft, 2005, 7-20.
- Wagner, Peter: Fest-Stellungen. Beobachtungen zur sozialwissenschaftlichen Diskussion über Identität, in: Assmann, Aleida/Friese, Heidrun (Hg.): Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3 (stw 1404), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, 44-72.
- Warfield Rawls, Anne: Epistemology and Practice. Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life, Cambridge: University Press, 2004.
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft, 5. Auflage, Tübingen: J.C.B. Mohr, (1921) 1972.
- Welter, Rüdiger: Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelten, München: Wilhelm Fink Verlag, 1986.
- Willers, Christiane: Die Aurobindo-Bewegung. Bestandesaufnahme und Strukturen in feldtheoretischer Perspektive, Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang, 1987.
- Wohlrab-Sahr, Monika: Biographieforschung jenseits des Konstruktivismus?, in: Soziale Welt 50/4 (1999), 483-494.
- Wohlrab-Sahr, Monika: Individualisierung: Differenzierungsprozess und Zurechnungsmodus, in: Beck, Ulrich/Sopp, Peter (Hg.): Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus?, Opladen: Leske + Budrich, 1997, 23-36.

2 Quellen

Interviewdaten

- I₁ – Chandra (geführt im März 2012, Nizza)
- I₂ – Muni (geführt im Januar 2013, Auroville)
- I₃ – Narayan (geführt im Dezember 2012, Zürich)
- I₄ – Perumal (geführt im Februar 2013, Zürich)
- I₅ – Lukas (geführt im Januar 2013, Auroville)
- I₆ – Parvati (geführt im Januar 2013, Auroville)
- I₇ – Seraina (geführt im November 2012, Chur)

Broschüren/Zeitschriften

„Auroville. A Dream takes Shape“, PRISMA: Auroville, ¹¹2010.

„Auroville. Ein Traum nimmt Gestalt an“, 1996.

„Facets of the Auroville Ideal“, PRISMA: Auroville, 2012.

„News and Notes“ (französische Ausgabe), No 480 vom 5.1.2013.

„The Auroville Handbook“, PRISMA: Auroville, 2011.

Webseiten

http://www.auroville.org/society/av_population_2004-2008_archive.htm (Stand: 24.6.2013)

http://www.auroville.org/thecity/matrimandir/mm_main.htm (Stand: 24.6.2013)

http://www.auroville.org/organisation/mandates_entry_g.html (Stand: 25.6.2013)

Anhang

Transkriptionszeichen

(4)	Dauer der Pause in Sekunden
Ja:	Dehnung
[betont]	Kommentar der Transkribierenden
viel-	Abbruch
[...]	Auslassungen im Transkript
(?5)	Inhalt der Äusserung ist unverständlich; Dauer der unverständlichen Äusserung
(sagt sie)	unsichere Transkription
Ja so war	gleichzeitiges Sprechen ab „so“
Weil eben	
[9.30]	Zeitangabe im Interview
„heute aber“	der/die Befragte imitiert eine Gesprächssituation

Kategoriensystem

Deutungsrahmen I „Lebenswelt“

Metadimension „Gemeinschaft“

1. Dimension „Lebensweltliches Auroville“

- ✚ Freiheit
 - Individuelle Selbstbestimmung
 - Möglichkeiten
 - *Space*³³⁶
 - Kreativität
 - Strukturlos
 - Regellos
 - Keine soziale Hierarchie
- ✚ Persönliche Beziehungen
- ✚ Gemeinschaftlichkeit
- ✚ Wichtigkeit und Förderung des Individuums
- ✚ Kleinräumigkeit
- ✚ Auroville als besonderer Ort
- ✚ Auroville als gewöhnlicher Ort (Differenz zu „Aussen“ aufheben)
- ✚ Naturnahe/einfache Lebensführung
- ✚ Diversität, heterogenes Umfeld
- ✚ Tolerant, weltoffen
- ✚ Zuhause
- ✚ Veränderung in der Gemeinschaft
- ✚ Gemeinschaftsinterner Konflikt
- ✚ Eingeschränkte Handlungsoptionen
- ✚ Kritik an Auroville
- ✚ Ideale
- ✚ Gründerfiguren
- ✚ Matrimandir
- ✚ *Religion*

³³⁶ In-vivo-Kodes, werden kursiv geschrieben.

2. Dimension „Ideelles Auroville“

- ✚ Ideale (*dream, vision, idea, ideal, charta*)
- ✚ Gründerfiguren
- ✚ *Religion*
- ✚ Interpretationen (der Schriften der Gründerfiguren)
- ✚ Undifferenzierte Aussagen über die Ideale

Metadimension „Konstitutives Aussen“

1. Dimension „Westen“

- ✚ Undifferenziert „anders“ (im Vergleich zum lebensweltlichen Auroville)
- ✚ Regeldichte
- ✚ Kontrolliert
- ✚ Systemhaftigkeit
- ✚ Soziale Struktur
- ✚ Unpersönliche Beziehungen
- ✚ Anonymität
- ✚ Individualistisch
- ✚ Konservativ/provinziell
- ✚ Materialistisch
- ✚ Entindividualisiert (standardisierter Lebensvollzug)
- ✚ Möglichkeiten
- ✚ Schwierigkeiten
- ✚ Herkunftsort der Eltern

2. Dimension „Indien“

- ✚ Zuhause
- ✚ Freiheit

Deutungsrahmen II „Identitätskonstruktion“

1. Dimension „Subjektpositionen“

- ✚ Der/die Fremde
 - AussenseiterIn
 - AusländerIn
 - *Alien* (sich entfremdet fühlen)
- ✚ Der/die besondere Andere
- ✚ Der/die Normale
- ✚ Nationale Identität
- ✚ Globale Identität
- ✚ Kollektive Identität
- ✚ AurovillianerIn

2. Dimension „Abgrenzungsfiguren“

- ✚ Leute, die neu sind in Auroville
- ✚ Aurovillianer, die die Ideale Aurovilles betonen
- ✚ „Erste Generation“
- ✚ Touristen, Gäste in Auroville
- ✚ Leute in Europa
- ✚ Leute mit einer ausgeprägten nationalen Identität
- ✚ Leute aus den umliegenden Dörfern
- ✚ Aurovillianer mit einer starker Verbindung zu ihrem Herkunftsland

3. Dimension „Zugehörigkeit“

- ✚ Nationale Zugehörigkeit
- ✚ Emotionale Zugehörigkeit
- ✚ Religiöse Zugehörigkeit
- ✚ Zugehörigkeit zur Gemeinschaft
- ✚ Ethnische Zugehörigkeit
- ✚ Sichtbare Zugehörigkeit
- ✚ Verweigerung einer Zugehörigkeit zu einer definierten Gruppe

Kategoriensystem mit Ankerbeispielen

Deutungsrahmen I „Lebenswelt“

Metadimension „Gemeinschaft“

1. Dimension „Lebensweltliches Auroville“

✚ Freiheit

- **Individuelle Selbstbestimmung**

„but yeah, there is just so much freedom, it is almost too much freedom for, for a kid. And that can be a good thing if you know how to deal with it, or if your parents kind of set the boundaries (1) but I think for most of the kids it's like too much, you know, you can really do whatever you want and (1) yeah, there is, there is no real, there is no police in Auroville and the teachers and parents they are just really, yeah, they really let it up to the kid, you know to decide what they're doing.” (I₄: 2)

- **Möglichkeiten**

„Jo::, es isch halt eifach so, also i denka für für jung, für Kinder isches eba scho zimmlig spannend in Auroville ufzwachsa will döt hät ma eba no vil Natur und wenn ma jung isch gseht alles vil grösser us, also, es isch irgendwia d'Wald und d'Natur und, und au d'Menscha und d'Offaheit und es hät so vil Sacha wo ma kann macha und ma isch immer dussa, es hät au irgendwia so vil verschidna kreativi Sacha wo ma kann macha [...]“ (I₇: 8)

- **Space**

„Ahm, free. Freedom would be the first word, yeah. Ahm, space, freedom, ah, space in which you could just be and express and, and, and, ah be angry and passionate and, and all of this.” (I₂: 24)

- **Kreativität**

„And a lot of, I think what made it different, was that, a lot of arts, a lot of creativity. Creativity was important. I mean if I compare it to like schools, to standard syllabus here, you know, there we had a lot creativity. That played an important role.” (I₁: 22)

- **Strukturlos**

„And one thing I think also Auroville doesn't have a fixed structure yet. They're still trying to figure out who does what and who's responsible for what and how decisions are made, ahm (1), so it's constantly changing (1).” (I₅: 40)

- **Regellos**

„And I realised that especially when I went to the boarding-school [lacht] which is, ah (3), yeah, I felt I am in jail now. I have been looked over like (1) my shoulder, ahm, controlled, (2) told what to do and what not to do (2), and (1) suddenly there were all these rules. And ironically (1), I did not grow up with a feeling of rules.” (I₁: 18)

- **Keine soziale Hierarchie**

„And (2), what makes it interesting is that, there is no hierarchy in that sense [...].“ (I₁: 7)

- ✚ **Persönliche Beziehungen**

„And I think the big, and I think for a lot of, yeah, people I also have spoken to from Auroville, is that you are so used to interacting with people that you know. [...] there is, it is always on a personal base, so there is always, these are people you know.“ (I₁: 42)

- ✚ **Gemeinschaftlichkeit**

„[...] like part of growing up in a community is also that you did, I guess generally more things like together [betont], let's say, than let's say just growing up somewhere else in a city or something [...].“ (I₃: 19)

- ✚ **Wichtigkeit und Förderung des Individuums**

„And this is, I think a very important aspect of a community like Auroville, is that everything is personal, which is a nice [betont] thing because everybody is somehow important [...].“ (I₁: 36)

„it was more like focused also on like your skills or what you wanted and to see what the individual wants [...].“ (I₃: 19)

- ✚ **Kleinräumigkeit**

„I mean I can say like, of course it is quite a small place where, no, Auroville, I mean in general, or was quite small, it's been growing, but still pretty slowly.“ (I₃: 19)

- ✚ **Auroville als besonderer Ort**

„but Auroville is such a different and crazy bent bolt experiment that, ahm, yeah, these things are refracted or diluted or you don't feel them as strongly here because Auroville is such a mixed bowl of all kinds of thing going on [...].“ (I₂: 12)

- ✚ **Auroville als gewöhnlicher Ort (Differenz zu „Aussen“ aufheben)**

„And I think in many ways it is no different than any other village or something. Sure, money is not supposed to be an issue. It is the biggest issue in Auroville [betont]!“ (I₁: 100)

- ✚ **Naturnahe/einfache Lebensführung**

„Also to try kind of to live a sustainable life and just an environmentally friendly life. This connection for me is really important. This connection to nature, to appreciate the nature and to actually ja support it and be part of it. That is more what Auroville (2), the meaning of Auroville [...].“ (I₆: 89)

„Auroville was a lot more open, and, and, you could walk to different places, and ahm, (1), yeah, simplicity, I think this is also the second word that I just thought now, that actually would really qualify ahm (1), a simple life, you know, a full, but very simple life [...].“ (I₂: 30)

✚ **Diversität, heterogenes Umfeld**

„[...] what makes Auroville special is also, that you have such a large, ahm, I don't know, so many different cultures and nationalities living together and I think that is a great benefit to all children living here, because they can only gain a lot of new knowledge and experience from all these different people [...].” (I₆: 60)

✚ **Tolerant, weltoffen**

„[...] my parents were always very liberal and also about, you know they never like I mean, about certain people from different cultures or religions or certain things like that, that you are, cos that seemed normal for me, it didn't matter if he was brown or yellow, black and his parents were from there, and they were French and they were Italian but they were all just you know, and, and here then, it is also, no:::, no::: I guess (2), hm:::, people are more into, yeah, like also, they have their own culture and, oh 'they are different or something'. There I didn't have that as much and all, maybe as somewhere else, because it was such a mixed jumbled pot, you know.” (I₃: 72)

✚ **Zuhause**

„but if I go there, and when I feel good and warm, I still feel that when I go back, but it is really when I am going down that road through that forest to my home, the house. And I think, that okay you bent into Auroville, but that is because that is the beginning of my journey to my home, to my parents. This home feeling.” (I₁: 85)

✚ **Veränderung in der Gemeinschaft**

„hm (1) things have changed a lot also, you know maybe like in the past it seemed to be even more like you know, in the earlier days and whatever, it was like Jonny and the YC [Youth Center] and the fairs and whatever, and like it was really like, it seemed more like people were still more just focused on doing the simple stuff like working together and this and that and now it's also become more and more like maybe a normal other city.” (I₃: 29; Anmerkung NR)

✚ **Gemeinschaftsinterner Konflikt**

„Well, they associate Auroville, the experiment of Auroville with this whole city thing they wanna do, which is absolutely distinct, there is nothing, they have nothing in common these two things. That's where:::, that's where the battle is taking place now in Auroville, you know between this, ah:::, like it's like Auroville has to loose its skin, it's like a snake shelling its skin, it has to just sliver out of this whole Roger Anger galaxy non-sense, you know.” (I₂: 102)

✚ **Eingeschränkte Handlungsoptionen**

„And, ahm, then again, yeah I mean there is also a lot of things which, why a lot of young people left, I mean, there is one thing of course, was the education, [...].” (I₃: 23)

✚ **Kritik an Auroville**

„Because I was in school and , you know whatever, we went on a school holiday, once to the Taj Mahal, or whatever, but, and I realised that, that’s my biggest criticism of growing up in Auroville, is that somehow, I was not taught about India.” (I₁: 55)

✚ **Ideale**

„I had absolutely, throughout my childhood and in school and with my parents, no [betont] introduction to Mother and Sri Aurobindo, you know, never [betont].“ (I₂: 96)

✚ **Gründerfiguren**

„I mean for example Mira Alfasa, I say, because already the word ‘Mother’, I mean I have my own mother; she is not my mother, for me.” (I₁:100)

✚ **Matrimandir**

„I have gone to the *matrimandir*. Ahm:::, I went with, öh::: actually, last time because of Olivier, to show him. And he was impressed by the architecture, and this feeling of calm and all (2). But for me::: I say okay, it is a nice cool room and all, but it is too (2) cold and clean and I don’t, I don’t really necessarily like it.” (I₁: 87)

✚ **Religion**

„I mean sure the Mother is important and she kind of had this idea about Auroville and a lot of things she said are:: (1), yeah, (or things which she had) planned or had in mind were important and play an important role. But, ahm, I don’t see that you only [betont] have to like focus on what she said or what she wanted or something. That that is not really, that is not what Auroville should be. I think it should be a lot more open and open to other things as well, because there is so many different people here and so many different cultures, it should just be a mix of it all, no. and I don’t like the fact that it has become a bit, a bit like a religious kind of thing, the Mother. That it is kind of like a religion for some people. That they really follow their [betont] philosophy. And for me, that is:::, no, I don’t want that at all.” (I₆: 81)

2. Dimension „Ideelles Auroville“

✚ **Ideale (*dream, vision, idea, ideal, charta*)**

„my heart is there and it is not just because my parents are there and because I feel at home there I mean I also like the idea of Auroville and whatever. Ahm, I mean, I still have hope and also, in, in you know in the idea and dream of Auroville.” (I₃: 43)

✚ **Gründerfiguren**

„just from what I heard about the Mother, and sometimes going to the Ashram and Samadhi and (1), yeah, just from what my mum had told me about, about her, she just::: sounded like very:::, yeah just kind of pure and, and (1), yeah and true in a way [...]” (I₄: 28)

✚ **Religion**

„[...] you know it was just not like a religion or something where they are trying to control what you think and believe and act, it was just totally (1) free and like I, I, I never heard something, ahm (1), well, like some spiritual teaching that was more like, let's say that gave you more freedom or, or was more true, cos I think their philosophy it's really, it's just (1), it's for everyone and it's definitely not like a religion or a way of (1), like controlling how you think or something, it's just (1)-. Yeah, so it seemed quite, quite (1) attractive and: beautiful [...].“ (I₄: 28)

✚ **Interpretationen (der Schriften der Gründerfiguren)**

„Because what you read in these pamphlets is propaganda (1). It's propaganda and it's, in my eyes, and it's propaganda for this city, this city the world needs, the city of fifty thousand people, you know. Roger Anger's dream, the galaxy plan, all of this mental garbage. That's totally beside the point. So that's what you read and ahm:., and then of course it's very beautiful, this quotes of Mother and the Charter and, wow, you know [lacht kurz]. But for me it's just, hmm, so yeah, that's why it doesn't correspond to reality [...].“ (I₂: 102)

✚ **Undifferenzierte Aussagen über die Ideale**

„[...] if you really believe in the ideal, in the ideals of Auroville, then you have to [...] just go there a hundred percent and work for the divine or whatever you believe in, you know, and, and I think this is the only way, like, just go and do what you, what your passion is and what you think you can do to make this world maybe a better place, or something, you know, just do that.“ (I₄: 86)

Metadimension „Konstitutives Aussen“

1. Dimension „Westen“

✚ **Undifferenziert „anders“ (im Vergleich zum lebensweltlichen Auroville)**

„I mean I did that step and I dared to do that, and you know, I mean, I know a lot of others also do that. But there is also people who, who, you know, who don't ever maybe dare to make that step, you know, because it's too unfamiliar and too, you know, ahm (1) big, ah:., a challenge [...].“ (I₃: 29)

✚ **Regeldichte**

„[...] okay here it is just all decided, zack zack, I mean like, you know, no, you need your Bewilligung if you wanna stay here or whatever and there is a Bürgermeister and this and that and you follow the rules, otherwise you are in trouble, sort of, you go to jail or whatever, maybe in the extreme case.“ (I₃: 92)

✚ **Kontrolliert**

„Everyone is in its place, everyone thinks in this and this way, everything is under control somehow. And here in Auroville, nothing is under control, everything is (unrivaled).“ (I₂: 52)

✚ **Systemhaftigkeit**

„Cos if you're born in the west, you are already born within a system, that is very well duplicated and really well organized and everything is already in a box, and arranged and your first eighteen years are most just very clear, you know, I mean, Auroville is just, buh:: a wild kind of thing that was unfolding [...]” (I₂: 30)

✚ **Soziale Struktur**

„I think it is just totally different than growing up in, in the West, where there's social structure and hierarchy.“ (I₄: 2)

✚ **Unpersönliche Beziehungen**

„[...] growing up in Auroville [...] certain things could also be hard because like everyone knew everyone, everyone talked about everyone, gossiped about everyone [...]. I have, let's say certain friends who have like a certain image, you know, and, maybe a negative like image, and then like, it is really hard then to break off from that, and you know, somewhere else you can let's say move to a new city or whatever and you're nobody and you can have a new start or whatever, you know, and in Auroville or something that's harder, you know.” (I₃: 23)

✚ **Anonymität**

„And in Europe you can just disappear, if you don't want to be bothered you can kind of disappear into the city and (1) and that's it. No one will ever [lacht kurz] know you're there, actually.” (I₅: 28)

✚ **Individualistisch**

„jo::, ich glaub, es isch au (1), vil Lüt händ halt eifach gnuag vu das, das ewiga hin und her do (1), vor allem wo in däm kapitalistischa Zügs, wo halt eifach v::, gwüssi Lüt vil mehr verdianend als anderi Lüt und eigentlich nur für sich selber luagend, und das Zügs wird jo einfacher immer überall überall eifachas irgendöppis versteckt und es isch halt eifach jeda luagt eigentlich für sich selber, nit.“ (I₇: 62)

✚ **Konservativ/provinziell**

„Of course, everything, I mean this whole, the whole society there, this whole consumerism, my whole family is fully into it knee deep, lives in a little valley in the cost and it never wants to leave the valley and has no curiosity to ever know what goes, happens beyond that valley, you know.” (I₂: 92)

✚ **Materialistisch**

„Ahm, the whole propaganda on TV all the time, and, buy this, buy this and all that, wäh, disgusting [...]” (I₂: 92)

✚ **Entindividualisiert (standardisierter Lebensvollzug)**

„[...] you know, it's not just about, ahm, getting a high education and making money and having a secure job, you know. That is kind of the brainwashing you get here. But there, it is much more just about like, ahm [räuspert sich], yeah just doing what's, ahm, what's best for the, for the child at that, at that moment and to

develop your interest and your skills and, and not to always be like compared with all the others like saying, ‘this is, this is good, this is how you should be at this point in your life’, you know.” (I₄: 2)

✚ **Möglichkeiten**

„I: kann nur vur Schwiiz (1) jo verzella, will i kenna eba nit so vil anderi Länder, aber (1), ich glaub da, was d’Schwiiz miar am meista irgendwia beidrukt isch vorallem dia Struktur wo vorhanda isch, das System hät zimkli a Struktur zum Biispil an Usbildig (1), verschidani Usbildigs-Systema und Sacha wo ma kann lerna (1) und es isch wia (2), jo (1) ma kann zimkli vil lerna vu das was scho anderi Lüt glernt kah händ [...]” (I₇: 40)

✚ **Schwierigkeiten**

„jo, Struktura, nit, und das sind verschidani Struktura, will do isches halt eifach, jo das System, jo, wenn ma do ufwachst, denn waiss ma, will ma’s scho so vil mol scho gseh kah hät und wenn ma’s no nia gseh kah hät und plötzlich kumm i (?), häsch z’Gfühl, jo, dia Lüt dia luagend, ‚hey, dia waiss jo nitamol wia, wia das alles funktioniert‘ und denn kunsch a, kunsch überall as bitzli komisch an dia Lüt hera, nit, will du, und denn wirsch denn au mit der Ziit unsicher, so, ‚hey wia funktioniert denn das‘ und häsch irgendwia z Gfühl, es isch irgendwo überall a speziella Trick, wo du muasch irgenwia verstoh zum überhaupt klar koh, nit [lacht]. Jo, das isch scho as bitzli, scho am afang as bitzli, a Herusforderig gsi, so (2).“ (I₇: 28)

✚ **Herkunftsort der Eltern**

„[...] I don’t know, it is just the roots, I guess, where I come from, where my parents come from, they are fully German, so I guess that is why I consider myself German, because, also the Indian Government doesn’t accept me as Indian, so I can’t feel Indian [...]” (I₆: 40)

2. Dimension „Indien“

✚ **Zuhause**

„I think that’s what affects me most. [...] the knowledge that India is my home, like, ahm the fact that for my fellow Indians, my brothers and sisters, I am a foreigner, always, regardless, you know.” (I₂: 140)

✚ **Freiheit**

„[...] and when I was in this Western society, yeah, that’s actually, I appreciated the simplicity, the feeling of freedom people still have here, that I still have here [in India], ahm, yeah the liberty, the space to breathe, to move around and about and then, ahm, more, more of a feeling of gratitude for life, more colour, more vibrant, more vibrancy, and ahm, people with less problems in their minds [...]” (I₂: 6; Anmerkung NR)

Deutungsrahmen II „Identitätskonstruktion“

1. Dimension „Subjektpositionen“

✚ Der/die Fremde

- **AussenseiterIn**

„You know, it’s like, yeah, you, you feel like one of the locals and you kind of belong to the whole scene but then again you are also, yeah, you grew up in this kind of secluded community [...]. So, yeah I mean, like, even if you’re really well integrated and you speak Tamil and have lot of Tamil friends and all, in the end you’re, you’re not one of them [...].” (I₄: 10)

- **AusländerIn**

„When I am here, I am a foreigner in the eyes of everyone else, for the local population I am a foreigner and I’ll always be a foreigner, ahm it doesn’t matter what I do, how I lead my life, how virtuous I am, that’s puh, I can, you know, but I will always be a foreigner.” (I₂: 134)

- **Alien (sich entfremdet fühlen)**

„[...] but in France I am an alien, in America I am an alien, in Auroville I am not an alien, [...] in Hampi I am also not an alien [...]. I am a foreigner in India, but actually [lacht kurz], India is the place where I actually least feel like an alien.” (I₂: 154)

✚ Der/die besondere Andere

„You just (1), I mean, I was a bit, I mean, it was a bit tiring, always the same questions. ‘Oh India!’ ‘What is it like?’ ‘Oh, wow’, you know. But no actual idea of what it means. And then, always like I am an exotic. [lacht] And yeah, Ok, maybe it is nice for the ego [lacht], but it was also, ähm, funny situations.” (I₁: 51)

✚ Der/die Normale

„[...] you know, we just were kids. And then we were teenagers, and we, were, we were annoying to teachers, you know, all things that kids and teenagers are. [...] You know, we pushed our boundaries, and like everywhere else.” (I₁: 28)

✚ Nationale Identität

„I can’t say I am French, I don’t feel French, I don’t know what it is, I don’t know what the identity of a French man is, I mean, I haven’t experienced it.” (I₂: 134)

✚ Globale Identität

„I feel like I can go somewhere and I can start a new life somewhere. I don’t feel the limits. [...] I feel the world is open for me.” (I₁: 109)

✚ **Kollektive Identität**

„Because it might have been a community, but a community with people from all over the world, which makes you automatically, I mean you grow up side by side with people from completely different places, but you have something in common. You are all there.“ (I₁: 109)

✚ **AurovillianerIn**

„I would only use it [die Bezeichnung „Aurovillianer“] on the bureaucratic level, or whatever, administrative level. Ah, because, I am, no one is Aurovillian yet [betont], you know. If you read what Mother, it's been a while, what she, the qualities of an Aurovillian, my God, I don't have them.“ (I₂: 138)

2. Dimension „Abgrenzungsfiguren“

✚ **Leute, die neu sind in Auroville**

„I don't know, I mean, like a lot of people who would then maybe like come and (1) you know change their name and then like go on this spiritual like cloud and think now suddenly that they are enlightened or something like that, I was also always quite down to earth and a bit skeptical about all of that [...].“ (I₃: 23)

✚ **Aurovillianer, die die Ideale Aurovilles betonen**

„[T]hey say, yeah, we are here to live for that like, idealism which is Auroville and they preach what the Mother says and everything, but actually they are worse than any other politician anywhere, I don't know, they just say this but they live totally different lives.“ (I₄: 66)

✚ **„Erste Generation“**

„and I guess it can be really hard also for many of the young people cos they feel like, oh they are not understood then by the older people, or the people who are quite like, into like, into the very like extreme, maybe too extreme following of like Mother's ideals or whatever [...].“ (I₃: 96)

✚ **Touristen, Gäste in Auroville**

„And I remember as a kid also, [...] we were like pretty closed off to tourists, to people visiting, you know, we're like, 'who are you, man, [...] you don't fit into our like, little circle' and all.“ (I₄: 66)

✚ **Leute in Europa**

„How people identified themselves. I was like, meeting somebody new, very quickly the question was, 'what kind of music do you like'. (1) And it was something so unimportant to me, this identifying myself by the type of music that I liked. I just grew up with different music which was there at a party. There was some reggae and some this and some, but which musician, which groups, this was never so important, this and often, and then I realised that so many (1), also with clothes, äh:::;, yeah, I mean I had just, yeah, I don't know, all of this identity by, and how people got to know each other was what music do you like, what you do in your free time, like hobbies, going to the movies, whatever I don't know, this kind of thing, where

(2), I didn't know what to say, I just said, oh:::, all kinds, and I thought, 'oh, well you are not gonna get to know me like that'." (I₁: 49)

✚ **Leute mit einer ausgeprägten nationalen Identität**

„You know, it's, I think people who, who are like stuck with one identity, ahm, like, for example someone who grows up here in Switzerland and never really goes out and it's just, yeah, it's just kind of, you are like blind to the rest of the world.“ (I₄: 2)

✚ **Leute aus den umliegenden Dörfern**

„and the other thing is that I planted a lot of little saplings here all over the place. And they don't see it. They don't even care. They can't even understand why, the other day she asked my 'Rishi why you planting things that you can't get anything out of it? No fruits. What is this, like why?' they can't understand it, you know.“ (I₂: 71)

✚ **Aurovillianer mit einer starker Verbindung zu ihrem Herkunftsland**

„[...] because most of them were either French, or English, or American and they had rich parents and they would like go back to America every once in a while or France or whatever, [...]. And, cos yeah, my parents never really had money to like take us on summer holiday outside of India and yeah kind of, I was just stuck there.“ (I₄: 6)

3. Dimension „Zugehörigkeit“

✚ **Nationale Zugehörigkeit**

„These French people always have an identity of, it's very strong for the French, the identity of the French man, you know, it's proud, I don't know if it's nationalistic, it's cultural, you know, French culture [betont], you know, that puh, not at all, not at all.“ (I₂: 168)

✚ **Emotionale Zugehörigkeit**

„And I feel, yeah, and I feel, just 100 percent, well almost 100 percent comfortable here. An:::d, I guess it is also, growing up here is a lot to do with emotions that are connected to this place also. The emotions you have experienced, experiences you have and all these memories from all these years that I have here, that are also really important to me and that I will never forget.“ (I₆: 66)


✚ **Religiöse Zugehörigkeit**

„but I think that [...] growing up in Auroville, you don't have, I mean, that is the idea, one of the ideas, you don't have the religion and the nationality and those strong sentiments. It is more like I guess you feel like you are Aurovillian and you are part of this community and all.“ (I₃: 39)


✚ **Zugehörigkeit zur Gemeinschaft**

„I am proud to be part of, ah, I am proud to be able to say I am Aurovillian, and I am part of such a special community, I guess. It just feels right, that I fit here and, yes, that is the right thing. Cos in a way I am not

Indian, and I am not really German [lacht], I don't know. So Aurovillian would be, I guess, the right term."
(I₆: 50)

 **Ethnische Zugehörigkeit**

„But yeah, it was really interesting. I mean especially being just a few white people amongst all these, all the Tamil people.“ (I₄: 2)

 **Sichtbare Zugehörigkeit**

„[...] it's so obvious that my ethnicity is different.“ (I₂: 142)

 **Verweigerung einer Zugehörigkeit zu einer definierten Gruppe**

„[...] but I guess, I also, I don't really, I have a German passport but I don't really feel German, I don't really feel Dutch, I don't really feel Indian, or I feel a bit of everything, you know, I guess.“ (I₃: 78)

Interviewtranskripte (auf CD-ROM)