

Nina Rageth*

Gemeinschaft in der zweiten Generation

Religiöses Deutungssystem und geteilte Lebenspraxis in Auroville

DOI 10.1515/zfr-2015-0012

Zusammenfassung: Vor dem Hintergrund von Deinstitutionalisierungsprozessen Neuer religiöser Gemeinschaften tritt die Gemeinschaft Auroville als bemerkenswertes Kontrastbeispiel auf, besteht sie nämlich seit ihrer Gründung 1968 in der gemeinschaftlichen Form. Von dieser Beobachtung ausgehend steht die Frage nach den Bedingungen zur Konstitution und Aufrechterhaltung der Gemeinschaft im Zentrum dieses Aufsatzes. Mit Blick auf das Erklärungsmuster aus der Durkheim-Parsons-Tradition zur Konstitution religiöser Gemeinschaften, welches über das Konzept der Wertintegration verläuft, wird die Frage diskutiert, welche Rolle dem religiösen Symbolsystem Aurovilles in der Aufrechterhaltung der Gemeinschaft zukommt. Anhand des Freiheits- respektive Individualisierungsnarratives, das sich bei der zweiten Generation als identifikatorisches Moment durchgesetzt hat, lässt sich zeigen, dass nicht die gemeinschaftlichen Werte, sondern der lebenspraktische Bedingungsrahmen die Individuen in die Gemeinschaft einbindet.

Schlüsselwörter: Neue religiöse Gemeinschaft, Wertintegration, Individualisierung, Auroville, narrative Interviews

Abstract: With the deinstitutionalization of new religious movements, the religious community Auroville provides an important counter-example: Auroville has remained its communal type of social relationship since its inception in 1968. Through qualitative interviews with second generation community members this article thus examines the conditions that maintain Auroville as a community. The article particularly explores the significance of the religious symbol system of Auroville for the constitution of the community and thereby also evaluates ideas regarding the concept of value-integration from the Durkheim-Parsons-tradition. By analyzing the notion of freedom and individualization this paper argues that the ideals of the community lack importance in strengthening the ties between

*Kontaktperson: **Nina Rageth**, UFSP Asien und Europa, Universität Zürich, Wiesenstrasse 7–9, CH-8008 Zürich, Email: nina.rageth@uzh.ch

the second generation and the broader community. Rather, the second generation has created a narrative about the distinct features of living in Auroville that encourages them to remain in the community.

Keywords: New religious movement, value-integration, individualization, Auroville, qualitative interview

1 Einleitung

Die Tendenz ist evident: Neue religiöse Gemeinschaften lösen sich in ihrer gemeinschaftlichen Form auf. Ihre Grenzen werden durchlässig, die Abgrenzungsbemühungen zum Umfeld schwach und die religiösen Lehren diffundieren in das weitere gesellschaftliche Feld.¹ Es lassen sich Deinstitutionalisierungsprozesse Neuer religiöser Gemeinschaften beobachten.²

Diese Beobachtung bestätigt die klassische soziologische These über den Gestaltwandel sozialer Beziehungen im Zusammenhang mit Modernisierungsprozessen, namentlich die These über den Wandel des Typus Gemeinschaft zum Typus Gesellschaft.³ Und sie bestätigt eine Einschätzung aus den *cult controversies* (vgl. Beckford 1985)⁴, das sind Diskussionen, die sich aus dem spannungsgeladenen Verhältnis zwischen Neuen religiösen Gemeinschaften und ihrem gesellschaftlichen Umfeld ergeben haben und in den 1970er und 1980er Jahren besonders in Europa ausgetragen wurden: Neue religiöse Gemeinschaften würden unter den Bedingungen der Moderne nicht bestehen.⁵

1 Dieser Prozess lässt sich über den Begriff der Vergesellschaftung beschreiben (vgl. Bruce 2001).

2 Lüddeckens und Walthert sprechen diesbezüglich von „fluiden Religionen“ (Lüddeckens und Walthert 2010). Prominente Beispiele hierfür sind die Osho-Bewegung oder ISKCON. Als fluide Religion haben sie ihren Auftritt auf das prominente und medial wirkungsmächtig inszenierte Feld der „populären Spiritualität“ (Knoblauch 2010, 150) verlagert. Man begegnet ihnen in Buchläden, Meditationsworkshops und therapeutischen Zentren (vgl. Süß 2006). Für eine ausführliche Darstellung zu den Veränderungen innerhalb ISKCON siehe Neubert (2010).

3 Eine der prominentesten soziologischen Abhandlungen zu diesem Verschiebungsprozess ist Ferdinand Tönnies' Werk „Gemeinschaft und Gesellschaft“ (1887).

4 Die *cult controversies* sind auch unter der Bezeichnung *anti-cult movement* (ACM) bekannt. Die Aufmerksamkeit des ACM war weniger auf die Lehren Neuer religiöser Gemeinschaften, sondern mehr auf ihr Handeln gerichtet. Hier sind Schlagwörter wie Gehirnwäsche, Ausbeutung und Missbrauch zu verorten (vgl. Chrystides und Zeller 2014).

5 Diese Einschätzung ging mit der Konzeptualisierung Neuer religiöser Gemeinschaften als totalitären Systemen einher, die keinen Platz in modernen, funktional ausdifferenzierten Gesellschaften haben. Das Bild von Neuen religiösen Gemeinschaften als totalitären Systemen, die auf der

Vor diesem Hintergrund tritt die Neue religiöse Gemeinschaft Auroville als bemerkenswerter Fall auf, stellt sie doch ein Kontrastbeispiel zu dieser Tendenz dar: Auroville wurde am 28. Februar 1968 im südindischen Bundesstaat Tamil Nadu von der Französin Mira Alfassa (1878–1973) gegründet. Mira Alfassa wollte mit Auroville einen Ort schaffen, in dem die Lehren des bengalischen Philosophen Aurobindo Ghosh (1872–1950) praktische Anwendung finden konnten (vgl. Shinn 1984, 240).⁶ 2008 feierte die Gemeinschaft ihr 40-jähriges Bestehen. Sie hat den Tod ihrer Gründerfigur(en) bei weitem überlebt: Die Gemeinschaft gibt es schon in der dritten Generation. Ein formuliertes Ziel der Gemeinschaft ist es, sich zu einer Stadt mit 50.000 Einwohnern zu entwickeln, in der Menschen aus aller Welt leben und an der Umsetzung der Ideale der Gründerfiguren arbeiten (vgl. Prisma 2012, 33). Eine Stadt von 50.000 Einwohnern ist Auroville zwar noch nicht geworden, aber die Gemeinschaft ist kontinuierlich gewachsen. In den letzten 15 Jahren hat ihre Mitgliederzahl um ein Drittel zugenommen.⁷ Neben dem in Zahlen gemessenen Wachstum kann die Gemeinschaft auch einen Ausbau der Infrastruktur und der Güterproduktion verzeichnen.⁸ Außerdem hat sich die Gemeinschaft auf administrativer Ebene gefestigt. Mit der Implementierung des *Auroville Foundation Act* 1988 wurde die Autorität über Auroville der indischen Regierung übertragen. Seither fungiert ein Abgeordneter der indischen Zentralregierung als Mittler zwischen der Gemeinschaft und dem indischen Staat. Neben der indischen Regierung wird die Gemeinschaft auch von Organisationen wie der UNESCO anerkannt und aktiv in ihrem Weiterbestehen gefördert.⁹

Auroville verhält sich in diesem Sinn atypisch – sowohl zu den Entwicklungen anderer Neuer religiöser Gemeinschaften wie auch zu den Einschätzun-

Grundlage von Zwang und Freiheitsentzug operieren, ist ein dominantes Stereotyp, das von Vertretern des ACM an Neue religiöse Gemeinschaften herangetragen wird.

6 Zu Aurobindo Ghosh vgl. z. B. Heehs (2008); Kluback (2001).

7 1999 zählte die Gemeinschaft 1.564 und im Jahr 2013 2.281 formale Mitglieder (vgl. Auroville 2013b). Die Mitglieder kommen aus 49 verschiedenen Ländern: die Mehrzahl aus Indien (961), Frankreich (334) und Deutschland (228) (vgl. Auroville 2013c). Die Zahl jener, die in der Gemeinschaft involviert sind, ist aber weit größer, leben nämlich auch *newcomer*, Freiwillige oder Besucher ohne formale Mitgliedschaft in der Gemeinschaft. Um ein formales Mitglied der Gemeinschaft zu werden, muss der sogenannte *newcomer process* durchlaufen werden, der sich über mehrere Jahre hinwegzieht. Prinzipiell steht es jeder Person offen, einen *newcomer* Status zu beantragen (vgl. Prisma 2011, 11 f.). Siehe auch Auroville 2013a.

8 Die Gemeinschaft verfügt heute über ein breites Straßennetz, Strom- und Wasserversorgung, eigene Schulen, ein *health center*, eine *townhall*, ein Altersheim, Läden, Restaurants und Gästehäuser. Wichtige Exportgüter Aurovilles, die es bis in europäische Läden schaffen, sind zum Beispiel Räucherstäbchen, Kosmetikprodukte oder Lebensmittel.

9 Vgl. zu den Prozessen, die zur Implementierung des *Auroville Foundation Act* führten, Minor (1999). Zum politischen Bedingungsrahmen vgl. auch Lorenzo (1999).

gen, die aus den Diskussionen über deren Entwicklung hervorgegangen sind. Diese Beobachtung wirft die Frage auf, wie sich das Bestehen und die Beständigkeit Aurovilles erklären lassen. Diesem Erkenntnisinteresse folgend steht im vorliegenden Aufsatz die Frage nach den strukturellen und institutionellen Bedingungen und Mechanismen im Vordergrund, die an der Aufrechterhaltung der Gemeinschaft in der zweiten Generation beteiligt sind. Hierzu wird in einem ersten Schritt ein erstes Erklärungsmuster aus der Durkheim-Parsons-Tradition zur Konstitution religiöser Gemeinschaften vorgestellt, welches über das Konzept der Wertintegration verläuft. Anhand der Erkenntnisse aus einer Fallstudie, die zur Gemeinschaft Auroville durchgeführt wurde, werden in einem zweiten Schritt die Grenzen dieses Erklärungsmusters aufgezeigt und neue Gesichtspunkte eingeführt. Dabei wird der Fokus auf das Differenzierungsmoment gerichtet, über welches sich die Gemeinschaft in der zweiten Generation vom Außen abgrenzt und gegen innen definiert. Es wird dabei besonders die Frage zu diskutieren sein, welche Rolle den geteilten Werten, also dem religiösen Symbolsystem des „Experiments“¹⁰ Auroville, in der Aufrechterhaltung der Gemeinschaft zukommt. Zur Beantwortung dieser Fragen wird beim Individuum und somit direkt beim Gemeinschaftsmitglied angesetzt: Über biographische Erzählungen von Angehörigen der zweiten Generation werden die Konstitutionsbedingungen Aurovilles nach der Gründergeneration nachgezeichnet.¹¹ Die so erzielten Erkenntnisse zur Integration der zweiten Generation in die Gemeinschaft werden schließlich in eine abstraktere Terminologie übersetzt, was gleichsam in den Entwurf eines Erklärungsmusters zur Konstitution religiöser Gemeinschaften mündet, auf dessen Grundlage sich vergleichbare Fälle analysieren lassen.

2 Erstes Erklärungsmuster: Religiöse Gemeinschaften als Wertintegration

2.1 Werte und *commitment*

Dreh- und Angelpunkt des soziologischen Erklärungsmusters aus der Durkheim-Parsons-Tradition zur Beständigkeit religiöser Gemeinschaften ist die Wertedi-

¹⁰ Auroville wird in der Selbstrepräsentation als „Experiment“ bezeichnet, das die Transformation des Bewusstseins beschleunigen soll (vgl. Prisma 2012, 33).

¹¹ Die Auseinandersetzung mit der zweiten Generation einer Neuen religiösen Gemeinschaft ist gemäß Eileen Barker besonders lohnenswert, weil eine Gemeinschaft mit der zweiten Generation mit neuen Herausforderungen konfrontiert wird (vgl. Barker 1995, 170f.).

mension. In diesem Modell wird der Zusammenhalt von Gemeinschaften auf Werte zurückgeführt, welche die Gemeinschaftsmitglieder untereinander teilen. Die Grundlage des Solidaritätsgefühls, welches als *vinculum sociale* fungiert, als „das soziale Band, das die Menschen aneinanderbindet und verhindert, dass Ordnung und Zusammenhang der jeweiligen Sozietät [...] zerbrechen“ (Fuchs 1992, 219; Hervorh. im Original), bilden die geteilten Werte. Sie ermöglichen über das Solidaritätsgefühl „die Verbundenheit trotz Vielheit, der Zusammenhang des Differenten, die Kohäsion von Teilen zu einem Ganzen oder die Bindung zwischen Individuen“ (Dallinger 2009, 23). Das gemeinsame Wertesystem konstituiert in dieser Sichtweise die Bedingung gemeinschaftlicher Integration.

Die Konzeption des Wertesystems als integrierendes Prinzip einer sozialen Gruppe findet sich bereits beim Soziologen Emile Durkheim. Zentral in Durkheims Auffassung ist die Vorstellung, dass Werte als wirkmächtige Größen für das gemeinschaftliche Gefüge nicht bloß in abstrakter Form auftreten, sondern im rituellen Handeln (Durkheim spricht vom *culte positif*) Ausdruck finden müssen: „Er [der positive Kult; Anm. NR] hat also nicht nur das Ziel, die profanen mit den heiligen Wesen zur Kommunion zu bringen, sondern auch die heiligen Wesen am Leben zu erhalten, sie neu zu gestalten und sie ständig zu regenerieren“ (Durkheim [1912] 1998, 467). Es ist der emotional besetzte Vollzug, über den die heiligen Wesen (*les êtres sacrés*, Durkheim [1912] 1979, 494), das sind hier die Werte, stets erneuert und aktualisiert werden. Weiter denkt Durkheim geteilte Werte als verbindliche Regeln, die eine handlungsanleitende Funktion übernehmen. Sie entsprechen in diesem Sinn autoritativen Verhaltensregularien, die die Interessen des Individuums jenen der Gruppe unterordnen. „Diese Bindung an etwas, das den einzelnen transzendiert, an die Interessen der Gruppe, der man angehört,“ so lesen wir bei Durkheim, „ist der Ursprung jeglichen moralischen Handelns“ (Durkheim 1991, 41). Religiöse Werte sanktionieren für Durkheim also das individuelle Handeln zugunsten der Gemeinschaft und sorgen so für die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung.

An diese Konzeption knüpft Parsons an, wenn er das Zusammenhandeln *qua* geteilter Werte erklärt. Gemäß Parsons stärken Werte die soziale Stabilität des Kollektivs, weil sie als institutionalisierte (in sozialen Systemen) und internalisierte (in personalen Systemen) Überzeugungen in Entscheidungs- und Selektionsprozessen verbindliche Referenzpunkte sind (vgl. Parsons und Shils [1951] ⁵1962, 56). In diesem Sinn spricht Parsons in seiner allgemeinen Handlungstheorie von Werten als Selektionsstandards individueller Handlungen, die in der Handlungsorientierung als letzte Instanz auftreten: „[...] – whenever he [der Akteur; Anm. NR] is forced to make any choice whatever – his *value-orientations* may commit him to certain norms that will guide him in his choices“ (ebd., 59; Hervorh. im Original). Und die Werte, an denen das Individuum seinen Hand-

lungsvollzug ausrichtet, konzipiert Parsons (1951, 12) nicht als lose, möglicherweise gar sich widersprechende Größen, sondern als Elemente eines Symbolsystems, eines „shared symbolic system“. Dieses Symbolsystem steht außerhalb der Akteure, kann sich aber nur erhalten, weil die Werte, aus denen es sich zusammensetzt, die Akteure verpflichtet, sich in ihren Handlungen an ihm auszurichten (vgl. Parsons und Shils ⁵1962, 59 f.).

Der Parsons'sche Begriff des Symbolsystems wurde vom frühen Clifford Geertz aufgegriffen und weiterentwickelt. Kultur- und sozialwissenschaftliche Diskussionen über die Funktion von Werten in der Konstitution sozialer Gefüge werden heute maßgeblich durch diese breit rezipierte, Geertz'sche Fassung des Symbolsystem-Begriffs geprägt. Für Geertz sind religiöse Symbolsysteme umfassende und systematisierte Konzeptionen einer allgemeinen Seinsordnung. Diesen Konzeptionen schreibt er einen doppelten Charakter zu: Einerseits sind sie Modelle *von* der Wirklichkeit, d. h. Modelle, mit denen die Wirklichkeit zu verstehen versucht wird. Andererseits sind sie Modelle *für* die Wirklichkeit und haben in diesem Sinn eine handlungsanleitende Funktion und einen formgebenden Charakter für die soziale Ordnung (vgl. Geertz [1983] 1997, 51 f.). Eine wichtige Komponente in Geertz' Konzeptualisierung des Symbolsystems sind Rituale. „Denn“, so heißt es bei Geertz, „es ist das Ritual, d. h. der Komplex heiliger Handlungen, in dessen Rahmen sich in der einen oder anderen Weise die Überzeugung herausbildet, dass religiöse Vorstellungen mit der Wirklichkeit übereinstimmen und religiöse Verhaltensregeln begründet sind“ (Geertz 1997, 78). Das Symbolsystem gewinnt in der Performanz von Ritualen also Konkretion und dadurch Plausibilität bei den Beteiligten. Es sind, so schreibt Geertz, die Rituale, welche die Symbolsysteme „mit überzeugender Autorität“ (ebd.) ausstatten.

Der hier skizzierte Interpretationsansatz, mit dem der Zusammenhalt sozialer Gruppen erklärt wird, wird in der Diskussion häufig um den Aspekt des *commitments* der Mitglieder gegenüber dem Kollektiv ergänzt. Gemäß Rosabeth Moss Kanter ist für das Überleben von Gemeinschaften entscheidend, ob die Gemeinschaftsmitglieder ein Verpflichtungsgefühl (*commitment*) gegenüber der gemeinschaftlichen Arbeit (respektive den auszuführenden Rollen), den Gemeinschaftsmitgliedern oder den geteilten Werten entwickeln (vgl. Kanter 1972, 65). Den Werten, Kanter spricht diesbezüglich von „moral commitment“, schreibt Kanter eine besondere Bedeutung für den Zusammenhalt von Gemeinschaften zu, geht sie nämlich davon aus, dass „[g]roups in which members have formed moral commitments should have less deviance, challenge to authority, or ideological controversy“ (Kanter 1972, 69). Das *commitment* gegenüber der Gemeinschaft unterbindet deviante Praktiken, nicht zuletzt deshalb, weil es das Bindeglied zwischen den Interessen der Mitglieder und den Anforderungen der Gemeinschaft bildet (vgl. ebd., 66).

2.2 Entindividualisierung

Im Erklärungsmuster „religiöse Gemeinschaften als Wertintegration“ spielt schließlich der Aspekt der Entindividualisierung der Gemeinschaftsmitglieder eine Schlüsselrolle. So argumentierte bereits der Soziologe Georg Simmel, dass die Individualität einer Gemeinschaft nicht mit der Individualität der Gemeinschaftsmitglieder vereinbar ist,¹² da „die gesteigerte Individualisierung innerhalb der Gruppe [...] mit einer herabgesetzten Individualisierung der Gruppe selbst“ (Simmel [1908] 1992, 799) einhergehen würde. Dieses Erklärungsmuster wird von der Annahme geprägt, dass umfassende Gemeinschaften, die sich durch eine niedrige Differenziertheit ihrer Mitglieder auszeichnen, sich leicht vom Außen abgrenzen und als stark gebundene Gruppen auftreten (vgl. Simmel 1992, 796).

Erklärungsmuster zur Kohäsion sozialer Gruppen, die den Aspekt der Entindividualisierung hervorheben, begründen sich in der Annahme, dass sich das Individuum nicht nur an institutionalisierten Normen ausrichtet, sondern dass es diese Normen verinnerlicht. Vor diesem Hintergrund meint Entindividualisierung die Internalisierung (gemeinschaftlicher) Werte, was in einer umfassenden Determinierung des Individuums resultiert. Deviantes Verhalten ist so in letzter Konsequenz nicht mehr denkbar, womit sich die Stabilität einer Gemeinschaft erklären lässt. Dennis Wrong kritisiert diese Vorstellung eines entindividualisierten Individuums auf der Grundlage der Verinnerlichung von Normen. So heißt es bei ihm: „Thus when a norm is said to have been ‘internalized’ by an individual, what is frequently meant is that he *habitually* both affirms it and confirms to it in his conduct“ (Wrong 1961, 187; Hervorh. NR). Diese Vorstellung würde, so Wongs Kritik, auf einer „oversocialized view of man“ (Wrong 1961, 184) basieren. Anzumerken gilt, dass diese Kritik zumindest die Intention von Durkheim und Parsons nicht trifft, denn beide wollen Individualisierung und Gemeinschaft als gegenseitig verstärkend denken: Für Durkheim geht Individualismus mit gemeinschaftlicher Solidarität einher, er bezeichnet den Individualismus gar als „das einzige Glaubenssystem [...], das die moralische Einheit des Landes sicherstellen kann“ (Durkheim 1986, 62). Und Parsons spricht in Anlehnung an Durkheim von einem „institutionalized individualism“ als Voraussetzung für gemeinschaftlichen Zusammenhalt, womit er sich einerseits gegen Ansätze, die von einer Opferung des Individualismus für gemeinschaftliche Solidarität ausgehen, abwendet und andererseits utilitaristische Ansätze, die die rationale Verfolgung von Selbstinteressen in den Vordergrund stellen, kritisiert (Parsons 1974, 223). Auch

¹² Simmel spricht nicht nur in Bezug auf Personen von Individualität, sondern auch in Bezug auf die Gruppe selbst (vgl. Simmel 1992, 806).

wenn also Wrongs Kritik in ihrer Anwendung auf Durkheim und Parsons kritisch zu hinterfragen ist, trifft sie auf die *brainwashing* Hypothese zu, welche im Umfeld der *cult controversies* entworfen wurde und in den 1960er und 1970er Jahren eine Hochkonjunktur in der Anti-Kult Bewegung erlebte (Chryssides und Zeller 2014). Eileen Barker fasst die Hypothese mit folgenden Worten zusammen: „[...] what is being asserted is that the recruit did not *decide* to join but that he *had* to join; he was persuaded against his will or, rather, his will – his ‚free will‘ – was removed or bypassed by the manipulative techniques to which he was subjected“ (Barker 1984, 122; Hervorh. im Original). Das Gehirnwäscheargument, welches den Zusammenhalt von Gruppen über eine extreme Ausprägung der Entindividualisierung, nämlich über die mentale Manipulation von Gruppenmitgliedern erklären will, hat unter SozialwissenschaftlerInnen wenig Zuspruch gefunden.¹³

3 Der Fall Auroville

Wird der oben ausgeführte Interpretationsansatz aus der Durkheim-Parsons-Tradition auf den Fall Auroville angewendet, gilt es, die Gemeinschaft im Folgenden hinsichtlich zweier Aspekte zu thematisieren: 1) Welche Rolle spielen die *Werte* für den Zusammenhalt der Gemeinschaft? Und welche Bedeutung kommt (2) dem *Individuum* zu? Da diese beiden Aspekte es nicht erlauben werden, die Aufrechterhaltung der Gemeinschaft Auroville in der zweiten Generation zu erklären, wird (3) ein weiterer Gesichtspunkt (der *lebensweltliche Bedingungsrahmen*) eingeführt, auf dessen Basis sich ein alternatives Erklärungsmuster zur Beständigkeit der Gemeinschaft formulieren lässt.

3.1 Exkurs: Methodologische Überlegungen

Empirische Grundlagen der folgenden Ausführungen sind biographische Erzählungen von Gemeinschaftsmitgliedern der „zweiten Generation“¹⁴. Der Untersuchungshorizont wurde dabei durch die Formulierung dreier Kriterien eingegrenzt: (1) Die Eltern der befragten Personen sind in Europa oder Amerika

¹³ Eine der bekanntesten kritischen Auseinandersetzungen mit dem Gehirnwäscheargument ist Barkers (1984) Monographie „The Making of a Moonie. Choice or Brainwashing?“.

¹⁴ Der Kollektivsingular „die zweite Generation“ soll nicht implizieren, 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.

aufgewachsen und haben sich in der Anfangsphase von Auroville der Gemeinschaft angeschlossen. (2) Die Untersuchungsgruppe hat ihre Kindheit und Jugend in Auroville verbracht, (3) verließ dann aber die Gemeinschaft, um für eine Zeit in Europa oder Amerika zu leben. Mit diesen drei Kriterien wurde der Untersuchungshorizont gezielt eingegrenzt. Ob die Auseinandersetzung mit einer anderen Untersuchungsgruppe (z.B. mit Vertretern der zweiten Generation von Eltern indischer Herkunft oder mit *newcomer*) unterschiedliche (oder ähnliche) Erkenntnisse hervorbringen würde, kann damit freilich nicht beantwortet werden.¹⁵

Um ein möglichst facettenreiches Forschungsmaterial zu konstruieren, wurden innerhalb dieser drei Kriterien Personen mit verschiedenen Lebensverläufen berücksichtigt: Drei der interviewten Personen lebten zur Zeit des Interviews in Europa, zwei der Befragten in Auroville, und zwei weitere standen kurz vor ihrer Rückkehr nach Auroville.¹⁶ Die biographischen Erzählungen wurden im Zeitraum von März 2012 bis Februar 2013 mit biographisch-narrativen Interviews hervorgebracht. Insgesamt wurden sieben Interviews geführt, drei davon in Auroville, eines in Frankreich und drei in der Schweiz. Die Befragten waren zum Zeitpunkt der Datenerhebung zwischen 24 und 33 Jahre alt. Drei von ihnen sind Frauen, vier sind Männer.

Bei einer Untersuchung, die auf biographischen Erzählungen basiert, stellt sich dringend die erkenntnistheoretische Frage nach der Biographie im wortwörtlichen Sinn, nämlich die Frage nach dem Verhältnis vom Lebensverlauf und der Lebensschreibung. Verweist ein biographischer Text auf eine Realität außerhalb des Textes? Können aus den biographischen Erzählungen überhaupt Erkenntnisse zur Gemeinschaft gewonnen werden?

Die biographischen Erzählungen werden aus dem hier verfolgten Ansatz nicht als objektive Abbildungen erlebter Ereignisse gelesen. Es wird nicht von einer strukturellen Übereinstimmung zwischen Erzählsequenz und Erfahrungssequenz, nicht von einer Homologie zwischen erzählter und erlebter Lebensgeschichte ausgegangen. Zugleich werden die hier vorgetragenen Überlegungen

15 Die Auswertung des Materials hat sich an den Prämissen des „Theoretischen Codierens“ orientiert (vgl. hierzu z. B. Böhm [2000] 2009). Das Theoretische Codieren ist ein rekonstruktives Verfahren, das darauf ausgerichtet ist, auf der Basis des empirischen Materiales ein Erklärungsmuster zu generieren, mit dem sich der untersuchte Fall beschreiben und fassen lässt. Die Theorie der Wertintegration hat den Auswertungsprozess nicht angeleitet, sondern wurde erst im Nachhinein zur Kontrastierung der aus dem empirischen Material gewonnenen Erkenntnisse in die hier ausgearbeitete Argumentation eingebaut.

16 Bei der letzten Nachfrage (Juni 2015) lebten fünf der sieben InterviewpartnerInnen wieder in Auroville.

aber auch nicht von der Idee angeleitet, dass die Beziehung zwischen der erzählten und erlebten Lebensgeschichte völlig willkürlich ist. Die biographischen Erzählungen werden nämlich als Produkte verstanden, die in bestimmten soziokulturellen Kontexten eingelassen und situiert sind. Der Begriff Kontext verweist hier einerseits auf den Erfahrungs- und Sozialisationskontext der Befragten, und andererseits auf den situativen Kommunikations- respektive Interviewkontext.¹⁷ Beide Kontexte sind konstitutiv für die Hervorbringung einer Biographie. Dies heißt nichts anderes, als dass hier von einer Realität außerhalb der Texte ausgegangen wird, die dazu führt, dass die InterviewpartnerInnen in dieser und nicht in einer beliebig anderen Form über sich und ihre Lebenswelt reden.¹⁸ In der Analyse der schriftlich fixierten Erzählungen sollen die kontextspezifischen Entstehungsbedingungen stets mitgedacht werden (vgl. Stolz 1997, bes. S. 38). Der oben eingebrachte erkenntniskritische Vorbehalt lässt sich also mit dem Argument entschärfen, dass den Erzählungen kein wirklichkeitsabbildender Charakter zugeschrieben wird, dass sie aber als primär narrative Produkte verstanden werden, deren Semantik und Form von einer bestimmten diskursiven Logik geprägt werden. So informieren die Erzählungen über die sozialen, kulturellen und strukturellen Bedingungen der Erfahrungswelt der Erzählenden, die den Erzählungen vorausgehen und sie in ihrer je spezifischen Form hervorgebracht haben. „Eine erzählte Lebensgeschichte“, so heißt es bei der Kultursoziologin Tina Spies, „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“ (Spies 2009, Paragraph 3).¹⁹

17 Bourdieu spricht bezüglich der strukturellen Bedingungen der Interviewsituation von der „Komplizenschaft des Forschers bei der Konstruktion des perfekten sozialen Artefakts [...], das da ‚Lebensgeschichte‘ heißt“ (Bourdieu 1990, 80).

18 Aufschlussreich in diesem Zusammenhang sind die Überlegungen von Gabriele Rosenthal (1995) zum Verhältnis der erlebten, erinnerten und erzählten Lebensgeschichte.

19 Es wäre aber zu voreilig, biographische Erzählungen als gänzlich von diskursiven Formationen determiniert zu verstehen, wird dabei nämlich die Dimension der Handlungsmacht des/der Einzelnen im Prozess der Lebensschreibung vernachlässigt. Auch diesbezüglich sei auf Tina Spies verwiesen, die die Handlungsmacht des Subjekts in der „biographischen Artikulation“ (Spies 2009, P 27) hervorhebt, wenn sie argumentiert, dass das Subjekt nicht nur „in die Subjektposition hineingerufen wird, sondern dass es auch in die Position investiert“ (ebd., P 54).

3.2 Die Rolle der Werte für die Konstitution Aurovilles

3.2.1 *I don't even really know what it is: Ausbleibende Wirkmächtigkeit der gemeinschaftlichen Werte bei der zweiten Generation*

Dem Wertintegrations-Modell folgend, ließe sich die Beständigkeit Aurovilles vorab über die gemeinschaftlichen Werte respektive das religiöse Symbolsystem erklären. Sowohl die Abgrenzung gegen außen wie auch die Definition gegen innen wäre gemäß dieses Ansatzes über das geteilte religiöse Symbolsystem zu verstehen. Dies wären im Falle Auroville die Ideale der Gründerfiguren, wie die Anerkennung einer „divine consciousness“, die Transformation des Menschen „from mind to supermind“, das evolutionäre Vorwärtsschreiten hin zur „gnostic supermanhood“ oder die Schaffung einer „human unity“. Diese Ideale sind in Aurobindos Integralelem Yoga²⁰ angelegt und bilden die Grundlage verschiedener Schriften und Textdokumente der Gründerfiguren wie beispielsweise der Auroville Charta²¹. Außerdem begegnet man ihnen auf der Homepage und in öffentlichen Kommunikationsinhalten wie in Broschüren, Einführungsbüchern oder Filmmaterial der Gemeinschaft. Der Deutungsdiskurs um die gemeinschaftlichen Werte wird heute auf öffentlicher Ebene in der Selbstdarstellung der Gemeinschaft produziert und reproduziert. Im Gegensatz dazu werden – und diese Beobachtung bedarf besonderer Aufmerksamkeit – die biographischen Erzählungen der Untersuchungsgruppe, ihre Erklärungs- und Deutungsmuster, nicht von den gemeinschaftlichen Werten und der offiziellen Philosophie Aurovilles strukturiert. Die InterviewpartnerInnen sagen explizit, dass sie mit dem Symbol-

20 Aurobindos Philosophie des Integralen Yogas basiert auf vier Grundannahmen: Es gibt erstens eine weibliche, göttliche Kraft, die Aurobindo *shakti* oder die Mutter nannte. Mira Alfassa wurde von Aurobindo Ghosh als die Personifizierung dieser *divine mother* gesehen. 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 (vgl. hierzu Shinn 1984; Minor 1999; Willers 1987).

21 Mira Alfassa fasste in der Auroville Charta die Aspirationen des Projekts in vier Punkten zusammen: „(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“ (Prisma 2010, 1).

system des „Experiments“ Auroville nicht vertraut sind. So sagt Chandra²² beispielsweise:

I don't even really know what it [die Charta; Anm. NR] is. [...] I mean, I used to know some part of it [lacht] (I₁, 104).

Auch hebt die Untersuchungsgruppe wiederholt hervor, dass die Auseinandersetzung mit den Werten der Gemeinschaft nicht gefördert wurde oder institutionalisiert war, was Muni folgendermaßen formuliert:

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).

Beim kritischen Leser könnte hier leicht die Vermutung aufkommen, dass die Deutlichkeit dieser Aussagen auf die strukturellen Bedingungen der Interviewsituation zurückzuführen ist. Wie aber gleich gezeigt wird, widerspiegelt sich die betonte Distanzierung von den gemeinschaftlichen Werten im fehlenden Vokabular und in den undifferenzierten Vorstellungen über die gemeinschaftlichen Werte. Die Sprache der InterviewpartnerInnen bestätigt in diesem Sinn die explizit ausgedrückte Distanz zu den gemeinschaftlichen Werten. Sprechen die InterviewpartnerInnen dennoch von den Idealen der Gründerfiguren, schreiben sie ihnen zwar häufig einen positiven Wert zu,²³ doch fehlt ihnen das Vokabular, diese inhaltlich zu spezifizieren. Die Untersuchungsgruppe hat weder eine klare Vorstellung von den Werten der Gemeinschaft noch verfügt sie über ein differenziertes Vokabular, mit dem sie die Ideale der Gemeinschaft artikulieren und die ideellen Konzeptionen reproduzieren kann. Die Ideale bleiben inhaltsleer. Dies verdeutlicht die folgende Aussage von Perumal:

[...] 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).

In den Erzählungen wird zudem deutlich, dass die Untersuchungsgruppe ihr Leben nicht auf die Umsetzung der Werte fokussiert: Die Befragten sind weder mit der Philosophie der Gemeinschaft vertraut noch stellen sie sich als Praktizierende

²² Alle Namen wurden geändert.

²³ Ein Beispiel ist Perumal, der trotz seiner Indifferenz gegenüber den gemeinschaftlichen Idealen diesen einen positiven Wert zuschreibt. Er spricht von Mira Alfassa als „pure“ (I₄, 28) und „true“ (ebd.) und bezeichnet ihre Lehren als „attractive“ (ebd.) und „beautiful“ (ebd.).

von Aurobindos Integralelem Yoga dar.²⁴ Sie distanzieren sich im Gegenteil explizit von den Gemeinschaftsmitgliedern, die sich für die kompromisslose Umsetzung der Ideale des Projektes Aurovilles engagieren.²⁵ So sagt Chandra beispielsweise:

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).

Die Untersuchungsgruppe, so lässt sich zusammenfassend festhalten, kommt in ihren biographischen Erzählungen ohne den normierten Deutungsdiskurs um die gemeinschaftlichen Ideale aus. Zudem ist festzuhalten, dass von keinen Ritualen, die in der Gemeinschaft vollzogen werden, berichtet wird. Es hat sich keine rituelle Praxis, welche das gemeinschaftliche Symbolsystem performativ umsetzt, durchgesetzt. Die InterviewpartnerInnen denken und konzipieren Auroville unabhängig vom Symbolsystem der Gemeinschaft. Mit dem Vokabular des Soziologen Ferdinand Tönnies hieße das, dass das Auroville der zweiten Generation keine „Gemeinschaft des Geistes“ ist.²⁶ Eine „Gemeinschaft des Geistes“ weist sich gemäß Tönnies nämlich dadurch aus, dass ihre Mitglieder „durch ein geistiges Band“ verbunden sind, sie sich als „Glaubensgenossen“ verstehen, deren Zusammengehörigkeitsgefühl sich aus einem „Gemeingeist“ oder einer „gemeinsam gefeierten Gottheit“ speist und sie sich gemeinsam als Gruppe einem „höheren Projekt“ hingeben (Tönnies 1988, 13). Da die Ideale der Gemeinschaft für die Befragten keine entscheidende Rolle spielen und sie sich nicht mit ihnen identifizieren, stellt sich die Frage, wie die Befragten überhaupt die Gemeinschaft als kollektives Ganzes konzipieren.

3.2.2 *Auroville and the whole world out there*: Kollektive Identität

Den weiteren Ausführungen vorauszuschicken ist, dass die Vorstellungen eines Kollektivs, also einer das Individuum vereinnahmenden sozialen Gruppe, mit der

24 Dieser Punkt ist insofern wichtig, als die Ideale der Gemeinschaft nicht nur geistige, abstrakte Prinzipien sind, sondern auch eine handlungspragmatische Seite haben. Für eine abschließende Aussage über die handlungsanleitende Funktion der Ideale müsste das Handeln der Untersuchungsgruppe untersucht werden.

25 In diesem Sinn stehen sie auch dem *Galaxy Plan* (I₂, 102), das ist das städtebauliche Modell zur Umsetzung der Vision von Mira Alfassa, und dem *Matrimandir* (I₁, 87) kritisch gegenüber.

26 Tönnies unterscheidet zwischen drei idealtypischen Formen der Gemeinschaft, nämlich Gemeinschaften, die sich auf Blut (Verwandtschaft), Ort (Nachbarschaft) und Geist (Freundschaft) berufen (vgl. Tönnies [1887] 1988, 12f).

sich der/die Einzelne identifiziert (vgl. Wagner 1998, 45), in den biographischen Erzählungen deutlich zum Vorschein kommt. Dies zeigt sich an der Verwendung des kollektiven Wir oder in Aussagen wie „everybody was a bit like me“ (I₁, 55) oder „there is some latent connection between all of us“ (I₂, 150). Diese kollektive Identität bedingt ein Gefühl der Andersartigkeit gegenüber Anderen, wird sie nämlich nicht zuerst durch Identifizierung, sondern durch Abgrenzung konstruiert. Bei Eisenstadt und Giesen lesen wir diesbezüglich: „Collective identity is produced by the social construction of boundaries“ (Eisenstadt und Giesen 1995, 74). Es sind jene *boundaries*, welche die Vorstellung eines Innen und Außen schaffen und den Innenraum einer Gemeinschaft wie auch deren Außenwelt markieren.²⁷

Die untersuchten Erzählungen werden deutlich von solchen Abgrenzungsbemühungen zwischen Auroville und dem Außen bestimmt. Die Grenzmarkierung zeigt sich in rhetorischen Figuren wie „Auroville and the whole world out there“ (I₁, 28) oder in Metaphern wie, die Gemeinschaft sei eine „bubble“ (z. B. I₃, 31) oder eine „secluded community“ (I₄, 10). Als wirkmächtige Abgrenzungsgröße erweist sich dabei der Westen. So sagt beispielsweise Perumal:

I think it is just totally different than growing up in in the West [...] (I₄, 2).

Der Westen tritt als zentrale Begrifflichkeit in der Schaffung von Differenzen auf, ohne dass sich seine genaue Bedeutung festlegen ließe. Er funktioniert in den Erzählungen als leerer Signifikant (vgl. Laclau 2002). Als leerer Signifikant ist er ohne eigene Positivität, „[o]hne ein außerdiskursives Fundament“ (Landwehr 2009, 88) und bekommt in den Erzählungen nur durch die Differenz zur Gemeinschaft (s)eine Bedeutung. Als Referenzpunkte finden Auroville und der Westen im jeweils anderen ihre entgegengesetzte Entsprechung. Der Westen fungiert in den Erzählungen als das binäre Gegenüber und wird selbst von den Interviewten als „the polar opposite“ (I₂, 52) bezeichnet. Im Vergleich mit der Gemeinschaft wird er stets als defizitär dargestellt. Er funktioniert als das große Andere und somit als Negativfolie zu Auroville. Im folgenden Abschnitt wird diese Beobachtung konkretisiert und ausgeführt, über welche spezifischen Zuschreibungen diese Gegenüberstellung konstruiert und aufrechterhalten wird.

²⁷ Vgl. zur Wechselwirkung zwischen den Größen Identität und Differenz Assmann und Friese ([1998] 1999, 23).

3.2.3 *There is just so much freedom*: Der Freiheitstopos als symbolischer Unterscheidungscode

Lamont und Molnár folgend, ist zwischen symbolischen und sozialen Grenzen zu differenzieren. Es sind symbolische Grenzen, welche im Gewand von konzeptionellen Unterscheidungen soziale Grenzen schaffen und erhalten (vgl. Lamont und Molnár 2002, 169). Denn symbolische Ressourcen beschreiben, erklären und klassifizieren die Realität auf eine solche Weise, dass sie ein Gefühl der Gleichheit zwischen den Gruppenmitgliedern in Abgrenzung zu einer anderen Gruppe hervorrufen (vgl. ebd., 168). Wird diese symbolische Unterscheidung weitläufig anerkannt, kann sie sich zum Dreh- und Angelpunkt sozialer Abgrenzung ausgestalten.

Als wirkmächtigster symbolischer Unterscheidungscode zwischen der Gemeinschaft Auroville und dem Westen, zwischen dem Innen und dem Außen, zwischen dem Wir und dem Sie figuriert ein stets wiederkehrendes Narrativ, das sich mit der Dichotomie Freiheit *versus* Regeldichte begrifflich fassen lässt. Es handelt sich um eine konzeptuelle Unterscheidung, die sich auf den lebensweltlichen Bedingungsrahmen der Gemeinschaft wie auch des Westens bezieht und die den Fokus auf die Frage nach der Freiheit des Individuums richtet.

Der Westen wird als ein von Strukturen und Regeln durchdrungener Ort typisiert, wie folgende Aussage von Narayan zum Ausdruck bringt:

[O]kay here²⁸ 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 case²⁹ (I₃, 92).

Aus der Perspektive der Untersuchungsgruppe sind die Anforderungen der westlichen Gesellschaft stets darauf ausgerichtet, dass das Individuum sein Leben in Entsprechung zu einem standardisierten Lebensentwurf, zu einer „Normalbiographie“ (Beck [1986] 2003, 214) gestaltet, was die folgende Aussage von Perumal deutlich erkennen lässt:

[Y]ou know, it's not just about, ehm, 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, ehm [räuspert sich], yeah just doing what's, ehm, what's best for

28 „Here“ bezieht sich in diesem Fall auf den Kontext Europa.

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

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 know³⁰ (I₄, 2).

Der Westen wird in diesem Sinn als Ort beschrieben, in dem das Individuum in seinem Lebensvollzug ständig mit sozialen Normvorstellungen konfrontiert wird. Die InterviewpartnerInnen sprechen auch bezüglich umfassender Organisationsfelder wie administrativen Angelegenheiten oder der Polizei von institutionell verankerten Sachzwängen. Besonders das westliche Schulsystem charakterisieren sie als Institution, die den individuellen Handlungsraum einschränkt, weil dessen Curriculum einem standardisierten Schema entspricht, das sich nicht an der Person, sondern an bestimmten Zielen orientiert.

Auroville hingegen wird in erster Linie über den Freiheitstopos typisiert. Das Freiheitsnarrativ bezieht sich insbesondere auf die Abwesenheit von Regeln und Strukturen. So wird Auroville in den Erzählungen als Ort skizziert, der bezüglich des eigenen Lebensvollzuges größtmögliche Selbstständigkeit eröffnet. Die InterviewpartnerInnen betonen, dass es in ihrer Kindheit und Jugendzeit keine autoritären Institutionen wie Eltern, Lehrer oder Polizei gegeben habe, welche verbindliche Regeln festgelegt und ihren Handlungsvollzug kontrolliert hätten. Muni formuliert dies folgendermaßen:

Ehm, free, freedom would be the first word, yeah. Ehm, 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).

Aus der Perspektive der Untersuchungsgruppe gibt es in Auroville keine Einrichtungen, die die Freiheit des Individuums beschneiden. Im Gegenteil: Die Freiheit des Individuums scheint gerade auch institutionell verankert zu sein. Diesbezüglich wird besonders auf die Bildungsinstitutionen verwiesen, die in der Wahrnehmung der Befragten auf die Bedürfnisse des Individuums ausgerichtet sind.³¹ Der Freiheitsaspekt bezieht sich außerdem auf den physischen Lebensraum. So heißt es dann beispielsweise bei Chandra:

³⁰ Es ist bemerkenswert, dass das *brainwashing*-Argument, welches Vertreter des *Anti-Cult Movements* an religiöse Gemeinschaften herangetragen haben, hier von einem Mitglied aufgegriffen und auf die Gesellschaft rückprojiziert wird.

³¹ „It was more like focused also on like your skills or what you wanted and to see what the individual wants“ (I₃, 19).

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).

3.2.4 Das Freiheitsideal anstelle von *divine transformation*?

Mit Verweis auf das Freiheitsnarrativ ließe sich einwenden, dass sich hier im direkten Widerspruch zum oben ausgeführten Argument eben doch ein positiver Wert durchgesetzt hat, der als symbolischer Unterscheidungscode wirkmächtig geworden ist. Diesem Einwand kann entgegengehalten werden, dass sich der Freiheitsaspekt bei der Untersuchungsgruppe als zu undifferenziert und unsystematisch erweist, als dass er einem Wertesystem nach Parsons entspräche, über welchen sich die Konstitution der Gemeinschaft verstehen ließe. Der Freiheitsaspekt entspricht keinem umfassenden Wertesystem, sondern kann eher mit einer undifferenzierten Operation verglichen werden. Die Freiheit stellte sich zwar als geteilter Wert der Untersuchungsgruppe heraus, entspricht aber keiner umfassenden Konzeption einer allgemeinen Seinsordnung im Geertz'schen Verständnis. Das Freiheitsmoment ist kein handlungsanleitendes Modell, das die Praxis der Individuen und der Gruppe bestimmt. Während die Freiheit des Individuums ein konstitutives Element des religiösen Symbolsystems der Gründerfiguren ist,³² betten die InterviewpartnerInnen das Freiheitsmoment nicht in ein religiöses Deutungssystem ein. Für die Untersuchungsgruppe hat die Freiheit eine rein lebenspraktische Bedeutung und weist zudem keinen Transzendenzbezug auf.

3.3 Die Bedeutung des Individuums in der Konstitution Aurovilles

Wie oben (Abschnitt 2.2) erläutert, wird der Zusammenhalt von Gemeinschaften in Erklärungsmustern aus der Durkheim-Parsons-Tradition neben der Wertedimension über den Aspekt der Entindividualisierung erklärt, was sich aus der Annahme ergibt, dass eine wenig ausgeprägte Individualisierung der Gemeinschaftsmitglieder die Stabilität der Gemeinschaft gewährleistet. Es gilt also im Folgenden, der Frage nachzugehen, wie sich der Zusammenhang zwischen Individuum und Gemeinschaft im Falle Aurovilles ausgestaltet. Während diese Frage in den Ausführungen zum Freiheitstopos bereits hinsichtlich der Wertedimension

³² Die umfassende Freiheit des/der Einzelnen erlaube dessen/deren Perfektion, was als Notwendigkeit für die *divine transformation* betitelt wird (vgl. Prisma 2012, 34).

besprochen wurde (das Individuum als Gegenstand des Freiheitsnarratives), geht es im Folgenden darum, die strukturelle Seite der Individualisierung zu beleuchten.³³ In einem ersten Schritt wird die Frage zu diskutieren sein, ob die Gemeinschaft die Herausbildung einer Pluralität von Lebensentwürfen zulässt. Anschließend werden die Erkenntnisse bezüglich dieser Frage in die übergreifende Fragestellung zu den Konstitutionsbedingungen der Gemeinschaft eingebunden.

Die Antwort vorweg: Auroville erweist sich auf der Grundlage der biographischen Erzählungen als eine Gemeinschaft mit niedrigem Grad an sozialer Differenzierung. Deutlich zeigt sich das in den Ausführungen zu sozialen Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft. Person und Rollen gehen in der Erfahrung der Gemeinschaftsmitglieder ineinander auf.³⁴ Dies wird nicht zuletzt dadurch erklärt, dass es in der Gemeinschaft kaum zu Interaktionssituationen mit Unbekannten komme, in denen man die Möglichkeit habe, eine andere Identität anzunehmen und auszuprobieren. Die Beschreibungen der Befragten erinnern an die für *small-scale societies* typische Beziehungsform der *primary relationship* (vgl. Berreman 1978, 68): Die Gemeinschaftsmitglieder treten auf der Basis von umfassendem und über die Interaktionssituation hinausgehendem Wissen miteinander in Beziehung. Auf eine geringe soziale Differenzierung der Gemeinschaftsmitglieder lassen auch Aussagen schließen, welche die eingeschränkten institutionalisierten Ausbildungs-, Berufs- und Freizeitoptionen in der Gemeinschaft adressieren. Es scheint, dass die Gemeinschaft dem Individuum nur einen begrenzten Horizont an Handlungsmöglichkeiten bietet, obschon sie die Individualität ihrer Mitglieder befürwortet. Die Gemeinschaft eröffnet den Mitgliedern nur wenige Handlungsalternativen.³⁵ Es sind besonders Aussagen zur fehlenden Möglichkeit für Berufsausbildungen, welche auf eine wenig ausgeprägte soziale Differenzierung in der Gemeinschaft verweisen.³⁶ Als weiterer Indikator für eine

33 Vgl. zur konzeptionellen Unterscheidung zwischen semantischer und struktureller Individualisierung Wohlrab-Sahr (1997).

34 Gemäß Diehl und McFarland ist diese Situation typisch für vormoderne Gesellschaften, in welchen aufgrund der spezifischen Konfiguration der sozialen Beziehungen und der Einbindung des Einzelnen in ein bestimmtes soziales Netz dem Individuum „a single stable generalist identity“ zukommt. Diese „personal identity“ wird in den verschiedenen Interaktionssituationen ausgeführt (und bestätigt) und lässt sich nicht von den Rollen des Individuums separieren (Diehl und McFarland 2010, 1732f.).

35 Jagodzinski und Klein sprechen in diesem Zusammenhang von „Optionenvielfalt“ (Jagodzinski und Klein 1998, 15f.).

36 Die fehlende Möglichkeit für berufliche Spezialisierung verweist zudem auf eine geringe strukturelle Differenzierung in der Gemeinschaft. Denn ohne berufliche Spezialisierung können sich auch keine Expertenrollen herausbilden (vgl. zum Zusammenhang von struktureller Differenzierung und der Herausbildung spezialisierter Rollen und Institutionen Bruce 2001, 251f). Hier

geringe Pluralisierung der Lebensentwürfe kann die Gegebenheit gelesen werden, dass es in Auroville – zumindest im ideellen Auroville – kein Privateigentum gibt.³⁷ Diese Gegebenheit resultiert in einer begrenzten Bewegungsfreiheit der Gemeinschaftsmitglieder außerhalb der Gemeinschaft und damit in einer Hemmung individualisierter Lebensvollzüge.

Individualisierung, so ist zusammenfassend festzuhalten, findet sich in der Gemeinschaft auf der semantischen Ebene im Freiheitstopos stark ausgeprägt, bleibt jedoch auf der strukturellen Ebene aus. Die Gemeinschaft stellt nämlich den „Raum, die Anregung und den Stoff“ (Simmel 1992, 814), die für eine Pluralisierung der Individuallagen bedingend wären, nicht zur Verfügung. Es liegt also die Situation vor, dass die Möglichkeit zur Herausbildung individualisierter Lebensentwürfe als Konsequenz des Ideals der individuellen Freiheit wie auch dessen institutionelle Verankerung faktisch gegeben wäre, die Gemeinschaft aber die nötigen Umsetzungsbedingungen nicht anbietet. Folgen wir Georg Simmel, lässt sich diese Gegebenheit als wichtiges Moment für die Konstitution der Gemeinschaft lesen. Denn gemäß Simmel gefährdet gerade eine gesteigerte Individualisierung der Gemeinschaftsmitglieder den Zusammenhalt der Gemeinschaft, und *vice versa* stärkt eine schwache Individualisierung innerhalb der Gruppe die Kohäsion der Gruppe selbst (vgl. Simmel 1992, 799). Während nun aber Simmel, wie dann auch Vertreter des Werteintegrations-Arguments, Entindividualisierung als Konsequenz des *commitments* der Individuen gegenüber den gemeinschaftlichen, das Individuum transzendierenden Werten wie auch der Internalisierung dieser Werte erklärt, ist die beschränkte Individualisierung im Fall Aurovilles strukturell bedingt.

3.4 Der lebensweltliche Bedingungsrahmen

Die bisherigen Ausführungen lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Das Erklärungsmuster „Religiöse Gemeinschaft als Wertintegration“ erfüllt sich mit Blick auf Auroville in der zweiten Generation nur bedingt. Aus den biographischen Erzählungen lässt sich einerseits schließen, dass die gemeinschaftlichen Werte der Gründerfiguren nicht als das konstitutive Prinzip der Gruppe hervor-

sei beispielsweise auf das Interview mit Lukas verwiesen, der betont, dass es in Auroville keine Spezialisierung und auch kein Expertenwissen gebe, sondern dass sich jeder mit allen alltagsrelevanten Dingen auskennen müsse (I, 48–62).

³⁷ So heißt es in einer Broschüre der Gemeinschaft: „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“ (Prisma 2010, 18).

treten. Das Auroville der zweiten Generation lässt sich auf der Grundlage des empirischen Materials nicht als eine „Gemeinschaft des Geistes“ verstehen. Wie in diesem ersten Erklärungsmuster, wenn auch in einer anders gearteten Form, tritt andererseits der Aspekt der Entindividualisierung – wobei in Bezug auf die Untersuchungsgruppe besser von einer wenig ausgeprägten Individualität, als von Ent-Individualisierung zu sprechen ist – als relevanter Faktor für die Konstitution der Gemeinschaft auf. Mit Blick auf den wirkmächtigen symbolischen Unterscheidungscode zwischen Auroville und dem Außen, über den die soziale Grenzziehung verläuft, soll schließlich ein neuer Gesichtspunkt eingeführt werden, unter dem die Beständigkeit Aurovilles in der zweiten Generation erklärt werden kann: der lebensweltliche Bedingungsrahmen.

Wie oben ausgeführt, ist es das Freiheits- versus Regeldichtenarrativ, welches die Grenzziehung zwischen Auroville und dem Außen konstituiert und aufrechterhält. Der symbolische Unterscheidungscode in der Form des Freiheitstopos bezieht sich dabei in aller Deutlichkeit auf den lebensweltlichen Bedingungsrahmen, welchen die Gemeinschaft wie auch der Westen dem Individuum eröffnet. Der Freiheitstopos ist in diesem Sinne als eine symbolische Übersetzung der lebenspraktischen Erfahrungen der zweiten Generation in Auroville (wie zeitweise auch außerhalb der Gemeinschaft) zu lesen. Und es ist der Vollzug dieser Lebenspraxis, der die Individuen in die Gemeinschaft einbindet, was sich an Aussagen wie der Folgenden zeigt:

[...] you grow up side by side with people from completely different places, but you have something in common: you are all there (I₁, 109).

„You are all *there*“ (I₁, 109; Hervorh. NR) – und dieses „there“ unterscheidet sich wie oben ausgeführt in den Erfahrungen der Untersuchungsgruppe hinsichtlich des lebensweltlichen Bedingungsrahmens vom Außen. Es sind diese lebenspraktischen Erfahrungen, welche ihren deutlichsten Ausdruck im Freiheits- versus Regeldichtetopos finden.³⁸ Auf der Grundlage dieser Beobachtung lässt sich mit Tönnies' Terminologie das Auroville der zweiten Generation als eine „Gemeinschaft des Ortes“ bezeichnen. Für Tönnies findet eine „Gemeinschaft des Ortes“ ihren unmittelbaren Ausdruck im Zusammenleben, das heißt in der „gemeinsame[n] Arbeit, Ordnung, Verwaltung“ und in „der Gewöhnung

38 Aus der Perspektive der Untersuchungsgruppe ermöglicht der Ort Auroville zudem ein naturnahes und einfaches Leben, im Gegensatz zum Westen, in dem das Leben vom Materialismus und Konsumismus bestimmt werde (I₂, 92). Außerdem ist für die Untersuchungsgruppe die weltoffene und tolerante Grundhaltung der Gemeinschaftsmitglieder bezeichnend für den Ort (I₃, 19), welche sie mit einer konservativen und provinziellen Haltung, mit der sie sich im Westen konfrontiert sehen, kontrastieren (I₂, 92).

aneinander und vertraute[n] Kenntnis voneinander“ (Tönnies 1988, 13). Ganz dieser Typisierung entsprechend, speist sich das Zusammengehörigkeitsgefühl der zweiten Generation aus der Gegebenheit, dass man zusammen in Auroville aufgewachsen ist, und aus der Vorstellung, dabei die gleichen lebenspraktischen Erfahrungen gemacht zu haben; Erfahrungen, die an den lebensweltlichen Bedingungsrahmen Aurovilles wie denn auch des Westens geknüpft sind. In den Erzählungen kommt auch der Aspekt der „vertrauten Kenntnis“ der Mitglieder zum Tragen, was die folgende Aussage veranschaulicht:

And I think the big [difference; Anm. NR], [...], is that you are so used to interacting with people that you know. [...], it is always on a personal base, so there is always, these are people you know (I₁, 42).

Man kennt die Leute, mit denen man in der Gemeinschaft aufgewachsen ist, und weiß, dass man gemeinsame lebenspraktische Erfahrungen teilt, die an den Kontext Auroville gebunden sind. Dass diese Vertrautheit das Zusammengehörigkeitsgefühl stärkt, wird insbesondere dann deutlich, wenn die InterviewpartnerInnen beschreiben, wie sie sich außerhalb Aurovilles als Fremde fühlen. Ihr Gefühl des Fremdseins ergibt sich vor allem aus der Erfahrung, den Leuten außerhalb Aurovilles nicht erklären zu können, was es bedeutet, an einem Ort wie Auroville aufzuwachsen. So sagt Chandra beispielsweise:

And at the beginning I felt that I can't explain it so that it can be understood the way it is (I₁, 67).

Sie beurteilen die Kommunikation bezüglich ihrer Herkunft stets als gescheitert, was nicht zuletzt damit zu tun hat, dass sie meinen, ihr Gegenüber projiziere *a priori* das stereotype Bild einer Gemeinschaft als Sekte auf Auroville – ein Bild, von dem sie sich unbedingt distanzieren möchten, weil es sich nicht mit ihrer lebenspraktischen Erfahrung deckt. Narayanan sagt beispielsweise an einer Stelle:

[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, 'are] you crazy?' [...] (I₃, 84).

4 Schluss: Alternatives Erklärungsmuster

Das klassische Erklärungsmuster aus der Durkheim-Parsons-Tradition zur Konstitution religiöser Gemeinschaften verläuft über das Konzept der Wertintegration. Gemäß dieser Argumentationslinie bilden die gemeinschaftlichen Werte die Bedingung für die Beständigkeit und den Zusammenhalt religiöser Gemeinschaften.

ten, da sie als internalisierte und institutionalisierte Überzeugungen als verbindliche Referenzpunkte den Handlungsvollzug der Individuen anleiten. Das Argument der Wertintegration bildet die Grundlage zahlreicher sozialwissenschaftlicher Forschungsarbeiten zu religiösen Gemeinschaften und wurde entsprechend abgeändert und erweitert, wie beispielsweise die im Forschungshorizont um Kommunen richtungsweisenden Arbeiten von Kanter erkennen lassen. Auch in aktuellen religionswissenschaftlichen Forschungsarbeiten zu religiösen Gemeinschaften wird das Wertintegrations-Konzept weiter mitgeführt. Es kommt insbesondere über die in der Religionswissenschaft breit rezipierte Fassung des Geertz'schen Symbolsystem-Konzeptes zum Tragen, das auf Parsons zurückgeht und in seinem Kern die Vorstellung von Werten als eine umfassende und systematisierte Konzeption einer allgemeinen Seinsordnung enthält.

Das religiöse Symbolsystem der Gemeinschaft Auroville spielt ganz in Entsprechung zum Erklärungsmuster aus der Durkheim-Parsons-Tradition auch heute, bald 50 Jahre nach der Gründung der Gemeinschaft und mehr als 40 Jahre nach dem Tod der Gründerfigur, noch eine wichtige Rolle für die Gemeinschaft. Die Gemeinschaft bringt einen religiös angelegten Deutungsdiskurs hervor, der die Selbstdarstellung der Gemeinschaft in Kommunikationsinhalten, die an außergemeinschaftliche Rezipienten gerichtet sind, maßgeblich bestimmt. In diesem Sinne funktioniert das religiöse Deutungsmuster hinsichtlich der offiziellen Gemeinschaftsdarstellung als Differenzierungsmechanismus zur Umwelt und als identifikatorisches Moment für die Gemeinschaft. Zudem spielt das religiöse Symbolsystem eine wichtige Rolle für die Anerkennung der Gemeinschaft von der indischen Regierung und Organisationen wie der UNESCO, formuliert es nämlich als „Modell für“ die Wirklichkeit einen Idealzustand, für dessen Verwirklichung die Gemeinschaft in ihrem Bestehen gefördert und unterstützt wird. Schließlich ist das religiöse Symbolsystem auch entscheidend für die Gewinnung neuer Mitglieder und die Anziehung von Touristen und Besuchern, die für das Wachstum und die Ökonomie der Gemeinschaft einen wesentlichen Beitrag leisten.

Die Analyse biographischer Interviews von Angehörigen der zweiten Generation ließ jedoch deutlich erkennen, dass diese Untersuchungsgruppe die Gemeinschaft nicht über die inner-gemeinschaftlichen Werte konzipiert. Die befragten Personen verfügen weder über eine differenzierte Vorstellung der Ideale der Gründerfiguren Aurovilles noch über ein Vokabular, mit dem sie die ideellen Konzeptionen zu reproduzieren vermögen. Der Deutungsdiskurs um die Ideale ist auf reflexiver Ebene bei der Untersuchungsgruppe nicht wirkmächtig. Die Untersuchungsgruppe artikuliert zwar deutlich eine Vorstellung des Kollektivs und identifiziert sich auch damit, doch konzipieren sie das Kollektiv unabhängig von den religiösen Deutungssystemen ihrer Gründerfiguren. Dem Wertesystem kann

so keine zentrale Rolle in der Einbindung der Untersuchungsgruppe in die Gemeinschaft zugeschrieben werden. Bei der Untersuchungsgruppe hat sich ein anderes identifikatorisches Moment durchgesetzt. Die Differenzierung zwischen der Gemeinschaft und dem Außen verläuft nämlich über den lebensweltlichen Bedingungsrahmen. Die Eigenheit Aurovilles, so lassen sich die biographischen Erzählungen *unisono* lesen, zeichnet sich in der Erfahrung der befragten Personen durch eine lebenspraktische Freiheit aus, die die Gemeinschaft dem Individuum eröffnet. Diese Erfahrung findet Ausdruck im Freiheitstopos, welcher mit Lamont und Molnár (2002) als symbolische Grenze bezeichnet worden ist. So stellte sich der Aspekt der Freiheit als geteilter Wert der Untersuchungsgruppe heraus. Der Freiheitsaspekt vermag eine Grenze zwischen der Gemeinschaft und dem Außen, das ist hier der Westen, zu ziehen. Er ist jedoch nicht mit einer Konzeption einer allgemeinen Seinsordnung im Geertz'schen Verständnis zu verwechseln. Das Freiheitsmoment entspricht keinem umfassenden und systematisierten Wertesystem, sondern resultiert viel mehr aus lebenspraktischen Erfahrungen. Diese Lebenspraxis wird nicht durch Konzeptionen angeleitet. Konzeptionen entfalten einzig als *ex post*-Interpretationen wie das Freiheitsnarrativ eine gewisse Wirkung, wenn die Befragten in der Migration oder einem Interview mit erhöhter Reflexivität konfrontiert werden. Es ist genau der Vollzug dieser Lebenspraxis, der die Untersuchungsgruppe in Auroville einbindet, eine Lebenspraxis, die sich von anderen Vollzügen, sei es in Indien oder im Westen, unterscheidet. So wird hier in Anlehnung an Ferdinand Tönnies vorgeschlagen, Auroville in der zweiten Generation als eine „Gemeinschaft des Ortes“ zu konzipieren. Das offizielle Auroville, d. h. das Auroville in seiner Selbstrepräsentation, lässt sich hingegen als „Gemeinschaft des Geistes“ typisieren. Als „Gemeinschaft des Geistes“ lässt sich versuchsweise auch das Auroville der ersten Generation wie auch das Auroville der *newcomer* beschreiben. So liegt die Vermutung nämlich nahe, dass die Entscheidung, sich dem „Experiment“ Auroville anzuschließen, maßgeblich vom religiösen Deutungssystem der Gemeinschaft geprägt wird, dass sich die erste Generation wie auch *newcomer* dementsprechend als „Glaubensgenossen“ verstehen, ihre Handlungen auf die Umsetzung der Ideale ausrichten und sich über das „gemeinsame Projekt“ des ideellen Aurovilles vom Westen abgrenzen. Diese Vermutung wird in einigen Interviewpassagen bestätigt, doch sie müsste systematisch geprüft werden.

Die Frage, die sich schließlich aufdrängt, ist wie sich die hier ausgearbeiteten Begrifflichkeiten generalisieren lassen. Nicht alle Neuen religiösen Gemeinschaften dürften in ihrer Entwicklung dieselben Muster, wie sie sich in Auroville zeigen, aufweisen. Die beobachtete Entwicklung lässt sich aber neben andere in der Religionssoziologie besprochene Typen der Entwicklung Neuer religiöser Gemeinschaften stellen. Die Veränderungen Neuer religiöser Gemeinschaft vom

Typus der *small-scale society* nach dem Tod der Gründerfiguren oder im Übergang von der ersten zur zweiten Generation ließen sich dann folgendermaßen typisieren: (1) Die Gemeinschaft kann sich mit den Veränderungen nicht arrangieren und löst sich auf.³⁹ (2) Die Gemeinschaft geht durch einen Deinstitutionalisierungsprozess, und die gemeinschaftlichen Ideale diffundieren in das breitere soziale Umfeld, was auf eine Veränderung ihrer Sozialform von einer geschlossenen Gemeinschaft mit starken Grenzen und festen Zentrumsstrukturen zu einer „fluideren“, d. h. durch Niederschwelligkeit und Unverbindlichkeit geprägten Form von Religion hinausläuft, die sich kaum mehr als Gemeinschaft fassen lässt.⁴⁰ (3) Die Gemeinschaft versucht den *Status quo* aufrechtzuerhalten, indem sie sich um eine Führernachfolge und die Weitergabe der Führerrolle und der damit verbundenen Autorität bemüht, was nur mit einem erheblichen symbolischen Aufwand möglich ist.⁴¹ (4) Schließlich lässt sich auf der Grundlage des Falles Auroville ein Typ formulieren, für den eine Umwandlung des Gemeinschaftsmodus von einer „Gemeinschaft des Geistes“ zu einer „Gemeinschaft des Ortes“ charakteristisch ist. Für diesen Typ bezeichnend ist nämlich, dass für die Aufrechterhaltung der Gemeinschaft der lebensweltliche Bedingungsrahmen die Funktion der gemeinschaftlichen Werte übernimmt. Das religiöse Deutungssystem wird zwar noch mitgetragen, und es bleibt eine notwendige, aber keine ausreichende Bedingung für die Beständigkeit der Gemeinschaft. Denn die „Gemeinschaft des Ortes“ konstituiert sich nicht mehr über ein geteiltes Verpflichtungsgefühl gegenüber den gemeinschaftlichen Werten, sondern über die geteilte Lebenspraxis, die dann als stabile Referenz für die Abgrenzung gegenüber dem Außen auftritt.

Danksagung: An dieser Stelle möchte ich mich bei Prof. Dr. D. Lüddeckens und Prof. Dr. R. Walther für ihre wertvollen Kommentare und anregende Kritik bedanken. Außerdem gilt mein Dank den Gutachtern der ZfR für die konstruktiven Anmerkungen und kritischen Rückfragen.

Bibliographie

Assmann, Aleida, und Heidrun Friese. (1998) 1999. „Einleitung.“, In *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3*, hg. v. Dies., 11–23. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

³⁹ Vgl. Wilson 1990.

⁴⁰ Vgl. Lüddeckens und Walther 2010.

⁴¹ Dieser Prozess ist mit verschiedenen Formen der Veralltäglichen oder Versachlichen des Charismas der Führerfigur verbunden, wie sie Weber ([1921] 1972, 661–681) charakterisiert.

- Auroville. 2013a. „Admission Policy currently used by Entry Service.“ http://www.auroville.org/organisation/mandates_entry_g.html (Zugriff: 25.06.2013)
- Auroville. 2013b. „Census – AVpopulation Archive.“ http://www.auroville.org/society/av_population_2004-2008_archive.htm (Zugriff: 24.06.2013)
- Auroville. 2013c. *News and Notes*. No 480.
- Barker, Eileen. 1984. *The Making of a Moonie. Choice or Brainwashing?*. Oxford: Basil Blackwell.
- Barker, Eileen. (1995): „Plus ça change ...“ *Social Compass* 42/2:165–180.
- Beck, Ulrich. (1986) 2003. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Beckford, James. 1985. *Cult Controversies. The Societal Response to New Religious Movements*. London: Tavistock.
- Berremann, Gerald. 1978. „Scale and Social Relations: Thoughts and Three Examples.“ In *Scale and Social Organization*, hg. v. Fredrik Barth, 41–77. Oslo: Universitetsforlaget.
- Böhm, Andreas. (2000) 2009. „Theoretisches Codieren: Textanalyse in der Grounded Theory.“ In *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, hg. v. Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke, 475–485. Reinbek bei Hamburg: rowohltts enzyklopädie.
- Bourdieu, Pierre. 1990. „Die biographische Illusion.“ *BIOS* 3/1:75–81.
- Bruce, Steve. 2001. „The Social Process of Secularization.“ In *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion (Blackwell Companions to Religion)*, hg. v. Richard Fenn, 249–263. Oxford/Malden: Blackwell Publishers.
- Chrystides, George, und Benjamin Zeller. 2014. „Introduction.“ In *The Bloomsbury Companion to New Religious Movements (Bloomsbury companions)*, hg. v. Dies., 1–21. London: Bloomsbury Academic.
- Dallinger, Ursula. 2009. *Die Solidarität der Modernen Gesellschaft. Der Diskurs um Rationale oder Normative Ordnung in Sozialtheorie und Soziologie des Wohlfahrtsstaats*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Diehl, David, und Daniel McFarland. 2010. „Toward a Historical Sociology of Social Situations.“ *American Journal of Sociology* 115/6:1713–1752.
- Durkheim, Emile. (1912) 1979. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse. Le Système Totémique en Australie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Emile. 1986. „Der Individualismus und die Intellektuellen.“ In *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, hg. v. Hans Bertram, 54–70. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Durkheim, Emile. 1991. *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, hg. v. Hans-Peter Müller. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Durkheim, Emile. (1912) 1998. *Die Elementaren Formen des Religiösen Lebens*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Eisenstadt, Shmuel Noah, und Bernhard Giesen. 1995. „The Construction of Collective Identity.“ *Archives Européennes de Sociologie* 36:72–102.
- Fuchs, Peter. 1992. *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Geertz, Clifford (1983) 1997. *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heehs, Peter. 2008. *The Lives of Sri Aurobindo*. New York: Columbia University Press.
- Jagodzinski, Wolfgang, und Markus Klein. 1998. „Individualisierungskonzepte aus individualistischer Perspektive. Ein erster Versuch, in das Dickicht der Individualisierungskonzepte einzudringen.“ In *Die Individualisierungs-These*, hg. v. Jürgen Friedrichs, 13–31. Opladen: Leske + Budrich.

- Kanter, Rosabeth. 1972. *Commitment and Community. Communes and Utopias in Sociological Perspective*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Kluback, William. 2001. *Sri Aurobindo Ghose. The Dweller in the Lands of Silence*. New York: Peter Lang.
- Knoblauch, Hubert. 2010. „Vom New Age zur populären Spiritualität.“ In *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen*, hg. v. Dorothea Lüddeckens und Rafael Walthert, 149–174. Bielefeld: transcript Verlag.
- Laclau, Ernesto. 2002. *Emanzipation und Differenz*. Wien: Turia + Kant.
- Lamont, Michèle, und Virág Molnár. 2002. “The Study of Boundaries in the Social Sciences.” *Annual Review of Sociology* 28:167–195.
- Landwehr, Achim. 2009. *Historische Diskursanalyse*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Lorenzo, David. 1999. *Tradition and the Rhetoric of Right. Popular Political Argument in the Aurobindo Movement*. London: Associated University Press.
- Lüddeckens, Dorothea, und Rafael Walthert. 2010. „Fluide Religion: Eine Einleitung.“ In *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen*, hg. v. Dies., 9–17. Bielefeld: transcript Verlag.
- Minor, Robert. 1999. *The Religious, the Spiritual, and the Secular. Auroville and Secular India*. Albany: State University of New York Press.
- Neubert, Frank. 2010. „Von der verfolgten ‚Sekte‘ zur etablierten Religionsgemeinschaft. Die Wandlungen der Hare Krishna Bewegung.“ In *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen*, hg. v. Dorothea Lüddeckens und Rafael Walthert, 77–91. Bielefeld: transcript Verlag.
- Parsons, Talcott. 1951. *The Social System*. New York: The Free Press.
- Parsons, Talcott. 1974. “Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization.” *Social Research* 41/2:193–225.
- Parsons, Talcott, und Edward Shils (1951) ⁵1962. “Values, Motives, and Systems of Action.” In *Toward a general Theory of Action*, hg. v. Dies., 47–275. Cambridge: Harvard University Press.
- Prisma, Hg. ¹¹2010. *Auroville. A Dream takes Shape*. Auroville.
- Prisma, Hg. 2011. *The Auroville Handbook*. Auroville.
- Prisma, Hg. 2012. *Facets of the Auroville Ideal*. Auroville.
- Rosenthal, Gabriele. 1995. *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Shinn, Larry. 1984. “Auroville: Visionary Images and Social Consequences in a South Indian Utopian Community.” *Religious Studies* 20/2:239–253.
- Simmel, Georg. (1908) 1992. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, hg. v. Otthein Rammstedt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Spies, Tina. 2009. „Diskurs, Subjekt und Handlungsmacht. Zur Verknüpfung von Diskurs- und Biographieforschung mithilfe des Konzepts der Artikulation.“ *Forum Qualitative Sozialforschung* 10/2: Art. 36.
- Stolz, Fritz. 1997. „Vergleich von Produkten und Produktionsregeln religiöser Kommunikation.“ In *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft*, hg. v. Hans-Joachim Klimkeit, 37–51. Studies in Oriental Religions 41. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Süss, Joachim. 2006. „‚Zorba the Buddha‘ als Ideal des spirituellen Weges. Anmerkungen zum religiösen Profil der Osho-Bewegung und ihren asiatisch-abendländischen Wurzeln.“ In *Westliche Formen des Hinduismus in Deutschland. Eine Übersicht*, hg. v. Michael Bergunder, 90–102. Neue Halesche Berichte 6. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle.

- Tönnies, Ferdinand. (1887) 1988. *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Neudruck der 8. Auflage von 1935, 2. unveränd. Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wagner, Peter. 1998. „Fest-Stellungen. Beobachtungen zur sozialwissenschaftlichen Diskussion über Identität.“ In *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3*, hg. v. Aleida Assmann und Heidrun Friese, 44–72. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Weber, Max. (1921) 1972. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Willers, Christiane. 1987. *Die Aurobindo-Bewegung. Bestandsaufnahme und Strukturen in feld-theoretischer Perspektive*. Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang.
- Wilson, Bryan. 1990: *The Social Dimensions of Sectarianism*. Oxford: Clarendon Press.
- Wohlrab-Sahar, Monika. 1997. „Individualisierung: Differenzierungsprozess und Zurechnungsmodus.“ In *Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus?*, hg. v. Ulrich Beck und Peter Sopp, 23–36. Opladen: Leske + Budrich.
- Wrong, Dennis. 1961. “The oversocialized Conception of Man in modern Sociology.” *American Sociological Review* 26/2:183–193.