

und Diskussion neuerer psychoanalytischer Entwicklungen und ihrer Relevanz für das Verständnis von Gottesvorstellungen. Wer sich einen Überblick zu aktuellen – bisher überwiegend in den USA geführten – Diskussionen psychoanalytischer Religionsforschung verschaffen möchte, dem sei die sehr prägnante Arbeit von Thierfelder wärmstens empfohlen. Auch für Interviewstudien kann es sehr hilfreich sein, die dort dargestellten Überlegungen im Hinterkopf zu haben.

Bei aller Unterschiedlichkeit verbindet die dargestellten Arbeiten der qualitativ-hermeneutische Zugang zur Religiosität. Sie machen deutlich, dass, bei sorgfältiger theoretischer Fundierung, Interviews ein wichtiges Erkenntnisinstrument der empirischen Forschung sein können. Entscheidend dabei ist allerdings, dass zuvor Hypothesen entwickelt werden, die anhand qualitativen Materials getestet werden. ●

Sebastian Murken
(Mainz)

SPIRITA. Zeitschrift für Religionswissenschaft.
Mai 2001. Seite R-2 bis R-3.
© diagonal-Verlag Marburg 2001.

Axel Michaels:
Der Hinduismus.
Geschichte und Gegenwart.
München: Verlag C. H. Beck 1998.
458 Seiten, kt., 58,00 DM.

Der Schwerpunkt dieser Darstellung des Hinduismus richtet sich auf die »traditionellen, aber noch heute praktizierten« Formen dieser Religion, und zwar hauptsächlich jene des Dorfes. In seinem Vorwort erhebt der Verf. den Anspruch, eine Analyse »der sozio-religiösen Aspekte der hinduistischen Gesellschaft, ... nicht aber der indischen Gesellschaft« zu bieten. Der Leser mag sich fragen, was denn unter einer »hinduistischen Gesellschaft« zu verstehen ist, die nach dieser Aussage eine eigenständige Existenz neben der indischen besitzt. Sollte man nicht vielmehr von einer indischen Gesellschaft (wenn man den ganzen Subkontinent betrachtet) bzw. indischen Gesellschaften (vom regionalen oder dörflichen Blickpunkt aus gesehen), die mehr oder weniger stark vom Hinduismus geprägt sind, sprechen? Auch für das europäische Hochmittelalter, in dem der Einfluß der katholischen Kirche in fast allen Lebensbereichen zu spüren war, verbietet es sich dennoch, von einer katholischen Gesellschaft zu sprechen, da eine Gesell-

schaft nicht ausschließlich durch eine Religion definiert wird. Dieser Satz hat auch dann noch Bestand, wenn man Hinduismus nicht nur als Begriff für eine Vielzahl auf indischem Boden gewachsenen Religionen benutzt, sondern auch für ein soziales System. Denn dann erhebt sich die Frage, inwieweit nicht auch die Jainas, indische Buddhisten und in das soziale System (kastenhierarchisch) eingebundene indische Muslims nicht auch dem »Hinduismus« zuzuordnen sind. Aber selbst bei dieser erweiterten Definition (die der Verf. nicht teilt) wurden und werden die indische(n) Gesellschaft(en) auch von anderen Einflüssen geprägt – es seien nur an islamische und westliche für die neuere Zeit erinnert.

Wichtig ist aber neben aller definitorischen Problematik der archimedische Punkt des Verf. für seine Studie, der Familienverband als Deszendenzgruppe, womit nicht nur biologische Abstammung, sondern auch fiktive, auf soteriologische Identifikation beruhende, gemeint ist. Darin sieht er

gewissermaßen ein Gegenmodell zur Bewertung des Individuums in der westlichen Welt. Denn in den Hindu-Religionen spielt die soziale Ordnung die maßgebliche Rolle schlechthin, aus der sich dann die das Gemeinschaftsleben bestimmende Identifikation ableitet. Für seine weiteren Betrachtungen macht der Verf. dann den Begriff »identifikatorischer Habitus« fruchtbar, der kulturell erworbene Lebenshaltungen und -einstellungen, Gewohnheiten und Veranlagungen bezeichnet. Man kann aber bezweifeln, ob dieser Begriff, den der Autor »sein Arbeitsverständnis« nennt, das keine Theorie ist, »die den Anspruch auf Gültigkeit erhebt«, tatsächlich für alle Fälle, die man in Betracht ziehen könnte, zutreffend ist. Zweifel scheinen schon in dem vom Verf. angeführten Fall der wenigen olympischen Medaillen, die von Indern gewonnen wurden, angebracht. Eine wesentliche Forderung des Verf. in diesem Zusammenhang ist die Verbindung von philologischen Kulturwissenschaften mit ethnologischen Studien, um die Wirklichkeit möglichst präzise zu erfassen, was eigentlich nur durch historische und regionale Begrenzung in der notwendigen Schärfe geleistet werden kann. Da aber auch solche Aussagen in einen größeren Kontext eingebettet sind, will der vorliegende Band mit dem Instrumentarium des »identifikatorischen Habitus« auf den ganzen Komplex »Hinduismus« bezogene Aussagen machen.

Bei der Fragestellung, was Hinduismus eigentlich sei, geht der Verf. zunächst auf die historische Entwicklung des Begriffes ein¹, grenzt ihn gegenüber dem chauvinistisch geprägten »Hindutum« (*hindutva*, nicht *hindūtva*) ab und diskutiert ausgiebig den vielschichtigen Begriff *dharma*, der mit religiösem Gesetz, Ordnung, Pflicht die wichtigsten Konnotationen erfaßt hat; er wird gleichzeitig wieder durch die Aussage relativiert, daß es keinen für alle verbindlichen *dharma* gibt, sondern dieser von Kaste, Geschlecht, Lebensstadium, etc. determiniert wird. Im Rahmen dieser grundsätzlichen Überlegungen präsentiert der Verf. dann einen Katalog von Kriterien zur Eingrenzung dessen, was unter Hinduismus zu verstehen ist, der dem Rezensenten so wichtig für das Verständnis des Buches und der unter dem Sammelbegriffes »Hinduismus«

¹ Der auf S. 28 als hauptsächlichlicher Verfasser von *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* heißt allerdings Raynal (1713-1796) und nicht Ragnay (so auch in der Bibliographie). Bei dem Bezug auf Max Webers Indienstudie hätte man eigentlich die Benutzung der 1996 in Tübingen erschienen kommentierten kritischen Ausgabe erwartet.

erfaßten Religionen erscheint, daß er sie an dieser Stelle wörtlich zitiert: »(a) sie sind auf dem südasiatischen Subkontinent entstanden oder verbreitet, (b) die soziale Organistaion ist wesentlich durch besondere Abstammungs- und Heiratsvorschriften gekennzeichnet (das sogenannte Kastensystem), (c) es dominieren (ursprünglich) vedisch-brahmanische Werte, Rituale und Mythen, (d) es wird eine Erscheinungsform von Śiva, Vṣṇu, Devī, Rāma, Kṛṣṇa oder Gaṇeśa als Gott bzw. göttliche Kraft verehrt oder zumindest nicht explizit abgelehnt, (e) es herrscht ein identifikatorischer Habitus vor, der in engem Zusammenhang mit einer aus dem altindischen Opferwesen kommenden Heilsbezogenheit der Deszendenz steht, sich aber davon weitgehend gelöst hat«. Diese Definition wird noch durch drei Typen von Hindu-Religionen und vier Formen hinduistischer Religiosität erweitert. In der Typologie wird zuerst der sogenannte brahmanische Sanskrit-Hinduismus genannt, dessen Merkmale Polytheismus und Ritualismus mit großfamiliären Haus- und Opferriten und eine Berufung auf autoritative vedische Textsammlungen sind. Es folgt die Gruppe der Volksreligionen in den einzelnen Regionen und die sozialen Gemeinschaften wie Subkaste, Kaste und Stamm sowie hinduistische (in manchen Fällen wohl präziser: hinduisierte) Volks- bzw. Stammesreligionen. Als dritte Gruppe erscheinen die gestifteten Religionen, worunter meist asketische, oft anti-brahmanische und bisweilen missionierende Erlösungsreligionen mit monastischen Gemeinschaften und Grundtexten der Stifter verstanden werden. Als Unterabteilungen davon werden viuitische und śivaitische Sektenreligionen und synkretistische Stifterreligionen wie Sikhismus und modernistische Strömungen des 19. und beginnenden 20. Jhs. genannt, von den die neuesten missionierenden Stifterreligionen, die auch starke Verbreitung im Westen gefunden haben, nochmals unterschieden werden. Bei den Formen der Religiosität unterscheidet der Verf. zwischen den verschiedenen Arten des Ritualismus, dem Spiritualismus mit ihrem Hauptziel der individuellen Erlösung, dem stark mystischen Devotionalismus und dem sogenannten Heroismus, bei dem die Vergöttlichung durch Heldentod

eine zentrale Rolle spielt. Diese Definitionen werden noch durch die Abgrenzung zwischen »Großer« und »Kleiner« Tradition verfeinert, d. h. die Unterscheidung zwischen einer weit verbreiteten, weitgehend homogenen sanskritischen Religionsform und regionalen, lokalen und dörflichen Ausprägungen der Religiosität.

Nach diesem als »Theoretische Grundlegungen« bezeichneten ersten Abschnitt folgt der über die historischen Grundlagen, die die religionsgeschichtlichen Epochen und das religiöse Schrifttum vorstellen. Notwendigerweise mußten sich diese Darstellungen viel stärker mit der Vergangenheit als der Gegenwart beschäftigen. Der Übersichtlichkeit wegen arbeitet der Verf. hier auch gezielt mit Tabellen, etwa bei der Periodisierung der Literaturen, der Auflistung der hinduistischen Sanskrit-Schriften oder der Dichterheiligen, Sektenstifter und Sekten.

Auch bei der Beschreibung der Lebensstadien und Übergangsrituale ist der Rückgriff auf die Vergangenheit, d. h. bis in die vedische Epoche, unumgänglich. Kompetent und gut verständlich werden nicht nur alle Rituale von der Zeugung bis zum Tod dargestellt, sondern auch die damit einhergehenden Glaubensvorstellungen, insbesondere in Bezug auf den Tod und das Leben nach dem Tod. Solche Reizthemen wie »Witwenverbrennung« werden von Vorstellungen befreit, es handele sich hierbei um eine in allen Schichten und jederzeit verbreitete Sitte.

Das Kapitel über das Sozialsystem beginnt mit einer Übersicht über die soziale Schichtung und vermittelt einen Eindruck der rituellen, sozialen und ökonomischen Beziehungen zwischen den Familien und Berufsgruppen eines Dorfes sowie über die dominierenden Gruppen in einem indischen Dorf, deren Status von Region zu Region verschieden sein kann. Der Verf. vermeidet hier noch den Begriff »Kaste«, über dessen Herkunft und Bedeutung er im Anschluß diskutiert und in diesem Zusammenhang auf historische Berichte aus dem Westen zurück-

greift², die Phänomene der sozialen und beruflichen Gliederung zu erfassen versuchten. Er warnt mit Recht davor, die brahmanische Hierarchisierung der Kastenordnung als absolut zu setzen, andererseits sollte man aber nicht verkennen, daß doch weitgehend eine – wenngleich von Region zu Region verschiedene – Rangabfolge dominierender Kasten abzulesen ist, auch wenn diese nicht unbedingt mit brahmanischer Sichtweise kongruent sind. Dies kommt dann auch bei dem Verf. deutlich zum Ausdruck. Ihm kam es jedoch viel mehr darauf an, den evtl. auftretenden Wirrwarr der Begriffe (*varṇa*, *jāti*, *gotra*, *parivāra*) voneinander abzugrenzen und zu erklären. Zu diesem Themenkomplex gehören selbstverständlich auch soziale Kontakte und hierbei besonders Fragen der Berührung und der Nahrungsaufnahme, die in enger Verbindung zu Reinheit und Unreinheit stehen, die wiederum von Status, Alter, usw. abhängig sind.

im Kapitel über die Religiosität werden alle möglichen Aspekte angesprochen, beginnend mit dem Gottesbegriff und dem Pantheon der vedischen Epoche über die großen Götter des klassischen Hinduismus hin zu Erscheinungsformen milder und wilder Göttinnen. Es folgen die Darstellung von Gebeten, Ritualen und Gottesdienst (*pūjā*), der Bhakti-Bewegungen und unter Spiritualismus und Mystik die eher philosophisch ausgerichteten Strömungen.

Dabei wird vor allem die *ātman-brahman*-Lehre und die Vorstellung von der Leidhaftigkeit des Daseins der Philosophie der Upaniṣaden behandelt. Dieser Gedanke wird von den Advaita-Vedānta wieder aufgegriffen, denen der Verf. besondere Aufmerksamkeit schenkt. Von den anderen philosophischen Schulen werden nur noch Samkhya und Yoga dargestellt, d. h. Nyāya, Vaiśeṣika, jainistische, buddhistische wie auch spätere Philosophen (dualistische und theistische) werden ausgeblendet. Es erhebt sich hier die Frage, ob in den Lehren dieser Schulen der »identifikatorische Habitus« ebenso zu finden ist wie in der im

2 Megasthenes befand sich jedoch nicht am Hofe eines Königs Candragupta II., sondern des in der Geschichtsschreibung nur als Candragupta Maurya bezeichneten Herrschers. Der bekannteste Candragupta II. ist einer der Herrscher der Gupta-Dynastie (reg. 376/80-413/15).

heutigen Indien sehr populären Philosophie des Advaita-Vedānta, die erst relativ spät, im 7./8. Jahrhundert, entstand. Daraus könnte man den fatalen Schluß ziehen, daß der identifikatorische Habitus, der sich vor allem am Monismus orientiert, nach dem Ende der Upaniṣadenzeit bis zum Aufkommen der Vedānta-Philosophie, d. h. für ca. 1000 Jahre, eine Unterbrechung fand. Dankenswert ist der dem bisweilen stiefmütterlich behandelten Heroismus gewidmete Abschnitt, der sich mit dem kriegerischen Heldentum und dem militärisch-organisierten Asketentum beschäftigt.

Ein weiterer Abschnitt ist dem bisweilen stiefmütterlich behandelten Heroismus, etwa in der Form militärisch organisierter Asleten, gewidmet. Das sechste Kapitel geht auf religiöse Raum- und Zeitvorstellungen und zeigt z. B., daß man Räume und Himmelsrichtungen als sakral wirkmächtig betrachtet. Bei dieser Betrachtung des Raumes spielen Wallfahrtsorte eine bedeutende Rolle. Weiterhin werden altindische Kosmogonien, die Schöpfung in den klassischen Mythologien und die Lehre von den Weltzeitaltern vorgestellt. Der Verf. vermittelt zudem gut nachvollziehbar das Nebeneinander und Ineinandergreifen von zyklischen und linearen Vorstellungen und gibt einen Einblick in das Kalenderwesen³, das nicht nur zur Zeitrechnung, sondern auch zur Bestimmung auspiziöser Momente von großer Wichtigkeit ist. Dies hängt mit den zahlreichen religiösen Festen ab, von denen der Verf. die wichtigsten aufgelistet hat.

Gewissermaßen als Abschluß nicht nur der Studie, sondern auch als ein wichtiges Ziel indischer Religiosität, wird die Unsterblichkeit zu Lebzeiten bzw. die Erlösung zu Lebzeiten (*jīvanmukti*) dargestellt, wo gezeigt wird, daß die ursprünglich eher eine Randerscheinung in der indischen Religionswelt bildende Askese einen immer größeren Stellenwert gewann.

Sie ist ein Heilsweg, der sich außerhalb des bürgerlichen Lebens vollzieht und damit auch außerhalb der Kastenordnung, die dann für den Betroffenen keinerlei Bedeutung mehr hat.

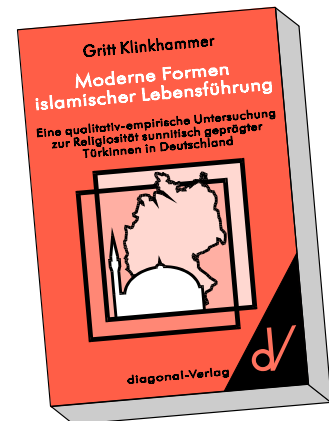
Der Verf. hat mit diesem mit vielen Tabellen und Anmerkungen, einem Glossar und einer umfangreichen Bibliographie versehenen Werk teilweise die Sicht auf neue Wege zu diesem komplexen Thema geöffnet und in den Rahmen einer Gesamtdarstellung eingebettet. ●

Karl-Heinz Golzio
(Bonn)

SPIRITA.
Zeitschrift für
Religionswissenschaft
Mai 2001.
Seite R-3 bis R-5.

© diagonal-Verlag Marburg
2001.

Neuerscheinung!



Islam und Moderne: ein spannungsreiches Verhältnis. Wie eignen sich junge Frauen aus türkischen Familien die Religion ihrer Eltern an? Wie definieren sich die Frauen als Musliminnen in Auseinandersetzung mit einer christlichen Umwelt? Welche Bedeutung gewinnt der Islam für ihre Lebensführung, welche Rolle spielt dabei das Kopftuch? Anhand der Befragung von türkischen Musliminnen der sog. zweiten Generation arbeitet die Studie von Gritt Klinkhammer verschiedene Typen der Religiosität junger Frauen in Deutschland heraus. Durch die Analyse entsteht ein differenziertes Bild, das allzu gängigen Vorurteilen widerspricht. Die bewußte Zuwendung zum Islam ist oft ein Akt der Emanzipation von einer als traditionell, ritualisiert und sinnentleert wahrgenommenen Religiosität der Elterngeneration. Das Tragen des Kopftuchs ist dann kein Symbol der Rückständigkeit, sondern der Aneignung eines individuellen Lebensentwurfs. Das Kopftuch kann helfen, einen eigenständigen Platz als Frau und Muslimin in der deutschen Gesellschaft zu finden. Darüber hinaus zeigt die Studie, daß auch bekennende Musliminnen ohne Kopftuch den Islam als wichtigen Teil ihrer Identität begreifen.

Gritt Klinkhammer: Moderne Formen islamischer Lebensführung.

Religionswissenschaftliche Reihe 14.
314 Seiten, kt., ISBN 3-927165-69-7
48,00 DM; 350,00 ÖS; 44,50 SFr.
Ab 1.1.2002: 25,00 Euro.

diagonal-Verlag Marburg

Alte Kasseler Str. 43
D-35039 Marburg
Tel.: 0 64 21 / 68 19 36
Fax: 0 64 21 / 68 19 44
dvmarburg@aol.com

3 Helle und dunkle Monatshälften bestehen aber aus 15 *tithi*s und nicht aus 14; die Einführung von Schaltmonaten ist keineswegs eine besonders komplizierte Berechnung, sondern findet dann statt, wenn in einen solaren Monat ein zweiter Neumond fällt: das ist natürlich nur bei langen solaren Monaten, etwa *Āṣāḍha* und *Śrāvaṇa*, möglich. Die Ausdrucksweise, eine *tithi* »umfasse« oft zwei, manchmal sogar drei bürgerliche oder solare Tage, ist mißverständlich: gemeint ist nicht, daß sie sich auf volle zwei oder drei Tage erstreckt, sondern daß eine *tithi* manchmal bis zu 26 Stunden andauern und somit am Ende eines solaren Tages beginnen und am Anfang eines dritten enden kann.