

Unverkäufliche Leseprobe



Axel Michaels
Der Hinduismus
Geschichte und Gegenwart

2023. Rund 432 S., mit 31 Abbildungen und 35 Tabellen
ISBN 978-3-406-80706-0

Weitere Informationen finden Sie hier:
<https://www.chbeck.de/35514103>

© Verlag C.H.Beck oHG, München
Diese Leseprobe ist urheberrechtlich geschützt.
Sie können gerne darauf verlinken.

C·H·Beck

PAPERBACK

Axel Michaels erforscht den Hinduismus nicht nur vom Schreibtisch aus und durch die Lektüre von Texten. Er schaut zusätzlich auf die Tempel, Opferstätten, Rituale, Götter und sozialen Kasten in Indien und beschreibt, welche Haltungen und Denkweisen den Hindus gemeinsam sind. So ergibt sich ein ganz neuer Blick auf den brahmanischen Hinduismus mit seinen Priestern, Tempeln, heiligen Schriften und Hochgöttern, auf die hinduistischen Volksreligionen mit ihren Ritualen und Geistern sowie auf die «Sekten» mit ihren Stiftern und Gurus, die auch in der westlichen Welt Anhänger gefunden haben. Dabei versteht er es meisterhaft, Geschichte und Traditionen des Hinduismus einzubeziehen und der Gegenwart historische Tiefenschärfe zu verleihen, denn zu erklären ist nicht zuletzt, warum der Hinduismus den auch in Südasien missionierenden Religionen wie Buddhismus, Christentum und Islam standgehalten hat.

Axel Michaels ist Seniorprofessor für Klassische Indologie an der Universität Heidelberg und Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Er gilt «international als einer der kreativsten Köpfe seiner Disziplin» (Die ZEIT). Bei C.H.Beck erschienen von ihm u. a. «Die Kunst des einfachen Lebens» (2004) sowie «Buddha. Leben, Lehre, Legende» (2011).

Axel Michaels

DER HINDUISMUS

Geschichte und Gegenwart

C.H.BECK

Dieses Buch erschien zuerst 1998 in gebundener Form
im Verlag C.H.Beck.
Broschierte Sonderausgabe. 2006
2., durchgesehene Auflage. 2012

Für die Neuausgabe in C.H.Beck Paperback wurde
der Band grundlegend überarbeitet und aktualisiert.

Mit 20 Abbildungen

1. Auflage in C.H.Beck Paperback, München 2023

© Verlag C.H.Beck oHG, München 1998, 2023

www.chbeck.de

Umschlaggestaltung: Kunst oder Reklame, München

Umschlagabbildung: Maheshwar, Madhya Pradesh,

Indien © Rajiv Malu/EyeEm via Getty Images

Satz: C.H.Beck.Media.Solutions, Nördlingen

Druck und Bindung: Druckerei C.H.Beck, Nördlingen

Printed in Germany

ISBN 978 3 406 80706 0



klimaneutral produziert
www.chbeck.de/nachhaltig

INHALT

Vorwort zur Neuausgabe	9
Zur Aussprache indischer Wörter	11

ERSTER TEIL

Einführungen

1. Ist Indien anders?	13
<i>Der identifikatorische Habitus</i>	15
2. Was ist Hinduismus?	19
<i>Religion und Dharma</i>	20
<i>Hindu-Religionen und hinduistische Religiosität</i>	27
<i>Großer und kleiner Hinduismus</i>	32

ZWEITER TEIL

Geschichte und Literaturen

3. Religionsgeschichtliche Epochen	38
<i>Vorvedische Religionen (bis ca. 18. Jh. v. Chr.)</i>	38
<i>Religion des Rigveda (ca. 18.–6. Jh. v. Chr.)</i>	41
<i>Asketischer Reformismus (6.–3. Jh. v. Chr.)</i>	45
<i>Klassischer Hinduismus (3. Jh. v. Chr.–11. Jh. n. Chr.)</i>	50
<i>Vormoderner Hinduismus (11. Jh.–1850)</i>	55
<i>Neohinduismus, Hindutum und Hindunationalismus</i> <i>(ab 1850)</i>	58
4. Das religiöse Schrifttum	65
<i>Vedische Literatur</i>	68
<i>Die Literatur des asketischen Reformismus</i>	71
<i>Die Literatur des klassischen Hinduismus</i>	74
<i>Die Literaturen des vormodernen Hinduismus</i>	79
<i>Literaturen des modernen Hinduismus</i>	80

DRITTER TEIL

Lebensstadien und ihre Übergänge

5. Kindheit und Sozialisation	83
<i>Die frühen Jahre</i>	84
<i>Elternschaft und das «ozeanische Gefühl»</i>	86
6. Die Initiation	91
<i>Die Zweite Geburt</i>	95
<i>Natürliche Geburt, rituelle Geburt, Neugeburt</i>	104
<i>Die Heilige Schnur</i>	107
<i>Asketenweihe, Schülerweihe, Mannesweihe</i>	110
<i>Sakrale Vaterschaft</i>	116
7. Heirat und Ehe	118
<i>Die Hochzeit</i>	120
<i>Die Tochter als Gabe</i>	122
<i>Verwandtschaft und Deszendenz</i>	127
<i>Die Situation der Frau</i>	131
8. Tod und Wiedergeburt	137
<i>Altern</i>	137
<i>Das brahmanische Sterbe- und Totenritual</i>	138
<i>Ahnenverehrung</i>	150
<i>Witwenverbrennung und religiös motivierter Selbstmord</i>	155
<i>Tötungsverbote (Ahimsā) und Vegetarismus</i>	159
<i>Karma und Wiedergeburt</i>	162

VIERTER TEIL

Das Kastensystem

9. Soziale Schichtung	167
<i>Die Kastengesellschaft</i>	168
<i>Die Stände</i>	175
<i>Kaste und Subkaste</i>	178
<i>Der Familienverbund</i>	181
10. Kontakte und Kontaktvermeidung	183
<i>Begrüßungen</i>	184
<i>Berührungen</i>	187
<i>Speisungen</i>	189
<i>Reinheit und Unreinheit</i>	192

11. Religiöse und soziale Hierarchie	195
<i>Die Vormachtstellung des Brahmanen</i>	195
<i>Das Jajmānī-System</i>	201
<i>Hierarchien der Gabe</i>	204

FÜNFTER TEIL

Die Götter und ihre Welten

12. Die Götter	209
<i>Das vedische Pantheon</i>	209
<i>Das episch-purānische Pantheon</i>	213
<i>Aspekte des Göttlichen</i>	217
13. Heilige Zeiten und Räume	220
<i>Altindische Kosmogonien und sakrale Zeiten</i>	222
<i>Die Lehre von den Weltzeitaltern</i>	227
<i>Sphären der Existenz</i>	232
<i>Astrologie und der kosmische Ort des Menschen</i>	236

SECHSTER TEIL

Die religiösen Traditionen

14. Sekten, Schulen und Bewegungen	239
<i>Smārta</i>	240
<i>Vishnuismus, Krishnaismus, Rāmaismus</i>	241
<i>Tantrismus</i>	252
<i>Shivaismus</i>	253
<i>Shāktismus</i>	264
15. Asketische Praxis und Gefolgschaften	270

SIEBTER TEIL

Formen der Religiosität

16. Ritualismus	283
<i>Das Morgenritual</i>	284
<i>Opfer</i>	288
<i>Feste</i>	294
<i>Wallfahrten</i>	297
17. Devotionalismus	299
<i>Götterdienste (pūjā)</i>	303

	<i>Gebete und Mantras</i>	308
	<i>Blicke</i>	310
18.	Spiritualismus und Mystik	313
	<i>Die Identifikationslehre der Upanishaden</i>	313
	<i>Die psycho-physischen Identifikationen von Sāmkhya</i> <i>und Yoga</i>	318
	<i>Shankaras Lehre der Nicht-Zweiheit</i>	323
	<i>Besonderheiten indischer Mystik</i>	325
19.	Heroismus	327
	<i>Religiöses Heldentum</i>	327
	<i>Macht und Autorität des Königs</i>	328

ACHTER TEIL

Resümee

20.	Die Sterblichkeit der Unsterblichkeit	334
	<i>Die Logik der Identifikationen</i>	336
	<i>Identität von Gott und Mensch</i>	343

ANHANG

	Anmerkungen	349
	Literatur	375
	Bildnachweis	409
	Tabellenverzeichnis	411
	Glossar	413
	Register	419

Vorwort zur Neuauflage

Als ich 1998 die Arbeit an der ersten Auflage des vorliegenden Buches abschloss, dachte ich nicht, dass bereits nach einem Vierteljahrhundert eine gründliche Überarbeitung nötig sein würde. Zwar hat das meiste noch Gültigkeit, und der Band wurde nebst seiner englischen Übersetzung, die 2004 bei Princeton University Press erschien, auch sehr freundlich aufgenommen, aber die Veränderungen in der indischen Gesellschaft sind groß. Ein Buch, das sich der Geschichte und Gegenwart des Hinduismus widmet, muss diese Umwälzungen aufgreifen. Dazu zähle ich unter anderem das Erstarken des Hindunationalismus, die Einflüsse der sozialen Medien auf Politik und Bildung, die rapide fortschreitende Urbanisierung, den Trend zur Kleinfamilie mit ihren Auswirkungen auf die Sozialisation und das Verhältnis zu den Alten, die Genderaspekte sowie die Diversifizierung der Mittelschicht, die immerhin nahezu ein Viertel der indischen Bevölkerung umfasst. Schließlich habe ich immer als ein Manko der Erstauflage betrachtet, dass die religiöse Geistesgeschichte zu kurz kam, so dass ich im 6. Teil («Die religiösen Traditionen») mehr nachgebessert habe als in den übrigen Kapiteln. Diese Veränderungen ließen auch eine neue Gliederung sowie viele Straffungen und Kürzungen und zum Teil andere Abbildungen angeraten sein. Diese stammen überwiegend aus Nepal und Benares, den beiden Schwerpunkten meiner Feldforschungen.

Eine weiterer Grund für die Neuauflage ist der immense Zuwachs an Forschung, der zu zahlreichen Präzisierungen und Ergänzungen führte. Für Vertiefungen verweise ich besonders auf zwei neuere Nachschlagewerke – *Brill's Encyclopedia of Hinduism* und *The Oxford Bibliography of Hinduism* –, die offen im Internet zugänglich sind und regelmäßig aktualisiert werden.

Nach wie vor verfolge ich einen ethno-indologischen Ansatz, mit dem ich die Gegenwart der hinduistischen Gesellschaft aus der Vergangenheit verstehen will (nicht aber die Vergangenheit aus der Gegenwart!). Auch möchte ich noch immer herausstellen, was das Besondere, die Kohärenz und die Resilienz des Hinduismus ausmacht, welchen Ein-

fluss diese Religion auf die politischen und wirtschaftlichen Umgestaltungen hat und wie zu erklären ist, warum der Hinduismus, immerhin die drittgrößte Religion der Welt, vielen Menschen außerhalb Indiens so fremd ist. Im Übrigen gilt weiterhin, was ich im Vorwort zur 1. Auflage schrieb: Mein Blick richtet sich auf den traditionellen, aber noch heute praktizierten, den volksreligiösen und den politischen Hinduismus. Ich schaue auf das Dorf, weniger auf die Stadt. Dichtung, Kunst, Mythologie oder Philosophie werden nur am Rande behandelt, Verbindungen zu Buddhismus und Jainismus vernachlässigt. Ich möchte eine Analyse der sozio-religiösen Aspekte der hinduistischen Gesellschaft bieten, nicht aber der indischen Gesellschaft.

Zur Aussprache indischer Wörter

Fremdsprachige Zitate (auch aus europäischen Sprachen) wurden, wenn nicht anders angegeben, von mir übersetzt. Alle indischen Ausdrücke stammen aus dem Sanskrit, es sei denn, es wurde anders vermerkt. Ich habe mich bemüht, Sanskritbegriffe nur dann einzuführen, wenn sie mir unverzichtbar und bis zu einem gewissen Grad unübersetzbar erschienen.

Im Haupttext wurde für viele indische Wörter eine vereinfachte Schreibweise ohne diakritische Zeichen verwendet, bei der nur die Längungszeichen – ein Strich über einem Vokal – beibehalten wurden, um die richtige Betonung und annähernd richtige Aussprache zu ermöglichen. Städte, bekannte Heiligtümer und Personen oder Sprachen sind meist in ihrer anglisierten Form geschrieben. Begriffe werden in der international üblichen (diakritischen) Transkription des Sanskrit, Hindi, Nepali oder Tamil in Klammern hinzugefügt, besonders in den Anmerkungen und Tabellen sowie im Literaturverzeichnis und Glossar. Bei der präzisen Aussprache sind im Grunde nur zwei Regeln besonders zu beachten:

1. Ein Strich über einem Vokal bedeutet dessen Länge: Das «u» in *bhūta* wird wie das «u» in «Mut» gesprochen; *e* und *o* sind immer lang.
2. Ein *s* wird artikuliert wie deutsch *sch*, wenn es mit einem Zusatzzeichen versehen ist: *śāstra* wie *schāstra* und *mokṣa* wie *mokscha*; ohne diakritisches Zeichen ist es immer ein scharfes (dentales) *s* (wie «Sofa»).

Darüber hinaus gelten folgende Ausspracheregeln:

- c* wie englisch *ch*: *cakra* wie *Chicorée*
- j* wie deutsch *dsch*: *jātrā* wie *Dschungel*
- y* wie deutsch *j*: *yogī* wie *Joghurt*
- v* wie deutsch *w*: *Vishnu* wie *Winter*

Ein Punkt unter einem Konsonanten (außer *ṃ*) bezeichnet die Aussprache mit zurückgebogener Zunge.

Ein Punkt oder die Tilde über einem N (*ñ, ñ*) und ein Punkt unter einem M (*ṃ*) kennzeichnen die dem nachfolgenden Konsonanten angepasste Nasalierung (vgl. deutsch «Ende» und «Enge»).

Ein Punkt unter einem «r» wird wie *ri* gesprochen (*mahārṣi* wie «Mahārishi»).

Ein *h* hinter einem Konsonanten ist ein den Konsonanten deutlich verstärkender Hauchlaut (vgl. deutsch «Tee»).

ERSTER TEIL

EINFÜHRUNGEN

1. Ist Indien anders?

In den Hinduismus einführende Bücher beginnen oft mit Entschuldigungen: Indien sei geographisch, ethnisch, sprachlich und religiös viel zu komplex, um etwas Verbindliches sagen zu können: Millionen Götter, tausend Kasten, hundert Sprachen und Dialekte. Im Grunde sei der Hinduismus gar keine einheitliche Religion, sondern ein Potpourri von Religionen, Doktrinen und Lebensanschauungen, Riten und Kulturen, sittlichen und gesellschaftlichen Normen. Der Leser möge sich bei jeder Behauptung im Klaren sein, «dass mit geringerem oder größerem Recht auch das Gegenteil behauptet werden könnte».¹ So gleichen sich die Bilder, die für den Hinduismus gewählt werden: ein undurchdringbarer Dschungel, ein Schwamm, der alles aufsaugt,² ein Netz, in dem sich alles verfängt,³ ein Banyan-Baum, bei dem alles verkehrt herum ist,⁴ weil unendlich viele Wurzeln von den Ästen in den Boden wachsen.

Angesichts solcher Metaphern hält es manch einer denn auch mit Johann Wolfgang von Goethe: «Abgeneigt bin ich dem Indischen keineswegs, aber ich fürchte mich davor, denn es zieht meine Einbildungskraft ins Formlose und Difforme ...». Dies schrieb Goethe am 15. Dezember 1824 in einem Brief⁵ an August Wilhelm Schlegel, den Mitbegründer der deutschen Indologie. Er rückte damit von seiner ursprünglichen Begeisterung für Indien deutlich ab; berühmt ist sein Vers «Will ich den Himmel, die Erde mit *einem* Namen begreifen, nenn ich, Sakontala⁶, dich, und so ist alles gesagt.»

Formlos aber ist der Hinduismus nicht. Was fehlt, ist allenfalls eine vom Monotheismus her gewohnte Form von Religion: Weder gibt es *einen* Religionsstifter noch *eine* Kirche oder *ein* religiöses Oberhaupt.

Es gibt auch nicht *ein* heiliges Buch oder *eine* Lehre, nicht *ein* religiöses Symbol oder *ein* heiliges Zentrum. Somit konnte auch keine für alle Hindus verbindliche religiöse Autorität entstehen. Doch was Goethes Einbildungskraft bedrohte, ist für viele heute gerade faszinierend. Da steht der Glaube an die Beseeltheit von Steinen oder Bäumen (Animismus, Pantheismus) neben dem Glauben an Hochgötter. Die monotheistische Verehrung eines Gottes ist ebenso möglich wie die Anbetung vieler Götter, Dämonen und Geister. Ein Gott ausklammernder Monismus existiert neben Dualismus, Materialismus und Agnostizismus. Gelebt wird die Religiosität in ritualisierten (Brahmanismus, Tantrismus), devotionalen (Bhakti), spirituell-mystischen (Askese, Yoga, Meditation) und heroischen Formen. Es gibt ein Gebot zur Nichtverletzung von Lebewesen, die *ahimsā*, aber auch Tieropfer und Spuren von Menschenopfern. Nichts scheint allgemein akzeptiert zu sein, nicht einmal die Lehre vom Karma, der Tatvergeltung durch Wiedergeburt, die nach Max Weber das «vielleicht einzige Dogma des Hinduismus» ausmacht. Und doch werden all diese Religionsformen weitgehend friedlich nebeneinander praktiziert. Fast möchte man meinen, in Indien sei die religiöse Postmoderne verwirklicht: «Anything goes.»

Was ermöglichte Indien, so viele Gegensätze und Widersprüche auszuhalten und Fremdes zu absorbieren? War es Toleranz oder Ignoranz? Steckt dahinter gar eine Form von Religion und Religiosität, die in Duldung von Andersartigkeiten Vorbild für die multikulturellen und -religiösen Probleme der Gegenwart sein könnte? Kann man mit dem Hinduismus das «Lob des Polytheismus»⁷ gegen das Unbehagen am Monotheismus singen?

Verstehen heißt nach Gadamer: anders verstehen. Man kann es nur in sich verwirklichen, nicht aber delegieren; es wird nicht erreicht durch gedankenloses Einfühlen, aber auch nicht durch gefühllose Gedanken. *Prima facie* sind große Unterschiede zwischen Indien und dem Westen zu verstehen, die mit ein Grund dafür sind, dass der Hinduismus meist die paradigmatisch *andere* Religion in religionsvergleichenden Studien bildet: warum Menschen nicht als gleich gelten, warum Indien hierarchisch ist, warum Familie, Clan und Subkaste höher bewertet werden als das Individuum, warum Indien asketisch, weltverneinend ist. Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – diese Ideale der Französischen Revolution und Grundlagen westlicher Verfassungen und der Menschenrechte

sind im traditionellen Indien nicht die höchsten Werte der Gesellschaft. Indien ist, so scheint es, wirklich anders.

Östlich und westlich von Indien sind viele Religionen untergegangen bzw. von Christentum, Islam und Buddhismus aufgesogen worden. Der Hinduismus aber hat den anderen Weltreligionen widerstanden, obwohl er von ihren missionarischen oder universalistischen Ansprüchen in die Zange genommen wurde. Wie hat es dazu kommen können? Machtpolitische oder geographische Faktoren werden es kaum gewesen sein, denn schließlich hat sich der Buddhismus, obwohl in Indien selbst aufgekommen und durch Kaiser Ashoka politisch erheblich gefördert, in seinem Stammland nicht durchsetzen können. Es müssen also innere Kriterien sein, die die besondere «Kraft» und die Form des Hinduismus ausmachen.

Der identifikatorische Habitus

Diese kohäsive Kraft bezeichne ich als «identifikatorischen Habitus». Ich messe diesem einen herausragenden Wert zu, weil er in besonderer Weise an die (fiktive) Deszendenz gebunden ist, die auf soteriologischen, heilsbezogenen Identifikationen bzw. Substitutionen beruht und in Indien einen entscheidenden Heilsbezug hat. Demnach stelle ich nicht die Kaste, das Individuum oder die rituelle Reinheit in den Vordergrund und schon gar nicht sich stets wandelnde Götter oder Glaubenslehren, sondern den Familienverbund als Deszendenzgruppe. Sie hat modernen Einflüssen mehr widerstanden als die kastenbezogenen Normen der Hierarchie und der Reinheit.⁸ Wie der französische Sozialanthropologe Dumont sehe ich im traditionellen Hinduismus ein Gegenmodell zur westlichen Welt, in der vorrangig das Individuum zählt, in der das Selbst gegenüber dem Nicht-Selbst bevorzugt wird, in der die Freiheit *in* der Welt wichtiger ist als die Befreiung *von* der Welt.

Was mit dem identifikatorischen Habitus gemeint ist, versuche ich in den nachfolgenden Kapiteln herauszuarbeiten, bevor ich am Schluss noch einmal systematisch auf ihn zurückkomme. Er ist eine besonders Hindus kennzeichnende Art zu denken, zu handeln, zu fühlen und zu kommunizieren. Es gilt nachzuweisen, dass in Indien eine solche Art, die Welt zu begreifen und zu gestalten, vorherrscht, und zu begründen, warum sie so erfolgreich war und ist.

Mit «Habitus» greife ich einen Begriff auf, der von Max Weber eingeführt wurde und durch den französischen Soziologen und Ethnologen Pierre Bourdieu große Beachtung gefunden hat.⁹ «Habitus» bezeichnet kulturell erworbene Lebenshaltungen und -einstellungen, Gewohnheiten und Veranlagungen ebenso wie bewusste, zielgerichtete Handlungen oder mythologische, theologische, philosophische Arte- und Mentefakte. Im Sinne von Bourdieu gehe ich davon aus, dass die Handlungsmuster des Einzelnen in einer Gesellschaft weitgehend festgelegt sind. Der sich daraus ergebende Habitus sozialen Handelns ist aber nicht angeboren, sondern «gewährleistet die aktive Präsenz früherer Erfahrungen, die sich in jedem Organismus in Gestalt von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata niederschlagen».¹⁰ Diese kognitiven, normativen und ästhetischen Muster machen den «sozialen Sinn» aus, mit dem sich Menschen in einer Kultur orientieren. Bourdieu spricht sogar von «der automatischen Sicherheit eines Instinkts»¹¹ und bezieht den sozialen Sinn auch auf körperliche Ausdrucksformen, Sprechweisen oder Manieren. Er löst sich mit diesem Konzept sowohl von voluntaristischen Vorstellungen, nach denen der Einzelne in einer Kultur in seinem Denken und Wollen frei ist bzw. die Gedanken und Taten losgelöst vom sozialen Kontext betrachtet werden können, als auch von einem sozialwissenschaftlichen Determinismus bzw. Materialismus, nach dem das Kollektiv oder die (ökonomische) Realität über den Einzelnen herrscht.

Gerade für den Hinduismus erweist sich der Habitusbegriff Bourdieus als fruchtbar. Kollektive, familiär gebundene Gewohnheiten widerstehen dort hartnäckig allen politischen Vorsätzen zu Veränderungen, weil sie früh, in der Kindheit, erworben, erlernt, geprägt wurden und weil sie Teil eines «kulturellen Gedächtnisses» mit fast verselbständigten Erinnerungs- und Überlieferungsverfahren sind, wie Jan Assmann herausgearbeitet hat.¹² Damit soll nicht gesagt sein, dass kulturelle Gewohnheiten unangefochten sind, aber sie sind so starke Normen, dass selbst gelegentliche Zuwiderhandlungen nichts an ihrer breiten Akzeptanz ändern.

«Sozialer Sinn» (Bourdieu) und «kultureller Sinn» (J. Assmann) sind Teile der kulturellen Identitätsbildung. Sie tragen zum Gemeinsinn und zum «Wir-Gefühl» einer Kultur bei, das auf einem «Vorrat gemeinsamer Werte, Erfahrungen, Erwartungen und Deutungen»,¹³ aber auch

Ritualen, Mythen, Sprichwörtern oder Gesten fußt. Identitätsbildung heißt Grenzziehung. Oft führt diese zum Aufstellen von Feindbildern. Religiöse Identität bedient sich zum Beispiel der Mittel des Glaubensbekenntnisses, der Initiationen oder der Kanonisierung. Mit solchen Mauern werden «innen» und «außen» deutlich voneinander getrennt, das Fremde wird ausgegrenzt. Für den Hinduismus war freilich kennzeichnend, dass er diese Mauern nicht oder kaum sichtbar errichtete, auch wenn im Hindunationalismus andere Tendenzen aufgekommen sind. Weil Hindu-Religionen von einem solchen identifikatorischen Gleichheitsprinzip ausgehen, haben sie gewissermaßen Ausgrenzungen nicht nötig, da das Andere immer schon das Eigene ist. Der andere Gott kann der andere Gott bleiben, weil er im Grunde auch der eigene ist. Der in Indien oft zu hörende Satz «That is all the same» ist – so gesehen – nicht ein Mangel an begrifflicher Schärfe, sondern ein Code hindu-religiöser Identität und eine Grundform des identifikatorischen Habitus.

Der Habitusbegriff hat den Vorteil, nicht «das Ganze» auf eines reduzieren und sich dennoch nicht in den Details oder der lokalen und historischen Vielfalt verlieren zu müssen. Andererseits ist die Methode, Gesellschaften nach Prinzipien oder gar Gesetzen strukturieren zu wollen, durch die Postmoderne in Verruf geraten. Prinzipien gelten als dogmatisch, reduzierend, essentialistisch. Sie seien dem historischen Wandel entzogen, immun gegenüber kulturellen Einflüssen. Als kulturelle Metaphern mögen sie ansprechend erscheinen, aber sie lassen kaum Anomalien, Konflikte oder Interessen zu. Eine Gesamtsicht haben zu wollen sei westlich, christlich, männlich, imperialistisch. Untauglich sei der Versuch, die Vielfalt der Wirklichkeit in eine prästabilisierte (geistige) Harmonie, einen Plan Gottes oder ein Naturgesetz pressen zu wollen.

Solche Einwände haben gerade im Falle Indiens¹⁴ einiges für sich. Freilich hat Indien auch eine überregionale, für viele Schichten verbindliche normative Gesellschaftsordnung. In zahllosen Texten haben Brahmanen gesellschaftliche Regeln auf- und vorgeschrieben. Etliche Male behauptete man daher in der Indienanalyse, dass diese brahmanischen Normen die Regeln dieser Gesellschaft seien. Solche starren, brahmanozentrischen Auffassungen sind nicht mehr haltbar. Es handelt sich um eine Elitenkultur, die durch ihre Normierungen partiell identitäts-

stiftend ist, deren Kenntnis aber vor allem auf der Analyse von historischen Texten beruht. Für ein umfassenderes Verständnis des Hinduismus in seinen Lehren und seiner Praxis braucht es stattdessen eine Kombination von textbasierter und ethnologischer Forschung; ich nenne diese Verbindung «Ethno-Indologie».¹⁵ Methodisch bedeutet dieser Ansatz eine durchaus problematische Verbindung von Gegenwart und Vergangenheit, denn die Gefahr dabei ist, die Vergangenheit aus Phänomenen der Gegenwart verstehen zu wollen. Das versuche ich zu vermeiden. Wohl strebe ich aber an, die Gegenwart aus historischen Entwicklungen heraus zu erklären.

Bereits seit vielen Jahren schweift der Blick von den Pulten der philologischen Kulturwissenschaften auf die belebten Straßen und Plätze. Diversität ist nicht mehr nebensächlich, sondern zentral. Das Private ist ebenso wichtig geworden wie das Öffentliche, Gefühl ebenso wertvoll wie Verstand. Erleben, Miterleben ist methodisch gleich viel wert wie Lesen. Der Alltag zählt nun fast mehr als der Sonntag, an dem gepredigt wird. Der Alltag gilt nicht allein als der Lebensbereich der kleinen Verrichtungen, sondern als Gegenwelt der Frauen, Bauern oder Handwerker. Das Haus ist ein ebenso wichtiger Ort wie Tempel, Palast, Acker oder Marktplatz.

Die Forderung, man solle keine Aussagen über ganz Indien machen und stattdessen den Bereich historisch und regional eingrenzen, ist berechtigt, weil nur dort präzise und quellenkritisch argumentiert werden kann. Dennoch werbe ich in diesem Buch für eine nicht bloß fragmentarische Sichtweise des «Hinduismus».

Nun ist die indische Gesellschaft schon mehrfach als holistisch, Widersprüche (in sich) vereinend, inklusivistisch, integrativ, Ähnlichkeiten erzeugend bestimmt worden – von großen Indienforschern wie Max Weber, Louis Dumont, Paul Hacker, Jan Heesterman, McKim Marriott und anderen. Sie alle haben eine andere Seele, Struktur oder Denkungsart Indiens betont. Sie alle haben das «Wesen Indiens» zu erfassen versucht. Die Gefahr, sich so sein eigenes Indien zu konstruieren und zu imaginieren – der Hauptkritikpunkt Ronald Indens¹⁶ –, ist sicher nicht zu leugnen, auch nicht die Gefahr, dieses andere Indien als Abweichung vom Westen zu sehen oder ein zu harmonisches Indienbild zu zeichnen: Frauen oder Unberührbare sehen die angebliche Solidarität des Kastensystems weniger harmonisch als Dumont.¹⁷ Und dennoch gilt, dass

Hindus nur Hindus sind, wenn sie anders sind als Christen oder Muslime oder Atheisten. Wer also ist ein Hindu unter den Indern? Schon dieser Begriff ist ein Testfall für die grundsätzlichen Überlegungen, mit denen ich begonnen habe.

2. Was ist Hinduismus?¹⁸

Indienwissenschaftler sagen bisweilen, dass der Hinduismus als eine zusammenhängende Religion ein Konstrukt des Westens sei: «Heute weiß man, ohne dies zugeben zu wollen, dass der Hinduismus nichts ist als eine von der europäischen Wissenschaft gezüchtete Orchidee. Sie ist viel zu schön, um sie auszureißen, aber sie ist eine Retortenpflanze: In der Natur gibt es sie nicht.»¹⁹

Gesetzgeber können sich solche zögerlichen Gedanken kaum leisten. Sie müssen in Konfliktfällen wissen und entscheiden, ob sie es mit einem Hindu zu tun haben oder nicht. So ist laut dem *Hindu Marriage Act* von 1955 ein Inder dann ein Hindu, wenn er nicht einer anderen Religion angehört.²⁰ Diese geschickt ausweichende Definition haben sich die Inder nicht selbst ausgedacht. Sie stammt von den Briten. 1881, anlässlich der zweiten, alle zehn Jahre durchgeführten Volkszählung, teilte der Verwaltungsbeamte und Anthropologe Denzil Ibbetson mit, wie er die Religionszugehörigkeit ermitteln ließ: «Jeder Einheimische, der unfähig war, sein Glaubensbekenntnis [engl. *creed*] anzugeben oder mit dem Namen irgendeiner anerkannten Religion oder der Sekte einer solchen Religion zu umschreiben, wurde für einen Hindu gehalten und entsprechend eingestuft.»²¹

Damit ist angedeutet, dass viele Inder sich selbst bis in die jüngere Zeit nicht als Hindus bezeichnet haben. Tatsächlich handelt es sich bei dem Begriff «Hindu» um eine Fremdbezeichnung,²² die zunächst die Perser für die am Indus-Fluss lebende Bevölkerung verwendeten (sprachlich abgeleitet von Sanskrit *sindhu*, «Fluss, Meer»). Mit dem Vordringen der Muslime in den Sind (ab 711/12 n. Chr.) wurde das Wort für die nicht-muslimische Bevölkerung verwendet. Die Europäer schlossen sich diesem Gebrauch an. So wurde die Bezeichnung einer Bevölkerung (alle

Nicht-Muslime) um 1830 n. Chr. zur Bezeichnung einer Religion, zu «Hinduismus», die es, abgesehen von wenigen Ausnahmen,²³ als Einheit im Bewusstsein jener Bevölkerung aber gar nicht gab. Kein Wunder, dass die Hindunationalisten den Begriff «India/Indien» ablehnen und stattdessen «Bhārata» oder «Bhāratavarsha», eine alte Bezeichnung für den indischen Subkontinent, bevorzugen; in der Verfassung Indiens kommen beide Begriffe vor: «India, that is Bharat, shall be a Union of States», heißt es in Artikel 1, der mit dieser vagen Formulierung Quelle verschiedener Auseinandersetzungen ist.²⁴

*Religion und Dharma*²⁵

Die intellektuelle Oberschicht bezeichnet ihre Religion als *sanātana dharma*,²⁶ «ewigen Dharma», und *dharma* – ein Begriff, der immer wieder in vergleichenden Abhandlungen über die Definition von Religion auftaucht. Dharma ist das, was die Welt zusammenhält und stützt, das ewige Gesetz, «die Ordnung im Vollzug».²⁷ Der Dharma gilt für Menschen und Tiere; er umfasst natürliche und gesetzte Ordnung, Recht und Sitte im weitesten Sinne. Dharma ist auch das nach brahmanischen Normen und Regeln ritualisierte Leben und Handeln. So gehören zum Dharma die Hausriten und -zeremonien, tägliche und lebenszyklische «Sakramente» (*samskāra*), Sühne- und Bußriten, der ganze Bereich des Zivil- und Strafrechts, des Staats- und Gewohnheitsrechts, normative und rituelle Vorschriften zu Kaste, Lebensalter, Opfer, Wallfahrten sowie Gelübde, rituelle Schenkungen und anderes mehr. «Zufriedenheit, Ruhe, Selbstbezügung, kein Diebstahl, Reinheit, die Sinnesorgane im Griff halten, Einsicht, Wissen, Wahrhaftigkeit und Unterdrückung von Zorn – dies sind die zehn Merkmale des Dharma», sagt das Lehr- oder Gesetzbuch des Manu, die Manusmṛiti.²⁸ Gesetzesreligion ohne kodifiziertes Recht könnte man zum Dharma sagen, als dessen häufigste Quellen der Veda, die Tradition (*smṛiti*) und der gute Brauch (*sad-ācāra*) angegeben werden.

Ogleich der Dharma kaum theistisch verstanden wird oder auf einem göttlichen Schöpferwillen beruht, kommt der Begriff gängigen Vorstellungen von «Religion» nahe. Es gibt jedoch einen wesentlichen Unterschied: Dharma ist ein relativer Begriff, immer bezogen auf besondere Umstände. «Dharma und Nicht-Dharma gehen nicht herum

und sagen: «Hier sind wir». Auch sagen nicht Götter, Halbgötter (Gandharvas) oder Manen: «Das ist der Dharma, das ist der Nicht-Dharma», verdeutlicht ein alter Rechtstext.²⁹ Es gibt verschiedene Dharmas, je nach Geschlecht, Alter und Herkunft. Man spricht vom regionalen Dharma (*deśadharmā*), großfamiliären Dharma (*kuladharmā*), persönlichen Dharma (*svadharmā*), Dharma der Frauen (*strīdharmā*) oder Dharma der Tiere (*paśudharmā*). Viel Gewohnheitsrecht zeigt sich da, aber wenig Naturrecht und keine allen gemeinsame Moral: «Besser ist es, den eigenen Dharma schlecht als fremden gut zu vollziehen.»³⁰ Die Entscheidung über den rechten Dharma liegt bei den Alten, Brahmanen, Gelehrten, und die urteilen nach unterschiedlichen Regeln, obgleich sie nach Konsens streben sollen.³¹ So kann es einen Dharma des Tötens für Krieger und Metzger, des Stehlens für die Diebeskaste oder des Ehebruchs für Prostituierte geben,³² wenngleich die Brahmanen nur höherrangige soziale Gruppen für fähig hielten, den Dharma richtig vollziehen zu können. Der Heilsbezug des Dharma besteht darin, dass derjenige, der sich seinem Dharma gemäß verhält, auf eine bessere Wiedergeburt hoffen, ja bis zu einem gewissen Grad rechnen darf. Hegel bemerkt über den Dharma zu Recht: «Wenn wir sagen, Tapferkeit ist eine Tugend, sagt der Hindoo, Tapferkeit ist eine Tugend der Kshatriyas (Krieger).»³³ Die Relativität des Dharma bildet auch einen entscheidenden Unterschied zum Buddhismus, wie Richard Gombrich betont:³⁴ «Ich sehe nicht, wie man die Bedeutung von Buddhas Ethisierung der Welt, die ich für einen Wendepunkt in der Geschichte der Zivilisation halte, übertreiben könnte.»³⁵

Der Dharma in seiner Relativität erklärt die Vielseitigkeit des Hinduismus, aber er definiert ihn nicht als Religion, zumal er begrifflich nur von brahmanisch beeinflussten Kreisen akzeptiert wird. Ähnlich verhält es sich mit anderen Begriffen, die immer wieder vergeblich zur Bestimmung der «Religion» des Hinduismus genannt werden. R. C. Zaehner schreibt 1962 zu Beginn seines einflussreichen Buches *Der Hinduismus*: «*Brahman* [das Absolute], *dharma*, *mokṣa* [Befreiung], *saṃsāra* [Kreislauf der Wiedergeburten], *karma* [Tatvergeltung]: das sind die Schlüsselbegriffe des klassischen Hinduismus.»³⁶ Doch bei Mircea Eliade lesen wir im ersten Absatz seiner ebenso wirkungsvollen Monographie zum Yoga: «Vier zusammenhängende Fundamentalbegriffe, vier Grundgedanken führen uns sofort mitten in das Zentrum der indischen Geis-

tigkeit: *karman*, *māyā* [Illusion], *nirvāṇa* [Erlösung] und *yoga*.»³⁷ Die genannten Termini sind aber auch bedeutsam für Buddhismus und Jainismus. Zudem ist ihre Auswahl begrenzt: Es fehlen etwa der Veda, Bhakti, Götterdienst (*pūjā*) oder Opfer (*yajña*).

Eine einfache Definition des Hinduismus kann es nicht geben,³⁸ weil wir es in Indien mit verschiedenen Religionen zu tun haben, die zwar zu einem geographisch eingrenzbaeren Kulturraum gehören und sich wechselseitig beeinflussen, teilweise auch überlagern, die sich aber in Stiftern, heiligen Schriften, Glaubenslehren, Götterwelt, Ritualen, Sprachen, historischen Bedingungen und Trägern der Religion oft erheblich unterscheiden. Nur im Hinblick auf eine Konvergenz mehrerer dieser Kriterien lässt sich eine größere Religionsgemeinschaft erkennen und ihre Religion definieren. Jedenfalls haben Judentum, Christentum und Islam in geschichtlicher und religiöser Hinsicht mehr gemeinsam als etwa Religionen indischer Stammesgruppen und Brahmanismus oder der Reformhinduismus in den Großstädten. Dennoch bildet «der Hinduismus» mit rund fünfzehn Prozent die drittgrößte Religionsgruppierung der Welt. In Indien machen Hindus 81 Prozent der Bevölkerung aus, gefolgt von Muslimen (12,9 %), Christen (2,4 %), Sikhs (1,9 %) und Buddhisten (0,7 %). Diese Zahlen stammen aus der Volkszählung von 2011 (die Zahlen von 2021 liegen noch nicht vor), sind aber umstritten, weil oft alle Personen als Hindus gezählt werden, die sich nicht klar zu einer anderen anerkannten Religion bekennen.

Lange Zeit war es dabei üblich, die meist auf brahmanischen Sanskrittexten beruhenden Traditionen zum «Fundament» des Hinduismus und alles andere zu Abweichungen oder Modernisierungen zu erklären. Besonders in der Frühzeit des Kolonialismus ließ man sich die oftmals befremdlichen religiösen Ereignisse (Kinderverheiratung, Witwenverbrennung) und Zeugnisse (sogenannte Götzenbilder) durch schrift- und sprachenkundige Brahmanen erklären. Dadurch entstand der Eindruck, die Religion dieser Priesterschicht sei der Bezugspunkt für alle anderen Religionen in Südasien. Das zeigt sich besonders bei der Wertschätzung des Veda für Definitionen des Hinduismus.³⁹ So definiert der Indologe und Religionswissenschaftler Brian K. Smith: «Hinduismus ist die Religion derjenigen Menschen, die Traditionen mit einem legitimierenden Bezug auf die Autorität des Veda erzeugen, fortsetzen und verändern.»⁴⁰ Zweifelsohne hat der Veda für Brahmanen und Bevölkerungsgruppen,

die brahmanische Priester beschäftigen oder in einer von Brahmanen dominierten Gegend wohnen, einen hohen Stellenwert. Er gilt als Quelle geoffenbarter Wahrheit, die religiöses Verdienst verschafft und aus dem sich alles übrige Heilswissen sowie sittliches Handeln ableiten. Schließlich gilt der Veda vielen nichtbrahmanischen Schichten als Vorbild, so dass auch andere Texte als Veda bezeichnet werden. Das Nātyashāstra etwa, ein «Lehrbuch des Tanzes», wurde «fünfter Veda» genannt, obwohl berufsmäßige Tänzerinnen in den älteren Texten zugleich auch Prostituierte waren und sicher nicht brahmanischen Kreisen angehörten.⁴¹ Für die meisten Inder ist heute der Veda allerdings ein bloßes Lippenbekenntnis, bei dem es auf den Inhalt der Texte kaum ankommt oder der nur symbolisch bzw. komprimiert in Form der Gāyatrī-Hymne⁴² gelernt wird.

Zudem ist die Autorität des Veda oft bestritten worden. Buddhismus, Jainismus, Sikhismus und andere indische Religionen verdanken ihre Identität nicht zuletzt der Abgrenzung vom Veda und von den Brahmanen. Andere religiöse Gruppierungen, die nicht als selbständige Religionen anerkannt werden, lehnen ebenfalls den Veda ab, obwohl sie etwa Götter des vedischen und hinduistischen Pantheon verehren können.⁴³ Ein Lied für Krishna, heißt es dann, bringt hundert Mal mehr Verdienst als ein vedisches Opfer. Man kann daher kaum, wie B. K. Smith⁴⁴ es versucht, die Autorität des Veda als Prüfstein der Hindus bezeichnen. Nach seiner Definition dürften die Heiligen Kabīr und Rāmānandī (vgl. Tabelle 19) nicht als Hindus bezeichnet werden, denn sie erkennen weder den Veda an, noch akzeptieren sie Brahmanen als religiöse Autorität.

Gewiss, auch das Christentum hat mehr Vielfalt als Gemeinsamkeit: Urchristentum, asketisches Mönchtum, Marienkult, päpstlicher und sakramentaler Katholizismus, reformierter Protestantismus, freikirchliches Christentum, Evangelikalismus, Befreiungstheologie, feministische Theologie – all diese Richtungen und Bewegungen unterscheiden sich in einem Maße, dass kaum noch Gemeinsamkeiten erkennbar sind. Dennoch bleibt die Berufung auf *einen* Stifter (Jesus), auf *einen* Text (die Bibel), auf *einen* Namen der Religion (Christentum) und auf *ein* Symbol (das Kreuz). Für den Hinduismus lassen sich solche Übereinstimmungen nicht feststellen. In Indien spricht man daher eher von verschiedenen, aber im Prinzip gleichwertigen Wegen (*mārga*, *pantha*), Doktrinen (*mata*, *vāda*), Philosophien (*darśana*) oder Traditionen

(*sampradāya*) als von einer gemeinsamen Religion. Die meisten Inder haben aber kein Problem, verschiedenen solchen «Wegen» gleichzeitig zu folgen. Die einzelnen Kulte, Sekten, Philosophien und theistischen Systeme sind deshalb nicht – wie von Stietencron es darstellt⁴⁵ – verschiedene Religionen, sondern kognitive Systeme oder sozio-religiöse Institutionen einer Gesellschaft, die sich auf eine prinzipielle Austauschbarkeit und Identität der Glaubenssysteme verständigt hat. Ein «Hindu» kann in den Übergangsritualen ein brahmanischer Ritualist sein, philosophisch ein Advaitin, kultisch ein Devotionalist (Bhakta) und volksreligiös ein Ganesha-Verehrer. Er kann innerlich ein tantrischer Verehrer der Göttin, äußerlich ein Anhänger Shivas (Shaiva) sein und in der Öffentlichkeit Vishnu huldigen.⁴⁶ Oder er kann, wie viele Newar-Subkasten in Nepal, Hindu und Buddhist zugleich sein.⁴⁷ Eben-diese Möglichkeit zur Gleichsetzung verschiedener Glaubensanschauungen ist das Besondere des sogenannten Hinduismus!

Abgrenzbar ist der Hinduismus daher weniger über seine Lehren als über die religiösen Praktiken und Organisationen, und dies gilt von Anfang an: Brahmanen, die zu Buddhisten wurden, wechselten nicht ihren sozialen und meist auch nicht ihren religiösen Status.⁴⁸ Das beherrschende Prinzip indischer Religiosität ist eben nicht im Glauben, in den Lehren oder Ritualen zu suchen, sondern in der sozio-religiösen Organisation. Wenn es denn eine Gemeinsamkeit für Indien gibt, dann ist es das Kastensystem. Zwar wird es von Reformhindus oder hinduistischen «Sekten» abgelehnt, doch organisieren sich auch diese Gruppierungen meist nach den gleichen Normen: einer Beschränkung der möglichen Heiratskandidaten durch genealogische Kriterien und, in geringerem Umfang, berufsbezogenen Abgrenzungen. Auch wenn sich soziale Gruppen nicht als Kaste organisieren und verstehen, werden sie von der Mehrheit als eine solche behandelt. Inder können verschiedenen sozio-religiösen Systemen anhängen, aber nur einer Kaste bzw. Subkaste angehören. Hindu konnte man daher in der Regel nicht als Einzelner werden, etwa durch Konversion, sondern eher durch einen sozialen Gruppenprozess.⁴⁹ Hindu war man also vor allem durch Geburt, nicht durch Bekenntnis; man kann alles glauben und sich dennoch als Hindu bezeichnen. Amerikanische Anhänger der Hare-Krishna-Sekte werden kaum in bestehende hinduistische Tempel hereingelassen, aber sie dürfen, auch in Indien, ihre eigenen Krishna-Tempel bauen und sich Hin-

das nennen. Und in der Moderne sind Aufnahmen in bestimmte Hindu-Traditionen durchaus möglich, was nicht heißt, dass ein Ausländer dann bei Verheiratungen den gleichen Status hat wie ein «richtiger» Hindu bzw. Inder.

Selbst auf der «dogmatischen» Seite ist die Zugehörigkeit zu einer hinduistischen Religionsgemeinschaft an Geburtsmerkmale gebunden. Dies verdeutlicht ein Text aus der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts: die Somashambhūpaddhati. In diesem shivaitischen Ritualtext wird ein Konversionsritual erfasst, mit dem man zu einem Anhänger Shivas gemacht werden und Erlösung erlangen kann. Dabei gilt es, die von Geburt an durch vorheriges Karma erworbenen Merkmale von Anhängern nicht-shivaitischer Glaubensrichtungen oder Schulen auszulöschen, indem alles in vergangenen Geburten angehäuften religiösen Verdienst bei der Weihe getilgt wird. Genannt werden unter anderem Buddhisten, Jainas, Veda-Kenner, Vishnu-Verehrer, Shāktas, Astrologen, Pāshupatas, Materialisten (Cārvāka) und Vedāntins.⁵⁰ Diese Auflistung ist, wie Heinrich von Stietencron verdeutlicht hat,⁵¹ in dreifacher Hinsicht bemerkenswert: a) Buddhismus und Jainismus werden gegenüber anderen Richtungen nicht gesondert behandelt; b) Shivaismus, Vishnuismus und andere sogenannte «hinduistische» Gruppen erscheinen nicht als *eine* Gemeinschaft; c) es wird nicht zwischen religiösen Traditionen, philosophischen Richtungen bzw. Schulen getrennt.⁵² Es gibt nur verschiedene (mehr oder weniger geburtsbezogene) Wege, die zum Heil führen.

«Hinduismus» ist also nicht mehr als ein Sammelbegriff für die nachfolgend aufgeführten Religionen, religiösen Gemeinschaften und sozio-religiösen Systeme, die fünf Kriterien erfüllen:⁵³ (a) Sie sind auf dem südasiatischen Subkontinent entstanden oder verbreitet, (b) die soziale Organisation ist wesentlich durch besondere Abstammungs- und Heiratsvorschriften gekennzeichnet (das sogenannte Kastensystem ist das prägnanteste Beispiel), (c) es dominieren (ursprünglich) vedisch-brahmanische Werte, Rituale und Mythen, (d) es wird eine Erscheinungsform von Shiva (44%), Hanumān (35%), Ganesha (32%), Lakshmī (28%), Krishna (21%), Kālī (20%), Rāma (17%) oder Vishnu (10%) als Gott bzw. göttliche Kraft verehrt oder zumindest nicht explizit abgelehnt,⁵⁴ (e) es herrscht ein identifikatorischer Habitus vor, der in engem Zusammenhang mit einer aus dem altindischen Opferwesen kommen-

den Heilsbezogenheit der Deszendenz steht, sich aber davon weitgehend gelöst hat.

Nach einer repräsentativen Umfrage des Washingtoner Pew Research Center von 2019/20 sagen 84 Prozent der Hindus, dass Religion äußerst wichtig in ihrem Leben sei. 98 Prozent geben an, dass sie an einen Gott glauben (80% davon mit absoluter Sicherheit). 59 Prozent sagen, dass sie täglich beten, und eine große Mehrheit betrachtet religiöse Rituale in ihrem Leben als sehr wichtig, zum Beispiel Hochzeit (86%), Totenritual (85%) oder Namensgebung (76%). Aufschlussreich bei dieser Umfrage ist, dass 61 Prozent der Hindus sagen, dass es nur einen Gott mit vielen Manifestationen gebe, aber nur 6 Prozent glauben an mehrere Götter. 77 Prozent der Hindus (aber auch die gleiche Zahl der indischen Muslime) glauben an Tatvergeltung im nächsten Leben (*karma*), aber nur 40 Prozent an Wiedergeburt (Muslime: 27%, Christen: 29%); für 76 Prozent der Hindus kann Gott sich in der Natur oder in Menschen inkarnieren (Muslime: 38%, Christen: 40%). 81 Prozent der Hindus, aber auch 32 Prozent der Christen und ebenso viele Sikhs glauben, dass ein Bad im Ganges eine reinigende Wirkung hat. 49 Prozent der Hindus glauben an Engel oder wohlwollende Geister (Muslime: 53%, Christen: 68%), ebenso viele an Astrologie (Muslime: 22%, Christen: 14%) und 51 Prozent an den bösen Blick, 47 Prozent an Befreiung von Wiedergeburt und 56 Prozent an den Himmel (2% weniger als Muslime). 95 Prozent zelebrieren das Lichterfest Diwali, und 72 Prozent sagen, dass man kein Hindu sein kann, wenn man Rindfleisch isst, das muslimische Opferfest Eid (63%) oder Weihnachten (52%) feiert, nicht an Gott glaubt (49%), nicht in den Tempel geht (48%) oder nicht betet (48%). 51 Prozent sagen, dass viele Religionen wahr sein können, aber 99 Prozent haben einen Hindu-Ehepartner; 65 Prozent der Männer und 67 Prozent der Frauen sprechen sich strikt gegen interreligiöse Heiraten aus. Es gibt demnach weitaus weniger Übereinstimmungen bei den Glaubensinhalten als bei den Ritualen, und es gibt eine deutliche Abgrenzung zu den anderen Religionen, hauptsächlich durch das religiöse Verhalten. Die höchste Übereinstimmung (99%) zeigt sich bei der Religionszugehörigkeit der Ehepartner, was die Bedeutung des genealogischen Kriteriums in der Definition des Hinduismus unterstreicht.

Hindu-Religionen und hinduistische Religiosität

Der Hinduismus besteht, genau besehen, aus drei Hindu-Religionen und vier Formen hinduistischer Religiosität, die in allen Hindu-Religionen vorkommen können. (Der Einfachheit halber verwende ich allerdings weiterhin den Begriff «Hinduismus» für die Gesamtheit der Hindu-Religionen und ihrer Religionsformen.) Der leitende Gesichtspunkt für die Bestimmung der ersten Gruppe ist die Frage, ob eine Mitgliedschaft oder Zugehörigkeit aufgrund sozio-religiöser Kriterien erkennbar ist. Nur dann spreche ich von einer «Hindu-Religion», während die Formen hinduistischer Religiosität Modi religiöser Betätigungen im Hinduismus erfassen. Die beiden ersten Hindu-Religionen nenne ich «Basisreligionen», die dritte Kategorie erfasst gestiftete Religionen. Unter «Basisreligion» verstehe ich die Tatsache, dass die große Mehrheit der Inder von Geburt an mindestens einer, meist aber diesen beiden Hindu-Religionen zugehört, selbst wenn er oder sie sich nicht religiös betätigt (so wie die Mehrheit der Europäer in das Christentum hineingeboren wird, ohne kirchlich-christlich zu sein). Überhaupt ist ja die Zugehörigkeit zu einer Religion nur selten eine Frage der Wahl, und die «Prägung» auf einen bestimmten Religionstyp erfolgt schon früh im Leben; dies war auch den indischen Gelehrten bewusst, wenn sie – vergleiche das Beispiel des zuvor angesprochenen Somashambhūpad-dhati-Textes – die geburtsbezogene Abstammung als ein wesentliches Merkmal der Glaubensrichtung darstellten. Hingegen ist die Zugehörigkeit zu den Stifterreligionen meist gewählt. Man gehört ihnen ersatzweise oder zusätzlich an, wird aber nicht in jedem Fall in sie hineingeboren.

(1.) Hindu-Religionen

(I.I) *Brahmanischer Sanskrit-Hinduismus*: eine polytheistische, über nahezu ganz Südasien verbreitete brahmanische Priesterreligion mit einem Schwerpunkt auf großfamiliären Haus- und Opferritualen und einer Berufung auf vedische Textsammlungen als Autorität. Diese Religion steht im Vordergrund nahezu aller Abhandlungen über den Hinduismus (einschließlich der vorliegenden) – aus zwei Gründen: (a) Sie erfüllt viele übliche Definitionskriterien für «Religion»: «kanonische» Texte (Veda, Bhagavadgītā), eine verbindende, teilweise heilige Sprache

(Sanskrit), sichtbare Zugehörigkeit (Heilige Schnur), einheitliches Priestertum (Brahmanen); (b) sie ist in vielen Regionen Indiens die dominante Religion, der nicht-brahmanische Bevölkerungsgruppen nachzuzahlen trachten. Durch die weitgehend einheitliche Texttradition sind viele Gemeinsamkeiten in häuslichen Ritualen (Geburt, Initiation, Heirat, Tod), Verehrung von Hochgöttern (besonders Shiva, Ganesha, Krishna, Vishnu, Rāma, Devī oder eine Erscheinungsform davon), Pilgerwesen, Festtagen, Gelübden, Ernährung, der Heiligkeit der Kuh und in anderem mehr erkennbar. Beinahe alle Hindus, auch die Brahmanen, gehören zusätzlich einer anderen Religionsgemeinschaft an oder praktizieren Rituale und Feste mindestens einer weiteren Religion, die allein schon dadurch distinkt ist, dass sie in der Regel nicht-brahmanische Priester hat, nämlich:

(I.2) *Volksreligionen der Regionen und sozialen Gemeinschaften* (Subkaste, Kaste, Stamm); *hinduistische Volks- bzw. Stammesreligionen*:⁵⁵ polytheistische, teilweise animistische Religionen mit einem Schwerpunkt auf lokal begrenzten, gemeinschaftlichen, kastenübergreifenden Feiern bzw. Verehrungsformen und überwiegend volkssprachlichen sowie zahlreichen oralen Texten. Diese Religionen haben vielfach eigene Priester, meist nur regional (im Dorf oder einer Subkaste) verehrte Gottheiten (*kuladevatā*, *grāmadevatā*; zum Beispiel Khandobā, Aiyanār, Bungadyah/Matsyendranātha), deren Entstehungsmythen mit dem Ort der Verehrung zusammenhängen, ein eigenes Pantheon, zu dem für gewöhnlich auch Geister oder deifizierte Helden gehören. Oft können Menschen auch von den Göttern oder Geistern besessen sein. Die Verehrungsformen gelten aus der Sicht des brahmanischen Sanskrit-Hinduismus in vielen Fällen als unrein, so dass die Volksreligionen nicht selten in einer Spannung zum brahmanischen Hinduismus stehen. Im sogenannten populären Hinduismus⁵⁶ mischen sich meist volkstümliche Formen des brahmanischen Sanskrit-Hinduismus mit volksreligiösen Anteilen.

(I.3) *Gestiftete Religionen*: meist asketische, oft antibrahmanische, mitunter missionierende Erlösungsreligionen mit monastischen Gemeinschaften und Basistexten der Stifter (dazu mehr unten in den Teilen II und VI). Auch Buddhismus, Jainismus und Sikhismus sind solche Stifterreligionen gewesen, haben sich aber durch Kanonbildung so deutlich und vor allem so früh organisatorisch von der Autorität des Veda

und den brahmanischen Priestern abgesetzt, dass sie eine Identität als eigene Religion herausbilden konnten.

Je nach Organisationsform und geographischem Wirkungsbereich können drei sich überschneidende Untergruppen festgestellt werden:

(1.3.1) *Sektenreligionen*:⁵⁷ zum Beispiel vishnuitische Sekten (Shrīvaishnava, Pāncarātra, Rāmānandī, Nāga, Tyāgī, Vaikhānasa und andere), shivaitische Sekten (Dashanāmī, Nātha, Pāshupata, Kāpālika, Aghorī und andere).

(1.3.2) *Synkretistische Stifterreligionen*: hindu-muslimische (Sikhismus mit Udāsīs, Kabīrpanthīs), hindu-buddhistische (Newar-Buddhismus) und hindu-christliche Mischreligionen wie der (ethische) Neohinduismus (Brahmo Samaj, Arya Samaj, Ramakrishna Mission und Vivekananda,⁵⁸ Shri Aurobindo, Theosophische Gesellschaft und andere) oder auch hinduistisch beeinflusste Religionsformen von Christentum (Dalittheologie) und Islam (Kabīr oder der zum Teil yogisch beeinflusste indische Sufismus).

(1.3.3) *Missionierende Stifterreligionen*, «*Guruismus*»: in Indien entstandene, aber auch im Westen verbreitete, von charismatischen Personen (Gurus) begründete Religionsgruppierungen mit überwiegend englischen esoterischen Schriften der Gurus: Anandamayi Ma, Bhaktivedanta Svami Prabhupada und ISKCON, Brahma Kumaris, Sri Chinmoy, Guru Maharaj Ji und die Divine Light Mission, Maharishi Mahesh Yogi und die International Society for Krishna Consciousness, Rajneesh Chandra Mohan und die Sannyasi-Bewegung in Poona, Satya Sai Baba und die Satya-Sai-Vereinigung und viele mehr.

Die Einteilung des Hinduismus in drei Hindu-Religionen ist eine in Indien selbst getroffene Kategorisierung. Sie entspricht der Unterteilung ritueller Praktiken in vedische (*vaidika*), dörflich-volksreligiöse (*grāmya*) und sektarische (*āgama* oder *tantra*).⁵⁹ Die nachfolgenden Religiositätsformen sind oszillierende und verflochtene Stränge religiöser Betätigungen, nicht aber Religionen.

(2.) *Formen hinduistischer Religiosität*

(2.1) Der *Ritualismus* umfasst häufige und teilweise aufwendige Rituale, in der Regel unter Mithilfe von Priestern. Neben dem vedisch-brahmanischen Haus- und Opferritualismus, dem hoch- und kleintraditio-

nellen Tempelritualismus und dem Kastenritualismus sind hierzu auch Formen des Tantrismus zu zählen.

(2.2) Im *Spiritualismus* stehen intellektualistische, mitunter atheistische Erlösungslehren im Mittelpunkt, deren Hauptziel die eigene, individuelle Befreiung ist, ohne dass es dazu unbedingt fester religiöser Organisationsformen oder Rituale bedarf, wohl aber oft eines einweisenden spirituellen Lehrers (Guru). Diese Religionsform findet sich besonders ausgeprägt zum Beispiel im Advaita-Vedanta, Kashmirischen Shivaismus, Shaivasiddhānta, Neovedānta und modernen esoterischen Guruismus, aber auch im Tantrismus.

(2.3) Der *Devotionalismus* meint eine meist pastorale, hingebungsvolle, oft mystische Verehrung eines Gottes (und seiner Gefährtin) durch Lieder und mythologische Texte. Bei dieser nahezu von allen Kasten und vor allem von Frauen praktizierten Religionsform sind nicht so sehr Opfer, Ritualismus, Askese oder Wissen gefordert, sondern das Herz, Poesie, Musikalität und Tanz. Priester sind für die Gottesbegegnung nicht unbedingt erforderlich. Diese Religionsform ist vornehmlich in Bhakti-Religiosität, Krishnaismus (den Sekten Nimbārka, Vishnusvāmī, Rādhavallabhī, Mānbhaus) oder dem feierlichen Begehen vieler Feste als göttliches Spiel (*līlā*, *khela*) anzutreffen.

(2.4) Der *Heroismus* ist eine polytheistische, militärischen Traditionen verhaftete Religiositätsform mit Deifizierungen im Heldentod, speziellen Totenkulten (einschließlich Witwenverbrennung) und Anzeichen von Märtyrertum, Ritualen von Raub (etwa der Raubehe), Plünderung oder Krieg, öffentlichen Festen und einem ausgeprägten Heldenethos und Ehrenkodex (*vīrya*), deren Quelle oft das Mahābhārata- oder Rāmāyana-Epos bildet. Als Beispiele können der Rāmaismus, die Bewegungen militanter Yogīs oder Teile des politischen Hinduismus genannt werden. Auch die deifizierenden Verehrungen von Gurus sind hier einzuordnen, wenn diese mehr wegen ihrer (unterstellten) Heldentaten als wegen ihrer Lehren gepriesen werden.

Hinduistische Religiositätsformen und Hindu-Religionen treten nicht ungemischt auf. Mitunter sind die Unterschiede sogar geringer als die Gemeinsamkeiten. So wollen sowohl Bhakti-Religiosität als auch tantrischer Ritualismus hingebungsvolle Gottesnähe, also eine Form von Devotionalismus, und sie räumen dem Aspekt der Gnade eines Gottes

daher einen ähnlich großen Spielraum ein, doch hält der tantrische Ritualismus die Spannung (etwa zwischen Shiva und Shakti) aus, die der Bhakti-Devotionalismus aufzulösen sucht.⁶⁰ Oder: «Selbstaufgabe, Askese» (*tyāga*) ist ein wichtiges Kriterium von Frömmigkeit im Hinduismus, das im tantrischen Ritualismus, im Bhakti-Devotionalismus und im epischen Heroismus gleichermaßen zu finden ist. Askese und Frömmigkeit gibt es mithin in allen genannten Formen hinduistischer Religiosität.

Die genannten Formen hinduistischer Religiosität wurden auch in Indien unterschieden. So sind die drei ersten Formen (2.1–3) die drei klassischen, von Brahmanen anerkannten Heilswege (*mārga*), nämlich der Weg der Tat und des Opfers (*karmamārga*), der Weg des Wissens (*jnānamārga*) sowie der Weg der (devotionalen) Teilhabe (*bhaktimārga*); hinzuzufügen wäre eine Art Weg der Ehre und des Heldentums, den ich *vīryamārga* nenne.

Die Formen der Religiosität können zudem sozialen Segmenten einer ständischen, brahmanischen Gesellschaftsordnung zugeordnet werden. Demnach gehören Ritualismus und Spiritualismus in die Welt von Priestern und Asketen. In altindischer Terminologie werden beide Religionsformen dem Reich des *brahman*, des Absoluten, das der Brahmane und die Priesteraristokratie verkörpern, zugerechnet, der Devotionalismus dem Volk (*viś*), das der Kaufmann (Vaishya) verkörpert, und der Heroismus der Welt der politischen und militärischen Herrschaft (*kṣatra*) bzw. dem Stand der Kshatriyas.⁶¹ Aus brahmanischer Sicht gibt es nur eine gültige Hierarchie:⁶² *brahman*, *kshatra*, *vish*, in welcher der Stand der Bauernschaft und Hörigen noch nicht einmal vorkommt. Aber die Formen der Religiosität sind nicht ständische Religionsformen. Spiritualismus findet sich ebenso (und vielleicht sogar noch mehr) unter Kaufleuten, wie es Heroismus unter Brahmanen gibt.

Bei aller Liebe zum Ordnen und Klassifizieren sehen Inder diese Grenzziehungen nicht als Ausgrenzungen. Es gab und gibt vergleichsweise wenige Kämpfe zwischen Devotionalisten und Heroisten um die richtige Form der Gottesverehrung. Sie gelten prinzipiell als gleichwertig. Ein Grund dafür ist, dass für die meisten Hindus das Höchste eine auszufüllende Leerstelle ist, zu der es mehrere, austauschbare und im Grunde gleichwertige Wege geben muss, andernfalls wäre es nicht das Höchste.⁶³

Großer und kleiner Hinduismus

Neben den obigen Klassifikationen ist die Einteilung des Hinduismus nach Kriterien der geographischen Verbreitung, theistischen Ausrichtung, Überlieferungsform oder historischen Entstehung möglich und sinnvoll. Üblich ist zum Beispiel die Unterscheidung zwischen großen und kleinen Traditionen. Unter «Großer (oder hoher) Tradition» versteht man den sanskritischen, brahmanischen, über ganz Südasien verbreiteten, weitgehend homogenen Hinduismus (also Hindu-Religion 1.1 und Teile von 1.3 nach der obigen Klassifikation); hingegen können die Volksreligionen (1.2) und Sekten als «Kleine Traditionen» aufgefasst werden. Diese Unterscheidung geht auf zwei einflussreiche Sozialwissenschaftler zurück. M. N. Srinivas trennte 1952 den «Sanskritic Hinduism» bzw. «All-India and Peninsular Hinduism» von dem regionalen und lokalen, dörflichen Hinduismus, und Robert Redfield führte zwei Jahre später die Unterscheidung zwischen «Great» und «Little Tradition» ein.⁶⁴ Auch in Indien wird eine solche Unterscheidung getroffen, indem man etwa zwischen «shāstrisch» (engl. «shastric», auf das *śāstra*, die vedisch-brahmanischen Lehren, bezogen) und «laukik» (auf *loka*, die diesseitige Welt, bezogen) oder zwischen einem übergeordneten Dharma und einem lokalen Dharma trennt (*dharma* und *deśadharmā*, *mārga* und *deśī*).⁶⁵ Der Nachteil solcher Aufteilungen ist, dass sehr unterschiedliche Kriterien der Zuordnung zur «Großen» bzw. «Kleinen» Tradition verwendet werden: Kaste (hochkastiger und niedrigkastiger Hinduismus), Sprache (Sanskrit und Volkssprachen), regionale Verbreitung (Stadt und Dorf bzw. Überregionalität und Regionalität) oder Religion (Hochreligion und Volksreligion, Hochgötter und lokale Götter). Aber nur der brahmanische Sanskrit-Hinduismus kann wirklich das Prädikat «Große Tradition» beanspruchen, wenn man damit an geläufige Vorstellungen von einer Hochkultur (einheitliche Texte, Priestertum, Hochgötter etc.) anknüpfen will.

Die Einteilung in große und kleine Traditionen ist dann problematisch, wenn sie religiösen Parallelismus als Evolutionismus interpretiert. Aberglaube wird nicht durch Glaube abgelöst, «Magie» nicht durch Religion, Geister nicht durch Götter, schriftlose Religionen nicht durch Schriftreligionen. Diese Religionsformen bestehen weiter nebeneinander. Der hoch- oder großtraditionelle Sanskrit-Hinduismus ist keines-

wegs die ältere, höhere oder gar reinere Religionsform. Er ist ebenso «dämonistisch», «magisch» und schriftlos, wie der kleintraditionelle Volkshinduismus theistisch, religiös und textual ist. Trotz aller Differenzen handelt es sich um Varianten, die sich in einem konstanten religiösen Prozess der Verbreitung und Dynamisierung bedingen und ergänzen.⁶⁶

Dies verdeutlicht der ebenfalls erstmalig von M. N. Srinivas beschriebene Prozess der Sanskritisierung:⁶⁷ Nicht-brahmanische Bevölkerungsgruppen nehmen Gebräuche des brahmanischen Sanskrit-Hinduismus (Vegetarismus, Kuhverehrung etc.) an, um damit einen höheren Status zu erreichen. Aber auch dieser Prozess ist nicht einseitig. Wenn etwa eine vordem nicht-hinduistische Gottheit einen Sanskritnamen erhält und nach brahmanisch reinem Ritual verehrt wird, dann kann dies von «unten» geschehen sein, um eine Gottheit und ihren Kreis der Verehrer aufzuwerten (Sanskritisierung, Kshatriyaisierung, Brahmanisierung), oder aber von «oben», um eine Bevölkerungsgruppe und ihren Kult zu vereinnahmen (Inklusivismus).⁶⁸ Ebenso gibt es kulturelle Prozesse der Verbreitung der brahmanisch-sanskritischen Religion in nichtbrahmanische Gemeinschaften, der Parochialisierung⁶⁹ (lokale Vergemeinschaftung), Regionalisierung, Popularisierung und Trivialisierung des Sanskrit-Hinduismus oder der Politisierung und Verwestlichung. In allen Fällen haben Vermischungen stattgefunden, deren Ergebnis nur aus beiden Basisreligionen (I.1 bis I.2 nach der obigen Klassifikation) heraus verstanden werden kann. Es sind diese kulturellen Prozesse sozialer und religiöser Dominanz und Dynamik, die den Hinduismus mehr kennzeichnen als seine Lehren oder Praktiken.

Die Einteilung des Hinduismus nach Göttern (zum Beispiel Vishnuismus, Shivaismus, Shāktismus)⁷⁰ betont theistische Verehrungsformen. «Henotheismus» ist ein umstrittener Begriff, der von Friedrich Max Müller, dem Vedaforscher und Mitbegründer der akademischen Religionswissenschaft, geprägt wurde. Gemeint ist damit die bevorzugte Verehrung einer einzigen Gottheit in einem polytheistischen Umfeld. Abgesehen davon, dass es kaum Polytheismus ohne Henotheismus gibt, ist es aber ungerechtfertigt, die henotheistischen Varianten nur auf Shiva, Vishnu und die Göttin zu begrenzen. Aus der Sicht der religiösen Verbreitung kann ebenso gut von Krishnaismus, Ganeshismus oder Rāmaismus, die nicht als bloße Unterformen des Vishnuismus be-

trachtet werden sollten, geredet werden. Auch ist es fraglich, ob die bloße Bevorzugung von Shiva bei bestimmten Sekten, etwa bei den Pāshupatas oder Lingāyats, und in einzelnen Göttergeschichten ausreicht, sie als eine gemeinsame religiöse Richtung, eben als Shivaismus, zu klassifizieren.

Eine Einteilung des Hinduismus nach Texten (Vedismus, Brahmanismus, episch-purānischer Hinduismus) ist sinnvoll, wenn die Gefahr erkannt ist, dass dann implizit meist der kanonisch-schriftreligiöse Anteil höher bewertet wird als der schriftlose. Nicht zuletzt deshalb haben Jainismus und Sikhismus mit ihren kanonischen Schriften den Status einer eigenen Religion zugeschrieben bekommen, obwohl sie ursprünglich nicht wesentlich mehr Anhänger hatten als etwa die Sekte der Rāmānandīs. Da der Veda lange Zeit nicht schriftlich fixiert wurde, ist es aber besser, von kanonischen Texten als von Schriften zu reden.

Wie sich diese Mischung von religiösen Strömungen, Göttern, Lehren und Praktiken im gegenwärtigen Alltag niederschlägt, hat der amerikanische Ethnologe Daniel Gold erfasst.⁷¹ Er forschte in Gwalior, einer mäßig modernen, mittelgroßen Stadt in Gujarat, die anders als die großen kosmopolitischen Städte Indiens ihre Bezüge zum ländlichen Umfeld bewahrt hat, nicht so hektisch und eher konservativ ist, dafür aber auch ein Becken für Hindunationalisten bildet. In diesem Milieu machen verheiratete Haushälter, die eher (brahmanisch-)konventionellen Vorstellungen von der Kastenproblematik und ihrer Hierarchie, zum Arrangement der Ehen und zur Rolle der Frau anhängen, die Mehrheit aus.

Gold beschreibt auch einen typischen Altar im Schlafzimmer einer älteren Frau und Matriarchin eines Haushalts.⁷² Im Zentrum steht eine Figur von Durgā, neben ihr Statuen von Shiva und Ganesha, Götter der Hochtradition. An der Wand hängt eine Lithographie des Flöte spielenden Krishna, denn die Frau geht regelmäßig zum Singen von Hymnen in der Nachbarschaft. An der gegenüberliegenden Wand befinden sich eine Lithographie von Vishwakarma, dem Schöpfer der Welt und Hauptgott der Handwerkskaste, aus der die Frau stammt. Diese Götterbilder sind umgeben von Photos von Heiligen wie Rāmākrishna, weil sie immer wieder in den Rāmākrishna-Ashram geht, Asaram Bapu, einem Fernsehguru, Maharajji, einem lokalen Guru, und Rashid Kha-

nooni, einem lokalen Sufi-Helden. Insgesamt kommt so ein Konglomerat nahezu aller Hindu-Religionen zusammen, und es zeigt sich heutzutage eine komplexe Mischung an fluiden religiösen und sozialen Identitäten, die mal an der Kaste, mal an persönlichen Vorlieben ausgerichtet sind. Auch in älteren Zeiten gab es Raum für individualisierte religiöse Sensibilitäten, wenn nicht sogar für die Praxis. Dieser beruhte aber auf einer relativ stabilen sozialen Identität und den Kastenstrukturen. Neu hinzukommende religiöse Orientierungen führten normalerweise nicht zu einer ernsthaften sozialen Ausgrenzung, solange die Hierarchien und die nach außen gerichteten religiösen Traditionen intakt blieben. Aber das religiöse Feld war flexibler, als es schien, denn Individuen konnten für sich andere Optionen erkunden. Oder wie D. Gold sagt: «Die Kaste bot einen Ort, an dem eine allgemein anerkannte soziale Identität mit einer nach außen begrenzten, aber innerlich formbaren religiösen konvergierte.» Diese Tendenz setzt sich gegenwärtig fort, wobei in den Städten der Stellenwert der Kaste gegenüber Klasseninteressen abnimmt und weitere Mischungen erlaubt.

ZWEITER TEIL

GESCHICHTE UND LITERATUREN

Periodisierungen verführen dazu, argumentativ nicht genehme Entwicklungen zu verkennen; sie sind daher immer auch Vorurteile. So ist die Einteilung der indischen Geschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit eine Projektion des europäischen Schemas auf indische Verhältnisse,¹ die andere, nicht minder bedeutsame Zäsuren, etwa das Aufkommen des Buddhismus oder den Einfluss des Islam, unterbewertet. Schon allein deshalb sollten Periodisierungen nicht starr sein. Aber sie bestehen nicht ohne Grund: Die Einflüsse der muslimischen oder britischen Vorherrschaft in Indien sind unverkennbar und markieren folgenreiche Einschnitte, auch in religiöser Hinsicht.

Die Religionsgeschichte muss versuchen, religiöse Veränderungen an historisch signifikanten Ereignissen festzumachen,² auch wenn zuverlässige Datierungen für weite Zeiträume in der Geschichte Indiens kaum möglich sind. Textdatierungen sind unsicher, weil Autorenangaben fehlen oder legendär sind. Inschriften sind – mit Ausnahme der Ashoka-Inschriften – religionsgeschichtlich oft nur mäßig bedeutsam. Auch gibt es für den Hinduismus bis zur Gupta-Zeit nur wenige archäologische oder kunsthistorische Funde, und selbst wenn diese reichhaltiger werden, ist die Beziehung zwischen Funden und Texten außerordentlich diffizil.³ Handfeste Datierungen in hinduistischen Volksreligionen fehlen besonders für die frühe Zeit und selbst für den klassischen Hinduismus.

Nicht von ungefähr ist in der europäischen Geschichtsschreibung eine unkritisch betriebene Mentalitätsgeschichte in Verruf geraten. Für Indien wird aber nach wie vor die These von einem dauerhaften, nahezu unveränderbaren Hinduismus vertreten.⁴ Wandel kommt für viele hauptsächlich von außen: von den Indo-Ariern, den Muslimen, den Briten, den Touristen. Zurückzuführen ist eine solche Perspektive teilweise auf die unkritische Übernahme der brahmanischen These von einer

ganzheitlichen Gesellschaft und einer ewigen, sich selbst stets erneuernden sozio-kosmischen Ordnung, die ohne Anfang und Ende (*anādi*) ist.⁵ Ein solches Geschichtsverständnis begreift Geschichte vor allem als Wiederholung und Ausdehnung des immer Gleichen und ist daher an Zäsuren und epochalen Grenzziehungen wenig interessiert; er weicht dem «Schrecken der Geschichte», wie Mircea Eliade⁶ die Vergänglichkeit von Ereignissen genannt hat, gerne aus.

Kontinuität gibt es in Indien über lange Zeiträume, nicht aber ungebrochen. Das gilt etwa für die Reinheitskriterien. Ähnlich verhält es sich mit der Askese oder dem zyklischen Zeit- und Naturverständnis. Auch sind vedische Elemente zum Beispiel in den lebenszyklischen Übergangsriten erhalten. Dennoch sind die Unterschiede etwa zwischen Hinduismus und Vedismus größer als ihre Gemeinsamkeiten. Noch unsinniger ist es zu behaupten, in Indien seien seit prähistorischen Zeiten Göttinnen, Shiva, der Phallus oder der Baum kultisch verehrt worden,⁷ wenn die einzige Quelle für die unterstellte Baumverehrung die Abbildung eines vor einem Baum knienden Mannes auf einem Industal-Siegel ist.⁸

3. Religionsgeschichtliche Epochen⁹

Die Entwicklung des Hinduismus teile ich in sechs Epochen ein (Tabelle 1). Maßgeblich sind dabei grundlegende politische, gesellschaftliche oder wirtschaftliche Veränderungen, sofern sie religiöse Auswirkungen hatten.

Vorvedische Religionen (bis ca. 18. Jh. v. Chr.)

Das historische Material dieser Epoche entstammt neolithischen und chalkolithischen Siedlungen im ganzen Subkontinent und Kulturen der indischen Urbevölkerung, der Mundas und Dravidas, sowie den hochentwickelten Stadtkulturen von Harappa, Mohenjo-Daro und anderen Siedlungen im Stromgebiet des Indus und darüber hinaus, oft auch Harappa- oder Industal-Zivilisation genannt.

Tabelle 1: Religionsgeschichtliche Epochen

<i>Epoche</i>	<i>Religionsgeschichte</i>	<i>Politische Geschichte</i>
1. Vorvedische Religionen (bis ca. 18. Jh. v. Chr.)		Harappa-Kultur
2. Vedische Zeit (ca. 18.–6. Jh.)	Religion des Ṛgveda Andere Veden, Brāhmaṇas (ab ca. 850)	Einwanderung der Indoarier in den Nordwesten Südasiens Migration in die mittlere Gangesebene, frühe Königtümer
3. Asketischer Reformismus (ca. 6.–3. Jh.)	Aufkommen von Schriftlichkeit sowie Buddhismus und Jainismus, frühe Upaniṣads	Erste Großreiche mit Städten, Magadha (ca. 6.–5. Jh.), Buddha (ca. 450–370), Ashoka (268–232) und das Maurya-Reich (321–185)
4. Klassischer Hinduismus (ca. 3. Jh. v. Chr.–11. Jh. n. Chr.)	Frühzeit: Epen, Bhagavadgītā, philosophische Schulen (ab 3. Jh. v. Chr.) Blütezeit (ab 3. Jh. n. Chr.): Dharmaśāstra, Purāṇas, Tantrismus Spätzeit (ab 6./7. Jh.): Bhakti, Śāktismus, Śaṅkara, Bhāgavata-Purāṇa	Verschiedene Dynastien Gupta-Reich (320–ca. 550), Harsha-Reich (ca. 590–647) und Cālukya-Dynastie (540–752) Regionale Herrschaftsbereiche: Rashtrakūta-Reich (752–973), Pāla-Reich (750–1161), Gurjara-Pratihāra-Dynastien (783–1018)
5. Vormoderner Hinduismus (ca. 11. Jh.–1850)	Bhakti-Bewegungen, Nātha, Śrīvaiṣṇava, Śaivasiddhānta u. a., islamisch-hinduistischer Synkretismus	Einfall des Islam (ab 1000), Vijayanagara-Reich (1336–1565), Mogul-Reiche (1526–1858), Maratha und Shivaji (1630–1680)
6. Moderner Hinduismus (ab ca. 1850)	Reformbewegungen, Neohinduismus (ab ca. 1850) Missionarischer Hinduismus (ab ca. 1950) Hindu-Fundamentalismus (ab ca. 1920) und Hindu-nationalismus (ab ca. 1960)	Britische Herrschaft (1763–1947) Indische Unabhängigkeit (1947) Indien als «Global Player»

Von den frühsteinzeitlichen Siedlungen sind fast nur Steinwaffen sowie bemalte und unbemalte ockerfarbene Tonware (Ochre-Coloured Ware, abgekürzt «OCW», oder Ochre-Painted Pottery, abgekürzt «OCP») mit Kupfer- und Bronzeornamenten erhalten. Über das religiöse Leben ist so gut wie nichts bekannt. Immerhin weiß man, dass die Leichen verbrannt wurden. Die Verehrung von Muttergottheiten und Bäumen wird allgemein angenommen, ist aber nicht bewiesen. Die Religionen der jungsteinzeitlichen Kulturen an den Grenzgebirgen zu

Persien und Baluchistan waren gekennzeichnet durch die Jagd, ab ca. 3000 v. Chr. auch durch Ackerbau, vereinzelt vielleicht sogar mit Getreideüberschuss, wofür Nachweise einer voluminösen Kornspeicherung sprechen, sowie durch das Halten von Rinder-, Schaf- oder Ziegenherden.

Auf piktographischen Siegelinschriften und Terrakotten sind mit großer Wahrscheinlichkeit Gottheiten abgebildet. Bestimmte Bauten wie das sogenannte «Priesterkolleg» in Mohenjo-Daro, einer Stadt mit vermutlich 50000 Bewohnern, lassen auf ein ausgeprägtes Priestertum schließen. Ein tragbarer Altar wurde in Taxila gefunden. Eine 15 Meter hohe Zitadelle und Stufenbrunnen wurden fälschlicherweise¹⁰ als Beweise für die im Rigveda genannten Burgen (*pur*, *pura*) gehalten. Es gab aber keine größeren Tempel, nur verschiedene Kultstätten, darunter auch Feuerstätten, die aber kaum zu den vedischen Feueraltären passen.

Die Indus- bzw. Harappa-Kultur (ca. 2600–1750), die sich aus einheimischen neolithischen Kulturen entwickelte, hatte schachbrettartige Stadtanlagen mit bis zu 40000 Einwohnern, Bewässerungssystemen, Häusern und Burgen aus ungebrannten und gebrannten, gleichmäßig geformten Ziegeln sowie befestigten, rechtwinkligen Straßen entwickelt. Sie beruhte vermutlich auf einer ständischen Gesellschaftsordnung mit theokratischen Führungseliten, nicht aber starken Königtümern. Jedenfalls sind keine Königsgräber mit wertvollen Grabbeigaben gefunden worden. Eine würdige, 17,5 Zentimeter große Figur aus Mohenjo-Daro ist oft als Nachweis eines Priesterkönigtums gedeutet worden. Vermutlich handelte es sich um eine wenig hierarchische Gesellschaft, Männer und Frauen wurden in derselben Weise beigesetzt.

Bislang sind nicht einmal die Identifizierungen von berühmten Abbildungen gesichert: Spekulativ bleibt die Deutung der Abbildung einer sitzenden, eventuell thronenden, von Tieren umgebenen Person auf einem Steatitsiegel aus Harappa¹¹ als Proto-Shiva oder Pashupati («Herr der Tiere»);¹² spekulativ bleibt auch die Identifikation zahlreicher Darstellungen von (eventuell schwangeren) Frauen oder weiblichen Tonfiguren als Muttergottheiten.¹³ Aber man darf vermuten, dass Animismus, Dämonenkult, Fruchtbarkeitskulte, die Verehrung von Naturgewalten und Muttergottheiten die Religiosität bestimmten, wenngleich diese Anteile von späteren Stufen des Hinduismus überlagert wurden und nur schwer herauszufiltern sind.¹⁴ Nach wie vor weitge-

hend unklar ist, ob die Harappa-Kultur und die frühe vedische Kultur aufeinander folgten oder nebeneinander bestanden. Da aber zentrale Objekte der frühvedischen Kultur wie Streitwagen, Pferdegeschirr, Werkzeuge aus Kupfer und Bronze, Schmuck aus Gold und Silber, Gerste, Milchgefäße und bestimmte wilde Tiere wie die Antilope in der Harappa-Kultur nicht oder nur vereinzelt gefunden worden sind, darf man annehmen, dass sich die beiden Kulturen nicht sehr intensiv berührt haben.

Die noch ausstehende Entzifferung der sogenannten Indusschrift,¹⁵ die sich aus Piktogrammen und anderen, sehr wahrscheinlich nicht-sprachlichen Zeichen zusammensetzt, wird vermutlich keine große Klarheit bringen.

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de