

Überlegungen zur kreativen Aneignung westlicher Konzepte wie ›Religion‹ und ›Hinduismus‹ in Indien

Simon Foppa



Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/zjr/584>

DOI: 10.4000/zjr.584

ISSN: 1862-5886

Publisher

Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft

Electronic reference

Simon Foppa, « Überlegungen zur kreativen Aneignung westlicher Konzepte wie ›Religion‹ und ›Hinduismus‹ in Indien », *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* [Online], 10 | 2015, Online erschienen am: 15 Dezember 2015, abgerufen am 19 April 2019. URL : <http://journals.openedition.org/zjr/584> ; DOI : 10.4000/zjr.584

This text was automatically generated on 19 avril 2019.



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung 3.0 Deutschland Lizenz.

Überlegungen zur kreativen Aneignung westlicher Konzepte wie ›Religion‹ und ›Hinduismus‹ in Indien

Simon Foppa

Einleitung

- 1 Was heute im öffentlichen Religionsdiskurs gemeinhin als ›Hinduismus‹ bezeichnet wird, ist bei näherer Betrachtung ein heterogenes Konglomerat verschiedenster religiöser Strömungen. Die unter diesem Begriff zusammengefassten Traditionen sind so divers, dass sich kaum allgemeingültige Aussagen über sie machen lassen (vgl. Jacobs 2010, 6). Laut Richard King¹ (1999a) geschah die Vereinheitlichung und Zusammenfassung der indischen Religionslandschaft zu einer einzigen ›Weltreligion‹ im 19. Jahrhundert unter der britischen Kolonialherrschaft, unter anderem weil westliche Akteure² aufgrund ihres jüdisch-christlichen Religionsverständnisses die Diversität der vorherrschenden Traditionen nicht erkannten (vgl. King 1999a, 90).
- 2 Seit einiger Zeit mehren sich in der Religionswissenschaft aufgrund dieser Argumente Stimmen, die sich gegen die weitere Verwendung von westlichen Konzepten wie ›Religion‹ oder ›Hinduismus‹ in Bezug auf den indischen Kontext aussprechen. Beispiele hierfür sind neben King Timothy Fitzgerald³ (2000) und der Philosoph S. N. Balagangadhara⁴ (1994). King befürchtet mit der Übertragung von westlichen Konzepten auf indische Traditionen zu ihrer »Verwestlichung« (King 1999a, 101) beizutragen und ihnen somit »epistemische Gewalt« (King 1999b, 180) anzutun.
- 3 Im vorliegenden Aufsatz wird mit Hilfe des Aneignungskonzeptes des Ethnologen Hans Peter Hahn (2005) eine alternative Sichtweise auf diese Problematik vorgelegt. Am Beispiel der Verwendung des Religionsbegriffs in Indien wird zunächst argumentiert, dass bei der Übernahme von westlichen Konzepten durch außereuropäische

Gesellschaften keine Homogenisierung ihrer Traditionen stattfindet. Denn selbst in hegemonialen Verhältnissen haben Akteure, die sich fremde Kulturelemente aneignen, kreativen Spielraum, der eine ›authentische‹ und an die lokalen Gegebenheiten angepasste Appropriation ermöglicht.

- 4 Anschließend wird anhand zweier Beispiele aufgezeigt, dass sich auch der nach- bzw. postkoloniale⁵ Hinduismusdiskurs und seine Ablehnung des Begriffes ›Hinduismus‹ bereits auf ähnliche Weise auf das Selbstverständnis von religiösen Strömungen in Indien ausgewirkt hat wie der koloniale Diskurs westlicher Orientalisten. Damit wird an die These erinnert, dass sich alle Formen der religionswissenschaftlichen Konzeptualisierung auf die untersuchten Religionen auswirken können und eine gegenseitige Beeinflussung von Forschenden und Erforschten unvermeidbar ist.

Was ist Hinduismus?

- 5 Der Hinduismus ist weitaus weniger standardisiert und zentralisiert als beispielsweise der römische Katholizismus oder der sunnitische Islam. Er ist sogar so divers, dass es kaum etwas gibt, das man allgemeingültig über alle Strömungen sagen kann, die heute unter dieser Kategorie zusammengefasst werden. Es existieren weder eine Gründerfigur noch allgemein anerkannte Glaubenssätze, Texte, religiöse Autoritäten oder Institutionen (vgl. Jacobs 2010, 6). Zwar ähneln sich manche Strömungen, oder stehen in einer losen Verbindung zueinander, andere jedoch bekämpfen sich bitterlich und stellen gegenseitig ihre Existenz in Frage (vgl. Knott 2009, 164). Daher lässt sich das, was heute als ›Hinduismus‹ bezeichnet wird, nur negativ in Abgrenzung zu anderen Traditionen definieren, wie das in der indischen Verfassung der Fall ist.
- 6 Diesem Ansatz stehen verschiedene Wissenschaftler jedoch kritisch gegenüber, da er dazu führen kann, dass, wie beim Beispiel der indischen Verfassung, religiöse Traditionen unter dem Begriff ›Hinduismus‹ subsumiert werden, die sich selbst nicht als hinduistisch verstehen (zum Beispiel der Buddhismus, der Jainismus oder der Sikhismus; vgl. King 1999b, 180). So warnt King beispielsweise davor, dass kleineren Traditionen epistemische Gewalt angetan wird, wenn sie unter dem Überbegriff ›Hinduismus‹ zusammengefasst werden, da sie so unter Anpassungsdruck geraten und zudem an Möglichkeiten einbüßen, sich selber zu definieren. Sollte dies der Fall sein, könnte die südasiatische Religionslandschaft in Zukunft an Vielfalt verlieren, weil die subalternen Strömungen im Verlauf der Zeit zunehmend von den dominanteren Traditionen assimiliert würden (vgl. King 1999b, 180).
- 7 Wie unten genauer ausgeführt wird, ist diese Befürchtung vermutlich unbegründet. Es scheint jedoch, dass der Hinduismus zur Zeit der britischen Kolonialherrschaft große Veränderungen durchlaufen hat. Bis zum 19. Jahrhundert gab es für die religiösen Strömungen Indiens keinen allgemeingültigen Sammelbegriff. Zwar wendeten die Perser schon vor dem 8. Jahrhundert den Begriff ›hindu‹ auf die Bewohner des Industals an (vgl. Becke 1996, 11), jedoch handelte es sich dabei ebenso um eine Fremdbezeichnung und es ist umstritten, ob dieser in einem ethnischen oder religiösen Sinn verwendet wurde.
- 8 Weniger umstritten ist jedoch die Tatsache, dass der mit dem Suffix versehene Begriff Hinduismus erst im 19. Jahrhundert während der britischen Kolonialherrschaft unter dem Einfluss westlicher Orientalisten entstanden ist und fortan als Bezeichnung für eine einzige, unifizierte religiöse Tradition verwendet wurde (vgl. Jacobs 2010, 6). Wie genau

es zu dieser Zusammenfassung der südasiatischen Traditionen gekommen ist und welchen Anteil die Erfindungsgabe der Orientalisten einerseits, und die von ihnen vorgefundene Realität in Indien andererseits daran hatten, ist derzeit Bestandteil eines kontrovers diskutierten wissenschaftlichen Diskurses: Befürworter der Erfindungs- oder Konstruktionsthese, deren Position in diesem Aufsatz exemplarisch an Richard King veranschaulicht werden soll, verorten den Schwerpunkt der Vereinheitlichung der indischen Religionslandschaft zu einer einzigen Weltreligion im 19. Jahrhundert. Laut King haben westliche Orientalisten und Missionare den Hinduismus während der britischen Kolonialherrschaft im Zusammenspiel mit der indischen Elite fantasievoll (»*imaginative*«) konstruiert (vgl. King 1999a, 105). Der Autor verwendet in seinem Werk *Orientalism and Religion* (King 1999a) die Verben »to construct« und »to invent« synonym, was darauf hinweist, dass er nicht nur von einer neuartigen Konzeptualisierung der indischen Religionslandschaft durch die Europäer ausgeht, sondern von der Neuerschaffung einer Religion, wie sie vorher in Indien noch nicht existierte.

- 9 Diese koloniale Konstruktion und Zusammenfassung der indischen Religionen zum Hinduismus geschah laut King vor allem aus zwei Gründen, die beide von einer starken Voreingenommenheit der westlichen Beobachter zeugen: Zum einen haben sich diese wegen ihres exklusivistischen jüdisch-christlichen Religionsverständnisses nicht erklären können, wie verschiedene Glaubensgemeinschaften mit rivalisierenden Gottheiten friedlich nebeneinander koexistieren konnten, ohne derselben Religion anzugehören (vgl. King 1999b, 174). Und zum anderen haben die Europäer im 18. Jahrhundert lediglich das Christentum, das Judentum und den Islam namentlich voneinander unterschieden und alle anderen Religionen unter der allumfassenden Kategorie ›Heidentum‹ zusammengefasst (vgl. King 1999b, 164). Zudem war der Zusammenschluss unter einer einzigen Kategorie im Interesse der Kolonialverwaltung, da damit die koloniale Kontrolle und Manipulation der von nun an unifizierten ›Hindus‹ vereinfacht wurde (vgl. King 1999b, 174).
- 10 Dass dieses Konglomerat von heterogenen Traditionen in sich sehr widersprüchlich war, wurde von den Orientalisten dadurch erklärt, dass die vorgefundenen Traditionen nur noch korrupte Schatten einer ehemaligen Hochkultur darstellten, die im Verlauf der Zeit degeneriert ist (vgl. King 1999b, 174). Geprägt durch ihre protestantische Weltanschauung vermuteten die Orientalisten und Missionare den Kern dieser einstigen Hochreligion in den religiösen Schriften (vgl. King 1999b, 166-167, 174). Begünstigt durch das koloniale Machtgefälle gelang es den britischen Autoren gemäß King, über verschiedene Kanäle wie Medien und Bildungsinstitutionen ihre Ansichten zum Hinduismus in Indien zu verbreiten, sodass die indische Religionslandschaft nachhaltig in einem europäischen Sinne verändert wurde (vgl. King 1999b, 165-166).
- 11 In seinem Werk *Orientalism and Religion* konzentriert sich King stark auf die britische Kolonialherrschaft und das 19. Jahrhundert. Kritiker seines Ansatzes weisen jedoch darauf hin, dass die europäische Konzeptualisierung des ›Hinduismus‹ bereits mit der Ankunft der ersten europäischen Missionare in Indien ihren Ausgang nahm. Schon in ihren Schriften finden sich Elemente dessen, was später unter dem Begriff ›Hinduismus‹ bekannt werden sollte (vgl. Sweetman 2003a, 154-157).
- 12 Einer dieser Kritiker ist Will Sweetman⁶. In seinem Buch *Mapping Hinduism* argumentiert er, dass es verschiedene Stadien der europäischen Sicht auf den Hinduismus gibt, die von postkolonialen Autoren wie Richard King, welche die These von einer Konstruktion während der Kolonialherrschaft vertreten, oft ignoriert oder zumindest stark

simplifiziert werden (vgl. Sweetman 2003a, 154). Auch Gelders und Balagangadhara, die sich mit der europäischen Repräsentation hinduistischer Traditionen auseinandersetzen, zeigen anhand von Schriftstücken früher spanischer und portugiesischer Missionare aus dem 16. und 17. Jahrhundert auf, dass die ersten christlichen Besucher, anders als die späteren Orientalisten, in Indien entweder einen proto- oder postchristlichen Raum sahen. Als Ausgangslage für die Wahrnehmung eines protochristlichen Indiens diente die feste Überzeugung, dass die gesamte noch lebende Menschheit von Noah abstammen muss, da laut des Alten Testamentes nur dieser mit seiner Familie die große Sintflut überlebt hat (vgl. Gelders, und Balagangadhara 2011, 113). Andere Missionare hingegen, die Indien als einen postchristlichen Raum beschrieben, taten dies, weil sie in der indischen Religiosität Elemente des Christentums (wie die Heilige Dreifaltigkeit, die Jungfrau Maria oder Anspielungen auf Christus (›Krishna‹)) wiederzuerkennen glaubten (vgl. Gelders und Balagangadhara 2011, 117-123).

- 13 Die europäische Sichtweise auf den Hinduismus bedarf also einer differenzierten Betrachtung in Raum und Zeit und darf keinesfalls vereinheitlicht werden. Es scheint, dass sich die moderne Konzeption des Hinduismus nicht allein auf die Erfindungsgabe von westlichen Autoren zurückführen lässt. Wie weiter unten genauer ausgeführt wird, ist es wahrscheinlicher, dass sie auf einem dialogischen Aushandlungsprozess gründet, der zwischen verschiedenen westlichen und indischen Akteuren stattgefunden hat.
- 14 Aus diesem Grund sollte auch die These Kings kritisch betrachtet werden, die besagt, dass Europäer bis zum 19. Jahrhundert zwischen verschiedenen außereuropäischen Religionen nicht weiter unterschieden. Mehrere Autoren haben jüngst darauf hingewiesen, dass bereits frühe Missionare wie Roberto de Nobili (1577-1656), Bartholomäus Ziegenbalg (1682-1719) und Marco della Tomba (1726-1803) die Pluralität der indischen Religionslandschaft erkannten und sogar verschiedene Strömungen namentlich zu unterscheiden verstanden (vgl. Sweetman 2003a, 159-161; Lorenzen 2006, 18-19). All dies scheint King zu entgehen, weil er sich zu stark auf die Kolonialzeit konzentriert und somit die Heterogenität und die Veränderungen der europäischen Diskurse aus den Augen verliert. Gleiches gilt auch für die Veränderungen des europäischen Religionskonzepts, wie im folgenden Kapitel genauer ausgeführt wird.

Religionskonzepte

- 15 In den nachfolgenden Kapiteln soll dargestellt werden, wie verschiedene Autoren den Religionsbegriff verstehen und welche Schlüsse sie daraus in Bezug auf seine Anwendbarkeit auf außereuropäische Traditionen ziehen. Es wird argumentiert, dass manche der Autoren, die dem Begriff kritisch gegenüberstehen, ihn als statisches Konstrukt verstehen und die kontinuierliche Weiterentwicklung des Religionsbegriffs von der Kolonialzeit bis in die Gegenwart unbeachtet lassen.

Das westliche Religionskonzept nach Richard King

- 16 Seine Ausführungen zum westlichen Religionskonzept beginnt King bei den frühen etymologischen Überlegungen der beiden lateinischen Rhetoriker Cicero und Laktanz. Cicero führte das Wort *religio* auf das Verb *religere* zurück, welches mit ›zurückbinden‹ oder ›nochmals lesen‹ übersetzt werden kann. Demnach bedeutete der Begriff *religio* im vorchristlichen römischen Reich Ähnliches wie ›Überlieferung der Rituale der Vorfahren‹

und wurde nahezu synonym zu *traditio* (= Tradition) verwendet. Laut King weist dies auf eine pluralistische Vorstellung dessen hin, was zu Ciceros Zeit als Religion verstanden wurde, da verschiedene ethnische Gruppen unterschiedliches kulturelles Erbe vermitteln (vgl. King 1999a, 35-36).

- ¹⁷ Im 3. Jahrhundert n.Chr. widersprach der christliche Apoget Laktanz dieser Etymologie explizit und führte *religio* auf *religare* (= vereinen, verbinden) zurück. Für ihn stellte Religion also eine ›Verbindung im Glauben‹ dar, wobei er gleichzeitig zwischen ›Verehrung des Wahren‹ und ›Aberglauben an das Falsche‹ unterschied. Damit gab es fortan die Möglichkeit, richtige von falschen Religionen abzugrenzen, eine Unterscheidung, die bei der Verwendung von *religio* im Sinne von *traditio* widersinnig gewesen wäre, da Traditionen weder richtig noch falsch sein können. Dieser Bedeutungswandel ist nicht auf Laktanz selbst zurückzuführen, sondern spiegelt laut King den allgemeinen Gebrauch des Religionsbegriffs wider, mit dem Aufkommen des Christentums und dessen monotheistischen Exklusivismus‘ (vgl. King 1999a, 36-37). Diese exklusivistische Definition hat sich gemäß King größtenteils bis in die Gegenwart gehalten. Demnach stellt das Wort ›Religion‹ auch heute noch eine christlich-theologische Kategorie dar, die es schwer macht, den Begriff auf andere Traditionen anzuwenden.
- ¹⁸ Da der Begriff mit christlichen Vorannahmen aufgeladen ist, wirkt bei seiner Übertragung auf andere Religionen das Christentum wie eine Richtschnur, wonach sich die anderen Religionen auszurichten haben (vgl. King 1999a, 39-40). Unter anderem wegen der universellen Verwendung des Religionsbegriffs hat die Religionswissenschaft laut King dazu beigetragen, basierend auf westlichen Vorstellungen eine kleine Anzahl von homogenen, textbasierten Weltreligionen zu konstruieren (vgl. King 1999a, 82), zu denen – wie oben bereits ausgeführt wurde – auch der moderne Hinduismus gehört.

Weitere Religionskonzepte

- ¹⁹ Verschiedene Autoren unterstützen Kings These, dass die Übertragung des Religionsbegriffs auf den Hinduismus widersinnig ist bzw. den hinduistischen Strömungen durch epistemische Gewalt einen (irreversiblen) Schaden zufügt. In diesem Kapitel sollen exemplarisch anhand der beiden Autoren Balagangadhara und Staal die wichtigsten Argumentationsmuster der Vertreter dieser Position veranschaulicht werden.
- ²⁰ Balagangadhara argumentiert mit Hilfe folgender Analogie: Die semitischen Religionen (Christentum, Judentum und Islam) zeichnen sich durch ein Set von Eigenschaften aus, die sie zu Religionen machen. Namentlich erwähnt er Glaubensvorstellungen (›creeds‹), den Glauben an Gott, heilige Schriften und Sakralbauten (›churches‹). Dies vergleicht er mit unterschiedlichen Maschinen: Sowohl der Fotokopierer wie die Lokomotive sind Maschinen, weil sie eine gemeinsame Eigenschaft, nämlich einen Motor, besitzen. Zwar unterscheiden sich in den oben genannten Religionen die Vorstellungen, Schriften und Bauten, was diese analog zum Fotokopierer und der Lokomotive unterscheidbar macht, dennoch sind sie, wie der Motor in der Analogie, in allen drei Traditionen vorhanden. Aus diesem Grund können diese inhaltlich sehr unterschiedlichen Traditionen (analog zu den Maschinen) unter dem Sammelbegriff ›Religion‹ zusammengefasst werden (vgl. Balagangadhara 1994, 23-24).

- 21 Da nun aber die indischen Traditionen der oben genannten Eigenschaften entbehren, welche laut Balagangadhara zu einer Religion nach semitischem Vorbild gehören, können diese nicht als ›Religionen‹ bezeichnet werden (vgl. Balagangadhara 1994, 23-24; Abb. 1).

Abb. 1: Veranschaulichung von Balagangadharas Analogie (eigene Darstellung frei nach Balagangadhara 1994, 23-24).



- 22 Ähnlich argumentiert auch der Indologe Frits Staal, wenn er schreibt:

»Doctrines and beliefs are regarded as religious when they involve belief in a god or gods, in paradise and hell, salvation, and similar religious concepts that are characteristic of the three monotheistic religions of the West.« (Staal 1989, 389)

- 23 Staal räumt zwar ein, dass diese Definition etwas eng gefasst ist, und spielt sogar mit dem Gedanken, den Religionsbegriff etwas weiter und flexibler auszulegen, dennoch kommt auch er zu dem Schluss, dass ›Religion‹ nicht universell sein kann und von der Wissenschaft entweder abgelegt oder in seiner Verwendung auf die abrahamitischen Religionen beschränkt werden sollte (vgl. Sweetman 2003a, 43). Um diese Bezeichnung zu umgehen, spricht Staal fortan von ›westlichen‹ und ›nicht-westlichen Traditionen‹, wobei sich die erste Gruppe durch das Vorhandensein von Doktrinen von der zweiten unterscheidet und daher als religiös bezeichnet werden kann. Durch diese Gegenüberstellung von westlichen und nicht-westlichen Traditionen impliziert Staal, dass beide Gruppen derselben Kategorie zugeordnet und miteinander verglichen werden können. Allerdings nennt er diese gemeinsame Kategorie nicht ›Religion‹, sondern ›Tradition‹ (vgl. Sweetman 2003a, 45).

- 24 Sowohl bei Balagangadhara als auch bei Staal finden wir ein Argumentationsmuster, das in ähnlicher Form auch bei King und anderen Wissenschaftlern vorkommt, die sich gegen eine Übertragung des Religionsbegriffs auf südasiatische Traditionen aussprechen. In einem ersten Schritt definieren sie Religion anhand von spezifisch christlichen oder abrahamitischen Charaktereigenschaften, als wäre diese Herangehensweise aufgrund der Geschichte des Religionsbegriffs in Europa fest vorgegeben, und weisen anschließend darauf hin, dass die entsprechenden Eigenschaften in Indien nicht oder nur teilweise anzutreffen sind. Das Problem liegt aber nicht am vielfach kritisierten Religionskonzept als solchem, sondern vielmehr darin, dass dieses von den oben genannten Autoren als statisch angesehen und gleichzeitig sehr eng ausgelegt wird (vgl. Sweetman 2003a). Eine alternative Sicht auf diese Thematik findet sich bei Will Sweetman.

Das Religionskonzept nach Will Sweetman

- 25 Sweetman stimmt mit den oben diskutierten Autoren darin überein, dass sich das Religionskonzept nicht aus der Natur der Dinge heraus ergibt, und dass das Studium der Religionen auch heute noch zu sehr von christlichen Vorannahmen geprägt ist. Allerdings sieht er gerade in der Behauptung, der Hinduismus sei keine Religion, eine christliche Beeinflussung genau durch diejenigen Autoren, die sich vehement gegen einen solchen Einfluss wehren (vgl. Sweetman 2003b, 330-331).
- 26 Für Sweetman steht fest, dass der Hinduismus nicht als Religion bezeichnet werden kann, solange Religion substantiell anhand spezifisch christlicher (oder semitischer) Elemente, wie einer Gründerfigur, einheitlicher Glaubenssätze oder einer autoritativen Schrift, definiert wird. Eine solche Definition muss von der Religionswissenschaft aufgegeben werden, sollte sie es denn nicht bereits getan haben (vgl. Sweetman 2003b, 333; 338). Aus diesem Grund ist es wichtig, die beiden unterschiedlichen Konzepte »Religion im westlichen Sinne« und das »westliche Religionskonzept« zu differenzieren. »Religion im westlichen Sinne« beschreibt laut Sweetman im Wesentlichen die Form der Religion, wie sie die drei monotheistischen Religionen im Westen hervorgebracht haben. Das »westliche Religionskonzept« hingegen ist nicht damit gleichzusetzen, da es sich historisch betrachtet ab dem 16. Jahrhundert aus der Kritik an diesen Religionen (vor allem am Christentum) entwickelt hat und längst nicht mehr mit der Selbstdefinition dieser Religionen übereinstimmt (vgl. Sweetman 2003b, 341; 349).
- 27 Im Gegensatz zu King geht Sweetman nicht davon aus, dass die Europäer mit einem vorgefassten Religionskonzept nach Indien kamen und den ›Hinduismus‹ anhand dieses Modells konstruierten. Vielmehr zeigt er anhand der Briefwechsel verschiedener Missionare auf, dass sich beide Konzepte (›Religion‹ und ›Hinduismus‹) im 17. Jahrhundert parallel und in enger Wechselwirkung miteinander entwickelten. Bereits der jesuitische Missionar Roberto de Nobili kämpfte mit den Schwierigkeiten der Religionsdefinition, die sich aus dem Studium der indischen Traditionen ergaben (vgl. Sweetman 2001, 213-218). Der daraus resultierende Wandel in der Religionsvorstellung der Europäer wirkte sich wiederum auf das Selbstverständnis des Christentums und anderer Religionen aus. Oder wie der Anthropologe van der Veer dies treffend formuliert:
- »It is in the field of historical interaction, established by imperial expansion, that the category of religion receives its significance. One could therefore argue that the modern category of religion was constructed in imperial encounters during Western expansion and that it transformed both Christianity and other religions such as Hinduism and Islam.« (van der Veer 2002, 176)
- 28 Es kann weiterhin angenommen werden, dass die Definition des Religionsbegriffs mit dem Ende der Kolonialzeit noch nicht abgeschlossen wurde. Auch heute noch zeugen Diskussionen um die Anerkennung verschiedener Gruppierungen wie Scientology oder der International Society for Krishna Consciousness (ISKCON) als ›Religionen‹ davon, dass der Begriff kontinuierlich ausgehandelt wird und sich der sozialen Realität immer wieder von neuem anpasst.
- 29 Diese Entwicklung des Religionsbegriffs in der Moderne wird von Autoren wie King, Balagangadhara und Staal zu wenig in die Überlegungen miteinbezogen. Sie selbst definieren Religion anhand des christlichen Modells, welches sie kritisieren. Das Problem liegt weniger am Konstrukt selbst als vielmehr darin, dass die Autoren vergessen, dass es

sich dabei um ein Konstrukt handelt, das auch veränderbar ist (vgl. Sweetman 2003b, 351).

- 30 In der Religionswissenschaft gibt es keinen direkten Zugang zur Realität. Auch Religionswissenschaftler müssen sich zur Vermittlung ihrer Ideen der Sprache als Medium bedienen. Alle sprachlichen Begriffe sind jedoch nichts anderes als Konstruktionen, welche die Weltanschauung reflektieren, in der sie formuliert werden. Daher lässt es sich nicht vermeiden, dass es bei der Anwendung des im Westen entstandenen Religionskonzepts auf den indischen Kontext zu Verzerrungen kommt (vgl. Sweetman 2003a, 165-166). Gleiches gilt aber auch für Konzepte wie ›Wissenschaft‹, ›Politik‹ oder ›Tradition‹.
- 31 Daher lautet die Frage, die sich für die Religionswissenschaft stellt: Handelt es sich beim Religionsbegriff um ein nützliches Analyseinstrument? Die Tatsache, dass es vielen Autoren schwer fällt, eine gute Alternative für den Religionsbegriff zu finden (›the so-called religions‹, ›what is now called ›religious‹ tradition‹ etc., vgl. Sweetman 2003b, 344), ist ein Hinweis darauf, dass es derzeit an geeigneteren Ausdrücken fehlt.
- 32 Wie im folgenden Kapitel ausgeführt wird, muss die weitere Verwendung von westlichen Begriffen in der Religionswissenschaft nicht zwangsläufig zu einer ›Verwestlichung‹ außereuropäischer Traditionen führen. Denn selbst unter hegemonialen Verhältnissen haben Gesellschaften einen gewissen kreativen Handlungsspielraum bei der Aneignung von zunächst fremden Kulturelementen und Konzepten.

Die Theorie der kulturellen Aneignung

- 33 Bis Anfang der 1990er Jahren bestand in der kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschung Konsens darüber, dass sich mit der Diffusion von westlichen Kulturelementen andere Kulturen der westlichen Gesellschaft immer mehr angleichen würden. Vor allem die marxistische Sichtweise, welche auch in den postkolonialen Hinduismusdiskurs eingeflossen ist, beschrieb die nicht-westlichen Gesellschaften vorwiegend als Opfer der westlich-kapitalistischen Expansionsbestrebungen. Erst mit der Vertiefung der empirischen Erforschung der Globalisierungsprozesse wurden die Strategien zur Erhaltung der Eigenständigkeit, selbst in hegemonialen Verhältnissen, wiederentdeckt (vgl. Verne 2007, 229).
- 34 Die These der zunehmenden Verwestlichung der Welt, auch als ›Homogenisierungsthese‹ bezeichnet, wird heute in den Kultur- und Sozialwissenschaften vermehrt in Zweifel gezogen (vgl. Hahn 2005, 99-100). Stattdessen wird versucht, mit einer genaueren Untersuchung der aneignenden Gesellschaften die lokalen Interpretationen globaler Phänomene zu erforschen.⁷ Im postkolonialen Hinduismusdiskurs kommt diese Perspektive jedoch etwas zu kurz.
- 35 Autoren, welche, wie Richard King, vom postkolonialen Paradigma geprägt sind, fokussieren zu stark koloniale Machtverhältnisse und lassen dabei außer Acht, dass die südasiatische Bevölkerung selbst unter der Kolonialherrschaft einen gewissen Spielraum hatte, um Konzepte und Ideen aus dem Westen anzunehmen, umzuformen oder sogar zu verwerfen.⁸ Daher ist es sinnvoll, die handlungsorientierte Perspektive des Aneignungskonzepts in diesen Diskurs einzuführen. Sie ermöglicht es, den Ideenaustausch in der Kolonialzeit differenzierter zu betrachten und nicht als bloße ›Homogenisierung‹ oder ›Verwestlichung‹ nicht-westlicher Gesellschaften.

- ³⁶ Die ersten Theorien zur Diffusion von kulturellen Elementen, wie der Diffusionismus des Begründers der Anthropogeographie Friedrich Ratzel (1891) oder die Kulturkreislehre des Archäologen und Ethnologen Leo Frobenius (1933), konzentrieren sich auf die Migration von Kulturelementen über kulturelle Grenzen hinweg, wobei Kulturen noch als voneinander unabhängige und in sich geschlossene Systeme betrachtet werden. Jüngere Globalisierungstheorien, wie die Hybridisierung und Kreolisierung, überwinden dieses Paradigma der statischen Kultur, indem sie den Fokus auf die Vermischung von kulturellen Praktiken legen. Jedoch gehen sie, ähnlich wie Richard King, von einer automatischen Adaption aus, und vernachlässigen dabei die Handlungsperspektive und die individuellen Strategien der lokalen Akteure (vgl. Schneider 2006, 19; Hahn 2008, 197).
- ³⁷ Hans Peter Hahn versucht mit seinem Entwurf des Aneignungskonzepts diese Lücke zu schließen. Er will nicht nur den makrosoziologischen Wandel von Gesellschaften erforschen, die kulturelle Elemente aus anderen Gesellschaften empfangen, sondern er versucht vielmehr, aus der Perspektive der aneignenden Protagonisten aufzuzeigen, wie kulturelle Elemente ausgewählt, transformiert und in die lokale Gesellschaft integriert werden. Dabei zeigt sich, dass sich für die aneignende Bevölkerung selbst unter einem starken Machtgefälle Möglichkeiten ergeben, bei der Appropriation von Kulturelementen eine gewisse Selbstbestimmung zu bewahren (vgl. Hahn 2008, 197), sodass in Folge des Aneignungsprozesses durch Umdeutung und Neuinterpretation des ursprünglich Fremden etwas ›authentisch‹ Lokales entsteht.

Die kulturelle Aneignung nach Hahn

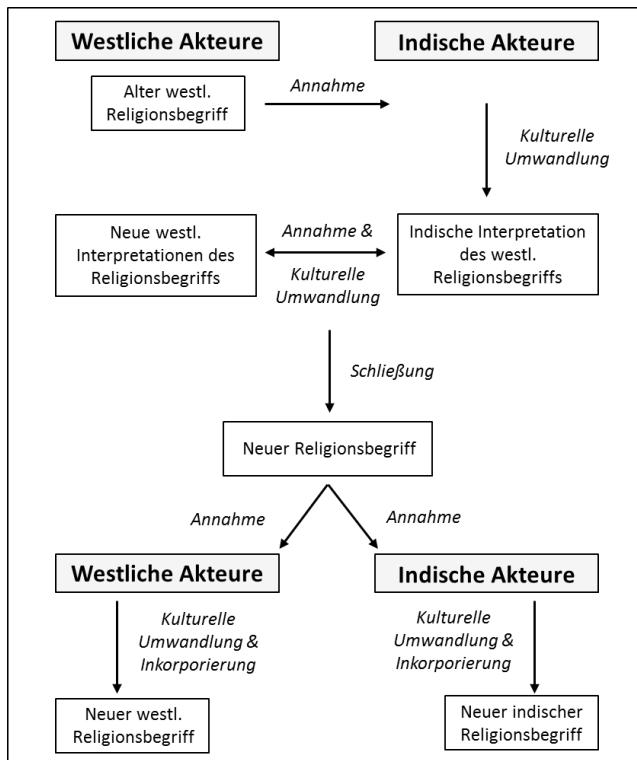
- ³⁸ Heute sind globale Güter, Ideen, Konzepte und Institutionen so weit verbreitet, dass beinahe jedes Individuum und jede Gesellschaft davon betroffen ist. Das Vorhandensein dieser Kulturelemente allein lässt aber noch keinen Rückschluss auf deren Bedeutung innerhalb der Gesellschaft zu, welche sich diese angeeignet hat (vgl. Hahn 2005, 11). Bedeutung und Verwendung von Kulturelementen, die sich auf dem gesamten Globus in verschiedenen Gesellschaften antreffen lassen, sind bei genauerer Betrachtung nicht überall dieselben, da sie von den Akteuren an verschiedenen Orten unterschiedlich angeeignet werden (vgl. Dobler 2004, 360).
- ³⁹ Wenn ein neues Kulturelement in eine Gesellschaft eintritt, sind verschiedene Bedeutungs- und Verwendungsmuster denkbar. Erst im Laufe der Zeit ergibt sich ein gesamtgesellschaftlicher Konsens. Diesen Prozess der kulturellen Aneignung beschreibt Hahn in sechs Schritten (Annahme, Umgestaltung, Benennung, kulturelle Umwandlung, Inkorporierung und Traditionalisierung; vgl. Hahn 2005, 102-104), wobei er gleichzeitig festhält, dass es sich dabei nicht um einen linearen Prozess handelt, und manche Schritte ausgelassen oder auch mehrfach wiederholt werden können (vgl. Hahn 2004, 222).
- ⁴⁰ Hahn hat sein Konzept ursprünglich zur Erklärung des sozialen Wandels entworfen, der mit der Diffusion von materiellen Kulturgütern einhergeht. Seine Theorie lässt sich – wie nachfolgend genauer ausgeführt wird – auch auf immaterielle Kulturelemente wie Ideen, Konzepte oder Religionsdefinitionen anwenden.⁹
- ⁴¹ Am Anfang jeder Aneignung steht die *Annahme* eines fremden Kulturelements. Darauf folgt in der Regel eine *Umgestaltung*, welche von unterschiedlichem Ausmaß sein kann. Bei immateriellen Kulturelementen kann die *Umgestaltung*, beispielsweise durch das Übersetzen von Texten oder Begriffen in eine andere Sprache, hervorgerufen werden, wobei sich neue Bedeutungsspektren eröffnen können. Ein prominentes Beispiel hierfür

ist die Übersetzung des buddhistischen Sanskrit-Kanons ins Chinesische, wo das Konzept *nirvāna* (= Verlöschen) mit dem taoistischen Begriff *dào* (= Weg) gleichgesetzt wurde. Dasselbe gilt aber auch für die Übertragung der vedischen Texte in europäische Sprachen, in denen Begriffe wie *moksha* oder *ātman* aufgrund der kulturellen Prägung mit ursprünglich christlichen Begriffen wie Erleuchtung, Erlösung bzw. Seele übersetzt wurden.

- 42 In Folge der Umgestaltung kann es auch zu einer *Umbenennung* des auswärtigen Dinges¹⁰ kommen. Mit dem neuen Namen wird das fremde Kulturelement gleichzeitig zu einer bereits bestehenden Klasse von Dingen zugeordnet (vgl. Hahn 2005, 103). Bei der Aneignung der indischen Traditionen durch die Europäer zeigt sich dies zum Beispiel darin, dass jene im Verlauf der Zeit zur Kategorie der ›Religionen‹ hinzugezählt wurden, einer Kategorie, die es in dieser Form im südasiatischen Raum vor der verstärkten Beeinflussung durch europäische Kolonialmächte nicht gegeben hatte.
- 43 Die Umbenennung stellt den Beginn der *kulturellen Umwandlung* dar. In diesem Prozess werden dem auswärtigen Ding kulturspezifische Bedeutungen und Verwendungszwecke zugeschrieben. Bei materiellen Gütern wird beispielsweise ausgehandelt, welche Bevölkerungsgruppe (nach Status, Alter oder Geschlecht) sie zu welchem Zweck benutzen darf (vgl. Hahn 2005, 103). Auch bei Immateriellem bietet die kulturelle Umwandlung den Aneignenden einen Interpretationsspielraum an, der neue Definitionen ermöglicht.¹¹ Sobald ein gesellschaftlicher Konsens über die Bedeutungszuschreibungen entstanden ist, stellt sich eine Schließung ein, und das einst Fremde wird als an die lokalen Gegebenheiten angepasst empfunden (vgl. Hahn 2005, 103).
- 44 Neben dem Erwerb ist die kulturelle Umwandlung der einzige Teilschritt des Aneignungsprozesses, der ohne Ausnahme bei jeder Appropriation stattfindet. Es scheint ausgeschlossen zu sein, dass ein Ding von einer Gesellschaft in eine andere übertragen wird, ohne dass sich durch die Zuordnung in ein bereits bestehendes Weltanschauungssystem neue Interpretationen ergeben. Selbst wenn die aneignenden Subjekte die überbringende Gesellschaft bei der Verwendung des neuen Kulturelements bewusst nachahmen sollten, wird sich bei genauerer Betrachtung zeigen, dass auch hier etwas Neues entstanden ist (vgl. Hahn 2005, 105).
- 45 Laut Hahn ist die kulturelle Umwandlung der Schlüssel zum Verständnis der gesellschaftlichen Kreativität, der erklärt, weshalb, trotz der weltweiten Verbreitung von gleichen Konsumgütern, Ideen und Konzepten, die kulturelle Vielfalt auch in einer globalisierten Welt Bestand haben wird (vgl. Hahn 2004, 216–217). Dieses Bewusstsein für die kreative Aneignung fremder Kulturelemente durch kulturelle Umwandlung fehlt bei den oben genannten Autoren, die von einer einseitigen Konstruktion des Hinduismus durch westliche Akteure ausgehen.
- 46 Im Verlauf der – mit der kulturellen Umwandlung teilweise einhergehenden – *Inkorporierung* erlernen die aneignenden Subjekte in alltäglichen Situationen den Gebrauch vom fremden Kulturelement. Dabei handelt es sich um das Erlernen der Fähigkeit, richtig mit dem ursprünglich Fremden umzugehen. Wobei der ›richtige‹ Umgang nicht aus der Perspektive der überbringenden Gesellschaft definiert wird, sondern durch den neuen Konsens in der Empfängergesellschaft. Durch den Prozess der Inkorporierung verändern sich die Verhaltensmuster der Subjekte und damit geht auch eine Veränderung der Wahrnehmung der eigenen Gesellschaft einher. Handlungs- und Denkmuster, die vorher als normal galten, können nun plötzlich als falsch, überholt oder als altmodisch angesehen werden (vgl. Hahn 2005, 103).

47 Diese Erkenntnis lässt sich auch auf die Veränderungen übertragen, die europäische Konzeptionen während der Kolonialzeit erfahren haben. Hahn weist in seiner Theorie der kulturellen Aneignung darauf hin, dass westliche Konzepte, wie der Religionsbegriff, während der Kolonialherrschaft vermutlich nicht einseitig von westlichen Akteuren auf indische übertragen wurden. Vielmehr muss, angesichts der Aneignungstheorie, angenommen werden, dass die verschiedenen involvierten Akteure (Missionare, Brahmanen, Orientalisten etc.) den Begriff in einem dialogischen Austauschprozess zunächst neu ausgehandelten. Dabei widerfuhr ihm durch die Begegnung mit den indischen Traditionen eine kulturelle Umwandlung. In einem zweiten Schritt wurde das neu definierte Konzept sowohl im Westen als auch in Asien verbreitet und vermutlich auf ähnliche Weise wiederum an die jeweiligen Gegebenheiten angepasst, bevor es schließlich von einem Großteil der Bevölkerung inkorporiert wurde (vgl. Abb. 2). Durch die Übernahme des neuen Religionskonzeptes stand fortan sowohl den westlichen wie auch den südasiatischen Gesellschaften eine neue semantische Kategorie zur Verfügung, mit deren Hilfe sie ihre eigenen Traditionen aus einem neuen Blickwinkel interpretieren konnten.¹²

Abb. 2: Schematische Darstellung des Aneignungsprozesses des Religionsbegriffs.

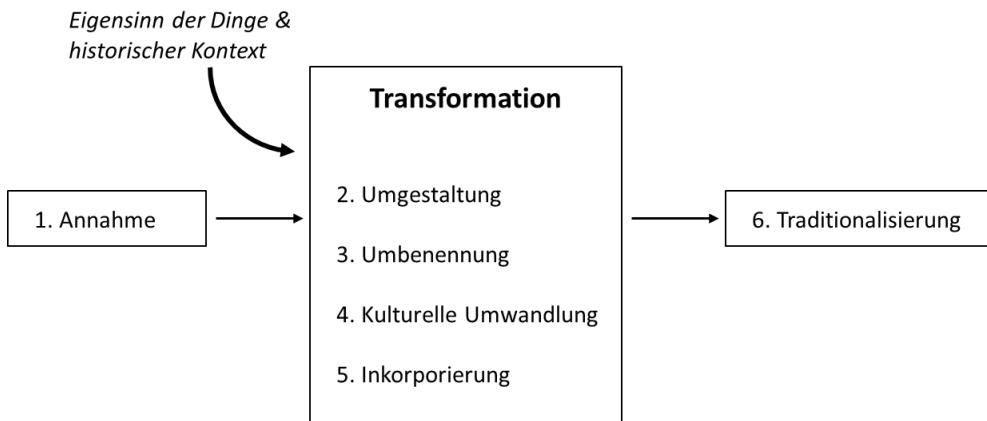


48 Nachdem sich in einer Gesellschaft über einen längeren Zeitraum hinweg ein Konsens über dessen Bedeutung und Verwendungszwecke gebildet hat, kann es zu einer *Traditionalisierung* des ehemals fremden Kulturelements kommen. Nicht alles, was von außen in eine Gesellschaft eintritt, wird traditionalisiert, und selbst Traditionalisiertes ist weiterhin einem oft langsamen, jedoch steten Bedeutungswandel unterworfen, der einhergeht mit dem intrinsischen sozialen Wandel und den Veränderungen der Gesellschaft, welche durch die Aneignung neuer auswärtiger Kulturelemente hervorgerufen werden. Der Aneignungsprozess ist daher nie abgeschlossen. Bedeutungen

und Verwendungszwecke können sich im Laufe der Zeit immer wieder verändern und sich dem Kontext der Empfängergesellschaft von neuem anpassen (vgl. Hahn 2005, 106).

- 49 Kulturelemente, die von einer Gesellschaft in eine andere übertragen werden, besitzen aber auch einen Eigensinn, der die Bedeutungs- und Verwendungszuschreibungen für die aneignenden Subjekte einschränkt (vgl. Spittler 2002, 17-18). Je kleiner der kreative Spielraum ist, desto weniger kann das Kulturelement der aneignenden Gesellschaft angepasst werden, und desto mehr müssen sich die Aneignenden dem fremden Kulturelement anpassen (vgl. Abb. 3).

Abb. 3: Der Aneignungsprozess, leicht modifiziert nach Hahn (vgl. 2005, 102).



- 50 In diesem Zusammenhang müssen auch der historische Kontext und – in Bezug auf Indien während der Kolonialzeit – das Machtgefälle zwischen den sozialen Akteuren in die Überlegungen miteinbezogen werden. Denn insbesondere bei immateriellen Dingen, welche auf sehr unterschiedliche Weise angeeignet werden können, können die Überbringer den Aneignungsprozess über strukturelle Gewalt bis zu einem gewissen Grade beeinflussen und somit den ›Eigensinn‹ des Kulturelements verstärken. Dadurch verkleinert sich der kreative Spielraum für die Empfänger, was wiederum eine größere Veränderung der Empfängergesellschaft nach sich zieht.

- 51 Dies ist eine der Hauptursachen dafür, dass die Einführung von Konzepten wie ›Hinduismus‹ oder ›Religion‹ in Indien zu einer ausgeprägten Veränderung der Religionslandschaft führte, und einer der zentralen Punkte, den King in seinen Schriften an diesem kolonialen Austauschprozess scharf kritisiert. King lässt dabei allerdings außer Acht, dass das Ergebnis der Aneignung immer eine lokale Interpretation des ehemals Fremden darstellt, welches von den Aneignenden als etwas Lokales empfunden wird (vgl. Hahn 2005, 103). Es ist daher anzunehmen, dass die beiden Begriffe ›Hinduismus‹ und ›Religion‹ in indischen Alltagsgesprächen mit anderen Bedeutungszuschreibungen und Konnotationen verbunden werden als im westlich geprägten wissenschaftlichen Diskurs.

13

- 52 Wissenschaftliche und populäre Konzepte von ›Religion‹ bzw. ›Hinduismus‹ interagieren in steter Wechselwirkung miteinander. Wie nachfolgend an zwei Beispielen der Aneignung des nach-kolonialen Hinduismusdiskurses veranschaulicht wird, weist aber vieles darauf hin, dass diese gegenseitige Beeinflussung unausweichlich ist und auch bei anderen wissenschaftlichen Konzeptualisierungen stattfinden würde, wenn zum Beispiel indische Religionen nicht mehr unter dem Begriff ›Hinduismus‹ zusammengefasst oder als ›Traditionen‹ bezeichnet würden.

Die Aneignung des nach-kolonialen Hinduismusdiskurses

- 53 Richard King schreibt in der Schlussfolgerung zum 5. Kapitel seines Werkes *Orientalism and Religion* Folgendes in Bezug auf die Essenz des modernen Hinduismus:

»My thesis in this chapter has been that this ›essence‹ did not exist (at least in the sense in which Western Orientalists and contemporary Hindu movements have tended to represent it) until it was invented in the nineteenth century. In so far as such conceptions of Indian culture and history prevail and the myth of ›Hinduism‹ persists, contemporary Indian identities remain subject to the influence of a Westernizing and neo-colonial (as opposed to truly postcolonial) Orientalism.« (King 1999a, 117)

- 54 Mit diesen Worten kritisiert King, dass die europäische Sichtweise auf den Hinduismus das heutige Verständnis der indischen Identitäten prägte. Im Folgenden möchte ich argumentieren, dass auch die nach-koloniale religionswissenschaftliche Forschung nicht in einem Vakuum stattfindet, sondern das aktuelle indische Selbstverständnis in ähnlicher Weise prägt, wie dies der koloniale Diskurs tat. Nach- und postkoloniale Paradigmen der Hinduismusforschung sind längst in Indien angekommen und von jüngeren ›hinduistischen‹ Bewegungen aufgenommen worden. So lehnten beispielsweise Gurus wie Prabhupada (ISKCON) und Dayananda Saraswati in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Zugehörigkeit zum Hinduismus explizit ab und suchten stattdessen eine Anbindung an ›traditionellere‹ – das heißt nicht europäisch beeinflusste – vorkoloniale indische Traditionen.
- 55 Prabhupada begründete seine Ablehnung der Bezeichnung ›Hinduismus‹ mit den beiden Argumenten, dass ›Hindu‹ einerseits kein einheimischer indischer Begriff, sondern eine Fremdbezeichnung ist, und dass seine Lehre des Krishna-Bewusstseins ein universelles System darstellt, das über den Religionen steht (vgl. Neubert 2010, 32-33). Vermutlich aufgrund dieser Argumentation stand auf der ISKCON-Webseite bis 2003 der Vermerk:
- »Heute bezieht sich der Sammelbegriff Hinduismus auf alle möglichen religiösen Strömungen und Traditionen in Indien, die vedischen Ursprungs sind. In diesem Sinn ist die ISKCON nicht eine Bewegung des Hinduismus, sondern vertritt die ursprüngliche Krishna-Religion der vedischen Kultur, aus der sich später die hinduistischen und auch die buddhistischen Strömungen entwickelten. Andererseits stellt die Krishna-Religion heute eine der Hauptströmungen des Hinduismus dar und viele Millionen Hindus sind Geweihte Krishnas.« (ISKCON 2003)
- 56 Hier spiegelt sich der nach-koloniale wissenschaftliche Hinduismusdiskurs wider, der von der ISKCON kreativ angeeignet wurde. Die Tatsache, dass es sich bei ›Hindu‹ um eine Fremdbezeichnung handelt, ist bereits seit dem 19. Jahrhundert bekannt, dennoch störten sich Vertreter dieser Tradition wie Vivekananda und Mohandas Karamchand Gandhi zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch nicht daran. Es scheint, dass sich jüngere Strömungen erst ab dem Zeitpunkt von dem Begriff zu distanzieren begannen, als von verschiedenen öffentlichen Akteuren die These vertreten wurde, dass es sich selbst bei den Lehren des modernen Hinduismus um eine britische Konstruktion handelt.
- 57 Obwohl Prabhupada den Begriff ›Hinduismus‹ ablehnte und auf eine vorkoloniale Glaubensschule rekurrierte (vgl. Prabhupada 1968), kann bei ISKCON nicht von einer ›traditionellen indischen Bewegung‹ gesprochen werden. Es handelt sich vielmehr um eine moderne religiöse Bewegung, die an alte Traditionen anknüpft, aber viele neue Elemente beinhaltet. Traditionellerweise hätte es sich für einen indischen Swami nicht

geschickt, das brahmanische Tabu zu ignorieren und die ›schwarzen Wasser‹ (den indischen Ozean) zu überqueren, um überall auf der Welt neben Männern bestimmter Kasten auch Frauen und Kastenlose in die Geheimnisse der Veden einzuweihen (vgl. Wilke 2003, 324).

- 58 Auch konnte die ISKCON im Laufe ihrer Entwicklung nicht ignorieren, dass vor allem in der Diaspora ein Großteil der Inder, welche ISKCON-Tempel besuchten, sich selbst – weiterhin geprägt vom kolonialen Hinduismusdiskurs – als ›Hindu‹ verstand. Die global agierende Organisation reagierte darauf, indem sie sich nach dem Ableben von Prabhupada der ›hinduistischen Ökumene‹ annäherte und den Begriff ›Hinduismus‹ letztlich doch akzeptierte (vgl. Neubert 2010, 33-34). ISKCON konnte sich den nach-kolonialen Diskurs also nicht bedingungslos aneignen, da das orientalistische Paradigma der hinduistischen Weltreligion bei vielen ihrer indischen Devotees bereits verankert war. Sie musste daher einen kreativen Weg finden und eine neue Form des ›Hinduismus‹ kreieren, die einerseits dem wissenschaftlichen Diskurs und andererseits den Bedürfnissen indischer Devotees gerecht wurde.
- 59 Ein weiteres Beispiel für die Aneignung des nach-kolonialen Wissenschaftsdiskurses stellt die Hinduismusinterpretation von Dayananda Saraswati dar. Ähnlich wie Prabhupada distanziert er sich vom modernen Verständnis des Hinduismus und sieht sich als Vertreter der ursprünglich vedischen Tradition. Dennoch ist auch er in der Verbreitung seines Wissens modern, was sich neben der Form der Unterweisung unter anderem auch in einer Psychologisierung seiner Lehren ausdrückt (vgl. Wilke 2003, 338-342).
- 60 In seinem Verständnis der Veden unterscheidet er sich jedoch wesentlich von Prabhupada. Während dieser sich an dem dualistisch geprägten Gaudiya-Vishnuismus des Caitanya Mahaprabhu orientiert und Krishna als persönliche Gottheit verehrt (vgl. Prabhupada 1968), interpretiert Dayananda Saraswati in der Advaita-Tradition Shankaras die Veden monistisch (vgl. Wilke 2003, 332). Diese beiden ›hinduistischen‹ Bewegungen sind aktuelle Beispiele dafür, wie durch den kreativen Spielraum im Aneignungsprozess auch in einer globalisierten Welt unterschiedliche Interpretationen desselben Gegenstandes Bestand haben können.
- 61 Hätte King mit seiner These Recht, dass sich die indischen Traditionen durch den europäischen Einfluss einander angleichen würden, dürfte es heute nicht mehr zur Entstehung neuer Lehren kommen, die sich so stark voneinander unterscheiden, wie jene von Prabhupada und Dayananda Saraswati. Mit ihrer handlungsorientierten Perspektive, welche die Aneignenden nicht bloß als Spielball externer Mächte, sondern als handelnde Subjekte betrachtet, kann die Aneignungstheorie von Hahn genau dies erklären.

Schlussfolgerungen

- 62 Alle Religionen entstehen in einem spezifischen historischen und sozialen Kontext, der sie prägt. Ihre Anhänger reagieren von Beginn an durch die Aneignung fremder Kulturelemente oder durch bewusste Abgrenzung gegenüber anderen Traditionen auf den Wandel dieses Kontextes. Dieser diskursive Prozess wird von den Gläubigen nicht als Zwang empfunden, da er in hohem Maße von ihrer eigenen Kreativität gesteuert wird. Aus diesem Grund wäre es irreführend zu behaupten, dass etwas ›Authentisches‹ entsteht, wenn versucht wird, dieser Tendenz entgegen zu wirken oder vergangene Traditionen wiederzubeleben. Durch den veränderten sozialen, historischen und

- technologischen Kontext im 21. Jahrhundert ist es einem Südasiaten heute unmöglich, seine Religion so zu leben wie im 17. oder 18. Jahrhundert.
- 63 Da Religionen stets in Wechselwirkung mit ihrem historischen und sozialen Kontext entstehen, sind sie von Anfang an in einem gewissen Sinne synkretistisch. Wenn nun der moderne Hinduismus als Konstruktion bezeichnet wird, dann wird dadurch impliziert, dass der vorkoloniale ›Hinduismus‹ reiner oder authentischer gewesen sei. Dabei war auch dieser lediglich die indische Antwort auf den Kontext des 18. Jahrhunderts, die sich bereits erheblich von den Traditionen der frühen vedischen Zeit unterschied.¹⁴ Gewiss haben die indischen Traditionen während der Kolonialzeit durch verschiedenste von außen angestoßene Veränderungen, wie die Übertragung des Religionsbegriffs oder die Zusammenfassung der indischen Traditionen unter dem Begriff ›Hinduismus‹, einen starken Wandel durchlaufen. Die sozialen und kulturellen Prozesse, die diesem Wandel zugrunde liegen, sind jedoch dieselben wie in vorkolonialer Zeit.
- 64 King scheint den ›postkolonialen Hinduismus‹ normativ als etwas Besseres zu verstehen als den sogenannten ›Neohinduismus‹ der Kolonialzeit. Womit aber wird diese Aussage legitimiert? Ist der ›postkoloniale Hinduismus‹ wirklich näher an seinem vorkolonialen Vorgänger? Oder ist er nicht viel mehr erneut geprägt von den Ideen vorwiegend westlich sozialisierter Wissenschaftler?
- 65 Selbst wenn sich im wissenschaftlichen Diskurs der Konsens durchsetzen würde, dass ›Hinduismus‹ als Begriff abgeschafft wird und die indischen Traditionen fortan nicht mehr Religionen genannt werden sollen, so würde in Indien nicht der Zustand von vor 1800 wiedereingeführt werden, sondern es würde etwas völlig Neues entstehen, das sowohl den orientalistischen Diskurs der Kolonialzeit wie auch den postkolonialen Paradigmenwechsel mitreflektiert und an den Kontext des 21. Jahrhunderts anpasst.
- 66 Fitzgerald, der der Übertragung des Religionsbegriffs auf asiatische Traditionen ähnlich kritisch gegenübersteht wie King (vgl. Fitzgerald 2000), argumentiert in einer seiner älteren Publikationen, dass es keine Einheit zwischen den verschiedenen Ablegern einer religiösen Strömung in unterschiedlichen Regionen der Welt ist, weshalb zum Beispiel ISKCON in Süden England nicht dasselbe ist wie in Bengal oder in Kalifornien. Wer Religionen laut Fitzgerald nicht in ihrem sozio-historischen Kontext studiert, sondern davon ausgeht, dass sie soziale Gruppen transzendentieren, der ist von einem »essentialistischen theologischen Konzept« geprägt (vgl. Fitzgerald 1990, 111). Diese Feststellung lässt sich aber auch auf die Verwendung von Begriffen wie ›Religion‹ oder ›Hinduismus‹ übertragen. Es kann nicht davon ausgegangen werden, dass diese im Punjab dasselbe bedeuten wie in Süden Indien, in Surinam oder im westlich dominierten religionswissenschaftlichen Diskurs. Wer so argumentiert, geht davon aus, dass diesen Wörtern (*signifiants*) gewisse Bedeutungen (*signifiés*) inhärent sind. Dies ist jedoch nicht der Fall. Vielmehr sind die Bedeutungszuschreibungen geprägt durch den soziohistorischen Kontext, in dem sie formuliert werden, und in jeder Generation werden sie wieder neu ausgehandelt.
- 67 Um diesen lokalen Aneignungsprozessen auf den Grund zu gehen, eignet sich das oben vorgestellte Konzept von Hahn: Es stellt mit seinem handlungsorientierten, akteurszentrierten Ansatz eine gute Ergänzung zum bisherigen Hinduismusdiskurs dar. Mit seiner Hilfe lässt sich aufzeigen, dass sich bei der Übertragung von Kulturelementen von einer Gesellschaft auf eine andere stets neue Interpretationsspielräume eröffnen, mit deren Hilfe das Fremde in die lokale Gesellschaft integriert werden kann.

BIBLIOGRAPHY

- Balagangadhara, S. N. 1994. »The Heathen in his Blindness...«: Asia, the West, and the Dynamic of Religion. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill.
- Becke, Andreas. 1996. *Hinduismus zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Dobler, Gregor. 2004. Bedürfnisse und der Umgang mit Dingen. Eine historische Ethnographie der Ile d'Ouessant, Bretagne 1800-2000. Berlin: Reimer.
- Fitzgerald, Timothy. 1990. »Hinduism and the ›World Religion‹ Fallacy«. *Religion* 20 (2): 101-118.
- Fitzgerald, Timothy. 2000. *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Frobenius, Leo. 1933. Kulturgeschichte Afrikas: Prologomena zu einer historischen Gestaltlehre. Frankfurt: Frobenius Institut.
- Gelders, Raf, und S. N. Balagangadhara. 2011. »Rethinking Orientalism: Colonialism and the Study of Indian Traditions«. *History of Religions* 51 (2): 101-128.
- Ghent University. O.J. Professor Balu. Letzter Zugriff: 19.11.2015. <http://www.cultuurwetenschap.be/pages/annex-01>
- Hahn, Hans Peter. 2004. »Global Goods and the Process of Appropriation«. In *Between Resistance and Expansion*. Hrsg. von Peter Probst, und Gerd Spittler, 211-229. Münster: Lit.
- Hahn, Hans Peter. 2005. *Materielle Kultur. Eine Einführung*. Berlin: Reimer.
- Hahn, Hans Peter. 2008. »Diffusionism, Appropriation and Globalization. Some Remarks on Current Debates in Anthropology.« *Anthropos* 103 (1): 191-202.
- Internationale Gesellschaft für Krishna-Bewusstsein (ISKCON). 2003. Kultureller Hintergrund der Hare-Krishna-Bewegung. Letzter Zugriff: 03.10.2012. <http://www.iskcon.de/iskcon/iskcon.htm>
- Jacobs, Stephen. 2010. *Hinduism Today*. London: Continuum.
- Jones, Kenneth W. 1989. *The new Cambridge History of India*. Bd. III. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- King, Richard. 1999a. Orientalism and Religion: Post-colonial Theory, India and ›the mystic East‹. London: Routledge.
- King, Richard. 1999b. »Orientalism and the modern Myth of Hinduism.« *Numen* 46 (2): 146-185.
- Knott, Kim. 2009. *Der Hinduismus*. Stuttgart: Reclam.
- Lorenzen, David N. 2006. *Who invented Hinduism?* New Dehli: Yoda Press.
- Neubert, Frank. 2010. Krishnabewusstsein. Die International Society for Krishna Consciousness (ISKCON) – »Hare-Krishna-Bewegung«. Marburg: Remid.
- Prabhupada, A. C. Bhaktivedanta Swami. 1968. *Teachings of Lord Chaitanya*. New York: International Society for Krishna Consciousness.
- Ratzel, Friedrich. 1891. »Die afrikanischen Bögen, ihre Verbreitung und Verwandtschaften«. Abhandlungen der Philologisch-historischen Classe der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 13: 291-346.

- Schneider, Arnd. 2006. *Appropriation as Practice: Art and Identity in Argentina*. New York: Palgrave Macmillan.
- Spittler, Gerd. 2002. »Globale Waren – Lokale Aneignungen.« In *Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen*. Hrsg. von Brigitta Hauser-Schäublin, und Ulrich Braukämper, 15-29. Berlin: Reimer.
- Staal, Frits. 1989. *Rules Without Meaning: Ritual, Mantra and the Human Sciences*. New York: Peter Lang.
- Sweetman, Will. 2001. »Unity and Plurality: Hinduism and the Religions of India in Early European Scholarship«. *Religion* 31: 209-224.
- Sweetman, Will. 2003a. *Mapping Hinduism. »Hinduism« and the Study of Indian Religions, 1600-1776*. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen.
- Sweetman, Will. 2003b. »»Hinduism« and the History of ›Religion‹: Protestant Presuppositions in the Critique of the Concept of Hinduism«. *Method & Theory in the Study of Religion* 15: 329-353.
- University of Glasgow. O.J. Richard King. Letzter Zugriff: 21.04.2012. <http://www.gla.ac.uk/schools/critical/staff/richardking/>
- University of Kent. O.J. Professor Richard King. Letzter Zugriff: 18.11.2015. <http://www.kent.ac.uk/secl/thrs/staff/king.html/>
- University of Otago. O.J. Will Sweetman. Letzter Zugriff: 16.11.2015. <http://www.otago.ac.nz/religion/staff/sweetman.php>
- Veer, Peter van der. 2002. »Religion in South Asia.« *Annual Review of Anthropology* 31: 173-187.
- Verne, Markus. 2007. »Die Rückkehr kultureller Stimmigkeit. Eine Kritik des Aneignungskonzepts - nicht nur in Hinblick auf den Verlauf von Mikrokreditprojekten.« *Sociologus* 57 (2): 227-265.
- Wilke, Annette. 2003. »Der vedische Weltbürger. Zur Globalisierung der Advaitavedanta-parampara zwischen Traditionalismus und Auto-Orientalismus«. In *Religion im Spiegelkabinett*. Hrsg. von Peter Schalk, 321-356. Uppsala: Uppsala Universitet.

NOTES

1. Richard King hat vor seiner Promotion in Religious Studies Philosophie und Theologie studiert (vgl. University of Glasgow o.J.). Seit 2012 ist er Professor für Buddhist and Asian Studies an der University of Kent (vgl. University of Kent o.J.).
2. Um die Lesbarkeit des Textes zu erleichtern, wird in diesem Artikel für personenbezogene Bezeichnungen generell das generische Maskulinum verwendet. Alle Begriffe sind jedoch geschlechtsneutral zu verstehen, sofern sie nicht ausdrücklich spezifiziert werden.
3. Fitzgerald argumentiert anhand von Beispielen aus verschiedenen akademischen Disziplinen, dass die Übertragung des Religionsbegriffs auf außereuropäische Kulturen ungeeignet ist und ›Religion‹ daher keine nützliche analytische Kategorie darstellt (vgl. Fitzgerald 2000).
4. Balagangadhara ist heute Professor für vergleichende Kulturwissenschaften an der Universität Ghent (vgl. Ghent University o.J.). Er argumentiert, dass der ›Hinduismus‹ ein imaginäres Gebilde (›an imaginary entity‹, Balagangadhara 1994, 108) darstelle und die indischen Traditionen nicht als ›Religionen‹, sondern vielmehr als ›Weltanschauungen‹ bezeichnet werden müssten (vgl. Balagangadhara 1994, 353).

5. ›Nach-kolonial‹ wird in diesem Aufsatz in einem zeitlichen Sinne (das heißt in Bezug auf Indien für die Epoche ab 1947) verwendet, während das Adjektiv ›postkolonial‹ auf eine Prägung durch die postkolonialen Studien verweist.
6. Will Sweetman studierte Philosophie, Religious Studies und Theologie. Zurzeit ist er Dozent für asiatische Religionen an der neuseeländischen University of Otago (vgl. University of Otago o.J.).
7. Siehe zum Beispiel Spittler (2002) und Hahn (2008).
8. Zwar räumt King ein, dass indische Bewegungen, wie der Brahmo Samaj und der Arya Samaj, britische Sichtweisen auf den Hinduismus nicht nur aufnahmen, sondern auch für ihre eigene Agenda umzudeuten wussten. Er geht jedoch von einer passiven Adaption eines britischen Konzepts aus und vernachlässigt dabei den kreativen Spielraum, der das ehemals Fremde zu etwas Lokalem werden lässt (vgl. King 1999b, 151).
9. Dem Autor ist bewusst, dass Religionen nicht nur aus immateriellen Aspekten bestehen. Immaterielle Aspekte wie Religionsdefinitionen und Begrifflichkeiten hängen eng mit materiellen Elementen wie der religiösen Praxis und religiösen Kulturgütern zusammen. Wegen dieser engen Verflechtung ist bei der Aneignung von neuen Begriffen auch mit einer Beeinflussung materieller religiöser Aspekte zu rechnen. Aus Platzgründen wird im Rahmen dieses Artikels jedoch nur auf die Aneignung von Begrifflichkeiten genauer Bezug genommen.
10. Hahn benutzt zur Bezeichnung von materiellen und immateriellen Kulturelementen den Begriff ›Ding‹ (vgl. Hahn 2005, 9-10). Im vorliegenden Aufsatz werden die Begriffe ›Ding‹ und ›Kulturelement‹ synonym verwendet. Beide stehen sowohl für materielle wie immaterielle Aspekte einer Gesellschaft.
11. Dies zeigt sich beispielsweise bei den ›synkretistischen‹ Religionen Lateinamerikas.
12. Die Richtigkeit dieser These kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht abschließend verifiziert werden, dafür bedarf es weiterführender Analysen historischer Dokumente. Hinweise auf die kulturelle Umwandlung des Religionsbegriffs durch gegenseitige Beeinflussung der verschiedenen Akteure finden sich jedoch bei Sweetman (2001, 213-218).
13. Um diese These zu verifizieren, bedürfte es einer weiterführenden semantischen Analyse der Verwendung dieser Begriffe durch unterschiedliche Akteure.
14. Beispielsweise durch den Einfluss Adi Shankaras Neuinterpretation der Upanishaden im 8. und 9. Jahrhundert, oder durch die Traditionalisierung der Bhakti-Bewegung ab dem 12. Jahrhundert (vgl. Jones 1989, 11).

ABSTRACTS

Heute herrscht in der Religionswissenschaft ein weitgehender Konsens darüber, dass der ›Hinduismus‹ bei näherer Betrachtung ein Konglomerat aus verschiedensten religiösen Traditionen darstellt, das erst im 19. Jahrhundert unter diesem Begriff zusammengefasst wurde. Autoren wie Richard King (1999a) argumentieren, dass die Vereinheitlichung auf westliche Akteure zurückzuführen ist, die aufgrund ihres exklusivistischen jüdisch-christlichen Religionsverständnisses die Diversität südasiatischer Religionen nicht erkannten. Seit einigen Jahren mehren sich im wissenschaftlichen Diskurs Stimmen, die sich gegen die weitere Verwendung von vermeintlich westlichen Konzepten wie ›Religion‹ oder ›Hinduismus‹ zur Bezeichnung dieser Glaubensgemeinschaften aussprechen, um eine weitere »Verwestlichung« (King 1999a, 67) südasiatischer Traditionen zu vermeiden. Im vorliegenden Aufsatz soll eine alternative Sichtweise auf diese Problematik vorgestellt werden. Anhand der Theorie der

›kulturellen Aneignung‹ von Hans Peter Hahn (2005) wird argumentiert, dass die Verwendung westlicher Konzepte nicht zwangsläufig zu einer ›Verwestlichung‹ dieser Traditionen führt, da die aneignenden Akteure – selbst unter hegemonialen Bedingungen – stets einen kreativen Spielraum bei der Appropriation neuer Kulturelemente haben.

Today, there is a broad consensus in the field of religious studies that a closer examination reveals ›Hinduism‹ to be a conglomerate of different religious traditions, which were first assigned to this term in the 19th century. Authors such as Richard King (1999a) argue that this standardisation can be traced back to Western stakeholders, who, on the basis of their exclusivist Judeo-Christian viewpoint, did not recognise the diversity of the South-Asian religions. There has been an increase of this voice in academic discourse in recent years, which dismisses further use of alleged Western concepts, such as ›religion‹ or ›Hinduism‹, in the description of this faith community, in order to avoid further ›westernisation‹ (King 1999a, 67) of the South-Asian traditions. In this article, an alternative perception of this issue shall be presented. Based on the theory of ›cultural appropriation‹ from Hans Peter Hahn (2005), it is argued that the use of Western concepts does not necessarily lead to a ›westernisation‹ of a tradition, as the appropriating parties themselves invariably have creative leeway with regard to the adoption of new cultural elements, even in hegemonic conditions.

INDEX

Schlüsselwörter: Religionswissenschaft, Hinduismus, Religion, Aneignung, Indien

Keywords: Study of Religion, Hinduism, Religion, Appropriation, India

AUTHOR

SIMON FOPPA

Simon Foppa hat in Basel Ethnologie und Geographie und in Fribourg Religionswissenschaft studiert. Derzeit ist er Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut (SPI) in St. Gallen, wo er unter anderem an einer Studie über christliche Migrantengemeinden in der Schweiz arbeitet. Seine Forschungsinteressen liegen in der empirischen Erforschung von Phänomenen der Globalisierung und der Migration.
Kontakt: simon.foppa@spi-stgallen.ch