

FRANK HEIDEMANN

# Ethnologie

Eine Einführung

UTB basics

Vandenhoeck & Ruprecht



## 11 | Religionsethnologie

### Definition

„... eine Religion ist (1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“ (Geertz 1983: 48 [1966])

### Überblick

Bestimmung des  
Religiösen

E.B. Tylor, dem die erste wissenschaftliche Definition von Kultur zugeschrieben wird, definierte Religion kurz und bündig als „Glaube an geistige Wesen“ (Tylor 1871 [dt. 1873, I: 418]) und hat damit eine sehr weit gefasste Begriffsbestimmung vorgenommen, wie sie für ethnologische Untersuchungen in jedem Fall hilfreich ist. Religion kann nicht auf ihre ausdifferenzierten Varianten oder auf die Weltreligionen reduziert werden. Andererseits sollte nicht jede Glaubensvorstellung, etwa an die Selbstregulierung des Marktes oder die Determination durch Gene, als Religion bezeichnet werden. Es besteht in den meisten Diskussionszusammenhängen ein Einvernehmen darüber: was zur Religion zählt, obwohl dies von sprachlichen Unschärfen umgeben ist. Verwiesen wird meist auf die Attribute „übernatürlich“, „spirituell“, „numinos“, „transzendent“, auf „empirisch nicht nachweisbar“, oder auf „geistige Wesen“, „Gott“ und „Überbauphänomene“. Zu den frühen Untersuchungsgebieten der Religionsethnologie zählen die mythologischen Grundlagen einer Gesellschaft, der Glaube an „übernatürliche“ Kräfte und die auf das Numinose bezogenen Regeln, Normen und Rituale. Heute werden die Weltreligionen, vor allem in ihren synkretischen Formen, ebenso untersucht wie Revitalisierungs- bewegungen, religiöse Formen des Widerstands oder Neoschamanismus (Mischung 2007).

Eine einflussreiche Definition von Religion stammt von Clifford Geertz, der den von Max Weber formulierten Kulturbegriff – der den Menschen als gefangen in seinem selbstgewobenen Netz von Bedeutungen sieht – verwendet. In seinem einflussreichen *Essay Religion als kulturelles System* (Erstveröffentlichung 1966) erklärt er Schritt für Schritt die folgende Definition.

Mit dieser Definition von Religion führt Geertz die Dichotomie von „religiös und säkular“ oder „heilig und profan“ fort, die auch von Durkheim (2005 [1912]) als universale Abgrenzung von zwei fundamentalen Bereichen angesehen wurde. Unsere Vorstellungen von dieser Abgrenzung sind jedoch nach Talal

Asad erst im 17. Jahrhundert entstanden und würden weder dem europäischen Mittelalter noch den nichtstratatischen Gesellschaften gerecht. Asad sieht in unserem Religionsverständnis ein Produkt der Aufklärung, mit der sich ein vermeintlich rationaler Westen oder Norden vom vermeintlich religiös geprägten Osten oder Süden abgrenzt (Asad 1993). An dieser Stelle treten die bereits mehrfach angeschnittenen Probleme auf. Erstens: Definitionen sind vom eigenen kulturellen Hintergrund geprägt und beeinträchtigen den Blick auf das Fremde, doch ohne eine hinreichend klare Terminologie lassen sich keine nachvollziehbaren Aussagen formulieren. Zweitens: Aussagen sind niemals reine Beschreibungen, sondern zugleich Zuschreibungen, die Fremdvorstellungen in Abgrenzung zum Eigenen in einem asymmetrischen Machtverhältnis zugunsten des Verfässhers schaffen. Für die Ethnologie empfiehlt es sich daher, ausgehend von den spezifischen Materialien oder Fragestellungen, die Bestimmung des Religiösen für den jeweiligen Untersuchungskontext zu klären, anstatt neue Universaldefinitionen vorzuschlagen.

Probleme des  
Definiens



### 11.1 | Die Anfänge der Religionsethnologie

Möglichkeiten des Kulturvergleichs

Die Erforschung fremder Religionen hat im 19. Jahrhundert ein umfangreiches Korpus an exotisch anmutenden Beschreibungen hervorgebracht. Vergleichlich mit dem Bereich „Verwandtschaft“, der durch Terminologie und Regeln einen objektivierbaren Zugang ermöglicht, oder „Wirtschaft“, der man sich über die materielle Kultur und beobachtbare Dimensionen wie Technologie, Dienstleistungen, Handel und Konsum nähern kann, zeigen sich bei einer ersten Annäherung an den religiösen Bereich nennenswerte Hürden. Religion äußert sich zwar – wie andere Bereiche auch – in Handlungen, doch erweisen sich die Einordnung und der Kulturvergleich als schwieriger. Es erscheint einfacher, ein Verwandtschaftssystem einem bestimmten Typus zuzuordnen oder anhand der Arbeitsstunden und der produzierten oder konsumierten Nährstoffmengen einen Kulturvergleich vorzunehmen, als aus einer komplexen, symbolisch verdichteten Inszenierung oder einem Ursprungsmythos eine komparative Perspektive abzuleiten.

Animismus-Theorien

E.B. Tylor (1871) ging davon aus, dass jede Kultur eine Vorstellung von einer Seele hat, die unabhängig vom Körper existiert. Mit seiner Theorie des Animismus, die von einer Besettheit der Natur ausgeht, wandte er sich gegen die Annahme, dass die fremden Gesellschaften an die metaphysische Kraft von Objekten glaubten. Stattdessen verwies er auf die religiösen Konzepte, die sich „hinter“ den heiligen Objekten verbergen, auf die der Glaube gerichtet wird. Er ging von einer Entwicklung von undifferenzierten Seelenvorstellungen zum Glauben an Geister aus, die später in wohlwollende und gefährbringende Typen unterschieden wurden und nach Erfindung der Schrift in differenzierten Glaubenssystemen mündeten. Auf Tylor antwortete später Lévi-Strauss mit seinem Werk *Das Ende des Totemismus* (1965 [1962]), in dem er mit zahlreichen ethnographischen Quellen belegte, dass höchst unterschiedliche Konzepte unter diesem einen (von Europäern verwendeten) Begriff zusammengefasst wurden.

Magie als Ausdrucks-  
handlung

Einer vehementen Kritik wurde auch Frazers Abfolge von „Magie – Religion – Wissenschaft“ (s. Kapitel 3: Evolutionismus und Diffusionismus) als Weltklärungsmodelle unterzogen.

Frazer (1890) vermutete, dass es sich bei Magie um eine intellektuelle Fehlleistung handelt, die auf den Prämissen von Ähnlichkeit und Kontakt basiert. Wenn etwa ein Haar verbrannt wird, um denjenigen, von dem es stammt, zu heilen oder ihm zu schaden, so handelt es sich um ein symbolisches System, das in erstaunlich vielen Fällen die intendierte Wirkung hervorrief. Dabei muss nicht – wie Frazer behauptete – ein Denkfehler vorliegen. Es gilt, zwischen technischen Handlungen (ich trinke Kaffee, um eine biochemische Reaktion in meinem Körper zu bewirken) und Ausdrucks-handlungen (ich trinke mit jemandem gemeinsam Kaffee, um einen neuen Kommunikationsraum zu schaffen) zu unterscheiden. Wenn ich jemandem nach einem Streit einen Blumenstrauß überreiche und mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit eine belastete soziale Beziehung verbessere, so ist dies keine Magie, sondern ich bediene mich eines Symbolsystems. Letztlich fallen das Anzünden einer Kerze für eine erkrankte Person und das Verbrennen eines Haares in die gleiche Kategorie und führen die Entwicklungslinie von Magie zu Religion zu Wissenschaft ad absurdum.

Die protestantische Ethik als Grundlage des Kapitalismus

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts entwickelten Émile Durkheim (s.o.) und Max Weber (1864–1920) in Abgrenzung zu den evolutionistischen Schulen neue Ansätze in der Religionssoziologie, die maßgeblich auf die Ethnologie eingewirkt haben. Durkheim (2005 [1912]) sah in den religiösen Formen einen Ausdruck gesellschaftlicher Ideen, die somit den Akteuren als Modell der von ihnen geschaffenen Welt zur Verfügung stehen. Durch das Studium der Religion können folglich die Grundwerte einer Gesellschaft erkannt werden. Max Weber, Wegbereiter der modernen Soziologie, legte sein Augenmerk auf die Verbindung von Ökonomie und Religion. In seinem Klassiker *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Weber 2006 [1904/1905]) beschrieb er, wie die Werte des Calvinismus zur Grundlage eines wirtschaftlichen Handelns wurden, das schließlich im Kapitalismus mündete. Der entscheidende Punkt war hier die Zusammenführung von religiösen Normen und ökonomischer Entwicklung. Die kapitalistische Wirtschaftsförm entstand somit nicht aus der ihr inhärenten Logik, sondern aus weltanschaulichen Grundannahmen. Im Gegensatz zum Evolutionismus fragt Weber nicht nach Ursprüngen oder

Entwicklungslinien, sondern argumentiert historisch. Seine Arbeiten zielen auf einen Gesellschaftsvergleich anhand von *Idealtypen* von Personen und Institutionen, also Formationen, die als wesentlich erachtete Eigenschaften in sich vereinen. Es geht nicht um statistisch belegbare Durchschnittsgrößen, sondern um Modelle, die in den Köpfen der Menschen existieren, und als mentale Orientierung an der historischen Ausprägung beteiligt sind. Einer dieser Idealtypen ist der religiöse Charismatiker, der in seinem gesellschaftlichen Umfeld Autorität über andere erlangt. Der Kulturvergleich erfolgt schließlic unter Verwendung dieser Idealtypen.

## 11.2 | Die Pluralität der methodischen Ansätze im 20. Jahrhundert

Im 20. Jahrhundert hat die Religionsethnologie mehrere Ansätze verwendet, die sich weder klar voneinander abgrenzen lassen, noch in einer klaren zeitlichen Abfolge entwickelt wurden. Um die Breite des Spektrums anzudeuten, sollen einige Ansätze skizziert werden, die ich mit den Adjektiven funktionalistisch, kognitiv-struktural, symbolisch, performativ und religionsästhetisch betiteln möchte.

Zweifellos erfüllen Religionen eine Funktion. Darauf hat bereits Malinowski (1979 [1922]) hingewiesen, indem er auf die affektstabilisierende Wirkung von religiösen Praktiken verwies. Ein Ritual vor dem Auslaufen eines Kanus vermittelt den Seelerten Zuversicht. Wesentlich komplexer ist die ökologisch ausgerichtete Untersuchung von Roy Rappaport, der einen Ritualzyklus in Neuguinea beschreibt und zu dem Schluss kommt, dass Hausschweine nur dann geopfert werden, wenn ihre Zahl überhand nimmt, und sie zugleich bei niedriger Population geschützt werden. Somit regelt der Ritualzyklus eine ökologisch sinnvolle Bestandsgröße der Hausschweine (Rappaport 1968). Religion wird hier zu einer das gesellschaftliche und ökologische Gleichgewicht regulierenden Institution. Mit einem ähnlichen Argumentationsmuster vertritt der Kulturmaterialist Marvin Harris die bereits genannte These (siehe Kapitel zur Interpretativen Ethnologie), dass das religiöse Verbot von Schweine-

nefleischverzehr im Islam und von Rindfleischverzehr im Hinduismus aus ökologischen und biologischen Gründen besteht (Harris 1974).

Ein funktionales Modell wirft jedoch weitere Fragen auf, etwa warum Klane jeweils ein bestimmtes Tier – im Gegensatz zu ihren Nachbarklanen – nicht verspeisen dürfen. Diese Fragen beantworten kognitive Ethnologen und Strukturalisten. Die Klassifikation der Tiere im Totemsystem fragt nicht, ob sie gut zu essen, sondern ob sie gut zu denken sind. Speisevorschriften bilden auch soziale Demarkationslinien, die Gemeinschaften, Statusgruppen oder Schichten voneinander trennen und Identität stiften. Religionen halten aus dieser Perspektive die Kategorien bereit, mit denen Menschen ihre Gesellschaft schaffen. Die von Lévi-Strauss (1965, 1968) analysierten Mythen erklären die Entstehung und die Ordnung der Welt und zeigen die moralischen Grundlinien auf. Religionen entwickeln – ähnlich wie Sprachen – eigene Symbolordnungen, unabhängig von Notwendigkeiten oder Erfordernissen der realen Welt, und erweisen sich als Abbild und Vorbild für das menschliche Handeln.

Die symbolischen und performativen Ansätze unterscheiden sich von den zuvor genannten durch die Flexibilität der Beschreibungszuschreibung: Symbole stehen für Bedeutungen, die keine logische Verbindung zu ihrer wahrnehmbaren Form erkennen lassen. So ist Rauch ein *Zeichen* für Feuer, eine Nationalfahne jedoch ein *Symbol* für einen Staat. Starke Symbole stehen für mehrere Bedeutungen, die sich ergänzen, aber einander auch widersprechen können. So kann dasselbe Symbol für Freiheit oder Unterdrückung stehen, weil nicht jeder an dem System partizipiert, für das es steht. Am Beispiel der zentralafrikanischen Ndembu hat Victor Turner aufgezeigt, wie sich die Bedeutungen von Farben im Laufe des Rituals verändern. „Weiß“ (streng genommen keine Farbe) steht für Muttermilch, für die Weisheit der Frauen und für die Matrilinie, aber auch für den männlichen Samen und Zeugungskraft (Turner 1969). Oft wird die Bedeutung einer Opfergabe im Prozessverlauf transformiert. Hinduisten schenken im Tempel der Gottheit Bananen, Blumen und Kokosnüsse und erhalten einen Teil der Gabe als *prasaad*, als göttliche Speise, zurück. Religiöse Symbole können daher für

Kognitive und  
strukturelle Ansätze

Symbolische und  
performative Ansätze



## Übergangsrituale

eine Vielzahl von Bedeutungen stehen, die je nach dem Status des Betrachters (etwa seinem Geschlecht) oder seiner Position (im rituellen Verlauf) variieren (Sax 2002).

Folglich erscheint es sinnvoll, das Augenmerk auf den ritualen Prozess zu richten. Bereits Arnold van Gennep (1986 [1909]) entdeckte in zahlreichen ethnographischen Berichten eine ähnliche Struktur der Übergangsrituale, vor allem bei den Übersetzungen von Lebensphasen. Er unterschied die Ausgliederung (Trennungsriten) von der Schwellenphase (Umwandlungsrituale) und der Eingliederung (Integrationsrituale), zeigte damit die innere Logik von Ritualen auf und schuf ein Modell, das bis heute in den Sozialwissenschaften Verwendung findet. Turner (1969) entwickelte dieses Modell weiter, indem er auf eine Transformation der gesellschaftlichen Ordnung in der Schwellenphase hinwies. In dieser ist ein Novize weder Jüngling noch Mann; er entgleitet der sozialen Klassifikation. Diese Zwischenposition belegt Turner nicht nur in afrikanischen, sondern auch in westlichen Gesellschaften und stellt die These von einer Anti-Struktur, einer liminalen Ordnung, auf. Hier herrscht *Communitas*, das Gegenteil von *Societas*, mit ihrer Mehrdeutigkeit, Unbestimmtheit und ihren Paradoxien oder einer Umkehrung von Hierarchien. Da dieses Konzept auch auf Subkulturen und ritualisierte Ereignisse im euro-amerikanischen Raum angewandt wurde, erfuhren die *Mdembu* eine gewisse Prominenz in den Kulturwissenschaften.

Expertensicht versus  
Laiensicht

An dieser Stelle müssen divergente Perspektiven unterschieden werden. Die Religionsethnologie untersucht zum einen die religiöse Symbolik und die Ikonologie mit dem Verweis auf die Bedeutungsfelder und auch auf die religiöse Lehre und zum anderen den Erfahrungshorizont der Gläubigen. Wenn man sich die Untersuchung des katholischen Glaubens im gegenwärtigen Deutschland vorstellt, so würde die theologische Deutung der Texte, Bilder und Objekte in Kirchen zu völlig anderen Ergebnissen führen als die Hinwendung zu den Kirchgängern, die die gleichen Texte und Artefakte erklären. Ethnologische Untersuchungen legen zwar oft die Sicht von religiösen Experten dar, doch nimmt in der gegenwärtigen Ethnologie die religiöse Erfahrung der Gläubigen einen hohen Stellenwert ein. Dieser Ansatz fordert eine Hinwendung zur religiösen Praxis der Laien, zu

ihren Hoffnungen und Ängsten, Vorlieben und Abneigungen, zu ihren Erfahrungen und Deutungen.

Religion als Praxis stellt den Akteur und dessen Perspektive auf Religion in den Vordergrund. Der Gläubige wird jedoch, so die These der Religionsästhetik (Gancik und Mohr 1988), maßgeblich von den sinnlichen Erfahrungen geleitet. Seine Wahrnehmung des Religiösen ist weniger durch Texte, sondern mehr durch seine Eindrücke im Ritual oder auf einer Pilgerfahrt geprägt. Entscheidend ist, was er hört, sieht, riecht und schmeckt. Die religiöse Symbolik wird hier aus der Perspektive der Gläubigen interpretiert. Weihrauch, Speisen, Fasten, Trommelrhythmen, Tanz, Berührungen, Gemeinschaft oder Isolation werden körperlich wahrgenommen. Aus diesem Grund führt Daniel Münster die Religionsästhetik mit dem Wahrnehmungsprozess zusammen. Schmecken und Riechen werden ebenso erlernt wie Sehen, Tasten und Hören (Münster 2001). Die Anthropologie der Sinne betont diese kulturelle Prägung, das Erlernen von Wahrnehmungskompetenz, die dann zur Wahrnehmungsperformanz (Wendl 1996: 175ff.) führt. Diese religionsästhetische Dimension wird in jüngeren Monographien zwar erwähnt, doch fehlen bislang Untersuchungen, die die sinnliche Wahrnehmung von Religion in den Vordergrund rücken.

### Autochthone Religionen, Synkretismus und Weltreligionen

Die Hinwendung zur religiösen Praxis und zu den Glaubensvorstellungen von Individuen kann zu verwirrenden Ergebnissen führen. Roger Keesing hat über einen längeren Zeitraum die Seelenvorstellungen auf einer Salomonen-Insel dokumentiert und kommt zu dem erstaunlichen Ergebnis, dass sich religiöse Konzepte schnell wandeln und dieselben Informanten bereits nach wenigen Jahren völlig veränderte Glaubensinhalte bekunden. Er weist somit die Idee von Kultur als einem geteilten Bedeutungssystem zurück (Keesing 1987: 163). Karl-Heinz Kohl greift diese Beobachtung auf und stützt mit seinen Feldforschungsdaten von der indonesischen Insel Flores ein dynamisches Konzept von autochthonen Religionen. Er zeigt auf, wie biblische

Religionsästhetik

| 11.3

Dynamik der  
religiösen Formen



Motive nach der Missionierung in die traditionellen Mythen aufgenommen wurden, von den Informanten jedoch als ursprüngliche Versionen verteidigt wurden. Diese Beispiele verdeutlichen die Veränderbarkeit oder auch Anpassungsfähigkeit von lokalen Religionsformen (Kohl 1988: 259–62, 266).

Pluralität innerhalb von Weltreligionen

Das Zusammentreffen von expandierenden Weltreligionen und lokalen Glaubenssystemen führt zu synkretischen Formen (Lauser und Weissköppl 2008). Eine von Lokaltraditionen ausgehende Betrachtung des Islam oder des Christentums als Ausprägung eines monolithischen Glaubens wird ad absurdum geführt, wenn man Muslime in Marokko mit denen in Ostindonesien oder Christen in Südinien mit denen ihrer „Glaubensgemeinschaft“ in Südamerika vergleicht. Die Ethnologen betonen jeweils die Einbettung von eingeführten Religionen in die lokalen Sinnszusammenhänge. Buddhisten in Sri Lanka führen Maskentänze auf und praktizieren Heilrituale, von denen Buddhisten in Japan nicht die geringste Vorstellung haben. Für die Gläubigen in Sri Lanka ist die Welt von Geistern durchdrungen, die mit keiner der buddhistischen Lehren in Verbindung zu bringen sind. Was hier jedoch auf den ersten Blick als Synkretismus beschrieben wurde, also als „Verschmelzung verschiedener Religionen“ (Duden 1983), wurde später wegen der Vorstellung, dass hier zwei – implizit kohärente – Religionsysteme aufeinander treffen, zurückgewiesen. Solche geschlossenen Religionen gibt es nicht in der Praxis, an der sich die Ethnologie orientiert. Folglich suchte man nach anderen Begriffen, etwa „Mischung“, „Amalgam“ oder auch „Hybridität“ (nach Bhabha 1994). Von Arjun Appadurai (1996) wurde der Begriff *scapes* – in Anlehnung an *landscapes* – verwendet, um das Zusammenspiel von globalen Strömungen (bei Appadurai *flows*) und der lokalen Rezeption aufzuzeigen.

Katholizismus und Magie in Italien

Die Erweiterung des ethnologischen Forschungsspektrums unter Einbeziehung der Globalisierung und der kulturellen Pluralität in den westlichen Industrienationen findet ihren Niederschlag auch in der Religionsethnologie. Die Suche nach Spiritualität im Westen wird ebenso untersucht wie Wochenendkurse für Manager, in denen sie „schamanistische“ Praktiken oder Feuerlaufen erlernen können. Der fremdkulturell informierte Blick der Ethnologie lässt zudem vertraute Rituale im Umfeld der christ-

lichen Kirchen exotisch erscheinen, nicht mit dem Selbstzweck der Entfremdung, sondern mit dem Ziel eines besseren Verständnisses des Vertrauten. Thomas Hauschild hat seine Feldforschung in einem süditalienischen Dorf mit allen Sinnen erlebt und berichtet über den gelebten Katholizismus in Lukanien mit seinen komplexen Übergangsritualen, magischen Praktiken, Heilritualen, Formen der Wahrsagung und des „Schamanismus“, um diese gelebten Glaubensvorstellungen in Relation zur Macht zu setzen (Hauschild 2002).

## Religion und Politik

Religion und Politik sind nicht nur dort miteinander verflochten, wo eine religions-fundamentalistische Regierung das Gewaltmonopol besitzt oder eine Dualität von Kirche und Staat (der wohlmöglich Kirchensteuer einzieht) vorliegt. Die hier offensichtlich enge Verbindung, die sich in alltäglichen Gebeten in öffentlichen Einrichtungen, etwa dem Schulgebet oder bei der Vereidigung von Staatsdienern mit dem Verweis auf Gottes Hilfe äußert, hat vorstaatliche Wurzeln. In den meisten Gesellschaften wurde politische Macht religiös legitimiert, sofern überhaupt von einer Trennung von Religion und Politik gesprochen werden kann. Wenn die höchsten Positionen in einer Gesellschaft von religiösen und politischen Führern eingenommen werden und dabei die Ämter jeweils durch sakrale und profane Aspekte charakterisiert und durch Status oder durch Macht gekennzeichnet sind, dann spricht man von einer dualen Souveränität (vgl. Heidemann 2006: 27–39). Sie bildet somit gewissermaßen eine „doppelte Spitze“ der Gesellschaft. Die Verteilung der Status- und Machtpositionen, wie sie im alten Indien durch die Beziehung des statushohen Brahmanen zum politisch machtvollen König oder im Schachspiel bei den Figuren König und Dame zu finden ist, äußert sich auch in den Verfassungen, wo der Präsident mit höchstem Status den Premierminister (oder Kanzler) mit höchster Macht ausstattet. Im Unterschied zur politischen Verfassung benötigt die Religion – kognitiv oder ideologisch betrachtet – keine Instanz, die sie legitimiert. Sie bringt sich selbst hervor. In der gesellschaftlichen Praxis sind re-



ligiöse und politische Aspekte jedoch oft kaum zu trennen und finden ihren Ausdruck in den gleichen Ritualen.

### Beispiel

Ritual als inszenierte  
Verfassung

Das Jahresfest für eine Gottheit in einem südindischen Dorf gilt oft als wichtigstes öffentliches Ereignis, wird folglich sorgfältig geplant und von den Bewohnern genau registriert und interpretiert. Den meisten Teilnehmern ist bewusst, dass es sich hier nicht nur um einen religiösen Akt, sondern auch um die öffentliche Darstellung ihrer Geschlossenheit und um eine Inszenierung ihrer Harmonie handelt, quasi um eine Visitenkarte. Hier stellt sich die Dorfgemeinschaft ihren Gästen vor, wissend, dass ihr Ruf bei der Auswahl von Geschäfts- und Heiratspartnern eine wichtige Rolle spielt. Das Ritual für die Gottheit schließt eine Prozession mit ein, in der eine Statue von den Priestern und Honoratioren in festgelegter Reihenfolge durch die Häuserzeilen getragen wird. Die genauen Details werden bereits Wochen vor dem Festumzug zu einem umstrittenen Thema. Tage später wird das Ereignis wie eine inszenierte Lokalverfassung mit einjähriger Halbverzeit gedeutet (Heidemann 1997). Die soziale Praxis, normative Vorstellungen in Ritualen verbindlich auszudrücken, ist jedoch nicht auf den dörflichen Bereich beschränkt. Auch in Massenmedien nehmen religiöse sowie politische Rituale einen hohen Stellenwert ein und werden für nationale Propaganda genutzt.

Cargo-Kulte in  
Melanesien

Heilserwartungsbewegungen und Revitalisierungsprozesse entstehen oft in Zeiten des gesellschaftlichen Umbruchs. Nach dem Zweiten Weltkrieg und mit dem Beginn der Entkolonialisierung wurden neue religiöse Formen registriert, in denen sich die Abgrenzung zu den ehemaligen Kolonialmächten und eine Zukunftsperspektive gleichermaßen abzeichneten. Aus Melanesien wurde bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts von neuen sogenannten Kulturen berichtet, die ihren Ursprung in der ungleichen Verteilung von importierten Gütern hatten und daher später nach der Pidgin-Bezeichnung für Schiffsladungen als Cargo-Kulte bezeichnet wurden. Missionare, Administratoren und Händler verfügten über Fahrzeuge, Kühlschränke, importierte Kleidung

und Nahrungsmittel aus Dosen. Zahlreiche Erklärungsmodelle entstanden, von denen einige davon ausgingen, dass das Cargo eigentlich den eigenen Vorfahren gehöre und von den Europäern entführt oder geraubt wurde. Andere Erklärungen behaupteten, dass diese Güter von den Ahnen mittels der Europäer geschickt wurden. Die importierten Güter wurden begehrt, kopiert, verehrt und führten in vielen Staaten Melanesiens zu komplexen Kulturen, die mit der Entkolonialisierung einen Höhepunkt fanden. Heute wird der Begriff Cargo-Kult in der Ethnologie kaum verwendet, doch journalistisch oft mit dem Begehren von fremden oder importierten Gütern gleichgesetzt. (Lindstrom 1993)

Die Religionsethnologie hat zahlreiche Begriffe in den europäischen Sprachgebrauch eingeführt. „Mana“ ist eine Kraft, die sich in Dingen oder Menschen manifestieren kann. Sein Gegenpol „Tabu“ – ins Englische eingeführt von Captain James Cook – wird heute umgangssprachlich als implizites Verbot verstanden, Dinge zu tun, zu sehen oder zu berühren. In Fachdiskussionen wurden diese Begriffe näher beschrieben und ausgiebig diskutiert. Die sprachliche Übernahme ging jedoch einher mit Assoziationen, die fremde Religionen als rückständig oder primitiv einstufen. Mit „Fetisch“, einem Begriff aus dem späten 19. Jahrhundert für Objekte, denen magische oder spirituelle Kraft zugeschrieben wurde, wurden „animistische“ Gesellschaften als irrational denkend charakterisiert. Heute wird – außerwissenschaftlich – mit „Fetischismus“ die Erhebung von Objekten zu Fetischen betitelt und damit oft nur auf eine Überhöhung verwiesen. Begriffe wie „Karna“ oder „Nirwana“ gehören heute zur Alltagssprache, wobei der zugeschriebene Sinn nicht viel mit den ursprünglichen Bedeutungsfeldern gemein haben muss.

Die Fremdbezeichnungen von religiösen Praktiken oder von Religionen waren nicht selten folgenreich. Der Begriff „Hinduismus“, heute auch identitätsstiftende Selbstbezeichnung von etwa 800 Millionen Indern, geht auf den Begriff „Hindus“ zurück, mit dem Europäer die Menschen Südasiens in Unkenntnis ihrer Kultur jenseits des „Indus“, der durch Teile Nordindiens und durch das heutige Pakistan fließt, betitelten. Mit diesem Hinweis soll der Hinduismus keinesfalls als europäische Erfindung oder orientalische Konstruktion beschrieben werden, sondern verwiesen werden auf das Zusammenwirken von Beschreibungen und

Übernahme  
religiöser Begriffe

Hinduismus als  
Fremdbezeichnung



Benennungen, Fremd- und Selbsterfahrungen und den daraus resultierenden politischen Prozessen, die wiederum einen Ordnungsrahmen für religiöse Entfaltung bilden. Die schriftliche Fixierung einer religiösen Idee hebt sie auf eine andere, wirkmächtige Ebene. Ethnographische Beschreibungen, auch die von religiösen Praktiken, können Gesellschaften – die eigenen und die fremden – verändern und sind niemals folgenlos.

### Fazit

Die Religionsethnologie untersucht religiöse Lehren und Praktiken in fremden und in eigenen Gesellschaften, wobei jeweils die ethnische Lesart und die Einbettung des Religiösen in gesellschaftliche Bezüge eine besondere Berücksichtigung finden. Dabei werden recht unterschiedliche Ansätze verwendet, die häufig solche symbolischen Formen interpretieren, die Wandel von lokalen Religionen und die Pluralität innerhalb der Weltreligionen aufzeigen. Schwerpunktverlagerungen in der Forschung weisen von der Normativität der Religionen, also ihrer Lehre, zu ihrer Praxis, wobei die Religionsästhetik und die Ethnologie der Sinne zu nennen sind. Neuere Arbeiten korrigieren alte Konzepte wie „Animismus“ oder „Fetischismus“ und untersuchen religiöse Praktiken innerhalb der eigenen Gesellschaft vor dem Hintergrund fremdkultureller Konzepte. Die Religionsethnologie stellt keine Fragen zur Wahrheit von Religionen, sondern dokumentiert ihre vielfältigen Formen, ihre gesellschaftliche Wirkkraft und ihre Dynamiken.

### Fragen

- 1 Wie lässt sich Religion begrifflich fassen? Welches sind ihre Merkmale?
- 2 Was hat James G. Frazer unter Magie verstanden und wie lautet die Kritik?
- 3 Wie lautet die These von Max Weber zur „Protestantischen Ethik“ und dem Geist des Kapitalismus?
- 4 Was meint Victor Turner mit „Schwellenphase“ und „Liminalität“?

- 5 Was untersucht nach Cancik und Mohr die Religionsästhetik?
- 6 Was versteht man unter dualer Souveränität?
- 7 Wie ist der Begriff „Hinduismus“ entstanden?

### Antworten

- 1 Religionen sind Glaubensvorstellungen, die im weitesten Sinn mit „übernatürlichen“ oder „numinosen“ Kräften verbunden sind, die eine moralische Ordnung fördern und sich alltäglich und besonders deutlich in öffentlichen Ritualen äußern. Religion wird daher keinesfalls als reine Lehre, sondern zugleich als Praxis verstanden, so dass die gelebten Formen und die normativen Regeln wechselseitig verbunden sind und eine Einheit bilden.
- 2 Frazer hat Magie als Praxis verstanden, der ein logischer Denkfehler zugrunde liegt. Ein besseres Verständnis dürfte jedoch Magie als Ausdruckshandlung deuten, also als eine symbolische Form, die gesellschaftliche Wirkung hervorruft.
- 3 Weber geht davon aus, dass der Calvinismus die Grundlage für wirtschaftliches Handeln wurde, das schließlich die kapitalistische Wirtschaftsform hervorgebracht hat.
- 4 Turner folgt dem dreigliedrigen Übergangsschema von Arnold van Gennep und schreibt der mittleren Phase, die er Schwellenphase nennt und in der die Transformation von einer Lebensphase zur nächsten erfolgt, besondere Bedeutung zu. Hier werden die gesellschaftlichen Regeln außer Kraft gesetzt, es liegt eine Liminalität, eine Anti-Struktur vor, und es herrscht Communitas mit ihrer Mehrdeutigkeit und Umkehrung von Hierarchien.
- 5 Religionsästhetik untersucht die sinnlich wahrnehmbaren Formen der religiösen Praxis, weil die körperliche Wahrnehmung prägend auf die Gläubigen wirkt und somit eine wichtige und weitgehend vernachlässigte Dimension von Religion darstellt.
- 6 Die duale Souveränität beschreibt eine kulturelle Konstruktion, bei der zwei Pole an der Spitze einer Gesellschaft ste-



hen, die sich in Ämtern und Institutionen widerspiegeln und als religiös und weltlich oder als sakral und profan bezeichnet werden können und im weitesten Sinn für Status und Macht stehen.

7 Ausgehend vom Fluss Indus wurden die östlich lebenden Bewohner von den Europäern zunächst als „Hindus“ und folglich ihre Religionen als „Hinduismus“ bezeichnet.