

# Die Evolution der Göttin im Hinduismus

Eine dynamische Religionsbetrachtung

von Markus Luber

Im phänomenologischen Religionsvergleich gilt der Hinduismus als ein Konglomerat religiöser Traditionen, die lediglich unter dieser Bezeichnung zusammengefasst wurden. Allerdings fällt auf, dass in zahlreichen Abhandlungen die Rede von Hinduismus zwar problematisiert wird, aber auch Momente genannt werden, die die Beibehaltung des Begriffs nicht völlig verunmöglichen sollen.<sup>1</sup> Weitreichender ist der Einwand gegen seine Verwendung aus der Sichtweise postkolonialer Theorie, dergemäß die Bezeichnung in orientalisierender Perspektive an die religiöse Situation des indischen Subkontinents im Zuge von Kolonialisierung und christlichen Missionsbestrebungen herangetragen wurde. Wenn deshalb im *Modernen Hinduismus* der Terminus zur Eigenbezeichnung wird, dann ist das Ausdruck jenes Prozesses, den postkoloniale Kritik als Selbst-Orientalisierung entlarvt. Demzufolge wird das Label *Reformhinduismus* im 19. Jahrhundert von der aufkommenden indischen Nationalbewegung kreiert, um dem von außen herangetragenen Postulat einer ursprünglichen indischen Religion zu genügen. Postkoloniale Kritik deckt zudem auf, dass diese Monolithisierung der religiösen Verhältnisse auch durch einheimische Eliten betrieben wurde, indem sie einen auf vedischer Textbasis konstruierten Brahmanismus, der in das gängige Schema der Weltreligionen passte, als normativ erklärten. In der kritischen Weiterführung bewegt sich die Diskussion um die Konstruktion des Hinduismus in Richtung einer insgesamt Infragestellung der Rede von Religion als eurozentrischem Konzept.<sup>2</sup> So sehr die Aufklärung ethnozentrischer Mechanismen zu begrüßen ist, so

1 Vgl. beispielsweise Paul HACKER, *Kleinschriften*, hg. v. L. SCHMITHAUSEN, Wiesbaden 1978, 600. Er erkennt den Begriff als »Sammelbezeichnung«. Vgl. Heinrich von STIETENCRON, *Hinduism. On the proper use of a deceptive term*, in: Günther-Dietz SONTHEIMER / Hermann KULKE (Hg.), *Hinduism reconsidered*, New Delhi 1994 (1989), 11-27, und: Heinrich von STIETENCRON, *Der Hinduismus*, München 2006; Axel MICHAELS, *Art. Hinduismus, Historischer Überblick*, in: *GGG*, Bd. III, 175Bf. In Axel MICHAELS, *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München 1998, 19-27, spricht er von verschiedenen Hindu-Religionen, führt aber auch einen gemeinsamen »identifikatorischen Habitus« an; Gerhard OBERHAMMER, *Art. Hinduismus, Begriff*, in: *LTHK*, Bd. V, Freiburg i. Br. 2006, 131f. Er geht von einem Typus religiöser Traditionen auf der Grundlage »spätvedischer Transzen-

denzerfahrung« aus, die eine je eigene »geistige Gestalt« aufweisen; Stephen Jacobs konzentriert sich auf »basics«: Stephen JACOBS, *Hinduism today*, London 2010, 5; Knut A. Jacobsen formuliert es so: »A good approach to Hinduism is openness to the greatest possible diversity, plurality, and heterogeneity. However, this openness does not mean dissolving the unity of Hinduism, [...]«. Knut A. JACOBSEN u. a. (Hg.), *Introduction*, in: *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, Leiden/Boston 2009, xxxiii; Frank Whaling weicht auf Hindu-Tradition aus und beschreibt deren »model« und »key-concepts«: Frank WHALING, *Understanding Hinduism*, Edinburgh 2010, 5; Andrew J. Nicholson verweist auf die philosophische *āstika*-Tradition im Spätmittelalter, die konkurrierende Denksysteme in eine Zusammenschau brachte: Andrew J. NICHOLSON, *Unifying Hinduism. Philosophy and Identity in Indian intellectual history*, New York 2010, 196.

2 Vgl. Esther BLOCH/Marianne KEPPENS/Rajaram HEDGE (Hg.), *Religion in India. The colonial construction of Hinduism*, Abingdon 2010, 4-14. Hier findet sich auch eine Zusammenfassung der Diskussion mit den maßgeblichen Veröffentlichungen der Gegner und Befürworter der Konstruktionsthese. Raf Gelders legt dar, dass die Rede von der Konstruktion des Hinduismus auf der Grundlage heiliger Texte des Brahmanismus ebenfalls orientalisierende Muster perpetuiert, die lange vor der Kolonialzeit entstanden sind und weit in die christliche europäische Vergangenheit reichen. Raf GELDERS/S. N. BALANGADHARA, *Rethinking Orientalism: Colonialism and the Study of Indian Traditions*, in: *History of Religions* 51,2 (2011) 101-128, 103f.

muss sie jedoch nicht so weit gehen, dass jeglicher Verweis auf integrative Momente in der indischen Religionsgeschichte diesem Verdacht ausgesetzt wird. Das führte nur zu einer Re-Orientalisierung in der Weise, dass die religiöse Situation Indiens nun umgekehrt als Fläche für Toleranz- und Pluralismusprojektionen herhalten muss.<sup>3</sup> Anstatt jenseits eines »modernen« oder »brahmanischen« Hinduismus eigentliche »indigene« religiöse Verhältnisse zu rekonstruieren und einem Nativismus anheimzufallen, schlage ich eine auf dem Evolutionsgedanken basierende Betrachtung religiöser Ideen vor, die davon Abstand nimmt, die eigentlich richtige Entwicklung aus elitärer oder subalternen Position zu kennen. Denn Anstoß zu dieser Weise der Annäherung lieferte eine Feldstudie, die ich von Oktober 2002 bis Februar 2003 in Chennai und Kolkata durchgeführt habe und in deren Mittelpunkt die Göttin-Tradition steht.<sup>4</sup> Die Betrachtungsweise lässt sich nicht direkt aus dem Datenmaterial ablesen, sondern ist Ergebnis seiner qualitativen Analyse. Dazu stütze ich mich auf die *Grounded Theory* von Anselm Strauss und Barney Glaser, die sie in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts mit dem Ziel entwickelten, eine positivistisch-funktionalistische Ausrichtung in der sozialwissenschaftlichen Forschung zu überwinden. Die Bezeichnung bringt zum Ausdruck, dass das Ziel der Methode die Formulierung einer Theorie ist, die in empirischen Daten begründet ist und nicht aus theoretisch abgeleiteten Hypothesen besteht.<sup>5</sup> Entsprechend beruht das erkenntnisleitende Modell für die Beschäftigung mit der Göttin-Tradition im Hinduismus auf den partikularen Ergebnissen meiner Feldstudie. Ausschlaggebend für eine evolutionstheoretische Betrachtung war die wiederholte Erfahrung während der Feldforschung, dass ein und dasselbe Phänomen von verschiedenen Personen fundamental unterschiedlich interpretiert wurde. Beispielsweise erklärte ein Teilnehmer das anlässlich einer *pūjā*-Feier zu Ehren der Göttin Kālī durchgeführte Ziegenopfer mit der Erfüllung eines Gelübdes. Er hatte selbst ein Ziegenböcklein mitgebracht, weil die Göttin seinem Sohn eine Arbeitsstelle verschafft hatte. Der Offiziant (*pujari*) hingegen erklärte, dass es sich um einen symbolischen Akt der Aufgabe der sündhaften Existenz – symbolisiert durch das »schrecklich anzuschauende und stinkende Blut« – und der totalen Selbsthingabe handelt, um Befreiung (*mokṣa*) zu erlangen.<sup>6</sup> Dass sich die Interpretation eines »Gläubigen« von der offiziellen Deutung unterscheidet, ist zunächst nicht sehr ungewöhnlich. Zieht man jedoch in Betracht, dass bei genauerer Analyse ein im weitesten Sinne mit Fruchtbarkeit assoziierter Kult mit Advaita-Vedanta-Theologie gedeutet werden kann, ohne dass die Diskrepanz thematisiert wird, liegt es nahe, danach zu fragen, wie diese beiden Bedeutungszuschreibungen zueinander im Verhältnis stehen. Eine Möglichkeit der Erklärung liegt darin, mit Hilfe einer evolutiven Zuordnung den Sachverhalt zu erhellen.

3 Vgl. Sushama LONDHE, *A tribute to Hinduism*, Delhi 2008, xxix.

4 Vgl. Markus LUBER, *Devis Geschichte*. Ein empirisch-qualitatives Forschungsprojekt zum Phänomen der Göttin im Hinduismus, Bonn 2007.

5 Vgl. Jörg STRÜBING, *Grounded Theory*. Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Theoriebildung, überarb. und erw. Aufl., Wiesbaden 2008, 38. Zwischen Strauss und Glaser ist es über die Frage der Methode der *Grounded Theory* schließlich zum Zerwürfnis gekommen. Während Glaser an einer *tabula-rasa*-Position festhält, die davon ausgeht, dass sich

die Theorie durch Induktion allein aus den empirischen Daten entwickeln soll, integriert Strauss theoretisches Vorwissen als »sensibilisierende Konzepte« in den Forschungsprozess. Ich folge der Sichtweise von Strauss. Vgl. ebd., 65.

6 Vgl. LUBER, *Geschichte* (wie Anm. 4), 382 (Segment 6) und 386 (Segment 5).

## 1 Ein evolutionstheoretisches Verständnis von Religion

Der Rückgriff auf evolutionstheoretische Modelle in der Betrachtung von Religion kennt eine sehr wechselhafte Geschichte. Seit der europäischen Aufklärung bestimmte die Idee von einer gerichteten, aufsteigenden Entwicklung, der ein Prinzip der steten Optimierung innewohnt, auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion, insbesondere wo sie unter soziologischen Vorzeichen betrachtet wurde.<sup>7</sup> Deutlichster Ausdruck dieser Auffassung war die Systematisierung in Stufenmodellen, die mit bestimmten Gesellschaftsformen korrespondieren. Dabei fanden die teleologischen Entwicklungsmodelle ihr Fundament in theologischen und philosophischen Postulaten.<sup>8</sup> Nachdem sich mit den Erfahrungen des Ersten Weltkriegs eine kulturelle Überlegenheit Europas nicht mehr ohne weiteres behaupten ließ, gerieten insgesamt makrostrukturelle evolutionistische Deutungen unter Ideologieverdacht. Es zeigte sich zudem durch empirische Studien, dass von einem kontinuierlichen kulturellen Fortschritt im Sinne einer steten Höherentwicklung oder Differenzierung keine Rede sein konnte. Ähnliches galt für Verfallstheorien, die mit einer Umkehrung dieses Prozesses argumentierten.<sup>9</sup> Zwar wurden in der Folge in der Soziologie Modelle entwickelt, die das Fortschrittsdenken eliminierten, aber sie hielten dennoch meist weiterhin an einer unilinearen und invariablen Abfolge einer Entwicklung in Stufen fest. Vor allem die Rede von der zwangsläufigen Zunahme von Komplexität oder institutioneller Differenzierung verrät erneut die von apriorischen Gesetzmäßigkeiten bestimmten Konzepte.<sup>10</sup> Die soziologischen Theorieentwürfe waren immer eng mit religionswissenschaftlichen Themen verbunden und bestimmten die Diskussion fächerübergreifend.<sup>11</sup> Seither wechseln sich Plädoyers von Befürwortern und Gegnern ab. Dabei können in der Beschäftigung mit Religion evolutionstheoretische Modelle durchaus sinnvoll sein, da es wie auf biologischem Gebiet Entwicklungen gibt, die als Reaktionen auf die Umwelt bestimmt werden können. Auch das Moment der geschichtlichen Abfolge muss in der Systematisierung einer Entwicklung nicht zwingend ausgeklammert werden. Makrostrukturelle evolutionstheoretische Betrachtungen verhindern außerdem, dass allein aufgrund des morphologischen Vergleichs Zusammenhänge hergestellt werden, die rein auf der Ähnlichkeit der Erscheinungen beruhen. Sie stellen Bezüge zwischen religionsgeschichtlichen Phänomenologien her, indem sie danach fragen, worin die Auslöser und Bedingungen von Veränderungen liegen. Dabei müssen sie nicht zwangsläufig mit Bewertungen wie »höherstehend« oder »primitiv« operieren, die die Phänomene von außen überformen.<sup>12</sup> Mit Blick auf das Ziegenopfer im Hinduismus wird sich herausstellen, dass

7 Vgl. Gerhard SCHLATTER, Evolutionismus, in: Hubert CANKIK / Burkhard GLADIGOW / Matthias Samuel LAUBSCHER (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. II, Stuttgart/Berlin/Köln 1990, 385-393.

8 Einen geschichtlichen Überblick liefert Kurt RUDOLPH, *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden/New York/Köln 1992, 121-131.

9 Vgl. Detlef POLLACK, Evolution, religionswissenschaftlich, in: *RGG*<sup>4</sup>, Bd. II, 1752.

10 Vgl. Michael SCHMID, Soziologische Evolutionstheorie, in: DERS., *Soziales Handeln und strukturelle Selektion*. Beiträge zur Theorie sozialer Systeme, Opladen/Wiesbaden 1998, 263.

11 Vgl. Ina WUNN, Evolution von Religion – evolutionistische Modelle und ihre Bedeutung in der Religionswissenschaft, in: *ZMR* 84 (2000) 122-139.

12 Ina Wunn verweist darauf, wie mit Klassifizierungen häufig auch eine Entwicklung von primitiver Religion zu höheren Religionsystemen in die Religionsforschung eingeführt wurde. Dies ist insbesondere bei entwicklungspsychologischen Modellen der

Fall, die von einer Entfaltung in Stufen ausgehen. In der Folge werden frühe Religionsformen in der Regel als primitiv charakterisiert. Dabei wird vernachlässigt, dass biologische Evolution keine teleologische Ausrichtung kennt, sondern lediglich von der Veränderung der Arten innerhalb einer geschichtlichen Betrachtung ausgeht. Vgl. Ina WUNN, *Die Evolution der Religionen*, 2002, 362. Online-ressource: <http://edoko1.tib.uni-hannover.de/edoks/eoidho4/473535297.pdf> [letzter Abruf: 18.02.2012].

die Interpretation als Votivgabe an die Göttin einem anderen religiösen Kontext entspringt als die symbolische Ausmerzung des Egoismus. Eine evolutive Verhältnisbestimmung dieser Kontexte muss ganz klar eine Bewertung des Fruchtbarkeitsaspektes als »primitiv« gegenüber der auf Erlösung aus Verstrickung zielenden Deutung als »höherstehend« vermeiden, ohne dabei auf die Feststellung einer qualitativen Veränderung zu verzichten. Entsprechend müssen sowohl die Verbindung der beiden Phänomene, die alleine schon durch die gemeinsame Bezeichnung als »Opfer« zum Ausdruck kommt, als auch die Unterschiede in der Bedeutungszuschreibung erklärt werden. Wenn auf diese Weise die jeweilige Logik der Phänomene erfasst wird, dann wird auch ersichtlich, wie beide Kontexte in ein und demselben Kult nebeneinander bestehen können. Das schließt ein, dass die unterschiedlichen Deutungen in Beziehung gesetzt werden. So müsste dann beispielsweise auch geklärt werden, warum die eine Interpretation als »richtige« oder »eigentliche« Deutung ausgegeben wird, wenn dadurch die andere Interpretation gleichzeitig herabgesetzt wird. Und man müsste sich damit beschäftigen, warum – wie im beschriebenen Fall geschehen – der Tempelvorstand beschließt, die Ziegenopfer durch unblutige Opfer zu ersetzen, wenn damit offensichtlich der spiritualisierten Interpretation eindeutig ein Vorrang eingeräumt wird. Dieses Aufeinanderprallen unterschiedlicher Interpretationen habe ich in den Interviews immer wieder festgestellt. Das hat mich dazu veranlasst, das Material zunächst mit Hilfe der Kategorien *kosmisch* – *metakosmisch* zu untersuchen.<sup>13</sup> Als Ergebnis konnte ich festhalten, dass die befragten Personen das oftmals widersprüchliche Zusammentreffen kosmischer und metakosmischer Dimensionen in ihrem religiösen Erleben durch Rationalisierung, Ethisierung und Spiritualisierung in Einklang brachten.<sup>14</sup> Die Konzentration auf die Göttin kam nicht dadurch zustande, dass die Interviewpartner besonders oft auf sie Bezug genommen hätten, sondern weil sich im Zusammenhang mit ihrer Phänomenologie die auffälligsten Brüche und Ungereimtheiten zeigten, die es aus qualitativer Perspektive lohnenswert erschienen ließen, sie zu verfolgen. Nachdem sich herausstellte, dass eine Unterscheidung in kosmische und metakosmische Aspekte nicht ausreichte, um vor allem die immer wiederkehrenden religionsgeschichtlichen Bezugnahmen befriedigend zu integrieren, lag es nahe, auf ein differenzierteres Entwicklungsmodell zurückzugreifen.

## 2 Ein evolutionstheoretisches Phasenmodell

Die Wahl fiel auf das Phasenmodell von Rainer Döbert, da es ihm ausdrücklich darum geht, die Entwicklungslogik von Religionen zu erfassen, indem er sie im Kontext der Evolution gesellschaftlicher Funktionszusammenhänge betrachtet.<sup>15</sup> Sein systemtheoretischer Rahmen ist nur insofern relevant, als er damit deutlich macht, dass sich die Dynamik sozialer Entwicklungen nicht allein durch ein Ursache-Wirkung-Schema erklären lässt, sondern vom Zusammenwirken vielfältiger Faktoren bestimmt ist. Entsprechend wird Religion zwar in Abhängigkeit von der gesellschaftlichen Organisation beschrieben, aber eben nicht ausschließlich. Sein handlungstheoretischer Ansatz nimmt die religiösen Akteure in Blick und ermöglicht trotz der funktionalistischen Ausrichtung die Betrachtung von Religion innerhalb einer eigenständigen Evolution. Da Döbert Religionen als Interaktionssysteme versteht, spielen in ihrer Entwicklung sowohl endogene als auch exogene Impulse eine Rolle.<sup>16</sup> Damit wird ein Spielraum eröffnet, der Variation als notwendiges Grundprinzip von evolutionärem Wandel zulässt. Veränderung tritt demnach nicht nur als Reaktion auf Umweltbedingungen ein, sondern kann auch Ergebnis innovativen Handelns sein, das intrinsisch motiviert ist.<sup>17</sup>

Die funktionalistische Perspektive verhindert eine normative Bewertung, da sie den Blick dafür öffnet, dass auch in einer so genannten »primitiven« Religion auf höchst innovative Weise Problemlösungen gefunden werden. Zugleich aber lässt die Konzentration auf Funktionen, die als systemerhaltend beschrieben werden, die Schwierigkeit ans Licht treten, die Grenzen dieses Systems zu definieren, da religiöse Phänomene sich nicht zwangsläufig an gesellschaftliche Grenzen halten. Das zeigt deutlich, dass sich die These von der Einschränkung auf gesellschaftliche Funktion, wie es der klassische Funktionalismus vorsieht, sich nicht aufrechterhalten lässt. Religiöse Phänomene sind multifunktional.

Problematisch bei Döbert ist die Benennung der Religionssysteme als »Ackerbaureligionen« oder »Hochreligionen«, da er damit aufgrund von abstrakten Merkmalen auf konkrete Religionen schließt, die empirisch so nicht existieren.<sup>18</sup> Da es mir nicht um eine generelle Theorie der Evolution von Religionen geht, sondern um die Beschäftigung mit einem konkreten religiösen Phänomen, stellen diese Zuschreibungen keine grundsätzliche Infragestellung dar. Für meinen Ansatz sind die »deskriptiven Gesichtspunkte«, die er seinen religiösen Phasen zuordnet, entscheidend. Deshalb spreche ich auch nicht von Religionssystemen, sondern von Kosmologien, da damit zum Ausdruck kommt, dass es sich um unterschiedliche Weisen der Weltdeutung handelt, die alle Aspekte des Lebens mit einschließen. Mit der Rede von Kosmologien gebe ich die Zuordnung von Religionsformen zu bestimmten Gesellschaften auf, denn es sollte kaum möglich sein, zu überprüfen, ob tatsächlich alle Ackerbaugesellschaften oder archaischen Hochkulturen die von Döbert angegebenen religiösen Merkmale aufweisen. Damit ist seine Systematisierung nicht hinfallig, sie muss aber als Typologie verstanden werden. Typologien können zwar auch nicht empirisch nachgewiesen werden, aber sie sind unvermeidlich, wenn sich die Rede von Religion nicht in einer rein deskriptiven Anhäufung von Informationen erschöpfen will. Ob man die Typen nun funktionalistisch oder essentialistisch erstellt, im Sinne von Familienähnlichkeiten oder durch die Festlegung auf Prototypen,<sup>19</sup> sei dahingestellt; entscheidend ist nur, dass die theoretischen Vorannahmen bei der Forscherin im Blick behalten werden. Für die Klassifizierung religiöser Phänomene gilt deshalb, dass nicht erst nach möglichst vollständiger empirischer Erfassung Idealtypen konstruiert werden, sondern durch das theoretische Vorwissen bestehen immer schon Kriterien, die den Forschungsprozess mitbestimmen. Das muss schlichtweg im Forschungsprozess mit reflektiert werden. Typen sind in diesem Sinne Instrumente, die interessengeleitet zum Einsatz kommen. Insofern handelt es sich lediglich um vorläufige Festlegungen, die aber dennoch ihren Wert haben, da eine Typologisierung Zusammenhänge herstellt, anstatt lediglich im phänomenologischen Vergleich einen Merkmalskatalog abzufragen.<sup>20</sup> Die religiösen Phänomene können eben nicht nur aufgrund der Ähnlichkeit ihrer Erscheinung einander zugeordnet werden, sondern ihre Evolution, die sich in einer veränderten Bedeutungszuschreibung nieder-

13 Die Unterscheidung stammt von Aloysius Pieris. Vgl. Aloysius PIERIS, *Theologie der Befreiung*. Christentum im Kontext der Armut und der Religion, Freiburg i. Br. 1986, 136f.

14 Vgl. LUBER, *Geschichte* (wie Anm. 4), 176-179.

15 Vgl. Rainer DÖBERT, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*. Zur Logik des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus, Frankfurt am Main, 1973, 84.

16 Vgl. Rainer DÖBERT, Zur Logik des Übergangs von agrarischen zu hochkulturellen Religionssystemen, in: Klaus EDER (Hg.), *Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt a. M. 1973, 325.

17 Vgl. SCHMID, *Evolutionstheorie* (wie Anm. 10), 266f.

18 Vgl. WUNN, *Evolution der Religionen* (wie Anm. 12), 374.

19 Vgl. die Diskussion der Ansätze bei Benson SALER, *Conceptualizing Religion*. Immanent Anthropologists, transcendent natives, and unbounded categories, Leiden/New York/Köln 1993.

20 Vgl. Ina WUNN, Ursprung und geschichtliche Entwicklung von Religionen, in: Mariano DELGADO/Oliver KRÜGER/Guido VERGAUWEN (Hg.), *Prinzip Evolution*. Darwin und die Folgen für Religionstheorie und Philosophie, Stuttgart 2010, 214f.

schlägt, muss berücksichtigt werden. Die Definition von Merkmalen steht deshalb nicht am Ende des Forschungsprozesses, sondern am Anfang und hat provisorischen Charakter. Damit wird der Forschungsgegenstand angesichts einer diffusen Masse von Phänomenen überhaupt erst geschaffen. Die Definition ermöglicht die Reflexion und ist nicht ihr Endprodukt. Entsprechend geht es in der rekonstruktiven Forschung auch nicht darum, die einzelnen Momente eines Typus einfach im empirischen Material wiederzuentdecken. Die Analyse der Daten wird immer auch eine Modifikation der Typologie zur Folge haben, da sich das angewandte Modell angesichts des empirischen Befunds bewähren muss. Auch bei Döberts Typologisierung haben sich während der Analyse des empirischen Materials Unstimmigkeiten ergeben, die mich bewogen haben, Veränderungen vorzunehmen. Schon die Bezeichnungen der drei von ihm benannten Stadien »Mythologisches Bewusstsein archaischer Gesellschaften«, »Polytheistische Religion archaischer Hochkulturen« und »Monotheistische Universalreligionen« sind problematisch.<sup>21</sup> »Bewusstsein« legt eine unangemessen psychologisierende Betrachtung nahe. Warum er im zweiten und im dritten Stadium von Religion spricht, wird nicht ersichtlich, und warum die Universalreligionen im Plural stehen, ebenso wenig. Am problematischsten ist die Kennzeichnung des zweiten und dritten Stadiums als »polytheistisch« bzw. »monotheistisch«, da sie eine durch einen christlichen Hintergrund bedingte eurozentrische Sicht transportiert. Die Rede von »Monotheismus« konnotiert einen personal vorgestellten Schöpfergott und suggeriert Superiorität gegenüber polytheistischen Religionsformen.<sup>22</sup> Bisher gibt es keine befriedigenden Alternativen für die Begriffe. Statt »monotheistisch« werde ich »dualistisch« verwenden, da die Bezeichnung sich mehr an inhaltlichen Deutungen orientiert und weniger auf das Gottesbild fixiert ist. Döberts Systematisierung ist deshalb nicht grundsätzlich in Frage zu stellen, denn hier geht es nicht primär um das jeweilige Label, sondern um die von ihm den Religionssystemen zugeordneten deskriptiven Gesichtspunkte. Um allerdings zu unterstreichen, dass es nicht nur um Deskription, sondern um Analyse geht, werde ich von Koordinaten sprechen. Indem das dadurch gewonnene evolutive Modell drei verschiedene Kosmologien behandelt, wird allerdings schon deutlich, dass mit Blick auf den Hinduismus nicht pauschal von einem Polytheismus die Rede sein kann.<sup>23</sup> Ungeachtet dieser Anfragen sehe ich die Möglichkeit, mit Hilfe der daraus entwickelten Kosmologien religiöse Phänomene mit widersprüchlichem und sich gegenseitig ausschließendem Charakter zu erschließen. Durch die Kenntnis der Dynamik der jeweiligen Weltdeutung lässt sich ausmachen, worin ein religiöses Phänomen seinen originären Ursprung und welche Bedeutungsveränderungen es erfahren hat. Das evolutive Moment ist deshalb wichtig, weil erst dadurch die aktuelle Bedeutung eines Phänomens erschlossen werden kann. Indem deskriptive Gesichtspunkte bei Döbert miteinander in Beziehung gebracht und einer Entwicklung zuordnet werden, entsteht schließlich aus einem typologischen ein dynamischer Religionsbegriff. Die Rede von Evolution ist jedoch nur angebracht, wenn deutlich gemacht

21 DÖBERT, Logik (wie Anm. 16), 330-357. Im Grunde übernimmt er damit eine Einteilung von Robert N. BELLAH, *Religiöse Evolution*, in: Walter SPRONDEL/Constans SEYFARTH (Hg.), *Seminar Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt/Main 1973, 267-302.

22 Vgl. Birgit HELLER, *Götter/Göttinnen*, in: Johann FIGL (Hg.), *Handbuch der Religionswissenschaft*, Innsbruck 2003, 531. Gregor AHN, Eurozentrismus als Erkenntnis-

barrieren in der Religionswissenschaft, in: *ZfR* 5 (1997) 41-58. Er weist Ende der 90er Jahre darauf hin, dass eine Reflexion über die eurozentrisch angelegte Begrifflichkeit in der Religionswissenschaft erst allmählich einsetzt. Dadurch erklärt sich auch der »unbedarfte« Umgang Döberts mit der Terminologie in den 70er Jahren.

23 Vgl. Vasudha NARAYANAN, *Gods, Goddesses, and Divine Powers*, in: *Encyclopedia* (wie Anm. 1), 464-466.

werden kann, dass sich die Stadien aufgrund von qualitativen Veränderungen unterscheiden und wirklich etwas Anderes und Neues vorliegt. Das muss keineswegs eine normative Bewertung mit einschließen, sondern weist darauf hin, dass nicht nur eine äußerliche Veränderung registriert, sondern die innere Logik einer religiösen Lebenswelt erfasst wird.

### 3 Drei Kosmologien und ihre Koordinaten

Döbert nennt folgende deskriptive Gesichtspunkte in seiner Systematisierung: Mit »Träger eines Religionssystems« hat er die Akteure in der Interaktion zwischen Menschen und dem »Supernaturalen« im Blick. Er fragt dann nach »Sinnmotiven«, in denen das zugrunde liegende Symbolsystem einer Weltdeutung zum Ausdruck kommt. Mit »explizite Thematik und manifeste Funktion« erfasst Döbert die Ziele religiösen Handelns. Die Umsetzung durch die Akteure kann auf verschiedene Weise geschehen, die er mit »Glaubensmodi« zusammenfasst. Da er jedoch mit »Glauben« zugleich die religiöse Praxis seines dritten Stadiums bezeichnet, spreche ich von »Realisierungsmodi«, um der begrifflichen Eindeutigkeit willen. Ein weiterer Gesichtspunkt fragt nach der »Normierung von Verhalten« innerhalb eines Deutungssystems. Mit Blick auf die drei genannten Kosmologien ergeben sich damit folgende Charakteristika. In der mythologischen Kosmologie besteht ein fast symbiotisches Verhältnis der Gesellschaften mit der Natur, da es kaum Techniken der aktiven Gestaltung der Umwelt gibt. Eine Unterscheidung zwischen Natur und Kultur ist deshalb nicht angebracht. Der überkommene Erfahrungsschatz an Überlebensstrategien ist sakrosankt, da jede Abweichung vom Bewährten lebensbedrohliche Auswirkungen haben kann. Der Mensch fügt sich in seine Umwelt ein und sein religiöses Denken und Handeln gilt der Tradierung der vorgegebenen Ordnung. Dieses Stadium wird als mythologisch bezeichnet, weil die Gegenwart direkt von einer mythischen Zeit des Anfangs her bestimmt wird, in der diese Ordnung festgelegt wurde. Mit der Verletzung der gegebenen Ordnung geht gleichzeitig eine Störung der religiösen Sphäre einher. Die mythologische Kosmologie kennt das »Supernaturale« nicht als personales Gegenüber, da auch Materie und Geist nicht voneinander abstrahiert werden. Diese »monistische« Weltsicht bewirkt, dass Götter und Dämonen nicht unabhängig von ihren Manifestationsbereichen vorgestellt werden. In der Konsequenz kann ihnen auch kein eigener Wille zugesprochen werden. Sie garantieren als Adressaten ritueller Handlungen die urzeitliche Ordnung, die sie repräsentieren. In der richtigen Ausführung spiegelt sich die rechte Verhältnisbestimmung zur Umwelt wider. Häufig sind es mythische Ahnengestalten, die als Begründer dieser Ordnung genannt werden. Diese »Helden der Vorzeit« sind wie Natur und Menschen durch die allumfassende kosmische Ordnung bestimmt. Die Mythen erzählen von der Entstehung des Kosmos und der Einführung technologischer Errungenschaften. Es handelt sich um eine Religionsform, die weder einer gesonderten religiösen Institution bedarf noch das Moment der Entscheidung für oder gegen diese Weltsicht kennt. Auch soziale Institutionen spielen keine Rolle, da die Gesellschaften nicht segmentiert sind und das Zusammenleben selbstverständlich reglementiert ist. Verhalten wird nicht über ethische Grundsätze bewertet, sondern über die Ad-Hoc-Feststellung der Konformität mit der etablierten Ordnung. Der Träger dieses Religionssystems ist nicht die individuelle Person, sondern die kollektive Clangemeinschaft, die sich über Abstammung definiert.

In der polytheistischen Kosmologie wird der sakrale Monismus durchbrochen. Die Antropomorphisierung des »Supernaturalen« (Götter und Dämonen) verweist auf eine Differenzierung von seinen jeweiligen Manifestationsweisen. So steht auch nicht mehr das Abstammungskollektiv im Mittelpunkt, sondern die Kultgemeinschaft, die sich als

Gegenüber im Verhältnis zu den Göttern erkennt. Darin spiegelt sich ein neues Verhältnis zur Natur: Der Mensch passt sich nicht mehr allein den Verhältnissen an, sondern greift manipulierend durch sein technisches Können in die Abläufe ein. Neue Produktionsweisen verändern die herkömmliche Weise des Zusammenlebens, das nun durch soziale Institutionen geregelt werden muss. Die Institutionen werden durch Sakralisierung legitimiert, während gleichzeitig eine Entsakralisierung der Natur erfolgt. Charakteristisch ist der Handlungsspielraum, der sich für die Protagonisten in den Mythen auftut. Wo Menschen zu handelnden Subjekten werden, muss Verhalten normiert werden. Es entstehen Gesetzestexte in der Form des religiösen Kodex und der Realisierungsmodus besteht in der Befolgung der Ge- und Verbote. Das Bewertungsschema ist der Tun-Ergehen-Zusammenhang, der durch die Götter garantiert ist. Die Entwicklung sozial-religiöser Institutionen gipfelt im sakralen Königtum.

Ein Kennzeichen der dualistischen Kosmologie ist die Rationalisierung und Ethisierung des »Supernaturalen«, so dass anthropomorphe Beschreibungen zunehmend abgelehnt werden. Die Vorstellungen reichen von monotheistischen Fassungen bis hin zur völligen Unbestimmtheit der jenseitigen Realität, vom Entwurf einer alternativen Weltsicht bis hin zu einer ausschließlichen Konzentration auf eine Gegenwelt. Das Ergebnis ist eine Dichotomisierung der Wirklichkeit in Immanenz und Transzendenz. Das hat eine Universalisierung des Denkens, das die gesamte Menschheit in Blick nimmt, zur Konsequenz. Träger dieser universalen Weltdeutung ist nun das Individuum und institutionelle Vermittlung wird zweitrangig. Die universale Gemeinschaft entsteht auf der Grundlage des gemeinsam geteilten Glaubens und beruht nicht mehr auf einem blutsbandlichen Partikularismus. Der Diesseits-Jenseits-Dualismus bringt ein Bild vom Menschen hervor, der sich als in die Welt verstrickt erkennt und Erlösung aus der irdischen Gefangenschaft sucht. Die manifeste Funktion besteht in der Befreiung aus der entsakralisierten Welt, die sekundär geworden ist oder insgesamt negativ qualifiziert wird. Die Normierung des Verhaltens geschieht vor diesem Hintergrund. Sünde zeigt sich nicht mehr in der Übertretung eines göttlichen Gebots, sondern manifestiert sich in einer existentiellen Bestimmung der Verfallenheit an die Welt. Entsprechend wird die religiöse Praxis nicht mehr allein vom Ergebnis her bewertet, sondern von der Motivation. Dieser Perspektivenwechsel lässt personales Gebet, meditative Versenkung und karitative Werke ins Zentrum rücken und geht zu Lasten von

24 Einen knappen Überblick über die Entwicklung der Forschung liefert Francis X. Clooney. Vgl. Francis

X. CLOONEY, *Divine mother, blessed mother*: Hindu goddesses and the Virgin Mary, New York 2005, 24, Fn. 3.

25 Jörg Strübing spricht von Theoriegenese statt Theorietest durch »theoretical sampling«. Vgl. STRÜBING, *Theory* (wie Anm. 5), 32.

26 Vgl. LUBER, *Geschichte* (wie Anm. 4), 147.

27 Deschifikation ist die deutsche Ableitung von »deshification«. Wendy Doniger kreierte den Begriff mit Hilfe von *desī* – lokal, weil es bisher kein Pendant zur Sanskritisierung gab, der Prozess aber ein wechselseitiger ist. Vgl. Wendy DONIGER, *The Hindus*. An alternative history, London 2009, 6. Die Entstehung der Konzepte zeichnet Kunal Chakrabarti nach. Vgl. Kunal

CHAKRABARTI, *Religious process*. The Purānas and the making of a regional tradition, New Delhi 2001, 81–108.

28 Axel Michaels spricht hier von Formen hinduistischer Religiosität und nennt Ritualismus, Spiritualismus, Devotionalismus und Heroismus. Vgl. MICHAELS, *Hinduism* (wie Anm. 1), 39f. Günther-Dietz Sontheimers Sicht des Hinduismus beruht auf fünf Komponenten, die miteinander interagieren: *work and teaching of the Brahmins; asceticism and renunciation; tribal religion; folk religion and bhakti*. Vgl. Günther-Dietz SONTHEIMER, »Hinduism: The five components and their interaction«, in: DERS./Hermann KULKE: *Hinduism reconsidered*, Delhi 2001<sup>2</sup> (1997), 305–324. Für T. N. Madan dagegen konzentriert sich der Hinduismus auf »non-renunciation«. Vgl.

T. N. MADAN, *Non-Renunciation*.

Themes and Interpretation of Hindu Culture, New Delhi 2001<sup>3</sup> (1987).

Gavin Flood stellt »general features« wie *bhakti, mokṣa, karma* und *samsāra* fest. Darüber hinaus haben *veda* und *dharma* im Hindu-Selbstverständnis herausragende Bedeutung. Vgl. Gavin FLOOD, *An Introduction to Hinduism*, New Delhi 1998, 10f.

29 Vgl. Ariel GLUCKLICH, *The footsteps of Vishnu*, New York 2008, 6.

30 Vgl. MICHAELS, *Hinduism* (wie Anm. 1), 45.

31 An erster Stelle wären hier die theistischen Traditionen zu nennen, in denen die Göttin als Partnerin an der Seite eines Hochgotts erscheint. Vgl. John S. HAWLEY/Donna M. WULFF, *The Divine consort*. Radha and the Goddesses of India, Delhi 1995 (1982).

kultischer Frömmigkeit. Der Realisierungsmodus besteht in der bewussten Annahme und Verinnerlichung der alternativen Weltdeutung. Sie verlangt einen Akt der Entscheidung, weil sich die transzendente Realität nicht mehr direkt aus der innerweltlichen Erfahrung erschließt. Die endgültig entsakralisierten sozialen Institutionen fallen nun ganz unter den Verantwortungsbereich des Menschen und bewirken eine weitere Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Funktionssysteme.

In einem nächsten Schritt geht es nun darum, zu sehen, ob sich die Dynamik der beschriebenen Kosmologien in der Evolution der Göttin-Tradition im Hinduismus verorten lässt.<sup>24</sup> Der Schritt der Ausweitung einer bereichsbezogenen zu einer formalen Theorie, den die *Grounded Theory* auch für die empirische Forschung vorsieht, muss jeden Anschein vermeiden, dass die erhobenen Daten nur zur Illustration einer bestehenden Theorie verwandt werden.<sup>25</sup> Stattdessen soll die fortwährende Analyse des Datenmaterials zu einer »dichten Beschreibung« führen, damit die Annahmen einer evolutionstheoretischen Betrachtung tatsächlich dazu beitragen können, die entwickelten Kategorien mehr und mehr zusammenzuführen. In der analysierenden Bearbeitung des Datenmaterials während meiner Feldforschung hat sich gezeigt, dass sich im Phänomen der Göttin eine Schlüsselkategorie äußert.<sup>26</sup> Nun tritt das Phänomen allerdings in vielen unterschiedlichen Gestalten und Konzeptionen auf. Es gibt die »Große Göttin« oder mehrere große Göttinnen, die als Partnerinnen Göttern zugeordnet sind. Es gibt Göttinnen, die mit der großen Gestalt der Göttin identifiziert werden oder von denen gesagt wird, dass sie bestimmte Aspekte von ihr repräsentieren. Es gibt unzählige Göttinnen, die nur lokale Bedeutung haben usw. Das berührt die Frage der Klassifizierung. Der Versuch mit »großer« und »kleiner« Tradition oder Sanskritisierung und Deschifikation, Volkshinduismus usw. Unterscheidungen einzuführen, greift zu kurz, da solche Bezeichnungen oft nur auf der deskriptiven Ebene operieren.<sup>27</sup> Andere Klassifizierungen stellen inhaltliche Aspekte in den Vordergrund. Dabei variieren die Zusammenstellungen zum Teil beachtlich.<sup>28</sup> Dagegen zielt die Betrachtung unter den genannten Kosmologien auf eine qualitative Bestimmung, die den religiösen Wandel berücksichtigt. Es sollen Ideen als Konstanten angegeben werden, ohne ihre Kontextualität zu vernachlässigen. Anhand der von Döbert entwickelten Gesichtspunkte wird nun die Evolution der Göttin-Tradition in einigen Hauptlinien nachgezeichnet. Dabei bin ich mir vollkommen bewusst, dass eine derartige Herangehensweise ein hohes Maß an Generalisierung bedeutet, die den enormen sozio-kulturellen, geographischen und historischen Unterschieden im Hinduismus nicht umfassend Rechnung zu tragen vermag. Beschäftigung mit Religion kann sicher nicht nur ideengeschichtlich erfolgen, allerdings kann sie auch nicht ohne Ideen auskommen.<sup>29</sup> Gerade im Hinduismus zeigt sich, dass große politische und soziale Umwälzungen nur bedingt Auswirkungen auf religiöse Strukturen hatten.<sup>30</sup> In der Annäherung an einen Gegenstand spielen sowohl Differenzierung als auch Integration eine Rolle. Das Hauptaugenmerk liegt hier auf der Ebene der makrostrukturellen Integration. Damit sind weitere Differenzierungen keinesfalls obsolet, denn der evolutionstheoretische Zugang verlangt, Ideen im Wandel ihrer Kontexte zu erfassen. Zudem muss der methodologische Zugang der *Grounded Theory* im Hinterkopf behalten werden. Ihr geht es nicht darum, in quantitativer Weise alle Aspekte eines Phänomens kompendienhaft zu addieren, sondern ihr Ziel ist es, geleitet durch die Analyse des empirischen Materials, relevante Momente so zu integrieren, dass es zu einer theoretischen Sättigung kommt. Da es bei der *Grounded Theory* um konzeptuelle Repräsentativität geht, wird hier auch nur so viel Material verarbeitet, wie eben nötig ist, um das evolutive Zusammenspiel verschiedener Kosmologien in der Göttin-Tradition des Hinduismus zu demonstrieren. Es versteht sich von selbst, dass es darüber hinaus zentrale Themen gibt, die hier nicht alle Eingang finden können.<sup>31</sup>

#### 4 Die Göttin als Mutter in der mythologischen Kosmologie

Mutter (Ma) ist ein weitverbreitetes Epitheton der Göttin im Hinduismus. Amman ist die tamilische Version dieser Bezeichnung, die variierend in ganz Indien für die Göttin gebraucht wird.<sup>32</sup> Die Anrede wirft die Frage auf, ob diese Göttinnen in Beziehung zu einem Kult der Großen Mutter stehen, zu dem sich zahlreiche religionsgeschichtliche Parallelen finden lassen.<sup>33</sup> Trotz der offensichtlichen Analogien handelt es sich beim Kult der Göttin im Hinduismus nicht um ein prähistorisches Relikt und kann auch nicht in direkter Linie der Harappa-Kultur oder einer dravidischen vorarischen Kultur zugeschrieben werden. Eine entwicklungsgeschichtliche Sichtung der Phänomene bringt ans Licht, dass die Phänomenologie und Mythologie im Hinduismus starke Veränderungen erfahren hat.<sup>34</sup> Madeleine Biardeau verweist auf die vedischen Grundmotive bei zahlreichen Mythen rund um die lokalen Kulte der Göttin. Trotz unzähliger Variationen in den Ätiologien hat sie immer wiederkehrende Leitmotive festgestellt.<sup>35</sup> Konkret wird das beispielsweise am Phänomen der weitverbreiteten Gruppe von Göttinnen, die Mātṛkās (Mütter) – in der Regel sieben (sapta) – genannt werden. Manchmal ist auch die Rede von Schwestern. Ihre Charakterisierung oszilliert zwischen glückverheißend und gefährlich. Sie sind dafür berüchtigt, neugeborene Kinder zu stehlen, können aber auch zu ihrem Schutz angerufen werden. Schriftliche Erwähnung finden sie erstmals im Mahābhārata. In nachepischer Zeit werden sie zunehmend männlichen Göttern zugeordnet. David Kinsley spricht in diesem Zusammenhang von Brahmanisierung und Domestizierung. Da viele Dorfgöttinnen ebenfalls mit Kinderkrankheiten in Verbindung stehen und auch gefährliche Züge besitzen, geht er davon aus, dass die Mātṛkās mit den Dorfgöttinnen eng verwandt sind.<sup>36</sup> Dagegen kommt Joyce Burckhalter Flueckinger zu dem Schluss, dass die Sieben Schwestern in den Dörfern mit den »sanskritischen« Saptamātṛkās nicht identisch sind, da sie dort in Erzählungen und Darstellungen anders charakterisiert werden.<sup>37</sup> Dabei wollen beide auf dasselbe hinaus: Es hat eine Entwicklung der Inhalte stattgefunden, obwohl sich phänomenologisch nicht viel verändert hat. Damit wird unterstrichen, dass eine Kennzeichnung als »Dorfkult« oder Volkshinduismus der Situation nicht gerecht wird. Wir finden im Dorfkult keine »eigentliche« Göttin-Tradition. Um das Phänomen

32 Vgl. Kathleen M. ERNDL, *The Play of the Mother*, in: Tracy PINTCHMAN (Hg.), *Women's lives, women's rituals in the Hindu tradition*, New York 2007, 150. Sie belegt den Gebrauch für Nordindien in Hindi, Panjabi und Kangri. Aufschlussreich ist ihre Gleichsetzung von »Shaktism« und Volkshinduismus: »[...] Shaktism can be considered practically congruent with general popular Hinduism rather than a sectarian designation«, 150.

33 Vgl. N. N. BHATTACHARYYA, *The Indian Mother Goddess*, 3. erw. Aufl., New Delhi 1999, 6-14.

34 Vgl. die Diskussion dieser Frage bei Wendell Charles BEANE, *Myth, Kult and Symbols in Śākta Hinduism*, Leiden 1977, 42-48.

35 Madeleine BIARDEAU, *Stories about posts. Vedic variations around the Hindu Goddess*, Chicago 2004, 312.

36 Vgl. David KINSLEY, *Hindu Goddesses. Vision of the divine feminine in the Hindu religious tradition*, reprint Delhi 1998 (1986), 160.

37 Vgl. Joyce BURKHALTER FLUECKIGER, *Wandering from »Hills to Valleys« with the Goddess: Protection and Freedom in the Matamma Tradition of Andhra*, in: Tracy PINTCHMAN (Hg.), *Women's lives, women's rituals in the Hindu tradition*, New York 2007, 37.

38 Vgl. Isabelle NABOKOV, *Religion against the self. An ethnography of Tamil Rituals*, New York 2000.

39 LUBER, *Geschichte* (wie Anm. 4), 398, 404, 409. Vgl. Ditte KÖNIG, *Das Tor zur Unterwelt. Mythologie und Kult des Termitenhügels in der schriftlichen und mündlichen Tradition Indiens*, Wiesbaden 1984, 128.

40 Kathleen M. Erndl spricht von »ambiguous fluidity between human and divine identities and powers«. Vgl. ERNDL, *Play* (wie Anm. 32), 151. MASILAMANI-MEYER, *Ankālapanamēcuvari. A goddess of Tamilnadu, her myth and her cult*, Stuttgart 1986, 168.

41 Vgl. LUBER, *Geschichte* (wie Anm. 4), 387.

42 Vgl. NABOKOV, *Religions* (wie Anm. 38), 125-127.

43 BHATTACHARYYA, *Mother* (wie Anm. 33), 40-44.

44 Vgl. Masakazu TANAKA, *Patrons, Devotees and the Goddess. Ritual and power among the fishermen of Sri Lanka*, Delhi 1997, 107.

45 Vgl. BURKHALTER FLUECKIGER, *Wandering* (wie Anm. 37), 37.

46 Blutige Opfer sind charakteristisch für den Kult der Göttin. Vgl. BHATTACHARYYA, *Mother* (wie Anm. 33), 66.

zu erfassen, müssen neben den geographischen, sozio-ökonomischen und historisch-politischen Umständen die unterschiedlichen Konzeptionen der Wirklichkeit mitbedacht werden, die im Hintergrund des offensichtlichen Wandlungsprozesses stehen. Die Frage ist deshalb, ob bestimmende Momente in dieser »Mutter-Göttin-Tradition« begegnen, die auf die mythologische Kosmologie hinweisen. Isabelle Nabokov bearbeitet in ihrer Feldstudie die Amman-Tradition in Tamil Nadu in Verbindung mit den »privaten Kulte« der Clan- und Familiengottheiten.<sup>38</sup> Im Mittelpunkt dieser Kulte steht die Abstammungslinie, so dass sie durch einen ethnischen Partikularismus gekennzeichnet sind. Es geht nicht um die einzelne Person als Gegenüber zu einer personifizierten Gottheit, sondern um das Familienkollektiv, das sich mit den divinisierten Ahnen identifiziert. Die Ahnen besitzen in diesem Umfeld keine eigenständige, von ihren Manifestationsbereichen unabhängige, »jenseitige« Existenz. Sie werden an der Herdstelle oder in Familienmitgliedern lokalisiert, die sie zu festgelegten Anlässen »in Besitz nehmen«. Entsprechend repräsentieren die Protagonisten in den Ritualen keine personifizierten Gegenüber, sondern an ihnen wird die Ordnung des Zusammenlebens demonstriert. Diese Phänomene deuten auf eine Situation, wie sie in der mythologischen Kosmologie durch einen »sakralen Monismus« gekennzeichnet wird. Dazu passt, dass die geschlechtliche Bestimmung des Göttlichen in diesem Geschehen sekundär und der Übergang von theriomorpher und anthropomorpher Gestalt fließend ist.<sup>39</sup> Eine klare Grenzziehung zwischen menschlicher (Ahne), dämonischer und göttlicher Gestalt (Amman) des »Supernaturalen« fehlt.<sup>40</sup> Eine dämonische Komponente in Ammans Erscheinung rückt durch ihre Nähe zu Totengeistern und durch Besessenheit in den Mittelpunkt, da ein Verstorbener sowohl als Dämon die Menschen durch Besessenheit heimsuchen oder als Dorfgottheit eine Schutzfunktion einnehmen kann: »The idol of the goddess forms the center of the temple, sometimes it is just a stone. Often the background is that a girl or a pregnant woman dies premature and she or better her spirit has to be worshipped and to be appeased by sacrifice.«<sup>41</sup> In beiden Fällen wird der Göttin letztlich die Funktion zugeschrieben, die bestehende Ordnung zu bekräftigen, die durch den Tod bedroht ist. Dazu werden die verstorbenen Ahnen anlässlich der Hochzeit des Stammhalters neu als Schutzgeister installiert.<sup>42</sup> Unabhängig davon, ob es sich um männliche oder weibliche Vorfahren handelt, lautet die Anrede »liebe Mutter«. Mit der Gestalt der Göttin verbinden sich auch zahlreiche Fruchtbarkeitsmotive, die sich im Kontext agrarischer Gesellschaften verorten lassen.<sup>43</sup> Amman repräsentiert den Kosmos und ist in ihrer Personifikation als Göttin zugleich in die kosmischen Abläufe eingebunden. Es ist von der »Schwangerschaft der Erde« die Rede und im Kult wird sie durch Gefäße repräsentiert, die neues Leben oder Nahrungsüberfluss symbolisieren.<sup>44</sup> Sie erscheint gütig (saumya) und schrecklich (ugra) zugleich, da sie Leben in Fülle hervorbringt, Krankheiten heilt und Nahrung spendet, aber auch durch Epidemien, Dürre und Naturkatastrophen Leben hinwegrafft. Ihre Wildheit und ihre Güte können spannungsfrei nebeneinander bestehen: Sie verursacht Krankheit, wird mit der kranken Person identifiziert und ist auch für die Heilung zuständig. Das Ziel ihres Kultes ist es, ihren Hunger zu stillen.<sup>45</sup> Die kosmische Ordnung, die sie repräsentiert, beruht auf dem Grundsatz, dass nur dort, wo Leben genommen wird, neues Leben entstehen kann. Damit die Göttin neues Leben gebären kann, muss ihr neue Energie in Form von Opferblut zugeführt werden.<sup>46</sup> Eine ethische Bewertung ist in diesem Verständnis fehl am Platz, deshalb begegnet auch kein Widerspruch mit Blick auf die Ambivalenz der Göttin. Gut ist, was mit der vorgegebenen Ordnung konform geht. Die Erhaltung von Fruchtbarkeit ist das hauptsächliche Sinnmotiv in dieser Kosmologie, auch dort, wo es sich heute nicht mehr primär um eine agrarische Lebenswelt handelt. Alle unmittelbar lebensrelevanten Themen werden an ihren Kultorten behandelt: Partner- und Arbeitssuche,

Krankheit, Kinderwunsch, Familienprobleme, Karriere usw.<sup>47</sup> In der rituellen Verarbeitung dieser Themen gibt es auch eine Transzendenzdimension. Nur ist das Sakrale in dieser Weltdeutung nicht auf ein Jenseits bezogen konzipiert. Diese diesseitige Unmittelbarkeit wird durch die zentrale Rolle des Körpers unterstrichen.<sup>48</sup> Zahlreiche florierende kleine Schreine, oft mit einer Frau als Sprachrohr der Göttin, verweisen auf die Aktualität der mythologischen Kosmologie im Hinduismus.<sup>49</sup>

## 5 Die institutionelle Rolle der Göttin in der polytheistischen Kosmologie

In der polytheistischen Kosmologie stehen nun religiöse und soziale Institutionen im Mittelpunkt. Das Zusammenleben wird nicht mehr durch die Face-to-Face-Beziehungen der Clangesellschaft geregelt. Es braucht Institutionen, da es einen größeren Handlungsspielraum für den Einzelnen gibt. Ein polytheistisches Pantheon bringen die nomadisierenden, kriegerischen Ārya mit, die sukzessive ab der Mitte des zweiten Jahrtausends v. Chr. in den indischen Subkontinent vordringen und dort auf sesshafte Small-Scale-Societies treffen. Der Prozess der Sesshaftwerdung der arischen Gruppen resultiert in einem tiefgehenden Wandel des sozialen Lebens. In der spätvedischen Zeit entstehen in der Gangesebene erste Königtümer.<sup>50</sup> Hinweise über diese Vorgänge haben wir nur durch die vedischen Schriften, so dass die ideologische Voreingenommenheit dieser Perspektive veranschlagt werden muss.<sup>51</sup> Im Mittelpunkt vedischer Religiosität steht das Opfer. Das Opfer selbst ist göttlich und die personifizierten Götter fungieren als Empfänger der Gaben. Der Hauptakteur ist der Opfernde.<sup>52</sup> Jan Heesterman hat den agonistischen Charakter des vedischen Opfers (yajña) nachgewiesen. Ein Opfer kann nur derjenige durchführen, der die entsprechenden Güter geraubt hat und vermittels des damit ausgerichteten Opfermahls seinen Herrschaftsanspruch geltend macht.<sup>53</sup> Im Mittelpunkt steht der durch sein Handeln die Götter für sich gewinnende Krieger. Entsprechend nimmt im Pantheon Indra, der selbst eine kriegerische Vergangenheit hat und mit kämpferischer Raserei (manyu) assoziiert ist, den ersten Rang ein.<sup>54</sup> In dieser Vergangenheit wurzeln die Institutionen religiöser und politischer Auto-

47 Vgl. LUBER, *Geschichte* (wie Anm. 4), 399; ERNDL, *Play* (wie Anm. 32), 155.

48 ERNDL, *Play* (wie Anm. 32), 156. Wenn Besessenheit innerhalb einer eigenständigen Kosmologie betrachtet wird, dann muss sie auch nicht als Kompensationsmittel für Frauen oder Menschen mit niedrigerem sozialem Rang abgewertet werden, wie es innerhalb von Deprivationstheorien geschieht. Vgl. ebd., 152.

49 Vgl. LUBER, *Geschichte* (wie Anm. 4), 396, 401. Heidi Pauwels behauptet – interessanterweise unter der Überschrift »Mythological Role Models for Love« –, dass für indische Frauen die Hindu-Göttinnen zu den einflussreichsten Vorbildern zählen. Vgl. Heidi PAUWELS, *The Goddess as Role Model. Sita and Radha in scripture and on screen*, New York 2008, 5f.

50 Hermann KULKE / Dietmar ROTHERMUND, *A history of India*, New York 1999, 29–46.

51 Vgl. den Hinweis auf die Schwierigkeit der Datierung aufgrund von fehlenden Autorenangaben und legendären Zuschreibungen bei Axel Michaels: MICHAELS, *Hinduismus* (wie Anm. 1), 45.

52 Charles MALAMOUD, *Cooking the world*. Ritual and thought in ancient India, Delhi 1998, 224.

53 Vgl. Jan C. HEESTERMAN, *The inner conflict of Tradition*. Essays in Indian ritual, kingship, and society, Chicago u. a. 1985; DERS., *The broken world of sacrifice*. An essay in ancient Indian ritual, Chicago 1993, 33f.

54 Vgl. MALAMOUD, *Cooking* (wie Anm. 2), 151.

55 KINSLEY, *Goddesses* (wie Anm. 36), 25f.

56 Vgl. Bimal K. MATILAL, Karma and the moral order, in: Jonardon GANERI (Hg.), *Ethics and epics*. The collected essays of Bimal Krishna Matilal, Bd. II, New Delhi 2002, 412f.

57 MICHAELS, *Hinduismus* (wie Anm. 1), 53.

58 Vgl. Rita DASGUPTA SHERMA, »Sa ham – I am she: Woman as Goddess«, in: Alf HILTEBEITEL / Kathleen M. ERNDL (Hg.), *Is the goddess a feminist? The politics of South Indian goddesses*, New Delhi 2000, 27.

59 Vgl. Alf, HILTEBEITEL, *Rethinking India's classical and oral epics*, Draupadi among Rajputs, Muslims and Dalits, Chicago 1999, 37–42.

60 BIARDEAU, *Stories* (wie Anm. 35), 317.

61 Vgl. Adam BOWLES, *Dharma, Disorder and the Political in Ancient India*. The Apaddharmaparvan of the Mahabharata, Boston 2007, 81. Alf HILTEBEITEL, *Dharma*. Its early history in law, religion, and narrative, New York 2011, 182. Patrick OLIVELLE, *Language, texts, and society*. Explorations in ancient Indian culture and religion, Florenz 2005, 154.

rität mit ihren Protagonisten Brahmane und König. Ihre Verhältnisbestimmung finden sie im Opfer. Mit dem Königtum erscheint nun auch die Göttin in einer prominenten Rolle: Śrī verkörpert die königlichen Qualitäten und steht für Reichtum, Wohlergehen und Glück.<sup>55</sup> Der kosmische Kreislauf ist die Domäne der Göttin und der König an ihrer Seite ist verantwortlich für die Durchsetzung des *dharm*a-Gesetzes als Grundlage des gesellschaftlichen Lebens. Er repräsentiert dabei Yama, den Gott des Todes, der den Titel »Erhalter des *dharm*a« trägt. Yama entscheidet über die Qualität der Reinkarnation, indem er die Gesamtheit der Taten (*karma*) eines Menschen bewertet. Durch die Verknüpfung von Wiedergeburt- (*punarjanma*) und *karma*-Idee entsteht ein weitreichendes Instrument zur Normierung von Verhalten.<sup>56</sup> Die durch Reichstrukturen ermöglichte wirtschaftliche Zentralisierung führt aber nicht nur zu agrarischem Überfluss und Wohlstand, sondern auch zu gesellschaftlichen Verwerfungen: »Religionsgeschichtlich folgenreich ist, dass erstmalig Arbeit freigesetzt wurde und sich somit lose Personalverbände statt fester verwurzelter verwandtschaftlicher Gemeinschaften bilden konnten. [...] Oligarchien, Städte und vor allem Handel ›erzeugen‹ Individualismus.«<sup>57</sup> Es entsteht der Spielraum für die alternative Weltsicht der asketisierenden Bewegungen (*śramanas*), die sich ab etwa 500 v. Chr. formieren. Die Asketen lehnen das brahmanische Opferwesen, das das Königtum religiös legitimiert, ab. In ihrer dualistischen Schau der Wirklichkeit begreifen sie die Welt als Kreislauf des Lebens (*samsāra*), aus dem Befreiung (*mokṣa*) gesucht werden muss. Bezeichnend ist, dass in dieser Zeit die Opposition von *rein* (*śauca*) und *unrein* (*aśauca*) betont und verstärkt auf Frauen angewandt wird. Ihre Unreinheit rührt von der Verbindung mit Sexualität, Geburt und Anhänglichkeit an das gesellschaftliche Leben her. Die Frau und mit ihr die Göttin symbolisiert all das, von dem der Asket loskommen will, um *mokṣa* zu erlangen.<sup>58</sup> Wenn sich Krieger und unter ihnen vor allem die Könige, die die politische Ordnung garantieren sollen, dieser Ideologie anschließen, dann ist die auf den Tun-Ergehen-Zusammenhang gegründete Weltordnung in Gefahr. Vor diesem Hintergrund bedarf es einer Neuformulierung der Opfertheologie. Umgesetzt wird sie in den Epen, die nun ein kämpferisches Bild der Göttin zeichnen.<sup>59</sup> Die Göttin kommt ins Spiel, weil sich die Hochgötter – nicht mehr Indra, sondern Śiva und Viṣṇu – in asketischer Manier mehr und mehr durch Weltentrücktheit auszeichnen. Einen Ausweg aus dem Dilemma des Kriegers schafft die Idee des *bhakti* als Hingabe an die mächtige Göttin. Durch diese Neuinterpretation wird dem König erlaubt, sich in den Dienst der Gesellschaft zu stellen und gleichzeitig sein individuelles Heil zu erlangen. Die Göttin garantiert auf diese Weise den Fortbestand gesellschaftlichen Funktionierens und gewährt zugleich Erlösung: »Salvation would have no meaning if transmigration did not endure. This is again a way of saying that *bhakti* englobes renunciation and transmigration reciprocally, as well as their respective values.«<sup>60</sup> Alle zentralen Themen des Hinduismus wie *dharm*a, *bhakti*, *karma*, Askese und Wiedergeburt lassen sich nur auf diesem Hintergrund richtig einordnen. Vor allem aber ist damit ein kennzeichnendes Moment der polytheistischen Kosmologie eingeholt: Nachdem clangesellschaftliche Regulierungsmechanismen in stratifizierten Reichsgesellschaften nicht mehr funktionieren, wird Verhalten in der *dharm*a-Lehre normiert und kodifiziert. Wenn es überhaupt eine zentrale Idee des Hinduismus gibt, dann wird sie mit *dharm*a in Verbindung gebracht.<sup>61</sup> Dazu passt, dass die Entfaltung des *dharm*a-Konzepts aus brahmanischer Sicht einsetzt, nachdem es zum Schlüsselbegriff der »buddhistischen« Staatsideologie unter Aśoka avancierte. Während es im Veda vor allem mit dem König in Verbindung stand, erfährt es im Buddhismus eine deutliche Ethisierung. In der brahmanischen Reaktion bezeichnet es nun die Gesamtheit der lokalen Sitten und Gebräuche, die das religiöse und soziale Leben bestimmen. Neben den *Dharmasūtras* und dem Gesetz des

Manu sind es die Sanskritexten Mahābhārata mit der Bhagavad Gītā und das Rāmāyaṇa, die die Hauptquellen ausmachen.<sup>62</sup> Allerdings bezeichnet *dharma* hier kein universal gültiges Gesetz, sondern ordnet als *varṇāśramadharmā* verschiedenen Lebensabschnitten je nach Kastenzugehörigkeit entsprechende Pflichten zu, die das jeweilige svadharma ausmachen. Es kann nur in Sanskrit kommuniziert werden und ist deshalb weder für Fremde noch für Śūdras bestimmt.<sup>63</sup> Träger dieses Religionssystems ist die Versammlung im Kult der Göttin, welche das Abstammungskollektiv in ihrer Clanstruktur transzendiert. Die unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppierungen erfahren ihre Zusammengehörigkeit durch den gemeinsam begangenen Kult. Er schafft erst die notwendige Voraussetzung für Reichsgründungen.<sup>64</sup> Mit der Thematisierung sozialer und religiöser Institutionen, der Entstehung von Kultgemeinschaft und der Notwendigkeit der Normierung von Verhalten lässt sich ebenfalls eine polytheistische Kosmologie mit Bezug zur Göttin-Tradition im Hinduismus ausweisen.

## 6 Die Theologie der Großen Göttin vor dem Hintergrund der dualistischen Kosmologie

In einer evolutionsgeschichtlichen Betrachtung des Hinduismus tritt zutage, dass Elemente der dualistischen Kosmologie durch die bereits genannten asketisierenden Traditionen Verbreitung finden, die ab Mitte des ersten Jahrtausends ein alternatives Lebensmodell einführen. Im zehnten Buch des Ṛgveda und in den Upaniṣaden fällt auf, dass die mythologischen Erzählungen zugunsten von philosophischen Spekulationen zurücktreten. Das äußert sich unter anderem in einer Neuordnung des Pantheons. Die Entwicklung führt schließlich über weitere Rationalisierung zu einem abstrakten universalen Prinzip *brahman*, das sowohl Sein (*sat*) als auch Nicht-Sein (*asat*) transzendiert.<sup>65</sup> Das Götterpantheon hat zwar weiterhin Bestand, aber es gleitet immer mehr in die Zweitrangigkeit. Erneut spiegelt sich im Verständnis des Opfers die veränderte Weltansicht, die auf einer fortschreitenden Entsakralisierung der Natur beruht. In der Folge wird das Opfergeschehen zunächst internalisiert, indem es auf die biologischen körperlichen Abläufe bezogen wird, und schließlich durch die ausschließliche Konzentration auf die gnostische Erkenntnis der Opferdynamik insgesamt spiritualisiert.<sup>66</sup> Damit ist eine neue Beurteilung des menschlichen Handelns verknüpft. Es wird nicht mehr als von den Göttern gefügt verstanden, sondern Gesinnung und Motivation des Handelnden treten in den Mittelpunkt. Eine zunehmende Jenseitsorientiertheit zeigt sich in der Identifikation des inneren menschlichen Selbstprinzips (*ātman*) mit dem universellen *brahman*-Prinzip in den Upaniṣaden.<sup>67</sup> Im Gegenzug

62 Vgl. OLIVELLE, *Language* (wie Anm. 61), 152.

63 Vgl. Wilhelm HALBFASS, *India and Europe. An Essay in understanding*, Albany 1988, 320f.

64 Vgl. BIARDEAU, *Stories* (wie Anm. 35), 314f.

65 Vgl. J. L. BROCKINGTON, *The sacred thread. A short history of Hinduism*, New Delhi 1997, 29f.

66 Vgl. MALAMOUD, *Cooking* (wie Anm. 52), 47.

67 Vgl. Klaus K. KLOSTERMAIER, *A survey of Hinduism*, Albany 1994, 204-211.

68 Vgl. MICHAELS, *Hinduism* (wie Anm. 1), 54.

69 Vgl. Madeleine BIARDEAU, *Hinduism. The anthropology of a civilization*, New Delhi 2002, 68.

70 Christopher J. Fuller spricht deshalb von »Brahmanical Synthesis«. Vgl. Christopher J. FULLER, *The camphor flame. Popular Hinduism and Society*, Princeton 1992, 88. Vor ihm spricht J. L. Brockington von »orthodox synthesis«. Vgl. BROCKINGTON, *Thread* (wie Anm. 65), 92.

71 Vgl. KULKE/ROTHERMUND, *History* (wie Anm. 50), 83-89.

72 CHAKRABARTI, *Process* (wie Anm. 27), 54-63.

73 Vgl. Thomas B. COBURN, *Devī-Mahātmya. The Crystallization of the Goddess tradition*, Delhi 1988, 63-65.

wird das Diesseits als Kreislauf von Wiedergeburt (saṃsāra) abgewertet. Das Ziel ist die endgültige Befreiung aus dem Kreislauf des Lebens. Der Hintergrund ist in den Gruppen bettelnder Wanderasketen (śramanas) zu suchen, die mit den Ideen des brahmanischen Opfers und anthropomorphen Gottesvorstellungen brachen.<sup>68</sup> Buddhismus und Jainismus gründen in diesen Bewegungen. Im buddhistischen Saṅgha wird die Idee einer universalen Gemeinschaft realisiert, die nun den Träger dieses Religionssystems darstellt. Nicht mehr Abstammung oder ein lokaler Kult definieren die Zugehörigkeit, sondern das Bekenntnis zur neuen Weltsicht. Die śramanas propagieren die zentralen Momente der dualistischen Kosmologie. Obwohl diese Bewegungen im Hinduismus zu den heterodoxen Traditionen gezählt werden, sind zahlreiche Elemente in seine Weltsicht eingegangen. Die asketisierende Ausrichtung spiegelt sich beispielsweise im Lebensideal des *varṇāśramadharmas* und das Prinzip der Gewaltlosigkeit (ahimsā) gilt als Hintergrund für das Ideal des Vegetarismus. Deutlichster Ausdruck der dualistischen Weltauffassung ist jedoch das Streben nach *mokṣa* als höchstes Ziel des Menschen, das auch die hinduistische Theologie bestimmt.<sup>69</sup>

Wenn nun diese Typologisierung erneut mit der Phänomenologie der Göttin-Tradition konfrontiert wird, so zeigt sich, dass Elemente aller drei Kosmologien in ihm lebendig sind. Allerdings fällt auf, dass die Phänomene nicht zufällig nebeneinander vorkommen, sondern ins Verhältnis gesetzt sind. Bei genauerer Betrachtung wird ein Moment der Synthese in der Theologie der Göttin sichtbar. Das kommt nur dann zum Vorschein, wenn innerhalb einer evolutionstheoretischen Betrachtung nicht nur die Entwicklungsschritte genannt, sondern zugleich die Bedeutungsveränderungen mit angegeben werden. Es zeigt sich, dass die Phänomene der beschriebenen Kosmologien auf höchst kreative Weise in eine Zusammenschau gebracht wurden. Als treibende Kraft hinter dieser neuen Theologie kommen Brahmanen in Frage, die zwar unter buddhistischer Zeit ihren Einfluss eingebüßt, aber deshalb ihre religiösen Ideen nicht aufgegeben haben.<sup>70</sup> Unter den Gupta-Herrschern ab dem vierten Jahrhundert n. Chr. kommt neue Bewegung in die religiösen Verhältnisse und der Buddhismus verliert seine Vorrangstellung. Das symbiotische Verhältnis zwischen Brahmanen und Königen wird wieder etabliert und Sanskrit avanciert zur höfischen Sprache.<sup>71</sup> Das Hauptinstrument zur Verbreitung ihrer Ideen sind die Purāṇas, die sich durch ihren narrativen Charakter und die bildreiche Sprache auch als Unterweisung für das einfache Volk eignen. Die zunächst mündlich überlieferten mythologischen Erzählungen werden gesammelt und redaktionell entsprechend brahmanischer Ideologie überarbeitet. Die Autorität des Veda ist nur noch eine formelle, denn inhaltlich ist er wenig von Bedeutung, und die Stratifizierung der Gesellschaft, mit dem Primat der Brahmanen, wird sanktioniert.<sup>72</sup> Zunächst scheint damit wieder ein Polytheismus, welcher die Purāṇas prägt, die Oberhand zu gewinnen. Tatsächlich ist es aber so, dass die polytheistischen Phänomene im Licht einer dualistischen Perspektive neu gedeutet werden. Darauf verweist die Kennzeichnung der brahmanischen Theologie als orthodox zum Zweck der Abgrenzung von einem heterodoxen Buddhismus und Jainismus. Das wäre nicht nötig, wenn deren dualistische Konzeption obsolet geworden wäre. Erneut ist es die Gestalt der Göttin, durch die diese Synthese ihren Ausdruck findet. Texte wie das *Devīmāhātmya* innerhalb der Purāṇas dokumentieren ihre zunehmend prominente Rolle innerhalb des Brahmanismus.<sup>73</sup> Durch die Abfassung in Sanskrit wird es als ursprünglich geoffenbarte Wahrheit legitimiert. Entscheidend ist das darin transportierte Gottesbild, das durch die neue Verhältnisbestimmung von Devi und den Göttern erzählt wird. Devi ist die eigentliche göttliche Kraft (śakti) und die männlichen Götter stellen nur noch ihre Manifestationen dar. Die Göttin usurpiert sogar die ureigenen Aufgaben von Brahma, Viṣṇu und Śiva (trimūrti) und erscheint als Schöpferin, Beschützerin und Zerstörerin der Welt. Damit wird

die Möglichkeit geschaffen, die großen konkurrierenden Traditionen des Śivaismus und Viṣṇuismus zu integrieren.<sup>74</sup> Devī ist auch die materielle Grundlage der Schöpfung (*prakṛti*) und die Macht der Täuschung (*māyā*), auf der der Fortbestand des Kosmos beruht. Mit der Terminologie *prakṛti*, *śakti* und *māyā* greift das Devīmāhātmya zudem die zentralen Motive der gängigen philosophischen Konzepte auf.<sup>75</sup> In der Gestalt der Göttin werden sie schließlich zusammengeführt und personifiziert. Doch dabei bleibt es nicht. Sogar tantrische Kulte, die konträr zu allen brahmanischen Vorstellungen stehen, können durch diese neue Vision der Göttin integriert werden.<sup>76</sup> In der Theologie des Devīmāhātmya avanciert die Göttin zu einer transzendenten Gestalt, die alle bisherigen Konzeptionen sprengt, denn das bekannte Pantheon und selbst die *trimūrti* bewegen sich nur innerhalb der Grenzen der kosmischen Zyklen und fungieren allenfalls noch als Demiurgen. Durch den Rückgriff auf philosophische und tantrische Konzepte und ihrer Anwendung auf die Gestalt der Göttin wird jedoch nicht nur die Transzendenz der Göttin ausgesagt, sondern es wird auch die Möglichkeit aufgetan, ihr eine immanente Rolle zukommen zu lassen. Das ist das Charakteristische an der Theologie des Devīmāhātmya. Dazu wird Devī martialisch und mütterlich zugleich porträtiert. Sie behält zwar ihren kriegerischen Charakter aus den Epen, der sie als Durchsetzerin des *dharma* identifiziert, doch in der Folge werden auch immer mehr ihre gütigen Züge betont: Sie ist eine mitfühlende Mutter, die die Schöpfung nährt und belebt. Wer diese Mutter kindlich verehrt, dem gewährt sie Teilhabe an ihrem göttlichen Wissen (*brahmavidyā*), das zu *mokṣa* führt.<sup>77</sup> Es zeichnet sich eine Ethisierung ihrer Gestalt ab, die den Einfluss der dualistischen Kosmologie verrät. In der kultischen Umsetzung ist es nun die *pūjā* aus den lokalen Traditionen, die dem vedischen Opfer den Rang abläuft. Die großen *pūjā*-Feierlichkeiten werden zu gesamtgesellschaftlichen Ereignissen, da die individuelle Beziehung zur göttlichen Mutter Kastengrenzen und Traditionszugehörigkeiten in den Hintergrund treten lässt.<sup>78</sup> Das bedeutet, dass eine neue Trägerschaft des Religionssystems entsteht, die Abstammungskollektiv und Kultgemeinschaft ablöst. Die Elemente Individualisierung, Ethisierung (die Göttin wird zunehmend friedfertig porträtiert) und Rationalisierung (durch die philosophischen Systeme) finden sich eindeutig in der puranischen Theologie, ohne jedoch im Dualismus von Diesseits und Jenseits zu verbleiben. Konkret heißt das, dass die Gläubigen der Göttin Erlösung finden ohne zwangsläufig Weltflüchtige zu werden.

<sup>74</sup> Vgl. Thomas B. COBURN, *Encountering the Goddess, A translation of the Devī-Māhātmya and a study of its interpretation*, Albany 1991, 27.

<sup>75</sup> Vgl. Tracy PINTCHMAN, *The Rise of the Goddess in the Hindu Tradition*, Albany 1994, 61-82.

<sup>76</sup> Vgl. CHAKRABARTI, *Process* (wie Anm. 27), 187, der dies vor allem für Bengalen nachweist.

<sup>77</sup> Vgl. C. MacKenzie BROWN, *Triumph of the Goddess. The canonical models and theological visions of the Devī-Bhāgavata Purāṇa*, Albany 1990, 241f.

<sup>78</sup> Vgl. CHAKRABARTI, *Process* (wie Anm. 27), 194.

<sup>79</sup> DONIGER, *Hindus* (wie Anm. 27), 46f.

## 7 Ausblick

Die erfolgte Skizzierung der Göttin-Tradition bringt hybride Verhältnisse im Hinduismus ans Licht. Hybridität legt nahe, dass widersprüchliche Phänomene gleichzeitig auftreten und Menschen die Freiheit beanspruchen, in verschiedenen Welten zu Hause zu sein, wo sie multiple Identitäten entwickeln.<sup>79</sup> Das Bild vom hybriden Hinduismus hebt die Fähigkeit hervor, in einer großen Weite auf spirituelle und lebenspraktische religiöse Bedürfnisse mit einem hohen Grad an Flexibilität zu antworten. Der Hinduismus gilt als undogmatisch in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht: Enorm divergierende Glaubensvorstellungen und rituelle Praktiken können integriert werden. Deshalb wird die Toleranz des Hinduismus beschworen und sein schier unerschöpfliches Integrationsvermögen hervorgehoben. Das ist sicher richtig beobachtet, aber eben nur eine Seite der Medaille. Durch die evolutionstheoretische Betrachtung kommen Wertungen zum Vorschein, deren Prämissen in einem neuen theologischen Narrativ begründet sind, wie sie beispielsweise das *Devīmāhātmya* bietet. Die brahmanische Synthese hebt die polytheistischen und mythologischen Weltdeutungen nicht auf und interagiert mit lokalen Kulturen und religiösen Subsystemen (*sampradāyas*), aber verpasst ihnen einen klaren Rahmen durch das Diesseits-Jenseits-Schema der dualistischen Kosmologie. Ausbuchstabiert wird das durch die ideale Einteilung des Lebens in vier Abschnitte (*varnaśramadharma*), die im Stadium des Rückzugs und Verzichts gipfeln oder den vier Lebenszielen (*puruṣārthas*) mit *mokṣa* an erster Stelle. Damit werden Leit motive transportiert, die als Essentialia des Hinduismus gelten können. Die *puruṣārthas* bringen es auf den Punkt: Konformität mit der sozio-kosmischen Ordnung (*dharma*), Reichtum (*artha*) und Vergnügen (*kāma*) gehören zum Leben unabdingbar dazu, doch das eigentliche Ziel ist die Erlangung von *mokṣa*. Die Theologie der Göttin präsentiert eine einheitliche Vision der Wirklichkeit auch ohne ausgewiesene Stifterfigur oder gemeinsames Offenbarungsdokument, da sie mit der Frage nach dem Ausstieg aus dem Kreislauf der Wiedergeburt eine religionsgeschichtliche Entwicklung einholt, die nicht mehr rückgängig gemacht werden kann. Zugleich umfasst die Domäne der Göttin Diesseits und Jenseits, so dass alle Aspekte des Lebens und die Mannigfaltigkeit der Kosmologien bei der Suche nach *mokṣa* weiterhin eine Rolle spielen. Das Beispiel vom Ziegenopfer macht es deutlich: Die Erfüllung des Gelübdes durch ein blutiges Opfer (mythologische Kosmologie) trifft bei der *Kālipūjā* auf den Wunsch nach symbolischer Ausmerzung des Egoismus (dualistische Kosmologie) und sowohl der Arbeitsplatzsuchende als auch der Vedāntin gehören zur Kultgemeinschaft der Göttin (polytheistische Kosmologie). Die Göttin-Tradition interagiert mit unterschiedlichen Lebenswelten, setzt sie aber auch ins Verhältnis. Wir haben es nicht einfach mit der Abfolge von Stadien zu tun, sondern auch mit Qualifizierungen. Die evolutionstheoretische Betrachtung vermeidet zwar jede äußerliche Bewertung der Entwicklung und muss doch deshalb die interne Hierarchisierung nicht ausklammern, wie sie etwa durch die Abschaffung der blutigen Opfer bei dem eingangs erwähnten Beispiel von der *Kālipūjā* zum Ausdruck kommt. Der Hinweis auf integrative Ideen in der indischen Religionsgeschichte ist nicht automatisch gleichzusetzen mit der Konstruktion einer ursprünglichen pan-indischen Religion oder einer brahmanischen Monolithisierung. Eine dynamische Religionsbetrachtung erlaubt die größtmögliche Anerkennung von Pluralität ohne in einen aufzählenden Hyperempirismus zu verfallen.

**Zusammenfassung**

Ausgehend von einem empirisch-qualitativen Forschungsprojekt schlägt der Beitrag eine evolutionstheoretische Betrachtung vor, um die Dynamik der religiösen Entwicklung im Hinduismus zu erfassen. Die Konzentration auf die Göttin-Tradition fördert verschiedene Weltdeutungen zu Tage, die in drei Kosmologien systematisiert werden: die Göttin als Mutter in der mythologischen Kosmologie, die institutionelle Rolle der Göttin in der polytheistischen Kosmologie und die Große Göttin vor dem Hintergrund der dualistischen Kosmologie. Entgegen der gängigen Annahme eines Nebeneinanders von Traditionen zeigt sich im Hinduismus eine dynamische Interaktion von Phänomenologien.

**Abstract**

Based on an empirical-qualitative research project, the article proposes an evolutionary-theoretical perspective for grasping the dynamics of the religious development in Hinduism. The concentration on the goddess tradition brings to light different ways of interpreting the world which are systematized in three cosmologies: the goddess as mother within the mythological cosmology, the institutional role of the goddess within the polytheistic cosmology, and the Great Goddess against the background of the dualistic cosmology. Contrary to the common assumption of an unrelated co-existence of traditions, a dynamic interaction of phenomenologies emerges in Hinduism.

**Sumario**

Partiendo de un proyecto de investigación empírico-cualitativo, el artículo propone una visión dentro de la teoría de la evolución, para comprender la dinámica del desarrollo religioso en el Hinduismo. La concentración en la diosa tradición permite sacar a la luz diferentes cosmovisiones, que son sistematizadas en tres cosmologías: la diosa como madre en la cosmología mitológica, el papel institucional de la diosa en la cosmología politeísta, y la gran diosa como base de la cosmología dualista. Contra la aceptación normalmente extendida de una existencia paralela de las diferentes tradiciones, en el Hinduismo se da más bien una interacción dinámica de las fenomenologías.

---