

Schlehe, Judith und Boike Rehbein (Hg.): Religion und die Modernität von Tradition in Asien. Neukonfigurationen von Götter-, Geister- und Menschenwelten. 262 S. Berlin: Lit-Verlag, 2008.

Gegenstand des vorliegenden Sammelbandes sind aktuelle Repräsentationen, Praxisformen und Strömungen des Religiösen in Asien und deren Deutung im Hinblick auf die „Modernität“ dieser Phänomene. Ausgangspunkt der Autoren ist, dass Modernisierungsprozesse im interkulturellen Vergleich nicht notwendigerweise zu Säkularisierung führen – wie Modernisierungstheoretiker etwa mit Berufung auf Max Weber und den europäischen Entwicklungsweg behaupten – sondern dass sich vielerorts eine Neubelebung des Religiösen beobachten lässt, die sich unter anderem in erfundenen Traditionen oder auch in religiösen Konflikten manifestiert. In und außerhalb der Ethnologie werden in diesem Zusammenhang zwei wesentliche Diskussionsstränge bemüht, erstens die Kritik am analytischen Religionsbegriff und dessen Implikationen; und zweitens die Frage nach alternativen Entwicklungswegen zu einer Verwestlichung, also einer Pluralität von Modernen („multiple modernities“). Vor diesem Hintergrund stellen die Herausge-

ber die berechtigte Frage, auf welche Art und Weise das Säkulare und das Religiöse in der asiatischen Gegenwart eigentlich verflochten sind. „Programmatisch und konzeptionell ist von multiplen, verwobenen und ungleichen Modernen die Rede – aber wie dies empirisch und konkret aussieht, wird kaum je dargelegt.“ (S. 11) Auch den Autoren gelingt dies nur teilweise – so viel sei vorweg genommen. Der Sammelband basiert auf einer interdisziplinären Ringvorlesung an der Universität Freiburg und beabsichtigt, den Perspektiven in der Ethnologie, Soziologie, vergleichenden Religionswissenschaft, Politikwissenschaft und Sinologie gerecht zu werden. Entsprechend zeigen auch die Beiträge, wie unterschiedlich vertraut die oben genannten Debatten in den einzelnen Fächern sind. Während die Herausgeber Judith Schlehe (Ethnologie-Professorin in Freiburg) und Boike Rehbein (habilitierter Soziologe, Direktor des „Global Studies Programme“ an der Universität Freiburg) von einem weiten Religionsbegriff ausgehen, der „alle Deutungsangebote mit transzendentalen Bezugspunkten, also auch lokale Weltbilder und indigene Glaubenssysteme, Lokalisierungs- und Aneignungsweisen großer Religionen ebenso wie neue religiöse und charismatische Bewegungen und transnationale religiöse Netzwerke“ (S. 8) einschließen, lassen sich manche Autoren dazu verführen, lokale Differenzierungen verschiedener Wissens- und Erfahrungsformen schlichtweg auszublenden.

Zu den einzelnen Beiträgen in chronologischer Reihenfolge:

Der Religionshistoriker Bernhard Uhde stellt sich die Frage, welches heuristische Potenzial Begriffe der abendländischen Geistesgeschichte im Hinblick auf das Verständnis anderer Kulturen haben. Er führt am Beispiel von Antike, Mittelalter und Neuzeit aus, wie das Verhältnis Moderne und Tradition als Gegensatz historischer Epochen gedacht wurde, während religiöses Wissen als Vergegenwärtigung der Tradition bzw. „absolute Zeitlosigkeit“ konzipiert sei. Im Gegensatz zu den Prämissen des Bandes konstatiert Uhde, dass es mit der von Descartes begründeten „Epoche der abendländischen Wissenschaftsgeschichte erstmals eine *wertfreie* Deskription anderer Kulturen und Religionen [gibt]“ und seitdem „die Übertragung abendländisch-christlicher Begrifflichkeit auf ‚Andere‘ möglich [ist]“ (S. 25, meine Hervorhebung). Um die „den Weltreligionen“ eigene absolute Zeitlosigkeit zu benennen, führt er anschließend das Beispiel des Hinduismus an. Ein solches Vorgehen ist in mehrerer Hinsicht irreführend bzw. problematisch. Auf ontologischer Ebene beinhaltet die hinduistische Vorstellung vom *dharma* (in etwa: Religion) *relative*, auch *zeitabhängige* Geltungsprinzipien, hat also anders als der christliche Religionsbegriff keinen absoluten Charakter (wie Uhde behauptet). Weiterhin bezieht sich Uhde mit Mircea Eliade (!) auf dessen religionsphilosophische Interpretation des Hinduismus, um im methodischen Rundumschlag Verweise auf das Judentum, die Wahrheit des Korans, den Mythos und den Nutzen des Rituals zu geben, auf deren Basis er schließlich zur „Versöhnung“ von Tradition und Moderne in der abendländisch-christlichen Geistesgeschichte resümiert. Ein solches Vorgehen verwundert doch sehr, gerade in Anbetracht des von den Herausgebern formulierten Anspruchs des Sammelbandes.

Der Beitrag der Soziologen Gernot Saalman und Boike Rehbein wird der Agenda des Buches ebenfalls nicht gerecht. Während im ersten Abschnitt die Ausführungen von Karl Marx und Max Weber im Hinblick auf ihren Einfluss auf die europäische Modernisierungstheorie kurz zusammengefasst werden, schildert der zweite Abschnitt zwei Reformbewegungen im kolonialen Indien: (a) die Bestrebungen zur islamischen Modernisierung und (b) verschiedene Facetten des Reformhinduismus. Diese Reformbewegungen werden als „indische Reaktionen auf die westliche Modernisierung“ aufgefasst, die zur „Interpretation indischer Modernisierung von Religionen“ (S. 36) dienen soll. Dabei gehen die Autoren weder auf das Gebilde des „Hinduismus“ als koloniales Konstrukt des 19. Jahrhunderts ein, noch differenzieren sie Ideale von

Modernität. Stattdessen erlauben sie sich, den Stellenwert heutiger, religiös erklärter Unruhen („kommunistische Konflikte“) auf eine ihrer Diagnose nach „inkonsequente Säkularisierung“ zurück zu führen. Schade, weniger wäre mehr gewesen.

Im dritten Beitrag zu Indien (in englischer Sprache) befasst sich der Soziologe Ananta Kumar Giri sehr kenntnisreich, differenziert und theoretisch anspruchsvoll mit zwei prominenten theoretischen Positionen zur Säkularisierung Indiens. In einem multireligiösen Staat wie Indien, in dem Vorbehalte gegenüber den kulturell Anderen gegenwärtig auf der Ebene der Konfessionszugehörigkeit ausgetragen werden, hat die Säkularisierungsdebatte besondere politische Relevanz. Einen Ausschnitt aus dieser Debatte stellt Giri anhand zweier populärer Positionen vor, und zwar die des Sozialpsychologen Ashis Nandy und die des Soziologen T. N. Madan. Während Madan den inhärent-protestantischen Säkularismus als Ideologie einer modernistischen Minderheit in Indien auffasst, der in vielerlei Hinsicht nicht übertragbar ist, kritisiert Nandy das Gewaltpotenzial, das seiner Einschätzung nach mit der Säkularisierung der indischen Staaten losgetreten wurde. Giri wiederum argumentiert für eine „Neue Transzendenz“ und „Praktische Spiritualität“, ohne die eine von Selbsterkenntnis, Toleranz und Gewaltfreiheit definierte Säkularisierung der indischen Gesellschaft nicht möglich sei (S. 80).

Der folgende Beitrag befasst sich mit der Volksrepublik China. Der Sinologe Harro von Senger untersucht die Rolle und Wahrnehmung von Religion in zwei unterschiedlichen chinesischen Genres: zum einen in der juristischen Sprache staatlicher Gesetzgebung und zum anderen bei humoristischen Karikaturen. Während der Autor die Implikationen der juristischen Sprache kenntnisreich analysiert und mit Hintergrundinformationen ergänzt, bleiben seine Ausführungen nahezu unverbunden mit der Interpretation der Karikaturen. Gerade vor dem Hintergrund der staatspolitischen Vermeidung religiöser Aktivitäten, wären weitere Ausführungen zum Stellenwert des Religiösen und seiner Verflechtung mit der säkularen Sphäre in der chinesischen Gegenwart spannend gewesen.

Wer bis zum zweiten Teil des Bandes durchhält, wird belohnt mit facettenreichen Einschätzungen und Analysen religiöser Praktiken in Südostasien. Hervorzuheben ist der Beitrag von Peter L. Bräunlein, der sich länderübergreifend mit den sozialen Phänomenen des Geisterglaubens und der medialen Besessenheit befasst, also den vermeintlichen Indikatoren für Irrationalität und Traditionsverhaftung. Bräunlein argumentiert, dass Geister im gegenwärtigen religiösen Leben in Südostasien nicht trotz, sondern gerade *wegen* stattfindender Modernisierungsprozesse große sozio-religiöse Bedeutung haben. Dies belegt er mit verschiedenen ethnographischen Fallbeispielen: mit Selbstkreuzigungen im philippinischen Katholizismus, dem taiwanesisch-japanischen Fötus-Geisterkult, mit Besessenheiten von Arbeiterinnen in der Elektronikindustrie Malaysias, der Mehrung von Glück und Vermögen mit Hilfe von Geistern in Thailand, der Revitalisierung von Trance-Ritualen in Vietnam und der Popularität von Geisterfilmen im ostasiatischen Kino. Abschließend stellt Bräunlein einige Parameter zusammen, die bei der Erforschung spätmoderner Geister und Kulte in Asien besonders hilfreich sind.

Anschließend gibt die Ethnologin Kirsten W. Endres genaueren Einblick in die Religion der Vier Paläste in Nordvietnam, einer Art Wohlstandsreligion („prosperity religion“). Hier werden Muttergöttinnen, aber auch legendäre und historische Persönlichkeiten in einem Besessenheitsritual (*len dong*) um Beistand in existenziellen und vor allem auch materiellen Belangen gebeten. Den relativ jungen religiösen Enthusiasmus für diese Rituale führt Endres auf die Wiederherstellung kapitalistischer Marktbeziehungen nach Ende des Krieges zurück, die es vielen Gläubigen ermöglichte, sich in einem Spannungsfeld von staatlicher Politik, wirtschaftlichen Herausforderungen und sich verändernden Werten neu zu orientieren. Besonders relevant für die

Analyse sei in diesem Zusammenhang die „rituelle Performanz“, mit der kontingente Realitäten geschaffen würden.

Eine weitere Facette spätmoderner Religiosität wird von Judith Schlehe zur Diskussion gebracht. Im Sinne einer „religionsethnologischen Katastrophenforschung“ untersucht sie, wie 2006 eine Serie an Naturkatastrophen in Indonesien mit Hilfe von religiösen Motiven erklärt, bewältigt und auch hergeleitet wurde. Es geht Schlehe dabei nicht darum, eine in sich geschlossene lokale Deutung der Ereignisse zu konstruieren, sondern vielmehr die Vielzahl unterschiedlicher, auch konkurrierender Repräsentationen und diskursiven Verknüpfungen nachzuzeichnen, die innerhalb einer Gemeinschaft bestehen. So kann sie zeigen, welche menschlichen Züge lokale Konzepte von Natur haben, wodurch religiöse Zeremonien (inter-)nationale Öffentlichkeit und Aufmerksamkeit erlangen, und wie jene aus konservativ-islamischer Sicht gedeutet werden. Deutlich wird, dass dieses offene und auch ambivalente Geflecht an Artikulationsstrategien Raum für verschiedenste Anknüpfungspunkte bietet, mit denen säkulare Interessen (z. B. Werteverfall, Konsumkritik, politischer Fundamentalismus) auf verschiedenste Weisen kodiert werden können.

Im letzten Beitrag (ebenfalls in englischer Sprache) gibt die Politologin Christl Kessler Einblick in eine quantitative Studie über den religiösen Wandel auf den Philippinen. Damit stellt sie einen Zulauf charismatischer Strömungen im dortigen Christentum unter Beweis. Außerdem schlussfolgert sie, dass diese Form der Religiosität ein inhärent modernes Phänomen sei, da es auf den Prinzipien Individualität und Wahlfreiheit beruhe sowie bei der Bewältigung solcher Unsicherheiten Orientierung biete, die sich für das moderne Individuum ergeben (S. 257). Während der Befund, dass im Jahr 2003 bereits 19 Prozent der philippinischen Christen einer charismatischen Erneuerungsbewegung zugehörig sind (n = 1185), ein deutlicher Indikator dafür ist, wie hier offenbar Religiosität und Modernisierung im Sinne des Sammelbandes *Hand in Hand* gehen, unterbleibt auch in diesem Beitrag eine kritische Reflexion des eurozentrischen Religions- und des Modernitätsbegriffs. So differenziert Kessler zwar diverse Parameter, die ihrer Einschätzung nach für „soziokulturelle“, „orthodoxe“ oder für „charismatische“ Religiosität stehen, problematisiert aber an keiner Stelle, welche Begriffe, Denk- und Handlungskategorien in den lokalen Sprachen zur Verfügung stehen (Filipino und andere malayo-polynesische Sprachen).

Zusammenfassend handelt es sich bei dem Sammelband *Religion und die Modernität von Traditionen in Asien* also um eine sehr heterogene Zusammenstellung von Beiträgen, in denen die anvisierte relationale Betrachtung auf die Verflechtungen von Säkularem mit Religiösem in einer selbstreflexiven Moderne nur einigen Autoren gelingt.

Beatrix Hauser

Karl Jaspers Centre for Advanced Transcultural Studies, Heidelberg