Leibniz-Sozietät/Sitzungsberichte *66(2004), 5–27*

Konrad Meisig

Hinduismus im Exil

Vortrag am 20. 2. 2003 in der Klasse für Sozial- und Geisteswissenschaften

In den letzten Jahren ist der Hinduismus ein fester Bestandteil des kulturellen Lebens in Deutschland geworden. Die südasiatische Religion ist in der deutschen Öffentlichkeit präsent und sorgt für ein wachsendes Interesse unter der einheimischen Bevölkerung. Diesem Informationsbedürfnis können sich auch Presse und Medien nicht entziehen. In vorher nicht gekanntem Ausmaß erscheinen Nachrichtenmeldungen und Feuilleton-Artikel in regionalen und überregionalen Zeitungen.[1] Auch die christlichen Kirchen beobachten die ihnen fremde Religion mit Aufmerksamkeit.

Der Grund für die neue Präsenz des Hinduismus sind in erster Linie die religiösen Aktivitäten der ca. 60.000 tamilischen Bürgerkriegsflüchtlinge aus Sri Lanka. Viele von ihnen sind inzwischen als Asylanten anerkannt, haben in Deutschland Arbeit gefunden und sich mit ihren Familien in der neuen Heimat eingerichtet. Je länger sie fern ihrer alten Heimat leben, je größer der Abstand nach Asien wird, je geringer die Chancen, aber auch die Anstrengungen werden, nach Sri Lanka zurückzukehren, desto größer wird das Verlangen,

1 Hier eine Auswahl neuerer einschlägiger Presseartikel: *Hinduismus im Visier der Wissenschaft. Mainzer Forscher untersuchen den Wandel der Religion im Ausland*. Von Julia Vonier. In heute.t-online.de, 4.5.2002. http://www.heute.t-online.de/ZDFheute/artikel/0,1367,HOME-0-183075,00.html. – *Ein Tempel für die Große Göttin. In Hamm wird der größte hinduistische Tempel Europas gebaut.* Von Martin Kuhna. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.2.2002, p. 10. – *Was wächst da hinter der Mauer? Im Juli soll das größte Hinduheiligtum Europas fertig sein.* Von Bernd Hauser. In: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 2.6.2002. – *Hamm-Uentrop lässt die Göttin bitten. Warum das größte Hindu-Heiligtum Europas ausgerechnet am Rande des Ruhrgebiets errichtet wurde.* Von Michael Kläsgen. In: Süddeutsche Zeitung, Juni 2002. – *Thema der Woche: Hindus in Deutschland.* Von Alfred Herrmann und Andreas Kirschke. In: neue bildpost, 14. März 2002, p. 9. – *Kokosnüsse für den Elefantengott. Zu Besuch in einem Hindu-Tempel der Basler Tamilen.* Von René Zipperlen. In: Der Sonntag im Dreiland (Wochenzeitung), 5. Januar 2003, p. 3. – Auch die Hammer Tageszeitung *Westfälischer Anzeiger* berichtet seit 1996 regelmäßig in inzwischen wohl mehr als 100 Artikeln über die aktuellen Entwicklungen des Exil-Hinduismus in Hamm.

die religiösen Wurzeln im Exil[2] weiterzupflegen, um die angestammte Religion, eben den Hinduismus, nicht zu vergessen, vielmehr diese Religion an die zweite Auswanderergeneration weiterzugeben. Während hinduistischer Kult tamilischer Exilanten in Deutschland anfangs noch vor heimischen Devotionalienbildchen stattfand, sind in den letzten Jahren Tempelgründungen Ausdruck des hinduistischen Lebens. Allein im nordrhein-westfälischen Hamm sind im Laufe des vergangenen Jahrzehnts gleich drei exilhinduistische Tempel eingeweiht worden: ein Tempel des elefantenköpfigen Gottes Gaṇeśa am 12. Juni 1994, ein Tempel seines Brudergottes, des Lanzenträgers Murugan, am 7. Februar 2001 und ein Tempel der Fruchtbarkeitsgöttin Kāmākṣī am 7. Juli 2002. Die Industrie- und Behördenstadt, die vorher allenfalls durch ihren europaweit zweitgrößten Verschiebebahnhof überregionales Interesse beanspruchen konnte, ist auf diese Weise unversehens zu einem Zentrum des Exil-Hinduismus in Deutschland geworden.

Die Etablierung des Exil-Hinduismus in Deutschland seit den Achtzigerjahren des 20. Jahrhunderts hat ihre Parallelen in anderen Einwanderungsländern wie der Schweiz, Kanada oder Frankreich. Großbritannien stellt einen Sonderfall dar, weil dort, im Mutterland der ehemaligen Kolonialherren, indische Einwanderer und mit ihnen indische Kultur seit der Kolonialzeit präsent sind. Kolonialhistorische Gründe hat auch die Existenz großer indischstämmiger Bevölkerungsanteile etwa in Mauritius, Südafrika, Indonesien oder Surinam. Die genannten Länder, die sich auf vier Kontinente verteilen, verdeutlichen eines: Der Hinduismus, der sich von Haus aus und seit jeher religionsgeschichtlich als auf Südasien beschränkte Volksreligion verstehen ließ, ist rein geographisch inzwischen zur Weltreligion geworden.[3] Und der Exil-Hinduismus trägt daran einen wesentlichen Anteil.

Diese ganz aktuellen Entwicklungen in der ältesten der fünf Weltreligionen (nämlich Hinduismus und Buddhismus, Judentum, Christentum und Islam; – wobei die Anfänge des Hinduismus in der Religion des Veda um 1500 v. Chr. liegen) – diese aktuellen Entwicklungen also zu dokumentieren und zu analysieren, ist die Aufgabe des Forschungsprojekts *Hinduismus in der Migration. Tamilischer Tempelkult in Asien, Europa und Amerika. Indologische, religionssoziologische und kulturgeographische Dokumentationen, Funktions- und Entwicklungsanalysen*. Dieses interdisziplinäre Forschungsprojekt

2 Der Begriff Exil wird hier nicht als politischer Terminus, sondern im Sinne von Diaspora verwendet. Den Ausdruck Diaspora vermeide ich jedoch wegen der christlichen Konnotationen.

3 Vgl. K. Meisig: *Shivas Tanz. Der Hinduismus*. Freiburg 1996, pp. 9–15.

ist an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz angesiedelt und wurde vom dortigen *Zentrum für Interkulturelle Studien* seit dem 1. Juli 2001 für zwei Jahre finanziell gefördert. Das Projekt hat zum Ziel, den neuentstandenen Tempelkult tamilischer Exilanten weltweit möglichst umfassend zu dokumentieren, ihn nach seinen Funktionen und Entwicklungen zu analysieren und seine Wandlungen mit den ursprünglichen, traditionellen Formen in Südasien zu vergleichen. Diese Untersuchungen werden wissenschaftsmethodisch auf mehreren Ebenen durchgeführt, indem Indologen, Tamilisten, Religionssoziologen und Kulturgeographen ihre jeweils unterschiedlichen Perspektiven und Arbeitsweisen beitragen. Zwei Fragenkomplexe sind dabei zu unterscheiden: einerseits (indologisch-tamilistisch) die religiösen Veränderungen; andererseits (religionssoziologisch und kulturgeographisch) die Funktion des Tempelkults bei der gesellschaftlichen und politischen Integration der Exilanten.

Das Projekt ist auf eine Gesamtlaufzeit von sechs bis sieben Jahren ausgerichtet. Obwohl es sich derzeit noch in der Explorationsphase befindet, sind bereits vier Publikationen aus der Projektarbeit hervorgegangen (eine davon noch im Druck).[4]

Um das rezente Phänomen des Exil-Hinduismus religionshistorisch adäquat einordnen zu können, unterscheide ich fünf Arten des Hinduismus:

- *traditioneller oder orthodoxer Hinduismus*
- *Neo-Hinduismus*
- *Kommerz-Hinduismus*
- *politischer Hinduismus*
- *Exil-Hinduismus*

Kleinster gemeinsamer Nenner dieser fünf Arten des Hinduismus ist die Selbstbezeichnung: Hindu ist, wer sich selbst als Hindu bezeichnet. Weitere gemeinsame Merkmale, die für alle fünf Arten Geltung besäßen, lassen sich nicht benennen.

---

4 K. Meisig: *Tamilischer Hinduismus in Deutschland. Ein Rundgang durch den Vighneśvara-Tempel in Hamm (Westfalen)*. In: Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte (MARG), Bd. 14, 1999, Ugarit-Verlag, Münster 2001, pp. 229–249. Auch im Internet: www.indologie.uni-mainz.de/hinduismus in der migration/km utf-8.html. / Marion Meisig: *Tamilischer Hinduismus auf Mauritius. Der Mīnākṣī-Tempel in Port Louis. In: MARG, Bd. 14. Ugarit-Verlag: Münster 2001, pp.251–274 (6 Abbildungen). Veröffentlicht auch im Internet: www.indologie.uni-mainz.de/hinduismus in der migration/mm utf-8.html. / K. Meisig: Der Jyotirliṅga-Tempel am Grand Bassin, Mauritius. Hinduismus von der Volksreligion zur Universalreligion. In: Zecher, Reinhard (Hrsg.): Unterwegs mit und in der Philosophie. Festschrift für Karl Anton Sprengard. Hamburg 2003, pp. 245–260. / Marion Meisig: Die Verdrängung der Devī: vier Hindutempel in Madras und Umgebung und ihr Einfluß auf den Kāmākṣī-Tempel in Hamm-Uentrop. Im Druck für: MARG, Ugarit-Verlag: Münster.*

Der *traditionelle Hinduismus* ist gekennzeichnet 1. durch seine volksreligiöse Bindung an den Kulturraum Südasien, 2. durch die sozioreligiöse Bindung an eine Kaste[5] – Hindu wird man dadurch, daß man in eine Kaste hineingeboren wird, man kann nicht zum traditionellen Hinduismus konvertieren, folglich gibt es auch keine Mission –, und 3. durch den sogenannten Henotheismus, d.h. durch rigide Kult-Bindung[6] an eine bestimmte „Lieblingsgottheit" (im Sanskrit *iṣṭadevatā*), zum Beispiel an einen der Götter Kṛṣṇa, Rāma, Śiva, oder Gaṇeśa oder an eine Göttin wie Kālī, Durgā oder Mīnākṣī, was freilich die – untergeordnete – Verehrung der anderen Götter nicht ausschließt, vielmehr in der religiösen Literatur und Praxis in aller Regel mit umfaßt. (Reinen Monotheismus gibt es zwar im Hinduismus auch, zum ersten Mal ist er in der Bhagavad-Gītā im 2. Jahrh. v. Chr. belegt, er bleibt aber selten.) Kasten-Bindung und Kult-Bindung bzw. die elitäre Abschottung gegen in der religiösen Hierarchie niedriger stehende Kasten und Kulte sind durch strenge, in der Kontakt-Magie wurzelnde Reinheits-Vorschriften geregelt. Dieser traditionelle oder orthodoxe Hinduismus hat seine historischen Wurzeln einerseits in der vedischen Religion der indogermanischen Einwanderer (seit ca. 1500 v. Chr.), andererseits in den autochthonen Substrat-Religionen, und er besteht bis auf den heutigen Tag.

Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrh. tritt ergänzend zu diesem traditionellen Hinduismus der *Neo-Hinduismus*[7] (z.B. Ārya Samāj, Vivekānda, Au-

5 Ein Grundrecht der indischen Verfassung (Teil III, Artikel 15, Absatz 2) besagt, daß niemand wegen der Zugehörigkeit zu einer Kaste benachteiligt werden darf. Damit ist das Kastensystem im Säkularstaat Indische Union *de iure* abgeschafft. Niemand wird jedoch leugnen, daß sich die ganz überwiegende Mehrzahl der Inder nach wie vor beim Essen, Heiraten und bei der Berufsausübung an genau festgelegte, traditionelle Kastenregeln hält. Die Abschaffung des Kastensystems ist also Anspruch, nicht Realität; vergleichbar der Verwirklichung von Demokratie, und das sowohl in Indien, als auch in westlichen Staaten. Das indische Kastensystem ist jedenfalls weit davon entfernt, sich aufzulösen, – im Gegenteil, es wächst, und zwar durch Zellteilung: Jede der ca. 3.000 indischen Kasten ist bestrebt, sich nach unten hin gegen Aufstiegsbemühungen von Mitgliedern niedrigerer Kasten abzuschließen und nach oben hin Anschluß an höhere Kasten zu suchen. Nicht selten bilden sich dabei neue Kasten, Subkasten, in den in der Kastenhierarchie vertikalen Übergangszonen. Dieser Prozeß findet im Prinzip auch in den Sozialgemeinschaften emigrierter Hindus statt, er müßte nur detailliert erforscht werden. Für den Soziologen würden sich hierbei wohl ähnliche Erkenntnisse ergeben wie für die religionsgeschichtlich orientierte Analyse des Hinduismus in der Migration. Vgl. im übrigen das Kapitel *Das Kastensystem* in K. Meisig: *Shivas Tanz* (wie Anm. 3), S. 157–172, dort auch weiterführende Literaturangaben.

6 Im Hinduismus sind Kult und Religion kein Gegensatzpaar, vielmehr bildet der Kult einen nahezu unverzichtbaren Bestandteil der Religion. Für die allermeisten Gläubigen ist der Kult nicht nur Ausdruck, sondern auch Inhalt ihres religiösen Lebens schlechthin. Religion definiere ich im übrigen als das Streben nach außerweltlichem Heil; Kult ist Religionspraxis.

7 Zu Neo-Hinduismus, Kommerz- und politischem Hinduismus vgl. ausführlich K. Meisig: *Shivas Tanz*, S. 173–208.

robindo). Er entsteht aus dem kolonialzeitlich bedingten Kontakt mit außerindischen Religionen, Philosophien und egalitären Gesellschaftslehren. Seine Merkmale sind 1. missionarisches Wirken auch außerhalb Indiens, 2. sozialreformerische Lockerung der Kasten-, Kult- und Reinheitsvorschriften und 3. religiöser Synkretismus.

Kommerz-Hinduismus („Transzendentale Meditation", „Bhagvān" Osho, Hare Krishna Mission) gibt es seit den Sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Seine Merkmale sind 1. Mission überwiegend nicht-indischer Anhänger außerhalb Indiens durch indische Gründer, 2. aggressive, gewinnorientierte Konsumvermarktung, Firmen- und Konsortiengründungen mit Devotionalienvertrieb, und 3. emotionale Naivität und Wundergläubigkeit der Adepten.

Politischer Hinduismus ist entweder gewaltlos (Gandhi) oder gewalttätig (Fundamentalismus). Sein Erkennungsmerkmal ist die Vermischung von Sakralem mit Profanem, ist die religiöse Motivierung weltlicher Ziele. Gandhi transformierte die Ideale der altindischen Krieger- und Asketenethik in Methoden der gewaltfreien politischen Auseinandersetzung (ziviler Ungehorsam, Nicht-Zusammenarbeit, Hungerstreik); die Hindu-Fundamentalisten legitimieren ihren Absolutheitsanspruch, der immer wieder zu Pogromen gegen nicht-hinduistische Minderheiten eskaliert, mit dem Rückgriff auf Motive und Göttergestalten aus der hinduistischen Mythologie (Kṛṣṇa, Rāma, Hanumān).

Während der politische Hinduismus im wesentlichen auf Indien beschränkt bleibt, ist der *Exil-Hinduismus* 1. natürlich dadurch gekennzeichnet, daß er außerhalb Indiens entsteht, und zwar als Folge kolonialzeitlicher und moderner wirtschaftlicher und politischer Migration. Sein Hintergrund sind in der Kolonialzeit sklavereiartige Verschleppung und Zwangsarbeit, in der Neuzeit Flucht als Bürgerkriegsfolge und die Suche nach den durch die Auswanderung verlorenen traditionellen Wurzeln. 2. Exil-Hinduismus gründet zwar im traditionellen Hinduismus und importiert orthodoxen Kult aus Indien; da er aber gezwungen ist, sich den Bedingungen und Zwängen einer nichthinduistischen Umgebung anzupassen, läßt sich eine Lockerung traditioneller Zwänge, insbesondere der Kasten- und Reinheitsvorschriften, feststellen, aber auch gewisse Modifikationen, Unschärfen und Verzerrungen in Kult, Ritual und Pantheon. 3. Diese einerseits erzwungene, andererseits aber auch von den Exil-Hindus gewollte Öffnung ihrer angestammten Religion hat zur Folge, daß in Gestalt des Exil-Hinduismus der traditionelle Hinduismus von der Volksreligion, die er ursprünglich war, dabei ist, sich zu einer Universalreli-

gion zu wandeln. Dieser Wandel ist noch längst nicht vollzogen, bricht aber an bestimmten Punkten auf.

Und eben dieser religiöse Wandel des traditionellen Hinduismus, der in Indien selbst nicht stattfindet, macht den Exil-Hinduismus für die Indologie zu einem wichtigen Forschungsgegenstand. Der Indologe steht vor dem Befund, daß signifikante Veränderungen des Hinduismus der Gegenwart, Wandlungen, die den Typus der Gesamtreligion entscheidend beeinflussen, nämlich eben der Wandel von einer Volksreligion nicht nur zur Welt-, sondern auch zur Universalreligion, nicht im indischen Mutterland, nicht mehr in der Provinz von Uṛīsā, sondern außerhalb Indiens, im Exil, im, wie man auf Hindi sagt, *kālāpānī*, jenseits der „schwarzen Wasser" des indischen Ozeans, stattfinden.

Dabei ermöglicht der Vergleich der außerindischen Neuausformungen mit dem indischen Original Aussagen über die potentiellen Entwicklungsmöglichkeiten des Hinduismus in Indien selbst. Umgekehrt läßt sich der Exil-Hinduismus natürlich nicht durch isolierte Betrachtung, sondern nur durch den sachkundigen Vergleich mit den indischen Vorbildern verstehen.

Soviel einleitend zur Stellung des Exil-Hinduismus im Gesamt der Spielarten des Hinduismus im weiteren Sinne. Die soeben getroffenen grundsätzlichen Aussagen sollen im folgenden an drei Beispielen belegt werden. Die Beispiele sollen auch zeigen, daß es Überschneidungen exilhinduistischer Phänomene mit solchen des politischen und des Kommerz-Hinduismus gibt.

1. Beispiel: Die Anlage eines Tempels. Ein traditioneller śivaitischer Tempel, also ein Heiligtum des Gottes Śiva oder eines Angehörigen seiner Familie (d.h. seiner Gemahlin Pārvatī oder ihrer Söhne Gaṇeśa und Skanda/Murugan) wird um ein auffälliges Naturobjekt herum errichtet.[8] Oft bedeutet dies, daß die z.T. uralte Kultstätte einer Substrat-Gottheit in einen Tempel des Hochgottes oder besser: des Mainstream-Gottes Śiva umgeformt wird. Nehmen wir als Beispiel einen relativ jungen Tempel des populären elefantenköpfigen Gottes Gaṇeśa in T. Nagar, einem Stadtteil von Chennai (dem früheren Madras), der Hauptstadt des südindischen Bundesstaates Tamil Nadu. Das Tempelchen liegt an einer belebten Einkaufsstraße (96 Usman Road) und wurde im Jahre 1992 eingeweiht. Es trägt den Namen Āśvattha-Vṛkṣa-Vināyaka-Kovil, der „Tempel des Gaṇeśa unter dem Feigenbaum". Der Tempel wurde um einen stattlichen Feigenbaum herum errichtet, der nun hinter dem Sanctissimum mit der Statue des Gaṇeśa durch das Dach der Tempelhal-

8 Vgl. Ulrich Schneider: *Einführung in den Hinduismus*. Darmstadt 1989, p. 137.

le ragt (siehe Farbtafel 1) und das gesamte Tempelgebäude überschattet (Abb. 1); das Besondere an diesem Feigenbaum war und ist ein Wurzelknoten, der an den Kopf eines Elefanten erinnert. (Abb. 2) Deshalb wurde vermutlich schon lange, bevor der Tempel existierte, dieser Baum zum Gegenstand eines Baumkultes, der sich mit Schlangenkult verband – beides archaische Fruchtbarkeitskulte des Substrat-Hinduismus. Noch heute stehen alte Schlangensteine, sog. Nagakkals, um den Stamm des Baumes herum. Der an einen Elefantenkopf erinnernde Wurzelknoten prädestinierte die Kultstätte aber zu einem Heiligtum des elefantenköpfigen Gaṇeśa und zur Stätte eines ihm geweihten Tempels. Gaṇeśa ist u.a. Schutzpatron der Kaufleute; so wird der Tempel denn auch von zahlreichen Geschäftsleuten und Angestellten der näheren Umgebung, wo sich mehrere Märkte und Einkaufszentren befinden, besucht, die am späten Nachmittag, nach der Arbeit, einen schnellen Rundgang (eine Pradakṣiṇā, eine kultische Umrundung im Uhrzeigersinn) um das Gaṇeśa-Standbild absolvieren, um wirtschaftlichen Erfolg vom Vināyaka, dem „Beseitiger" der Hindernisse zum Erfolg, zu erbitten.

Die Erbauer eines Exil-Tempels können in aller Regel nicht auf eine alte religiöse Lokaltradition zurückgreifen. Sie müssen den Bau oder die Einrichtung ihres Tempels den jeweiligen Erfordernissen anpassen. So wurde beispielsweise der erste Tempel in Hamm, der Sithivinayagar-Tempel, ebenfalls ein Tempel des Gaṇeśa in seiner Funktion als Siddhivināyaka, als „Beseitiger der Hindernisse zum Erfolg", da in Westfalen nun einmal keine alte Hindu-Kultstätte existiert, an die man sich hätte anlehnen können, und da ein Tempelneubau die finanziellen Möglichkeiten des Tempelvereins weit überstieg, in einer angemieteten ehemaligen Lagerhalle einer Speditionsfirma eingerichtet. (Farbtafel 2) Die Ausrichtung dieser Halle brachte es mit sich, daß das Standbild des Hauptgottes Gaṇeśa auch nicht exakt nach Osten blickt, wie es die traditionelle Vorschrift eigentlich erheischte, sondern nach Nordnordost. Beides tut der Heiligkeit des Tempels keinen Abbruch, es stört weder den vom Tempelverein als Tempelpriester angestellten Brahmanen, noch die Gläubigen; dennoch wäre Beides, die Einrichtung eines Tempels in einer ehemaligen Lagerhalle und die nicht ganz exakte Ausrichtung der Tempelhalle, in Indien oder Sri Lanka undenkbar, – eben weil der Hinduismus dort nicht den Anpassungszwängen ausgesetzt ist wie im Exil. Auch der jüngste der drei Hammer Tempel, der Tempel der Vegetations- und Fruchtbarkeitsgöttin Kāmākṣī im Industriegebiet des Vororts Uentrop, konnte nicht an einer alten Kultstätte erbaut werden. (Abb. 4) Vielmehr war der Tempelbetreiber auf das Gelände angewiesen, das ihm die Stadtverwaltung zuwies, um den alljährlichen

Pilgerstrom zum großen Tempelfest aus dem Wohnviertel in Hamm-Westen auszulagern. Daß der Tempel in unmittelbarer Nähe eines Schlachthofs liegt, was eigentlich die traditionellen kultischen Reinheitsvorschriften verletzt, wird dabei vom Tempelbetreiber wie auch von den Tempelbesuchern ohne Schwierigkeiten akzeptiert. In Indien freilich wäre die Lage eines hinduistischen Pilgerzentrums in einem unzugänglichen Industriegebiet und neben einem Schlachthof nur schwer vorstellbar. Daß der Exil-Hinduismus sich aber immer noch am traditionellen Hinduismus orientiert, wird deutlich, wenn der Tempelbetreiber aus der Not eine Tugend machend erklärt, sein Tempel liege auf einer uralten religiösen Kultstätte und sei deshalb mit spiritueller Kraft geladen. Natürlich ist es jedem Hindu unbenommen, das zu glauben, aufschlußreich ist aber, daß er es überhaupt behauptet, denn es entspricht genau den idealtypischen Anforderungen an die Anlage eines śivaitischen Tempels. (Wenn freilich ein Professor für Religionswissenschaft in der Schweiz dieselbe Aussage, das Tempelgelände sei mit großer spiritueller Energie geladen, in einem Fernsehinterview wiederholt und auf diese Weise den Eindruck erweckt, dies sei eine wissenschaftliche Feststellung, ohne kenntlich zu machen, daß es nichts ist als der frohe Glaube des Tempelbetreibers, so ist das in jedem Falle wissenschaftsmethodisch bedenklich.)

2. Beispiel: ikonographische Freiheiten. Bleiben wir noch eine kurze Weile bei dem Tempel in Uentrop, um zu sehen, wie im Exil-Hinduismus ikonographische Freiheiten erlaubt sind, zu denen es im Mutterland nicht kommen könnte. Marion Meisig hat im Juni vergangenen Jahres in ihrem Vortrag vor der Deutschen Religionsgeschichtlichen Studiengesellschaft in Münster auf das Kuriosum hingewiesen, daß der Kult der Kāmākṣī in Hamm mit einer Statue begann, die gar keine Kāmākṣī ist, vielmehr den buddhistischen Bodhisattva Avalokiteśvara darstellt. Die Figur wurde dem heutigen Tempelbetreiber, Herrn Arumugan Paskaran, von deutschen Bekannten von einer Urlaubsreise nach Südasien als Geschenk mitgebracht. Während des Baus des Tempels in Uentrop stellte Herr Paskaran diese Statue als Hauptfigur in das Sanktissimum des Tempelprovisoriums. (Farbtafel 3a) Er gab ihr eine Lanze in die rechte Hand, um sie dadurch als śivaitische Statue kenntlich zu machen, verhüllte die Figur aber sonst mit den im hinduistischen Tempelkult üblichen farbigen Tüchern. Dennoch konnte Marion Meisig das Standbild schon damals an der fünfzackigen Krone, welche die Mahāsattva-Bodhisattvas auszeichnet, aber auch an der Kopf- und Körperhaltung (der sog. Tribhaṅga-Pose), auch anhand von Vergleichsobjekten (Abb. 3), zweifelsfrei als einen nepalischen Avalokiteśvara identifizieren. (Farbtafel 3b) In-

zwischen steht diese Statue ebenfalls im Sanktissimum des Tempelneubaus, jedoch nicht mehr als Hauptfigur, sondern als Begleitfigur neben der aus Chennai importierten Statue der Kāmākṣī aus schwarzem Stein, die während der Einweihungszeremonie im Juli 2002 im neuen Sanktissimum etabliert wurde und welche nun auch den ikonographischen Attributen einer Kāmākṣī gerecht wird: (Farbtafel 4) Sie sitzt im Lotossitz (*padmāsana*) und trägt in ihren vier Händen in der rechten unteren einen Blumenstrauß, in der Hand darüber den Stachelstock (*aṅkuśa*, zum Lenken von Elefanten), in ihrer linken oberen Hand die Schlinge (*pāśa*) und darunter eine Zuckerrohrstaude.[9] In seiner untergeordneten Funktion als Begleitfigur trägt der zur Kāmākṣī erklärte buddhistische Nothelfer Avalokiteśvara nun auch nicht mehr so reiche Kleidung und Schmuck wie ehedem. Seine Goldkette mußte er an die als Sthalamūrti[10] unverrückbar im Sanktissimum implementierte neue Göttin abgeben. Dieser Vorgang der Auswechselung der Standbilder, den Marion Meisig als „Verdrängung der Devī" beschreibt,[11] hat im übrigen seine Parallelen in südindischen Kāmākṣī-Tempeln, wo ältere lokale Substrat-Göttinnen von der im Mainstream des Śivaismus wohletablierten Kāmākṣī verdrängt wurden und ihr nun als Begleitfigur untergeordnet sind. Während der soziorelegiös zu deutende Prozess der „Verdrängung der Devī" also durchaus indischen Vorbildern entspricht, dürfte der Versuch, einen buddhistischen Bodhisattva zur hinduistischen Kāmākṣī zu erklären, in Sri Lanka oder Indien auf erbitterten Widerstand von Seiten traditioneller Kāmākṣī-Verehrer stoßen. So etwas ist nur im Exil möglich.

3. Beispiel: der Jyotirliṅga-Tempel in Mauritius: Hinduismus von der Volksreligion zur Universalreligion.[12] Im Vergleich mit den Hindu-Tempeln im indischen Mutterland wird am Beispiel des Jyotirliṅga-Tempels (Farbtafel 5) von Mauritius ein wichtiger Unterschied offenbar, eine Neuerung, die den Hinduismus strukturell verändert. Unter den Bedingungen der Exilsituation ist der Hinduismus gezwungen, sich zu öffnen. Während viele orthodoxe Hindutempel in Indien sich immer noch elitär gegen fremde Einflüsse abschließen,

9 Smith, H. Daniel/Chary, Narasimha: *Handbook of Hindu Gods, Goddesses and Saints*. Delhi 1991, p. 180, mit fig. 26.

10 Zum Unterschied zwischen den ortsfesten Sthalamūrti und den mobilen Utsavamūrti vgl. K. Meisig: *Tamilischer Hinduismus in Deutschland. Ein Rundgang durch den Vigheśvara-Tempel...*, p. 234 (wie in Anm. 2).

11 Marion Meisig: *Die Verdrängung der Devī: vier Hindutempel in Madras und Umgebung* (wie in Anm. 2).

12 Das Folgende nach K. Meisig: *Der Jyotirliṅga-Tempel am Grand Bassin, Mauritius. Hinduismus von der Volksreligion zur Universalreligion* (wie in Anm. 2).

demonstrieren exil-hinduistische Tempel Weltoffenheit.[13] Der Jyotirliṅga-Tempel am Grand Bassin in Mauritius verdient in dieser Hinsicht ein besonderes Interesse. An diesem Kultort läßt sich beobachten, wie der Hinduismus, von Haus aus eine auf Indien beschränkte Volksreligion (oder eher: ein Konglomerat heterogener Volksreligionen), im Exil, in der Verbannung des *kālāpānī*, nicht etwa erloschen ist, sondern wie er stattdessen den tiefgreifenden und umwälzenden Wandel zur Universalreligion vollzogen hat. In dieser Hinsicht kommt dem Jyotirliṅga-Tempel am Grand Bassin, verglichen mit dem orthodoxen Hinduismus auf dem indischen Subkontinent, sogar eine Vorreiter-Rolle zu. Hier, an diesem Punkt nicht allzu fern vom indischen Mutterland, finden wir den Hinduismus in einer seiner progressivsten Erscheinungsformen.

Mit seinen Fundamenten ruht der Jyotirliṅga-Tempel in einem Vulkankratersee (Abb. 5) im Südwesten der Insel, dem Grand Bassin, dem vermutlich ältesten religiösen Naturobjekt auf Mauritius, das den Mauritianern seit vielen Generationen als ominöser Ort gilt. In Mauritius existiert sogar der Glaube, daß durch diesen See eine Art Tunnel zur indischen Gaṅgā bestehe. In diesem Volksglauben manifestiert sich die Sehnsucht des Exil-Hindutums nach Anschluß an die heimische Volksreligion. Da der Hinduismus gezwungen ist, fern der Heimat weiterzuleben, braucht er eine Nabelschnur zur „Mutter Gaṅgā", zur Gaṅgā Mātā, dem geographischen Zentrum indischer Religion. Im Wasser des Sees ist direkt vor dem Jyotirliṅga-Tempel eine überdimensionale Statue der Göttin Gaṅgā Mātā errichtet. (Farbtafel 7)

Dieser Tunnel nach Indien wird geradezu zum Symbol des Wandels des Hinduismus von der Volksreligion zur Universalreligion. Er hat die Funktion, den Exilkult zu sanktionieren. Die Notwendigkeit dazu besteht durchaus: Man denke an das Reiseverbot für orthodoxe Hindus, das im 19. Jahrhundert noch strenge Gültigkeit besaß und zum Kastenausstoß des nach Übersee reisenden Hindus führte, da er sich bei den Fleisch essenden und Alkohol trinkenden Barbaren verunreinigte.

Als heiliger Ort haben die Kultstätten am Grand Bassin eine jahrhundertealte Tradition. Die Errichtung des Jyotirliṅga-Tempels in seiner heutigen Gestalt ist jedoch mit der Aufstellung des zentralen Kultobjekts in der Mitte des Tempels verbunden, dem Śivaliṅga bzw. dem Jyotirliṅga. (Farbtafel 6). Die Einweihungszeremonie dauerte vom 3.–5. März 1989. Die dreitägigen Gebete und Mantra-Rezitationen wurden geleitet von einem Brahmanen aus Nepal

13 „Der Tempel gehört nicht nur den Hindus, sondern allen Menschen", zitiert die Deutsche Welle den Betreiber des Kāmākṣī-Tempels in Hamm-Uentrop in ihrem Internet-Artikel über die Tempeleinweihung: http://www.dw-world.de/german/0,3367,1503_A_587631,00.html.

namens Acharya Umanath Sharma Shastry in Gegenwart des Premierministers Rt Honourable Sir Aneerood Jugnauth und seiner Frau, Lady Sarojini Jugnauth. Die Einweihungsrituale wurden durchgeführt von Mr. J.R. Dayal und seiner Ehefrau, die beide auch heute noch dem Tempelverein vorstehen.

In Übereinstimmung mit dem universalistischen Anspruch des Tempels steht die Mission, die dem traditionellen Hinduismus – einer Religion, in die man durch seine Kastenzugehörigkeit hineingeboren wird, zu der man nicht konvertieren kann – wesensfremd ist, die aber einen wichtigen Aspekt des hiesigen Tempellebens darstellt. Um die Pilgermassen anzuziehen, werben die Tempelbetreiber an prominenter Stelle mit den Wundern, die, in Fortsetzung der ominösen Legenden um das Grand Bassin, immer wieder hier geschehen sollen (p. 3, col. 2–4 der Tempelzeitung *The Eye*): Eines der eindrucksvollsten Wunder sei gewesen, als sich am 6. Dezember 1999 die Göttin Kālī im Feuer des Opfergusses aus Ghee während der *āhuti*-Zeremonie im Opferbecken manifestierte. Ein Foto dieses Ereignisses wird im Tempel aufbewahrt, auf dem man die Umrisse einer Kālī-ähnlichen Gestalt in den Flammen des Opfergusses erahnt. (Abb. 6, 7) Ein weiteres Wunder soll der indische Zaubermeister (Tāntrik) Satya Sai Baba am 4. März 2000 vorgeführt haben, dem Höhepunkt des damaligen Mahāśivarātri-Festes. Um sieben Uhr abends habe er vor der erstaunt-jubelnden Menge ein ovales goldenes Śivaliṅga aus seinem Munde hervortreten lassen.

Der Tempel ist aber auch ein wichtiger Wirtschaftsfaktor und damit ein Politikum. Alljährlich im Februar/März erreicht der Pilgertourismus zum Mahāśivarātri-Fest zwei Tage vor Neumond des letzten Hindumonats Phālguna (im Jahr 2001 war dies Mittwoch, der 21. Februar) seinen Höhepunkt, wenn an die 300.000 Gläubige nicht nur aus Mauritius, sondern auch aus Übersee zum Grand Bassin strömen. Der Tempelverein fördert diesen Massentourismus, indem er ausdrücklich auch Nicht-Hindus willkommen heißt, ja sogar mit dem Hinweis auf die angeblichen Wunderkräfte von See und Tempel um sie wirbt. Auch hier offenbart sich die universalistische Tendenz, die freilich unverkennbar auch profane Folgen für den Tempelbetrieb hat. Die mit den Pilgermassen verbundenen Einnahmen machen den Tempel nämlich zu einem bedeutenden Wirtschaftsfaktor. Und die beträchtliche ökonomische Attraktion bewirkt weiterhin, geradezu zwangsläufig, auch die politische Relevanz des Tempels. So setzte die ehemalige Regierung von Mauritius unter dem Premierminister Navin Ramgoolam eine Untersuchungskommission (commission of enquiry) unter Vorsitz des Richters Bernhard Sik Kuen ein, um die wirtschaftliche Kontrolle über den Tempel zu erhalten. Ihre Kampa-

gne scheiterte jedoch, auch der Versuch, einen Nicht-Hindu als Chef-Manager des Tempelvereins (trustees) einzusetzen. (loc.cit., p. 3, col. 3). Es zeigt sich, wie Universalismus, Massenreligiosität und Profanisierung sich gegenseitig bedingen. (Abb. 8)

Was dem Jyotirliṅga-Tempel seine besondere religionsgeschichtliche Bedeutung verleiht, ist also die Tatsache, daß der Hinduismus hier eindeutig den Schritt von der Volksreligion zur Universalreligion vollzogen hat. Diese Feststellung läßt sich an mehreren Aspekten belegen: (1) die religionsgeographische Randlage am Ende der Welt, fern der volksreligiösen Heimat, (2) die Zwänge der Exilsituation, die an die Stelle orthodox-esoterischer Abkapselung exoterische Weltoffenheit treten lassen, (3) die gesamthinduistische Vielfalt des Pantheons, (4) die Einbeziehung von Angehörigen aller indischen Regionen, der Nachfahren von Nord- und Südindern, (5) die Mission, (6) der Geschäftsbetrieb mit Massentourismus und (7) die Öffnung auch für Nicht-Hindus. So nennt die Tempelzeitung *The Eye* die folgenden Ziele und Aufgabenbereiche des Jyotirliṅga-Tempels: *spiritual upliftment, prayers and meditation*, der Tempel solle ein *seat of divine teachings and learning* sein; weitere Ziele seien aber, und damit wird nun der universalistische Anspruch des Tempels ausdrücklich bestätigt: *to achieve international unity through divinity, helping the needy and downtrodden for social integration*, und schließlich: *bringing peace in society through religion*.

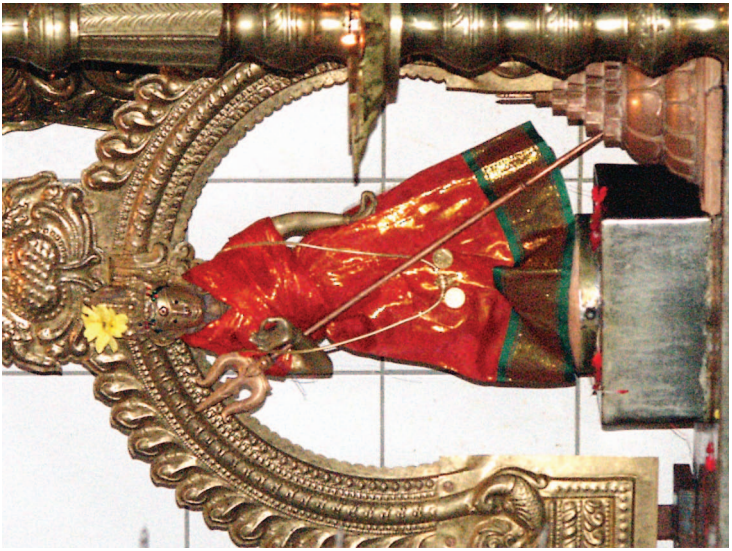
Email-Anschriften der Projektleiter

Prof. Dr. Konrad Meisig (Indologie, Mainz): meisig@uni-mainz.de. / Dr. Marion Meisig (Indologie, Mainz): mmeisig@uni-mainz.de. / Dr.habil. Andreas Bock-Raming (Indologie, Mainz/Göttingen): abock1@gwdg.de. / Prof. Dr. Dieter B. Kapp (Indologie und Tamilistik, Köln): db.kapp@uni-koeln.de. / Prof. Dr. Jakob Rösel (Politologie und Religionssoziologie, Rostock): jacob.roesel@wisofak.uni-rostock.de. / Prof. Dr. Dr. h.c. Manfred Domrös (Geographie, Mainz): physische.geographie@geo.uni-mainz.de.

Farbtafel 1: Āśvattha-Vṛkṣa-Vināyaka-Kovil, 96 Usman Rd, T.Nagar, Chennai. Foto des Verfassers, April 2002.

Farbtafel 2: Siddhivināyaka-Tempel, Ferdinand-Poggel-Str. 25, Hamm. Foto des Verfassers, Januar 2002.

Farbtafel 3a: Der als Kāmākṣī geschmückte Avalokiteśvara als Hauptgottheit im Provisorium des Kāmākṣī-Tempels in Hamm-Uentrop. Foto des Verfassers, 15. Januar 2001.



Farbtafel 3b: Dieselbe Statue wie Farbtafel 3a, jedoch als Begleitfigur neben der Sthalamūrti der Kāmākṣī im Sanktissimum des Tempelneubaus im Hamm-Uentrop. Foto des Verfassers, 27. Januar 2003.

Farbtafel 4: Sthalamūrti der Kāmākṣī vor ihrer Implementierung. Foto Sonja Wengoborski, 25. Juni 2002.

Farbtafeln 5–7: Jyotirliṅga-Tempel am Grand Bassin, Mauritius: Tempelfront, Sthalamūrti des Jyotirliṅga, Statue der Flussgöttin Gaṅgā. Fotos des Verfassers, 6. April 2001.

Farbtafel 6.

Farbtafel 7.

Abb. 1: wie Farbtafel 1. Sicht auf das Tempeldach; an einen Elefantenkopf erinnernder Wurzelknoten am Stamm des Mangobaums.

Abb. 2: wie Farbtafel 1. Sicht auf das Tempeldach; an einen Elefantenkopf erinnernder Wurzelknoten am Stamm des Mangobaums.

Abb. 3: Bodhisattva in Tribhaṅga-Pose, entnommen aus: Hans-Wolfgang Schumann: Buddhistische Bilderwelt, Köln 1986, S. 33.

Abb. 4: Kāmākṣī-Tempel in Hamm-Uentrop, Foto des Verfassers, 27. Januar 2003.

Abb. 5: Vulkankratersee Grand Bassin, Mauritius. Foto des Verfassers, 6. April 2001.

Abb. 6: Statue der Göttin Kālī neben dem Jyotirliṅga-Tempel. Foto des Verfassers, 6. April 2001.

Abb. 7: Herr B.B. (Satish) Dayal, Bruder des Gründers und selbst auch Mitbegründer des Jyotirliṅga-Tempels mit einem Foto, das die wunderbare Erscheinung der Göttin Kālī im Opferfeuer zeigen soll. Foto des Verfassers, 6. April 2001.

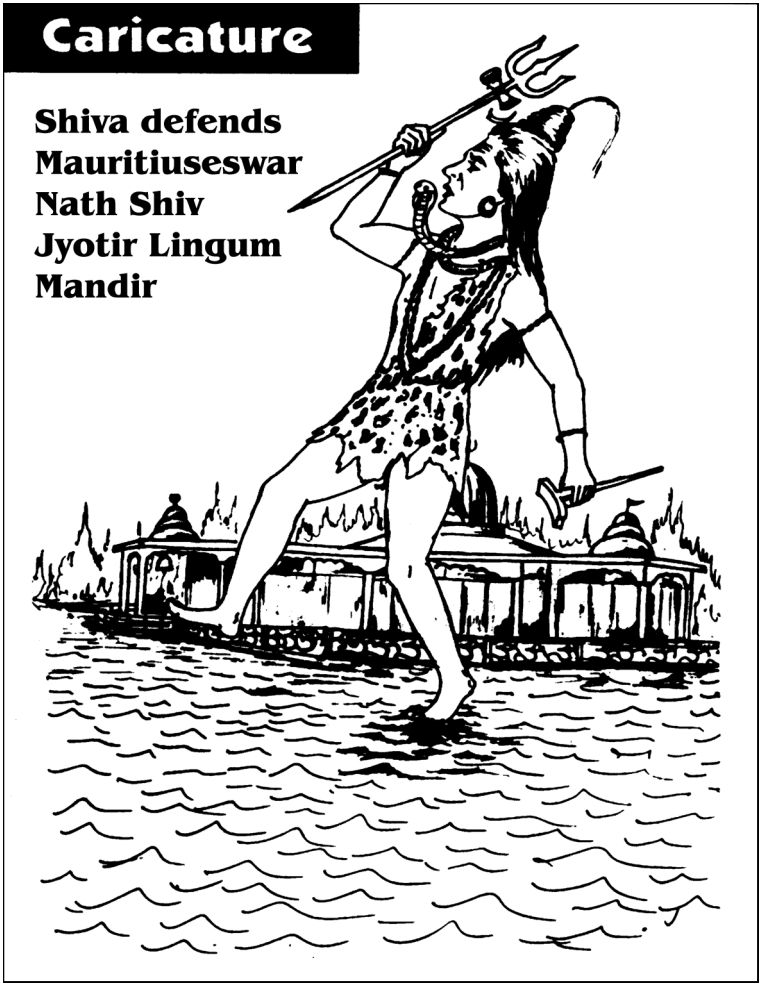


Abb. 8: Entnommen aus der Tempelzeitung The Eye. Weekly Newspaper. No. 14, 16.–22. Februar 2001. [Ohne Impressum. Erscheinungsort Port Louis, Mauritius].