Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 55 (2001)

Heft: 4

Artikel: Zur Anwendung einer sozialpsychologischen Theorie auf einen religiösen Text des indischen Mittelalters (Bhgavatapurna)

Autor: Mertens, Annemarie

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-147557

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ZUR ANWENDUNG EINER SOZIALPSYCHOLOGISCHEN THEORIE AUF EINEN RELIGIÖSEN TEXT DES INDISCHEN MITTELALTERS (BHĀGAVATAPURĀṆA)

Annemarie Mertens, Universität Zürich

Der mittelalterliche Hinduismus ist geprägt von Auseinandersetzungen vor allem zwischen seinen beiden (innerlich differenzierten) Hauptrichtungen Viṣṇuismus und Śivaismus: Durch zum Teil grobe Polemik gegenüber ihrem Gott, ihrer Lehre oder Praxis werden die religiös 'Anderen' herabgesetzt, um die Überlegenheit oder Exklusivität der eigenen Ausrichtung hervorzuheben. In dem vorliegenden Beitrag geht es darum, wie im viṣṇuitischen Bhāgavatapurāṇa für die Kṛṣṇa-Verehrer (Bhaktas oder Bhāgavatas) in diesem Kontext sozialer Gruppenkonflikte eine positive soziale Identität konstruiert wird. Die Analyse – verstanden als eine theoriegeleitete wissenschaftliche Untersuchung eines sozialen Sachverhalts auf der Grundlage einer Textquelle – stützt sich auf einen sozialpsychologischen Interpretationsansatz.[1]

Der Hindu ist Mitglied unterschiedlicher sozialer Gruppen. Seine soziale Identität wird durch die Zugehörigkeit zu einer Region, Kaste, Berufs-, Dorfgemeinschaft und anderen sozialen Einheiten konstituiert. Eine bedeutende Rolle spielt seine Mitgliedschaft in einer religiösen Gruppe. Damit wird die religiöse Identität als ein Teil der sozialen Identität aufgefasst. Zur Untersuchung der in diesem Sinne religiös-sozialen Identität der Kṛṣṇa-Bhaktas wird die von Henri Tajfel konzipierte *Social Identity Theory of Intergroup Behavior* (SIT) angewendet. Sie bietet für die Analyse von Intergruppenbeziehungen – einem Gebiet, auf dem sie als das derzeit am breitesten entwickelte und rezipierte Konzept gilt – systematische und inhaltliche Hilfestellungen und Anregungen, die über die Kompetenzen philologischer Methoden hinausgehen. Um das Verhalten zwischen verschiedenen sozialen Gruppen und deren Einfluss

1 Ausarbeitung und Vortrag des vorliegenden Beitrags beruhen auf: A. MERTENS / P. MERTENS: "Zur Konstruktion sozialer Identität im mittelalterlichen Hinduismus". In: *Ex Oriente Lux. Festschrift für Manfried Dietrich*. O. LORETZ et al. (Hrsg.), Münster 200x (AOAT 281), im Druck.

auf das soziale Wahrnehmen, Urteilen und Handeln ihrer Mitglieder zu erklären, verknüpft die Theorie der sozialen Identität drei eigenständige psychische Vorgänge: Soziales Kategorisieren, die Selbstbewertung anhand sozialer Identität und den sozialen Vergleich.[2]

Soziales Kategorisieren ist als kognitiver Prozess zu verstehen, mit dem das Individuum seine soziale Umwelt in abgegrenzte Gruppen und soziale Kategorien strukturiert. Damit reduziert es die Überfülle an Informationen, mit denen es sich ständig konfrontiert sieht, und erzielt Orientierung für sein Handeln innerhalb des ihn umgebenden sozialen Milieus. Ein Beispiel sozialen Kategorisierens ist z.B. das Kategorienpaar Hindu-Moslem. Das Ergebnis des wertenden sozialen Kategorisierungsprozesses sind die Auto- und Heterostereotypen, laut Tajfel übervereinfachte geistige Bilder, die allen in einer Gruppe zusammengefassten Personen die gleichen Merkmale zuschreiben, ungeachtet tatsächlicher Unterschiede und Besonderheiten. Abgesehen von der kognitiven Ausprägung als Stereotyp äussern sich Einstellungen in affektiver (Vorurteil) und konativer Form (diskriminierendes Verhalten). Für die Zwecke der vorliegenden Abhandlung ist diese Unterscheidung von einiger Bedeutung, da in der benutzten Quelle zwar die kognitive und die affektive Komponente der Einstellungen der kṛṣṇaitischen Gruppierung zum Ausdruck kommen, Rückschlüsse aus diesen Äusserungen (Stereotype und Vorurteile) auf das tatsächliche Verhalten aber allenfalls indirekt gezogen werden dürfen.

Hilft das soziale Kategorisieren einer Person, sich ein Bild von der sozialen Wirklichkeit zu schaffen und den eigenen Platz in der Gesellschaft zu bestimmen, so definiert die Summe ihrer daraus resultierenden, unterschiedlich wichtigen Gruppenzugehörigkeiten, d.h. sozialen Identifikationen, ihre soziale Identität. Nach innerem Gleichgewicht und einem hohen Selbstwertgefühl strebend, muss es einem Individuum möglich sein, die Gruppen, denen es angehört, positiv zu bewerten. Bei der Bewertung der Eigenschaften der eigenen Gruppe bedient es sich des sozialen Vergleichs mit anderen Gruppen auf unterschiedlichen Vergleichsdimensionen. Soziale Identität entsteht demnach erst durch die Bezugnahme auf Fremdgruppen und als Ergebnis fortwährenden Vergleichens. Eine positive soziale Identität ist realisierbar, wenn die eigene Gruppe von der oder den Bezugsgruppe(n) in positiver Weise abgehoben werden kann. Damit geht zumeist eine Abwertung der Merkmale der Fremdgruppe einher. Das Resultat ist die Bestätigung der eigenen sozialen Identität.

2 Einen Überblick über die SIT bietet: H. TAJFEL / J.C. TURNER: "The Social Identity Theory of Intergroup Behavior". In: *Psychology of Intergroup Relations*. S. WORCHEL et al. (Hrsg.), Chicago 1986, S. 7-24.

Fällt das Ergebnis des Vergleichs negativ aus, wird eine Verbesserung angestrebt, für die die SIT drei Strategien unterscheidet:

1. soziale Mobilität (das Individuum versucht, die Gruppe zu verlassen),
2. soziale Kreativität (die Distinktion gegenüber einer anderen Gruppe durch eine geänderte Bewertung bzw. Umstrukturierung der Vergleichssituation),
3. sozialer Wettbewerb der eigenen Gruppe mit der oder den relevanten Fremdgruppen auf bestehenden und situativ relevanten Vergleichsdimensionen.

Nicht jede soziale Gruppe im gesellschaftlichen Umfeld der Eigengruppe qualifiziert sich als Vergleichsobjekt: Je grösser die Ähnlichkeit in bezug auf Status, Werte, Einstellungen etc. ist, je geringer die räumliche bzw. zeitliche Distanz und je wichtiger die Situation, desto stärker werden sich zwei Gruppen miteinander vergleichen, und desto grösser ist laut der SIT das Abgrenzungsbedürfnis und damit die Wahrscheinlichkeit diskriminierenden Verhaltens.

Das Genre Purāṇa ist eine ergiebige Quelle für die Analyse der Identitätsbildung in den unterschiedlichen religiösen Gruppen des mittelalterlichen Hinduismus. Grosse Passagen dieser anonymen Sanskritwerke und z.T. ganze Purāṇas lassen sich bestimmten Ausrichtungen zuordnen, die jeweils ihren popularisierten Hochgott in den Vordergrund stellen. Insbesondere die mythologischen Stoffe, die in der Regel eine lange Überlieferungstradition aufweisen, dienen der Bestimmung religiös-sozialer Identität: Die Autoren oder Kompilatoren modifizieren sie im Sinne ihrer jeweiligen theologischen Grundhaltung, um so den Hörern das von ihnen vertretene Konzept zu vermitteln.

Eines der populärsten Purāṇas, wenn nicht sogar das beliebteste, ist das Bhāgavatapurāṇa (BhāP), dessen Erfolg – es formt die Frömmigkeit bis in die heutige Zeit – eine lange Rezeptionsgeschichte dokumentiert. Entstanden zwischen dem 9. und 10. Jh. in Südindien,[3] weist es in literarischer und inhaltlicher Hinsicht einen homogenen Charakter auf, so dass es nicht unberechtigt ist, von *einem* Autor auszugehen. Die Verkündigung der Bhakti-Religiosität steht im Zentrum des Textes: Durch die uneingeschränkte Hingabe an den Gott Kṛṣṇa[4] kann jeder Heil erlangen, unabhängig von seiner Kaste und Herkunft. Zahlreiche Textpassagen zeugen hingegen von einer kritischen und teilweise ablehnenden Haltung gegenüber der vedisch-brahmanischen Tradition, insbesondere dem starren Opferritualismus und der religiös motivierten sozialen Ordnung der

3 F. HARDY: *Viraha-Bhakti: The Early History of Kṛṣṇa Devotion in South India*, Delhi etc. 1983.

4 Kṛṣṇa ist eine im Kṛṣṇaismus als höchster Gott verehrte Inkarnation Viṣṇus.

Gesellschaft. Aus anderen Quellen ist bekannt, dass die Bhaktas in Konflikt geraten mit den 'orthodoxen' hinduistischen Gruppierungen, von denen sie sich den Vorwurf der 'Häresie' gefallen lassen müssen.[5]

Zur Überprüfung der Hypothese, dass im BhāP eine positive soziale Identität für diese Gruppe konstruiert wird, wurde die Vorgeschichte zur Zerstörung des Dakṣa-Opfers ausgewählt (BhāP 4.2.9-32), die auf der Erzählebene die Feindschaft zwischen dem Stammvater Dakṣa und seinem Schwiegersohn, dem Gott Śiva, motiviert: Während einer Opferversammlung ignoriert Śiva Dakṣa. Erzürnt reagiert dieser mit einer Schmährede auf Śiva und sein Gefolge, auf die der Śiva-Anhänger Nandin mit einem Fluch über Dakṣa und die Brahmanen antwortet, den wiederum der Priester Bhṛgu mit einem Gegenfluch erwidert. Obschon der ausgewählte Passus von geringem Umfang ist, enthält er zahlreiche Beispiele für die Stereotypen der Kṛṣṇa-Bhaktas, die das Ergebnis ihres sozialen Kategorisierens sind und deren Funktion für die soziale Identität im folgenden mittels Inhaltsanalyse untersucht wird.[6]

Als für sie wichtigste andere religiös-soziale Kategorien werden von den Kṛṣṇa-Bhaktas, dem Subjekt des sozialen Vergleichs, die Śivaiten und die 'orthodoxen' Ritualisten eingestuft. Sie sind die Vergleichsgruppen für die Bhaktas, von denen folgende Fremdbilder gezeichnet werden:

Der Autor verhöhnt den Gott Śiva mit Dakṣas Worten als das Oberhaupt einer extrem asketischen śivaitischen 'Sekte' und dessen Gefolgsleute mit Bhṛgus Worten als "Häretiker" (*pāṣaṇḍin*). Als Szenerie für die Beschreibung dient ein Leichenplatz; dort tummelt sich Śiva mit seinem unheimlichen Gefolge. Schon das Äussere des Gottes wirkt abstossend: Er sei nackt, habe zerzaustes Haar, dekoriere seinen Körper mit Leichenteilen und Knochen, die er zu Schmuck verarbeite, und bade in Scheiterhaufenasche. Er verhalte sich zügellos und unlauter, sei trunken und toll, lache und heule gleichzeitig. Des weiteren prangert der Autor Śivas Einstellung an: Er sei schamlos, arrogant, überheblich und sogar böse. Seinen Anhängern werden die gleiche unmorali-

5 Bei den Begriffen 'Orthodoxie', 'Häresie' oder 'Sekte' handelt es sich um die Übertragung von Begriffen der christlichen Kirchengeschichte, die für den Hinduismus nur mit Vorbehalt (und daher in Anführungszeichen) verwendet werden können, da sie suggerieren, dass es eine doktrinäre Einheit 'Hinduismus' gebe, innerhalb derer man sich 'orthodox', 'ketzerisch' oder 'sektarisch' verhalten könne. – Der Massstab für die 'Häresie' einer indischen Religion ist die Akzeptanz der vedischen Tradition (die Offenbarung Veda, das Opfersystem, die hierarchische Gesellschaftsstruktur etc.) und ihrer Träger. Die Be- bzw. Verurteilung von bzw. zu 'Häresie' wird von einem Standpunkt aus vorgenommen, der sich selbst als 'orthodox', also als vedatreu, versteht.

6 Für textliche Referenzen s. MERTENS / MERTENS op. cit.

sche Einstellung und das gleiche abstossende Verhalten zugeschrieben. Die 'Häresie' der Śivaiten misst der Bhakta an ihrem despektierlichen Verhalten gegenüber dem Veda und den Brahmanen: Sie setzten sich über die rituellen Normen hinweg, statt dessen seien die Regeln ihrer Religion in der śivaitischen Observanz und in der Śiva-Weihe formalisiert. Folglich ist die Gruppe als "unrein" im rituellen Sinne einzustufen. Da die rituelle und gesellschaftliche Ordnung nicht zu trennen sind, hat der Stempel ritueller Unreinheit eine gesellschaftliche Aussenseiterposition zur Folge. Da verwundert es nicht, dass Śiva ferner als von realen und mythischen Aussenseitern – Betrunkenen, Gespenstern, Dämonen, Verstorbenen – umgeben beschrieben wird.

Von den 'orthodoxen' Ritualisten, der zweiten Vergleichsgruppe, vermittelt der Bhakta-Autor in dem Fluch Nandins ein ebenfalls negatives Fremdbild: Mit unlauteren Absichten führe der Opferherr Dakṣa die fortlaufende Reihe der rituellen Handlungen durch und die unersättlichen Brahmanen pflegten und übten nur zum Zwecke eines angenehmen Lebens ihr Wissen, Diskussionen über den Veda, Askese und Observanzen. Die Befriedigung der Geschlechtslust und die Gier nach Geld lenkten eigentlich diese Handlungen. Zusammengefasst konstruiert der Bhakta vom 'orthodoxen' Priestertum das Stereotyp genusssüchtiger Heuchler. Damit gelingt ihm ein Schlag gegen beide Vergleichsgruppen. Konzipiert als Verspottung des Brahmanenstandes durch einen śivaitischen 'Häretiker' mit antivedischer und antiritueller Konnotation, wirkt die Kritik zuerst einmal als ein Seitenhieb auf die Śivaiten selbst: Die Veda-Feindlichkeit ihrer Religion findet durch diese Worte Bestätigung – ganz im Sinne des obigen Fremdbildes. Vor dem Hintergrund der ablehnenden und nach Abgrenzung bestrebten Haltung der Bhaktas gegenüber der Religiosität der 'Orthodoxen' wird dann die eigentliche Intention dieser Verse deutlich: Der Autor betont die Unwirksamkeit des brahmanischen Ritualismus, der – im Gegensatz zur Bhakti – kein Erlösungsweg ist.

Die Merkmale der Kṛṣṇa-Bhaktas selbst werden in diesem Textbeispiel nicht *expressis verbis* genannt, ihr Selbstbild ergibt sich aber aus der Umkehrung der Aussagen, die ihre Fremdbilder von den beiden konkurrierenden religiösen Gruppen ausmachen, von denen sie sich abzugrenzen suchen: *Sie* sind die Rechtschaffenen, deren religiöse Lehre und Praxis der vedischen Tradition entsprechen. Indem der Bhakta-Autor den Veda als "heilbringend" bezeichnet, erkennt er ihn an, allerdings unter der Bedingung, dass Viṣṇu (bzw. Kṛṣṇa) – so wörtlich – "dessen Autorität" ist! Damit macht er zwar den Anspruch auf 'Orthodoxie' für seine religiöse Ausrichtung geltend – d.h. ihre Gründung im Veda –, ordnet andererseits aber die vedische Tradition dem von ihm verehrten Gott in inklusivistischer Weise unter, indem er ihn als Autorität über sie setzt.

In diesen Stereotypen wird der vorgenommene soziale Vergleich sichtbar: Die Bhaktas beurteilen die eigene Gruppe unter Bezug auf die Bewertung der beiden anderen Gruppen, wobei die Charakteristika ihrer Gruppe ihre Bedeutung erst in Relation zu den wahrgenommenen Unterschieden zu den beiden Fremdgruppen und zu den Wertkonnotationen dieser Unterschiede gewinnen. Zur Gewährleistung dieser identitätsbildenden Funktion des Vergleichs ist die Wahl der Vergleichsobjekte von grosser Bedeutung. In den Śivaiten (wohl den extrem asketischen Kāpālikas) hat der Bhakta-Autor eine ideale Vergleichsgruppe gefunden: Obwohl seine eigene religiöse Ausrichtung mit dem Vorwurf der 'Häresie' behaftet ist, sieht er seine Wurzeln in einer etablierten Tradition und kann seine Position den Asketen gegenüber durchaus als überlegen einstufen. Deren Inferiorität ist leicht nachweisbar: Der Autor kann auf bereits bestehende, in der Gesellschaft kursierende Stereotypen zurückgreifen, die auch in anderen literarischen Genres ihren Niederschlag gefunden haben.

Anders stellt sich das Verhältnis der Bhaktas zur zweiten Vergleichsgruppe, den 'orthodoxen' Ritualisten dar, denen gegenüber sie selbst als inferior einzustufen sind. Um in dem bestehenden sozio-religiösen Machtgefüge Fuss zu fassen, muss es ihnen gelingen, deren Häresievorwurf 'wegzuargumentieren'. Hierbei spielt – wie auch für den Vergleich mit den Śivaiten – die Wahl der Vergleichs- und Bewertungsdimension eine grosse Rolle: Den Veda zieht der Autor immer wieder im Vergleich heran, um die Heuchelei der 'Orthodoxen', die 'Häresie' der Śivaiten und die Rechtmässigkeit der eigenen Ausrichtung zu messen. Für das positive Ergebnis des Gruppenvergleichs interpretiert der Bhakta die ursprüngliche Vergleichsdimension um: Er macht die Gültigkeit der Autorität des Veda von der Anerkennung Kṛṣṇas als diesem übergeordnete, absolute Autorität abhängig. Während er beide Vergleichsgruppen auf dieser (neuen) Bewertungsdimension in hohem Masse negativ einstuft, erscheint das vormals ungünstige Vergleichsergebnis (die Bhaktas sind 'Häretiker', weil sie die Anerkennung des Veda durch die Hingabe an Kṛṣṇa *ersetzen*) durch diese Umkehrung nun als besonders positiv. Es gelingt dem BhāP-Autor also, durch den sozialen Vergleich nicht nur die eigene religiös-soziale Identität zu vermitteln, sondern sie darüber hinaus positiv zu bewerten.

Obwohl es sich bei der Untersuchung dieses ausgewählten Textabschnitts nur um eine 'Stichprobe' handelt, erweist sich die durch die sozialpsychologische Theorie geleitete Inhaltsanalyse als fruchtbar: Das Selbstverständnis des Kṛṣṇa-Bhakta wird als im Text manifestiertes Ergebnis der in der SIT unterschiedenen psychischen Prozesse erkennbar; und damit wäre ein Beitrag zur Erforschung religiös-sozialer Prozesse im mittelalterlichen Indien geleistet.

Wenn – wie in diesem Beispiel – eine im westlichen Kulturkreis entwickelte und (bisher) auf aktuelle Forschungsfelder beschränkte Theorie im Sinne eines interdisziplinären Ansatzes als erkenntnisleitendes Modell auf historisches Material übertragen wird, müssen natürlich die Andersartigkeit der politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Strukturen jener Kultur und Zeit berücksichtigt werden. Ferner ist zu beachten, dass eine schriftliche Quelle methodische Einschränkungen mit sich bringt: Bei einem Text als Untersuchungsobjekt handelt es sich um den konservierten Teil eines Kommunikationsprozesses, der zudem einseitig ist, da er den Standpunkt nur einer Gruppe widerspiegelt.