

Zwischen Synkretismus und Orthodoxie: Zur religiösen Dynamik Südostasiens

Themenheft

Herausgegeben von Annette Hornbacher und Volker Gottowik

Between Syncretism and Orthodoxy. On the Religious Dynamics in Southeast Asia

Thematic Issue

Guest Editors: Annette Hornbacher and Volker Gottowik

Die Transformation des Religiösen. Südostasiatische Perspektiven

Annette Hornbacher

Institut für Ethnologie und Afrikanistik, Oettingenstr. 67, D-80538 München

Volker Gottowik

Institut für Historische Ethnologie, Johann Wolfgang Goethe-Universität,
Grüneburgplatz 1, D-60323 Frankfurt am Main

The transformation of religiosity. Southeast Asian perspectives

Abstract. Criticism of religion originated in the philosophy of the Age of Enlightenment, in which the opposition was developed between pure reason claiming self-critical reflection and religion as the paragon of traditional dogmatism. This opposition does not only legitimize the superiority of modern philosophy and science over religion. Ever since Max Weber's idea of modernity as a process of "disenchantment" and increasing rationalization, it also presents sociological theories concerning modernization as secularization. During the last decade, however, it has become evident from a cross-cultural perspective that the globalization of modern economy and technology does not automatically include secularization. Contrary to this Eurocentric assumption, an unforeseen tendency towards the revitalization of religion has evolved at the core of modern societies, which requires a theoretical reassessment concerning the relation between religion and modernity in general. This volume tries to reflect upon this process from a Southeast Asian perspective. The contributions concern present-day pro-

cesses of religious transformation in Indonesia, Thailand, Laos and Post-Soviet Vietnam. Thereby, the major theoretical approach is not to restrict the question of religious revitalization to fundamentalist tendencies – as regularly happens in philosophy and sociological theory – but rather to reveal the variety and heterogeneity of transformations in religion today. This seems all the more important as religious traditions in Southeast Asia cannot be understood from the viewpoint of the Eurocentric opposition between irrational dogmatism, on the one hand, and pluralist secularization, on the other: By contrast, religious pluralism and the reflective self-restriction of religious dogmatism are not the outcome of secularizing influences in modern or post-modern society. In Southeast Asia they are an essential part of traditional religious practice, which has become marginalized only recently.

[globalization, religion, revitalization, modernity, Southeast Asia]

Die Beschäftigung mit Religion führte über längere Zeit hinweg ein eher schattenhaftes Dasein außerhalb von Ethnologie und Religionswissenschaft. Dies belegen etwa religionssoziologische Studien, die, wie Thomas Luckmanns Buch *Die unsichtbare Religion*, mit großer Selbstverständlichkeit davon ausgehen, dass Religion angesichts moderner Individualisierung tendenziell aus öffentlichen und institutionalisierten Bereichen verschwinden wird. Religion wurde daher, wie Luckmann selbst in den späten 1960er Jahren bemerkt, von einer ganzen Soziologengeneration nurmehr als historische oder evolutionär überholte Phase der Menschheitsgeschichte thematisiert, die höchstens noch für Ethnologen von Interesse ist (Luckmann 1991:53).

Spätestens heute wird freilich deutlich, dass sich diese Einschätzung, zumal aus außereuropäischer Perspektive, nicht aufrecht erhalten lässt, sondern eine voreilige eurozentrische Auffassung von Modernisierung wiedergibt: Religion wurde im Verlauf der abendländischen Aufklärung als Residuum eines reflexionsfeindlichen Traditionalismus und damit im schroffen Gegensatz zur kritischen Reflexion gedeutet (Habermas 2005). Diese Gegenüberstellung bildet nicht nur ein Leitmotiv sozialwissenschaftlicher Modernisierungstheorien, sie prägt bis heute verschiedene Versuche, die aktuelle Rückkehr von Religion als dynamischen Faktor von Politik und Geschichte begrifflich zu erfassen.

Bei dieser Bestimmung von Religion als Gegenstück zur Moderne stehen zwei Aspekte im Vordergrund: Zum einen wird Religion hier als Ausdruck dogmatischer Weltentwürfe und damit als Gegenmodell zu den kritischen Rationalisierungsprozessen europäischer Aufklärung verstanden, die technische Naturbeherrschung auf der einen und subjektive Autonomie auf der anderen Seite gegen die unreflektierten Orthodoxien des Glaubens setzt. In politischer Hinsicht spiegelt diese Gegenüberstellung von Religion und Moderne aber auch die Absicht, durch das Bekenntnis zum säkularen Nationalstaat die spezifisch abendländische Geschichte blutiger Glaubenskriege, religionsbedingter Vertreibungen und religiöser Legitimation von Herrschaftsverhältnissen zu beenden und durch demokratische Abstimmungsprozesse zu ersetzen.

Sowohl in theoretischer als auch in politischer Hinsicht wird Religion daher in der Sozialphilosophie bis heute als ein an sich orthodoxes oder dogmatisch geschlossenes Weltbild und damit als potenzielle Bedrohung von Aufklärung und Freiheit gedeutet, die stets einer kritischen Begrenzung durch die rein säkulare Vernunft bedarf (Habermas 2005:323). Religion erscheint also in der abendländischen Neuzeit nur noch als

subjektive Privatangelegenheit legitimierbar, was häufig zu der Schlussfolgerung geführt hat, dass Modernisierungsprozesse überall, und d.h. ohne nennenswerte kulturelle Differenzen, in eben jener Weise erfolgten, die bereits Max Weber paradigmatisch anhand der westlichen Gesellschaft erläutert hatte: als Rationalisierung und Säkularisierung, die sämtliche Lebensbereiche und damit das gesamte theoretische und praktische Weltverhältnis des Menschen umfasst und durchdringt (Weber 1988:253 f.). Als Ergebnis dieser Modernisierungsdynamik wurde eine Weltgesellschaft nach dem Vorbild abendländischer Säkularisierung vorgestellt, in der die Bedeutung von Religion durchweg auf den Bereich der Privatsphäre restringiert bleibt.

Diese Erwartung schien sich durch die zeitgleich erfolgende Globalisierung westlicher Wirtschaftsformen und Technologien zu bestätigen. Wider Erwarten hat dieser Prozess jedoch nicht zur weltweiten kulturellen Homogenisierung nach westlichem Muster geführt, vielmehr findet gegenläufig zu globalen Homogenisierungen eine Rückbesinnung auf kulturelle und religiöse Traditionen statt, die sehr unterschiedliche lokale Ausprägungen annimmt. Diese Paradoxien der Globalisierung sind einer sorgfältigen, ethnologischen Analyse eher zugänglich als der soziologischen Untersuchung großräumiger Machtverhältnisse. Ethnologische und kulturwissenschaftliche Untersuchungen zeigen anhand von Detailstudien, dass sich kulturelle Differenzen trotz der Globalisierung von ursprünglich westlichen Produktions-, Wirtschafts- und Konsumptionsverhältnissen weiterhin vervielfältigen und also keineswegs einer Einheitskultur weichen. Darüber hinaus legen ethnographische Untersuchungen gerade in Südostasien die These nahe, dass die Rückbesinnung auf die eigene kulturelle Identität nicht zuletzt mit der Rückbesinnung auf religiöse Traditionen und Deutungshorizonte verbunden ist, die – z. B. bei der lokalen Bewältigung globaler Konflikte – unversehens aus der Sphäre des rein privaten Glaubens in die Mitte einer gesellschaftlichen und politischen Dynamik rücken (Hornbacher 2006).

Im Zentrum der aktuellen sozialwissenschaftlichen Debatte um eine „Rückkehr der Religionen“ (Riesebrodt 2001) stehen heute jedoch fast ausnahmslos die orthodoxen, dogmatischen oder gar gewaltbereiten Formen religiöser Revitalisierung und d. h. namentlich islamistische und evangelikale Varianten der Religion. Sie bilden auch den Horizont neuer sozialwissenschaftlicher Theorieansätze, die versuchen, die unerwartete Dynamik religiöser Revitalisierungen in der Moderne interpretativ zu erfassen, ohne das allzu einfache Gegensatzschema von vormoderner Religion und moderner Säkularisierung zu bemühen (Eisenstadt 1999, Riesebrodt 2001, Roy 2004).

Auch das vorliegende Heft befasst sich mit aktuellen Prozessen religiöser Dynamik und mit der Einbindung lokaler religiöser Praxis in globale Prozesse, eines seiner Grundanliegen ist jedoch die Erweiterung des Zugangs zum Thema: Obwohl der religiöse Fundamentalismus thematisiert wird, bildet er nicht den einzigen Bezugspunkt für die hier aufgeworfene Frage nach der religiösen Dynamik in Südostasien. Die vorliegende Publikation geht vielmehr davon aus, dass der Konflikt zwischen kritischer säkularer Moderne und dogmatischer Orthodoxie einen besonders problembehafteten Aspekt der aktuellen religiösen Dynamik erfasst, der in Südostasien jedoch

eine relativ untergeordnete Rolle spielt und eine relativ junge Erscheinung darstellt. Demgegenüber finden sich hier weniger Polarisierungen von Reflexion und Religion als vielmehr reflexive Prozesse der religiösen Erneuerung (Bakker 1993, Picard 1999, Ramstedt 2004).

Die sozialwissenschaftliche Debatte um die „Rückkehr der Religionen“ soll daher in der vorliegenden Publikation aus einer explizit ethnologischen Perspektive und d. h. aus dem Blickwinkel der religiösen Dynamik in Südostasien ergänzt werden. Dabei zeigt sich, dass Modernisierung hier ebenso wenig als Säkularisierung beschrieben werden kann, wie die aktuelle Rolle von religiösen Traditionen oder die Rückbesinnung auf diese sich nicht auf fundamentalistische Revitalisierungen beschränken lässt. Statt einer starren Entgegensetzung von religiösem Dogma und moderner Säkularisierung treffen wir ganz im Gegenteil auf wechselseitige Ergänzungsprozesse bzw. auf die modifizierende Vermittlung von Moderne und Religion. So erfolgt das Festhalten an religiösen Traditionen oder die Rückbesinnung auf sie in vielen Gesellschaften Südostasiens nicht im Widerspruch zu Modernisierungsprozessen in ökonomischer, technologischer oder auch gesellschaftlicher Hinsicht, sondern vielfach als eine eigenständige Form ihrer lokalen Aneignung und Realisierung.

Die folgenden Beiträge versuchen dieses überaus vielschichtige Feld religiöser Dynamik anhand exemplarischer Feldforschungen auszuloten, wobei sie nicht zuletzt die Frage verfolgen, auf welcher Basis es gerade in Südostasien gelungen ist, über Jahrhunderte hinweg sämtliche Weltreligionen nicht nur miteinander, sondern auch mit lokalen Traditionen eines Ahnen- und Naturkultes in weitgehend friedlicher Kooperation zu verbinden. Angesichts dieser Beobachtung versteht sich auch die regionale Konzentration auf Südostasien nicht als beliebige oder äußerliche geographische Entscheidung, sie impliziert vielmehr die These, dass Südostasien gerade in religionsethnologischer Hinsicht ein Gegenmodell zur aktuellen Rückkehr fundamentalistischer Religionen darstellt und eben darin im interkulturellen Vergleich aufschlussreich ist. Der Vergleich mit aktuellen Prozessen liegt umso näher, als das Eindringen sämtlicher Weltreligionen nach Südostasien auf weiträumige Handelsbeziehungen zurückzuführen ist, die die Region seit Jahrtausenden unmittelbar mit Indien und China und im Weiteren auch mit Europa und dem arabischen Raum verbunden haben. Diese frühen transnationalen Verbindungen legen die These nahe, dass vor allem das insulare Südostasien als Beispiel einer Globalisierung *avant la lettre* betrachtet werden kann. Die regionale Fokussierung auf die religiöse Dynamik Südostasiens entspricht demnach keinem lokalen Partikularismus, sie verweist eher auf ein Gegenmodell globaler Tauschprozesse in ökonomischer wie kultureller Hinsicht, das gerade wegen seines religiösen Pluralismus und Synkretismus als Gegenentwurf zu aktuellen Tendenzen der Orthodoxie und des Fundamentalismus von kulturgeschichtlichem Interesse ist.

Leitend für die folgenden Beiträge war daher zunächst die Beobachtung, dass der religiöse Pluralismus in Südostasien keine neue gesellschaftspolitische Forderung darstellt, sondern ein essentielles Moment traditioneller Religionspraxis, das sich, besonders auf der malaiischen Halbinsel und im heutigen Indonesien, nicht zuletzt durch

die intensiven Fernhandelsbeziehungen und die damit verbundenen vielfältigen Fremdeinflüsse entwickelt hat: Seit der Zeitenwende fanden entlang der Schifffahrtsrouten und Handelsstraßen zwischen Indien und China zunächst Buddhismus und Hinduismus, seit dem 12. Jahrhundert auch zunehmend der Islam und schließlich das Christentum Eingang in Südostasien, wobei der Bereich des Festlandes bis heute weitgehend durch den Theravada-Buddhismus geprägt ist, das insulare Südostasien hingegen vor allem durch den von Händlern eingeführten Islam und das im Gefolge des Kolonialismus verbreitete Christentum. So sind die Philippinen heute weitgehend christianisiert, während das Kulturverständnis in Indonesien vorwiegend durch die hinduistischen und buddhistischen Königreiche Sumatras, Javas und Balis geprägt wurde, obwohl es heute das bevölkerungsreichste islamische Land der Welt ist.

Die aktuelle religiöse Dynamik dieser kultur- und religionsgeschichtlich vielschichtigen und komplexen Region kann hier natürlich nur ansatzweise und paradigmatisch untersucht werden, und dies soll v. a. anhand der folgenden Gesichtspunkte geschehen: Interpretationsbedürftig erscheint erstens der Umstand, dass trotz der religiösen und kulturellen Vielfalt dieser Region die diversen Weltreligionen über lange Zeiträume hinweg weitgehend friedlich nebeneinander koexistiert haben und mit lokalen Traditionen des Ahnen- und Naturkultes unterschiedliche lokale Verbindungen eingegangen sind. Diese Koexistenz beruhte vor allem im Rahmen der hinduistischen Königreiche auf einer expliziten Bereitschaft, unterschiedliche religiöse Lehren als gleichberechtigt anzuerkennen. Dieser religiöse Pluralismus prägt seit jeher auch das Selbstverständnis des indonesischen Staates.

Ein wichtiges Medium dieses toleranten Pluralismus bilden multireligiöse Rituale, die z. B. auf Bali Buddhismus und Hinduismus vereinen, während sie auf Java Islam und Hinduismus oder in Südthailand Islam und Buddhismus verbinden. In diesen Ritualen nehmen jeweils die Angehörigen verschiedener Konfessionen teil, die damit eine gemeinsame Basis lokaler Religiosität bestätigen: den in ganz Südostasien verbreiteten Ahnen- und Naturkult (Gottowitz 2006).

Die Praxis multireligiöser Rituale eröffnet demnach die Chance, doktrinale Unterschiede herunterzuspielen und die vereinigende Macht lokaler Ahnenverehrung zu bekräftigen, um somit eine Gemeinschaft jenseits aller Orthodoxie zu schaffen. Wo immer solche lokalen Formen der Ritualpraxis fortbestehen, erscheinen Differenzen zwischen den unterschiedlichen Religionsgemeinschaften nicht als unüberbrückbare Gegensätze geschlossener Lehrgebäude, sie bilden eher den möglichen Bezugspunkt wechselseitiger Anerkennung und Toleranz. Dieser wechselseitigen Anerkennung verschiedener Religionen entspricht bis heute die Betonung ritueller Performanz gegenüber doktrinaler Orthodoxie, was mitunter dazu führt, dass selbst individuelle Konversionen und Rekonversionen als unproblematisch erlebt werden, solange sich die Betroffenen weiterhin am gemeinsamen Ahnenkult orientieren.

Ein zweiter Schwerpunkt ergibt sich aus der Beobachtung, dass gegenläufig zu diesem religiösen Pluralismus besonders in den vergangenen Jahrzehnten eine wachsende Tendenz zur Ausbildung orthodoxer Schriftformen von Religion zu erkennen ist und mitunter

ter auch fundamentalistische, wenn nicht sogar gewaltbereite Formen religiöser Rückbesinnung. Letztere finden sich besonders im Bereich der orthodoxen Offenbarungsreligionen Christentum und Islam und namentlich da, wo diese in den Einflussbereich transnationaler Missionierung und damit in das Gravitationsfeld eines globalen Kampfes von säkularem Liberalismus und religiösem Fundamentalismus geraten. Betroffen sind davon vor allem Südthailand und Indonesien, aber auch die Philippinen.

Ein dritter Aspekt religiöser Dynamik, der hier untersucht werden soll, ist die Revitalisierung lokaler Rituale und religiöser Überlieferungen in jenen festländischen Teilen Südostasiens, die unter der Herrschaft kommunistischer Regimes standen und in denen Religion generell über Jahrzehnte hinweg marginalisiert, wenn nicht verfolgt wurde: Im Fokus stehen dabei besonders Vietnam und Laos. Überraschender Weise lässt sich auch hier beobachten, dass es nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Regimes zu einer raschen Revitalisierung gekommen ist, die an rituelle Praktiken – wie z. B. an Trance- und Besessenheitskulte – anknüpft, welche sich in vergleichbarer Form auch in anderen Teilen Südostasiens finden. Und auch bei dieser rituellen Revitalisierung religiöser Traditionen steht nicht die rückwärtsgewandte Abschottung gegen Modernisierungs- und Austauschprozesse im Vordergrund, vielmehr eröffnen und steuern diese Rituale vielfach den flexiblen Umgang mit aktuellen Wandlungsprozessen, die auf diese Weise in die eigene Tradition und Weltdeutung integriert werden.

Alle nachfolgend abgedruckten Beiträge lassen sich einem der drei genannten Schwerpunkte zuordnen. So zielt der Beitrag „*Interagama*. Multireligiöse Rituale in Zentralindonesien“ von Volker Gottowik darauf, die sozialen Implikationen einer rituellen Praxis herauszuarbeiten, die Angehörige unterschiedlicher Religionsgemeinschaften erfasst. Anhand ethnographischer Beispiele aus Java, Bali, Lombok und Sri Lanka wird der Fragestellung nachgegangen, wie Rituale, die z. B. Hindus und Buddhisten, Muslime und Christen in die gleichen liturgischen Handlungen einbinden, in die betreffenden Gesellschaften hineinwirken. Im Gegensatz zur klassischen funktionalistischen Position, die die sozialintegrative Kraft des Rituals betont, wird von Gottowik der prinzipiell offene Charakter ritueller Handlungen hervorgehoben. Hier ist es vor allem Victor Turners Konzeption der *Communitas*, das aus dem aktuellen ritualtheoretischen Diskurs heraus eine umfassende Problematisierung erfährt. Gegenüber dieser Konzeption wird auf die prinzipielle Ambivalenz ritueller Handlungen hingewiesen. Zugleich wird danach gefragt, wie die aktuelle Konjunktur ritueller Aktivitäten in Zentralindonesien zu bewerten ist: Dienen diese Aktivitäten den Beteiligten dazu, soziale Spannungen zu überwinden oder sich gegebene Konflikte vor Augen zu führen? Der Autor plädiert dafür, Rituale als einen offenen Prozess zu begreifen, deren Implikationen sich erst in einer bestimmten Aufführungspraxis konkretisieren. Schließlich wird die Gleichzeitigkeit von fundamentalistischen, synkretistischen und ökumenischen Strömungen nicht nur für Indonesien betont, sondern auch als zentrales Moment der religiösen Dynamik Südostasiens ausgewiesen.

Mit Veränderungen der Ritualpraxis unter dem Einfluss von Schriftlichkeit befasst sich der Beitrag „Zwischen Performativität und Orthodoxie: Schrift als Medium religiö-

sen Wandels auf Bali“ von Annette Hornbacher. Ausgangspunkt ist die These, dass Rituale keineswegs nur starre orthopraktische Wiederholungen darstellen, sondern eine flexible Integration von Modernisierungsprozessen zu leisten vermögen. Dies ändert sich nach Hornbacher unter dem Einfluss neuer Formen von Schriftlichkeit, die eine Kanonisierung der ehemals flexiblen Ritualpraxis befördern. Besondere Beachtung findet die indonesische Religionspolitik mit ihrer Unterscheidung zwischen *adat*, lokalem Brauch, und *agama*, universalistischer doktrinaler Religion. Sie impliziert die Zustimmung zu einer schriftlich-theoretischen Orthodoxie und steht somit im Gegensatz zur eher performativ-ästhetisch ausgerichteten Religiosität auf Bali. Zugleich tritt das doktrinale Religionsmodell der *agama* aber auch in Konkurrenz zum traditionell *auralen* Verständnis heiliger balinesischer Schriften, das sich am Leitfaden der Mündlichkeit orientiert. Der politische Zwang zur Schriftreligion hat jedoch nach Hornbacher gegenläufige Effekte: Er führt einerseits zur theologischen (Rück-) Besinnung auf Indien und den vedischen Kanon, andererseits zur Entwicklung einer neuen religiösen Gebrauchsliteratur, die balinesische Rituale in Einklang mit hinduistischen Lehren re-interpretiert und so zu ihrer Normierung beiträgt. Damit ist zwar ein Verlust an ästhetisch gebundener Sinn- und Assoziationsfülle verbunden, doch zeigt die Autorin am Beispiel hindu-balinesischer Verbrennungsrituale, dass Rituale sich auf der Ebene ihrer ästhetischen Gestaltung auch heute noch ihren subversiven Eigensinn bewahren können.

In seinem Beitrag „The Problem of Wholeness. Highland Southeast Asian Cosmologies in Transition“ geht es Guido Sprenger um die Frage, wie kulturelle Veränderungen ethnologisch zu konzeptionalisieren sind. Als ethnographisches Beispiel dienen ihm die Akha in Nordthailand und die Rmeet in Laos, deren sozio-kosmische Vorstellungen sich angesichts der Herausforderung, globale Prozesse lokal zu verarbeiten, umfassend verändert haben. Für eine Erklärung dieser Transformationsprozesse verweist Sprenger auf zwei mögliche Ansätze: den holistischen Ansatz der klassischen Ethnologie, demzufolge traditionelle Vorstellungen unter dem Einfluss der Moderne wie Kartenhäuser zusammenfallen und der damit indirekt den Anspruch westlicher Suprematie untermauert; und ein Ansatz, der darauf zielt, gesellschaftlichen Wandel und den Austausch von Ideen und Vorstellungen über kulturell definierte soziale Grenzen hinweg zu erfassen. Im Anschluss an Luhmann argumentiert der Autor, dass die Fähigkeit von Systemen, Informationen von außen zu verarbeiten, zu den Bedingungen ihrer Reproduktion gehört. Dass dabei die Unterscheidung zwischen Außen und Innen selbst eine Frage des kulturellen Kontextes und der Aushandlung ist, verdeutlicht Sprenger am Beispiel von Raum und Verwandtschaft. Beide (Orientierungs-) Systeme können expansiv ausgelegt werden und damit integrativ wirken. Indem Akha und Rmeet intensiv davon Gebrauch machen, die Grenzen dieser Systeme flexibel zu definieren, gelingt es ihnen, ihr jeweiliges Verständnis von dem, was ihre betreffende Kultur als ganzes ausmacht („wholeness“), den Bedingungen einer globalisierten Moderne anzupassen.

In seinem Artikel „Lokale Kosmologie und religiöse Differenz: Versuch einer Typologie über buddhistisch-islamische Austauschprozesse im Süden Thailands“ fokussiert

Alexander Horstmann auf die Grenzprovinzen Pattani, Yala und Narathiwat, die seit einigen Jahren von einer Eskalation der Gewalt gekennzeichnet sind. Dieser lokale Konflikt, der zwischen Buddhisten und Muslimen ausgetragen und von gewaltsamen Interventionen der staatlichen Organe angefacht wird, kontrastiert in auffälliger Weise mit der Situation in der Region am Songkhla-Binnensee: Dort leben Buddhisten und Muslime bis heute friedlich zusammen. Wie sich diese gravierenden Differenzen in den konfessionellen Beziehungen erklären lassen, versucht Horstmann beispielhaft anhand von drei Ortschaften im Süden Thailands aufzuzeigen. Vor allem in Konfession übergreifenden Ritualen, die auf gemeinsamen kosmologischen Vorstellungen aufbauen, werden Mechanismen präventiver Konfliktvermeidung erkannt. Diese Rituale schaffen Horstmann zufolge einen dritten Raum, der „Integration durch Verschiedenheit“ ermöglicht. Gleichwohl unterliegen diese Rituale umfassenden Transformationen, in denen sich die aktuellen Spannungen und Machtverhältnisse in der Region spiegeln. Vor allem in der islamischen Missionsbewegung *Tablighi Jamaat* sieht der Autor eine Kraft, die wie keine andere in der Region zur Desintegration der Lebenswelten in den multi-konfessionellen Dörfern beigetragen hat. Während einige der von Horstmann untersuchten Rituale schon weitgehend verschwunden sind, erfahren andere eine überraschende Revitalisierung. Damit wird ein dritter Raum zwischen staatlicher Gewalt und ideologischer Konstruktion von Ethnizität und Religion behauptet, der auch heute noch eine Begegnung über konfessionelle und weltanschauliche Differenzen hinweg ermöglicht.

In ihrem Beitrag „Zwischen Heldenverehrung und Geisterkult. Politik und Religion im gegenwärtigen spätkommunistischen Vietnam“ untersucht Andrea Lauser, wie der wirtschaftliche Reformprozess (*đổi mới*) in Vietnam mit einer Revitalisierung des religiösen Lebens einhergeht. Indem sie die rituelle Vereinnahmung zweier bedeutender Persönlichkeiten, Trần Hưng Đạo und Hồ Chí Minh, ins Zentrum ihrer Darstellung rückt, gelingt es ihr, die spannungsreiche Interaktion zwischen offizieller Staatspolitik und lokaler Religionspraxis, zwischen Heldenverehrung und Geisterkult beispielhaft aufzuzeigen. Angesichts der Komplexität religiöser Praktiken, die das spätkommunistische Vietnam kennzeichnet, wird die These vertreten, dass Transformations- und Globalisierungsprozesse hier nicht zu einer „Entzauberung“ und zum Verschwinden religiöser Anschauungen geführt haben, sondern vielmehr zu deren Vervielfältigung. Die wirtschaftliche Dynamik greift in die religiöse Dynamik hinein, der Boom auf dem ökonomischen Markt geht mit einem Boom auf dem religiösen Markt einher, wirtschaftliche Spielräume erzeugen das Bedürfnis, auch rituell abgesichert zu werden. Angesichts dieser Entwicklung wird offenkundig, dass sich die modernisierungstheoretische Annahme als falsch erwiesen hat, der zufolge die Durchsetzung marktwirtschaftlicher Prinzipien einen Säkularisierungsprozess einleitet und Religion aus dem öffentlichen Raum verdrängt. Die Zumutungen der Moderne werden in Südostasien vielmehr auch auf ritueller Ebene thematisiert. Lokale religiöse Traditionen dienen hier nicht zuletzt als Arenen, um die mit ökonomischen, politischen und sozialen Veränderungen einhergehenden Dynamiken zu verhandeln.

Gewissermaßen in Fortführung der hier entwickelten Thesen wird im Beitrag „Die Regeln der Gottheiten: Formalität, Innovation und performative Ästhetik in nordvietnamesischen *lên đòng*-Ritualen“ von Kirsten Endres die ästhetische Seite der neuen „Religionsindustrie“ in Vietnam analysiert. Die Autorin fragt nach den individuellen Interpretationen, ludischen Transgressionen und ästhetischen Innovationen, die den rituellen Medien innerhalb eines festgelegten Rahmens („Vorgeschriebenheit“) gegeben sind. Es geht ihr darüber hinaus um das performative Wissen und die ästhetischen Kriterien, die für die Beurteilung einer Ritualaufführung als regelkonform oder korrekt zugrunde gelegt werden. Diese Kriterien arbeitet sie exemplarisch anhand des vietnamesischen *lên đòng*-Rituals heraus, das von ihr im Spannungsfeld zwischen ritueller Formalität und Flexibilität untersucht wird. Im Einzelnen legt sie dar, dass die rituelle Ästhetik des *lên đòng*-Rituals nicht allein in einer getreuen mimetischen Repräsentation der entsprechenden Gottheiten besteht, sondern ganz wesentlich darin, die Gottheiten für einen Moment tatsächlich zum Erscheinen zu bringen. Die entscheidende ästhetische Qualität der Ritualinszenierung besteht mit anderen Worten darin, die „Präsenz der Gottheiten“ tatsächlich spürbar zu machen. Zugleich zeigt Endres auf, wie moderne Konsumgewohnheiten der rituellen Ästhetik neue Standards gesetzt haben. Hier vertritt sie die These, dass der Appetit der Gottheiten auf moderne Konsumgüter die Aufgeschlossenheit des *lên đòng* gegenüber den wirtschaftlichen Veränderungen der urbanen Kultur Hanois zum Ausdruck bringt. Die rituellen Akteure zeigen sich empfänglich für die sinnlichen Freuden der heutigen Zeit und verbinden die Rückkehr des sensorischen Genusses mit einer rituellen Ästhetik, die eine starke Anziehungskraft auf den Betrachter ausübt. Zugleich wird kulturintern eine Kritik am demonstrativen Konsum und der Zurschaustellung von Reichtum im *lên đòng*-Ritual geäußert, die als Regulativ dient und letztlich verhindert, dass sich die Grenzen zwischen religiöser Hingabe und symbolischem Statuswettbewerb vollständig auflösen.

Alle hier angesprochenen Beiträge verbindet ein Interesse am Wechselspiel zwischen Politik und Religion. Sie untersuchen mit gering variiertem Gewicht, wie Veränderungen auf sozialer Ebene mit religiösen Anschauungen und Praktiken interferieren und welche Rückkopplungseffekte sich zwischen einer so induzierten religiösen Dynamik und den gesellschaftlichen Strukturen in Südostasien entwickeln. Ebenso wird in nahezu allen Beiträgen deutlich, dass es den rituellen Akteuren in der Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der Moderne immer wieder gelingt, den Eigensinn ihrer rituellen Praktiken zu bewahren und gelegentlich sogar subversiv einzusetzen. Vor diesem Hintergrund erscheint Religion nicht länger als etwas Rückwärts-gewandtes, das mit der Moderne in Widerspruch steht, sondern als ein Instrumentarium, um ihre Herausforderungen und Zumutungen zu meistern.

Die hier abgedruckten Beiträge unterstreichen Aktualität und Komplexität dessen, was dieses Themenheft der Zeitschrift für Ethnologie als religiöse Dynamik Südostasiens zu umreißen versucht. Ihr nicht nur im Rahmen individuell umgesetzter Forschungsprojekte nachzugehen, sondern sie auf einer übergreifenden Ebene zu diskutieren, zeichnete sich mehr und mehr als Notwendigkeit und Bedürfnis derjenigen ab, die

sich der Untersuchung dieser Dynamik verschrieben haben. Diese Ebene konnte schließlich in der im Jahre 2005 begründeten „Regionalgruppe Südostasien“ (RG SOA) geschaffen werden, die der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde (DGV) angeschlossen ist. Um gemeinsame Treffen zu ermöglichen und Forschungsergebnisse mit internationalen Fachkollegen zu diskutieren, wurde aus dieser Regionalgruppe heraus ein DFG-gefördertes Netzwerk zur Untersuchung der religiösen Dynamik Südasiens gegründet, das 2007 mit einer ersten Tagung in Münster seine Arbeit aufgenommen hat. Neben den seither zweimal jährlich stattfindenden Netzwerktagungen zielen weitere Aktivitäten dieser Regionalgruppe darauf, Arbeitsgruppen auf den einschlägigen nationalen und internationalen Fachtagungen auszurichten, und so gehen auch die meisten der nachfolgend abgedruckten Beiträge auf Vorträge zurück, die auf der DGV-Tagung in Halle 2005 gehalten wurden. – Für die Gelegenheit, die Arbeit der RG SOA mit den hier abgedruckten Beiträgen vorstellen zu können, danken wir der Zeitschrift für Ethnologie, den Herausgebern und Gutachtern, und nicht zuletzt auch Birgitt Röttger-Rössler, die auf einem Mitgliedertreffen der RG SOA in Frankfurt am Main die Idee zu einem Südostasien bezogenen Sonderteil der ZfE eingebracht hat.

Literatur

- Assmann, Jan 2000: *Religion und kulturelles Gedächtnis*. München: Beck.
- Bagus, I Gusti Ngurah 2004: The Parisada Hindu Dharma Indonesia in a society in transformation: The emergence of conflicts amidst differences and demands. In: M. Ramstedt (ed.): *Hinduism in Modern Indonesia*. London, New York: Routledge, pp. 84–92.
- Bakker, Frederik L. 1993: *The Struggle of the Hindu Balinese Intellectuals*. Amsterdam: VU University Press.
- Brenner, Suzanne 1996: Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and 'The Veil'. *American Ethnologist*, 23(4):673–697.
- Eisenstadt, S. N. 1999: *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge.
- Gottowik, Volker 2006: Vergegenwärtigte Ahnen: Zur symbolischen Ordnung der Masken auf Bali. In: P. Eiden, N. Ghanbari, T. Weber, M. Zillinger (Hg.): *Totenkulte. Kulturelle und literarische Grenzgänge zwischen Leben und Tod*. Frankfurt am Main, New York: Campus, S. 291–312.
- Habermas, Jürgen 2005: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hornbacher, Annette 2006: Abschied vom Weltethos? Terror und „war on terror“ im Licht kosmologischer und ethischer Selbstbesinnung auf Bali. In: Annette Hornbacher (Hg.): *Ethik, Ethos, Ethnos: Aspekte und Probleme interkultureller Ethik*. Bielefeld: transcript, S. 391–425.
- Howe, Leo 2004: Hinduism, identity and social conflict: the Sai Baba movement in Bali. In: M. Ramstedt (ed.): *Hinduism in Modern Indonesia*. London, New York: Routledge, pp. 264–280.
- Luckmann, Thomas 1991: *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nala, Ngurah 2004: The development of Hindu education in Bali. In: M. Ramstedt (ed.): *Hinduism in Modern Indonesia*. London, New York: Routledge, pp. 76–83.
- Persoon, Gerard 2004: Religion and Ethnic identity of the Mentawaians on Siberut. In: M. Ramstedt (ed.): *Hinduism in Modern Indonesia*. London, New York: Routledge, pp. 144–159.

- Picard, Michel 1999: The Discourse of Kebalian: Transcultural Constructions of Balinese Identity. In: R. Rubinstein, L. H. Connor: *Staying Local in the Global Village. Bali in the Twentieth Century*. Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 15–50.
- Ramstedt, Martin (ed.) 2004: *Hinduism in Modern Indonesia. A minority religion between local, national, and global interests*. London, New York: Routledge.
- Riesebrodt, Martin 2001: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der 'Kampf der Kulturen'*. München: Beck.
- Roy, Olivier 2004: *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*. München: Beck.
- Tisna, I Gusti Raka Panji 2001: The Loss of the Last Paradise? Nature-Culture and Economic Temptations. In: ders. und U. Ramseyer (eds.): *Bali: Living in Two Worlds*. Basel: Schwabe, pp. 15–26.
- Weber, Max 1988: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr.