

FRITJOF CAPRA, *Die Seele Indiens. Tamil Nadu*. Mit Fotos von Jacqueline Capra. Hamburg: Ellert und Richter, 1984. 48 S. [einschl. 24 Farbtafeln u. Quellenangaben], 28 cm.

EVELINE MEYER, *Aṅkāḷaparamēcuvari. A Goddess of Tamilnadu, Her Myths and Cult*. Beiträge zur Südasienforschung; Bd. 107). Stuttgart: Steiner, 1986. XII, 339 S. [einschl. 2 Tab. u. 1 Skizze im Text, 1 Anhang, 2 Karten, 1 Abkürz.-Verz., je 1 Liste der Informanten u. der Aṅkāḷamman-Tempel in Tamilnadu, Bibliographie, 1 Index u. 25 schwarzweisse Fotoreproduktionen], 24 cm.

Mit seinen mehrfach aufgelegten Bestsellern *Wendezeit* (Orig.: *The turning point*) und *Der kosmische Reigen* bzw. *Das Tao der Physik* (Orig.: *The Tao of physics*) ist der an der Universität von Berkeley lehrende Physiker Fritjof Capra als prominenter Vertreter des naturwissenschaftlichen Zweiges der «neuen Religiosität» bzw. des «neuen kosmischen Bewusstseins» in Erscheinung getreten. Insofern die Öffnung gegenüber fremdländischem, insbesondere asiatischem Kulturgut ein Hauptmerkmal der religiösen Alternativbewegung darstellt, konnte man auf Capras Indien-Rezeption gespannt sein.

In der vorliegenden Publikation will Capra in Zusammenarbeit mit seiner Frau ihr gemeinsames Erlebnis von Tamilnadu durch die teils literarische, teils bildliche Darstellung «der Gesichter und Alltagstätigkeiten seiner einfachen Leute» zum Ausdruck bringen (S. 4). Direkter Anlass hierfür scheinen die Schönheit, Eleganz und Würde des Tamilvolkes gewesen zu sein, die das Ehepaar Capra immer wieder an die Worte Mahāma Gāndhīs erinnerten (ebda.):

Das spirituelle Erbe Indiens  
ist einfaches Leben und hohes Denken.

In den zehn, in zwei Spalten gesetzten Abschnitten, die durch kürzere und längere Fotosequenzen unterbrochen und illustriert werden, beschränkt sich jedoch Capra nicht auf eine deskriptive Darstellung der tamilischen Volkskultur, sondern versucht auch in deren Geschichte und vor allem religiösen Formen Einblick zu geben; darüberhinaus nimmt er Stellung zu kontroversen Themen der Indologie und Dravidologie bzw. Tamilologie. Dass sich der Verfasser dabei auf engem Raum und ohne Beiziehung eines fachwissenschaftlichen Beirates eine Fülle von unzulässigen Nivelierungen und Simplifizierungen, aber auch von unhaltbaren Feststellungen und ungenauen oder falschen Angaben von Fakten zu Schulden kommen lässt, kann nicht erstaunen. (Im Quellenverzeichnis werden zwar neben neohinduistischen Publikationen auch einige wenige fachspezifische Studien angeführt, ohne dass von diesen jedoch gebührender Gebrauch gemacht worden wäre.) Über die angepasste Transkription und selbst die befremdende Nomenklatur (z.B. «Tamili» statt Tamil) und unrichtige Genusbildung von Fachbegriffen (z.B. «die Mahabharata» [*n.*], «der Weg des *Bhakti*» [*f.*]) kann in einer populären Darstellung möglicherweise noch hinweggesehen werden, nicht jedoch über inhaltliche Fehler. Hierfür einige typische Beispiele: 1. Die von Capra verallgemeinerte Meinung, dass die Sprache der Indus-Zivilisation Protodraavidisch war (S. 4), ist bis heute Gegenstand zahlreicher Spekulationen und Hypothesen geblieben. 2. Seit H. Oldenberg (*Die Religion des Veda*, 1917, S. 101) und anderen Veda-Forschern wird niemand mehr kategorisch behaupten wollen, dass «die Religion der Arier polytheistisch war» (ebda.), sondern deren Gottesglauben genauer mit Kathenotheismus umschreiben. 3. «Die Wurzeln des Hinduismus» können auf Seiten der vedischen Arier nicht auf den Veda (der angeblich nach Indien «gebracht wurde») und auf Seiten der dravidischen Völker nicht auf deren Mythologie und Rituale beschränkt werden (S. 33), als ob die ersteren keine Mythen und Kulte gekannt und die letzteren über keine (mündliche) Literatur verfüg hätten.

Aber auch der Volksreligion der Tamilen vermag Capra kaum gerecht zu werden. Obgleich, wie der Autor selbst wiederholt feststellt (z.B. S. 5, 40), die tamilische Kultur und Religion stark an der Sinnenwelt orientiert ist, beschreibt er sie unter betont spirituellen Vorzeichen. In auffälliger Übereinstimmung mit den neohinduistischen Bestrebungen, *den* Hinduismus als monistische Universalreligion auf vedantischer Grundlage zu erweisen, interpretiert Capra die südindische Volksreligion im Sinne der überweltlichen Weisheit der Upaniṣaden. Der Verfasser verkennt dabei den utilitaristischen Diesseitigkeitscharakter der tamilischen Volksreligion ebenso wie den apotropäischen Grundcharakter eines Grossteils ihrer Riten und Rituale, die häufig im Zeichen eines tiefverwurzelten Dämonen- und Geisterglaubens bzw. Ahnenkultes stehen. Statt einer Probe aus der reichen religiösen Volkliteratur der Tamilen macht denn auch ein Auszug aus der Bhagavadgītā (X. 20–42) – zudem in mangelhafter Übersetzung (Verf. unbekannt) – den Schluss, der wohl die persönliche Indien-Rezeption des Verfassers zum Ausdruck bringen mag, nicht aber die spezifisch südindische Religiosität und Wesensart.

Typisch für die an der Oberfläche haftende Darstellung in mässigem Sprachstil ist, zum Beispiel, die 34 Zeilen lange Beschreibung eines Tempelkultes, ohne dass die im Zentrum stehende Gottheit beim Namen genannt und an ihren Eigenschaften und Funktionen kenntlich gemacht würde (S. 42). Im übrigen erschöpfen sich die meisten Ausführungen in der Darstellung von Gemeinplätzen des hinduistischen Alltags, Mythos und Kultus. Durch die geographische Beschränkung auf Madurai und die umliegenden Dörfer kann der Darstellung aber auch kein für ganz Tamilnadu repräsentativer Wert zugesprochen werden.

Von diesen augenfälligen Mängeln macht bezeichnenderweise nur gerade der Abschnitt über die «Ökologische Weisheit» der Tamilen eine Ausnahme, ein Themenbereich, mit dem sich Capra bekanntlich im Rahmen seiner eingangs erwähnten Studien vorgängig auseinandergesetzt hat. Auch hier darf der Leser jedoch keine tiefergehende Analyse der Ökosysteme Tamilnadus erwarten, die den Rahmen dieser ausgesprochen populären Darstellung ebenso gesprengt hätte wie die Erörterung aktueller sozialer, kultureller und politischer Spannungen und ökonomischer Probleme jenen der paradiesisch anmutenden Beschreibungen des tamilischen Landlebens (z.B. S. 8).

Abschliessend muss mit Bedauern festgestellt werden, dass es Capra mit dieser Publikation, entgegen ihrem (anmassenden) Titel, weder gelungen ist, den Wesenskern der indischen Kultur zu treffen, noch zur Aufklärung über das Tamilvolk einen substantiellen Beitrag zu leisten. Darüber können weder der attraktive Druck auf Satinpapier noch die thematisch durchaus passenden, meist grossformatigen Farbfotos von teilweise künstlerischem Niveau hinwegtäuschen, die ihrerseits unter den teils ergänzungsbedürftigen (z.B. S. 35, 39), teils unpassenden Erklärungen (S. 43, 46f.) leiden.

Auch das zweite, von Meyer verfasste Werk befasst sich mit Tamilnadu, doch unter ausschliesslicher Bezugnahme auf die Volksreligion und unter ganz anderen Voraussetzungen: Es handelt sich dabei um die englische Fassung einer Heidelberger Dissertation unter G. D. Sontheimer, die eine umfassende Untersuchung des Kultes und der Mythen einer südindischen Göttin beinhaltet.

In Anbetracht der verwirrenden Vielfalt und Ähnlichkeit weiblicher Dorfgottheiten Tamilnadus hat es sich die Verfasserin zur Aufgabe gemacht, am Beispiel *Aṅkālaparamēcuvaris*, einer vor allem in dieser Region verehrten Göttin, die eigentümlichen mythischen und rituellen Charaktermerkmale herauszuarbeiten. Die Studie basiert auf einer in allen Distrikten Tamilnadus durchgeführten Feldforschung, die über 60 der rund 140 dieser Göttin in dieser Region geweihten Tempel einschloss.

In methodologischer Hinsicht ist zu begrüssen, dass der Fallstudie keine Hypothesen zugrunde gelegt wurden, und dass bei den tonmagnetisch aufgezeichneten Gesprächen mit den amtierenden Tempelpriestern der anfänglich verwendete Fragebogen bald aufgegeben wurde, um die Interviews nicht in vorbestimmte Bahnen zu lenken. Der Umstand, dass ein grösserer Teil des präsentierten Materials aus reli-

gionsinternen Stellungnahmen und Angaben verschiedenster Art stammt (: Mythen, persönliche Gotteserfahrungen, Ritual-Beschreibungen, usw.), die durch Beobachtungen im Feld teils ergänzt, teils objektiviert werden, verbürgt für eine hohe Authentizität der Darstellung. Doch auch bei der (oft schwierigen) Interpretation der komplexen Mythen und Ritualelemente hält sich Meyer eng an den lokalen bzw. regionalen und, wo gegeben, panindischen Kontext. Dabei werden neben einschlägigen Studien (B. E. F. Beck, L. Dumont, M.-L. Reiniche, D. D. Shulman) sowohl Texte der klassischen Tamilliteratur als auch relevantes Vergleichsmaterial aus anderen Regionen reichlich genutzt.

Die Mythen (Kpt. I) zeichnen ein überaus komplexes, ambivalentes Bild der Göttin, welches alle Ebenen des Hinduismus einschliesst und die Problematik der bekannten Klassifizierungen, wie rein – unrein, heilig – profan, wohlwollend – übelwollend, usw., deutlich macht (S. 39f.). Die Mythen lassen vier teilweise widersprüchliche Erscheinungsformen bzw. Wirkungsebenen der Göttin erkennen, die den Rahmen darstellen, in dem sich jeder Verehrer sein eigenes Bild von ihr macht (6S. 57f., 66–69): Auf der höchsten, kosmischen Ebene erscheint die Göttin als *Devī* bzw. *Ādiśakti* oder alles umfassende, souveräne Gottheit. Auf der zweiten, in den Mythen akzentuierten Ebene tritt sie als verheiratete Göttin, d.h. als auf dem himmlischen *Kailāsa*, an der Seite *Śivas* lebende *Pārvatī* auf. Im unharmonischen bzw. ad-harmischen *Kaliyuga* wird ihr «Herabstieg» auf die Erde notwendig. Bald in Gestalt einer jungfräulichen Göttin, bald in Verkleidung einer alten Frau oder Wahrsagerin setzt sie sich unter Einsatz ihrer teils schöpferischen teils zerstörerischen Eigenschaften mit den Problemen der Menschen auseinander. Ihr *avatāra* gibt der Göttin Gelegenheit ihre eigene Schuld (gegenüber *Śiva*) zu tilgen und damit zugleich die «Sünden» bzw. das *karma* ihrer Verehrer auf sich zu nehmen. Den Mythen zufolge wird die Göttin auf dieser Ebene zu *Aṅkālaparamēcuvāri* bzw. zu *Aṅkālamman* oder einfach *Amman*, «Mutter», wenn sie sich im Dorf *Mēl Malaiyaṅūr* (South Arcot Dst.), dem Kultzentrum, niederlässt, um insbesondere Sippen der Binnenfischerkaste (*Cempaṭavar*) zu segnen, die sie ihrerseits als ihre Klangöttin beanspruchen. Auf einer vierten Ebene schliesslich manifestiert sich die Göttin an einem bestimmten Ort, oder auch in der Geister- und Ahnenwelt, als namen- und geschlechtslose, wohl- oder übelwollende, d.h. (noch) unkontrollierte Urkraft in einem übernatürlichen Geschehen; z.B. in Gestalt eines Termitenhügels, einer Schlange oder eines Mahlsteines.

Kapitel II gibt zunächst Einblick in die der Göttin geweihten Tempel (Ort, Alter, Struktur). Sodann werden die verschiedenen Etymologien von *Aṅkālamman*s Name – es legen sich nahe: *am kāli*, «schöne *Kāli*»; oder: *kaṅkālam*, «Skelett» – und Epitheta sowie ihre Ikonographie und die mit ihr verwandten Göttinnen (*Pēcci*, *Macāṅiyammaṅ*) und als Söhne bzw. Wächter beigegebenen Nebengottheiten erörtert. Ihre äussere Form hebt ihren Schreckens-Charakter hervor, der sie neben ihren nekrophagischen Zügen zu einer Göttin des *Kāli*-Typus macht. Ferner werden die neun, mit ihrem Kult verbundenen Kasten diskutiert; hauptsächlich nicht-brahmanische, nicht aber unberührbare Gruppen.

Insofern die spezifischen Funktionen der Göttin wesentlich von ihrem rituellen Charakter abhängen, liegt der Schwerpunkt der Studie auf einer eingehenden Beschreibung und Deutung der für ihren Kult typischen Riten und Rituale, den sog. «core rituals» (III. A–C: S. 105–234). Das Hauptritual, welches die nächtliche Plünderung einer aus Erde und den Überresten einer frisch verbrannten Leiche geformten, furchterregenden Figur (vor allem) durch Frauen beinhaltet, dient hauptsächlich der Fruchtbarkeit und Heilung. Die im Getümmel an sich gebrachte Asche der mit Pārvatī identifizierten Figur gilt als wirksames Mittel gegen böse Geister, Krankheiten und Unfruchtbarkeit, und wird auch im Feld vergraben, um eine gute Ernte zu sichern (S. 112). – Die Variationen der Kernrituale lassen einerseits bestimmte charakteristischen Züge der Göttin erkennen, zeigen andererseits aber auch den Einfluss bestimmter Faktoren auf die Durchführung der Rituale, wie z.B. der Sanskritisierungs- bzw. Reinheitsgrad der Göttin, Geldmangel, oder Meinungsverschiedenheiten in der mit Verwaltung und Kult eines bestimmten Tempels beauftragten Gruppe.

Hervorzuheben ist die Diskussion der Wechselbeziehung zwischen Mythos und Ritus aufgrund mündlich überlieferter Varianten der Hauptmythen, d.h. von Śivas Brahmanenmord und des Mythos von Vallālarājaṅ, einem böswilligen König, den die Göttin damit bestraft, dass sie als Hebamme sein Kind aus dem Bauch der Königin reißt und sich mit deren Eingeweiden schmückt. Es wird nahegelegt, dass sich die Kernrituale nicht aus den Mythen entwickelt haben, und als Erklärung für die zahlreichen Widersprüche zwischen Mythos und Ritual die Vermutung geäußert, dass ersterer erst später mit den Riten in Verbindung gebracht wurde (S. 159). In einem so mythischen Weltverständnis wie dem indischen ist es allerdings unwahrscheinlich, dass Rituale je ohne mythischen «Kontext» entwickelt und ausgeführt wurden oder diesem gar vorausgegangen sind. Aufgrund der ältesten Literaturzeugnisse ist vielmehr anzunehmen, dass Mythos und Ritus von jeher neben- und miteinander bestanden haben und nach den jeweiligen «Erfordernissen» und spontanen Assoziationen zu einem heute kaum mehr durchschaubaren, sich ständig weiter modifizierenden *mélange* verknüpft worden sind.

An dieser und anderen Stellen tritt freilich die Spannung zwischen der ganzheitlichen rituell-mythischen Erfahrung der Informanten und der wissenschaftlichen Analyse zutage; so auch z.B., wenn letztere Aṅkālammas Entwicklung aus einem rein negativen, gefürchteten Geistwesen (*pēy*) nahelegt (S. 209), die der aktuellen Erfahrung und Vorstellung der Göttin seitens ihrer Verehrer als «beschützende Mutter» zuwider steht (S. 223f.). Wie auch in Kapitel IV über die Wechselbeziehung zwischen Göttin und Verehrer deutlich wird, liegt dem Kult keine Angst zugrunde, sondern das Bestreben an der Macht und Kraft (*caḅti*) der Göttin bzw. an ihrer «Gnade» teilzuhaben, die vor allem in ihrer rituellen Darstellung und Besessenheit gesucht und erfahren wird.

Im abschliessenden Kapitel V werden ein der Göttin gewidmetes Gedicht und vier ausgewählte Lieder in poetisch schöner Übersetzung wiedergegeben (Originaltexte im Anhang). Einige nähere Erläuterungen, z.B. zu Dakṣiṅāmūrti (S. 274, v. 13) oder Vēlmurukaṅ (S. 277, Z. 19), wären hier jedoch angebracht. Auf Seite 303 wird



die Liste von Aṅkāḷamman-Tempel im North Arcot Distrikt irrtümlicherweise mit «South Arcot-district» überschrieben. Auch andere kleinere Mängel, wie z.B. fehlende diakritische Zeichen (z.B. S. 280: Vētānti; 309: Bhāgavatapurāṇa; Index: Cāmuṇḍā, pūrṇimā) und in bezug auf den Index wünschenswerte Einträge (z.B. *liṅga*, *yoni*, *pūcāri*), freilich schmälern den inhaltlichen Wert dieser sonst auch äusserlich sorgfältigen, tamilologisch fundierten Studie in keiner Weise.

Ralph Marc Steinmann