

Alexander Thomas (Hrsg.)

Kulturstandards in der internationalen Begegnung

No. 61
ssip bulletin

Verlag **breitenbach** Publishers
Saarbrücken · Fort Lauderdale 1991

SSIP Bulletin

(ISSN 0724-3901)

Herausgegeben für den
Sozialwissenschaftlichen Studienkreis für
internationale Probleme (SSIP) e.V.

Edited on behalf of the
Society for the Study of International Problems

von/by

Dr. Dieter Danckwortt, Bonn
Dr. Manfred Werth, Saarbrücken

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Kulturstandards in der internationalen Begegnung / Alexander Thomas (Hrsg.). – Saarbrücken ; Fort Lauderdale : Breitenbach, 1991.

(SSIP-Bulletin ; No. 61)

ISBN 3-88156-528-0

NE: Thomas, Alexander [Hrsg.]; Sozialwissenschaftlicher Studienkreis für Internationale Probleme: SSIP-Bulletin

ISBN 3-88156-528-0

© 1991 by Verlag **breitenbach** Publishers
Memeler Straße 50, D-6600 Saarbrücken, Germany
P.O.B. 16243 Fort Lauderdale, Fla. 33318-6243, USA

Inhaltsverzeichnis

Einleitung (A. Thomas)	5
Wortlose Sprache - Verständnis und Mißverständnis im Kulturkontakt (H. Wahrlich)	13
Kulturstandards in der Fremdsprache (B.-D. Müller-Jacquier)	41
Psychologische Wirksamkeit von Kulturstandards im interkulturellen Handeln (A. Thomas)	55
Kulturstandards lernen und vermitteln (B. Reisch)	71
Kulturstandards aus der Sicht der Vergleichenden Religionswissenschaft (M. v. Brück)	103
Kulturstandards aus der Sicht der Geschichtswissenschaft (K. Düwell)	113
Kulturkonflikt und interkulturelles Lernen (H. Nicklas)	125
Die Bedeutung der nationalen Identität im Jugendaustausch (N. Ropers)	141
Wie praktisch sind Kulturstandards? (A. Orlovius/ U. Zeuschel)	161
Autorenverzeichnis	175

Kulturstandards aus der Sicht der Vergleichenden Religionswissenschaft

MICHAEL VON BRÜCK

Der Religionsbegriff ist vielschichtig und das, was als "Religion" bezeichnet werden kann, ist kulturell bedingt. "Religion" kann interkulturell nur schwer formal bestimmt werden, weil die Referenz des Begriffes selbst Ergebnis einer je spezifischen Hermeneutik ist, die von unverwechselbaren Paradigmen oder Kulturstandards geprägt ist.

1. Unterschiede im Religionsbegriff

Der jeweilige Religionsbegriff einer Gesellschaft widerspiegelt die Ursprungs- und Grundnormen einer Kultur, die jeweils verschiedene Wahrnehmungsmuster der Wirklichkeit erzeugen, oft kaum bewußt sind oder erst in der Begegnung mit fremden Wahrnehmungsweisen bewußt werden und somit den Mythos einer Kultur ausmachen.

Als Beispiel für diesen Sachverhalt möchte ich den grundlegenden Unterschied der Wirklichkeitserfahrung in den Religionen anführen, die westasiatischen und südasiatischen Ursprungs sind (v.Brück 1987).

Die von Indien ausgehenden Religionen (Hinduismus, Buddhismus, Jainismus, Sikhismus) wurzeln in einem kosmischen Ursprungsmythos (Campbell, 1959), der prinzipiell alle raum-zeitlichen Koordinaten transzendiert: Der Gott Viṣṇu liegt am Grunde des kosmischen Ozeans auf der Weltenschlange Śeṣa und schläft. Im Rhythmus seines Atems träumt er die Welt; ein Lotos wächst aus seinem Nabel empor. Der Lotos entfaltet sich an der Wasseroberfläche, und damit tritt die manifeste Wirklichkeit ins Dasein. In der Lotosblüte sitzt der Schöpfergott Brahmā. Öffnet dieser sein Auge, entsteht eine Welt; schließt er sein Auge, vergeht diese Welt wieder. Ein solcher Tag und eine Nacht Brahmās ergeben ein Weltzeitalter, das aus vier Yugas besteht und 4 320 000 Menschenjahre dauert. Die vier Yuga unterscheiden sich voneinander durch ihre Qualität in der Erkenntnis und Praxis des Weltgesetzes als kosmischer Harmonie (*dharmā*), die sich auch in den abgestuften sozialen Systemen (Kasten) abbildet. Jeder dieser Welten steht ein Götterkönig Indra vor, und im Verlaufe des unendlichen Kreislaufs der Geburten hat es so viele Indras gegeben wie Ameisen in den Wäldern. Gleichzeitig existieren jen-

seits unserer Welt zahllose weitere Welten in den Weiten des Kosmos, denen jeweils ein Indra vorsteht.

Die westasiatischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) wurzeln hingegen in einem geschichtlichen Ursprungsmythos, der sich im wesentlichen innerhalb der jeweiligen raum-zeitlichen Koordinaten formuliert: Ein der Welt gegenüberstehender Gott schafft den Kosmos, indem er einmalig die Dualitäten (Tag-Nacht, Wasser-Land, Belebtes-Unbelebtes, Männliches-Weibliches usw.) ins Dasein ruft, wodurch in einem geschichtlichen zielgerichteten Prozeß Gut und Böse unterschieden werden. Heiliges wird von Unheiligem getrennt und Gott greift beständig neu in die Geschichte ein, um dem Guten zum Durchbruch zu verhelfen. So wie Gott Partei ergreift, muß der Mensch auf Grund einer Willensentscheidung Partei für das göttliche Gebot und Handeln ergreifen, damit er an der Erfüllung dieser Geschichte Anteil bekommen kann.

Allgemein können wir sagen: Mythen signalisieren verschiedene Wahrnehmungsweisen von Wirklichkeit, die wiederum kulturelle Grundmuster erzeugen. Daraus resultiert nicht nur eine unterschiedliche Wahrnehmung von Zeit und Raum und Bedeutung menschlicher Intentionalität, sondern auch ein jeweils anderer Religionsbegriff, der die Kulturstandards in allen Lebensbereichen prägt. Umgekehrt bewirken Kulturstandards die Neuinterpretation von Mythen in einer Interpretationsgeschichte, die nicht selten in interkulturellen Begegnungen und entsprechenden Auseinandersetzungen Höhepunkte erfährt, die wiederum zur Verschiebung von Kulturstandards führen können, wie ich unten zeigen werde.

Während im oben genannten ersten Fall Religion keine kulturelle Leistung ist, die neben anderen Leistungen (Kunst, Gesetzgebung, Sozialordnung, Wissenschaften usw.) einen eigenen Wertehorizont verkörpert, tritt im zweiten Fall der religiöse Bereich als abgegrenzter Bereich (*temenos*) bzw. als *fanum* in Erscheinung, das dem pro-*fanum* entgegentritt (Eliade 1951). Das hat Konsequenzen sowohl für die kulturellen Normen als auch für die daraus abgeleiteten Institutionen. Während in Indien (und auch in einigen ostasiatischen Kulturen) ein eigenständiger Religionsbegriff bezeichnenderweise fehlt, ist die Gegenüberstellung von Religion und Welt für die christliche Geschichte typisch, bis hin zu dem Jahrhunderte währenden Machtkampf geistig-religiöser und weltlich-politischer Kräfte in Europa. Der Islam hat diese Trennung allerdings zumindest für den politischen Bereich teilweise rückgängig gemacht, insofern zwar kein kosmisches Gesetz, wohl aber eine geschichtliche Normgebung (die Offenbarung des Koran) auch für den politischen Bereich maßgebend ist. Der Koran selbst aber ist geschichtlich bedingt und an eine konkrete Sprache/Metaphorik gebunden, was zu Spannungen führt: Der Koran darf eigentlich nicht übersetzt werden, erhebt aber dennoch Anspruch auf universale Gültigkeit.

Der indische Begriff für "Religion" ist *sanatana dharma* (ewiges Gesetz). Er bezeichnet die überzeitliche kosmische Ordnung, die mit den sozialen Normen korrespondiert. Kulturstandards können dann als Konkretisierungen kosmischer Gesetze interpretiert werden, die unwandelbar und der Disposition entzogen sind.

2. Unterschiedliche Einstellungen zur Zeit

Als Beispiel eines Kulturstandards, der die grundlegenden Einstellungen einer Kultur prägt, wollen wir die Einstellung zur Zeit anführen, die von den beiden unterschiedlichen Ursprungsmythen geprägt ist. Zunächst ein hinduistisches Beispiel:

Bei Feldforschungen zum karman-Verständnis im heutigen Indien befragte ich 1982 einen Sūdra (Angehöriger der untersten Kaste) in Varanasi, der unter äußerst ärmlichen Bedingungen lebte. Auf dem Baugelände der Universität, wo seine Bretterhütte stand, mußte ein mit Steinen beladener Wagen abgeladen werden. Dem Mann wurde die Arbeit zu einem relativ guten Stundenlohn angeboten. Bevor er annahm, verschwand er in der Hütte und kehrte nach wenigen Augenblicken zurück. Er hatte seine Frau gefragt, ob noch genügend Reis für diesen Tag im Hause sei. Als diese bejahte, lehnte er die Arbeit ab.

Die hinduistische Einstellung zur Zeit ist gelassen und von dem Mangel an Vorausschau in die Zukunft geprägt. Das hängt wohl auch mit klimatischen Bedingungen zusammen, die zwei bis drei Ernten jährlich zulassen, so daß die Ackerbauer keine Vorsorge für den Winter kennen. Der hier zutage tretende Kulturstandard ist aber auch von dem Mythos des unendlichen ziellosen Kreislaufs der Ereignisse geprägt, in dem menschliches Handeln, das nicht zur Befreiung aus dem Kreislauf beiträgt, als weniger bedeutsam betrachtet wird.

Die westasiatischen Religionen sind hingegen eschatologisch, endzeitlich orientiert. Der Glaube an einen einmaligen zielgerichteten Geschichtsverlauf bewirkt das Gefühl, daß "die Zeit drängt". Das Handeln im jetzigen Augenblick wird unter dem Horizont einer vorweggenommenen Zukunft betrachtet. Das führte am Beginn der Neuzeit in Europa zur protestantischen Arbeitsethik (Max Weber, 1920), die unter dem Eindruck göttlicher Prädestination im wirtschaftlichen Erfolg einen Gnadenerweis Gottes sehen kann. Unterschiedliche Kulturstandards, die im Alltag meist nicht reflektiert werden, sind die Folge.

3. Kulturstandard des hinduistischen Kastensystems

Der hier angedeutete Zusammenhang wird im Hinduismus auch deutlich an den prägenden Sozialordnungen, besonders an dem kastengebundenen Konzept von *svadharma* und der Lehre von den vier *puruṣārtha*, den Lebenszeitaltern von Jugend (Zeit des Studiums), Haushalterschaft (Zeit des materiellen Gewinns und der sinnlichen Lust), des Rückzugs in klösterliche Gemeinschaft (Zeit der Askese und Vorbereitung auf die Lösung von der Welt) und des Wandermönchtums (Zeit der völligen Loslösung von allen weltlichen Bindungen). Es handelt sich aber auch hier nicht um einen dynamischen Zeitbegriff, der evolutionäre oder teleologische Züge trägt. In diesem System können alle gesellschaftlichen Werte in einer Hierarchie integriert und sukzessiv realisiert werden. Religion und Kultur verschmelzen.

Kaste und Lebenszeitalter setzen bis heute die maßgebenden Kulturstandards für das Verhalten eines Hindu, durchaus auch im Falle einer abgestuften Entfremdung von den rituell-kultischen Standards durch Migration und Modernisierung in den indischen Großstädten oder in indischen Gruppen, die im Ausland leben.

Der Flexibilität und Integrationskraft des Hinduismus im intellektuell-philosophischen Bereich steht eine relativ starre Sozialordnung gegenüber, wobei die Kulturstandards, Werte- und Verhaltensnormen für die einzelnen sozialen Schichten spezifisch, genau festgelegt und im oben genannten Ursprungsmythos verankert sind.

Das Kastensystem ist das historische Produkt der konfrontativen Begegnung verschiedener Kulturen, d.h. eine Apartheidsstruktur, die die zahlenmäßig und kulturell unterlegenen, militärisch aber überlegenen arischen Eroberer Indiens (seit ca. 1200 v.Chr.) entwickelten, um nicht von der besiegten Vorbevölkerung aufgesogen zu werden. Im Zusammenhang mit einer ständeorientierten Berufsgliederung wurden die Kastenschranken immer undurchlässiger, wenn auch Wertung, Gewichtung und soziales Ansehen der Kasten mindestens bis zum 5. Jh. n.Chr. noch schwankten (Dumont, 1976).

Die vier Hauptkasten gewinnen ihre Kulturstandards, besonders den Kodex ihrer spezifischen Pflichten und Rechte (*svadharma*), in der Legitimation durch den Ursprungsmythos (Rigveda 10,90): Beim Selbstopfer des universalen Urgottes (*puruṣa*), der die ungeteilte und noch nicht-differenzierte Ganzheit des Universums - entsprechend dem am Grunde des Ozeans schlafenden Viṣṇu - verkörpert, sind aus dessen verschiedenen Körperteilen die vier Hauptkasten hervorgegangen - aus dem Kopf entstanden die Brahmanen (Priesterkaste), aus den Armen die Kṣatriya (Krieger- und Adelskaste), aus den Beinen die Vaiśya (Kaufleute) und aus den Füßen die Sūdra (landlose Bauern und Sklaven). Durch das universale *karma*-Gesetz von Ursache und Wirkung, das auch im moralischen Bereich gilt, so daß jede Tat auf den Täter zurückfällt und des-

sen Schicksal prägt, erscheint die durch Geburt festgelegte Stellung in der Hierarchie als Resultat der individuell zu verantwortenden Vergangenheit. Damit ist nicht nur die Hierarchie rationalisiert, sondern auch der Pflichtenkodex als Verhaltensstandard begründet, der im überindividuellen Kreislauf der Wiedergeburten festgelegt wird. Wenn also etwa dem Brahmanen die Pflicht des welterhaltenden Opfers und seiner Interpretation obliegt, wobei er aufgrund der Verwandtschaft aller Lebewesen (im Kreislauf der Geburten, in dem die Individuen auch menschliche und animalische Reinkarnationen annehmen können, sind alle Wesen einander schon einmal Vater und Mutter gewesen) Gewaltlosigkeit (*ahimsā*) zu üben hat, so hat der Kṣatriya auch mittels Gewalt (*daṇḍa*) dieser Ordnung im sozialen und politischen Bereich Geltung zu verschaffen. Der svadharma dieser beiden Kasten ist also verschieden. Daraus folgt, daß die zu beobachtenden Kulturstandards ebenfalls verschieden sind, wenngleich die entsprechenden Standards beider Kasten in ein und demselben Begründungszusammenhang wurzeln: sie sollen nämlich der Erhaltung der kosmischen Ordnung, wie sie in der Mythologie angeschaut wird, dienen.

4. Das Beispiel der Gewaltlosigkeit

An der Frage der Gewaltlosigkeit und des Vegetarismus kann diese Differenzierung deutlich gezeigt werden (Alsdorf, 1962). Wenngleich Gewaltlosigkeit (*ahimsā*) gegenüber allen Lebewesen (in bezug auf die Einbeziehung der Pflanzen differieren die verschiedenen philosophischen Schulen) seit spätvedischer Zeit (ca. 8. Jh.v.Chr.) und besonders unter dem Einfluß der jainistischen und buddhistischen Strömungen seit dem 5. Jh.v.Chr. zur kulturellen Norm wird, gilt diese doch im Hinduismus nicht unbedingt. Während im Buddhismus *ahimsā* spätestens seit den Felsenedikten des Kaisers Aśoka (3. Jh.v.Chr.) zum Kulturstandard wird (Hultzsch), insofern die allen Lebewesen gleichermaßen einwohnende Buddhanatur eine Universalisierung der Werte zuläßt, die der Hindu-Mythos gerade verhindert, muß *ahimsā* als Kulturstandard im Hinduismus kastenspezifisch eingeschränkt werden. Selbst die Brahmanen hatten in vorbuddhistischer Zeit blutige Opfer zu vollziehen, die dem *ahimsā*-Ideal widersprachen. Nur in diesem Zusammenhang war die Tötung von Tieren aber für Brahmanen nicht nur erlaubt, sondern geboten, und durch entsprechende Riten konnte sich der amtierende Brahmane von der unausweichlichen Verunreinigung befreien. Dem König, Beamten oder Krieger (*kṣatriyā*) oblag aber der Schutz des *dharma* im politischen Bereich. Klassisches Beispiel ist die einflußreiche Bhagavadgītā (2.Jh. v.Chr. - 2.Jh.n.Chr.), die nicht - wie Gandhi und andere Hindus dieses Jahrhunderts unter dem Eindruck des europäischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts und des christlichen Ideals der Nächstenliebe interpretierten - einen allgemeinen Standard von Gewaltlosigkeit vertritt, sondern dem König Arjuna die

Skrupel zum Krieg nehmen will. Er wird aufgefordert, die Gesetzesbrecher ohne Ansehen der Person zu töten, damit die Ordnung wieder hergestellt wird. Dabei handelt es sich hier sogar um seine eigenen Verwandten, denen gegenüber er nach dem hiermit kontrastierenden Kulturstandard von der Sippenolidarität (*kuladharmā*) zur Milde verpflichtet ist.

5. Der Vegetarismus als Beispiel der Identitätsfindung

In bezug auf den Vegetarismus kommt ein weiterer Gesichtspunkt ins Spiel, den die Religionswissenschaft als transkulturelles Phänomen betrachten kann: die Funktion des Kulturstandards als Mittel der Abgrenzung und Identitätsgewinnung zwischen religiösen Bezugssystemen und innerhalb religiöser Gruppen. Einerseits ergab sich der Vegetarismus aus dem Reinheits- und Ahimsāgebot der spätvedischen Religion und wurde zumindest in der Kaste der Brahmanen zunehmend konsequent praktiziert. In späterer Zeit entwickelte er sich zum Standard und Identifikationsmerkmal der Brahmanenkaste schlechthin. Obgleich der Buddhismus, wie oben angedeutet, aufgrund seines universalisierten Mythos das *ahimsā*-Ideal für alle Lebewesen unter allen Umständen geltend machte, wurde er doch zumindest in seiner Frühphase vor allem von der Kṣatriya-Kaste getragen, für die der Fleischgenuß ein Abgrenzungsmerkmal von der Brahmanenkaste war. Infolgedessen wurde der Vegetarismus für Buddhisten nicht vorgeschrieben, nicht einmal der Kanon der ethischen Regeln (*vinaya*) für Mönche und Nonnen (*bhikṣu* und *bhikṣuṇī*) erwähnt den Vegetarismus als Gebot, wenngleich doch unzählige Regeln für die Gewaltlosigkeit, d.h. das strikte Nicht-verletzen von Pflanzen und Tieren, genannt sind. Obwohl zwingende philosophisch-ethische Gründe gegeben waren, wog also das Bedürfnis nach Abgrenzung vom brahmanischen Kulturstandard schwer. Aus diesem Grund ist die Haltung zur Frage des Fleischgenusses im Buddhismus bis heute nie mit einem unbedingten Verbot entschieden worden (tibetische Buddhisten essen bis heute Fleisch, in Südostasien und Japan wird Fisch auch von Mönchen konsumiert), wobei allerdings auch in den Klöstern des frühen Buddhismus weitgehend und stillschweigend der Vegetarismus praktiziert wurde. In dem Maße, in dem schon vor und besonders seit Aśoka der Buddhismus zur staatlich geförderten und allmählich kulturtragenden Religion wurde, übernahmen auch die gebildeten buddhistischen Schichten den Kulturstandard der bisher führenden Kaste, wurden also Vegetarier. In diesem Stadium der Auseinandersetzung mit dem Brahmanismus war nicht mehr die Abgrenzung nötig, die aus Identitätsgründen am Anfang stand, sondern die Übernahme des Kulturstandards, der den "Vornehmen", "Gebildeten" und sozial am höchsten Stehenden auszeichnete.

Das Phänomen der sukzessiven Abrenzung und Anpassung in bezug auf den Kulturstandard des Vegetarismus hat sich in der neueren Geschichte Indiens in ganz an-

derem religionsgeschichtlichen Kontext wiederholt: Hindus, die sich im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert von christlichen Missionaren taufen ließen, wurden bei ihrer Konversion nicht selten zum Fleisch- und Alkoholgenuß gezwungen, um auf diese Weise den Kulturstandard zu brechen, der die Sozialisation in der hinduistischen Kultur ermöglichte. In jüngster Zeit kann man hingegen nicht selten beobachten, daß Christen freiwillig dem Kulturstandard des hochkastigen Hinduismus entsprechen, um das Christentum in die hinduistische Kultur zu inkulturieren und ihre Loyalität gegenüber der hinduistisch-indischen Nation zu demonstrieren.

Weil politische und religiöse Dimensionen, wie wir oben sahen, kaum trennbar sind, werden hinduistische Kulturstandards mit indischem Nationalbewußtsein identifiziert, obwohl die Verfassung Indiens "säkular", d.h. gegenüber religiösen Werten und Institutionen neutral ist. Diese untrennbare Verbindung schafft für indische Muslime und Christen Spannungen in den Identifikationsmustern, was wiederum zur Folge hat, daß Kulturstandards, deren ursprünglich kultisch-religiöser Hintergrund gar nicht mehr bekannt ist und wahrgenommen wird, im Zusammenhang mit Identifikation und Abgrenzung wieder relevant werden, wie nun noch zu zeigen ist.

6. Funktionenwandel von Kulturstandards im Zuge der gesellschaftlichen Abspaltung

Hindu-Frauen tragen grundsätzlich den "Bindi" auf der Stirn, einen rot oder braunschwarz gefärbten Punkt etwas oberhalb der Mitte zwischen den Augenbrauen. Ursprünglich hat dieser Kulturstandard seine Bedeutung im Kult gehabt, insofern dieses Zeichen als Symbol für das "dritte Auge", das Auge der Weisheit also, diente. Das Auge der Weisheit öffnet sich nach hinduistischer Vorstellung dem, der sich in Meditation in höhere Bewußtseinszustände versetzen kann, aber auch dem, der sich im Kult in Verbindung mit der Gottheit setzt. Deshalb wurde der Bindi im Zusammenhang mit der kultischen Gottesverehrung aufgetragen. Allmählich veränderte sich die Bedeutung dieses Zeichens, um auch den sozialen Status der Frau (verheiratet, ledig, verwitwet usw.) anzuzeigen. Während der letzten Jahrzehnte aber ist der religiös-soziale Hintergrund fast vollständig verblaßt und das Zeichen an der Stirn wird von den meisten Hindus als rein kosmetische Angelegenheit verstanden. Nicht so allerdings von Muslimen und Christen: Für sie steht aus Abgrenzungsgründen noch immer der Kulturstandard der ungeschmückten Stirn im Vordergrund, und der Druck der sozialen Gruppe ist oft so stark, daß einzelne Christinnen, die aus gesellschaftlichen Gründen dem Hindu-Brauch folgen wollen, von ihrer Gruppe geächtet werden, wenn sie einen Bindi tragen. Der mythisch-religiöse Hintergrund von konventionell interpretierten Kulturstandards kann also bei

Abgrenzungsbedürfnissen in multikulturellen Begegnungen stets wieder an Bedeutung gewinnen.

Wie aus einer einstigen kultischen Formel ein bloßes soziales Erkennungszeichen wird, möchte ich an zwei anderen Beispielen zeigen, die wiederum ganz verschiedenen Traditionen entstammen. Der indische Gruß der Verneigung mit zusammengelegten Händen vor der Brust (*āñjali mudrā*) ist ursprünglich die Gebetshaltung des *namaskāram*, mit der die Gottheit begrüßt wird. Da in der pantheistischen Grundstruktur des Hinduismus die Gottheit (oder das mehr transpersonal vorgestellte absolute *brahman*) in jedem Wesen, also auch in jedem zu begrüßenden Menschen, präsent ist, bedeutet die Geste des *namaskāram* die Begrüßung des Gottes im anderen Menschen. Aus dem gleichen Grunde wird jeder Besucher in einem hinduistischen Haus als anwesende Gottheit betrachtet und entsprechend behandelt. In heutigen urbanen und multikulturellen Situationen ist dieser Zusammenhang aber längst nicht mehr bewußt und Hindus können im Geschäftsleben (vor allem in der Begegnung mit Ausländern) sowohl die eigene traditionelle Begrüßung wie auch das westliche Schütteln der Hände praktizieren, ohne im geringsten die eben geschilderten religiöse Semantik mit zu intendieren.

Ein weiteres Beispiel ist das amerikanische "Praise the Lord", das in protestantischen evangelikalen Gruppen zunächst im Gottesdienst als Bekräftigung von Gebetsbitten (ähnlich dem "Amen") wie auch zur Bestätigung von Erfahrungen mit dem Glauben, die in "Bekennnissätzen" vorgetragen werden, benutzt wurde. Vor allem über den Weg der Hausgebetskreise wurde die Formel aber allmählich zu einem Kulturstandard, dessen sich die Evangelikalen zur gegenseitigen Identifikation bedienen. Die Formel wird als Standard über den englischen Sprachhorizont hinaus "unübersetzbar" und stereotyp als soziales Erkennungszeichen verwendet, das andere Kulturstandards (wie z.B. sprachliche Abgrenzungen) überlagern und verdrängen kann.

7. Zusammenfassung

Kulturstandards und ihre Begründungszusammenhänge unterliegen dem geschichtlichen Wandlungsprozeß, wie an der indischen Religionsgeschichte und auch an der abendländischen deutlich gezeigt werden kann. Sie sorgen aber gleichzeitig für relativ stabile Traditionsbildung, die sozialen Gruppen Kohärenz und Identität gibt. Dabei können mythische Vorstellungen und rituelle Zusammenhänge neu bewußt werden und generelle Verhaltensmuster, die sich in spezifischen Kulturstandards niederschlagen, begründen.

8. Literatur

- Alsdorf, L., Beiträge zur Geschichte des Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien, Wiesbaden 1962.
- Brück, M.v., Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduist.-christl. Dialog, München 1987.
- Campbell, J., Masks of God, Vol.1-3, New York 1959-65.
- Dumont, L.M., Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens, Wien 1976.
- Eliade, M., The Sacred and the Profane, New York 1951.
- Eliade, M., Geschichte der religiösen Ideen, Bd.1-3, Freiburg 1978.
- v.Glasenapp, H., Die Philosophie der Inder, Stuttgart 1958.
- Gonda, J., Die Religionen Indiens 3 Bd., Stuttgart 1960-64.
- Hultsch, E., The Inscriptions of Asoka, Delhi 1969.
- Hutton, J.H., Caste in India, Cambridge 1946.
- Kane, P.V., History of Dharmasastra, Vol.1-5, Poona 1968-75.
- Macdonell, A.A., Vedic Mythology, New York 1974.
- Walker B., Hindu World Vol 1-2, London 1968.
- Weber, M., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen 1920.