

INDISCHE RELIGIONEN – VIELFALT ODER EINHEIT?

1. *Der Hinduismus ist keine einheitliche Religion, sondern umfaßt sehr unterschiedliche religiöse Deutungsmuster der Welt, philosophische Systeme und soziologische Strukturen. Dennoch hat er in seiner Geschichte eine spezifische Mentalität der Wahrnehmung der Welt und des menschlichen Verhaltens erzeugt, die zu einer bestimmten Einheitlichkeit hin tendiert.*

"Hinduismus" ist ein Sammelbegriff für mehrere Religionen, die keineswegs widerspruchsfrei und schon gleich gar nicht kohärent sind. "Hinduismus" ist eher ein geographisch-kulturelles Phänomen⁷ als eine definierbare religiöse Gegebenheit. Man kann dennoch typische Merkmale einer spezifischen **Mentalität** benennen, die sich aus der indischen Religionsgeschichte ergeben hat und relativ stabil ist. Man kann fünf gemeinsame Elemente finden,⁸ die diese Mentalität prägen und im Zeitalter vor den muslimischen Invasionen zum Gemeingut geworden waren: ein spezifisches Zeitverständnis, Karma, Reinkarnation, Dharma, die Unterscheidung von Wahrheitsebenen. Dabei kommt dem Zeitbegriff fundamentale Bedeutung zu, weil er auch den Vorstellungen von Karma, Reinkarnation und – abgeschwächt dem Dharma-Begriff – zugrunde liegt.

Fast alle Systematisierungen der indischen kulturellen Semantik gehen aus von der Harmonie der universalen Ordnung (*rta*), die in zyklischen Perioden bzw. Weltzeitaltern das hervorbringt, was wir das Universum nennen. Für menschliches Vorstellungsvermögen unermesslich sind die Zeiten und Räume, in denen sich dieses Schauspiel, das Spiel des Höchsten Gottes (*lila*) abspielt. Der Gott (oder die Göttin) ist eins mit dieser Ordnung, in einigen theistischen Traditionen allerdings regiert das Höchste Wesen die Ordnung oder lenkt

7 Vgl. z.B. J. Lipner: *Hindus. Their Religious Beliefs and Practices*, London/New York: Routledge 1994, 1-24.

8 A.T.Embree: *Utopias in Conflict. Religion and Nationalism in Modern India*, Delhi: Oxford University Press 1992, 26ff.

die Welt durch die ihr selbst immanenten Gesetze. Hier unterscheiden sich die verschiedenen religiösen Grundströmungen, die wir als Hinduismus bezeichnen. Aber auch der Buddhismus fügt sich in dieses Bild, obwohl er keinen Schöpfergott annimmt – das Universum und alle Ereignisse in ihm erzeugen sich selbst in der wechselseitigen Abhängigkeit aller energetischen Impulse, die sich zu Formen (Materie, Psyche, Geist) verdichten.

Alle sozialen, psychologischen, mentalen Vorgänge sind Ausdrucksformen oder Verdichtungen einer subtileren Wirklichkeitsmatrix, und das Strukturmuster, nach dem sich alles ereignet, ist das *karman*, das Gesetz der reziproken Kausalität. Diese Kausalität gilt nicht nur im physischen Bereich, sondern auch auf der moralischen Ebene: Ein Gedanke oder eine Tat hat nicht nur eine Wirkung nach außen, sondern auch nach innen, sie prägt den Täter, formt seinen Charakter, macht ihn zu dem, was er ist. Befreiung (*mukti*) oder Erlösung ist der Ausgleich der unharmonischen Momente dieser Formungen, die völlige Harmonie der Beziehungen, das Ruhen in sich selbst, die Beendigung der karmischen Kette von unheilvollen, weil Unrast stiftenden Verknüpfungen.

Die einheitliche Sicht der Welt, in der die physikalisch-materielle Kausalität und die moralischen Zusammenhänge, mithin also auch Naturgeschichte, politische Geschichte und die Entfaltung des Geistes (die religiöse Dimension) nicht getrennt werden, drückt sich aus in der Verbindung der Begriffe *karman* und *samsara*, dem Kreislauf der Geburten: *karman* steuert den Kreislauf aller Prozesse in der Welt in umfassender Weise. Die *karman*-Lehre nimmt dem Schicksal das Zufällige, denn alles, was sich ereignet, hat Ursachen. *Karman* schafft Dispositionen für das menschliche Handeln, nicht aber einen monokausalen Determinismus, d.h. *karman* hebt die Freiheit des Menschen nicht auf, sondern strukturiert ihre Möglichkeiten gemäß den Ereignissen und Handlungen in der Vergangenheit. Das Schicksal, das dem Menschen widerfährt, ist nach indischer Vorstellung also nicht blind, sondern es erscheint nur als blind, wenn der Mensch die wirkenden Ursachen und Bedingungen nicht erkennt. Befreiung ist Erkenntnis, und zwar Erkenntnis genau dieses Zusammenhanges. Die

befreiende Erkenntnis ändert die Motivationen, und diese wiederum ändern die Wünsche und das Verhalten, woraus sich letztlich die Beendigung der karmischen Kette ergibt. Die *karman*-Lehre verlangt also, daß der Mensch aktiv zur Freiheit zu gelangen sucht, indem er nach Einsicht in die kausalen Muster des "Schicksals" strebt. Das ist "Erlösung" (*mukti, moksa*).

Der Hinduismus relativiert die Bedeutung der einzelnen Gottesgestalten und kann von Anfang an davon ausgehen: Das Eine erscheint unter vielen Namen, ohne daß damit die Einheit des Einen aufgehoben wäre. "Sat – das Sein, die Wahrheit – ist eins, die Weisen benennen das Eine mit unterschiedlichen Namen." (RV I, 164, 46) Aus dieser Relativierung aller menschlichen Vorstellungen ergibt sich eine wesensmäßige Toleranz gegenüber anderen Anschauungen. Das bedeutet nicht, daß nicht doch in der Geschichte des Hinduismus einzelne Religionsformen Superiorität gegenüber anderen behauptet hätten, und zwar nach einem inklusivistischen Einheitsmodell:

Wer Gott unter einem Namen anruft, ruft eigentlich den Gott an, den ich anrufe, der andere tut es nur in unvollkommener Form. Dies ist die Anschauung der Bhagavad-Gita (VII,21):

Welche Gestalt auch immer ein Gottesverehrer
mit gläubigem Vertrauen zu verehren wünscht,
so bin doch ich es, der einem jeden
seinen unerschütterlichen Glauben schenkt.

Auf diesem Prinzip beruht auch die Anschauung des neueren Hinduismus (z.B. Radhakrishnans), daß die verschiedenen Religionen Teilwahrheiten oder Stufen seien, deren vollendete Gestalt in der nicht-dualistischen Philosophie des Advaita Vedanta erreicht sei.

Der Hinduismus geht also von der Grunderfahrung der Einheit der Wirklichkeit aus. Die Vielheit ist dabei nicht bedeutungslos, sondern Resultat der spielerischen schöpferischen Kräfte Gottes (*lila*): das Eine spielt in den Vielen. Aber letztlich wird die Vielfalt in Einheit aufgehoben, wenn die wahre oder letztgültige Natur der Welt erkannt wird.

Diese philosophisch-religiöse Grundstruktur wirkt sich aus in der gesamten indischen Kulturgeschichte bis hin zur Politik.

2. *Das Kräftespiel der gegenwärtigen religiös-sozialen Strömungen in Indien ist gekennzeichnet von einem vielschichtigen Prozeß der Modernisierung und einem Umbruch im Zeitverständnis. Dabei sind mehrere Faktoren für Indien besonders bedeutsam: die Zentralisierung der Verwaltung durch die Briten, die Urbanisierung und der ökonomische Aufstieg vormals unterprivilegierter Kasten und Klassen, einschließlich der Frauen, sowie erhöhte Mobilität und Kommunikation.*

Bereits im 19. Jahrhundert hatten Brahma Samaj (Gründer Raja Ram Mohan Roy, 1772-1833) und Arya Samaj (gegründet 1875 von Swami Dayananda, 1824-1883) Reformen initiiert, die als Suche nach Identität der *hochkastigen Hindus* angesichts der eben genannten Modernisierung interpretiert werden können – vor allem wollte man die Stellung der Frau, besonders der Witwen, verbessern, und ein strenger Monotheismus sollte die neue soziale Unübersichtlichkeit zusammenhalten. Während aber Brahma Samaj in aufklärerischem Geiste und von europäischen Idealen beflügelt allen Menschen unabhängig von Konfession, Kaste, Rasse oder Nationalität offenstand, versuchte Arya Samaj eine erneuerte hinduistische Gesellschaft zu schaffen, die streng durch Rückkehr zu den Quellen der Vedas, besonders des vedischen Opferrituals, legitimiert war. Die goldene Zeit der Rishis wurde und wird verklärt. Durch eine Re-Konversionszeremonie sollten mittels Reinigung (*suddhi*) Christen und Muslime zum Hinduismus rückkonvertieren können. Später sollte dann durch *suddhi* die Konversion zum Hinduismus überhaupt möglich werden und die bisher unreinen "Unberührbaren" rein werden. Dabei war bis ins 20. Jahrhundert strittig, ob die Südinder überhaupt zur hinduistischen Gemeinschaft gehörten, von den Adivasis ganz zu schweigen.⁹ Dayananda selbst hatte in frühen Äußerungen die geographische Grenze

⁹ Vgl. zum Folgenden: G.Pandey: Which of us are Hindus?, in: G.Pandey (Hrsg.): Hindus and Others. The Question of Identity in India Today, Vikas: New Delhi 1993, 238ff.

von Aryavarta in Zentralindien bei dem Vindhya-Gebirge gezogen. Bei einer Sondersitzung des Hindu Mahasabha 1924 in Allahabad wurde eine Resolution diskutiert, die Kastenlosen Zugang zu Schulen, Tempeln und Dorfbrunnen gestatten sollte. Es sei aber mit der Tradition nicht vereinbar, wenn ihnen auch die Heilige Schnur, Unterweisung in den Vedas und Tischgemeinschaft angeboten würde – deshalb hoffe die Versammlung, daß Hindu-Aktivisten, die genau dies anstrebten, um der *Einheit* willen solche illegitimen Reformen aufgeben würden. Kaste erscheint hier als wesentlicher Faktor der Hindu-Identität.¹⁰ Hindu-Identität wird also einerseits universalisiert und von den Kastenhierarchien verselbständigt, andererseits durch eine bestimmte Lesart der Ursprungsgeschichte traditionell interpretiert. Ließ Brahma Samaj faktisch unter dem Minimalkonsens des Monotheismus und einer mehr oder weniger an den Menschenrechten orientierten Ethik einen Pluralismus religiöser Identitäten zu, so führte Arya Samaj zu einer Neuinterpretation eines auf sich selbst bezogenen Hinduismus, der an den neu gedeuteten Ursprüngen zu messen war. Zwischen diesen beiden Optionen der Neuinterpretation von Tradition sind bis heute in Indien die religiös-nationalen Reformbewegungen angesiedelt.¹¹

Der nach meiner Ansicht dramatischste geistige Umbruch im heutigen Indien ist der Wechsel von einer restaurativ-mythischen Geschichtsbetrachtung zu einem *evolutionistischen Zeitverständnis*.

Der traditionelle Hinduismus lebt aus seiner mythisierten Ursprungsgeschichte, wie sie in den Epen *Mahabharata* und *Ramayana* besungen wird. Die Helden der Vorzeit sind Götter oder göttliche Inkarnationen, deren Wirkung bis heute reicht, wenngleich der sukzessive Verfall der Geschichte entsprechend der *yuga*-Theorie die Wirkkraft der alten Sittengesetze, wie sie z.B. in der Geschichte des Königs Rama zum Ausdruck kommen, heute eingeschränkt erschei-

10 Pandey, aaO, 255

11 Auch die Gruppen, die *Hindu Rashtra* fordern, sind weder konservativ noch "fundamentalistisch", denn sie reproduzieren keine geschichtlichen Verhältnisse, sondern projizieren durch Remythisierung von Ursprungsgeschichte eine Vision in die Zukunft, die Indien eine historisch noch nicht verwirklichte Homogenität und damit kulturell begründete Nationalität bescheren soll.

nen läßt. Nach allgemein hinduistischen Vorstellungen werden vier Weltzeitalter unterschieden, die sich durch periodisch degenerierende Qualität unterscheiden. Zuerst gab es Krita-Yuga, das "goldene Zeitalter", das 1 728 000 Menschenjahre dauert und in dem der *dharma* entsprechend den Vedas ohne Einschränkung spontan wirksam ist. Dann folgen Treta-Yuga und Dvapara-Yuga, die jeweils kürzer sind, in denen der *dharma*, die Lebensqualität und auch die biologische Lebensdauer jeweils verkürzt sind. Wir leben jetzt im Kali-Yuga, das nur 432 000 Jahre dauert und in dem nur 1/4 der ursprünglichen Güte der Schöpfung übrig geblieben ist. Das Übel dominiert. Am Ursprung war die Welt also gut, und sie geht ihrem unaufhaltsamen Verfall und Untergang entgegen, bis alles in einem großen Weltenbrand (*pralaya*) am Ende eines Kalpa, der die Summe der vier Weltzeitalter ausmacht, vernichtet wird. Für die traditionelle indische Wirklichkeitsauffassung ist charakteristisch, daß die Zeitperioden fast unendlich lang sind und auch die Götter bzw. höheren Realitätsebenen dem Werden und Vergehen unterworfen sind, daß es also phänomenal nichts Unumstößliches gibt, so daß menschliches Handeln und menschliche Lebensspannen in einem unermeßlichen Zeit-Universum zur Nichtigkeit verblasen. Der eben beschriebene Zyklus wiederholt sich ja immer wieder, wenn ein neuer Brahma-Tag nach einer ebenso langen Nacht beginnt. Jedenfalls lebt die traditionelle hinduistische Tradition im Bewußtsein der stetigen Degeneration und der Entfernung vom Ursprung.

Dem widerspricht das moderne Evolutions-Empfinden, das der Hinduismus zwar für den materiellen Fortschritt durchaus gelten lassen kann, das religiös-kulturell aber nicht traditionell ist. Nur Aurobindo hat im vorigen Jahrhundert ein Evolutionsschema des Geistes entworfen. Das moderne Empfinden der urbanisierten Menschen jedoch, zunehmend aber auch der Leute auf dem Dorf, ist ein erfolgsorientiertes Vorwärtstreben, dessen Maß die Verbesserung der modernen Lebensbedingungen ist. Demgegenüber tritt die traditionelle Zeitskala in den Hintergrund, was wiederum Kulturstandards allmählich verändert. Der Kult und die Verehrung der Götter werden in den Dienst der Mehrung des Wohlstandes gestellt. Dieses

Motiv ist zwar nicht ganz neu, insofern in der traditionellen Lehre von den vier *purushartha* der materielle Gewinn zum Unterhalt der Familie durchaus ein legitimes Lebensziel (*artha*) darstellt, aber alles war letztlich dem spirituellen Streben untergeordnet. Die Wohlfahrt und Verbesserung der Gesellschaft waren keine vorrangige religiös sanktionierte Aufgabe. Hier verschieben sich die Gewichte seit Jahrzehnten maßgeblich, und der Einfluß europäischer Bildung, Technologie, Medizin und Wertmaßstäbe ist beträchtlich. Sozialrevolutionäre Ideen von Marx bis Tolstoi haben das moderne Indien mitgeprägt, und seit Ram Mohan Roy bis zur heutigen brahmanischen Jugend gibt es nicht wenige, die klassische hinduistische Ideale brahmanischen Lebens und kultischer Reinheit ablehnen, weil die Lebenspraxis der betreffenden religiösen Menschen gleichzeitig Diskriminierung der Unterprivilegierten, moralische Laxheit, unlauteres Geschäftsgebaren usw. aufweist. Die Kritik der Jugend an der Religion hat meist weniger theoretisch-philosophische Ursachen, sondern ist in dieser Diskrepanz der sozialen Praxis begründet. Ein Beispiel besonderer Art ist Gandhi, der den Hinduismus gegen erhebliche Widerstände des brahmanischen Establishments reformieren und neu interpretieren wollte. Er unterschätzte dabei wohl, daß die sozial und politisch wirksame Kohärenz des Hinduismus vornehmlich im exklusiven brahmanischen Kult und dem sozial hierarchischen Kastensystem liegt, weniger in philosophischen Ideen von der Gewaltlosigkeit und Einheit der Menschheit.

Im Jahre 1909 hatte Mahatma Gandhi sein erstes Buch veröffentlicht, *Hind swaraj* – Indian Home Rule.¹² Sein erstes Experiment genügsamen gemeinschaftlichen Ashram-Lebens auf der Phoenix-Siedlung in Südafrika hatte ihn neue Erfahrungen sammeln lassen. 1908 hatte er Thoreaus *Civil Disobedience* gelesen, und im Jahre 1909 begann auch der Briefwechsel mit Tolstoi. Eine Zeit der Formierung und des Wandels für denjenigen also, der von Rabindranath Tagore bereits 1915 bei seiner Ankunft in Bombay als "Mahatma" tituliert, zum "Va-

12 Vgl. H. Rau: Gandhi. Hamburg: Rowohlt 1970, 59ff.

ter der Nation", zum *primum movens* eines unabhängigen Indien werden sollte. Doch Gandhi starb kurz nach der Unabhängigkeit am 30. Januar 1948 unter den Kugeln eines Hindu-Nationalisten aus den Reihen des Rashtriya Swayamsewak Sangh (RSS), der es nicht ertragen wollte, daß Indien als multireligiöse Gesellschaft staatlich und rechtlich Hindus und Muslimen gleiche Rechte einräumen müßte, daß also religiöser Pluralismus die Neutralität des Staates gegenüber den Religionen bedeutet (in Indien *secularism* genannt). Gandhi hatte diese Prinzipien mit dem eigenen Leben verteidigt, weil sie unerlässliche Voraussetzung für den Bestand des neuen Staates waren. Die Hindu-Nationalisten wollten hingegen – damals wie heute – dem islamischen Staat Pakistan, der auf Druck der Moslem-Liga unter Mohammed Ali Jinnah von den Briten am 3. Juni 1947 abgesegnet worden war, einen Hindu-Staat (*Hindutva*) entgegensetzen, im Namen der geheiligten Tradition des Subkontinents, versteht sich.

Aber was heißt hier Tradition, und gibt es überhaupt die eine hinduistische Tradition (Religion, Staatsidee, Gesellschaftsform, Ethik usw.)?

In "Hind Swaraj" hatte Gandhi 1909 eine Postition vorgetragen, die den kulturellen und politischen Unterschied zwischen Indien und Europa nicht an der Religion oder Philosophie festmachte, sondern am Prozeß der Industrialisierung. So heißt es:

- Es gibt keine unüberwindliche Schranke zwischen Ost und West.
- Bevor die Leute von der modernen Zivilisation berührt wurden, hatten sie sehr viel gemeinsam mit den Leuten im Osten; jedenfalls sind die Europäer, die noch nicht von der modernen Zivilisation berührt sind, viel eher fähig, mit den Indern in Kontakt zu kommen, als die Sprößlinge dieser modernen Zivilisation.
- Ost und West könnten sich wirklich begegnen, wenn der Westen die moderne Zivilisation, so ziemlich in ihrer Gänze, über Bord werfen würde. Sie können sich – scheinbar nur! – auch begegnen, wenn der Osten die moderne Zivilisation angenommen hat, aber diese Bedingung wäre nur ein bewaffneter Waffenstillstand.

Gandhi stellt die klassischen ländlichen und traditionellen Lebensformen der "modernen Betriebsamkeit" entgegen, und er unterzieht

letztere einer vernichtenden Kritik. Er beruft sich dabei nicht etwa auf "klassisch-hinduistische" Werte (weil der angebliche Quietismus in der hinduistischen Tradition nur europäische Projektion ist), sondern auf Tolstoi, Ruskin, Thoreau, Emerson und andere und glaubt, das ewige Evangelium der Liebe zu verkünden, das Selbstaufopferung an die Stelle der Gewalt setzt.

Gandhi erkennt, daß das heutige Europa nicht mit dem heutigen Indien verglichen werden kann. Die moderne Zivilisation der Massenproduktion und Konsumtion hat die Lebensbedingungen radikal verändert. Religiösen Pluralismus, d.h. kultische und doktrinerne Unterschiede, hat es in Indien schon immer gegeben, und die traditionellen Lebensformen sind dadurch nicht erschüttert worden. Erst mit der Industrieproduktion, der modernen Stadtentwicklung, der Medizin usw. beginnt eine Entwicklung, die Gandhi vehement als Fehlentwicklung diagnostiziert. Darum können die Möglichkeiten einer echten Selbstbestimmung nur dann erlangt werden, wenn sich Indien von der modernen Zivilisation verabschiedet. Selbstgenügsamkeit ist ökonomische und individuell-religiöse Tugend zugleich, Spinnrad und Pflug deren Symbol.

Gewaltfreiheit?

Während in der klassischen hinduistischen Tradition die Gewalt zur Durchsetzung von politischen Interessen und der universalen Ordnung legitimiert war, indem die Kshatriya-Kaste ihren *svadharma* gerade darin sah, zu kämpfen, wo die heilige Ordnung verletzt war (wie in der Bhagavadgita beschrieben), interpretierte Gandhi den in der Gita beschriebenen Kampf als eine rein-geistig moralische Übung, die sich in der Seele jedes einzelnen zu vollziehen habe.¹³ Er leitete daraus sein Prinzip von *satyagraha* ab, das zwar zivilen Ungehorsam ermöglichte, nie aber direkte Gewaltanwendung oder Unan-

13 Vgl. M. Chatterjee: Gewaltfrei widerstehen. Gandhis religiöses Denken. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994.

gemessenheit der Mittel. Gandhi bezog seine Werte nicht primär aus dem Hinduismus, sondern aus dem asketischen Jainismus, mittels dessen Ethik er die hinduistische Tradition neu interpretierte. Bekanntlich wollte er am Kastensystem festhalten, die Kastenlosen aber in den Hinduismus integrieren (die euphemistische Bezeichnung *harijan*, Kinder Gottes, sollte aufklärerisch wirken). Gandhi scheiterte an der brahmanischen Reaktion, die sich auf die gleiche Tradition berief wie er, aber mit genau entgegengesetzten Konsequenzen.

Die traditionelle Position kommt deutlich in Bhagavad Gita I,37ff. zum Ausdruck: Arjuna will den gerechten Krieg nicht führen, weil die Gegner seine Verwandten sind. Die Kastenpflicht gegenüber der Familie (*kuladharmā*) ist stärker als die allgemeine Pflicht zur Erhaltung des *dharma*: Denn wenn die Familie zerstört wird, leiden die Familientugenden. Dadurch verkommen die Frauen, und wenn die Frauen gesetzlos sind, vermischen sich die Kasten. Das ist der Weg zur Hölle. Warum? Weil die Ahnen dann die vorgeschriebenen und nur unter der Wahrung der Kastenreinheit gültigen Wasser- und Speiseopfer nicht mehr erhalten könnten.

Die Kaste also gilt als höchster Wert, und dies wiederum hat kulturelle Gründe. Daß sich der moderne Hinduismus hier *volens nolens* in einer radikalen Transformation befindet, gegen die restaurativ-konservative Bewegungen (RSS, BJP, Vishva Hindu Parishad) um der Identität und Reinheit der Religion willen Sturm laufen, macht die gegenwärtige Zerreißprobe des Hinduismus aus.

3. *Die Idee der nationalen (hinduistisch oder säkular definierten) Identität ist in Indien nicht aus der klassischen Tradition herausgewachsen, sondern im Zusammenhang mit der britischen Kolonialherrschaft und ihrer Überwindung im 19. Jahrhundert zur Wirkung gekommen.*

Bereits im 19. Jahrhundert war strittig, ob Indien eine oder mehrere Nationen umfasse. Dabei waren die Argumente machtpolitisch bedingt bzw. wirksam: Die von der westlichen Indologie und der britischen Kolonialherrschaft vertretene These, Indien bestünde aus mehreren Nationalitäten und bedürfe daher der einigenden Fremdherrschaft, um nicht im Chaos zu versinken, rechtfertigte den briti-

schen Kolonialismus für lange Zeit.¹⁴ Der heutige indisch-hinduistische Nationalismus gipfelt in der Forderung nach *Hindutva*, einer hinduistisch-nationalen Identität, bzw. einer hinduistischen Staatsform (*Hindu Rashtra*), die ein Gegengewicht zur pakistanisch-muslimischen oder zur westlich-säkularen bilden soll. Von den BJP-VHP-RSS-Politikern wird dies als Restauration des klassischen und ideal verklärten Hinduismus (vor den muslimischen Eroberungen) ausgegeben, tatsächlich wird aber das, was man als "Hinduismus" bezeichnen könnte, unter diesem Programm ganz neu interpretiert. Alte Traditionen werden politisch und kulturell-religiös inszeniert und dabei umgeformt.

Weil unklar war, was "Hinduismus" ist und wer als Hindu zu bezeichnen sei, versuchte bereits die erste Konferenz des indischen Nationalkongresses 1885, den Begriff der Nation so zu definieren, daß das Thema Religion ausgeklammert blieb.¹⁵ Der tamilische Nationalismus und Separatismus bzw. Anti-Brahmanismus von E.V.R. Periyar bis M.G. Ramachandran ist nur das Gegenstück dazu. Er äußert sich bezeichnenderweise seit Jahrzehnten in der Förderung lokaler (dravidischer) Kulte und Wallfahrten und im Sprachenstreit (Tamil und Englisch gegen Sanskrit und Hindi). Je stärker der Zentralismus der von Indira Gandhi geführten Kongreß-Regierung in den 70er und 80er Jahren wurde, der im Süden als nordindischer Imperialismus empfunden wurde, desto gezielter wurden die politischen und religiös motivierten national-kulturellen Reaktionen. Die ambivalente Haltung des Bundesstaates Tamil Nadus im Sri-Lanka-Tamilen-Konflikt zwischen den tamilischen Separatisten auf der Insel und der indischen Zentralregierung hat hier eine ihrer Wurzeln.

Die religiösen und politischen Führer des 19. und 20. Jahrhunderts fanden "eine Mehrzahl von Vergangenheiten und eine Mehrzahl von Kulturen vor, auf die sie sich stützten, als sie die nationalen Ideologien konstruierten".¹⁶ Das Urteil ist überzogen. Denn die "Einheit indischer Kultur" ist nicht nur eine moderne politische Behauptung:

14 A.T.Embree, aaO, 59ff. et al.

15 A.T.Embree, aaO, 60f.

16 A.T.Embree, aaO, 17

Religion, Kunst, Literatur und soziale Organisation blieben während der muslimischen Herrschaft "hinduistisch", sonst wäre Indien ein islamisches Land geworden. Diese religiös-kulturelle Resistenz bedarf der Erklärung, und ich neige dazu, wie gesagt, sie durch die oben angedeutete spezifische Mentalität zu geben.

Die Versuche, *Hindutva* politisch und religiös durchzusetzen, beginnen bereits in den 20er Jahren. Swami Shradhdhananda publizierte 1924 seine Schrift *Hindu Sangathan: Saviour of the Dying Race*. Der Hindu-Gesellschaft kommt nach dem Titel heilsstiftende Bedeutung zu! Als wichtigsten praktischen Schritt schlägt Shradhdhananda vor, in jeder Stadt Indiens einen Tempel (*mandir*) zu bauen, der mindestens 25000 Menschen fassen kann, so daß vor großen Massen die heiligen Texte und Epen rezitiert werden könnten. Während die meisten Hindu-Tempel einer spezifischen Gottheit geweiht sind und *einer* Richtung (Shivaiten, Vishnuiten usw.) angehören, die bisweilen kultisch exklusiv oder kastenmäßig abgrenzend sind, sollten diese *mandirs* hinduistisch-ökumenisch den "drei Mutter-Gottheiten" geweiht sein, nämlich *gau-mata* (der Mutter-Kuh), *saraswati-mata* (der Mutter Saraswati, der klassischen Gottheit der Bildung), und *bhumi-mata* (der Mutter Erde, hier als Inbegriff des Hindu-Landes Indien verstanden).

Man wird dies im Kontext des zunehmenden Kampfes zwischen Muslimen und Hindus in den urbanen Zentren ganz Indiens interpretieren müssen: Die Muslim-Liga unter Mohammed Ali Jinnah machte sich immer unmißverständlicher für Muslim-Solidarität (sehr unterschiedlich sozialisierter Muslime und deren Interessen) und für einen unabhängigen Muslim-Staat auf dem Subkontinent stark, weil Jinnah gegen Gandhi eben nicht glaubte, daß eine säkular definierte indische Nation Bestand haben könne. Die Forderung nach einem Hindu-Staat sollte die Antwort sein, und sie ist – angesichts der säkularisierten Konsum-Gesellschaft – bis heute nicht verstummt.

Hinduistische nationale Identität?

Die Geschichte Indiens ist komplex, auch die Verhältnisbestimmung unterschiedlicher religiöser Traditionen, die sich im Hinduismus vereinen. Mit guten Gründen läßt sich die These vertreten, daß das Grundmodell des Zusammenlebens unterschiedlicher Traditionen in Indien nicht das der Toleranz ist, sondern die Einkapselung des jeweils anderen, besonders auch des von außen kommenden:¹⁷ Ein solches soziales Gefüge bildet Subsysteme, die in sich weitgehend selbstgenügsam sind, solange das gemeinsame Grundprinzip der "Einkapselung" bzw. gegenseitigen Nicht-Beeinflussung akzeptiert wird.

Das Problem erhält nochmals eine andere Dimension durch die Frage, ob und inwiefern der indische Staat wirklich säkular sei.¹⁸ Gemäß der Verfassung ist das der Fall, insofern der Staat alle Religionen respektiert und sich nicht religiös legitimiert, aber in der Praxis sind Staat und Religion oft nicht zu trennen. Ein Beispiel ist das religiös differenzierte Familienrecht. Ein anderes ist die Tempel- und Schulaufsicht des Staates. Während Muslime, Christen usw., vom Staat geschützt und unter Umständen auch finanziell gefördert, ihre eigenen Schulen und Bildungseinrichtungen betreiben können und damit eine gewisse Unabhängigkeit genießen, unterstehen hinduistische Einrichtungen dieser Art oft direkt oder indirekt staatlicher Kontrolle und Bürokratie, was zu Verbitterungen führt. So erklärte die Ramakrishna-Mission 1986, sie sei keine hinduistische Organisation, um in den Genuß von Privilegien bei dem Betrieb ihrer Bildungseinrichtungen kommen zu können. Das hat viele Hindus ungeniebt verbittert und nationalistisch-exklusiven Hindu-Kräften in die Hände gespielt. Der Vorwurf: der Staat sei keineswegs säkular, sonder de facto anti-hinduistisch.

Diese Situation wird weiter angeheizt durch eine neue Debatte um ein mögliches Verbot religiös motivierter politischer Parteien bzw.

17 A.T.Embree, 30

18 R. D. Baird: "Secular State" and the Indian Constitution, in: R.D.Baird (Hrsg.): Religion in Modern India. New Delhi 1981, 389-416

solcher, die sich in ihrer Bezeichnung als religiös ("kommunalistisch") zu erkennen geben. 1993 versuchte die Kongress-Regierung,¹⁹ ein Gesetz (80. Ergänzung der Verfassung) zur Trennung von Religion und Politik als Artikel 102-A und 191-A der Verfassung durchzubringen, d.h. nur solche Parteien zu Wahlen zuzulassen, die in ihrem Namen und Charakter nicht eine bestimmte religiöse Gruppe repräsentieren und dieselbe zur dominanten machen möchten. Natürlich richtet sich das Gesetz besonders gegen die BJP, aber auch Janata Dal, Indian Union Muslim League (IUML)²⁰ und AIADMK erklärten, daß das Gesetz völlig untauglich wäre, den Kommunalismus einzudämmen, sondern nur die Demokratie aushöhlen würde. Denn wer solle bestimmen, wo Religion beginne und Politik aufhöre? Beides sei, besonders in Indien, untrennbar miteinander verwoben.²¹

4. Die gegenwärtigen sozialen und politischen Entwicklungen sind Anzeichen einer Krise des traditionellen Hinduismus und des bisherigen Wertesystems für den indischen Nationalstaat, der an vielen Stellen auseinanderzubrechen droht.

Langfristig noch tiefer greifende Wirkungen werden aber von den Massenmedien ausgehen, besonders vom Satelliten-TV, das die klassischen ethischen Muster und Verhaltensweisen auflöst.

Gleichzeitig aber gibt es neue Aufbrüche, die klassische hinduistische Werte mit Aspekten der sozialen Entwicklung in der Moderne verbinden. Ich will als Beispiele zwei *Massenbewegungen* nennen, die Einheit in die Vielfalt bringen, ohne die Vielgestaltigkeit des Hinduismus aufzulösen und dabei traditional und modern zugleich sind.

19 Parlamentsdebatte vom 29.7.1993, vgl. G. Fernandes, der das Gesetz bestenfalls für überflüssig, schlimmstenfalls als gefährlich für die Demokratie einstuft. Fernandes: At best superfluous, at worst dangerous, in: Indian Express (Chandigarh), 24.8.93, 7

20 Die Liga erklärt sich als säkular, obwohl sie die Interessen der Muslime in Indien wahrnehmen wolle. Vgl. E. SulaimanSait: We protect a cultural identity, in: Indian Express (Madurai), 9.8.93, 9

21 Vgl. Ram Jethamalani: Religion and Politics II, in: Indian Express, 24.8.1993, 6

Am bekanntesten ist der Kult um Sai Baba, der als *avatara* gilt, Wunder wirkt und eine Religion der Liebe, die Sekten und Religionsgemeinschaften verbindet, predigt. Durch seine Hospitäler und Hochschulen,²² die eine Verbindung der Vermittlung von Tradition und moderner Wissenschaft anstreben, hat Sai Baba großen Einfluß auf die gebildete Mittelschicht und die Politik. Soweit bisher erkennbar, läßt er sich nicht von der Welle des Hindu-Fundamentalismus vereinnahmen.

Als markantes Beispiel einer Massenbewegung, die charismatisch inspiriert ist und insofern klassische Hindu-Tradition fortschreibt, in ihren Zielen und soziologischen Daten aber Umbrüche widerspiegelt, kann Bangaru Adigalars Adi-Parashakti-Kult in Tamil Nadu gelten.²³ Ethnische Elemente werden durch einen charismatischen Führer mit ökologischen und hinduistisch-ökumenischen Anliegen verknüpft, so daß eine religiöse Bewegung neuen Typus' im Entstehen begriffen ist, mit der inzwischen nach Schätzungen vielleicht 10 Millionen Menschen sympathisieren. Soziologisch gesehen knüpft Bangaru an die anti-brahmanischen Traditionen in Tamil Nadu an und legitimiert die Bewegung durch den Kult der weiblichen Urkraft (Adi-Parashakti), die alle männlich-vedischen Hierarchien überwindet.

Was die Bewegung sozial attraktiv macht, ist der hohe Grad an aktiver Partizipation der Mitglieder: im Kult, in der Organisation, in der Ausbreitung der Lehre und vor allem im sozial-karitativen Bereich. Diesbezüglich werden offen christliche Vorbilder imitiert, und man ist stolz darauf, diese positive Seite des Christentums angeeignet zu haben, ohne deshalb die eigene kultische Tradition aufgeben zu müssen. Krankenhäuser, Schulen, dörfliche Entwicklungsprogramme (vor allem Brunnenbohrungen) usw. werden meist durch die Arbeit Freiwilliger betrieben. Die Bewegung ist in Haus-

22 Vgl. W. Buchner, Die Sathya Sai Wissenschaftsreform im Blickpunkt globaler und indischer Zeitgeschichte, Wien 1988.

23 Diese Ausführungen gehen auf eigene Feldstudien in den Jahren 1988 und 1991 sowie auf Auskünfte von Rev. Adiss Arnold zurück, der an der Universität Madras über die Bewegung promoviert.

kreisen und überschaubaren dörflichen Zentren organisiert, d.h. der clan- und kastenübergreifende Kommunikationsaspekt ist ebenfalls ein die Tradition transformierendes Merkmal. Diese Basiszellen legen ein Netz über ganz Tamil Nadu, und auch Tamilen in Nordindien sowie Südostasien rechnen sich zur Bewegung. Außerhalb der Tamilen scheint die Bewegung jedoch bisher nicht zu wirken. Ob die Bewegung, die inzwischen zu einem bedeutendem Vermögen gekommen sein soll, im Dschungel indischer Machtinteressen verkommt oder tatsächlich neue soziale und politische Impulse geben kann, bleibt abzuwarten.

Zusammenfassung

Der Hinduismus befindet sich in einem Anpassungsprozeß an die Moderne, der kompliziert wird durch die nationale Identitätssuche des indischen Staates, der zwischen zentralistischem Islam (Pakistan) und konsumorientiertem westlichen Pluralismus einen eigenen Weg finden will. Besonders die neuen Massenmedien üben großen Einfluß aus, ebenso das nicht an der hinduistischen Tradition orientierte Bildungswesen. Ob der Hinduismus seine Mentalität so einbringen kann, daß die komplexen sozialen Verwerfungsprozesse in friedliche Konfliktlösungen einmünden können, hängt wesentlich davon ab, ob und wie plausibel die spirituellen Potentiale der Tradition neu verfügbar gemacht werden können. Die indische Politik ist aber gegenwärtig an einer Perspektive, die über Ökonomismus oder engen Nationalismus hinausweist, kaum interessiert.