

In Indien müssen der politische Begriff des Säkularismus (Neutralität des Staates gegenüber den Religionen) und der religionssoziologische Begriff der Säkularisierung (Traditionsabbrüche religiöser Institutionen und Werte) unterschieden werden.

Der indische säkulare *Nationalismus*, seit Beginn des Kampfes für die Unabhängigkeit gegen Ende des 19. Jahrhunderts durch den Nationalkongreß zur Staatsideologie erhoben, hängt ab von der Annahme der Gleichwertigkeit der Traditionen, wie sie einzelne Gemeinschaften (*communities*) überliefert haben, die wir meist als „Religionen“ bezeichnen. Geistige Grundlage für diese Haltung ist die neo-hinduistische und im 19. Jahrhundert (unter katalysatorischer Wirkung der europäischen Orientalistik) entwickelte Theorie von Toleranz im Sinne der *gleichzeitigen Wahrheit* aller *Religionen*. Dieser universalistische Anspruch wird aber negiert von den Partikularinteressen der Gruppen, die ihre Identität in Abgrenzung voneinander definieren, was in Indien als *communalism* bezeichnet wird. Sie begreifen sich als Entitäten mit je eigener Geschichte, aus der sie Ansprüche ableiten und je eigene Visionen für die Zukunft konstruieren.

Der Kompromiß in der indischen Verfassung von 1950 zeigt den Widerspruch: *Einerseits* definiert sich Indien als säkularer Staat, d. h. der Staat soll neutral gegenüber den Religionen sein und ihre Rechte schützen, einschließlich des Rechtes, die Werte der eigenen Traditionen zu propagieren, und zwar nicht (wie in Europa seit der Aufklärung), weil die Religionen für die Staatlichkeit irrelevant geworden wären, sondern weil sie als gleich wahr anerkannt werden. Das hat zur Folge, daß *andererseits* die Rechte der Minoritäten (besonders der Muslime) geschützt werden müssen. Die Mittel dazu sind vor allem ein den jeweiligen Traditionen entsprechendes und für die einzelnen Religionen geltendes Ehe- und Erbrecht sowie Quotierungen beim Zugang zur politischen Macht, zu Staatsämtern und Bildung.

Modernisierung, Urbanisierung und Migration sowie materielle Umverteilung — Verarmung bzw. Bereicherung — für große Teile der Bevölkerung im Zuge der Industrialisierung und der Umverteilung des Landes durch mehrere Bodenreformen bedeuteten eine rasante kulturelle Umwälzung vor allem für die urbane Mittelklasse (die Mehrheit der indischen Landbevölkerung ist weniger betroffen). Daraus ergeben sich Konflikte, die sich auch und gerade am Thema „Religion“ entzünden bzw. entladen. Die indischen *religiösen Traditionsabbrüche* betreffen weniger Dogmen oder religiös legitimierte Ideologien, sondern Umorientierungen von traditionellen Identitäten, Neuinterpretatio-

nen der Geschichte und differente Visionen für die Zukunft des Staatswesens — soll es kulturell und damit religiös von der Mehrheit (*Hindutva*) bestimmt sein oder den multireligiös-pluralistischen Ausgleich darstellen, und wenn so, unter welcher einigenden Klammer?

### 1. Das Problem der Modernisierung

Mehrere Faktoren sind für Indien besonders bedeutsam: die Zentralisierung der Verwaltung durch die Briten, die Urbanisierung und der ökonomische Aufstieg vormals unterprivilegierter Kasten, Klassen und sozialer Gruppen, einschließlich der Frauen, sowie erhöhte Mobilität und Kommunikation.

Bereits im 19. Jahrhundert hatten Brahma Samaj (gegründet 1828 von 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 wird verkürt, Brahmanen allein sollen aber nicht die Hüter der heiligen Ordnung sein. Durch eine Re-Konversionszeremonie konnten mittels Reinigung (*shuddhi*) Christen und Muslime rückkonvertieren. Später sollte dann durch *shuddhi* die Konversion zum Hinduismus überhaupt möglich werden, wobei auch die bisher als unrein geltenden „Unberührbaren“ rein werden konnten. Dabei war bis ins 20. Jahrhundert strittig, ob die Sünder überhaupt zur hinduistischen Gemeinschaft gehörten, von den Adivasis (Stammesgesellschaften) ganz zu schweigen.<sup>1</sup> Dayananda selbst hatte in frühen Äußerungen die geographische Grenze von Aryavarta in Zentralindien bei dem Vindhya-Gebirge gezogen. In 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-

<sup>1</sup> Vgl. zum Folgenden: G. Pandey, Which of us are Hindus? In: G. Pandey (Hg.), *Hindus and Others. The Question of Identity in India Today*, New Delhi 1993, 238ff.

Identität.<sup>2</sup> Hindu-Identität wird also einerseits universalisiert und von den Kastenhierarchien verselbständigt, andererseits durch eine bestimmte Lesart der Ursprungsgeschichte traditionell interpretiert. Ließ Brahmo 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.<sup>3</sup> Dabei zeigt sich, daß der Hinduismus nicht durch den europäischen Gegensatz von Wissenschaft und Glauben erschüttert wurde, sondern durch neue soziale Strukturen, die das für hinduistische Identität bis heute konstitutive Kastenwesen aufbrachen. Daß dies überhaupt möglich war, liegt an einem noch fundamentaleren Umbruch: der Bewegung von einer restaurativ-mythischen Geschichtsbeachtung zu einem *evolutionistischen Zeitverständnis*. An dieser Stelle scheint mir der tiefste Umbruch von Tradition in Indien stattzufinden, wie nun kurz zu begründen sein wird.

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 erscheinen läßt. 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 in diesem Jahrhundert ein Evolutionsschema des Geistes entworfen. Das moderne Empfinden der urbanisierten Menschen jedoch, zunehmend aber auch der Leute auf dem Dorf, ist ein erfolgsorientiertes Vorwärtsstreben, 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 neu, insofern in der traditionellen Lehre von den vier *purushartha* der mate-

<sup>2</sup> G. Pandey, a. a. O. 255.

<sup>3</sup> 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.

rielle Gewinn zum Unterhalt der Familie durchaus ein legitimes Lebensziel (*artha*) darstellt, aber alles ist 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.

## 2. Das Problem der nationalen Identität

Die 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, macht erneut das Problem der nationalen Identität deutlich. 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 umgeformt.

Dabei wird die Debatte erneut relevant, was eigentlich der Terminus „Hindu“ bezeichne. Bekanntlich ist dies eine Fremdbezeichnung, die auf Alexander den Großen zurückgeht und auch von den muslimischen Invasoren gebraucht wurde — sie beschreibt geographisch und kulturell den Bereich, der — vom Westen aus gesehen — hinter dem Indus liegt. So weit die dokumentierte Geschichte zurückreicht, zeigt sich uns aber nirgends ein homogenes Bild, was, wie wir bereits sahen, auch darin zum Ausdruck kommt, daß im 19. Jahrhundert unter den Reformern durchaus unklar war, ob und inwieweit die Dravida-Kulturen des Südens mit zur *Hindutva* gehören. So versuchte bereits die erste Konferenz des indischen Nationalkongresses 1885, den Begriff der Nation so zu definieren, daß das Thema Religion ausgeklammert blieb.<sup>4</sup> Der tamilische Nationalismus und Separatismus bzw. Anti-Brahmanismus von E.V.R. Periyar bis zu 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-

<sup>4</sup> A.T. Embree, *Utopias in Conflict. Religion and Nationalism in Modern India*, Delhi 1992, 60f.

Regierung in den 70er und 80er Jahren wurde, der im Süden als nord-indischer Imperialismus empfunden wurde, desto gezielter wurden die politischen und religiös motivierten national-kulturellen Reaktionen. Die ambivalente Haltung Tamil Nadus im Sri-Lanka-Tamilen-Konflikt zwischen den tamilischen Separatisten auf der Insel und der indischen Zentralregierung im Norden 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“.<sup>5</sup> Dabei ist die „Einheit indischer Kultur“ durchaus keine bloße akademische Konstruktion, denn es muß erklärt werden, warum Indien anders als z. B. Persien trotz jahrhundertelanger muslimischer Herrschaft kein islamisches Land geworden ist. Religion, Kunst, Literatur und soziale Organisation blieben „hinduistisch“, wenn auch die politische Macht — gestützt weitgehend auf brahmanische Beamte — von muslimischen Herrschern ausging, d.h. sowohl der indische Islam als auch der indische Hinduismus bewahrten bei sehr geringer gegenseitiger Beeinflussung ihre religiös-kulturelle Integrität.<sup>6</sup> Die Engländer stützten ihre Kolonialherrschaft wesentlich auf die Spaltung der Interessen beider Traditionsgruppen. Infolgedessen stellte sich mit der Frage der Unabhängigkeit die Frage nach einem religiösen oder säkularen Verständnis der indischen Nation. Während Gandhi, Nehru u. a. im oben genannten Sinne für den Säkularismus optierten, weil sonst die Einheit Indiens zerbrochen wäre, schätzten andere die trennenden Kräfte der religiösen Traditionen höher ein, unter ihnen Jinnah, der Pakistan gründen wollte, aber auch nicht wenige Hindus.

Die Versuche, *Hindutva* politisch und religiös durchzusetzen, begannen 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 schlug Shradhdhananda vor, in jeder Stadt Indiens einen Tempel (*mandir*) zu bauen, der mindestens 25 000 Menschen fassen sollte, 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 *gaumata* (der Mutter-Kuh), *sarasvati-mata* (der Mutter Sarasvati, der klassischen Gottheit der Bildung), und *bhumi-mata* (der Mutter Erde, hier als Inbegriff des Hindu-Landes Indien verstanden).

<sup>5</sup> A.T. Embree, a. a. O. 17.

<sup>6</sup> J. Gonda, *Indian Religions*, in: *Encyclopedia of Religion* VII, New York 1987, 169, zit. von Embree, a. a. O. 16.

Bereits seit 1984 forderte die Vishva Hindu Parishad (VHP), flankiert vom Rashtriya Svayansevak Sangh (RSS) und der Bharatiya Janata Party (BJP), aus politischen Motiven die Befreiung von *Ramjanma Bhumi*, d. h. die von Babur (1483—1530), dem Begründer der Moghul-Dynastie, an dem vermeintlichen Geburtsplatz des Gottes Rama in Ayodhya gebaute Moschee soll einem Tempel weichen. Rama ist ein königlicher Held und eine der wichtigsten menschlichen Inkarnationen des höchsten Gottes Vishnu, den die Hindus zutiefst verehren. Historisch ist an dieser Legende vom genauen Geburtsplatz nichts, es ist eine neue Legende, und der genaue Ort könnte ebenso 50 m neben der Moschee lokalisiert werden, aber darum geht es nicht. Das Problem ist vielmehr die Suche nach einer nationalen Identität, die „hinduistisch“ begründet wird — die Verunsicherungen und Traditionsbrüche in der Moderne werden durch eine neue Lesart der Tradition *kompensiert*, dazu bedarf es „des Anderen“ als „des Fremden“, und für diese Form der Identitätsbildung werden die Muslime als Feindbild gebraucht, das sich durch die Tragik der Teilung Indiens plausibel darstellt. Aber auch das Charakterbild des Gottes Rama wird dadurch verändert: Ist im Ramayana vor allem von einem gerechten Herrscher die Rede, der zwar den Bösen maßvoll bestraft, ansonsten aber seinen Anhängern mit gnädiger Huld gegenübertritt, so daß sich eine *Rama-bhakti* seit dem Mittelalter entwickeln konnte, so wird nun im Getümmel nationaler Parolen aus Rama ein unbändiger Krieger, der mit gezücktem Bogen (in der klassischen Ikonographie ruht der Bogen) über Indien hinwegbraust und alles vernichtet, was nicht in den Ruf „Ram, Ram“ einstimmt.<sup>7</sup> Aus einem Gott himmlisch-irdischer Harmonie und Ordnung ist ein Kriegsgott geworden: Die vielfach plakatierte Parole in Ayodhya lautet: „Es ist die Pflicht eines jeden Hindu, jene zu töten, die Kühe schlachten.“<sup>8</sup>

Bezeichnenderweise startete VHP 1989 eine wirksame Aktion, die das Thema von Ramjanma Bhumi mit einer die hinduistischen Sekten, Sprachen und nationalen Identitäten integrierenden Identität verknüpfte: Aus jedem indischen Dorf sollten Ziegelsteine mit der Aufschrift „Sri Ram“ für den neuen Tempel in Ayodhya herbeigeschafft werden. Die Aktion hat tatsächlich eine religiös-nationale Euphorie initiiert. Wegen dieser Entwicklungen kam es 1993 zu der Initiative der Kongreß-Partei, „religiöse Parteien“ zu verbieten, d. h. solche Parteien nicht zuzulassen, die erkennbar eine bestimmte religiöse Gruppe bereits in ihrem Parteinamen ansprechen.

Angesichts dieses erneuten Säkularisierungsschubes, auf dem Hinter-

<sup>7</sup> Vgl. G. Pandey, a. a. O. 15, und A. Kapur, Deity to Crusader. The Changing Iconography of Ram, in: G. Pandey (Hg.), Hindus and Others, a. a. O. 74—109.

<sup>8</sup> G. Pandey, Preserving Freedom. Role of Sahmat and Others, in: The Times of India, 4.9.93.

grund der stetig wachsenden sozialen Spannungen wegen der ungleichen Verteilung der materiellen Güter und aufgrund der Dalit-Bewegung, d. h. der Selbstbefreiung der Kastenlosen aus ihrer Unterdrückung (wobei „hinduistische“ Kastenlose sowie Christen und Buddhisten aus dieser sozialen Schicht religionsüberschreitend zusammenarbeiten), reagiert der Hinduismus mit religiösen Erneuerungen, die zwar Vorbilder in den geschichtlichen Prozessen der Vergangenheit haben, aber im Kontext der heutigen Situation ein bezeichnend neues Reaktionsmuster darstellen.

### 3. Religiöse Erneuerungsbewegungen

Die geschilderten 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. Seit einigen Jahren kann in jedem indischen Dorf MTV-Asia über Satellit empfangen werden, das von Hongkong aus für *individuelle Selbstverwirklichung* durch *Konsum* mittels Pop-Musik, Tanz, Sexualität und Gewaltszenen wirbt, die in keiner Weise an Werteordnungen gebunden ist, die dem *dharma* verpflichtet wären. Deutliche Anzeichen des Verfalls religiöser Ehrfurcht sind noch relativ selten und bislang auf die urbanen Zentren begrenzt — die Plakatierung von Parteisymbolen vor den Wahlen an der Mauer eines Ashrams macht als ungehöriger Frevel noch Schlagzeilen<sup>9</sup> —, aber es ist abzusehen, daß die traditionellen Wertemuster schwinden werden.

Gleichzeitig aber gibt es neue Aufbrüche, die klassische hinduistische Werte mit Aspekten der sozialen Entwicklung in der Moderne verbinden. Ich werde nur zwei Beispiele nennen:

#### *Wallfahrten*

Nationale Emotionen werden zunehmend in den großen Wallfahrten (*yatra*) wach, die seit Jahrzehnten ein sozial-integratives Element sind und in den letzten Jahren ungemein großen Zuspruch verbuchen. So ist die Pilgerschaft nach Shabarimala zu dem Gott Ayyapan in Kerala von einigen Hunderttausend in den 60er Jahren auf drei bis vier Millionen Pilger während der letzten Jahre angewachsen.

Strikte Observanzen werden von den Pilgern eingehalten, Kasten und regionale Unterschiede werden für einige Wochen sekundär. Weil Wallfahrten auch Medienereignisse sind (TV, Filme usw.), besonders die Kumbha Mela mit über 20 Millionen Pilgern, haben sie politische

<sup>9</sup> *Th. Mathew, Antics on an ashram wall*, in: *Indian Express* (Madras), 9.8.93.

Bedeutung und dienen der Selbstdarstellung politischer Führungspersönlichkeiten. Der hinduistische traditionelle Brauch der *yatra* zeigt jedenfalls an dieser Stelle auch unter den Bedingungen der Moderne ungebrochene Kraft.

### *Modern-traditionale Massenbewegungen*

Diese Kraft stellt sich auch dar in Massenbewegungen, die die Moderne aufgreifen — 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<sup>10</sup>, die eine Verbindung von Tradition und moderner Wissenschaft anstreben, hat Sai Baba einen kaum zu überschätzenden 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, möchte ich Bangaru Adigalar *Adi-Parashakti-Kult* in Tamil Nadu nennen.<sup>11</sup> 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 etwa 10 Millionen Menschen sympathisieren. Soziologisch gesehen knüpft Bangaru an die antibrahmanischen Traditionen in Tamil Nadu an und legitimiert die Bewegung durch den Kult der weiblichen Urkraft (*adi-parashakti*), die alle männlich-vedischen Hierarchien überwindet.

Wie so oft in Indien, ist die Ursprungslegende ein wenig phantastisch: Im Jahre 1966 verdorrte in dem Dorf Melmaruvathur, ca. 90 km südlich von Madras, ein Nim-Baum, der als heilige Gottesgabe verehrt wurde, weil seine außergewöhnliche Fruchtbarkeit Aufmerksamkeit erregt hatte. Aus seiner Rinde floß ein Wundersaft, der als Speise dienen konnte. Die Dorfbewohner zelebrierten *pujas*. Als der Baum abstarb und umfiel, wuchs von selbst (*svayambhu*) ein steinernes *linga* aus der Wurzel empor. Im Jahre 1970 erfuhr der heute etwa 50jährige Dorfschullehrer Bangaru Adigalar seine Berufung, als er in Trance fiel und von *Adi Parashakti*, der großen vorarischen dravidischen weiblichen Gottheit, beauftragt wurde, an dieser Stelle eine neue Bewegung ins Leben zu rufen. Das Sanskrit ist fast vollständig verdrängt, Kultur- und Umgangssprache ist Tamil. *Adi-Parashakti* erscheint zwar auch

<sup>10</sup> Vgl. *W. Buchner*, Die Sathya Sai Wissenschaftsreform im Blickpunkt globaler und indischer Zeitgeschichte, Wien 1988.

<sup>11</sup> Diese Ausführungen gehen auf eigene Feldstudien in den Jahren 1988 und 1991 sowie auf Auskünfte von A. *Arnold* zurück, der an der Universität Madras über die Bewegung promoviert.

mit den Attributen der *Lakshmi* (z. B. dem Lotos), hat aber ansonsten dravidischen Charakter und zunehmend auch Eigenschaften der ambivalenten Muttergöttin *Mariamamma*. Interessant ist diese ikonographische Besonderheit auch deshalb, weil in der mehr oder minder deutlichen Identifikation der Parashakti mit Lakshmi der zornvolle Kali-Aspekt der Großen Mutter zugunsten der benevolenten Attribute der Muttergöttin fast vollständig zurücktritt. Diese Neuinterpretation geht wohl einerseits auf die *bhakti*-Traditionen Südindiens zurück, entspricht andererseits aber dem modernen Lebensgefühl in bezug auf das Suchen nach der gnädigen wohlwollenden Gottheit, was zumindest teilweise auch auf christliche Einflüsse zurückgeführt werden könnte. Der Kult wird ausschließlich von Frauen vollzogen, wenngleich während der letzten zwei Jahre Versuche der Männer bekannt geworden sind, in diese weibliche Domäne wieder einzudringen. Man versucht, die Kastenschranken zu überwinden, was nicht verwundert, da viele Kastenlose in der Bewegung engagiert sind. Alle sozialen Gruppen werden zugelassen, auch Brahmanen, allerdings unter Aufgabe ihrer privilegierten Stellung. Männer wie Frauen tragen rote Gewänder, weil das Blut aller Menschen gleich ist. Auch Christen und Muslime werden akzeptiert, und es gibt in den Basisgruppen dementsprechend Mitglieder, die gleichzeitig auch in ihren Religionen beheimatet bleiben. Dies ist innerhalb der hinduistischen Tradition nicht neu, in der Ausweitung auf von außen kommende und als nicht-vedisch legitimierte Religionen aber ein erheblicher Traditionsbruch. 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, sich 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 Hauskreisen 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 kaum aktiv zu sein. Vom 23.—27. Juli 1988 organisierte die Bewegung ihre bisher größte öffentliche und medienwirksame Selbstdarstellung, einen *yajna* (Opfer) am Strand von Madras für die Erhaltung der Umwelt. Menschen aus allen Schichten wurden davon angezogen, und dieses Fest, an dem über 100.000 Menschen teilnahmen, war ein erheblicher Schub interreligiöser Kommunikation. M.G. Ramachandran, der verstorbene und heute beinahe vergöttlichte ehemalige Ministerpräsident, hat der Bewegung nahe gestanden und sie, gewiß auch mit politischer Absicht, gefördert. Kleinere *yajnas* für den Weltfrieden

usw. werden ständig wiederholt. Bangaru gilt als Inkarnation der Adi-Parashakti und wird dementsprechend verehrt. Die Bewegung geht aber über den klassischen *avatara*-Kult hinaus, insofern auch Außenstehende hier ein Erneuerungspotential für die indische Gesellschaft sehen und aktivieren möchten. Industrien und Banken sind inzwischen auf den Zug aufgesprungen, möglicherweise wird dadurch die Mittel- und Oberschicht allmählich zur dominierenden sozialen Gruppe. Ob die Bewegung, die inzwischen zu einem bedeutenden Vermögen gekommen sein soll, im Dschungel indischer Machtinteressen verkommt oder tatsächlich neue soziale und politische Impulse geben kann, bleibt abzuwarten. Die christlichen Kirchen und muslimischen Organisationen ignorieren diesen Aufbruch weitgehend, wenngleich zahlreiche Christen und Muslime Bangaru nahesteht und sich an der Bewegung beteiligen, nicht unähnlich wie im Falle Sai Babas oder anderer charismatischer religiöser Gestalten im heutigen Indien.

#### 4. Zusammenfassende Gesichtspunkte

1. 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 konsumeristischem westlichen Pluralismus einen eigenen Weg finden will. Besonders die neuen Massenmedien (Satelliten-TV) üben großen Einfluß aus, ebenso das nicht an der hinduistischen Tradition orientierte Bildungswesen. Ob der Hinduismus seine Werte so formulieren 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. Gandhis Modell ist in dieser Beziehung in Indien noch nicht wirklich erprobt worden. Es könnte in der Zukunft von Bedeutung sein. Viel zu wenige Inder sind aber gegenwärtig an einer Perspektive, die über Ökonomismus oder engen Nationalismus hinausweist, interessiert.

2. Angesichts der Pluralisierung von Werten und sozialen Gruppierungen in Indien durch die Modernisierung vollzieht sich soziale Identitätsbildung zunehmend durch verschärfte Abgrenzung vom jeweils Anderen (der anderen Religion, wie zwischen Hindus und Muslimen). Diese Verschärfung könnte sich verringern, wenn Feindbilder dadurch abgebaut würden, daß Stereotypen der Wahrnehmung durchbrochen werden, und zwar so, daß die komplexen und interrelational wirkenden Faktoren in *jeder* Identität (Gruppe, Religion, Nation) durchschaut und vermittelt werden. Das wäre eine Bildungsaufgabe in interreligiöser Kommunikation, die bisher nur marginal wahrgenommen wird. Abgrenzungen wären dann überwindbar in einem komplexen Prozeß der Solidarisierung mit jedem möglichen Partner der Identitätssuche. Die indischen Religionen könnten dafür durchaus traditionelle Werte-Modelle mobilisieren. Insofern die Pluralität religiöser

Traditionen und ihre Legitimation von Nationalität aufs engste mit der Herausbildung des Staates in Indien verbunden sind, kann die Identifikation in multireligiöser Legitimation nur über einen Prozeß der jeweiligen Neuinterpretation des Eigenen angesichts und in kreativer Spannung mit dem Anderen gefunden werden. Tradition ist im Werden, d. h. wesentlich ein Projekt.