

Zur gegenwärtigen Entwicklung von Religion(en) in Indien

Michael von Brück

Wie bei anderen Gesellschaften im Prozess der Modernisierung, die vor allem durch technologische und ökonomische Entwicklungen vorangetrieben wird, befinden sich auch in Indien die Religionen in einer bemerkenswerten Transformation. Diese führt jedoch nicht dazu – so die Ergebnisse des Religionsmonitors der Bertelsmann Stiftung –, dass Religion verschwinden würde. Vielmehr werden die gesellschaftlichen Auswirkungen traditioneller religiöser Konzepte neu konfiguriert, sodass Entwicklungen beobachtbar werden, die traditionelle Muster neu zur Geltung bringen. Die indische Religionswelt ist außerordentlich vielfältig, und es können hier nur einige Merkmale genannt werden, die vermutlich auch zukünftig prägende Neubildungen von Religionsmustern in dem Land bezeichnen werden.

Rituale

Ein wesentliches Kennzeichen der indischen Kulturen ist die durchgehende Ritualisierung des gesamten Lebens. Dadurch wird weitgehend die Unterscheidung in »Heiliges« und »Profanes« bzw. Religionswelt und Alltagsleben hinfällig. Dies gilt nicht nur für die tantrische Weltsicht, die ohnehin alle Lebensbereiche sakramentalisiert, sondern bereits für das vedische rituelle Universum. Die vier Lebensziele (*purusharthas*) wie auch die vier Lebenszeitalter (*ashramas*) sind hierfür, seit der Gesetzgebung des Manu, normative Quelle. Die vier Lebensziele sind *kama*, *artha*, *dharma* und *moksha*, also sinnliche Lust, materieller Gewinn, dem Weltgesetz entsprechende Lebensführung und Befreiung aus dem Kreislauf der Geburten.

Uns muss hier nur interessieren, dass sinnliche Lust und materieller Wohlstand von vornherein in die Sphäre des religiösen Strebens eingeordnet werden, sofern beide dem *dharma* gemäß, also der überlieferten Ordnung entsprechend,

vollzogen werden. Das letzte Ziel ist zwar die Befreiung des Bewusstseins aus den Begrenzungen des raum-zeitlichen Universums, aber der Weg zu diesem Ziel führt – mit Ausnahme der Mönche (*sannyasin*) – durch ein Leben der aktiven Weltgestaltung, dem keine Sphäre des Alltäglichen, des Körperlichen und des Psychischen, entzogen ist, d. h., *dharma*-gemäße Sinnlichkeit und Materialität ist eine legitime Form religiöser Realisierung. Deshalb sind in Indien, bei aller sozialen und auch technischen Ausdifferenzierung, die Künste immer ein Aspekt spiritueller Praxis gewesen und geblieben. Die Welt ist, wie sie ist, spielerische Realisierung des spielenden Willens der Gottheit (*lila*). Dies wird im überaus reichen Festkalender greifbar.

Die Ritualisierung erfasst alle Aspekte und Lebensphasen des Menschen. Das wird deutlich an den »Lebenszeitaltern«: des Lernens in der Jugend (*brahmacharya*), der Haushalterschaft und des Lebens nach ökonomischen Zwecken (*grihashnya*), der Reifung im Alter (*ashrama*) und der letztlich Vorbereitung auf den Tod durch radikale Entsagung (*sannyasa*). Dem Haushalter kommt nicht nur dadurch herausragende Bedeutung zu, dass er alle anderen Stände materiell zu ernähren hat, sondern seine Tätigkeit selbst ist das Bewährungsfeld für *dharma*-gemäße Praxis, wie besonders die Bhagavad Gita in ihrer Theorie des *karma-yoga* lehrt.

Der Grundgedanke der Bhagavad Gita ist, dass die Befreiung (*moksha*) aus dem leidvollen Geburtenkreislauf zur Einheit mit Gott nicht durch Vermeidung jeglichen Handelns geschieht – was auch gar nicht möglich wäre –, sondern durch eine veränderte *Motivation* zum Handeln: durch ein absichtsfreies Handeln, das nicht egobezogen die Resultate einer Handlung berechnet (*naishkarmya karma*). Dieser Theorie zufolge bindet nicht die Tat als solche, sondern die Motivation. Es handelt sich um eine gesinnungs-ethische Wende, die zuvor schon im Buddhismus vollzogen worden war: Das Nicht-Anhaften an Dingen, Wünschen und vom Verstand projizierten Wertungen (*asakti*) ist das Ideal (Kap. 18, 49 u. a.), denn nur durch begierdefreies Handeln ist die Selbsthingabe von Körper und Geist an Gott möglich.

Das Motiv des Handelns soll also der selbstlose Dienst an der Aufrechterhaltung der universalen Weltordnung (*dharma*) sein, mehr noch, die Hingabe an die Gegenwart Gottes in allen Geschöpfen, wodurch Teilhabe am Wesen Gottes (*bhakti*) erlangt werden kann. Wer aus dieser Motivation handelt, den binden seine Taten nicht, sie erzeugen also kein negatives *karman*. Aus dieser Motivation heraus haben besonders die indischen politischen Reformer – es seien nur Mahatma Gandhi und Sri Aurobindo genannt – eine dem *dharma* gemäße politische Aktivität und Aktivierung der Gesellschaft abgeleitet, die auch im heutigen

Indien spürbare Spuren hinterlässt: Politisches Handeln wird möglich und Menschen werden zu politischer Aktivität motiviert durch die Identifikation mit Krishna, Rama, Durga, mit Götterfiguren also, die genau zu jenem Handeln aufrufen und als Projektionsfolien der Identifikation jenes Handelns dienen. Diese Zusammenhänge müssen noch etwas präziser geklärt werden, wenn man indische Religions- und Motivationsstrukturen, wie sie auch in der Moderne wirksam sind, erfassen will.

Karman und Schicksal

Karman und Schicksal sind Begriffe, mit denen der Mensch die Unvorhersagbarkeit des Lebens, des Scheiterns und Gelingens, des Schmerzes und der Freude, des Sinnes und des Widersinnes, zu fassen versucht. In den indischen Religionskulturen sind diese Zusammenhänge in spezifischer Weise präsent, und dies prägt die Muster des individuellen wie gesellschaftlichen Wertesystems.

Schicksal kann als »blind« erlebt werden, wenn man hinter allem Geschehen eine nicht-zielgerichtete Kraft, einen »blinden Willen«, annimmt, oder wenn alles Geschehen als zufällig gedeutet wird. In den Religionen wird diese Deutung meistens nicht akzeptiert. Hier ist Schicksal etwas »Geschicktes«, von Gott oder den Dämonen oder beiden. Hinter allem Geschehen wird dann nicht blinder, sondern absichtsvoller Wille vermutet. In dualistischen Religionssystemen kommt das Gute von Gott, das Böse von widergöttlichen Kräften oder einem Gegengott. Im Monotheismus wird als Quelle allen Geschicks meistens ein Gott angenommen, der das Gute dem zuteilt, der es verdient, oder das Üble als Schicksal zur Bestrafung sendet.

Gott selbst widerspricht dabei auch im indischen Mythos jeder Berechenbarkeit: Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde, ist für den menschlichen begrenzten Verstand nicht durchschaubar, also ist auch das von Gott Geschickte nicht berechenbar. Der Mensch kann sich nur demütig vor der Allmacht Gottes beugen und hoffend auf seine liebende Güte vertrauen, die letztlich über das Dunkle, das auch in Gott ist, triumphieren wird. Im indischen Götterpantheon sind die unterschiedlichen Erfahrungen meist auf verschiedene Gottheiten projiziert, die aber in »Familienverbänden« symbolisiert werden, wodurch die spannungsvolle Einheit des Erlebens des Menschen deutbar wird.

In vielen Religionen wird das Problem der Spannung zwischen dem, was Gott dem Menschen als Schicksal zuteilt, und dem eigenen verantwortlichen Handeln des Menschen thematisiert. Ist der Mensch selbst verantwortlich für

sein Schicksal? Das bejaht die klassische indische Lehre vom *karman*. Hat Gott jedem Menschen das Schicksal vorherbestimmt, sodass der Mensch keinen Einfluss darauf nehmen kann? Das bejahen strikte Prädestinationslehren, wie sie in radikalen Interpretationen des calvinistischen Christentums und auch des Islam vorkommen. Die meisten Religionsformen auch in Indien, und hier besonders volksreligiöse Glaubensvorstellungen, streben eine Balance zwischen beiden Extremen an, was zu vielfältigen religiösen Antworten geführt hat, die keineswegs immer logisch schlüssig sind.

Schicksal (*vidhi*), das Gott oder die Götter (*daivam*) dem Menschen zuteilen, ist auch im Hinduismus eine Deutungskategorie des Lebens und des Leidens, die neben der Vorstellung von *karman* existiert. Gott spielt in seiner Überfülle an Kreativität, und was dem Menschen widerfährt, ist dieses überschäumende Sprudeln von Kreativität, die er, auf sich bezogen, als *vidhi* erfährt. Im volkstümlichen Hinduismus werden nicht selten die positiv gedeuteten Lebensumstände dem *vidhi* zugeschrieben, die negativen aber dem *karman*. Der Grund ist nur schwer zu ermitteln, könnte aber damit zusammenhängen, dass man das Negative dem eigenen Handeln zuschreibt, nicht aber das Glück, um nicht als stolz oder selbstgefällig zu erscheinen. Denn das könnte den Zorn der Götter hervorrufen, die wiederum aus Eifersucht schlechtes Schicksal schicken könnten.

Karma(n) bedeutet ursprünglich »Tat«, in früher indischer Zeit vor allem das Handeln beim rituellen Opfer, durch das ein Ausgleich zwischen unterschiedlichen Vorgängen in der Welt geschaffen und die Harmonie in der Welt wiederhergestellt werden soll. Etwa seit 700 bis 600 v. Chr. wird *karman* zum reziproken Kausalprinzip überhaupt: Alle Ereignisse erzeugen Wechselwirkungen, d.h., jedes Tun im physischen wie im geistigen Bereich wirkt auf den Täter zurück, indem es sein Wesen bzw. seinen Charakter verändert und prägt. Das ist besonders spürbar im moralischen Bereich. Die Welt ist der Raum zur moralischen Reifung der Wesen. Sie ist der Ort, in dem die Vergeltung des *karman*, der Wirkungen der Taten, stattfinden kann.

Die *karman*-Theorie besagt, dass jede Tat und ihre Wirkung einen unauflöselichen Zusammenhang bilden, dass also jede Tat ihre unvermeidliche Wirkung in sich trägt, sodass das gesamte Weltgeschehen als Netz von Beziehungen erscheint. Das karmische Netz hat keinen Anfang, wohl aber ein Ende. Die zeitliche Existenz geht dann ihrem Ende entgegen, wenn alles *karman* aufgebraucht ist, weil die das Zeitliche transzendierende Wirklichkeit erkannt wurde. Die phänomenale Welt ist gekennzeichnet durch den kosmischen Zusammenhang aller Dinge im *karman*: Jede Wirkung, jedes Ereignis ist verwoben in den Gesamtzusammenhang. In jeder Tat steckt notwendigerweise eine bestimmte Wirkung,

die nicht verloren geht. Die Gegenwart ist somit Folge des Vergangenen, und Zukunft ist nichts anderes als die Explikation des gegenwärtigen *karman*.

Karman ist unerschöpflich, und somit entsteht der Eindruck einer kreisförmigen Zeitbewegung. Dass die Wirklichkeit dem *karman* unterworfen ist, bedeutet, dass es in diesem Bereich keine absolute Freiheit gibt. *Karman* ist weniger ein universales Gesetz, dessen Struktur statisch wäre, sondern die akkumulierte Kraft der Gewohnheit, die ihre Eigengesetzlichkeit im Verlaufe ihrer Wirkung entwickelt. Wenn eine Handlung (z. B. das Rauchen) ständig wiederholt wird, ist die Folge davon, dass die Wahrscheinlichkeit zunimmt, mit der sich das Handlungsmuster entsprechend der Gewohnheit verstärkt – man wird dann das Rauchen immer schwerer aufgeben können.

Nicht nur im Bereich menschlichen bewussten Handelns schafft habituelle Disposition unumkehrbare Strukturen, sondern die Gesetzmäßigkeit der Wirklichkeit als solche beruht auf dem Werden des *karman*. *Karman* kann somit als das formende Prinzip schlechthin gelten, das den materiellen wie den geistigen Bereich betrifft. Ein Ende der karmischen Wechselwirkungen ist dann abzusehen, wenn der Kreislauf der Gewohnheit durch eine tiefe geistige Einsicht durchbrochen ist, weil kein neues *karman* mehr erzeugt wird. Wie ist das möglich?

Karman, so argumentieren der Buddhismus und viele Strömungen im Hinduismus, hängt an der Intention zum Handeln, die normalerweise von der Begierde gelenkt wird, weil der Mensch sein Ich durch Handeln stabilisieren will. Wird aber in tiefer Einsicht (z. B. durch Meditationserfahrung) erkannt, dass es kein Ich gibt, das sich durch Zugewinn oder Abgrenzung von anderem stabilisieren könnte, sondern dass auf einer tieferen Ebene der Wirklichkeit alle Lebewesen und Erscheinungen eins sind bzw. voneinander abhängig, so verliert das Handeln seine karmische Wirkung, ist also nicht mehr gebunden. Bindung an bestimmte Formen (Gewohnheiten, Dinge, Ideen) wird überwunden durch Partizipation an der Ganzheit. Das Ende des *karman* ist der Beginn der Freiheit.

Die im *karman* eingprägten Handlungspotenziale müssen ausgeglichen werden. Da dies nicht in diesem Leben allein möglich ist, besteht die Notwendigkeit zu besserer Wiedergeburt, falls Verdienste und gute Taten, zu schlechterer Wiedergeburt, falls Strafe und böse Taten abgegolten werden müssen. Die *karman*-Theorie ist der wichtigste Grund für die Lehre vom *samsara* und der Wiedergeburt.

Um das Problem in der Sprachform des nicht-dualistischen (*advaita*) Vedanta auszudrücken: Wer die Nicht-Dualität von *atman/brahman* und der gesamten Wirklichkeit erfahren hat, stellt seine Existenz in den alles umfassenden Zusam-

menhang und ist deshalb dem logisch wie zeitlich begrenzten *samsara* nicht mehr unterworfen. Für ihn ist alles Nicht-Dualität, und das heißt auch, dass es keinen Unterschied zwischen dem Sein im *brahman* und dem Sein im *samsara* mehr gibt. Das bedeutet, dass im Advaita Vedanta die populäre Lehre von der Wanderung individueller Seelen, die ruhelos im Kreislauf der Geburten ihre Taten abgelten und dabei immer neues *karman* anhäufen, uminterpretiert wird: *Samsara* gehört zum Bereich der *maya* (schöpferisches Spiel der göttlichen Kraft), ist aber letztlich Illusion.

Durch das *karman* bilden sich psychisch-mentale Dispositionen heraus, die mit dem Tod des physischen Körpers nicht enden, sondern Eindrücke im subtilen Körper (*sukshma sharira*) hinterlassen, das innere Selbst des Menschen, den *atman* aber in keiner Weise berühren. Sie bilden eine Art Feld, in das Lebenserfahrungen, Gewohnheiten, Gedächtnisinhalte »eingepägt« sind (*samskara*s). Dieses Feld modifiziert den subtilen Körper, der wiederum auf die physischen Vorgänge (z.B. den Körper der nächsten Inkarnation) Einfluss nimmt. Der neue Embryo wird bestimmt von seinen Erbanlagen und diesem subtilen Feld, das im *karman* gründet.

Nach der Philosophie Shankaras (um 800 n. Chr.), des wichtigsten Exponenten des Advaita Vedanta, gibt es in Wahrheit aber keine unabhängigen »Seelen«, die von Gott verschieden und dem *samsara* unterworfen wären. Denn einzige Wirklichkeit, das Subjekt aller physisch-psychisch-mentalenen Vorgänge, ist der *atman*. Shankara zieht die Konsequenz in Bezug auf die Seelenwanderungslehre: In Wahrheit wandert kein anderer als Gott im Kreislauf der Geburten (*satyam neshvarad anyah samsari*, Brahmasutra-bhashya 1,1,5). Dies heißt nichts anderes, als dass Gott selbst der Einzige ist, der ständig »wiedergeboren« wird in der Vielheit der Welt, aber nur insofern er unter seiner Selbstbestimmung der *maya* gesehen wird. Er selbst wandelt sich dabei nicht, sondern verändert sich gleichsam im Anderssein, in seiner *maya*, deren Herr (*mayin*) er ist.

Weil die Vorstellung vom *karman* die geordnete Beziehung zwischen allen Erscheinungen beinhaltet, kann sie als Inbegriff der Historizität bzw. sich selbst organisierenden Wirklichkeit, als Kausalitätstheorie schlechthin betrachtet werden. Sie hat fast alle Philosophien des Hinduismus und den Buddhismus geprägt.

Alte und neue Ritualisierungen

Kein Übergang zeitlicher oder räumlicher Art wird nicht durch einen am *dharm*a orientierten Ritus in ein kosmisches Ordnungsgefüge gestellt; die Astrologie ist dafür nur ein sinnfälliger Ausdruck. Diese Ritualisierung büßt auch unter den Bedingungen der Moderne nicht an Bedeutung ein. Bekannt ist, dass moderne Firmen nicht nur Kultnischen einrichten, sondern selbstverständlich den ritualisierten Ablauf des Festkalenders bei der Arbeitsorganisation berücksichtigen.

Die *samskaras*, d.h. die Ordnungsriten des Lebenslaufes einer Person bzw. einer Gemeinschaft (wie z.B. der Ehe), werden praktiziert. Sie gewinnen eher noch an Bedeutung, um in modernen urbanen und flexiblen Lebensstrukturen die geographisch auseinandergerissenen Familien zusammenzuführen. In diesem Zusammenhang ist das enorme Anwachsen der Pilgerschaften, die Millionen von Menschen zählen und immer größer werden, ein komplexes Phänomen der Kompensation, aber auch der Neugestaltung von dharmischer Realität und der Bedingungen und Möglichkeiten der Moderne (Verkehrs- und Kommunikationswesen, Tourismus).

Ram-Setu-Kontroverse

Ein bezeichnendes Beispiel für Funktion und Wirkung religiöser Tradition auf ökonomische und politische Probleme im modernen Indien war und ist die Kontroverse von 2007 um den Kanal, der zwischen Indien und Sri Lanka im Meer ausgehoben werden sollte, um den Schifffahrtsweg zwischen den Häfen der Ost- und Westküste Indiens erheblich zu verkürzen. Die säkulare Regierung des Bundesstaates Tamil Nadu hatte ein entsprechendes Projekt aufgelegt und beim Archeological Survey of India ein Gutachten der Zustimmung erwirkt. Als die Zentralregierung das ökonomisch vermutlich sinnvolle Projekt unterstützte, kam es zu einem Protest der hindu-konservativen BJP, die sich der Unterstützung zahlreicher religiöser Gruppierungen versicherte.

Die Verbindung zwischen Indien und Sri Lanka hat mythische Bedeutung, da der Gott Hanuman im Dienste des Gottes und Königs Rama die »Brücke Ramas« (*Ram setu*) erbaut haben soll, um seine Armee gegen den ruchlosen Dämon Ravana in Marsch zu setzen, damit Sita, die von Ravana geraubte Frau Ramas, befreit werden kann. Dieser Mythos zählt zu den Grunderzählungen indischer Religion, er ist identitätsstiftend. Niemand freilich vermag den Mythos zu historisieren, ja, genau anzugeben, wo das mythische Lanka geographisch anzusiedeln wäre.

Im Zusammenhang mit parteipolitischen Auseinandersetzungen in der Gegenwart und Modernisierungsprozessen im ökonomischen Sektor wurde der Mythos historisiert und geographisch so gedeutet, dass das Projekt des Kanalbaues in Misskredit gebracht wurde, denn man dürfe die heilige Geographie nicht dem Zugriff ökonomischer Interessen opfern. Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler verschiedenster Disziplinen (sogar die Nestorin der indischen Geschichtswissenschaft, Romila Thapar) bezogen Stellung in dem Streit und versuchten, Mythos und moderne Rationalität auseinanderzuhalten, um den Konflikt, der die Regierungskoalition in Neu Delhi zu gefährden drohte, zu entschärfen. Die Regierung Tamil Nadus rief zum Generalstreik auf, um die »religiösen Fundamentalisten« zu stoppen, die Zentralregierung wiederum sah sich durch die Regierung Tamil Nadus brüskiert, und die Gerichte erließen Verbote und Gegenverbote. Die Leidenschaften wurden angeheizt, weil alle Seiten glaubten, die »wahre« religiöse Deutung zu propagieren.

Ein klassischer Mythos wurde mit Argumenten historisierender Lokalisierung benutzt, um politische und wirtschaftliche Interessen durchzusetzen. Diese Argumentation ist keineswegs klassisch-hinduistisch, sondern modernem Geschichtsbewusstsein entlehnt, das nun aber auf mythische Zusammenhänge übertragen wurde. Es ist zu erwarten, dass ähnliche Streitigkeiten auch in Zukunft die religiös-politische Situation in Indien prägen werden.

Die Institution des Gurus

Indische Religionen kennen keine einheitliche Dogmatik, sondern ein Gefüge ganz unterschiedlicher, sogar atheistischer philosophischer Formulierungen, die sich mit höchst widersprüchlichen Kultpraktiken verbinden können. Jeder Inder kann sein eigener Philosoph sein, und das Eklektische kann zur Tugend werden, zumal Konsistenz eher durch soziale Partizipation denn durch die Zugehörigkeit zu abstrakten Ideologien hergestellt wird. Tradition ist wesentlich, um dieser Konsistenz Kohärenz zu verleihen, und Tradition wird vor allem durch die Institution des Gurus vermittelt.

Inder orientieren sich bis heute an Gurus, denen charismatische Kraft zugeschrieben wird; sie bewundern weniger Menschen für bestimmte Leistungen, sondern verehren jene Gestalten, denen potenziell Leistung zugeschrieben wird. Der Guru vermittelt nicht nur Wissen, sondern überträgt Kraft. Ihm schuldet man nicht nur Gehorsam, sondern Loyalität. Dabei vermittelt der Guru keineswegs nur metaphysisches Wissen, sondern physisches, technisches, handwerk-

liches und künstlerisches. Mehr noch: Der Guru, dem Verehrung geschuldet wird, vermittelt Sein, nicht nur Wissen. Sich in seinem »Energiefeld« zu bewegen, lässt den Schüler (*shishya*) in die Kompetenzsphäre des Gurus eintreten, und das ist ein wichtiges Ziel nicht nur der Erziehung, sondern aller sozialer Kontakte zwischen Ungleichen.

Beim Guru-Ideal handelt es sich um ein spezifisches Verhältnis zwischen Lehrer (*guru, acarya*) und Schüler (*shishya, cela*), das im sozialen Kontext des indischen Gesellschaftssystems interpretiert und verstanden werden muss.

Der Hinduismus gründet sich bekanntlich auf ein Corpus heiliger Texte, die, so glaubt man, unfehlbaren göttlichen Ursprungs und anfangslos sind (*sanatana dharma*). Der Guru hat die Aufgabe, diese Tradition unverfälscht weiterzugeben. Dies ist umso wichtiger, da die heilige Tradition teilweise geheim war, und zwar entweder in Inhalt oder Tradierungsform. Die Wieder- und Weitergabe des heilswirkenden Wissens geschieht im Ritus. Inhalt und Verwirklichung des Wissens sind eins. So erzählt die buddhistische Vinaya-Literatur eine Geschichte, in der ein Mönch in den Schriften las, man dürfe nicht auf dem Fell eines Tieres sitzen. Sofort zog der Mönch das Fell, auf dem er saß, unter seinem Gesäß weg und setzte sich auf den kalten Steinboden. Im nächsten Satz las er, dass der Gebrauch eines Fells bei extremer Kälte doch gestattet sei. Sofort legte er das Fell wieder auf seinen Sitz und studierte weiter.

Der Schüler lebte traditionell nicht selten im Haushalt des Gurus. Dort übernahm der Schüler auch häusliche Pflichten, er gehörte zur Familie des Gurus (*gurukula*). Das Guru-Schüler-Verhältnis entspricht somit ganz und gar dem Vater-Sohn-Verhältnis. Deshalb haben einige Initiationszeremonien, die den Schüler in ein enges Vertrauensverhältnis mit dem Guru bringen, große Ähnlichkeiten mit dem Hochzeitszeremoniell. Der Guru betreut die Familien oft über Generationen hinweg, er initiiert die Söhne und gibt seelsorgerlichen Rat. Ist er als besonders weise bekannt, halten ihm Familien auch aus der Ferne die Treue. Gemeinschaften, die sich um solche charismatischen Gestalten scharen, sind meist kastenüberschreitend. Im heutigen Indien ist dieser Typus weit verbreitet. In jedem Fall ist der Guru Beispiel und Vorbild, und zwar in Bezug auf Lebenswandel, Wissen und spirituelle Praxis.

Seitens des Schülers wird Vertrauen (*shraddha*) in zweifacher Hinsicht erwartet: in die Wahrhaftigkeit der Person des Gurus und in die Wahrheit seiner Lehre. Seit etwa 100 v. Chr. kommt ein drittes Element hinzu: Liebe (*bhakti*) für die von dem Lehrer verehrte Gottheit. Der Lehrer gilt dann als Manifestation dieser Gottheit. So wie man die Gottheit verehrt, muss man darum auch den Guru verehren. In einem Vers, der Shankara zugeschrieben wird, heißt es: »Der Guru

ist Vishnu, der Guru ist Shiva, der Guru ist Brahman selbst, es gibt keinen *deva* denn den Guru.«

Offensichtlich hat diese Identifikation des Gurus mit der Gottheit auch zu Schwierigkeiten und Missbrauch geführt, den bereits klassische Texte einzudämmen versuchen. So heißt es, dass der Guru nicht per se und zu jeder Zeit als Gott betrachtet werden dürfe, sondern nur dann und insofern er die heilsnotwendige Initiation (*diksha*) vermittelt. Seine herausgehobene Stellung ist nicht Habitus, sondern an die spezifische Funktion gekoppelt. Man könnte von einem sakramentalen Verständnis seines Amtes sprechen. Allerdings wurde in Indien nie abgrenzend zwischen Wesen und Funktion der Person unterschieden, wenn es sich um den Guru handelt, weil dieser ja durch die einzigartige geistige Erfahrung (*jnana*) ausgezeichnet ist, die sein im Göttlichen gründendes Wesen aktualisiert. Der Gott erscheint, so fast durchgängig in den Tantras, in menschlicher Form, und der Körper eines Guru ist die Ikone der Gottheit.

Der Schüler hat die Aufgabe, den Guru seiner Wahl genau zu prüfen, er muss also erkennen, ob der Guru authentisch ist. Dafür gibt es intellektuelle Kriterien, Kriterien der Meditationspraxis und solche des allgemeinen sozialen Verhaltens. Die klassischen Texte geben vor allem folgende Merkmale an, die einen echten Guru auszeichnen:

Intellektuelle Kriterien:

- Er muss viele Schriften (Tantras) kennen.
- Er muss in der Lage sein, Zweifel aufzulösen.
- Er muss alle Wissenschaften (*shastra*) beherrschen.
- Er muss den Veda und seine Bedeutung kennen.

Kriterien der Meditationspraxis:

- Er muss die Yogapraxis durch eigene unablässige Übung beherrschen.
- Er muss an das Herz Gottes rühren.
- Er muss völlig im Geist des Göttlichen versunken sein (*adhyatmavyakula*).

Kriterien des allgemeinen Verhaltens:

- Er muss den Schülern gegenüber freundlich sein.
- Er darf spirituelle Lehren nicht verkaufen oder Geld nehmen.
- Er muss zwischen geeigneten und ungeeigneten Schülern unterscheiden können.
- Er muss einen untadligen Lebenswandel führen.

An diesen Kriterien ist nicht zu rütteln, und sie sind auch heute Beurteilungsmaßstab für Lehrer, Höherstehende, Führungspersönlichkeiten. Der »fürsorgliche Führer« (Sudhir Kakar) ist dann auch in Wirtschaftsunternehmen und politischen Organisationen die autokratische (nicht autoritäre) Leitfigur, an der sich die indische Gesellschaft orientiert. Ein inflationäres Ich aber, das viele Pseudo-Gurus auch im gegenwärtigen Indien kennzeichnet, ist sicheres Anzeichen dafür, dass es sich im Sinne der indischen Tradition nicht um einen echten und geistig erwachten Guru handelt.

Es ist einer der wichtigsten Grundsätze der gesamten indischen Tradition, dass meditative Übung den Menschen real verändert. »Wie einer handelt und wie einer geht, so wird er« (Brihadaranyaka Upanishad 4,4,5). Womit man sich identifiziert, dazu wird man. »Ein Mensch wird so wie jene, mit denen er spricht, denen er dient, denen er gleichtun möchte«, heißt es im Mahabharata (5,36,13). Was schon im alltäglichen Leben gilt, wird verstärkt durch die Konzentration und Bündelung aller Bewusstseinskräfte auf ein Objekt, wie man es in der Meditation praktiziert. Wer also Gott meditiert, wird von göttlichen Eigenschaften überformt. Ob er mit Gott identisch wird oder vom Göttlichen überformt wird, ist auch in Indien Gegenstand des Disputs.

Der Guru versteht sich als Kanal des Göttlichen, auch dann, wenn er seinen Wesensgrund letztlich mit dem Göttlichen identifiziert. Guru wird man entweder dadurch, dass man sich einem langen Training durch einen anderen Guru unterzogen hat, oder dadurch, dass sich spontan eine Anhängerschaft um einen Erleuchteten versammelt, Hütten baut und so allmählich ein Ashram entsteht. Beide Wege schließen einander nicht aus.

Im heutigen Indien kann man drei Typen von Gurus unterscheiden, wobei eine soziologische Analyse vermutlich noch detailliertere Differenzierungen erbringen würde:

- Gurus, die völlig im Verborgenen leben und in traditioneller Weise Familien seelsorgerlich beraten, oft selbst ein Familienleben führen und in jeder Weise authentisch zu sein bemüht sind
- Wundertäter, die psychische Kräfte (*siddhi*) benutzen, um eine große Anhängerschaft um sich zu scharen; die in die Medien gehen, gelegentlich auch sozial engagiert sind, nicht selten aber durch Geld und Ruhm korrumpiert werden
- Gurus, die oft aus säkularen Berufen kommen und eine Verbindung der traditionellen hinduistischen Ideale mit der Herausforderung der Moderne anstreben; die lehren, damit im indischen Säkularisierungsprozess die Kenntnis der geistigen Tradition nicht untergeht

Hindu-Nationalismus und flexibler Hinduismus

Als Antwort auf die Modernisierung bildet sich in Indien ein nationalistisch motivierter religiöser Aktivismus heraus, der traditionelle religiöse Strukturen umformt. Die Bewegung ist lose organisiert im *Sangh Parivar*, wobei der organisatorisch straff geführte *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS) den Kern bildet. Die Wurzeln des religiös begründeten Nationalismus sind in den nationalistischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts zu suchen, namentlich im *Arya Samaj*, der die kulturellen Kräfte der indischen Kultur als Mittel des Widerstands gegen die britische Kolonialherrschaft und das missionarische Christentum mobilisierte. Der RSS erhielt besonders in den 80er und 90er Jahren des 20. Jahrhunderts Zulauf, und es ist kein Zufall, dass dies zeitgleich zur ökonomischen Liberalisierung Indiens verläuft: Religion als Antwort auf die Verunsicherungen durch die Globalisierung, wie es auch anderorts in der Welt zu beobachten ist.

Der indische Psychoanalytiker und Sozialkritiker Sudhir Kakar weist darauf hin, dass sich der Hindu-Nationalist darum bemüht, Identität in einer sich wandelnden Welt durch Rückgriff auf eine neu konstruierte Vergangenheit zu erzeugen. Zum einen ruft er dazu auf, die Familienatmosphäre frei von »kultureller Verschmutzung« zu halten. Da er die Invasion westlicher Werte als Zerstörungswerk von Kräften betrachtet, die erpicht darauf sind, Indien zu schwächen, will er Indien kulturell-religiös »rein« halten, d.h. von fremden Elementen reinigen bzw. neu gestalten. Gleichzeitig aber muss sich der Hindu-Nationalist auf die traditionelle Toleranz und religiöse Offenheit des Hinduismus berufen, denn diese Werte sind das spezifisch indische Religionsgut, das die Überlegenheit der indischen Religionskultur gegenüber Islam und Christentum anzeige. Diese »hinduistischen Werte« aber fördern einen integrierenden Habitus, der weniger zu markanten Abgrenzungen taugt. Genau in dieser Spannung liegt die Religionsdynamik im gegenwärtigen Indien.

Dabei werden auch traditionelle Glaubensvorstellungen neu gedeutet, um Kasten und lokal organisierte Hindu-Gemeinschaften zu einer Einheit zu führen. Damit werden sie politisch-kulturell attraktiv und können der technologischen Massenkultur entgegentreten, um Identität zu schaffen. Das Fernsehen spielt dabei eine wichtige Rolle. Es produzierte mythologische Serien-Verfilmungen des *Ramayana-Epos*, das bei seiner Erstausstrahlung 1987 in ganz Indien die höchsten jemals verbuchten Einschaltquoten erreichte. Verfilmungen des Epos *Mahabharata* folgten und schufen eine geradezu pan-indische Identität im neu gedeuteten oder sogar neu konstruierten Mythos einer »goldenen Vergangenheit«. Dass dies politische Konsequenzen hatte und zur Ausgrenzung der Muslime

führen konnte, zeigten die Reaktionen um die Moschee bzw. den Tempel über dem angeblichen Geburtsort des Gottes Rama in Ayodhya in den 90er Jahren.

Der Hindu-Nationalismus homogenisiert die Vielfalt und Widersprüchlichkeit von Mythen, Symbolen und der indischen Götterwelt zu einer einheitlichen nationalen Identität, die sich als *Hindutva*, Hindu-Sein, begreift. Als Hindu gilt jeder, dessen Glaube innerhalb der Grenzen des traditionellen Indiens seinen Ursprung hat, was Buddhisten, Jains und Sikhs mit einschließt, Christen und Muslime hingegen ausschließt. Missionierung durch diese »fremden Religionen« wird abgelehnt und militant bekämpft – bis hin zu Mord und Brandschatzung von Kultgebäuden der Muslime und Christen.

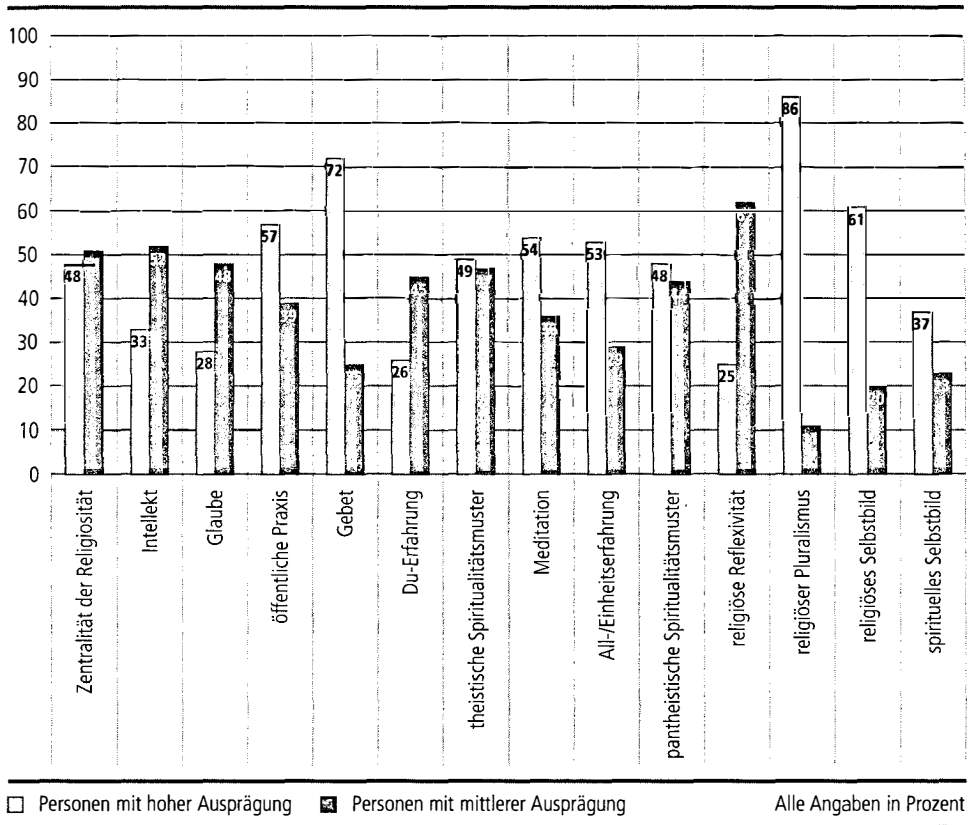
Der Hindu-Nationalismus konstruiert ein traditionalistisches hinduistisches Rollenbild und kultiviert die Angst vor kultureller Überfremdung, beruft sich aber andererseits auf die hinduistische Religion und Kultur der Toleranz und Universalität. Daraus folgt, dass andere Wertvorstellungen als die eigenen so gedeutet werden, dass sie zum Spezialfall des *einen* Hindu *dharma* werden, der fremde Glaube wird als Teil des eigenen interpretiert. In diesem Sinne können Militanz und Ausgleich, Ausgrenzung und Toleranz gleichsam wirksam werden, und die gegenwärtige Szene der Religionsentwicklungen Indiens ist tatsächlich durch dieses komplexe Spannungsfeld gut gekennzeichnet.

Die Tradition der Toleranz und Identifikation des Verschiedenen im Sinne des »identifikatorischen Habitus« (Axel Michaels) erlauben es dem Hinduismus, einerseits traditionalistisch, andererseits äußerst flexibel bei der Gestaltung moderner Religionskultur zu agieren, ganz besonders bei der Adaption moderner Medien, Interpretationsmuster und Ritualisierungen des Alltagslebens.

Über die Ergebnisse des Religionsmonitors

- Das großstädtische Milieu unterscheidet sich nach wie vor erheblich vom dörflichen Milieu. Obgleich die Mittelschicht wächst – Schätzungen gehen meist von etwa 300 Millionen aus –, ist dies die Minderheit. Auch die Art der Religionsbindung ist in beiden Milieus unterschiedlich: Wenn sich 99 Prozent der Bevölkerung als religiös betrachten, bedeutet dies im sozialpsychologischen Sinn Unterschiedliches. Das urbane Milieu Indiens hat eine atheistic philosophische Tradition und verfügt über moderne humanistisch-atheistische Organisationen sowie zwei relativ starke politisch aktive kommunistische Bewegungen (Bengalen, Kerala). Dass hier keine Abgrenzung von der Religion notiert wird, hängt mit den erwähnten grundlegend anderen Deutungsmustern von Religion zusammen, als dies in Europa der Fall ist.
- Aufgrund der starken Basis der »Mystik« (individuelle Identifikation mit der jeweiligen Gottheit) in der indischen Gesellschaft (einschließlich der Muslime) und der Verehrung von charismatischen Guru-Figuren werden zwar formale Religionszugehörigkeiten zu bestimmten Überlieferungssträngen (*sampradayas*), die als »Sekten« nur sehr missverständlich bezeichnet sind, nicht aufgelöst; im Kult und der »religiösen Erfahrung« aber gibt es eine große Offenheit für Hybridbildungen, die bewusst gemacht werden können oder auch nicht. Als interessantes Beispiel seien hier nicht nur die muslimisch-hinduistischen Hybridbildungen bei der Verehrung von »Heiligengräbern« erwähnt, sondern auch die sogenannte »Non-baptized Believers in Christ« (NBBC), zu denen in den Großstädten Südindiens bis zu zehn Prozent der Bevölkerung gehören könnten (so zumindest eine Umfrage in den 80er Jahren in Madras, heute Chennai).
- Dass nach dem Religionsmonitor für individuelle Religionspraxis das Beten häufiger als die Meditation genannt wird (79 % beten täglich, 56 % meditieren täglich), entspricht der Erwartung, weil beide traditionell als Stufen eines Fortschreitens gewertet sind (Meditation gilt als wesentlich anspruchsvoller); das Ritualverhalten entspricht der religiösen Struktur. Insofern Ritual und Gebet ziemlich gleichwertig gemessen werden, kann gefolgert werden, dass die Individualisierung im religiösen Verhalten nicht sehr weit ausgeprägt ist, und dies wird sich vermutlich in absehbarer Zukunft kaum ändern.
- Nicht überraschend ist die sehr hohe Marge der aktiven Auseinandersetzung mit Religion von über 70 Prozent. Dies ist (im Unterschied zum standardisierten Ritualverhalten) typisch für die gesamte indische Religionsgeschichte, soweit wir sie kennen. Erstaunlich hingegen ist die geringe Ak-

Abbildung 1: Religiöse Intensität in Indien



zeptanz der Astrologie (35 %), da in Indien traditionell jede individuelle und kollektive Unternehmung (von der Namensgebung über das Reisen bis zum Hochzeitstermin) von astrologischen Parametern abhängig gemacht wird. Dies könnte (im urbanen Milieu) eine Folge moderner Bildung sein, die Astrologie als »rückständig« konnotiert.

- Überraschend ist die geringe Bedeutung (47 %) der »Erwartung eines Lebens nach dem Tod«. Ob auch dies eine Folge der modernen Bildung ist oder ob es sich um einen Trend im urbanen Milieu handelt, ist hier nicht zu entscheiden. Vielleicht handelt es sich auch um ein Zufallsergebnis.
- Die hohe Auswirkung der Religion auf alle alltäglichen Lebensbereiche (besonders auf die Erziehung) ist in traditionell bestimmten Gesellschaften zu erwarten. Dass dies auch auf das sozial und bildungsmäßig sowie religiös hoch differenzierte Indien zutrifft, ist erstaunlich. Bedeutet dies, dass auch die Migration – die seit dem ökonomischen Aufbruch der 90er Jahre dras-

tisch zugenommen hat – hier keine Veränderung bewirkt, oder ist es zu früh, dieses Problem in den Blick nehmen zu können?

- Bezeichnend für die indischen Religionen ist, dass das jeweilige Gottesbild eher positiv besetzt und von Ehrfurcht, nicht von Schuld geprägt ist. Hier wäre es interessant zu erfahren, ob dies anders ist im dörflichen Milieu, wo apotropäische Riten eine wesentlich größere Rolle spielen als im Milieu der Tempelkulte. Auch dass im Gottesbild Energie und Macht gegenüber dem Personal eine Rolle spielen, ist in den indischen Sprachen abgebildet, wobei das Personale aber in transpersonaler Form (*via eminentiae*) durchaus zentral ist.
- Nicht überraschend sind auch der hohe Wert religiöser Toleranz und der geringe Drang zur Missionierung – dies sind klassische Merkmale des Hinduismus. Allerdings müsste hier religionsspezifisch ermittelt werden.
- Anders als in den (anhaltenden) langen Auseinandersetzungen zwischen Wissenschaft und christlicher Religion ist das naturwissenschaftliche Weltbild (Evolutionstheorie) völlig vereinbar mit den Grundmustern der hinduistischen Weltanschauung. Diese Selbstwahrnehmung bei einer sehr hohen Zahl der (gebildeten) Hindus dürfte wesentlich dazu beitragen, dass in den urbanen Milieus Indiens die Religion offensichtlich in keiner Weise gefährdet ist und der Hinduismus – wie im Übrigen auch der Buddhismus – hier eines seiner stärksten Potenziale für die Religionsentwicklung in der Zukunft hat.

Literatur

- Ayrookuzhiel, Abraham. *The Sacred in Popular Hinduism*. Madras 1983.
- Brück, Michael von. *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*. München 1987.
- Brück, Michael von. *Bhagavad Gita*. Frankfurt am Main 2007.
- Brück, Michael von. *Einführung in den Buddhismus*. Frankfurt am Main 2007.
- Kakar, Sudhir und Katharina. *Die Inder. Porträt einer Gesellschaft*. München 2006.
- Michaels, Axel. *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München 1998.
- Panikkar, Raymondo. »The Law of Karma and Historical Dimension of Man«. *Myth, Faith and Hermeneutics*. Hrsg. Raymondo Panikkar. New York 1979. 362–389.