

Michael von Brück

Zwischen Zentralisierung und Pluralität

Traditionsunbrüche in Indien

Die gegenwärtigen geschichtlichen Prozesse in Indien sind, wie in anderen Regionen der Erde auch, wesentlich geprägt von dem Widerspruch zwischen Zentralisierung und Pluralität. Zentralisierung bedeutet Konzentration von Macht, Kontrolle, Vereinfachung komplexer Zusammenhänge und Scheinlösung von Problemen. Pluralität bezeichnet das Zusammenwirken unterschiedlicher Faktoren, gegenseitige Interdependenz, Komplexität und das Auseinanderstreben in immer kleinere Identitäten und Geltungsansprüche. Der indische säkulare *Nationalismus*, seit dem 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 offenbart den Widerspruch: *Einerseits* definiert sich Indien als säkularer Staat, d.h., der Staat ist neutral gegenüber den Religionen und schützt ihre Rechte, 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, d.h. vor allem durch ein den Traditionen entsprechendes, für die einzelnen Religionen geltendes Ehe- und Erbrecht sowie Quotierungen beim Zugang zu politischer

Macht, Staatsämtern und Bildung. Angesichts der Modernisierung, Urbanisierung und Migration sowie der materiellen Umverteilung – Verarmung oder Bereicherung – für große Teile der Bevölkerung im Zuge der Industrialisierung und der Umverteilung des Landes durch mehrere Bodenreformen und einer rasanten kulturellen Umwälzung vor allem für die urbane Mittelklasse (die Mehrheit der indischen Landbevölkerung ist weniger betroffen) ergeben sich Konflikte, die sich auch und gerade am Thema »Religion« entzünden bzw. entladen. Die indischen religiösen Traditionsunbrüche betreffen weniger Dogmen oder religiös legitimierte Ideologien als Umorientierungen von traditionellen Identitäten, Neuinterpretationen 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?

Um diese Prozesse genauer verstehen zu können, wäre eine sehr detaillierte Geschichte der einzelnen religiösen Traditionen in Indien zu erstellen, vor allem aber müßten die je nach politischem Interesse sich wandelnden und differierenden *Geschichtsbilder* der Religionen in Indien aufeinander bezogen werden. Weil dies hier nicht möglich ist, möchte ich einige allgemeine Reflexionen zur Problematik der *Identitätsbildung* voranstellen, um dann an zwei ausgewählten zentralen Problemkreisen den Um- und Abbruch traditioneller Denk- und Verhaltensweisen zu demonstrieren. Erst dann könnte (in diesem Aufsatz nur andeutungsweise) schließlich gefragt werden, wie sich indische religiöse Traditionen neu formieren, um ihre jeweilige Identität im Rahmen einer – sehr kontrovers verstandenen – nationalen Identität zu affirmieren.

1 Identitätsbildung: Das Andere und das Fremde

Religionen und Kulturen unterliegen als geschichtliche Erscheinungen Wandlungsprozessen, die kontinuierlich oder sprunghaft sein können. Die sozialen Träger solcher Prozesse wechseln entsprechend politischen oder allgemeinen kulturmorphologischen Gegebenheiten. Die Muster sozialer Interaktion sind dabei unüberschaubar komplex, und auch das Auge des aus der Distanz betrachtenden Historikers vermag nur, bestimmte Grunddaten zu isolieren, wobei die Auswahl wiederum von vorgeprägten Fragestellungen geleitet wird. Ob wir es also mit Wandlungen, Abbrüchen oder kontinuierlichen Entwicklungen von Traditionen zu tun haben, hängt von

einer Krieriologie ab, deren terminologische Varianten wesentlich flexibel sind.

Die Traditionsbildung in den Kulturen ist ein Prozeß der Selbstidentifikation. Menschliches Handeln zielt gewiß nicht allein auf die Herstellung und Aneignung materieller oder geistiger Produkte, sondern ist auch Selbstvergewisserung, die durch Identitätsstreben verwirklicht wird. In der individuellen Entwicklung wird die symbiotische Einheit mit der Mutter zerbrochen, das Ich entwickelt sich in der Entdeckung des Anderen, das es herbeirufen und auch manipulieren kann. Das Individuum bedarf später der Zugehörigkeit zu einer Gruppe, auch das »Wir«-Gefühl (einschließlich sprachlicher und mentaler Konsistenz) entwickelt sich in Aneignung und Abgrenzung zugleich, d. h., »wir« steht »den anderen« gegenüber. Die Gruppe wird durch Verallgemeinerung von Merkmalen als Einheit einer relativ stabilen Struktur begriffen. Diese Struktur ist nicht nur von kognitiven Elementen geprägt, sondern vor allem von affektiven Bewertungen besetzt.

Es kommt aber noch ein wesentlicher Faktor hinzu: Das als das »Anderere« erlebte Gegenüber ist in hohem Grade der eigene Schatten, d. h. die verdrängten und nicht verwirklichten Realitätsbereiche des eigenen Wesens. Diese Verdrängung kann aus der individuellen Biographie herrühren oder aus der Diskrepanz eigener Ansprüche zu den geltenden Kulturstandards. Das Andere als das Verdrängte wird um so heftiger abgelehnt, je näher es den eigenen Potentialen liegt.

Um die Identifikation und Kommunikation zu vereinfachen, wird oft *ein* Merkmal verabsolutiert, d. h., *der* Deutsche, *der* Jude, *der* Muslim soll dann *diese* spezifische Eigenart aufweisen. Kulturelle bzw. religiöse Identität vermittelt sich in der Akzeptanz von solchen oft vereinfacht wahrgenommenen Kulturstandards, die als solche nur erscheinen können, wenn das jeweils Eigene als different von der Praxis der anderen erfahren wird, d. h., Identifikation geschieht durch Abgrenzung. Das Andere ist damit Quelle der Selbsterkenntnis und Selbstbejahung – man weiß, wer man ist, wenn man zu sagen vermag, wer man nicht ist oder nicht sein möchte. Soziale oder religiöse Urteile sehen den Anderen durch die »Brille« dieser Selbstvergewisserung, und der ganze Prozeß kann als reziproke Identitätsbildung begriffen werden.

Das Andere wird nun unter zwei Bedingungen zum »Fremden«:

- a) wenn grundsätzlich ein Verstehen von Merkmalen oder Eigenschaften nicht möglich ist, weil kontrastierende oder analoge Korrespondenzerfahrungen in der eigenen Sozialisation fehlen,
- b) wenn aus individuell bedingten oder durch politische Konstellationen

tionen hervorgerufenen Gründen das Andere kraft seiner Faszination oder seines Machtanspruchs nicht mehr stabilisierend, sondern bedrohlich für die eigene Identität erlebt wird, weshalb dann das Andere ausgegrenzt werden soll.

Das Fremde oder der Fremde erscheint in Mythen und Erzählungen in der Religionsgeschichte sehr häufig als ambivalenter Gast, der unversehens anklopft und sich später als Gottheit offenbart. Es ist dies das Motiv des ambivalenten *Anderen*: Es ist unheimlich, d.h., es fordert den Menschen heraus, aus sich herauszugehen oder über sich hinauszuwachsen, seine eigene Identität zu übersteigen und sich der neuen Situation als gewachsen zu erweisen oder auch nicht. Gelingt es nicht, das Fremde als zu realisierende Möglichkeit des Eigenen anzunehmen, d.h. »Gott« gebührend zu empfangen, erweist sich der/das Fremde als zerstörerisch und entpuppt sich als die eigene Verdammung, d.h., es ist zum Feind geworden.

Das Fremde aber wird zum »Feind«, wenn das Andere nicht als Chance begriffen wird, sondern wenn sich das Subjekt abgrenzen zu müssen glaubt bzw. wenn umgekehrt das/der Andere sich der oben beschriebenen individuellen oder kollektiven Manipulation widersetzt und mit Gegenprojektionen reagiert. Zur Stabilisierung der eigenen Zusammengehörigkeit von Gruppen werden dann Feindbilder konstruiert, die eine Eigendynamik im oben angedeuteten reziproken Sinn gewinnen, d.h., unter dem Wahrnehmungsmuster des Feindbildes nimmt man genau das wahr, was man wahrnehmen will, um die eigene Identität zu stabilisieren, die durch den Übergang des Anderen zum Fremden bedroht worden war.

Der Prozeß ist in der Geschichte wesentlich komplexer, als ich es hier beschreiben konnte, weil

1. in einer Religion, Kultur oder Nation verschiedene Identitäten einander überlagern und in unterschiedlichen Bezugssystemen dominierend werden. Außerdem ist

2. die Destabilisierung von kulturellen Identitäten nicht nur durch das Zusammentreffen mit dem Anderen ausgelöst, sondern durch die innere Dynamik einer Gesellschaft veranlaßt, seit etwa 150 Jahren vor allem durch die technologischen Revolutionen, die Kommunikationskomplexe geschaffen haben, mit denen das *psychologische* Stabilitätsverlangen in bezug auf Identität nicht Schritt halten kann.

Überlagerung von Identitäten: Jede soziale Gruppe ist eine abgegrenzte Einheit, sie ist aber offen und partizipiert an einer weiter definierten Gruppe, so daß Identitäten nach obigem Muster wechselseitig stabilisiert werden. Wird diese Stabilisierung nicht mehr geleistet, brechen die einzelnen Identitäten auseinander. Seit etwa 200 Jah-

ren sind die Nationalstaaten als *de facto* übergreifende Identitäten wichtige Stabilisatoren kultureller Identität geworden. Das war im religiös relativ homogenen Heiligen Römischen Reich nicht so, und auch die klassischen indischen Gesellschaften haben, wie wir noch zeigen werden, den Nationalstaatsgedanken nicht ausgebildet. Alle noch weiter greifenden Identitäten (Menschheitsfamilie, Weltregierung, UNO) haben noch kein machtpolitisch reales Identitätsmuster gewinnen können. Ganz besonders muß gesehen werden, daß es auch eine Überlagerung von Unterdrückungs-Identitäten gibt – der im Beruf Unterdrückte wird in der Familie der Unterdrückter, die marginalisierte religiöse Minorität reagiert repressiv gegen ihre eigenen Reformen oder Dissidenten usw. Jede nationale Identität wird aber gestützt oder unterlaufen von regionalen Identitäten (Region, Clan, Kaste, Konfession usw.). Das Gewicht einer Identität hängt jeweils ab von dem anderen, dem gegenüber Stabilisierung erreicht werden soll: Innerhalb Deutschlands identifiziert sich der Bayer als solcher, innerhalb Europas eher als Deutscher, auf den Fiji-Inseln vermutlich als Europäer usw. Die Probe aufs Exempel ist das Kommunikationsverlangen, das ein Reisender spontan gegenüber einem Fremden verspürt, wenn er in einer anderen Umgebung ist – man spricht »seinesgleichen« an. Kompliziert wird die Sache dadurch, daß z.B. konfessionelle Identitäten die regionalen überlagern und in modernen Industriegesellschaften aufgrund der hohen Migrationsrate klassische »parochiale« Identitätsstrukturen zerbrechen. Das ist im übrigen eines der Hauptprobleme nicht nur der Kirchen in Europa, sondern auch der Hindus und Muslime in Indien.

2 Indien

Wir wollen die allgemeinen Bemerkungen nun am Beispiel der Traditionsverschiebungen in Indien untersuchen. Dabei möchte ich zwei Aspekte unterscheiden, die allerdings eng miteinander zusammenhängen: 1. das Problem der Modernisierung der Gesellschaft seit etwa Anfang des 19. Jahrhunderts; 2. das Problem der nationalen Identität nach der Unabhängigkeit und Teilung Indiens 1947.

2.1 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 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 wird verklärt, Brahmanen allein sollen aber nicht die Hüter der heiligen Ordnung sein. Durch eine Re-Konversionszeremonie können mittels Reinigung (*suddhi*) Christen und Muslime rückkonvertieren. 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.¹ Dayananda selbst hatte in frühen Äußerungen die geographische Grenze 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 aufgäben. Kaste erscheint hier als wesentlicher Faktor der Hindu-Identität.² 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. Zwi-

schen diesen beiden Optionen der Neuinterpretation von Tradition sind bis heute in Indien die religiös-nationalen Reformbewegungen angesiedelt.³ Dabei zeigt sich, daß der Hinduismus nicht durch den abendländischen 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 fundamentalen Umbruch: der Bewegung von einer restaurativ-mythischen Geschichtsbetrachtung zu einem *evolutionistischen Zeitverständnis*. An dieser Stelle scheint mir der tiefste Umbruch von Tradition in Indien stattzufinden!

Daß dies so ist, erweist sich an der Frage, was denn die Einheit der religiösen Traditionen Indiens sei, die mit der Fremdbezeichnung »Hinduismus« (eine oder mehrere Religionen?) ideologisch brauchbar, wissenschaftlich aber unzulänglich beschrieben wird. Man kann fünf gemeinsame Elemente finden,⁴ die den einheimischen indischen religiösen Überlieferungen eigen sind oder zumindest 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.

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, wengleich 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. Nach allgemein hinduistischen Vorstellungen werden vier Weltzeitalter unterschieden, die durch periodisch degenerierende Qualität differieren. 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 ein Viertel der ursprünglichen Güte der Schöpfung übriggeblieben 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 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 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 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 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. Die Kritik der Jugend an der Religion hat meist weniger theoretisch-philosophische Ursachen, sondern ist in dieser Diskrepanz der sozialen Praxis begründet, d.h., in der sozialen Abgrenzung, unter der das/der Andere nach unseren im ersten Teil angestellten Betrachtungen »unrein«, d. h. zum Fremden wird.

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 veröffentlichte Mahatma Gandhi sein erstes Buch, »Hind swaraj – Indian Home Rule«. 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« titulierte, zum »Vater 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)?

2.1.1 Mahatma Gandhis Hind Swaraj

Beginnen wir, indem wir fragen, was Gandhi in jener programmatischen Schrift von 1909 vorgetragen hatte:

- »1. Es gibt keine unüberwindliche Schranke zwischen Ost und West.
2. So etwas wie eine westliche oder eine europäische Zivilisation gibt es nicht, sondern es gibt nur diese moderne Zivilisation, die rein materialistisch ist.

3. 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.
4. Es ist nicht das britische Volk, das Indien regiert, sondern es ist diese moderne Zivilisation – durch ihre Eisenbahnen, ihren Telegraphen, ihr Telephon und alle anderen Erfindungen, die als Triumph der Zivilisation gepriesen werden.
5. Bombay, Calcutta und die anderen Großstädte Indiens sind wahre Pestbeulen des Landes.
6. Wenn die britische Herrschaft morgen durch eine indische Herrschaft ersetzt würde, die auf diesen modernen Methoden aufbaut, dann wäre Indien um kein Haar besser, außer daß es etwas von dem Geld, das nun nach England fließt, zurückbehalten könnte, aber Indien wäre dann nur ein zweit- oder fünftrangiges Land, das Europa oder Amerika nachahmt.
7. 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.
8. Es ist einfach eine Unverschämtheit, wenn irgendein Mensch oder eine Gruppe von Menschen heute die Reform der ganzen Welt beginnen oder ins Auge fassen wollte. Mit den künstlichen und verrückten Mitteln von ›Bewegungen‹ dies zu versuchen, hieße das Unmögliche wollen.
9. Eine Vermehrung des materiellen Wohlstandes – das soll einmal grundsätzlich festgestellt sein – bewirkt in gar keiner Weise ein echtes moralisches Wachstum.
10. Die medizinische Wissenschaft ist das konzentrierte Wesen der schwarzen Magie. Quacksalberei steht unendlich hoch über dem, was heute als ›hohe medizinische Schule‹ paradiert.
11. Spitäler sind die Instrumente des Teufels, die er benutzt, um die Herrschaft über sein Reich aufrechtzuerhalten. Sie verewigen Laster, Elend, Erniedrigungen und wirkliche Sklaverei. Ich muß wirklich ganz von Sinnen gewesen sein, daß ich daran dachte, eine medizinische Ausbildung zu erwerben. Für mich wäre es eine Sünde, mich in irgendeiner Weise an den Greueln zu beteiligen, die in den Krankenhäusern vor sich gehen. Wenn es keine Krankenhäuser für Geschlechtskrankheiten oder Auszehrung gäbe, würde es auch weniger Auszehrung und sexuelle Laster geben.

12. Indiens Heil besteht darin, all das aufzugeben, was es in den letzten fünfzig Jahren gelernt hat: Eisenbahn, Telegraph, Krankenhäuser, Mediziner – all das hat zu verschwinden, und die sogenannten oberen Klassen müssen lernen, bewußt, religiös und überlegt das einfache Leben eines Bauern zu leben, in dem Bewußtsein, daß dies ein Leben ist, das echtes Glück schenkt.

13. Indien soll keine maschinengewebten Kleider tragen, gleichgültig, ob diese aus europäischen oder indischen Fabriken kommen.

14. England kann Indien helfen, dies zu tun, und so kann es seine Herrschaft über Indien rechtfertigen. Es scheinen heute in England viele Leute ähnlich zu denken.

15. Die alten Weisen zeigten echte Einsicht in die Ordnung der Gesellschaft, als sie die materiellen Güter der Leute beschränkten. Der primitive Pflug, den es vielleicht seit fünftausend Jahren gibt, ist der Pflug des heutigen Bauern. Darin liegt die Rettung. Unter solchen Verhältnissen leben die Leute lange, und sie leben in verhältnismäßig viel größerem Frieden, als ihn Europa hatte, nachdem es die moderne Betriebsamkeit angenommen hatte. Ich fühle, daß jeder erleuchtete Mensch, bestimmt jeder Engländer, diese Wahrheit lernen und befolgen kann, wenn er nur will.«

Natürlich formuliert der Mahatma hier eine extreme Position, und seine Ablehnung der modernen Medizin etwa, die mit dem selbstauferlegten Askese-Ideal zusammenhängt, wird heute kaum jemand nachvollziehen können. Gandhi stellt aber die klassischen 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. Für unsere Frage nach der Transformation von Traditionen oder dem Traditionsabbruch sind einige Gesichtspunkte lehrreich:

Ungleichzeitigkeiten der Entwicklung

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. Diese Veränderung ist der eigentliche Traditionsabbruch. Europa habe ihn partiell schon hinter sich, Indien habe ihn vor sich, wenn es nicht den Prinzipien von *svadeshi* und *svaraj*, d. h.

ökonomischer und politischer Selbständigkeit, verpflichtet werde. Religiösen Pluralismus, d. h. kultische und doktrinelles 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.

Machtausübung durch technologische Mittel

Es sind nicht eigentlich die Nationalstaaten mit ihren militärischen Mitteln, die anderen Völkern ihre Herrschaft aufzwingen und deren Tradition verändern bzw. zerstören, sondern der moderne technologische Komplex. Besonders die Medizin ermöglicht die Veränderung traditioneller Verhaltensweisen (in bezug auf Sexualität und Familie, aber auch Speisegewohnheiten usw.), und die modernen Kommunikationsmittel verändern die traditionale Welt ohnehin.

Zurück zu geeigneter Technologie

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. Eine antiurbane Politik der Entwicklung des Dorfes mit Kleinbetrieben und dezentralisierter Verwaltung ist das Gebot der Stunde, um die Freiheit und Würde eines Lebens in seelischem wie äußerem Frieden ohne neue (ökonomische) Abhängigkeiten zu ermöglichen.

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.⁶ Er leitete daraus sein Prinzip von *satyagraha* ab, das zwar zivilen Ungehorsam ermöglichte, nie aber direkte Gewaltanwendung oder Unangemessenheit 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 Gita 1,37ff. zum Ausdruck: Arjuna will den gerechten Krieg nicht führen, weil die Gegner seine Verwandten sind. Die Kastspflicht 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 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.

2.1.2 Ambedkars Sozialreform und Konversion

Gandhis Reformprogramm könnte im sozialpolitischen Sinn als Mittelweg zwischen (hinduistischer) Tradition und (westlicher) Moderne begriffen werden. Nicht nur in den restaurativ-brahmanischen Kreisen, aus denen sein Mörder kam, erwuchs ihm Opposition, sondern auch von den Kastenlosen selbst, die den Hinduismus nicht mehr für reformierbar hielten, weil seine Identität an der Aufhebung der Kastenschranken zerbrochen wäre.

Für Gandhi war die Unberührbarkeit ein Krebsgeschwür des Hinduismus, die nichts mit der vernünftigen Kasteneinteilung der vedischen Tradition gemein habe. Der kastenlose Bhimrao Ramji Ambedkar (1891–1956) teilte zunächst diese Position, wandte sich aber Anfang der 30er Jahre dieses Jahrhunderts aus Frustration über die Reformunwilligkeit der Kastenhindus davon ab und argumentierte nun mit E.V.R. Periyar ganz anders. Beide trennten das Problem der Unberührbarkeit nicht vom Kastenwesen, mit dem die gesamte hin-

duistische Gesellschaftsstruktur stehe und falle. Aufhebung der Unberührbarkeit wäre somit folgerichtig verbunden mit Aufgabe des Hinduismus. Periyar führte seit 1925 in Tamil Nadu eine antitheistische, ja antireligiöse Kampagne zur Befreiung und Gleichstellung der Kastenlosen durch, die den gesamten Tempelkult und die soziale Stellung der Brahmanen traf und schwächte. Er stand Ambedkar nahe, verließ aber nie formal den Hinduismus, um innerhalb der Strukturen kritisch wirken zu können.

Ambedkar kündigte bereits 1935 auf der Yeola-Konferenz an, er werde nicht als Hindu sterben. Zweimal wäre er beinahe Christ geworden, schrak aber immer wieder zurück. Acht Jahre lang führte er den Dialog mit Bischof Pickett und anderen in Bombay. Was schließlich gegen das Christentum sprach, war

1. die Tatsache, daß die Kirchen in Indien wenig soziale Verantwortung zeigten (was gewiß eine diskussionsbedürftige Einschätzung ist),
2. die Verbindung, die auch das Christentum weitestgehend mit der Kastenordnung eingegangen war,
3. das Problem, daß die Konvertierten von ihrer Familien- und Kastengemeinschaft, ja von ihrer indischen Identität überhaupt entfremdet würden.

Außerdem fürchtete Ambedkar, daß ein Übertritt Hunderttausender von Kastenlosen zum Christentum die machtpolitische Position der Kolonialmacht England stärken würde. Ambedkar wußte, daß Religion nicht nur eine Angelegenheit individueller Erfahrung oder privaten Glaubens war, sondern ein die Kultur legitimierender Code, der sich in der Sanktionierung sozialer Systeme auswirkte. Religion war somit eine Angelegenheit von höchstem nationalem und staatlichem Interesse. Weil Religion Moralität begründe, müsse sie solche Prinzipien befördern, die dem gerechten Zusammenleben verschiedener Gruppen dienlich seien. Ambedkar stellte dementsprechend Kriterien auf, nach denen die positiven religiösen Traditionen beurteilt werden müßten, und brach damit mit dem neo-hinduistischen Credo, daß alle Religionen gleich wahr seien, das für die Nationalitätsidee Indiens, wie wir oben sahen, ganz wesentlich war. Er stellte drei Kriterien auf und knüpfte damit an die rationalistische und sozialetische Interpretation des Buddhismus an, wie sie seit Anagarika Dharmapala in Sri Lanka in Auseinandersetzung mit dem Christentum im nationalen Befreiungskampf üblich geworden war:⁸ – Religion müsse der Wissenschaft und Vernunfturteilen standhalten und dürfe sich nicht auf unüberprüfbare und Herrschaftswissen begründende »Offenbarung« berufen können,

- Religion müsse Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit begründen und praktizieren,
- Religion dürfe niemals strukturelle und aufgezwungene Armut verherrlichen.

Ambedkar kam nach jahrelangen Studien zu dem Ergebnis, daß nur der Buddhismus diesen Kriterien entspreche. Wo das Christentum ähnliche Werte verbürge, sei es historisch vom Buddhismus abhängig.⁹ Außerdem habe der Buddhismus immer die Freiheit gewährt, auch lokale traditionelle Elemente in das Gesamtsystem zu integrieren, so daß er der pluralen Situation der Armen und ungebildeten Massen in Indien entspreche, was sozialgeschichtlich von größter Bedeutung sei. Ambedkar zieht historische Parallelen zur Einführung des Buddhismus durch Asoka. Er argumentiert, durch Asoka habe der Buddhismus durch die Ablehnung des Kastensystems eine sozial-emanzipatorische Kraft entfaltet, und dies sei bei der Konversion der Unberührbaren zum Buddhismus im 20. Jahrhundert nicht anders. Allerdings deutete er den Buddhismus an zwei entscheidenden Stellen auf seine eigenen Bedürfnisse hin um, und auch hier zeigt sich ein charakteristischer Traditionsbruch, der zu den Reformbestrebungen innerhalb des Hinduismus parallel verläuft:

1. *Samatha* ist ursprünglich das Bewußtseinsgleichgewicht, die Konzentration auf einen Punkt, wie sie der Mönch in der Meditation übt, und nicht soziale Gleichheit, wie Ambedkar will.

2. Ambedkar meint, daß Entsagung für den Reichen gut sein könne, was aber nicht bedeute, daß man ein sozial undifferenziertes Armutsideal predigen dürfe. Aus der spirituell-psychologischen Analyse von *trśna* im klassischen Buddhismus wird bei Ambedkar ein sozialpsychologisches Konzept.

Diese Entwicklungen erklären auch Ambedkars Einstellung zum Marxismus, dessen ökonomische Theorie er mit buddhistischer Ethik verbinden will, wobei er sich aber ausdrücklich von dem marxistisch legitimierten Gebrauch von Gewalt distanziert.

Als Ambedkar schließlich 1956 die Konversion vollzog, folgten ihm bis 1972 etwa 3,5 bis 4 Millionen Unberührbare, das sind ca. 5 % der Kastenlosen und 0,7 % der Gesamtbevölkerung Indiens. Der frühe Tod Ambedkars ist vermutlich für diese relativ geringe Zahl mitverantwortlich, denn Ambedkar selbst war längst zur Identifikationsfigur, zum Guru und zum »Heiland« (saviour), ja zu »dem bedeutendsten Inder nach dem Buddha«¹⁰ geworden. Die Konversionen konzentrierten sich hauptsächlich auf den Staat Maharashtra und dort wiederum auf die kastenlosen Mahars, die 70% der Kastenlosen in Maharashtra stellen.

Ambedkars Schlag gegen den Hinduismus ist politisch wirksam geworden und in der heutigen Dalit-Bewegung lebendig. Seit 1981 erscheint in Bangalore unter der Leitung von V.T.Rajshekar die »Dalit Voice«, die »Stimme der unterdrückten Minderheit«, die zum offenen Kampf gegen die Kastenherrschaft aufruft und vor allem die Unberührbaren auf der geistigen Linie Ambedkars organisieren möchte, wobei man sich aber zunehmend von der Gewaltlosigkeit Ambedkars absetzt. Diese Zeitschrift steht marxistisch beeinflussten und sozial engagierten Christen nahe und erfreut sich wachsenden Einflusses auf die Mittelklasse. Unter der Überschrift »Konversion zum Buddhismus hilft Dalits« schreibt die Zeitschrift im Jahre 1982:¹¹ »Bombay: Die Konversion von Dalits zum Buddhismus hat ihnen insgesamt eine neue Welt frischer Luft beschert. Dies wird deutlich vor allem bei Jugendlichen, die jene psychische Einstellung der Knechtschaft, unter der die Väter stöhnten, völlig abgeschüttelt haben. Der Neo-Buddhist hat nicht nur die irrationalen und abergläubischen Riten aufgegeben, die von Hindus praktiziert werden, sondern er hat auch eine wissenschaftliche Grundhaltung angenommen. Er hat den Hindu-Göttern abgeschworen und sie in die nächstbesten Flüsse und Brunnen geworfen. Die Nachfolger des Buddha haben heute nur noch die Bilder von Buddha und Dr. Ambedkar im Hause. Der Buddhist hat auch erniedrigende Arbeiten aufgegeben, wie z.B. den Transport von Tierkadavern, die Übermittlung von Todesbotschaften, das Sammeln von Brennmaterial für Küchen und Hochzeitsfeste der Kasten-Hindus, die Reinigung der Dorfstraßen usw. Die neue Generation, die sich der Welt des Lernens und Wissens ausgesetzt hat, ist psychologisch von ihren Gegnern unabhängig geworden, und zwar in der Stadt ebenso wie auf dem Lande. Die mit intellektueller Ausbildung verbundene Konversion hat eine Klasse von Schriftstellern hervorgebracht, deren Beitrag zur Marathi-Literatur bedeutend ist.«

Die gegenwärtige herrschende Klasse der Hindus sei, so »Dalit Voice«, noch viel repressiver als das britisch-christliche System, weshalb heute – anders als zu Ambedkars Zeiten – das Bündnis zwischen Unberührbaren und Christen zu suchen sei. Interreligiöser Dialog habe hier ganz und gar politisch-soziale Funktionen.

So hielt V.T. Rajshekar vor der Christian Conference of Asia 1982 eine Rede, in der er den Christen bescheinigte, sie hätten einen wichtigen Beitrag zur Bewußtwerdung der Unberührbaren geleistet und sie seien die einzigen, die sich organisiert um das Problem der Apartheid vermittels des Weltkirchenrates (WCC) und der CCA kümmern.¹²

1967 wurde in London von Sangharakshita die Organisation Friends of the Western Buddhist Order gegründet, die 1979 einen indischen Zweig hervorbrachte. Seither kommen Gruppen von britischen und auch amerikanischen Buddhisten nach Indien, um unter den Neo-Buddhisten Bildung zu vermitteln, Literatur zu verbreiten und vertiefte Einsicht in den Buddhismus und seine sozialethische Interpretation durch Ambedkar zu ermöglichen. Diese »Missionare« wurden von traditionell-kirchlichen Kreisen als Provokation empfunden. Es gibt über dieses neue Phänomen kaum Studien, und auch die europäischen Buddhisten halten sich in der Öffentlichkeit zurück, um die hinduistischen RSS- oder VHP-Aktivisten bzw. die hinduistisch dominierte Polizei nicht auf den Plan zu rufen.

2.2 Das Problem der nationalen Identität

Die nationale Idee ist in Indien nicht aus der klassischen Tradition heraus gewachsen, 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 bestehe aus mehreren Nationalitäten und bedürfe daher der einigenden Fremdherrschaft, um nicht im Chaos zu versinken, rechtfertigte den britischen Kolonialismus für lange Zeit.¹³ 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 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.¹⁴ 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 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 sich stützten, als sie die nationalen Ideologien konstruierten.«¹⁵ Dabei ist die »Einheit indischer Kultur« durchaus keine bloße 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.¹⁶ 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 und andere 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 am Einheitsgedanken Indiens orientierte 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 schlägt Shraddhananda 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. Bis heute ist diese Konstellation geblieben, z.T. mit ähnlicher Methodik: deutlichstes Beispiel ist die Agitation um *Ramjanmabhumi*.

2.2.1 Ramjanmabhumi in Ayodhya

Wie kein anderes Ereignis hat der Sturm auf die Babri Masjid in Ayodhya durch »Hindu-Fundamentalisten« am 6. Dezember 1992 die politische und religiöse Szenerie in Indien erschüttert.¹⁷ Eine Regierung ist erschüttert worden, und alle Trends tendieren in Richtung einer Machtübernahme der für *Hindutva* argumentierenden BJP. Die Kampagne wirft ein Schlaglicht auf den Traditionsbruch im Hinduismus, der sich in den bereits aufgezeigten Faktoren schon lange angekündigt hatte. Zunächst gilt festzuhalten: Die gegenwärtigen Spannungen haben historische, religiöse und sozialpsychologische Ursachen, wobei die Ableitung religiöser Ansprüche aus der Geschichte fatalerweise immer dadurch relativiert wird, daß man immer noch weiter zurückgehen kann und dann auch nicht die Hindus, sondern die Advasis, die in Stammesgesellschaften lebenden Ureinwohner, das Erstgeburtsrecht in Indien hätten!

Zum geschichtlichen Hintergrund der Kontroverse zwischen Hindus und Muslimen

Seit dem 8. Jahrhundert gab es Einfälle arabisch-muslimischer Krieger und erste Handelsniederlassungen in Indien. Ab 1206 entstanden im Norden die ersten islamischen Sultanate, die allmählich auf den Süden ausgriffen. Das Reich der indisch-islamischen Moghulkaiser umfaßte mit Ausnahme des äußersten Südens den ganzen Subkontinent und gipfelte in dem Versuch Kaiser Akbars (1556–1605) aus staatspolitischen und religiös philosophischen Gründen hinduistische Werte und Lebensformen in das islamische Staatsgebilde zu integrieren. Es gab relative Toleranz bzw. ein geduldetes Nebeneinander der beiden Religionen. Aber der letzte Moghul-Kaiser, Aurangzeb, war ein muslimischer Glaubensfanatiker, er zerstörte das Einvernehmen, und diese Verletzung hält bis heute an. Hinduistisch-religiöse und politische Unabhängigkeitsbewegungen in dem Riesereich, die Perserfeldzüge im 18. Jahrhundert und die britische Kolonialmacht störten eine politisch solide Entwicklung. Besonders die Engländer spielten Hindus und Muslime geschickt gegeneinander aus. Im Zusammenhang mit der Unabhängigkeit führten die alten Spannungen zur Politik der Teilung durch Mohammed Ali Jinnah 1947. Es kam zu Flüchtlingsströmen und grausigen Massakern mit Hunderttausenden von Toten. Radikale Hindus (RSS, 1925 gegründet) ermordeten Gandhi, weil er den Muslimen im neo-hinduistischen Geist der Toleranz und Gewaltlosigkeit Versöhnung und eine gerechte Teilung des Staatsvermögens angeboten hatte. Pakistan ist seither ein Stachel im Fleisch des Selbstbewußtseins Indiens. Tausend Jahre Auseinandersetzung zwischen einheimischen Hindus und Muslimen prägen die Atmosphäre. Unter dem Banner nationaler Identität werden Muslime als eingedrungene »Fremde« betrachtet, die potentiell dem Erzfeind Pakistan gegenüber loyal sein könnten und denen der Staat ohnehin (vgl. Familiengesetzgebung) zu viele Sonderrechte eingeräumt habe. Ökonomische Entwicklungen kommen hinzu: Gehörten die Muslime schon immer zu den Unterschichten, was durch die starke Abwanderung der muslimischen Intelligenz und Oberschicht 1947 nach Pakistan noch verschärft wurde, so konnten in den 80er Jahren vor allem die Muslime aus Kerala einen gewissen Wohlstand dadurch erzielen, daß Zehntausende als Migranten in den Golf-Staaten Geld verdienen, das zum großen Teil nach Indien zurückfloß. Unterstützt mit solchen Geldern aus den arabischen Staaten wurden Moscheen und Koranschulen gebaut, und es kam bereits 1981 zu Massenkonversionen von Hindus zum

Islam,¹⁸ was die Hindu-Mehrheit verbitterte. Der Islam lehnt im Prinzip das Kastenwesen ab und stellt daher für unterdrückte kastenlose Hindus oft eine verlockende Alternative dar. Die BJP als politische Partei (verbündet mit dem RSS, der Gandhi ermordete) schürt seit einigen Jahren den Konflikt und stachelt den Hindu-Fundamentalismus an, eine Reaktion auch auf den islamischen und christlichen Konversions-Fundamentalismus. Der Grund: Man will politisches Kapital gewinnen und die Kongreß-Partei, die seit der Unabhängigkeit regiert und schwächer wird (Mord an Indira und Rajiv Gandhi), schlagen. Alte religiöse Differenzen werden also politisch ausgenutzt.

Ein weiterer Streitpunkt ist dieser: Der Islam ist straffer organisiert und hat mit der Scharia andere ethische Normen im Ehe- und Familienrecht. Ein trivialer Streitfall von 1978 wurde 1986 zur nationalen Identitätsfrage: Ein Ahmed Khan aus Indore hatte sich von seiner Frau Shah Bano scheiden lassen. Nach Scharia-Recht enden damit alle Verpflichtungen zur Unterhaltszahlung, die die Geschiedene einklagen wollte. Nach mehreren kompromißvollen Gerichtsurteilen verurteilte das Oberste Gericht den ehemaligen Ehemann schließlich zur Unterhaltszahlung, und zwar mit der fatalen Begründung, daß dieses Urteil dem Geist des Koran eher entspreche als die Scharia-Praxis. Damit hatte sich das »säkulare Gericht« (in den Augen der Muslime eine Hindu-Instanz) zum Interpreten der islamischen Tradition gemacht, was als Einmischung in die muslimische Identität, die von der Verfassung geschützt ist, betrachtet wurde. Aus wahltaktischen Gründen sanktionierte schließlich ein von Rajiv Gandhi verantwortes Gesetz (Muslim Womens Act von 1986) das muslimische Familien- und Erbrecht, was die Hindus erboste, weil Sonderrechte aus wahltaktischen Gründen eingeräumt würden, die die Hindus benachteiligten. Tatsächlich wird Muslimen die Polygamie erlaubt, was bei den Hindus die (statistisch nicht belegbare)¹⁹ Angst nährt, die Muslime könnten durch höhere Geburtenraten den Hindus numerisch in absehbarer Zeit gefährlich werden. Die häufige Anrufung der Gerichte in Streitfällen durch Muslime und Christen (bei der fast regelmäßigen Anfechtung von Bischofswahlen) unterminiert die Säkularität des Staates laufend und zwangsläufig, und die hier aufgezeigten Probleme sind strukturell mit einer multireligiösen Gesellschaft verbunden.

Eskalation des Konflikts

Bereits seit 1984 fordert Vishva Hindu Parishad, flankiert von RSS

und BJP, aus politischen Motiven die Befreiung von *Ramjanma Bhumī*, 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 Visnu, 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«, wie wir anfangs darlegten, 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.²⁰ Aus einem Gott himmlisch-irdischer Harmonie und Ordnung ist ein Kriegsgott geworden: Die vielfach plakatierete Parole in Ayodhya lautet: »Es ist die Pflicht eines jeden Hindu, jene zu töten, die Kühe schlachten.«²¹ Bereits 1949 waren Standbilder von Rama und Sita in der Moschee »erschieden«, was zu Auseinandersetzungen führte. Die Gerichte ordneten die Schließung der Moschee/des Tempels an, bis die Angelegenheit geklärt wäre. Aufgrund einer neuen Klage eines Hindu ordnete ein Gericht in Faizabad 1986 die Öffnung der Moschee an. Der Bericht, daß die Moschee für Hindu-*pūjas* geöffnet worden sei, führte landesweit zu hinduistischen Freudenfesten, durch die sich die Muslime provoziert sahen. Bezeichnenderweise startete VHP 1989 eine wirksame Aktion, die das Thema von Ramjanmabhumi 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.

2.2.2 Hinduistische nationale Identität?

Die Geschichte Indiens ist komplex, auch die Bestimmung des Verhältnisses zwischen unterschiedlichen religiösen 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.²² Ein solches soziales Gefüge bildet Subsysteme, die in sich weitgehend selbstgenügsam sind, solange das gemeinsame Grundprinzip der »Einkapselung« bzw. gegenseitigen Nichtbeeinflussung akzeptiert wird: So hatte die erste erobernde Kraft, der Islam, kaum irgendeinen Einfluß auf den Hinduismus, und umgekehrt. Auch die zweite Eroberung durch die Portugiesen brachte kaum kulturelle Einflüsse auf den Hinduismus mit sich. Die dritte Eroberung durch die Briten jedoch folgte einem anderen Muster: Großbritannien legitimierte sich nicht religiös und griff zunächst in keiner Weise missionarisch den Hinduismus an. Die East India Company war wirtschaftlich-merkantil interessiert, und die von ihr eingeführten Werte schienen kein direkter Angriff auf den inneren Kern hinduistischer Identität zu sein. Erst im 19. Jahrhundert öffnete sich die alte hinduistische Exklusivität – die bengalischen Reformer verstanden einen monotheistischen, sozial aufgeklärten Hinduismus als den *wahren* und *ursprünglichen*; wie weit dabei der britische Einfluß anfangs federführend war, ist umstritten. Im Verlaufe der Reformen ist der Einfluß der Ideale der Französischen Revolution und der europäischen Demokratie aber unverkennbar.

Oft gilt das Kastenwesen als das einigende Band Indiens, aber dieses Urteil ist problematisch, denn erstens sind auch Religionsgruppen, die – zumindest theoretisch – das Kastensystem ablehnen, am nationalen Aufbau beteiligt, und zweitens ist keineswegs eindeutig, was mit Kaste gemeint ist. Kaste ist kein System, sondern eine Theorie, wie das indische Sozialgefüge organisiert sein *sollte*,²³ nämlich so, daß Familien- und Gruppenbeziehungen, die für das Individuum durch Geburt vorgegeben sind, die Matrix sozialer Ordnung und sozialen Verhaltens sind, nicht individuelle Bedürfnisse und Perspektiven. Daß hier tragische Loyalitätskonflikte entstehen können, ist schon Thema der Bhagavadgita. Daß aber Kastenloyalitäten und solche eines größeren Zusammenhangs, wie der Nation, einander überlagern, ist ein neues Thema, das in der Tradition keine Parallele hat. Der moderne Nationalismus ist ja auch erst möglich geworden auf der Basis eines im Prinzip einheitlichen modernen Bildungssystems, das aber

auch wieder das indische Dilemma dokumentiert: Die gemeinsame Sprache (vor allem im höheren Bildungssektor) ist Englisch; dies ist nicht nur eine ausländische Sprache, sondern auch eine Sprache, die nur von der Oberschicht (ca. 5% der Bevölkerung) gesprochen wird. Auf nationaler Ebene spielen also die klassischen hinduistischen Tradierungsmodelle (Kult, der lokal ist; Veda-Rezitation, die den Brahmanen vorbehalten ist) kaum eine Rolle. Die linguistische Pluralität ergänzt die religiöse, und so bedarf es der Konstruktion einer nationalen Identität, die aus der Geschichte durch *Geschichtskonstruktion* legitimiert wird, was wiederum den Hinduismus selbst verändert. Die Tendenz dazu verstärkt sich, weil die »Segnungen« der säkularen Moderne (Wohlstand und Freiheit) zwar nicht ausgeblieben, aber doch zu ungleich verteilt worden sind, um als nationaler Integrationsfaktor zu genügen. Diese Enttäuschung angesichts des Projekts des Säkularismus ist der Wurzelboden für eine Neudefinition des Hinduismus, der zur nationalistischen Ideologie mutiert.

Soziale Spannungen

Ein weiteres Problem ist die Reservierung von Ausbildungsplätzen und Arbeitsplätzen im öffentlichen Dienst für die unterprivilegierten Kasten (Kastenlose) und Stämme (Scheduled Castes and Tribes). Im Prinzip ein Instrument, ausgleichende Gerechtigkeit für jahrhundertelange Unterdrückung ganzer Bevölkerungsgruppen zu schaffen, führt es in der Praxis zu vier Problemen: Kastenbewußtsein und -abgrenzungen werden zementiert, in Handel oder Industrie wohlhabend gewordene Kastenlose kommen ebenfalls in den Genuß der Vorzüge, Christen zählen nicht zu den Bedürftigen, auch wenn sie bitter arm und kastenlos sind, hochbegabte Jugendliche aus den höheren Schichten haben oft kaum Aufstiegschancen, so daß Mittelmaß und Inkompetenz in Universitäten, Verwaltungen usw. das Sagen haben. Immerhin war der Bericht der Mandal-Kommission 1980 zu dem Ergebnis gekommen, daß 52,4 % der indischen Bevölkerung zu den Backward Classes gehören und schlug vor, 49,5 % der Stellen zu reservieren. Die Proteste entluden sich 1985 in Gujarat gewaltsam, es kam seitdem zu bisher fast 200 Selbstverbrennungen hochbegabter Studenten, die keine Chance für ihr Fortkommen sahen. Die sozialen Gegensätze, die mit dem Kastenproblem verknüpft waren und sind, das wiederum religiös sanktioniert ist (die Kastenlosen sind in bestimmtem Sinn keine Hindus und viele wollen es nicht sein), führen zu einer nationalen Desintegration, die gewachsene religiöse Empfindungen, Traditionen und Strukturen auflöst.

Das Problem erhält nochmals eine andere Dimension durch die Frage, ob und inwiefern der indische Staat wirklich säkular sei.²⁵ 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 war bereits genannt: 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 ungemein verbittert und nationalistisch-exklusiven Hindu-Kräften in die Hände gespielt. Der Vorwurf: der Staat sei keineswegs säkular, sondern de facto anti-hinduistisch.

Diese Situation wird weiter angeheizt durch eine neue Debatte um ein mögliches Verbot religiös motivierter politischer Parteien bzw. solcher, die sich in ihrer Bezeichnung als religiös (»kommunalistisch«) zu erkennen geben. Seit einigen Monaten²⁶ versucht die Kongress-Regierung, 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)²⁷ und AIADMK erklärten, daß das Gesetz völlig untauglich sei, 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.²⁸ Unter dem Druck der Hindu-Nationalisten und um des Machterhalts für die Kongress-Partei willen erklärte Premierminister Narasimha Rao in seiner Rede zum Unabhängigkeitstag (15.8.1993), die Regierung wolle in jedem Fall an dem Gesetz festhalten, woraufhin die BJP-Jugendorganisation noch am gleichen Tag den Gesetzentwurf öffentlich verbrannte.²⁹ BJP-Oppositionsführer A.B. Vajpayee schlug daraufhin am 20.8. vor, »Kommunalismus« in politischen Parteien zu verbieten, nicht aber »Religion«.³⁰ In der gegenwärtigen Identitätssuche weisen aber fast alle religiösen

Gruppen »kommunistische« Züge auf. Am radikalsten ist jedenfalls der RSS, der das Konzept Gandhis von *svadeshi* – übrigens gegen die Bedenken der BJP – auf die gegenwärtige ökonomische Situation anwendet: Indien müsse sich vor ausländischen Investoren und Importen verschließen und eine national-hinduistische Ökonomie aufbauen.³¹

2.2.3 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 ca. zwei 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 *dharm*a 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 Schlagzeilen³² –, aber es ist abzusehen, daß die traditionellen Werte schwinden.

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 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 Bedeu-

tung und dienen der Selbstdarstellung politischer Führungspersönlichkeiten. Der hinduistische traditionelle Brauch 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,³³ 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, möchte ich Bangaru Adigalars Adi-Parashakti-Kult in Tamil Nadu nennen.³⁴ 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.

Wie so oft in Indien, ist die Ursprungslegende ein wenig phantastisch: Im Jahre 1966 verdorrte in dem Dorf Melmaruvathur, etwa 90 km südlich von Madras, ein Nim-Baum, der als heilige Gottesgabe bekannt war, weil seine außergewöhnliche Fruchtbarkeit Aufmerksamkeit erregt hatte. Aus seiner Rinde floß nun aber ein Wundersaft, der zur Speise dienen konnte. Die Dorfbewohner zelebrierten *pujas*. Als der Baum abstarb und umfiel, wuchs von selbst (*svayambhu*) ein steinerner Lingam 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, Kult- und Umgangssprache ist

Tamil. Adi-Parashakti erscheint zwar auch mit den Attributen der Lakshmi (Lotos), hat aber ansonsten dravidischen Charakter und zunehmend auch Eigenschaften der ambivalenten Muttergöttin Mariamma. 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 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 Traditionsumbruch.

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 nicht zu wirken. Vom 23. bis zum 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 nahegestanden 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, wengleich zahlreiche Christen und Muslime Bangaru nahestehen und sich an der Bewegung beteiligen, nicht unähnlich wie im Falle Sai Babas oder anderer charismatischer religiöser Gestalten im heutigen Indien.

3 Zusammenfassende Gesichtspunkte

1. Der Hinduismus befindet sich in einem Prozeß der Anpassung an die Moderne, der kompliziert wird durch die nationale Identitätssuche des indischen Staates, der zwischen zentralistischem Islam (Pakistan) und konsumistischem westlichem 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. In der konkreten menschlichen Begegnung und im Zusammenspiel von Gruppen kann der oben beschriebene Prozeß der Identitätsfindung (vom Anderen zum Fremden zum Feind) *reversibel* werden, wenn Feindbilder dadurch abgebaut werden, 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. Nur so können von Einkapselung befreiende Tendenzen *in und mit dem jeweils Anderen* gefunden und gelebt werden. Abgrenzung wird dann überwindbar in einem komplexen Prozeß der Solidarisierung mit jedem möglichen Partner der Identitätssuche, weil *jedes* Lebewesen unfertig und bedürftig ist: *Karuna* oder *agape* kennen keine Exklusivität, weder der Kaste noch der Religion noch der Nation. Insofern die Pluralität religiöser Traditionen und ihre Legitimation von Nationalität aufs engste mit der Herausbildung des Staates in Indien verbunden ist, 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.

Anmerkungen

- ¹ 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.
- ² Pandey, a.a.O. 255.
- ³ 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.
- ⁴ A. T. Embree. *Utopias in Conflict. Religion and Nationalism in Modern India*. Delhi 1992, 26ff.
- ⁵ Vgl. H. Rau, Gandhi. Hamburg 1970, 59ff.
- ⁶ Vgl. M. Chatterjee, *Gewaltfrei widerstehen. Gandhis religiöses Denken*. Gütersloh 1994.
- ⁷ Die Literatur zu Ambedkar hat derzeit Konjunktur, es seien nur genannt: K. L. Chanchreek/Saroj Prasad, *Social Justice and Political Safeguards for Depressed Classes*: Dr. B. R. Ambedkar. Delhi 1931; W. N. Kuber, B. R. Ambedkar. Delhi 1978; K. N. Kadam, *Dr. Babasaheb Ambedkar and the Significance of his Movement*. Bombay 1988; M. L. Shahare, *Dr. Bhim Rao Ambedkar: His Life and Work*. New Delhi 1988; K. S. Bharati, *Foundations of Ambedkar Thought*. New Delhi 1990; A. K. Vakil, *Gandhi-Ambedkar Dispute*. Delhi 1991; S. R. Baksh, B. R. Ambedkar: Statesman and Constitutionalist. Delhi 1992.
- ⁸ M. Baumann, Neo-Buddhistische Konzeptionen in Indien und England. In: ZRGG 43 (1991), 103.
- ⁹ B. A. M. Paradkar, *The Religious Quest of Ambedkar*. In: *Ambedkar and the Neo-Buddhist Movement* (ed. by T. S. Wilkinson/M. M. Thomas). Madras 1972, 59ff.

- ¹⁰ Dalit Voice 2/10 März 1983, 12.
- ¹¹ Dalit Voice 1/7, 1982, zit. nach dem Bericht im Deccan Herald, 3. November 1981.
- ¹² Dalit Voice 1/24–25, 1982, 3ff.
- ¹³ A. T. Embree, a.a.O. 59ff. u. ö.
- ¹⁴ A. T. Embree, a.a.O. 60f.
- ¹⁵ A. T. Embree, a.a.O. 17.
- ¹⁶ J. Gonda, Indian Religions, In: Encyclopedia of Religion VII. New York 1987, 169, zit. von Embree, a.a.O. 16.
- ¹⁷ Vgl. P. K. Datta, VHPs Ram: The Hindutva Movement in Ayaodhya. In: G. Pandey (Hg.), Hindus and Others, a.a.O. 46–73; F. Huber, Die religiösen Hintergründe der gegenwärtigen politischen Lage in Indien. In: J. Lähnemann (Hg.), Das Wiedererwachen der Religionen als pädagogische Herausforderung. Hamburg 1992, 150–161.
- ¹⁸ Mumtaz Ali Khan, Mass Conversions to Islam at Meenakshipuram. Madras.
- ¹⁹ Statistisch gesehen praktizieren (legal) ca. 4% der Muslime Polygamie gegenüber ,-(illegal) 5% der Hindus; vgl. Embree, a.a.O.
- ²⁰ Vgl. 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.
- ²¹ G. Pandey, Preserving Freedom. Role of Sahmat and Others. In: The Times of India, 4.9.93.
- ²² A. T. Embree, 30.
- ²³ A. T. Embree, a.a.O. 65f.
- ²⁴ So behauptete schon Golwalkar, als *mleccha* sei der zu bezeichnen, der die sozialen Gesetze der Hindu-Religion nicht beachte, also Christen, Muslime, Marxisten, aber auch die Unberührbaren, Stammesangehörige, in mancher Hinsicht auch Frauen, Sünder usw. Während der RSS-Gründer den Hinduismus hier exklusiv interpretiert (was in der Tradition so nie der Fall war), plädiert der heutige BJP-Führer L. K. Advani für die inklusivistische Lösung: Jeder Inder solle als Symbol der nationalen Einheit Rama als nationalen, nicht allein religiösen, Helden verehren. Auch hier wird *Rama-bhakti* zum Mittel nationaler Identität uminterpretiert. Vgl. G. Pandey, Which of us are Hindus«, in G. Pandey (Hg.), Hindus and Others, a.a.O. 258f. u. 266.
- ²⁵ R. D. Baird, Secular State« and the Indian Constitution, In: R. D. Baird (Hg.), Religion in Modern India. New Delhi 1981, 389–416.
- ²⁶ 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.
- ²⁷ Die Liga erklärt sich als säkular, obwohl sie die Interessen der Muslime in Indien wahrnehmen wolle. Vgl. E.Sulaiman Sait, We protect a cultural identity. In: Indian Express (Madurai), 9.8.93, 9.
- ²⁸ Vgl. Ram Jethamalani, Religion and Politics II. In: Indian Express, 24.8.1993, 6.
- ²⁹ Indian Express, 15.8.1993.
- ³⁰ The Times of India, 21.8.93, 7.
- ³¹ The Times of India, 4.9.93.
- ³² Th.Mathew, Antics on an ashram wall. In: Indian Express (Madras), 9.8.93.
- ³³ Vgl. W. Buchner, Die Sathya Sai Wissenschaftsreform im Blickpunkt globaler und indischer Zeitgeschichte. Wien 1988.
- ³⁴ 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.