

Indien fünfzig Jahre nach der Unabhängigkeit

Ist der Säkularismus am Ende?

Im August 1997 feiert Indien den fünfzigsten Jahrestag der Unabhängigkeit von britischer Kolonialherrschaft. Das Jahr 1947 markiert zugleich den Beginn einer großen Welle der Entkolonialisierung in Asien. Der Jahrestag bietet Anlaß zur Bilanzierung: Funktioniert das Modell der multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft in Indien? Erfolg oder Mißerfolg der politischen Selbständigkeit sind vor allem auf dem Hintergrund der latenten Spannungen zwischen Hindus und Muslimen zu beurteilen. Der indische Staat hat sich eine betont säkularistische Verfassung gegeben¹. Mehr noch: Beinahe täglich klagen Politiker und Zeitungen „Säkularismus“ ein, beschwerten sich über „Pseudosäkularismus“ oder bemängeln, daß der Säkularismus nicht aktiv genug betrieben wird². Die Gesellschaft mit ihrem traditionellen Neben- und Miteinander verschiedenster Kulturen und Lebensformen ist jedoch nach wie vor tieferreligiös geprägt. Auch die aufstrebende städtische Mittelschicht fühlt sich an den Eckpunkten des Lebens immer noch erstaunlich weitgehend an die überkommenen religiösen Orientierungen gebunden, etwa wenn es um die Auswahl des richtigen Ehepartners, um die Totenriten oder den ganzen Komplex ritueller Eßgebote geht.

Die Republik Indien hat offiziell nicht nur ein säkulares, sondern auch ein sozialistisches Staatswesen. Gleich zu Beginn der Präambel der Verfassung heißt es in der englischen Version: „We, the people of India, having solemnly resolved to constitute India into a sovereign socialist secular democratic republic ...“ Diese eigentümliche doppelte Bezeichnung „socialist secular“ der indischen Republik ließ ausgerechnet Indira Gandhi 1976 – zur Zeit ihrer autoritären Machtentfaltung per Ausnahmezustand – mit der 42. Verfassungsänderung festschreiben.

Doch der Sozialismus, der in der alten Kongreßpartei unter Jawaharlal Nehru und Indira Gandhi als religionsübergreifende bindende Klammer der nationalen Erneuerung propagiert wurde, ist inzwischen erledigt. Statt dessen ist die Liberalisierung der Wirtschaft angesagt, die Indien in den letzten sechs Jahren Wachstumsraten von jährlich über sechs Prozent brachte. Auch der Altkommunist Jyoti Basu, langjähriger Regierungschef des Gliedstaats West-Bengalen, stellt sich dem neoliberalen Trend der Zeit nicht entgegen. Die Rückkehr zu einer Wirtschaftspolitik wie zu Zeiten der selbstherrlichen Indira Gandhi, zu Verstaatlichungen und bürokratischer Überregulierung angeblich zugunsten der Armen, ist heute

undenkbar. Mit Bannerträgern eines sozialistisch inspirierten Wirtschafts- und Staatsdenkens ist allerdings noch in den meisten Parteien zu rechnen, trotz der Unumkehrbarkeit der wirtschaftlichen Reformen. Die Abkoppelung Indiens vom Weltmarkt, die wirtschaftliche „Unabhängigkeit“, wird nicht zuletzt patriotisch von dem Gedanken der Selbstversorgung verklärt, wie ihn Mahatma Gandhi mit dem Ideal der dörflichen Selbstversorgung vor Augen grundgelegt hatte.

Auf der anderen Seite stehen die aufstrebenden Bannerträger des bis in die achtziger Jahre weitgehend als Tabu³ betrachteten politischen Hinduismus. Der hinduistische Fundamentalismus ist derzeit etwas aus den Schlagzeilen internationaler Medien gekommen, doch er ist keineswegs erschöpft: Als über die Oster-tage 1997 die Kongreßpartei der Koalitionsregierung Deve Gowda plötzlich formell die Unterstützung entzog, erinnerte man sich endlich wieder daran, wie instabil diese letzte Bastion auf nationaler Ebene gegen eine Machtergreifung der „Indischen Volkspartei“ (BJP) ist, in deren Reihen die Propagandisten eines Hindu-Staates ihre politische Heimat gefunden haben. Die Angst vor der BJP schmiedete zwar gleich wieder die neue Regierung unter dem Kompromißkandidaten Inder Kumar Gujral zusammen, doch ein neuer Parteihader kann das Netz schnellstens wieder zum Reißen bringen.

Die Indische Volkspartei hat angesichts einer brüchigen Koalitionsregierung gute Chancen, schon bald von der Oppositionsbank dauerhaft in die nationale Regierung überzuwechseln. Schon jetzt ist sie die mit Abstand stärkste Partei im Parlament. Neuwahlen könnten ihr – so bestätigen Meinungsumfragen⁴ – eine absolute Mehrheit der Sitze bringen, zumal das indische Mehrheitswahlrecht für die größten Parteien stets vorteilhaft ist. Das Anti-BJP-Bündnis fürchtet daher jetzt nichts mehr als den Wähler an der Urne. Welche Basis hat der säkularistische Konsens heute, nach einem Jahrzehnt des politischen Aufstiegs einer Partei, die für eine Hinduisierung des Staatswesens eintritt?

Schon der ursprüngliche Text der indischen Verfassung von 1950 hatte die strikte Trennung von Staat und Religion proklamiert. Sie garantiert – ganz in abendländischer Tradition – die üblichen Grundrechte des Menschen, darunter auch die Glaubens- und Gewissensfreiheit. Dies ist keineswegs selbstverständlich in einem Land, in dem Religionen so wichtige und den Lebenslauf bestimmende Rollen spielen wie in Indien. Sowohl der dominierende Hinduismus als auch der Islam – mit elf Prozent die größte religiöse Minderheit – sind keine „Sonntagsreligionen“, die nur im stillen Kämmerlein oder im Sonntagsgottesdienst praktiziert werden. Zum Bekenntnis gehört die feste Verwurzelung in einer traditionellen, religiös bestimmten Lebenskultur und die öffentliche Manifestation dieser Verwurzelung, vom öffentlichen Gebet bis zur Haartracht und zum Mienenspiel.

Welchen Schwierigkeiten die Idee des Säkularismus in diesem Kontext gegenübersteht, zeigt sich schon bei der sprachlichen Übersetzung. Der Sanskrit-Neologismus, der in der Nationalsprache Hindi und in den meisten indischen Spra-

chen als Übersetzung von „säkularistisch“ bzw. „Säkularismus“ verwendet wird – auch in der offiziellen Hindi-Version des Verfassungstextes –, bedeutet eigentlich etwas wie „Nichtbeachtung von Religion“ („dharmanirapekshavad“). Im modernen Hindi wird der alte Sanskrit-Begriff „dharma“ im Sinn des englischen „religion“ benutzt. Solche Identifizierungen von Begriffen mit Wortfeldern aus dem Englischen sind im technischen Vokabular des Hindi häufig, selbst bei einem so alten und für das ganze indische Denken so zentralen Begriff wie „dharma“. Neuerdings wird vorgeschlagen, den Begriff durch „panthanirapekshavad“ („Nichtbeachtung von [einzelnen] Schultraditionen“) oder – so schon bei Mahatma Gandhi – „sarvadharmasambhav“ (gemeint etwa: „Gewährenlassen aller Religionen“) zu ersetzen⁵. Letzteres umgeht bewußt den religionskritischen Hintergrund, der auch in unserem Säkularismusbegriff mitschwingt.

Im Verlauf des gewaltlosen Befreiungskampfs vor 1947 profilierte sich die Kongreßpartei als eine Bannerträgerin des Säkularismus. Doch bei konservativen Hindus und zunehmend bei Muslimen stieß sie damit auch auf Mißtrauen und Ablehnung. Man fürchtete einerseits einen Verlust eigener Identität und gleichzeitig, daß sich hinter dem vorgeschobenen europäischen Konzept nur der Eigennutz einer Schicht von verwestlichten Hindus verberge. Drei Jahrzehnte nach ihrer Gründung 1885 entwickelte sich die Kongreßpartei vom einheimischen Partner des Kolonialsystems zum Sammelbecken der Bewegung für die Unabhängigkeit des Landes. Ihre Autorität gründete vor allem in ihrer programmatischen Religionsferne, mit der sie einen nationalen Konsens gegen die britischen Kolonialherren zustande brachte.

Im Hintergrund regten sich andere Kräfte, etwa die „Hindu Mahasabha“⁶ oder der „Rashtriya Svayam Sevak Sangh“ (RSS), die einer Verknüpfung von hinduistischer und nationaler Identität das Wort redeten – eine Verknüpfung, der der Kongreß immer wieder wortreich gegensteuerte. Der bis heute weiterbestehende RSS ist eine betont hinduistische ultranationalistische Vereinigung, die unter anderem eine Art Wehrrertüchtigung ihrer Kader betreibt. Einige der BJP-Spitzenpolitiker sind aus dem RSS hervorgegangen, darunter auch der ansonsten als gemäßigt geltende BJP-Kandidat für das Premierministeramt Atal Bihari Vajpayee.

Die koloniale Herrschaftslegitimation beruhte seit dem 19. Jahrhundert vor allem auf der These, daß nur die Briten als neutrale Dritte den Religionsfrieden aufrechterhalten könnten. Mahatma Gandhi und die Kongreßpartei taten daher ihr Möglichstes, dieser Behauptung zu widersprechen und sie als vorgeschobene Lüge eines kolonialen Ausbeutungsapparats freizulegen. Die Risiken der Unabhängigkeit eines Staates mit einer starken Hindu-Mehrheit mußten jedoch vor allem von den Minderheiten befürchtet werden. Aus dieser Sicht ist es verständlich, daß viele Muslime dem Ruf nach einer anderen Unabhängigkeit folgten.

In der Schlußphase des Befreiungskampfs bestand die Muslimliga, die sich mit britischer Unterstützung als muslimische Alternative zur Kongreßpartei profi-

lierte, auf der Teilung der britischen Kolonie. Ihr politischer Führer, Mohammed Ali Jinnah, setzte eine eigentümliche Interpretation des Nationalitätenbegriffs in ein politisches Programm um: Demnach ist die Gemeinschaft der indischen Muslime nicht nur eine Glaubensgemeinschaft, sondern eine eigene Nation, der ein eigener, unabhängiger Staat zusteht⁷. Im Lauf der Verhandlungen für die Unabhängigkeit nahm dieser Staat Gestalt an. Die Kongreßpartei, in deren Reihen Jinnah politisch groß geworden war, mußte sich nach jahrelangem erbittertem Widerstand dem Unvermeidlichen fügen. Jinnah und die Muslimliga bekamen zwei mehrheitlich von Muslimen bewohnte Gebiete als Staatsterritorium zugesprochen. Der Zwillingsstaat Pakistan definierte sich in seiner Verfassung daher konsequenterweise als islamische Republik. Ost-Pakistan spaltete sich 1971 nach einem blutigen Bürgerkrieg mit indischer Unterstützung von Pakistan ab und konstituierte sich als unabhängiger Staat Bangladesh.

Aus der pakistanischen Perspektive ist der politische Hinduismus im Grunde keine Überraschung, muß doch Indien – der „Zwei-Nationen-Theorie“ folgend – von Anfang an als hinduistischer Staat gelten. „Hindu“ und „Hindustan“ (Indien), Vokabeln persischen Ursprungs, sind allerdings zunächst geographisch abgeleitete Bezeichnungen: Hindus sind demnach Bewohner der Gegend am Fluß Sindh (Indus, heute Pakistan) und jenseits davon. Auf der Ostseite Indiens, in Burma – bis 1937 eine Provinz Britisch-Indiens –, wurde der Buddhismus 1961 zur Staatsreligion. Auch Bangladesh, das alte Ost-Pakistan, hat sich in den achtziger Jahren unter der Herrschaft General Ershads verfassungsrechtlich der Religion verschrieben: Bangladesh ist heute ein islamischer Staat.

Anders die Republik Indien, die sich in indischen Sprachen offiziell nicht „Hindustan“ nennt, sondern einer altindischen, religiös eher neutralen Bezeichnung gemäß „Bharat“. Hier sind die Minderheiten statistisch stärker vertreten und das Mischungsverhältnis von Völkern und Religionen zugleich komplizierter als bei den Nachbarn. Ein nationaler Konsens ist daher nur unter der Prämisse eines multireligiösen und multikulturellen Staates denkbar. Das Land ist von der Grundschulerziehung an bemüht, religiösen und ethnischen Polarisierungen gegenzusteuern. Denn jeder in Indien weiß: Der Religionsfriede ist zerbrechlich; jahrelange Ruhe kann bei entsprechendem Anlaß abrupt in Mord und Totschlag, Plünderung und Vergewaltigung umschlagen.

Eine Ahnung des Gewaltpotentials wurde zuletzt vor vier Jahren im Zusammenhang mit der Zerstörung der Babri-Moschee im nordindischen Ayodhya deutlich. Ein hinduistischer Mob hatte die unzureichenden Sicherheitsvorkehrungen um die historische Moschee überwunden, das Gebäude besetzt und in wenigen Stunden vollständig demoliert. Die Straße nahm sich mit mehr oder weniger aktiver Unterstützung aus den Reihen der BJP und mit ihr verbundener Organisationen das Recht, einen dubiosen historischen Anspruch auf das Moscheegebiet für einen Tempelbau durchzusetzen. Spannungen zwischen Hindus und

Muslimen, die daraufhin vielerorts in Indien ausbrachen, lähmten während Wochen weite Teile des öffentlichen Lebens und hinterließen Tausende von Toten.

Pessimisten sahen wieder einmal das Ende jeder staatlichen Ordnung und den Beginn des lang erwarteten Bürgerkriegs in Indien gekommen. Doch der Sturm des religiös aufgeheizten Konflikts hat sich ebenso rasch gelegt, wie er gekommen war. Auch dies ist typisch für Indien, dessen erstaunliche Selbstheilungskräfte sich oft genug in scheinbar ausweglosen Situationen erwiesen haben.

Die Erfolgskurve der BJP, die „Ayodhya“ rücksichtslos zum populistischen Kernpunkt ihres politischen Programms machte, hatte bis dahin einen ersten Höhepunkt erreicht. Nach „Ayodhya“ war sie bemüht, in anderen Themenbereichen als beim Tempelbau politisches Profil zu gewinnen. Der als Radikaler geltende BJP-Präsident L. K. Advani erklärt bis heute sibyllinisch, die Inanspruchnahme von historischem Moscheegelände für Tempelneubauten stünde derzeit nicht mehr auf der Agenda – was eine Kehrtwendung offenläßt. Die BJP steht heute erfolgreicher denn je da. In mehreren Bundesländern des Unionsstaats stellt sie die Regierung, zum Teil mit ungleichen Koalitionspartnern wie etwa mit der Partei der Kastenlosen in Uttar Pradesh oder mit einer Sikh-Partei im Panjab.

Darauf gründet sich die Hoffnung, daß die BJP vom indischen „mainstream“ eingeholt wird. Die üblichen innerparteilichen Machtkämpfe halten sich in Grenzen; zu den in Indien häufigen Parteispaltungen ist es bisher nur im Gliedstaat Gujarat gekommen. Bei den nationalen Wahlen vor knapp einem Jahr mußte die bis dahin allein regierende Kongreßpartei drastische Stimmverluste hinnehmen, während die BJP und ihre Verbündeten mit mehr als einem Drittel der Sitze im Unterhaus zur stärksten Fraktion aufstiegen. Unionspräsident S. D. Sharma übergab der BJP daraufhin den Auftrag zur Regierungsbildung, doch die Machtübernahme mußte scheitern, weil es ihr einstweilen nicht gelang, Koalitionspartner zu finden. Dies könnte ihr aber bei einem denkbaren Zusammenbruch der derzeitigen wackligen Vielparteienkoalition durchaus gelingen.

Säkularismus und Kommunalismus

Angesichts der traurigen Geschichte der Gewalt im Namen der Religion wollte die indische Union nach Erreichen der Unabhängigkeit 1947 alles tun, um das Gespenst des sogenannten Kommunalismus (engl. „communalism“) zu vertreiben. Dieser Begriff bezeichnet in Indien eine Ideologie oder eine Bewegung, die die selbstbezogenen Interessen einer Bevölkerungsgruppe ohne Rücksicht auf das Gemeinwohl – den nationalen Konsens – durchsetzen will⁸. Eine solche Bevölkerungsgruppe kann aufgrund von Kaste, Stammeszugehörigkeit oder Religion formiert sein. Kommunalismus wird in Indien geradezu als Gegenbegriff zu Säkularismus verstanden. Vor allem Indira Gandhi diffamierte ihre innenpolitischen

Gegner gern als „kommunalistisch“, um sich selbst als die „säkularistische“ Alternative ins Licht zu stellen. Die ausgeprägte Segmentierung der indischen Gesellschaft – ihre traditionelle Zerspaltung nach Kasten, Ethnien, Religionen – ist der Nährboden für diesen Kommunalismus.

Das noch aus der Kolonialzeit stammende und bis heute gültige Personen- und Familienrecht trägt der religiösen Segmentierung Rechnung. Die indische Rechtsordnung gesteht jeder religiösen Gemeinschaft einen unabhängigen „Civil Code“ zu, der vor staatlichen Gerichten verhandelt wird. Damit geht Indien in seinem Rechtssystem viel weiter als irgendein westlicher Staat, wenn auch etwa in der Debatte um den „Kommunitarismus“, um die Identität der Indianer und der anderen Minoritäten in den USA ähnliche Grundsätze angelegt sind. Nicht unmöglich, daß auch in europäischen Ländern einmal etwas Derartiges etwa als Forderung der muslimischen Minderheiten laut wird.

Der gültige hinduistische „Civil Code“ wurde auf Initiative Nehrus schon in den fünfziger Jahren grundlegend reformiert, was sich vor allem positiv auf die Rechte der Frauen auswirkt. Nehru hütete sich allerdings, als geborener Hindu die Unabhängigkeit des muslimischen „Zivilrechts“ anzutasten. Dort hat sich mancherlei erhalten, was selbst in islamischen Ländern längst verboten ist – etwa die Mehrehe des Mannes oder sein Recht, die Frau ohne große Umstände zu verstoßen. Unter Scharia versteht man im indischen Rechtswesen nichts anderes als den islamischen „civil code“, also nicht die gesamte Rechtsordnung wie beim fundamentalistisch orientierten Islam. Islamische Rechtsgutachten haben hier ihre Geltung, auch wenn die Rechtsprechung in der Hand des Staates bleibt.

Die Forderung an den Staat nach Art. 44 der Verfassung von 1950, einen einheitlichen „Civil Code“ für alle Bürger unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit zu entwickeln, ist vor allem wegen des Widerstands konservativer muslimischer Rechtsgelehrter bis heute uneingelöst geblieben, die ihre privilegierte Position in der Rechtsprechung nicht verlieren wollen. Ausgerechnet die BJP hat diese auch von vielen Muslimen unterstützte Forderung zu ihrem Thema gemacht und damit bei den Minderheiten neue Befürchtungen geweckt. Die BJP steht für eine nationalpatriotische Vereinheitlichung der indischen Vielfalt.

Die westliche Konzeption der Trennung von Staat und Kirche, Politik und Religion konnte sich der Hinduismus aufgrund seiner Rechtsgeschichte leichter zu eigen machen als der Islam. Staatliche Herrschaft schloß in hinduistischen Königreichen der Vergangenheit ein weitgehendes allgemeines königliches Patronatsgebot religiöser Kulte ein. Darüber hinaus ist der Hinduismus ungeheuer vielfältig. Seine zahllosen Kulte und dogmatischen Schultraditionen bekämpfen sich zwar zum Teil untereinander, doch das Bewußtsein der Pluralität von Bekenntnissen und Kulturen ist tief im hinduistischen Lebensgefühl verwurzelt. Von hier aus besteht eine Art natürliche Affinität zur Toleranzforderung der Moderne, die die gesamte heutige Rechtsordnung prägt. Doch auch der Islam kennt, was weniger

bekannt ist, die praktische Toleranz fremder Religionen – soweit sie als „Religionen der Schrift“ anerkannt werden. Hinduismus wie Islam kennen im Prinzip keine hierarchisch verfaßte Kirchenstruktur.

Die Trennung von Staat und „Kirche“ ist in Indien eine schwierige Gratwanderung. Der Staat sieht sich gezwungen, in vielfacher Weise auf religiöse Institutionen des Landes Einfluß zu nehmen. Manche Beobachter meinen daher, daß der indische Staat keineswegs säkular sei und es auch weder sein könne noch sein solle⁹. Ein drastischer Fall von Intoleranz der hinduistischen Gesellschaft ist etwa die sogenannte Unberührbarkeit. Viele Hindu-Tempel waren früher den Kastenlosen verschlossen. Da die Unberührbarkeit – wie der Verfassungstext sagt – abgeschafft ist („Untouchability is abolished and its practice in any form is forbidden“)¹⁰, gilt die religiöse Aussperrung von Gläubigen aus Tempeln formell als untersagt. Anders gesagt: Der Staat gesteht der Tempelverwaltung nicht die Freiheit zu, bekennende Hindus vom Zugang zum Allerheiligsten auszuschließen. Verboten ist außerdem etwa die sakrale Prostitution und dergleichen bis hin zur religiösen Opferung von Vögeln.

Mit der Durchsetzung dieser Verbote ist es jedoch oft nicht allzu weit her. Der Staat sieht sich zum Beispiel außerstande, niedrigkastigen Hindus Zugang zum Jagannath-Tempel in Puri zu verschaffen, einem der wichtigsten Ziele indischer Wallfahrer. Die Ausgesperrten verrichten ihre Verehrungsgesten vor dem Tempeltor im Staub der Straße. Auch den Hare Krishnas außerindischer Herkunft ist der Tempelbesuch versperrt: Weil sie außerhalb der Kastengesellschaft geboren sind, gelten sie aus der Sicht der konservativen Tempelhierarchie wie alle anderen Ausländer als Kastenlose. Ihr Anspruch, den Brahmanenrang durch eine asketische Lebensführung und mittels einer sakramentalen Handlung erwerbbar zu machen, findet in der Gemeinschaft der Hindus immer noch kaum Akzeptanz – am allerwenigsten bei der konservativen Priesterschaft.

Schon seit der frühen britischen Kolonialzeit kontrolliert der Staat die finanziellen Angelegenheiten der Gotteshäuser, die sich in der Rechtsform von Stiftungen organisiert haben. Es heißt, ein staatlicher Beamter für religiöse Stiftungen habe größeren religiösen Einfluß auf hinduistische Institutionen als der Erzbischof von Canterbury – der Höchstgestellte unter den anglikanischen Bischöfen – auf seine Kirche. Der Beamte nimmt sogar auf die Organisation der Gottesdienste Einfluß. Er kontrolliert die Pflichterfüllung der Priester, sorgt dafür, daß die Belästigung von Frauen im Tempel unterbunden wird und vieles mehr.

Oftmals müssen Gerichte über religiöse Angelegenheiten urteilen. Sie treten dabei meist als Schlichter zwischen rivalisierenden religiösen Ansprüchen auf. In der Stadt Indore ließ ein Gericht vor einigen Jahren sogar eine Bischofskirche versiegeln, weil angeblich die Gefahr bestand, daß zwischen streitenden Gruppen innerhalb der Kirchenhierarchie gewalttätige Auseinandersetzungen ausbrechen könnten. Der Staat gibt sich mitunter nicht zögerlich, wenn es darum geht, eine

Gefährdung der Rechtsordnung präventiv zu verhindern. Die Liste der von den Gerichten aus Religionsgründen verbotenen Bücher ist für einen säkularen Staat beeindruckend, wie Girja Kumar in seinem Buch „Censorship in India“ aufzeigt: Da findet sich etwa Edward Allens „The Jewel in the Lotus“, Aubrey Menens „Ramayana“ und „Rama Retold“ neben Desmond Stewards Sachbuch „Early Islam“. Salman Rushdies „Satanische Verse“ wurden zuerst in Südafrika und Indien verboten, lange bevor die Muslime in Großbritannien und Ayatollah Khomeini im Iran auf den umstrittenen Roman aufmerksam wurden. Bevor sich ein Gericht nachsagen läßt, es lasse die Verletzung religiöser Gefühle zu, greift es lieber zu altbewährten Verbotsmaßnahmen.

Säkularismus und Neohinduismus

Die Wurzel des Säkularismus in Europa ist die Religionskritik der Aufklärung. Der Glauben sollte Sache des Privatlebens, die Vernunft dagegen die Grundlage des öffentlichen Lebens sein. Dies mußte gegen den Widerstand der verfaßten Kirchen durchgesetzt werden. Anders in Indien: Hier ist die Aneignung dessen, was man in Europa unter Säkularismus versteht, auf einem religionskritischen Hintergrund allein nicht zu verstehen. Das indische Denken hat schon im 19. Jahrhundert die implantierten europäischen Vorstellungen aufgegriffen, verarbeitet und die eigenen Identitäten neu bestimmt.

Im intellektuellen Hinduismus ging daraus die pluralistische Theologie der Religionen des sogenannten Neohinduismus hervor, der sich im 19. Jahrhundert aus dem Reformhinduismus Ram Mohan Roys und des Brahma Samaj entwickelte. Danach sind – vereinfacht gesagt – alle Religionen in grundsätzlich gleichartiger Weise praktische Heilswege zum Göttlichen. Eine Einzelreligion, die das religiöse Heil exklusiv für sich und ihre Anhänger beanspruchen will, disqualifiziert ihre religiösen Anschauungen damit selbst – eine Position, die von Anfang an als Gegenposition zur christlichen Mission und zur religiösen Konversion überhaupt gemeint ist. Da alle Religionen soteriologisch gesehen als gleichwertig gelten sollen, ist Mission nicht von Proselytenmacherei zu unterscheiden. Diese Ansicht, die heute in Indien weitverbreitet ist, unterschlägt, daß sich auch der Hinduismus in der Vergangenheit durch verschiedene Formen der Missionierung ausgebreitet hat, bis nach Indonesien, Indochina und Samarkand in nordwestlicher Richtung.

Die indische pluralistische Theologie der Religionen, wie sie vom intellektuellen Hinduismus entwickelt wurde, hat auch die Institutionen des Staates tief beeinflusst. In keiner öffentlichen Erziehungsinstitution ist konfessioneller Religionsunterricht gestattet¹¹, doch alle Schüler kennen Lieder auswendig, in denen Gott ohne direkten Rückgriff auf die positiven Religionen besungen wird. Solche Lieder können etwa zum morgendlichen Fahnenappell in den Schulen oder zu

schulischen Feierlichkeiten gesungen werden. Auch dies ist Teil eines Versuchs, interreligiöse Gemeinschaftsgefühle zu schaffen und damit dem Kommunalismus die Wurzeln abzugraben. Die Schüler sollen an eine Gottesvorstellung jenseits dogmatischer Engführungen gewöhnt werden, die die historischen Religionen und ihre Gottesbilder mystisch und poetisch überragt.

Ressentiments gegen diese in Indien stark normativ wirkende pluralistische Theologie der Religionen und ihren Toleranzbegriff¹² sind jedoch nicht grundlos; denn diese Haltung zwingt die historischen Religionen zu einem interreligiösen Diskurs mit vorgegebenen Harmonisierungs- und Synkretisierungsprämissen. Sie verlangt mehr oder weniger offen die Relativierung religiöser Wahrheitsansprüche zugunsten eines programmatisch überreligiösen Gottesbegriffs, der mit freien Versatzstücken traditioneller Theologie arbeitet: Gott ist Schöpfer der Welt, Helfer in der Not, Feind des Bösen und Freund des Guten, offenbart sich in der Schönheit seiner Schöpfungen usw. In dem poetisch-romantischen Rahmen der schönen Worte mag es auch angehen, daß die Welt eine Illusion sei, die Seele unsterblich und die Gottesliebe der wahre Heilsweg.

Gern verweist man in Indien in diesem Zusammenhang auf eine Erzählung, die auf eine buddhistische Legende zurückgeht: Ein König ließ mehrere Blinde an seinen Hof kommen und sie verschiedene Teile eines Elefanten ertasten. Einer tastet den Rüssel, ein anderer den Schwanz, die Beine, den Leib, die Stoßzähne. Nachher geraten die Blinden – vom König befragt – in Streit darüber, wie der Elefant aussehe, da jeder der Blinden meint, der von ihm ertastete Teil sei der ganze Elefant. So soll es sich auch mit dem Gottesverständnis der historischen Religionen verhalten: Der ideale Gottesbegriff ist synkretistisch und liegt jenseits seiner historischen Fixierungen.

Der grundsätzliche Einwand gegen dieses gewiß faszinierende Interpretationsmodell der historischen Religionen liegt auf der Hand: Die traditionelle Erzählung ist nicht selbstreflexiv. Sie macht nicht bewußt, daß der König, der Erzähler der Geschichte und der angesprochene Zuhörer das wahre Aussehen des Elefanten vor sich haben. Wären alle Beteiligten selbst blind, müßte diese Geschichte anders enden und anders erzählt werden. Ist es unmöglich, daß einer der Blinden ein Nashorn oder eine Gazelle ertastet hat? Die indische Theologie der Religionen tritt potentiell mit dem Anspruch auf, den Einzelreligionen voraus und uneinholbar schon am letztgültigen Ziel zu sein.

Säkularismus und Toleranz

Sachliche Zweifel an diesem sozusagen im Namen des Religionsfriedens staatlich sanktionierten Toleranzbegriff sind in Indien nur schwer geltend zu machen. Er ist die Basis für das vielbeschworene staatstragende Ideal der „Einheit in Viel-

falt“¹³ und hat damit quasi den Rang eines Dogmas, für das die Autorität aller großen neohinduistischen Denker von Ram Mohan Roy über Vivekananda zu Mahatma Gandhi und Sarvepalli Radhakrishnan in Anspruch genommen wird. Seine Verwurzelung in der hinduistischen Mystik ist denn auch unverkennbar. Vor allem die volkssprachlichen Dichtungen hinduistischer Reformatoren des 15. bis 18. Jahrhunderts bemühen sich um einen universalistischen Gottesbegriff, der einen Brückenbau zum Islam ermöglicht und gleichzeitig der eigenen hinduistischen Tradition kritisch gegenübersteht.

Typisch für die moderne Haltung ist etwa die Idee des Hinduismus als „Religion der Religionen“, wie sie R. S. Misra in diesem Zusammenhang vorstellt¹⁴. Auf den Inklusivismus als eine typisch indische Denkform hat vor allem der zur katholischen Kirche konvertierte Indologe Paul Hacker hingewiesen¹⁵. Hacker insistierte im Lauf seiner Beschäftigung mit der indischen Kultur immer mehr darauf, daß der von ihm als ein Grundzug der hinduistischen Tradition konstatierte Inklusivismus von wirklicher Toleranz grundsätzlich verschieden sei.

Für den Islam, aber auch für andere religiöse Minderheiten ist eine solche Inklusivierung nicht leicht zu ertragen. Auch Hindus sind oft gar nicht damit einverstanden, wenn der Islam potentiell auf eine Stufe mit ihrer eigenen Religion gestellt wird. Ein Hindu, der etwa aus religiösen Gründen Vegetarier ist, wird den Heilsweg seines Fleisch essenden muslimischen Nachbarn kaum schätzen können. Tief sitzende theologische, aber auch kulturelle Vorbehalte sind auf beiden Seiten unübersehbar. Das Zusammenleben in einem Staat und in einer Stadt ist immer noch meistens eher ein Nebeneinander als ein Miteinander. Man hat zu Recht darauf hingewiesen, daß echte Toleranz mit der Anerkennung der Andersartigkeit und nicht mit der Gleichartigkeit der anderen Religion beginnen mußte.

Säkularismus wird in Indien somit quasi als staatspolitische Entsprechung dieses religionsphilosophischen Toleranzbegriffs aufgefaßt. Der religionskritische Aspekt des europäischen Säkularismus ist darin weitgehend neutralisiert. Politisch ausschlaggebend war andererseits der Ansatz von Jawaharlal Nehru und seiner sozialistisch orientierten Parteigänger, für die der Säkularismus Mittel zum pädagogischen Zweck war. Für sie ist die Erziehung der Menschen zu Staatsbürgern das Ziel. Nehru und die ganze alte Kongreßpartei haben den Säkularismus als die eigentliche staatstragende Ideologie der Modernisierung verstanden, die sie mit der Überwindung des religiösen Kommunalismus gleichsetzten. Für diese Richtung ist der Säkularismus Teil der atheistisch orientierten Weltanschauung („Verweltlichung aller Lebensbereiche“) und nicht nur Norm des Staatswesens¹⁶. Der säkulare Staat sollte im Lauf der Zeit die ihm angemessene Gesellschaft hervorbringen und nicht umgekehrt die Gesellschaft den ihr angemessenen Staat.

Nehru, ein Kashmiri-Brahmane, war selbst ein bekennender Agnostiker und Sozialist. Für ihn bestand zwischen praktizierter Religiosität und Aberglaube kein prinzipieller Unterschied. Mit den religiösen Ambitionen eines Mahatma

Gandhi, der dem Leben des einfachen Volkes so viel näherstand, konnte er im Grunde nicht viel anfangen. Der indische Philosoph und Staatspräsident Sarvepalli Radhakrishnan hielt jedoch dagegen, daß religiöse Unparteilichkeit des Staates nicht mit absoluter Neutralität, programmatischem Atheismus und auch nicht mit religiöser Gleichgültigkeit als Staatsprinzip gleichzusetzen sei.

Solche Überlegungen des modernen, aufgeklärten Hinduismus greift auch die BJP auf. Auch die Indische Volkspartei will den indischen Säkularismus an sich keineswegs abschaffen. Sie behauptet jedoch, gegenwärtig herrsche in Indien nicht Säkularismus, sondern ein „Pseudosäkularismus“. Diese Argumentationslinie schälte sich in den letzten Jahren vor allem heraus in der aufgeregten Diskussion um den Verfassungszusatz: „The State shall have equal respect for all religions.“¹⁷ Die These vom Pseudosäkularismus zielt vor allem auf den weitverbreiteten Vorwurf, die hinduistische Mehrheit würde vom Staat einseitig benachteiligt. Tatsächlich kommt der indische Staat den Minderheiten mit Quotenregelungen und anderen gut gemeinten Fördermaßnahmen weit entgegen.

Ende der Toleranz?

Im Fall einer Übernahme der nationalen Regierung durch die BJP wäre das Vertrauen der Minderheiten in den indischen Staat stark gefährdet. Mit der BJP könnte eine politische Stimmungslage durchbrechen, die – spiegelbildlich zum islamischen Pakistan – einen Hindu-Staat favorisiert, der den religiösen Minderheiten lediglich eine Art Gaststatus zubilligt. A. B. Vajpayee, Oppositionsführer und aussichtsreichster Kandidat für den Posten des Premierministers in einem denkbaren BJP-Kabinet, gilt zwar als relativ gemäßigt, doch die Falken in der Partei folgen ihm dicht auf dem Fuß. Dabei ist es bemerkenswert, daß sich auch einzelne prominente Angehörige der Minderheiten, darunter auch Muslime und Christen, der Indischen Volkspartei angeschlossen haben und innerparteilich sogar gezielt auf herausragende Positionen befördert wurden.

Angestoßen wurde der Hindu-Nationalismus nicht zuletzt durch den religiösen Nationalismus radikaler Sikhs, die in den achtziger Jahren einen Guerillakampf für einen Sikh-Staat im indischen Panjab führten. Diese Gefährdung des indischen Staatswesens, die unter anderem das Leben der damaligen Premierministerin Indira Gandhi forderte, ist mittlerweile unter Kontrolle gebracht. Die Radikalen haben ihre Sympathien unter den Sikhs verspielt, da sich herausstellte, daß sich unter dem Deckmantel hochgesteckter religiöser Ideale nichts als ein schmutziges Banditentum verbirgt.

Fundamentalistisch wird der politische Hinduismus vor allem, wenn er die Wiedergutmachung historischer Schuld fordert, womit der ganze Komplex anti-muslimischer Ressentiments losgetreten wird. Demgemäß sollen etwa Moscheen

niedergerissen werden können, die in der Zeit der muslimischen Herrschaft an den Stellen ehemaliger Tempel gebaut wurden. Welcher Sprengstoff in dieser Forderung steckt, zeigt etwa eine Publikation von Sita Ram Goel, in der 3000 historische Moscheen dokumentiert sind, für deren Bau angeblich hinduistische Tempel niedergerissen wurden.

Solche Ambitionen führen in Indien, wie zuletzt der Ayodhya-Konflikt gezeigt hat, automatisch zu öffentlichen Revolten. Die angeblichen historischen Rechte – wie bei der niedergerissenen Moschee in Ayodhya – bleiben dubios und wissenschaftlich unaufgearbeitet. Doch die historische Wahrheit spielt bei dem ganzen Streit ohnehin eine untergeordnete Rolle. Die aufgestaute Frustration der Masse von Schlechtweggekommenen, der Modernisierungsverlierer läßt sich leicht entzünden und politisch manipulieren. Angesichts der zunehmenden Ressourcenknappheit und der gewaltigen Infrastrukturprobleme dürfte das Frustrationspotential in den nächsten Jahren mehr und mehr wachsen.

Selbst die städtische indische Mittelschicht wendet sich enttäuscht von der „politischen Mitte“ der abgewirtschafteten Kongreßpartei ab und zeigt sich empfänglich für nationalpatriotische Politik unter den Vorzeichen eines politischen Hinduismus. Sie sucht nach einer neuen politischen Identität, für die die sozialistischen, noch aus der Zeit des gewaltlosen Unabhängigkeitskampfes stammenden Ideale nicht mehr taugen. Wenn jetzt mehr und mehr ein aktiver Hinduismus die ideelle Basis der nationalen Einheitsvision einnimmt, könnte sich durchaus der Flächenbrand entzünden, vor dem die Unheilspropheten schon immer gewarnt haben. Die Zahl 3000 zeigt das Ausmaß der Gefahren, die dem Religionsfrieden und dem säkularen Staatswesen in Indien drohen, wenn religiöse Gefühle nationalpatriotisch verklärt und in politische Ambitionen umgemünzt werden.

ANMERKUNGEN

¹ Grundsätzlich dazu: D. E. Smith, *India as a secular state* (Princeton 1963).

² Vijay Shankar Vyas, Vorwort in: *Secularism in India*, hg. v. Iqbal Narain (Jaipur-Delhi 1995).

³ J. Lütt, *Der Hinduismus auf d. Suche nach einem Fundament*, in: *Die verdrängte Freiheit: Fundamentalismus in d. Kirchen*, hg. v. H. Kochanek (Freiburg 1991) 218–239, bes. 228 ff. ⁴ *India Today*, 30. 4. 1997, 14 ff.

⁵ Shail Mayaram, *Secularism in India: Some Reflections*, in: *Secularism in India* (A. 2) 4–12, bes. 5 ff.

⁶ J. Lütt, *Die regionalen Wurzeln der Hindu-Mahasabha*, in: *Regionale Tradition in Südasien*, hg. v. H. Kulke, D. Rothermund (Stuttgart 1985) 219–233.

⁷ Prägnant dargestellt in: H. Kulke, D. Rothermund, *Gesch. Indiens* (Stuttgart 1982) 329.

⁸ Harbans Mukhia, *Communalism and Indian Polity*, in: *Secularism and Indian Polity*, hg. v. Bidiut Chakrabarty (Delhi 1990). ⁹ Ved Prakash Luthera, *The concept of the secular state and India* (Calcutta 1964).

¹⁰ *Verfassung Art. 17.* ¹¹ *Ebd. Art. 28 (1).* ¹² P. Hacker, *Rel. Toleranz u. Intoleranz im Hinduismus*, in: *Saec* 8 (1957) 167–179. ¹³ R. S. Misra, *Hinduism and Secularism* (Delhi 1996) 53 ff. ¹⁴ *Ebd.* 48 ff.

¹⁵ P. Hacker, *Inklusivismus: Eine indische Denkform*, hg. v. G. Oberhammer (Wien 1983).

¹⁶ Ch. Taylor, *Drei Formen d. Säkularismus*, in: *Das Europa d. Religionen*, hg. v. O. Kallscheuer (Frankfurt 1996) 217–246.

¹⁷ Upendra Baxi, *The Constitution (Eightieth) Amendment Bill: Politics as Religion*, in: *Secularism in India* (A. 2) 160–169.