

Indiens Einheit in Vielfalt

|| Zwischen traditionellem Multikulturalismus und modernem Nationalismus

Das abstrakte Motto von der „Einheit in Vielfalt“ wurde und wird vielfältig als identitätspolitische Formel mit einem Doppelsinn verwendet: Sie erkennt faktisch bestehende Vielfalt an und behauptet zugleich die dazu in einem komplementären Verhältnis stehende Einheit. Einheit und Vielfalt, so die These und zugleich auch der damit verbundene Imperativ, sind somit nicht kontradiktorisch, sondern komplementär: Differenz soll nicht negiert, sondern transzendiert werden. Die Wahrnehmung des Anderen soll nicht zur Exklusion des Anderen, sondern zu einer im Licht der höheren Einheit ausgerichteten, in Tiefenschichten verwurzelten inklusiven Identität hinführen. Anders gesagt: „Einheit in Vielfalt“ ist für den „Gemeinsamkeitsglauben“ im Sinn Max Webers für jede Solidaritätsgemeinschaft („soziale Verkehrsgemeinschaft“) eine ganz wichtige performative – also nicht nur deskriptive – Formel; sie schweißt Individuen zu Gruppen zusammen.

Wie ist das in Indien zu verstehen auf dem Hintergrund und als ein Element einer nicht-okzidental Kultur? Bestimmt ist die Formel hinreichend abstrakt und als solche staatspolitisch bequem. Doch um was geht es konkret? Gibt es eine genuin indische Sicht des Verhältnisses von Identität und Differenz, Homogenität und Diversifizierung nach Religionen, Ethnien, Sprachen, Kulturen? Ist Indien in all seiner Komplexität ganz anders als der Okzident?

In Indien lautet die politisch modernitätsförmige Anwendung in diesem Sinn entweder in englischer Sprache „Unity in Diversity“ oder, im vorbildlichen sanskritisierten Hindi, „vibhinnatā meṃ ektā“. Es geht um die klassische Affirmation der indischen Kompositkultur, von der zum Beispiel die Anordnung für die Entwicklung des Hindi im indischen Verfassungstext spricht (§ 351):

„Der Unionsstaat ist verpflichtet, die Ausbreitung des Hindi zu befördern, es zu entwickeln, damit es als Ausdrucksform für alle Elemente der Kompositkultur Indiens dienen kann.“

Hindi: eher mitleidig bezeichnet als „khiṇī zabān“ – für: „Fastenspeise“, ein wenig reizvolles Mischgericht aus Reis und Linsen –, aber auch eine Bezeichnung, die sich auf den interkulturellen Charakter der Sprache und des in ihr codierten kollektiven Gedächtnisses bezieht. Indien als „Kompositkultur“¹ und diese Kompositkultur mit Verfassungsrang: eine Vision mit polemischer Spitze, die praktisch

von allen (modernitätsförmigen) politischen Lagern vor allem für den Kampf gegen den sogenannten *Kommunalismus* aktiviert wurde und wird – die vorrangige Identifizierung mit einer abgegrenzten sozialen Gruppe und deren Ideologisierung, im Gegensatz zur Identifizierung mit dem Gemeinwohl der säkularen Nation als ganzer.

Gewiß: Man muß nur wenige Vokabeln austauschen oder leicht abwandeln, dann läßt sich die Formel „Einheit in Vielfalt“ etwa auch für Indonesien, die Volksrepublik China, ja sogar für die alte Sowjetunion mit ihrer Folklorisierung der Nationen und des Nationalismus innerhalb des Unionsstaates behaupten. Die Formel von der „Einheit in Vielfalt“ ist in einer ganzen Reihe von modernen asiatischen Staaten populär, besonders wenn die Evidenz der Einheit nicht hinreichend gesichert erscheint – aber auch als performatives Element in einer langfristigen Strategie der staatlichen und kulturellen Zentralisierung, der Zwangshomogenisierung von Minderheiten mit der vermeintlich staatstragenden Volksgruppe –, und sei es auch unter den Vorzeichen des aufgeklärten Staatswesens, der innerstaatlichen Integrationsdebatte, der Nationwerdung, der Egalisierung der Bürgerschaft.

„Einheit in Vielfalt“ ist durchaus nicht *per se* eine Toleranzformel: Wie soll etwa ein Vertreter West-Papuas auf die Behauptung reagieren, die indonesische Zentralregierung betreibe eine Politik der Einheit in Vielfalt, die sich letztlich auch in seiner Provinz als Aufklärungs- und Entwicklungsfortschritt niederschlagen und ökonomisch auszahlen werde? Wie soll ein Sindhi in Pakistan reagieren, der sich um die Übermacht der Panjabis in seinem Staat Sorgen macht? Wie wird ein politisch bewußter Tibeter reagieren, wenn versichert wird, daß die kulturelle Verschiedenheit Xizangs durch die kürzlich eröffnete Angliederung Lhasas an das chinesische Eisenbahnnetz in keiner Weise gefährdet sei? Die Behauptung: „Wir sind alle eine Familie!“ hat aus der Sicht von Minderheiten verständlicherweise oft einen bitteren Nebengeschmack. Indische Beispiele lassen sich hier ohne weiteres anführen. Man denke etwa an die Stammeskulturen im indischen Nordosten, die sich von Bengalis und Assamis ökonomisch, kulturell und religiös bis aufs Mark bedroht fühlen.

Tiefenstrukturen der indischen Deutungsansätze

Eine indische Besonderheit ist zweifellos der Rückbezug auf religionsphilosophische Denkmuster. Der Idee der Einheit der (religiösen) Wahrheit über die Grenzen der jeweils eigenen religiösen Schultradition hinaus ist in der Tat eine der Leitideen des modernen Hinduismus des gesamten Spektrums zwischen Liberalismus und Traditionalismus. Als klassischer Traditionsnachweis gilt vor allen anderen Belegstellen das *rigvedische* Mantra „Ekaṃ sad viprā bahudhā vadanti“ („Die Wahrheit ist eine einzige, die Gelehrten erklären sie auf vielfältige Weise“, Rigveda 1.164.46).

Das ist eine Formel, die theologisch gesehen wohl eher als inklusivistisch und nicht als pluralistisch gelten muß. Denn sie bezieht die Pluralität der Interpretationen auf eine dahinterliegende transzendente Einheit im Wahrheitsbegriff.

Der von den neohinduistischen Denkern des 19. und 20. Jahrhunderts oft zitierte und ausgelegte Autoritätsbeweis geht davon aus, daß die eine Wahrheit, und vor allem die religiöse Wahrheit, in der Geschichte stets gleich bleibt und die hinduistische Religionsgeschichte eine Art Auslegungsgeschichte dieser einen Wahrheit darstellt. In der innerindischen Diskussion spiegelt sich dies beispielsweise in der Debatte um die verfassungsmäßige Interpretation des offiziellen Säkularismus. Gemäß der Präambel der Verfassung, die übrigens ganz ohne Gottesbezug auskommt, ist Indien eine „souveräne sozialistische demokratische Republik“ – als „*dharmanirapekṣtā*“ („Gleichgültigkeit gegenüber der Religion überhaupt“) oder als „*sarvadharmasambhava*“ („Gleichheit der Position gegenüber allen Religionen“). Dahinter steckt der neohinduistische Denkansatz, daß nicht nur alle hinduistischen Schultraditionen („*sampradāya*“), sondern im Grund alle historischen Religionen unterschiedliche Zugangswege zu der einen Wahrheit darstellen – ein Ansatz, der allerdings auch innerhinduistisch durchaus umstritten ist. In der neohinduistischen Religionsphilosophie und der damit verbundenen Praxeologie der Toleranz sind Islam, Buddhismus und Christentum dann Bündel von „*sampradāyas*“ analog zur innerhinduistischen Ökumene.

Diese Entgrenzung des religiösen Wahrheitsbegriffs hin auf totale religiöse Inklusion – so sympathisch sie erscheint – entzieht gleichzeitig der innerhinduistischen Argumentation um die Frage nach Wesen und Wahrheit des Hinduismus den Boden. Die Frage nach der eigentlichen Identität des Hinduismus ist durchaus auch dem Selbstverständnis gemäß nicht nur eine rein kulturelle Fragestellung, sondern vor allem eine Frage nach einem Wahrheitsbegriff, der sich von anderen Religionen unterscheidet. Kann es eine Identität des Hinduismus geben, wenn sein Wahrheitsbegriff programmatisch inklusivistisch und als Gegenthese zu jeglichem Exklusivismus postuliert wird?

Aus der Perspektive eines aufgeklärten Umgangs mit Tradition ist zunächst einmal die moderne These von der Einheit des Hinduismus auf der Grundlage eines überhistorischen Wahrheitsbegriffs eine offene Frage. Unstrittig sind „Hindu“ und „Hinduismus“ ursprünglich von der Außenperspektive her gewonnene Bezeichnungen. In der Tradition war man Anhänger eines bestimmten Gottes bzw. einer bestimmten Schultradition, eines charismatischen Gurus oder folgte einfach der religiösen Tradition der eigenen Kaste². Mit Ram Mohun Roy († 1833) setzt dagegen ein erneuertes Selbstverständnis ein, das versucht, die Vielfalt des Hinduismus als Erscheinungsformen eines zugrundeliegenden Monotheismus zu deuten.

In den letzten Jahrzehnten steht diese Einheit des Hinduismus in der Forschung zunehmend in Frage. Im deutschen Sprachraum hat etwa der emeritierte Tübinger Indologe und Religionswissenschaftler Heinrich von Stietencron in einer Reihe von

Artikeln für eine Interpretation des Hinduismus als Einheit einer Gruppe von unterschiedlichen Religionen geworben: Demnach sind Vishnuismus, Shivaismus, Shaktismus usw. eigenständige Religionen und nicht lediglich unterschiedliche Traditionsbildungen innerhalb ein und derselben Religion, die mit den anderen hinduistischen Religionen (im Plural) in intensiver Interaktion stehen, aber ähnlich wie die einzelnen „abrahamitischen“ Religionen eine ausgeprägte abgrenzbare Identität bewahrt haben. Richtig daran ist, daß die innerhinduistische Ökumene – die Gemeinschaft der Konfessionen innerhalb des Hinduismus – aus einer Vielzahl von theologisch sehr vielfältigen Richtungen besteht³.

Die Behauptung von der Einheit des Hinduismus hat ihren historischen und auch ihren sachlichen Ausgangspunkt in der kolonialzeitlichen Apologetik des Hinduismus, vor allem im Hinblick auf die christliche antihinduistische Polemik. Parallel dazu war die romantische These von zentraler Bedeutung für die indische politische Befreiungsbewegung, daß Indien von alters her aus einer Nation bestehe. Die Behauptung, Indien bestehe aus einer unüberbrückbaren Vielfalt der Nationen, war dagegen die Herrschaft legitimierende These der Kolonialmacht. In kolonialistischer Perspektive umfaßte Indien eine Vielfalt der Nationen in einer explosiven Gemengelage, und die fremde Kolonialmacht stellte hier die moderierende Kraft dar⁴.

Dies hat den Diskurscharakter in Indien bis heute geprägt: Das Staatsvolk besteht laut Verfassung aus einer Nation, nicht etwa wie in China aus einer Vielfalt von Nationen – und auch nicht aus zwei Nationen unter Hinweis auf die hinduistische und die muslimische Identität – eine Definition, die die Muslim League in der berühmten Lahore-Erklärung von 1940 sich zu eigen gemacht hatte und die dann 1947 in die Entstehung des Staats Pakistan aus der Erbmasse der Kronkolonie führte.

„Ekaṃ sad viprā bahudhā vadanti“ kann aber auch über die apologetischen Intentionen im engeren Sinn hinaus übertragen werden auf die gesamte Religionsgeschichte der Welt: „Sat“, die sogenannte Wahrheit, ist demnach der über allen historischen Religionen stehende ideale Gehalt der Religion. Der damit entwickelte Wahrheitsbegriff neigt zum Ausgriff über alle Grenzen hinaus, zur totalen mystischen Inklusion und zur totalen Delegitimierung separater Identitäten und der Exklusion als religiöse Kategorie überhaupt.

Die klassische Auslegung des erwähnten vedischen Mantras findet sich in einer Rede des wohl wichtigsten Promotors eines intellektuellen Hinduismus im Angesicht der Herausforderung durch Kolonialismus, Modernisierung und christliche Mission, nämlich Svami Vivekanandas (1863–1902), die unter dem Titel „Vedische religiöse Ideale“ im ersten Band der Gesamtausgabe publiziert ist. „Und es ist eine große Erklärung, eine die das Thema definierte für alle folgenden Vorstellungen in Indien, und eine die zum Thema der ganzen Welt der Religionen werden wird: – Ekaṃ Sat Viprā Bahudhā Vadanti“⁵. Er fährt mit demselben Gedankengang etwas später im selben Text fort:

„Wir müssen noch lernen, daß alle Religionen, unter welchem Namen sie auch immer auftauchen, sei es hinduistisch, buddhistisch, mohammedanisch oder christlich, denselben Gott haben.“⁶

Vivekananda verweist in diesem Zusammenhang auch auf das Bild von der „unendlichen Variation“ im Hinblick auf das theologische Denken in den historischen Religionen – Flüsse, die in den Ozean der eigentlichen Religion einmünden⁷.

Vivekananda sieht den kritischen Punkt und Anlaß für den moralischen Zeigefinger nicht direkt im Gegensatz zwischen Exklusivismus und Inklusivismus von Religion. Es geht ihm um den Unterschied zwischen Enge und Weite religiöser Identität, zwischen der Enge der historischen, an das eigene Umfeld gebundenen Religion und der Weite der eigentlichen, transzendenten Religion. Sein Schlüsselgleichnis ist das Gleichnis eines Froschs, der nur den Brunnen kennt, in dem er haust. Als zufällig ein anderer Frosch, der das Meer kennt, in seinen Brunnen fällt, fragt er ihn über das Meer aus und kommt zu folgendem Ergebnis: „Nichts kann größer als mein Brunnen sein; ... dieser Kamerad ist ein Lügner, schmeißt ihn raus!“⁸ Offen bleibt dabei die aus religiöser Sicht ganz zentrale Frage, ob der religiöse Mensch unter Umständen einen konzeptionellen Zugang zu Wirklichkeiten hat, die aus der Enge des eigenen Horizonts her sinnlich nicht erfahrbare sind. Oder ob, um das Bild Vivekanandas aufzugreifen, aus der Perspektive des Froschs im Brunnen bei einer entsprechenden Entwicklung der amphibischen Sensibilität vielleicht doch die Weite des Ozeans erahnbar sein könnte.

In seiner ersten Ansprache vor dem Weltparlament der Religionen in Chicago – ausgerechnet am 11. September 1893, genau 108 (die heiligste Zahl der Hindus) Jahre später, sollten am gleichen Tag die beiden Türme des World Trade Center Tausende von Toten unter sich begraben – spricht er direkt an, wogegen sich seine Interpretation der Bhagavadgita und der hinduistischen Tradition insgesamt richtet:

„Sektierertum, bigottes Verhalten, und sein furchtbarer Nachkomme, der Fanatismus haben diese schöne Erde lange beherrscht. Sie haben die Erde mit Gewalt gefüllt, sie oft genug mit menschlichem Blut gewässert, die Zivilisation zerstört und ganze Nationen zur Verzweiflung getrieben.“⁹

Die skrupellosen Anschläge 108 Jahre später scheinen die Aktualität von Vivekanandas prophetischem Appell zu belegen. Dies ist sozusagen der Stoff, von dem die indische Auslegung des Slogans von der Einheit in Vielfalt zutiefst durchdrungen ist. Das theologische Gegenmittel gegen religiösen Fanatismus ist der irenistische Glaubenssatz: „Das Ziel ist das gleiche“.

Religiöser Inklusivismus, nationalreligiöser Exklusivismus

In einem vom Inklusivismus dominierten Diskurs ist die Existenz von nicht-inklusivistischen Wahrheitsansprüchen und von missionarischen Ambitionen ein Skandalon. Die erste systematische Datenerhebung über das indische Volk (Census 1872) und die Feststellung der prozentualen Verhältnisse der religiösen Gemeinschaften und Kasten zueinander hatte direkte Auswirkungen auf die Konstruktion kollektiver Identitäten in Indien. „Unscharfe“ („fuzzy“) Identitäten wurden zu „aufzählbaren“ („enumerativen“) Identitäten, so der von Sudipta Kaviraj entwickelte Deutungsansatz. Interkulturelle und interreligiöse Phänomene – man denke etwa an die oft zitierte interreligiöse indische Praxis der Verehrung von Sufi-Grabstätten, im Sinn von Yoginder Sikands „Traditionen gemeinsamen Glaubens in Indien“¹⁰ – werden von einem modernitätsförmigen Blockdenken der einzelnen Religionen zur Seite gedrängt¹¹.

Veränderungen der Statistik bzw. Risiken, die zu einer zahlenmäßigen Schwächung der Gemeinschaften – vor allem der eigenen Gemeinschaft – führen, werden als Problem wahrgenommen, und zwar in erster Linie die individuelle oder kollektive Konversion, in zweiter Linie unterschiedliche Fruchtbarkeitsraten von Bevölkerungsgruppen. Hinzu kamen vor allem im Hinblick auf den Islam markante Zuschreibungen als Religion der Gewalt: der Islam als brutale Invasionsmacht in intaktes hinduistisches Territorium, der gewaltsamen oder auch trickreich zuwege gebrachten Konversion ursprünglich hinduistischer Bevölkerung. Diese Zuschreibungen sind im wesentlichen moderne Ideen. Der traditionelle Multikulturalismus teilt diese Ängstlichkeit nicht oder wenigstens nicht so umfassend.

Erst die Moderne nimmt Indien als natürliches Territorium des Hinduismus in den Blick, die Existenz anderer Religionen als Aberration. „Cuius regio, eius religio“: ein Grundsatz, der weltweit gesehen durchaus auch in anderen modernen Zusammenhängen im Sinn der Bündelung von nationalen und religiösen bzw. konfessionellen Identitäten wirksam ist. Ein Kroat, der zum Islam konvertiert, wird automatisch zum Bosniaken; konvertiert er zur Orthodoxie, wird er zum Serben. Auch sind die Zeiten noch nicht lang her, als etwa in Deutschland die vaterländische Gesinnung der katholischen Bevölkerung ernsthaft in Zweifel stand, weswegen das preußisch dominierte zweite Kaiserreich in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts den Kulturkampf inszenierte. Der Vorwurf des „Kosmopolitismus“, insbesondere gegenüber den Juden in der Schlußphase der Stalin-Herrschaft, liegt im Grund auf dieser Linie des Vorwurfs an die unsicheren Kantonisten.

Ähnliche Verknüpfungen von religiösen und nationalen Identitäten lassen sich vielerorts im gegenwärtigen Asien auffinden. Kann man als Hindu, Christ oder Parse und Bürger der Islamischen Republik Pakistan pakistanischer Patriot sein? Kann man, abgesehen von der Konversionsfrage, afghanischer Christ oder muslimischer Tibeter sein? „Wir Hindus sind eine Nation, nicht nur eine religiöse

Gemeinschaft“¹². Das bedeutet, Muslime sind ebenfalls eine nationale und nicht nur religiöse Gemeinschaft – so ja auch der Gründungsmythos Pakistans – und haben daher in Indien höchstens Gaststatus. Gäste aber müssen sich benehmen.

Indien kennt diese nationalreligiösen Fragestellungen und die damit verbundenen kollektiven Versuchungen. Muslime werden befragt, ob sie eigentlich richtige Inder sind. Zuschauersolidarisierung bei Cricket-Spielen mit dem pakistanischen Team wird zum Tatsachenbeweis der bestehenden Staatsgefährdung. Der Schritt zur physischen Gewalt ist dann schnell gegangen, wie der Slogan des gewalttätigen Mobs zeigt: „Bābar kī santān – jāo Pākistān yā kabristān“ („Nachkommen Baburs – Gründer der Moghul-Dynastie in Indien 1526 –: Geht nach Pakistan oder auf den Friedhof!“). Indische Katholiken sahen sich angesichts der beiden Papstbesuche von Johannes Paul II. dem aus der europäischen Geschichte bekannten Vorwurf ausgesetzt, sie seien dem Papst gegenüber loyaler als gegenüber ihrer Nation und dem zugehörigen Staat – ein Vorwurf, der an die preußisch-deutsche Kulturkampf-polemik erinnert. Arun Shourie und andere hinduistische Hardliner schlagen die Übernahme der chinesischen Religionspolitik der „Drei-Selbst-Lehre“ vor: Aus ihrer Sicht geht es nicht an, daß der Vatikan Einfluß auf die katholische Hierarchie in Indien wahrnehmen kann. Die katholische Kirche Indiens solle sich vom Papst los-sagen. Dabei wird religiöser Inklusivismus hierarchisch in einen nationalistischen Exklusivismus eingebunden.

Die Deutung des indischen Christentums als Faktor von außen, der Konversion zum Christentum als Proselytenmacherei, als Ergebnis unlauterer Machenschaften, als Totalkapitulation vor dem Feind schließt daran an. Der Hinduismus stellt sich auch hier aus einer Position der Stärke heraus als die natürliche Religion des südasiatischen Territoriums dar. Diese Identifizierung von Territorium und Religion delegitimiert religiöse Mission überhaupt. Daraus folgt auch das gesetzliche Verbot der Konversion, wie es in mehreren indischen Bundesstaaten gültig ist und auf Unionsebene immer wieder gefordert worden ist.

Dabei wird ausgeblendet, daß die hinduistischen Religionen in ihrer Geschichte durchaus eine Ausbreitungs- und Konversionsgeschichte haben. Sie waren auf verschiedene Weise missionarisch aktiv, zum einen innerhalb Indiens bei Konversionen zum Beispiel vom Shivaismus zum Vishnuismus oder vom Buddhismus zum Shivaismus, aber auch außerhalb Indiens, die etwa zur historischen Ausbreitung hinduistischer Religionen bis nach Samarkand im Westen sowie Vietnam und Indonesien im Südosten und im Innern zur Sanskritisierung der tribalen Kulturen Südasiens geführt haben. Auch die individualistische Konversion ist durchaus keine Erfindung der Moderne. In der vishnuitischen Tradition gehört beispielsweise die Erzählung von der Konversion des muslimischen Paschtunen Raskhan zum Krishnaismus zu den prominenten Bekehrungserzählungen. Er wurde dann zu einem berühmten und hochgradig emotionalen krishnaitischen Dichter¹³.

Religionskritik oder Nutzung der Ressource Religion?

Mahatma Gandhi (1869–1948), der sich selbst als „*sanātānī Hindu*“ – also als orthodoxen Hindu ohne direkte sektarische Bindung – zu bezeichnen pflegte, schreibt in seinem Klassiker „*Hind Swaraj*“ (1914) zur „Indischen Selbstregierung“:

„Es ist meine feste Überzeugung, daß Indien nicht so sehr von den britischen Sohlen unterdrückt wird, sondern von der modernen Zivilisation ... Religion ist mir sehr teuer und meine primäre Klage ist, daß Indien irreligiös wird. Ich denke dabei nicht so sehr an die Hindu-, Mohammedanische oder die Parsi-Religion, sondern an die Religion, die allen Religionen zugrunde liegt.“¹⁴

Bei Gandhi ist Religion stets eine Ressource für Modernitätskritik, mit der er sich immer wieder der auch heute in Indien gängigen Deutung als verkappter Modernist in traditionellem Gewand widersetzt: Modernitätskritik steht hier in einer Hierarchie der Werte noch höher als Kolonialismuskritik. Offenheit für andere Religionen und ihre Ambitionen bezieht Gandhi aus seiner Orthodoxie, nicht aus seiner wie auch immer gearteten „Modernität“¹⁵. Daran schließen zum Beispiel Ashis Nandys Interventionen zum Thema Säkularismus an, insbesondere in seinem 1985 publizierten „*Anti-secularist manifesto*“ und der davon ausgegangenen Debatte, die die Verantwortung für den indischen Kommunalismus dem Blockdenken der modernen Säkularisten zuschiebt, die sich ihrerseits von der Tradition ganz entfremdet hätten.

Die zentrale Frage, die Ashis Nandy – der selbst keineswegs dem hindu-nationalistischen Lager angehört – stellt, ist die folgende: Ist der Säkularismus mit seinen universalistischen, kulturunempfindlichen Ansprüchen als politisches Credo überhaupt fähig, religiösen Pluralismus anders als ein Residuum der Reaktion zu konzipieren? Ist Säkularismus nicht vielmehr als ein modernistisches Gegenkonzept zu partizipatorischem Religionspluralismus zu verstehen? Ist das höhere Ziel des Säkularismus nicht die Entmachtung der Traditionen und ihres Multikommunitarismus mittels Kulturalisierung der Religion?

Relativismus und Universalismus: von der Theorie zur Praxeologie

Mit der Abgrenzung vom Anderen verbunden ist immer eine Reformagenda der eigenen kollektiven Identität. Bestimmte kollektive Identitätsmerkmale werden dabei gebündelt und miteinander verknüpft, andere ausgeschlossen. Das Sein bestimmt das Sollen, die konstruierte Identität¹⁶ definiert die kulturelle und soziale Norm, die Deskription hat eine präskriptive Fokussierung für das eigene soziale Kollektiv, sei es die Familie, die religiöse Gruppe, der Staat. Es folgen Konformitätszwänge, die mit unterschiedlicher Intensität – zum Teil unbewußt oder unterschwellig, zum Teil

aber auch ganz massiv mit der Drohung durch soziale Exkommunikation oder Gewalt – wirksam sind bzw. von der sozialen Gemeinschaft durchgesetzt werden.

Der moderne Staat bejaht zwar im Prinzip stets die Vielfalt und sucht nach Wegen, Minderheiten eine möglichst starke Identifizierung mit dem Staat zu ermöglichen. Das ist auch bei uns so: Gleiche Rechte der Frauen im höheren Bildungswesen – wie etwa an der Universität – sind nicht schon dadurch gewährleistet, daß im Grundgesetz steht, die Würde des Menschen sei unantastbar. Diskriminierung hat oft eine diskrete Realität. Dadurch etwa, daß Familie mit Kindern und Berufsausübung nur schwer miteinander zu vereinbaren sind, werden auch bei uns vor allem Frauen benachteiligt, Männer viel weniger. Um benachteiligte Bevölkerungsgruppen in den *mainstream* der Gesellschaft einzuschleusen, ist eine gezielte Politik der affirmativen Aktion erforderlich.

Basis der Konstruktion von kollektiver Identität ist immer die Unterscheidung des Eigenen vom Anderen. Manche Autoren sind der Meinung, daß diese Unterscheidung von eigener und fremder Identität ein konstitutives Merkmal menschlichen sozialen Handelns und des damit verknüpften Denkens sei. Bob Altemeyer sieht darin sogar eine Art genetische Prädisposition des Menschen zu Gewalt gegenüber der anderen Gruppe¹⁷.

Hier schließt sich die für den Diskurs über Einheit und Vielfalt der Menschheit zentrale doppelte Frage an: Wenn es stimmt, daß soziale, aber auch persönliche Identität nur durch Abgrenzung vom Anderen überhaupt konstruierbar ist, wie kann sich dann diese Exklusion als eine nicht-diskriminatorische Unterscheidung konstituieren? Anders gefragt: Wie ist Identität im Rahmen einer Vielfalt von Identitäten theoretisch und praktisch konstruierbar, ohne daß der Andere entweder gleichgeschaltet oder eliminiert werden muß?

Wie den Anderen einbeziehen?

„Konvivenz“¹⁸ ist für den Missionswissenschaftler Theo Sundermeier eine Position, die die Differenz des Anderen erträgt, sie in Existenzentwürfe einbezieht, sich von ihr in Bewegung bringen läßt. Die theologische Tiefendimension sieht Sundermeier dabei bei Christus selber, dessen Existenz er weniger als Pro-Existenz denn als Kon-Existenz versteht. Dabei wird zum einen die Differenz des Anderen – seine Nicht-Identität mit mir selbst, mit uns selbst – nicht relativiert, etwa durch den Rekurs auf eine hinter der Differenz sich offenbarende, als verborgene Realität aber doch erkennbare Identität. Zum andern läßt die Konvivenz die eigene Identität nicht unberührt. Identitäten verändern sich, indem sie sich anderen Identitäten aussetzen, mit ihnen in Beziehung treten.

Sundermeier bezieht sich dabei ausdrücklich auf Emmanuel Lévinas¹⁹. Der Welt als Objekt meines Denkens setzt der französische Philosoph die Epiphanie des An-

deren gegenüber: Das Antlitz dessen, der mich anschaut, ist nicht objektivierbar. Die Ethik hat ihren Grund nicht in allgemeinen Sätzen, nicht in der Hegemonie des Logos, sondern in der menschlichen Begegnung – die an der Differenz festhält, für die die Identifizierung destruktiv ist.

Universalistische versus nationalistische Einheit und Vielfalt

Für Indien bleibt die große Frage bestehen, worin die Vielfalt besteht, die der Neo-Hinduismus auszudeuten und dessen tief strukturierte Einheit er freizulegen versucht. Die systematische Problemanzeige besteht darin, daß der Neo-Hinduismus lediglich die Große Tradition in den Blick nimmt und von hier aus die Meistererzählungen der geistlichen Überlieferung vom Rigveda über die Upanischaden bis zu den großen Philosophen und Gründern von Schultraditionen, sowie vielleicht noch der volkssprachlichen „bhakti“ des späten Mittelalters in den Blick nimmt – mit anderen Worten: die vorwiegend brahmanische Perspektive.

Doch in den letzten Jahrzehnten artikulieren sich zunehmend auch die Erzählungen des andern Indien, das der regionalen Identitäten, der Subalternen: der Dalits (Kastenlose) und Niedrigkastigen, der dezidiert heterodoxen Traditionen und der Frauengeschichte(n). Während sich der brahmanische Hinduismus nationalpatriotisch radikalisiert, eigene Formen der militanten Exklusion entwickelt und zugleich die innerhinduistische inklusivistische Ökumene mit ihren Homogenisierungszielen voranbringen will, rekonstruieren Draviden die Geschichte Südindiens im Widerstand gegen das Ariertum, Frauen die Geschichte des Patriarchats, Dalits die Geschichte der brahmanistischen Apartheid zwischen Berührbaren und Unberührbaren, die Stammesbevölkerungen ihren Kampf um kulturelle und wirtschaftliche Selbstbehauptung. Die Agenda des Tages verschiebt sich spürbar, denn „Die Debrahmanisierung der Geschichte“ – so ein Buchtitel von Braj Ranjan Mani – wird zu einem zentralen Thema intellektueller Diskurse²⁰. Martin Fuchs spricht im Zusammenhang der sozialen Bewegungen in Indien von einer neuen kollektiven Semantik in Indien, von ihm „Kampf um Differenz“ genannt²¹, von der Forderung nach Anerkennung subkultureller Identität außerhalb des Referenzrahmens der brahmanistischen Meistererzählung indischer Kultur- und Religionsgeschichte, wie sie letztlich auf eine Affirmation der bestehenden sozialen Apartheid hinausläuft.

In seiner Auslegung von „Ekaṃ sad viprā bahudhā vadanti“ schreibt Vivekananda: „Truth alone is my God; the entire world is my country“ („Die Wahrheit allein ist mein Gott; die gesamte Welt ist mein Land“)²². Auf dieser Linie liegt auch Rabindranath Tagore, der sich in der Zeit des Befreiungskampfs zwar einerseits mit dem Anliegen der Selbstregierung und schließlich der politischen Unabhängigkeit solidarisiert hat, andererseits aber daran festhalten wollte, daß Indien sich nicht als „Nation“ im hegelianischen, westlichen Sinn des Worts konzipiert und damit im

Grund seine Fähigkeit zu eigenen, indigenen Konzeptionen politischer Regierung aufgibt – jenseits einer Identifizierung von indigenen Begriffen mit westlichen Konzepten politischer Ökonomie, die dann äußerlich indigen erscheinen, inhaltlich aber der Semantik abendländischer politischer Ökonomie unterworfen sind. Klassisches Beispiel ist hier etwa die Identifizierung von Begriffen wie „qaum“ und „rāstra“ mit der hegelianischen Konzeption der Staatsnation.

Solche Ansätze versperren sich einer vorlauten nationalistisch-hinduistischen Interpretation. In der nationalreligiösen Konzeption kommt eine Vision von Modernität zum Ausdruck, die aus der traditionellen Multikulturalität Indiens am liebsten einen monokulturellen hinduistischen Block herstellen will. In gewisser Weise droht Indien dabei genau den umgekehrten Weg wie Europa zu gehen: Während Europa einen schwierigen, aber unvermeidlichen Weg von monokulturellen gesellschaftlichen Systemen zur Multikulturalität zurücklegt, stellt sich ein moderner Hinduismus in Indien als Opfer von Säkularismus und zugleich der islamischen Invasion dar²³.

Solche gerade in den neuen bürgerlichen Mittelschichten populären Meinungen unterschlagen, daß sich in Indien gerade an den Bruchstellen zwischen den Subkulturen im Lauf seiner Geschichte immer wieder neue Kreativität entfaltet hat. Um nur einige Beispiele aus dem interreligiösen Bereich zu nennen: Die monistische Philosophie Shankaras (traditionell datiert 788–820) ist nicht nur von der hinduistischen Tradition her, sondern auch auf dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit der buddhistischen „śūnyatā“-Lehre verstehbar. Die populären Dichtungen unter dem Namen des muslimischen Webers Kabir im 15. Jahrhundert sind nur auf dem Hintergrund einer hinduistisch-islamischen Interaktion zu verstehen. Der Neo-Hinduismus des 19. und 20. Jahrhunderts ist als Reformimpuls und als Neu-deutung der eigenen Tradition auf dem Hintergrund der christlichen missionarischen Ansprüche entstanden.

Indiens traditioneller, im vormodernen Kontext entstandener Multikulturalismus ist die wohl wichtigste Ressource für eine politische und kulturelle Vision von „Einheit und Vielfalt“ jenseits der Kategorien von Fortschritt und Rückschritt. Der traditionsgebundene Interkulturalismus – die Interaktion zwischen den verschiedenen Subkulturen – unterläuft subversiv das moderne nationalreligiöse Lagerdenken, auch und gerade in seiner post-kolonialistischen Version, die in der Staatsnation den wesentlichen Modernisierungsfaktor, den Königsweg zu Entwicklung und Fortschritt, in der Tradition dagegen vor allem ein Entwicklungshindernis sieht. Nachdenkliche Stimmen auch aus dem säkularistischen Lager, wie die von Yoginder Sikand mit seinem Buch über „Traditionen gemeinsamen Glaubens“, versuchen an diese Tiefenschichten indischer Religiosität anzuknüpfen, werden aber wenig gehört²⁴.

Rabindranath Tagore und auch Svami Vivekananda halten bei aller Zeitgebundenheit ihrer Perspektive die globalen Zusammenhänge im Blick, arbeiten an der Tran-

szendierung des europäischen Begriffs der Nation und stellen damit auch im 21. Jahrhundert wertvolle indigene Ressourcen auf der Suche nach Alternativen zum „Zusammenprall der Zivilisationen“ dar – ein Anliegen, das sich mit den Zielen einer engagierten Kulturwissenschaft trifft, die sich als kritische und selbstkritische Botschafterin zwischen den Kulturen zu bewähren versucht.

ANMERKUNGEN

¹ Composite culture of India and national integration, hg. v. R. Khan (Simla 1987).

² Vgl. W. Sweetman, Mapping Hinduism. ‚Hinduism‘ and the study of Indian religions 1600–1776 (Halle 2003).

³ Vgl. z. B. H. v. Stietencron, Art. Hinduismus, in: TRE, Bd. 15 (1986), 346–355; ausführlicher in: ders., Hinduism: On the proper use of a deceptive term, in: Hinduism reconsidered, hg. v. G.-D. Sontheimer u. H. Kulke (Delhi ²1989).

⁴ M. Gandhi, The collected works of Mahatma Gandhi, Bd. 10 (November 1909 – March 1911) (Ahmedabad 1963) 27.

⁵ The complete works of Vivekananda (1907). Mayavati memorial edition, Bde. 1–8 (Calcutta ⁹1955), hier Bd. 1, 347.

⁶ Ebd. 349.

⁷ Ebd. 389.

⁸ Ebd. 3.

⁹ Ebd. 2.

¹⁰ Y. Sikand, Sacred spaces. Exploring traditions of shared faith in India (New Delhi 2003).

¹¹ Vgl. Living together separately. Cultural India in history and politics, hg. v. M. Hasan u. A. Roy (New Delhi 2005); Religions pluralism in South Asia and Europe, hg. v. J. Malik u. H. Reifeld (New Delhi 2005).

¹² Ein Beispiel für diese viel vorgetragene Meinung ist V. Sundaram in: News Today, 1.7.2006 (www.newstodaynet.com/2006sud/06jun/0107ss1.htm): „a) Als Hindus sind wir eine Nation, nicht nur eine religiöse Gemeinschaft. Wir müssen fest davon überzeugt sein, daß unsere nationale Identität Hindu ist ... g) Wir sind immer noch eine unterdrückte und versklavte Nation“.

¹³ Die Vita des Raskhan ist beispielsweise in der Legenda Aurea der krishnaitischen Heiligen, „Do sau bāvan vaiṣṇavan kī vārtā“ enthalten.

¹⁴ Gandhi (A. 4) 24. Relativierend heißt es in Kapitel 18 (ebd. 57) dagegen: „Indien wird niemals gottlos sein. Offener Atheismus hat in diesem Land keine Chance.“

¹⁵ Vgl. G. Viswanathan, Outside the fold. Conversion, modernity, and belief (Princeton 1998).

¹⁶ Im Sinn der „imagined identity“ vgl. B. Anderson, Die Erfindung der Nation (Frankfurt 1988).

¹⁷ B. Altemeyer, Enemies of freedom. Understanding right-wing authoritarianism (San Francisco 1988).

¹⁸ Th. Sundermeier, Konvivenz u. Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft (Erlangen 1995).

¹⁹ Vgl. E. Lévinas, Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie u. Sozialphilosophie (Freiburg 1983).

²⁰ B. R. Mani, Debrahmanising history: dominance and resistance in Indian society (New Delhi 2005).

²¹ Vgl. M. Fuchs, Kampf um Differenz. Repräsentation, Subjektivität u. soziale Bewegungen. Das Beispiel Indien (Frankfurt 1999); vgl. J. Habermas, Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie (Frankfurt 1996).

²² Vivekananda (A. 5) Bd. 7, 193. Amiya P. Sen interpretiert Vivekananda als Reaktionär und als Vorläufer des politischen Hinduismus (Hindu revivalism in Bengal 1872–1905. Some essays in interpretation, Delhi 1993), während Tapan Raychaudhuri („Svami Vivekananda's construction of Hinduism“, in: Svami Vivekananda and the modernization of Hinduism, hg. v. W. Radice, Calcutta 1998, 1–16) ihn als nuancenreichen Nationalisten und Philosophen mit einer sozialen Agenda sieht.

²³ Vgl. Sundaram (A. 12) ebd.: „Die Hindu-Kultur ist unsere nationale Kultur. Die Hindu-Gesellschaft ist unsere nationale Gesellschaft.“

²⁴ Sikand (A. 10) 19: „Aufgebracht mit der Vorstellung, Religion sei das ‚Opium des Volkes‘, versperren sich die Säkularisten einer seriösen Debatte über Religion und überlassen damit das gesamte Gebiet der Religion den mit Dreizack- und AK-47 bewaffneten Fundamentalisten und blutdürstigen theokratischen Terroristen.“