

von Aloysius Pieris

1. Teil: Der Kontext der Diskussion

Religionsgemeinschaften leben nicht allein aus dem Glauben. Wie bei allen anderen Gemeinschaften hängt ihr innerer Zusammenhalt auch von vielen nichtreligiösen Faktoren ab, so zum Beispiel von wirtschaftlicher Solidarität, ethnischer Identität, Sprachverwandtschaft, politischen Neigungen usw. Wenn wir diese nichtreligiösen Faktoren, die zur Harmonie der Gemeinschaften gewöhnlich ebenso beitragen wie zu ihren Konflikten, nicht außer acht lassen wollen, tun wir gut daran, zunächst einen Soziologen mit seiner deskriptiven Definition einer Gemeinschaft zu Wort kommen zu lassen:

„Gemeinschaft bedeutet, etwas gemeinsam zu haben. Nach dem ursprünglichen Gebrauch des Wortes war damit gemeint, Güter gemeinsam zu besitzen. Diejenigen, die in einer Gemeinschaft leben, haben überwiegend gleiche bzw. sich ergänzende wirtschaftliche Interessen. Sie arbeiten zusammen, und sie spielen und beten auch zusammen. Ihr gemeinsames Interesse an den Dingen führt zu einem gemeinsamen Interesse aneinander. Sie streiten zwar miteinander, aber sie sind niemals gleichgültig gegeneinander. Sie bilden eine Gruppe von Menschen, die sich häufig von Angesicht zu Angesicht treffen, wenn das zuweilen auch mit einem Rücken-an-Rücken enden kann. Daß Menschen in diesem Raum des sozialen Lebens auch mit dem Rücken zueinander stehen, ist kein Zufall oder Mißgeschick. In einer Gemeinschaft kann auch der Konflikt eine Form der Kooperation sein.“<sup>1</sup>

In engverflochtenen Religionsgemeinschaften, die den größten Teil unserer Gemeinschaft als Nation bilden, scheint es sehr wohl „überwiegend wirtschaftliche Interessen“ zu geben, die die Mitglieder zusammenbinden. In Konflikten zwischen Religionsgemeinschaften bzw. im „Kommunalismus“ (wie solche Konflikte hierzulande genannt werden) müssen die oben genannten nichtreligiösen „Interessen“ identifiziert werden. Die wenngleich etwas überspitzt formulierte Beobachtung, daß „ihr gemeinsames Interesse an den Dingen zu einem gemeinsamen Interesse aneinander führt“, entbehrt keineswegs jeder Grundlage.

Zum anderen ist nicht jeder Konflikt destruktiv, wie R. Frankenberg im oben zitierten Satz bemerkt: „In einer Gemeinschaft kann auch der Konflikt eine Art der Kooperation sein.“ In der Tat sind es oft gerade die Konflikte, die Gemeinschaften helfen, die nichtreligiöse Basis des Kommunalismus aufzudecken und den Weg zur Harmonie als Gemeinschaft zu finden. Ein Beispiel:

\* Vortrag auf einem Seminar in Neu Delhi über Kommunalismus anlässlich des 50jährigen Bestehens der Zeitschrift „*Vidyajyoti*“ im November 1987.

<sup>1</sup> RONALD FRANKENBERG, *Communities in Britain*. Penguin Books 1966, zitiert in: E. J. WOLKINS, *An Introduction to Sociology*. London 1970, 314.

In den sechziger Jahren waren die Buddhisten und die Christen Sri Lankas in einen heftigen Konflikt verwickelt, der im westlichen Ausland von christlicher Seite als Verfolgung der Kirche durch die Buddhisten dargestellt wurde — eine Darstellung, die offensichtlich dazu dienen sollte, Geld für die christlichen Schulen zu sammeln. Denn was den Konflikt ausgelöst hatte, war der Zusammenprall „wirtschaftlicher Interessen“, verursacht durch den unverhältnismäßig hohen Prozentsatz von Schulen in der Trägerschaft einer christlichen Minderheit (ganze 7 Prozent der Gesamtbevölkerung); das bedeutete, daß die buddhistische Mehrheit von 64 Prozent bezüglich der berufsorientierten Ausbildung auf die Schulen der christlichen Minderheit angewiesen war. Durch ihre Schulen aber übte die Kirche einen enormen sozio-politischen Einfluß auf die gesamte Nation aus. Nichtsdestoweniger sah die Kirche in der geplanten Übernahme der Schulen durch den Staat eher die Verletzung eines Rechtes, und nicht etwa die Zurücknahme eines in der Kolonialzeit erworbenen Privilegs. Schließlich aber war es gerade die Verstaatlichung der Schulen — eine unmittelbare Frucht der buddhistischen Agitation —, die zumindest einen Teil der Kirche zu der wenn auch zögernden Anerkennung der harten Wahrheit über die wirtschaftliche Basis ihres religiösen Anspruchs zwang. Als Ergebnis dieser Anerkennung entstand im folgenden Jahrzehnt ein relativ friedliches Klima des Dialogs und der Zusammenarbeit zwischen den Gemeinschaften. Der Konflikt war also im ganzen genommen nicht völlig destruktiv gewesen.

Bemerkenswert ist, daß sich in diesem Fall beide Parteien auf ihren jeweiligen religiösen Glauben als Basis ihres Kampfes beriefen. Die Kirche trat für eine „katholische Atmosphäre“ in ihren Schulen als unerläßliche Voraussetzung für die Bewahrung des Glaubens der christlichen Kinder ein, während die Buddhisten argwöhnten, daß die im Besitz der Kirche befindlichen und von ihr verwalteten Schulen zu wirksamen Werkzeugen eines christlichen Proselytismus geworden waren. Die Sozialisten aber, die die Politik der Verstaatlichung der Schulen entwickelten, nahmen ein ganz anderes Motiv für sich in Anspruch, nämlich, eine bessere Chancenverteilung im schulischen Bereich vor allem auch der höheren Schulbildung zu bieten, die nicht mehr länger das Monopol einer privilegierten Klasse sein sollte — eine Klasse, mit der die Kirche stark verbunden war (und noch immer ist).

In einem Bericht, der auf dem südasiatischen Regionaltreffen der Kommission für Gerechtigkeit und Frieden des Subkontinents vorgetragen wurde, machte der indische Delegierte eine ähnliche Bemerkung hinsichtlich der kommunalistischen Konflikte in dieser Region: „Im Kontext der Benutzung der Religion als Sammelpunkt werden kommunalistische Unruhen in vielen Studien als Konkurrenzkämpfe um knappe Ressourcen und politische oder wirtschaftliche Führung betrachtet. Die Unruhen in Moradabad beispielsweise müssen hauptsächlich unter dem Aspekt der Konkurrenz zwischen den traditionellen, in diesem Falle hinduistischen, Händlern, die den Handel mit den vorwiegend von Muslimen hergestellten Produkten des Kunsthandwerks monopolisiert hatten, und den neuen muslimischen Händlern gesehen werden, die den Handel mit diesen Gütern unter ihre Kontrolle bringen wollten.“

In diesem Kontext benutzen sowohl die Hindu- wie auch die Muslim-Führer ihre jeweilige Religion, um ihre Anhänger um sich zu versammeln. Ähnlich müssen auch die Bhiwandi-Unruhen im Zusammenhang mit der Absatzpolitik der Textilindustrie und dem Kampf um politische Führung gesehen werden. Auch die Situation in Pandschab wird von vielen als eine Nachwirkung der Grünen Revolution und der veränderten Beziehungen zwischen den Jat-Grundbesitzern, die den Sikhs angehören, und den Kornhändlern, die Hindus sind, betrachtet. Die Opposition der RSS (Rashtriya Swayam Sevaka = wörtlich: Nationale Freiwillige Diener, eine fundamentalistische Hindu-Gruppe, die den Hinduismus zur Staatsreligion machen möchte) gegen die Chotanagpur-Stämme muß nicht notwendigerweise als ein Konflikt zwischen RSS und Christen gesehen werden, sondern hauptsächlich als das Bemühen der traditionellen einflußreichen Kreise (Makler, Unternehmer, Grundbesitzer u.a.), das Leben und die Arbeitskraft der Stammesbevölkerung, die nach der Verwirklichung ihrer Menschenrechte strebt, auch weiterhin zu beherrschen. Ähnliche Fragen stellen sich im Hinblick auf die Kontroverse um das Kreuz in Nilackal, die kommunalen Unruhen von Kanyakumari und andere Vorfälle im Zusammenhang mit Christen.<sup>2</sup>

Folglich ist die nachfolgend zitierte Feststellung von Asgar Ali Engineer kaum anzufechten: „Religion ist nicht die eigentliche Ursache kommunalistischer Konflikte; sie ist vielmehr ein machtvolles Instrument in den Händen jener Interessen, die sie für ihre eigenen Ziele einzusetzen suchen.“<sup>3</sup> Ein „unsoziologischer Ansatz“, so argumentiert Engineer, hat Säkularisten und Rationalisten dazu geführt, die Religion für den Kommunalismus verantwortlich zu machen, und er warnt davor, religiöse Gewalt, die ausgelöst wird durch sektiererische und doktrinäre Konflikte innerhalb einer Religion, zu verwechseln mit kommunalistischer Gewalt, die sich im Kampf um politische Macht und wirtschaftliche Ressourcen zwischen den Eliten zweier Religionsgemeinschaften entzündet.<sup>4</sup>

Diese Analyse des Kommunalismus wirft zwei zusammenhängende Fragen auf. Wenn die religiöse Identität der Mitglieder einer bestimmten Gemeinschaft praktisch als Brennpunkt kommunalistischer Feindseligkeiten dient, die aus dem Zusammenprall sozio-ökonomischer Interessen (mehr spezifisch könnte man auch von Klasseninteressen sprechen) entstehen, bedeutet das nicht, daß eine in Kommunalismus verwickelte Religion sich in den Dienst einer Ideologie gestellt hat, die diese Religion zum motivierenden Antrieb hinter solchen kommunalistischen Auseinandersetzungen macht? Diese Frage basiert auf der Marxschen pejorativen Auffassung von Ideologie als „Korruption der Vernunft durch Interessen“. Denn jeglicher religiöser Glaube, der religiöse Gründe anführt, um unfaire wirtschaftliche Vorteile oder Klassenin-

<sup>2</sup> Von der Kommission für Frieden und Gerechtigkeit vorgelegter Bericht (New Dehli 1987).

<sup>3</sup> ASHGAR ALI ENGINEER, *A Developing Theory of Communal Riots*. Institute of Islamic Studies, Bombay 1984, 2-3.

<sup>4</sup> Ebd. 3.

teressen einer bestimmten Gemeinschaft zu fördern, ist ideologisch korrupt. Wir werden diese Frage im letzten Teil dieses Beitrags nochmals aufgreifen, weil sie die Behandlung einer anderen, gleichermaßen wichtigen Frage voraussetzt, der wir hier unsere Aufmerksamkeit zunächst zuwenden müssen:

Wenn Religion sich dazu hergibt, ein Werkzeug der Ideologie zu sein (oder die Ideologie zu ihrem Werkzeug zu machen), wie wir später bei der näheren Untersuchung der ersten Frage sehen werden, ist es dann nicht deswegen, weil die Religion von ihrer Natur her eine psychologische und gesellschaftliche Neigung darstellt, die materielle und spirituelle Wohlfahrt einer Gemeinschaft zu erhalten, zu entwickeln oder wiederherzustellen, wo feindlich gesinnte Kräfte (z.B. wirtschaftliche und sonstige Interessen einer anderen Religionsgemeinschaft) sie zu mindern, zu zerstören oder gar zu usurpieren suchen? Mit anderen Worten, ist nicht die Religion mehr als nur das tiefste Grundanliegen des einzelnen Menschen, der nach psycho-spiritueller Befreiung im Diesseits und im Jenseits trachtet? Mobilisiert die Religion nicht auch die soziopolitischen Bestrebungen ihrer Anhänger, eine Gemeinschaft in Gleichheit, Freiheit und Zusammengehörigkeit aufzubauen?

Diese Frage impliziert, das Religion ursprünglich eine Befreiungsbewegung ist, wenn man sie im Kontext ihres Ursprungs betrachtet, mag sie in der Folge auch dahin tendieren, von verschiedenen Ideologien domestiziert zu werden; das heißt, das Religion immer potentiell befreiend bleibt, selbst wenn sie tatsächlich im Dienst nichtbefreiender Strukturen steht. Wir wollen daher unsere Erörterung zum Thema Kommunalismus in den Rahmen dieser Beobachtung stellen. Wir werden uns zunächst auf Religionen (oder Formen religiösen Glaubens) als Sprachen der Befreiung, d.h. Sprachen des Geistes (2. Teil) konzentrieren. Sodann werden wir sehen, daß dies so ist, weil Religion eine Erinnerung an eine Absolute Zukunft ist, d.h. eine Erinnerung an eine Totale Befreiung (3. Teil). Abschließend werden wir die ideologische Verseuchung dieser Erinnerung und den daraus resultierenden Kommunalismus erörtern (4. Teil).

## *2. Teil: Religionsgemeinschaften als Sprache der Geistes*

Sprache wird hier nicht im nominalistischen Sinne verstanden. Sie ist nicht nur ein Medium zur Kommunikation eines sonst nicht offenbaren Ereignisses. Sie ist vielmehr das Spezifikum eines selbstkommunikativen Ereignisses – unter der Annahme, daß alle Ereignisse sich selbst mitteilen. Sprache ist folglich die Spezifität, die von diesem sich selbst mitteilenden Ereignis nicht zu trennen ist. Mit anderen Worten, Sprache ist die spezifische Weise, Realität – in diesem Falle Befreiung – zu „erfahren“, und infolgedessen auch die spezifische Weise, sie „auszudrücken“. In diesem Sinne stellt jede Religion eine Sprache der Befreiung dar, d.h. eine spezifische Weise, in der der Geist seine erlösende Absicht in einem bestimmten kosmisch/menschlichen Kontext ausspricht und durchführt.

„Geist“ könnte als der menschliche oder der göttliche Geist verstanden werden. In nichttheistischen Religionen, wie dem Buddhismus, Jainismus oder Taoismus, steht er für die gegebene menschliche Fähigkeit, umfassende menschliche Befreiung auszusprechen, zu suchen und zu finden. In der biblischen und einigen anderen theistischen Traditionen aber besteht eher die Tendenz, diese Potentialität für das Absolute als den göttlichen Geist zu betrachten, der in der menschlichen Person auf immanente Weise wirkt. In beiden Fällen spricht die Vielfalt der Zungen, die das Wirken des Geistes definiert, für einen religiösen Pluralismus, der seinerseits unter anderem die folgenden sieben Prinzipien in bezug auf das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von Kommunalismus unter Religionsgemeinschaften erkennen läßt:

1) Keine einzige Sprache kann behaupten, besser zu sein als eine andere. Wir streiten nicht die Tatsache ab, daß eine Religionsgemeinschaft mit ihrer eigenen Sprache mehr vertraut ist als mit der einer anderen Gemeinschaft und daß sie Realität/Befreiung in ihrem eigenen Idiom besser erfahren und ausdrücken kann, als durch das Idiom einer anderen Gemeinschaft. Das ist natürlich und sogar notwendig, da Sprache nun einmal die spezifische Weise einer bestimmten Gemeinschaft ist, die „Wahrheit, die befreit“, zu erkennen und zu verwirklichen. Aus eben diesem Grund darf diese Spezifität nicht mit Überlegenheit verwechselt werden.

Ein solcher Fehler kommt einer Sünde gegen den Geist gleich und ist folglich eine Ursache für den Kommunalismus.

2) Eine Sprache vermischt sich nicht mit einer anderen. Weder „Synkretismus“ (eine Vermischung von grundverschiedenen Elementen) noch eine „Synthese“ (ein Tertium quod, das die Identität jeder Komponente absorbiert) kann jemals ein Schutz oder ein Heilmittel gegen den Kommunalismus sein. Eher führt der praktische Weg zu interreligiöser Harmonie über ein sich wechselseitig korrigierendes Ergänzen durch eine gegenseitig offene Pro-Existenz der Religionen, sozusagen eine „Symbiose“. Auf solche Weise kann sich jede Sprache im lebendigen Kontakt mit der anderen weiter entfalten und so die Sprachbarriere durchbrechen. Das ist im Grunde gemeint, wenn wir von „Inkulturation“ sprechen.

3) Keiner Sprache ist es erlaubt, eine andere Sprache zu absorbieren. Aus dem bisher Gesagten folgert, daß die schlimmste Form des Kommunalismus aus einer Gemeinschaft entsteht, die ihre eigene Glaubenssprache als universal betrachtet und die schon erworbenen wirtschaftlichen oder sonstigen Vorteile dazu benutzt, diese Überzeugung in eine sozio-kulturelle Realität umzuwandeln. Dies ist es, was wir normalerweise als Proselytismus bezeichnen, eine chauvinistische Reduzierung des religiösen Pluralismus auf das gleichförmige Idiom der eigenen Religion.

4) Die Regeln des einen Sprachspiels dürfen nicht einem anderen Sprachspiel aufgezwungen werden.

Eine sehr subtile Art und Weise, das Spezifische der Sprache eines anderen zu neutralisieren, besteht darin, sie innerhalb der Strukturen der eigenen Sprache zu benutzen, wodurch beide Sprachen verzerrt werden. Wir vertreten

den Standpunkt, daß jedes Sprachspiel nach seinen eigenen Regeln gespielt werden muß. Wenn beispielsweise ein Christ einen Buddhisten fragt, wie Nirwana ohne göttliche Gnade verwirklicht werden kann, dann ist das so lächerlich, wie die Frage eines Hockeyspielers an einen Tennisspieler, wieviele Tore er auf dem Tennisplatz geschossen habe. Die Frage von Muslimen, wie Nichtwissen (*avidya*) im vedantischen Hinduismus „Sünde“ sein kann, wäre vergleichbar mit dem Versuch eines Kricketspielers, sich vorzustellen, warum es auf dem Fußballplatz ein Fehler ist, den Ball ins „Aus“ zu bringen. Der Buddhist oder Hindu, der die Wunder Christi als in meditativer Trance erworbene psychische Kräfte erklärt, macht sich ebenfalls des begrifflichen Proselytismus schuldig, also einer gewaltsamen Konversion eines Sprachsystems in ein anderes.

5) Das Spezifische einer jeden Sprache impliziert ein Element von „Auserwählung“.

Spezifität impliziert eine Erwählung durch den Geist. Die Überzeugung, ganz speziell erwählt zu sein, ist daher in vertretbarer Grundzug im Selbstverständnis jeder Religionsgemeinschaft. Eine Religion ohne eine privilegierte Identität würde letztlich weder fortbestehen noch hätte sie irgendeinen Beitrag zu den Traditionen anderer Religionen zu leisten. Eben dieses Element der Auserwählung ist verantwortlich für die Tatsache, daß jede Religion auch in einer echt dialogischen Begegnung mit anderen Religionen in Gegenwart von Verfechtern anderer Religionen stets das Recht auf eine missionarische Selbstverkündigung beansprucht. Jeder Glaube ist verpflichtet, seine Eigenart kund zu tun.

Diese nicht reduzierbare Besonderheit oder Eigenart, die jede Religion entweder durch eine Offenbarung oder eine Entdeckung ihres Gründers bzw. ihrer Gründer bis zu ihren Ursprüngen zurückverfolgen kann, ist jedoch dazu geeignet, ideologisch verfälscht zu werden zu einer Form von pathologischem Messianismus: allein meine Sprache ist vollkommen; alle müssen sie sprechen (das heißt, allein meine Religion ist die wahre, alle müssen sie annehmen). Das ist ein Fehlschluß, der die unter 1) und 3) genannten Prinzipien verletzt. Vielmehr muß die Erwählung der eigenen Religion – im Einklang mit diesen Prinzipien – der gleicherweise unverletzlichen Eigenart der anderen Religionen gegenübergestellt werden. Alle Ideologien, die den „Erwählungs“-Gedanken zu einer Form religiösen Fanatismus verzerren, müssen daher, wie im 4. Teil dargelegt, entlarvt werden, wo immer sie auftauchen.

6) Wahre Katholizität und Ökumene bestehen in der Fähigkeit, neben der eigenen auch andere Sprachen zu sprechen oder wenigstens zu verstehen.

Wenn der Geist eine Quelle der Vielfalt an Sprachen ist, dann gewährleistet allein sein Wirken die Einheit unter ihnen. Verstehen, was der andere spricht, und dem anderen die eigenen Sprache verständlich zu machen, ist eine pfingstliche Gnade. Mit anderen Worten, soweit es die Christen betrifft (ich gebrauche hier ein ausschließlich christliches Idiom), ist die Verpflichtung, die Grundlagen anderer Religionen kennenzulernen, das heißt, die Verpflichtung, die Sprache kennenzulernen, die der Geist in der benachbarten Religionsgemeinschaft spricht, kein akademischer Luxus von Wissenschaftlern, sondern

ein pneumatologischer Imperativ, der die ekklesiale Natur christlicher koinonia darstellt, weil keine Sprache, nicht einmal die christliche, die Gesamtheit der befreienden Selbstmitteilung des Geistes ausschöpft.

7) Eine Glaubenssprache kann nicht gelernt werden ohne eine „*communicatio in sacris*“.

Die Verpflichtung, die Sprache eines anderen zu lernen, schließt zugleich die Verpflichtung ein, eine gewisse Kenntnis der „Entstehungserfahrung“ dieser Religion, deren Eigenart ihre Sprache bildet, sich anzueignen. Wenn wir der Anregung von R. Panikkar folgen, erkennen wir diese Entstehungserfahrung (z.B. den Exodus, das Pascha Jesu, das Nirwana Buddhas usw.), die den einzigartigen Charakter jeder Religion entstehen läßt und bestimmt, aus der kollektiven Erinnerung an diese Erfahrung (mündliche und schriftliche Überlieferungen, Mythen und ihre immer wieder neuen rituellen Verwirklichungen, Lebensstile mit ihrer Verkörperung moralischer Überzeugungen und kerygmatische Kommunikationen der grundlegenden Erfahrungen durch Propheten, Seher, Weise und zeugnisegebende Gemeinschaften). Die kollektive Erinnerung selbst ist fortwährend philosophischen, theologischen und sogar ideologischen Interpretationen unterworfen, die die dritte Ebene darstellen, auf der die grundlegende Erfahrung mitgeteilt wird. Die meisten von uns führen den Dialog auf dieser dritten Ebene, auf der die Entfernung von der Entstehungserfahrung am größten ist. Folglich muß man, um die Glaubenssprache einer benachbarten Religionsgemeinschaft zu verstehen, was soviel bedeutet, wie einzudringen in ihre Entstehungserfahrung, notwendigerweise Rückfragen an die kollektive Erinnerung diese Gemeinschaft richten; und eben dies ist hier mit *communicatio in sacris* gemeint.

Das führt uns zum nächsten Schritt unserer Untersuchung, nämlich, daß Religion als soziologisches Phänomen, wie es im täglichen Leben angetroffen wird, wesentlich eine Erinnerung an eine umfassende Befreiung ist oder, genauer, eine Erinnerung an eine Absolute Zukunft.

### 3. Teil: Glaube ist eine Erinnerung an eine Zukunft

Im Wurzelgrund jeder religiösen Erfahrung liegt der Traum von einer realisierbaren Zukunft. Als der Buddha die Sicherheit und Behaglichkeit seines Palastes aufgab und auf der Suche nach der befreienden Wahrheit in die Wälder zog, verzichtete er im Grunde auf die gegenwärtige Ordnung um einer anderen, einer kommenden Ordnung willen. In einer religiösen Suche solcher Art ist es die Gewißheit der Zukunft (in christlicher Terminologie „Hoffnung“), die den Verzicht auf das Gegenwärtige zu einem abenteuerlichen und freudigen Ereignis macht. Es bereitet keine Schmerzen, gegenwärtige Sicherheiten aufzugeben, wenn eine ersehnte Zukunft zur einzigen Gewißheit des Menschen wird. Das ist der Grund für das Durchhaltevermögen von Völkern in leidvollen und langwierigen Befreiungskämpfen.

Wenn daher die Absolute Zukunft in gewisser Weise als gegenwärtiger Moment der Befreiung (Exodus, Nirwana, Ostern usw.) erfahren wird, so wird

sie in Erinnerung gerufen durch Kategorien der Vergangenheit und mitgeteilt in einem sozio-kulturellen Idiom, das mit diesen Kategorien in Zusammenhang steht. So wird die Erinnerung an diese Zukunft aufbewahrt in einem Kommunikationssystem, in dem sie weiter „spezifiziert“, d.h. kulturell interpretiert wird durch die aus der Vergangenheit verfügbaren Medien. Mit anderen Worten, eine Sammlung kerygmatischer Formeln, liturgischer Verwirklichungen, moralischer Normen und Lebensweisen, oftmals auch ein Corpus schriftlichen Materials, nicht zu vergessen auch die mündlichen Überlieferungen und sozialen Bräuche, entwickeln sich langsam zu Medien, durch die die (vom Gründer oder der Gründergemeinschaft erfahrene) Absolute Zukunft kollektiv in Erinnerung gerufen und an die folgenden Generationen weitergegeben wird. Religion als soziales Phänomen ist daher nichts anderes, als diese kollektive Erinnerung an eine Absolute Zukunft, eine Erinnerung an umfassende Befreiung, die zumindest teilweise hier und jetzt erkennbar ist.

Diese kollektive Erinnerung kann insofern, als sie die Kategorien der Vergangenheit verwendet, um die Absolute Zukunft als gegenwärtigen Moment der Befreiung zu antizipieren, nicht in einem ideologischen Vakuum operieren. Die Absolute Zukunft bleibt pure Illusion, ein immer weiter zurückweichender Horizont, ein Opium, das uns unsensibel für die gegenwärtige Unordnung macht, wenn sie nicht übersetzt wird in eine sichtbare soziale Struktur, die stets von einer existierenden Ideologie diktiert wird.

Die Stärke wie auch die Schwäche der Ideologie liegt in ihrer quasi-dogmatischen Klarheit im Hinblick auf das Weltbild und das soziale Programm, das sie vertritt. Die Stärke und die Schwäche der Religion hingegen ist gerade das Nichtvorhandensein dieser Klarheit, denn die Absolute Zukunft widersetzt sich der dogmatischen Festlegung. Die einzige Klarheit, die die Religion zu besitzen scheint, ist ihre Richtung oder Orientierung hin zur Absoluten Zukunft, etwas, das die Ideologie sich aneignen muß, um befreiend zu sein. Eine Ideologie aber, die nicht ständig von dieser religiösen Orientierung hin zur Absoluten Zukunft-korrigiert wird, neigt unweigerlich dazu, an ihrer eigenen „Klarheit“ zu kranken und folglich ihre Dogmen und klar umrissenen Programme den Massen rücksichtslos aufzudrängen. Wenn eine Religion ihrerseits dogmatisch geworden ist, dann weil eine Ideologie mit ihrem Kult der absoluten Klarheit sich ihrer bemächtigt hat!

Zusammenfassend kann man sagen, daß Religion ohne Ideologie utopisch und Ideologie ohne Religion despotisch ist. Das dialektische Zusammenwirken zwischen beiden ist daher auf unserem Weg zu umfassender Befreiung eine zwingende Notwendigkeit. Die Religion muß darüber entscheiden, welche Ideologie hilfreich für die Befreiung ist bzw. wann gerade eine hilfreiche Ideologie schädlich geworden ist. Durch fortwährende Loslösung aus ideologischen Banden entwickelt Religion sich weiter in Richtung auf das Ziel, das ihr Wesen bestimmt — die Absolute Zukunft.

Als beispielsweise der Buddha seine Idee der *Sangha* (der von ihm gegründeten monastischen Gemeinschaft) als Idealgemeinschaft von Männern und Frauen, die frei waren von jeglicher Habsucht, entwickelte, verband er damit auch den Wunsch, diese ideale Gesellschaftsform der Menschheit zum

Geschenk zu machen als eine universal realisierbare Zukunft. Dieser Zukunft hätte man sich in der Geschichte jedoch nicht „erinnern“ können, wenn sie nicht in den ideologischen Kategorien seiner Zeit Gestalt angenommen hätte. Wir wissen, daß ihm zwei Ideologien zur Verfügung standen, nämlich die Monarchie (aufkommender Feudalismus) und der Stammessozialismus (ein politisches Modell, das sein eigener Clan praktizierte). Er entschied sich klar für die letztere, wahrscheinlich weil diese mehr in Einklang zu stehen schien mit der Zukunft, die er antizipieren und zu unserem fortwährenden Rückgriff als kollektive Erinnerung aufzeichnen wollte. Und dennoch, als sich der Buddhismus im Laufe der Zeit unter königlicher Schirmherrschaft in verschiedenen Teilen Asiens auszubreiten begann, machte sich der Sangha, zumindest zu einem großen Teil, ganz unbeabsichtigt die feudalistische Ideologie als seinen eigenen theoretischen und organisatorischen Rahmen zu eigen. Nur eine ständige Zuflucht zur Erinnerung an die Absolute Zukunft kann den asiatischen Buddhismus von dieser nicht-befreienden Ideologie erlösen und ihn aufs neue im religiösen Sozialismus des ländlichen Asiens verwurzeln.<sup>5</sup> Das Christentum ist in dieser Hinsicht nicht ohne Parallelen; diese sind hinlänglich bekannt und brauchen hier nicht aufgezählt zu werden.

Eine andere – in sich neutrale – Ideologie, die unsere religiöse Sicht in Asien zu verkörpern scheint, ist der Nationalismus, der jedoch zum Ethnozentrismus degenerieren kann. Die letztere Bezeichnung ist eine Schönfärberei in bezug auf den Kommunalismus, eine Theorie und Praxis, die Interessen der eigenen Gruppe als Kriterium für die Einstufung der Werte und folglich auch der Rechte anderer Gruppen zu nehmen. Der Nationalismus (oder Patriotismus) aber entsteht zunächst aus der Notwendigkeit, die eigene Gruppenidentität gegenüber einer anderen Gruppe, die bereits ethnozentrisch ist, zum Ausdruck zu bringen. Aber der Nationalismus kann seinen Zweck auch übersteigen und in den gleichen Ethnozentrismus verfallen, den er bei anderen bekämpfen will. Die „Entkolonialisierung“ vieler asiatischer Länder hat in der Tat gezeigt, daß Religionen (der Buddhismus in Sri Lanka, Birma und Indochina; der Hinduismus in Indien), die das Volk vermittelt einer nationalistischen Ideologie vom unterdrückerischen Ethnozentrismus der jeweiligen Kolonialmächte befreien, sich selbst der Gefahr des Kommunalismus aussetzen.

Der Iran ist dafür ein einzigartiges Beispiel. Die wirtschaftliche Ausbeutung des Landes durch die Westmächte vor und vor allem während des Schah-Regimes entfremdete insbesondere die Mittelklasse (Klerus, „Bazari“ = Kaufleute), die den Islam mit ihrer eigenen nationalen Identität verbinden; diese Klasse war daher fähig, die große Revolution, die sich heute mit dem Namen Khomeinis verknüpft, einzuleiten und dauerhaft zu machen.<sup>6</sup> Muß nicht der

<sup>5</sup> Über religiösen Sozialismus vgl. A. PIERIS, *An Asian Theology of Liberation*. Orbis Books, New York 1987, 43–45; dt. in: *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen*. Freiburg 1986, 66–67.

<sup>6</sup> ERVAND ABRAHAMIAN, *Iran's Turbanned Revolution*, in: *Third World Quarterly* 8/1, January 1986, 341 ff.

Nationalismus (oder irgendeine Ideologie, die dafür steht) wie die sprichwörtliche Bananenstaude sterben, sobald sie ihre Frucht hervorgebracht hat, um den nächsten Sprößling hervorsproßen zu lassen? Legt diesen Gedanken nicht auch die iranische Situation nahe? Gilt dies nicht gleichermaßen für den Buddhismus in Sri Lanka oder den Hinduismus in Indien, wo der Nationalismus, der einstmals befreiend war, die Religion später ethnozentrisch gemacht hat?

Was wir unterstreichen möchten ist, daß die Religion als Erinnerung an die Zukunft über einen eingebauten Mechanismus verfügt, der ihr erlaubt, den versklavenden wie auch den befreienden Charakter einer Ideologie zu identifizieren und sich gegebenenfalls von ihr zu lösen, wenn die Ideologie aufgehört hat, hilfreich zu sein. Dieser Unterscheidungsprozeß ist nichts Neues in den Religionen. Jede Religion hat innerhalb ihrer jeweils eigenen spirituellen Tradition einen psycho-spirituellen Unterscheidungsprozeß insbesondere im Hinblick auf die unbewußte Selbsttäuschung des einzelnen Menschen entwickelt. Marx jedoch, der die Natur der (versklavenden) Ideologie als Korruption der Vernunft durch Interessen aufdeckte, hat uns ein soziologisches Instrument an die Hand gegeben, vermittels dessen wir feststellen können, wie ökonomische Klasseninteressen eine Religionsgemeinschaft derart korrumpieren, daß sie religiöse Gründe zur Rechtfertigung einer kommunalistischen Einseitigkeit anführen, die im Grunde aus dem Streben nach wirtschaftlicher Beherrschung entstanden ist. Die wenigen zu Beginn dieses Beitrags zitierten Beispiele belegen diese Feststellung zur Genüge. Von den Religionen muß daher verlangt werden, daß sie ihr traditionelles Verständnis von religiöser „Unterscheidung“ erweitern, indem sie auch die soziologische Wahrnehmung einer Ideologie als eine Ursache des Kommunalismus entwickeln.

Dies führt uns zu einer sehr beunruhigenden Frage. Wie kann die Religion ihre versklavenden Glaubensvorstellungen im Rückgriff auf die (kollektive) Erinnerung an die Zukunft entdecken und aufgeben, wenn diese Erinnerung selbst ideologisch verseucht ist? M.a.W., sind unsere Offenbarungsquellen, unsere heiligen Schriften und Traditionen bereits durch Ideologie vergiftet? Wenn dem so sein sollte, können sie dann noch ein Mittel der Unterscheidung sein? Ich werde versuchen, diese Frage ausführlich zu beantworten.

#### *4. Teil: Ideologische Verseuchung der Erinnerung als eine Ursache des Kommunalismus*

Die Feministen haben uns Christen bereits vor fast einem Jahrhundert darauf hingewiesen, daß unsere Bibel vom Sexismus infiziert ist. Die heiligen Schriften und Traditionen praktisch aller Religionen sind durchsetzt vom Gift der patriarchalischen Ideologie. Der Prozeß der Reinigung aber hat inzwischen eingesetzt und bekommt ständig neue Impulse.

Was uns hier beschäftigt, ist der Kommunalismus, dessen schlimmste Erscheinungsform der Rassismus ist. Der Rassismus fügt dem Kommunalismus ein weiteres Charakteristikum hinzu: er betrachtet andere rassische

Gruppen als menschlich minderwertiger und daher nicht berechtigt, Anspruch auf Rechte und Privilegien zu erheben, die mit der eigenen Gruppenidentität verbunden werden.

Wir möchten hier ganz offen die Frage stellen, ob die Bibel und die Kirche rassistisch sind; ob das Wort Gottes und die Tradition des Volkes Gottes eine religiöse oder theologische Rechtfertigung des Rassismus sind.

Die Frage wurde vor mehr als 35 Jahren von Yves Congar gestellt.<sup>7</sup> Seine Antwort war ein apologetisches „Nein“. Bei aller Würdigung seiner Neigung, selbstkritisch zu sein, möchte ich hier sein Argument zusammenfassen und eine Kritik dazu anbieten, die er im Licht der Lehre des Konzils über die Religionsfreiheit heute vielleicht selbst an seiner Apologie äußern würde. Diese sechs Normen, die ich aus dieser Kritik ableite, sind eine wertvolle Hilfe für die Einschätzung des Kommunalismus in Südasien.

Als erstes bietet Y. Congar uns eine nützliche Unterscheidung zwischen den Juden als einer „Rasse“ und Israel als einem „Volk“ an. Die Bibel, so betont er, spricht von einem auserwählten Volk und nicht von einer auserwählten Rasse. Zudem war Israel nicht wegen eines Vorzugs vor anderen Völkern, sondern für andere Völker auserwählt. Diese Auserwählung intendierte keine rassistische Überlegenheit (Norm 1).

Congar räumt zugleich ein, daß einige Juden allerdings dazu neigten, sich eher als eine um ihrer selbst willen erwählte Rasse darzustellen, als ein für andere erwähltes Volk. Dies war ein rassistisches Selbstverständnis der Juden und nicht die biblische Sicht des Bundesvolkes Israel. Congar ist der Ansicht, daß dies eine rassistische Reaktion seitens der Juden war, nachdem sie selbst rassistisch diskriminiert worden waren. Wir tun gut daran, hier anzumerken, daß eine rassistische Initialoffensive gegen eine ethnische Minderheit oder auch Mehrheit leicht zu einer rassistischen Defensive führen kann. Solche Verschiebungen müssen nach dem Prinzip von Ursache und Wirkung gesehen werden (Norm 2).

Auf Congars These zurückkommend, stellen wir fest, daß er, um den Universalismus des biblischen Glaubens zu beweisen, Kapitel und Verse aus der Bibel (AT) anführt. Sodann fährt er fort mit der Verteidigung bestimmter Bibelstellen, die rassistische Untertöne aufweisen. Wir zitieren nachfolgend einen entscheidenden Abschnitt seiner These, der ebenso aufschlußreich wie beunruhigend ist:

„Es gibt indes in der Hl. Schrift auch Gebote zur Vernichtung der Mitglieder anderer Rassen allgemein. In den tausend Jahren, die zwischen dem Gebot zur Vernichtung der Midianiter, Kanaaniter usw., von denen wir in den Büchern Numeri, Deuteronomium und Josua lesen, und den irgendwie ähnlichen Maßnahmen, die Esra nach dem Exil traf, liegen, ist viel Blut vergossen worden.

Aber es ist ganz klar und in der Bibel auch eindeutig dargelegt, daß fremde („ausländische“) Völker und fremde Frauen nicht aufgrund einer Rassendiskriminierung als solcher der Vernichtung überantwortet wurden, sondern wegen

<sup>7</sup> YVES M.J. CONGAR, *The Catholic church and the Race Question*. Unesco, 1958, 28–38.

der Gefahr oder des tatsächlich begangenen Götzendienstes. Noch war es ein rassistisches Vorurteil als solches, das so viele der zum Schutz der Linie der Patriarchen und später der Linie von Juda getroffenen Maßnahmen inspirierte, sondern der Wunsch, rein zu bleiben für die Durchführung der Absicht Gottes, die von Abraham bis Maria über Juda und David darin bestand, die messianische Hoffnung zu erfüllen.“

Die Theorie, daß die Zugehörigkeit zu einem angeblich falschen Glauben anderen Völkern oder Rassen ihr Menschenrecht auf Leben nimmt, ist eine religiöse Rechtfertigung des Rassismus oder eine rassistische Interpretation der Religion (Norm 3). Für mich ist die These von Congar daher eine gefährliche Erklärung der Bibel, und ich nehme an, daß Congar als einer der bahnbrechenden Theologen dieses Jahrhunderts, der die Kirche mit einem Hauch von Weitsicht inspirierte, diese Apologie für Israel heute selber revidieren würde.

Nicht alles, was Israel getan hat, war rechtens oder von Gott geoffenbart. Daher fragen wir: sollen wir, wie Congar es getan hat, dafür eintreten, daß die Bibel nicht rassistisch ist, wenn Israel die Mitglieder anderer Rassen vernichtete, nur weil diese einer anderen Religion angehörten? Sollten wir nicht vielmehr im Verhalten dieses sündigen, aber auserwählten Volkes — *populus iustus simul et peccator* — einen gefährlichen Kompromiß zwischen Rassismus und Religion sehen? Muß nicht diese rassistische Ideologie verworfen werden im Sinne des Axialthemas der biblischen Offenbarung, das lautet „Gerechtigkeit für die Unterdrückten“, welches auch immer ihre Religion sein mag? (Norm 4). Das ist der „Kanon im Kanon“ des Alten Testaments, der Anwendung finden muß in der Kritik an Ideologien (Sexismus, Rassismus), die das Wort Gottes entstellen. Die gleiche Norm gilt für den Antisemitismus des Neuen Testaments!

Der Glaube, daß die Angehörigen anderer Religionen kein Recht auf Leben haben, weil sie nicht menschlich genug seien, kann nie und nimmer wahre Religion widerspiegeln; und doch ist die Religion zur Begründung solcher rassistischen Verfolgungen benutzt worden. Tatsächlich hat die Kirche diese Häresie mehr als einmal bei ihren eigenen Mitgliedern erlebt. Congar zitiert in diesem Zusammenhang die Päpstliche Bulle „Pastorale officium“ (1538), in der Paul III. die euro-christlichen Kolonisatoren davon zu überzeugen sucht, daß die „Indianer des Westens und des Südens“ auch schon vor ihrer Christianisierung „Menschen“ waren (sic!) und deshalb nicht ihrer Freiheit und ihres Besitzes beraubt werden dürften und daß sie nicht wie vernunftlose Tiere behandelt oder zu Sklaven gemacht werden dürften unter dem Vorwand, sie hätten ja keinen Anteil am katholischen Glauben! Dieser päpstliche Appell, die nichteuropäischen Rassen nicht als untermenschlich, weil nichtchristlich, zu betrachten, ist ein deutlicher Hinweis darauf, daß unter den (europäischen) Christen die gegenteilige Überzeugung vorherrschte.

Aber die christliche Gewalt gegen die Juden, die Kriege gegen die Mauren, die Kreuzzüge gegen den Islam, die Kriege der Ritter des Deutschen Ostens gegen die Balten und Slawen und der Kampf gegen die Türken waren — so argumentiert Congar — nicht rassistisch, denn sie basierten „auf der spirituel-

len Ebene des Glaubens“!! Wir aber fragen, wie auch Congar es heute tun würde: Rechtfertigt die Religion, gegen andere Rassen im Namen der Religion zu Felde zu ziehen? Wenn sie das wirklich tut, dann rechtfertigt sie den Rassismus.

Schließlich macht Congar eine sehr wichtige Bemerkung zu den Anfängen des euro-christlichen Rassismus. Die ersten Anzeichen erwachender Nationalgefühle machten sich in Europa von der karolingischen Zeit an bemerkbar, während die Kirche (von Rom) mit ihren verschwommenen Vorstellungen von „Universalismus“ unglücklicherweise die ethnischen Besonderheiten anderer (nationaler) Kirchen unterdrückte und damit Spaltungen heraufbeschwor, die daher unvermeidlich von nationalen und rassistischen Gefühlen geprägt waren. Die von Congar angeführten Beispiele (z.B. der deutsche Nationalismus im lutherischen Aufstand gegen Rom) bezeugen diese traurige Erfahrung. Ist es nicht so, daß diese ethnozentrischen Tendenzen zum Teil Reaktionen auf eine ethnozentrische Kirche waren, die ihr eigenes nationales Christentum als Universalkirche aufzwang? (Norm 5).

Im Licht dieses falschen Universalismus (meine Kirche ist die universale Kirche, meine Kultur ist die universale Kultur, meine Sprache ist die universale Sprache usw.) können wir Congar das Recht zugestehen, mit Unterstützung einiger Historiker zu erklären, daß „Rassismus“ sich mit der merkantil-missionarischen Ausbreitung der europäischen Präsenz (sprich Kolonialismus) wirklich festsetzte. Wir dürfen daher die historische Verknüpfung zwischen Kolonialismus und Rassismus nicht übertünchen (Norm 6), vielmehr müssen wir über diesen Zusammenhang noch intensiver nachdenken.

Der arische Mythos der Nazis begann tatsächlich zweitausend Jahre vor der christlichen Ära mit der Invasion der Arier in Indien. Diese Kolonisatoren betrachteten sich, wie alle Kolonisatoren, als Zivilisatoren der angeblich minderwertigen Rassen, die sie mehr wegen ihrer physischen Überlegenheit als durch kulturelle Vorzüge besiegen konnten. Von den drawidischen Stämmen und der Stammesbevölkerung in Indien sprachen die Arier nur verächtlich als von *dasyus*. Die arischen Kolonisatoren waren es, die nach Feststellung zweier buddhistischer Wissenschaftler die ärgste Form des religiös sanktionierten Rassismus schufen, nämlich das Kasten-System.<sup>8</sup>

Es ist interessant zu beobachten, wie nach den Darlegungen dieser beiden Autoren die Arier auf die eingeborene Bevölkerung Indiens nicht nur wegen ihrer Hautfarbe (*varna*, was bald zum Synonym für Kaste werden sollte) herabsahen, sondern auch, weil deren Religion so anders (d.h. tieferstehend) war, als ihre eigene vedische Version. So pflegten die Kolonisatoren in den Veden zu ihrem Gott zu singen: „Sie bringen keine Opfer dar (wie wir es tun); sie glauben an nichts (von dem woran wir glauben). Sie sind keine Menschen! O Vernichter der Feinde! Töte sie. Vernichte die Dasa-Rasse!“<sup>9</sup> Noch im vergangenen Jahrhundert macht sich Lord Acton im Geist dieser „arischen

<sup>8</sup> G. P. MALALASEKERE – K. N. JAYATILLEKE, *Buddhism and the Race questions*. Unesco, 1958, 30 f.

<sup>9</sup> Rg. Veda, X.22.8, zitiert nach MALALASEKERE und JAYATILLEKE, ebd. 30.

Häresie“ zum Verteidiger des kolonialen Imperialismus des Christentums. Er verweist auf die wechselseitige Abhängigkeit von Religion und Kultur bei den Asiaten (orientals) und rät den Kolonisatoren, die Inder durch die Zerstörung ihrer (tiefstehenden) Religion zu zivilisieren, und den Missionaren rät er, die Inder durch die Zerstörung ihrer (tiefstehenden) Kultur zu christianisieren.<sup>10</sup>

Wenn wir uns dem Buddhismus zuwenden, stellen wir mit Erleichterung fest, daß dessen Schriften frei von jeder Ideologie sind, die anderen Menschen aufgrund ihres falschen Glaubens das Recht auf Leben abstreitet. Wo immer jedoch der Nationalismus zur buddhistischen Ideologie und der Buddhismus zur Nationalreligion wurde, trat eine solche Tendenz, wenn auch selten, in Erscheinung. Auf diesen Punkt werde ich noch zurückkommen, da er zu einem viel diskutierten Thema im Kontext des ethnischen Konfliktes in Sri Lanka geworden ist. Aber lassen Sie mich mit Thailand beginnen.

Der „thailändisch-buddhistische Nationalismus“, zusammengefaßt in dem Schlagwort „für König, Religion und Land“, hat einen prominenten buddhistischen Mönch noch 1970 dazu veranlaßt, „öffentlich und mehrfach (zu erklären), daß, wer immer die Widersacher der Nation, der Religion und der Monarchie tötet, keinen Menschen tötet, weil ‚solche bestialischen Typen keine vollwertigen Personen sind; sie töten heißt den Teufel (Mara) töten; und das ist die Pflicht aller Thais‘.“<sup>11</sup> Hier werden alle, die mit dem „thailändisch-buddhistischen Staat“ nicht einverstanden sind, als untermenschliche Kreaturen betrachtet, die man auch entsprechend behandeln kann. Diese rabiate Form des Nationalismus, die eindeutig abweicht von der in den Schriften niedergelegten Einstellung zu Religion und Staat<sup>12</sup>, kommt bei der Mehrheit des Thai-Volkes nicht in dieser groben Weise zum Ausdruck. Aber sie kann sehr wohl zum Durchbruch kommen, wenn eine tatsächliche oder vermeintliche Bedrohung von außen es notwendig erscheinen läßt, die thailändisch-buddhistische Identität zu behaupten (vgl. Norm 2, oben).

Die Mahāvamsa, die Pali-Chronik des singhalesischen Volkes, berichtet, daß bereits im 2. Jahrhundert v. Chr. ein vom Singhalesen-König Duṭṭhagāmini begonnener Befreiungskrieg gegen den Tamilen-König Eḷāra den Tod zahlloser Tamilen verursacht hat. Aber es heißt, das geplagte Gewissen des sterbenden Königs Duṭṭhagāmini habe sich beruhigt bei dem Gedanken – der ihm zweifellos von seinen monastischen Ratgebern nahegelegt wurde –, daß alle diese Kriegesopfer ja letztlich keine Menschen, d.h. keine Buddhisten gewesen seien; daß nur einer von ihnen ein voller Mensch gewesen sei, weil er sowohl die „Dreifache Zuflucht“ als auch die „Fünf Gebote“ des Buddhismus angenommen habe, während ein anderer halb-menschlich gewesen sei, weil er bloß die „Dreifache Zuflucht“ angenommen habe. Duṭṭhagāminis Vergehen in einem

<sup>10</sup> G. P. MALALASEKERE – K. N. JAYATILLEKE, a.a.O. 19f., zitiert nach „*The Rambler*“, May 1982, 534.

<sup>11</sup> TREVOUR LING. *Kingship and Nationalism in Pali Buddhism*, in: PHILIP DENWOOD – ALEXANDER PRATIGORSKY, *Buddhist Studies Ancient and Modern*. Curzon press, London 1983, 69.

<sup>12</sup> Vgl. TREVOUR LING, a.a.O. 65 ff.

Krieg solchen Ausmaßes wurde dadurch auf ein akzeptables Minimum der Tötung von nicht mehr als „anderthalb Menschen“ reduziert!

Die geschilderte Episode ist natürlich apokryph und vielleicht im nachhinein gefälscht worden. Aber sie spiegelt eine extreme und seltene Form des Nationalismus wider, der sich bereits dem Rassismus nähert und der von der Religion geheiligt wird. Die südindischen Invasionen der Insel (Sri Lanka), die unter dem Volk der Singhalesen eine panische Furcht vor der Ausrottung erzeugten, sind weitgehend verantwortlich für das Mißtrauen, mit dem sie den Tamilen begegnen (vgl. Norm 2). Das singhalesische Königreich war immer wieder Zielscheibe und Opfer dieser „Politik der Plünderung“, wie diese Politik der Aggression von einigen Historikern genannt wird.<sup>13</sup> Alle diese Invasionen, insbesondere die Magha-Invasion — die abscheulichste der südindischen Attacken gegen die Insel — haben eine offene Wunde im Nationalbewußtsein der singhalesischen Buddhisten hinterlassen, so wie der Holocaust vom Juli 1983 bei den Tamilen einen bleibenden Haß gegen das singhalesische Volk hinterlassen hat.

Die singhalesischen Buddhisten haben ihre „gefährliche Erinnerung“ an die tamilische Aggression in ihrer Geschichtsschreibung verewigt. Die Ereignisse, die zur Gestaltung dieser Geschichtsschreibung geführt haben, sind von H. Bechert sorgfältig analysiert worden; seine These wurde von T. Ling wie folgt zusammengefaßt:

„Duṭṭhagāminis Befreiung Sri Lankas von der Beherrschung durch die Tamilen während der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. hatte bei den Singhalesen eine Welle nationalistischer Leidenschaft zur Folge, die in der frühesten bekannten Geschichtsschreibung der Insel ihren Ausdruck fand. Es handelte sich um den Sinhāla-aṭṭhakatha-Mahāvamsa, der sich aus verschiedenen früheren Quellen, zu denen auch Genealogien im Puraṇastil und die Sasana-Stammbäume gehören, zusammensetzte und teils in Versform in Pali, teils in Prosa in Alt-Singhalesisch geschrieben war. Dieses inzwischen verlorengegangene Werk wurde mehr als vier Jahrhunderte später, etwa 302 n. Chr. für die Zusammenstellung des Dīpavaṃsa benutzt, ein Werk, das einen ähnlich ideologischen Zweck verfolgte. Zwei weitere Quellen, die für die Komposition des Dīpavaṃsa benutzt wurden, waren die Chroniken der Klöster Anuradhapura-Mahāvihāra und Abhayagiri-vihara. Was die Zusammenstellung des Dīpavaṃsa veranlaßte, war der von Vaṭṭāgamini glorreich durchgeführte Krieg zur Befreiung von der tamilischen Vorherrschaft. Die Ideologie, zu deren Stärkung der Dīpavaṃsa beitrug, war in der früheren Periode des nationalistischen Enthusiasmus formuliert worden, als ‚die untrennbare Verbindung von nationaler Identität und buddhistischer Religion‘, aus der bei den bhikkus ‚ein Gefühl der Verantwortung gegenüber dem Volk und dem Staat‘ entstand, eine Verantwortung, die sie wahrnahmen durch ihre Geschichtsschreibung, die den Begriff des singhalesisch-buddhistischen Staates verherr-

<sup>13</sup> G. W. SPENCER, *The Politics of Plunder; The Cholas in the eleventh century Ceylon*, in: *Journal of Asian Studies* XXXV/3, 405 ff.

lichte und dadurch zu seiner Fortdauer durch die Jahrhunderte beitrug. „Geschichtsschreibung bewirkte auf diese Weise politische Langzeitfolgen.“<sup>14</sup>

Offensichtlich haben die monastischen Geschichtsschreiber das Urteil der singhalesischen Massen getreu wiedergegeben, wenn sie sich auf ihren eigenen singhalesischen Helden mit dem volkstümlichen Spitznamen Duṭṭha-Gāmini (Böser Gamini) beziehen und seinen tamilischen Kontrahenten Dharmistha Elāra (gerechter Elara) nennen. Das weist darauf hin, daß die singhalesischen Massen niemals rassistisch waren! Im Laufe der Zeit aber ist der Duṭṭhagāmini-Elāra-Krieg zu einem ideologischen Symbol einer späteren Rivalität zwischen Singhalesen und Tamilen mythologisiert worden, einer Rivalität, die in ihrer heutigen Form erst in den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts als Machtkampf zwischen den Elite-Gruppen beider Volksgemeinschaften eingesetzt hat. Die Masse des Volkes sowohl der Tamilen wie auch der Singhalesen ist im großen und ganzen frei von jedem Rassismus.

Nichtsdestoweniger hat das singhalesische buddhistische Volk immer die tiefverwurzelte Überzeugung gehegt, „ein auserwähltes, aber verfolgtes Volk“ zu sein – wenn ich diesen vertrauten Ausdruck hier gebrauchen darf. Wieso auserwählt? Wieso verfolgt?

Das singhalesische Volk – später auch die Rasse – war das einzige Volk (Rasse) des Subkontinents, das den alten praktischen Buddhismus bewahrt hat, der allmählich aus Indien und später auch bei den Tamilen Sri Lankas verschwunden war. Allein die Singhalesen bewahrten ihn vor dem völligen Aussterben. Die Legenden, die die Person Buddhas mit der Geschichte dieses Volkes und seines Landes in Verbindung bringen, sind eine symbolische Proklamation dieser „Auserwählung“. Zudem wurde aus dem auserwählten Volk wirklich die auserwählte Rasse, weil alle anderen Ethnien und Volksgruppen den „Urbuddhismus“ Asiens mittlerweile aufgegeben hatten, der folglich zum alleinigen Besitz einer Rasse, einer Sprache, einer Kultur (vgl. Norm 1) wurde. Diese untrennbare Verbindung zwischen dem Buddhismus (der dem ursprünglichen praktischen Buddhismus am nächsten kommt) und der Rasse der Singhalesen ist das, was die „singhalesisch-buddhistische Identität“ ausmacht. Zerstöre die Rasse, und du zerstörst die Religion – und vice versa!

„Auserwählung“ aber wird defensiv, wenn sich das Element „Verfolgung“ hinzugesellt. Interne Zwistigkeiten und äußere Bedrohungen weckten in den Singhalesen das Gefühl, eine gefährdete Rasse zu sein. Die drawidische Invasion aus Südindien und später der „christliche Kolonialismus“ aus dem Westen ließen in den Herzen der Singhalesen eine Fremdenfeindlichkeit aufkommen. Tamilen wurden unter dem Aspekt ihrer angeblich „südindischen Verbindungen“ gesehen und die Christen als solche, die „westlichen“ Interessen dienten. Hinzu kam, daß während der britischen Kolonialära die im englischen Stil erzogene Elite der tamilischen und christlichen Minderheiten die Zivilverwaltung des Landes monopolisierten, während die rassische Mehrheit (der Singhalesen) in diesen Bereichen unterrepräsentiert war. Die auserwählte Rasse war also eine verfolgte Rasse!

<sup>14</sup> T. LING, a.a.O. 66, hier BECHERT zitierend.

Die buddhistische Renaissance, die um 1750 unter positiven Vorzeichen als Erneuerungsbewegung aus dem Buddhismus selbst heraus begonnen hatte, gewann in den folgenden Jahrhunderten an Stoßkraft als anti-koloniale Bewegung und nahm in den fünfziger Jahren unseres Jahrhunderts eine gegen die Minderheiten gerichtete Wende, als die singhalesischen Buddhisten ein dramatisches come-back auf die politisch-soziale Bühne des Landes inszenierten. Schlagworte wie „Nur singhalesisch“ oder „singhalesischer Buddhismus“ waren, wie auch die gesamte von ihm repräsentierte Bewegung, gezielt anti-tamilisch wie auch anti-christlich. Die singhalesisch-buddhistische Identität, die aus vielen historisch gerechtfertigten Elementen besteht, wie ich bereits andernorts aufgezeigt habe<sup>15</sup>, nahm nach Jahrhunderten der Unterdrückung nunmehr eine aggressive Form an.

Bedauerlicherweise aber paßten viele bedeutsame Fakten der Geschichte nicht in den engen Rahmen der singhalesisch-nationalistischen Ideologie. Als erstes die Tatsache, daß die Masse der Tamilen und der Christen genauso Opfer des Kolonialsystems waren wie die singhalesisch-buddhistischen Bauern. Mit anderen Worten, die Tatsache, daß die Elite der singhalesischen Buddhisten, ebenso wie ihre tamilischen und christlichen Gegenstücke, einen Teil des unterdrückerischen Systems bildeten, war den nationalistischen Ideologen, die die Klassenstruktur ihrer Gesellschaft ignorierten, nicht einsichtig. Und schließlich war auch die eindeutige geschichtliche Tatsache, daß die Sri Lanka-Tamilen genauso wie die Singhalesen Erben des Landes sind und daß erstere, nur weil ihre Bürgerrechte infolge der kämpferischen Singhalesen-Bewegung bedroht waren, in jüngster Zeit erst an die südindische Küste getrieben wurden, in der verengten Perspektive des singhalesischen Nationalismus nicht zu erkennen. Es erübrigt sich zu bemerken, daß der Buddhismus im Laufe der Zeit durch die von ihm übernommene Ideologie eine Schwächung erfuhr.

Diese Art eines defensiven Nationalismus stärkte die uralte Auffassung von Sri Lanka als einem singhalesisch-buddhistischen Land, was eine Verschmelzung zweier Begriffe darstellt: Dharmadvipa (Insel des Buddhismus) und Sinhala-dvipa (Insel der Singhalesen — die wörtliche Bedeutung von „Ceylon“). Die Mönche haben sich durchweg geweigert zuzugeben, daß Sri Lanka ein Land vieler Rassen, Religionen und Sprachen ist. Beiläufig wäre anzumerken, daß die Präsenz der indischen Armee, die im singhalesischen Bewußtsein eine „gefährliche Erinnerung“ wachruft (die Erinnerung an so viele Male in der Vergangenheit, wenn indische Soldaten den singhalesischen Königen „zu Hilfe kamen“ und im Lande verblieben, um Furcht und Uneinigkeit zu erzeugen), — daß diese Präsenz nur noch dazu beigetragen hat, den singhalesisch-buddhistischen Nationalismus zu festigen und ihn sogar zu militarisieren.

<sup>15</sup> Vgl. A. PIERIS, *Buddhist Political Visioning in Sri Lanka (Part III), Towards the Sovereignty of the People*. CCA, Singapore 1983, 140–143.

## *Schluß*

Nicht die Theologen und Exegeten und auch nicht die religiösen Hierarchen sind es, die eine Religion von einer kommunalistischen Ideologie wirklich reinigen können, sondern einzig und allein die zu einem entsprechenden Bewußtsein gelangten Opfer dieser Ideologie. Denn nur die Unterdrückten kennen und sprechen die Sprache der Befreiung, die Sprache des Geistes, die Sprache der wahren Religion.

Im Falle des buddhistischen Nationalismus können dessen extreme und gewalttätige Erscheinungsformen nicht allein von den buddhistischen Reformern, die sich auf die reine Lehre des Tripitaka berufen, beseitigt werden; vielmehr sind es die Opfer dieser Ideologie, die hier, zum Teil mit politischen Mitteln, zum Teil militant oder sogar kompromißlos, für Klarheit sorgen, so wie der buddhistische Nationalismus zu einer früheren Zeit einen aggressiven Starrsinn annahm nur als Reaktion auf andere ethnozentrische Gruppen, die die singhalesisch-buddhistische Identität durch ihre koloniale und merkantile Beherrschung bedrohten (Norm 6).

Selbst da, wo es um die heiligen Schriften geht, ist die ideologische Reinigung Aufgabe der Opfer dieser Ideologie. So haben Frauen mit einem geschärften Bewußtsein begonnen, die Bibel und die christliche Kirche von ihrem Patriarchalismus zu reinigen. Aber indem sie das tun, wenden sie sich an den „Kanon im Kanon“ (Norm 4), das heißt an die Entstehungserfahrung, aus der die Bibel geboren wurde: die Erwählung der Unterdrückten als Gottes Partner in der Befreiung aller. Der biblische Sexismus wird korrigiert von Feministinnen, die ihren eigenen unterdrückten Status erkennen und die sich einsetzen in einem selbstbefreienden Kampf, wie es denen wohl ansteht, die „erwählt“ sind, Gottes „mit-erlösende“ Partner zu sein.

Dies gilt gleicherweise für den Rassismus. Es ist nicht die Religion als Abstraktum, die ihre Offenbarungsquellen von ideologischen Überlagerungen befreien kann. Es ist die Religion dieser von einer rassistischen Ideologie Unterdrückten, die die kollektive Erinnerung einer Religionsgemeinschaft reinigen kann — so wie es die Christen schwarzer Hautfarbe durch die beharrliche und würdevolle Behauptung ihrer Erwählung getan haben.

*Übersetzung aus dem Englischen  
von Ursula Faymonville*