

HINDUISMUS IN SURINAME UND DEN NIEDERLANDEN

Konfessionalisierung und Laizierung als Aspekte von Religionisierung:
die Herausforderung der Säkularisierung¹

von *Alphons van Dijk*

Zwischen 1873 und 1916 wanderten etwa 33.000 in der niederländischen Literatur sogenannte Hindustanen von Indien nach Suriname aus, wo die Gruppe starken Zuwachs fand. Von diesen surinamesischen Hindustanen emigrierten ab etwa 1970 viele in die Niederlande. Dieser Aufsatz will aus vorwiegend religionssoziologischer Sicht die religionshistorische Entwicklung der etwa hundertzwanzigjährigen Epoche seit Ankunft der ersten Hindustanen in Suriname bis in unsere Zeit beschreiben.

1. Von Indien nach Suriname: die erste Migration

Vor allem in Überblickspublikationen ist es üblich, den Hinduismus einfach als Weltreligion einzuordnen. Damit wird das alte Problem, was unter dem idealtypischen Begriff der Universalreligion zu verstehen sei, ebenso umgangen wie die Frage, ob dieser Terminus angesichts der konkreten historisch-kulturellen Verwurzelung einer jeden Religion verwendbar sein kann oder mindestens einen heuristischen Wert hat. Auch die Frage, ob der Begriff angesichts dieses konkreten Phänomens, des sogenannten Hinduismus, überhaupt zu gebrauchen ist, wird auf diese Weise gar nicht erst gestellt. Aber auch wenn der Begriff Universalreligion womöglich mit Recht nicht mehr verwendet wird, so bleibt doch die dahinterliegende Frage interessant, ob, wie und unter welchen Bedingungen eine Religion, die sich mittels einer größeren Zahl ihrer Anhänger außerhalb ihrer kulturellen und geographischen Heimat begibt, gedeiht, sich anpaßt und entwickelt? Dies wird um so interessanter, wenn es sich wie im vorliegenden Fall nicht um eine allmähliche Entwicklung handelt – vergleichbar etwa mit der Art, wie sich der Buddhismus indischer Herkunft in Asien im Verlauf von Jahrhunderten an den Handelswegen entlang ausgebreitet hat –, sondern eine relativ einheitliche, größere Gruppe von Anhängern einer Religion in einer kurzen und überschaubaren Zeitspanne zu einem vollkommen fremden Gebiet und

¹ Zur Orientierung verweise ich auf meinen Aufsatz: »Originalhinduismus als Religion niederländischer Staatsbürger; hindustanische Hindus in den Niederlanden«, in: M. PYE / R. STEGERHOFF (Hg.), *Religion in fremder Kultur. Religion als Minderheit in Europa und Asien*, Saarbrücken 1987, 99–110.

einer ebenso fremden kulturellen wie politischen Umwelt migriert. Außerdem ist hier eine Migrantengruppe betroffen, die nicht in irgendeiner Weise ›modernisiert‹ war durch eine wenn auch noch so bescheidene Universalisierung, wie sie z.B. in einigen Bewegungen des sogenannten Neuhinduismus gegeben war, sondern eine weitgehend in den sogenannten Kleinen Traditionen des religiös-kulturellen Konglomerats »Hinduismus« verwurzelte Gruppe, geprägt von lokalen Kulturen und Sprachen.

Im Sinne des Religionssoziologen Peter Berger könnte man bei diesen Kleinen Traditionen von einer in ihren Hauptzügen weitgehend vergleichbaren »world-construction« und »world-maintenance« und der dazu passenden »plausibility structure« sprechen. In diesem Fall bedeutet dies das soziale Geflecht von Jati (Kasten), Familienstruktur und Jajmani-System (das Geflecht von gegenseitigen Diensten), kurz: Kosmos, Welt und Mensch in ihrem Zusammenhang, der eben ist, so wie er ist, und der meistens implizit aber auch explizit als Legitimation weitergegeben wird.²

Dieses religiös-soziale Geflecht wurde zwangsläufig durch die Migration erschüttert.³ Jati-Ordnung und sozial-rituelle Reinheit verloren als Ordnungssysteme angesichts der gemeinsamen Reise von Indien in die niederländische Kolonie Suriname und wegen des Arbeitsdrucks auf den Plantagen und des Frauenmangels weitgehend an Bedeutung. Im Sinne von Bergers Theorie wurde alsbald ein neuer Zusammenhalt gesucht.⁴ Dies geschah vor allem auch in dem Bemühen, sich von der äußerst fremden Gruppe der Kreolen (Nachkommen der früheren schwarzen Sklaven) religiös, sozial-kulturell und geographisch zu unterscheiden⁵ und sich auch von der christlichen Mission wenig beeinflussen zu lassen. Als machtlose Minderheit in einer fremden Umgebung fand man zur eigenen, vertröstenden Identität, indem man sich mit den legendären Gestalten des Prinzen Ramas und seiner ergebenen Gattin Sita identifizierte; wie diese beiden den feindlichen Wald würde man die Fremdheit überstehen.

² P. BERGER, *The Sacred Canopy. Elements of a sociological theory of religion*, New York 1990 (1969), Kap. 1 u. 2. Die Migranten kamen aus den Britisch-Indischen Kolonialprovinzen United Provinces und Bihar. Die Vorstellung, daß sie alle eine einheitliche Sprache und dieselben Sitten und Gepflogenheiten besäßen, ist inzwischen überholt. Vgl. z.B. R. GOWRICHARN, »Diaspora«, in: C. VAN DER BURG / TH. DAMSTEEG / KR. AUTAR, *Hindustanen in Nederland*, Leuven-Apeldoorn 1991, 11.

³ Dieser Aufsatz spricht weiter von der Mehrheit der nach Suriname emigrierten Hindustanen, den Hindus.

⁴ »In dieser Phase [d.h. nach der Migration, AvD] versuchte man mit ›Kunstgriffen‹ das Gruppengefüge wieder in Bewegung zu setzen. Frauen, die keinen Bruder hatten, machten z.B. ihren Schutz bietenden Nachbar zum Bruder. Die älteste Frau in der Gruppe wurde von jedem Oma genannt.« Solche Umgangsformen boten soziale Sicherheit. B. LALMAHOMED, *Hindostaanse vrouwen. De geschiedenis van zes generaties*, Utrecht 1992, 15. Dieses Buch beschreibt die Migrationsgeschichte aus der Sicht der betroffenen Frauen. Hinsichtlich der Familienstruktur stellt die Autorin eine Entwicklung fest von der klassisch indischen »joint family«, die sich mit der Migration von den ländlichen Plantagen in die Stadt (Paramaribo) zu einer »jointness of family« ändert, und, nach der zweiten Migration, zu einer Kernfamilie nach niederländischem Muster.

⁵ Obwohl in der mir bekannten Literatur nirgendwo erwähnt, muß der in der indischen Kultur beinahe »archetypisch« verwurzelte Unterschied zwischen Hell- und Dunkelhäutigen eine große Rolle gespielt haben.

1.1. Der Pandit⁶ als »social engineer«

In der stark multikulturellen und -religiösen Situation des kolonialen Suriname wurde alsbald auch, wie Berger es nennt, »social engineering« gefragt, d.h. der Aufbau und die Pflege einer Sub-Gesellschaft, die als neue soziale Plausibilitätsstruktur für die entmonopolisierte Religion dienen könnte. Während oder gleich nach der Migration versuchten einige Kontrakis (so wurden die Kontraktarbeiter genannt), sich die vorübergehende Anonymität zunutze zu machen: Sie gaben vor, von höherer sozialer Position zu sein als die rigide sozial-religiöse Zuordnung im jeweiligen indischen Herkunftsgebiet es ihnen gestattet hätte. Obwohl die harte Plantagenarbeit einerseits eine kulturell-religiöse Homogenisierung förderte (Aufweichung des Kastensystems), entwickelte sich nämlich andererseits alsbald eine neue sozial-ökonomische Differenzierung. Auf den Plantagen sicherten sich einige kleine Gruppen die weniger schweren und oft besser bezahlten Arbeitsstellen, die zugleich mehr Ansehen und Macht verschafften: Positionen als Dolmetscher, Aufseher oder Pfleger. Solche Stellen wurden nicht selten den Mitgliedern der höheren Kasten zugeteilt oder eben denen, die sich dafür ausgaben. Diese Bevorzugung verdankten sie dem kulturellen Wissen und dem sozialen Ansehen, das sie in der eigenen Gruppe besaßen oder während oder kurz nach der Migration erworben hatten.⁷

Eine besondere Rolle innerhalb des »social engineering« spielte alsbald der brahmanische Pandit. Bedeutung hatte er einerseits im Hinblick auf die sozial-religiöse Homogenisierung der Migrantengruppe in der Diaspora. Andererseits wurde er mit zunehmendem Hineinwachsen in die säkularisierte niederländische Gesellschaft nach der zweiten Migration zu einer Instanz, an der sich die Geister schieden, da nicht mehr vorrangig nach vererbtem Amt und Weihe, sondern nach Funktionalität und Ausbildung, kurz: nach Professionalität gefragt wurde.⁸ Während die traditionellen indischen Kasten weitgehend verschwanden – wenn auch die Erinnerung an rein und unrein lange erhalten blieb –, blieb die Spitze des traditionellen Jati-Systems in der Gestalt des vorstehenden Brahmanen – oder desjenigen der sich dafür ausgab – einseitig erhalten oder wurde sogar überbetont.⁹ Er wurde Pandit genannt, was im indischen Stammland eher Gelehrter bedeutet, nun aber zu einer umfassenden Positionsbeschreibung wurde. In seinem Amt kamen die Gestalt des traditionell hinduistischen Purohits oder Familienpriesters und des Familiengurus zusammen; er wurde Offiziant und Berater/Ratgeber. »Durch ihre traditionelle Funktion, die Opferriten [vor allem Hausriten, AvD] und Samskaras zu vollziehen, bildeten die Pandits im ganzen sozialen, kulturellen und religiösen Lebensbereich den absoluten Drehpunkt der Identität. Weg von Mutter Indien kam man um dem Brahmanen, seinen Riten und Schriftkenntnissen herum zusammen, um miteinander Freud und Leid zu

⁶ Der brahmanische Pandit wurde in Suriname oft »karam kandi«, ritueller Offiziant, genannt, was im Niederländischen oft vereinfachend gleichgesetzt wurde mit dem Priesteramt.

⁷ R. GOWRICHARN, *Diaspora*, 11.

⁸ Siehe dazu A. VAN DIJK, »Het is je geraden ook ...!? Raad, macht en keuze«, in: DERS. (Hg.), *Raad in religies. Raadvragen en -geven in enkele religieuze tradities, speciaal in multi-religieus Nederland*, Zoetermeer 1995, 9–31.

⁹ Gemeint sind hier nicht Brahmanen nach ihrer Kastenherkunft, sondern nur nach der wirklich ausgeübten Priesterfunktion.

teilen.«¹⁰ Die Monopol-Position der Pandits wurde noch dadurch verstärkt, daß das im indischen Hinduismus weit verbreitete Asketentum in Suriname vollkommen fehlte; als gesellschaftlich anerkannter Erlösungsweg blieb nur eine Kombination von *dharma*, *kama* und *artha*, mit eventuell einem Akzent auf *karma-marga* oder *bhakti-marga*. Ebenso fehlten in Suriname die klassischen indischen »Sekten« oder Sampradayas, mit ihren Gurus als »spiritual praeceptors«. Im Sinne von Bergers »social engineering« waren die Pandits weitgehend religiöse Einzelunternehmer, die in ihrer Tätigkeit alle in der gegebenen Situation erforderlichen Funktionen ausfüllten. Im allgemeinen verfügten sie, soweit sie in Indien bereits Pandit waren, nur über Kenntnisse des Rituals, wie es der tägliche Bedarf erforderte. Bereits Gonda bemerkte lapidar: »Namentlich die Dorfbrahmanen sind in dieser Hinsicht oft sehr unwissend.«¹¹ Diejenigen, die in Indien zum Stand der Brahmanen gehörten, aber dort nicht als Offizianten fungiert hatten, ließen sich nach der Vertragsperiode in Suriname als Brahmanen registrieren und begannen, für andere Rituale zu vollziehen, so wie sie sie aus Indien in Erinnerung behalten hatten.¹² Es hing von ihrem jeweiligen individuellen Charisma ab, inwieweit die einem bestimmten Pandit oder später seinem Sohn aus neuer, d.h. weitgehend in Suriname auf den Plantagen entstandener Tradition zugeordneten Familien ein der Religion (Dharma) entsprechendes Leben führten oder nicht. So machte die Vertrauensbeziehung zwischen dem Familien-Pandit und seiner Klientel ihn in der Praxis doch auch zu einem Familien-Guru.

Die ganze Sozialstruktur des Hinduismus in Suriname war also geprägt von durch Tradition und Charisma getragenen Kleingruppen, ohne eine übergeordnete Struktur. Es habe keine Zusammenarbeit zwischen den »Hindu-Kirchen« untereinander gegeben, so berichtet ein Pandit in den Niederlanden rückblickend.¹³ Obwohl oder gerade weil die damalige Situation kaum mit einem westlich-christlichen kirchlichen Organisationsmodell vergleichbar war, ist diese Aussage gewissermaßen wie eine »selffulfilling prophecy«; sie ahnt voraus und deutet somit an, in welche Richtung die Entwicklung beinahe zwangsläufig gehen muß.

1.2. Erste Hinweise auf eine Verkirchlichung

Ab 1912 zeigten sich die ersten Einflüsse der Arya Samaj Reformbewegung, der sich im Laufe der Zeit etwa 16 Prozent der Hindustanen in Suriname anschließen sollten. Das Bewußtsein, näher an den Quellen der Hindu-Kultur zu leben als die Mehrzahl der Hindus im indischen Mutterland, trug zur Konstruktion oder Verstärkung der eigenen Identität und Würde bei, der man in der Migrationssituation so sehr bedurfte. Bereits in Indien war der Arya Samaj gekennzeichnet durch eine Art Glaubensbekenntnis oder die Formulierung von

¹⁰ A. VAN DIJK, *Originalhinduismus als Religion niederländischer Staatsbürger; hindustanische Hindus in den Niederlanden*, 100.

¹¹ J. GONDA, *Die Religionen Indiens II. Der jüngere Hinduismus*, Stuttgart 1963, 291.

¹² Siehe H. RAMBARAN, *Parivartan, Transformatie. Twee geloofslagen onder hindoes in de West door brahmanisering en sanskritisering van het volksgeloof*, Leiden 1994, 17.

¹³ Pandit RAMDOELARE PANDAY, Interview in: *Religieuze bewegingen in Nederland*, Nr. 12, Amsterdam 1986, 119.

zehn Grundauffassungen, ein Phänomen, das dem traditionellen Hinduismus fremd ist. Der Erfolg der Reformgedanken dieser Bewegung in Suriname war so groß, daß der Arya Samaj anfang, eine Bedrohung der Monopolposition der traditionellen Mehrheit, besonders der Brahmanen, zu werden. Um 1930 entstanden so die Organisationen der Aryas Samajis und der sogenannten Sanatanis, der Anhänger des Sanatana Dharmas, der »Ewigwährenden Ordnung«. Die Sanatani-Vereinigung blieb allerdings recht schwach, so daß oder auch weil die persönlichen charismatischen Beziehungen zwischen den Pandits und den ihnen anhängenden Familien immer noch die diffuse Struktur der Bewegung bildeten. In Reaktion auf die Modernisierung, so wie sie in der Gestalt der indischen Reformbewegung Arya Samaj auch in Suriname Eingang gefunden hat, zeigt also auch der Sanatana Dharma, wenn auch bis heute halbherzig, eine erste Neigung zu einem Organisations- oder Vereinigungsmodell, wie es in Suriname bei den christlichen Kirchen anzutreffen war und wie es im neunzehnten Jahrhundert auch im kolonialen Britisch-Indien als herausforderndes Modell für hinduistische Reformbewegungen galt (Brahmo Samaj, Arya Samaj, Church of the New Dispensation). Dabei könnte man, der heuristischen Funktion wegen, mit einer gewissen Übertreibung sagen, daß das römisch-katholische Kirchenmodell mit seiner Betonung des sakrosankten Amtes und der göttlichen Weihe der starken Betonung des durch Geburt vererbten brahmanischen Panditamtes nach der Auffassung der Sanatanis ähnelt. In Kontrast dazu zeigt die Arya Samaj eher Ähnlichkeit zum reformatorischen Kirchenmodell, indem sie die vererbten Privilegien des Brahmanentums ablehnt und die Panditfunktion den Laien öffnet. Ähnlichkeit zeigt sich auch in der Auffassung von Tradition. Während die Arya Samaj zumindest formal zurück zum ursprünglichen Schrifttum und zum Bilderverbot will, ist die religiöse Welt der Sanatanis weiterhin geprägt von der Mythologie und Symbolik der Puranas (daher werden die Sanatanis gelegentlich auch *Pauraniks* genannt). Beide Bewegungen heben sich allerdings wieder vom christlichen Kirchenmodell ab, insofern sie in Suriname kaum vom eher kongregationsmäßigen Tempelritual und -besuch gekennzeichnet waren.¹⁴

1.4. Brahmanisierung und Laizierung

Es konnte kaum ausbleiben, daß die starke Brahmanisierung bei den Sanatanis, die die exklusive priesterliche Opfer- und Beratungsfunktion betonte, allmählich eine gewisse Laizierung hervorrufen mußte. In Indien befand sich das Brahmanentum immer in Konkurrenz mit dem Asketen- und Mönchtum, das aber in Suriname vollkommen fehlte.¹⁵ Dafür war hier allerdings die Konkurrenz der emanzipatorischen Arya Samaj viel stärker

¹⁴ »In Suriname, the building of congregational temples started only after the religion was given a formal organisational structure«: C. VAN DER BURG, »Suriname Hinduism in the Netherlands and Social Change«, in: R. BAROT (Hg.), *Religion and Ethnicity: Minorities and social change in the Metropolis*, Kampen 1993, 142.

¹⁵ »This rise of a Brahmanic priestly hegemony in Suriname Hinduism seems to be closely connected with a conspicuous absence of sectarianism, that is, ascetic monastic orders«: C. VAN DER BURG, *Suriname Hinduism in the Netherlands and Social Change*, 142. Van der Burg beschreibt kurz zwei Typen von Hinduismus. Der Typus »of world-renunciation ... counterbalance[s] the worldly attachment of ›social Hinduism‹ which is based on the caste system«.

als im Mutterland Indien selbst. Wie in den benachbarten Ländern mit vielen britisch-indischen Kontrakts (Trinidad, Britisch Guyana) wurde 1929 auch in Suriname eine Sanatana Dharma Mahasabha gegründet, vor allem aus Abwehr gegen den Einfluß der Arya Samaj. Daneben wurde außerdem ein Priesterrat gegründet, bekannt als Vidvat Mandala (Gruppe von Gelehrten). Besonders der Priesterrat war bemüht »to act as sole authority concerning matters of orthodoxy and orthopraxy, a Brahman acting alongside the Sanatan Dharma Sabha, created to act as national representative body for Hindus«. ¹⁶ Damit setzte eine Tendenz ein, wonach die Pandits nicht nur materiell, sondern zunehmend auch formal versuchten festzulegen, was Gestalt und Inhalt des Surinamesischen Hinduismus ausmachen sollte. Diese Tendenz war zwar auch im Mutterland Indien seit jeher vorhanden, allerdings immer in Konkurrenz zu vielerlei gegenläufigen Bewegungen. Wegen der eindeutigen und zunehmenden Spaltung der hindustanischen Gemeinschaft in zwei religiöse Gruppen (Sanatanis und Arya Samajis) wuchs das Bewußtsein, daß die eigene, hindustanische Identität eher auf der Grundlage der Ethnizität als auf der Basis der Religion/Weltanschauung im engeren Sinne hervorgehoben werden könnte und sollte. Denn beide religiösen Gruppen oder Konfessionen, Sanatanis wie Arya Samajis, verkehrten, wenn auch in sehr verschiedenem Ausmaß, miteinander in einem Prozeß der religiösen Formalisierung, in dem sich die jeweiligen Priester als Drehpunkte der Macht versuchten.

Wo aber die Hindustani in Suriname vor allem nach dem Ersten Weltkrieg sehr erfolgreich darin waren, ihren sozialen und wirtschaftlichen Rückstand aufzuholen und sich alsbald in der Landwirtschaft, im Handel und im Transportwesen etablierten, kamen die Priester nicht mehr ohne finanzkräftige, unternehmungslustige und in zunehmendem Maß studierte Laien aus. Letztere waren es, die als Initiatoren, Organisatoren und auch als Spender (Jajmanas) von großen mehrtägigen Ritualveranstaltungen (Jags oder Yajnas) mit mehreren Priestern nicht nur die priesterliche Funktion der Pandits als Offizianten hervorhoben, sondern auch die eigene Heilsperspektive verbesserten und – in dieser Beschreibung am wichtigsten – ihr eigenes Ansehen in der Hindu Gesellschaft erhöhten. Man kann die These wagen, daß gewisse Gruppen von Laien sich hiermit in Polarität zu den Pandits profilierten, ¹⁷ religiös, kulturell wie auch sozial. Und wenn dann die Pandits der beiden Konfessionen sich untereinander und zwischeneinander nicht einig waren – zumal nach gut indischer Art oft charismatische Einzelgänger – war der Weg frei für einen »non-Brahmanic secular professionalism«, ¹⁸ der die Hindustani nach außen, d.h. in der pluriformen surinamesischen sozialen und politischen Welt vertrat. Wenn wir das manchmal sehr intime Pandit-Klient-System mit der hier beschriebenen Laizierung verbinden, wird deutlich, daß in der späteren Surinamesischen Situation Laien einen gewissen kontrollierenden Einfluß auf »ihre« Pandits hatten.

¹⁶ P. VAN DER VEER / S. VERTOVEC, »Brahmanis abroad: on Carribean Hinduism as an ethnic religion«, in: *Ethnology* 30 (1991) 2, 160.

¹⁷ In der klassischen Hindu Gesellschaft gab es sowohl Zusammenarbeit als auch Rivalität zwischen den Brahmanen als Kennern des Opferrituals und den weiteren Zweimahlgeborenen als benötigten Spendern. Siehe J.C. HEESTERMAN, *Spel der tegenstellingen*, Antrittsrede, Leiden 1964. Die Hypothese wäre zu wagen, wonach nicht nur die Brahmanen sich durch das Opferritual profilieren, sondern – im Surinamesischen Fall – auch die Laien, die die Voraussetzungen schaffen, um sich selber und anderen die eigene kulturell-religiöse Identität zu zeigen und zu stärken.

¹⁸ C. VAN DER BURG, *Suriname Hinduism in the Netherlands and Social Change*, 144.

2. Von Suriname in die Niederlande: die zweite Migration

In den siebziger Jahren unseres Jahrhunderts zogen viele Hindustani wegen der unsicheren politischen und wirtschaftlichen Situation aus Suriname in die Niederlande.¹⁹ Gewährsleuten zufolge haben die Hindustani diese Migration als »zweite Amputation« betrachtet.²⁰

»Die wichtigste Änderung, die im [surinamesischen, AvD] Hinduismus in den Niederlanden stattfindet, ist die von religiöser Kultur (dharma) zu Religion in unserem Sinne.«²¹ Gemeint ist eine Auffassung von Religion, die eher assoziativ ausgefüllt ist, in soziologischem Sinne weitgehend besetzt von Begriffen wie Konfession, Glaubensbekenntnis, Amt und Kirchenstruktur und geprägt vom säkularisierten Rückzug aus den sogenannten nicht unmittelbar religiösen Lebensgebieten (Trennung von Staat und Kirche).²² In der stark säkularisierten niederländischen Gesellschaft, in der neuerdings etwa 50 Prozent der Bevölkerung sich nicht mehr als Mitglied der anerkannten Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften registriert wissen wollen, ist Religion nach wie vor ein sensibles und aufregendes Thema.

Seit etwa 125 Jahren kennt die niederländische Gesellschaft eine Ordnung nach dem Prinzip der weltanschaulichen »Säulen«. Den Katholiken, Hervomden, Reformierten, Sozialisten und Liberalen wurde es ermöglicht, den Lebensweg ihrer Angehörigen nach dem Prinzip der Souveränität zu gestalten, auf den Gebieten der Erziehung, Bildung, des Gesundheitswesens, der Gewerkschaften, Arbeitgebervereine und der Freizeitgestaltung usw., unter Einhaltung von allgemeinen Grundprinzipien und Regelungen. Der Staat trat auf als Subventionsgeber. Anfänglich diente dieses Säulenprinzip der Emanzipation besonders der Katholiken und Reformierten nach außen, d.h. der Gleichberechtigung auf dem Gebiet der bürgerlichen Rechte, der Erziehung und Bildung. Die Säulen waren stark patriarchalisch: Ganz oben in diesem System wurden von wenigen Vormännern in Absprache mit den Vertretern der anderen Säulen Verabredungen getroffen und die Mittel

¹⁹ Die Schätzungen der Anzahl hindustanischer Hindus in den Niederlanden gehen auseinander. Seit einigen Jahren kennen die Niederlande keine offizielle staatliche Statistik über Religionszugehörigkeit. Die Religionsgemeinschaften sollen selber buchführen. In den Statistiken sind die Bürger aus Suriname nie nach Religionszugehörigkeit geführt, so daß nur Schätzungen möglich sind. Die Zahlenangaben schwanken zwischen 70 000 und 90 000. Da die beiden grossen Hindu-Bewegungen noch längst nicht einen mit den Kirchen oder den weltanschaulichen Gemeinschaften vergleichbaren Organisationsgrad besitzen und es eine vermutlich wachsende Zahl unorganisierter Hindus gibt, wird die Situation noch lange Zeit undeutlich bleiben.

²⁰ Nach H. RAMBARAN, *Parivartan, Transformatie. Twee geloofslagen onder hindoes in de West door brahmanisering en sanskritisering van het volksgeloof*, 68.

²¹ C. VAN DER BURG / P.T. VAN DER VEER, »Ver van India, ver van Suriname: Hindoestaanse Surinamers in Nederland«, in: *Religieuze Bewegingen in Nederland*, Nr.12, Amsterdam 1986, übersetzt von AvD. In einer allgemeinen Beschreibung wird hinzugefügt: »Das will sagen, daß auf vielerlei Lebensgebieten die traditionellen hinduistischen Werte und Normen allmählich durch moderne, westliche ersetzt werden.« Dann folgt das Beispiel der Verschiebung der Familienstruktur von der Großfamilie zu der Kernfamilie, wie sie in diesem Aufsatz bereits unter Anmerkung 4 beschrieben ist.

²² Es ist m.E. bezeichnend, daß die Öffentlichkeit hier immer noch den Terminus »Kirche« gebraucht, statt längst hinfälliger Bezeichnungen wie »Religion« oder »Weltanschauung«. Zur Änderung der Interpretation des Dharma-Begriffes, siehe P. HACKER, »Der Dharma-Begriff des Neuhinduismus«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 42 (1958) 1–15. Was Hacker dort für den Neuhinduismus in Indien beschreibt, ist in groben Zügen auf die in diesem Aufsatz beschriebene Entwicklung übertragbar.

nach dem Gießkannenprinzip verabreicht. Mit zunehmender äußerer Emanzipation, Erziehung und Selbstbewußtwerdung mußte zwangsläufig auch eine innere Emanzipation einhergehen; die lenkende Elite verlor ihren Strahlenkranz. In den sechziger und siebziger Jahren waren die Säulen dabei, sich selbst eben aufgrund dieser emanzipatorischen Wirkung zu überleben. Dies wurde gefördert sowohl durch eine Tendenz zur Rationalisierung der verfügbaren Mittel, als auch durch den in diesen Jahren vorherrschenden sozialdemokratischen Geist. Zudem trat eine rasche Säkularisierung im Sinne von Entkirchlichung ein, mit dem oben bereits erwähnten Ergebnis.

Diese Entwicklung hatte starke Auswirkungen auf die (Selbst-)Profilierung des surinamesischen Hinduismus in den Niederlanden. Waren im überwiegend agrarischen Suriname Lebensart, Kultur und Religion noch beinahe unentrinnbar miteinander verknüpft und lebte man dort doch weitgehend kommunalistisch abgeschottet von den Kreolen und Europäern und geprägt vom inzwischen zur Tradition gewordenen Netz von Verwandtschaftsverhältnissen und Pandit-Familien-Beziehungen, so wurde dieses ganze Geflecht in der unpersönlichen, technologisch industrialisierten, individualisierten und von einem hohen Ausbildungsniveau gekennzeichneten niederländischen Gesellschaft rasch zu einem Faktor der Verunsicherung. »Wo endet meine Religion und wo fängt meine Kultur an?«, war eine oft wiederkehrende und manchmal fassungslos gestellte Frage. Ohne daß man sich auf die religionshistorisch heikle Frage nach einer Beschreibung von Hinduismus einläßt, kann man dennoch nicht umhin festzustellen, daß sogar die neuentwickelte, surinamesische Gestalt des Hinduismus – besonders in der Sanatani-Fassung – kaum einer religiösen oder weltanschaulichen Gemeinschaft traditionell europäischer Prägung vergleichbar ist.

Hier tut sich nebenbei ein grundsätzliches Problem auf, das sich m.E. beim Hinduismus in den Niederlanden und in Europa deutlicher bemerkbar macht als z.B. anhand des Islam.²³ Das allgemein anerkannte Grundrecht auf freie Religionsausübung ist in den modernen säkularen Verwaltungsstaaten stark bestimmt von einem Religionsmodell, das unter dem modernen Äußeren wahrscheinlich traditionelle römische und christliche Merkmale von Organisations- und Glaubensstruktur verbirgt. Das führt dazu, daß sich Hindustani in den Niederlanden, ob sie es sich nun bewußt sind oder nicht, diesem Religionsmodell anpassen müssen um das Grundrecht auf freie Religionsausübung auf gleicher Weise genießen zu können wie Angehörige anderer, »einheimischer« Religionsgemeinschaften. Dies gilt besonders, wenn sie wie die anderen Religionsgemeinschaften auf Grund des Säulenprinzips Anspruch haben wollen auf Subventionen oder andere Möglichkeiten.

Ein Beispiel aus den achtziger Jahren: Von hindustanischen Kreisen wurde des öfteren vorgeschlagen, die lokalen oder regionalen Obrigkeiten sollten den Pandits – trotz ihrer Funktionsausübung als rein religiöse Offizianten und des dazu gehörenden Honorars – dennoch z.B. Sozialhilfe gewähren. Die Forderung wurde damit begründet, daß die Trennung von Staat und Kirche nicht auf die Hindu-Gemeinschaft und ihre Pandits anwendbar sei; der Hinduismus sei eher eine umfassende Lebensweise als eine gut

²³ Dieser Aufsatz betrifft nur den surinamesischen Hinduismus in den Niederlanden. In Großbritannien lebt zur Zeit eine erheblich größere Zahl Hindus, mit einer größeren Verschiedenheit von sprachlichen und kulturellen Hintergründen. Siehe dazu das bereits erwähnte Buch von R. BAROT (Hg.), *Religion and Ethnicity: Minorities and social change in the Metropolis*. Daher sind die beiden Entwicklungen kaum vergleichbar.

durchorganisierte Glaubensgemeinschaft mit regionalen Gemeinden, die einen Pandit unterhalten könnten. Dazu käme noch, daß die Hindustanen noch nicht genügend wirtschaftlich emanzipiert wären um die Gehälter ihrer Pandits aufzubringen. Daher käme der Obrigkeit in diesem Falle eine besondere Fürsorgepflicht zu, um die Chancengleichheit aller Weltanschauungen zu gewährleisten.

In der darauffolgenden Rechtsprechung, die auf Grund der Trennung von Staat und Kirche zu einer Ablehnung führte, wurde die Position eines Pandits der eines Pastors in einer Kirchengemeinde gleichgesetzt und argumentiert, daß das Gehalt der eigenen Funktionäre nun mal von einer Religionsgemeinschaft selber aufzubringen sei. Hindustanische Sprecher haben daraufhin die Gleichstellung angezweifelt und die in Suriname gewachsene Struktur der Pandit-Familien-Beziehungen als das Eigene hervorgehoben. Man wollte aber auch nicht die unternehmerischen Leistungen der Pandits unkontrolliert weiter bestehen lassen. Daher der Vorschlag: »Um diesen Mißständen ein Ende zu bereiten, wird dafür plädiert, zu einem Verhaltenskodex für hindustanische Geistliche zu kommen und uniforme Regeln zur Honorierung einzurichten Kurz: Es soll eine (Re-)Organisation der gesamten Struktur der hindustanischen Geistlichkeit zustande kommen.«²⁴ Die paradoxe Situation ist klar: Einerseits versucht der surinamesische Hinduismus in den Niederlanden eine Schwäche (verglichen mit »modernen« Organisationsstrukturen) in ein spezifisches, ureigenes Charakteristikum, also eine Stärke, umzusetzen, um auf Grund dieses Spezifikums eine besondere Behandlung einklagen zu können. Im Hinduismus seien eben Religion, religiös durchtränkte Kultur und Alltagsverhalten nicht zu trennen. Andererseits zeigt man sich eben gerade dieser Schwäche bewußt und will sie mindestens teilweise beheben, indem man eine Verhaltensdisziplinierung anstrebt, die einem typisch modernen Berufsethos und -Kodex ähnelt. Man will sich bewußt nicht als eine Kirche betrachten und verhalten (»die Hindu-Gemeinschaft kennt keine Kirche«) und entwickelt sich auf dem Umwege der von innen und außen geforderten Disziplinierung und Regulierung dennoch zu einer. Es wäre also von einer gewissen »Systemgewalt« zu sprechen, wobei allerdings nicht leicht zu sehen ist, wie sie aufgehoben oder durch eine bessere, d.h. gerechtere Regelung ersetzt werden könnte.

2.1. Von Amt und Weihe zu professioneller Ausbildung

In Suriname hatte der Pandit sich entwickelt zu einem Familienpriester mit impliziter Familienguru-Funktion, jeder Pandit mit seinem eigenen Netz an persönlich-charismatischen Vertrauensbeziehungen. Dieses Phänomen, in Suriname zum Aufbau der Hindu-Gemeinschaft so sehr von Gewicht, wird nun in den Niederlanden mehr und mehr zu einem Problem. Besonders seit dem Ende der achtziger Jahre zeigt sich, daß »die informellen Patron-Klientel-Beziehungen zwischen den Pandits und den Gläubigen nicht mehr zufriedenstellen ..., weil die pastoralen Kontakte zu flüchtig sind.«²⁵

²⁴ S. GIRJASING, »Moet de hindostaanse gemeenschap opdragen voor de kosten van levensonderhoud van haar voorgangers?«, in: *Lalla Rookh*, Nr. 6, Nov. 1984, 9–13, übersetzt von AvD.

²⁵ R. GAINDA, *Hulpverlening aan hindoes. De graha sjaanti als psycho-sociale methode*, Rotterdam 1987, 27–28. In Suriname wird den Pandits ein breites Zuständigkeitspektrum zugemessen: Religionsunterricht, Beratung in

Früher sei der Pandit wie ein Psychologe gewesen, und es wurden mit dem Familien-Pandit alle Probleme besprochen, so wird in der unsicheren Situation nach der zweiten Migration geklagt.²⁶ Die Kontakte werden flüchtiger, weil der in den Niederlanden praktizierende Pandit mehr und mehr zu einer Art Unternehmer in Sachen Ritual wird; ihm fehlt ein festes Einkommen, was dazu verführt, soviel gutbezahlte Ritualarbeit wie nur möglich zu verrichten. Die traditionsbestimmten Beziehungen zu gewissen Familien, die anders als in den Niederlanden in Suriname gewöhnlich in der näheren Umgebung wohnten, verpflichten den Pandit, viel herumzureisen. Somit kann er seiner Klientel nur wenig Zeit widmen, und obendrein begegnet er ihr erheblich seltener. Es sieht so aus, daß er aufgrund seiner astrologischen Fähigkeiten ausreichende Anerkennung als Berater genießt, während er in seiner der astrologischen Beratung verwandten Rolle als Priester oder geistlicher Berater Anerkennung verliert, weil die traditionellen Pandit-Klientel-Beziehungen notgedrungen unpersönlicher werden. Zusätzlich trifft die allgemein religionskritische Stimmung, wie sie in den Niederlanden nun mal stark anzutreffen ist, auf diese Tradition, die nur der ethnischen Identität wegen als Hindu-Folklore weitergefördert wird.

Besonders bei der zweiten Generation verliert der Pandit an Ansehen. Sein Handwerk als Offiziant hat er bei seinem Vater gelernt. Vom dürftigen Niveau wurde bereits gesprochen. Der Pandit hat sein Amt – zumindest bei den Sanatanis – durch Geburt und Vererbung. Das wird in einer stark demokratisierten Gesellschaft nicht mehr ohne weiteres hingenommen. Bei kritischer Nachfrage nach Inhalt und Bedeutung seiner Aktivitäten kann der Pandit oft nicht ausreichend informieren. Dazu sind seine Kenntnisse der komplizierten und weitgehend urbanisierten niederländischen Gesellschaft und sein Einfühlungsvermögen hinsichtlich der existentiellen Situation der zweiten Generation der Hindustanen beschränkt. Anders formuliert: Die einseitige Ausbildung des Pandits zum Ritualfachmann, die in Suriname noch reichte, erweist sich in den Niederlanden als ein unüberwindlicher Hemmschuh, wenn es darum geht, die religiöse Kultur und Lebensart des Hinduismus auf eine neue und mündige Generation zu übertragen. Seine Anerkennung beruht immer weniger auf »attribution« – auf sogenannten zugeschriebenen Eigenschaften –, eine Minderung die jedoch nicht durch »achievement«, durch erworbene Position und persönliche Eigenschaften und Fähigkeiten wett gemacht wird. Sein vererbtes Amt wird durch die Entwicklungen im Prozeß der Modernisierung in kurzer Zeit ausgehöhlt, seine Funktion kann er mangels professioneller Kenntnisse, Fertigkeiten und Erfahrung nicht genügend zufriedenstellend ausführen. Kurz: Die Art und Weise, in der er faktisch sein Amt als Offiziant ausübt, behindert ihn in der Ausübung der immer mehr gewünschten Funktion als Vertrauensperson und geistlicher Berater.

Glaubenssachen, Sprachunterricht, Trauminterpretation, Zukunftsvorhersagen, Segnung von Gütern, Berechnung astrologisch günstiger Zeiten, Dämonenaustreibung, Herstellung von Amuletten. Dies bringt Gainda zu der m.E. in Prinzip berechtigten Position, daß ethnisch-kulturelle Bevölkerungsgruppen ihre eigenen Methoden zur geistigen Beratung und sozialpsychologischer Hilfe haben, sowie sie speziell für sie und durch sie entwickelt wurden. Die Frage ist allerdings, wie das in einer sich als modern einschätzenden Gesellschaft möglich ist, d.h. ob diese ethnisch-religiösen Minderheiten aufgrund des Prinzips der freien Religionsausübung zugestehen, was sie bei »Einheimischen« als zu unwissenschaftlich betrachten würde.

²⁶ DJ. THAKOERDIN, *Goden in den familie*, Museum für Völkerkunde, Rotterdam 1989, 21.

Was unternehmen die Surinamesischen Hindus in den Niederlanden im Hinblick auf eine Ausbildung ihrer Pandits?²⁷ Klar ist jedenfalls, daß viele sich nach einer verlässlichen Ausbildung sehnen. Das Problem ist, daß man sich wegen des bisher ausgeprägten individualistischen charismatischen Profils der Interessenten nicht einigen kann. Hier spielt die sowohl in der Literatur als auch in mündlicher Information ständig wiederkehrende Gegebenheit eine Rolle, wonach es »zu der Kultur der Surinamesischen Hindus [gehört], daß man sich leichter kleineren Organisationen mit einem deutlich profilierten Führer anschließt als daß man an größeren Verbänden teilnimmt, wo mit verschiedenen und auseinandergehenden Ansichten gerechnet werden muß«.²⁸ Es wird an eine Hindu-theologische Fakultät gedacht, wo Sprachen wie Sanskrit und Hindi, Literatur und Religionsgeschichte der Hindu-Tradition unterrichtet werden sollen. Aus Gesprächen wurde mir deutlich, daß vorwiegend an eine Verbesserung des Studiums der Hindu-Tradition gedacht wird, in der Absicht, die Riten und Symbole der Tradition besser zu kennen und damit auch übertragen zu können. Damit bleibt die Besinnung auf die hier nur vorläufig anzudeutende »Guru-Dimension« außer Betracht, d.h. auf die Bildung der Person, auf Empathie und kommunikative Fähigkeiten, wie sie heutzutage für jede Beratungsfunktion in einer modernen Gesellschaft gefordert werden, wie auch eine Besinnung auf die traditionell hinduistischen Aspekte und Grundhaltungen,²⁹ die idealiter gekennzeichnet sind durch existentiell durchlebte Weisheit und eine glaubwürdige Lebensführung. Daß die niederländische Gesellschaft gerade auf dem Gebiet der geistlichen Beratung von der Frage nach einer persönlichen und glaubwürdigen Integration von Wissen, Bildung und Lebensführung geprägt ist, ist wahrscheinlich wegen des großen Nachholbedarfs bisher von Hindu-Sprechern kaum bemerkt worden. Der amtliche Aspekt der Aufgabe des hinduistischen Funktionsträgers in den Niederlanden behält gerade wegen der Orientierung auf das Ritual einen stark sakrosankten Charakter. In der Bewegung der Sanatanis – zu ihr sind etwa 80 Prozent der Hindustanen zu rechnen – ist der Priester immer Brahmane von Geburt, der weiterhin das besondere Einweihungsritual der Zweimal-Geborenen (upanayana) durchgemacht hat.³⁰ In der viel kleineren Gemeinschaft der Arya Samajis gilt, daß sowohl Männer wie Frauen das Amt des Priesters – der zugleich als Berater gilt – ausüben dürfen, ungeachtet ihrer brahmanischen Herkunft. »Man achtet nur auf die Fähigkeiten der Person.«³¹

²⁷ In meinem Aufsatz von 1987 (siehe Anm. 1) erwähnte ich den bislang erfolglosen Versuch zur Bildung einer »Vedischen Akademie« als Ausbildungsstelle für neue Pandits.

²⁸ J.P. SCHOUTEN, »Nieuwe wegwijzer in hindoeïstisch Nederland«, in: *Religieuze bewegingen in Nederland*, Nr. 23 (Hindoeïsme en boeddhisme), Amsterdam 1991, 53, übersetzt von AvD.

²⁹ Dies bedeutet nicht, daß die traditionellen Auffassungen zur Guruschaft eindeutig sind.

³⁰ Der Sanatana Dharma kennt seit 1977 auch in den Niederlanden einen Verband ihrer Priester, den sogenannten Priesterrat (Shri Sanatandharm Widwat Parishad Nederland). Er wird beschrieben als Interessenorganisation, die sich vor allem der genauen Ausführung der religiösen Riten, der Aufgabenverteilung zwischen den Priestern und der Honorierung widmet. J.P. SCHOUTEN, »Nieuwe wegwijzer in hindoeïstisch Nederland«, in: *Religieuze Bewegingen in Nederland*, Nr. 23, 58.

³¹ H. RAMBARAN, »De Arya Samaj«, in: C. VAN DER BURG / TH. DAMSTEEG / K. AUTAR, *Hindustanen in Nederland*, 154. Der Arya Samaj kannte bereits in Suriname die erste Pandita surinamesischer Herkunft. Es ist mir übrigens nicht bekannt, ob es so etwas wie ein Berufs- und Personenprofil gibt.

In Anbetracht des Wertes, den man auch in dieser Bewegung dem Panditam und dem Ritual beimißt, vermute ich allerdings, daß man auch hier die Amtshandlungen des Pandits nicht nur als eine rein kognitiv-funktionale Aktivität eines Ritual-Sachverständigen betrachtet, sondern daß es immer noch um ein gewisses »Mehr« geht, das nicht leicht in den soziologischen Sprachgebrauch und das Verständnis der »Modernisierung« einzuordnen ist.³²

Aber nicht alle Sanatanis erkennen das Panditam auf der Grundlage der Geburt an (janma-vada-Pandit). Es gibt bereits kleinere Gruppen, die einen Nicht-Brahmanen zum Pandit haben. Sein Status und Ansehen leiten sich dann aus seinem Verhalten ab. Indem er sich »brahmanischer verhält als die Brahmanen«, d.h. indem er das Studium der Schriften betreibt, dem Genuß von Fleisch, Fisch, Eiern, Nikotin und außerehelichem Sexualverkehr entsagt, spielt ein solcher Pandit auf der Grundlage von Handlungen (karma-vada-Pandit) an auf die uralte indische Idealgestalt des edlen (arya) Menschen, der durch seinen Lebensstil anderen Menschen auf ihrem Lebensweg zum Vorbild wird. Nun ist die Vorbild-Funktion nicht der Guru-Funktion gleichzusetzen, sowie sie aus der ursprünglichen Hindu Tradition bekannt ist. In Suriname aber nahm der Pandit als Familien-Pandit mindestens implizit die Position eines Familien-Gurus im Sinne eines Ratgebers in allerhand Lebensfragen an. Diese Mischgestalt von explizitem Offizianten und implizitem Ratgeber wurde nach der zweiten Migration in den Niederlanden fortgesetzt, wenn auch die gesellschaftliche Entwicklung beide Aspekte auszuhöhlen droht. Es ist aber noch nicht deutlich, ob die neue, freie Wahl eines Pandits als nicht-brahmanischer, sachkundiger Offiziant wiederum auch die Wahl als familiengebundener Berater bedeutet.

Es gibt aber auch vorsichtige Anzeichen einer anderen Entwicklung. In einer Gesellschaft, in der Glaube immer mehr zu einer persönlichen Lebenshaltung wird, gibt es Hindustani, die sich allmählich von den brahmanisierten Ritualen abwenden zugunsten des Studiums der Hindu Literatur und der Übung von Meditation und Yoga³³ oder sich sogar den sogenannten Guru-Bewegungen zuwenden: Sai Baba und Swami Prabhupada (Hare Krishna Movement) oder der Brahmarishi Mission.³⁴

Wie bei den Arya Samajis findet also auch bei einigen Sanatanis eine gewisse Demokratisierung des Amtes statt. Die Frage ist allerdings, in welche Richtung sich diese Tendenz fortsetzt. Hier zeichnet sich wiederum ein Problemgebiet ab.

Wie bei den einheimischen Religionsgemeinschaften mischt sich die niederländische Obrigkeit nicht in die inneren Angelegenheiten hindustanischer Religionskreise ein. Wie die Pandits innerhalb des sogenannten rein religiösen Bereiches agieren ist also ihnen überlassen. Das ist aber nicht unbedingt länger der Fall, wenn sie womöglich eines Tages

³² Nirgendwo in der Literatur zur Arya Samaj in den Niederlanden wird deutlich, wie ihre Amtsauffassung religionssystematisch einzuordnen wäre. Eine wirkliche »Amtstheologie« ist noch nicht entwickelt. Die Frage wäre, ob und inwieweit so etwas in einer modernisierten Verwaltungsgesellschaft, wo längst auch die Religionsgemeinschaften in ihrer theologischen-kognitiven Reflexion »verwissenschaftlicht« sind, zwangsweise, d.h. systemimmanent geschehen muß. Beim niederländischen Humanistischen Verbund ist dies nach dem Zweiten Weltkrieg in Polarität zu den Kirchen in einem gewissen Ausmaß passiert.

³³ Vgl. H. RAMBARAN, *Parivartan, Transformatie*, 86.

³⁴ Dazu J.P. SCHOUTEN, »Nederlandse hindoes op zoek naar hun wortels. Een schets van de Brahmarishi Mission«, in: *Religieuze bewegingen in Nederland*, Nr. 29, Amsterdam 1994, 99–122.

als geistliche Berater hinduistischer Prägung in öffentlichen Einrichtungen der Justiz, der Krankenpflege, der Armee und des Erziehungswesens auftreten.³⁵ Momentan gibt es da vereinzelte und eher vorläufige Regelungen. Wenn es aber darum geht, geistlichen Beratern verschiedenster Religionen oder Weltanschauungen nicht nur Zugang zu diesen Bereichen zu verschaffen, sondern sie als Angestellte in den Dienst der Einrichtung aufzunehmen, müssen unvermeidlich Qualitätsanforderungen gestellt werden.³⁶ Auch tut sich die Frage auf, ob der den Säulen übergeordnete Berufsverband der geistlichen Berater an öffentlichen Einrichtungen bereit ist, ihre Zutrittskriterien hinsichtlich Vorausbildung vorübergehend aufzuweichen, um es bislang noch erheblich weniger qualifizierten Pandits oder Imamen zu ermöglichen, sich in kollegialer Zusammenarbeit zu üben. Weiterhin wirft das Ganze die Frage auf, ob und inwieweit das Phänomen der geistlichen Beratung in öffentlichen Einrichtungen, sowie es sich in der westeuropäischen kirchlichen und weltanschaulichen Tradition entwickelt hat, nicht derart vom europäischen Modell von Gesellschaft, Kirche, Organisation und Lebensführung geprägt ist, daß andere kulturell-religiöse Traditionen nicht ohne weiteres darin einzuordnen sind.³⁷ Die öffentlichen Einrichtungen sind nach Architektur, Zeitabläufen, Organisationsstruktur, Funktions- und Autoritätsauffassungen, kurz: nach ihrem Menschenbild kaum geeignet, geistliche Beratungsprozesse zu ermöglichen, die unsere stark verbal-kommunikativ orientierten und nur eine bescheidene Ritualsymbolik zulassenden Beratungsprozesse sprengen würden. Wiederum zeigt sich m.E., daß eine gewisse Systemgewalt sich trotz der idealistischen Grundauffassung von Religionsfreiheit einfach unvermeidlich zeigt. Das erfordert, wie bereits am Anfang festgestellt, bei den Hindustanen in den Niederlanden ein intensives »social-religious engineering«.

2.2. Von einer ethno-kulturellen Religion zur Glaubenskonfession: Religionisierung

Es kann hier nur um eine grobe Skizze von Tendenzen gehen, die sich vorsichtig andeuten. Eine genauere Erfassung ist auf Grund des vorhandenen Materials nicht möglich.

³⁵ In den Niederlanden gibt es im Prinzip in allen öffentlichen Einrichtungen der Justiz, der Krankenpflege, der Armee und des Erziehungswesens nicht nur christlich-kirchliche Berater, sondern nach dem Prinzip der Gleichbehandlung auch humanistische. Letztere haben eine der Pastoraltheologie in etwa vergleichbare Ausbildung genossen.

³⁶ Die sogenannte Kommission Hirsch Ballin hat in ihrem Bericht *Overheid, godsdienst en levensovertuiging*, Den Haag 1988, 85, empfohlen, für eine Probezeit z.B. bei Einrichtungen der Justiz zwei Vollzeitstellen für hinduistische geistliche Beratung den jeweiligen Abteilungen für Geistliche Versorgung zuzuordnen. Die Regierung hat diese Empfehlung übernommen. Die verschiedenen Hindu-Gruppen haben sich bislang aber nicht untereinander über eine angemessene Organisationsform einigen können.

³⁷ Für den Islam in den Niederlanden stellt sich der Islamologe K. WAGTENDONK diese Frage in seinem Aufsatz »Vormen van raad en werkwijzen van Islamitische raadgevers onder de moslims in Nederland«, in: *Raad in religies. Raadvragen en -geven in enkele religieuze tradities, speciaal in multi-religieus Nederland*, Zoetermeer 1995, 60–91. Das Problem stellt sich noch deutlicher bei den Wintis, Anhängern einer aus Suriname stammenden afro-amerikanischen Religion mit besonderen Heilungsmethoden. Das führt auch in der psychotherapeutischen Beratung zu einem wachsenden Bewußtsein von ethnopsychiatrischen Problemen.

Vom Phänomen der »Verkirchlichung« wurde bereits andeutungsweise gesprochen. Des öfteren werden die wöchentlichen religiösen Zusammenkünfte als »Kerkdiensten« (buchstäblich übersetzt: Kirchendienste, deutsch: Gottesdienste) bezeichnet.³⁸ Die Frage, ob der surinamesische Hinduismus in den Niederlanden nicht durch eine Art Kirchenstruktur überbaut werden sollte, ob es also in wachsendem Maße lokale oder regionale Tempel (Mandirs) geben werde, samt den ihnen funktionell liierten Pandits, antwortete der vorsitzende Pandit des Priesterrates bereits 1986, daß dies früher oder später doch zu geschehen habe. Um überleben zu können, die Menschen besser erreichen zu können und die Beziehung Pandit-Klientel besser zu ihrem Recht kommen zu lassen, müsse man doch ein *Pastoralsystem* einführen. Vielleicht nicht in dem Sinne, daß ein Netz von kleinen Gemeinden aufgebaut werde, wohl aber ein Netz von bestimmten Regionen mit einigen wenigen Hauptpandits, die wie eine Art Inspektoren zu fungieren hätten, um die lokalen Angelegenheiten kontrollieren und koordinieren zu können.³⁹ Dazu allerdings sollte die Bewegung des Sanatana Dharma genauer organisiert werden und zu einem Konsens finden, was sich bislang nur zögernd abzeichnet. Als Hemmschuh erweist sich, wie hindustanische Gewährsleute selber sagen, das Stiftungsmodell. Es ist das Leitmodell, wonach viele hindustanische Aktivitäten organisiert sind. Es ermöglicht das Auftreten charismatischer Führungsgestalten, die kaum legitimiert sind und somit ebenso wenig kontrollierbar.

Wie aber sollte man sich dann organisieren? Das Vereinsmodell erfordert ein gewisses »Commitment« der Mitglieder und eine Grundlage, auf der man sich zusammenfinden kann, sprich: eine Ausgangs- oder Grundsatzerklärung.⁴⁰ Diese Bestrebungen aber, auch in Richtung einer möglichen Kontrollinstanz, widerstreben der unternehmerischen Haltung vieler Pandits. Deshalb bieten solche Grundsatzklärungen nicht nur die Perspektive einer Einigung, sondern auch gerade der Trennung, da persönliche Meinungsunterschiede zu Grundsatzdiskussionen ausgeweitet werden können.⁴¹ Eine Zusammenarbeit zwischen Sanatanis und Arya Samajis kommt bislang kaum zustande.⁴²

Bei jungen Hindustanen der zweiten Generation in den Niederlanden hört man gelegentlich die staunende Feststellung: »In Suriname waren sie [die Eltern, AvD] nicht halb so gläubig wie hier in den Niederlanden.«⁴³ Eine Frau der fünften Generation nach der ersten Migration, wohnhaft in den Niederlanden und Tochter eines Pandits der Arya Samaj,

³⁸ Siehe z.B. H. RAMBARAN, »De Arya Samaj«, in: C. VAN DER BURG / TH. DAMSTEEG / K. AUTAR, *Hindustanen in Nederland*, Leuven-Apeldoorn 1991, 152. Auf S. 158 spricht dieser hindustanische Autor davon, daß junge Leute nach Auffassung der geistlichen Vorgänger »die Kirche ablehnen«.

³⁹ Interview mit RAMDOELARE PANDAY, in: *Religieuze bewegingen in Nederland*, Nr. 12, Amsterdam 1986, 128.

⁴⁰ Deshalb gibt es Bestrebungen, die Stiftungen baldmöglichst zu Vereinen umzugestalten.

⁴¹ Bislang gibt es in den Niederlanden drei Grundschulen auf der Grundlage der hinduistischen Weltanschauung, zwei davon in Den Haag, wo relativ viele Hindustani zusammenwohnen. Die Stiftung der zweiten Schule wurde nach offizieller Lesung mit bedeutsamen Hindu-weltanschaulichen Unterschieden begründet. Intern wird allerdings des öfteren gesagt, daß es weitgehend um persönliche Differenzen ging.

⁴² Ein positives Beispiel für eine solche Zusammenarbeit ist seit einigen Jahren der Verband OHM (Organisatie Hindoe Media), der Hindu-Sendungen in Rundfunk und Fernsehen präsentiert. Er wurde aus der Not geboren, nachdem zwei konkurrierende Anträge beider Gruppierungen zu einer Pattstellung führten, weil die Obrigkeit nicht beide berücksichtigen konnte und sich nicht für eine von beiden entscheiden wollte.

⁴³ Zu finden bei B. LALMAHOMED, *Hindostaanse vrouwen. De geschiedenis van zes generaties*, 66.

heiratete einen Sanatani und erzählt: »Ich änderte meine Glaubensrichtung und wurde Sanatani. Meine Verwandtschaft hat das nicht hingenommen. Nach der Hochzeit hatte ich kaum noch Kontakt zu ihr.«⁴⁴

Das Phänomen der Konfessionalisierung leitet über zu etwas, das man Religionisierung nennen könnte: die Überzeugung oder das Bewußtsein, daß man sich in einer pluralen, multi-religiösen oder multi-weltanschaulichen Gesellschaft überzeugend profiliert, wenn man die sogenannte religiöse Karte ausspielt oder jedenfalls betont. Das bedeutet für den surinamesischen Hinduismus in den Niederlanden, daß weniger die Lebensweise zählt als vielmehr die Denk- und Glaubensweise. In den siebziger und achtziger Jahren wurden die aus dem ehemaligen Reichsgebiet Suriname in die Niederlande immigrierten Hindustanen nicht als solche, sondern nur noch als Surinamer registriert, gewissermaßen als Vorgriff auf die momentane Regelung in den Niederlanden, wonach die weltliche Obrigkeit keine Religionszugehörigkeit mehr registriert und die Kirchen und religiösen oder weltanschaulichen Gemeinschaften ihre Mitgliederverwaltung ohne jegliche staatliche Mithilfe selber regeln. Da die Surinamer indischer Herkunft (Hindus, Muslime oder Christen) sich frei von den kreolischen Surinamesen profilieren wollten, wurde die Stiftung Lalla Rookh ins Leben gerufen, um das soziale und kulturelle Leben dieser ethnischen Gruppe zu fördern, ganz im Sinne des eher säkular orientierten sozialdemokratischen Klimas der siebziger Jahre. Seit etwa einem Jahrzehnt hat aber eine Klimaänderung stattgefunden im öffentlichen Sprachgebrauch. Sprach man früher vorwiegend von *marokkanischen* oder *türkischen* Migranten, so ist heute in zunehmendem Maße die Rede von *islamischen* Mitbürgern. Religion ist also auffälligerweise wieder zum Charakteristikum allochthoner Mitbürger, oder mindestens der auffälligsten Gruppe unter ihnen, geworden.⁴⁵ Die Hindustanen werden sich diesem Trend nicht entziehen können. Der Versuch in den siebziger und achtziger Jahren, die Besonderheit ihrer Religion in breitem Sinne als ethnisch-kulturell-religiöse *Lebensweise* (nach Radhakrishnans Buch *The Hindu Way of Life*) herauszustellen, hat nicht gefruchtet. Bereits jede sogenannte breite und faktische Beschreibung der Hindu-Lebensweise birgt die Tendenz zur etwaigen Kodifizierung in sich. Dies schon deshalb, weil man solche Beschreibungen als Grundlage für einen interreligiösen Religionsunterricht gebraucht oder gebrauchen kann, von woher es unvermeidlich eine gewisse Rückwirkung auf die zukünftige Organisation und Lebenspraxis geben wird. Somit bleibt nur die Möglichkeit, das »andere« als besonderes Merkmal ihrer spezifischen Identität hervorzuheben: ihre Religion im engeren Sinne. Das wiederum erfordert Besinnung nicht nur auf das *wie*, sondern vor allem auf das *was* und *warum*. Gelebte und erlebte Religion wird zu geglaubter, überdachter und systematisierter Religion. Obwohl meines Erachtens der Hinduismus als ganzer und insbesondere der niederländische Hinduismus noch längst nicht »verwissenschaftlicht« ist, wie es bei der euroamerikanischen christlichen Theologie der Fall ist, muß doch gefragt werden, ob und wie der Hinduismus – jedenfalls in den

⁴⁴ Ebd., 126.

⁴⁵ Man kann nicht umhin festzustellen, daß der Islam in wachsendem Maße betrachtet wird als etwas, das die muslimischen Migranten grundlegend unterscheidet von anderen Migranten und Autochtonen. In einem Aufsatz »Het ethos van de beoefenaar van de godsdienstwetenschap ten aanzien van nieuwe religieuze bewegingen« habe ich die Frage nach der Beteiligung von Islamologen oder Religionshistorikern an dieser Entwicklung in Hinblick auf das Ethos der Religionswissenschaft gestellt, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 45 (1991) 4, 265–278.

Niederlanden und z.B. in Großbritannien – eine vergleichbare Entwicklung durchmachen wird.

3. Einige Schlußfragen

1. Es bleibt die Frage, wie sich die Panditfunktion und die darauf gerichtete Ausbildung in den beiden Strömungen des niederländischen Hinduismus, insbesondere aber bei den Sanatanis, entwickeln wird.

2. Im Zusammenhang damit stellt sich auch die Frage nach einer möglichen Entwicklung oder Profilierung der Guru-Funktion. Anders ausgedrückt: welcher »pastorale« Begleitungs- und Beratungsstil wird sich im Hinduismus unter niederländischen Bedingungen entwickeln?

3. Wenn dieser Aufsatz eine (unumgängliche) Tendenz zur Konfessionalisierung feststellt, bleibt weiterhin die Frage nach Richtung und Ausmaß bestehen.

4. Wird sich der niederländische Hinduismus von einer Haus- und Familienreligion zu einer Tempelreligion entwickeln? Welches Organisationsprinzip wird sich dann durchsetzen?

5. Wird der niederländische Hinduismus im Zuge der Konfessionalisierung einen ausgeprägten, eigenen Religionsunterricht auf- und ausbauen? Wie wird er aussehen?

6. Im euroamerikanischen Christentum ist die Verbindung von (anerkannter) Religion und Kunst weitgehend verloren gegangen. Steht dem Hinduismus in den Niederlanden eine vergleichbare Entwicklung bevor?

Ein Zitat aus dem Bereich der Religionspädagogik: »Weltanschauliche oder religiöse Bildung von jungen Menschen vollzieht sich primär in ihrer Aufnahme in eine vitale Kultur, die alle Sinne berührt. Auf dem Wege des rationalen Denkens können sie die alles durchdringende und allumfassende mysteriöse Kraft, die wir gewöhnlich Gott nennen, als eine objektive Gegebenheit erkennen lernen. Aber im Ehrendienst und in den Künsten erfahren sie das Mysterium in einer kreativen Imagination, die sie anleitet zu Verwunderung und zu einem richtigen Umgang mit den Menschen und der gesamten Natur.«⁴⁶

Es bleibt die Frage: Wie wird der Hinduismus unter den Bedingungen einer weitgehend säkularisierten und modernisierten Gesellschaft seine imaginative Symbolkraft erhalten und gestalten?

Summary

The article describes a religiohistorical process (1873–1993) from the viewpoint of sociology of religion. It deals with the migration from Northern India to Surinam and, almost a century later, to the Netherlands of a group of Hindu contract labourers, which

⁴⁶ H. RAMBARAN / J. VAN LIER, »Kunst & levensbeschouwing in het hindoeïsme«, in: *Verbum* (niederl. Zeitschr. f. Religionspädagogik) 62 (1995) 6–7, 131, übersetzt von AvD.

in terms of P. Bergers »world-view«, »world-construction« and »world-maintenance« showed a rather homogeneous character. Urged by two waves of migration, these Hindus had to redefine their »Sacred Canopy«, adapting it first to a multi-ethnic and multi-cultural preindustrial society and later to a highly industrialised, democratic and secularised country, where the traditional denominational forms of christianity and church organisation still implicitly prescribe the types and ways of self-organisation for non-christian groups in order to contact the higher or lower government for acknowledgement of financial support. In the process of redefining the social and religious world-view the pandit (karam kandi, ritual official) profiled himself as a »social engineer« (Berger). The strictly brahmin pandit (in Surinam without his traditional hindu antipode, the charismatic guru or sannyasin) became a fixation point of identity-construction. The polarisation between the traditionalists (Sanatanists) and the Hindu Reform Movement of the Arya Samaj around 1930 was the first step on a long and still unfinished way to a church-like organisation which to a certain degree is comparable to the Roman Catholic (Sanatana Dharma) and the reformational church-model (Arya Samaj). In this process, especially after the second migration to the Netherlands, typical »modern« questions arise such as: what about the position of the laymen, how to provide and to regulate the salary of the ritualists, how to organise and to represent the Hindu population, how to educate new pandits, how to profile a traditional type of Hindu belief and practice as a modern creed or confession amidst well organised churches and secular world-views such as the Dutch Humanist Association for example, which all have their professional counsellors in the Dutch health system, the army and other public institutions. The central question is: how to professionalise the field of theology, education, organisation and administration (M. Weber), without losing sight of imagination and symbolic creativity?