

# REINHEIT UND BEKEHRUNG

## Hindu-Nationalismus, Säkularer Staat und die Anti-Bekehrungsgesetze in Indien

von *Andreas Nehring*

Am anderen Ende der Moderne, irgendwo im Süden Indiens im Thirupananthal Distrikt im Dorf Puthur, stößt man auf die Frage nach der Identität. Am Teestand an der staubigen Durchgangsstraße von Puthur, sollte man dort Halt machen, wird der Tee mit zweierlei Maß gemessen. Besser gesagt, man hält dort zweierlei Teegläser bereit, diejenigen für Menschen aus höheren Kasten und die für die so genannten Dalits, die Kastenlosen. Dem westlichen Teetrinker erscheinen derartige hierarchische Gebaren wohlmöglich als vor-modern und die eurozentrische Perspektive tut sich leicht dabei, zeitliche Strukturierungen und Periodisierungen auch in räumliche Differenzen umzusetzen. Indien am Ende der Moderne.

Im Oktober des Jahres 2002 wurde auch in Puthur öffentlich, dass man gut daran täte, zur zeitlichen Begriffsbestimmung der Moderne zurückzukehren und den verstaubten Teestand mit einzuschließen.

Die Dalits des Dorfes, aus der Perspektive von Hindus seit undenklichen Zeiten Teil der Hindu-Gesellschaft, hatten sich alle zum Islam bekehrt. Im August des Jahres konvertierten 250 Dalits in Madurai zum Christentum. Bereits im November 2001 wurden in Delhi über 50 000 Kastenlose Buddhisten. Und im September 2002 bekehrten sich 150 Dalits in einem Dorf namens Koothirambakkam in der Nähe der südindischen Tempelstadt Kancheepuram zum Islam. Diese Bekehrungen vom Hinduismus zu einer anderen Religion sind nur ein kleiner Ausschnitt aus einer langen Geschichte von so genannten ›Massenkonversionen‹, die spätestens seit Mitte des 19. Jh.s auch öffentlich wahrgenommen worden sind.

### *1. Das Anti-Bekehrungsgesetz in Tamil Nadu*

Am 9. Oktober 2002 ging vor allem unter Muslimen und Christen ein Aufschrei durchs Land, als die Ministerpräsidentin von Tamil Nadu Sushri J. Jayalalithaa eine Anordnung verlas, die die Bekehrung von einer Religion in eine andere unter Strafe stellt. In den Medien wurde diese Anordnung als eine Reaktion der AIDMK- (All India Dravida Munnetra Kazhagam) Regierung von Tamil Nadu auf die Bekehrungen von Dalits in Madurai zu den Sieben Tage Adventisten gedeutet. Zwar wurden in der Anordnung nur für

Konversionen, die durch Gewalt, Bestechungen und in betrügerischer Absicht<sup>1</sup> vorgenommen werden, Strafe angedroht, jede Bekehrung musste aber dem Distrikt Magistrat gemeldet werden und nachgewiesene Zwangsbekehrungen sollten mit drei Jahren Gefängnis und 50 000 RS bestraft werden, die Bekehrung von Frauen oder Dalits mit vier Jahren Gefängnis und 100 000 RS.

Jede kirchliche Sozialarbeit, Krankenhaus- und Schularbeit war mit diesem Gesetz gefährlich geworden, da jeder Bekehrungsfall als Bestechungsmaßnahme gedeutet werden konnte. Aber nicht nur die Kirchen und Muslime haben gegen dieses Gesetz demonstriert, auch die Dalits selbst sind auf die Straße gegangen. Bereits am 12. Oktober zogen Massen durch Koothirambakkam mit Protestbannern: »Wir werden uns bekehren, und, wir werden uns sicher zu einer anderen Religion bekehren.« 58 Familien des Dorfes haben sich angeboten zusammen mit ihrem Vieh ins Gefängnis zu gehen. In einer Gesellschaft, die sie noch unter den Tieren ansiedelt, wollten sie sich mit ihren Ziegen und Kühen zu einer anderen Religion bekehren.<sup>2</sup>

Inzwischen hat sich die politische Lage in Indien überraschend gewandelt. Nach dem Wahlsieg der Kongresspartei hat die Premierministerin von Tamil Nadu am 18. Mai 2004 das Antikonversionsgesetz auch gegen den Protest zahlreicher Hindu-Organisationen zurückgezogen. Da man hinter dieser Gesetzesänderung eher einen Akt politischen Opportunismus vermuten kann, als einen tatsächlichen Wandel in der indischen Religionspolitik nach der erneuten Regierungsübernahme durch die Kongresspartei, zumal auch in anderen indischen Bundesstaaten das Gesetz weiter in Kraft ist, scheint es mir notwendig die Konversionsproblematik noch einmal im Lichte der postkolonialen Geschichte der indischen Politik zu betrachten.

Die Proteste, die 2002 der Verlesung des Anti-Konversionsgesetzes folgten, stehen in einem gewissen Widerspruch zum Wortlaut des Gesetzes, das Bekehrung nicht als einen selbstständigen Akt oder Wandlungsprozess eines Bürgers versteht, sondern als ein durch andere durchgeführtes Ritual.

Die bekehrten Kastenlosen erscheinen in den Begründungen für die Gesetzgebung nur als Objekte der Bekehrung. Den Subalternen, denen als Unreinen jeder Zugang zu den meisten großen Hindutempeln verweigert wird, wird auch in dem Konversionsdiskurs jegliche Selbstständigkeit und Autonomie der Entscheidung versagt. Sie werden allenfalls bekehrt.<sup>3</sup>

Religionsfreiheit, so interpretiert man in Indien heute in offiziellen Verlautbarungen unter Berufung auf Artikel 25 der Verfassung, ist die Freiheit in seiner Religion ungestört zu

<sup>1</sup> »An ordinance to provide for prohibition of conversion from one religion to another by the use of force or allurement or by fraudulent means and for matter incidental thereto.«, in: *Tamilnadu Government Gazette*, extraordinary published by authority, No. 659, Chennai, Saturday, October 5, 2002, Purattasi 19, Chitrababhu, Thiruvalluvar Aandu – 2033, Part IV, Section 2.

<sup>2</sup> R. ILANGOVA, <http://www.hinduonnet.com/thehindu/2002/10/13/stories/2002101302110500>.

<sup>3</sup> Bereits 1994 hat der indische Theologe M.M. Thomas auf einer Tagung der CCA in Chennai, anlässlich der Zerstörung der Babri Masjid in Ayodhya, gefordert, von Konversion als einem passiven Geschehen wegzukommen und als aktive Beteiligung der Konvertiten in den Blick zu nehmen. M.M. THOMAS, *Inter-Religious Conversion*, in: J. JOHN / J. ATHYAL (Hg.), *Religion, State and Communalism*, Hongkong/Madras 1995, 95–106.

bleiben, und zugleich Verpflichtung für die anderen, jegliche Störung zu unterlassen. Die Gefahr, dass 300 Millionen Kastenlose ihre Stimme erheben und eigenständig Entscheidungen treffen könnten, erscheint den dominierenden Schichten der indischen Gesellschaft als zunehmend bedrohlich.

T.M. Mani, einer der Sprecher der Dalits und Begründer einer Organisation<sup>4</sup>, die sich auf den Führer der Kastenlosen der Unabhängigkeitsbewegung, Babasaheb Ambedkar, beruft, machte die Regierung von Tamil Nadu für die Bekehrungen verantwortlich, weil diese ihren Versprechungen für die soziale Gleichstellung der Dalits nicht nachgekommen sei. Die Regierung von Tamil Nadu dagegen sieht in dem Gesetz, das ausdrücklich nicht gegen religiöse Minderheiten gerichtet sei, eine Möglichkeit, gegen »anti-soziale und einseitige Interessensgruppen« vorzugehen, die die Menschen der unteren Klassen für ihre Zwecke ausbeuten würden. Das Gesetz sei eine Schutzmaßnahme gegen »fundamentalistische und subversive religiöse Kräfte, die kommunale Spannungen schüren« würden.<sup>5</sup>

Die Rhetorik von Jayalalithaa's Gesetzgebung spiegelt einerseits die in der indischen Verfassung dargelegten Werte eines modernen souveränen säkularen Nationalstaates wider: Freiheit im Glauben für alle, soziale Gerechtigkeit, Religionsfreiheit; andererseits ist es aber eine Rhetorik, derer sich vor allem die in den letzten Jahren regierende Hindu-nationalistische Bharatiya Janata Party (BJP = Landes Einheitspartei) und der Weltrat der Hindus (Vishva Hindu Parishad = VHP) bedienen. Beinahe gleichzeitig mit dem Antikonversionsgesetz hat Jayalalithaa in Tamil Nadu das so genannte Annadhanam-Programm gestartet, dass an Sonntagen freies Essen in den großen Hindutempeln des Landes ausgegeben wird, in Verbindung mit spirituellem Unterricht über Grundfragen des Hinduismus. 2822 Tempel wurden in den Jahren seit 2001 in Tamil Nadu unter Jayalalithaa renoviert. Die AIDMK-Regierung führte staatliche Pensionen für Tempelpriester ein.

Die Annäherung der AIDMK-Regierung von Tamil Nadu an die politische Linie der Landes-Einheitspartei BJP bedeutete eine fundamentale Veränderung der politischen Situation in Südindien und wird in der Öffentlichkeit und vor allem von der Opposition als ein Verrat an den dravidischen Idealen der Partei und eine Annäherung an die Hindutva-Politik der Zentralregierung gewertet.<sup>6</sup>

Ähnliche Argumentationslinien finden sich allerdings bereits in Anti-Konversionsgesetzen anderer indischer Staaten, die schon vor dem Regierungsbeginn der Einheitspartei erlassen worden sind. Bereits 1967 wurde in Orissa ein Gesetz verabschiedet,<sup>7</sup> das Konversion als einen Akt darstellt, der das soziale Leben in Unordnung bringt und daher ein Problem für

<sup>4</sup> Manavar Illaingyar Peravai.

<sup>5</sup> Press Trust of India, Chennai, October 06. [http://hindustantimes.com/news/181\\_79239,0008.htm](http://hindustantimes.com/news/181_79239,0008.htm). »Bringing in a legislation to prohibit such conversions would be a deterrent against anti-social and vested interest groups, exploiting innocent people belonging to depressed classes, the release said. It might also be useful to nip in the bud, attempts by some religious fundamentalists and subversive forces to create communal tensions under the garb of religious conversion.«

<sup>6</sup> Ordinance on conversion pro-Hindutva: minorities, in: *The Hindu* vom 12.10.2002. Siehe auch S. VISWANATHAN, Cover Story, The spread in the South, in: *Frontline*, Vol. 21, Nr. 6, 13–26. März 2004

<sup>7</sup> Orissa Freedom of Religion Act.

die Einhaltung von Gesetz und Ordnung bedeutet.<sup>8</sup> 1954 wurde in Madhya Pradesh die so genannte Niyogi-Kommission eingesetzt, um die Aktivitäten von christlichen Missionaren zu untersuchen. Der Bericht der Kommission hinterfragte die Ernsthaftigkeit von Konversionen und beklagte eine Unterminierung von traditionellen Strukturen und einen Prozess der Entnationalisierung unter den Bekehrten.<sup>9</sup> 1968 wurde in Madhya Pradesh ein Gesetz verabschiedet, das Konversionen verboten hat, die »mit Gewalt, Verführung oder in betrügerischer Absicht« erzielt werden.<sup>10</sup> 1978 schließlich wurde auch in Arunachal Pradesh ein Anti-Konversionsgesetz erlassen, das vor allem die Konversion aus einem »indigenous faith« unter Strafe stellte.<sup>11</sup> Dabei wurden Buddhismus und Vishnuismus z.B. ausdrücklich unter die einheimischen Glaubensformen eingeschlossen, während das Christentum und Islam als nicht einheimisch eingestuft wurden.<sup>12</sup> Das Antikonversions-Gesetz in Tamil Nadu folgt dem Anti-Konversionsgesetz von 1968 aus Madhya Pradesh im Wortlaut und definiert Konversion als: »... to make one person to renounce one religion and adopt another religion.«

Die Formulierung dieser Definition bestätigt eine Beobachtung, die Donald Eugene Smith bereits in den 60er Jahren gemacht hat, dass in Indien Konversion als ein Akt aufgefasst wird, der vor allem die Zugehörigkeit zu einer sozialen und kulturellen Gruppe verändert.<sup>13</sup> Religiöse Zugehörigkeit ist weniger verstanden als Frage des individuellen Glaubens, als vielmehr der sozialen Zugehörigkeit. Daher erklärt sich auch, dass Artikel 25 der Verfassung das Verbreiten und Verkündigen von religiösen Überzeugungen ausdrücklich unter der Freiheit der Religionsausübung verhandelt und dass die Anti-Bekehrungsgesetze der einzelnen Staaten nicht im Widerspruch zur Verfassung stehen. Der Beobachtung von Smith will ich im Folgenden in zweierlei Hinsicht nachgehen, indem ich zunächst frage, wie Konversionen in Indien als ein Wandel von sozialer Zugehörigkeit und zugleich als religiös signifikanter Akt verstanden werden können und indem ich dann frage, worin der Staat die Gefahr solcher Konversionen sieht und warum er mit einer derartigen Gesetzgebung reagiert. Beide Fragen drehen sich um die Problematik, das Verhältnis von »religiös« und »säkular« zu bestimmen.

<sup>8</sup> Lalit Mohan SURI (Hg.), *The Current Indian Statutes*, Chandigarh 1968, 5.

<sup>9</sup> Siehe zur Niyogi-Kommission vor allem Donald Eugene SMITH, *India as a Secular State*, Princeton 1963, 207ff, der das Verhältnis von religiöser Freiheit und staatlicher Gesetzgebung ausführlich analysiert hat.

<sup>10</sup> »... force or allurements or by fraudulent means, and matters incidental thereto.« Zitiert nach: Ronald W. NEUFELD, *To Convert or Not To Convert: Legal and Political Dimensions of Conversion in Independent India*, in: Robert D. BAIRD (Hg.), *Religion and Law in Independent India*, New Delhi 1993, 321.

<sup>11</sup> Vgl. NEUFELD, *Convert* (wie Anm. 10), 322.

<sup>12</sup> Vgl. dazu: Andrew WINGATE, *The Church and Conversion. A Study of Recent Conversions to and from Christianity in the Tamil Area of South India*, Delhi 1997, 35.

<sup>13</sup> SMITH, *India* (wie Anm. 9), 165ff.

## 2. Massenbewegungen als Konversionen

Die Gefahr der Bekehrung zu einer anderen Religion wird gegenwärtig in einigen Hinduorganisationen als Gefahr für das ganze Land dargestellt und gerade in den letzten Jahren hat es vermehrt Übergriffe auf christliche Missionare gegeben. Numerischen Anhalt dafür gibt es nicht. Die überwiegende Mehrheit der Christen in Südindien sind Nachfahren von Konvertiten, die im 19. Jahrhundert in den so genannten Massenbewegungen Christen geworden sind. Diese Massenbewegungen waren vor allem Konversionsbewegungen der untersten Kasten und der Dalits.

Der Begriff Massenbewegungen, der vor allem durch eine Studie dieser Bewegungen von Waskom Pickett<sup>14</sup> geprägt und mit Bewegungen zum Christentum in Indien in Verbindung gebracht worden ist, ist in mehrerlei Hinsicht irreführend, da es zum einen solche Bewegungen auch zu anderen Religionen wie Islam, Buddhismus, Sikhismus, Arya Samāj gegeben hat<sup>15</sup> und ähnliche Bewegungen darüber hinaus auch in anderen Ländern im 19. Jahrhundert zu verzeichnen sind. Zum anderen aber suggeriert der Begriff große Menschenmengen, die sich zur gleichen Zeit zu einer anderen Religion bekehrt haben. Dies ist aber allenfalls für Bekehrungen zum Buddhismus unter der Führung Ambedkars und auch in jüngster Zeit zutreffend. Die Bekehrungen zum Christentum vor allem in dörflichen Strukturen kann man besser als Kudumbam-Konversionen bezeichnen,<sup>16</sup> als Gruppen-Konversionen, in denen Familien oder Gruppen eines Dorfes oder einer Kaste den Entscheidungen der Kasten-Panchajats oder des Dorfobersten folgen und eine andere Religion annehmen. Als Massenbewegungen akkumulieren sie sich erst nach einer gewissen Zeit, wie man es für Südindien im 19. Jahrhundert z.B. besonders unter den Shanars beobachten kann.<sup>17</sup> Konversion ist in diesen Bewegungen nicht Ergebnis einer individuellen Entscheidung, sondern eine Transformation von Gruppen-Identität, bei der soziale Familien- und Kastenbeziehungen auch nach der Konversion bewahrt werden.<sup>18</sup>

Grafe grenzt die Kudumbam-Konversion von zwei anderen Bekehrungsformen ab: der Sannyasin-Konversion und der Sisher-Konversion. Während der Sannyasin auf der Suche nach Wahrheit die neue Wahrheit schließlich erfährt und realisiert, sieht Grafe in der Sisher-Konversion eine Veränderung im Leben der Konvertiten durch eine enge Verbindung zu einem Missionar oder zu einer christlichen Schule.<sup>19</sup> Während die beiden letztgenannten

<sup>14</sup> Siehe Waskom PICKETT, *Christian Mass Movements in India*, Lucknow 1933; Geoffrey A. ODDIE (Hg.), *Religious Conversion Movements in South Asia. Continuities and Change, 1800–1900*, Richmond 1997.

<sup>15</sup> Siehe Duncan FORRESTER, *Caste and Christianity. Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missions in India*, London/Dublin 1980, 73.

<sup>16</sup> Siehe dazu Grafe, der eine Typologie indischer Konversionen entworfen hat; Hugald GRAFE, *The History of Christianity in Tamilnadu from 1800 to 1975*, Bangalore/Erlangen 1990, 91f.

<sup>17</sup> Robert J. HARDGRAVE, *The Nadars of Tamilnad. The Political Culture of a Community in Change*, Berkeley/Los Angeles 1969.

<sup>18</sup> Siehe WINGATE, *Church* (Anm. 12), 15.

<sup>19</sup> GRAFE, *History* (wie Anm. 16), 88f. 1846 fand in Indien der erste Gerichtsprozess statt, bei dem zur Entscheidung stand, ob ein Brahmanenjüngling einem Missionar folgen und sich bekehren dürfe oder zu seinen Eltern zurückgeschickt werden müsse. Vgl. *Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt* 8 (1847) 123–128.

Konversionsformen, die ein in der Konversionsforschung dominantes Bild des »radikalen Wandel(s) der persönlichen religiösen Glaubensvorstellungen und Praktiken«<sup>20</sup> widerspiegeln, vor allem unter Angehörigen hoher Kasten zu beobachten waren,<sup>21</sup> und in der christlichen Missionsliteratur durch individuelle Bekehrungsberichte belegt worden sind,<sup>22</sup> wurden die Kudumbam-Konversionen auch von Missionaren als oberflächlich und an materiellem Vorteil ausgerichtet, kritisiert.<sup>23</sup> Das Wort von den »Reischristen« hat nicht nur dazu gedient, christliche Missionare und die Motive der Konvertiten zu diskreditieren, sondern zugleich auch impliziert, dass es reine religiöse Motive für Konversion gibt, die allein eine Konversion legitimieren. Das unterschiedliche Strafmaß in dem Anti-Konversionsgesetz aus Tamil Nadu für Angehörige höherer Kasten und Dalits lässt sich daher auch dahingehend verstehen, dass die Regierung den Dalits weniger eigene Entscheidungsmöglichkeiten zur Konversion zutraut als hochkastigen Hindus.

Monika Wohlrab-Sahr machte kürzlich darauf aufmerksam, dass diese Differenzierung von Religionswechsel aus pragmatischen Gründen und »überzeugten Konversionen« auch die Konversionsforschung über lange Zeit bestimmt hat.<sup>24</sup> Sie selbst strebt an, diese Fragestellung zu überwinden, indem sie danach fragt, »auf welche biographischen Problemlagen Konversion bezogen ist und in welcher Weise Konversion eine Lösung für diese Problemlagen repräsentiert«<sup>25</sup>. Bei ihren eigenen Untersuchungen zur Konversion zum Islam in Deutschland und den USA hat sie vor allem drei Problemlagen herausgearbeitet, die durch die Konversion artikuliert werden: Sexualität und Geschlechterverhältnis, soziale Mobilität und Nationalität und Ethnizität. Vor allem die beiden letztgenannten Problemhorizonte sind für eine Analyse der jüngsten Konversionen in Indien relevant, ohne dass dies hier empirisch nachgewiesen werden kann. Duncan Forrester hat in seiner Untersuchung über Kaste und Christentum betont, dass die Suche nach materieller Verbesserung oder Anhebung des Status selten das alleinige Motiv in einer Massenbewegung darstellen, sondern dass die Frage der Würde, des Selbstrespekts, der Lebensgestaltung und der Gleichbehandlung bedeutende Momente in der Konversionsentscheidung sind.<sup>26</sup> Die Debatte um die Antikonversionsgesetze in Indien scheint mir in wesentlichen Teilen eine Debatte um soziale Mobilität und Nationalität bzw. kollektive Identität zu sein. Dass sich diese sozialen kulturellen und ethnischen Konflikte an religiösen Zugehörigkeitsbekundungen

<sup>20</sup> Dazu Hubert KNOBLAUCH, *Religionssoziologie*, Berlin/New York 1999, 193.

<sup>21</sup> Dazu kritisch Geoffrey A. ODDIE, *Hindu and Christian in South-East India*, London 1991, 140ff, der besonders die Konversionen von Brahmanen in der Madras-Präsidentschaft im 19. Jahrhundert untersucht hat.

<sup>22</sup> Einen Überblick über die Forschungsgeschichte der Bekehrungserzählungen liefern Monika WOHLRAB-SAHR / Volkhard KRECH / Hubert KNOBLAUCH, *Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive. Themen, Schwerpunkte und Fragestellungen der gegenwärtigen religionssoziologischen Konversionsforschung*, in: DIES. (Hg.), *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*, Konstanz 1998, 18ff.

<sup>23</sup> Vgl. z.B. Robert CALDWELL, *Motives of the Catechumes*, in: *The Missionary Conference: South India and Ceylon*, 1879, Vol. I, Madras 1880, 40–44.

<sup>24</sup> Monika WOHLRAB-SAHR, *Paradigmen soziologischer Konversionsforschung*, in: Christian HENNING / Erich NESTLER (Hg.), *Konversion* (Einblicke. Beiträge zur Religionspsychologie, Bd. 4), Frankfurt a.M. 2002, 78f.

<sup>25</sup> WOHLRAB-SAHR, *Paradigmen* (wie Anm. 24), 88.

<sup>26</sup> FORRESTER, *Caste* (wie Anm. 15), 77.

festmachen, lässt allerdings keineswegs den voreiligen Schluss zu, hier handele es sich um einen Missbrauch von Religion im Interesse sozialer Positionierungen. Vielmehr ist mit Hubert Knoblauch festzuhalten, »dass das, was Menschen als religiös erfahren, in starkem Maße von dem abhängt, was in einer Kultur als religiös gilt. Die kulturell verfügbaren Mittel der Kommunikation sind demnach konstitutiv für die Art, die Inhalte und den Status subjektiver Erfahrungen.«<sup>27</sup> Was in der indischen Kultur als religiös gilt, ist aber keineswegs nur eine Frage des »common sense«, sondern eng verbunden mit nationalen, sozialen und ethnischen Positionierungsansprüchen und damit mit Macht.

### 3. Konversionen und Hindu-Fundamentalismus

Oben wurde bereits angedeutet, dass die Anti-Bekehrungsgesetze keinen Anhalt in der Religionsstatistik finden. In den letzten 4 Jahrzehnten ist für die christliche Bevölkerung Indiens sogar ein kontinuierlicher demographischer Schwund festzustellen von 2,6% 1971 zu 2,18% im Jahr 2001.<sup>28</sup> Dennoch finden sich auf den Homepages prominenter radikaler Hindu-Organisationen wie der VHP oder dem RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh) ganz neue Seiten, die ausdrücklich vor der Gefahr der christlichen Mission als imperialistischem Übergriff warnen oder als einem gefährlichen Relikt aus Zeiten westlichen-kolonialen Machtanspruches.

Die jüngsten Anti-Bekehrungsgesetze spiegeln so einen Diskurs wieder, der eigentlich die Identität der indischen Nation zum Inhalt hat. Im Februar 2002 hat der Premierminister Atal Behari Vajpayee eine landesweite Debatte über Bekehrungen gefordert. Bekehrungen gefährdeten die Identität Indiens. Die Gesetze seien notwendig, um das Land zu schützen. Die Einheit der Nation ist brüchig geworden, so lauten die Argumente, vor allem aber: Der säkulare Staat ist in Gefahr.

Und die Gründe dafür findet man in von außen eindringenden Aggressoren, zuerst den Muslimen und dann den Christlichen Missionaren, die die kastenlosen Massen verführen oder durch Gewalt auf ihre Seite zwingen. Das Argument, dass der Islam mit Gewalt in Indien bekehrt hat, wird schon seit Jahrzehnten eingesetzt, um Muslime auszugrenzen und die Identität der indischen Nation gegen den Aggressor aus Pakistan zu behaupten. Muslimische Propaganda, so sagte kürzlich der Generalsekretär der VHP, Dr. Pravin Bhai Togadiya, produziere aber auch in Indien in jedem Dorf einen Mulla Omar, und christliche Priester erscheinen bei ihm vor allem als pädophile Sexualtäter.<sup>29</sup>

Bezeichnend für die komplizierte Lage, in der man sich befindet, will man die Anti-bekehrungsgesetze und die damit verbundene Rhetorik verstehen, ist, dass diejenigen, die medial vermittelte Stereotypen verwenden, um den anderen auszugrenzen und nationale und

<sup>27</sup> KNOBLAUCH, *Religionssoziologie* (wie Anm. 20), 198.

<sup>28</sup> Valson THAMPU, The T.N. ordinance and Article 25, in: <http://www.hinduonnet.com/thehindu/2002/10/13/stories/2002101300541300.htm>.

<sup>29</sup> Pravin Bhai TOGADIYA, We will get back converted People, *Press Release*, VHP Media Cell.

kulturelle Identität zu sichern, im westlichen politischen wie im kulturwissenschaftlichen Diskurs mit eben diesen Stereotypen belegt werden.

Seit etwa fünfzehn Jahren, spätestens aber seit dem 6.12.1992 kursiert sowohl in den Medien als auch in indischen und internationalen Publikationen die Rede vom Hindu-Fundamentalismus. Was ist damit gemeint? Und was haben die indischen Antibekehrungsgesetze, die gegen vermeintlich fundamentalistische Religionsübergriffe gerichtet sind, ihrerseits mit einem Hindu-Fundamentalismus zu tun?

Eines der zentralen Daten im Diskurs um Hindu-Fundamentalismus ist der 6. Dezember 1992, als in Ayodhya, einer Stadt im Bundesstaat Uttar Pradesh in Nordindien die über 400 Jahre alte Babri-Moschee von etwa 500 000 radikalen Hindus gestürmt und zerstört wurde, um an ihrer Stelle einen Tempel für den Gott Rāma zu errichten. Das hat in ganz Indien, vor allem in den Hauptstädten zu gewalttätigen Ausschreitungen zwischen Muslimen und Hindus geführt, in denen mehrere tausend Menschen umkamen. Der Konflikt um Ayodhya hat dramatische Veränderungen im politischen Spektrum Indiens nach sich gezogen und entscheidend dazu beigetragen, die Einheitspartei Bharatiya Janata Party (BJP) an die Macht zu bringen.

Seit den 80er Jahren ist der Begriff Fundamentalismus zu einem Schlagwort geworden, das nicht nur diffus bleibt, sondern in seiner Entgrenzung aus dem Kontext einer amerikanisch-christlichen Selbstbezeichnung vor allem zu einem Instrument geworden ist, das dazu dient, den »Anderen« mit einem Label zu belegen, durch das Differenz geschaffen wird.

Die Fundamentalismus-Terminologie ist in der Weite und Unbestimmtheit, in der sie verwendet wird, paradoxerweise anscheinend gerade dazu geeignet, Grenzen zu ziehen und damit auszugrenzen. Der Fundamentalismuskurs ist wesentlich auch ein Machtdiskurs und mit Foucault ist zu fragen, wem dieser Diskurs dient?

Offensichtlich dient er westlichen wirtschaftlichen und sicherheitspolitischen Interessen. Das auf 6 Bände angelegte interdisziplinäre »Fundamentalismusprojekt« der *American Academy of Arts and Sciences*, mit Geldmitteln der McArthur-Foundation unterstützt, ist nach Worten des Herausgebers Martin Marty auch als Reaktion auf die Bedrohung der Öllieferungen aus dem Nahen Osten entstanden. Religionswissenschaftler und Historiker schreiben in diesem Projekt neben Wirtschaftswissenschaftlern und Sicherheitsexperten.<sup>30</sup>

Der Diskurs dient aber auch denjenigen, die das Projekt der Moderne verteidigen. Fundamentalismus erscheint hier als die Antithese zu Aufklärung und zur Moderne und, wie einer der hervorragenden Vertreter dieser These, der Politologe an der Friedrich-Ebert-Stiftung, Thomas Meyer, vor gut zehn Jahren geschrieben hat, »als der selbstverschuldete Ausgang aus den Zumutungen des Selberdenkens, der Eigenverantwortung, der Begründungspflicht, der Unsicherheit und Offenheit aller Geltungsansprüche, Herrschaftslegitimationen und Lebensformen, denen das Denken und Leben durch Aufklärung und Moderne

<sup>30</sup> Martin E. MARTY / R. Scott APPLEBY (Hg.), *Fundamentalisms Observed* (The Fundamentalism Projekt, Bd. 1), Chicago/London 1991.

unumkehrbar ausgesetzt ist»<sup>31</sup>. Fundamentalisten sind die anderen, die »neuen Wilden«, die das Projekt der aufgeklärten Moderne gerade durch ihr negatives Beispiel legitimieren.

Meyers Terminologie macht deutlich, dass dem Begriff eine selbstreferenzielle Struktur eigen ist und sie ist bezeichnend für einen latenten Ethnozentrismus im Fundamentalismuskurs. *Das* Leben und *das* Denken sind durch Aufklärung und Moderne dem Prozess der Selbstbestimmung ausgesetzt. Der Anspruch aufgeklärter Vernunft ist in seiner Fortschrittsgewissheit universell, und die europäische Moderne hat diesen Anspruch auch in den letzten 300 Jahren mit Hilfe kolonialer Strukturen weitgehend durchzusetzen vermocht, so weit, dass auch in dem postkolonialen Nationendiskurs die universalisierte Terminologie von Freiheit, Gleichheit, säkularem Staat u.ä. schlagkräftig eingesetzt wird. Um eben diese Begriffe geht es zur Zeit in Indien im Streit um die Anti-Bekehrungsgesetze.

Allerdings, jeder Rückgriff auf voraufklärerische Traditionselemente muss dieser Moderne als bedrohlich erscheinen. Besonders bedrohlich wirkt die Rückkehr der Religion, mit Wahrheitsansprüchen, die nicht nur die Autonomie des Subjekts gefährden, sondern auch die Souveränität von säkularen Staaten. Eines der zentralen Elemente des westlichen Modernitätsdiskurses scheint mir die Opposition von »religiös« und »säkular« zu sein, und die Beobachtung, dass fundamentalistische Bewegungen weltweit Ausdruck einer vitalen Belebung von Religion sind,<sup>32</sup> wirft die Frage auf, ob diese westliche Opposition überhaupt auf andere Kulturräume zu übertragen ist und ob man nicht vielmehr erneut nach der Stellung und Bedeutung von Religion in unserer heutigen globalen Kultur fragen muss.

#### 4. Die Identität der Nation

Eine Analyse der Debatte um die Konversionsgesetze, die wohl in dieser Weise in Europa nie so geführt würde, in Zusammenhang mit den politischen Ereignissen in Indien seit der Zerstörung der Babri Masjid in Ayodhya zeigt, dass der so genannte Hindu-Fundamentalismus oder Hindu-Nationalismus sich nicht reduzieren lässt auf Antimodernismus, sondern Ausdruck eines Diskurses ist, der die Identität der indischen Nation zum Inhalt hat.

Und dieser Diskurs war von Anfang an ambivalent. Seit seiner Gründung 1947 versteht sich der indische Staat als eine säkulare Demokratie. Nachdem sich nach einem blutigen Unabhängigkeitskampf der Subkontinent der ehemaligen britischen Kronkolonie in einen islamischen Teil (Pakistan) und einen Teil mit einer Hindu-Mehrheit gespalten hatte, beschloss die indische Regierung, keine Hindu-Nation, sondern ein säkularer Staat zu werden.

<sup>31</sup> Thomas MEYER, Fundamentalismus. Die andere Dialektik der Aufklärung, in: DERS. (Hg.), *Fundamentalismus in der modernen Welt*, Frankfurt a.M. 1989, 18.

<sup>32</sup> Vgl. dazu: Mark JUERGENSMEYER, The Global Rise of Religious Nationalism, in: Dwight N. HOPKINS / Lois Ann LORENTZEN / Eduardo MENDIETA / David BATSTONE (Hg.), *Religions/Globalizations. Theories and Cases*, Durham/London 2001, 66–83.

Die Verfassung des unabhängigen Indiens von 1950 räumte gleiche Rechte für alle ein, inklusive dem Recht der freien Religionsausübung. Minderheiten werden von der Verfassung in besonderer Weise geschützt. Um die kulturelle Identität der einzelnen Religionsgemeinschaften zu bewahren, wurde eine besondere Zivilgesetzgebung eingeführt, die Ehe und Familienangelegenheiten je nach der religiösen Tradition regelt. Religiöser, kultureller und sprachlicher Pluralismus gelten als Grundlage der Verfassung.<sup>33</sup>

In Foucault's berühmten Genealogie-Aufsatz heißt es: »Am historischen Anfang der Dinge findet man nicht die immer noch bewahrte Identität ihres Ursprungs, sondern die Unstimmigkeit des Anderen.«<sup>34</sup> Die historische Reflektion der Entstehung des unabhängigen indischen Staates und seiner Verfassung lässt deutlich werden, dass die indische Nation ein Konstrukt ist, in das die Unstimmigkeit des Anderen, die Ambivalenzen der Moderne und der kolonialen Vergangenheit eingeschrieben sind.

Indien hat vor der britischen Kolonialregierung nie als eine Einheit existiert, sondern aus mehr oder weniger unabhängigen Staaten und Königreichen bestanden, und die Einheit eines unabhängigen Indiens als Nation ist ein Produkt dieser Kolonialgeschichte.<sup>35</sup> Bezeichnend ist aber, dass sowohl Hindus als auch Muslime und Christen und die Vertreter der säkularen Staatsidee ihren Unabhängigkeitskampf als Kampf um die nationale Souveränität und Identität Indiens verstanden haben.

Der indische Nationalismus im 19. und 20. Jh. ist aber m. E. nicht als ein Konflikt zwischen einem modernen, westlich säkularen Nationenbegriff, wie ihn Ernest Gellner<sup>36</sup> beschrieben hat, und einem religiös motivierten traditionellen Nationenbegriff zu beurteilen, sondern sowohl die säkularen als auch die religiösen Nationalisten greifen auf alte, lebendige Traditionen zurück, die sie in der postkolonialen Phase neu interpretieren.<sup>37</sup>

Um die spezifische Art und Weise zu verstehen, wie die zuerst in Europa entstandene Idee einer Nation in Indien in den Diskurs über die Gesellschaft aufgenommen wurde, scheint es mir nötig zu sein, das enge Verhältnis von säkularem Staat, Nationalismus und Moderne, als ein europäisches Konstrukt zu dekonstruieren.<sup>38</sup> Dieses Konstrukt basiert, folgt man Gellner, wesentlich auf der Dichotomie von »traditionell« und »modern« und der säkulare Nationalstaat wird als Ausdruck einer Moderne präsentiert, die sich in den Industriestaaten mit Hilfe des Kapitals und des wirtschaftlichen Aufschwungs aus ihren traditionellen, religiös motivierten Wurzeln befreit hat.

Eben diese Modernitätsideologie wird durch die politischen Ereignisse in Indien radikal infrage gestellt, und nicht nur das: ebenso infrage gestellt werden ahistorische Konzepte von

<sup>33</sup> Indian Constitution, Preamble.

<sup>34</sup> Michel FOUCAULT, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: DERS., *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt a.M. 1978, 86.

<sup>35</sup> Dazu allgemein Benedict ANDERSON, *Die Erfindung der Nation*. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Berlin 1998, 48ff.

<sup>36</sup> Ernest GELLNER, *Nationalismus und Moderne* 1995; auch Ernest GELLNER, *Nationalismus*. Kultur und Macht, Berlin 1997.

<sup>37</sup> Das hat insbesondere Peter van der Veer herausgearbeitet, Peter VAN DER VEER, *Religious Nationalism*. Hindus and Muslims in India, Delhi 1996, 12ff.

<sup>38</sup> ANDERSON, *Erfindung* (wie Anm. 35).

Kultur und eine Unterscheidung von traditionell und modern, die diese als zwei voneinander differenzierte Essenzen betrachtet. Indien ist ein Entwicklungsland und die indische Regierung hat sich in den letzten Jahrzehnten immer wieder zur Sprecherin der »developing countries« gemacht, und das nicht nur unter Nehru, der die Rolle Indiens in der sozialistischen Internationale gestärkt hat und dessen Ziel es war, letztlich nationale Grenzen zu überwinden, sondern vor allem auch in der letzten Zeit unter der Regierung der Hindu-Nationalisten.

### 5. Śhakti

Die BJP-Regierung hat den in den frühen 90er Jahren begonnenen Modernisierungs- und Öffnungsprozess nicht abgebrochen und die technische Entwicklung des Landes oder zumindest bestimmter Segmente der Bevölkerung noch forciert. Indien ist als Computernation weltweit anerkannt.

Vor allem an einem Ereignis lässt sich deutlich machen, dass die Dichotomie von Tradition und Moderne in Bezug auf die Hindu-Nationalisten nicht greift. Im Mai 1998 zündete Indien mehrere nukleare Sprengsätze in Pokharan.<sup>39</sup> Das Nuklearprogramm hatte den Sanskritnamen Śhakti. Übersetzt bedeutet Śhakti Energie oder Kraft, ist aber gleichzeitig der Name einer Hindu-Göttin: Die VHP plante, einen Tempel in der Nähe des Testgeländes zu bauen, der ein »Śhakti Peeth«, ein »Ort für kosmische Energie« sein sollte. Einige Mitglieder der Regierungspartei BJP haben darüber hinaus geplant, den Boden auf dem Testgelände abtragen zu lassen, um diesen als »heilige Erde« über ganz Indien zu verstreuen. Śhakti als nationales Identitätsmerkmal. Die Verehrung der Śhakti insbesondere der Göttin Durga wurde schon im 19. Jh. von den Hindu-Nationalisten mit der Verehrung von »Mata Bhumi« dem Mutterland Indien gleichgesetzt. Śhakti ist die Kraft der Nation. Nationale Identität und Selbstbewusstsein wird von der Einheitsregierung gleichzeitig mit wissenschaftlichem Fortschritt, militärischer Stärke und dem Rückgriff auf religiöse Konzepte begründet. Śhakti ist auch die Kraft, die den Dharma im Gleichgewicht hält, die kulturelle, religiöse und soziale Ordnung, die durch die Konversionen gefährdet erscheint.

Die problematischen Grenzen der Moderne treten in diesen ambivalenten Zeitlichkeiten des Nationen-Raumes zutage. Über den Rissen der Gegenwart, die mit der Kolonialzeit aufgebrochen sind und die sich im Prozess der Globalisierung noch weiter öffnen, schwebt die Sprache der Kultur und der Gemeinschaft – Mata Bhumi = Mutterland –, die die Rhetorik für eine nationale Vergangenheit bereitstellt und zugleich auch andeutet, wer die Bewohner von Mata Bhumi sind: in erster Linie Hindus.

<sup>39</sup> 1974 hatte Indira Gandhi eine Kernspaltbombe mit dem Namen »Smiling Buddha« zünden lassen. Seitdem ist das aufgrund internationaler Proteste nicht wiederholt worden.

## 6. Weltordnungen und Zeitordnungen

Das aus dem Westen tradierte Entwicklungsmodell historisch linearen Fortschritts, das dem westlichen Nationenbegriff wesentlich zugrunde liegt, wird auch in Indien übernommen, allerdings auf wirtschaftliche und technische Entwicklung beschränkt. Dem einhergehend propagieren Hindu-Nationalisten ein zyklisches Zeitverständnis, das von einem Verfall und Wiederaufrichtung des Weltkreislaufes ausgeht.<sup>40</sup> Unser Zeitalter, das kaliyuga, kommt an sein Ende, die alten Sitten und Ordnungen zerfallen, aber an seinem Ende wird die Ordnung wieder hergestellt. Und da ist dann auch das Dorf Puthur mit seinem Teestand modern, der Ort, in dem die Ordnungen des Dharma durch Bekehrungen in Adharma = Unordnung verkehrt worden sind.

Symbolischer Ausdruck dieser Yuga-Vorstellung ist die Geschichte vom König Rāma, aus dem Volksepos Rāmāyaṇa, der sein Königreich verlor, der in einer langwierigen Irrfahrt die Welt von den Gräueltaten des Dämonenkönigs Rāvaṇa befreite und am Ende als gereifter vollkommener Mensch, der mit dem Dharma in Einklang steht, wieder in Ehren in sein Königreich in Ayodhya inthronisiert wurde. Rāma wird am Ende unseres Zeitalters das Hindu Rashtra, das Hindureich rāmraj, wieder aufrichten und dem Rājā-Dharma, der Ordnung des Herrschers, zu seinem Recht verhelfen. Eben das ist das Ziel der BJP.

Damit steht diese radikale Hindu-Partei in einer großen Nähe zu einem der Väter der indischen Unabhängigkeitsbewegung, Mahatma Gandhi, der nach einen Kompromiss zwischen säkularen und religiösen Flügeln der Unabhängigkeitsbewegung gesucht hatte, und eine Lösung in der Verbindung von ethischen Werten aus der Hindutradition mit politischem Handeln gesehen hatte. Eines der wichtigen Konzepte Gandhis war svaraj, die Selbstherrschaft, und svaraj konnte verwirklicht werden als rāmraj.

Rāmraj bedeutete für Gandhi ein gesellschaftliches Ideal für einen unabhängigen Nationalstaat Indiens, das die Macht des Bösen, der Gewalt und der Unterdrückung überwindet. Gandhis Einsatz für die Harijans, die Kastenlosen als Kinder von Hari/Vishnu und sein Ahimsa-Ideal, sowie sein gewaltloser Widerstand gegen die dämonische Kolonialmacht sind Ausdruck der Verwirklichung von rāmraj.

Rāmraj ist bei ihm auch das Reich, in dem religiöse Spaltungen überwunden werden, ein tolerantes Reich, in dem auch die Muslime Platz haben. Es wundert nicht, dass säkulare Politiker und vor allem Muslime wie Jinnah diesem inklusivistischen Entwurf Gandhis kritisch gegenüberstanden, dennoch ist er zu einem Symbol geworden für ein friedliches, spirituelles politisches Handeln und für Toleranz gegenüber Menschen anderer Religionen.

Gandhi hat sich immer gegen christliche Bekehrungspraxis gewehrt<sup>41</sup> und vor allem die Assimilationsfähigkeit der indischen Nation hervorgehoben. In seinem ersten großen Werk »Hind Svaraj« schreibt er: »Indien kann nicht aufhören, eine Nation zu sein, weil in ihr

<sup>40</sup> Die BJP hat die Lehre von der zyklischen Abfolge von Weltzeitaltern als verbindlichen Lernstoff in Schul- Curricula aufnehmen lassen.

<sup>41</sup> Vgl. dazu Susan BILLINGTON HARPER, *In the Shadow of the Mahatma*. Bishop V.S. Azariah and the Travails of Christianity in British India, Grand Rapids/Cambridge 2000.

Menschen leben, die zu verschiedenen Religionen gehören. Die Einführung von Fremden zerstört nicht notwendig die Nation, sondern diese verbinden sich mit ihr [...] Das Land muss die Fähigkeit haben zu assimilieren. Indien war immer so ein Land.«<sup>42</sup>

Robert Young glaubt, in Gandhis Ausdruck »die Fähigkeit zu assimilieren«, in Gujarati »samās« schon etwas zu entdecken, was Homi Bhabha später kulturelle Hybridität nennt. Samās sei ein Ausdruck, der ursprünglich eine linguistische Praxis beschreibt, aus der Zusammenbindung zweier Begriffe einen neuen entstehen zu lassen.<sup>43</sup> Diese Interpretation Gandhis als Vorläufer postkolonialer Hybriditätstheorien scheint mir allerdings etwas überzogen. Gandhis rāmraj ist ein inklusivistisches Modell eines Hindu-Reiches, in dem Gläubige anderer Religionen eingeschlossen und toleriert werden, solange sie sich den umfassenden Ansprüchen einer Hindu-Nation fügen.<sup>44</sup>

Das Bedrohliche an der Rāmraj-Ideologie der BJP ist nicht ihr Rückgriff auf traditionelle Formen hinduistischer Religiosität, sondern die Militanz, mit der Minoritäten unterdrückt und Angehörige anderer Religionen allenfalls als Bürger zweiter Klasse im neuerstandenen *Hindu-Rāstra* geduldet werden.

Dabei ist es aber vor allem die Ambivalenz in der Verwendung des Begriffs »säkular« im gegenwärtigen Nationalitätsdiskurs, die verwirrt und die Glaubwürdigkeit der Kongress-Regierung, die seit der Unabhängigkeit über 40 Jahre in Indien regierte, auf Dauer zersetzt hat.

## 7. Säkularismus versus Pseudosäkularismus

Im Oktober 1990 setzte sich der hindu-nationalistische Politiker L.K. Advani, der Chef der BJP, an die Spitze der Ayodhya-Bewegung und organisierte eine Pilgerfahrt (Rāthyātrā) von über 10 000 km mit einem zum Tempelwagen ausgebauten Kleinbus quer durch Nordindien nach Ayodhya, um für den Abriss der Babri Masjid und den Wiederaufbau eines Rāma-Tempels zu agitieren. Hinter diesem konkreten Ziel stand aber der Kampf gegen den, wie es Advani genannt hat, »Pseudosäkularismus« der säkularen Politiker.

Bemerkenswert ist, dass sich trotz der allgemeinen Empörung gegen diesen gewalttätigen Akt in Indien kaum Widerspruch gegen die Kritik Advanis an der Regierung geregt hat. Der damalige Premierminister V.P. Singh, der allerdings nur in einer Koalition mit der kleinen Minderheitspartei BJP regieren konnte, ließ Advani zusammen mit über 200 000 anderen Pilgerteilnehmern verhaften.

Das war vorläufig die letzte politische Handlung einer Regierung, die sich dem Säkularitätsprinzip verschrieben hat gegen die Hindu-Nationalisten. Advani kündigte die Koalition auf und V.P. Singh unterlag einem Misstrauensvotum. Bei vorgezogenen Wahlen

<sup>42</sup> Mohandas GANDHI, *Hind Svaraj and other writings*, Cambridge 1997, 52.

<sup>43</sup> Robert J. C. YOUNG, *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Oxford 2001, 348f.

<sup>44</sup> Vgl. VEER, *Religious Nationalism* (wie Anm. 37), 94ff.

1991 wurde die BJP die zweitstärkste Partei im indischen Bundestag (Lok Sabha) und seit 1998 stellt die BJP die Regierung mit Advani als Innenminister.

Seit dem sind die Verhältnisse in Indien für Muslime und andere Minderheiten, wie z.B. auch die Christen, rauer geworden. Der von Advani gebrandmarkte ›Pseudosäkularismus‹ hatte sie unter einen besonderen Schutz gestellt und damit in den Augen der Hindu-Majorität bevorzugt und das säkulare Prinzip diskreditiert. Bei aller Solidarität mit den Christen Indiens, Advanis Kritik am säkularen Nationalismus verdient eine genauere Betrachtung.

Bezeichnend ist, dass sich die Verfassung gebende Versammlung nicht darauf einigen konnte, den von Nehru eingebrachten Begriff ›säkular‹ in die Verfassung aufzunehmen. Dies geschah erst beinahe 30 Jahre später, 1976, in einer Zusatzklärung zur Verfassung, während der Notstandsregierung unter Indira Gandhi. Dort heißt es: »Säkularismus ist nicht nur eine passive Haltung religiöser Toleranz, sondern vielmehr ein positives Konzept der Gleichbehandlung aller Religionen.«<sup>45</sup>

Das semiotische Feld ›säkular‹ blieb somit in der Phase des nationalen Aufbaus des Staates unbestimmt und diffus. Deutlich wird nur, dass in Indien die soziologische Kategorie der Säkularisierung im Sinne der Verweltlichung und Auflösung religiöser Tradition und die politische Kategorie Säkularismus im Sinne von Neutralität des Staates gegenüber den Religionen auseinander zu halten sind. Deutlich wird aber auch, wenn man die Geschichte der Unabhängigkeitsbewegung und der Bewegung für nationale Selbstbestimmung Indiens analysiert, dass darüber hinaus die indische Adaption des Säkularismus nicht einfach eine Übernahme westlicher Demokratiekonzepte ist, sondern ihre Wurzeln in der hinduistischen Tradition, insbesondere im Advaita Vedānta, hat.

### 8. *Alleinheit und nationale Einheit*

Bezeichnend ist, dass Jayalalithas Anti-Konversionsgesetze neben Vertretern der BJP vor allem vom Śaṅkarācharya von Kanchipuram Jayendra Saraswati positiv aufgenommen worden sind. Der höchste religiöse Vertreter der auf den Advaita Philosophen Śaṅkara sich berufenden Religionsgemeinschaft sah in diesen Gesetzen ausdrücklich einen Schutz der säkularen Nation Indien.

Die Idee einer Einheit allen Seins, wie sie zuerst in den Upaniṣads aufgeworfen ist, wurde in der Vedānta-Philosophie systematisiert und im 19. Jh. durch den Reformhinduismus Vivekanandas, Aurobindos, Mahatma Gandhis und Rabindranath Tagores, aber auch von Reformbewegungen wie Brahma Samāj (Raja Ram Mohan Roy) und Arya Samāj (Swami Dayananda Sarasvati) auf die Pluralität religiöser Traditionen in der Einheit einer Nation übertragen. Alle Religionen sind mehr oder weniger wahr bzw. sie sind legitime Wege zu der einen Wahrheit. Dieses tolerante Religionsbild, das durch Swami Vivekan-

<sup>45</sup> »Far from being a passive attitude of religious tolerance, secularism is a positive concept of equal treatment of all religions.«

andas Rede auf dem Weltparlament der Religionen 1893 in Chicago auch im Westen Anklang gefunden hat, offenbart ein inklusivistisches Religionsverständnis, das im semiotischen Feld von »Indien als säkularer Nation« immer mitschwingt.

In Indien wurde der Erfolg Vivekanandas als Zeichen für die Größe und Weite und vor allem für die politische Relevanz des Hinduismus als die ewige Ordnung (*San.....tana Dharma*) gewertet. Der Gedanke der Nichtzweiheit von Atman und Brahman, von der Einzelseele mit dem Absoluten, konnte auf das Verhältnis des Einzelnen zu seiner Nation übertragen werden. *Mokṣa*, Erlösung, ist damit nicht nur ein individuelles Ereignis, sondern mit diesem Begriff konnte zugleich die Hoffnung auf Befreiung von kolonialer Fremdherrschaft artikuliert werden. In dieser Argumentationslinie liegt auch, dass Religionszugehörigkeit kein Akt individueller Entscheidung sein kann, sondern eine sozialpolitische Dimension hat, weil die Frage der Zugehörigkeit und damit der Identität der Nation auf dem Spiel steht.

Auch Gandhi betonte, dass alle Religionen Ausdruck derselben Wahrheit seien und gleichermaßen zu Gott führen und es für ihn deshalb kein Problem sei, als bekennender Hindu zugleich Jesus zu verehren. Gandhis *rāmraj* ist daher auch ein Reich, in dem der Hinduismus auch einiges von anderen Religionen aufnimmt – ich erinnere nur an Gandhis Vorliebe für die Bergpredigt. Dabei war er zugleich ein Kritiker des Zustands des europäischen Christentums, in dem er »eine Verleugnung des Christentums Jesu« sah. Daher lehnte er auch jede Form der christlichen Mission ab. Hinduismus sei »keine ausschließende Religion«, sondern gewähre »Raum für die Verehrung aller Propheten der Erde«. Gandhi nahm damit ein im Westen weit verbreitetes Bild vom Hinduismus als einer toleranten Religion auf – traditionelle hinduistische Toleranz versus christliches Absolutheitsdenken. Das hat Gandhi im Westen beliebt und berühmt gemacht. Es war aber vor allem dieser Inklusivismus der bei Gandhi dazu führte, Konversionen abzulehnen, der aber auch die Motivation darstellte, für das unabhängige Indien Religion und Politik nicht scharf zu trennen.

### 9. Der Kongress und der Dharma

Diese inklusivistische Funktion hat für über 40 Jahre die Kongress-Partei unter Führung der Nehrus, seiner Tochter Indira und seinem Enkel Rajiv Gandhi wahrgenommen. Als Bewahrer des säkularen Prinzips der »positiven Gleichbehandlung aller Religionen« haben sie die Rolle des klassischen Herrschers übernommen, wie er im *Kauṭīlyya-ārthaśāstra*, einem politischen Lehrbuch aus dem 4. Jh. v. Chr., beschrieben wird.

Im indischen sozialen Denken waren die religiösen und politischen Dimensionen immer miteinander verbunden. Jede gesellschaftliche Institution, jede wirtschaftliche, soziale und politische Funktion hat ihr eigenes Dharma, ihre moralische Ordnung, und als die Aufgabe des Königs wurde es angesehen, Macht aufrecht zu erhalten und die einzelnen Dharmas zu schützen, um so das Dharma des sozialen Ganzen im Gleichgewicht zu halten.

Bis in die 80er Jahre konnte die Kongressregierung dieses Gleichgewicht auch über schwere Krisen halten. Nehrus Konzept eines indischen Weg des Sozialismus erwies sich als relativ erfolgreich und es gelang der Regierung immer wieder, ethnische und sprachliche Differenzen auszugleichen bzw. schwere Konflikte, wie unter den Sikhs im Punjab, als Angriff auf die Nation von außen darzustellen. Einige signifikante Einzelereignisse in den 80er und 90er Jahren haben jedoch dazu beigetragen, dass die Säkularitätsrhetorik der Kongress Partei zunehmend ins Leere lief und Konflikte zwischen Hindus und Muslimen angeschürt wurden. Auch hierbei spielte die Frage der Konversion bereits eine entscheidende Rolle.

Die Phase einer diktatorischen Notstandregierung unter Indira Gandhi von 1975–1977 endete damit, dass von 1977 bis 1980 eine Oppositionskoalition an die Macht kam, die sich wesentlich aus reichen aber bisher im öffentlichen Leben einflusslosen Bauernkasten gebildet hat. Unter dieser Regierung wurde eine »Kommission für rückständige Kasten«, die so genannte »Mandal-Kommission« eingesetzt, mit dem Ziel, eine Reservierungspolitik zu implementieren, die Angehörigen der rückständigen Kasten eine Chance geben sollte, auf Ausbildungsplätze und Regierungsposten zu kommen.

Die Vorschläge dieser Kommission wurden nach 1980, als Indira Gandhi und die Kongresspartei wieder regierten, nicht umgesetzt und es kam zu Unruhen unter den unterdrückten Kasten. 1981 konvertierten in dem südindischen Dorf Meenakshipuram über 1000 Menschen aus den unteren Kasten, insbesondere den Dalits, zum Islam, um gegen die Unterdrückung der Kastenlosen im Hinduismus und eine ›Hinduisierung‹ in der Politik zu demonstrieren.<sup>46</sup>

Nach diesem Ereignis kam es im ganzen Land zu Unruhen zwischen Muslimen und Hindus, und radikale Hindu-Organisationen wie VHP und RSS bekamen überproportionalen Zulauf. Sowohl diese radikalen Organisationen als auch der Kongress sprachen von einer muslimischen Verschwörung und gesteuerten Bekehrung durch den Einfluss von Öl-Dollars.

Hinter dieser Rhetorik, die sich in späteren Untersuchungen als nicht zu belegen herausstellte, stand aber die Vorstellung, dass Bekehrung von Hindus zu einer anderen Religion ein Vorgang ist, der nicht nur mit der säkularen Verfassung nicht konform ist, die unter der Voraussetzung der Religionsfreiheit Konversionen als Eingriff in die religiöse Freiheit des Individuums definiert, sondern vor allem dass Hinduismus die quasi natürliche Religion der Inder ist und Islam als fremde Religion angesehen wird.

Der politische Einfluss der VHP war bis zu dem Bekehrungsereignis in Meenakshipuram relativ gering, aber durch die Verbindung der BJP mit den swamis und acharyas der bedeutenden hinduistischen Religionsgemeinschaften hat die VHP dazu beigetragen, die Einheitspartei religiös und kulturell als Hindu-Partei zu legitimieren und Akzeptanz für ihre Hindutva-Politik unter den Hindus zu schaffen und den politischen Einfluss der Kongress-Partei zunehmend zu schmälern. Die VHP hat sich besonders darin hervorgetan indische Muslime und Christen zum Hinduismus zurückzukonvertieren und damit eine Tradition aufgenommen, die auf eine andere reformhinduistische Organisation, den Arya Samaj, im

<sup>46</sup> Dazu: Mumtaz Ali KHAN, *Mass-Conversions of Meenakshipuram*. A Sociological Enquiry, Madras 1983.

19. Jh. zurückgeht. Rekonversionsrituale wurden eingeführt und Śuddhi praktiziert ein Reinigungsritus zur Wiederaufnahme von Konvertiten in den Hinduismus.

### 10. Reinheit und Bekehrung<sup>47</sup>

Offen bleibt, welche Reinheit diese Rituale bewirken. In Puthur wird der Tee immer noch in zwei verschiedenen Gläsern ausgeschenkt und weder der säkulare Staat noch die Religionsfreiheit in Indien werden durch die Anti-Konversionsgesetze gewährleistet. Die Massivität, mit der in Indien Konversionen zu einer anderen Religion bekämpft werden, lässt vermuten, dass nicht nur die Reinheit und Einheit der Nation auf dem Spiel steht, sondern vor allem die Frage, wer diese Reinheit definiert.

Die massiven Proteste von Bischöfen und Kirchenführern und die wachsende Solidarität unter Dalits verschiedener Religionszugehörigkeit entlarven die umkämpfte Identität der Nation als ein Konstrukt. Aber nicht nur das. Die Vorgänge um die Antikonversionsgesetze offenbaren auch erneut die Frage danach, was eigentlich eine indisch-christliche Identität im postmissionarischen und postkolonialen Raum ausmacht.<sup>48</sup>

Für den Religionswissenschaftler und die Theologin können die Ereignisse in Puthur Anlass sein, die Frage erneut zu stellen, was eigentlich bei einem Religionswechsel passiert und welche Konzepte von Religion in dem Diskurs um Konversion entworfen werden, um religiöse Identität zu etablieren.

*Zusammenfassung:* In den letzten zwei Jahren hatte in Tamil Nadu ein Gesetz Gültigkeit, das die Konversion in eine Religion unter Strafe stellen kann. Religionsfreiheit wurde dadurch in diesem südlichsten Bundesstaat Indiens in wesentlichen Aspekten eingeschränkt. Die Frage, wie und ob sich Indien als eine säkulare Nation versteht, steht mit diesem Gesetz, das im Wortlaut nordindischen Vorgängern aus den 70er Jahren des 20. Jh.s ähnelt, zur Disposition. Die Religionspolitik Tamil Nadus steht in einem nicht zu übersehenden Zusammenhang mit hindu-nationalistischen Bestrebungen in der Bundespolitik, Hinduismus als Staatsreligion zu etablieren und Anhänger anderer Religionen, wie Muslime und Christen weitgehend auszugrenzen.

*Summary:* From October 2002 to May 2004 the Government of Tamil Nadu promulgated an ordinance that incriminated conversion from one religion to another under certain circumstances. The anti-conversion Law in this Southindian state has been a threat to the religious freedom of the country. The question whether India is a secular state and how secularism is interpreted is once again under debate after this ordinance, which resembles earlier anti-conversion laws in Northindian states. The attitude of the Tamil Nadu government towards religion obviously is to be seen in close relationship to the hindu-nationalist tendency, to establish Hinduism as the official religion of India and to marginalize Muslims and Christians.

<sup>47</sup> In Anlehnung an Mary DOUGLAS, *Reinheit und Gefährdung*. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Frankfurt a.M. 1988.

<sup>48</sup> Vgl. dazu: J. Jayakiran SEBASTIAN, Pressure on the Hyphen: Aspects of the search for Identity Today in Indian Christian Theology, in: *Religion and Society*, 44.4 (1997) 27–41.

*Sumario:* Durante los últimos dos años, en Tamil Nadu estuvo vigente una ley que castigaba la conversión a una religión. En el estado federado más sureño de la India, la libertad religiosa estuvo, pues, limitada en aspectos esenciales. La cuestión de si la India se comprende o no como una nación secular, parece quedar obsoleta con esa ley, cuyo texto se asemeja a modelos de la India del norte en los años setenta del siglo XX. La política religiosa en Tamil Nadus está en estrecha relación con las aspiraciones hindu-nacionalistas en la política federal de establecer el hinduismo como religión de estado, segregando así a seguidores de otras religiones como musulmanes y cristianos.