

Religion und Kultur

Anmerkungen zum Selbstverständnis des modernen Hinduismus

von Norbert Klaes

Von Zeit zu Zeit gibt es Berichte über die schrecklichen Ereignisse, die sich seit längerem im westindischen Staat Gujerat zutragen, und bei denen vor allem Muslime von fanatischen Hindus umgebracht werden. Eine Frau erzählte vor einigen Monaten¹: »wie ihr Haus in Brand gesteckt wurde, wie sie mit ihren Eltern und Verwandten in die Felder flüchtete [...] und als sie am Rande des Feldes ankamen, waren sie nicht etwa gerettet, sondern wurden von Männern eingefangen, ihr Vater erschlagen, die Frauen vergewaltigt und dann fast alle – mit den Kindern – verbrannt. Wenige haben überlebt und sie sitzen nun in einem der zahlreichen Flüchtlingslager, in die sich über hunderttausend Muslime Gujerats [...] geflüchtet haben«. Im Jahr 2002 fielen allein in Gujerat fast 2000 Muslime Hindufanatikern zum Opfer. Christen haben auch zu leiden. In einem Memorandum an das indische Parlament protestierte kürzlich das vereinigte christliche Forum für Menschenrechte² gegen die kommunalistischen Terrorakte und bestätigte, dass die christliche Gemeinschaft in Indien 1998 »mehr Gewalt erfuhr, als in den 50 Jahren der Unabhängigkeit. Nonnen wurden vergewaltigt, Priester hingerichtet, Bibeln verbrannt, Kirchen niedergerissen, schulische Einrichtungen zerstört und kirchliche Mitarbeiter schikaniert«. Ähnliches erlebten Sikhs, Dalits und Stammesangehörige.

1 Religionsverständnis von hinduistisch-nationalistischen Gruppierungen in Indien

Woher rühren diese gewaltsamen hinduistisch-nationalistischen Ausschreitungen und aus welchen Zusammenhängen der neueren Geschichte Indiens sind die verschiedenen hinduistisch-fundamentalistischen Gruppierungen erwachsen. Im Kontext der Fragestellung nach dem hinduistischen Selbstverständnis sind von besonderer Bedeutung deren religionspolitische Begründungen für ihre Ziele und Handlungen und ihr entsprechendes Religions- und Kulturverständnis.

Im weiteren Verlauf soll dann näherhin untersucht werden, welches Verständnis von Hinduismus als so genannter »Weltreligion« sich in Indien entwickelt hat, auf welchem Reli-

1 Pogrome gegen Muslime im indischen Gujerat: Friedenspolitischer Ratschlag (Friedensforschung an der Uni Kassel mit dem Bundesausschuss Friedensratschlag – <http://www.uni-kassel.de/fb10/frieden/regionen/Indien/gujarat.html> 12.02.2003); *Spiegel* 52 (2002) 100f.

2 *Weltkirche* 19 (1999) 45f.

3 Hans-Joachim KLIMKEIT, *Der politische Hinduismus*, Wiesbaden 1981; Norbert KLAES, *Hindu Reformer und Reformbewegungen der Neuzeit*, in: Mariasusi DHAVAMONY (Hg.),

Reformers in World Religions (Studia Missionalia 34), Rom 1985, 141-179; Vasudha DALMIA / Heinrich VON STIETENCRON (Hg.), *Representing Hinduism. The Construction of Religious Traditions and National Identity*, New Delhi 1995. Inwieweit diese auf den indischen Ursprung bezogenen Aussagen auf europäische Forschungsergebnisse zurückgehen, zunächst der Stärkung britischer Machtinteressen dienten und dann von hinduistischen Eliten für den Unabhängigkeitskampf aufgegriffen

wurden, vgl. im Anschluss an Edward W. SAID, *Orientalismus*, Frankfurt 1981; Ronald INDEN, *Imagining India*, Oxford 1990; Richard KING, *Orientalism and Religion*, London / New York 1999. Kritisch zur Orientalismusdebatte: Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Entzauberung Asiens*, München 1998; Andreas NEHRING, *Orientalismus und Mission*, Neuedtelsau 2000, 12-35 (Habilitationsschrift).

gionsbegriff es beruht und wie es sich heute gesellschaftspolitisch auswirkt. Zunächst einige Anmerkungen zum nationalistisch hinduistischen Verständnis von Religion und Kultur.

1.1 Hindu-Nationalismus – hindutva

Bereits seit dem Ende des 19. Jahrhunderts gibt es indische nationalistische Bemühungen, grundsätzlich im Pluralismus indisch-kultureller und -religiöser Lebensformen das Eigentliche des indischen Wesens (hindutva), wie es in den uralten Veden gründet, zu erforschen und im Zuge der wachsenden Opposition gegen die Briten und der Bewegung zur indischen Selbstherrschaft (svarāj) die wahre, unveränderliche Identität hinduistisch-indischen sozialen und religiösen Lebens herauszustellen³. In diesem Zusammenhang übernahmen auch indische politische und religiöse Reformer zum ersten Mal als Selbstbezeichnung das Wort »Hinduismus« von der englischen East India Company in Bengalen, mit dem diese im 19. Jahrhundert die unüberschaubare Vielfalt der religiösen Gruppierungen Indiens zusammengefasst hatte. Zudem war der Begriff »Hindu« nach der islamischen Fremdbezeichnung für Menschen am Fluss Indus, die Nicht-Muslime waren, mittlerweile zur indischen Selbstbenennung geworden⁴. Muslime und Christen wurden nun zunehmend von Hinduführern als ein ausländischer Import angesehen, und sie wurden als eine Bedrohung der Integrität der in die Vergangenheit zurückprojizierten, idealisierten Hindukultur, die als Fundament nationaler Solidarität galt, abgelehnt. Auch nach der Unabhängigkeit Indiens (1947) setzte sich die Suche nach indisch-hinduistischer Identität vor allem durch die Auseinandersetzungen mit den islamischen Nachbarn und den Muslimen im eigenen Land fort.

1.2 Radikale hinduistische Gruppierungen und ihre Ziele

Im Zuge der Globalisierung kämpfen heute vor allem verschiedene rechtsgerichtete religiös-politisch orientierte Bewegungen und Parteien darum, auf der Grundlage des Ideals einer gemeinsamen indisch-hinduistischen Kultur, die das Wesen des Hindutums (hindutva)⁵ zum Ausdruck bringt, die Einheit der Nation zu verwirklichen.⁶ Unter ihnen spielte neben der in Maharashtra tätigen Shiv Senā der bereits 1925 gegründete Rāshtriya Svayamsevak Sangh (RSS – Nationale Selbsthilfevereinigung) und die auch im Ausland sehr aktive missionierende Vishva Hindu Parishad (VHP – Welt-Hindu-Rat) eine große Rolle. Der RSS hat zum Ziel, zum Ideal der altindischen unwandelbaren Ordnung (dharma) der vier Klassen (varnas) zurückzukehren und die unterschiedlichen divergierenden Religionsformen und Lebensweisen in Indien in der Einheit der vergöttlichten Hindu-Nation und

⁴ vgl. Heinrich VON STIETENCRON, *Der Hinduismus*, München 2001, 7-10; DERS., *Hinduism: On the Proper Use of a Descriptive Term*, in: Günther D. SONTHEIMER/Hermann KULKE (Hg.), *Hinduism Reconsidered*, Delhi 1996, 11-27.

⁵ V. D. SAVARKAR, *Hindutva. Who is a Hindu?*, New Delhi 1989 (1923).

⁶ vgl. zum Folgenden: Walter K. ANDERSEN/Shridhar D. DAMLE, *The Brotherhood of Saffron. The RSS and Hindu Revivalism*, New Delhi 1987; Daniel GOLD, *Organized Hinduism: From Vedic Truth to Hindu Nation*, in: Martin E. MARTY/R. Skott APPELBY (Hg.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago 1991, 531-593; T. BASU u. a., *Khaki Shorts, Saffron Flags. A Critique of the Hindu Right*, New Delhi 1993; Fritz FREI, *Religiöse Tradition als Rettung der Nation und der Welt. Universaler Wahrheitsanspruch der*

hinduistischen Bewegung RSS, in: Anton PETER (Hg.), *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft*, Immensee 1996, 170-186; C. JAFFRELOT, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics 1925 to the 1990s. Strategies of Identity-Building, Implementation and Mobilization*, London 1996; Norbert KLAES, *Religiöse Einwirkung auf die Politik in Indien*, in: *epd-Entwicklungspolitik* 27 (1997) 28-34; vgl. die Selbstdarstellung der RSS: H. V. SESHADRI, *RSS – A Vision in Action*, Bangalore 1988.

des Hindu-Volkstums zu einigen. In der seit 1964 bestehenden VHP kann jeder Mitglied sein, der den ewigen Werten hinduistischer Tradition folgt oder sie wenigstens respektiert. Dieser Hindu-Dharma soll in der ganzen Welt verbreitet werden. Die seit 1951 als politische Partei im Parlament vertretene rechtsgerichtete *Bhāratiya Janata Party* (BJP), die seit Oktober 1999 bis 2004 mit ihrem eher moderaten Premierminister Atal Behari Vajpayee die Regierung der »Nationalen Demokratischen Allianz« (NDA) anführte, lehnt gewalttätige Übergriffe, wie sie zu Beginn erwähnt wurden, öffentlich ab. Ihre radikalen Kräfte können sich aber auf die Tätigkeit von VHP und RSS stützen. BJP mit dem RSS und der VHP gemeinsam bilden seit einigen Jahren die so genannte *Sangh Parivar*, die (*Rashtriya Svayamsevak*) Sangh Familie, die die Politik der *hindutva*, des Hindutums, vertritt. Mit diesen Bestrebungen zu einer totalen kulturellen Hinduisierung Indiens sind nun aber alle unterschiedlichen muslimischen und christlichen Gesellschaftsvorstellungen und ist jegliche eigenständige Lebensweise ausgeschlossen.

1.3 Hinduistisch-nationalistisches Verständnis von »Hinduismus«, »Religion« und dharma

Welche Stellung dann der Islam und das Christentum in Indien nach hinduistisch-nationalistischem Verständnis im Zusammenhang mit der Auffassung von *hindutva* als Basis des Zusammenlebens einnehmen sollte, führte vor einigen Jahren der damalige Sekretär des RSS im Maharashtra, ein Geschichtsprofessor der Universität Pune, Shripaty Shastry, auf einem christlichen Symposium⁷ aus: »Der Hindu-Begriff von [...] Integration ist Harmonie, sicherlich nicht Uniformität. Ein Mensch kann Hindu auf Grund seiner Nationalität sein und zur gleichen Zeit ein Sanātani, ein Anhänger des Ārya-Samāj, ein Muslim oder ein Christ, ein Sikh oder ein Buddhist [...] der RSS möchte, dass Indien ein Land mit vielen Religionsgemeinschaften (land of many religious faiths) ist, die wie in der Vergangenheit alle gleichermaßen geehrt und respektiert werden aber mit nur einer nationalen Zielsetzung und Einstellung (of one national outlook)«. In der anschließenden Diskussion fuhr er fort: »Ich halte indische Christen nicht für Ausländer. Was heißt ›indischer Christ‹? Er ist ein Hindu, der (oder dessen Vorfahren) das Christentum angenommen hat. Das Wort ›indisch‹ bedeutet hier ›Hindu‹: d.h., sie sind grundsätzlich ein ›Hindu‹. Hindu-Sein auf Grund der Geburt heißt dann totale Identifikation mit Indien – darüber hinaus einer »Religion« anzuhängen, ist Privatsache. »Religion« wird hier als universaler komparatistischer Oberbegriff gebraucht, unter dem alle in Indien existierenden Religionsgemeinschaften zusammengefasst werden. Der Inhalt des Wortes »Hindu« umfasst die Liebe zum Vaterland Indien, zu seiner Geschichte und zu seinem kulturellen Erbe, und den Einsatz für die Nation, für ihr Glück und ihre Zukunft. Auf die Frage eines katholischen Priesters, ob er als »Hindu-Christ« in den RSS aufgenommen werden kann, bestätigte Shastry, dass es schon solche »christlichen Hindus« als Mitglieder gibt⁸. Da der Vortrag und die anschließende Diskussion in englischer Sprache geführt wurden, kann nicht geklärt werden, welches *indische* Wort für »religion« und »religious faith« eingesetzt wird. Gemäß M. S. Golwalkar (1906-1973), der jahrzehntelang den RSS geleitet hat, braucht »religion« kein bestimmender Faktor für die nationale Verwirklichung zu sein. Golwalkar hat einmal diese seine Auffassung mit dem indischen Begriff »dharma«, der nicht selten in der neohinduistischen religionswissenschaftlichen Diskussion mit »Religion« gleichgesetzt wird, zum Ausdruck gebracht. »Der Nicht-Hindu, der hier lebt hat einen Rāshtra-Dharma (nationale Verantwortung), einen Samāj-Dharma (eine Verpflichtung der Gesellschaft gegenüber), einen Kula-Dharma (eine

Verpflichtung gegenüber den Vorfahren) und nur in seinen Vyakti-Dharma (persönlicher Glaube – personal faith) kann er jeden Pfad wählen, der sein spirituelles Verlangen zu Frieden stellt.«⁹ – Mit Vyakti-Dharma wird nur ein Aspekt von Dharma ausgesagt. Der klassische Begriff Dharma¹⁰ ist eine umfassende Umschreibung der Wirklichkeit der indischen Gesellschaftsordnung, der ethischen Anforderungen, Normen und religiösen Gebote, das ihnen entsprechende Verhalten, der Verdienst, d. h. das gute karma, das nach der Handlung übrig bleibt, und deren Grundlegung in einer gesetzmäßigen Ordnung der Welt. Der persönliche Dharma, den Golwalkar als Vyakti-Dharma bezeichnet, wird im neueren Hinduismus meist Sva-Dharma genannt, mit dem die durch die Geburt gegebenen Verpflichtungen und die eigene Lebensverantwortung zum Ausdruck kommen. In diesem persönlichen Sinn wird dharma bereits im 19. Jahrhundert von bengalischen Vishnuiten in der Auseinandersetzung mit dem Christentum so komparatistisch ausgeweitet, dass dieser Sva-Dharma der Christen als Kṛṣṭa-Dharma bezeichnet wird, der allerdings dem universal geltenden ewigen Dharma (Sanātana-Dharma) ein- und untergeordnet ist. Versteht also Golwalkar Religion im Sinne von Sva-Dharma als persönlich verantworteten Glauben, der nur einen Aspekt vom umfassenden Dharma ausmacht, dann fällt es ihm leicht, die von der indischen Verfassung verlangte Religionsfreiheit zu erfüllen. Er hat wiederholt betont, dass er den in diesem »religiösen« Sinn als individuelles spirituelles Angebot verstandenen Islam und das Christentum nicht nur tolerierte (tolerated) sondern sie auch respektierte. Gemäß diesem Verständnis grenzt Sastry in seiner Aufzählung der Religionen (religious faiths) in Indien den »Hinduismus« nicht umfassend gegenüber anderen Religionen ab. Vielmehr werden aus den hinduistischen Traditionen als Beispiele für »Religionen« die Sanātanas genannt, die einen ewigen universalen dharma vertreten, und den Ārya-Samāj einer von Dayānanda Sarasvatī im 19. Jahrhundert gegründeten hinduistischen Reformbewegung. In diesem Sinne gehören auch in Übereinstimmung mit der indischen Verfassung (§ 25 (2) Explanation II) »Personen, die sich zur Sikh-, Jainas- und buddhistischen Religion bekennen« zum Hinduismus. Alle diese religiösen Traditionen in Indien einschließlich Islam und Christentum, bieten beliebige Möglichkeiten, sich persönlich religiös zu verwirklichen.

2 Momente eines abendländischen, substantialistischen Religionsverständnisses

Woher rührt diese Religionsauffassung, die von radikal hinduistischen Bewegungen vertreten wird, in wie weit ist sie von europäisch orientalistischen und religionswissenschaftlichen Traditionen beeinflusst und in wie weit entspricht sie traditionellem

7 Shri Shripaty SASTRY, *Relevance of Christianity in India today*, Pune 1984, 37–64, hier 51, 57f.

8 vgl. zu diesem Problem: Norbert KLAES, Wer ist ein »Hindu-Christ«? Zwischen Hindu-Nationalismus und christlicher Inkulturation, in: Wolfgang GANTKE/Karl HOHEISEL/Wassilios KLEIN (Hg.), *Religionsbegegnung und Kulturaustausch in Asien*, Wiesbaden 2002, 140–151.

9 SASTRY, *Relevance* (wie Anm. 7), 52.

10 vgl. zum Dharmabegriff: Paul HACKER, Der Dharmabegriff des Neuhinduismus, in: *ZMR* 42 (1958) 1–15; Wilhelm HALBFASS, *Indien und Europa*, Basel 1987, 385–402; Norbert KLAES, Grundwerte menschlichen Verhaltens im Hinduismus, in: Horst BÜCKLE (Hg.), *Grundwerte menschlichen Verhaltens in den Religionen*, Frankfurt 1993, 53–68; Hans-Michael HAUSSIG, *Der Religionsbegriff in den Religionen*, Berlin 1999, 55–102, 94;

Wilhelm HALBFASS, *The Structure of Dharma: Religious and social Identity in Traditional Hinduism*, in: Hans-Michael HAUSSIG/Bernd SCHERER (Hg.), *Religion – eine europäisch-christliche Erfindung?*, Berlin 2003, 191–199.

indischen Verständnis? In der *abendländischen* Kultur- und Geistesgeschichte war das Religionsverständnis¹¹ von der jüdisch-christlichen Tradition bestimmt und wurde erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts auf außerchristliche Religionen und deren Formen der Gottesverehrung ausgeweitet. Der Religionsbegriff verallgemeinerte sich so und »Religion« erschien in der europäischen Spätaufklärung immer mehr als eine ideale Größe, die nur in unzulänglichen Gestalten in den konkreten geschichtlich gewachsenen Religionen vorkommt. Wichtigstes Kriterium für Bestimmung von Religionen als Gegenstand der beginnenden *Religionswissenschaft* war zumeist der Gottesglaube. In diesem Sinne schrieb 1868 Max Müller, Indologe und Begründer der modernen Religionswissenschaft: »Jede Religion, sogar die unvollkommenste und degenerierteste, hat etwas, das uns heilig sein sollte, denn es existiert in allen Religionen eine geheime Sehnsucht nach dem wahren aber unbekannten Gott«¹². In der Folgezeit gab es zahlreiche europäische und amerikanische Versuche zu klären, was »Religion« ist und bis heute ist die Bestimmung von Religion als Gegenstand der Religionswissenschaft nicht abgeschlossen. Im Anschluss an die christlich-abendländische Tradition wurde unter anderem vor allem unternommen, die allen Religionen gemeinsamen Inhalte, die gemeinsame »Substanz« zu suchen, die unter dem Oberbegriff »Religion« zusammengefasst werden konnte. Man sah sie im Glauben an höhere Wesen (Edward Burnett Tylor, gestorben 1917), im Glauben an Gott oder in der Begegnung mit der Wirklichkeit des Heiligen (Rudolf Otto, Gustav Mensching, Nathan Söderblom, usw.). Noch 1980 definierte Günter Lanczkowski Religion als »ein unableitbares Urphänomen, eine Größe sui generis, die konstituiert wird durch die existentielle Wechselbeziehung zwischen Mensch und Gott einerseits, [...] und andererseits den Reaktionen des Menschen, seine ›Richtung auf das Unbedingte‹.«¹³

3 »Hinduismus« – die Vielfalt indischer Auffassungen von »Hinduismus« und der Pluralismus indischer Religionsgemeinschaften

In unserem Zusammenhang stellt sich nun die Religionsfrage auf folgende Weise: sicherlich gibt es viele religiöse Phänomene und religiöse Bewegungen im Hinduismus, die diesem christlich geprägten Begriff der »Religion« zuzuordnen sind. Vor allem die Anschauungen über »religion« und »religious faiths« in den extremistischen indischen Hindu-Organisationen scheinen den substantialistischen westlichen Auffassungen von »Religion« nahe zu kommen. Aber entspricht Religion so verstanden dem Selbstverständnis von Hinduismus? Gibt es für die Hindus eine umfassende hinduistische Identität und Möglichkeiten, sich als »Hinduistische Religion« von anderen Religionen abzugrenzen?

¹¹ Übersichten bei: HAUSSIG, *Der Religionsbegriff* (wie Anm. 10), 1-54; Klaus HÖCK, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2002; Hans G. KIPPENBERG / Kocku von STUCKRAD, *Einführung in die Religionswissenschaft*, München 2003.

¹² Max MÜLLER, *Chips from a German Workshop 1. Essay on the Science of Religion*, London 1868, XXXI.

¹³ Günter LANCZKOWSKI, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 1980, 33f.

¹⁴ Klaus KLOSTERMAIER, *Hinduismus*, Köln 1965, 50.

¹⁵ Why I am a Hindu, in: *The Illustrated Weekly of India* 24 (1974) 22-27, hier 22.

¹⁶ Swāmi ŚIVANANDA, *All about Hinduism*, Śivanandanagar 1947 (1993), 7f.

3.1 Unterschiedliche indische Auffassungen von »Hinduismus«

Vor vielen Jahren sind kurze Beiträge von berühmten Hindu-Vertretern über das »Wesen des Hinduismus« gesammelt worden. Dabei hat der orthodoxe Devan Bahadur K. Krishna Svāmī Rao folgende Kriterien der hinduistischen Orthodoxie genannt. »Tägliches Bad, tägliche Rezitation von vedischen Texten am Morgen, Mittag und Abend, Enthaltung von Speisen, die von einem Hindu aus niederer Kaste oder von einem Nicht-Hindu zubereitet sind, Enthaltung von Fleisch, besonders Rindfleisch und von berauschenden Getränken und Drogen. Initiation für die oberen Kasten. Heirat innerhalb der eigenen Kaste. Totenopfer für die verstorbenen Angehörigen.«¹⁴ Völlig anders klingt das, was Jagivan Ram (gestorben 1986), der frühere Landwirtschaftsminister Indiens, in einer Umfrage der Wochenzeitung *The Illustrated Weekly Of India* vor vielen Jahren über das Thema »Why I am a Hindu«¹⁵ zu sagen hat: »Der Hinduismus lehrt die Göttlichkeit des Menschen durch die dreifache Grundformel ›Ich bin Brahman‹, ›Das bist Du‹, ›Alles um uns herum ist Brahman‹. Alle Menschen sind gleich, denn sie sind alle göttlich [...] Das gesamte Universum ist ein Ausdruck oder eine Manifestation Gottes. – Anhänglichkeit an vergängliche Dinge ist die Ursache des Schmerzes. Hier haben wir eine Vision Gottes und zugleich eine Lebensausrichtung. Befreiung oder moksha ist nicht ein hypothetischer Zustand *nach* dem Tod, sondern ist realisierbar in diesem Leben selbst. Die Upanishaden sagen: ›Wenn alles Begehren des Herzens vergangen ist, wird der Mensch unsterblich und er erlangt hier das Brahman‹.« Dies sind zwei allgemeine Beschreibungen des Hinduismus von bekannten Hindus, die nun wirklich nichts miteinander zu tun zu haben scheinen. Das Problem ist, dass diese sich umfassend gebenden Umschreibungen des Hinduismus wohl zwei der wichtigsten Strömungen, nämlich die brahmanisch-orthodoxe Tradition Indiens und die moderne vedantische Orientierung von Hinduismus wiedergeben, aber in ihrer Stellungnahme zahlreiche bedeutende Religionsformen der indischen Geschichte auslassen. Besonders deutlich wird diese Vorgehensweise an einigen ganz unterschiedlichen von Svāmī Śivananda, dem Gründer der Divine Life Society und des Ashram in Rishikesh, gesammelten Aussagen über »Who is a Hindu«¹⁶: 1. »Der, der die Kühe und Brahmanen beschützt, ist ein Hindu« – 2. »Die, die die Toten verbrennen, sind Hindus« – 3. »Einige definieren: ein Hindu ist, der Indien als sein Mutterland (motherland) und als den heiligsten Ort auf Erden betrachtet.« – 4. »Der, der ein Anhänger des Vedānta ist, ist ein Hindu.« – 5. »Der, der dem vedischen dharma oder Sanātana-Dharma (dem ewigen dharma) anhängt, ist ein Hindu.« Alle diese Bestimmungen von Hinduismus sind eher affirmativer Art, vermitteln aber nicht ein umfassendes Verständnis von dem, was Hinduismus als Religion ausmachen könnte. Selbst die folgende, sich vollkommen gebende Definition von Hinduismus scheitert an dem tatsächlichen Pluralismus indischer Religionsgeschichte. Śivananda schreibt: ein Hindu ist der, der »vollkommenen Glauben an das Gesetz des Karma (das Gesetz der Vergeltung), das Gesetz der Wiedergeburt, an Avatar (göttliche Inkarnationen), an Ahnenverehrung, an den Varnāshrama-Dharma (dharma der vier Klassen und Lebensstadien), die Veden und an die Existenz von Gott hat, der, der *praktiziert*, ausführt mit Glauben und Ernsthaftigkeit die Instruktionen, die in den Veden gegeben sind, der ausführt den Sandhyā (morgendliche religiöse Verpflichtung), Shraddha (vor allem Totenopfer), Pitri-Tarpana (Ahnenverehrung) und die Panca-Maha-Yajnas (fünf große Opfer), der, der befolgt die Varnāshramas-Dharmas (die vier Klassen und Lebensstadien), der die Avatars verehrt und die Veden studiert.« Śivananda fügt hinzu: »Dies ist eine Definition, die von einigen hochgebildeten Menschen gegeben wird. Diese ist die einzige korrekte und vollständige Definition.« Gegenüber diesem exklusiven eher

orthodox-brahmanisch orientierten Anspruch, Hinduismus bestimmt zu haben, präzisiert der Philosoph und ehemalige Staatspräsident S. Radhakrishnan¹⁷: »Hinduismus ist nicht eine bestimmte Lehre, sondern ›a way of life‹. Er erlaubt völlige Freiheit in der Welt der Ideen, aber besteht streng auf der Einhaltung gewisser Regeln des Verhaltens. Ein Theist, ein Atheist, ein Skeptiker und Agnostiker kann Hindu sein, vorausgesetzt, er nimmt das Hindu-System von Kultur und Leben an.« Anders ausgedrückt, es gibt in Indien kaum eine religiöse Lehre, der nicht eine andere widerspricht. Der berühmte zum Christentum bekehrte Bengale Brahmanādhya Upādhyāy schrieb in seiner Suche nach einer »Hindu-Katholischen Identität« (1898): »Glauben wir an den Hinduismus? [...] der Hinduismus hat keine definierten Glaubenssätze [...] die Hindu-Vedantins der Rāmānuja-Schule betrachten die Hindu-Vedantins der Śāṅkara-Schule als blasphemisch, die vishnuitischen Lehren unterscheiden sich so weit wie die Pole von den shivaitischen Lehren, selbst die Götter sind dafür da, miteinander zu kämpfen. Der Test, Hindu zu sein, kann also nicht in den religiösen Meinungen liegen.«¹⁸ Heinrich von Stietencron bestätigt in einem Aufsatz: »Animismus und Polytheismus, Pantheismus, Panentheismus und Henotheismus, Dualismus, Monotheismus und reiner Monismus existieren Seite bei Seite«¹⁹. Im Bereich der unterschiedlichen lehrhaften religiösen Überzeugungen Indiens fehlen die Gemeinsamkeiten, durch die die Identität des Hinduismus als einer zusammenhängenden Religion, die von anderen abgrenzbar ist, konstituiert werden könnte.

3.2 Der Pluralismus indischer Religionsgemeinschaften

Der *Pluralismus* dieser verschiedenartigen Glaubensauffassungen ist aber in der indischen Geschichte nicht selten darüber hinaus Ausdruck der Unterschiede der *religiösen Gemeinschaften* selber. Es gibt viele indische religiöse Bewegungen, die nach Forschern wie Friedhelm Hardy²⁰ wegen ihres zusammenhängenden monotheistischen Glaubenssystems, ihrer wohl definierten, in sich geschlossenen und sich ihrer Identität bewussten Gemeinschaft und ihrer oft intoleranten Ablehnung²¹ anderer indischer Religionsbewegungen als *eigenständige »Religionen«* anzusehen sind. Dazu könnten unter anderem der südindische Shrivishnuismus, oder der Shaivasiddhanta oder in Gujerat die Gemeinschaft Vallabhas oder der Shivaismus Kaschmirs, der besonders durch Abhinavagupta entwickelt wurde und sich aus den Tantras ableitet, gezählt werden. Hardy geht soweit, ein wenig provokativ für Schulbücher in England gemäß dem Selbstverständnis der vielen Hindus in Großbritannien zu fordern, dass unter dem Stichwort Gott an Stelle der Spalte Hinduismus mindestens zwölf neue Spalten wie Shrivishnuismus etc. eingesetzt werden, die die eine Spalte des Hinduismus ersetzen. Nur diese Religionen wie Vishnuismus oder Shivaismus

17 Sarvepalli RADHAKRISHNAN, *The Hindu View of Life*, London 1927 (1971), 55.

18 Julius LIPNER/George GISPERT-SAUCH (Hg.), *The Writings of Brahmanādhya Upādhyāy 1*, Bangalore 1991, 24f.

19 V. STIETENCRON, *Hinduism* (wie Anm. 4), 14.

20 Friedhelm HARDY, *Monotheismus im Hinduismus*, 1995 [Vortrag in Heidelberg].

21 Karl-Heinz GOLZIO, Das Problem von Toleranz und Intoleranz in indischen Religionen anhand epigraphischer Quellen, in: Helmut EIMER (Hg.), *Frank-Richard Hamm Memorial Volume*, Bonn 1990, 89-102; Klaus KLOSTERMAIER, *A survey of Hinduism*, New York 1989, 53-60.

22 V. STIETENCRON, *Hinduismus* (wie Anm. 4), 101-106.

23 HALBFASS, *Indien* (wie Anm. 10), 109-221; Gerhard OBERHAMMER (Hg.), *Inklusivismus. Eine indische Denkform*, Wien 1983.

wären dann übrigens religionswissenschaftlich vergleichbar mit Religionen wie dem Judentum, Christentum oder dem Islam.

Dieser indische Pluralismus von Religionen und Religionsformen zeigt sich neben den Stammesreligionen der Adivasis (Ureinwohner) zudem noch heute in der Vielfalt indischer *Volksreligionen*²². Sie sind nur lokal und regional erfassbar, haben keine ausgebildete Theologie oder eine einheitliche Gesetzgebung. Es besteht auch deshalb in diesen lokalen Religionen kein Bedürfnis sich reflex von anderen Religionsformen abzugrenzen. Die religiösen Menschen sind auf die freudigen, gefährlichen und trostlosen Ereignisse des täglichen Lebens ausgerichtet und wenden sich dabei an die übermächtigen Gottheiten durch Verehrung und Opfer und finden ihre Einheit in der Lebensweise ihrer Vorfahren in der durch sie vermittelten eigenen dörflichen oder familiären Tradition. Natürlich verstehen sich diese Menschen als Tamilen, Bengalen oder Gujeratis, und sie verstehen sich als Inder, als Hindus, aber die Frage, ob sie der Religion des einen Hinduismus angehören, ist für sie irrelevant oder gar unverständlich.

4 Die Einheit des »Hinduismus«

Kann es nun aber wegen des religiösen Pluralismus in Indien nach hinduistischem Selbstverständnis so etwas wie »den Hinduismus« geben? Genauer gefragt: gibt es ein umfassendes Verständnis von Hinduismus, das nicht einseitig eine *bestimmte* indische religiöse Tradition oder einen wichtigen Traditionsstrang als exklusiv »hinduistisch« bezeichnet und das nicht unerlässt, dem religiösen Pluralismus Indiens Rechnung zu tragen und ihn einzubeziehen.

4.1 Brahmanisch-orthodoxes Denken

Es lassen sich bereits seit den Dharmashāstras in der brahmanischen orthodoxen Tradition Tendenzen feststellen, mit anderen religiösen Gruppierungen und Anschauungen zugleich inklusivistisch und exklusivistisch umzugehen.²³ Es herrscht dort ein zugleich einschließendes und ausschließendes Denken und Sich-Verhalten vor, das sich später auf ganz andere und umfassendere Weise auch bei den Reformern ab dem 19. Jahrhundert zeigen wird: seit den vedischen Zeiten waren in Indien immer wieder durch außerindische oder eigene Einflüsse neue religiöse Gruppierungen und Anschauungen entstanden. Diese wurden normalerweise in einem andauernden Prozess den orthodoxen Religions- und Gesellschaftsformen assimiliert. Dabei bewirkte die Angleichung keine eigentliche Reform des Bestehenden. Jeder konnte der bleiben, der er schon vorher war. Diesem assimilierenden Denken entsprechend wurden die, die wie die Muslime sich einem Absorptionsprozess widersetzen und andersartig bleiben wollten, als *mlecchas*, als Fremde, ausgeklammert. Diese waren wohl nach orthodoxer Auffassung im universalen Weltbild eingeschlossen – aber eben nur so, dass sie völlig am Rand des Kosmos eingeordnet waren und damit faktisch ausgeschlossen oder besser gar nicht wahrgenommen wurden. Sie galten als unrein, beschmutzend und häufig als sittenlos, der Umgang mit ihnen war verboten. Dem gegenüber standen die Orthodoxen im Zentrum des Universums und waren im bleibenden Besitz aller Wahrheit, denn in den Veden als einzig legitimer Quelle war alles Wissen in Bezug auf die Harmonie der Gesellschaft und das Heil des Einzelnen enthalten. Kontakt mit dem Fremden oder das Interesse an fremden Ländern hätte dem orthodoxen Hindu somit nichts bringen können. Neben der Anerkennung der Tradition half der Glaube an das Gesetz der

Vergeltung und der Wiedergeburt und die strikte Einhaltung der Kastenregeln, Kontinuität und eigene Vorrangstellung in der hierarchisch aufgebauten Welt zu wahren. Gemäß dieser Auffassung verwundert es nicht, dass trotz jahrhundertelanger spürbarer Gegenwart die Muslime im hinduistisch-orthodoxen Schrifttum so gut wie gar nicht vorkommen. Nach Wilhelm Halbfass geht »die ›Indozentrik‹, die im orthodoxen hinduistischen Denken zunehmend ausgebildet und verfestigt wird, über die üblichen Formen des Ethnozentrismus weit hinaus. Sie ist ein theoretisch entwickeltes und bis zu bemerkenswerten Höhen der Reflexion durchgehaltenes Gefüge der Selbstisolierung und Selbstuniversalisierung [...] das andere ist als Anderes, Fremdes, gar nicht anerkannt, weder als religiöse, noch als kulturelle Herausforderung, weder als Ziel der Kritik noch als Folie der Selbstkritik.«²⁴

Besonders seit dem 19. Jahrhundert wurde diese Form ein- und ausschließenden Denkens von indischen Reformern in der Auseinandersetzung mit der britischen Kolonialmacht, mit der europäischen Aufklärung, mit dem Christentum, dem Islam auf ganz Indien ausgeweitet und auch auf die Religionen der Welt angewandt. Als Beispiele für dieses Denken seien wegen ihres großen Einflusses bis in die heutige Zeit Dayānanda Sarasvatī und Vivekānanda genannt.

4.2 Indischer »Inklusivismus«,

Dayānanda Sarasvatī, Chandrashekarendra Sarasvatī,
Vivekānanda

Dayānanda Sarasvatī (1824-1883)²⁵ gründete 1875 die Gemeinschaft des schon erwähnten Ārya-Samāj, die bis heute von Bedeutung ist. Er entwickelte aus der Situation der Auseinandersetzung mit Islam, Christentum und britischer Herrschaft eine eigentümliche, Hindu-konzentrierte Form der Absolutheit indischer Religion. Er übernahm von Islam und Christentum den Offenbarungsbegriff der Buchreligionen, die rationale theistische Religiosität, die Gottesdienst- und Organisationsformen seiner Gemeinschaft und den Gedanken der Brüderlichkeit. Aber er interpretierte sie um und projizierte sie in die vedischen Anfänge – als universalen Beginn der einen Menschheitsreligion. Er weitete somit gegenüber den christlichen und islamischen Universalitätsansprüchen den Hinduismus zu einer Universal-Religion aus, und bestimmte die vedischen Anfänge des Hinduismus als göttliche Uroffenbarung der ganzen Menschheit, in der alles Wesentliche der Menschheitsgeschichte enthalten war. Die religiösen und sozialen Missstände – einschließlich der christlichen und islamischen Glaubensanschauungen und Lebensformen – mussten als Verfallserscheinung, als Abfall von den Ursprüngen gedeutet werden. Ihnen gegenüber setzte Dayānanda als einzigen Maßstab der Erneuerung die vedischen, in Indien von Gott geoffenbarten Wahrheiten. 1870 hatte er zum ersten Mal von dem allgemeinen Ideal einer

²⁴ HALBFASS, *Indien* (wie Anm. 10), 211.

²⁵ T. F. JORDENS, *Dayānanda Sarasvatī - His Life and his Ideas*, Delhi 1979; KLIMKEIT, *Der politische Hinduismus* (wie Anm. 3), 171-191; KLAES, *Hindu Reformer* (wie Anm. 3), 141-179.

²⁶ Arvind SHARMA, *How Hinduism Perceives Religion*, in: HAUSSIG/SCHERER (Hg.), *Religion* (wie Anm. 10), Berlin 2003, 67-75, hier 73f.

²⁷ S. N. DHAR, *A Comprehensive Biography of Swami Vivekananda*, Vol. I, II, Madras 1975; KLIMKEIT, *Der politische Hinduismus* (wie Anm. 3), 273-280; KLAES, *Hindu Reformer* (wie Anm. 3), 174-178.

Wiederherstellung des universalen vedischen Goldenen Zeitalters gesprochen. Mit diesem Denken war jegliche materielle, religiöse und soziale Erscheinung der Welt in das ursprüngliche je eigene des Hinduismus eingeschlossen. Es gab nur die Möglichkeit der Entwicklung aus dem arischen Ursprung oder der Abfall von ihm. Sämtliche fremden gesellschaftlichen und religiösen Herausforderungen konnten so positiv als das schon vom Ursprung her eigene angenommen oder negativ als das dem eigenen Wesen fremde – als Abfall vom Ursprung – abgelehnt werden. Die Möglichkeit, den Anderen als Anderen anzuerkennen, gab es nicht. Selbst wenn man von den Europäern in der damaligen Situation lernen musste, würde die Entwicklung der Menschheit letztlich doch aus den Offenbarungsquellen Indiens kommen, deren Hüter die Inder waren. Durch den ursprünglichen Besitz der Veden behielten die indischen »Arier« den anderen Völkern gegenüber eine Sonderstellung. Mit all dem wurde von Dayānanda ein indisches Selbstbewusstsein geschaffen, gemäß dem, inklusivistisch und reaktionär, die übrige Welt schon immer indisch war und deren geschichtliche Verwirklichung nur als vedisch-indische gedacht werden konnte. Ethnisches Denken und Universalismus bedingten sich gegenseitig im Denken Dayānandas.

Diese Sicht von »Hinduismus« als universaler Religion wird von vielen indischen Religionsgelehrten geteilt. Arvind Sharma wies kürzlich in einem Aufsatz *How Hinduism Perceives Religion*²⁶ darauf hin, dass berühmte hinduistische Persönlichkeiten wie Sri Chandrashekarendra Sarasvati folgendermaßen argumentieren: Die Tatsache, dass die Hindus keinen *Namen* für ihre *eigene* Religion hatten, ja, dass sie nicht einmal ein Wort für den Begriff *Religion* überhaupt hatten, ist einfach zu erklären: »Andere Religionen existierten nicht *vor* der Zeit ihrer Stifter (wie z. B. vor Jesus oder vor Muhammad). *Unsere* ist eine Religion, die lange vor den gestifteten Religionen existierte. Selbstverständlich war sie die einzige Religion in der Welt [...] Also gab es für sie keine Notwendigkeit für einen Namen. Sie war *namenlos* und selbst jetzt setzt sie sich namenlos fort.« Die Namenlosigkeit ist somit Hinweis für die Ursprünglichkeit, Ewigkeit und Globalität indischer Religion. Der Pluralismus der Religionen der Welt rührt daher, dass nach dem Niedergang der ursprünglichen (indischen) Religion die Stiftung neuer Religionen durch Propheten nötig wurde.

Der andere große Reformator am Ende des 19. Jahrhunderts Vivekānanda²⁷ (1863–1902) vertrat eine neue Form des Advaita-Vedānta. Die ursprüngliche klassische Ātman-Brahman Lehre als Befreiung des göttlichen Selbst (ātman) eines jeden Menschen *von* der Welt ins Absolute, Brahman, hinein wurde von ihm uminterpretiert. Auf Grund des göttlichen Selbst in *jedem* Menschen wird nun die (göttliche) Gleichheit und Einheit aller Menschen hervorgehoben und der soziale Einsatz füreinander gefordert, nicht frei sein *von* der Welt, sondern frei sein *für* die Welt. Hier werden die starre festgelegte hinduistische Gesellschaftsordnung und die verschiedenen Religionsformen *relativiert*, sie bleiben vordergründig, vorläufig als Mittel und Wege bestehen, haben aber die Einheit aller gleichwertigen Menschen im Göttlichen zum Ziel. Grundlage dieser Auffassung ist für Vivekānanda die Offenbarungserfahrung, so wie sie ursprünglich in den Veden geoffenbart ist, als Moment der Verwirklichung der Einheit von Ātman und Brahman – vermittelt durch den Wiedergeburtsglauben mit dem Vergeltungsgesetz des karman und das Kastenwesen. Mit dieser so verstandenen endgültigen Einheit von Ātman und Brahman fand Vivekānanda den einzigen Maßstab dafür, was das *Wesen des Hinduismus* ausmacht. Durch diese Wesensbestimmung konnte er die verschiedenen oft gegensätzlichen hinduistischen Traditionen in einer alle Unterschiede umgreifenden Vision *einen*. »Die Einheit des Hinduismus ist die Einheit des Zieles; die Unterschiede erklären sich aus den wechselnden Bedingungen und Voraussetzungen«. Diese neue Auslegung des Wesens und der Einheit des Hinduismus wurde zum ersten Mal auf dem Weltparlament der Religionen (1893) in Chicago weltweit

veröffentlicht. Ja, diese Interpretation war sozusagen konstitutiv für die Einheit des Hinduismus selber. Die Herausgeber der gesammelten Werke Vivekānandas schreiben in der Einleitung über seine Rede in Chicago: »Von der Ansprache des Svāmī vor dem Parlament der Religionen kann man sagen, dass, als er zu reden anfang, er über ›die religiösen Ideen der Hindus‹ sprach, dass aber, als er aufhörte, der Hinduismus geschaffen war.«²⁸ Dieses neue hinduistische Selbstverständnis und Selbstbewusstsein gründete somit nicht wie bei den anderen Reformern in dem Glauben an den einen Gott als Vater aller Menschen, der sich vornehmlich in den Veden geoffenbart hatte und im eigenen Herzen erfahrbar war, sondern in der Überzeugung der eigenen persönlichen Identität mit dem Absoluten. Selbstbehauptung und Selbstbewusstsein waren notwendiger Ausdruck der Identitätserfahrung. Wie keiner seiner Vorgänger hat Vivekānanda dieses hinduistische Selbstverständnis auf inklusivistische Weise universalisiert. Er macht es nicht wie Dayānanda Sarasvati durch die Grundlegung einer besseren Welt in den indischen Ursprüngen. Vivekānanda ging weit darüber hinaus. Wegen seines im Göttlichen gründenden Selbst-Verständnisses musste Indien ein Selbst-Bewusstsein entwickeln, das sich als Bewusstsein der Welt verstand. Nur durch Indien hatte die Welt eine Chance, zu sich »selbst« und damit zum Absoluten zu finden.

5 Die Einheit der indischen Religionen und Gesellschaftsstrukturen im göttlichen Ziel

Nach dieser Überzeugung führen also alle unterschiedlichen hinduistischen Traditionen zum einen göttlichen Ziel. Die Traditionen werden dadurch nicht überflüssig, sondern sind die verschiedenartigen Wege, auf denen das eine göttliche Ziel erreicht werden kann. Diese Art, den »Hinduismus« als die *eine* Religion im Pluralismus der vielen indischen Religionsgruppierungen zu verstehen, ist für viele Hindus besonders aus der gebildeten Schicht attraktiv. Ein befreundeter Hindu, Mitglied der indischen Regierung und Gāndhī-Anhänger pflegte mit großer Begeisterung diese moderne vedantische Einheitslehre zu vertreten. Ging er in einen Tempel, war er Anhänger der Vishnuitischen Religion und betete andachtsvoll zur absoluten Gottheit. Die oben zitierte Religionsauffassung des früheren indischen Landwirtschaftsministers Ram geht in eine ähnliche Richtung.

Nicht nur die unterschiedlichen veränderbaren und vorläufigen hinduistischen *Religionsformen* wurden von diesem absoluten Ziel her bestimmt und in einen friedvollen Zusammenhang gebracht, sondern auch die spannungsgeladenen oft ungerechten *Gesellschaftsstrukturen* werden von diesem absoluten Ziel der göttlichen Einheit her harmonisiert. Ganz im Sinne Vivekānandas sagt dazu Brahmabhāndhab Upādhyāy am Ende

²⁸ *The Complete Work of Swami Vivekananda*, Vol. I, Calcutta 1972, X.

²⁹ Brahmabhāndhab UPADHYĀY, *The One-Centredness of the Hindu Race*, in: *Vidyajyoti* 45 (1981) 410-421, hier 414, 421.

³⁰ Julius J. LIPNER, *Brahmabhāndhab Upādhyāy*, Delhi 1999, 243, 330ff.

des 19. Jahrhunderts: »Wenn Hindusein (hindutva) sich nicht gründet auf einen bestimmten religiösen Glauben oder auf eine Übereinstimmung in bezug auf Regeln des Essens und Trinkens, nun, worin gründet es dann? Auf welcher Grundlage ruht der Zustand nationaler Einheit der Hindus (jātiyatā) auf? – Die Basis des hindutva, sein Wesen, sind die Klassen- und Lebensstadienpflichten (varnāshramadharmā) und das Sich-Ausrichten auf das Eine (ekniṣṭhātā), das ihnen (den Verpflichtungen) Richtung gibt [...] die Tendenz zur Ausrichtung auf das Eine, [...] die Erfahrung einer letzten Nicht-Unterschiedlichkeit zwischen Handelndem und der Wirkung, das Wissen über die Täuschung des Vielfältigen, umfassen des Hindu hindutva. Wir finden sie im Anfang in den Veden und ihre Vollenendung im Vedānta. Diese spirituelle Vision wurde manifest in den Verpflichtungen der Kasten- und Lebensstadien. Das Ziel der Kastenaufteilungen ist, das Unterschiedliche nicht-unterschiedlich zu machen und das Viele zu einen«. ²⁹ Das kann nur gelingen im Geist der Entsagung (nivrīti-mārga), der selbstlosen Ethik ohne Gier, Ehrgeiz und Konkurrenzdenken, wie Krishna sie in der Bhagavadgītā verkündet und gelebt hat. In diesem Sinn ist »Krishna die lebendige Wurzel von Hindutva« ³⁰.

6 Kultur und Religion

Es ist wohl deutlich geworden, dass es in der Welt Indiens kein eindeutiges Einvernehmen über das, was Hinduismus ist, gibt. Die meisten eher orthodoxen Versuche, Hinduismus zu umschreiben, zu definieren betonen, dass der *lehrhafte* Bereich der Religionen der ist, der nach hinduistischem Verständnis unterschiedlich, veränderbar sein kann, ohne dass damit das »eigentliche« von Hinduismus in Frage gestellt wird. Zu diesem »Eigentlichen« des Hinduismus gehören unter anderem die religiös begründeten Kastenstrukturen als Grundlage für den Hinduismus als »Way of life«. Der politisch-fundamentalistische Versuch, diese Kastenstrukturen allein der indischen *Kultur* in Unterschied zu den Religionen zuzuordnen, entspricht nicht dem Selbstverständnis der meisten Hindus. Diese Art und Weise Kultur (oder auch Zivilisation) und Religion zu unterscheiden ist vom westlichen Denken der Aufklärung beeinflusst und hat sich weltweit bis in die UNO-Deklarationen z. B. die »Erklärung über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung auf Grund der Religion oder der Überzeugung« von 1981 durchgesetzt. Sie hat auch Eingang in die indische Verfassung gefunden. In Art. 25 steht, dass »alle Personen in gleicher Weise berechtigt sind [...] frei Religion (religion) zu bekennen, praktizieren und propagieren«. So sind die Hindu-Fundamentalisten nach diesem Art. 25 der indischen Verfassung gezwungen, das Kastenwesen der indischen *Kultur* zuzurechnen, weil sie sonst gegen die Forderung der Religionsfreiheit verstoßen würden, wenn die Kastenstrukturen als *religiöse Forderung* den Muslimen und Christen aufgezwungen würden. Auf einer Tagung in Jaipur vor einigen Jahren mit indischen Politikern und Politikologen wurde ausgesagt, dass das vedisch begründete Kastensystem wichtiges Moment indischer Kultur sei. Auf meine erstaunte Frage, ob der Varnāshramadharmā, der in den Manusmṛiti des zweiten Jahrhunderts n. Chr. doch religiös legitimiert sei, nicht auch Moment indischer *Religion* sei, erfolgte ein längeres, etwas peinliches Schweigen. Nach einiger Zeit meinte ein Politiker: Wir haben es aber so entschieden, dass es zur Kultur gehört. Damit war das Thema Religion und Kultur vom Tisch und damit auch die unangenehme Frage, ob man je nach der Antwort Islam und Christentum, die sich dem Kastensystem und seinen Auswirkungen widersetzen, im Namen indischer *Kultur* und nationaler Identität angreifen oder gar verfolgen kann, oder dies im Namen der Religionsfreiheit verboten wird.

Die komplexe Wirklichkeit von religiös-kulturellem Hinduismus ist auf der Basis westlicher kultur- und religionswissenschaftlicher Begriffe von »Religion« nicht adäquat zu erfassen, nicht zuletzt weil es »den Hinduismus« als »die eine Religion« in der Geschichte Indiens nie gegeben hat. Die eigentliche Fiktion der Rechtsradikalen aber liegt nicht in ihrer Behauptung, dass »Hinduismus« eher religiös beeinflusste Kultur und Lebensweise als dogmatisch bestimmbare Religion Indiens ist, sondern in der kommunalistischen Annahme, dass es nur *eine* einheitliche Hindu-Kultur im Unterschied zu den indischen Religionen in der Geschichte Indiens gegeben hat und gibt. Die Mehrheit der Hindus akzeptieren den Hinduismus als einen Pluralismus von miteinander verwobenen indischen Religionen und indischen Kulturen, geeint durch die gemeinsame Anerkennung von Grundlagen wie die Veden oder den ewigen dharma oder das eine Ziel im brahman oder einfach dadurch, dass diese Religionen in Indien entstanden sind.

Zusammenfassung

Nach Auffassung nationalistischer hinduistischer Gruppierungen sind Muslime und Christen aufgrund ihrer Geburt »Hindus«, die sich mit der Nation Indien identifizieren müssen. Für ihre persönliche spirituelle Verwirklichung können sie dem Islam oder dem Christentum oder irgendeiner indischen Religionsform angehören. Problematisch ist, dass dieses verengte individualistische Religionsverständnis, das beträchtliche Nähe zu einem abendländisch-»substantialistischen« Religionsbegriff aufweist, die religionswissenschaftliche Frage nach dem »Hinduismus« als Religion nicht zulässt. Reforme wie Svami Vivekānanda suchten deshalb im Pluralismus »hinduistischer« Traditionen nach religiösen Maßstäben für die Einheit des »Hinduismus«.

Summary

According to the view of nationalistic Hindu groups, Muslims and Christians are »Hindus« by birth and should identify with the nation of India. For their personal spiritual fulfilment it is possible for them to belong to Islam, Christianity or some other Indian form of religion. The problem here is that this narrow, individualistic understanding of religion, which displays considerable closeness to a Western »substantialistic« concept of religion, does not have room for the question posed in religious studies concerning »Hinduism« as a religion. Reformers like Svami Vivekānanda therefore looked for religious criteria for the unity of »Hinduism« in the pluralism of »Hindu« traditions.

Sumario

Según los grupos hinduistas nacionalistas, los musulmanes y los cristianos son por razón de su nacimiento »hindis« que tienen que identificarse con la nación India. Para su realización personal-espiritual pueden pertenecer al Islam o al Cristianismo o a otras religiones de la India. Cuestionable es que tal concepto individualista de la religión, que revela una cierta afinidad con el concepto occidental »sustancialista« de la religión, no permite estudiar en el marco de las ciencias de la religión el »Hinduismo« como religión. Por eso, reformadores como Svami Vivekānanda han buscado en el pluralismo de las tradiciones »hinduistas« normas religiosas para la unidad del »Hinduismo«.