

Liebe Leserinnen und Leser,

Der Islam kommt langsam in der Mitte der europäischen Gesellschaft an, verschafft sich - sogar mit Unterstützung der großen Kirchen - zunehmend Gehör, wird zunehmend im öffentlichen Raum präsent - in Form von Moscheebauten, Medienpräsenz, Islamunterricht an Schulen und wahrscheinlich schon bald islamischen öffentlichen Feiertagen. Auch Buddhismus, Hinduismus (vgl. Artikel von Gabriele Reifenrath) und Sikhismus bauen ihre Infrastruktur in der europäischen Diaspora aus, richten sich auf eine langfristige Präsenz ein - und passen sich ethisch, liturgisch und auch theologisch entsprechend an.

Für südasiatische Verhältnisse ist die intensive Tuchfühlung von Religionen und Kulturen nichts Neues. Südasiens war immer schon multireligiös und multikulturell. Baba Farid (1173-1266), dessen volkstümliche Darstellung auf einem LKW in Pakistan sich auf dem Titelblatt findet, ist ein typisches Beispiel für die offene interreligiöse Spiritualität, die sich in den südasiatischen religiösen Gemengelagen entwickelt hat. Sein Schrein in Pakpattan ist einer der bedeutendsten Sufi-Gräber in Pakistan (vgl. Beitrag von Nils Rosemann), doch auch Hindus halten den Heiligen-Dichter hoch in Ehren, seine Gedichte finden sich außerdem im Guru Granth Sahib, dem heiligen Buch der Sikhs.

In der Gegenwart versteht sich ein selbstbewusster Hinduismus allerdings zunehmend als staatstragende Instanz, distanziert sich vom islamischen Anteil an der südasiatischen Kultur und stellt die Minderheiten als unsichere Kantonisten und potentielle Vaterlandsverräter dar. In Pakistan drückt ein militanter Sunna-Islam den traditionellen Sufismus, die 15-Prozent-Minderheit der Schiiten und die übrigen Minderheiten an die Wand. In Bangladesch werden Hindus und Buddhisten drangsaliert und ins Exil gedrängt. In Bhutan und Sri Lanka verknüpfen sich religiöse, ethnische und sprachliche Identitäten entlang der Konfliktlinie zwischen buddhistischer Mehrheit und hinduistischer Minderheit.

Manchmal erinnert die neue Gleichsetzung von Religion, Territorium, Nation und Staat an die Zeit des Kulturkampfes im frühen zweiten deutschen Reich (1871-1878). Das preußisch-evangelisch dominierte Berlin ging jahrelang massiv gegen die katholische Kirche im Reich vor, schloss Klöster, verstaatlichte Schulen und Krankenhäuser, setzte sogar Bischöfe in Haft, weil Reichskanzler Bismarck befürchtete, im Krisenfall sei auf die Vaterlandsliebe der deutschen Katholiken kein Verlass, solange die katholische Internationale sich in Deutschland ausbreiten könne. Die Forderung von Hindu-Hardlinern wie Arun Shourie, die katholische Hierarchie in Indien solle die chinesische Drei-Selbst-Lehre übernehmen und sich vom Papst in Rom

lossagen, liegt auf dieser Linie. Doch der preußisch-deutsche Kulturkampf schweißte das katholische Milieu noch enger zusammen: Die katholische Zentrumsparterie - aus Sicht Bismarcks kaum mehr als eine fünfte Kolonne des Papismus - konnte massive Stimmengewinne verbuchen.

Immerhin: Alle Regierungen in Südasiens werben um das Vertrauen der religiösen Minderheiten in ihren Ländern. Im Kabinett in Sri Lanka hat es immer tamilische Minister gegeben, der neue oberste Richter in Pakistan ist ein Hindu und auch die BJP-Unionsregierung in Indien (1998-2003) hatte Minderheitenvertreter auf Kabinettsebene.

Die indische Verfassung ist eine der wenigen Verfassungen der Welt, die ganz auf einen Gottesbezug verzichtet. Ausgerechnet in der Zeit ihrer autoritären Notstandsregierung 1976 hatte Indira Gandhi auch noch die Säkularität des indischen Staates in der Präambel seiner Verfassung festschreiben lassen. Die langjährige indische Ministerpräsidentin mit diktatorischen Allüren, Tochter Jawaharlal Nehrus, war schnell dabei, ihre politischen Gegner als Anti-Säkularisten und „Kommunisten“ (vgl. Beitrag von Bernd Basting) darzustellen. Doch es war ausgerechnet Indira Gandhi, die ihrem Hofastrologen sogar Zugang zu Kabinettsitzungen verschaffte und ihre Politik zunehmend unter den Vorbehalt von Sternkonstellationen stellte (vgl. Beitrag Imhasly).

Dreißig Jahre später kann von einer Verdrängung von Religion aus dem öffentlichen Leben nirgendwo in Südasiens die Rede sein. Wo auch immer in den rasch wachsenden Städten neue Wohnviertel entstehen, werden auch Tempel, Moscheen, Andachtsstätten aller Art gebaut. Das neue Computer-Netzwerk einer Firma in Mumbai wird, quasi selbstverständlich, mit dem Köpfen einer Kokosnuss, Räucherstäbchen und Mantras eingeweiht. Der Hausaltar rückt von einem unauffälligen Plätzchen irgendwo im hinteren Bereich der Wohnung mitten ins Wohnzimmer, wird zum dekorativen Wohnaccessoire der Mittelstandsfamilie.

Im 21. Jahrhundert ist Religion gerade in den prosperierenden sozialen Schichten Südasiens durchaus präsent, und zwar noch mehr als im 20. - sowohl im Alltag in Form von öffentlicher und privater Frömmigkeit als auch in Form von Proklamationen öffentlicher Moral (vgl. Beitrag Golzio zum öffentlichen Kuss) und von Identitätspolitik, die sich auf religiöse Ressourcen beziehen, diese bestärken, nationalistisch einbinden oder politisch instrumentalisieren wollen.

Heint Wower Wesser