

Jürgen Hanneder

Zum Konzept der religiösen
Minderheit im Hinduismus

Für den Philologen, der sich in den historischen Dokumenten einer fremden Kultur zuhause fühlt, ist die Frage nach religiösen Minderheiten unter Umständen ein Problem. Im Hinduismus der Vormoderne wäre es sehr schwer, auch nur einen Begriff zu finden, der dem der religiösen Minderheit nahe käme. Worauf der Philologe beharren muss, wäre also zunächst eine genauere Bestimmung dessen, was eine religiöse Minderheit ausmacht: Denn natürlich muss es auch im vormodernen Indien schon statistisch religiöse, wie auch andere Minderheiten gegeben haben, doch diese Tatsache muss dort nicht notwendigerweise zur Ausbildung eines Konzepts geführt haben, welches dem modernen unmittelbar vergleichbar wäre. Was sich in Indien natürlich als ein einheimisches Konzept zur Beschreibung religiöser und sozialer Minderheiten aufdrängt, ist das der Kaste.

Als die Engländer in Indien Fuß fassten, stellte die dortige Kastengesellschaft offenbar kein großes Problem dar. Der Oxforder Sanskritist Monier-Williams schrieb im Jahre 1861 in Bezug auf die indischen Kasten:¹

Caste as a social institution, meaning thereby conventional rules which define the grades of society, exists of course in all countries. In England, caste, in this sense, exerts no slight authority, marking out society into distinct circles. But with us caste is not a religious institution.

In Klassengesellschaften wie der älteren indischen oder englischen ist die Oberschicht eine Minderheit, die sich aber aufgrund ihrer dominierenden Stellung nicht als Minderheit in dem Sinne empfindet, den wir dem Wort meistens beilegen, nämlich als schützenswerte oder benachteiligte Minderheit, sondern nur im Sinne einer Elite. Ferner ist weder die Idee der Benachteiligung durch fehlende soziale Mobilität noch die Idee von einer fundamentalen Gleichheit des Menschen, auf deren Grundlage viele der Implikationen, die wir beim Begriff der Minderheit unwillkürlich mitdenken, überhaupt voranzusetzen.

¹ Monier Monier-Williams: *The Study of Sanskrit in Relation to Missionary Work in India*. London: Williams and Norgate 1861, S. 9.

Natürlich ist es für Politologen durchaus von Bedeutung, zu analysieren, wie die indische Politik im Vergleich mit anderen Formen der Nationalitäten- und Minderheitenpolitik zu beurteilen ist, doch beruht dies auf der Prämisse, dass moderne Demokratien nach denselben Kriterien handeln und verglichen werden können, dass etwa – wie in einer Publikation nachzulesen – die Minderheitenpolitik in Spanien, Indien und Russland sinnvoll zu vergleichen ist.² In der Praxis geschieht dies dann naturgemäß auf einer sehr oberflächlichen Ebene und der Erkenntnisgewinn ist gering.

Wenn im heutigen Indien beispielsweise die Aufwärtsmobilität einer sozialen Gruppe durch staatliche Maßnahmen forciert wird, ändert dies allein noch nichts an den sozialen Grundprinzipien, die das System weiter bestimmen. Solche Prozesse finden unter kulturspezifischen Bedingungen statt und, diese in Zusammenhang mit Fragen nach religiöser Identität zu verstehen, gelingt westlichen Beobachtern nur selten. Ein Beispiel mag dies veranschaulichen: Wenn etwa indische religiöse Bewegungen mit der großen Toleranz des Hinduismus werben, so ist dies aus indischer Sicht durchaus einleuchtend. Irrlehrer wurden in Indien ja nicht verbrannt oder von einer zentralen Autorität zum Schweigen verdammt. Doch hier liegt eben auch ein indisches Missverständnis vor. Das Akzeptieren von Vielfalt in der religiösen Lehre geschieht in Indien nicht vor dem Hintergrund oder mit dem Anspruch der grundsätzlichen Gleichheit vor dem Gesetz oder vor Gott – diese Idee ist in Indien nicht ohne Weiteres so zu denken wie etwa in Europa –, auch nicht vor dem Hintergrund einer Allgemeingültigkeit, sondern vor dem Hintergrund einer rigorosen Hierarchisierung und Segmentierung der Gesellschaft und damit des religiösen Lebens. Diese ist so grundlegend und andersartig als in der Lebenswelt des westlichen Betrachters, dass dieser die indischen Verhältnisse zunächst so wenig verstehen kann wie der indische Beobachter die unseren.

Wenn also in Indien sozusagen jeder auf seine Fassung religiös glücklich werden kann, dann eben nur im Rahmen des Kultes seines Clans, seiner Kaste, die aber in eine religiöse und soziale Hierarchie eingeordnet ist. Es ist sicher nicht so leicht, in diesem System ein Häretiker zu werden, so wie dies in Europa der Fall ist, wo die falsche Ansicht zum Lehrverbot aus Rom führen kann. Der Unterschied ist sehr viel grundlegender, denn nach indischer Auffassung kann man zwar vieles lehren oder behaupten, nur kann in religiösen Dingen der Anspruch einer universellen Gültigkeit gar nicht erhoben werden, da er sinnlos wäre. Denn die durch Geburt – das Wort für Kaste, *jāti*, bedeutet eigentlich Geburt – bestimmte Stellung oder Religion kann zumindest nach klassischer Auffassung nicht verändert werden. Sie gehört zum mit der Geburt erworbenen individuellen Wesen des Menschen. Vor diesem Hintergrund hat die „Häresie“

² Siehe etwa die Behandlung aus der Vogelperspektive in Ulrike Theuerkauf: *Keine Konsolidierung ohne Kooperation. Nationalitäten- und Minderheitenpolitik im Demokratisierungsprozeß – Indien, Spanien und Russland im Vergleich*. Marburg: Tectum 2007.

einer anderen Kaste mit der eigenen religiösen Überzeugung nur wenig zu tun, und auch Toleranz bedeutet hier etwas völlig anderes.

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass das indische soziale und religiöse System durch Vielfalt auf der einen Seite, aber durch Hierarchie auf der anderen Seite bestimmt wird.³ Am deutlichsten zeigt sich dieser Unterschied vielleicht an den für die verschiedenen religiösen Gruppen unterschiedlichen Rechtsnormen. Die indische Form dieses umstrittenen Multikulturalismus, der etwa ein nach Religionszugehörigkeit unterschiedliches Familienrecht für Hindus und Muslime bereithält, ist aus unserer Perspektive nur schwer zu verstehen und mit unseren Auffassungen von Grundrechten und der Gleichheit vor dem Gesetz kaum zu vereinbaren. Solange also soziale Ordnung durch eine Hierarchie von Gruppen hergestellt wird, ist ein Vergleich mit Gesellschaften, die von einer grundlegenden Gleichheit der Individuen ausgehen, schwierig.

Nun stellen wir aber fest, dass es im heutigen Indien eine sehr große Zahl von ethnischen, religiösen, vor allem aber mit dem Status der Kaste zusammenhängenden Minderheiten gibt, die dem Gesetz nach unter besonderem staatlichen Schutz stehen. Um die traditionelle Bevorzugung der Oberschichten aufzubrechen, wurde ein komplexes Quotensystem für viele Stellen des öffentlichen Sektors eingeführt, bei denen Angehörige anerkannt benachteiligter Schichten bevorzugt werden. Wegen der großen Vielfalt sozialer Gruppen mit einer solchen Gruppenidentität stellt die Kategorisierung als schützenswerte Minderheit nun ein Desideratum dar, da sie den Zugang zu gut bezahlten Stellen des öffentlichen Sektors erheblich erleichtert. Grundlage dieses Systems war die während der indischen Kolonialzeit eingeführte Volkszählung und Ethnografie. Kasten wurden beschrieben und katalogisiert, was nach Auffassung vieler Forscher ein bis dahin vergleichsweise dynamisches und multivalentes System bürokratisch verfestigte. Die aktuelle indische Minderheitenpolitik stellt eine Reaktion auf diese historischen Gegebenheiten dar, jedoch in für unsere Verhältnisse unerwartetem Umfang.

Insbesondere bei Bildungseinrichtungen führt sich das Maß der Bevorzugung von tatsächlichen oder vermeintlichen Minderheiten gelegentlich selbst ad absurdum. Im sogenannten *St Stephen's Case* stellte der höchste Gerichtshof fest, dass zwar nach Artikel 30.1 der Verfassung Minderheiten bis zu fünfzig Prozent der Plätze in Bildungseinrichtungen beanspruchen dürfen, dass jedoch die Hälfte an andere, d.h. Nicht-Minderheiten gehen sollen. In der Praxis führt dieses System zu absurden Konsequenzen, da in Einzugsgebieten mit 60 Prozent Christen deren Quote als Minderheit nur bei 50 Prozent liegen könne, die vermeintliche „Minderheit“, da sie zahlenmäßig

³ „The Indian social landscape has always been marked by two elements: diversity and hierarchy.” Aloka Parasher-Sen: „Introduction”. In: *Subordinate and Marginal Groups in Early India*. Ed. by Aloka Parasher-Sen. Delhi: Oxford University Press 2004, S. 1.

die Mehrheit darstellt, unterrepräsentiert bleibe.

Ein weiteres spezifisch indisches Element ist, dass sich die meist als Kasten bezeichneten sozialen Gruppen zum Teil durch eine gemeinsame Religionsform von ihrer Umwelt unterscheiden. Natürlich ermöglicht es die Struktur des Hinduismus, dass innerhalb der Religion eines Clans Raum für individuelle Formen der Verehrung, ja sogar für die Verehrung einer speziellen, abweichenden Gottheit durch den Einzelnen bleibt. Dennoch vollzogen sich Änderungen des religiösen oder sozialen Status in der indischen Geschichte nicht individuell, sondern fast ausschließlich als Gruppe. Grundsätzlich war die eigene Identität und Religionszugehörigkeit unwandelbar und mit der Geburt festgelegt. Für eine Konversion zu einer anderen Religion – ich spreche nun von Konversion innerhalb der Religionen, die man rückblickend zum Hinduismus zählt – musste in manchen Kasten unter Zuhilfenahme eines Rituals das sogenannte „Zeichen“ der alten Religion fast physisch aus dem Organismus entfernt werden, bevor man die neue Religion annehmen konnte.

Individuelle Konversion war möglich, doch blieb sie vermutlich häufiger im privaten Bereich; manchmal blieb, selbst wenn eine ganze Gruppe konvertierte, ihre öffentliche Identität unverändert. Wundern würde dies innerhalb des Hinduismus, dessen innere Dynamik man ohnehin nur schwer versteht, nicht, doch es gibt solche Übergänge auch zwischen Hinduismus und Islam. Im letzten Jahrhundert gab es unter den indischen Muslimen offenbar eine sehr große Gruppe, deren religiös-soziales Leben, wie etwa der ganze Bereich der Hochzeitsriten, sich von dem vergleichbarer hinduistischer Gruppen weniger unterschied als von dem hochkastiger indischer Muslime.⁴ Man muss also von vermischten oder multiplen religiösen Identitäten ausgehen, wie sie in homogeneren Gesellschaften nur schwer vorzustellen wären.

Es ist in diesem Gefüge also nicht leicht, religiöse Minderheiten dingfest zu machen. Als Erstes müssen wir natürlich aufhören, einen Teil der religiösen Landschaft Indiens anachronistisch und unreflektiert unter dem Begriff des „Hinduismus“ zusammenzufassen, dem man dann die anderen Religionen monolithisch gegenüberstellt. Diesem Begriff kommt im vormodernen Indien nicht die Realität zu, die man gerne mit ihm verbindet.⁵

Die indische Historikerin Romila Thapar ging einmal sogar noch weiter und schrieb in ihrem Aufsatz „The Tyranny of Labels“:⁶

My objection to the use of blanket terms such as ‘the Hindus’ and ‘the Muslims’, in historical readings, is that it erases precision with reference to social groups and it therefore methodologically invalid and historically inaccurate. [...] Some continuities in historical processes are arbitrarily broken by this usage and at the same time it is difficult to observe

⁴ Thapar, op. cit., S. 366.

⁵ Die Formulierung ist absichtlich vorsichtig, da die Frage zwar seit Langem ausführlich diskutiert wird, jedoch nicht gelöst wurde. Einen Überblick über die Argumente und Positionen gibt: J. E. Llewellyn (hrsg.): *Defining Hinduism. A Reader*. London: Equinox, 2005. (Critical Categories in the Study of Religion).

⁶ Romila Thapar: „The Tyranny of Labels“. In: Parasher-Sen (hrsg.): *Subordinate and Marginal Groups in Early India*, S. 354.

historical change.

Muslimen, die in ihrem äußeren Ritualleben weiterhin als „hinduistisch“ erscheinen oder auch sind, wären ein gutes Beispiel dafür, dass die Erfüllung der hinduistischen sozialen Pflichten unabhängig vom Bekenntnis immer noch genügt, um äußerlich Hindu zu bleiben. Erst staatliche Maßnahmen wie die Datenerhebung in den berühmten indischen Volkszählungen zwingen dazu Farbe zu bekennen und erst unter dem Postulat einer Unvereinbarkeit von Islam und Hinduismus wären solche Gruppen mit gemischter Identität gezwungen sich festzulegen.

Die Betonung der Orthopraxie erklärt auch, aber dies nur am Rande, wie immer wieder andere Religionen vom Hinduismus assimiliert werden konnten. Sogar die frühen europäischen Auswanderer nahmen in Indien die dortige Lebensweise an, heirateten in lokale Clans ein, unterhielten sogar einen Harem. Man weiß beispielsweise von Jean-Baptiste Allard, einem ehemaligen Mitglied der napoleonischen Armee, dass er als Angestellter des Herrschers Ranjit Singh Gouverneur einer Provinz des Panjab war, dass er mit einer Tochter aus dem Fürstenhaus von Chamba verheiratet war und mit ihr mehrere Kinder hatte. Da ihn Ranjit Singh aber nicht mehr aus seinen Diensten entließ, musste er nach einem zweijährigen Urlaub in Frankreich mit Frau und Kindern wieder nach Lahore zurückkehren, wo er auch begraben ist. In einer Kultur, wo die Akzeptanz der äußeren Religion entscheidend ist, stand die Religion einer Akkulturation von „Fremden“ nicht im Wege. Die spezifisch indische Auffassung von der untergeordneten Bedeutung des religiösen Bekenntnisses, aber der überragenden Bedeutung der religiös-sozialen Praxis ermöglichte solche Assimilationen, sogar die von fremden Religionen.

Als Veranschaulichung dafür, dass auch die ältere Literatur interessante Quellen für ein vertieftes Verständnis der Frage nach indischen religiösen Minderheiten bereithält, möchte ich einen älteren, aber sehr gut belegten Fall eines Religionskonflikts schildern, an dem man die Probleme mit der Identifikation von religiösen Minderheiten in Indien gut ersehen kann. Wenn in der Literatur des indischen Mittelalters Religionen aufgezählt werden, finden wir neben dem Buddhismus und Jainismus nie weniger als drei Kategorien, nämlich die vedische Religion, den Śivaismus und den Viṣṇuismus. Während die vedische Religion den Veda sowie eine weitere Kategorie von orthodoxen Werken (Smṛti) anerkennt, besitzen die Vaiṣṇavas und Śaivas einen je eigenen Kanon heiliger Schriften, die Tantras oder Āgamas. Śaiva, oder Śivaite, bedeutet zunächst in einem allgemeinen Sinne „Verehrer Śivas“, doch genauer bezeichnet es jemanden, der der Offenbarung Śivas, also dem bereits erwähnten Kanon heiliger Schriften folgt. Dieser Kanon stammt anders als der unerschaffene Veda von Śiva. Ähnlich verhält es sich mit den Viṣṇuiten.

Der wichtigste Grund dafür, dass wir die drei Religionen nicht einfach als klassi-

schen Hinduismus zusammenfassen können, liegt darin, dass für die Anhänger des Veda der Śivaismus und Viṣṇuismus häretische Religionen darstellen. Sie erscheinen aus deren Sicht auf derselben Ebene wie der Buddhismus oder Jainismus. Auf der anderen Seite ist die radikale Lösung, den Hinduismus als englische Erfindung – dies ist allerdings schon sachlich falsch – oder als wissenschaftliche Orchidee⁷ und damit für nicht existent zu erklären, nicht überzeugend. Die Śaivas etwa gingen mit ihrer Ablehnung des Veda nie so weit wie die Buddhisten: Sie betrachteten die vedische Religion als sinnvoll für den Bestand der Weltordnung und lehrten, dass der Veda ebenfalls von Śiva gelehrt wurde, jedoch nur für solche Menschen, die der eigentlichen śivaitischen Religion noch nicht folgen können. Damit ist also ein Minimalkonsens mit dem Veda hergestellt, man stellte sich nicht völlig außerhalb der vedischen Religion, auch wenn man in Wirklichkeit deren Unwirksamkeit postulierte. Denn das religiöse Ziel, die Erlösung, ist den Śaivas zufolge durch die vedische Religion nicht zu erreichen. Ähnlich verhält es sich mit der Kastenzugehörigkeit. Die konservativen Anhänger des Veda argumentierten, dass mit der śivaitischen Initiation die Kastenzugehörigkeit aufgehoben wird, und somit ein quasi physischer Austritt aus der vedischen Religion erfolgt. Für die Śaivas auf der anderen Seite war die Kaste eine Konvention, der man im täglichen Verhalten folgte, die man aber innerlich wie auch in den Ritualen der śivaitischen Religion überwand.

Um diesen Kompromiss zu verstehen, muss man wissen, dass es im vormoderen Indien kein von der religiösen Ordnung getrenntes Zivilrecht gab. Der Dharma war gewissermaßen unteilbar, und er war vedisch, da er im weitesten Sinne auf den vedischen Schriften beruhte. Diesen Status konnten die häretischen Religionen nicht verändern. Es scheint sich aber ganz offensichtlich die Auffassung durchgesetzt zu haben, Religionsformen, die diesen Dharma zumindest nicht störten, gewähren zu lassen. Man kann sich gut vorstellen, dass so mancher konservativer Rechtsberater des Königs darauf drang, streng nach der Regel eines wichtigen Rechtstextes vorzugehen, die besagt, dass der König alle Häretiker des Landes zu verweisen habe, doch es war wenig erstrebenswert, sich mit großen Bevölkerungsgruppen anzulegen, deren Heterodoxie nur den Gelehrten aufstieß, abgesehen davon, dass man als pragmatischer Politiker kein Interesse daran haben konnte, die wirtschaftlich nicht unbedeutenden Buddhisten zu verunsichern.

Es ist ein glücklicher Zufall, dass wir gerade für diese Phase der indischen Religionsgeschichte eine gute Quelle haben, und zwar das von einem Philosophen (ca. 900 n.Chr.) verfasste Lustspiel *Āgamaḍambara*,⁸ das sich frei nach Shakespeare als

⁷ H. Küng und H. Stietencorn: *Christentum und Weltreligionen II: Hinduismus*. Gütersloh 1987, S. 25f.

⁸ Siehe hierzu *Much Ado about Religion*. By Bhaṭṭa Jayanta. Edited and translated by Csaba Dezsö. New York University Press, JJC Foundation 2005 (Clay Sanskrit Library). Die folgenden Zitate beziehen sich auf die Einteilung dort.

„Viel Lärm um Religion“ übersetzen lässt. Darin macht sich in Śrīnagar in Kashmir ein junger Brahmane, der gerade sein Studium beendet hat, auf den Weg, mit seinem neu erworbenen Wissen Häretiker, also Anhänger von Religionen oder Kulturen, die „außerhalb des Veda“ (*vedabāhya*) stehen, zu besiegen. Zunächst beobachtet er das Mittagessen in einem buddhistischen Kloster und ist entrüstet darüber, dass sich die Mönche weder gewaschen noch die Kleidung gewechselt haben. Darüber hinaus wird nicht nur – unter geschickter Umgehung der ethischen Probleme – Fleisch gegessen, sondern es wird auch von den weiblichen Bediensteten ein alkoholisches Getränk, das euphemistisch „reifer Fruchtsaft“ genannt wird, gereicht. Nach dem Essen besiegt unser Brahmane einen buddhistischen Mönch im religiösen Streitgespräch, zuvor muss allerdings noch eine drohende Schlägerei zwischen den Schülern abgewendet werden.

Nachdem sich Ähnliches mit einem Jaina abspielt, sieht der Brahmane einige Pärchen, die der esoterischen und extremen Splittergruppe der „Blaugewandeten“ (*nīlāmbara*) angehören, die betrunken und nackt, nur paarweise von einem schwarzen Tuch bedeckt, durch die Straßen ziehen. Sie singen Lieder, in denen sie alle auffordern, den Pfad des Veda aufzugeben und sich ihrer Praxis anzuschließen. Der Brahmane ist erschüttert, vermeidet aber aus Furcht vor den

aufwendigen Reinigungen, die er zu vollziehen hätte, würde er mit ihnen sprechen, jeglichen Kontakt. Seinem Gesuch an den König, die häretische Sekte in Übereinstimmung mit den heiligen Schriften ins Exil zu schicken, wird entsprochen. Im dritten Akt werden wir dann Zeugen eines Gesprächs zweier Śaivas, die sich nachts auf einem Leichenverbrennungsplatz treffen und nun völlig im Unklaren sind, ob der Bann nur den „Blaugewandeten“ oder nicht vielmehr allen Śaivas gilt, da es doch auch andere śivaitische Sekten mit ähnlichen Praktiken gibt.

Doch offenbar ist es nicht im Interesse des Königs, den orthodoxen Anhängern des Veda so weit zu folgen. Außerdem gibt es bereits Gerüchte über einen Exodus auch der „guten“ Asketen. Um dies zu verhindern, besucht der König einen einflussreichen Weisen und versichert ihm, dass keine Gefahr drohe. Am Ende werden die Sympathien am Hofe für die nicht-vedischen Religionen immer deutlicher und der König und seine Berater verkünden die Gültigkeit aller Offenbarungen (*sarvāgamaprāmānya*). Lediglich extreme Gruppen, die die öffentliche Ordnung empfindlich stören, werden nicht toleriert. Trotz der turbulenten Handlung im Stück bleibt also fast alles beim Alten. Aus anderen Quellen wissen wir, dass trotz der polemischen Überzeichnung die Haupthandlung dieses recht unbekannt gebliebenen und erst kürzlich erstmals übersetzten Stückes historisch ist.

Im Stück finden wir höchst aufschlussreiche Aussagen zum Thema religiöse Minderheiten. Zunächst wird deutlich, dass bei näherer Betrachtung von einer Vielzahl von Religionen ausgegangen werden muss. Es gibt Anhänger der vedischen Religion,

verschiedene Gruppen von Śivaiten, Viṣṇuiten, Jainas und Buddhisten. Eine Einteilung, die dem späteren Hinduismus entsprechen würde, also eine Gruppenbildung innerhalb der nicht-buddhistischen und nicht-jainistischen Religionen, ist kaum denkbar und die Anpassungsvorgänge werden durchaus durchschaut, wie wir in dem Stück an einer Stelle lesen. Dort beklagt sich ein Konservativer, dass die Viṣṇuiten und Śivaiten sich dreist als Brahmanen ausgeben würden, ohne die Voraussetzungen zu erfüllen, da sie weder die nötige religiöse Bildung hätten noch die rituelle Praxis vollziehen könnten. Insbesondere die Beschreibung der Śivaiten spricht Bände: Sie seien außerhalb des *varṇāśramadharmas*, also derjenigen Ordnung in Stände und Lebensstadien, die man später gerne als Synonym für den Hinduismus gebraucht, und sie würden eine andere Lehre verkünden, auch wenn sie geschickt die vedische Lebensweise imitieren würden (4.10).

Doch das Ringen um eine Einteilung der Gruppen in akzeptabel und nicht-akzeptabel verwirrt plötzlich alle denkbaren Kriterien und zeigt, dass diese alles andere als gefestigt waren. Der schon erwähnte Veda-Schüler sagt an einer Stelle, dass er sich in die Enge getrieben fühlt, denn er könne als Berater des Königs und Beamter für religiöse Angelegenheiten nicht mit seiner tatsächlichen Überzeugung, sozusagen politisch unkorrekt an die Öffentlichkeit treten: „Wie könnte ich es mit meiner Zunge aussprechen, dass ihre Auffassung falsch ist?“ (4.24.). „Aber wie könnte ich andernfalls vor den Gelehrten, die ihren Geist in die drei Veden versenken, bestehen?“

Doch die strengste Auslegung hätte vermutlich einen großen Teil der Bevölkerung zu Häretikern gemacht, und so musste man bei der Doktrin ein Auge zudrücken, und beim äußeren Verhalten ansetzen. In dieser Hinsicht scheinen nach Meinung des Veda-Studenten vor allem die tantrischen Śaivas einschlägig vorbelastet, und er empfiehlt ihre Deportation, indem er auf religiöse Gebote, die sich mit den drei tantrischen „M“ verbinden, anspielt, nämlich Alkohol (*madhu*), Fleisch (*māmsa*) und Sex (*maithuna*):

Was ist ihnen verboten zu trinken? Sicher nur das, was nicht flüssig ist!
 Verboten zu essen? Was bitter ist oder nicht mit den Zähnen zu knacken!
 Sexualpartner? Alles, was Brüste hat, außer Ungeborene und Tote!
 Ein passender Ort für die Askese? Vermutlich die Trinkhalle! (3.44)

Vordergründig beziehen sich diese Aussagen auf die anstößige Sekte der „Blaugewandeten“. Vielleicht weiß der Veda-Student noch nicht genug von der realen Welt, um abschätzen zu können, wie viele tantrische Kulte es in Kaschmir gibt. In einem aufschlussreichen geheimen Gespräch zweier Śaivas geben diese zu, wie die „Blaugewandeten“ außerhalb des Veda zu stehen und ebenfalls den drei „M“ zu frönen. Ihre einzige Hoffnung sei nun die Königin, die eine Leiterin ihres Kultes schützend aufnehmen könne (3.20).

Die Lösung des Problems und der Ausklang des Stückes ist spezifisch indisch, insofern zwar die Gültigkeit aller Überlieferungen verkündet wird, jedoch unter der Bedingung einer klaren Trennung. Was unbedingt vermieden werden muss, ist demnach eine Vermischung (4.184). Doch sollte man diese Problemlösungsstrategie nicht als Beschreibung der indischen Religionsgeschichte missverstehen: Die „vedische“ Religion wurde in der Folge tantrisiert, bzw. eine tantrisch geprägte Religionsform als vedisch bezeichnet und ihre Rituale als Merkmal des Hinduismus verstanden, wobei die Konstruktion des „Hinduismus“ naturgemäß mit dem Vergessen der Unterschiedlichkeit seiner Teile einherging.

Welche Folgerungen ergeben sich für unser Thema? Eigentlich eine zunächst eher Ungünstige: Wir können religiöse Minderheiten in Indien nicht ohne weiteres mit anderen Minderheiten vergleichen, sondern erst nach sorgfältiger Untersuchung der spezifischen kulturellen Voraussetzungen. Dennoch lassen sich einige Elemente des letzten Falles mit dem von Seiwert⁹ dargelegten Modell erklären. Denn die Existenz einer Minderheit ist hier nicht ausschlaggebend, sondern es ist die religiöse Non-Konformität einer nicht-domestizierten Religion, der „Blaugewandeten“, welche die Ruhe der etablierten Ordnung bedroht. Dass es sich eigentlich nur um die nicht-domestizierte Variante einer weiter verbreiteten Religion, dem Śivaismus, handelt, ist nicht ungewöhnlich; dass dieser Śivaismus aus Sicht der vedischen Religion eine Häresie darstellt, ist eine spezifisch indische Konstellation.

Natürlich können wir in Indien noch sehr viel weniger von einer säkularen Ordnung sprechen, die durch den Non-Konformismus hinterfragt wird. Interessant ist aber, dass die vedische Ordnung erst von dem Veda-Studenten als ein religiöses System mit virulentem Gültigkeitsanspruch, der Abweichler nicht duldet, wieder ins Bewusstsein geholt wird. Für die anderen scheint diese vedische Ordnung zwar eine unverzichtbare Grundlage darzustellen, sie wird jedoch von der Mehrheit als eine verstanden wird, die durch verschiedene historische Kompromisse mit anderen Glaubensgemeinschaften bereits abgeschliffen ist. Insofern hat das Stück eine interessante Komplexität, denn nicht die Minderheitenreligion (Śivaismus), sondern die der „gefühlten“ Mehrheit (Vedismus) wird durch Kompromisse mit unverzichtbaren Minderheiten domestiziert. Wer ebenfalls domestiziert wird, ist der Veda-Student, der lernen muss, durch seinen jugendlichen Fundamentalismus in der Welt außerhalb seiner Vedaschule kein Unheil zu stiften. So manches im alten Indien ist trotz der kulturellen Differenz dann doch unmittelbar verständlich.

⁹ Siehe den Beitrag von Hubert Seiwert in diesem Band.