

Eine Frage des Glaubens. "Illegale" Tempel und der Kampf um die Gestaltung des öffentlichen Raums im urbanen Indien

Author/Contributor:

Rao, Ursula

Publication details:

Sociologus

v. 50

Chapter No. 2

pp. 145-174

0038-0377 (ISSN)

Publication Date:

2000

License:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/au/>

Link to license to see what you are allowed to do with this resource.

Downloaded from <http://hdl.handle.net/1959.4/44488> in <https://unsworks.unsw.edu.au> on 2023-10-02

Eine Frage des Glaubens

„Illegale“ Tempel und der Kampf um die Gestaltung des öffentlichen Raumes im urbanen Indien

DRAFT: Der vollständige Artikel ist erschienen in
Sociologus (Jahrgang 2000), Band 50, Heft 2, Seiten 145-174

Dr. Ursula Rao
Universität Heidelberg

Abstract

In search of a performative approach to the question of religion in contemporary India, the article analyses the conflicts that evolve around the foundation and construction of "illegal" temples in an urban environment. The aim is to enrich the discussion on the politicisation of Hinduism by a perspective that does not so much centre on Hindu nationalist parties and organisations but describes the complex social dynamic that causes various actors to publicly fight for their religious demands. The analysis of the contingent praxis of temple construction leads to a critical review of the dichotomies of "tradition" and "modernity" as well as "elite" and "subalternity".

Zusammenfassung

Anhand einer ausführlichen Darstellung und Diskussion der Hintergründe von "illegalen" Tempelgründungen und den Konflikten, die sie begleiten, nimmt dieser Artikel demotische Prozesse des religiösen Diskurses im modernen Indien in den Blick. Ziel ist es, den Diskussionen über die Politisierung des Hinduismus eine Sichtweise hinzuzufügen, die nicht so sehr hindunationale Parteien und Organisationen betrachtet, sondern nach der komplexen sozialen Dynamik fragt, die verschiedene Gruppen veranlaßt, im Namen ihrer Religion öffentlich aktiv zu werden. Neben der Darstellung verschiedener ideologischer Positionen, liegt der Schwerpunkt vor allem auf der Analyse einer kontingenten Praxis, in der sich Akteure immer wieder neu positionieren (müssen). Beschrieben als performativer Akt, eignet sich die empirische Analyse eines Tempelbaus dazu, gängige Dichotomien von "Tradition" und "Moderne", "Elite" und "Subalternität" zu dekonstruieren

Einleitung

Politiker und Journalisten warnen vor dem wachsenden "Hindu-Fundamentalismus". Religiöse Autoritäten sehen einen Verfall "traditioneller Werte" als Konsequenz aus einer wachsenden Distanz der Menschen gegenüber etablierten religiösen Institutionen. Nationale Eliten werben für die Überwindung "abergläubischer Praktiken" in einem modernen Indien. Religion - so zeigt sich hier - gibt zu vielfältigen Konflikten und Auseinandersetzungen Anlaß. Während die Verortung herausragender Persönlichkeiten - vor allem der Politik - in diesem religiösen Diskurs bereits in vielen Studien ausführlich untersucht und diskutiert wurde, liegt nur wenig Material vor, das Religion als komplexes Handlungsfeld unterschiedlicher Akteure betrachtet. Eine solche Untersuchung scheint jedoch dringend geboten, will man vereinfachende Urteile vermeiden, die religiöse Überzeugungen und Aktivitäten auf "falsches Bewußtsein", "Aberglauben" oder "Abweichungen von der wahren Tradition" reduzieren.

Im folgenden Artikel wird die Dynamik der Entstehung und Verteidigung von "illegalen" Tempeln im städtischen Indien daher mit dem Ziel untersucht, die Handlungsweise und Handlungslogik verschiedener Akteure zu verfolgen. Die Beschreibung des Tempelbaus als performativem Akt, der seine Dynamik in der Handlung selbst und in einer immer wieder neuen reflexiven Aneignung erhält, werden gängige Dichotomien von "Tradition" und "Moderne", "Elite" und "Subalterne" dekonstruiert.

Stadtverwaltung und Tempelbauer im Kampf um "illegale" Tempel

Auch einem ungeschulten Auge würde sie kaum entgehen, die schier unermesslich große Anzahl von Tempeln (*mandir*), die die Straßen indischer Städte säumen und deren Bandbreite von kleinen Schreinen am Wegrand bis zu jenen imposanten Bauten aus Stein und Marmor reicht, die eine ganze Stadt zu überragen scheinen. Als Heimstätte der Götter auf Erden bilden sie besonders geeignete Räume für die Kommunikation des Menschen mit dem Göttlichen und ziehen daher täglich große Mengen von Gläubigen an, die besonders in den Morgen- und Abendstunden eintreffen, um ihre Götter durch individuelle Akte des Waschens, Schmückens und Opfern zu verehren und ihren Segen in Form von heiliger Speise (*prasad*) oder durch die Teilhabe am göttlichen Blick (*darshan*) zu empfangen. Manches Mal konsultieren sie auch den Priester, der nicht nur die Verrichtung der täglich vorgeschriebenen Rituale versieht, sondern den Gläubigen auch als Mittler zwischen den "Welten" zur Verfügung steht.

Noch bevor ich jedoch versuchte, die komplexe und vielgestaltige soziale und rituelle Organisation der Tempel zu entschlüsseln (Rao, in Vorbereitung), stellte sich mir die Frage nach ihrer Herkunft. Wer war für ihren Bau verantwortlich? Wer trug die Kosten? Wer erteilte die Genehmigungen? So begann ich meine Forschung über Hindutempel in Bhopal¹ im Jahre 1995² dann auch mit einem Gang zum Bauamt. Ich hoffte, dort die Zahl der neu entstandenen Tempel zu erfahren und Informationen über ihre Erbauer zu erhalten. Anstatt Hilfe erhielt ich jedoch nur ein spöttisches Lächeln und wurde anschließend ignoriert. Es dauerte nicht lange, bis ich den Grund für dieses Verhalten begriff. Fast alle Tempel in Bhopal (und wohl nicht nur dort) sind "illegal", d.h. ohne Baugenehmigung entstanden.

Dabei ist die Gründung der meisten Tempel gut geplant. Sie ist dazu angelegt, einem *sanyasi* (Asket) zu seinem Altersruhesitz zu verhelfen, einer Nachbarschaftsgruppe, einem Team von Geschäftskollegen oder einer religiösen Organisation zur Verehrung und Selbstdarstellung zu dienen oder den Dank eines Gläubigen an seinen Gott oder seine Göttin zu verkörpern. Selten entsteht ein Tempel jedoch in einem Zug. Vielmehr läßt sich seine Erbauung als eine Verkettung von Verehrungshandlungen beschreiben. Der Prozeß beginnt mit der Färbung eines Steins (in Safranfarben als Zeichen göttlicher Präsenz) oder der Installation einer Götterfigur, die dann von Vorbeigehenden verehrt wird. Geld wird gesammelt und schließlich von interessierten Personen zur Errichtung eines kleinen Schreins verwendet, der dann wieder mehr Gläubige anzieht. Als nächstes wird eine Halle gebaut; aus dem Schrein wird so ein Tempel. Im Laufe der Zeit folgen weitere Schreine im Inneren und Äußeren der Halle, ein angegliederter Raum für den Priester, neue Überbauten, eine größere Kuppel etc.

Obwohl diese Art des Tempelbaus vor allem von den Vertretern der Stadtverwaltung und der Bildungselite als illegale Landbesetzung verurteilt wird, ist es schwer, gegen sie vorzugehen. Einen Tempel (wie klein oder groß er auch sein mag) zu zerstören, würde bedeuten, sich den Zorn von Tausenden von Hindus einzuhandeln. Die Folgen könnten gewalttätige Ausschreitungen sein, und das möchte niemand riskieren. Den Bau eines nicht genehmigten Tempels zu ignorieren, kann jedoch auch problematisch sein, da es möglicherweise Proteste von anderen Gruppen gibt, die nicht geneigt sind, einen Tempel an der gegebenen Stelle zu akzeptieren. Meist kommen Einwände von andersgläubigen Nachbarn, von Bauherren, Geschäftsleuten oder Landbesitzern. Außer Gegenprotesten befürchten viele Beamte auch, daß mit jedem neuen Tempel, den sie akzeptieren, der Bau von weiteren illegalen Gotteshäusern

¹ Bhopal ist die Bundeshauptstadt des indischen Bundesstaates Madhya Pradesh.

² Die vorliegende Analyse stützt sich auf das Material aus sechzehn Monaten Feldforschung in Bhopal, das in drei Phasen von 1995 bis 1998 gesammelt wurde.

Gotteshäusern ermutigt wird. Im Geheimen hoffen sie daher, einen Tempel gleich nach seiner Errichtung zu entdecken. Hat ihn nämlich noch keiner gesehen, läßt er sich ohne großes öffentliches Aufsehen wieder zerstören. Sich der möglichen Opposition wohl bewußt, planen Initiatoren einen Tempel zumeist entsprechend strategisch. Gängiger Weise werden die Fakten in der Dunkelheit der Nacht oder im Inneren eines Zeltes geschaffen. Bricht der nächste Morgen an oder wird das Zelt entfernt, ist die Überraschung groß, der Bau aber kaum mehr rückgängig zu machen, da sich leicht große Gruppen von Hindus mobilisieren lassen, die für das neue Heiligtum eintreten. Um die Komplexität des Machtfeldes aufzuzeigen, das sich um die Errichtung eines Tempels bilden kann, mag im folgenden die Geschichte des Kali-Tempels als Beispiel dienen.

Die Geschichte des Kali-Tempels

Die Anfänge des Kali-Tempels, der heute zu den bedeutendsten und größten Göttinentempeln in Bhopal gehört, gehen auf das Jahr 1968 zurück, als eine kleine Gruppe von *khatiks*³ beschloß, ihrer Kastengöttin einen neuen zentralen Verehrungsort zu errichten. Die Stelle sollte ein Stück öffentliches Land am Ufer des "kleinen Sees" sein, der den *khatiks* schon über Jahrzehnte zur Ausrichtung ihrer religiösen Feste gedient hatte. Obwohl *khatiks* aufgrund der regelmäßigen Nutzung des Landes eine Art Traditionsrecht auf dieses Stück Erde anmeldeten, waren sie sich dennoch des möglichen Protestes von Seiten der Stadtverwaltung und der muslimischen Nachbarn bewußt und hielten den Plan bis zuletzt geheim. Die Vorbereitungen für den Tempelbau gingen im Inneren eines Zeltes vonstatten, das unter dem Vorwand religiöser Lesungen errichtet worden war. Erst in der Nacht vor *Ganesh chaturty*⁴ schaffte eine Gruppe junger *khatiks* die anderer Orts gefertigten Einzelteile heran, errichtete den Schrein und entfernte das Zelt.

Die Überraschung am nächsten Tag war groß, Protest jedoch aussichtslos, da die *khatiks* sicher sein konnten, die vielen feiernden Hindus, die am letzten Tag des Ganesh-Festivals in Prozessionen ihre Ganesh-Figuren zur Versenkung im „großen See“ trugen, auf ihrer Seite zu haben. Der Weg fast jeder dieser Prozessionen führte an dem neuen Kali-Schrein vorbei, was ihm unmittelbare öffentliche Aufmerksamkeit sicherte. Dennoch regte sich wenige Tage später der Widerstand von muslimischen Nachbarn, die Eingaben bei der lokalen

³ *Khatik* ist der Name einer Kaste ehemaliger Unberührbarer, deren Mitglieder traditionell die Berufe des Obst-Gemüse- und Fleischhändlers ausführten.

Polizeistation gegen den Tempel machten, der nicht nur mitten in "ihrem" Wohngebiet, sondern zudem schräg gegenüber einer alten Moschee errichtet worden war. Der Vorsteher der Polizeistation - selber Hindu - schlug sich jedoch auf die Seite der Erbauer und ließ die Eingaben unbearbeitet. Es heißt sogar, daß er selber den *khatiks* zuvor Tipps gegeben hätte, wie sie beim Bau eines illegalen Tempels am besten vorgehen sollten.

Mit dem Tempel änderte der Ort seinen Charakter. Diente er vorher als abendlicher Treffpunkt junger Männer, die dort tranken, dichteten und Klatsch austauschten - es heißt sogar, daß die Stadt das Land bereits an einen bedeutenden muslimischen Dichter der Stadt für die Errichtung eines Ausfluglokals verpachtet hatte - war hier Alkohol jetzt verboten. Von nun an waren *khatiks* mit ihren sozialen und religiösen Aktivitäten privilegiert.

Obwohl der Bau des Tempels von Anfang an zu Kontroversen Anlaß gab, wurde der Kampf um das öffentliche Land erst Jahre später virulent, als der Verwaltungsrat des Tempels beschloß, den Schrein auszubauen. Wieder wurde ohne offizielle Genehmigung gehandelt, als im Juli 1985 eine Tempelhalle errichtet wurde, die den Gläubigen Schutz vor Sonne und Regen gewähren sollte und die Transformation des kleinen Schreins in einen bedeutenden Tempel begründete. Die Stadtverwaltung reagierte auf den Bau mit einem Schreiben, das dem Präsidenten des Tempelkomitees die Zerstörung der Halle androhte. Anstatt jedoch nachzugeben, ließ er die Nachricht von den lokalen Zeitungen verbreiten und rief alle Hindus zum vereinten Widerstand auf. Gleichzeitig sprach er beim lokalen Parlamentsabgeordneten - einem Vertreter der hindunationalen BJP - vor und sicherte sich durch ihn einen Termin beim Ministerpräsidenten. Als zum abgemachten Datum jedoch ein ganzer Protestzug von 200 Leuten vor der Residenz des Politikers eintraf, verweigerte der Landesfürst ihnen den Eintritt und bestand darauf, daß beim nächsten Mal nur die Verhandlungsführer selber kämen. Der zweite Termin verlief dann zur Zufriedenheit der *khatiks*. Sie erhielten die Zusage, daß der Ministerpräsident höchstpersönlich die Baubehörde anweisen würde, die angedrohte Zerstörung auszusetzen. Der Tempel blieb erhalten, und das Grundstück wurde zwei Jahre später dem Tempelkomitee auch offiziell zugewiesen.

Damit war der Ärger jedoch noch nicht zu Ende. Im Jahr 1988 wurden auch die Proteste der muslimischen Nachbarn lauter, die, nachdem die Stadtverwaltung der Vergrößerung des Tempels nichts mehr entgegensetzte, fürchten mußten, daß der Tempel eines Tages die schräg gegenüber liegende Moschee überragen und den Weg zum Flußufer komplett blockieren

⁴ Dieses Fest findet am vierten Tag des Mondmonats *bhadrapad* (August - September) statt. Vor diesem Tag werden an verschiedensten Orten der Stadt von lokalen Komitees provisorische Ganesh-Schreine errichtet. Die Götterfiguren werden dann an *Ganesh chaturty* in feierlichen Prozessionen zum See getragen und dort versenkt.

würde. Um ihrem Protest Nachdruck zu verleihen, betonierten sie in einer Nacht- und Nebel Aktion eine grüne Flagge - das Symbol für ein Muslimheiligtum - auf das Tempelgelände. Zwar erzürnte dieser Akt symbolischer Landübernahme die *khatiks*. Sie trauten sich aber nicht, die Flagge ohne weiteres zu entfernen, denn das hätte leicht zu einer gewalttätigen Eskalation des Konflikts führen können. Stattdessen warben Hindus und Muslims gleichermaßen bei der Stadtverwaltung und den stadtbekanntesten Führern ihrer jeweiligen religiösen Gemeinschaft für ihr Anliegen.

Wenige Monate später berief der Stadtvorsteher (*Collector*) eine Verhandlung ein, bei der Vertreter der Baubehörde zusammen mit einigen zuständigen Polizeibeamten, hochrangige Hindu- sowie Muslimführer und Vertreter der lokalen Konfliktparteien anwesend waren. Nach langen zähen Verhandlungen wurde beschlossen, daß die Muslims die Flagge wieder entfernen und keine weiteren Bauaktivitäten auf dem Gelände unternehmen würden. Im Gegenzug mußte das Tempelkomitee einer Begrenzung ihres Baugrundes zustimmen und versprechen, daß die Stufen zum See nicht direkter Teil des Tempels würden und damit der Öffentlichkeit zugänglich blieben. Dieser Friedensschluß gilt bis heute. Glaubt man den Drohungen und verbalen Attacken auf beiden Seiten, kann er jedoch jeder Zeit wieder in Frage gestellt werden.

Konflikte um den Tempel richteten sich jedoch auch nach innen und führten zu immer neuen Auseinandersetzungen zwischen ambitionierten Vertretern der *khatik*-Kaste. Längst ist allen klar, daß der Kali-Tempel in einer Zeit der rapiden Desintegration traditioneller Kastenstrukturen im urbanen Lebensumfeld zur mächtigsten Institution der *khatiks* aufgestiegen ist. Als finanzkräftiger Verein, Treffpunkt für Mitglieder der Kaste aus dem ganzen Bundesstaat und Symbol für *khatik* Solidarität stattet der Tempel seine Amtsinhaber mit sozialem, kulturellem und ökonomischem Kapital aus. Dementsprechend umkämpft sind die Posten im Vorstand. Aber auch um das Recht, im Tempel zu dienen, einen Laden vor dem Tempel zu betreiben und bei Festen an zentraler Stelle zu opfern wird gestritten. Während *khatiks* zu diesen Aufgaben generell einen erleichterten Zugang haben, konkurrieren auch andere Tempelbesucher um solche Positionen. Besonders interessant ist der Fall einer Muslimfamilie, die ihr Haus unmittelbar vor dem Tempel hat. Keiner konnte ihnen die Eröffnung eines Devotionalienladens auf ihrem eigenen Grundstück verbieten, obwohl das

Tempelkomitee beschlossen hatte, das Recht zum Verkauf von *puja*-Zubehör⁵ *khatiks* vorzubehalten.

So zeigt sich der Konflikt um Tempel vielfach verwoben. Er bringt nicht nur verschiedene gesellschaftliche Gruppen und ihre Ideologien miteinander in Konflikt, sondern zeigt auch die unterschiedlichen Interessen innerhalb einer Gruppe wie die der *khatiks*.

Positionen und Ambivalenzen im Tempeldiskurs

Idealtypisch lassen sich zunächst vier in den Tempelkonflikt verwickelte Parteien unterscheiden:

(1) Am Beginn steht zumeist eine Gruppe oder Person, die in einer heimlichen Aktion einen Tempelbau startet. Während die Aktiven ihr Vorgehen zumeist strategisch planen und sich durchaus des Prestiges und der Macht bewußt sind, die ihnen ein geglückter Tempelbau zu bringen vermag, sehen sie sich selten als gänzlich unabhängige Agenten, sondern vielmehr als Instrumente in den Händen einer göttlichen Macht, die manifest werden will. So fangen viele Tempelgeschichten mit dem Satz an: "An dieser Stelle ist die Gottesstatue (gemeint ist zumeist ein Stein) von selbst aus dem Boden gekommen." Der Tempel wird damit als eine Manifestation des Gottes selbst (*svayambhu*) gefeiert. Anderen Versionen zufolge ist er ein besonders bemerkenswerter Akt persönlicher Verehrung. Er ist zugleich Gottesdienst und Arbeit an und für die Gemeinschaft, da er den Raum für eine direkte Kommunikation mit der göttlichen Sphäre schafft. Aber auch solche Geschichten, die das menschliche Handeln betonen, weisen oft auf eine tieferliegende göttliche Intention hin. Z.B. gilt oft eine im Traum, im Zustand der Besessenheit oder durch ein „Medium“ vermittelte Anweisung eines göttlichen Agenten als Auslöser für die Aktivitäten.

(2) Nicht selten geraten Tempelbauer in Konflikt mit Nachbarn, die sich weigern einen Tempel in ihrem Wohnviertel zu akzeptieren. Dadurch kann sich der Konflikt um einen Tempel - genauso wie der um eine Moschee - z.B. zu einer Konfrontation zwischen Hindus und Muslims ausweiten, die sich in der gegenwärtigen politischen Landschaft Indiens zunehmend als separate ideologisch klar abgegrenzte Gemeinschaften formieren.⁶ Der konkrete Konflikt vor Ort wird dann Teil einer politischen Rhetorik, in der Hinduorganisationen nach einem „Indien der Hindus“ rufen und Muslimorganisationen auf den Plan treten, um den Schutz und die Stärkung von Minderheitenrechten einzufordern. Eine

⁵ Dazu gehören vor allem Opfergaben wie Blumenkränze, Kokosnüsse, Räucherstäbchen und Bekleidungsgegenstände für die Göttin

⁶ Freitag 1989; Ludden 1996 Pandey 1990; 1993

solche Transformation eines lokalen Konflikts beruht nicht alleine auf der wachsenden stereotypen Wahrnehmung der religiösen Landschaft Indiens, sondern wird oft zusätzlich durch den Eintritt politischer Akteure ins Geschehen unterstützt und beschleunigt.

(3) Häufig sind es die Tempelbauer selber bzw. ihre Gegner, die Politiker (*netas*)⁷ in ihrem Kampf für oder gegen ein Gotteshaus zu Hilfe rufen. Vor allem wenn die engagierten Gläubigen nur über wenig Macht und Prestige verfügen, sichert ihnen prominente Unterstützung die Durchsetzung ihres Anliegens. Dies birgt jedoch die Gefahr, daß die Bewegung vom Politiker an sich gerissen und in seinem Sinne umgedeutet wird.

(4) Im Angesicht der Gefahr, die religiöse Konflikte für die öffentliche Ordnung bedeuten können, und mit der Aufgabe betraut, Gesetze zur geplanten Stadtentwicklung durchzusetzen, stellen sich Vertreter der Stadtverwaltung offiziell gegen jede Art illegaler Landbesetzung. Oft setzen sie dabei der Version der Gläubigen, Gott selber habe sich manifestiert, eine Sicht entgegen, in der der Tempel als ein Wirtschaftsunternehmen oder ein politisches Projekt erscheint, durch das rational kalkulierende Personen versuchen, ihre ökonomischen und politischen Interessen zu forcieren, indem sie sich die „irrationalen Gefühle“ und den „Aberglauben“ der Mehrheit der "ungebildeten Bevölkerung" zunutze machen.

Obwohl diese grobe Klassifizierung der Konfliktparteien in einem Tempelstreit auch von den Akteuren selber immer wieder verwendet wird, um ihre Position zu beschreiben und zu markieren, bleibt sie doch stereotyp und kann der sozialen Dynamik nicht gerecht werden. Sie verschwimmt, sobald sich der Blick auf einen konkreten Fall richtet. Betrachtet man z.B. das Verhalten von Beamten, wird schnell klar, daß sie in ihrer Amtsausführung keinesfalls immer dem Image einer "säkularen Elite" gerecht werden. Oben bereits wurde der Vorsteher einer lokalen Polizeistation erwähnt, der die Durchsetzung des Kali-Tempels aktiv unterstützte. Staatsbeamte mögen in ihren Handlungen nicht nur von Sympathien für die eine oder andere religiöse Gemeinschaft motiviert sein oder sich aus Loyalität gegenüber bestimmten Personen oder Gruppen für ihr Projekt einsetzen. Sie sind auch selber häufig in Glaubensfragen

⁷ Mit Politikern (*netas* = Führer, Anführer) sind hier nicht nur Parlamentarier gemeint. Vielmehr wird eine ganze Bandbreite von "Fürsprechern" bezeichnet, angefangen vom Vorsitzenden eines lokalen Vereins, einer Kaste, eines Jugendverbandes oder eines Nachbarschaftsverbandes über Parteimitglieder bis hin zu Inhabern hoher staatlicher Positionen. Diese breite Gruppe von *netas* ist durch komplexe Beziehungsnetze miteinander verbunden, wobei das Verhältnis zweier *netas* zumeist asymmetrisch ist und sich durch Schirmherrschaft auf der einen und Unterordnung auf der anderen Seite auszeichnet. "Kleine *netas*" bedürfen der Unterstützung durch die "großen", um in der Lage zu sein, Dinge im Sinne ihrer Klienten beeinflussen zu können. Andererseits brauchen die großen Politiker eine breite Anhängerschaft, die ihre öffentlichen Auftritte plant, durchführt und verziert, die für sie Wählerschaften mobilisiert und solche Arbeiten erledigt, die eines Politikers von Statur nicht würdig sind oder ihn in Schwierigkeiten bringen könnten.

verwickelt. Dies bekam der Stadtverwalter von Bhopal zu spüren, als er eine Gruppe von Polizisten anwies, einen illegalen Tempel zu zerstören. Die Polizisten flehten ihn an, ihnen diesen Befehl nicht zu erteilen, da sie die Rache der Göttin fürchten. Selber Teil eines Diskurses, in dem göttliches Eingreifen in diese Welt für grundsätzlich möglich gehalten wird, müssen auch Inhaber staatlicher Positionen immer wieder entscheiden, ob sie die Berichte über Wunder und göttliche Strafen im konkreten Fall ernst nehmen sollten oder nicht.

Ähnliche Vorsicht ist geboten, wenn über Gläubige gesprochen wird. Nicht alle, die sich als gläubige Hindus verstehen, sind mit der Konstruktion illegaler Tempel einverstanden. Manche sind der Ansicht, es gäbe bereits genug Tempel oder teilen die Meinung, daß Tempel nicht an jeder beliebigen Stelle - z.B. mitten auf einer Straße - geduldet werden dürften, sondern in Einklang mit den Gesetzen und der Stadtplanung errichtet werden sollten. Zu hören sind auch Proteste von Anwohnern, für die ein Tempel zu einer Quelle ständiger Lärmbelästigung werden kann.

Selbst die Reaktion andersgläubiger Nachbarn kann sehr ambivalent sein. Besonders eindrücklich zeigt sich dies an einer Aussage von muslimischen Frauen, die mir gegenüber versicherten, daß (hinduistische) Götter und Heilige sich in der Tat selbst manifestieren und unvermittelt aus dem Boden erscheinen können. In einem solchen Fall sei der Bau eines Tempels oder *mazars* nicht nur sinnvoll, sondern sogar geboten. Sie bekämpften jedoch solche Projekte, von denen sie glaubten, daß sie weniger auf göttliche Weisung hin entstanden sind als mehr aus Opportunismus oder Eigeninteresse.

Immer wieder wird so deutlich, daß sich die Position von Akteuren erst im konkreten Fall bestimmen läßt, wobei die sich entwickelnde soziale Dynamik nicht selten dazu führt, daß die Beteiligten ihre Meinung mehrfach ändern. Die Notwendigkeit, sich einigen zu müssen, zwingt verschiedene Konfliktparteien und ihre Vertreter dazu, die eigene Position immer wieder neu zu überdenken. Sie tun dies im Kontext eines Diskurses, der die unterschiedlichen Versionen der Tempelgeschichte immer wieder neu beleuchtet. Oft sind es Politiker, die in dieser Situation zu Katalysatoren für eine Einigung werden, indem sie durch eine Kombination aus Druck und Verhandlung einer Version der Ereignisse zur Durchsetzung verhelfen, die für alle Beteiligten akzeptabel ist. Sie sind für diese Aufgabe als Vermittler und "Übersetzer" nicht nur aufgrund ihrer Machtfülle und ihres Einflusses prädestiniert, sondern auch aufgrund ihrer relativ leichten Erreichbarkeit und ihres Zugangs zu und ihrer Abhängigkeit von verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen.

Manches mal treten Politiker auch selber als Tempelbauer auf, um so ihren Bekanntheitsgrad und ihre Machtstellung auszubauen. Öfters jedoch werden sie von lokalen Akteuren zu Hilfe gerufen, vor allem wenn sich diese in einer gesellschaftlich schwachen Position befinden. Dann ist es von großem Vorteil, wenn man einen direkten Zugriff auf einen bedeutenden Politiker hat. Reicht der Einfluß nicht bis in die höchste politische Ebene, wird man versuchen, eine lokal engagierte Person zu gewinnen, die ihren Einfluß auf Parlamentarier gelten zu machen verspricht.

Gerade aber wegen der vielen Einflüsse, denen Politiker ausgesetzt sind, ist auf ihren Einsatz nicht immer Verlaß. Im komplizierten Geschäft der Abwägung von Interessen spielen die Eigeninteressen des *netas* natürlich eine nicht unwesentliche Rolle. Wer kann beim beruflichen Fortkommen behilflich sein? Wer kann Dinge für mich beeinflussen? Wer garantiert mir finanzielle Vorteile? Auf wen bin ich bei der nächsten Wahl angewiesen? All dies sind Fragen, deren Beantwortung Einfluß auf die strategische Ausrichtung eines Politikers haben, ebenso wie auf seine Flexibilität bei der Suche nach Lösungen. Was aber passiert, wenn Verhandlungen scheitern oder gar nicht erst zustande kommen, weil der Politiker zwar versprochen hat, sich zu kümmern, aber der Sache offensichtlich doch kein so großes Gewicht beimißt?

Neben dem Versuch zu verhandeln oder Verhandlungen zu bewirken, bleibt einer Gruppe, die Angst hat, nicht berücksichtigt zu werden, als zweite Strategie die der vollendeten Tatsachen. Anstatt Regeln zu beachten und Meinungen abzuwägen, werden Fakten geschaffen. Der Bau eines "illegalen" Tempels ist in sich selbst ein solcher Akt. Ausgehend von der Annahme, daß die Stimme der "kleinen Leute" in der Verwaltung nichts zählt, beginnen Gläubige mit dem Bau eines Tempels in aller Heimlichkeit, eine Methode, die nicht nur üblich ist, sondern auch besonders erfolgreich, weil der Kampf für einen Tempel zumeist auf breite Unterstützung bauen kann. Die Tempelbauer brauchen vorher nicht vorsichtig mögliche Reaktionen abzuwägen, da sie sich meist einer breiten öffentlichen Unterstützung für ihr Vorhaben sicher sein können.

Die „Strategie der vollendeten Tatsachen“ eignet sich jedoch auch als Protestmaßnahme. Oben wurde das Beispiel der muslimischen Jugendlichen erwähnt, die, als sie erkannten, daß ihre Stimme nicht gehört wurde, in einer Nacht und Nebel Aktion eine grüne Flagge auf das Gelände des Kali-Tempels zementierten. Solche Handlungen, die Übereinkünfte, geschriebene oder auch ungeschriebene Gesetze einfach ignorieren oder bewußt brechen, stellen keinen blinden Aktionismus dar. Zumeist sind es wohl kalkulierte Handlungen, die zum Ziel haben,

zum Ziel haben, die Machtverhältnisse zu Gunsten der eigenen Gruppe zu verschieben. Sie sind also eher als die Inkaufnahme eines berechneten Risikos zu werten. Sie stellen den letzten Ausweg dar, wenn eine Gruppe befürchtet, daß über ihre Köpfe hinweg entschieden wird. Und obwohl diese Handlungen den Dialog zu unterbrechen scheinen, sind sie doch eher die Fortführung des Dialoges mit anderen Mitteln, die nicht selten die Rückkehr zu verbalen Verhandlungen bereits antizipieren.

Die Beschreibung der Positionierung einzelne Akteure im Konflikt über Tempel wäre jedoch unvollständig, betrachtete man nur die in der Praxis immer wieder erzwungenen kontextgebundenen *ad hoc* Entscheidungen. Die Wahrnehmung der Ereignisse, ihre Konstruktion zu kohärenten Narrativen ebenso wie die Entscheidungsfindung sind durch ideologische Positionen markiert, die den Akteuren als Orientierungsrichtlinie dienen.

Religion zwischen Praxis und Ideologie

Die Beurteilung von Tempelbauaktivitäten ist wesentlich mit der Frage nach dem, was Religion ausmacht, verbunden. Grundsätzlich sind hier im öffentlichen Diskurs Indiens drei Positionen zu unterscheiden.

(1) Vielen Tempelbesuchern gilt Religion als die Domäne der Kommunikation mit dem Göttlichen, wobei der Tempel der paradigmatische Ort zur Herstellung einer solchen Kommunikation ist. Er dient als Wohnort der Götter auf Erden. Hier können sie betrachtet und versorgt werden, sie öffnen sich dem Gespräch und dem Austausch von Substanzen, in Form des direkten Blickkontaktes (*darshan*) und der Transformation von Opfergaben zu göttlicher Speise (*prasad*).

(2) Religion wird aber auch als Ethik oder Moral verstanden. Sie weist den Weg zu einer idealen sozialen Ordnung und stellt insofern das Solidaritätsband innerhalb der Gesellschaft dar. Dies kann auf zwei verschiedene Arten geschehen. Für manche Menschen sorgen Ehrfurcht oder Angst vor dem Göttlichen für ein moralisches Verhalten. Andere finden eine „säkulare“ Erklärung und argumentieren im Sinne von Durkheim. Der Tempel und seine Götterfigur erscheinen dann als Symbol für die Gemeinschaft der Gläubigen. Er verleiht ihnen Identität und stärkt ihre Solidarität.

(3) In einer dritten Variante schließlich sprechen Leute von Religion als einer individuellen spirituellen Suche. Religion gilt als eine besondere Art der Philosophie, die die Menschen über die Natur der Dinge aufklärt und sie Techniken lehrt, um inneren Frieden zu finden. Der Tempel kann diesem Ziel dienlich sein, denn er ist ein Ort der religiösen Unterweisung und

eine Stätte, die die Sinne des Menschen auf das Spirituelle ausrichtet. Er kann jedoch auch ein Hindernis auf dem Weg zur inneren Ruhe sein, wenn er als kommerzialisierter Ort nicht wirklich spirituellen Fortschritt fördert, sondern eine Art Marktplatz geworden ist.

Diese drei Auffassungen vom Wesen des Religiösen müssen sich nicht notwendigerweise gegenseitig ausschließen. Ihre Integration hat jedoch dort Grenzen, wo es um die Frage göttlicher Präsenz in dieser Welt geht. Wo immer sich auch Leute im Diskurs verorten mögen, im Falle einer direkten Konfrontation müssen sie sich entscheiden, ob sie grundsätzlich an die Möglichkeit göttlichen Eingreifens glauben oder ob Religion für sie ausschließlich ein Symbolsystem ist, das auf die soziale Gemeinschaft und die individuelle Psyche wirkt.

Diese Frage bleibt im sozialen Diskurs jedoch unlösbar, da es für die Beurteilung göttlicher Aktivitäten in dieser Welt keine eindeutigen Maßstäbe gibt. Selbst wenn man die Existenz nicht-menschlicher Wesen nicht völlig ausschließen möchte, muß man nicht jedes Auftauchen einer Statue als göttliche Selbstmanifestation akzeptieren. Wie aber verhält man sich im Zweifelsfalle? Schlägt man sich auf die Seite der Kämpfer für einen Tempel, weil man nie wissen kann, was wirklich dahinter steckt und weil man das Risiko nicht eingehen möchte, die Gottheit womöglich zu verärgern, oder steht man unerschüttert in seiner Auffassung, daß es göttliche Wesen nicht gibt oder daß sie sich nicht in dieser Form zeigen?

Es sind diese Fragen nach der Anwesenheit des Göttlichen, die den Kampf um Tempel so widersprüchlich machen und zugleich für seine Dringlichkeit und Vehemenz sorgen. Konkret zeigt sich dies, wenn Geschichten über die Selbstmanifestation des Göttlichen auf stadtplanerische Interessen stoßen, denen zufolge die Notwendigkeit zum Bau von Tempeln statistisch zu ermitteln ist. Letztere Einstellung wird im Interview mit einem hochrangigen Beamten im Staat Madhya Pradesh deutlich, als dieser nach dem offiziellen Weg für den Bau eines Gotteshauses gefragt wird.

Man wendet sich an die Autoritäten der Stadt, den Leiter der Stadt- oder Bezirksverwaltung und bittet sie, ein bestimmtes Stück Land für den Bau eines religiösen Verehrungsortes zur Verfügung zu stellen. Wenn der Ort für den Bau eines Tempels, einer Kirche oder einer Moschee angemessen erscheint, kann die Stadtverwaltung entscheiden, den Gläubigen dieses Land zur Verfügung zu stellen. ... Im übrigen wird bei der Planung jedes neuen Wohnviertels immer auch ein Ort für eine Schule und einen religiösen Ort eingeplant. Das Land wird im Entwicklungsplan

ausgewiesen. Jede registrierte religiöse Gesellschaft kann sich dann um das Land bewerben (Interview mit Herrn Butch, 28.1.98).

Aus dieser Aussage spricht die Annahme, daß der Religion kein Eigenleben innerhalb des Staates zugestanden werden kann. Religiöse Aktivitäten haben sich vielmehr den gesetzlichen Regeln zu unterwerfen. Der Staat bestimmt nicht nur, welcher Ort sich für einen Tempel eignet, sondern definiert auch die Gruppen (sie müssen *registriert* sein), die als Erbauer und Verwalter einer Verehrungsstätte in Frage kommen.

Diese bürokratischen Regeln stehen im krassen Gegensatz zu der Auffassung vieler Gläubiger, daß die Menschen ein Recht auf einen Ort für die Verehrung ihrer Götter haben. Wenn diese nach ihrem persönlichen Empfinden nicht in ausreichendem Maße zur Verfügung stehen, sehen sie es als ihre Pflicht an, sich für ein Gotteshaus einzusetzen, wenn nötig auch im Widerspruch zu geltendem Recht. Für sie greift die Bezeichnung eines Tempels als "illegal" ins Leere. Die Frage nach der Legalität stellt sich nicht, da alle Tempel in ihren Augen legitim sind, denn sie repräsentieren den Willen des Göttlichen, unter den Menschen manifest zu werden. Ein Hinduführer drückte diese Auffassung folgendermaßen aus: "Die Sache mit legalen und illegalen Tempeln ist, daß sie vor dem Bau nie eine Erlaubnis geben würden. Wie kann man einen legalen Tempel bauen? Alle Tempel, die gebaut wurden, wurden alleine aus der Notwendigkeit heraus errichtet" (Interview mit Herrn Ajmera 6.1.97).

Hier wird die staatliche Bürokratie zum zentralen Feindbild. Sie gilt als die Institution, die die religiösen Bedürfnisse der Bevölkerung übergeht und ihre Beziehung zu den Göttern nicht ernst nimmt, ein Argument, das in der politischen Arena auch von Hindunationalisten immer wieder benutzt wird, um das Ideal eines säkularen Staates zu diskreditieren. Die Virulenz dieser Auffassung zeigt sich auch im Falle des Kali-Tempels, der nicht nur von vorneherein ohne eine Genehmigung gebaut wurde, sondern bei dessen Planung repressive Maßnahmen des Staates bereits antizipiert wurden, die man durch die geschickte Wahl des Zeitpunktes jedoch zu umgehen versuchte

In den achtziger Jahren hingegen, als der Tempel erweitert werden sollte, wurde anders vorgegangen. Dieses Mal wurden die Pläne bei der zuständigen Stelle mit Bitte um Genehmigung eingereicht. Als man jedoch nach einem Jahr immer noch keine Antwort auf den Antrag erhalten hatte, wurde mit dem Bau ohne weitere Nachfrage begonnen. Wieder hatte sich das stereotype Bild einer Bürokratie bestätigt, die sich den „religiösen Bedürfnissen“ der Bevölkerung gegenüber wenig interessiert zeigt. Anstatt darin jedoch ein

Hindernis zu sehen, wurde auf das Schweigen der staatlichen Stellen mit eben der gleichen Nichtbeachtung reagiert, gepaart mit der Planung von Aktionen, die die Unterstützung der Öffentlichkeit und einiger Herausragender Vertreter sicher stellen sollte.

Aber obwohl die meisten Tempelbefürworter kaum mit einer Unterstützung in der Baubehörde rechnen, unterscheiden sie sehr genau zwischen einzelnen Akteuren. Sie wissen, welche Beamten und Politiker ihren Vorstellungen geneigt sind, wer über wen potentiell Macht hat und mit welchen Aktionen sich die höchsten Entscheidungsstellen beeinflussen lassen. Sie nutzen ihre Kontakte und ihr Wissen über Machtkonstellationen und mögliche Schlupflöcher, über persönliche Vorlieben und Abneigungen, um ihren Vorstellungen von der Gestaltung des urbanen Raums zur Durchsetzung zu verhelfen. In der Folge entsteht jenes Feld sozialer Handlungen und Verhandlungen, das dem Ideal einer „rationalen Bürokratie“ im Sinne Max Webers, wie es vor allem von einer Bildungselite propagiert wird, trotzt.

Anstatt jedoch das Ideal, das gesellschaftliche Leben eindeutig anhand klarer einmal gesetzter Kriterien organisieren zu wollen, zu verwerfen, rufen die Befürworter einer wohlgeordneten Gesellschaft nach mehr Bildung in der Hoffnung, so die innergesellschaftlichen Widersprüche auflösen und die Machtkämpfe entschärfen zu können.

Die Verortung des Religiösen in der Moderne

Der Ruf nach mehr Bildung als Methode zur Überwindung von Machtkämpfen und ideologischen Differenzen identifiziert die religiösen Überzeugungen der Bevölkerungsmehrheit als Überbleibsel einer vergangenen Zeit, einer Tradition, die "Irrationalität" und "Aberglauben" fördert. Als Gegenbild wird ihr das Ideal einer Moderne entgegengestellt, in der menschliche Beziehungen nach Kriterien "der Rationalität" (im Singular!) organisiert sind. Da die Dichotomie Tradition/Moderne in den Diskussionen über Religion einen zentralen Platz einnimmt, soll sie nun kurz besehen und kontextualisiert werden.

Der Beginn der indischen Moderne wird mit dem Anfang der britischen Kolonialzeit gleichgesetzt. Trotz vielfältiger Kritik preisen viele Mitglieder der heutigen Elite die Kolonialzeit für ihre Errungenschaften. Sie habe Indien eine moderne Bürokratie, westliche Medizin und Bildung, mehr Mobilität, sowie neue Kommunikationsmittel gebracht. Die Modernisierung, so das Argument weiter, bleibt jedoch unvollständig, solange nicht alle Inder an diesen neuen Errungenschaften Teil haben. Die indigene Elite sieht es daher als ihre wichtigste Aufgabe an, Indien einer vollständigen Modernisierung zuzuführen. Als

Hauptmedium dafür gilt die Schulbildung nach westlichem Vorbild. Mit der Verbreitung wissenschaftlichen Denkens, so die Hoffnung, wird Religion an Bedeutung verlieren oder zumindest aus dem öffentlichen Leben verschwinden und zur privaten Angelegenheit jedes einzelnen werden.

Natürlich steht diese Auffassung nicht unwidersprochen. Besonders vehement wird sie von einer Gruppe indischer Intellektueller bekämpft, die in der Moderne nicht nur eine Segnung sondern gerade eine neue Form der Unterdrückung und Gewalt sehen. Allen voran argumentiert Ashis Nandy (1985, 1990, 1993), daß das rationale Denken der Moderne eine indigene Kultur der Toleranz zerstört habe, in der verschiedenste Lebensstile friedlich nebeneinander existierten. In der Folge wurde Religion in Glaube einerseits und Ideologie andererseits geteilt. Unter Glaube versteht Nandy "religion as a way of life, a tradition which is definitionally non-monolithic and operationally plural" (Nandy 1990: 70). Dient die Religion jedoch als Identifikationselement für eine Gruppe, um politische oder ökonomische Interessen zu vertreten, so bezeichnet er sie als Ideologie. Als solche findet sie Eingang in die moderne Politik. Rational kalkulierende Politiker setzen Religion ein, um die Massen zu mobilisieren und daraus politisches Kapital zu schlagen. Die Bevölkerungsmehrheit in Indien ist jedoch nach Nandys Auffassung bis heute weitgehend einer Religion als Lebenspraxis verpflichtet und trägt damit das Potential für eine Re-traditionalisierung der Gesellschaft als eine Form der Überwindung der westlichen Moderne in sich (siehe auch Das 1989, Miller 1987, Pathak 1993).

Beide Argumente - ob für oder gegen eine Moderne - teilen trotz ihrer Gegensätzlichkeit die Annahme, daß die Frage nach der Religion in der Gegenwart im Kontext einer Dichotomie von Tradition und Moderne zu verstehen ist. Während Moderne einmal - ganz im Sinne der Idee einer rationalen Bürokratie von Weber - als Allheilmittel für gesellschaftliche Konflikte gesehen wird, erscheint sie bei Nandy mit umgekehrten Vorzeichen als die Ursache allen Übels. In beiden Fällen wird Religion jedoch übereinstimmend im Reich der Tradition, d.h. in der Vergangenheit angesiedelt. Die einen wollen die noch vorhandenen Spuren dieser Vergangenheit endgültig auslöschen, während die gleichen Spuren für die anderen zum Hoffnungsträger für die Möglichkeit einer Neuerfindung der Tradition in einer „Post-Moderne“ werden.

Diese Dichotomisierung der Frage nach Religion beinhaltet eine Verkürzung, die der Realität der religiösen Praxis und ihrer Aneignung in indischen Städten nicht gerecht zu werden vermag. Zwar ist nicht abzustreiten, daß religiöse Praktiken und Glaubensvorstellungen aus

einem tradierten Wissensrepertoire gespeist sind. Anstatt jedoch eine einfache Kopie des alt Hergebrachten zu sein, finden sie ihre gegenwärtige Form in der ständigen und oft kontroversen Auseinandersetzung über die Möglichkeit, die Vergangenheit in die Gegenwart zu übersetzen. Religiöse Traditionen lassen sich daher besser als die Wiederaneignung des überkommenen Wissens unter neuen Bedingungen begreifen.

Dies zeigt sich zum Beispiel, wenn Gläubige ihre religiösen Praktiken im neuen Lichte "wissenschaftlicher" Erklärungen darstellen. Unter dem Einfluß westlicher Bildung entdecken sie eine "versteckte Rationalität" der Traditionen. So erklären Gläubige die Verehrung der Basilikumpflanze mit ihrer heute medizinisch nachzuweisenden Heilkraft. Dadurch daß ihre Vorväter der Pflanze einen hohen religiösen Status gaben, bewahrten, kultivierten und nutzten sie sie schon zu einer Zeit, als man zwar bereits von ihrer Kraft überzeugt waren, ihre Wirkung aber noch nicht wissenschaftlich kausal erklären konnte. Ähnlich auch Bagwares Erklärung seiner Kommunikation mit der Göttin als einem beweisbaren Faktum. Um mit der Göttin in Kontakt zu treten, so das Argument, bedarf es nicht des *Glaubens*, denn in ihrer Offenbarung *beweist* sie sich den Menschen. Um mit ihr in Kontakt zu treten, bedarf es lediglich der besonderen *Fähigkeit (skill)*, die Sprache der Göttin zu verstehen, die - ähnlich wie das wissenschaftliche Denken - von jedem erlernt werden kann.

Gläubige verteidigen ihre religiösen Vorstellungen jedoch nicht nur durch eine Rhetorik der Wissenschaftlichkeit. Auch der Bezug auf Kontexte außerhalb der Lokalität kann ihnen dazu dienen, ihrer Ansicht Autorität zu verleihen. So gewann das von Tausenden von Hindus beobachtete Wunder, daß Ganesh an einem Tag im Jahre 1996 die ihm geopfert Milch nicht nur symbolisch akzeptierte, sondern tatsächlich "trank", u.a. dadurch an Wahrheitswert, daß auch die Ganeshfiguren im fernen Amerika (dem Land, aus dem alles Prestigeträchtige kommt) Milch konsumiert haben sollen.

Religion zeigt sich hier nicht als erstarrte, unveränderte Form, sondern als ein Diskursfeld, das unter den spezifischen Bedingungen der Gegenwart neu verhandelt werden muß. So kann dann eine Sicht, die jeden Glauben an nicht-menschliche Wesen als vormodern ablehnt, im Falle der Tempelkontroverse genauso wenig vermitteln, wie Nandys Unterscheidung zwischen Ideologie und Glaube. Beide Erklärungen greifen zu kurz, denn sie ignorieren das Problem, daß es verschiedene Auffassungen von Religion gibt und sich "wahrer Glaube" und „interessengeleitete Ideologie“ eben gerade nicht so leicht unterscheiden lassen, weil sie sich vielfältig überschneiden.

So scheint es dann, daß, während Modernisierer und (Neo-)Traditionalisten sich noch an den Fragen der Moderne abarbeiten, Indien längst in einer Postmoderne angekommen ist, in der die Alltagspraxis jener ideologischen Konstruktion widerspricht, die religiöse Vorstellungen und Praktiken in eine geschichtliche Hierarchie des Fortschrittes oder der Dekadenz einzugliedern versucht (siehe dazu auch Bauman 1992). Die soziale Welt stellt sich vielmehr als ein Nebeneinander verschiedener Rationalitäten dar, deren jeweilige Verfechter alle auf das Existenzrecht ihrer Weltsicht in einem pluralistischen Staate pochen. Dabei beziehen sie sich zur Authentisierung ihrer Interpretation der Lebenswelt keinesfalls nur auf Traditionen, sondern stellen ihre Sicht mit Überzeugungskraft aus, indem sie moderne Argumentationen integrieren und sich auf Wirklichkeiten auch außerhalb ihrer eigenen Region beziehen.

So überrascht es denn auch nicht, wenn sich Tempelbesucher vehement gegen jene Klassifizierung wehren, die sie - im positiven oder negativen Sinne - zu traditionellen, vormodernen Menschen erklärt. Sie beschäftigen sich wenig mit Tradition, Moderne oder gar Postmoderne als theoretischen Konzepten. Vielmehr beurteilen sie ihre Lage auf dem Hintergrund eines sich schnell wandelnden Lebensumfeldes, wie es heute für das städtische Leben in Indien typisch ist. Veränderungen zeigen sich für sie in ihrer wachsenden Teilnahme an formaler Bildung, ihrer Partizipation am technisierten Leben, in den neuen Freiheiten der Kinder (vor allem der Mädchen), den zeitlichen Einschränkungen eines von Arbeitgebern vorstrukturierten Arbeitstages, der Schwächung von Verwandtschaftsbeziehungen etc. Alle diese Aspekte lassen sich je nach Kontext positiv oder auch negativ bewerten. Sie weisen die Gegenwart jedoch in jedem Fall als eine Welt aus, in der traditionelle Lebens- und Arbeitsweisen längst einem tiefgehenden Wandel unterworfen wurden.

Für Gläubige steht außer Frage, daß auch im städtischen Leben, Glaube und Religion ihren Platz haben. Sie sind jedoch vor die Aufgabe gestellt, ein traditionelles (religiöses) Repertoire für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Die Notwendigkeit, im Jetzt zu handeln, zwingt sie zu einer Übersetzungsleistung, die sich nicht an einem theoretischen Konzept orientiert, sondern vom Glauben inspiriert ist. Die Überzeugung, daß Götter den Menschen zugänglich sind, ebnet Gläubigen den Weg für eine direkte Kommunikation mit jenen Mächten, die im Zentrum ihrer Religiosität stehen und sie in ihrer (Neu-)Formulierung religiöser Pflichten unterstützen.

So zeigt sich dann, daß gegenwärtige Konflikte um die Verortung des Religiösen keinesfalls nur zwischen zwei Parteien - einer traditionellen und (aber-)gläubigen Bevölkerungsmehrheit und einer rationalen westlich gebildeten modernen Elite - ausgetragen werden, sondern

vielmehr ein komplexes Netz von Interessen und Überzeugungen offen legen, deren Integration Schwierigkeiten bereitet. Dies läßt sich auch am Beispiel des Kali-Tempels verdeutlichen

Tempelkontroversen als vielgestaltige Machtkämpfe

Im Anschluß an die Darstellung der Kontroverse über den Kali Tempel zeigten sich zunächst vier verschiedenen Interessengruppen. Die *khatiks* beanspruchten für sich und ihre Göttin das Recht auf ein Stück Land, das ihnen der Tradition nach „schon immer“ zur Verehrung von Kali zur Verfügung gestanden hatte. Ihnen entgegen stand die Ansicht der muslimischen Nachbarn, die ihren Anspruch auf Mitsprache damit begründeten, daß sich das Land nicht nur in einem mehrheitlich von ihnen bewohnten Viertel befindet, sondern auch unmittelbar gegenüber einer ihrer ältesten Moscheen. Die Baubehörde wiederum argumentierte mit dem Gesetz, das kein Traditionsrecht anerkennt, sondern öffentliches Land unter ihre Verwaltung stellt. Vermittelt wurden die verschiedenen Ansichten schließlich von einer Gruppe Politiker, deren Interesse darin bestand, Macht und Einfluß über bestimmte gesellschaftliche Gruppen und Institutionen zu demonstrieren, zu gewinnen oder zu festigen.

Jeder Versuch diesen Konflikt nach den Maßstäben der Dichotomien von "religiös" und "säkular", "traditionell" und "modern", ("aber-)gläubig" und "rational" zu interpretieren, ist schon im Ansatz zum Scheitern verurteilt. Wie zweifelhaft eine solche Einteilung wäre zeigt sich schon, betrachtet man alleine die Motivation von Bagware, dem Präsidenten des Kali-Tempels. Er gehört zu den wenigen *khatiks*, die eine höhere Ausbildung genossen haben und heute in angesehenen Berufen arbeiten. Seine Motivation zum Tempelbau und seine Vorstellungen über dessen soziale Relevanz speisen sich keinesfalls alleine aus Quellen "traditionellen" Wissens. Im Gegenteil zählt er (sich) im Kreise seiner Kastengenossen zur modernen Elite, die ihre Handlungen auf „rationale Argumente“ gründet und religiöse Überzeugungen mit Metaphern aus dem Diskurs der Wissenschaft anreichert. Für ihn ist der Tempelbau Teil der Verwirklichung des Rechtes der *khatiks* auf Organisation und Repräsentation in einer modernen Zivilgesellschaft. Die Göttin im Zentrum der Institution ist Symbol für die Gemeinschaft, ihr spiritueller Kern und die Quelle seiner persönlichen Inspiration, ohne die ein Zusammenhalt der sich zunehmend verzweigenden Gruppe nicht möglich wäre.

Unbeeindruckt von seinen Argumenten werfen Bagwares Gegner ihm vor, den Tempel nicht zur Stärkung der Gemeinschaft zu fördern, sondern zur Erhöhung seines eigenen Status. Je

nach ihrer gesellschaftlichen Stellung werfen sie ihre Autorität als traditionelle Amtsinhaber, ihren gegenwärtigen beruflichen und finanziellen Erfolg oder ihre besondere Nähe zur Göttin in die Waagschale, um ihren Anspruch auf eine herausragende Position im Tempelkomitee zu begründen.

Unabhängig von politischen Motivationen, Interessen und Loyalitäten baut die Realisierung des Tempels als architektonisches Werk und soziale Institution vor allem aber auf die Unterstützung einer großen Gruppe von Hindus, die den Tempel je nach Sichtweise als Selbstmanifestation der Göttin, als wichtige rituelle Institution in einer "kälter" werdenden Moderne, als Arbeitsstelle oder als Zeichen eines Erstarken des Hindutums befürworteten. Nicht selten vermischten sich die Argumente, so daß der Tempel gleichzeitig aus Ehrfurcht vor „etwas Höherem“, als politisches Symbol und gesellschaftliche Institution unterstützt wurde.

Auch für die Baubehörde liegen Entscheidungen für oder gegen einen Tempel komplexe Begründungszusammenhänge zugrunde. Ohne Zweifel war die Androhungen, den Kali-Tempel zu zerstören, von der Idee geleitet, Gesetzestreue zu erzwingen und einen Tempel an einer viel befahrenen, unübersichtlichen Kreuzung zu verhindern. Die Abhängigkeit ihrer Karriere von politischer Patronage, das Wissen um die Existenz "echter" religiöser Gefühle (vielleicht sogar ihrer eigenen), die Anerkennung der Bedeutung des Tempels als soziale Institution und Arbeitgeber, der Wunsch den Erhalt von Traditionen zu fördern, sowie die Angst vor möglichen Protesten von Seiten lokaler Gläubiger unterstützt von überregionalen Hinduorganisationen und seine Folgen für die öffentliche Ordnung zählten als Argumente, um von der strengen Umsetzung des Gesetzes abzusehen.

Die städtischen Behörden verblieben jedoch nicht nur in der Rolle des stillschweigenden Dulders einer illegalen Landbesetzung, sondern wurden selbst zu Vermittlern, als der Streit um den Tempel zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen zu eskalieren drohte. Durch sein Eingreifen zwang der Stadtverwalter die streitenden Parteien an einen Tisch, um zu einer einvernehmlichen Lösung über die Gestaltung des Seeufers zu kommen. Bei diesem Engagement stand nicht die Frage nach der Legalität des Tempels im Vordergrund, sondern der Auftrag, das friedliche Zusammenleben verschiedener gesellschaftlicher Gruppen sicher zu stellen.

Es bedarf kaum der Erwähnung, daß auch das Eintreten politischer Akteure in unterschiedlichen Phasen des Konfliktes von vielfältigen Motivationen und ambivalenten Gefühlen begleitet war. Da ist Babulal Gaur, der lokale Landtagsabgeordnete, der seine Macht

vor allem der Unterstützung durch Mitglieder verschiedener ehemals unberührbarer Kasten verdankt und sie durch seine Patronage auch weiter an sich zu binden versucht. Ähnlich liegt der Fall von Gaurishankar Shejvar, der ebenfalls Landtagsabgeordneter und selber *khatik* ist. Er gewährte dem Tempel seine moralische Unterstützung, indem er sich in das Tempelkomitee berufen ließ, jedoch weniger aus eigenem religiösem Interesse als aus Loyalität gegenüber seiner Kastengruppe und aufgrund verwandtschaftlicher Beziehungen zum Tempelpräsidenten.

Parteilpolitisch sind beide Abgeordneten in der hindunationalen BJP Zuhause. Ihr Engagement für den Tempel war daher kein Einzelfall. Vielmehr ist sie von einer Grundhaltung getragen, nach der Indien sich stärker als Hindunation profilieren sollte. In diesem Kontext wird der Bau eines Tempels grundsätzlich begrüßt und als Ausdruck einer lebendigen und notwendigen Verwurzelung der Bevölkerung im "traditionellen Glauben" begrüßt.

Jedoch gehören beide Abgeordneten innerhalb der BJP dem moderaten Flügel an und lehnen ein aggressives Vorgehen gegen Minderheiten genauso ab, wie eine Abschottung gegenüber "ausländischen" Einflüssen. Aufgrund ihres Kastenhintergrunds sehr gut mit Benachteiligung und Diskriminierung bekannt kämpfen sie für ein modernes Indien mit gleichen Chancen für alle. Innerparteilich treten sie so dezidiert als Gegner eines Projektes auf, das hohe Kasten und ihre (religiösen) Ideologien privilegiert. In diesem Kontext hat gerade die Errichtung eines Tempels durch ehemalige Unberührbare - denen noch bis in die vierziger Jahre dieses Jahrhunderts das Betreten eines Tempels untersagt war - besonderen symbolischen Wert. Die Unterstützung eines Tempels für Kali, der machtvollen Vertreterin vor allem auch der Unterprivilegierten, läßt sich so auch als Maßnahme verstehen, marginale religiöse Traditionen im „kulturellen Zentrum“ zu etablieren.

Der um Tempel geführte Kampf widersetzt sich somit nicht nur einer sauberen Einteilung in gegnerische Gruppen, sondern auch einer klaren Zuordnung der Positionen in einem Feld dichotomer ideologischer Konstruktionen. Die Positionen sind nicht nur variable, sondern beziehen sich auf verschiedene Begründungszusammenhänge, die gleichermaßen auf die Notwendigkeit zur Modernisierung und auf den Wunsch, Traditionen zu erhalten, rekurrieren. Tempel können zur gleichen Zeit als Orte politischer Aktivitäten und als Stätte religiöser Verehrung anerkannt werden. Sie ermöglichen die Kommunikation mit nicht-menschlichen Wesen, sind Symbole für politische Überzeugungen und gesellschaftliche Projekte und bilden Orte sozialer Interaktionen. Und während einzelne Akteure in der Frage nach der Möglichkeit

göttlichen Eingreifens in dieser Welt, sowie zum Problem seiner Verwaltung theoretisch eindeutig Stellung beziehen mögen, sind sie im konkreten Fall immer wieder damit konfrontiert, daß die Einnahme einer Extremposition sie handlungsunfähig machen würde. Der Einzelfall zwingt sie dazu, Idealpositionen an konkrete Situationen anzupassen.

In diesem Zusammenhang erst wird eine Aussage, wie die eines Aktiven im Kali-Tempel-Projekt verständlich, der erklärte, daß es zwar die Pflicht von Politikern sei, den Hinduismus zu fördern und lokale Tempel zu unterstützen, daß der Versuch, einen Ramtempel in Ayodhya⁸ zu bauen, jedoch als politischer Opportunismus zu verurteilen sei. Hier zeigt sich der Wille zur Differenzierung, so daß die Beurteilung religiöser Aktivitäten unter Kenntnisnahme des gesellschaftlichen Kontextes sehr unterschiedlich ausfallen kann.

Im Falle des Ram-Tempels in Ayodhya ist dies besonders deutlich. Während die Initiative zum Tempelbau in den Anfangsjahren in der Bevölkerung Nordindiens äußerst breite Unterstützung fand, hat der Ausbruch von gewalttätigen Ausschreitungen zwischen Hindus und Muslims, die der Zerstörung der Moschee folgten, die Zahl der Befürworter so drastisch gesenkt, daß sich mit dem Thema Ram-Tempel heute keine Wahlen mehr gewinnen lassen.

Soziale Wirklichkeiten wider die Dichotomie von "Elite" und "Subalterne"

Die Anerkennung der Komplexität des religiösen Diskurses im gegenwärtigen Indien gereicht nicht nur zu einer kritischen Revision der Dichotomie von Tradition und Moderne, sondern stellt auch die gängige Unterscheidung zwischen Elite und Bevölkerungsmehrheit in Frage, wie sie nicht zuletzt im religiösen Diskurs Indiens immer wieder auftaucht. Besonders in der Kommunalismusdebatte⁹, die die Ursachen und Auswirkungen feindlicher Begegnungen zwischen Hindus und Muslims reflektiert, wird eine Erklärung häufig im Gegensatz zwischen "rationaler Elite" und "fehlgeleiteter Bevölkerungsmehrheit" gesucht (Chakrabarty 1990; Chandra 1984; Engineer 1984; Panikkar 1991; Shakir 1985).

Die Arbeiten der Historiker Thapar (1977, 1989, 1991), Mukhia (1977, 1983, 1990) und Chandra (1977, 1984, 1991) bilden dafür nur ein Beispiel. In ihren Studien über die Präsentation der indischen Geschichte durch hindunationale Kräfte zeigen sie auf, daß das

⁸ Hierbei handelt es sich um eine von Hinduorganisationen initiierte Bewegung zum Bau eines Tempels auf dem Baugrund der Babri Moschee in Ayodhya, von der es heißt, daß sie auf dem Geburtsort Rams erbaut wurde. Im Rahmen des Kampfes für den Tempel wurde die Moschee 1992 durch militante Hindus zerstört. Darauf folgten gewalttätige Ausschreitungen zwischen Hindus und Muslims im ganzen Land (für mehr Details siehe z.B. Engineer 1990; Gopal 1991; Nandy et al 1997)

⁹ Der Begriff Kommunalismus wird hier in seiner besonderen indischen Bedeutung verwendet und bezeichnet die antagonistische Beziehung zwischen Mitgliedern unterschiedlicher religiöser Bekenntnisse, insbesondere Hindus und Muslims.

Projekt der Kommunalisierung der Nation auf einem Geschichtsbild beruht, das die historische Dynamik auf dem Subkontinent vor allem aus der Existenz getrennter und miteinander unvereinbarer religiöser Identitäten erklärt. Die Historiker machen es sich zur Aufgabe, die Selektionsmechanismen offen zu legen, die zu dieser ideologischen Konstruktion indischer Geschichte führen. Indem sie sie mit den Ergebnissen ihres Quellenstudiums konfrontieren, führen sie die Einteilung gesellschaftlicher Gruppen, Herrschaftsreiche und historischer Perioden, nach dem Muster Hindu/Muslim *ad absurdum*.

Offen bleibt nach der Lektüre dieser detaillierten und überzeugenden historischen Untersuchungen jedoch die Frage, warum gerade die Geschichtsversion der Kommunalisten besonders erfolgreich sein soll. Als Antwort findet sich nur ein kurzer Hinweis auf die religiöse Propaganda politischer Akteure, die die "ungebildete Masse" verführe, um die Ausbildung eines Bewußtseins für die "wahren Verhältnisse" zu verhindern, eine Standarderklärung, wie sie für die Kommunalismusdebatte typisch ist. Sie ist verwurzelt in einem Diskurs, dessen Blickrichtung sich vornehmlich auf die Aktivitäten und Einstellungen politischer Machthaber richtet. Während es viele Studien über Parteien und Persönlichkeiten aus dem hindunationalen Spektrum gibt (z.B. Chakrabarty 1990; Engineer 1984; Hansen & Jaffrelot 1998; Jaffrelot 1996), ist die Untersuchung der Sichtweisen und Motivationen der großen Zahl von Sympathisanten lange vernachlässigt worden und beginnt sich erst in den letzten Jahren ansatzweise zu entwickeln (Brass 1998; Freitag 1989; Kakar 1995; Pandey 1990, 1993).

Voraussetzung ebenso wie Resultat dieser auf die politische Prominenz konzentrierten Forschung ist eine Einteilung der indischen Gesellschaft in zwei getrennte soziale Kategorien, eine "rationale Elite", die gesellschaftliche Prozesse bewußt zu manipulieren weiß, und eine "irrationale Bevölkerungsmehrheit", die sich aufgrund ihres Festhaltens an "überkommenen religiösen Traditionen" von der politischen Propaganda irre führen läßt. Fast reflexartig folgt der Ruf nach mehr Bildung, der die "Masse" über die "wahren Verhältnisse" aufklären und damit gegen kommunalistisches Gedankengut immun machen soll, oder - wie im Fall von Ashis Nandy bereits oben dargestellt - die Forderung, aus der Tradition geerbte pluralistische religiöse Formen zu stärken, um sie der Ideologisierung des religiösen Feldes durch Politiker entgegen halten zu können.

Der indische Historiker Gyan Pandey gehört zu den wenigen, die schon in den achtziger Jahren dieser Vereinfachung entgegengetreten sind. Kommunalismus, so kritisiert er, wird in den meisten Studien auf anonyme Größen wie Manipulation, Unbildung, Ausbeutung oder

Entwurzelung in der Moderne verkürzt. Abwesend sind in den Erklärungen hingegen Motivationen, Interessen, Gefühle und Schmerzen wirklicher Akteure (Pandey 1991). Mit seiner Studie über die gewalttätigen Auseinandersetzungen während der Hochphase der Kuhschutzbewegung in Uttar Pradesh zwischen 1888-1917 (Pandey 1983) setzt er dem gängigen Bild einer Dichotomie von „Elite“ und „Masse“ eine Analyse entgegen, in der verschiedene gesellschaftliche Gruppen zur Darstellung kommen und ihre unterschiedlichen Motivationen und Rationalitäten für die Beteiligung an der Bewegung oder ihrer Gegnerschaft dargestellt werden (siehe auch Pandey 1990).

Gyan Pandey löst hier die klaren Kategorien von dominierenden Hindus und unterlegenen Muslimen auf und zeigt, daß die Parteinahme für oder gegen ein Schlachtverbot von Kühen und das unterschiedlich starke Engagement verschiedener Personen und Gruppen in diesem Kampf nicht nur vom religiösen Bekenntnis sondern mehr noch von Fragen der Kasten- und Klassenzugehörigkeit abhängig war. Was oberflächlich als eine religiöse Konfrontation erscheint, zeigt sich bei näherem Hinsehen als eine komplexe Interaktion verschiedener politischer, wirtschaftlicher und kultureller Vorstellungen und Interessen.¹⁰

Pandey trat mit dieser Studie als Mitglied der *Subaltern Studies Group* auf, die sich zum Ziel gesetzt hat, die indische Kolonialgeschichte aus der Perspektive der Subalternen umzuschreiben. Historisches Material sollte jetzt neu aufgearbeitet werden, um soziale Prozesse aus dem Blickwinkel der strukturell Schwachen darzustellen. Obwohl die Detailstudien viele neue Einsichten beförderten, litt das Projekt theoretisch zunächst jedoch an der starren Dichotomie von „Elite“ und „Subalterne“. So entwarf Guha (1999[1982]:4-6) die politische Landschaft des kolonialen Indiens in seiner Einleitung zum ersten Band der *Subaltern Studies* als „strukturelle Dichotomie“, die sich durch die Existenz zweier klar abgrenzbarer, autonomer, wenngleich interagierender politischer Bereiche auszeichnet: der Elitenpolitik und der Politik der Subalternen. Ziel des neuen Projektes sollte es sein, die "Politik der Bevölkerung" als eigenständige Domäne zu entdecken und sie in ihrer Position der Subalternität zu beschreiben.

Bereits in dieser Formulierung wird jene Spannung deutlich, die das Projekt der *Subaltern Study Group* von Beginn an so widersprüchlich macht. Denn während sich ihre Vertreter zum Ziel setzten, ein eigenständiges, autonomes subalternes Bewußtsein wiederzuentdecken, verweist bereits die Kategorie der "Subalternen" die neuen Subjekte der Geschichte wieder zurück in eine Position der Unterordnung und sieht sie als eine Kollektivität, die immer schon

¹⁰ Siehe für anderer Beispiele auch Amin 1984; Chakrabarty 1984; Chatterjee 1992

durch den Diskurs der Elite bedingt ist.¹¹ Erst im Band IX der *Subaltern Studies* findet Guha zu einer komplexeren Formulierung, wenn er von den Subalternen als „small voices of history“ spricht (Guha 1996: 3, meine Hervorhebung). Dieser Versuch einer Ausdifferenzierung, die anerkennt, daß auch die Kategorie der Subalternen in viele Gruppen zu untergliedern ist, geht m. E. jedoch nicht weit genug, da sie das Verhältnis von Über- und Unterordnung nicht ausreichend kontextualisiert.

Das hier vorgelegte Material belegt, daß eine eindeutige Hierarchisierung gesellschaftlicher Gruppen nach der Maßgabe von "Elite" und "Subalterne" im konkreten Fall sozialer Interaktionen schnell an ihre Grenzen stößt, da ein Großteil der Akteure zugleich dominanten und subalternen Gruppen angehört. Ihre Position variiert, da jede soziale Situation eigene Regeln der Über- und Unterordnung hat. Während ein Beamter durch seine Behörde mit gesellschaftlicher Macht ausgestattet ist, ist er gleichzeitig an die Weisungen von Politikern gebunden und muß sich im Tempel vor dem Priester verneigen. Der Politiker mag an der Spitze der Machthierarchie stehen, dennoch ist er in der Wahl von der Entscheidung einer Bevölkerungsmehrheit abhängig.

Die Kategorien "Subalterne" und "Elite" sind auch deshalb zu kontextualisieren, da jede soziale Situation potentiell offen und die Transgression etablierter Regeln der Über- und Unterordnung immer möglich ist. Natürlich steht außer Frage, daß Provokationen und Regelverletzungen häufig Repressionen zur Folge haben. Gerade die Durchsetzung von Tempeln an vielen Stellen der Stadt auch durch strukturell Schwache (wie hier z.B. einer *Scheduled Caste*) zeigt, daß es in der Anwendung von Recht und Gesetz Spielräume gibt, deren Kenntnis und geschickte Nutzung Machtkonstellationen wenn auch nicht grundsätzlich verändert, so doch für den Moment neu variiert.

Die Studie des Kali-Tempels ist hier nicht zuletzt deshalb von besonderer Bedeutung, weil sie das religiöse Engagement für einen Tempel nicht im Sinne der Dichotomie von „manipulativen Führern“ und "naiven Mitläufern" beschreibt, sondern die vielfältigen Motivationen zu Tage fördert und ihre Verortung in den kontextabhängigen Beziehungen von Unter- und Überordnung. Gerade die im Falle des Kali-Tempels virulente Kastenproblematik ermöglicht interessante Einsichten in einen religiösen Diskurs, der sich weder eindeutig als Widerstand gegen einen säkularen Staat noch als „blinde“ Unterstützung für ein Projekt der Hinduisierung der indischen Gesellschaft abbilden läßt.

¹¹ Für eine Zusammenfassung und Kritik der Arbeit der *Subaltern Studies Group* siehe: Fuchs 1999: 114-163;

Im Gegenteil präsentiert sich der Tempelpräsident Bagware bei jeder Gelegenheit selber als "Aufklärer", der sich moderne staatliche Institutionen zunutze macht, um seiner Kaste das Überleben als Solidargemeinschaft in einer sich verändernden Wirklichkeit zu ermöglichen. Seine Funktion als "Erneuerer der Kastenstrukturen" gründet Bagware auf sein Ansehen als Beamter im staatlichen Bankwesen, das ihm im "traditionellen" sozialen Umfeld der Kaste genauso Autorität verschafft wie unter religiösen Führern.

In Verhandlungen mit Staatsvertretern ist seine Position wesentlich ambivalenter. Als Mitglied der Mittelklasse kann er zwar hoffen, für seine Anliegen Gehör zu finden, für einen wirklichen Einfluß auf höhere Entscheidungsgremien muß er sich jedoch machtvoller politischer Patronage versichern. Dazu jedoch vermag er auf seine Kastenverbindungen zurückzugreifen, die ihm die Solidarität jener politischen Vertreter garantiert, die ihre Position im Namen des Kampfes für die Gleichberechtigung der ehemals Unberührbaren erlangten. So gründet sein Erfolg in den Verhandlungen mit der Baubehörde während der verschiedenen Krisen des Tempels vor allem auf dem geschickt eingesetzten Appell an familiäre Verbindungen und Kastensolidarität.

Obwohl die Machtfülle der beteiligten Akteure unterschiedlich ist, sind sie alle in ein Beziehungsnetz verflochten, das sie wenn auch nicht determiniert so doch in ihrem Handlungsspielraum begrenzt. Bagwares Ambitionen hängen von seiner Fähigkeit ab, die Kaste trotz aller Kontroversen und internen Konkurrenzen hinter sich zu vereinen. Das Tempelprojekt der *khatiks* kommt nicht ganz ohne die Zustimmung durch die muslimischen Nahbaren aus, mit denen die *khatiks* schließlich ihren Alltag teilen müssen. Bauplanung läßt sich nicht völlig am Willen großer Bevölkerungsgruppen vorbei machen und politische Karrieren bedürfen der Beziehungspflege und der Überzeugungsarbeit. Guha fordert daher mit Recht, daß Studien, die Subalterne ins Zentrum der Aufmerksamkeit stellen, auch die Beziehung von Über- und Unterordnung thematisieren muß. (Guha 1982:VII). Sein Verweis greift aber zu kurz, wenn er dieses Anliegen alleine im Sinne der Beziehung zwischen "dominanter Elite" und der von ihnen bestimmten "Subalternen" verstehen will.

Mit der Unmöglichkeit einer klaren Grenzziehung zwischen "Elite" und "Subalternen" steht auch die Dichotomie "Moderne" und "Tradition" erneut auf dem Prüfstand. Die nach Nandys Vorgabe angeblich "rationalen" Politiker erscheinen in ihrem Verhandlungsspielraum hier massiv von der "traditionellen" Verpflichtung zur Kastensolidarität eingegrenzt, während Tempelbauer und -befürworter sich weniger als naive Gläubige als vielmehr als geschickt

kalkulierende Planer hervortun, die Mittel und Wege finden, einflußreiche Personen für ihr Projekt zu mobilisieren. Auch wenn ein Politiker erst im Nachhinein in ein Projekt hineingezogen wird, schließt dies natürlich nicht aus, daß er es seinen eigenen Zielen unterordnet und in einen veränderten Interpretationsrahmen stellt. Nicht selten werden so Kämpfe für einen lokalen Tempel zu Sympathiebekundungen für eine bestimmte Partei oder das Ideal eines Hindustaaates.

Tempelkontroversen als transformative Performanzen

Anstatt religiöse Kämpfe wie den um die Realisierung eines Tempels mithilfe verschiedener Dichotomien verstehen zu wollen, sollten sie als Machtkomplex begriffen werden, in dem unterschiedliche Akteure ihre Sichtweisen einbringen. Der Tempel kann dabei zugleich ein Projekt der Emanzipation ehemals Unberührbarer, ein Erstarren hindunationaler Tendenzen, ein Projekt zur Modernisierung von Kastenstrukturen und eine Opposition zu einer Ideologie sein, die religiöse Anliegen privatisieren möchte.

Die Frage, welche der möglichen Interpretationsrichtungen sich durchzusetzen vermag, ist eng mit der Frage nach dem Verlauf der Ereignisse verknüpft. Jede Handlung verlangt nach Interpretationsleistungen, durch die sie in ein kohärentes Narrativ hineingewoben wird. Für ein Verständnis dieses doppelseitigen Prozesses von Handlung und Aneignung bedarf es eines Ansatzes, der jener Kontingenz Rechnung trägt, die sozialen Prozessen innewohnt.

Zwar mag ein Tempel strategisch geplant sein, seine Verwirklichung ist jedoch - gerade wenn es sich um ein ungenehmigtes Projekt handelt - von vielfachen Unbekannten begleitet. Was ein Tempel ist und darstellt, ist das Ergebnis eines oft langen Prozesses von Aktionen und Reaktionen, die von verschiedenen Akteuren angestoßen werden und deren Dynamik letztendlich unvorhersehbar ist. Als kontingentes Handlungsfeld wohnt dem Tempelbau damit das Potential inne, gängige Interpretationsmuster und etablierte soziale Beziehungen in Frage zu stellen und neue Ordnungsmuster anzuregen.

Im Falle des Kali-Tempels geschieht dies in Bezug auf die Stellung der *khatiks* in Bhopal, die sich mit dem Tempelbau ein neues soziales Image geschaffen haben. Eine zunächst nur nach innen gerichtete Aktivität wurde im Verlaufe der jahrelangen kontroversen Bauarbeiten zu einem Symbol für das soziale und religiöse Engagement einer Kaste, die an den Margen der Kastengesellschaft angesiedelt sich jetzt im Zentrum eines neuen "Hinduismus" zu etablieren beginnt. Für den Tempelpräsidenten Bagware wurde der Tempel nicht nur ganz unvermittelt zu der Aufstiegschance als Führer, sondern auch zu einer Quelle religiöser Inspiration. War er

als junger Mann eher dafür bekannt, an religiösen Dingen wenig interessiert zu sein, führte ihn das Engagement für den Tempel zu einer Auseinandersetzung mit der Göttin, die ihren Höhepunkt in mehreren Offenbarungen fand und Bagware heute u.a. zu einem respektierten Gesprächspartner auch von Brahmanen macht.

In beiden Fällen war das Ergebnis weder geplant noch antizipiert. Es entstand als Resultat einer ganzen Kette von Handlungen und ihren interpretativen Aneignungen, die sich auf einen ursprünglich eher unscheinbaren Gründungsakt bezogen. Es ist mit diesem Wissen um die transformative Kraft des Performativen, daß hier die gängigen dichotomen Erklärungsmuster in Frage gestellt werden. Eine Einteilung der Ereignisse und Akteure nach dem Muster von "Tradition" und "Moderne", "Elite" und "Subalterne", "Rational" und "Irrational" muß hier schon deshalb scheitern, weil diese Kategorien im Verlaufe der Kontroversen selber zum Verhandlungsgegenstand werden und ebenso wie die Akteure selber eine Neupositionierung im sozialen Diskurs erfahren.

Literaturnachweis

- Brass, P.R. (1998): *Theft of an Idol. Text and Context in the Representation of Collective Violence*. Calcutta: Seagull.
- Chakrabarty, Bidyut (ed.) 1990: *Secularism and the Indian Polity*. New Delhi: Segment Book Distr.
- Chakrabarty, Dipesh (1984): Trade Unions in a Hierarchical Culture: The Jute Workers of Calcutta, 1920-50. In: *Subaltern Studies III*. (ed) R. Guha. Delhi: Oxford Univ. Pr.
- Chatterjee, Partha (1992): A religion of urban domesticity: Sri Ramakrishna and the Calcutta Middle Class. In: *Subaltern Studies VII*. (ed) R. Guha. Delhi: Oxford Univ. Pr.
- Chandra, Bipan (1977): Historians of Modern India and Communalism. In: Romila Thapar et al: *Communalism and the Writing of Indian History*. 2nd ed.. New Delhi People's Pub. House: 39-61
- Chandra, Bipan (1984): *Communalism in Modern India*. Delhi: Vikas
- Chandra, Bipan 1991: Communalism and the Struggle against Communalism. A Marxist View. In: K.N. Panikkar (ed): *Communalism in India. History, Politics and Culture*. New Delhi: Manohar: 132-141
- Das, Veena (1989): Difference and Division as Design for Life. In: *Contemporary Indian Tradition*. (ed) Carla M. Borden. Washington: Smithsonian Inst. Press.: 1-31

- Engineer, Asghar Ali (ed.) (1984): *Communal Riots in Post-Independence India*. Hyderabad: Sangam Books
- Engineer, A.A. (ed.) (1990): *Babri-Masjid Ramjanambhoomi Controversy*. Delhi: Ajanta Publ.
- Fuchs, Martin (1999): *Kampf um Differenz. Repäsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen. Das Beispiel Indien*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Gopal, S. (ed.) (1991): *Anatomy of a Confrontation. The Babri Masjid - Ram Janmabhumi Issue*. Delhi: Penguin Books.
- Guha, Ranajit (1999[1982]): On Some Aspects of the Historiography. In: *Subaltern Studies I*. (ed) Ranajit Guha. Delhi: Oxford Univ. Pr.
- Guha, Ranajit (1996): The Small Voice of History. In: *Subaltern Studies IX*. (eds) Shahid Amin & Dipesh Chakrabarty. Delhi: Oxford Univ. Pr.
- Hansen, T.B. & C. Jaffrelot (eds) (1998): *The BJP and the Compulsions of Politics in India*. Delhi: Oxford Univ. Pr.
- Jaffrelot, Christophe (1996): *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics 1925 to the 1990s. Strategies of Identity-Building, Implantation and Mobilisation*. Delhi: Viking.
- Kakar, S. (1995): *The Colours of Violence*. Delhi: Viking.
- Ludden, David (ed) (1996): *Making India Hindu*. Delhi: Oxford Univ. Pr.
- Miller, Donald F. (1987): Six Thesis on the Question of Religion and Politics in India Today. In *Economic and Political Weekly* 22(30):PE-57-PE-63
- Mukhia, Harbans (1977): Medieval Indian History and the Communal Approach. In: Romila Thapar et al: *Communalism and the Writing of Indian History*. 2nd ed. New Delhi: People's Pub. House: 24-38
- Mukhia, Harbans (1983): Communalism and Indian Politics. In: *Economic and Political Weekly* 18:1664
- Mukhia, Harbans (1990): Communalism and Indian Polity. In: Bidyut Chakrabarty (ed.): *Secularism and Indian Polity*. New Delhi: Segment Book Distr.: 82-92
- Nandy, Ashish (1985): An Anti-Secularist Manifest. In: *Seminar* 314:14-24
- Nandy, Ashish, (1990): The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance. In: *Mirrors of Violence*. (ed) Veena Das. Delhi: Oxford Univ. Press: 69-90
- Nandy, Ashish (1993): Three Positions. In: *Seminar* (402):15-17

- Nandy, A., S. Trivedy, S. Mayaram & A. Yagnik. (1997): *The Ramjanmabhumi Movement and Fear of the Self*. Delhi: OUP.
- O'Hanlon, Rosalind (1988): Recovering the Subject. Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia. In: *Modern Asian Studies* 1: 189-224
- Pandey, Gyan (1983): Rallying Round the Cow. In: *Subaltern Studies II*. (ed.) R. Guha. Delhi: Oxford Univ. Press.
- Pandey, Gyan (1990): *The Construction of Communalism in Colonial North India*. Bombay: Oxford Univ. Pr.
- Pandey, Gyan (1991): In Defence of the Fragment. Writing about Hindu-Muslim Riots in India today. In: *Economic and Political Weekly* 26(11-12):559-572
- Pandey, Gyan (ed.) (1993): *Hindus and Others. The Question of Identity in India Today*. Delhi: Viking.
- Panikkar, K.N. (ed.) (1991): *Communalism in India. History, Politics and Culture*. New Delhi: Manohar
- Pathak, Avijit (1993): Reflections on Contemporary Social Reality. In: *Mainstream* 2.1.1993: 15-20
- Prakash, Gyan (1994): Subaltern Studies as Postcolonial Criticism. In: *American Historical Review* 99(5): 1475-1490
- Rao, Ursula (in Vorbereitung): Situating the Divine. Religious Devotion, Temple Politics and Subaltern Critique in Modern India. Delhi: Manohar
- Shakir, Moin (eds) (1985): *Communalism in India*. Bombay: Ajanta Pub
- Thapar, Romila et al (1977): *Communalism and the Writing of Indian History*. 2nd ed. New Delhi: People's Pub. House
- Thapar, Romila (1989): Imagined Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity. In: *Modern Asian Studies* 23(2):209-231
- Thapar, Romila (1991): Communalism and the Historical Legacy. Some Facets. In: K.M: Panikkar (ed): *Communalism in India*. New Delhi: Manohar: 17-33

Ursula Rao

Institut für Ethnologie, Universität Heidelberg

Sandgasse 7

69117 Heidelberg

urao@ix.urz.uni-heidelberg.de

