



Zeitschrift für Religionskunde
Revue de didactique des sciences des religions
www.zfrk-rdsr.ch · ISSN: 2297-6469

Beltz, J. (2022). Indiens heilige

Ku

..

he - Methodische Überlegungen zur Ausbildung von Lehrpersonen im Schulfach „Religionen,
Kulturen, Ethik“ des Kantons

Zu

..

rich und zum Lehrmittel „Blickpunkt 3 – Religion und Kultur“, *Zeitschrift für Religionskunde* |
Dieser Artikel ist unter einer *Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International* Lizenz veröffentlicht (CC
Revue de didactique des sciences des religions, 10, 159-177.
BY-SA). <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

<https://doi.org/10.26034/fr.zfrk.2022.115>



© Johannes Beltz, 2022

Indiens heilige Kühe – Methodische Überlegungen zur Ausbildung von Lehrpersonen im Schulfach „Religionen, Kulturen, Ethik“ des Kantons Zürich und zum Lehrmittel „Blickpunkt 3 – Religion und Kultur“

Johannes Beltz

Dieser Aufsatz geht am Beispiel der „heiligen Kühe“ der Frage nach, wie religiöse Traditionen differenziert in der Lehrerausbildung und im Klassenzimmer besprochen werden können. Der Fokus liegt dabei auf der Vermittlung des Hinduismus im Schulfach „Religion, Kulturen, Ethik“ im Kanton Zürich. Ausgehend von den Begriffen „Religion“ und „Hinduismus“ wird deutlich, dass das Lehrmittel „Blickpunkt 3 – Religion und Kultur“ auf einem (überholten) essentialistischen Religionsverständnis aufbaut. Der Aufsatz argumentiert, dass das Ziel des Schulunterrichts nicht die Vermittlung eines normativen, vermeintlich kohärenten Zeichensystems sein sollte, sondern das Erkennen von dynamischen Austauschprozessen und Interaktionen zwischen Zeichen, Symbolen, Individuen und Gruppen (Bochinger & Frank, 2015). Die universitäre Ausbildung von Lehrpersonen, aber auch fachwissenschaftlichen Fachdisziplinen wie die Religionswissenschaften könnten hier als wichtiges Korrektiv agieren indem sie Differenzierungs- und Diversifizierungsprozesse von religiösen Tradition in den Mittelpunkt des Unterrichts stellen.

Using the example of “sacred cows”, this essay examines how religious traditions can be discussed in a differentiated manner in teacher training and in the classroom. The focus is on teaching Hinduism in the school subject “Religion, Cultures, Ethics” in the Canton of Zurich. Based on the terms “religion” and “Hinduism”, it becomes clear that the teaching material “Focus 3 - Religion and Culture” is based on an (outdated) essentialist understanding of religion. The article argues that the goal of school lessons should not be to convey a normative, supposedly coherent system of signs, but rather to recognise dynamic exchange processes and interactions between signs, symbols, individuals and groups (Bochinger and Frank, 2015). University teacher training, and also disciplines such as religious studies, could act as an important corrective here by placing differentiation and diversification processes of religious tradition at the centre of the teaching.

A l'exemple des « vaches sacrées », cet article examine la façon dont les traditions religieuses peuvent être abordées de manière différenciée en formation des enseignant·e·s et dans les classes. L'accent est mis sur l'enseignement de l'hindouisme dans le cadre de la discipline scolaire « Religion, cultures, éthique » du canton de Zurich. En partant des notions de « religion » et d'« hindouisme », il apparaît clairement que le manuel « Blickpunkt 3 - Religion und Kultur » se base sur une compréhension essentialiste (et dépassée) de la religion. L'article soutient que l'objectif de l'enseignement scolaire ne devrait pas être la transmission d'un système de signes normatif et prétendument cohérent, mais la reconnaissance des processus d'échange dynamiques et des interactions existant entre les signes, les symboles, les individus et les groupes (Bochinger & Frank, 2015). La formation universitaire des enseignant·e·s, mais aussi les disciplines spécialisées telles que les sciences des religions, pourraient agir ici comme un correctif important en plaçant les processus de différenciation et de diversification à l'œuvre dans les traditions religieuses au centre de l'enseignement.

1 Einleitung

Um das 2005 lancierte Schulfach „Religion und Kultur“ in den Volksschulen unterrichten zu können, musste der Kanton Zürich zunächst Lehrer_innen ausbilden. Für die Fachausbildung zukünftiger Lehrkräfte vereinbarte die Pädagogische Hochschule Zürich (PHZH) eine Zusammenarbeit mit der Universität Zürich (UZH)¹. Wie auch in anderen Fächern durchaus üblich, blieb die Fachdidaktik in den Händen der PHZH, während die fachwissenschaftliche Ausbildung von der UZH übernommen wurde, in diesem Fall vom damaligen Religionswissenschaftlichen Institut der Theologischen Fakultät. Dort unterrichteten wechselnde Dozent_innen mit unterschiedlichen Profilen einzelne Module zu den religiösen Traditionen in jährlich vergebenen Lehraufträgen. Die Lehrmittelentwicklung hingegen lag und blieb jedoch ganz in der Kompetenz der PHZH und wurde seitens der Religionswissenschaft zwar kritisch beobachtet, aber aus Sicht des Autors inhaltlich ungenügend begleitet.

Die universitäre fachwissenschaftliche Lehrerbildung orientierte sich an dem von der kantonalen Bildungsdirektion verabschiedeten Lehrplan, der einen religionskundlichen (keinen konfessionellen) Unterricht der fünf grossen Weltreligionen, Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus vorsah. Zwar wurde das Weltreligionenkonzept in den letzten Jahrzehnten als eurozentristisch, christlich-hegemonial und sogar kolonialistisch kritisiert (Alberts, 2019; Cotter & Robertson, 2016), doch blieb es bis heute bei diesem Leitgedanken. Während also die Referenzwissenschaften (z. B. Religionswissenschaft, Soziologie, Kulturanthropologie oder Indologie) seit Jahrzehnten Konzepte wie Weltreligion und Hinduismus dekonstruierten, blieb das Lehrmittel der PHZH von diesen Debatten weitestgehend unberührt.

2 Die umstrittenen Konzepte „Religion“ und „Hinduismus“

Im Kontrast zur Position der Bildungsdirektion wurde in den Religions- und Asienwissenschaften der letzten drei Jahrzehnten immer wieder diskutiert, ob der Hinduismus überhaupt eine Religion sei, ein Sammelbegriff für verschiedene Religionen oder gar ein orientalistisches Konstrukt, also eine Erfindung des Westens. Diese Debatte kann hier nur skizziert, nicht aber im Detail abgebildet werden (siehe dazu u. a. Inden 1990; Sontheimer & Kulke, 1991; Dubuisson, 1998; Haussig, 1999; King, 1999; Hock, 2002; Malinar, 2009a; Bloch, Keppens & Hegde, 2011; Hirst & Zavos, 2011).

2.1 Die akademische Forschung

Ein häufiger Ausgangspunkt der Debatte bildete die Tatsache, dass der Hinduismus eine Fremdbezeichnung, ein Sammelbegriff für diverse Traditionen aus einer Aussenperspektive sei und sich erst im 19. Jahrhundert herausgebildet habe. Man argumentierte, dass es nicht den einen statischen Hinduismus, sondern im Grunde viele Hinduismen gäbe. Ein zu eng gefasster Begriff würde die Diversität der vielen Traditionen nicht abbilden. Neuere Einführungen in den Hinduismus (u. a. Malinar, 2009a) verwenden deshalb eine polythetische Definition des Hinduismus. In Anlehnung an die sprachphilosophischen Überlegungen Wittgensteins ist es eine Familienähnlichkeit, die die verschiedenen hinduistischen Traditionen verbindet (Eichinger Ferro-Luzzi, 1991). Wie in einer Familie teilen sie einen gemeinsamen Ursprung und ähneln sich alle irgendwie. Es gibt aber kein Merkmal, das sie alle gleichermaßen teilen.

Es liesse sich hier die Frage anschliessen, ob diese Einschätzung nicht für alle Religionen gilt und daher in der Lehrerbildung einen festen Platz einnehmen könnte. Aus einer kultur- bzw. religionswissenschaftlichen Perspektive liessen sich Christentum, Islam, Judentum, Buddhismus und Hinduismus durchaus polythetisch beschreiben. Die Antwort auf diese Frage geht über diesen Aufsatz hinaus und muss daher ausbleiben. Stattdessen folgt ein Blick auf das Züricher Sekundarstufenlehrmittel „Blickpunkt 3 – Religion und Kultur“.

2.2 Das Züricher Lehrmittel „Blickpunkt 3 – Religion und Kultur“

Es ist erstaunlich, dass die oben skizzierte kritische Auseinandersetzung mit dem Religionsbegriff im Lehrmittel der Sekundarstufe 1 nicht entsprechend abgebildet ist. Im unterstützenden Begleitmaterial zum Lehrbuch räumen die Herausgeber zwar eingangs ein, dass „die westliche Beschäftigung mit dem Hinduismus zu einiger Verwirrung darüber geführt“ habe, „wie man diese Religion einordnen und beschreiben soll“ (Pfeiffer & Schmidt, 2019, S. 104).

¹ An dieser Stelle sei noch einmal allen ehemaligen Mitstreiter_innen an der PHZH/UZH, vor allem Katharina Frank, Johannes Rudolf Kilchsperger und Christoph Uehlinger für ihre langjährige Unterstützung gedankt. Ein besonderer Dank geht an Urs Schellenberg sowie an die beiden Gutachter_innen für die wichtigen Korrekturen und Anmerkungen zum vorliegenden Text. Letztendlich sei auch allen Student_innen gedankt, die den Autor in den letzten 15 Jahren mit ihren Fragen zum stetigen Nachdenken angeregt und Handeln aufgefordert haben.

Es „scheine“, dass viele der Merkmale, die man im Westen mit Religion verbinde, so im Hinduismus nicht vorkommen würden. Man wies auch darauf hin, dass der Begriff „Hinduismus“ erst im 19. Jahrhundert geprägt worden sei und in den klassischen Texten gar nicht vorkomme. Aber das mache eigentlich nichts, meinten die Herausgeber. Denn es bedeute ja nicht, dass „man den Begriff Hinduismus vermeiden sollte“. Im Gegenteil, heute würden sich viele Hindus „als Anhänger einer Religion mit diesem Namen“ verstehen, „obwohl sie unterschiedliche Lehren befolgen oder verschiedene Götter und Göttinnen verehren“ (Pfeiffer & Schmidt, 2019, S. 104).

Das „Definitionsproblem“ wird hier als westliche akademische Verwirrung abgetan, bei dem die Schubladen weder mit den Sortierkriterien noch den Etiketten übereinstimmen. Grundlegende Fragestellungen zum Religionskonzept oder zur Entstehung des Wortes Hinduismus bleiben unerwähnt. Im Gegenteil, das Lehrmittel geht von einer Kontinuität des Hinduismus aus, der sich kaum auf seinem Weg in die Schweiz verändert hat. Anders formuliert, es gibt also einen normativen Hinduismus, der mehr oder weniger ungebrochen seit Jahrtausenden bis heute existiert. Das Begleitmaterial suggeriert zudem, dass der Hinduismus aufgrund der vielen Götter eine polytheistische Religion sei, die man mit wegen der Heiligenverehrung mit dem Katholizismus vergleichen könne (Pfeiffer & Schmidt, 2019, S. 106). Die affirmative Interpretation als polytheistische Religion funktioniert zwar in einem christlich theologischen Referenzrahmen als konstruiertes Gegenüber zum Monotheismus, hält aber keiner ernsthaften Expertendiskussion stand (Hirst & Zavos, 2011, S. 27–28).

Hier sei auch noch darauf hingewiesen, dass das Lehrbuch sich bemüht, ein möglichst „positives“ Bild des Hinduismus zu vermitteln. Der Hinduismus sei eine Religion mit vielen bunten Facetten (Yoga, Spiritualität und Kunst) und sympathischen Menschen. Das Klassenmaterial thematisiert zwar die Zwangsheirat unter Tamilinnen in der Schweiz (Pfeiffer & Schmid, 2021, KM 142.1–2). Hinweise auf religiösen Fundamentalismus, die Ermordung Gandhis durch nationalistische Hindus oder die Ausgrenzung von Menschen aufgrund ihrer Kastenzugehörigkeit findet man allerdings so wenig, wie die Rolle der Frau in Indien kritisch diskutiert wird. Der Grundtenor des Lehrmittels ist, dass *der* (!) Hinduismus eine Weltreligion sei, die sich durch Respekt und Toleranz auszeichnet (Pfeiffer & Schmidt, 2018, S. 141).

2.3 Hinduistische Selbstaussagen und Grenzziehungen

Das Zürcher Lehrmittel „Blickpunkt 3 – Religion und Kultur“ legt den Fokus auf die Lebenswelten der Schüler_innen, also auf Begegnungen und Gespräche mit Hindus aus dem Kanton Zürich. Allerdings bleiben die Beobachtungen und Selbstaussagen der Religionsvertreter_innen weitestgehend unkommentiert. Hier setzt meine zweite Ergänzung bzw. Korrektur des Lehrmittels an. Denn religiöse Selbstaussagen sollten nicht nur in der universitären Ausbildung, sondern auch im Klassenzimmer kritisch analysiert werden. Es gilt, Gesprächssituationen, Akteur_innen und rhetorische Figuren zu erkennen, so dass individuelle persönliche Meinungen von standardisierten Diskursen unterschieden werden können.

Der heute vorherrschende emische Diskurs über den Hinduismus geht in seinen Ursprüngen auf das 19. Jahrhundert zurück. Im Zuge der Kolonisierung und Auseinandersetzung mit dem Westen, besonders mit der britischen Kolonialmacht, erfanden führende Hindus einen neuen und reformierten Hinduismus. Gleichzeitig lehnten sie ab, ihn als eine Religion nach dem Vorbild des Christentums zu bezeichnen. Vertreter_innen des so genannten Neo-Hinduismus wie Dayananda Saraswati (1824–1883) argumentierten, dass der Hinduismus eine Lebensart, aber keine Religion im westlichen Sinne sei. Er sei seinem Wesen nach nicht mit dem Judentum, Christentum oder Islam vergleichbar (Foppa, 2015, Absatz 54). Dieses Argument hat an seiner Wirkung und Aktualität nicht verloren. Der in Indien heute weithin bekannte Politiker und Publizist Shashi Tharoor formulierte: „Es gibt keine Entsprechung im Hinduismus für eine der (abrahamitischen) Glaubensrichtungen. Es gibt einfach keine verbindlichen Vorgaben um Hindu zu sein. Nicht einmal den Glauben an Gott“ (Tharoor, 2018, S. 4). In dieser Selbstdarstellung taucht weiterhin der Hinweis auf, dass man den genuin indischen Begriff Dharma auf keinen Fall mit Religion gleichsetzen dürfe.² So erklärte die Journalistin Prathama Bannerjee vor dem Hintergrund des erstarkten Hindu-Nationalismus wieder einmal, dass es einen fundamentalen Unterschied zwischen diesen beiden Konzepten gäbe: „Indien war ein Land des Dharmas, aber die Europäer reduzierten es auf den Hinduismus und den Islam. Und wir akzeptierten das. Der Hinduismus ist (aber) eine moderne Erfindung der Kolonialmächte, die die Weltkarte nach Religionen einteilten. Hinduismus, Islam und Konfuzianismus wurden jeweils als Spiegelbild zum Christentum konstruiert“ (Bannerjee, 28. Dezember 2019). Als besondere Pointe verwies sie auf das Paradox, dass der heutige Hindu-Nationalismus sich auf den westlichen Religionsbegriff stütze und nicht auf den indigenen, indischen Dharma-Begriff.

² Dharma ist eigentlich das, „was zusammenhält“, Gesetz, Naturgesetze, Religion, Moral, Ethik. Der Dharma evokiert sowohl persönliche Pflichten, je nach Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht, als auch kosmische und weltgesetzliche Implikationen (Haussig, 1999, S. 78–98; Hacker, 1958; 1965).

Der Gedanke, dass der Hinduismus mit keiner exklusiven Lehre vergleichbar sei, wurde zu einem Kerngedanken des Neo-Hinduismus (so schon Hacker, 1958). Er ist bis heute fester Bestandteil der Selbstwahrnehmung nicht nur indischer Hindus, sondern auch der Diaspora-Gemeinschaften. In einem Gespräch mit einem jungen Tamilen aus Schaffhausen erklärte dieser mir:

Wenn man mich fragt, was das Spezielle am Hinduismus ist, würde ich sagen, dass es bei uns keine Vorschriften gibt. Niemand sagt: Du musst das so oder so machen. Du kannst das machen, was für dich das Richtige ist. Wenn es Zwänge gibt, dann kommt nichts mehr von Herzen. Du musst nicht jeden Tag in den Tempel gehen oder zu Gott beten. Was du möchtest, das darfst du machen. So habe ich auch ein Bild von der heiligen Maria in meinem Schrein zu Hause. Dort steht sie neben den Bildern von Ganesha, Durga und Murugan. Denn ich habe Maria als mütterliche Gottheit sehr gern.

Wie ein roter Faden zieht sich dieses Argument durch Texte, Bücher, und Interviews. Der Hinduismus sei eine Lebensart und keine Religion mit Regeln. In einem anderen Interview erklärte mir ein schon älterer indischer Geschäftsmann in Zürich:

Als Hindus zwingen wir niemanden zu etwas. Wir sagen nicht: Ich glaube daran, also musst du auch daran glauben. So geht das nicht. Wenn jemand an Krishna glaubt, ist das in Ordnung. Glaubt jemand an die Muttergöttin, ist das auch in Ordnung. Wir wissen, dass am Ende alle Wege zu Gott führen.

Beide Interviews machen deutlich, wie sehr das Fehlen von verbindlichen Vorgaben und die interne Pluralität den Hinduismus in den Augen der Hindus einzigartig macht (Beltz, 2004; 2005b).

Ein Blick in den sozialen Alltag vieler Hindus zeigt oft ein anderes Bild: Viele Hindus sind (nicht nur in Indien, sondern auch in der Schweiz) Regeln und Zwängen unterworfen, wenn es z. B. um Essensgewohnheiten, Reinheitsgebote, Heirat oder Ausübung von Ritualen geht. Schaut man genauer hin, so gehören auch religiös motivierte Konflikte und Gewalt zum Hinduismus. Die oben skizzierten Selbstaussagen besitzen also eine rhetorische Qualität. Begriffe wie „Toleranz“, „Pluralität“, „Friedfertigkeit“, „Universalität“ und „Diversität“ sind Tropen eines Diskurses, der die Einzigartigkeit (und implizit damit auch Überlegenheit) des Hinduismus gegenüber allen anderen Religionen unterstreicht. Anders gesagt, kollektive Identität wird hier durch Alterität konstruiert.

2.4 Erstes Ergebnis: Begriffe analysieren und Diskurse erkennen

Für mich als Ausbilder zukünftiger Lehrer_innen wurde schnell klar, dass ich die Leerstellen des Lehrmittels ergänzen und korrigieren musste und widmete die Einführungsstunden diesen Definitionsfragen. Mir erschien dabei wichtig, den Studierenden zu vermitteln, dass es sich hier nicht um eine akademisch überspitzte Diskussion handelt, sondern um ein Kernproblem in der Auseinandersetzung mit allen Religionen, nicht nur mit dem Hinduismus. Ich beobachtete, dass die Begriffe „Religion“, „Islam“, „Christentum“ oder „Hinduismus“ zwar im Unterricht und im Alltag der Studierenden allgegenwärtig waren. Doch war den Wenigsten bewusst, mit welchen verschiedenen, ja sogar widersprüchlichen Bedeutungen diese Begriffe je nach Kontext und Autorenschaft verwendet werden.

Kim Knott brachte dieses Problem schon vor über 20 Jahren auf den Punkt, indem sie erklärte:

Der ‚Hinduismus‘ widersetzt sich unseren Definitions- und Klassifizierungswünschen. Er ist sowohl ein dynamisches Phänomen in der heutigen Welt, das sich aus den gemeinsamen Phantasien vieler Individuen und Gruppen, von Hindus wie Nichthindus, weiterentwickelt, als auch die Summe seiner Teile – seiner Traditionen, Mythen, Institutionen, Rituale [...], seiner vielen Hinduismen [...] Er besitzt die Kraft und Vielfalt, um die Phantasie von Hindus wie Nichthindus zu erobern, und die Fähigkeit, alle vorgefassten Meinungen über Religionen und das, was sie sind, in Frage zu stellen. (Knott, 2000, S. 152)

In der Ausbildung von Lehrpersonen verwendete ich dieses Zitat wiederholt, denn es fasst die Problematik recht gut zusammen. Religionen sind dynamische Phänomene, die sich ständig verändern und weiterentwickeln, wobei die Forscher eben Teil dieser Umdeutungsprozesse sind.

Ein erstes Ergebnis besteht also in der Erkenntnis, dass die Kontextualisierung und Historisierung des Begriffsfeldes „Hinduismus/Religion“ ein wesentliches Lernziel in der Lehrerbildung (und auch im Klassenzimmer) sein sollte. Weiterhin macht die Begriffsklärung deutlich, wie unterschiedlich der Hinduismus nicht nur von Forschern, sondern auch innerhalb der hinduistischen Religionsgemeinschaft bewertet wurde und heute noch wird. Das mag banal klingen, ist aber ein weiterer wichtiger methodischer Entscheid für die Vermittlung des Hinduismus im Unterricht. Religion ist eben eine vielstimmige Kommunikation, ein Aushandeln von Deutungshoheiten, eine kontinuierliche Sinnstiftung, die nicht widerspruchlos erfolgt. Ergänzend zum Zürcher Lehrmittel „Blickpunkt 3 – Religion und Kultur“

schlage ich also vor, gezielt auf Differenzierungs- und Diversifizierungsprozesse einzugehen. Unterrichtseinheiten zum Hinduismus sollten anstelle einer „übersichtlichen Einheitlichkeit“ eher Widersprüche, Unterschiede und Vielfalt dieser religiösen Tradition thematisieren.

3 Die Debatte um Indiens heilige Kühe als Beispiel für problemorientiertes Lernen

Wie könnte ein Zugang zum Hinduismus aussehen, der eben nicht essentialistisch, sondern problemorientiert ist? Im Folgenden werde ich das methodische Vorgehen anhand eines konkreten Beispiels erörtern. Ich habe mich dabei für das Beispiel der „heiligen Kühe“ im Hinduismus entschieden.³ Für diesen Entscheid gibt es drei Gründe.

Erstens gehört die Kuh für viele Hindus zum unumstrittenen Symbolbestand ihrer Religion.



Abb. 1: Eine Kuh wird geschmückt (Quelle: Museum Rietberg Zürich)

Die Kuh gilt nicht nur als Wohnort der Götter (in ihr wohnen 33 Millionen Gottheiten), sie gewährt auch allen Wesen Nahrung (Schreiner, 1998, S.19; Singh, 1991, S. 113–114). Zweitens wird der „heiligen“ Kuh keine grössere Aufmerksamkeit im Lehrmittel „Blickpunkt 3 – Religion und Kultur“ gewidmet. Da die Kuh aber für viele Hindus von zentraler Bedeutung ist, wäre eine eigene Lerneinheit zu diesem Thema also eine sinnvolle Ergänzung zum Lehrmaterial. Drittens gibt es einen Aktualitätsbezug: Seit 2015 sind Kühe und der Verzehr von Rindfleisch erneut Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen in Indien, in denen es um Hinduismus, Nationalismus, Minderheiten und Säkularismus geht. Die Medien berichten regelmässig über Kampagnen zum Schutz von Kühen in Indien oder von Kontrollen in Schulen, bei den nach Rindfleisch in den Lunchboxen der Schüler_innen gesucht wurde (Das, 2015; Hein, 25. Februar 2015; Rajalaksmi, 2018; Prakash, 12. Juli 2019; Pabst, 21. Oktober 2015). Diese Meldungen weckten das Interesse der Studierenden und bildeten einen idealen Einstieg in das Thema.

3.1 Eine kurze Religionsgeschichte der Kuh

Geht man in die historische Frühzeit Indiens zurück, so gilt heute als belegt, dass die Menschen im Indus-Tal vor 5'000 Jahren sich von Büffel-, Rindfleisch sowie Milchprodukten ernährten (Singh, 2008, 117; 157), was immer wieder für Pressemeldungen sorgte (so jüngst Nath, 9. Dezember 2020). Ähnlich sieht es aus, wenn man einen Blick in die

³ Der Begriff „Kuh“ bezieht sich in diesem Text mehrheitlich auf das Zebu (*Bos Indicus*), das indische Buckelrind bzw. in Südasiens domestizierte Hausrind. Aus Gründen der Lesbarkeit, Verbreitung in der Umgangssprache und in den Medien, spricht dieser Text allgemein von Kühen und unterscheidet nicht zwischen einzelnen Rinderrassen.

Veden wirft, die ältesten überlieferten Texte des Hinduismus. Auch dort findet man keine Hinweise auf den sakralen Charakter der Kuh. Ganz im Gegenteil: der Verzehr von Rindfleisch galt als Delikatesse, u. a. auch bei den Gottheiten. Und so erstaunt es auch nicht, dass die späteren Epen wie das Ramayana oder Mahabharata berichten, dass ihre Held_innen Fleisch verzehrten (Jha, 2002, S. 142). Die Milch der Kühe wurde für Milchprodukte verwertet und Ochsen waren allgemein geschätzte Nutztiere, deren Leder u.a. zu Musikinstrumenten verarbeitet wurde. Der Besitz von Kühen bedeutete Reichtum und einen hohen sozialen Status (Jha, 2002, S. 37–38).

Vor allem spielten Kühe eine wichtige Rolle im Opferritual: Als Speiseopfer an die Gottheiten wurde das Opferfleisch natürlich gegessen (Doniger, 2010, S. 603–604). Im Laufe der Zeit zweifelte man allerdings an der Wirkung von Opfern und begann das rituelle Töten von Tieren abzulehnen. Gerade der Buddhismus und Jainismus lehnten Tieropfer ab und rücken das ethische Handeln jedes einzelnen Menschen in den Vordergrund (Alsdorf, 2010; Halbfass, 2000). Der Buddhismus erlaubte zwar den Verzehr von Fleisch und Fisch, während der Jainismus es verbot (Schmitthausen, 2020; Jha, 2002). In beiden Religionen rückte das individuelle ethische Handeln in den Vordergrund. Der Sanskritbegriff „Karma“, der ursprünglich in den Veden die Opferhandlung bezeichnete, erhielt eine neue Bedeutung als moralisches Handeln.

In den hinduistischen Gesetzesbüchern wie dem Dharmashastra des Manu (Manusmriti, XI.60; Michaels & Mishra, 2010, S. 248) finden sich erste Hinweise auf das Tötungsverbot von Kühen. Andere Texte empfehlen weiterhin, Rindfleisch zu bestimmten Gelegenheiten wie die Totenfeiern zur Ehre Verstorbener zu konsumieren. Der Verzehr von Fleisch war aber nicht nur eine Frage von Ritualen, Gastlichkeit oder sozialem Status. Nichtvegetarische Diäten spielten eine besondere Rolle in der Medizin. Sie galten als eine heilende Therapie bei der Bekämpfung bestimmter Krankheiten (Jha, 2002, S. 143).

Erst im frühen Mittelalter wurde der Verzehr von Rindfleisch zu einem Tabu, wenn auch nur für Hindus der oberen Kasten. Es galt nun als Sünde, die zu einer rituellen Verunreinigung führte (Jha, 2002, S. 145). Gleichzeitig wurde bestimmten Produkten wie Milch, Butter, Joghurt, Kuhdung und Urin eine reinigende Wirkung zugesprochen (Jha, 2002, S. 145). Die Bedeutung der Kuh wurde im Laufe der Zeit mythisch überhöht. Selbst die Mutter Erde wird mit einer Kuh identifiziert (Schreiner, 1998, S. 19). Die Kuh wurde zur Mutter allen Lebens, die man nicht töten dürfe (Malinar, 2009a, S. 16, 19).

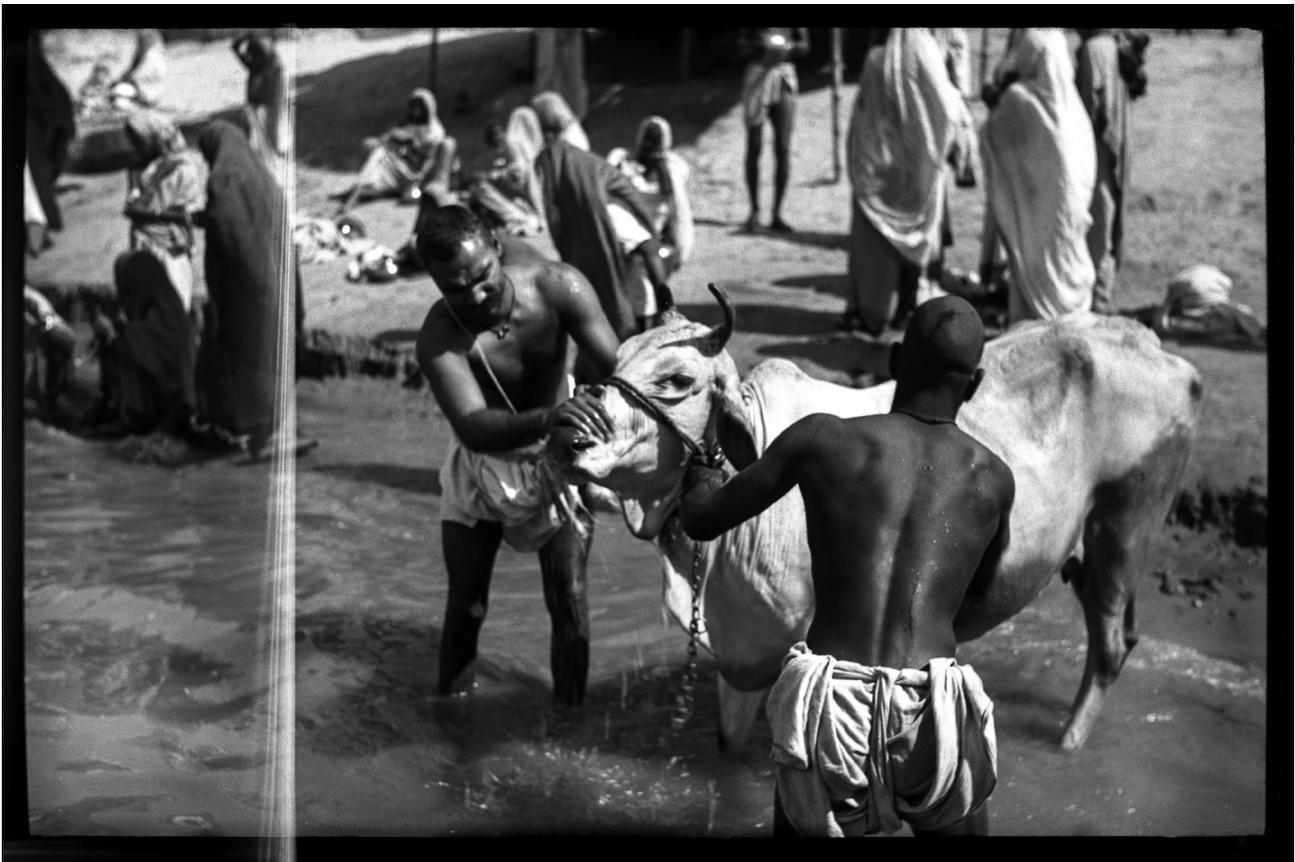


Abb. 2: Männer waschen eine Kuh im Ganges (Quelle: Museum Rietberg Zürich)

3.2 Die Kampagnen zum Schutz von Kühen

Die heutigen Auseinandersetzungen zum Schutz der Kuh haben ihren Ursprung im 19. Jahrhundert. Sie gehen auf die Erfindung eines modernen Hinduismus nationalistischer Prägung zurück. Als Vater und Schöpfer der Idee eines Hindutums (Hindutva) gilt Vinayak Damodar Savarkar (1883–1966). Er hatte behauptet, dass es eine inhärente Identität von Territorium, Kultur, Sprache, Religion und Volk/Rasse gebe. Dieser Gedanke wurde von Keshav Baliram Hedgewar (1889–1940) weiterverfolgt, der 1925 den Nationalen Freiwilligenverband (Rashtriya Svayamsevak Sangha, RSS) gründete, der bis heute als Kaderschmiede der Hindu-Nationalisten gilt. Wegweisend für diese Ideologie wurde das Buch „We or Our Nationhood defined“, eine Kampfansage von 1936 an den säkularen Staat, verfasst von M. S. Golwalkar (1906–1973).

Das Hindutum transportiert eine neue nationale Einheitsidentität, bei der Werte, die man allgemein mit dem Hinduismus verbindet, zur Disposition gestellt werden. So wurde Gandhis Gewaltlosigkeit als Zeichen der Schwäche radikal abgelehnt (er selbst wurde Opfer dieser Ideologie): Wahre Hindus müssten mit Gewalt alle Feinde bekämpfen, die Land, heilige Orte, Ehefrauen, Schwestern oder Töchter bedrohten. Der Verzicht auf Gewaltanwendung habe zur Schwächung und Teilung von Indien beigetragen (Vallabhpalwal & Bharti, 1994, S. 50–55).

Eines der Kernanliegen des Hindutums war und ist bis heute der Schutz von Kühen (Randeria, 1996, S. 52). Man gründete vor allem im Norden Indiens zahlreiche Kuh-Schutz-Vereine (Hindi *gorakshini sabha*). Diese boten die Möglichkeit, persönliche Frömmigkeit mit religiösem Aktivismus zu kombinieren. Man schuf eine öffentliche Bühne, auf der Hindus ihre Zugehörigkeit, Solidarität und Frömmigkeit manifestieren konnten. Diese Kampagnen richteten sich dabei nicht nur an ein urbanes Publikum, sondern auch an die Menschen in den Dörfern. Die Kuh wurde zu einem Symbol der Mobilisierung und Selbstbehauptung der Hindus gegen Muslim_innen und Christ_innen (Freitag, 1996, S. 216–218).

Die Agitation und Propaganda zum Schutz der Kuh zieht sich durch das ganze 20. Jahrhundert. Golwalkar erklärte den Ursprung der Kuhschutzkampagnen ganz klar mit der Abwehr ausländischer Aggressoren (Golwalkar, 1996, S. 496). Seiner Meinung hätten erst die ausländischen Eroberer begonnen in Indien Kühe zu schlachten. Es hätte mit den muslimischen Eindringlingen angefangen und wäre von den Holländern, Portugiesen, Franzosen und Briten fortgesetzt worden (Golwalkar, 1996, S. 496–497). Für Hindus sei der Schutz der Kuh die logische Reaktion auf diesen Angriff, also ein Akt der Selbstverteidigung. Es erstaunt nicht, dass Golwalkar den Hinweis auf die Veden als Beweis für den Rindfleischverzehr im alten Indien als irreführende Unterstellung abstreitet. Diese Idee sei eine Fehlinformation und ein Missverständnis, das bewusst weiter im Umlauf gehalten würde (Golwalkar, 1996, S. 498). Selbst im unabhängigen Indien bestünde seiner Meinung nach Handlungsbedarf, denn die Amerikaner würden das Töten von Kühen fördern, um billiger Tierhäute und Rindfleisch für den heimischen Markt einkaufen zu können. Deshalb sei ein landesweiter Bann höchst dringlich – Rücksicht auf die Muslime dürfe dabei nicht genommen werden (Golwalkar, 1996, S. 496, 498). Hinweise auf die Toleranz, Friedfertigkeit, Gewaltlosigkeit des Hinduismus, der Einsatz für ökologische Belange, das Werben für eine vegetarische Ernährung oder die Empathie für Tiere fehlen in diesem Diskurs.

Bemerkenswert ist, dass seit der Machtübernahme der Bharatiya Janata Party (BJP, Indische Volkspartei; vgl. Jaffrelot, 1996, S. 204–213) 2014 die Auseinandersetzung um das Verbot von Rindfleisch noch mal an Bedeutung zunahm. Am 20. November 2015 verkündete z. B. Harish Rawat, Ministerpräsident des indischen Bundesstaates Uttarakhand, dass die grössten Feinde Indiens diejenigen Menschen sind, die Kühe schlachten. Harish Rawat (der nicht zur BJP, sondern zur indischen Kongresspartei gehört!) rief aus, dass Kuhschlächter kein Recht hätten in Indien zu leben. Wörtlich sagte er: „Jeder, der eine Kuh tötet, egal zu welcher religiösen Gemeinschaft er oder sie gehört, ist ein Feind Indiens und hat kein Recht in Indien zu leben“ (Agnihotri, 23. November 2015).

In den letzten fünf Jahren schnellte die Anzahl der registrierten Attacken und Lynchmorde in die Höhe, die überwiegende Mehrheit der Opfer waren Muslim_innen (Tharoor, 2018, S. 250). Rinderhirten, Fleischer, Truckfahrer (mit offizieller Lizenz Rindfleisch zu transportieren), sogar Kinder, die mit Tiertransporten mitreisten, waren vor dem Mob nicht sicher. Mitunter wurden die bestialischen Morde gefilmt und im Internet verbreitet. Ein Verdacht reichte aus, Beweise brauchte es nicht. Neben den Muslim_innen waren die Opfer vor allem Dalits (Tharoor, 2018, S. 251). In der traditionellen Dorfökonomie ist es ihre Aufgabe, die Kadaver der gestorbenen Rinder zu beseitigen und das Fleisch an den Schlachter zu übergeben – eine nach der brahmanischen Sozialtheorie höchst unreine Tätigkeit (siehe dazu 4.1 Indiens Dalits). Auch das Häuten der Kadaver und das Verarbeiten zu Leder ist den Kuhschützer_innen ein Dorn im Auge (Tharoor, 2018, S. 251). Bemerkenswert war, dass die indische Gerichtsbarkeit den Schutz der Kuh nicht in Frage stellte, sondern die Aktivist_innen dafür kritisierte, dass sie ihre Anschuldigungen nicht vorher geprüft hätten (Tharoor, 2018, S. 252).

Nach den letzten Wahlen von 2019, die Narendra Modi mit der BJP erneut gewinnen konnte, rückte der Schutz der Kuh erneut in den Vordergrund. Die Kampagnen hatten nichts an ihrer Wirkung verloren, Massen zu mobilisieren. Im sogenannten „Kuh-Gürtel“, also in den nordindischen Bundesstaaten UP, Bihar, Haryana und Madhya Pradesh kam es zu gezielten Übergriffen auf Muslim_innen (Abraham & Rao, 16. Juli 2017). Zu den Angriffen, die wieder mehrheitlich auf Gerüchten beruhten, gehörten Mob-Lynchjustiz, Mord und Mordversuche, Belästigungen, Demütigungen, Übergriffe und Gruppenvergewaltigungen (Ganguly, 2019).

3.3 Themen, Akteur_innen und Brennpunkte der Auseinandersetzung

Nach diesem historischen Abriss möchte ich repräsentative Themen und Topoi der Debatte um die Bedeutung der Kuh herausarbeiten. Das Ziel ist dabei, die verschiedenen Positionen, Akteur_innen und die Dynamik in diesem Aushandlungsprozess aufzuzeigen.

Vegetarismus

Im Allgemeinverständnis vieler Menschen gelten Hindus heute als Vegetarier_innen. Diese Haltung ist nicht neu. Schon Narayanan Guru (1856–1928), einer der frühen Stimmen eines subalternen Reformhinduismus, verlieh der Kuh als Mutter der Menschheit eine exponierte Rolle (Malinar, 2009a, S. 109–110). Ihm wird folgendes Gespräch zugeschrieben: Einst wurde er gefragt, warum man nicht das Fleisch der Kuh essen dürfe, aber ihre Milch trinken darf. Darauf fragte lächelnd der Guru den Fragenden zurück, ob seine Mutter noch lebe. Als dieser verneinte, frage ihn der Guru, ob er sie aufgegessen oder beerdigt habe (zitiert nach Sharma, 2002, S. 219).

Auch der schon erwähnte Dayananda Saraswati war strikter Vegetarier und Verehrer der Kuh (Saraswati, 2018). Er berichtete von einer Einladung nach Rishikesh (einem wichtigen Pilgerort der Hindus). Als er das Haus betrat, erblickte er einen Brahmanen, wie er Fleisch zubereitete. Als er weiter ins Haus vordrang, sah er eine ganze Gruppe von Priestern, die Berge von Fleisch (auch Rindfleisch) zubereiten, vor ihnen zu einer Pyramide gehäuft die Köpfe der Tiere. Der Hausvater bat ihn freundlich Platz zu nehmen, doch Dayananda Saraswati entschuldigte sich höflich und verliess die Runde. Er wurde von einem Boten eingeholt, der ihm vergewisserte, dass das Fleisch nur ihm zu Ehre zubereitet worden sei. Doch Dayananda Saraswati blieb bei seiner Entscheidung; er könne nicht zurückkehren, denn er sei ein strikter Vegetarier (zitiert nach Richards, 1996, S. 59–60).

Hier sei nun ausdrücklich angemerkt, dass offensichtlich die brahmanischen Gastgeber keine Vegetarier waren und sogar Rindfleisch konsumierten. Die Tatsache, Fleisch essen zu können, wurde von vielen Hindus durchaus anerkannt und verteidigt. So erklärte Swami Vivekananda (1863–1902), einer der zentralen Gründerfiguren des Neo-Hinduismus, die Tatsache mit dem Hinweis, dass das Schlachten eines Rindes zur Ehren eines Gastes in der Vergangenheit ja weitverbreitet war. Er begründete das Verbot des Tötens von Rindern mit dem Hinweis auf ihre Schlüsselrolle in der Landwirtschaft (zitiert nach Mumukshanada, 1995, S. 82). Wenn man diese essenziell so wichtigen Tiere tötete, wäre das Überleben des ganzen Volkes bedroht (Vivekananda, 1995, S. 82). Allerdings sah er ein allgemeinverbindliches Fleischverbot sehr kritisch. Denn aus dem Verbot Rinder zu töten könne man nicht ableiten, dass man kein Fleisch essen dürfe. Vivekananda sah in einem rigorosen Vegetarismus sogar eine Gefahr, dass Indien seine nationale Souveränität verlieren könne. Er argumentierte, dass jeder, der einen spirituellen Lebensweg einschlägt, sich vegetarisch ernähren kann. Wer aber hart in dieser Welt arbeite, müsse Fleisch essen (zitiert nach Mumukshanada, 1992, S. 68–72).

Ganz in dieser Logik sah der berühmte bengalische Schriftsteller Bankim Chandra Chatterjee (1838–1894) in der vegetarischen Ernährung sogar einen Grund für Armut und Elend: Da für die grosse Masse der Menschen nicht genügend Essen zur Verfügung stehe, würden sie sich schlecht ernähren. Sie müssten hungern und würden Epidemien zum Opfer fallen, die jährlich Tausende Menschen dahinflahten und ganze Landstriche verwüsteten (Chatterjee, 1940, S. 40). Selbst Mahatma Gandhi, der sich zwar vegetarisch ernährte, wehrte sich zeitlebens dagegen, anderen Menschen den Verzehr von Fleisch zu verbieten. Für ihn persönlich war das Fleischessen zwar eine Sünde, gleichzeitig räumte er anderen Menschen die Entscheidungsfreiheit ein, das zu essen, was man möchte (zitiert nach Kripalani, 1992, S. 130–131).

Tieropfer als umstrittene Praxis

Kühe sind bis heute Gegenstand einer weiteren Kontroverse, in der es um die Frage geht, ob Tieropfer im Hinduismus erlaubt sind oder nicht (Rajagopal, 28. September 2015; Karmakar, 31. Mai 2018). Hier sei angemerkt, dass das Opfer im Hinduismus, vor allem in der vedischen Religion von zentraler Bedeutung war: Der schon zitierte bedeutungsschwere Begriff „Karma“ bedeute in der vedischen Zeit vor allem eines, die Opferhandlung. Das Opfer war die wichtigste Kommunikation in der Beziehung zwischen den Göttern und den Menschen.

Wie oben schon erwähnt rückte mit dem Aufkommen des Jainismus und Buddhismus das ethische Verhalten zunehmend in den Mittelpunkt und die Opferlogik in den Hintergrund. Wilhelm Halbfass (2000, S. 46) skizziert sehr anschaulich, wie die Idee von Wiedergeburt und Karma die Opferpraxis änderten. Es wurde zunehmend kritisch gefragt, inwieweit das Töten von Opfertieren nicht ungewünschte Nebeneffekte auf das Karma hat und möglicherweise den Opferer selbst gefährdet. Diese Überlegung führte u. a. dazu, dass der Opferer sich beim Opfertier im Nachhinein entschuldigen musste und um Nachsicht bat: „Auf diese Weise wird innerhalb des rituellen Tötungsaktes zugleich ein Bekenntnis zur Gewaltlosigkeit (Sanskrit *ahimsa*) abgelegt“ (Halbfass, 2000, S. 46). Dennoch blieb das Tieropfer Teil der brahmanischen Überlieferung.

Daneben gibt eine ganze Traditionslinie innerhalb des Hinduismus, die durchaus nicht den Verzehr von Fleisch oder Alkohol sowie sexuelle Praktiken verbietet, den Tantrismus. Hier gehört das Essen von Fleisch, auch von Rindfleisch zur bewussten Normüberschreitung und ist Teil von Theologie und ritueller Praxis. Der berühmte Missionar Abbé Dubois berichtete Anfang des 19. Jahrhunderts angeekelt und entsetzt von Orgien, bei den Fleischstücke von Mund zu Mund wanderten, Drogen konsumiert wurden und sexuelle Praktiken ausgeübt wurden, über die es sich zu sprechen verbat (Dubois, 2002, S. 240–241).

Wie oben angedeutet, ist das Opfern von Ziegen und Rindern bis heute eine rituelle Praxis, die vor allem mit der Verehrung von Dorfgöttinnen verbunden ist. Das geopfert Tier ist dabei eine Gabe der Gemeinschaft an die Göttin und eine Form der Beschwichtigung. Denn letztere braucht das Blut, um sich im Kampf gegen Dämonen zu stärken oder ihren Grimm zu besänftigen. Das Blut soll sie abkühlen (Kinsley, 2000, S. 274; Malinar 2009a, S. 150). Gerade im ländlichen Bereich und dort vor allem bei den sogenannten tribalen Ureinwohner_innen Indiens (Adivasis) ist diese Praxis noch weit verbreitet. Diese Gemeinschaften wollen an ihren Ritualen festhalten, weil sie von ihnen Sicherheit und Erfolg bei der Ernte und den Schutz der Gottheiten erhoffen.

Seit einigen Jahren fordern Tierschützer_innen vehement, das Opfern von Rindern zu verbieten. Sie versuchen, die ländlichen Hindus und Ureinwohner zum brahmanischen Hinduismus zu konvertieren. Dort, wo die Regierung eingreift und Verbote auferlegt, führt das oft zu Protesten. Ich selbst wurde Zeuge einer Protestaktion: 2001 protestierten in Sonapur (Odisha) Aktivistinnen lautstark gegen ein Opferverbot. Sie warfen blutige Fleischstücke über die Grundstücksmauern eines Regierungsbeamten und stellten sich bluttrinkend vor seinem Tor auf. Sie forderten das Festhalten an ihrer Tradition aus ihrer Loyalität der Göttin gegenüber. Hier sei ergänzt, dass Göttinnen in Streitfällen vor Gericht als Mitklägerinnen auftreten können, um das ihnen zustehende Fleisch und Blut einzufordern.

Die Kampagnen in Indien und Nepal zur Abschaffung von Tieropfern sind nicht nur in den nationalen, sondern auch in den internationalen Medien präsent (Galli & Adhikari, 3. Dezember 2019). Sie bieten eine weitere Fallstudie, die sich ideal für eine vergleichende Arbeit in der Ausbildung von Lehrpersonen bzw. im Schulunterricht eignen würde. Man könnte anhand dieses Themas untersuchen, wie verschiedene lokale Religionsgemeinschaften in der Schweiz mit rituellen Speisevorschriften umgehen und inwieweit diese von anderen Gruppen toleriert oder kritisiert werden.

Die Erschaffung eines Symbols

Die Überhöhung der Kuh zu einem heiligen Tier fand erst im 19. / 20. Jahrhundert seinen Abschluss. Der berühmte französische Missionar Jean Antone Dubois berichtet noch 1825 in seinen Beobachtungen, dass der Abscheu der Hindus Rindfleisch zu essen, einen rationalen Grund habe. Man habe gewusst, dass Rinder wichtige Nutztiere seien und dass man sie deshalb nicht essen dürfe. Hinzu käme noch ein ernährungswissenschaftliches Argument. Das Klima Südindiens lasse nicht zu, dass man Fleisch esse, denn es würde zu Verdauungsproblemen führen. Selbst Europäer hätten in Indien das Fleischessen aufgegeben (Dubois, 2000, S. 172–173).

Auch der schon erwähnte Bankim Chandra Chatterjee erklärte die Bedeutung der Kuh noch utilitaristisch. Es habe rationale (keine religiösen) Gründe gegeben, die Menschen davon abhielten, Rinder zu töten. Er argumentiert:

Wir müssen unterscheiden, wie es schon vorgeschlagen wurde, zwischen einem Gott, der verehrt wird, und einem sakralen Objekt. Eine Kirche oder ein Tempel wird als heilig betrachtet, ist aber kein Gott, nicht mal ein Gegenstand der Verehrung. Eine Kuh wird von den Hindus als heilig betrachtet, sie wird aber nicht verehrt. Die Kuh wird aus Gründen für heiliggehalten, die man einfach erklären kann. Die Kuh ist für die Bewohner der Niederungen Indiens nützlicher als jedes andere Tier für Menschen eines anderen Landes [...]. (Chatterjee, 1940, S. 39).

Er erklärt dann, dass das Rind den Ackerboden bestellt sowie die Milch liefert, die eine Grundlage für viele Speisen bildet. Deshalb habe man im alten Indien damit begonnen, das Tier vor dem Schlachten zu schützen. Dieser Schutz ist also weder religiös motiviert noch hat er etwas mit dem Hinduismus zu tun. Und so erstaunt es auch nicht, wenn er behauptet, Rinder seien nie religiös verehrt worden. Er sagt ausdrücklich: „Die Position der Kuh im Hinduismus

ist nur die eines heiligen Tiers, das heisst eines Tiers [...], das man gut behandeln soll, und nicht die eines heiligen Objektes, das man verehrt oder eines Gottes“ (Chatterjee, 1940, S. 40).

Eine ganz andere Meinung vertrat Mahatma Gandhi, für den die Kuh eine zentrale religiöse Bedeutung besass: „In der Kuh soll der Mensch sein Einssein mit allem Lebendigen erkennen [...]. Der Schutz der Kuh bedeutet den Schutz der ganzen stummen Schöpfung Gottes“ (zitiert nach Arp, 2007, S. 86). Gandhi sah im Schutz der Kuh sogar eine der Haupteigenschaften, die ihn zu einem Hindu machten (Malinar, 2009b, S. 105). Er erklärte:

Das eigentliche Wesen des Hinduismus jedoch besteht in der Beschützung der Kuh. Die Beschützung der Kuh ist für mich eine der wunderbarsten Erscheinungen in der Entwicklung der Menschheit. Sie führt den Menschen über die Grenzen seiner Art hinaus [...]. Der Mensch wird durch die Kuh dazu geführt, sein Eins- und Gleichsein mit allem, was lebt, anzuerkennen. Warum gerade die Kuh zur Verehrung ausgewählt wurde, ist mir durchaus klar. Die Kuh war in Indien immer der beste Gefährte des Menschen. Nicht nur gab sie Milch, sondern ermöglichte auch den Ackerbau. Die Kuh ist ein Gedicht des Mitleids. Man liest Mitleid in diesem sanften Tiere. Sie ist die Mutter von Millionen der indischen Menschen. Beschützung der Kuh bedeutet Beschützung der ganzen dumpfen Kreatur Gottes. Gewiss haben schon unsere ältesten Seher die Kuh in diesem Sinne verehrt. (Gandhi zitiert nach Malinar, 2009b, S. 106–107)

Mit dieser Aussage überhöht Gandhi die Bedeutung der Kuh und macht sie endgültig zu einem wirkungsvollen Symbol.

Internationalisierung

Die Debatten um die Bedeutung von Kühen reichen heute weit über Indien hinaus. Der in der Nähe Münchens lebende Autor Vanamali Gunturu erklärte in seinem Einführungswerk in den Hinduismus: „Die Kuh ist die heiligste Tiergottheit der Hindus. Sie wird nicht aus den üblichen Gründen verehrt, zum Beispiel, weil sie ein Reittier einer Gottheit oder ihr Diener wäre, im Gegenteil: Sie ist der Sitz aller Götter“ (Gunturu, 2000, S. 168). Auch die im Westen operierende Gesellschaft für Krishna-Bewusstsein (ISKON) machte sich die Verehrung und den Schutz von Kühen zu eigen (Prabhupada, 19. September 1972).

Da das Lehrmittel „Blickpunkt 3 – Religion und Kultur“ Porträts von Konvertit_innen, also zum Hinduismus übergetretenen Schweizer_innen präsentiert, seien an dieser Stelle prominente westliche Kuhschützer_innen erwähnt. Der Journalist Peter Jaeggi berichtet ausführlich von der Berliner Tierrechtsaktivistin Sudevi Mataji (mit zivilem Namen Friederike Irina Brünning), die sich medienwirksam in Indien als Kuh-Retterin inszeniert. 1958 geboren, studierte sie zunächst Indologie und Religionswissenschaft bevor sie nach Indien ging. 1996 gründete sie im nordindischen Radha Kund die „Radha Surabhi Goshala“, ein Kuh-Asyl, in dem sie kranke Kühe und Kälber pflegt. Ihre Mission ist klar: „Die uralte Kultur des Kuhschutzes verschwindet rasant. Der Einfluss von Video, Fernsehen, Film und Internet trägt dazu bei. Es ist ein Verlust an spirituellem Reichtum“ (Jaeggi, 2009, S. 97). 2019 wurde sie von der indischen Regierung für ihre Verdienste mit dem Padma-Shri-Orden ausgezeichnet, einer hohen zivilen Auszeichnung. Als deutsche Staatsbürgerin lebt sie nun seit über 35 Jahren in Radha Kund (Vrindavan) und kümmert sich um Kühe in Not.

Die Sympathie für indische Kühe bleibt nicht auf deutsche Aktivist_innen beschränkt: Der Schweizer Richard Bischof engagiert sich ebenfalls im Kuhasyl „Care for Cows“ in Vrindavan, dem wichtigsten Pilgerort aller Krishna-Verehrenden. Er fühlt sich glücklich, wenn er Kühe streicheln kann und setzt sich zum Schutz der Kühe ein (Jaeggi, 2009, S. 91–94).

4 Weitere Kontexte und Konfliktfelder

Um die gesamtgesellschaftliche Relevanz und die Dynamik dieser Debatte zu verstehen, genügt es, einen Blick über den Binnendiskurs der hinduistischen Gemeinschaft hinaus zu werfen. Die Kampagnen zum Schutz der Kühe, Auseinandersetzungen und Proteste betreffen längst nicht nur hinduistische Gruppierungen, sondern die gesamte indische Gesellschaft.

4.1 Indiens Dalits

Indiens Dalits (pejorativ „unberührbare“ Kasten) galten dem brahmanischen Verständnis als rituell unrein, da sie sich durch ihre Tätigkeiten (Gerben, Schustern, Lederarbeiten, Strassenfegen) verunreinigten, denn sie hatten Kontakt mit toten Tieren, Exkrementen, Blut, Unrat etc. Aus Gründen der rituellen Reinheitsgebote sollte der Kontakt mit

ihnen vermieden werden (Beltz, 2005a). Dalits wohnten deshalb ausserhalb der Dörfer und der Zugang zum öffentlichen Raum, Schulen, Wasserstellen sowie zu Tempeln war ihnen strikt untersagt. Zudem wurde ihnen vorgehalten, das Fleisch von verendeten Kühen zu essen. Der Verzicht auf Rindfleisch seitens der brahmanischen Kasten war also Exklusions-, Herrschafts- und Unterdrückungsinstrument der brahmanischen Eliten gegenüber sozialen Gruppen, mit dem sie letztere sozial abwerteten und stigmatisierten.

Dalits revoltierten immer wieder gegen ihre Unterdrückung, versuchten ihr Stigma abzuschütteln und bemühten sich um sozialen Aufstieg (Beltz, 2005a). Sie wandten sich neuen Berufen zu, migrierten vom Land weg in die Grossstädte, um den traditionellen Berufen zu entgehen. Sie gründeten eigene Vereine und engagierten sich politisch.

Die Satnami-Bewegung ist ein anschauliches Beispiel für diese Art von sozialer Assimilation und Mobilität: Im 19. Jahrhundert distanzierten sich die „unberührbaren“ Chamars von Chattisgarh von ihren unreinen Berufen (Schustern, Sattlerei, Gerberei, Bürstenmacherei und Lederverarbeitung) und gaben sich eine neue sozio-religiöse Identität (Dube, 1998, S. 37). In Anlehnung an die Lehren von Guru Nanak oder Kabir lehnten sie die hinduistischen Götter und den Tempelkult ab und ersetzen diesen durch die Verehrung eines unpersönlichen Gottes (Satnam, daher der Name Satmanis). Sie behaupteten, dass der Verzehr von Rindfleisch früher eine allgemeine Sitte bei den Hindus (vor allem das mehrfach zitierte Festmahl zu Ehren von Gästen) gewesen sei und dass diese erst vom Buddha in Frage gestellt wurde. Erst danach hätten nicht nur die Brahmanen aufgehört, Rindfleisch zu konsumieren, sondern auch Guru Ghasidas (18. / 19.Jh.), der erste Lehrer der neuen Bewegung. Und so transformierte die Erzählung den sozialen Status der Chamars: Aus den Chamars wurde Satnamis, eine „zivilisierte“ Kaste, die vom Verzehr von Fleisch, Alkohol, Tabak sowie weiterer giftiger und unreiner Nahrung Abstand nahm (Dube, 1998, S. 43, 192). Den Mitgliedern der Satnami-Bewegung wurde verboten, Rinder auf den Feldern als Nutztiere zu halten. Sie lehnten auch das Entsorgen von verendeten Rindern und Büffeln ab, verzichteten auf ihre Rechte auf Anteile am Fleisch der verendeten Tiere und den Handel mit Tierhäuten. Die veränderte Haltung zur Kuh war also Teil eines Ringens um einen neuen sozialen Status, ihre Abgrenzung und gleichzeitige Anerkennung innerhalb der indischen Gesellschaft.

Es erscheint geradezu paradox, dass die Satnamis sich an den brahmanischen Lebens- und Reinheitsprinzipien orientierten, die ja quasi die Ausgrenzung von unberührbaren Kasten legitimierte. Hinter dieser Entwicklung steht der Kampf um soziale Anerkennung, Emanzipation und Mobilität. Als nichtbrahmanische Kaste übernahmen sie brahmanische Werte und gaben den Verzehr von Rindfleisch auf. Der indische Soziologe M. N. Srinivasan bezeichnete diese Nachahmung als Sanskritisierung (Srinivasan, 1995, S. 23–24, 127; Ambedkar, 1990, S. 333). Nach diesem Modell folgen alle Nicht-Brahmanen dem Vorbild der normativen Kultur der Brahmanen. Das Sanskrit als heilige Sprache der Brahmanen ist Inbegriff dieser sozialen Werteordnung.

Nicht alle Dalits folgten dem Weg der Nachahmung, sondern wählten radikalere Formen der Emanzipation. Der Sozialreformer, Jurist und Politiker B. R. Ambedkar (1891–1956) kam zu dem Schluss, dass nur der Bruch mit dem Wertesystem der Brahmanen den Unberührbaren bei ihrer Befreiung helfen könne. Dieser Bruch wäre nur durch ein Verlassen des Hinduismus und die Hinwendung zu einer anderen Religion möglich. So kündigte er schon 1935 an, den Hinduismus zu verlassen. Kurz vor seinem Tode 1956 konvertierte er mit Millionen seiner Anhänger_innen aus der Kaste der Mahars zum Buddhismus (Beltz, 2005a; Beltz, 2019). Auch diesen Religionswechsel begleitete eine Änderung von Speisegewohnheiten. Folgt man ethnografischen Studien, so verzehrten die Mahars vor ihrer Konversion das Fleisch verendeter Rinder und Schweine, deren Kadaver sie zu entsorgten hatten. Nach ihrem Religionswechsel lehnten die neuen Buddhist_innen den Verzicht von Rindfleisch mit der Begründung ab, dass sie nun Vegetarier_innen seien. Andere erklärten, dass sie nur noch Rindfleisch (euphemistisch auf Marathi *lal bhaji* „rotes Gemüse“ genannt) von muslimischen Schlächtern verzehrten, die es vorher ausbluten liessen (Pillai-Vetschera, 1994, S. 256–257). Den Verzehr von Schweinefleisch legten dagegen viele Buddhist_innen vermutlich ab.

Es ist also deutlich geworden, dass der Verzehr von Rindfleisch mit der Vorstellung von Kasten, sozialen Hierarchien, Unterdrückung und sozialer Mobilität verbunden ist. Ambedkar (1891–1956) sah in dieser Praxis sogar einen der historischen Gründe für die Entstehung der Unberührbarkeit. Seiner Meinung kam es bei der Einwanderung der arischen Stämme nach Indien zu einer Änderung ihrer Essgewohnheiten. Bei der Sesshaftwerdung hätten sie den Verzehr von Rindfleisch ganz aufgegeben. Damit hätten sie sich von den nicht sesshaften Bevölkerungsgruppen abgegrenzt, die nach wie vor das Fleisch verstorbener Rinder assen. Diese wurden von nun an als unberührbare Kasten ausgegrenzt (Ambedkar, 1990, S. 353).

4.2 Volkswirtschaftliche Aspekte

Am Ende der Ausführungen möchte ich eine weitere, volkswirtschaftliche Perspektive auf die Debatte eröffnen. Jede bäuerliche Wirtschaft (nicht nur in Indien) macht die Erfahrung, dass Kühe, wenn sie alt werden, keine Milch mehr geben. Viele Bauern verkaufen dann ihr Vieh an einen Schlachter. Wenn man ihnen diese Form der Entsorgung

untersagt, müssen die Bauern ihre unproduktiven Kühe weiter ernähren. Das kommt einer starken Belastung gleich (Tharoor, 2018, S. 252). Aus diesem Grund gibt es ernstzunehmende Stimmen in Indien, die das Schlachten von Rindern fordern.

Neben dieser agrarwirtschaftlichen Überlegung ist eine andere Tatsache zu erwähnen. Die Diskussion um den Schutz der Rinder ignoriert völlig, dass ganze Industriezweige in Indien an die Rinderzucht gebunden sind. Rinder werden nicht nur auf den Feldern als Nutztiere benötigt. Indien gehört zu den grossen Rindfleischproduzenten weltweit. Die Verbote bedrohten nicht nur unzählige Jobs, sondern eine ganze Branche, denn die Rindfleischexporte brachen 2015 massiv ein. Es ist hier zu unterstreichen, dass die Fleischindustrie nicht nur in den Händen muslimischer oder christlicher Beschäftigter liegt. Folgt man Presseberichten, so sind 95% der indischen Geschäftsleute, die mit Rindfleisch handeln, Hindus (Mishra, 21. November 2015).

Neben der Fleischproduktion ist die Lederverarbeitung ein wichtiger Pfeiler der indischen Volkswirtschaft. Der Grossteil der Menschen, die in diesem Sektor heute arbeiten, sind allerdings Muslim_innen oder Dalits und gehören damit zu den marginalisierten Bevölkerungsgruppen. Die ehemaligen „unberührbaren“ Chamars gehören z. B. zu den wichtigsten Akteuren der Lederindustrie von Kanpur, seit dem 19. Jahrhundert wichtiges Zentrum der Leder- und Borstenverarbeitung in Nordindien (Bellwinkel-Schempp, 2011, S. 140). Die Kampagnen zum Schutz der Kuh durch die BJP-Regierung von 2015 hatten volkswirtschaftlich dramatische Folgen (Varma, 17. November 2015; Ganguly, 2019). Sie zerstörten systematisch die Lebensgrundlage der Menschen, die in diesen Sektoren tätig waren. Offizielle Zahlen sprachen von 800'000 bedrohten Jobs; Schlächter, Gerber, aber auch Schuh- oder Bürstenmacher etc. mussten ihre kleinen Unternehmen schliessen.

4.3 Rindfleisch und Minderheitenpolitik

In einigen Bundesstaaten wie in West Bengalen oder Kerala gehört Rindfleisch seit jeher zur traditionellen Küche, der geforderte Verzicht auf diese Delikatesse gab Anlass zu heftiger Kritik an der BJP-Regierung. Neben der Bedeutung als regionale Delikatesse ist Rindfleisch als unverzichtbarer Bestandteil des Speiseplans von Christ_innen und Muslim_innen. Weiterer Widerstand war also vorprogrammiert: Schon 2011 hatten Studierende, Muslim_innen und Dalits, der Universität in Hyderabad versucht, ein „Beef-Festival“ zu veranstalten und Rindfleisch in den Speiseplan der Mensa aufzunehmen zu lassen (Das, 31. Oktober 2015, S. 106). 2014 feierte eine Gruppe von Wissenschaftler_innen des „Centre for Studies in Social Sciences“ in Kolkata den Geburtstag Ambedkars mit einem „Beef Festival“ (Das, 31. Oktober 2015, S. 107–108). 2017 organisierten die Vertreter der Kongress-Partei und anderer linker Parteien in Kerala „Rindfleisch-Feste“, um gegen das Schlachtverbot von Rindern der Zentralregierung zu protestieren (Chauhan, 1. Juni 2017). Die Aufzählung von Protestaktionen könnte um viele weitere Beispiele ergänzt werden.

Die Tatsache, dass es sich bei den Kampagnen und den einhergehenden Speiseverboten nicht wirklich um den Schutz der Rinder, sondern um eine politisch-ideologische Auseinandersetzung handelt, wird noch klarer, wenn man sich vergegenwärtigt, wie wenig Menschen in absoluten Zahlen in Indien Rindfleisch essen. Folgt man statistischen Angaben, so konsumieren im Schnitt nur 4% der indischen Gesamtbevölkerung auf dem Land und 5% in den Städten Rindfleisch (Rajalakshmi, 17. April 2015, S. 38). Diese Minderheit besteht wie schon erwähnt mehrheitlich aus Muslim_innen, Christ_innen und Dalits. Die Kampagnen zum Schutz der Kuh befinden sich also direkt an der Nahtstelle der Mehrheitsgesellschaft zu den Minderheiten und sind ein Indikator für den Umgang mit ihnen. An ihnen lässt sich klar ablesen, welche Rolle und Bedeutung die indische Regierung diesen Minderheiten zubilligt. Die Rindfleischdebatte ist also deshalb so relevant, weil sie eine Stellvertreterdiskussion ist. Sie ist Ausdruck eines politischen Prozesses, Indiens säkulare Republik in einen hinduistischen Nationalstaat zu verwandeln.

5 Ergebnisse

Anhand der Analyse des Konzeptes „Hinduismus“ und der aktuellen Kampagnen zum Schutz von Kühen in Indien sollte deutlich geworden sein, dass der universitäre (und schulische) Unterricht stärker auf Verflechtungs-, Abgrenzungs-, Differenz- und Diversifizierungsprozesse von Religionen eingehen sollte. Religiöse Diskurse werden eben immer von Akteur_innen ausgehandelt, die in diversen soziopolitischen und kulturellen Kontexten agieren. Der Unterricht sollte daher eine Methode vermitteln, die Lehrer_innen (und ihre Schüler_innen) ermöglicht, religiöse Diskurse zu dekonstruieren und zu erkennen, wer daran beteiligt ist, mit welchem Interesse die einzelnen Akteur_innen handeln und wie sie mit anderen gesellschaftlichen Gruppen interagieren.

5.1 Hinterfragen von Konzepten wie „Religion“ und „Weltreligion“

Ein erster konkreter Vorschlag für die Ausbildung von Lehrpersonen an der Universität sowie den Unterricht in den Klassenzimmern besteht darin, die Konzepte Religion und Weltreligion historisch kritisch zu hinterfragen bzw. diese Begriffe mit ihrer Geschichte und ihren vielen Bedeutungen darzustellen. Weltreligionen, Buddhismus oder Hinduismus sind also keine objektiven Wirklichkeiten, sondern Konzepte, die es im Unterricht zu entschlüsseln gilt. Anders gesagt, am Anfang des Unterrichts steht die Erkenntnis, dass es den (!) Hinduismus so nicht gibt. Diese Position ergänzt bzw. korrigiert nicht nur das Lehrmittel, sondern auch die Erwartungshaltung vieler Studierender, die von mir erfahren wollten, was genau „das Wesen“ des Hinduismus sei und wie er die Menschen präge und wie sich denn Hindus von Christen, Musliminnen oder Juden unterscheiden. Gerade Studienanfänger_innen folgten einem stark essentialistischen Verständnis von Religion und waren verwundert bis irritiert, wenn ich dieses in der ersten Vorlesung hinterfragte.

5.2 Kein normativer Unterricht, keine Essentialisierungen

Das skizzierte Vorgehen widerspricht der intendierten Logik des aktuellen Zürcher Lehrmittels. Denn dort heisst es, dass Kinder und Jugendliche im Fach Religion lernen sollen, „wie religiöse Traditionen die Welt und das Leben deuten“ (Pfeiffer & Schmidt, 2018, S. 179). Da das Lehrmittel davon ausgeht, dass es den Hinduismus als Religion gibt, müssen Kinder und Jugendliche eben lernen, „wie Menschen in ihrer Religion Sinn und Ordnung finden; wie sie die Welt und das Leben gestalten und feiern“ (Pfeiffer & Schmidt, 2018, S. 179). Deshalb ist es folgerichtig, dass die Schüler_innen lernen sollen, „respektvoll“ über Religion und Religionen zu sprechen. Die Schüler_innen sollen zwar Religionen kontextualisieren können (Pfeiffer & Schmidt, 2019, S. 9). Aber es heisst klar, dass religiöse Glaubenshaltungen an sich nicht in Frage gestellt werden dürfen (Pfeiffer & Schmidt, 2019, S. 8). Der hier vorgebrachte Vorschlag schlägt ein deutlich anderes Vorgehen vor. Er ersetzt die autoritäre Rolle von religiösen Normen durch religiöse Akteur_innen. Es geht also nicht darum zu bestätigen, „wie religiöse Traditionen die Welt und das Leben deuten“ (Pfeiffer und Schmidt, 2018, S. 197), sondern wie Menschen die Welt und das Leben deuten. Oder noch einmal anders gesagt, es ist nicht zu unterrichten, wie Menschen in ihren Religionen Sinn finden, sondern warum und wie Menschen religiöse Zeichen erschaffen, sie umgestalten, verändern, sich immer wieder neu aneignen oder ablehnen.

Ich schlage also vor, den Hinduismus nicht als etabliertes und kohärentes System, sondern als ein dynamisches, sich stetig veränderndes und dialogisches Konzept zu unterrichten (Knott, 2000, S. 152; Hirst & Zavos, 2011, S. 20–21). Religion ist dabei als ein Kommunikationsprozess zu verstehen: Zeichen und Symbole werden immer wieder anders interpretiert und ihre Bedeutung ausgehandelt. Das lässt sich sehr gut an der Vorstellung von „heiligen Kühen“ veranschaulichen: Im Mittelpunkt des Unterrichts sollten weniger das normative Verständnis der Kuh stehen, sondern die vielfältigen Interaktionen und Konflikte zwischen den Akteuren, Individuen und Gruppen. Als Hinduismus-Experte demonstrierte ich also nicht, wie der (!) Hinduismus die indische Gesellschaft heute prägt. Sondern ich analysiere mit den Studierenden, wie Hindus (Individuen und Gruppen) mit Hilfe von Zeichensystemen ihr Leben deuten, gestalteten und immer wieder neu mit Sinn versehen.

5.3 Religion als Aushandlungsprozess

Anstatt zu beweisen, dass der Hinduismus eine Weltreligion ist, sollten sich die Studierenden und Schüler_innen fragen, wie es dazu kam, dass der Religionsbegriff heute als universaler Referenzrahmen dient. Dieses Vorgehen ist ein Perspektivwechsel weg vom Normativen hin zum Aushandeln im Sinne des in den Sozialwissenschaften verwendeten Konzeptes der *agency* (Handlungsfähigkeit). Es wären die Aushandlungsprozesse, die im Mittelpunkt des Unterrichts stehen müssten. Dazu müssen sich die Schüler_innen natürlich zunächst Methoden aneignen, um die Komplexität dieser Aushandlungsprozesse zu verstehen.

Wichtig scheint mir zu unterstreichen, dass religiöse Zeichen- und Symbolsysteme eben nicht von sich aus, aus einer inhärenten Qualität auf eine Transzendenz oder eine göttliche Wirklichkeit verweisen oder gar eine kollektiv verbindliche Gültigkeit beanspruchen (Zeichen sind nicht per se religiös, sondern werden von bestimmten Akteur_innen erst religiös gedeutet, von anderen nicht). Es ist immer erst der Akt der Deutung, der einem Zeichenbestand eine religiöse Gültigkeit bzw. Autorität verleiht. Oder noch einmal anders formuliert, die Kuh ist nicht für alle Hindus ein heiliges Tier, so wenig wie alle Hindus Vegetarier_innen sind.

Für den Schulunterricht wäre sehr interessant, mit den Schüler_Innen über Veganismus und Vegetarier_tum nachzudenken und religiöse Essgewohnheiten kritisch zu diskutieren. Ein konkreter Einstieg ins Thema könnte die vom Schweizer Nahrungsmittelgroßhändler COOP lancierte Produktkette „Karma“ sein. Denn hinter den Werbesprüchen

„Dein Heisshunger will die Welt entdecken“ und „Dein Appetit hat Ferweh“ steht ein ursprünglich indisches religiöses Konzept, das auf Ursache und Wirkung menschlichen Handelns verweist.

5.4 Deuten und Handeln

Diskurse sind keine abstrakten Texte, sondern der Boden, auf dem soziale Beziehungen ausgehandelt werden, sie schaffen bzw. sind im Sinne Bourdieus soziale Realität. Der Unterricht „Religionen, Kulturen, Ethik“ sollte deshalb Aushandlungsprozesse als soziale und politische Handlungen stärker in den Fokus rücken. Das Ziel wäre, dass die zukünftigen Lehrkräfte und ihre Schüler_innen die komplexen Aushandlungsprozesse vom Opfertier zum Symbol des Hindu-Nationalismus nicht nur verstehen, sondern auch auf andere Bereiche ihres politischen, moralisch-ethischen Handelns anwenden können (Radermacher, 2015).

Katharina Frank (2016, S. 22) listet in ihrem viel rezipierten Artikel eine ganze Reihe von Beispielfragen auf, die sich für ein derartiges problemorientiertes Lernen eignen, von der Abstimmung zum Verbot von Minaretten bis zum täglichen Einkaufen im Supermarkt. Diese konkreten Situationen, in denen Zeichen religiös gedeutet und ihre Bedeutung verhandelt werden, sind m. E. die Bühne, auf der schulischer Unterricht sinnvoll inszeniert werden kann. Man könnte fragen, warum ein Handschlag als religiöse Handlung gedeutet werden kann (Walthert, Frank, Stauffacher & Weber, 2021) oder warum ein Schweizer nach Indien reist, um dort Kühe zu pflegen (Jaeggi, 2009, S. 91). Oder was es für die Schweizer Wirtschaft und Gesellschaft bedeuten würde, wenn sich die Mehrheit der Schweizer_innen vegetarisch ernährte. Man könnte genauso fragen, wie die schweizerische Öffentlichkeit mit religiös konnotierten Essgewohnheiten umgeht wie z. B. dem Schächten, der Weihnachtsgans oder dem Osterlamm. Eine systematische Analyse der Debatte um Halal- und Koscherfleisch im Spannungsfeld von Tierschutz und Religionsfreiheit würde Schüler_innen ermächtigen, politische Kampagnen und propagandistische Manipulationen besser zu erkennen.

Denn Vergleiche zu ähnlichen Phänomenen fördern die Kommunikations- und Urteilskompetenz. Im Hinblick auf das Thema Kuh ist übrigens bemerkenswert, dass westliche Medien zwar auf die Gewalt innerhalb des Hindu-Nationalismus hinwiesen, aber nicht den heiligen Charakter der Kuh hinterfragten. Der Grossteil der Medienberichte zementierte die Wahrnehmung der Kuh als heiliges Tier und bewertete die Kampagne zum Schutz der Kuh als extreme Überspitzung (Hein, 25. Februar 2015). Sie unterschlugen dabei, dass die Kuh nie ein unumstrittenes heiliges Symbol für alle Hindus gewesen war.

5.5 Ausblick

Der vorliegende Aufsatz schlägt vor, das bestehende Lehrmittel durch methodische Zugänge zu ergänzen bzw. zu korrigieren und diese in der Ausbildung von Lehrpersonen systematisch zu verankern. Eine problemorientierte Auseinandersetzung mit dem Hinduismus, in der Werte und Deutungen nicht statisch normativ vorgegeben, sondern als Ergebnis von Aushandlungsprozessen dargestellt sind, scheint in vielerlei Hinsicht erfolgsversprechend. Sie könnte zukünftige Lehrer_innen und Schüler_innen befähigen, nicht nur religiöse Ereignisse und Entwicklungen besser zu verstehen, sondern darüber hinaus ermächtigen, ihr eigenes politisches und moralisch-ethisches Handeln in der Gesellschaft zu prüfen und ggf. entsprechend neu auszurichten.



Über den Autor

Johannes Beltz ist promovierter Religionswissenschaftler, Stv. Direktor und Kurator für die Kunst Süd- und Südostasiens am Museum Rietberg in Zürich. Von 2005 bis 2020 bildete er Lehrer_innen an der PHZH/UZH in den Religionen Buddhismus und Hinduismus aus. johannes.beltz@zuerich.ch

Literatur

- Abraham D. & Ojaswi R. (16. Juli 2017). 86% killed in cow-related violence since 2010 are Muslim, 97% attacks after Modi govt came to power. *Hindustan Times*. Am 16. November 2021 bezogen von <https://www.hindustantimes.com/india-news/86-killed-in-cow-related-violence-since-2010-are-muslims-97-attacks-after-modi-govt-came-to-power/story-w9CYOksvgk9joGSSaXgpLO.html>
- Agnihotri, A. (23. November 2015). Harish Rawat's beef remark leaves Congress red-faced. *India Today*. Am 16. November 2021 bezogen von <https://www.indiatoday.in/mail-today/story/rawats-beef-remark-leaves-cong-red-faced-273723-2015-11-21>
- Alberts, W. (2019). Religious Education as Small 'i' Indoctrination: How European Countries Struggle with a Secular Approach to Religion in Schools". *Center for Educational Policy Studies Journal CEPS* 9(4), 53–72.
- Alsdorf, L. (2010). *The History of Vegetarianism and Cow-Veneration in India*. (Übers. von B. Patil, überarb. von N. Hayton, hg. von W. Bollée. London: Routledge.
- Ambedkar, B. R. (1990 [1948]). *The Untouchables, who they were and why they became Untouchables? Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches, Band 7*. Mumbai: Education Department, Government, of Maharashtra.
- Arp, S. (2007). *Gandhi*. Reinbek: Rowolt Taschenbuch.
- Bannerjee, P. (28. Dezember 2019). India was a Land of Dharma but Europeans reduced it to Hinduism and we accepted it. *The Print*. Am 13. November 2021 bezogen von <https://theprint.in/opinion/india-was-a-land-of-dharma-but-europeans-reduced-it-to-hinduism-islam-and-we-accepted-it/341923/>
- Bellwinkel-Schempp, M. (2011). *Neuer Buddhismus als gesellschaftlicher Entwurf. Zur Identitätskonstruktion der Dalits in Kanpur, Indien*. Uppsala: Uppsala Universität.
- Beltz, J. (Hg.) (2004). *Hindu ABC*. Zürich: Präsidialdepartement der Stadt Zürich, Museum Rietberg.
- Beltz, J. (2005a). *Mahar, Buddhist and Dalit. Religious Conversion and Socio-Political Emancipation*. New Delhi: Manohar.
- Beltz, J. (2005b). ‚Hinduistisches Zürich: Eine Entdeckungsreise‘: Bericht zur gleichnamigen Ausstellung im Stadthaus Zürich, 22.10.04 – 28.2.05. *Internationales Asienforum* 36(3-4), 251–263.
- Beltz, J. (2006). Shiva für die Schule? Erste Erfahrungen mit dem neuen Schulfach „Religion und Kultur“. *VPOD Bildungspolitik* 149, 21–24.
- Beltz, J. (2019). Zwischen Assimilation und Abgrenzung: Indiens (Dalit-Buddhisten). In A. B. Kilcher & U. Lindner (Hg.), *Zwischen Anpassung und Subversion: Sprache und Politik der Assimilation* (S. 335–353). Paderborn: Wilhelm Fink.
- Bloch, E.; Keppens, M. & Hegde, R. (Hg.) (2011). *Rethinking Religion in India. The Colonial Construction of Hinduism*. London: Routledge.
- Bochinger, Ch. & Frank, K. (2015). Das religionswissenschaftliche Dreieck. Elemente eines integrativen Religionskonzepts. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 23(2), 343–370.
- Chatterjee, B. Ch. (1940). *Letters on Hinduism*. (Hg. von B. N. Banerji & S. K. Das). Calcutta: M.M. Bose.
- Chauhan, Ch. (1. Juni 2017). Kerala beef fest: Police arrest 8 Youth Congress members who slaughtered an ox in full public view. *India.com*. Am 16. November 2021 bezogen von <https://www.india.com/news/india/kerala-beef-fest-police-arrest-8-youth-congress-who-slaughtered-an-ox-in-full-public-view-2190652/>
- Cotter, Ch. R & Robertson, D. G. (Hg.) (2016). *After World Religions. Reconstructing Religious Studies*. London: Routledge.

- Das, K. (31. Oktober 2015). To Eat or Not to Eat Beef, Spectres of Food on Bengal's Politics of Identity. *Economic and Political Weekly EPW* 44, 105–114.
- Doniger, W. (2010). *The Hindus: An alternative History*, New Delhi: Penguin Books.
- Dube, S. (1998). *Untouchable Past. Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community 1780-1950*. New York: State University of New York Press.
- Dubois, Abbé J. A. (2000). *Leben und Riten der Inder, Kastenwesen und Hinduglaube in Südindien um 1800*. Bielefeld: Peter Rump.
- Dubuisson, D. (1998). *L'Occident et la religion: Mythes, science et idéologie*. Bruxelles-Paris: Éditions Complexe.
- Eichinger Ferro-Luzzi, G. (1991). The polythetic-prototype approach to Hinduism. In G. D. Sontheimer & H. Kulke (Hg.), *Hinduism Reconsidered* (S. 187–195). New Dehli: Manohar Publications.
- Foppa, S. (2015). Überlegungen zur kreativen Aneignung westlicher Konzepte wie ›Religion‹ und ›Hinduismus‹ in Indien. *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* (10). DOI: 10.4000/zjr.584
- Frank, K. (2010). *Schulischer Religionsunterricht. Eine religionswissenschaftlich-soziologische Untersuchung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Frank, K. (2013). Wie implementiert man religionskundlichen Unterricht? Anmerkungen und Analysen. In Institut für Religionswissenschaft und Religionspädagogik (Hg.), *Religionspädagogik zwischen religionswissenschaftlichen Ansprüchen und pädagogischen Erwartungen* (S. 47–89). Bremen: Universität Bremen.
- Frank, K. (2016). Skizze eines religionswissenschaftlichen Kompetenzmodells für die Religionskunde. *Zeitschrift für Religionskunde | Revue de didactique des sciences des religions* (3), 19–33.
- Freitag, S. B. (1996). Contesting in Public: Colonial Legacies and Contemporary Communalism. In D. Ludden (Hg.), *Making India Hindu: Religion, Community and the Politics of Democracy in India* (S. 211–234). Delhi: Oxford University Press.
- Galli, A.-S. & Adhikari, D. (3. Dezember 2019). Riesiges Hindu-Opferfest in Nepal sorgt für Empörung. *T-Online-Nachrichten*. Am 13. November 2021 bezogen von www.t-online.de/nachrichten/panorama/id_86932934/nepal-riesiges-hindu-opferfest-sorgt-fuer-empoeerung-7-000-bullen-getoetet.html
- Ganguly, M. (Hg.) (2019). Violent Cow Protection in India, Vigilante Groups attack Minorities. *Human Rights Watch*. Am 15. November 2021 bezogen von <https://www.hrw.org/report/2019/02/18/violent-cow-protection-india/vigilante-groups-attack-minorities>
- Golwalkar, M. S. (1996). *Bunch of Thoughts*. Bangalore: Sahitya Sindhu Prakashana.
- Gunturu, V. (2000). *Hinduismus: Die grosse Religion Indiens*, München: Hugendubel.
- Hacker, P. (1958). Der Dharma-Begriff des Neuhinduismus. *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 49(1), 1–15.
- Hacker, P. (1965). Dharma im Hinduismus. *Zeitschrift für Religions- und Missionswissenschaft* 43(2), 93–106.
- Halbfass, W. (2000). *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*. Kreuzlingen: Hugendubel.
- Haussig, H.-M. (1999). *Der Religionsbegriff in den Religionen*. Bodenheim: Philo Verlagsgesellschaft.
- Hein, Ch. (25. Februar 2015). Die heilige Kuh wird zum Streitfall. *Frankfurter Allgemeine Zeitung FAZ*. Am 13. November 2021 bezogen von <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/agenda/indien-die-heilige-kuh-wird-zum-streitfall-13448403.html>
- Hirst, J. S. & Zavos, J. (2011). *Religious Traditions in Modern South Asia*. London: Routledge.

- Hock, K. (2002). *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Inden, R. (1990). *Imagining India*. Oxford: Basil Blackwell.
- Jaffrelot, Ch. (1996). *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics 1925 to the 1990: Strategies of Identity-Building, Implantation and Mobilisation (with special reference to Central India)*. Delhi: Penguin.
- Jaeggi, P. (2009). *Die heilige Kuh. Eine kleine indische Kulturgeschichte*. Freiburg: Paulusverlag.
- Jha, D. N. (2002). *The Myth of the Holy Cow*. London: Verso.
- Karmakar, R. (31. Mai 2018). Singer Zubeen Garg who spoke against animal sacrifice at Kakakhya temple is PETA's 'hero', *The Hindu*. Am 13. November 2021 bezogen von <https://www.thehindu.com/news/national/other-states/singer-zubeen-garg-who-spoke-against-animal-sacrifice-at-kamakhya-temple-is-petas-hero/article24047473.ece>
- King, R. (1999). *Orientalism and Religion, Post-Colonial Theory, India the "Mystic East"*. London: Routledge.
- Kinsely, D. (2000). *Die indischen Göttinnen: Weibliche Gottheiten im Hinduismus*. Frankfurt a.M.: Insel Taschenbuchverlag.
- Knott, K. (2000). *Der Hinduismus. Eine kurze Einleitung*. Stuttgart: Reclam.
- Kripalani, K. (Hg.) (1992). *All Men are Brothers. Life and thoughts of Mahatma Gandhi as told in his own words*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.
- Malinar, A. (2009a). *Hinduismus*. Göttingen: Vanenhoeck & Ruprecht.
- Malinar, A. (2009b). *Hinduismus Reader*. Göttingen: Vanenhoeck & Ruprecht.
- Michaels, A. & Mishra, A. (Hg.) (2010). *Manusmriti. Manus Gesetzbuch*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Mishra, I. (21. November 2015). 95% beef traders are Hindus: Sachar. *The Times of India ToI*. Am 13. November 2021 bezogen von <https://timesofindia.indiatimes.com/india/95-of-beef-traders-are-hindus-says-former-chief-justice-of-delhi-high-court/articleshow/49866811.cms>
- Mumukshananda, S. (Hg.) (1992). *Teachings of Swami Vivekananda*. Calcutta: Advaita Ashrama.
- Nath, D. (9. Dezember 2020). Cattle, buffalo meat residue found in Indus Valley vessels. *The Hindu*. Am 13. November 2021 bezogen von <https://www.thehindu.com/news/national/study-of-lipid-residue-reveals-cattle-buffalo-meat-in-indus-valley-vessels/article33292289.ece>
- Pabst, V. (21. Oktober 2015). Der schrille Streit um die heilige Kuh. Eine Debatte um religiöse Toleranz hält Indien in Atem. Trotz schweren Übergriffen radikaler Hindus vermeidet die Regierung eine eindeutige Positionierung. *Neue Zürcher Zeitung*. Am 13. November 2021 bezogen von <https://www.nzz.ch/international/asien-und-pazifik/der-schrille-streit-um-die-heilige-kuh-1.18632989?reduced=true>
- Pfeiffer, M. & Schmid, K. (Hg.) (2018). *Blickpunkt 3, Religion und Kultur, Sekundarstufe 1, Schülerbuch*. Zürich: Lehrmittelverlag.
- Pfeiffer, M. & Schmid, K. (Hg.) (2019). *Blickpunkt 3, Religion und Kultur, Sekundarstufe 1, Kommentar*. Zürich: Lehrmittelverlag.
- Pfeiffer, M. & Schmid, K. (Hg.) (2021). *Blickpunkt 3, Religion und Kultur, Sekundarstufe 1, Klassenbuch*. Zürich: Lehrmittelverlag.
- Pillai-Vetschera, T. (1994). *The Mahars. A Study of their Culture, Religion and Socio-Economic Life*. New Delhi: Intercultural Publications.
- Prabhupada, S. (19. September 1972). *Cow is Mother*. Vortrag am 19. September in Los Angeles. Am 16. November 2021 bezogen von <http://www.prabhupadaconnect.com/Cow-Is-Mother.html>

- Prakash, C. (12. Juli 2019). Die größte Schande des Landes sind die Lynchmorde. *Vatican News*. Am 13. November 2021 bezogen von <https://www.vaticannews.va/de/welt/news/2019-07/indien-lynchmorde-mob-gesetz-regierung.html>
- Radermacher, M. & Weiss, S. (2015). Handlungsorientierte Didaktik in der Religionswissenschaft – Von den Zielen zu den Methoden. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 23(2), 371–397.
- Rajagopal, K. (28. September 2015). SC rejects plea to ban animal sacrifices in festivals. *The Hindu*. Am 13. November 2021 bezogen von <https://www.thehindu.com/news/national/sc-rejects-plea-to-ban-animal-sacrifices-in-festivals/article7699034.ece>
- Rajalakshmi, T. K. (17. April 2015). Burden of a ban. The BJP government in Haryana makes the slaughter of cows and the sale of beef punishable offences, ignoring the economic impact of the move on the farming community. *Frontline*, 38–42.
- Randeria, S. (1996). Hindu-‘Fundamentalismus’: Zum Verhältnis von Religion, Geschichte und Identität im modernen Indien. In C. Weiss (Hg.), *Religion – Macht – Gewalt. Religiöser Fundamentalismus und Hindu-Moslem-Konflikt in Südasien* (S. 26–56). Frankfurt a.M.: Verlag für interkulturelle Kommunikation.
- Richards, G. (Hg.) (1996). *A Source-Book of Modern Hinduism*. Surrey: Curzon Press.
- Saraswati, D. (2018 [1880]). *Gokarananidhi* (Hindi). New Delhi: Createspace Independent Publishing Platform.
- Savarkar, V. D. (1999). *Hindutva*. Mumbai: Swatantrya Savarkar Rashriya Smarak.
- Schmitthausen, L. (2020). *Fleischverzehr und Vegetarismus im indischen Buddhismus bis ca. zur Mitte des ersten Jahrtausends n. Chr., Teil 1, Studie und Übersetzungen*. Bochum: Projektverlag.
- Schreiner, P. (1998). *Im Mondschein öffnet sich der Lotus. Der Hinduismus*. Frankfurt a.M.: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Sharma, A. (Hg.) (2002). *Modern Hindu Thought: The Essential Texts*. New Delhi: Oxford University Press.
- Singh, D. V. (1991). *Hinduism. An Introduction*. Jaipur: Travel Wheels.
- Singh, U. (2008). *A History of Ancient and Early Medieval India. From the Stone Age to the 12th Century*. New Delhi: Doling Kinderslay, Pearson Education.
- Sontheimer, G. D. & Kulke, H. (Hg.) (1991). *Hinduism Reconsidered*. New Delhi: Manohar Publications.
- Srinivas, M. N. (1995). *Social Change in Modern India*. New Delhi: Orient Longman.
- Stietencron, H. von (2017). *Der Hinduismus*. München: C.H. Beck.
- Tharoor, S. (2018). *Why I am a Hindu*. New Delhi: Aleph Book Company.
- Vallabhpalwal, K. & Bharti, B. D. (1994). *The Hindu ?*. New Delhi: Era Books.
- Varma, S. (17. November 2015). Save-cow cost: Industry bleeds, farmers suffer & export tank. *The Times of India*. Am 13. November 2021 bezogen von <https://timesofindia.indiatimes.com/india/save-cow-cost-industry-bleeds-farmers-suffer-and-exports-tank/articleshow/49810574.cms>
- Vivekananda, S. (1995). *Lectures from Colombo to Almora*. Hg. von S. Mumukshananda. Calcutta: Advaita Ashrama.
- Walthert, R.; Frank, K.; Stauffacher, D. & Weber, U. (2021). Zum Verhältnis von Interaktion, Organisation und Gesellschaft in der Therwiler Handschlag-Affäre. Eine systemtheoretische Analyse. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 29(1), S. 16–38.

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Eine Kuh wird geschmückt, Zeichnung für ein Gitagovinda-Manuskript Indien, Pahari-Gebiet, Kangra, um 1825; Museum Rietberg Zürich, Inv.-Nr. 2010.18; Geschenk Sammlung Danielle Porret; Foto: Rainer Wolfsberger

Abbildung 2: Männer waschen eine Kuh im Ganges; Indien, Varanasi, 1930 – 1955, Cellulosenitrat; Museum Rietberg Zürich, Inv.-Nr. ABF 375-1; Legat Alice Boner; Foto: Alice Boner