

Der lebende Hinduismus als Hinduismus in der Begegnung - Einführung und Überblick

Peter Schreiner

Der nachfolgende Text basiert auf Vorlesungen, die der Autor an der Universität Zürich gehalten und für das Yoga Journal zusammengefasst und überarbeitet hat. Der gesamte Text wird in zwei Teilen abgedruckt. Das Verzeichnis der verwendeten Literatur folgt am Ende des zweiten Teils.

Titelfindung, Thema und Fragestellung

Wenn der Titel auf Deutsch ein wenig unidiomatisch klingt, so liegt dies daran, dass es die Übersetzung eines französischen Titels ist (*L'hindouisme vivant*).

„Hindu-ismus“ (nicht nur der lebende Hinduismus in der Begegnung) ist als Wort und Begriff eine Abstraktion und bezeichnet in erster Linie eine geistige Wirklichkeit. So gesehen, kann man in einem übertragenen Sinne von „Begegnung mit dem Hinduismus“ sprechen, insofern die intellektuelle Beschäftigung mit dem Begriff und den Erscheinungsformen des Hinduismus und der Geschichte seiner Begegnungen eine Form von Begegnung ist. Begegnen im konkreten Sinne kann man den Menschen, die sich als Hindus bezeichnen. Fragte man Inder, mit denen wir in Berührung kommen, nach ihrer Religion, so würden sie sich vermutlich in der Mehrzahl als „Hindu“ bezeichnen. Dennoch wird es wenige Punkte geben, in dem die Inder, auf ihr Hindutum hin angesprochen, miteinander einig wären und das als Grundlage für die Abstraktion eines Hindu-ismus dienen könnte. Selbst wenn man alles über diese Abstraktion wüßte, so hätte man sich doch längst von jener Ebene weg bewegt, auf der Begegnung stattfinden kann, Begegnung mit Menschen, die anders glauben, anders sprechen, ihre und unsere Welt anders verstehen, ihr Zusammenleben anders ordnen. Die Begegnung mit Hindus, die als Geschäftsleute, als Stipendiaten und Gastdozenten oder als politische Flüchtlinge zu uns kommen, kann hier nur den Hintergrund bilden, begründet und rechtfertigt jedoch indi-

rekt, dass der Hinduismus am Beispiel repräsentativer Persönlichkeiten, ihres Lebens und Werkes dargestellt wird.

„Inventar“, Methode, Darstellung

Um einen repräsentativen Überblick zu erstellen, der wissenschaftlichen Ansprüchen genügt, müsste der erste Schritt eine Bestandsaufnahme und Beschreibung dessen sein, was alles zu „lebendem Hinduismus in der Begegnung“ gehört. Eine (bei weitem nicht vollständige) Liste von Personen, die in der Sekundärliteratur zum lebenden Hinduismus der letzten zwei Jahrhunderte behandelt werden und aus der die folgenden Abschnitte eine kleine Auswahl bieten, umfasst mehr als 40 Persönlichkeiten und mindestens zwölf Institutionen (Organisationen, Parteien, Bewegungen, Stiftungen, usw.).

In einem zweiten Schritt müsste versucht werden, Ordnung zu schaffen und klassifizierende Kriterien zu finden, mit denen das Material koordiniert, ausgewertet und verglichen werden kann. Strategien und Kriterien für die Ko-Ordination könnten in erster Linie die Aspekte (oder Koordinaten) von *Raum* (die regionale Verteilung im indischen Subkontinent) und *Zeit* liefern. Mit „Zeit“ sind die Chronologie und historische Perspektive angesprochen und damit der Versuch, die Gegenwart nicht absolut zu setzen, weil sie sich ändern wird und die Moderne selber ein historisches Phänomen ist. Aber auch *Persönlichkeiten* oder die *Begriffe, Ideen und Themenbereiche* ihrer Lehren und Überzeugungen könnten als Ordnungskriterien (konkret als Abschnittsüberschriften) verwendet werden. Die Zuordnung zu den *traditionellen religiösen Überlieferungen* (Schulen, Sekten, Gemeinschaften), die Funktion und Geschichte von *Institutionen* (politischen Parteien, Vereinigungen, Interessengruppen, usw.) und nicht zuletzt die *Quellenlage* (und die damit verknüpften Strukturen

und Bedingungen für die Produktion und Verteilung von Schriftwerken) bilden mögliche Brennpunkte der Aufmerksamkeit und Gliederung. All dies (und vermutlich noch manche weiteren Aspekte) können Koordinaten für die Darstellung und das Verständnis des lebenden Hinduismus sein.

Machen wir uns also einige methodische Aspekte für den Umgang mit den ausgewählten Vertretern des lebenden Hinduismus bewusst: Dass der in diesem Überblick aufscheinende Hinduismus studiert werden kann, ohne nach

Indien zu reisen und ohne einen Tempel besucht zu haben, zeigt, dass der Abstraktionsgrad historischer Text-Quellenforschung und der Konzentration auf geistes- und ideengeschichtliche Inhalte und Zusammenhänge eine unüberbrückbare Distanz zu religiöser Wirklichkeit als erlebter und gelebter Wirklichkeit hat. Das macht allerdings die historische Perspektive und die ideengeschichtlichen Inhalte nicht weniger faszinierend und wichtig.

Die Tatsache, dass man die ausgewählten Hinduismen mittels in westlichen Sprachen

Zur Formulierung „lebender Hinduismus“

Die Formulierung „lebender Hinduismus drängte sich auf, weil sich damit vermeiden lässt, von ‚modernem‘ Hinduismus oder ‚Hinduismus in der Moderne‘ zu sprechen. ‚Modern‘ und ‚Moderne‘ sind Termini, an die sich komplexe Definitionen und Debatten (vorwiegend in den Sozialwissenschaften) knüpfen – zu „Modernisierung“, zu „multiplen Modernen“, zur „Postmoderne“. Auch wenn diese Debatten durchaus auch in Indien geführt werden, ich selber fühle mich nicht kompetent, mich daran zu beteiligen; aber einem unbedarften umgangssprachlichen Gebrauch von ‚modern‘ ist damit der Weg versperrt.

Aus der Perspektive des Faches Indologie hätte sich die Bezeichnung „Neohinduismus“ zur Eingrenzung des Themenbereichs angeboten, aber dieser Begriff ist an eine Definition gebunden (Paul Hacker), die mit Kriterien wie Nationalismus, Einfluss westlicher Erziehung und der Verwendung indischer Termini im Sinne westlicher Begriffe arbeitet. Der Terminus ist, trotz der Nützlichkeit der Unterscheidungskriterien, aus heutiger Sicht zu sehr auf einen westlichen Standpunkt festgelegt. In der Perspektive der Gegenseitigkeit würde der Terminus voraussetzen, dass auch auf indischer Seite ein ausdrückliches Neuheitsbewusstsein („Neo-“) gegeben ist. Dass es besteht, steht ausser Zweifel, aber dafür, um es zur Grundlage eines Überblicks zu machen, fehlen die Vorarbeiten.

Die Option „zeitgenössischer Hinduismus“ oder „Hinduismus der Gegenwart“ (oder gar „heutig“) schliesslich steckt den Rahmen zu eng und unterbewertet die historische Perspektive eines Zugangs, der auf schriftliche Quellen angewiesen ist. Und wenn die Sekundärliteratur den Hinduismus der letzten Jahrhunderte manchmal durch Termini wie Renaissance, Reform oder *revivalism* kennzeichnet, benennt sie ganz verschiedene Modalitäten des Umgangs mit der eigenen Tradition und Vergangenheit, die alle in einem Überblick vorkommen sollten. Keiner davon deckt alles ab.

Dass bereits die Suche nach einem Titel Diskussionen, Fragen und Einwände auslöst, sobald man darüber nachdenkt und reflexiv und reflektiert damit umgehen möchte, gehört unmittelbar und wesentlich zum Thema und Stoff dieses Überblicks und deshalb wesentlich für diese Einleitung. Indem ich den Hinduismus, um den es geht, als ‚lebend‘ bezeichne, wird nicht zuletzt angedeutet, dass es sich nicht um ‚tote‘ Religionen der Vergangenheit handelt; und dass Religion in diesem Zusammenhang im Plural verwendet wird, weist darauf hin, dass man durchaus von ‚lebenden Hinduismen‘ sprechen könnte, deren Lebendigkeit sich in der Perspektive des Titels gerade aus der Begegnung ableiten lässt.

‚Begegnung‘ findet auf zwei Ebenen statt, die sich überkreuzen können: Begegnung als historisches Ereignis und Begegnung als die Perspektive der Reflektion über das historische Ereignis. Voraussetzung und Bedingung der Reflektion ist die Tatsache, dass die Geschichte jener Hinduismen, die hier skizziert werden sollen, durch Begegnungen geprägt ist. Und im Sinne einer Eingrenzung des Materialbereichs und Themas soll nur von Formen und Vertretern des Hinduismus die Rede sein, deren Entstehung, Inhalte oder Wirkungen durch die Begegnung (mit dem Westen) geprägt sind (erste Ebene).

Auf der Ebene methodologischer Reflektion wird Begegnung Kennzeichen der eigenen Perspektive (zweite Ebene), sofern ich mir bewusst mache, dass meine Wahrnehmung des anderen und seiner Religion begleitet wird vom Wahrgenommenwerden durch den anderen. Wahrnehmung und Wahrgenommenwerden geschehen in reflektierter Weise, weil der Wahrgenommene sich in der Darstellung, im Begriff und im Bild, das er von seiner Religion vermittelt, auf die Erwartungen des Wahrnehmenden einstellen kann. Der Wahrnehmende ist sich seinerseits reflektiv bewusst, dass seine Darstellung, sein Bild und Begriff von der Religion des anderen nicht nur objektive Wirklichkeit beschreiben kann, sondern das reflektierte Selbstbild des anderen mit abbildet oder abbilden sollte. Die wissenschaftliche Disziplin der Interpretation, die Kunst der Auslegung und Sinnfindung, wird Hermeneutik genannt. Das Nachdenken (Reflektion) über die Gegenseitigkeit (Reflexivität) von Selbstbild und Fremdbild konstituiert somit eine „Hermeneutik der Begegnung“, für die ich mich auf Wilhelm Halbfass berufe. (Dass ‚Begegnung‘ eine Formulierung anklingen lässt, die sich mir für eine Einführung in den Hinduismus früher schon einmal aufgedrängt hatte – „Begegnung mit dem Hinduismus“ –, hat die Formulierung des Titels erleichtert.)

geschriebenen Büchern studieren kann, unterstreicht, dass diese Hinduismen in der Tat allesamt von aussen wahrgenommene und nur deshalb studierbar sind. Vertreter einer ausschliesslich auf Malayalam publizierenden Bewegung in Kerala (z.B., Sri Chattampi Swamikal oder Narayana Guru) werden von aussen nicht oder anders wahrgenommen; gehören sie in diesem Sinne deshalb nicht zum lebenden Hinduismus?

Das Überwiegen von Personennamen in der Kapitelüberschriften der Sekundärliteratur lädt dazu ein, diese Eigenart des Überblicks zu einer Beobachtung und Erkenntnis über Religion, über Religion in Indien, über hinduistische Religionen im modernen Indien zu verallgemeinern: Im Bereich aller oben genannten Ordnungskriterien konkretisiert sich Religion im Leben von Persönlichkeiten, die durch ihr Wirken und ihre Schriften in ihrem Wirkungsfeld als repräsentativ, als ideal(typisch), vorbildlich wahrgenommen wurden und (bei allen durch den zeitlichen Abstand und die Veränderungen des kulturellen und politischen Umfelds bedingten Modifikationen) werden. *Keine* Inventarliste und Auswahl kann vollständig sein. Religion in Indien während zweieinhalb Jahrhunderten wäre dann auf das Leben von vielleicht 40 oder -- in diesem Beitrag neun -- Individuen reduzierbar oder aus deren Leben erschliessbar, während die Millionen und Milliarden ihrer Zeitgenossen zu einer für Wissen und Verständnis von Religion in Indien bedeutungslosen Schattenexistenz verschwimmen.

Die Anonymität sozialwissenschaftlicher Erhebungen oder statistischer Darstellung ist, wenn die Stichprobe gross genug ist, eine notwendige und oft aufschlussreiche Ergänzung, ersetzt aber allzuleicht das kulturelle und ideengeschichtliche Profil der erforschten Bevölkerung (die Vertreter des lebenden Hinduismus während 2,5 Jahrhunderten) durch den Fragehorizont des Forschenden, seiner wissenschaftlichen Disziplin und seiner Epoche. Die Vergangenheit und die Tiefendimension historischer Entwicklungen und ihrer Beweggründe sind diesen Methoden kaum zugänglich. Ein Verbindungsglied zwischen der personenorientierten Darstellung und der sozialwissenschaftlichen Anonymisierung und Anonymität könnte die Rolle von Institutionen und Organisationen sein.

Zu den Kriterien oder Rastern, mit deren Hilfe man Ordnung in die lebenden Hinduismen

bringen könnte, gehört auch die Geographie ("Raum"). Die einzelnen Persönlichkeiten und Bewegungen haben oft in regional begrenzten Bereichen Indiens gewirkt (z.B. Sprachgebiete und die durch Sprachen definierten Bundesstaaten), waren unterschiedlich präsent im öffentlichen Leben von Städten und Dörfern. Es ist dies jedoch nicht nur eine Frage der Verteilung von Einfluss und Präsenz auf einer Landkarte von Indien, es gibt auch Unterschiede bezüglich der Art des lokalisierbaren Zentrums der Aktivitäten und Ausstrahlung. Dakshineswar steht für einen Tempel, Belur Math ist ein Kloster, der Hauptsitz der Theosophical Society in Adyar bei Madras (Chennai) beherbergt auch eine grosse Bibliothek und ist ein wunderschöner Park, die modernen Tempel der Swaminarayana Bewegung in New Delhi, Gandhinagar oder London sind auch Kulturzentren mit Museen und vermitteln die religiöse Botschaft auch im Stil von Unterhaltungsparks. Zu den Zentren und Brennpunkten von Begegnung und Adaptation gehören zweifellos auch die Universitäten, sei es als Orte für prägende Erfahrungen während eines Studiums, sei es als Wirkungsstätte für die Verbreitung des eigenen Denkens.

Wiederum nach einem Blick auf die Sekundärliteratur bietet sich ein nochmals höherer Abstraktionsgrad an, wenn man die Landschaft des lebenden Hinduismus nach den Ismen gliedert, die dort gefunden worden sind: Nationalismus, Patriotismus, Fundamentalismus, Separatismus, Regionalismus, "castism" (Kastenmentalität), Marxismus, Kommunismus, Vedantismus, Monismus, Theismus, Vishnuismus, Shivaismus, Shaktismus, Tantrismus. Die Aufzählung führt fast zwangsläufig zu "Hinduismus" (womit wir angefangen hatten), aber vielleicht in der Perspektive einer durch die Reflektion auf die Reflexivität des Begriffes entstandenen Relativierung.

In den folgenden Abschnitten gehe ich (einleitend) auf die (politische) Geschichte als Hintergrund für alles weitere ein und greife dann einige Persönlichkeiten heraus, deren Leben, Denken und Wirken als typisch (jede auf seine Art) angesehen werden kann. Die unterschiedliche Länge der Darstellungen unterstellt keinerlei Bewertung. Die historische Perspektive hat dazu geführt, dass die unmittelbare Gegenwart (und damit Bewegungen des Hindu-Nationalismus oder Fundamentalismus) nicht zur Sprache kommen. Der Zwang zur Selektion

tion und die geforderte Knappheit der Darstellung bedingen, dass die eigene Interessenlage prägender wurden, als dies wissenschaftlich vertretbar erscheinen mag. Das darf so bleiben.

Geschichte

Die Bezeichnung 'lebender Hinduismus' will auch den Eindruck zu vermeiden helfen, als sei Religion in Indien der letzten Jahrhunderte eine statische Grösse. Wenn Indien in dieser Periode eine Geschichte hat und Veränderungen erlebt hat, erzwungene ebenso wie gewollte und von der indischen Bevölkerung oder ihren Repräsentanten und Führern aktiv herbeigeführt. Die Hindu Religionen in Indien sind lebendig, weil sie sich verändern und neue entstehen können. Wo und ob Religionsgeschichte die politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Veränderungen nur gleichsam passiv reflektiert, oder wo und ob Religionsgeschichte nicht vielmehr eine treibende Kraft für Veränderungen in anderen Lebensbereichen ist, kann eine offene Frage bleiben. Sie gewinnt für die hinduistischen Religionen jedoch besondere Bedeutung, weil im "Hinduismus" (das ist schon oft gesagt und behauptet worden) Religion, Philosophie, Sozialsystem, dogmatische Glaubensinhalte und rituelle, soziale, ethisch-moralische Praxis und Konventionen nicht in derselben Weise getrennt und unterschieden werden wie in nicht-indischen (westlichen) Traditionen und Sprachen.

Aus den vielen Strängen, die ein Gesamtbild indischer Geschichte berücksichtigen müsste, sei stichwortartig auf Politik, Wirtschaft, Erziehung und Kommunikation (Presse) eingegangen. Dass Verallgemeinerungen hier besonders problematisch sind, kann nur nachdrücklich wiederholt, aber nicht praktisch eingelöst werden. Die Entwicklungen in, z.B., Calcutta (heute Kolkata), Madras (heute Chennai) oder Bombay (heute Mumbai), die Ereignisse in den Grossstädten und administrativen Zentren im Vergleich zu den Provinzen, den Fürstentümern und im dörflichen Hinterland, verlaufen nicht zeitgleich und nicht mit derselben Intensität. Mein Überblick beschränkt sich auf wenige Eckdaten.

Aus der Perspektive chronologischer Abfolge steht die wirtschaftliche Begegnung an erster Stelle, denn die britische Präsenz in Indien be-

ginnt in Form einer Handelsgesellschaft, der East India Company (gegründet 1603). Die Handelsniederlassung in Calcutta wurde 1757 unter der Führung von Robert Clive gegen Angriffe des regionalen Vertreters der von Delhi aus herrschenden Moghuldynastie erfolgreich verteidigt (Schlacht von Plassey). In der Folge davon erhält die East India Company das Recht der zivilen Verwaltung und der Steuereinzahlung angeboten ('Diwani', ab 1775 ausgeübt). Dass die Steuern indirekt als "Gewinne" einer Handelsgesellschaft angesehen wurden, die für ihr Handelsmonopol Abgaben an London zahlen musste, führt zur Durchsetzung einer Geldwirtschaft, die die dörflichen Produktionsverhältnisse nachhaltig veränderte, indem z.B. 'cash crops' und ein exportorientierter Markt (statt Naturalienwirtschaft und Selbstversorgung) die landwirtschaftliche Produktion bestimmten. Die verheerenden Hungersnöte der britischen Kolonialzeit sind teilweise eine Folge davon.

Die politische Geschichte von Britisch Indien wird ab Robert Clives Sieg durch die Amtszeiten der jeweils von London ernannten Generalgouverneure gegliedert. Erst 1833 wird die Ostindiengesellschaft durch einen Parlamentsbeschluss in England mit der Ausübung der Herrschaftsfunktion beauftragt. Nach einem Aufstand von indischen Soldaten in der britischen Armee 1857 wird ein Jahr später Indien direkt der Herrschaft der britischen Krone unterstellt (1876 wird Königin Victoria als Kaiserin von Indien ausgerufen). Mit der Gründung des Indian National Congress (aus dem die sog. Congress-Partei des unabhängigen Indiens hervorgeht) beginnt das Streben um indische Beteiligung an der politischen Macht, das als "Unabhängigkeitskampf" (ab 1915 unter der Führung von M. K. Gandhi) schliesslich 1947 zur Unabhängigkeit Indiens und der Teilung des Subkontinents in die zwei Staaten Pakistan und Indien ("Bharat") führt.

Es lässt sich kaum leugnen, dass der politische Erfolg der Briten (die ihren Einflussbereich auch durch militärische Eroberungen immer grösserer Gebiete in und ausserhalb Indiens ständig erweiterten) viele Inder beeindruckte und dass die administrativen, militärischen und kommerziellen Aufgaben und Funktionen der Briten für etliche unter ihnen Anlass eines gesicherten Einkommens war. Die Ausweitung der Handelsbeziehungen durch dafür notwendige Investitionen, z.B. den Auf-

und Ausbau eines Eisenbahnnetzes, macht die Grenze zwischen politischer Macht, wirtschaftlicher Präsenz und sozialen bzw. kulturellen Veränderungen (z.B. der Beschäftigung von Anglo-Indern als Angestellte bei der Eisenbahn als einer neuen Bevölkerungsschicht, die als neue 'Kaste' eingestuft werden konnte) unscharf. Die Angehörigen der Ostindien-Gesellschaft waren zunächst nicht auf die neuen Aufgaben (Steuerverwaltung, Lokalgerichtsbarkeit) vorbereitet. Viele waren der traditionellen indischen Kultur gegenüber aufgeschlossen und wollten deren Sprachen lernen (Sanskrit, Persisch, Arabisch waren zu jener Zeit die Bildungs- und Verwaltungssprachen). 1784 wurde durch Sir William Jones in Calcutta die Asiatick Society gegründet. Auf die Notwendigkeit einer neuen, überregionalen Verkehrssprache und die beruflichen Vorteile von Englischkenntnissen reagierten führende indische Intellektuelle durch die Gründung von englischen Schulen (in Calcutta ab 1800). Erwartet und erwünscht war "useful knowledge" (nützliches Wissen), welches die traditionelle Gelehrsamkeit nicht zu bieten hatte. 1835 wurde dann eine ausschließlich am englischen Erziehungssystem orientierte Schulbildung verbindlich gemacht. 1813 waren (durch Londoner Parlamentsbeschluss) Missionare in Indien zugelassen worden; sie betrachteten eine englische Erziehung als gute Vorbereitung zur Konversion. Ab 1844 war es offizielle Politik, dass Kandidaten mit englischer Erziehung bei Anstellungen im öffentlichen Dienst Vorrang gegeben wurde; 1854 wird die Regierung verpflichtet, ein vollständiges Erziehungssystem von der Grundschule bis zur Universität zu schaffen. 1857 erfolgte die Gründung der Universitäten von Calcutta, Bombay und Madras.

Die genannten Daten decken ein ganzes Jahrhundert ab. Die Verbreitung neuer Ideen war wie gesagt keineswegs immer nur der Initiative der Engländer zuzuschreiben. Hinduistische und moslemische Reformer trugen ihre Kritik am althergebrachten "Aberglauben" und sozialen Missständen in Publikationen und oft eigens dafür geschaffenen Zeitungen vor. (Die ersten Zeitungen in Indien waren für Engländer und sollten vor allem unterhalten; bengalische Zeitungen gibt es ab 1818. Die Pressefreiheit war umstritten und oft eingeschränkt.)

Wenn und da der Impuls, die Charakteristika der indischen Religionsgeschichte durch die

Begegnung (sei es durch die Beeinflussung oder die Ablehnung, aber jedenfalls durch die Auseinandersetzung) mit den Britischen Kolonialherren bestimmt (im Fall von "Neo-Hinduismus" sogar definiert) wird, ist die politische Geschichte Indiens in dieser Zeit auch ein Kapitel der britischen Geschichte. Das muss ich nicht gut und richtig finden, das verletzt indische Sensibilität und übergeht die indische Selbstwahrnehmung indischer Geschichte, aber diese Perspektive ist nicht minder eine historische Realität wie die heutige intellektuelle Auseinandersetzung damit (Postcolonial Studies, related or entangled history, Orientalismus-Debatte sind Stichworte für solche Entwicklungen und ihren Perspektivenwandel).

Rammohan Roy

Viele typische Merkmale des sog. "Neohinduismus" lassen sich am Leben und in den Werken von Rammohan Roy (1772-1833) dokumentieren, was nicht zuletzt darin zum Ausdruck kommt, dass er (im Nachhinein) als der "Vater" des Neohinduismus oder des modernen Hinduismus oder der Renaissance des Hinduismus bezeichnet wird. Er hat eine "autobiographische Skizze" hinterlassen, verfasst für ein englisches Publikum ganz am Ende seines Lebens und also seinerseits als eine Art Rückblick. Er beschreibt sehr deutlich die Situation einer Begegnung der Kulturen, die durch wirtschaftliche Rahmenbedingungen geprägt war. Er stammte aus einer wohlhabenden Brahmanenfamilie, die väterlicherseits schon seit Generationen im Dienst der politischen Machthaber stand (weshalb der junge Rammohan Persisch und Arabisch lernte und mit den Lehren und Praktiken des Islams bekannt war). Die mütterliche Seite war der priesterlichen Tradition des Brahmanentums treu geblieben und also kannte Rammohan auch die Mentalität und die Praktiken hinduistischer Religiosität und lernte Sanskrit. Seine Tätigkeit als Landverwalter und Geldverleiher übte er zeitweise in den Diensten der Engländer aus, deren Sprache er ebenfalls lernte und deren Denken, Lebens- und Weltanschauung und Werten er aufgeschlossen gegenüberstand.

Rammohan Roy beschreibt auch, dass die kritische Selbständigkeit seines Denkens von der hinduistischen und der englischen Seite aus unterschiedlichen Gründen abgelehnt wurde.

Diejenige Tätigkeit, die in Rammohans Darstellung nach der Ausbildung in den genannten Sprachen an erster Stelle genannt wird, ist die schriftstellerische Tätigkeit. Bereits im Alter von 16 Jahren verfasste er den ersten Traktat gegen die "Idolatrie" (die bildliche, figürliche Darstellung der Gottheiten und die rituelle Verehrung dieser Figuren als Götter). Davon, dass der Text veröffentlicht wurde, ist nicht die Rede, aber dass Kritik das schriftliche Medium, die ausformulierte Argumentation und eine Öffentlichkeit sucht und braucht, grenzt diese Art von intellektualisierter Religiosität gegen jede Art von unreflektierter traditioneller Praxis ab, die sie umgibt. Rammohans Öffentlichkeit war zunächst seine Familie und die liess ihn deutlich spüren, dass seine Überzeugungen und Gedanken nicht konform und akzeptabel waren.



Rammohan Roy

Die zweite Tätigkeit (Rammohan stellt es so dar, als sei sie eine Folge der familiären Entfremdung) ist das Reisen, also die Gelegenheit, nicht nur die verwaltungstechnischen Seiten des Managements eines grossen Landes zu kennen, sondern auch die Vielfalt und die Unterschiede von Gesellschaften, Kultur und Brauchtum innerhalb und ausserhalb Indiens zu erleben (die Reisen führten Rammohan auch "jenseits der Grenzen Hindustans", *beyond the bounds of Hindoostan*, was vermutlich eher die östlichen Nachbarländer Indiens gewesen sein dürften). Im Vergleich

zu einer jenseits aller Vielfalt erkennbaren Gemeinsamkeit wurde die britische Ausübung von Macht als etwas Fremdes erlebt und abgelehnt (*with a feeling of great aversion to the establishment of the British power in India*) und zwar noch bevor Rammohan persönlichen Kontakt und Kenntnisse von den zivilisatorischen Werten der Vertreter des "fremden Jochs" hatte. Aus Rammohans Perspektive wurde nach Überwindung dieser "Vorurteils" das Regiertwerden durch die Briten zu einem Mittel zum Zweck der Verbesserung des Lebensweise der "Einheimischen". Religiöse Kennzeichen des Hinduismus wie "Idolatrie und Aberglauben" (*idolatry and superstition*), religiös verbrämte soziale Missbräuche wie Witwenverbrennung liessen sich leichter und wirkungsvoller mit britischer Unterstützung gegen das brahmanische Wertesystem und Establishment durchsetzen.

Zu diesem Zweck bediente Rammohan sich (ab ca. 1803, d.h. nach dem Tod seines Vaters) der in Indien damals neuen Drucktechnik. Er gründete Zeitungen und Zeitschriften und veröffentlichte seine Übersetzungen der Upanishaden und Abhandlungen in seiner eigenen Druckerei. Rammohans Grundhaltung war die der Opposition; seine argumentative Grundhaltung war jedoch, die abgelehnten Missstände der Gegenwart als Perversionen darzustellen und in der Vergangenheit, in den alten Schriften der eigenen Tradition jene Werte wiederzuentdecken, die eine Reform der eigenen Tradition gerade auf der Grundlage dieser Tradition als rational vertretbar und als politisch notwendig darstellen liess. Mit demselben Vorgehen kritisierte Rammohan auch das Christentum, nachdem er das Neue Testament studiert hatte.

Die (alle zwanzig Jahre) vom Parlament zu verabschiedende Erneuerung des politischen Auftrags (die Charta) an die Ostindiengesellschaft stand für 1833 an. Um die gesetzliche Abschaffung der Witwenverbrennung in diesen politischen Auftrag einzubinden, aber auch um die Rechte des Moghul-Kaisers von Delhi zu vertreten (dies brachte Rammohan Roy den Titel "Raja", König, ein), reiste Rammohan 1830 nach England (wo er 1833 starb). An erster Stelle nennt er jedoch die persönliche Motivation. "Ich spürte jetzt den starken Wunsch, Europa zu besuchen und durch eigene Beobachtung gründlicheren Einblick in seine Sitten und Gebräuche, seine Religion und politi-

schen Einrichtungen zu gewinnen.“ Rammohan formuliert hier das strukturelle Merkmal einer Identitätssuche durch die Kenntnis des Anderen. Dass damit die eigene Identität und Tradition (Rammohan war ja selber Brahmane) verändert wurde, wurde nicht als Bedrohung, sondern eher als Chance und Auftrag empfunden.

Das Gesetz zum Verbot der Witwenverbrennung wurde 1829/30 verabschiedet. Das religiöse und sozialreformerische Erbe Rammohans kristallisierte sich um eine Vereinigung namens „Brähmo Sabhā“, bekannter unter dem Namen „Brähmo Samāj“, den ihr Debendranath Tagore als ihre neue Führerpersönlichkeit 1836 gab. *Brahman* ist die upanischadische Bezeichnung für das Absolute, die *eine* Geistwirklichkeit, in der Rammohan ein Äquivalent zum monotheistischen Gottesbegriff entdeckt hatte; der sanskritische Namen *brāhma-samāja* wäre also als „Gottesgesellschaft“ zu übersetzen (oder als „Verein der Gottesverehrer“).



Keshub Chandra Sen

Die Geschichte des Brähmo Samāj kann als die Geschichte seiner Teilungen und damit als die Geschichte des Einflusses der verschiedenen Persönlichkeiten gelesen werden, die für seine Führung, seine Lehren und seine Öffentlichkeitswirkung prägend und verantwortlich waren. Nach Debendranath Tagore (1817-1905), dem Vater des Dichters Rabindranath Tagore (1861-1941) ist dies vor allem Keshub Chandra Sen (1838-1884), der 1857 (also neunzehnjährig) dem Brähmo Samāj beitrug, anfangs von Debendranath protegiert wurde, 1866 jedoch seine eigene Richtung gründete (1867 wurde unter dem Namen Prārthana Samāj in

Bombay ein marathische Gesellschaft gegründet, die vom Brähmo Samāj beeinflusst war, die Etikette „Brahmo“ jedoch ablehnte. Beeinflussung und regionale Differenzierung und Abgrenzung gehören beide zu den Merkmalen des lebenden Hinduismus.) Keshub war ein begnadeter Redner, der auf zahlreichen Vortragsreisen durch Indien eine beträchtliche Wirkung hatte, in seiner Spiritualität und Praxis sich einerseits durch die vishnuitische Bhakti beeinflussen liess, andererseits grosse Hochachtung für christliche Lehren zeigte. (1869 wurde der Suezkanal eröffnet; 1870 reiste Keshub nach England, wurde von Königin Victoria empfangen und hielt viele Vorträge, vorwiegend in Kirchen.) Keshub kompromittierte seine Lehren und sein sozialreformerisches Engagement (für Mischheiraten zwischen den Kasten, für Wiederverheiratung von Witwen, gegen Kinderheirat) vor allem dadurch, dass er in seiner eigenen Familie nicht praktizierte, was er predigte. (1878 erfolgte eine weitere Spaltung des Brähmo Samāj.) Auf dem Parliament of Religions 1893 in Chicago (wo die Öffentlichkeitswirkung von Swami Vivekananda begann) war der Brähmo Samāj (durch Protap Chandra Mazoomdar, 1840-1905) als einer der Repräsentanten des Hinduismus vertreten. Dass er heutzutage praktisch nur noch als ein Kapitel in der Frühgeschichte des modernen Hinduismus wahrgenommen wird, belegt einmal mehr, dass dieser Hinduismus als lebender Hinduismus selber seine Geschichte hat.

Swaminarayana Movement

Fast zeitgleich mit Rammohan Roy verlief das Leben des Gründers der Swaminarayana Bewegung. Darüber, dass einer vom anderen gewusst hätte, ist nichts bekannt. Die heutige Wahrnehmung des Wirkens von Ghanaśyāma/Nīlakaṇṭha/Sahajānanda/Svaminārāyaṇa (so die Namen, die er in verschiedenen Phasen seines Lebens, 1781-1830, trug) ist geprägt durch den Bau eindrucksvoller Tempelanlagen (in Gandhinagar, in New Delhi, in London – um nur die zu nennen, die ich aus eigener Anschauung kenne). Sie vermitteln eher den Eindruck, Ausdruck einer restaurativen, vielleicht sogar pompös-musealen Rückbesinnung auf Tradition als den, Ausdruck eines reformerischen Impulses zu sein. Als eine Erneuerungsbewegung verbindet sie soziale und religiöse Reform (und also Neuerung) mit der Wiederbelebung überkommener Praxis und Werte.



Der Tempel der Swaminarayana Bewegung in New Delhi

Swaminarayana wurde 1781 in einer Brahmanenfamilie in einem Dorf in der Nähe von Ayodhyā, im heutigen Uttarpradesh, geboren. Nach dem Tod der Eltern, im Alter von elf Jahren, soll der Knabe den Entschluß gefaßt haben, dem weltlichen Leben zu entsagen und als Bettelmönch durchs Land zu ziehen. Wieder sind es die idealtypischen Zügen, die am Bericht über diesen Schritt und diese Lebensphase so aufschlußreich sind. Der Entsager verkörpert das Ideal des Erlösungssuchers, der die drei "weltlichen" Ziele – *kāma* (Lust), *artha* (Besitz), *dharma* (Rechtschaffenheit) – hinter sich gelassen hat und sein Leben ganz dem vierten Ziel, der Erlösung (*mokṣa*) verschrieben hat. Dazu bedarf es der Erkenntnis, der Bereitschaft zu Entsagung und Askese, der Verwirklichung von Einheit mit den weltübersteigenden Bereichen göttlicher Wirklichkeit: Das Ideal, das mit diesen Worten angedeutet sein soll, drückt sich in den Sanskritwörtern *tapas* (Askese), *tyāga* (Entsagung), *jñāna* (Erkenntnis) und *yoga* (Disziplinierung und Versenkung) aus.

Programm und historische Information in einem ist es vermutlich, wenn erzählt wird, daß der Knabe sieben Jahre lang von Pilgerort zu Pilgerort durch ganz Indien gewandert ist. Die Chronisten legen Wert auf die Feststellung,

daß er gleichsam als Insider die Diskrepanz zwischen Schein und Wirklichkeit im Leben der *Sādhus*, als einer von denen er von Tempel zu Tempel zog, zu durchschauen gelernt habe. Es fehlt nicht an Episoden über gewaltsame Auseinandersetzungen und Verfolgungen. Der junge *Sādhu* scheint seine spirituelle Suche nicht vergessen zu haben; er lernt Yoga, fühlt sich aber von jeder monistischen Lehre und Versenkungserfahrung nicht angezogen.

Für den Vergleich mit den anderen neohindusistischen Bewegungen ist wichtig, daß Ghanshyam oder Nīlakaṇṭha sein reformerisches Potential nicht einer westlichen Erziehung verdankt. Andererseits erscheint es auch unwahrscheinlich, daß jemand zwischen ca. 1790 und 1800 durch Indien gezogen sein kann, ohne etwas von dem politischen und sozialreformerischen Potential der aufstrebenden Kolonialmacht gespürt zu haben.

Es wird erzählt, daß der junge Nīlakaṇṭha auf seinen Wanderungen im Jahre 1800 das Dorf Lojpur erreicht hatte und dort von Jüngern bei einer Gruppe von viṣṇuitischen Saṁnyāsins Aufnahme fand, die zum Gefolge eines Swami Rāmānanda gehörten und dort einen Ashram unterhielten.



Swaminarayana

Gerade, wenn man Leben und Wirken eines Mannes wie Ghanashyam/Nīlakaṇṭha auf dem Hintergrund der Geschichte des Hinduismus und speziell der sog. Reformhinduismus studiert, fragt man sich natürlich, was die Autorität und Wirkung dieses Mannes (im Gegensatz zu den zahllosen anderen wandernden Bettelmönchen Indiens – heute wie damals) bewirkt und begründet. Die Quellenlage zwingt uns zunächst, die Selbstdarstellungen der Tradition beim Wort zu nehmen: Der junge Nīlakaṇṭha muß ein Mensch von ungewöhnlicher Ausstrahlungskraft gewesen sein. Was mit dem farblosen Ausdruck "Ausstrahlungskraft" angedeutet ist, weist vielleicht auf ein Strukturmerkmal hinduistischer Religiosität hin, das man – sehr pauschal, thesenhaft und vorläufig – an der Rolle des Lehrer, des Guru festmachen kann. Zumindest steht am Anfang von Nīlakaṇṭhas Wirken die Episode, die ihn innerhalb kürzester Zeit in die Position des Guru, des Lehrers hebt. Die Gruppe von Entsagern, Schüler des Rāmānanda, meinten, in Nīlakaṇṭha jemanden getroffen zu haben, der mehr als nur ein Mensch war, weil er Gott verwirklicht hatte. Die Wirkung von persönlicher Ausstrahlung und Autorität wäre nicht denkbar ohne die vorgegebene Bereitschaft der Gesellschaft und der Anhänger eines Gurus zu bedingungsloser Unterwerfung und weitestgehender Unterstützung. Als Ausdruck

davon lassen sich auch die Tempelprojekte des 20. und 21. Jahrhunderts verstehen.

Im Kontext einer Mönchsgemeinschaft, die vermutlich von einer beträchtlichen Gruppe von Laienanhängern unterstützt und gefördert wurde, waren dem jungen Sahajānanda nicht nur spirituelle Autorität, sondern auch Macht und Anspruch auf die Insignien von Autorität und Macht zugefallen. Als Führer einer Gemeinschaft viṣṇuitischer Gläubiger zog der Guru von Dorf zu Dorf, nahm Einfluß auf die privaten, geschäftlichen und religiösen Belange seiner Anhänger, konnte neuen Mönchen ihre Weihe verleihen und ihnen ihre Gelübde abnehmen, sein Wort galt als bindend in allen Fragen des Ritus und des religiösen Rechts; und als der menschliche Repräsentant und Vermittler göttlicher Gnade wurde ihm natürlich all der Aufwand, der Luxus, die Dienstleistungen angetragen, in denen die Anhänger ihre Zuneigung und Hingabe an die Gottheit auszudrücken bereit waren.

Wir können versuchen, uns vorzustellen, wie das Leben jener, die sich zu Swaminarayana bekehrten hatten, ausgesehen hat, denn in der Form von Vorschriften enthält das Sahajānanda zugeschriebene Büchlein Śikṣāpatī (mit einem Umfang von nur etwas mehr als 200 Sanskrit-Versen) genaue Anweisungen für das Verhalten der Anhänger. Ich übersetze die Verse 11-18, um einen Eindruck von den Lehren und vom Stil ihrer Darlegung zu geben:

“(11) Keiner meiner Anhänger soll je ein Lebewesen töten und er sollte auch nicht absichtlich kleine (Tiere) wie Läuse, Wanzen usw. töten.

(12) Niemand soll Tiere, wie Ziegen usw., töten, selbst nicht anlässlich eines religiösen Opfers an eine Gottheit oder an die Ahnen; denn Gewaltlosigkeit allein wurde als die höchste Norm verkündet.

(13) Niemand soll je einem Menschen Gewalt antun (töten), für welchen Zweck auch immer, sei es eine Frau, Besitz oder selbst ein Königreich.

(14) Selbst an einem Pilgerort soll niemand je Selbstmord begehen, und auch nicht im Zorn, oder wegen eines Vergehens, weder durch Erhängen, noch durch Gift.

(15) Niemand soll Fleisch essen, auch nicht, wenn es sich um Opfergaben handelt; und niemand soll Schnaps oder andere berauschende Getränke zu sich nehmen, selbst wenn sie einer Gottheit dargeboten wurden.

(16) Niemand soll irgendeinen Teil seines Körpers oder eines anderen mit Waffengewalt verstümmeln, auch nachdem ein unzulässiges Verhalten aufgetreten ist (d.h. als Strafe), und auch nicht aus Zorn.

(17) Niemand soll stehlen, und sei es auch für einen guten Zweck; auch soll niemand Dinge wie Brennmaterial, Blumen usw. ohne die Zustimmung des Besitzers an sich nehmen.

(18) Keiner meiner Anhänger, Männer wie Frauen, soll Ehebruch begehen. Glücksspiele oder ähnliche Laster sind aufzugeben; Haschisch und andere berauschende Dinge sollen sie nicht zu sich nehmen."

Was verboten wird, müßte nicht verboten werden, wenn es nicht praktiziert wurde. Und ich habe die übersetzte Passage ausgewählt, weil sie trotz mancher zeitbedingter Überspitztheit der Formulierungen, die reformerische Stoßrichtung dieser Lehren im Blick auf heute als Mißbräuche eingestufte Praktiken des Hinduismus illustriert. Gewaltlosigkeit ist in diesem Kontext nicht nur ein schönes ethisches Gebot, sondern sie impliziert, daß man Stellung gegen die Blutopfer nahm, die (auch heute noch) in manchen Richtungen des Hinduismus üblich sind. Und sich gegen solche Riten zu wenden, bedeutete, nicht nur die Essgewohnheiten der Bevölkerung ändern zu wollen, sondern auch gegen das religiöse Establishment aufzutreten. Sahajānanda und seine Mönchsanhänger müssen dies mit Nachdruck, Überzeugungskraft und Erfolg getan haben auf ihren Wanderungen und durch ihre Lehrtätigkeit von Dorf zu Dorf.

In der Biographie Swaminarayanans ist der Bau von Tempeln der letzte Schritt auf einer Entwicklung hin zu immer materiellerer, immer innerweltlicherer Gestaltwerdung eines letztlich transzendenten Gottes. Der Anblick des Götterbildes ersetzt die Begegnung mit der Person des inkarnierten Gottes, welche ihrerseits die Vision der transzendenten Gottheit "ersetzt" hatte.

Swaminarayana hatte seine Nachfolge in der Leitung der Tempel an die Nachkommen seiner Brüder aufgeteilt. (Die regionale Zuteilung erfolgte durch Los.) Derjenige Zweig der Bewegung, der zumindest nach aussen hin heute als der aktivste (und in diesem Sinne lebendigste) erscheint, wurde 1947 als Trust registriert und geht auf eine Abspaltung von 1906 zurück. Ein Bedürfnis oder Bestreben nach theologi-

scher oder organisatorischer Annäherung zwischen den Führern der Tempel und Zweige der Bewegung ist nicht erkennbar. Aber vielleicht wäre jede Art von "ökumenischer Bewegung" und Mentalität etwas, das von aussen an die Lebendigkeit des Hinduismus herangetragen werden müsste. Auch eine universalistische Vorstellung von hinduistischer Religion, wie sie Swami Vivekananda oder S. Radhakrishnan vertreten haben (siehe unten), ist nur eine von den vielen, die "Hinduismus" zu sein beanspruchen.

Swami Dayānanda Sarasvatī (1824-1883)

Die Wirkungszeit Dayānandas beginnt erst nach dem Tod eines Rammohan Roy (1833) und fällt in etwa zusammen mit jener von Keshub Chandra Sen (1838-1884). Die Parallelisierung ist aufschlussreich, denn Dayānanda traf die Führer des Brāhmo Samāj während eines Besuchs in Calcutta; und er wusste um den Erfolg der Swaminarayana Bewegung, denn er schrieb ein Pamphlet, um gegen ihre Lehren zu argumentieren und zu polemisieren. Zwei persönliche Erfahrungen, so erzählt er selber, führten dazu, dass er kurz vor seiner arrangierten Heirat von zu Hause weglief (1846, also im Alter von 23 Jahren) und bis 1886 als Wandermönch durch Indien zog. Er hatte während einer nächtlichen Vigil zu Ehren Śivas die Mäuse über das Götterbild laufen sehen und den Glauben an einen Gott, der mit einem Idol identisch sein kann, verloren. Durch den Tod seiner jüngeren Schwester und eines geschätzten Onkels wurde er mit der Frage konfrontiert, ob man den Tod überwinden könne. Er wurde auf die Yogins verwiesen und die ersten Jahre seiner Wanderschaft waren eine Suche nach solchen Yogins. Wo er überall war, ist nicht überliefert, aber die Suche nach Yogins führte ihn in den Himālaya und die Vindhya-Berge. Sein späteres Wirken beschränkte sich auf West- und Nordindien. Erst 1860 trifft er Swami Virajānanda, einen blinden Veda-Gelehrten, der damals schon 81 Jahre alt war. Drei Jahre lang studierte Dayānanda bei ihm die Veden; danach musste er dem Lehrer versprechen, sich ganz der "Reinigung" der hinduistischen Praxis seiner Zeit von allen nicht-vedischen Elementen zu widmen. *Veda* heisst "Wissen" und die Anerkennung der Veden als die ein-

zige Quelle autoritativen Wissens ist die Grundlage von Dayānandas öffentlichem Wirken in seiner letzten Lebensphase (ab ca. 1863).

Das Wissen um eine historische Distanz zwischen den Veden und den späteren heiligen Schriften (den Purāṇas insbesondere) und die programmatische Überzeugung, dass der spätere Hinduismus reformiert (gereinigt) werden müsse durch Rückkehr zu den Lehren einer davorliegenden, ursprünglichen Zeit machen aus Dayānandas Reformbestrebungen eine Art Restauration. Polytheismus (und die damit verbundene Mythologie), Idolatrie, Pilgerfahrt, Kastenwesen (als durch Geburt definierte soziale Zugehörigkeit), Verbot der Wiederverheiratung von Witwen und der Ausschluss von Frauen und Niedrigkastigen vom Wissen (von der Bekanntschaft mit den Veden, aber auch von Erziehung allgemein) und Kinderheirat benennen die Hauptpunkte seines religiös-sozialen Programms.



Swami Dayānanda Sarasvatī

Nach dem Treffen mit Vertretern des Brāhmo Samāj (1870, 1872) beginnt Dayānanda, sich konventionell zu kleiden und die Volkssprache Hindi zu benutzen. Bis dahin hatte er ausschließlich Sanskrit gesprochen und seine Veda-Interpretation in mehr oder weniger öffentlichen Streitgesprächen mit den brahmanischen Vertretern der Orthodoxie vorgetragen. Im Jahr

1875 erscheint in Benares die erste Auflage seines Buches "Das Licht der Wahrheit" (*Satyārthaprakāśa*) und im April 1875 wird in Bombay der erste lokale Ārya Samāj ("Gesellschaft der Edlen, *ārya*") gegründet, mit ca. 100 Mitgliedern. Das Zentrum der Popularität dieser Bewegung, eines lockeren Zusammenschlusses von lokalen Gesellschaften, die sich auf zehn Prinzipien verpflichten, liegt aber bald im Panjab (mit Lahore als Zentrum).

Eine kurze, aber historisch insgesamt bedeutungsvolle Episode ist 1878 die Kontaktaufnahme (von Amerika aus) der Gründer der Theosophischen Gesellschaft (Colonel Henry Steel Olcott und Madame Helena Blavatsky) mit Dayānanda. Mit der Landung der beiden 1879 in Bombay beginnt auch die Verflechtung der Geschichte des Theosophischen Bewegung mit der Geschichte des lebenden Hinduismus. Die Theosophische Gesellschaft hat noch heute ihr Hauptquartier in Adyar bei Madras (heute Chennai genannt); viele Sanskrit-Texte wurden unter der Schirmherrschaft der Theosophen zum ersten Mal ediert und übersetzt. Dayānanda allerdings liess sich nicht durch die Theosophen instrumentalisieren. Uneinigkeit über wichtige Punkte der Lehre liessen ihn 1882 die offizielle Trennung von den Theosophen proklamieren.

Dayānanda war ein sehr produktiver Autor. Neben dem *Satyārthaprakāśa* ist es vor allem sein Kommentar zu den Veden, der ihm gleichermassen Anerkennung und Kritik einbrachte. (Eine Publikation seiner gesammelten Schriften scheint es nicht zu geben.) Viele seiner Interpretationen sind aus philologischer und religionsgeschichtlicher Sicht nicht haltbar, aber dass der Text überhaupt (in Hindi-Übersetzung) aus der Verborgenheit einer brahmanischen Gelehrtentradition an die breite Öffentlichkeit getragen wurde, unterstreicht die Bedeutung des Übersetzens, nicht nur zwischen Kulturen und Religionen, sondern auch zwischen den historischen Epochen derselben Tradition. Dass ein Einklang von Offenbarung und Vernunft als Grundlage der Interpretation vertreten wurde, dass religiöses und weltliches Wissen zusammen zum Nutzen aller Teile der Gesellschaft eingesetzt wurden (Gründungen von Schulen, Erziehung für Frauen, Einrichtung einer Universität markieren die spätere Geschichte des Ārya Samāj), all dies charakterisiert Dayānanda trotz seines restaurativen Konservatismus als einen modernen

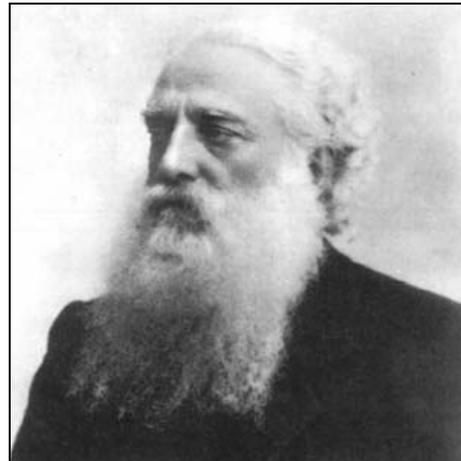
Reformator, der die Religion seines Landes mit neuem Leben erfüllen wollte. Der Ārya Samāj besteht auch heute noch und ist eine Bewegung, die in Politik und Gesellschaft engagiert ist.

Theosophie und die Theosophical Society

Die Theosophie als "Weisheit Gottes" (wie der Name wörtlich übersetzt werden könnte) grenzt sich schon mit diesem Namen von der "Theologie" als einem mehr oder weniger institutionalisierten und kanonisierten Wissen von und über Gott ab. Die Weisheit, auf die Theosophie abzielt, ist eine Erfahrung der Nähe oder Identität mit Göttlichkeit. Sie umfasst Lehren, Verfahren und Ziele, die unter Oberbegriffe wie Esoterik, Okkultismus oder Spiritismus fallen und Divination, Magie, Manifestation übernatürlicher Fähigkeiten (Hellsehen, Materialisation), Kontakt mit den Seelen Verstorbener usw. umfassen. Auf dem Hintergrund des Glaubens, dass damit 'Naturgesetze' angewandt werden, die zu allen Zeiten und in allen Kulturen den in diese verborgene und geheime Dimension von Welt und Menschsein Eingeweihten bekannt waren, beansprucht die Theosophie, aus den verschiedensten Weisheitslehren und Schriften schöpfen, sich überall wiederfinden und von allen Traditionen aufgenommen werden zu können.

Dies scheint in besonderem Masse zwischen der 1875 gegründeten Theosophical Society und intellektuellen Kreisen des Hinduismus (übrigens auch des Buddhismus in Ceylon/Sri Lanka) passiert zu sein. Die Gründerin der Theosophischen Gesellschaft als einer namhaften institutionalisierten Form von Theosophie, Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), muss eine starke Persönlichkeit mit medialen Begabungen gewesen sein, an der sich die Geister scheiden konnten. Über ihr Leben und vor allem über ihre Ausbildung und den Einfluss verschiedener Lehrer und Strömungen ist wenig Zuverlässiges bekannt. Sie soll weit gereist sein und beansprucht, einige Jahre von Meistern in Tibet und Indien gelernt zu haben. Ab 1873 lebt sie in New York (angeblich aus Ägypten kommend, wo sie ihren Lebensunterhalt als Medium verdient haben soll). In Amerika suchte und fand sie Kontakt zu jenen Kreisen, die spiritistischen Ereignis-

sen (Kontakt zu Verstorbenen und Geistwesen) aufgeschlossen waren und in Lehren wie jenen von immateriellen Kräften, die wie Schwerkraft und Magnetismus nicht nur materielle Objekte (wie Planeten), sondern eben auch Lebewesen miteinander verbinden, Antworten nach der Realität geistiger Kräfte oder Belege für die Unsterblichkeit der Seele suchten.



Henry Olcott



Helena Blavatsky

All dies würde die Theosophie noch nicht zu einer für einen Überblick über den lebenden Hinduismus relevanten Kraft machen, sondern bestensfalls einen Aspekt der Geschichte des westlichen Indienbildes betreffen. Es haben jedoch die seit 1878 in Indien weilenden Gründerfiguren, Madame Blavatsky (wie sie meist

genannt wird) und Colonel Henry Steel Olcott (1832-1907) einen Prozess ausgelöst, den man als ein gegenseitiges Wiedererkennen bezeichnen könnte. Die theosophische Bewegung suchte und fand in Indien und den Texten der Sanskrittradition eine Bestätigung vieler ihrer eigenen Grundannahmen und Lehren (z.B. Lehren über die Einheit von Individualseele und Absolutem, Glauben an Wiedergeburt, die Akzeptanz übernatürlicher Fähigkeiten im Yoga, die Rolle überzeitlich wirkender Seherpersönlichkeiten, usw.), während die indische Seite vielleicht zum ersten Mal mit Vertretern der westlichen Kultur zu tun hatten, welche genau diese Bestandteile der indischen Religionen nicht kritisch ablehnten oder gar lächerlich machten (wie die Missionare und die Vertreter einer sich wissenschaftlich gebenden aufgeklärten technokratischen Kolonialmacht), sondern akzeptierten und hochschätzten. Annie Besant (1847-1933), die 1889 durch die Lektüre von Blavatskys *Secret Doctrine* zu deren Lehren bekehrt wurde, war von 1907 bis zu ihrem Tod Präsidentin der Theosophischen Gesellschaft und hat durch ihre zahlreichen Schriften und ihren Einsatz für die Entwicklung des Erziehungswesens und für die indische Unabhängigkeitsbewegung die Geschichte der Theosophie und die Geschichte Indiens im 20. Jahrhundert Einfluss genommen.



Annie Besant

Drei Episoden mögen diese Verflechtung illustrieren. Bevor Blavatsky und Olcott nach Indien reisten, hatten sie schriftlich Kontakt mit Swami Dayānanda aufgenommen. Die anfängliche Erwartung gegenseitiger Hochachtung scheiterte rasch an den Diskrepanzen von Persönlichkeit und Stil, aber auch Diffe-

renzen der Lehren (Dayānanda forderte das Bekenntnis zu *einem*, persönlichen Gott).

Auf dem World Parliament of Religion 1893 in Chicago wurde die Theosophical Society von Annie Besant und G. N. Chakravarti als Repräsentanten eines durch den Schutz des sog. Sanātana Dharma definierten Hinduismus vertreten. Als der inoffiziell angereiste Swami Vivekananda sich auf der Suche nach Zulassung zum Parlament an die Theosophische Gesellschaft wandte, soll er sehr kurz und unhöflich abgefertigt worden sein.

Dieselbe Annie Besant hatte 1895 eine englische Übersetzung der Bhagavad-Gītā veröffentlicht; es war zur Zeit der Lektüre dieser Übersetzung, dass M. K. Gandhi die Bhagavad-Gītā "als *vademecum* seines politischen Glaubensbekenntnisses" wählte (vgl. Agehananda Bharati, "The Hindu Renaissance and its apologetic patterns." *Journal of Asian Studies* 29,2 (1970), p. 274f.). Das Engagement für die Verbreitung wichtiger Sanskrittexte schlug sich übrigens auch in der Sammlung von Handschriften in der Adyar Library nieder, um die Annie Besant sich sehr verdient gemacht hat.

Annie Besant engagierte sich ab 1910 im indischen Unabhängigkeitskampf (also vor dem Beginn von Gandhis politischem Wirken in Indien). Ab 1909 protegierte sie Jiddu Krishnamurti (1895-1986), der sich allerdings 1929 endgültig von der ihm zugedachten Rolle als künftiger Weltlehrer lossagte und im eigenen Namen eine Wahrheitssuche jenseits aller Wege und Autoritäten, vielmehr im Namen einer bedingungslosen Freiheit lehrte. Er bleibt damit durchaus einem 'theosophischen' Prinzip treu und verkörpert trotzdem einen Aspekt des lebenden Hinduismus, der sich nicht auf seine indischen Ursprünge reduzieren lässt.

Peter Schreiner

Peter Schreiner (Jg. 1945) studierte Indologie, Religionswissenschaft und Philosophie in Mainz, München, Philadelphia und Münster. Von 1974-86 war er am Seminar für Indologie und vergleichende Religionswissenschaft der Universität Tübingen angestellt. Nach einem längeren Indienaufenthalt hatte er die Stelle eines Lecturer of Sanskrit an der School of Oriental and African Studies in London inne, bevor er 1989 Extraordinarius, ab 1999 Ordinarius und seit September 2008 Emeritus für Indologie an der Universität Zürich wurde.

Der lebende Hinduismus als Hinduismus in der Begegnung – Einführung und Überblick

(Teil 2)

Peter Schreiner

Anmerkung der Redaktion: Der erste Teil des insgesamt zweiteiligen Artikles findet sich im Yoga Journal Nr. 31, Seiten 6-18. Im ersten Teil ist der Autor zuerst auf die Geschichte Indiens, beginnend mit der Ankunft der Engländer, eingegangen. Durch die Präsenz der Engländer, die mit der Zeit ihr Verwaltungs- und Schulsystem einführten, kam es zu einer intensiven Begegnung. Aus dieser Begegnung heraus entstanden verschiedene Reforminitiativen, als deren erste diejenige von Rammohan Roy (1722-1833), der als „Vater des Neohinduismus“ gilt, Erwähnung findet. Roy setzte sich sowohl für politische als auch religiöse Reformen und insbesondere für die Abschaffung der Witwenverbrennungen ein. Während Roy vor allem durch das geschriebene Wort wirkte, war Keshub Chandra Sen, einer seiner wichtigen Nachfolger (1838-1884) ein begnadeter Redner, der auf Vortragsreisen die Zuhörer für seine Ideale begeistern konnte. Im Rahmen der exemplarischen Betrachtung folgt als nächstes Swaminarayana (1781-1830), der im Gegensatz zu den beiden Vorhergehenden keine englische Bildung genoss und eigentlich aus einer asketischen Laufbahn heraus zu seinem Einfluss gelangte. Seine Reformvorstellungen zielten dann auch eher daraufhin, die ursprünglichen Ideen des Hinduismus gegen „Abirrungen und Entartungen“ zu propagieren. Der erste Teil endet mit Swami Dayananda Sarasvati (1824-1883) und schliesslich den frühen Theosophen, die ab 1878 in Indien waren und sich sowohl für die Bewahrung der indischen Kultur, als später auch politisch für die Unabhängigkeit Indiens einsetzten.

Swami Vivekananda (1863-1902)

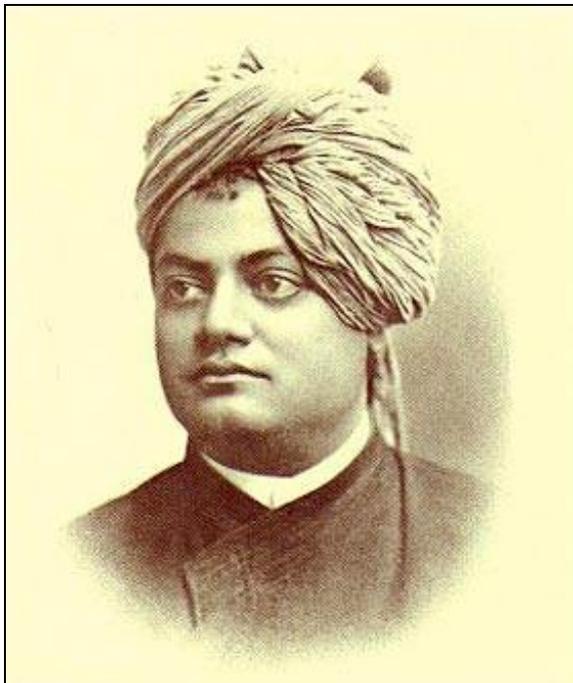
Dayānanda ist bei seinem Besuch in Calcutta 1872 auch Sri Ramakrishna, dem religiösen Meister von Brahmendranath Datta (dem späteren Swami Vivekananda) begegnet. Dass sie sich viel zu sagen gehabt hätten, ist unwahrscheinlich; zu unterschiedlich in ihren religiösen Grundhaltungen, Überzeugungen und Praktiken waren die beiden Repräsentanten eines lebenden Hinduismus, der aus der

Sicht der einen gerade dadurch, dass er letztlich unvereinbare Überzeugungen nebeneinander bestehen lassen kann, seine Einheit gewinnt, der aus der Sicht der anderen an der absoluten, exklusiven Wahrheit der Veden gemessen werden sollte. Wer Religion im modernen Indien verstehen will, muss beide Bewegungen (und noch viele andere) studieren, auch wenn über die konkreten Kräfte, Rahmenbedingungen und Inhalte des Kontakts oder gar des Austauschs wenig bekannt ist. Deren Rekonstruktion ist die Aufgabe historischer Forschung und Darstellung. Das Gesamtbild und der Überblick lassen sich vom Standpunkt einer spezifischen Person, ihrer Lehren und ihres institutionellen Wirkens mit Innenperspektive kaum erstellen.

Swami Vivekananda allerdings würde dem widersprechen, weil sein Standpunkt und seine Perspektive gerade den Universalismus (im philosophischen System eines vedantischen Weltbildes, in der spirituellen Haltung einer allgemeinmenschlichen Erfahrung, im kulturpolitischen Programm eines Austauschs zwischen Ost und West) als ihr markantes Kennzeichen empfinden und verkünden.

Wenn Begegnung, Beeinflussung, Kontakt mit und Information über einander, Kommunikation und gegenseitige Wahrnehmung einschliesslich des bewussten Wahrgenommen-werden-wollens und also der Pflege eines Selbstbildes zu den strukturellen Merkmalen des lebenden Hinduismus gehören, dann lässt sich die Geschichte dieses Hinduismus (und dasselbe gilt auch für alle Religionen und Kulturbereiche, die das Gegenüber dieses lebenden Hinduismus bildeten) nicht nur als Mosaik von Lehren und Begriffen schreiben, sondern vor allem als Bestandsaufnahme der Bewegungen, der Reisen, der Auslandsaufenthalte, der Besuche, als Bestandsaufnahme des Informationsflusses: Welche Zeitungen waren wann und wo verfügbar, welche Bücher, Textübersetzungen, Reiseberichte, Illustrationen waren wann und wo erwerbbar oder in Bibliotheken ausleihbar? Oder einfacher formuliert, wer traf wen, wer redete wann und wo mit oder zu wem,

wer wusste was, wer las was? Da die Wege, die jemand einschlägt, selten ziellos sind, führen diese Fragen direkt in den Bereich der Psychologie: Warum reiste jemand von A nach B, mit welcher Absicht wollte jemand jemand anderen treffen? Wonach suchte jemand, als er oder sie aufbrachen, und welche Antwort wurde als die richtige Antwort auf eine mehr oder weniger explizite Frage oder Problemstellung erkannt und übernommen? Und da Reisen nur unter den Bedingungen der jeweiligen verfügbaren Infrastruktur (Strassen, Eisenbahn, Schifffahrt – vor oder nach der Eröffnung des Suezkanals –, usw.) und finanziellen Mittel verwirklicht werden können, sind wir auf die historischen Rahmenbedingungen der individuellen Lebenswege zurückverwiesen.

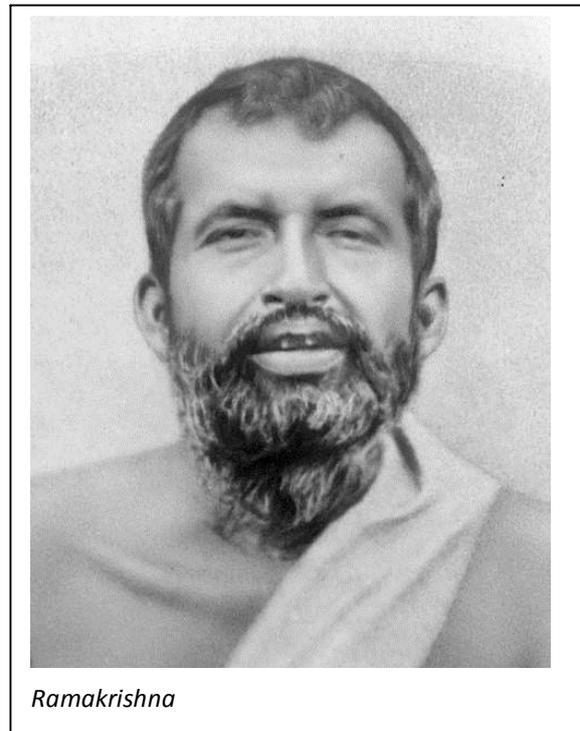


Swami Vivekananda

Der Weg Vivekanandas begann als die Schulwege an Missionsschulen und an ein auf britischen Lehrplan verpflichtetes College. Die Suche nach Antworten auf Fragen, die durch diesen Lehrplan vielleicht aufgeworfen, aber jedenfalls nicht beantwortet wurden, führten ihn nach Dakṣiṇeśvara, wo Sri Ramakrishna ihn mit den Worten empfangen haben soll: "Ah, du kommst so spät! Wie unfreundlich, mich so lange warten zu lassen."

Was wir über Ramakrishna (1836-1886) wissen und dass wir etwas über ihn wissen, ist die Folge von Begegnungen mit ihm. Ramakrishna selber hat nichts geschrieben; aber in seiner Funktion als Tempelpriester lebte er offensichtlich in einer Art von Öffentlichkeit,

die ihn zunächst auffallen liess (was seine Familie bewog, ihn ins Dorf zurückzurufen und durch Heirat in konventionelle gesellschaftliche Bahnen zu lenken) und dann bekannt und berühmt werden liess (durch einen nur erschliessbaren Prozess der Anerkennung seiner Erfahrungen und Zustände als konform mit den Lehren etablierter religiöser Schulen wie Yoga, Tantra, Advaitavedānta, Bhakti). Jedenfalls wusste der städtische Mittelstand von Calcutta, aus dem der Brāhmo Samāj seine Mitglieder rekrutierte, um den Visionär von Dakṣiṇeśvara. Die Begegnung mit ihm lenkte das Leben Vivekanandas in eine neue Richtung. Man muss es nicht Bekehrung nennen, weil die Abwendung von einer institutionalisierten Form von Religion und die Zuwendung zu einer anderen nicht im Vordergrund steht, aber ein "Umdenken" (*metanoia*, das griechische Wort, das oft mit Bekehrung übersetzt wird) und eine Wende war es auf jeden Fall. Vivekananda fand in Rama-



Ramakrishna

krishna und durch die durch Ramakrishna ausgelösten Erfahrungen die Antwort auf die ihn bewegenden Fragen und die Motivation, diese Erfahrung auf seine Weise in ein Lebensprogramm umzusetzen. Dass es sich nicht um eine Fortsetzung der Religion und spirituellen Praxis eines Ramakrishna handelt, ist offensichtlich. Sogar einige der engsten Gefolgsleute Vivekanandas haben ihm einen Vorwurf daraus gemacht. In historischer Perspektive gehören beide Hinduismen zum zeitgenössischen Hinduismus und die Tatsache, dass eine Form aus der anderen hervorgehen kann, dass sie nebeneinander be-

stehen können und in unterschiedlicher Intensität bestehende Lehren und Praktiken aufnehmen und verändern können, ist Indiz für Begegnung und damit Beleg der Lebendigkeit, um deren Verständnis es einer Hermeneutik der Begegnung wesentlich geht.

Wenn der Anspruch erhoben wird – ob von Ramakrishna selbst oder von Vertretern eines religiösen Universalismus im Gefolge von Vivekananda, kann dahingestellt bleiben –, dass Ramakrishna die Gleichwertigkeit aller Religionen praktisch, praktizierend bewiesen habe, so ist die Struktur von Ramakrishnas Erfolgen auf den verschiedenen Wegen immer dieselbe und ergibt sich aus der Wichtigkeit innerer Erfahrungen. Eine Vision oder Versenkungserfahrung (*samādhi*) 'beweist' den Erfolg einer Praxis; es heisst von seiner Christusvision: "Sie sind beim Anblick eines Bildes von Jesus Christus im Gartenhaus von Jadu Mallick in Trance (*samādhi*) gefallen. Sie sahen Jesus aus dem Bild herunterkommen und in Ihren Körper verschmelzen." (Gospel: 810) Wichtig ist einzig, daß die Erfahrungen eintreten, aber nicht, was sie beinhalten oder ausdrücken.

Etwa 1864 lernte Ramakrishna die Lehren und Meditationspraktiken des *Advaita* kennen – die Einswerdung mit dem unpersönlichen *brahman* durch Erkenntnis des *ātman*, des Selbst. Ramakrishna erzielte – zwar nicht ohne Schwierigkeiten, wenn auch in kürzester Zeit – die gewünschten Meditationserfahrungen; er blieb jedoch selbst nach sechsmonatiger ununterbrochener Versenkung auch diesmal der Ausschließlichkeit des Weges nicht treu. Die Mutter ließ ihn nicht los; er hatte das zweiheitslose Sein erkannt und verglich es mit Feuer; Feuer läßt sich nicht von seiner Wirkung, seiner Kraft zu brennen, trennen – und dieser Aspekt des Seins ist der Bereich, der im *Advaita Māyā* genannt wird, der Bereich des Scheins, für Ramakrishna der Macht der Mutter, die dennoch eins ist mit Brahman. Gott *ist* nicht nur, er *wirkt* auch. Schließlich mußte sich Ramakrishnas *advaitischer* Guru seinerseits bekehren lassen, und die Wirklichkeit, weil Wirkung, der *Māyā* anerkennen, auch wenn seine Philosophie und spirituelle Praxis diese Konsequenz nicht vorsahen. Das ist ja gerade der springende Punkt der *Advaita*-Philosophie, des Geistmonismus, daß nur das Eine *sein* kann, weil das Sein *eins* ist, das heißt, alles was ist, eins ist, insofern es ist.

Ramakrishna wußte um die praktischen Konsequenzen dieses Standpunkts. Wenn es keine Welt gibt, dann kann es auch keine Verpflichtung zur tätigen Mitwirkung in der Welt geben, keine religiöse Organisation, keine Missionierung. (Vgl. Gospel: 209: "Once I talked to Keshab Sen about the knowledge

of Brahman. He asked me to explain it further. I said, 'if you proceed further, then you won't be able to preserve your organization and following.' 'Then please stop here!' replied Keshab. (All laugh.) But still I said to Keshab: "'I' and 'mine' indicate ignorance. ...")

Für die Hindus gilt dies als der höchste und letzte Standpunkt; Ramakrishna kannte ihn, hatte seine geistige Wirklichkeit und Wirkung erfahren und sich damit an den Rand des Todes, oder besser des Lebens, gewagt – er kehrte zurück, angeblich im Gehorsam gegen eine innere Stimme, aus Pflichtgefühl gegen das, was er 'das Werk der Mutter' nannte. Im *advaitischen* Schema der Wirklichkeitsstufen bleibt er auf der vorletzten Stufe stehen, wo noch Beziehungen und Unterscheidungen möglich sind. Ramakrishna verkörpert trotz seiner gelegentlichen monistischen Argumentation und Erfahrung den Typ des *bhaktimārga*, des Wegs des Gottesbezugs, der Gottesverehrung und –liebe. "Du magst von Heiligen Schriften, von Philosophie, von Vedanta sprechen; aber Gott findest du in keinem davon. Es wird dir nie gelingen, Gott zu verwirklichen, wenn deine Seele nicht ruhelos nach ihm ist." (Gospel: 573) "Das einzig Wesentliche ist Bhakti, liebende Hingabe an Gott." (Gospel:572) "Aber reines Wissen und reine Liebe sind ein und dasselbe. Beide führen den Suchenden zum selben 'Gott.'" (Gospel: 219)

Die Begrüssung Vivekanandas durch Ramakrishna kann den Eindruck erwecken, als sei der Weg Vivekanandas die Verwirklichung eines Reiseplans höherer Instanz. Jedenfalls wird die Entscheidung Vivekanandas, in den Westen zu reisen, um dort im Austausch gegen indische Spiritualität (deren der Westen seiner Meinung nach bedurfte) westliche Technologie und materielle Hilfe (deren Indien dringend bedurfte) einzuwerben, ebenfalls als Auftrag Sri Ramakrishnas interpretiert. Vorher allerdings war Swami Vivekananda als Wandermönch einige Jahre lang durch Indien gewandert. Über die Stationen und Kontakte auf dieser Wanderschaft ist wenig bekannt, aber es ist eher wahrscheinlich, dass der bengalische Sādhu mit Englischkenntnissen und Universitätsbildung in jener Zeit unter seinesgleichen eine Ausnahme war, die als solche auch von Vertretern der sozialen Oberschicht wahrgenommen wurde. Jedenfalls ist es ein Vertreter des lokalen Fürstenstandes, der ihm anlässlich des World Parliament of Religion 1893 die Reise nach Chicago bezahlt.

Dass ein solches Treffen von Vertretern der Religionen organisiert wurde, kennzeichnet durchaus die Erwartungshaltung des Publikums, an das Swami Vivekananda sich in Amerika wenden konnte. Die

Enttäuschung mit dogmatisierten absoluten Wahrheiten in institutionalisierten Kirchen, die Bekanntschaft mit spiritistischen Episoden (spätestens ab 1848 und dem Wirbel um Kate Fox), 20 Jahre Öffentlichkeitsarbeit der Theosophischen Gesellschaft, mehr als 100 Jahre (seit der Gründung der Asiatic Society 1775 in Calcutta) wissenschaftlicher Beschäftigung mit indischen Texten und indischer Geschichte – all dies gehört zu den Vorgaben, die den grossen Erfolg Vivekanandas als Redner und religiöser Lehrer bedingen und erklären.

Sein Weg führte ihn nach Europa und dann zurück nach Indien, wohin ihm sein Ruhm vorausgeeilt war. Ausländische Unterstützung ermöglichte den Kauf von Land in Belur und mit der Gründung der Ramakrishna Mission wurde für seine Umsetzung eines "praktischen Vedānta" (*practical Vedanta*) ein institutioneller Rahmen geschaffen. Vivekananda unternahm noch eine zweite Reise in den Westen, starb jedoch früh (1902, im Alter von 43 Jahren).

Die Lehre Vivekanandas ist (theoretisch, metaphysisch gesprochen) eine All-Einheitslehre, in der die Allheit (Gottes, des geistigen Urgrunds) und Einheit (der Religionen, aller Menschen) in die Universalität (religiöser Erfahrung und indischer Spiritualität als deren Repräsentantin) münden. Zwei Zitate mögen dies in aller Kürze belegen:

"Diese Philosophie [das System des Advaita Vedānta] predigt einen Gott, der die Gesamtsumme ist. Wenn man eine Universalreligion sucht, die auf jedermann passt, dann muss diese Religion nicht aus den Teilen zusammengesetzt sein, sondern sie muss immer deren Gesamtsumme sein und alle Stufen religiöser Entwicklung einschliessen." (CW3: 141)

Umgesetzt in die Anwendung auf praktische Spiritualität und Yoga:

"So wie Sie den Atem (*prāṇa*) in Ihrem Körper kontrollieren können, so können Sie, wenn Sie mächtig genug sind, den Prana eines anderen Menschen in Indien von hier [Amerika] aus kontrollieren. Es ist alles eins. Es gibt keine Unterbrechung; Einheit ist das Gesetz. Physisch, psychisch, mental, moralisch, metaphysisch, es ist alles eins. Das Leben ist nur eine Schwingung (*vibration*). Was diesen Ozean des Äthers zum Schwingen bringt, bringt Sie zum Schwingen. Wie in einem See, wo sich sich mehrere Eisschichten von unterschiedlicher Festigkeit bilden; oder wie in einem Ozean aus Nebel, wo es verschiedene Grade von Dichte gibt, so ist dieses Universum ein Ozean aus Materie. Es ist ein Ozean aus Äther, in dem wir Sonne, Mond, Sterne und uns selber finden – in unterschiedlichen Zuständen der Dichte;

aber die Kontinuität ist nicht unterbrochen; es ist dasselbe überall." (CW2:31, "Hints on practical spirituality", Los Angeles, ca. 1900)

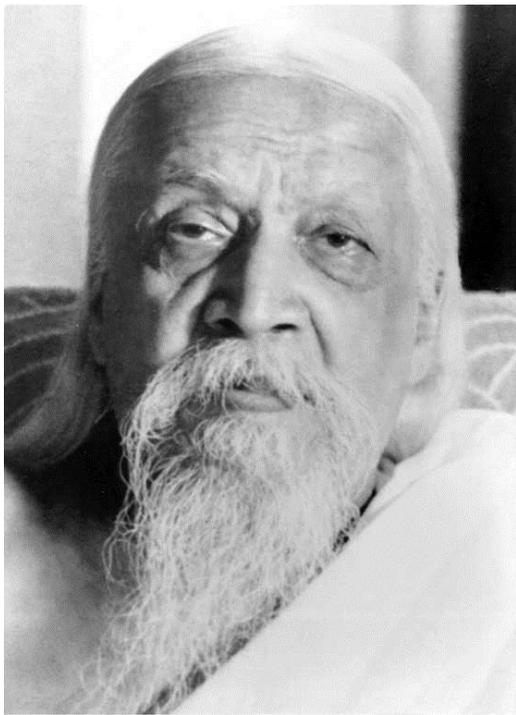
Der Einfluss Vivekanandas in Indien und auf das westliche Hinduismusbild kann kaum überschätzt werden, wobei es manchmal weniger seine Lehren waren, die beeindruckt haben, sondern seine Haltung selbstsicherer Affirmation.

Sri Aurobindo

Die Stellung Sri Aurobindos (1872-1950) in der Geschichte des lebenden Hinduismus kann als Fortsetzung der von Vivekananda ausgehenden Impulse verstanden werden. Der britische Herrschaftsbereich umfasste bis zur Unabhängigkeit nie ganz Indien, aber eine panindische Perspektive, wie sie Vivekanandas Gegenüberstellung eines (spirituellen) Indiens und eines (materialistischen) Westens vermittelt, war als politisches Programm eine der Grundlagen des indischen Unabhängigkeitskampfes und des ihn begleitenden Nationalismus. Für Aurobindo wird "Indertum" (wie man "Hindu-ismus" übersetzen könnte) als Nationalismus zur Religion und als politische Praxis zu revolutionärem Aktivismus.

Es spricht für die Bekanntheit des Wirkens und Denkens Vivekanandas, dass Vivekananda es ist, der Aurobindo im Gefängnis in visionären Begegnungen Anweisung für Aurobindos künftiges Wirken gibt. "Er sagte nicht 'Supermind'. 'Supermind' ist mein Wort. Er sagte einfach, 'Dies ist dies, dies ist das', usw. So ging er vor, durch Zeigen und Hinweisen. Er besuchte mich 15 Tage lang im Alipur-Gefängnis, bis ich das Ganze erfassen konnte; er fuhr fort, mich zu unterrichten und prägte meinem Denken ein, wie das Höhere Bewusstsein funktioniert – das Wahrheitsbewusstsein im allgemeinen – welches zum Supermind führt. Er verliess mich nicht, bevor ich nicht alles im Kopf hatte." (zit. aus Iyengar2:685) Sri Aurobindo wurde ins Gefängnis gesteckt, weil die Engländer in ihm der Vordenker einer Partei von Anarchisten sahen, die Aufstand und Gewalt predigten (und auch konkret planten). Im Gefängnis hat er die spirituelle Erfahrung, die ihn endgültig zum Yogi werden lässt; eine innere Stimme weist Aurobindo an, sich dem britischen Zugriff durch Flucht in die französische Enklave (via Chandernagore nach Pondicherry, 1910) zu entziehen. Dort besucht ihn 1914 Mira Richard, die später "die Mutter" genannt wird; ab 1920 lässt sie sich in Pondicherry nieder. Während Sri Aurobindo sich immer weiter zurückzieht, übernimmt sie das Management seines Haushalts, des Ashrams und ab 1967 von Auroville.

Bei Aurobindo wird Yoga zu einem Oberbegriff für die Mitwirkung im Kampf gegen die Engländer (*kar-mayoga*) ebenso wie für die spirituelle Praxis eines Vorantreibens der Evolution in Richtung auf eine Durchdringung und Integration von Materie und Geist (*integral yoga*, als Weiterentwicklung von Vivekanandas Rājayoga, wo die Devise eher die Beherrschung der Materie und des Körpers durch den Geist und die Psyche war).



Sri Aurobindo

Im Lichte von Sri Aurobindos Biographie ist sein Hinduismus das Ergebnis einer Begegnung von aussen, die sich als Verbindung eines Lernprozesses und experimenteller Erfahrungen mit dem eigenen Denken und Geist verstehen lässt. Der Lernprozess lässt sich am anschaulichsten durch Aurobindos Sprachkenntnisse belegen. Er lernte als Kind praktisch kein Bengali (seine "Muttersprache"), wurde auf Englisch erzogen und in England ausgebildet. Seine Begegnung mit der indischen Kultur erfolgte erst ab einem Alter von 21 Jahren im Kontext der indischen Unabhängigkeitsbewegung und eben nicht zuletzt durch den Erwerb jener Sprachen, mit deren Hilfe er über die indische Tradition lernen konnte – das Sanskrit für die Texte der Tradition und Vergangenheit, Bengali für die Gegenwart und ihre (politischen) Herausforderungen.

Wir begegnen Sri Aurobindos Wirken in Form seines philosophischen und literarischen Werkes (die Cen-

tenary Edition seiner Gesammelten Werke umfasst 29 Bände). Sein metaphysisches Weltbild arbeitet mit dem Denkschema einer gestuften Wirklichkeit, die Materie und Geist miteinander in einem integrierten transformativen Prozess von Evolution und Involution, Aufstieg (der Materie zum Geist) und Abstieg (des Geistes in die Materie) verbindet und versteht. Die Terminologie, in der dieses Denken sich ausdrückt, verwendet viele Sanskritwörter, wodurch eine Form assoziativer Interpretation der Tradition praktiziert und ausgedrückt wird.

Sri Aurobindos Fortsetzung der Impulse Vivekanandas bildet heute eher einen Seitenzweig des lebenden Hinduismus. Auroville ist ein Experiment, das weitergeht, ohne von der breiten Öffentlichkeit spektakulär wahrgenommen zu werden.

Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975)

Die Geistes-, Mentalitäts- und Religionsgeschichte Indiens während der letzten Jahrhunderte mag ihre Logik haben, insofern die Ereignisse und Entwicklungen einander voraussetzen und das eine nicht ohne das andere denkbar wäre. Aus der Sicht historischer Rückschau und philologischer Quellenanalyse wäre diese Logik jedoch klar zu unterscheiden von einer Beurteilung der Geschichte im Sinne einer Bewertung. Ob es "gut" oder "besser" gewesen wäre, wenn der indische Subkontinent nicht aufgrund von Religion in zwei Länder (Indien und Pakistan) geteilt worden wäre, ist keine "wissenschaftlich" beantwortbare Frage. Auch die Wahrheitsfrage, der sich Religion aus der Sicht ihrer Vertreter nicht entziehen kann, also die Frage, ob z.B. die Lehren eines Dayānanda Sarasvatī (Ārya Samāj) oder eines Swami Vivekananda (Ramakrishna Mission) oder eines Sri Aurobindo wahrer und richtiger sind, lässt sich aus der Perspektive des akademischen Aussenseiters nicht beantworten, obwohl man gewiss von allen etwas lernen kann.

Dass diese Überlegungen eine Einleitung zur Beschäftigung mit S. Radhakrishnan bilden, hat damit zu tun, dass dieser Vertreter des lebenden Hinduismus als Denker, Philosoph und Autor sehr deutlich mit einem Wahrheitsanspruch auftritt. Es ist natürlich Spekulation (und nicht empirisch verifizierbar), wenn ich die Biographie und Karriere von S. Radhakrishnan als Beleg dafür interpretiere, dass er in einer für die öffentliche Dimension von Religion im modernen Indien *typischen* Weise von seinen Landsleuten und Zeitgenossen als *repräsentativ* empfunden wird. Die Schulbildung an einer Missionsschule, das

Studium des Faches Philosophie (vorwiegend westlicher Philosophie), die Erfahrung einer Art von Minderwertigkeit der eigenen Tradition gegenüber der politisch und religiös herrschenden Tradition (Christentum, westliche Philosophie, britische Kolonialregierung, Unabhängigkeitskampf), die erfolgreiche intellektuell-philosophische Verteidigung der eigenen Tradition gegen die Klischees der Fremdwahrnehmung und die Repräsentation der Rolle des erfolgreichen, selbstbewussten Wahrheitssuchers als Professor für Philosophie in Indien und die Anerkennung dieser Rolle durch die Berufung auf eine Professur in Oxford, eine diplomatische Tätigkeit als Botschafter seines inzwischen politisch unabhängigen Landes (im kommunistischen Russland und bei internationalen Organisationen), und schliesslich die Rolle als höchster Repräsentant Indiens in den Funktionen des Vizepräsidenten und des Präsidenten, all das begleitet von einer ununterbrochenen Serie von Buchpublikationen, die sich programmatisch der Quellenschiessung (Übersetzungen und Kommentare zu den klassischen Quellentexten), der argumentativen Darstellung einer universalen Wahrheit von Religion und dem Vergleich ("East and West") widmen.



Sarpapalli Radhakrishnan

Zwei Zitate mögen das Denken und den Denkstil von S. Radhakrishna illustrieren. Sein Buch "The Hindu View of Life" versucht eine Darstellung der Antworten auf die Grundfragen des Lebens, des Menschenbildes, der Welterklärung und Philosophie. Der Hinduismus wird als eine Einheit präsentiert, die ganz Indien und seine gesamte Geschichte umfasst und gleichsam als Subjekt historischer Entwicklungen auftritt, mit Absichten und Strategien zu ihrer Verwirklichung.

"The Hindu attitude to religion is interesting. While fixed intellectual beliefs mark off one religion from another, Hinduism sets itself no such limits. Intellect is subordinated to intuition, dogma to experience, outer expression to inward realization. Religion is not the acceptance of academic abstractions or the celebration of ceremonies, but a kind of life or experience. It is insight into the nature of reality (*darśana*), or experience of reality (*anubhava*). This experience is not an emotional thrill, or a subjective fancy, but is the response of the whole personality, the integrated self to the central reality." (p. 13)

Ausgangspunkt ist der Vergleich des Hinduismus mit anderen Religionen. "Während unveränderliche intellektuelle Glaubensinhalte eine Religion von der anderen unterscheiden, gibt sich der Hinduismus keine solchen Begrenzungen." Religion und der Hinduismus als Religion werden definiert durch Erfahrung. Und die folgenden Aussagen über die Art von Erfahrung, welche Religion begründet, liefern eine erste Definition von Hinduismus. "Der Intellekt ist der Intuition untergeordnet, Dogma der Erfahrung, äussere Ausdrucksformen der innerlichen Verwirklichung. Es ist Einblick in die Natur der Wirklichkeit (*darśana*), oder Erfahrung der Wirklichkeit (*anubhava*). Diese Erfahrung ist nicht eine gefühlsmässige Erregung oder eine subjektive Einbildung, sondern die Antwort der ganzen Persönlichkeit, des ganzheitlichen Selbstes auf die zentrale Wirklichkeit." (S. 13)

Die Übersetzungsschwierigkeiten der Terminologie sind, wie ein Blick in den englischen Text zeigt, beträchtlich. Wir sind ganz eindeutig auf dem Terrain der Philosophie. Die Formulierung von Religion als "einer Art von Leben oder Erfahrung" macht Leben und Erfahrung zu Quasisynonymen und damit den Titel unseres Buches ("Hindu view of life") zu einer Abhandlung über (menschliche) Erfahrung oder über Erfahrung als Begründung für des Menschen höchstes Ziel und erhabenste Möglichkeiten. Religion im Singular und der Hinduismus als historischer Sonderfall verschmelzen. Religiös zu sein definiert die Ganzheitlichkeit der menschlichen Person, welche der Wirklichkeit schlechthin (nicht irgendwelchen historischen Konditionierungen) mit einer intellektuell zu nennenden Antworthaltung gegenübersteht.

"There is an inner cohesion among the Hindus from the Himalayas to Cape Comorin. [...] During the last few centuries Hinduism has not been faithful to its ideals, and the task of the uplift of the uncivilized has been sadly neglected." (S. 40)

Im zweiten Textbeispiel postuliert Radhakrishnan, dass es einen inneren Zusammenhalt zwischen allen Hindus vom Himalaya bis zu Kap Comorin an der Südspitze Indiens gibt. Dies ist ein Ideal und ein Programm. Radhakrishnan weiss, dass die historische Realität hinter dem Ideal zurückbleibt. Dieser Zusammenhang ist notwendig, wenn die Tatsache der Differenz zwischen Individuen und Gruppen nicht zum Argument gegen Einheit und Universalitätsanspruch von Hinduismus als Religion werden soll. Es spiegelt wohl eine historische Wahrheit, daß diese Einheit zunächst von Nicht-Hindus postuliert und formuliert wurde (und es ist deshalb aufschlußreich, daß die von Radhakrishnan angeführten Zitate von Europäern stammen).

Wie groß der Abstand zwischen der idealistischen Abstraktion dieses Hinduismus- und Menschenbildes und der historischen Realität ist, wird im nächsten Absatz (dem zweiten Satz des Zitats) zumindest angedeutet: "Während der letzten Jahrhunderte ist der Hinduismus seinen Idealen nicht treu geblieben und die Aufgabe, die Unzivilisierten [Angehörige der Stammesbevölkerung] zu fördern, wurde bedauerlicherweise vernachlässigt." Das heißt doch, daß es den Hinduismus, von dem Radhakrishnan geredet hat, seit einigen Jahrhunderten nicht mehr gibt. Bzw. es heißt, daß es diesen Hinduismus nur und erst in der Sicht Radhakrishnans und anderer moderner Hindus gibt, die diesen Hinduismus schaffen, indem sie ihn konzipieren. Radhakrishnans Blick auf seine Religion, sein engagiertes Nachdenken darüber und sein erfolgreiches öffentliches Eintreten dafür ist es, was diesen Hinduismus zu einem lebenden Hinduismus macht und Radhakrishnan zu einem typischen Vertreter dieses Bildes vom Hinduismus.

Halten wir zusammenfassend fest: Indem Radhakrishnan über die "hinduistische Sicht des Lebens" spricht, definiert er den Menschen als religiös im Sinne eines Zieles, das historisch nicht greifbar ist. Es ist eine ideale Religion und eine idealistische Sicht des Menschen. Historisch konkret werden die Aussagen durch den Vergleich mit der westlichen Tradition und mit dem Christentum. Radhakrishnans Philosophieren über das Leben und über Religion steht im Dienste einer apologetischen Motivation. Der Mensch qua Hindu hat etwas geleistet (Einheit des Hinduismus) oder kann etwas leisten (direkte Erfahrung der Wirklichkeit), was Christen zwar theoretisch genauso zugänglich ist, was jedoch durch den westlichen Religionstyp (dogmatisch, institutionell) leichter verdeckt wird. Der philosophische Zündstoff in Radhakrishnans Menschenbild scheint mir in seinem Erfahrungsbegriff zu liegen, der einerseits dem, was Logik und Intellekt genannt wird, nicht entzogen sein darf, der andererseits nicht darin aufge-

hen darf. Mit seiner Präferenz für einen Weg der Erkenntnis identifiziert sich Radhakrishnan mit der monistischen Geistphilosophie, die sich auf die Upanishaden und auf Śaṅkara (7. Jh.) beruft, und also mit einem bestimmten Standpunkt innerhalb der reichhaltigen philosophischen und religiösen Überlieferungen des Hinduismus. Die Haltung der Selbstbehauptung und die Behauptung von Überlegenheit sind sicher zwei Aspekte, die Radhakrishnans Bild vom Hinduismus und vom Hindu als dem idealen religiösen Menschen für viele gebildete Hindus seiner und unserer Zeit attraktiv und überzeugend macht.

Ānandamayī Mā (1896-1982)

Versucht man, die Definitionskriterien für Neohinduismus (westlich beeinflusste Erziehung, Kontext des Nationalismus, usw.) auf die Religion der Frauen anzuwenden, so merkt man bald, dass es nicht ohne eine Reflektion über die Stellung der Frauen in Indien ganz allgemein geht. Als Beispiel: Wenn es zum Neohinduismus gehört, dass seine Vertreter eine Erziehung im Ausland oder auf Englisch erhalten, dann wären Frauen in einem Land, das Mädchen von Schulbildung und Universität ferngehalten hat, a priori ausgeschlossen.

Allgemeiner gefragt: Was wissen wir über die Religion und die Religiosität der Frauen im sog. "traditionellen" Hinduismus, um es mit einem "Neohinduismus" vergleichen zu können. Die schriftlichen Quellen sprechen über Frauen vorwiegend im Modus von Vorschriften und Verboten. Originäre Quellen, die von Frauen verfasst wären, sind praktisch keine überliefert. Andererseits ist unbestritten, dass es die Frauen sind, die in erster Linie Traditionen bewahren und die durch ihren Glauben und ihre Praktiken die Lebendigkeit des Hinduismus sichern.

In einem Buch über "Frauenheilige Indiens" werden folgende Personen vorgestellt:

Sri Ma of Kamakhya, Anandamayī Ma, Anandī Ma, Gurumayī Chidvilasananda, Ma Yoga Shakti, Ammachi. Eine Autorin, die über *Ānandamayī Mā* arbeitete, berichtet darüber, dass beide Kategorien auf jemanden wie *Ānandamayī Mā* nicht anwendbar seien: "Sie war weder eine Frau, noch eine Heilige!", sondern ihre Anhänger sehen in ihr *Mā* (die Mutter) als Gott und Gott als *Mā*. *Ānandamayī Mā* sprach von sich selber als "dieser Körper". Sie zeigte so wenig Interesse an ihrem Körper, dass sie ab 1926 die selbständige Nahrungsaufnahme verweigerte; andererseits war sie verheiratet und führte anfänglich den Haushalt, ohne dass die Ehe je voll-

zogen wurde (der Ehemann wurde von ihr initiiert und betrachtete sie als seinen Guru), bis ihre nächtlichen spirituellen Praktiken und spontan auftretenden Trancezustände den Ruf ihrer Heiligkeit oder Göttlichkeit so gefestigt und verbreitet hatten, dass die Besuche der Anhänger und damit deren Erwartungen und Initiativen ihr Leben bestimmten. Ihre Mutter war 1939 *Samnyāsini* geworden und gibt von da an Initiation (was *Ānandamayī Mā* selber nie tat); 1950 wird eine Vereinigung in *Ānandamayī*s Namen gegründet, 1973 ein Charitable Trust. *Mā* kümmerte sich nie um die Verwaltung der Institutionen und hinterlässt doch bei ihrem Tod zahlreiche *Ashrams*, Hospitäler und Schulen. Ihre Lehren sind aus den Mitschriften der informellen Sitzungen (Fragen und Antworten) zwischen 1960 und 1981 bekannt.



Ānandamayī Mā

Im Kontext der Definition von Neohinduisismus und im Kontext von Begegnung wirft die Tatsache, daß *Ānandamayī Mā* die "spontane" Verwirklichung von *sādhana* (spiritueller Praxis, einschließlich von Praktiken wie Mantrameditation, in die man initiiert sein müßte, oder die korrekte Ausübung von schwierigen Yogapositionen) die Frage auf nach der Rezeption von "Tradition". *Anandamayī Mā* kann nicht lesen und schreiben, aber sie benutzt die Terminologie und Argumentationsstrukturen von *Upaniṣaden* und *Advaita*, sie kennt, erkennt und praktiziert *Yogāsanas*. Wenn man dies nicht als Beleg für überirdische Inspiration interpretieren will, dann darf

man darin einen überzeugenden Beleg für die Wichtigkeit und Verbreitung einer mündlichen Tradition sehen. Auch eine Frau in einem bengalischen Dorf hat genug religiöse Spezialisten, *Yogins*, Asketen, Brahmanen gesehen, getroffen, wenn nicht gesprochen dann zumindest sprechen gehört ...

Ein (weiteres) Leitmotiv gelebter und erlebter Heiligkeit ist die "Instrumentalisierung". Jede Form von strikt gelebter Entsagung bedarf einer Infrastruktur, die das Überleben des Weltflüchtigen garantiert. (*Ānandamayī Mā* muss gefüttert werden, *Ramana Maharshi* am Anfang seines Tempelaufenthaltes desgleichen.) Ernährung, Wohnung, Mobilität, Versorgung der Besucher ergeben schnell eine "Organisation", die dann auch institutionalisiert werden muß (Registrierung einer Stiftung, Verwaltung von Finanzmitteln, Institutionalisierung wohltätiger Zwecke durch Schulen, Hospital, usw.). Wo ein Entsager dies mit sich machen läßt, wird er/sie instrumentalisiert von der "Welt"; wo er es selbst tut (z..B. *Swami Sivananda*), macht er Abstriche an der praktizierten Entsagung. Wo er/sie es nicht macht und nicht geschehen läßt, wird "die Welt" nie etwas von seiner oder ihrer "Heiligkeit" erfahren.

Ausblick

Läßt sich der lebende Hinduismus in Begegnung als eine Religion verstehen und definieren, die sich vom Hinduismus allgemein oder von anderen Ausprägungen von Hinduismus unterscheiden läßt? Um dies zu beantworten, müßte man "Religion" definiert haben und definieren können. Ich nenne nur einige thematische Oberbegriffe oder Bereiche, die konstitutiv für Religion sind und die auf die eine oder andere Weise in der Darstellung der besprochenen Persönlichkeiten vorkamen, und greife damit das anfangs (sh. Teil 1) genannte Ordnungskriterium der "Begriffe, Ideen, Themenbereiche" auf:

Gottesbegriff (z.B. *Rammohan Roy*, *Vivekananda*), Ethik (*Radhakrishnan*), Sozialreform (zur Sprache gekommen bei *Rammohan Roy* und *Radhakrishnan*), Erziehung, Politik (Kontrast von *Gandhi* und *Radhakrishnan*, der eine aktiver Politiker, der andere repräsentativer Funktionsträger), Nationalismus, Mission, Apologetik, spirituelle Praxis, Erlösungsweg(e), Yoga. Mit einer solchen Liste sind Forschungsbereiche genannt; es sind Bereiche, die übergreifend beschrieben werden können (und sollten). Nichts kommt überall vor. Verteilung und Intensität der angesprochenen Bereiche variieren.

Wenn Neo-Hinduismus die Artikulation einer durch Fremdwahrnehmung geprägten Selbstwahrnehmung ist, dann stellt sich die Frage, warum dies als Reaktion auf das Wahrgenommenwerden durch die britischen Kolonialherren so nachhaltige Wirkungen hatte, während das Wahrgenommenwerden durch den Islam und die hinduistischen Wirkungen darauf keine neue, erkennbar andere Form von Hinduismus hervorgebracht hat. Diese provokativ formulierte und historisch vermutlich falsche Feststellung verweist auf ein weiteres Manko meiner Behandlung des modernen Hinduismus: Der Islam als ein Gegenüber in einer hermeneutischen Situation der Begegnung kam praktisch nicht vor.

Machen wir uns bewußt, daß der Islam seit dem 9. Jahrhundert zunächst in Nordindien die Religion der Herrschenden war. Die Begegnung mit dem Islam als der Religion der Herrschenden fand also unter durchaus vergleichbaren Bedingungen statt wie die Begegnung mit der Christentum als der Religion der Herrschenden (Briten). Man muß annehmen, daß die Entwicklung der mittelalterlichen Bhaktibewegungen des Hinduismus durch diese Begegnungs- oder Konfrontationssituation mitbestimmt war. Nur nennt man den Hinduismus dieser Epoche nicht Neo-Hinduismus; ein lebender Hinduismus war es allemal.

Für die moderne Epoche ist die Begegnung mit dem Islam geprägt durch die Opposition auf politischer Ebene. Gandhi unterstützte Bemühungen, das Khalifat in der Türkei aufrecht zu erhalten, aber eine religiöse Annäherung scheint nicht stattgefunden zu haben. Wir wissen alle, daß die Teilung des indischen Subkontinents nach religiösen Kriterien erfolgte: Pakistan als Staat der Moslems, Indien als Staat der Hindus (wenn auch mit einer säkularen Verfassung – in Theorie). Die Millionen von Toten auf beiden Seiten im Zuge der Umsiedlungs- und Fluchtbewegungen nach der Unabhängigkeit sind gewiß kein Beispiel für gelungene Begegnung.

Für viele der genannten Themen- oder Problembereiche spielt das, was wir Öffentlichkeitsarbeit nennen könnten, eine große Rolle. Um die eigenen Ideen und Ziele bekannt zu machen und durchsetzen zu können, müssen sie verbreitet werden: Journalismus (Rammohan), Publikationen (Sri Aurobindo), Vorträge (Keshub; Dayānanda; Olcott), Reisetätigkeit, Konferenzen (z.B. Congress).

Meist ist sehr viel besser bekannt, wie und mit welchen Ideen jemand oder eine Bewegung nach außen gedrungen ist; man weiß nichts oder sehr wenig darüber, welche Ideen auf welchen Wegen (über welche Medien) rezipiert wurden. Rammohan Roy

ist berühmt dafür, Zeitungen gegründet zu haben: Welche Zeitungen hat er selber gelesen? Sri Aurobindo hat dicke Bücher publiziert; welche Bücher hat er selber (in derselben Zeit) gelesen? Wer hat wen getroffen? Wer hat mit wem welche Gedanken ausgetauscht? (Hacker hat versucht nachzuweisen, daß Vivekananda durch einen Vortrag Deussens in Bombay und Gespräche mit ihm bei Vivekanandas Besuch in Kiel auf die Idee einer advaitischen Interpretation des Gebots der Nächstenliebe gekommen sei – es waren keine Publikationen involviert!)

Eine Klärung der Kommunikationssituation wäre Voraussetzung für abgesicherte Erkenntnisse darüber, wer von wem beeinflußt worden ist. (Andernfalls kann man nur aufgrund von Ähnlichkeiten Vermutungen äußern oder Rückschlüsse mehr oder weniger plausibel machen; wie viel 'Polygenese', d.h. die gleichzeitige Entstehung oder Entdeckung von Ideen oder Zielen, wird für nachvollziehbar gehalten? Z.B., die Kritik am Kastensystem oder an Witwenverbrennung in verschiedenen Richtungen des Neohinduismus; die Kritik an Blutopfern bei den Swaminarayanen und ...?)

Kommunikation und Beeinflussung kann einseitig ablaufen (Dayānanda erhält Anregungen vom Brāhmo Samāj, ohne daß gegenläufige Übernahmen bekannt wären), oder sie können gegenseitig sein (die Theosophie hat viel von Indien übernommen und hat viele Inder beeinflußt; Gandhi).

Gibt es also Züge oder Kennzeichen, die alle Bewegungen des sog. lebenden Hinduismus in Begegnung gemeinsam haben? Ich bekenne, daß die Suche nach Gemeinsamkeiten in meiner Wahrnehmung durch das Bewußtsein von Unterschieden und Varianten weitgehend verdeckt wird. Selbst die gemeinsamen Themenbereiche (Nationalismus, Erziehung, Kommunikation, usw.) sind in den verschiedenen Bewegungen sehr unterschiedlich artikuliert. Jedes Kriterienraster würde sowohl verschiedene Konstellationen der postulierten Kriterien feststellen als auch im Bereich jedes Kriteriums ein Kontinuum auf einer Skala von Präsenz und Wichtigkeit des jeweiligen Kriteriums.

Wir begegnen dem Hinduismus auf den verschiedensten Ebenen; dieser Überblick wollte dies exemplarisch belegen. Zu hoffen bleibt, daß die Begegnung lebendige Wirklichkeit wird und bleibt. Dazu bedürfen wir jener Hindus, die bereit sind, sich auf unser Verständnis oder Vorverständnis von Hinduismus einzulassen; die es verbessern, ergänzen und vertiefen können, solange und wenn wir bereit und in der Lage sind, unsere Voraussetzungen und Begriffe zu hinterfragen. Die Geschichte der Begegnung zwi-

schen dem Hinduismus und dem Westen hat erwiesen, daß solche Begegnung beide Beteiligte verändern kann und verändert hat.

Anmerkung

Wo immer möglich wurde im Text die wissenschaftliche Transkription indischer Wörter und Namen verwendet; ausgenommen sind Namen, für die sich eine (meist anglierte) Form ohne diakritische Zeichen eingebürgert hat. Ein gewisser Ermessensspielraum und damit eine Grauzone möglicherweise strittiger Fälle ist nicht zu vermeiden.

Peter Schreiner

Peter Schreiner (Jg. 1945) studierte Indologie, Religionswissenschaft und Philosophie in Mainz, München, Philadelphia und Münster. Von 1974-86 war er am Seminar für Indologie und vergleichende Religionswissenschaft der Universität Tübingen angestellt. Nach einem längeren Indienaufenthalt hatte er die Stelle eines Lecturer of Sanskrit an der School of Oriental and African Studies in London inne, bevor er 1989 Extraordinarius, ab 1999 Ordinarius und seit September 2008 Emeritus für Indologie an der Universität Zürich wurde.

Literaturverzeichnis

Für die Vorlesung, auf der dieser Beitrag aufbaut, wurde zu jeder Stunde eine Bibliographie aus dem Bestand der Abteilungsbibliothek zusammengestellt. Zu behaupten, dass ich alles gelesen habe, wäre vermessen; jeden Gedanken und jede Information mit ihren Quellen zu präsentieren, entspricht nicht dem Stil einer Vorlesung und ich kann nur pauschal darauf hinweisen, dass ich fast alles, was ich über den Hinduismus weiss, mir irgendwann angelesen habe. Die folgende Literaturliste nennt nur die zitierten Werke und einige weiterführende Literatur.

- Chattopadhyaya, Rajagopal: *Swami Vivekananda in India: A corrective biography*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999
- Dayānanda Sarasvatī: *Autobiography*. Hg. H. P. Blavatsky. Madras, 1952
- Deleury, Guy: *Le modèle indou*. Paris: Hachette, 1978
- Hallstrom, Lisa Lassell: "Anandamayi Ma, the bliss-filled divine mother." In: *The graceful guru : Hindu female gurus in India and the United States*. Ndw York: Oxford University Press, 2003, p. 85-118
- Iyengar, K. R. Srinivasa: *Sri Aurobindo, a biography and a history*. Pondicherry, 1972
- Johnsen, Linda: *Daughters of the Goddess : The women saints of India*. St. Paul: Yes International Publishers, 1994

- Kämpchen, Martin: *Sri Ramakrishna : Ein Werkzeug Gottes sein*. Ausgewählt, aus dem Bengalischen übersetzt und eingeleitet von Martin Kämpchen. Zürich: Benziger Verlag, 1988
- Farquhar, J. N.: *Modern religious movements in India*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1998 (Nachdruck)
- Forbes, Geraldine. *Women in modern India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996 (The New Cambridge History of India, VI.2)
- The Gospel of Sri Ramakrishna*, translated by Swami Nikhilanand. Mylapore: Sri Ramakrishna Math, 1969
- Hacker, Paul, "Aspects of Neo-Hinduism as contrasted with surviving traditional Hinduism." In: *Kleine Schriften* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978), S. 580-608
- Hacker, Paul, "Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus." In: *Kleine Schriften* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978), S. 531-564.
- Halbfass, Wilhelm: *India and Europe : An Essay in Understanding*. New York, 1988. deutsch, *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel 1981
- Herbert, Jean: *L'hindouisme vivant*. Paris: Dervy Livres, 1983
- Hinüber, Oskar von: *Indiens Weg in die Moderne : Geschichte und Kultur im 19. und 20. Jahrhundert*. Aachen: Shaker, 2005
- Jones, Kenneth W. *Socio-religious reform movements in British India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989 (The New Cambridge History of India, III.1)
- Malinar, Angelika: *Hinduismus. und Hinduismus Reader*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009
- Radhakrishnan, S[arvepalli]: *The Hindu view of life*. Bombay: George Allen & Unwin (India) 1971 (orig. 1927)
- Rai, Lajpat: *A history of the Arya Samaj*. London: Orient Longmans, 2. Aufl. 1967.
- [Rammohan Roy] *The essential writings of Raja Ram-mohan Ray*. Hg. von Bruce Carlisle Robertson. Delhi: Oxford University Press, 1999
- Schreiner, Peter: *Begegnung mit dem Hinduismus : Eine Einführung*. Freiburg: Herder-Taschenbuch 1143, 1984.
- Schreiner, Peter: "Institutionalization of charisma: The case of Sahajānanda." In: *Charisma and canon : Essays on the religious history of the Indian subcontinent*. Hg. Vasudha Dalmia, Angelika Malinar. Martin Christof. New Delhi: Oxford University Press, 2001, S. 155-170
- Vivekananda, Swami: *The complete works*. (8 Bde) Mayavati memorial edition, zahlreiche Nachdrucke. (Zitiert als CW mit Bandnummer.)
- Williams, Raymond Brady: *A new face of Hinduism : The Swaminarayan religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984

