

Veröffentlichungen der
Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

Band 29

Gütersloher Verlagshaus

Religion, Politik und Gewalt

Kongressband des
XII. Europäischen Kongresses für Theologie
18.-22. September 2005 in Berlin

Herausgegeben von
Friedrich Schweitzer

2006
Gütersloher Verlagshaus

»Östliche« Religionen und Gewalt

Michael Bergunder

1. Monotheismus versus Polytheismus

Die Frage, ob bestimmte Grundkonstellationen religiöser Vorstellungen konkreten Handlungsmustern von Gewalt zugeordnet werden können, ist in der europäischen Kultur- und Religionsgeschichte der Neuzeit wiederholt thematisiert worden. Als besonders folgenreich erwies sich dabei die Unterscheidung zwischen Monotheismus und Polytheismus als seinem Gegenteil. Monotheismus und Polytheismus sind bekanntlich sprachliche Neuprägungen des 16. und 17. Jahrhunderts,¹ aus denen sich bis zum 18. Jahrhundert ein feststehendes, bis heute übliches² Gegensatzpaar mit unterschiedlichen Bewertungen bildete. Von christlich-theologischer Seite wurde der Polytheismus meist als eine Art Negativfolie zum Christentum benutzt, verstanden als »der gelehrte Name für das, was sonst Abgötterei, Götzendienst oder Heidentum genannt wird«³, wobei dem Polytheismus verheerende moralische Wirkungen (»furchtbare Schuldregister«⁴) bescheinigt werden. Dagegen wurden christentumskritische Positionen oft mit einer positiven Bewertung des Polytheismus und radikaler Kritik am Monotheismus verbunden, und in diesem Zusammenhang gewann dann auch die Gewaltfrage häufig entscheidende Bedeutung. Letztere Argumentation findet sich in ausgearbeiteter Form bereits bei David Hume (1711-1776), der in seiner »Natural History of Religion« (1757) (Mono-)Theismus und Polytheismus und deren jeweilige Folgen für die moralische Praxis ausführlich vergleicht.⁵ Dabei attestiert Hume dem Monotheismus desaströse moralische Nebenwirkungen. Da die Anhän-

1. Vgl. R. Hülsewiesche, Art. Monotheismus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6 (1984), 142-146; G. Lanczkowski, Art. Polytheismus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7 (1989), 1087-1093; G. Ahn, Art. Monotheismus und Polytheismus. I. Religionswiss., in: RGG⁴, Bd. V, 1457-1459.
2. So findet sich zum Beispiel im fünften Band der neusten, 4. Auflage der »Religion in Geschichte und Gegenwart« der gemeinsame Stichworteintrag »Monotheismus und Polytheismus«.
3. O. Zöckler, Art. Polytheismus, in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd. 15 (1904), 538-549, hier 538. Vgl. auch B. Gladigow, Art. Polytheismus, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 4 (1998), 321-330, hier 322.
4. Zöckler, a. a. O., 549.
5. Vgl. A. W. Colver/J. V. Price (Hg.), The Natural History of Religion by David Hume. Oxford 1976, bes. 58-62 (Kapitel IX). Hume benutzt meist das Gegensatzpaar »Theismus« versus »Polytheismus« (oder oft auch »Idolatrie«). Explizit von »Monotheisten« spricht er nur an

ger des Monotheismus alle Anstrengungen darauf richteten, ihrem einen Gott zu gefallen, wäre es eine automatische Folge, dass sie dann auch dazu übergehen würden, die Anhänger anderer Götter zu verfolgen. Von daher sei dem Monotheismus ein intolerantes Verhalten essentiell eingeschrieben, während der Polytheismus weitaus toleranter sei, weil er die Existenz verschiedener Götter zulasse. Hume hält seine These für empirisch leicht überprüfbar, denn der »tolerante Geist« des Polytheismus sei für jeden »offensichtlich«, der mit den »Schriften der Historiker und Reisenden« ein wenig vertraut sei,⁶ und er erläutert dies durch einen Vergleich des (monotheistischen) Judentums, Islam, Christentums und Zoroastrismus mit den (polytheistischen) Religionen Roms und Griechenlands.

Seit ihrer Stereotypisierung im 18. Jahrhundert ist diese Gegenüberstellung von intolerantem Monotheismus und tolerantem Polytheismus ein potentieller Begleiter der europäischen Kulturgeschichte, der in den verschiedensten Kontexten immer wieder reaktiviert wurde und wird. Und zwar bis in die jüngste Zeit. Innerhalb der christlichen Theologie haben z. B. Jürgen Moltmann und auch Leonardo Boff dem Monotheismus eine Neigung zur ideologischen Legitimation unterdrückerischer, monarchischer Regime vorgeworfen und dagegen die christliche Trinitätslehre in dezidiert Abgrenzung von einem »strengen Monotheismus« entwickelt.⁷ Die jüdische Literaturwissenschaftlerin Regina M. Schwarz bescheinigt dem biblischen Monotheismus ebenfalls ein »gewalttätiges Erbe«, da die Forderung nach Gehorsam gegenüber dem einen Gott, dem einen Prinzip, letztlich zu Aggression, Intoleranz und Gewalt gegenüber denjenigen geführt hat, die andere religiöse oder weltanschauliche Bindungen haben.⁸ Aus philosophischer Perspektive hat Odo Marquard am Monotheismus kritisiert, dass er nur über ein mangelhaftes Freiheitspotential verfüge und Pluralität und gesellschaftliche Gewaltenteilung erschwere.⁹ Deswegen stimmt er ein »Lob des Polytheismus« an, da »Gewaltenteilung im Absoluten durch Pluralismus der Götter«¹⁰ Garant für die Gewährleistung individueller Freiheit sei und Schutz vor gewalttätiger Intoleranz bedeute.

Die kulturwissenschaftliche Debatte um den Monotheismus in Deutschland wird gegenwärtig von Jan Assmann bestimmt, ausgelöst durch sein Buch »Moses der Ägypter«.¹¹ Assmann sieht das Charakteristikum des Monotheismus in einer

einer Stelle (vgl. ebd., 61 [Kapitel IX]). Vgl. auch H. G. Kippenberg, Die Entdeckung der Religionsgeschichte, München 1997, 18-21.

6. Colver Price, a. a. O., 60.
7. Vgl. J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes, München 1980, 144-147, 207-220; L. Boff, Der dreinige Gott, Düsseldorf 1987, 33-37.
8. Vgl. R. M. Schwarz, The Curse of Cain, Chicago 1997.
9. Vgl. O. Marquard, Lob des Polytheismus, in: Ders., Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 91-116.
10. Marquard, a. a. O., 107.
11. Vgl. J. Assmann, Moses der Ägypter, München 1998. Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion vgl. J. Assmann, Die Mosaische Unterscheidung, München 2003.

strikten Trennlinie zwischen wahrer und falscher Religion. Diese von ihm als »mosaisch« bezeichnete Unterscheidung konstruierte in der Konsequenz eine Welt »voller Konflikt, Intoleranz und Gewalt«¹². Damit sei die Grundlage für eine »politische Theologie der Gewalt«¹³ gelegt worden, die auf Unterdrückung und Vernichtung der Feinde setze. Konsequenterweise fordert er: »Wenn man die monotheistische Idee retten will, dann muss man sie ihrer inhärenten Gewalttätigkeit entkleiden.«¹⁴ Assmann sieht eine Alternative im »Polytheismus oder besser »Kosmotheismus««, weil dieser darauf setze, verschiedene Kulturen und Religionen »einander transparent und kompatibel« zu machen.¹⁵

Auch im populären Diskurs, wie er z. B. in den Zeitungs-Feuilletons sich niederschlägt, ist diese Debatte nach wie vor fest verankert. Erinnerung sei nur an einen bekannten Artikel Martin Walsers, der 1998 in der Neuen Züricher Zeitung unter dem Titel »Ich vertraue. Querfeldein« erschien.¹⁶ Die gegenwärtigen Gefahren und die Unfähigkeit zusammenzuleben haben nach Walser eine ihrer Ursachen in dem monotheistischen Gott der Bibel und des Korans. Dieser Gott sei immer ein Herrscher gewesen, der uns zu Unterworfenen und damit böse macht. Walser verweist dabei auf das Alte Testament: »Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott.« Dadurch sei das Konkurrenzprinzip in die Welt gekommen, das Walser auf die Formel bringt: »Nicht der Erde sollen wir gehören, sondern diesem einen Gott.« Und er betont: »Alle Herrschaftsverhältnisse auf dieser Erde kopieren seitdem dieses Verhältnis«. Unsere gegenwärtigen Probleme hängen mit unserer »Immernochbefangenheit in [diesen]-Religionsvermächtnissen« zusammen. Dieser Charakteristik des Monotheismus als Herrschafts- und Gewaltreligion setzt er die Verhältnisse im polytheistischen vorchristlichen Europa entgegen:

»Fast nur noch unsere Flussnamen erinnern an unsere vorchristlichen Vorgänger. Da war in jedem Baum, in jeder Quelle und in jedem Bach ein anderer Gott. Unvorstellbar, dass unterm Schirm einer über Wiesen und Wälder hingestreuten Göttervielfalt dem Planeten je hätte Gefahr drohen können.«

Es ist ein bezeichnendes Merkmal der gesamten Debatte, dass die verwendeten Argumentationsfiguren einen extrem hohen Abstraktionsgrad aufweisen. Dies hat zur Folge, dass sich die behaupteten Zusammenhänge zwischen Gottesbild und moralischem Handeln der Anwendung und Prüfung in Bezug auf konkrete historische Tatbestände systematisch entziehen und sie in gewisser Weise prinzipiell immun sind für etwaige empirische Gegenbeispiele.¹⁷ Diese Immunisie-

rung ist schon allein deshalb notwendig, weil ein schlüssiger empirischer Beleg der vorgebrachten Thesen zeigen müsste, dass Monotheismus, erstens, in der Konsequenz Intoleranz und, zweitens, die vermeintliche monotheistische Intoleranz eine konkrete Gewaltpraxis hervorruft. Und zugleich müsste auch gezeigt werden, dass der Polytheismus als Gegenstück zum Monotheismus nicht zu Intoleranz führt und damit auch nicht zu konkreter Gewalt. Beides kann natürlich in dieser Allgemeinheit niemals gezeigt werden, so dass die in dieser Debatte vorgebrachten Thesen immer höchst spekulativ bleiben müssen.

Dennoch blickt dieser Diskurs auf eine jahrhundertalte »Erfolgsstory« zurück. Kontext und argumentative Stoßrichtung haben sich dabei im Laufe der Geschichte sicher jeweils stark verändert, die diskursive Formation blieb jedoch erhalten. Angesichts des höchst spekulativen Charakters der vorgebrachten Argumente stellt sich dann allerdings vor allem die Frage nach den Kontexten, die es ermöglichen, dass eine derartige Argumentation in Wissenschaft und Öffentlichkeit als plausibel gelten und eine so große Beachtung finden kann. Eine befriedigende und umfassende Beantwortung dieser Frage ist keineswegs leicht und bedürfte einer eingehenden Analyse der vielschichtigen Kontextbedingungen und Reproduktionsweisen dieses Diskurses. Die folgenden Überlegungen verstehen sich lediglich als Teilbeitrag und Vorarbeit zum besseren Verständnis dieses komplexen Problems. Es soll ein wesentlicher Aspekt genauer untersucht werden, nämlich die Neukonzeptionalisierung des Polytheismus seit dem 19. Jahrhundert, die eine entscheidende Voraussetzung dafür gewesen ist, die Argumentationsstruktur des Diskurses bis heute intakt zu halten. Der Polytheismus ist ja die unverzichtbare Antithese zum Monotheismus. Der Vorwurf gegen den Monotheismus als Gewaltreligion steht und fällt mit dem Aufweis von friedfertigen Gegenbeispielen aus der Welt der Religionen, die immer wieder dem jeweiligen religionswissenschaftlichen Kenntnisstand entsprechend neu gefunden und gesichert werden müssen. Geschieht dies nicht, fällt die Argumentation schnell in eine allgemeine Religionskritik zurück, was durchaus häufig zu beobachten ist.¹⁸ Die neueren Reproduktionsformen dieser polytheistischen Seite des Diskurses sollen deshalb im Folgenden genauer beleuchtet werden.

mes ja durchaus in bemerkenswerter Weise vorhandene religiöse Toleranz wurde von ihm nicht mit der Prägung dieser Gesellschaften durch das monotheistische Christentum in Zusammenhang gebracht, sondern sei dem entschlossenen Vorgehen der Zivilregierungen gegen den Widerstand von »Priestern und Frömmern« (priests and bigots) zu verdanken gewesen (Colver/Price [s. Anm. 5], 60-61). Sehr eigenwillige Interpretationen historischer Befunde finden sich auch in neusten Darstellungen. So versucht z. B. Regina Schwartz, die Gewalt in (polytheistischen) »östlichen Religionen« mit Verweis auf westliche (monotheistische) Einflüsse (»importation of Western understandings of collective identities«) herunterzuspielen (vgl. Schwartz, Curse [s. Anm. 8], 177 Anm. 1).

18. Ein gutes Beispiel dafür ist ein Zeitschriftenartikel, der kurz nach dem 11. September 2001 zum Thema »religiöser Wahn« geschrieben wurde. Darin heißt es: »Religiösen Wahn hat es zu allen Zeiten in allen Glaubensrichtungen gegeben, er ist gleichsam die dunkle Seite jeder Religion, die nur schwer zu erklären ist. Solcher Wahn, der sich meist in Gewalt gegen An-

12. Assmann, Moses (s. Anm. 11), 17.

13. J. Assmann, Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie, in: E. Otto (Hg.), Moses, Stuttgart 2000, 121-139, hier 137 und öfter.

14. Assmann, Monotheismus, a. a. O., 139.

15. Assmann, Moses (s. Anm. 11), 20.

16. Vgl. M. Walser, Ich vertraue. Querfeldein, in: Neue Zürcher Zeitung Nr. 235, 10. 10. 1998, 65.

17. Dies lässt sich bereits bei David Hume beobachten. Die in England und Holland zur Zeit Hu-

2. »Östliche« Religionen und Gewaltlosigkeit

Im 18. Jahrhundert wurden innerhalb unseres Diskurses vor allem griechische und römische Religionsformen dem Polytheismus zugerechnet. Auch wenn diese Zuschreibung sich bis in die jüngste Zeit fortsetzt, lässt sich doch im 19. Jahrhundert eine Veränderung des Fokus erkennen, wie sehr gut am Beispiel Schopenhauers gezeigt werden kann. Dessen Monotheismus-Kritik bewegt sich zunächst in den traditionellen Bahnen:

»In der Tat ist Intoleranz nur dem Monotheismus wesentlich: ein alleiniger Gott ist seiner Natur nach ein eifersüchtiger Gott, der keinem andern das Leben gönnt. Hingegen sind polytheistische Götter ihrer Natur nach tolerant: sie leben und lassen leben [...]«¹⁹

In seinen weiteren Ausführungen rühmt Schopenhauer aber nun die besondere Toleranz in Hinduismus und Buddhismus und führt diese beiden Religionen damit als neue kraftvolle Gegenbeispiele zum vermeintlich intoleranten Monotheismus in die Diskussion ein: »Von Hindu und Buddhaisten wird dergleichen [»Greuel« und Intoleranz] uns nicht berichtet.«²⁰ Hinduismus und Buddhismus werden zu den neuen »polytheistischen« Gegenspielern des Monotheismus, und daran hat sich bis heute nicht viel geändert.

Beredter Ausdruck dieser Entwicklung ist die Beobachtung, dass in der westlichen Öffentlichkeit Hinduismus und Buddhismus ihrem Wesen nach weithin als tolerante und besonders friedfertige Religionen gelten. Zur materialen Illustration zwei Beispiele aus dem Internet. So findet sich auf der Seite »Religioustolerance.org« die Aussage:

»Religionen, die die Existenz von vielen Gottheiten anerkennen, haben traditionell zu denjenigen gehört, die religiös am tolerantesten sind. Der Hinduismus ist wahrscheinlich einer der tolerantesten Vertreter derartiger Religionen.«²¹

Auf der Internetseite »Religion und Ethik« der BBC wird der Abschnitt zu Buddhismus und Krieg folgendermaßen eingeleitet: »Gewaltlosigkeit ist der Kern des buddhistischen Denkens und Verhaltens. [...] Buddhismus ist in seinem Wesen eine friedvolle Religion.«²² Zum Vergleich sei darauf verwiesen, dass der Abschnitt zur christlichen Einstellung zum Krieg wie folgt beginnt: »Die hauptsäch-

dersdenkende austobt, grassiert selbst in so »sanften« Religionen wie dem Hinduismus und dem Buddhismus. Verbreitet war und ist er indes vor allem in den drei Offenbarungsreligionen Judentum, Christentum und Islam, die alle drei an einen Gott glauben, sich auf Abraham gründen und deshalb auch abrahamitische Religionen genannt werden.« (»Gott will es«, DER SPIEGEL, 41/2001, 8. 10. 2001, 160-167).

19. A. Schopenhauer, Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften 2, Stuttgart 1965, 423 (§ 174).

20. Ebd.

21. www.religioustolerance.org (30. 12. 2003).

22. www.bbc.co.uk/religion/ethics/war/buddhism.shtml (30. 12. 2003).

liche christliche Ansicht zur Ethik des Krieges ist in der Lehre vom gerechten Krieg enthalten.«²³

Dieses populäre Bild findet durchaus seine Entsprechungen in der klassischen akademischen westlichen Religionswissenschaft, paradigmatisch bei Gustav Mensching in seinem Buch »Toleranz und Wahrheit in den Religionen« (1955):

»Während im Bereich der prophetischen Religionen um Toleranz gekämpft werden musste, liegt den mystischen Hochreligionen [das sind für Mensching vor allem Hinduismus und Buddhismus] die Toleranz gewissermaßen im Blut. Sie sind die Repräsentanten nicht nur formaler, sondern in erster Linie echter inhaltlicher Toleranz. Die Mystiker besaßen im innersten Wesen ihrer religiösen Erfahrung und in ihrem Verständnis dieser Erfahrung eine Einstellung, zu der sich die prophetischen Religionen und die religiösen Organisationen, wenn überhaupt, nur unter schweren Kämpfen und mancherlei inneren Wandlungen bekennen können.«²⁴

Eine besondere und oft übersehene Pointe ist nun, dass dieser Alterierungsdiskurs nicht nur die westlichen Repräsentationen, sondern auch das Selbstverständnis der vermeintlich »mystischen« Religionen nachhaltig beeinflusst hat. Einige Vertreter des Hinduismus und Buddhismus machen gegenüber westlichen Gesprächspartnern in der Regel meist selbst darauf aufmerksam, dass ihre Religionen toleranter und friedfertiger seien als die großen monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam. So gibt es z. B. von Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) eindrückliche Aussagen wie diese:

»Hinduismus ist im Kern ein gewaltloser und toleranter Glaube.«²⁵ Oder: »Hinduismus ist von allen Religionen am tolerantesten.«²⁶ Oder: »Wenn ich gefragt würde, wie ich den Hinduglauben definieren sollte, würde ich einfach sagen: die Suche nach Wahrheit mit gewaltlosen Mitteln.«²⁷ Oder: »Es ist meine Überzeugung, dass Hinduismus gewaltlos ist.«²⁸

Der anderen großen »östlichen« Religion, dem Buddhismus, bescheinigt der 14. Dalai Lama Tenzin Gyatso in ähnlicher Weise eine essentielle Gewaltlosigkeit. Als er 1989 den Friedensnobelpreis verliehen bekam, sagte er in seiner Dankesrede:

»Ich glaube, dass die Preisverleihung die Anerkennung der wahren Werte des Altruismus, der Liebe, des Mitgefühls und der Gewaltlosigkeit ist, die ich versuche in Übereinstimmung mit den Lehren Buddhas und der Heiligen Indiens und Tibets zu praktizieren.«²⁹

Gandhi und der Tenzin Gyatso beanspruchen also auch ihrerseits eine essentielle Toleranz und Gewaltlosigkeit für Hinduismus bzw. Buddhismus, und sie finden

23. www.bbc.co.uk/religion/ethics/war/christian.shtml (30. 12. 2003).

24. G. Mensching, Toleranz und Wahrheit in der Religion, Heidelberg 1955, 64. Vgl. als weiteren treffenden Beleg für diese Auslegungstradition z. B. K. Puhakka, The Roots of Religious Tolerance in Hinduism and Buddhism, in: Temenos 12 (1976), 50-61.

25. Government of India - Ministry of Information and Broadcasting (Hg.), The Life and Works of Mahatma Gandhi (CD-ROM), New Delhi 1999, Bd. 62, 195 (= Gandhi, Werke).

26. Gandhi, a. a. O., Bd. 27, 292.

27. Ebd.

28. Gandhi, a. a. O., Bd. 32, 170.

29. http://nobelprize.org/peace/laureates/1989/lama-acceptance.html (14. 09. 2004).

mit dieser Selbstdarstellung große Resonanz im Westen, weil dieser Anspruch der westlichen Projektion der beiden Religionen als »mystisch« entspricht. Wir haben es hier also mit einem globalen Diskurs zu tun, in dem sich Teile des Hinduismus und Buddhismus, wie sie paradigmatisch von Gandhi und dem Dalai Lama verkörpert werden, genau so repräsentieren, wie es einer weitverbreiteten westlichen Erwartung entspricht. Diese Konstellation ist natürlich eine ideale Voraussetzung, um unseren Diskurs zu reproduzieren, weil sie scheinbar empirische Belege für die essentielle Friedfertigkeit zweier großer »polytheistischer« Religionen liefert, wodurch der behauptete Zusammenhang von Monotheismus und Gewalt natürlich stark an Plausibilität gewinnt.

Diese Übereinstimmung in der Argumentation ist aber kaum durch die Sache selbst bedingt, sondern Ergebnis eines langwierigen globalen Aushandlungsprozesses, in dem asiatische Denker innerhalb eines kolonialen Kontextes mit westlichen Projektionen konfrontiert wurden und diese dabei teilweise übernommen, modifiziert und zurückgespiegelt haben. Eine essentielle Toleranz und Gewaltlosigkeit von Hinduismus und Buddhismus lässt sich historisch nicht festmachen. Der nüchterne historische Blick muss konstatieren, dass diese Religionen ebenfalls aktiv in Politik und Krieg verwickelt waren und auf vielfältige Traditionen der Legitimierung von Herrschaft, Gewalt und Krieg zurückblicken.³⁰ Der Anspruch, im Kern friedliche und tolerante Religionen zu sein, wie er sich bei Gandhi oder Tenzin Gyatso findet, wurde innerhalb der konkreten historischen Rahmenbedingungen des 20. Jahrhunderts entwickelt, um dann allerdings nicht ohne Erfolg nach innen durchgesetzt und nach außen vertreten zu werden. Diese Entstehungszusammenhänge, die auf einem gemeinsamen globalen kolonialen Diskurs beruhen, seien im folgenden kurz paradigmatisch angedeutet.

3. Hinduismus

Die neuere Forschung hat gezeigt,³¹ wie tiefgreifend sich Religion und Kultur in Indien im 19. Jahrhundert durch die kolonial erzwungene Auseinandersetzung mit westlichen Repräsentationsweisen veränderte und wie auf der anderen Seite auch der Westen durch diese koloniale Begegnung entscheidende Neuprägungen erfuhr. Der theoretische Rahmen, innerhalb dessen diese Fragen gegenwärtig diskutiert werden, orientiert sich meist an der von Edward Said angestoßenen sogenannten Orientalismusdebatte.³² Said stellte die These auf, dass der »Ori-

30. Vgl. z. B. S. Kakar, *Die Gewalt der Frommen*, München 1997; A. Michaels, *Der Hinduismus*, München 1998; K. Kollmar-Paulenz/I. Prohl (Hg.), *Buddhismus und Gewalt*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11 (2003), 143-276.

31. Vgl. z. B. E. F. Irschick, *Dialogue and History*. Berkeley 1994; R. King, *Orientalism and Religion*, London 1999 und N. B. Dirks, *Castes of Mind*, Princeton 2001.

32. Vgl. A. Nehring, *Orientalismus und Mission*, Wiesbaden 2003, 29-54; A. Nehring, *Religion*,

ent« ein Produkt westlichen Wissens ist, untrennbar verwoben mit dem kolonialen Machtgefälle und konstruiert als Alterierungsdiskurs. Den besonderen Akzent erhält der Saidsche Ansatz durch seinen Rückgriff auf diskursanalytische Annahmen, insbesondere die von Michel Foucault. Dadurch wird eine radikale Historisierung aller Repräsentationsweisen des Anderen erreicht und diese werden nicht als Produkte frei handelnder Subjekte verstanden, sondern als Teil einer diskursiven Formation. Nicht Subjekte konstituieren Ordnung, sondern Diskurse, worunter immer Machtdiskurse zu verstehen sind. Diskurse sind keine individuell intendierten ideologischen Instrumentalisierungen, sondern Ausdruck eines allgemeinen Zusammenhangs von Wissen und Macht, weswegen es bei ihrer Erforschung nicht um individuelle Intentionen und moralische Zurechnung geht, um so mehr aber um die Frage nach hegemonialer Repräsentation und Definitionsmacht. Innerhalb eines solchen Ansatzes werden interkulturelle oder interreligiöse Begegnungen nicht als Dialog zwischen selbstbestimmten Partnern konzipiert, sondern als Aushandlungsprozesse innerhalb eines gemeinsamen Diskursfelds. Die »sprechenden Subjekte« sind bei Foucault alle den Regeln und Ausschließungsmechanismen der herrschenden Diskurse unterworfen: »Es ist immer möglich, dass man im Raum eines wilden Außen die Wahrheit sagt; aber im Wahren ist man nur, wenn man den Regeln einer diskursiven »Polizei« gehorcht, die man in jedem seiner Diskurse reaktivieren muss.«³³ Diskurse sind dabei aber keineswegs monolithisch oder invariabel, sondern von polyphoner und instabiler Natur. Sie verfügen deshalb auch über eine große Dynamik, ein erhebliches Transformationspotential, und in ihrer Brüchigkeit markiert sich gleichzeitig Widerstand. Subalternen Widerstand innerhalb dominanter Diskurse geschieht zum Beispiel häufig durch die aktive Umkehrung und Umwertung derselben, wie dies auch in unserem Diskurs zu beobachten sein wird.

Die Transformation von Religion und Kultur im Indien des 19. Jahrhunderts wird deshalb heute vor dem Hintergrund kolonialer Diskurse betrachtet, deren bestimmende Größe zunächst in der wissenschaftlichen Repräsentation Indiens durch Indologie, Ethnologie etc. zu suchen ist, die aber in enger und kaum trennbarer Wechselwirkung zu anderen Reproduktionsformen dieser Diskurse steht, wie z. B. Literatur, Bildung, Administration, christliche Mission etc. Diesen kolonialen Diskursen sind alle Beteiligten unterworfen, inder wie Europäer, und alle Beteiligten leisten ihren Beitrag zur Reproduktion bzw. vor allem auch Manipulation derselben, von daher lässt sich keineswegs einfach und einseitig zwischen westlicher Unterdrückung und südasiatischer Unterdrücktheit unterscheiden, wie auch die Bedeutung der indischen Agency außer Frage steht und deren jeweilige Herausarbeitung von entscheidender Wichtigkeit ist für die umfassende und sinnvolle Rekonstruktion dieser kolonialen Diskurse.

Kultur und Macht, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 87 (2003), 200-217.

33. M. Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt 1991, 25.

Vor dem Hintergrund unserer Fragestellung bedeutet dies konkret, dass die bereits erwähnte übereinstimmende Beurteilung des Hinduismus als tolerante und friedfertige Religion in bestimmten Kreisen sowohl des Westens als auch Indiens erklärt werden kann als Ergebnis eines gemeinsamen kolonialen Diskurses. Zentral dafür war die Herausbildung einer konzeptionellen Antithese zwischen dem »Westen« und dem »Osten«, verbunden mit einer Essentialisierung des Hinduismus als »mystische« Religion. Die Genese dieses Diskurses, dessen Details bisher keineswegs geklärt sind, ist komplex und eng gekoppelt an die Konzeptionalisierung des Advaita Vedanta als zentrale Theologie des Hinduismus.

Am Ende des 18. Jahrhunderts entwickelte sich in Kalkutta im Umfeld der East India Company ein erstes systematisches wissenschaftliches Interesse an der indischen Kultur und Religion. Bis dahin waren es vor allem Missionare gewesen, die sich näher dafür interessiert hatten.³⁴ Ihre institutionelle Verankerung erhält diese beginnende orientalistische Forschung mit der Gründung der Asiatic Society im Jahre 1784 und der Errichtung einer Hochschule (College of Fort William) im Jahre 1800, die zur besseren landeskundlichen Ausbildung der zukünftigen Kolonialbeamten gedacht war.³⁵ Es fiel den ersten Orientalisten anscheinend nicht leicht, einen Überblick über die kulturelle und religiöse Vielfalt Indiens zu erlangen. Überdies ging ihr Erkenntnisinteresse weit über die Erforschung des zeitgenössischen Indiens hinaus, denn ihr universalistischer Ansatz war geprägt von dem Bestreben, die verschiedenen Kulturen der Menschheit auf einen gemeinsamen Ursprung zurückzuführen, der ihrer Meinung in Indien gefunden werden konnte.³⁶ Letzteres führte zum Beispiel zur Erforschung der indoeuropäischen Sprachverwandtschaft durch William Jones (1746-1794) und brachte es vor allem mit sich, dass der zeitgenössische Hinduismus eher als Degeneration einer einstmals hochstehenden Religionsform betrachtet wurde, auf deren Rekonstruktion sich dann auch das hauptsächliche Forschungsinteresse richtete.

Die Veden als die vermeintlich ältesten Texte wurden von den Kalkuttaer Orientalisten deshalb als die wichtigste Quelle betrachtet. In unserem Zusammenhang ist von entscheidender Bedeutung, dass dies zugleich eine potentielle Privilegierung des Advaita Vedanta mit sich brachte, denn dieser versteht sich selbst traditionell als orthodoxe vedische Philosophie, und es ist davon auszugehen, dass diese Sichtweise den Orientalisten in Kalkutta durch brahmanische Anhänger des Advaita Vedanta in Benares entsprechend vermittelt wurde. Dennoch kann man noch nicht davon sprechen, dass die Orientalisten in Kalkutta den Advaita Vedanta bereits als den entscheidenden Schlüssel zum Hinduismus betrachteten. Wir wissen aber von William Jones, dass er ihn für die mit Abstand

bedeutendste philosophische Richtung des Hinduismus hielt.³⁷ Henry Thomas Colebrooke (1765-1837), ein weiterer wichtiger Orientalist, nennt den Advaita Vedanta sogar allgemein »die Philosophie der Hindus«.³⁸

Ungeachtet des großen Interesses an den Veden erwies es sich für die Orientalisten zunächst als schwierig, an Original-Texte zu gelangen und diese adäquat zu übersetzen. Dieses Problem begünstigte ebenfalls eine advaita-vedantische Interpretation des Hinduismus, denn der einzige damals gut verfügbare Quellentext war eine große persische Upanishaden-Übersetzung, der sogenannte »Sirr-i Akbar« (»Das große Geheimnis«), aus dem 17. Jahrhundert,³⁹ versehen mit Paraphrasen und Exzerpten im Geiste des Advaita Vedanta.⁴⁰ Auf diese griffen nicht nur die Orientalisten in Kalkutta zurück,⁴¹ sondern sie wurde auch durch Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805) in Europa veröffentlicht, zunächst 1787 in einem kleinen Auszug auf Französisch und dann 1801/2 vollständig in lateinischer Übersetzung unter dem Titel »Oupnek'hat«.⁴² Es war diese rückübersetzte Upanishaden-Ausgabe, die im Westen eine advaita-vedantische Lesart des Hinduismus auf nachhaltige Weise popularisierte. Anquetil-Duperron versah seine Übersetzung mit ausführlichen Kommentaren und verglich die Upanishaden mit Strömungen in der westlichen Philosophie.⁴³ Wahrscheinlich waren es vor allem seine Verweise auf Neuplatonismus, Gnosis und Spinoza, die es leicht machten, den Hinduismus nun als eine »All-Eins-Lehre« (Rixner) zu verstehen und ihn entsprechenden neuplatonisch geprägten philosophischen Traditionen im Westen zur Seite zu stellen. Der Oupnek'hat fand in dieser neuen Lesart schnell Verbreitung auf dem Kontinent, in Frankreich insbesondere durch Jean-Denis Lanjuinais (1753-1827),⁴⁴ in Deutschland zunächst über eine deutsche Übersetzung von Anselm Rixner (1766-1838) aus dem Jahre

37. Vgl. W. Halbfass, *India and Europe*, Delhi 1990, 63.

38. King, *Orientalism* (s. Anm. 31), 130.

39. Vgl. E. Goebel-Gross, *Die persische Upanishadenübersetzung des Mogulprinzen Dara Sukoh*, Diss., Marburg 1962.

40. Vgl. Halbfass, *India and Europe* (s. Anm. 37), 33.

41. Von William Jones wissen wir, dass er den Text für seine »Dissertation on the Primitive Religion of the Hindus« benutzte (vgl. P. J. Marshall [Hg.], *The British Discovery of Hinduism in the 18th Century*, Cambridge 1970, 211 Anm. a). Auch Nathaniel Brassey Halhed, der ebenfalls zum Kreis der ersten Orientalisten in Kalkutta gehörte, erwarb z. B. eine eigene Kopie des persischen Textes und fertigte 1787 nach seiner Rückkehr nach England sogar eine englische Übersetzung davon an, die aber nicht veröffentlicht wurde. Das persische Original und das Manuskript der englischen Übersetzung befinden sich heute im British Museum (vgl. R. Ro-cher, Nathaniel Brassey Halhed on the Upanishads [1787], in: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 58/59 [1977/1978], 279-289).

42. Anquetil-Duperron hatte 1776 ein Manuskript von einem französischen Freund in Bengalen erhalten, fand aber in Frankreich bereits eine weitere Kopie vor, die Francois Bernier im 17. Jahrhundert aus Indien mitgebracht hatte (vgl. R. Schwab, *The Oriental Renaissance*. New York 1984, 143, 158-164, 246).

43. Vgl. Halbfass, *India and Europe* (s. Anm. 37), 67.

44. Vgl. Schwab, *Renaissance* (s. Anm. 42), 66-67, 162-163. Für Lanjuinais waren die Upanishaden eine Mischung aus Spinoza, Pantheismus, Theosophismus oder Illuminismus, Quietis-

34. Vgl. z. B. W. Sweetman, *Mapping Hinduism*, Halle 2003.

35. Vgl. D. Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance*, Berkeley 1969.

36. Vgl. ebd., 22-42.

1808,⁴⁵ dann durch die spekulative Philosophie der Romantik, wie z. B. bei Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832),⁴⁶ bis zu Arthur Schopenhauer (1788-1860), der die Upanishaden als »die Ausgeburt der höchsten menschlichen Weisheit«⁴⁷ bezeichnete und sich ausdrücklich hinter ihre spezifische advaita-vedantische Interpretation im Oupnek'hat stellte.⁴⁸ Obwohl bereits Colebrooke aus philologischen Gründen dem Oupnek'hat als Rückübersetzung jeden Nutzen als direkten Zugang zum Hinduismus abgesprochen hatte,⁴⁹ war es also wahrscheinlich genau dessen Wirkungsgeschichte, die dazu führte, dass sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Europa die Vorstellung durchzusetzen begann, Hinduismus sei in seiner besten Weise Advaita Vedanta.

In der sich etablierenden akademischen Indologie sollte diese Sichtweise prägend bleiben, allerdings keinesfalls allein bestimmend. Sie findet sich auch bei Max Müller (1823-1900), der zentralen Figur der britischen Indologie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Es ist kein Zufall, dass der erste Band der berühmten, von ihm herausgegebenen, monumentalen Buchreihe »The Sacred Books of the East« (50 Bde., 1879-1910) eine Übersetzung der Upanishaden enthält. Müller, nachhaltig durch die deutsche Romantik geprägt, spricht im Vorwort von einer Rückkehr zu seinen »bevorzugten Studien«, da seine Liebe zur Sanskrit-Literatur durch die Upanishaden geweckt worden sei, die er in Schellings Vorlesungen 1844 in Berlin kennengelernt hatte,⁵⁰ und er unterlässt es nicht, ausführlich die hohe Wertschätzung der Upanishaden durch Schopenhauer zu erläutern.⁵¹ An anderer Stelle drückt er seine Überzeugung aus, dass ein »Weitergehen über den in den Upanishaden erreichten Standpunkt [...] nicht möglich« ist,⁵² und in Vorträgen vor zukünftigen indischen Kolonialbeamten spricht er davon, dass die Philosophie des (Advaita) Vedanta als das Religions-system Indiens bezeichnet werden muss, der er überdies eine vermeintliche Verbreitung bis in jedes indische Dorf bescheinigt.⁵³ Noch expliziter als Max Müller

mus einschließlich eines Idealismus in der Art Berkeleys (vgl. Schwab, Renaissance [s. Anm. 42], 236).

45. Vgl. H. v. Glasenapp, Das Indienbild deutscher Denker, Stuttgart 1960, 26-28.

46. Glasenapp, a. a. O., 61-67.

47. Schopenhauer, Parerga und Paralipomena (s. Anm. 19), 471 (§ 185).

48. »Es ist meine feste Überzeugung, dass eine wirkliche Kenntnis der Upanishaden und folglich der wahren und esoterischen Dogmatik der Veden bis jetzt allein durch den ›Oupnekhat‹ zu erlangen ist.« (Schopenhauer, a. a. O., 470 [§ 184]).

49. Vgl. Schwab, Renaissance (s. Anm. 42), 164.

50. Vgl. F. M. Müller, The Upanishads. Part 1, Oxford 1879, lxxv.

51. Vgl. Müller, a. a. O., lix-lxii. Vgl. auch F. M. Müller, India. What Can It Teach Us?, New York 1883, 274.

52. F. M. Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, 2. Aufl., Straßburg 1881, X (deutsches Vorwort zu den Hibbert-Vorlesungen).

53. »If the people of India can be said to have now any system of religion at all – apart from their ancestral sacrifices and their Srâddhas, and apart from mere caste-observances – it is to be found in the Vedânta philosophy, the leading tenets of which are known to some extent in every village.« (Müller, India [s. Anm. 51], 269-270).

zeigte der einflussreiche deutsche Philosoph und Sanskrit-Gelehrte Paul Deussen (1845-1919) seine Präferenzen. Der Advaita Vedanta steht praktisch im Zentrum aller wichtigen Werke von Deussen, der sich als Schüler Schopenhauers betrachtete.⁵⁴ Bemerkenswert ist dabei, dass er sich in seiner vielbeachteten Upanishaden-Ausgabe (»Sechzig Upanishad's des Veda«, 1897) ausdrücklich darum bemüht, die fünfzig im Oupnek'hat enthaltenen Upanishaden vollständig mit einzubeziehen, und dabei so weit geht, fünf (in der zweiten Auflage nur noch vier) Upanishaden, von denen ihm kein Sanskrit-Text vorlag, aus Anquetil-Dupérons Lateinfassung ins Deutsche zu übersetzen. Dies weist noch einmal darauf hin, dass das Oupnek'hat das ganze 19. Jahrhundert über eine nachhaltige Wirkungsgeschichte entfaltetete.

Eine wichtige Pointe für unseren Diskurs liegt nun darin, dass diese advaita-vedantische Interpretation des Hinduismus sich als Alternative zum Christentum konstruieren und damit gut in den Alterierungsdiskurs Monotheismus versus Polytheismus einpassen ließ. Dabei gilt es zu beachten, dass im 19. Jahrhundert der Polytheismus nicht das einzig mögliche stereotype Gegenüber zum Monotheismus bleibt, sondern er z. B. durch den »Pantheismus« oder verwandte begriffliche Fassungen, wie es im Falle des Hinduismus geschieht, ersetzt werden kann.⁵⁵ Johann Gottfried Herder (1744-1803) gab hier den Ton vor. Er bezeichnete die Inder wiederholt als »sanftmütigster Stamm der Menschen« oder als »sanftes Volk«,⁵⁶ unterjocht von den christlichen Europäern. Zugleich finden sich bei ihm Passagen, welche die pantheistische Typisierung des Hinduismus vorbereiten, z. B. durch seine deutsche Übertragung von Versen aus einem didaktischen Poem des Advaita Vedanta (Mohamudgara), das ihm in der englischen Übersetzung von William Jones vorlag.⁵⁷ Bei Friedrich Schlegel (1772-1829) kann man mit einem gewissen Recht davon sprechen, dass sein Indien-Interesse von einem dort vermuteten Pantheismus bestimmt wurde, genauso wie seine spätere scharfe Pantheismus-Kritik zugleich eine Kritik am Vedanta als seiner indischen Version darstellte.⁵⁸ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) hält den Advaita Vedanta für eine gehobene Form des »Idealismus« bzw. »Spiritualismus«, dem er sich in seiner eigenen Philosophie inhaltlich durchaus nahe fühlte.⁵⁹ Schopenhauers Monotheismus-Kritik wurde schon erwähnt. In der Mitte

54. Neben Büchern, die sich in der Hauptsache Sankara's Advaita Vedanta widmen (Das System des Vedanta, 1883; Die Sutras des Vedanta, 1887), fügt er im ersten Band seiner »Allgemeinen Geschichte der Philosophie« (1894/1899) neun Kapitel aus einer im 14. Jahrhundert aus advaita-vedantischer Perspektive geschriebenen Übersicht über die indischen philosophischen Systeme hinzu (Sarvadarshanasamgraha von Madhava-Vidyaranya) (vgl. Halbfass, India and Europe [s. Anm. 37], 350-351).

55. Vgl. Hüselwiesche, Monotheismus (s. Anm. 1), 144.

56. Zitiert nach Glasenapp, Indienbild (s. Anm. 45), 14.17.

57. Vgl. Halbfass, India and Europe (s. Anm. 37), 70-71.

58. Vgl. Halbfass, a. a. O., 77-78.

59. Vgl. Halbfass, a. a. O. 102, 104-105. Vgl. auch die Aussage Max Müllers, wo es heißt: »Schel-

des 19. Jahrhunderts ist die Typisierung des Hinduismus als »Pantheismus« und damit als spiritualisiertes Gegenüber zum Monotheismus innerhalb der deutschen Philosophie weitgehend Allgemeingut.⁶⁰ Auch das Stereotyp der »Sanftheit« der Inder bleibt weiter gegenwärtig,⁶¹ verwandelt sich in der Folgezeit aber immer mehr ins Pejorative, in Passivität und Schwächlichkeit. Dies geschah vor allem in der völkischen und kolonialen Reflexion der arischen Einwanderungsthese im Laufe der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als Theorien entwickelt wurden, die die geistige und kulturelle Passivität der vermeintlich einstmals ebenfalls »arischen« aber nun »erschlafte« Inder in den Vordergrund stellten, wobei rassistische Argumente (Korruption des einstigen Ariertums durch Vermischung mit Nicht-Ariern) und Umweltfaktoren (Schwächung des Geistes durch das heiße Klima u. ä.) in gleicher Weise als Gründe angeführt wurden.⁶² Während mit dem Ende der Romantik in Europa die Indienbegeisterung zurückging, erlebte sie im amerikanischen Transzendentalismus eine neue Blüte und führte zur Perennialisierung des Advaita Vedanta durch die westliche Esoterik. Für Ralph Waldo Emerson (1803-1882), dem führenden Vertreter des Transzendentalismus, ist es bekanntlich ein zentrales Anliegen, die essentielle Identität von Ich und göttlichem Geist, der bei ihm Überseele (the Over-Soul) genannt wird, intuitiv erfahren zu können. Genau diese Vorstellung wird von Emerson nun explizit parallel gesetzt zur Identitätslehre im Advaita Vedanta,⁶³ und dieser

ling, wie Schopenhauer, hielten die Upanishaden für die Urweisheit der Inder und der Menschheit.« (F. M. Müller, Damals und Jetzt, in: Deutsche Rundschau 11, Nr. 41 [1884], 416, vgl. *Glasesnapp*, Indienbild [s. Anm. 45], 35).

60. Belege aus den Schriften von Freiherr von Bunsen, Karl Rosenkranz, Friedrich Theodor Fischer finden sich bei *Glasesnapp*, Indienbild (s. Anm. 45), 110, 112, 115.

61. So polemisiert Karl Rosenkranz 1842 gegen eine verbreitete Stereotypisierung der Inder als »sanft-dahinschmachtende, mondscheindämmernde orientalische Sentimentalisten und Phantasten« (vgl. *Glasesnapp*, Indienbild [s. Anm. 45], 113).

62. Vgl. J. Leopold, Britische Anwendungen der arischen Rassenlehre auf Indien 1850-1870, in: *Saeculum* 25 (1974), 386-411, hier 401-408. Dieses Denkmodell findet sich auch in der deutschen Indologie. So schreibt Hermann Oldenberg in seinem bekannten Buch »Die Religion des Veda«: »In der üppigen Stille ihres neuen Heimatlandes haben jene Arier, die Brüder der vornehmsten Nationen Europas, mit der dunklen Urbevölkerung Indiens sich vermischend, immer mehr die Charakterzüge des Hindutums angenommen, erschläft durch das Klima, dem sich ihr Typ, in gemäßigter Zone ausgeprägt, nicht ohne schwere Schädigung anzupassen imstande war, erschläft auch durch das tatenlose Genießen, welches das reiche Land ihnen nach leichtem Siege über unebenbürtige Gegner, widerstandsunfähige Wilde, darbot, durch ein Leben, dem die großen Aufgaben, die stählenden Leiden, das starke und harte Muß fehlte.« (H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, 2. Aufl., Stuttgart 1917, 2) Vgl. zu dieser Problematik auch M. Bergunder, *Anti-Brahmanical and Hindu nationalist reconstructions of the Indian prehistory*, in: *Historiographia Linguistica* 31 (2004), 59-104; M. Bergunder/R. P. Das (Hg.), »Arier« und »Draviden«, Halle 2002.

63. »The highest object of their [Hindu] religion [is] to restore that bond by which their own self (atman) [is] linked to the Eternal Soul (paramatman) i. e. Over-Soul; to recover that unity which has been clouded and obscured by the magical illusion of reality, by the so called *Maia* of Creation.« (Emerson im Jahre 1861; zitiert nach A. Versluis, *American Transcendentalism & Asian Religions*, New York 1993, 66) Vgl. auch C. T. Jackson, *The Oriental Religions and Ame-*

wird damit in eine allgemeine Philosophie der Religionen eingeordnet. Diese Inbeziehungsetzung ist bei Emerson Teil seines Projektes der Verschmelzung aller religiösen Schriften in einer neuen »literarischen Religion«. ⁶⁴ Die Konzeptionalisierung des Advaita Vedanta als Teil einer esoterischen philosophia perennis wird auch von der Theosophischen Gesellschaft, der bedeutendsten esoterischen Institution in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, stark gemacht. So spricht deren Gründerin Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) in ihrem Hauptwerk (»The Secret Doctrine«, 1888) davon, dass der Advaita Vedanta die »esoterische Philosophie«, d. h. die philosophia perennis, am genauesten repräsentiere. ⁶⁵ In den theosophischen Kreisen wird dabei in der Regel eine implizite Unterscheidung zwischen intolerantem Christentum und inhärenter Toleranz der philosophia perennis immer mitgedacht. Blavatskys Gewaltkritik am Christentum ist eindeutig: »Es gab niemals eine Religion in den Annalen der Welt mit einer derart blutigen Geschichte wie das Christentum.« ⁶⁶ Dem stellt Blavatsky die tolerante Überzeugung der Theosophischen Gesellschaft gegenüber, »dass Wahrheit in jeder Religion ist, und dass jeder ernsthafte Fromme eines jeden Glaubens in dieser Frömmigkeit respektiert und ihm geholfen werden soll, das Gute seines Glaubens zu erkennen.« ⁶⁷

Der bisher skizzierte Diskurs über den Hinduismus war nicht auf den Westen beschränkt, sondern hatte globale oder, besser gesagt, koloniale Dimensionen. Das heißt, er war auch Teil der indischen Selbstverständigung im 19. Jahrhundert, allerdings ist die Konstellation dort bedeutend komplizierter. Hauptschauplatz der indischen Auseinandersetzung war lange Zeit Bengalen, das Zentrum der britischen Kolonialmacht, und die Schlüsselfigur ist hier zunächst der berühmte Hindu-Reformer Rammohan Roy (1772?-1833). Roy entstammte einer reichen, persisch gebildeten, brahmanischen Landbesitzerfamilie und war lange Jahre für die East India Company tätig gewesen, bis er sich 1815 dauerhaft in Kalkutta niederließ und eine ausgedehnte publizistische und reformerische Tä-

rican Thought, Westport 1981, 53-54, zu weiteren Gründen für die Rezeption des Hinduismus durch Emerson.

64. Vgl. *Versluis*, a. a. O., 76.

65. »[...] the nearest exponent of [the Esoteric philosophy] [...] is the Vedānta as expounded by the Advaita Vedāntists [...]« (H. P. Blavatsky, *The Secret Doctrine*, Madras 1979, I, 55, vgl. auch I, 522).

66. H. P. Blavatsky, *Isis Unveiled*, Wheaton 1972, II, 53. Vgl. z. B. auch H. P. Blavatsky, *Collected Writings*, Wheaton 1950-1991, III, 198.

67. *Blavatsky*, *Writings*, a. a. O., IV, 127 [1882]. Vgl. auch folgendes Zitat an anderer Stelle: »Tolerant to everything, in every other respect we are uncompromising intolerant to *Intolerance* and aggression. Such is our programme [...]« (*Blavatsky*, *Writings*, a. a. O., IV, 416 [1883]). Eine ähnliche Position haben mitunter auch schon die Transzendentalisten eingenommen. So heißt es bei Amos Bronson Alcott (1799-1888): »All religions were partial forms of the Absolute Religion, and we should no longer set Christianity above the rest [...]«, und an anderer Stelle: »I have striven to reconcile the different religious beliefs with an underlying universal faith, and if I must be classed, prefer to belong to the *Church Universal*, not to any particular *Sectarian body* of Christians.« (Zitiert nach Jackson, *Religions* [s. Anm. 63], 73)

tigkeit entfaltete. Im Kern seiner Reformbestrebungen stand die explizite Rückbesinnung auf den Advaita Vedanta, und diese steht im Mittelpunkt vieler seiner Werke, darunter die erste größere englische Upanishaden-Übersetzung direkt aus dem Sanskrit.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass die Forschung bisher nicht herausgefunden hat, wie Rammohan Roy überhaupt auf den Advaita Vedanta gestoßen ist, der zur damaligen Zeit in Bengalen praktisch unbekannt war und zudem einen schlechten Ruf hatte.⁶⁸ Meine Vermutung ist, dass er dabei ebenfalls von der bereits erwähnten persischen Upanishaden-Übersetzung (Sirr-i Akbar) beeinflusst und durch diese angeregt wurde, sich an den Advaita Vedanta der brahmanischen Sanskrit-Tradition zurückzubinden, wozu er dann anscheinend vor allem Kontakt zu entsprechenden brahmanischen Kreisen in Benares aufnahm.⁶⁹ Persisch war zunächst Rammohan Roys wichtigste Sprache, und es ist von daher anzunehmen, dass er, der aus einer Familie mit traditionellen Kontakten zum Mogul-Hof stammte, die damals verbreitete persische Upanishaden-Ausgabe kannte, wenn diese sogar den Orientalisten in Kalkutta zugänglich war. Das würde auch erklären, warum Rammohan Roy den Advaita Vedanta ausdrücklich als strikten »Monotheismus« bezeichnen kann. Dies widerspricht völlig der westlichen Stereotypisierung des Advaita Vedanta als Pantheismus, findet sich aber genau so im Vorwort des muslimischen Auftraggebers und Herausgebers der persischen Übersetzung, Dara Shikoh (1615-1659), der die Upanishaden als »das erste himmlische Buch, und Quelle des Ozeans des Monotheismus« bezeichnet.⁷⁰ Auf diese Weise könnte überdies erklärt werden, warum Rammohan Roy, abgesehen von den Upanishaden, über keinerlei weitergehende Kenntnis der eigentlichen Veden verfügte und auch kaum danach strebte, diese Wissenslücke zu schließen.⁷¹ Wenn der hier vermutete Zusammenhang zutrifft, wäre es ebenfalls die liberale islamische Religionsphilosophie des Mogul-Hofes gewesen, die die advaita-vedantische Interpretation der indischen Tradition im 19. und 20. Jahrhundert entscheidend vorbereitet und beeinflusst hätte.

Dadurch, dass Rammohan Roy den Advaita Vedanta als »Monotheismus« deutete, war die Grundlage für eine bemerkenswerte Allianz gegeben, denn er sah anscheinend eine sehr große inhaltliche Nähe seiner Vorstellungen zum Unitarismus. Dies hatte konkret zu Folge, dass es seit Anfang der 1820er zu engen Verbindungen mit christlichen Unitariern in England und den USA kam,⁷² die ihn fortan als einen der ihren betrachteten. Ungeachtet Rammohan Roys eigenwilliger

68. Vgl. *D. Killingley*, *Rammohan Roy in Hindu and Christian Tradition*, Newcastle 1993, bes. 101-102.

69. Vgl. *Killingley*, a. a. O., 102.

70. Zitiert nach *Halbfass*, *India and Europe* (s. Anm. 37), 34.

71. Vgl. *Killingley*, *Roy* (s. Anm. 68), 87.

72. Vgl. *Killingley*, a. a. O., 135-137.

Interpretation verstärkte seine Hinwendung zum Advaita Vedanta aber ohne Zweifel auch die diesbezügliche westliche Interpretation des Hinduismus. Insbesondere seine Upanishaden-Übersetzungen waren im Westen weithin bekannt, nicht zuletzt durch Max Müller, der der von Rammohan Roy begonnenen Reformbewegung einen »vedantischen Geist« bescheinigte.⁷³ Ebenfalls maßgebliche Einflüsse gibt es auf den Transzendentalismus, der ja in nordamerikanischen unitarischen Kreisen entstand, wo Rammohan Roy allgemein bekannt war. So wissen wir z. B., dass Emersons Indien-Interesse nicht zuletzt durch die Schriften von Rammohan Roy angeregt wurde.⁷⁴

Es ist bezeichnend für die indische Diskussion, dass die auf Rammohan Roy zurückgehende Bewegung, der sogenannte Brahma Samaj, wegen ihrer advaita-vedantischen Grundlegung bald in das Kreuzfeuer der Kritik geriet. Christliche Missionare konfrontierten den Brahma Samaj seit Ende der 1830er Jahre mit der westlichen Sichtweise des Advaita Vedanta als Pantheismus und sprachen ihm damit die Berechtigung ab, sich als Monotheismus zu bezeichnen.⁷⁵ Innerhalb der reform-orientierten bengalischen Eliten, aus denen sich der Brahma Samaj rekrutierte, stieß der Advaita Vedanta ebenfalls auf große Skepsis, wie z. B. bei dem Sanskritgelehrten und Sozialreformer Ishwar Chandra Vidyasagar (1820-1891), für den er ein rundweg »falsches philosophisches System« darstellte.⁷⁶ Hinzu kam, dass sich innerhalb vishnuitischer Bhakti-Kreise allmählich eine Front bildete, die den vishnuitischen Monotheismus und die Bhakti-Verehrung als die einzig wahre Religion des Hinduismus zu etablieren suchte und dezidiert den advaita-vedantischen Spiritualismus ablehnte. Diese Bewegung erreichte ihren Höhepunkt in den 1860er und 1870er Jahren in Benares, und sie stützte sich dabei ebenfalls auf die Forschungsergebnisse europäischer Indologen, wie z. B. Monier William (1819-1899) und Albrecht Weber (1825-1901), die, im Gegensatz etwa zu Max Müller und Paul Deussen, im (mono-)theistischen Vishnuismus die religiöse Mitte und höchste Form des Hinduismus sahen.⁷⁷ In dieser Situation wendete sich auch der Brahma Samaj in den 1840er Jahren unter der Leitung Debendranath Tagores (1817-1905) ausdrücklich vom strikten Non-Dualismus des Advaita Vedanta ab, um auf diese Weise seine »[mono-]theistische Basis« zu verteidigen, wie Tagore in seiner Autobiographie schreibt.⁷⁸

Auch wenn also keine Rede davon sein kann, dass sich der Advaita Vedanta als zentrale Theologie des Hinduismus im Gefolge Rammohan Roys in Indien all-

73. *Müller*, *India* (s. Anm. 51), 270. Vgl. auch *Müller*, *The Upanishads* (s. Anm. 50), lxii-lxv.

74. *Jackson*, *Religions* (s. Anm. 63), 46-47.

75. Vgl. *D. Kopf*, *British Orientalism and the Bengal Renaissance*, Berkeley 1969, 157-175. Vgl. auch *B. A. Hatcher*, *Eclecticism and Modern Hindu Discourse*, New York 1999, 110-115.

76. Vgl. *A. P. Sen*, *Hindu Revivalism in Bengal 1872-1905*, Delhi 1993, 287; *Kopf*, a. a. O., 56.

77. Vgl. *V. Dalmia*, *The Nationalisation of Hindu Traditions*, Delhi 1997, 338-429.

78. Vgl. *S. K. Das*, *The Shadow of the Cross*, New Delhi 1974, 69. Vgl. auch *Sen*, *Revivalism* (s. Anm. 76), 32.

gemein durchgesetzt hätte, so erfreute sich der Advaita Vedanta dennoch im kolonialen Indien eines gewissen Prestiges und offizieller Förderung, vor allem aufgrund der Wertschätzung in maßgeblichen Teilen der westlichen Indologie, deren Forschungsergebnisse in Indien weithin bekannt waren. Das indologische Wissen war zudem Teil des kolonialen Wissens der britischen Administration, was z. B. konkret zur Folge hatte, dass die großen Hindu-Klöster des Advaita Vedanta von der Kolonialmacht privilegiert wurden.⁷⁹ Besondere Beachtung verdient auch die Theosophische Gesellschaft, die 1882 ihr Hauptquartier nach Madras verlegt hatte und seitdem mit ihren Lehren einen beträchtlichen Einfluss in Indien entfaltete. Aber auch Rammohan Roy wurde nicht völlig vergessen, denn seine Schriften sind z. B. in den 1840er Jahren wieder aufgelegt worden,⁸⁰ und es gab innerhalb des sehr disparaten Brahma Samaj immer wieder Tendenzen, sich erneut auf den strengen Advaita Vedanta zurückzubedenken, so z. B. bei Keshabchandra Sen (1838-1884) zum Anfang der 1880er Jahre.⁸¹

Die bisher nachgezeichnete diskursive Konstellation mündete am Ende des 19. Jahrhunderts in einen einflussreichen advaita-vedantischen Neo-Hinduismus, der die eigene Religion prononciert als spiritualisiertes Gegenüber zum Westen begriff. Die unterschiedlichen Stränge kamen bei dem Bengalen Swami Vivekananda (1863-1902) zusammen, dem unbestrittenen Begründer dieser Strömung, die den gesamten heutigen Hinduismus nachhaltig beeinflusst hat. Bei Vivekananda wurde der Advaita Vedanta nun definitiv zur zentralen Theologie und Mitte des Hinduismus. Vivekananda war der Schüler Ramakrishnas (1836-1886), durch den er nach eigenen Angaben in den Advaita Vedanta eingeweiht wurde. Es ist bezeichnend, dass kolportiert wird, dass Vivekananda, als er von Ramakrishna erstmals den konsequenten Non-Dualismus des Advaita Vedanta erklärt bekam, entsetzt gewesen sei und er ausgerufen habe: »Nichts kann absurder sein!«⁸² Dies deutet einmal mehr darauf hin, dass der Advaita Vedanta im damaligen Bengalen keineswegs selbstverständlich war. Noch verwirrender ist, dass Ramakrishna sich selbst keineswegs als ein eindeutiger Vertreter des Advaita Vedanta fühlte und nur Vivekananda den klaren Auftrag gegeben haben will, den Advaita Vedanta zu lehren.⁸³ So heißt es an einer Stelle in Vivekanandas Unterrichtsaufzeichnungen über Ramakrishna: »Er predigte normalerweise Dualismus. In der Regel lehrte er niemals Advaitismus. Aber er lehrte es mich. Ich

79. Vgl. J. Bader, *Conquest of the Four Quarters*, New Delhi 2000, 283.

80. Vgl. Kopf, *Orientalism* (s. Anm. 75), 157.

81. Vgl. Kopf, a. a. O., 272.

82. Vgl. S. Gambhirananda, *History of the Ramakrishna Math and Ramakrishna Mission*, 3. Aufl., Calcutta 1983, 20.

83. Vgl. M. Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, New York 1942, 26-32. Vgl. auch folgende Bemerkung Ramakrishnas: »Once I fell into the clutches of a jnani [gemeint ist der Advaitin Totapuri, der Vivekananda in den Advaita Vedanta eingeführt hat], who made me listen to Vedanta for eleven months. But he couldn't altogether destroy the seed of bhakti in me.« (Gupta, a. a. O., 779)

war zuvor [auch] ein Dualist gewesen.«⁸⁴ Auf der anderen Seite ist die Kontinuität zwischen Vivekananda und der Advaita-Vedanta-Interpretation von Rammohan Roy durchaus auffällig und bedürfte einer genaueren Betrachtung. Bei beiden findet sich z. B. eine Öffnung des vedantischen Heilswegs für die Allgemeinheit und die Relativierung der Schriftautorität der Veden,⁸⁵ und in der intellektuellen Öffentlichkeit Bengalens wurde Vivekanandas Auftreten durchaus als ein Wiederanknüpfen an die nach Rammohan Roy unterbrochene Neu-Rezeption des Advaita Vedanta verstanden.⁸⁶

Vivekananda war die Wertschätzung des Advaita Vedanta im Westen gut bekannt, und er benutzte sie ausgiebig, um seine Lehre plausibel zu machen. So verwies er wiederholt auf Schopenhauers hohe Wertschätzung der Upanishaden.⁸⁷ Mit Max Müller und Paul Deussen traf er in Europa sogar persönlich zusammen. Vivekananda übernahm dabei den orientalistischen Alterierungsdiskurs und die damit verbundene spiritualistische Stereotypisierung der indischen Religion und Gesellschaft. Als er nach seiner ersten mehrjährigen Vortragsreise durch Amerika und Europa Anfang 1897 in Colombo landete, hielt er z. B. eine Rede, in der er Indien das »Land der Introspektion und Spiritualität« nannte, wo »der geduldige, der sanfte Hindu« zu Hause ist.⁸⁸ Aber er bewertete diese Eigenschaften als positiv und pries sie als das besondere Geschenk Indiens an die Menschheit, insbesondere als Geschenk an den vermeintlich materialistischen Westen, der jetzt von ihm als neues Gegenüber konstruiert wurde.⁸⁹ Daraus leitete Vivekananda eine spezielle historische Mission Indiens an die materialistische Welt des Westens ab: »Auf, Indien, erobere die Welt mit Deiner Spiritualität!«⁹⁰. Und dieser Aufruf war eng verbunden mit der Behauptung einer inhärenten Friedfertigkeit des Hinduismus:

»Wenn ich mich frage, was ist die Ursache für Indiens Größe gewesen, antworte ich, weil wir nie erobert haben. [...] Es ist hier und hier alleine, dass die Ideale der Toleranz zuerst gepredigt wurden. Und es ist hier und hier alleine, dass Toleranz und Sympathie praktisch umgesetzt wurden; [...]«⁹¹

84. S. Vivekananda, *The Complete Works*, Calcutta 1991/1992, VII, 414.

85. Vgl. zu den Einzelheiten der Vedanta-Interpretation Rammohan Roys und Vivekanandas *Killingly, Roy* (s. Anm. 68), 95-106; A. Rambachan, *The Limits of Scripture*, Honolulu 1994.

86. Vgl. z. B. das Editorial im »Indian Mirror« vom 14. 6. 1896 (vgl. S. P. Basu/S. B. Ghosh [Hg.], *Vivekananda in Indian Newspapers 1893-1902*, Calcutta 1969, 99).

87. Vgl. *Vivekananda, Works* (s. Anm. 84), III, 109, vgl. auch II, 511; III, 435; V, 190-191, 195.

88. *Vivekananda, a. a. O.*, III, 105.

89. Vgl. U. King, *Indian Spirituality, Western Materialism*, in: *Social Action* 28 (1978), 62-86; D. Killingly, *Vivekananda's Western Message from the East*, in: *W. Radice (Hg.)*, *Swami Vivekananda and the Modernisation of Hinduism*, Delhi 1998, 138-157. Derselbe Dualismus findet sich interessanterweise auch bei Keshabchandra Sen (vgl. *Hatcher, Eclecticism* [s. Anm. 75], 98).

90. *Vivekananda, Works* (s. Anm. 84), III, 277.

91. *Vivekananda, a. a. O.*, III, 273-274.

Ähnliches hatte er im Jahre 1893 bereits auf dem Parlament der Weltreligionen in Chicago geäußert. In seiner Grußadresse an das Parlament verkoppelte er die besondere Toleranz des Hinduismus mit der Toleranz in der religiösen Wahrheitsfrage und nahm damit einen klassischen Topos auf, mit dem ja, wie wir gesehen haben, bereits Polytheismus und Gewaltlosigkeit argumentativ verbunden wurden. Er sagte dort:

»Ich bin stolz, zu einer Religion zu gehören, durch die der Welt sowohl Toleranz als auch allgemeine gegenseitige Wertschätzung gelehrt worden ist. Wir glauben nicht nur an universale Toleranz, sondern wir akzeptieren auch alle Religionen als wahr.«⁹²

Allerdings stehen bei Vivekananda nicht der Monotheismus und das Christentum der indischen Spiritualität gegenüber, sondern allgemein der »Westen«, der als materialistisch und kolonialistisch gekennzeichnet wird. Dennoch kann diese Dichotomie schnell wieder für unseren eigentlichen Diskurs reaktiviert werden, nämlich dann, wenn die spirituellen Grundlagen des westlichen Materialismus und das damit verbundene Herrschaftsstreben wieder zurück an das Christentum und dann an dessen Monotheismus gebunden werden, was ja in der Praxis häufig geschieht.

Das Bild von der Toleranz und Friedfertigkeit des Hinduismus, wie es bei Vivekananda vorgezeichnet ist, wird in der Folgezeit zur festen Grundüberzeugung des Neo-Hinduismus. Die bereits zitierten Äußerungen Gandhis zur essentiellen Toleranz des Hinduismus fügen sich demgemäß nahezu nahtlos in den hier erarbeiteten Zusammenhang ein. Dazu passt auch, dass sich Gandhi, der überdies Vivekananda und sein Werk zumindest teilweise kannte,⁹³ selbst wiederholt als »Anhänger der Advaita-Lehre«⁹⁴ bezeichnet hat und davon sprechen kann, dass »Advaita (Einsheit) das fundamentale Prinzip der Veden«⁹⁵ ist. Für Gandhi ist die Friedfertigkeit des Hinduismus eine essentielle Tatsache, die sich auch historisch zeigen lässt: »Keine andere Religion war so erfolgreich wie der Hinduismus, sich von Gewalt fernzuhalten, dagegen immun zu bleiben.«⁹⁶ Diese Argumentationsfigur wird dann bei Gandhi Teil seines politischen Programms des gewaltlosen Widerstands und des diesem zugrundeliegenden Prinzip der Gewaltlosigkeit oder Ahimsa:

»[...] Ich habe für mich die universalste Lehre des Hinduismus gewählt, nämlich die, dass jedes Verhalten, das Wahrheit und Ahimsa widerspricht, verabscheut werden muss und jedes Buch, das diese Prinzipien verletzt, kein Shastra ist.«⁹⁷

92. Vivekananda, a. a. O., I, 3.

93. Vgl. z. B. Gandhi, Werke (s. Anm. 25), Bd. 22, 291; Bd. 29, 89; Bd. 44, 267-268; Bd. 56, 82.

94. Gandhi, a. a. O., Bd. 60, 126, vgl. Bd. 29, 408; Bd. 33, 409; Bd. 40, 121; Bd. 63, 502.

95. Gandhi, a. a. O., Bd. 63, 212.

96. Gandhi, a. a. O., Bd. 19, 314.

97. Gandhi, a. a. O., Bd. 57, 369.

4. Buddhismus

Die Repräsentation des Buddhismus als Religion der Gewaltlosigkeit durch den 14. Dalai Lama Tenzin Gyatso ist ebenfalls im Rahmen der für den Hinduismus angedeuteten Konstellation zu verstehen. Wir wissen von einem kuriosen Briefwechsel zwischen Gandhi und dem 13. Dalai Lama Thupten Gyatso (1876-1933) aus dem Jahre 1931.⁹⁸ Der chinesische Kontaktmann Tan Yun-Shan überbrachte Gandhi einen Brief von Thupten Gyatso, der aber auf Tibetisch geschrieben war, so dass Gandhi den Inhalt nicht verstehen konnte. Daraufhin schickte Gandhi an Thupten Gyatso ein kurzes Antwortschreiben in seiner Muttersprache Gujarati, dem er aber anscheinend eine englische Übersetzung beifügte. In diesem Brief heißt es:

»Mein Verlangen und meine Hoffnung ist, dass die Tibeter das Geheimnis der Ahimsa-Lehre, die vom Herrn Buddha gegeben wurde, verstehen und befolgen sollen.«⁹⁹

Dieser Brief löste in Tibet Verwirrung aus, weil diejenigen, die den Brief aus dem Englischen für Thupten Gyatso ins Tibetische übersetzten, mit dem Wort Ahimsa nichts anzufangen wussten. Entsprechend heißt es dann auch etwas irritiert in der erneuten Antwort von Thupten Gyatso an Gandhi:

»Sie erwähnen in ihrem Brief, dass Sie hoffen, dass die Tibeter danach streben, die Lehre der Ahimsa zu praktizieren wie sie vom Herrn Buddha gelehrt wird. Ich würde mich über Ihre Erläuterungen freuen, die die Bedeutung des Wortes Ahimsa in der englischen Sprache und als religiösen Begriff klären.«¹⁰⁰

Dieser Nachfrage schließt Thupten Gyatso eine kurze allgemeine Bemerkung über die Errettung der Wesen vom Leiden im Buddhismus an. Thupten Gyatso, ein geschickter Politiker, der den bewaffneten Kampf keineswegs prinzipiell ablehnte, war also Gandhis Konzept der Ahimsa zum damaligen Zeitpunkt völlig unbekannt. Dies änderte sich grundlegend mit seinem Nachfolger Tenzin Gyatso, der selbst betont, welch großen Eindruck Gandhis Wirken bei ihm hinterlassen hat. Er schreibt über einen Besuch des Rajghats, des Verbrennungplatzes Gandhis in Delhi, der während eines Indienbesuches Anfang 1957 stattfand, als in Tibet die chinesische Besetzung bereits bedrohliche Ausmaße angenommen hatte:

»Als ich dort stand, fragte ich mich, welchen weisen Rat mir wohl der Mahatma gegeben hätte, wenn er noch unter den Lebenden weilte. Und ich war fest davon überzeugt, dass er mit der ganzen Stärke seines Willens und seiner Persönlichkeit für einen friedlichen Feldzug um die Freiheit des tibetischen Volkes eingetreten wäre. [...] Ich glaubte und ich glaube noch immer unerschütterlich an die Gewaltlosigkeit, die er lehrte und zur Tat werden ließ. Jetzt beschloss ich, noch

98. Vgl. T. Tsering, Gandhi, in: Tibetan Review 19,1 (1984), 11-13, 23; Gandhi, a. a. O., Bd. 52, 35; T. Chung, In the Footsteps of Xuanzang, New Delhi 1999.

99. Gandhi, a. a. O., Bd. 52, 35. Vgl. auch Tsering, a. a. O., 23, wo ein anderer Wortlaut wiedergegeben ist.

100. Tsering, a. a. O., 11-12.

fester seiner Führung zu folgen, was immer sich mir an Schwierigkeiten entgegenstellen würde; [...]«¹⁰¹

Für Tenzin Gyatso wird Gandhis Konzept anscheinend im Zusammenhang mit der Frage nach der geeigneten Form des tibetischen Widerstands wichtig. Elliot Sperling hat darauf hingewiesen, dass bei Tenzin Gyatso das radikale Bekenntnis zum gewaltlosen Widerstand sich erst allmählich entwickelte und dabei auf Unterschiede in Darstellung und Gewichtung zwischen den beiden veröffentlichten Autobiographien aufmerksam gemacht (»Mein Leben und mein Volk«, 1962, »Das Buch der Freiheit«, 1990).¹⁰² So wird in dem neueren Buch die prägende Wirkung Gandhis vermindert,¹⁰³ und die anfängliche Ambivalenz Tenzin Gyatsos zum bewaffneten tibetischen Widerstand wird heruntergespielt. In der Ausgabe von 1962 heißt es zum Beispiel noch über die tibetischen Widerstandskämpfer, die seine Flucht nach Indien im Jahre 1959 abgesichert hatten:

»Trotz meines Glaubens an den Weg der Gewaltlosigkeit war ich voller Bewunderung für ihren Mut und ihre Entschlossenheit, den bitteren Kampf, den sie für unsere Freiheit, unsere Kultur und unsere Religion begonnen hatten, weiterzuführen. [...] Jetzt konnte ich ihnen nicht mehr ehrlichen Herzens raten, Gewalt zu vermeiden. [...] Es gab für sie nur noch eines: weiterzukämpfen, und ich konnte ihnen keine andere Möglichkeit zeigen.«¹⁰⁴

Derartige Passagen fehlen in der Autobiographie von 1990,¹⁰⁵ denn in den folgenden Jahrzehnten hatte Tenzin Gyatso sich immer radikaler einer Buddhismus-Interpretation verschrieben, die Gewaltlosigkeit zum zentralen Interpretament des tibetischen Buddhismus und seiner politischen Ethik machte, wie es dann in der oben zitierten Dankesrede bei der Überreichung des Nobelpreises paradigmatisch zum Ausdruck kommt. Dieser Weg war sicherlich durch die spezifische und fragile Konstellation des Exils mitbestimmt. Einen Großteil an Unterstützung erhielt und erhält Tenzin Gyatso überdies aus dem Umfeld der westlichen Esoterik, wo das lange Zeit unzugängliche Tibet auf einer imaginierten mythischen Landkarte eine zentrale Bedeutung hatte und als Ort und Ursprung der philosophia perennis, der uralten Weisheit, galt.¹⁰⁶ Durch die erzwungene Flucht des 14. Dalai Lamas und zahlreicher Mönche nach Indien wurden nun authentische Informationen über die tibetische Religion vergleichsweise leicht zugänglich, und die Tibeter wurden von einem für sie wahrscheinlich unerwartet großen Interesse von Westlern an ihrer Religion überrascht. Diese intensive Interaktion mit der westlichen Esoterik unter den Bedingungen des Exils und die Not-

101. *Dalai Lama*, *Mein Leben und mein Volk*, München 1962, 115.

102. Vgl. *E. Sperling*, »Orientalismus« und Aspekte der Gewalt in der tibetischen Tradition, in: *Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland (Hg.)*, *Mythos Tibet*, Köln 1997, 264-273.

103. Vgl. *Dalai Lama*, *Das Buch der Freiheit*, Bergisch Gladbach 1990, 136-137.

104. *Dalai Lama*, *Leben* (s. Anm. 101), 163.

105. Vgl. *Dalai Lama*, *Freiheit* (s. Anm. 103), 184.

106. Vgl. *P. Bishop*, *The Myth of Shangri-La*, London 1989; *D. S. Lopez Jr.*, *Prisoners of Shangri-La*, Chicago 1998.

wendigkeit, im Westen eine Öffentlichkeit für die tibetische Sache herzustellen, blieben nicht ohne Folgen, sondern führten unter anderem dazu, dass Tenzin Gyatso in den hier skizzierten Diskurs eintrat. Er bedient in seiner Interpretation des Buddhismus als eine auf Spiritualität konzentrierte, tolerante und gewaltlose Religion die Erwartungen und Projektionen dieses Diskurses, in dem die »östlichen« Religionen als Gegenstück zum Christentum konstruiert werden. So sagt Tenzin Gyatso in einem bekannten Buch, das der französische Publizist und Drehbuchautor Jean-Claude Carrière von seinen Gesprächen mit ihm veröffentlichte:

»Nehmen sie zum Beispiel das neue, seit einigen Jahren erkennbare Interesse des Westens am Buddhismus; es beruht wahrscheinlich auf zwei Gedanken, die gar nicht spektakulär sind, aber tief empfunden werden. Der erste Gedanke ist *ahimsa*, die Gewaltlosigkeit, die langsam zu einer realen Macht wird. [...]«¹⁰⁷

5. Fazit

Unsere Wahrnehmungen des Hinduismus und Buddhismus sind eingebettet in ein Netz von Alterierungsdiskursen, die allerdings nicht einfach als verzerrte Wahrnehmungen beschrieben und demgemäß korrigiert werden können. Hier gilt es, einen wechselseitigen Prozess zu beachten, denn diese Alterierungsdiskurse haben spätestens seit dem 19. Jahrhundert im Zuge der kolonialen und postkolonialen Globalisierung vielschichtige Wechselwirkungen hervorgebracht und ihrerseits innerhalb globaler Aushandlungsprozesse realitätsschöpfende Wirkungen entfaltet und tun dies immer noch. Eine solche Analyse schmälert natürlich keineswegs die großartigen Lebensleistungen eines Gandhi oder Tenzin Gyatso. Im Gegenteil, die von ihnen ausgehenden Impulse können vor dem Hintergrund einer historischen Analyse der diskursiven Formationen, denen sie unterworfen sind, erst wirklich deutlich gemacht werden. Worum es aber vor allem geht, ist eine Historisierung der Religionsgeschichte und die konsequente Anwendung einer globalen Betrachtungsperspektive.

107. *Dalai Lama/S. H. Carrière*, *Die Kraft des Buddhismus und der Zustand der Welt*, 2. Aufl., Freiburg 1998, 37.