

Michael Bergunder/
Daniel Cyranka (Hg.)

ESOTERIK UND CHRISTENTUM

Religionsgeschichtliche und
theologische Perspektiven

Helmut Obst zum 65. Geburtstag

Evangelische Verlagsanstalt

Leipzig 2005

Gandhi, Esoterik und das Christentum

Mohandas Karamchand Gandhi, bekannt unter dem Namen Mahatma Gandhi, gehört als charismatischer Führer des indischen Unabhängigkeitskampfes gegen den britischen Kolonialismus und als einer der Begründer des sogenannten gewaltlosen Widerstands ohne Zweifel zu den bemerkenswertesten politischen Persönlichkeiten des 20. Jahrhunderts. Gandhi wurde 1869 in Nordindien geboren, studierte von 1888–1891 in London Jura, um danach Rechtsanwalt zu werden. Von 1893–1914 weilte er in Südafrika und organisierte den Kampf der dortigen indischen Minderheit für bürgerliche Rechte. 1915 nach Indien zurückgekehrt, avancierte Gandhi zum Führer der nationalen Befreiungsbewegung gegen die britische Kolonialmacht, die 1947 erfolgreich die indische Unabhängigkeit erkämpfte. 1948 starb Gandhi durch ein Attentat.

Gandhi und das Christentum

Gandhis politisches Engagement war in hohem Maße religiös bestimmt, und in seinem Denken und Handeln vermischten sich politische und religiöse Vorstellungen untrennbar miteinander.¹ Besondere Aufmerksamkeit hat in diesem Zusammenhang wiederholt seine positive Haltung zu anderen Religionen gefunden, insbesondere zum Christentum.² Es finden sich bei ihm, der sich selbst explizit als Hindu bezeichnet, zahlreiche affirmative Bezugnahmen auf christliches Gedankengut, insbesondere auf Jesus Christus und die Bergpredigt. So stammen von ihm Äußerungen wie diese:

»... seit vielen, vielen Jahren betrachte ich Jesus von Nazareth als einen der machtvollen Lehrer der Welt ... Ich darf sagen, dass Jesus in meinem Herzen den Platz eines der großen Lehrer einnimmt, die auf mein Leben beträchtlich eingewirkt haben.«³ »Ich habe viel Trost und Glück von der Betrachtung seines

¹ Vgl. auch *Michael Bergunder: Religiöser Pluralismus und nationale Identität. Der Konflikt um die politische Legitimierung des indischen Staates*, in: *Religiöser Pluralismus und das Christentum. Festgabe für Helmut Obst zum 60. Geburtstag*. Hg. M. Bergunder, Göttingen 2001: 157–173.

² Vgl. z. B. *Margaret Chatterjee, Gandhi's Religious Thought*, London 1983; *Gandhi on Christianity*. Hg. Robert Ellsberg, Maryknoll 1991.

³ *M. K. Gandhi, The Life and Works of Mahatma Gandhi*. 100 volumes (CD-ROM). Hg. Government of India – Ministry of Information and Broadcasting. New Delhi: Icon Softec, 1999: Bd. 40: 466 (»... for many many years I have regarded Jesus of Nazareth as one amongst the mighty teachers that the world ... I can say that Jesus occupies in my heart

Lebens und seiner Lehren, wie sie in der Bergpredigt zusammengefasst werden, erfahren.«⁴

Typisch ist auch folgende, wiederholt kolportierte Geschichte. Als Gandhi einmal in den Bahnhof einer nordindischen Stadt einfuhr, hatte sich dort, wie üblich, bereits eine Menschenmenge versammelt, um von ihm eine Ansprache zu hören. Als er ausstieg und sich zu den Menschen wandte, zog er ein Neues Testament hervor und verlas die Seligpreisungen der Bergpredigt. Danach soll er mit den Worten geschlossen haben: »Das ist alles, was ich euch heute zu sagen habe. Nun geht nach Hause und denkt darüber nach!«⁵

Den Gedanken einer Gottessohnschaft Jesu Christi lehnt Gandhi allerdings strikt ab. Für ihn ist Jesus Christus letztlich nur einer der zahlreichen religiösen Lehrer und Propheten der Menschheit. Er besteht darauf, dass alle Religionen Ausdruck derselben Wahrheit seien, weshalb es für ihn kein Problem sei, als bekennender Hindu zugleich Jesus zu verehren:

»Ich kam vor langer Zeit, nach inständiger Suche und Studium und nach der Diskussion mit möglichst vielen Menschen, zu dem folgenden Schluss: Alle Religionen sind wahr, und alle besitzen einige Fehler, und während ich bei meiner eigenen bleibe, sollte ich die anderen genauso schätzen wie den Hinduismus, woraus logischerweise folgt, dass wir alle [Religionen] so sehr schätzen sollten wie unsere engsten Verwandten und keine Unterschiede zwischen ihnen machen.«⁶

Gandhis Betonung der Gleichheit aller Religionen ist aber mit einer deutlichen Kritik des institutionellen westlichen Christentums verbunden, insbesondere an seinen Absolutheitsansprüchen und an seinen missionarischen Aktivitäten in Indien. Dabei geht er sogar so weit, dem »orthodoxen Christentum« vorzuwerfen, die Botschaft Jesu »verdreht« zu haben.⁷ Jede Form von christlicher Mission und Proselytismus lehnt er ab.

the place of one of the great teachers who has had considerable part in finding that place in my heart.« Speech At Central College, Jaffna, 1927).

⁴ *Gandhi*, Works: Bd. 34: 289 (»I have derived much comfort and happiness from a contemplation of His life and teachings as summarised in the Sermon on the Mount.« Letter to R. A. Hume, 1926).

⁵ *Arno Lehmann*, Gandhi und das Christentum, in: *Die Zeichen der Zeit* 1970: 134–143, hier 136–137; vgl. auch *Eli Stanley Jones*, Der Christus der indischen Landstraße. Berlin 1928: 66–67.

⁶ *Gandhi*, Works: Bd. 41: 112 (»I came to the conclusion long ago, after prayerful search and study and discussion with as many people as I could meet, that all religions were true and also that all had some error in them, and that whilst I hold by my own, I should hold others as dear as Hinduism, from which it logically follows that we should hold all as dear as our nearest kith and kin and that we should make no distinction between them.« 1928).

⁷ *Gandhi*, Works: Bd. 68: 425 (»But today I rebel against orthodox Christianity, as I am convinced that it has distorted the message of Jesus.« 1936).

Diese Verbindung einer grundsätzlich hohen Wertschätzung der christlichen Botschaft mit einer scharfen Kritik an der Praxis des bestehenden zeitgenössischen Christentums wurde im Westen wiederholt als grundsätzliche Herausforderung an Kirche und Glaubenspraxis rezipiert. Für Friedrich Heiler war Gandhi, »der in seinem religiösen Denken und Leben Hindu ist vom Scheitel bis zur Sohle, ein besserer Christ als Millionen getaufter Christen«⁸. Agnes Maude Royden schreibt: »Der beste Christ in der heutigen Welt ist ein Hindu«⁹, und Joseph Doke betont: »Gandhi ist nicht Christ im orthodoxen Sinne, und vielleicht bedeutet dies für die orthodoxe Christenheit einen Vorwurf.«¹⁰ Die Pointe dieser christlichen Gandhirezeption ist von Otto Wolff treffend formuliert worden: »Gandhi wird der wahre, heidnische Christ den christlichen Heiden gegenüber.«¹¹ Gandhis Christentumsrezeption und -kritik wurde demnach in liberalen theologischen Kreisen des Westens als eine externe Bestätigung der eigenen Suche nach einem toleranten und erneuerten Christentum verstanden.

Besonderes Interesse hat dabei wiederholt die Frage nach den geistigen Wurzeln dieser besonderen Haltung Gandhis gefunden. Seine Wertschätzung des Christentums und seine tolerante Gleichsetzung aller Religionen wurden dabei als ein typisches Merkmal hinduistischer Religiosität verstanden; eine vermeintlich traditionelle hinduistische Toleranz dem christlichen Absolutheitsdenken gegenübergestellt. Diese Ansicht entsprach der zeitgenössischen Repräsentation des Hinduismus in der westlichen Religionswissenschaft und Theologie. So charakterisiert z. B. Friedrich Heiler im Jahre 1926 »schrankselosen Synkretismus« und »weltumspannende Toleranz« als die »Grundeigentümlichkeiten der hinduistischen Religion«.¹² Auch Gandhi selbst führte seine tolerante Haltung zu anderen Religionen auf seinen »Hindu-Instinkt« oder noch allgemeiner auf die philosophischen Grundlagen des Hinduismus zurück.¹³

⁸ Friedrich Heiler, *Christlicher Glaube und Indisches Geistesleben*. München 1926: 40. Vgl. für weitere Zitate auch Otto Wolff, *Mahatma und Christus. Eine Charakterstudie Mahatma Gandhis und des modernen Hinduismus*, Berlin 1955: 132–137; Lehmann, *Gandhi*: 135.

⁹ Agnes Maude Royden: *An Englishwoman's Faith*. In: *Mahatma Gandhi. Essays and reflections on his life and work presented to him on his seventieth birthday October 2nd, 1939*. Edited by S. Radhakrishnan. London: Allen & Unwin, 1939, S. 258. Zitiert nach Wolff, *Mahatma und Christus*: 136.

¹⁰ Joseph J. Doke, *Gandhi in Südafrika*, Erlenbach-Zürich 1925: 130.

¹¹ Wolff, *Mahatma und Christus*: 136.

¹² Heiler, *Christlicher Glaube*: 40.

¹³ *Gandhi*, Works: Bd. 28: 56 (»My Hindu instinct tells me that all religions are more or less true.« 1924); Bd. 42: 459 (»The Hindu system of philosophy regards all religions as containing the elements of truth in them and enjoins an attitude of respect and reverence towards them all.« 1928)

In der indologischen Debatte über den indischen Inklusivismus fand diese Diskussion ihre Fortsetzung bis in die jüngere Zeit.¹⁴ Dabei hat sich inzwischen gezeigt, dass neohinduistische Konzeptionen religiöser Toleranz, zu denen ja auch Gandhis Ansatz gehört, nicht in direkter Kontinuität zu indischen Traditionen stehen; insbesondere die Einbeziehung »außerindischer« Religionen und Weltanschauungen stellt ein qualitativ neues Phänomen dar.¹⁵ Ein »Hindu-Instinkt« kann also aus historischer Perspektive nicht als gegeben vorausgesetzt werden, sondern bedürfte der genauen Begründung, was in Bezug auf Gandhi bisher nicht ausreichend geschehen ist.¹⁶ Andererseits lassen m. E. die zur Verfügung stehenden historischen Quellen alternative Interpretationen zu. Gandhis Idee der Gleichheit aller Religionen und die in diesem Referenzrahmen erfolgende positive Rezeption des Christentums kann durchaus auch auf seine Begegnung mit der westlichen Esoterik zurückgeführt werden. Diese These soll im Folgenden genauer begründet werden. Dabei ist es notwendig, zunächst auf die globalen Wechselwirkungen zwischen europäischer Geistesgeschichte und Veränderungen des Hinduismus im 19. Jahrhundert einzugehen, insbesondere auf die Rolle der westlichen Esoterik in Gestalt der Theosophischen Gesellschaft. Erst dann kann in einem zweiten Schritt der Kontext von Gandhis Religionsphilosophie und Christentumsrezeption sinnvoll einer alternativen Interpretation unterzogen werden.

Entdeckung der Religionsgeschichte

Das 19. Jahrhundert war keine leichte Zeit für das Christentum und die christliche Theologie.¹⁷ Eine der vielen Herausforderungen war die »Entdeckung der Religionsgeschichte«, um eine Formulierung von Hans Kippenberg aufzunehmen,¹⁸ die das 19. Jahrhundert im Zeichen des aufstrebenden Kolonialismus auf eine vorher nicht dagewesene Weise in Kontakt mit anderen Kulturen und Religionen brachte. 1874 begann der

¹⁴ Vgl. *Inklusivismus. Eine indische Denkform*. Hg. Gerhard Oberhammer. Wien 1983; *Wilhelm Halbfass, India and Europe. An Essay of Philosophical Understanding*. Delhi 1990: 403–418; *Andreas Grünshloß, Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*. Tübingen 1999: 136–152.

¹⁵ Vgl. *Wilhelm Halbfass, »Inklusivismus« und »Toleranz« im Kontext der indo-europäischen Begegnung*, in: *Inklusivismus. Eine indische Denkform*. Hg. G. Oberhammer. Wien 1983: 29–60, hier 44, 53.

¹⁶ Vgl. z. B. *J. T. F. Jordens, Gandhi's Religion and Hindu Heritage*, in: *India and the World*. Hg. S. Ray. Bombay 1970: 24–41; *Chatterjee, Thought*: 14–40.

¹⁷ Vgl. *Michael Bergunder, Das Streben nach Einheit von Wissenschaft und Religion. Zum Verständnis von Leben in der modernen Esoterik*, in: *Leben. Verständnis, Wissenschaft, Technik*. Hg. E. Herms. Gütersloh 2005: 559–578.

¹⁸ Vgl. *Hans G. Kippenberg, Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München 1997.

Indologe und Religionswissenschaftler Max Müller mit der Veröffentlichung der *Sacred Books of the East* (bis 1898 erschienen 50 Bände), womit eine neue, globale Religionsgeschichte ihren sichtbarsten Kanon erhielt. In dieser globalen religionsgeschichtlichen Perspektive wurden das Christentum und praktisch auch alle anderen religiösen und philosophischen Traditionen Europas historisch relativiert. Max Müller hatte zum Beispiel ursprünglich geplant, auch das Alte und Neue Testament mit in die *Sacred Books of the East* aufzunehmen und sah erst nach kirchlichem Protest davon ab.¹⁹ Die Entdeckung der Religionsgeschichte vollzog sich dabei nicht als eine rein akademische Entwicklung, sondern beschäftigte große Teile des Bildungsbürgertums der damaligen Zeit. Die neu geschaffene Institution religionswissenschaftlicher Vortragsreihen (lectures) bewegte im England und Nordamerika des ausgehenden 19. Jahrhunderts die gebildete Öffentlichkeit.²⁰

Für das europäische Christentum und die christliche Theologie war die Herausforderung immens und die Spannbreite der Reaktionen war sehr groß und reichte von evolutionären Religionstheorien in der liberalen Theologie bis hin zur christlichen Missionsbewegung. Aber nicht nur für das kirchliche Christentum bedeutete diese Entwicklung eine Herausforderung, sondern auch für zahlreiche alternativ-religiöse Strömungen im Westen,²¹ die häufig unter dem Begriff Esoterik zusammengefasst werden.²² Diese Esoterik war ein zutiefst europäisch-westliches Produkt, das ebenfalls in seiner Bedeutung durch die Entdeckung neuer Religionen und Kulturen relativiert zu werden drohte. Als Antwort auf die neue Herausforderung integrierte die westliche Esoterik die neuentdeckten Religionen in die bestehenden Systeme, die dadurch in verschiedener Weise transformiert wurden. Wichtigster geistiger Träger dieser Entwicklung war die Theosophische Gesellschaft, die im Jahre 1875 auf Initiative der Deutsch-Russin Helena Petrovna Blavatsky (1831–1891) und des Amerikaners Henry Steel Olcott (1832–1907) in New York gegründet wurde.²³ Neu für die westliche Esoterik war die Forderung im Programm der Theosophischen Gesellschaft, eine universelle, überreligiöse Bruderschaft der

¹⁹ Vgl. *Hans-Joachim Klimkeit*, Friedrich Max Müller (1823–1900), in: *Klassiker der Religionswissenschaft*. Hg. A. Michaels. München 1997: 29–40, hier 30.

²⁰ Vgl. *Kippenberg*, Entdeckung: 62–64.

²¹ Vgl. *Helmut Obst*, Außerkirchliche Protestbewegungen der Neuzeit. Berlin 1990.

²² Vgl. *Aufklärung und Esoterik*, Hg. Monika Neugebauer-Wölk. Hamburg 1999; *Antoine Faivre*, Esoterik. Freiburg 2001; *Kocku von Stuckrad*, Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens. München 2004.

²³ Vgl. z. B. *Bruce F. Campbell*, *Ancient Wisdom Revived. A History of the Theosophical Movement*. Berkeley 1980; *Joscelyn Godwin*, *The Theosophical Enlightenment*. New York 1994; *Peter van der Veer*, *Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton 2001; *Alex Owen*, *The Place of Enchantment. British Occultism and the Culture of the Modern*. Chicago 2004.

Menschheit zu gründen, in der das vergleichende Studium der »Religionen der Welt« gefördert werden sollte. Von diesem Religionsvergleich wurde erwartet, dass er dazu führte, die Urreligion bzw. »Urweisheit« zu enthüllen, wobei Urweisheit hier im Sinne einer hermetischen *Philosophia perennis* zu verstehen ist. Als Konsequenz dieses Programms integrierte die Theosophie ausdrücklich auch hinduistische und buddhistische Vorstellungen in ihr Lehrgebäude. Äußerer Ausdruck dieser Hinwendung zu den asiatischen Religionen und Kulturen war im Jahre 1882 die Verlegung des Hauptquartiers der Gesellschaft nach Adyar einem Vorort von Madras (Chennai) in Südindien. Unter Annie Besant (1847–1933), der Nachfolgerin von Blavatsky und Olcott, setzte sich diese Entwicklung fort; sie spielte überdies in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts eine wichtige Rolle im indischen Unabhängigkeitskampf.

Die Antworten der Theosophie auf die religionsgeschichtlichen Entdeckungen des 19. Jahrhunderts schienen damals vielen Menschen interessant. In den bürgerlichen Schichten Europas, unter Künstlern und Schriftstellern erfreute sich die Theosophie großer Beliebtheit, eine Popularität, die heute häufig unterschätzt bzw. ignoriert wird. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang, dass der Zugang der Theosophie zum Hinduismus und Buddhismus kaum über den direkten Kontakt mit den traditionellen religiösen Spezialisten Südasiens oder mit der tatsächlichen religiösen Praxis erfolgte, sondern durch die Lektüre westlich-orientalistischer Forschungen und deren popularisierter Varianten. Dabei wurde versucht, die asiatischen Religionen in den bestehenden westlich-esoterischen Interpretationsrahmen einzufügen.

Die neuere Forschung hat gezeigt,²⁴ wie tiefgreifend sich Religion und Kultur in Indien im 19. Jahrhundert durch die kolonial erzwungene Auseinandersetzung mit westlichen Repräsentationsweisen veränderten 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.²⁵ 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

²⁴ Vgl. z. B. *Eugene F. Irschick*, *Dialogue and History. Constructing South India, 1795–1895*, Berkeley 1994; *Richard King*, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*, London 1999; *Nicholas B. Dirks*, *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton 2001.

²⁵ Vgl. *Andreas Nehring*, *Orientalismus und Mission. Die Repräsentation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840–1940*. Wiesbaden 2003: 29–54; *Ders.*, *Andreas Nehring: Religion, Kultur und Macht. Auswirkungen des kolonialen Blicks auf die Kulturbegegnung am Beispiel Indiens*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 87, 2003: 200–217.

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, in der 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 für die umfassende und sinnvolle Rekonstruktion dieser kolonialen Diskurse ist.

Die koloniale Konstellation führte auch zu einer grundlegenden Reinterpretation der indischen Religionslandschaft als deren wahrscheinlich wichtigstes Ergebnis das moderne Konzept des Hinduismus entstand. Zentral dafür war die Herausbildung einer konzeptionellen Antithese zwischen dem »Westen« und dem »Osten«, verbunden mit einer Essentialisierung des Hinduismus als »mystische« Religion. Der Advaita Vedanta wird nun zur zentralen Philosophie des Hinduismus und die Upanishaden und die Bhagavadgita dessen wichtigste Schriften. Demgemäß bezeichnet sich auch Gandhi als »Anhänger der Advaita-Lehre«²⁶ und kann davon sprechen, dass »Advaita (Einsheit) das fundamentale Prinzip der Veden«²⁷ ist. Seine Wertschätzung der Bhagavadgita ist allgemein bekannt.

Die Theosophische Gesellschaft kann nun als Teil dieses Diskurses verstanden werden, denn sie setzt dieselben inhaltlichen Akzente. So spricht Blavatsky in »The Secret Doctrine« davon, dass der Advaita Vedanta der reinen esoterischen Philosophie, d. h. der Philosophia perennis, am nächsten kommt.²⁸ Die theosophische Rezeption asiatischer Religionen ist Teil der kolonial-orientalistischen Repräsentation asiatischer Religionen. Im kolonialen Indien fand die Theosophie unter der dortigen neuen, englisch orientierten Bildungsschicht, d. h. zumeist unter Brahmanen, große Beachtung und zahlreiche Anhänger und wurde zu einer hybriden Vermittlerin zwischen den Kulturen. Sie war zum Beispiel eine der wichtigsten Multiplikatorinnen für die Bhagavadgitarezeption, sowohl im Westen als auch in Indien.²⁹ Die Theosophie spielte bei der Popularisierung

²⁶ Gandhi, Works: Bd. 60: 126, vgl. Bd. 29, 408; Bd. 33, 409; Bd. 40, 121; Bd. 63, 502.

²⁷ Gandhi, Works: Bd. 63: 212.

²⁸ Vgl. Helena Petrowna Blavatsky, *The Secret Doctrine*. Seventh (Adyar) Edition. Madras 1979: I, 55, vgl. I, 522. Im selben Werk wird überdies festgehalten, dass die grundlegende Philosophie des Buddhismus derjenigen des Advaita Vedanta sehr nahe komme (I, 636).

²⁹ Vgl. Michael Bergunder, Hinduismus und Gewalt, in: *Gottesgabe. Vom Geben und Nehmen im Kontext gelebter Religion. Festschrift zum 65. Geburtstag von Theodor Ahrens*. Hg. M. Biehl u. A. Ekué. Frankfurt am Main 2005: 215–237, hier 222–233.

orientalistischen Wissens im kolonialen Indien eine entscheidende Rolle, auch wenn dies in der bisherigen Forschung noch viel zu wenig beachtet worden ist.³⁰ So ist es zum Beispiel auffällig, dass der einzige Verweis in Gandhis Autobiographie auf sein Studium von Texten des neohinduistischen Advaita Vedanta im Zusammenhang mit der Theosophie zu finden ist. Er schreibt, dass er im Jahre 1903 in Südafrika mit Theosophen zusammen einen Lektürekreis bildete, in dem sie Vivekanandas (1863–1902) und Manilal Nabhubhai Dvivedis (1858–1898) Bücher über Rajayoga lasen.³¹

Die Theosophie vermittelte aber wahrscheinlich nicht nur allgemein eine orientalistische Repräsentation Indiens. Zumindest im Falle Gandhis kann argumentiert werden, dass sie die neohinduistische Religionsphilosophie maßgeblich mitprägte und dabei nicht zuletzt auch eine theosophische, d. h. westlich-esoterische, Sicht auf das Christentum in den Neohinduismus Eingang fand.

Theosophie und die Religionen

Die Theosophie steht in Distanz zu allen historischen Religionen, die sie überbieten will. Sie ist der »einen Wahrheit« verpflichtet, »die in all den verschiedenen Religionen ihren Ausdruck findet«.³² Die theosophischen Schriften beanspruchen, die »Identität grundlegender Lehren in den alten Religionen«³³ zu beweisen, da diese alle aus einer Urquelle stammen würden. Die Theosophische Gesellschaft verlangt deshalb von ihren Mitgliedern auch nicht, die jeweilige Mitgliedschaft in den historischen Religionen, sei es Christentum, Islam oder Hinduismus etc., aufzugeben.

Mit dieser relativistischen Zusammenschau standen die Theosophen zur damaligen Zeit nicht allein da. Max Müller glaubte in seiner frühen Phase ebenfalls, dass eine Urreligion aus den ältesten religiösen Zeugnissen studiert und eruiert werden könne. Auch später noch vertrat er die Ansicht, dass die verschiedenen Religionen die Offenbarung Gottes in je verschiedener Sprache zum Ausdruck bringen. In ihrer historischen Entwicklung seien die Religionen dann von ihren eigentlichen Lehren abgewichen, aber er hoffte, dass sich die »alte Religion ... in aller Reinheit« in Zukunft wieder zeigen werde.³⁴ Anstelle der Theosophie soll bei Max Müller aber

³⁰ Vgl. aber z. B. *Gurus and Their Followers. New Religious Reform Movements in Colonial India*. Hg. A. Copley. Delhi 2000: 180–205; *Veer*, Imperial Encounters.

³¹ Vgl. *Gandhi*, Works: Bd. 44: 286.

³² *Helena Petrowna Blavatsky*, *The Key to Theosophy*. Simplified Adyar Edition by Clara M. Codd, Madras 1953: 37 (Abschnitt »The Common Origion on Man«).

³³ *Helena Petrowna Blavatsky*, *Isis Unveiled*. New Edition, Revised and Corrected, and with Additional Material. Wheaton 1972: II, 99.

³⁴ *Klimkeit*, Müller: 37–38.

die universitäre Religionswissenschaft den Religionen zu ihrem alten Glanz verhelfen, auch finden sich bei Max Müller kaum Anklänge an okkulte oder esoterische Traditionen. Die Ähnlichkeiten zum Standpunkt von Müller waren der Theosophie durchaus bewusst und werden von Blavatsky sogar betont, denn auch die Theosophie wollte sich ja als vergleichende Religionswissenschaft verstanden wissen.³⁵

Die theosophische Sicht auf das zeitgenössische verfasste Christentum war vernichtend. Aus Sicht der Theosophie hatte sich die Kirche von den wahren Lehren Jesu, die in Wirklichkeit vor allem esoterisch gewesen seien, weit entfernt. Darüber hinaus war die theosophische Gesellschaft auch eine vehemente Kritikerin der christlichen Mission³⁶:

» Wenn die Theosophische Gesellschaft schon nicht die Christen vom modernen Christentum retten kann, dann soll sie zumindest helfen, die »Heiden« von ihrem Einfluss zu retten.«³⁷

Diese theosophischen Grundüberzeugungen zeigen bereits einige inhaltliche Parallelen zu den eingangs skizzierten Positionen Gandhis in Bezug auf andere Religionen und auf das Christentum. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass Gandhi die theosophischen Lehren gut kannte und sich wahrscheinlich theosophische Überzeugungen auch explizit zu eigen gemacht hat.

Gandhi und die Theosophie

In seiner Autobiographie beschreibt Gandhi, wie er während seiner Kindheit und Jugend in einem vishnuitischen, von der Vallabhacharya-Tradition geprägten, Elternhaus heranwächst.³⁸ Er betont dabei, wie stark ihn seine Mutter mit ihrer rituellen und traditionellen Religiosität geprägt hat. Von einer besonderen und tiefgehenden religiösen Unterweisung in seiner Jugend berichtet er in seiner Autobiographie dagegen nicht, und sie ist bei einer Händlerfamilie (Modh Vania) wohl damals auch nicht vorauszusetzen. Als Gandhi mit gerade einmal 18 Jahren nach London kam, entstammten seine Kenntnisse der eigenen Religion vor allem der Praxis des Elternhauses und waren wahrscheinlich weitgehend unreflektiert.

³⁵ Vgl. *Helena Petrowna Blavatsky*, Collected Writings, 15 vols. Wheaton 1950–1991: XIII, 300; *Blavatsky*, Secret Doctrine: I, xli, aber vgl. auch I, xxx.

³⁶ Vgl. *Daniël van Egmond*, Western Esoteric Schools in the Late Nineteenth and Early Twentieth Century, in: *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. Hg. R. v. Broek u. W. J. Hanegraaff. Albany 1998: 311–346, hier 314.

³⁷ *Blavatsky*, Writings: I, 381 (»The Theosophical Society means, if it cannot rescue Christians from modern Christianity, at least to aid in saving the »heathen« from its influence.«). Die Passage stammt aus einem Artikel von 1878, in dem die Zusammenarbeit mit dem Arya Samaj angekündigt wird.

³⁸ Vgl. *Gandhi*, Works: 44: 88 ff.

Auf die historischen Beziehungen Gandhis zur Theosophischen Gesellschaft ist in der Forschung wiederholt hingewiesen worden. Für seine Londoner Zeit lässt sich bei Gandhi ein intensiver Kontakt mit den englischen Theosophen und deren Schriften rekonstruieren,³⁹ der sich, was weniger bekannt ist, während seiner Zeit in Südafrika auf verschiedene Weise fortsetzte.⁴⁰ Noch 1907 hatte er in seinem Anwaltsbüro ein Bild von Annie Besant hängen.⁴¹ Die Kontakte zwischen Theosophie und Gandhi sind wahrscheinlich enger gewesen, als Gandhi selbst es im Nachhinein darstellt, allerdings hat Gandhi spätestens zwischen 1899 und 1911 mit der Theosophischen Gesellschaft gebrochen.⁴² Der intensive Kontakt und die eingehende Kenntnis theosophischen Gedankenguts haben in Gandhis Denken wahrscheinlich einige Spuren hinterlassen, auch wenn in den meisten Darstellungen dem etwaigen Einfluss der Theosophie eine eher geringe Bedeutung eingeräumt wird,⁴³ wahrscheinlich aber zu Unrecht.

In seiner Autobiographie schildert Gandhi, wie ihn die Theosophie zu einer tieferen Reflexion über seine eigene Religion, die erst an dieser Stelle bei ihm als »Hinduismus« bezeichnet wird,⁴⁴ angeregt hat. Er schreibt:

»Ich entsinne mich, dass ich ... Blavatskys ›Schlüssel zur Theosophie‹ gelesen habe. Dieses Buch erregt in mir den Wunsch, Bücher über den Hinduismus zu lesen, und belehrte mich eines Besseren über die von den Missionaren gelehrt Vorstellung, der Hinduismus sei voll von Aberglauben.«⁴⁵

³⁹ Vgl. *James D. Hunt*, Gandhi in London. Revised Edition. New Delhi 1993: 28–36.

⁴⁰ Vgl. *James D. Hunt*, Gandhi and the Theosophists, in: *Studies on Gandhi*. Hg. V. T. Patil. New Delhi 1983: 163–176; *James D. Hunt*, Gandhi and the Nonconformists. Encounters in South Africa. New Delhi 1986: 4–8.

⁴¹ Vgl. *Doke*, Gandhi: 27. Noch 1946 erklärt er in einem Interview mit Louis Fischer: »Theosophy is the teaching of Madame Blavatsky. It is Hinduism at its best.« (*Louis Fischer*, Gandhi. His Life and Message for the World, Bombay, 6. Aufl., 1990: 559).

⁴² Vgl. *I. M. Muthanna*, Mother Besant and Mahatma Gandhi, Vellore 1986: 95–96.

⁴³ Vgl. z. B. *Adi H. Doctor*, Western Influences on Gandhian Thought, in: *Gandhi, India and the World*. Hg. S. Ray. Bombay 1970: 56–66; *Chatterjee*, Thought; *Vanamali Gunturu*, Mahatma Gandhi. Leben und Werk. München 1999.

⁴⁴ In diesem Zusammenhang ist ein Detail aus den Schilderungen von Gandhi über seine Schulzeit interessant. Die Schule, die Gandhi besuchte, hatte ab der 4. Klasse English als Unterrichtssprache, bot aber Sanskrit und Persisch als Wahlpflichtfächer an. Als Gandhi sich aus praktischen Gründen zunächst für Persisch entscheidet, stellt ihn der Sanskrit-Lehrer mit den Worten zur Rede: »How can you forget that you are the son of a Vaishnava father? Won't you learn the language of your own religion?« (*Gandhi*, Works: Bd. 44: 104). Hier wird also die Frage nach der Religion noch mit »Vishnuismus« und nicht mit »Hinduismus« beantwortet.

⁴⁵ *Gandhi*, Works: Bd. 44: 143 (»I recall having read, at the brothers' [Bertram und Archibald Keightley] instance, Madame Blavatsky's Key to Theosophy. This book stimulated in

Besonders eindrücklich lässt sich der theosophische Einfluss auf Gandhi an dessen Bhagavadgitarerezeption zeigen. Die Bhagavadgita gilt heute sowohl in Indien als auch im Westen vielerorts als die wichtigste und populärste Schrift des Hinduismus und gerade Gandhis Wertschätzung der Schrift ist sprichwörtlich. So sprach er einmal davon, dass man nach dem Tode Erlösung erlangen würde, wenn man nur die Botschaft der »Mutter Gita« Zeit seines Lebens im Herzen behielte,⁴⁶ und dass »kein Hindu einen einzigen Tag verstreichen lassen sollte, ohne die ... Bhagavad Gita zu studieren«⁴⁷. Es deutet aber vieles darauf hin, dass die Bhagavadgita erst in den 1880er Jahren in Indien populär wurde und dass dabei die Theosophische Gesellschaft eine wichtige Rolle spielte.⁴⁸ Aus Gandhis eigenem Bericht wissen wir, dass seine erste Bekanntschaft mit der Bhagavadgita von der Theosophie vermittelt wurde. Während seines Londonaufenthaltes lernte er 1889 zwei Theosophen kennen, Bertram und Archibald Keightley, die ihn baten, mit ihm die Bhagavadgita zu lesen, die sie in der populären englischen Übersetzung von Edwin Arnold (1885) kannten. Gandhi schreibt in seiner Autobiographie:

»Sie lasen Sir Edwin Arnolds Übersetzung (The Song Celestial) und sie luden mich ein, das Original mit ihnen zu lesen. Ich fühlte mich beschämt, dass ich das göttliche Gedicht weder in Sanskrit noch in Gujarati gelesen hatte. Ich war gezwungen, ihnen zu erklären, dass ich die Gita nicht gelesen hatte, aber dass ich sie mit Freuden mit ihnen lesen würde ... Ich begann mit ihnen die Gita zu lesen. ... Das Buch beeindruckte mich als eines von unbezahlbarem Wert. Dieser Eindruck ist seitdem ständig in mir gewachsen mit dem Ergebnis, dass ich es heute als das Buch par excellence für die Erkenntnis der Wahrheit betrachte.«⁴⁹

me the desire to read books on Hinduism, and disabused me of the notion fostered by the missionaries that Hinduism was rife with superstition.«).

⁴⁶ Gandhi, Works: Bd. 37: 107 (»Before Mother Gita, the earthly mother stands no comparison. He who has the Gita always engraved in his heart and keeps it there till the moment of death, will attain to moksha.« Aus: »Discourses on the »Gita«; der zitierte Eintrag ist vom 27.3.1926). Vgl. auch Friedrich Huber, Die Bhagavadgita in der neueren indischen Auslegung und in der Begegnung mit dem christlichen Glauben. Erlangen 1991: 6.

⁴⁷ Gandhi, Works: Bd. 41: 89 (Hindi-Vorwort zu einer tamilischen Bhagavadgita-Übersetzung von S. Bharati, 1928) (»But this I can certainly say, that no Hindu should let a single day pass without the study of Shrimad Bhagavad Gita.«)

⁴⁸ Vgl. z. B. Eric J. Sharpe, The Universal Gita. La Salle 1985; Huber, Die Bhagavadgita: 4–7; Rahul Peter Das, Die Rolle der Bhagavadgita im indischen Nationalismus der Kolonialzeit, in: Religiöser Text und soziale Struktur. Hg. W. Beltz u. J. Tubach. Halle 2001: 93–109.

⁴⁹ Gandhi, Works: Bd. 44: 142 (»They were reading Sir Edwin Arnold's translation – The Song Celestial – and they invited me to read the original with them. I felt ashamed, as I had read the divine poem neither in Samskrit nor in Gujarati. I was constrained to tell them that I had not read the Gita, but that I would gladly read it with them, ... I began reading the

Nach eigenen Angaben beginnt er überdies erst in Südafrika um das Jahr 1903 herum, die Bhagavadgita mit »theosophischen Freunden« intensiver zu studieren.⁵⁰ Zur religiösen Unterweisung der indischen Jugend in Südafrika lässt er dort im Jahre 1905 die theosophische Bhagavadgita-Übersetzung von Annie Besant mit ihrem Porträt auf der Titelseite nachdrucken.⁵¹ Als Besant gegen den Abdruck des Porträts protestiert, entschuldigt sich Gandhi damit, dass dies aus »übergroßer Verehrung für Sie«⁵² geschehen sei.

Dabei ist besonders zu betonen, dass Gandhis Bhagavadgita-Interpretation über weite Strecken parallel mit der allegorischen Auslegung der Theosophie geht, wenn auch hier verschiedene andere Einflüsse, wie jainistische Reformbewegungen, ebenfalls eine Rolle gespielt haben dürften.⁵³ Wie für die Theosophie stellt auch für Gandhi die Bhagavadgita den Kampf zwischen dem höheren und dem niederen Selbst im Menschen dar und rechtfertigt nicht etwa den Gebrauch von Gewalt, denn sie beschreibt das Schlachtfeld der menschlichen Natur. Auch für Gandhi ist die Bhagavadgita Aufforderung zur Tat: »Derjenige, der die Tat aufgibt, fällt. Derjenige, der nur den Lohn aufgibt, steigt nach oben.«⁵⁴

Gandhi, Theosophie und die Wahrheit in den Religionen

Eine enge Verbindung Gandhis mit der Theosophie lässt sich nun auch in Bezug auf seine religionsphilosophischen Grundüberzeugungen ziehen. Wie die Theosophie geht auch Gandhi davon aus, dass alle Religionen wahr sind. Diese allgemeine Parallele ist für sich genommen noch wenig aufschlussreich, erhält aber dadurch erhebliches Gewicht, dass sich die Gemeinsamkeiten der Position bis in die begriffliche Ausgestaltung hinein fortsetzen. Gandhi stellt seine 1925 erstmals erschienene Autobiographie bekanntlich unter das Motto: »Meine Experimente mit der Wahrheit«. (*My Experiments with Truth*), denn Wahrheit ist eine der zentralen Kategorien

Gita with them. ... The book struck me as one of priceless worth. The impression has ever since been growing on me with the result that I regard it today as the book par excellence for the knowledge of Truth.«).

⁵⁰ Vgl. *Gandhi*, Works: Bd. 44: 286–287.

⁵¹ Vgl. *Gandhi*, Works: Bd. 4: 271–272, 275. Vgl. auch *Muthanna*, Mother Besant: 82–83.

⁵² *Gandhi*, Works: Bd. 4: 271 (»As to the portrait, I can only say that, if a mistake has been committed, it has arisen from excessive reverence for yourself.«).

⁵³ Vgl. *Sharpe*, *Universal Gita*: 116–119; *J. T. F. Jordens*, *Gandhi and the Bhagavadgita*, in: *Modern Indian Interpreters of the Bhagavadgita*. Hg. R. Minor. Albany 1986: 88–109.

⁵⁴ *Gandhi*, Works: Bd. 46: 172 (»He who gives up action falls. He who gives up only the reward rises.«).

seines Denkens. Es lässt sich nun – gegen eine weit verbreitete Ansicht, die Gandhis Denken fast ausschließlich in klassischen indischen Traditionen verortet⁵⁵ – argumentieren, dass auch Gandhis Rede über die »Wahrheit« (Truth, Satya) sich zum Teil an den theosophischen Sprachgebrauch anlehnt und konzeptionell parallel zu theosophischen Überzeugungen verläuft. In seinen Reden kennzeichnet Gandhi mitunter den folgenden Sanskrit-Spruch als zentralen Lehrinhalt des Hinduismus: »Satyannasti paro dharmah«, was er übersetzt mit: »Es gibt keine Religion anders als oder höher als die Wahrheit.«⁵⁶ Der herausgehobene Gebrauch dieser Wendung ist bemerkenswert, weil es sich hier zugleich um den zentralen Leitspruch der Theosophischen Gesellschaft handelt: »Keine Religion höher als die Wahrheit« (No Religion Higher Than Truth). Nach theosophischen Angaben war der Vers ursprünglich das Motto eines ihrer frühen indischen Unterstützer, des Raja von Benares.⁵⁷ Mit dessen Erlaubnis hätten sie es um 1881 als Leitspruch für ihre Gesellschaft übernommen. Der Vers stammt ursprünglich wahrscheinlich aus dem Mahabharata.⁵⁸ Nun hat bereits Glasenapp darauf aufmerksam gemacht, dass die Übersetzung »Keine Religion höher als die Wahrheit« keineswegs zwingend ist, sondern die Übersetzung »Es gibt keine höhere Pflicht als die Wahrhaftigkeit« viel näher läge.⁵⁹ Die zu Gandhis Zeiten maßgebliche englische Übersetzung des Mahabharata hatte denn auch genau diese Interpretation des Verses.⁶⁰ In dieser Form wird der Vers sogar einmal von Gandhi selbst zitiert, in einer Zusammenstellung von Zitaten aus der indischen Tradition zum Thema »Wahrheit«.⁶¹ Von daher spricht – solange nicht weitere, ähnliche zeitgenössische Auslegungstraditionen gefunden werden – alles dafür, dass Gandhi sich bei seiner Interpretation von »Satyannasti paro dharmah« auf

⁵⁵ Vgl. z. B. A. L. Basham, *Traditional Influences on the Thought of Mahatma Gandhi*, in: *Essays on Gandhian Politics*. Hg. R. Kumar. Oxford 1971: 17–42, hier 22–28; Chatterjee, *Thought*: 58–74.

⁵⁶ *Gandhi*, Works: Bd. 30: 376 (»Satyannasti paro dharmah, i.e., there is no religion other than or higher than truth.« 1925). Vgl. die ähnlichen Stellen in *Gandhi*, Works: Bd. 16: 109, Bd. 40: 103 und Bd. 68: 260.

⁵⁷ Wahrscheinlich handelt es sich um Ishwari Narayan Singh, der von 1835 bis 1889 regierte (vgl. *Vasudha Dalmia*, *The Nationalisation of Hindu Traditions*. Delhi 1997: 79). Eine unabhängige Bestätigung dieses Mottos konnte bisher von mir nicht gefunden werden.

⁵⁸ Vgl. *Blavatsky*, *Secret Doctrine*: I, xlii; *A Short History of The Theosophical Society*. Hg. Josephine Ransom. Madras 1938: 150–151.

⁵⁹ *Helmuth von Glasenapp*, *Das Indienbild deutscher Denker*. Stuttgart 1960: 196.

⁶⁰ Vgl. *Kisari Mohan Ganguli*, *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa*. Translated into English Prose from the Original Sanskrit Text, (1883–1896), 4 vols. New Delhi 1970: III, 353 (»There is no duty which is higher than Truth, and no sin more heinous than untruth.« *Santi Parva*, Section 162).

⁶¹ Vgl. *Gandhi*, Works: Bd. 4: 228 (1905).

die eigenwillige und keineswegs naheliegende theosophische Übersetzung bezieht und sich deren sachliches Anliegen zu eigen macht.⁶²

Gandhi selbst hat seine Wahrheitstheorie mitunter auf das jainistische Prinzip des Anekantavada zurückgeführt,⁶³ allerdings ist hier zu berücksichtigen, dass sein intensiver Kontakt zu jainistischen Denkern, wie z. B. Raychand, wahrscheinlich erst nach seiner Rückkehr aus England erfolgte. Dagegen berichtet er, dass er bereits in London von der besonderen theosophischen Betonung der Wahrheit fasziniert war. So erinnert er sich in folgender Weise an den Besuch eines Vortrags von Annie Besant in London im Jahre 1889:

»Sie sagte ... sie würde völlig zufrieden sein, wenn auf ihrem Grabstein stände, dass sie für die Wahrheit gelebt hätte und für die Wahrheit gestorben wäre. Ich hatte seit meiner Kindheit eine instinktive Faszination für die Wahrheit. Der große Ernst, mit dem sie nach meinem Gefühl diese Worte sprach, nahm mich gefangen ...«⁶⁴

Wahrheit ist für Gandhi wie für die Theosophie die konstitutive komparatistische Kategorie, um Religionen wertend zu vergleichen: »Für mich sind alle die Hauptreligionen in dem Sinne einander gleich, dass sie alle wahr sind.«⁶⁵ Blavatsky sagt ähnlich: »Es ist und kann nur eine absolute Wahrheit im Kosmos geben. ... wir wissen: wenn sie absolut ist, so muss sie auch omnipräsent und universal sein; und in diesem Fall muss sie jeder Welt-Religion zugrundeliegen ...«⁶⁶

⁶² Gandhi war sich anscheinend des Übersetzungsproblems durchaus bewusst, wenn er schrieb: »For me ›here was no dharma higher than truth‹ and ›no dharma higher than the supreme duty of non-violence.‹ The word dharma in my opinion has different connotations as used in the two statements. In other words it means that there cannot be an ideal higher than truth and there cannot be any duty higher than nonviolence.« (*Gandhi*, Works: Bd. 68: 260). Auch andere Aussagen Gandhis zur »Wahrheit« zeigen auffällige Parallelen zur Theosophie. So sagt Gandhi zum Beispiel des öfteren: »Wahrheit alleine ist Gott« (*Gandhi*, Works: Bd. 58: 76 (»Truth alone is God«, 1932), vgl. Bd. 55, 255–256). Genauso kann Blavatsky sagen, dass der einzige Gott, den die Theosophen anbeten, die »Wahrheit« ist (*Blavatsky*, Writings: VIII, 58 (»Le seul Dieu qu'ils adorent est la Vérité«, 1887).

⁶³ Vgl. z. B. *Gandhi*, Works: Bd. 26: 288; Bd. 33: 410; Bd. 59: 496; Bd. 60: 131. Vgl. auch *Stephen N. Hay*, Jain Influences on Gandhi's Early Thought, in: *Gandhi, India and the World*. Hg. S. Ray. Bombay 1970: 14–23.

⁶⁴ *Gandhi*, Works: Bd. 19: 11 (»She said ... that she would be quite satisfied to have the epitaph written on her tomb that she lived for truth and she died for truth. I had from my childhood an instinctive fascination for truth. The utter sincerity with which, I felt, she spoke these words captivated me ...« 1919).

⁶⁵ *Gandhi*, Works: Bd. 63: 354 (»For me all the principal religions are equal in the sense that they are all true.« 1934).

⁶⁶ *Blavatsky*, Writings: IX, 8 (»There is, and can be, but one absolute truth in Kosmos. ... we still know, that if it is absolute it must also be omnipresent and universal; and that in such case it must be underlying every world-religion ...« 1888).

Gandhi, Esoterik und das Christentum

Nun ist es möglich, noch einen Schritt weiterzugehen und zu fragen, ob Gandhis spezifische Sicht des Christentums ebenfalls durch die Theosophie mitgeprägt sein könnte. Gandhi hielt in Südafrika besonders engen Kontakt zur Esoterisch-Christlichen Union (Esoteric Christian Union), die auf die Lehren von Edward Maitland (1824–1897) und Anna Kingsford (1846–1888) zurückging.⁶⁷ Kingsford und Maitland gehörten in das Umfeld der Theosophischen Gesellschaft, aber im Gegensatz zu Blavatsky und Olcott waren sie besonders daran interessiert, das Christentum esoterisch zu deuten. Maitland, mit dem Gandhi von Südafrika aus eine intensive Korrespondenz bis zu dessen Tode 1897 führte, hatte Gandhi zwei Bücher von Anna Kingsford gesandt, die ihn anscheinend sehr beeindruckten.⁶⁸ Jedenfalls schrieb er als eine Reaktion darauf in einem Brief an die Mitbegründerin der Esoterisch-Christlichen Union, A. M. Lewis, im Jahre 1894 folgende Zeilen aus Südafrika:

»Während meines Aufenthaltes hier, beabsichtige ich soviel Informationen über Theosophie wie nur möglich zu verbreiten.«⁶⁹

Offensichtlich ungefragt bittet er dann in demselben Brief, im Namen der Organisation die Bücher von Kingsford und Maitland in Südafrika in Kommission vertreiben zu dürfen. Er schaltet daraufhin Zeitungsanzeigen für die Bücher, in denen er unterzeichnet als »M. K. Gandhi, Vertreter für die Esoterisch-Christliche Union und die Londoner Vegetarische Gesellschaft.«⁷⁰

Gandhi hatte eine eingehende Kenntnis der Werke von Kingsford und Maitland, und es ist dieser Zusammenhang, in dem in seinen Gesammelten Werken erstmals von der Rolle des Christentums im Gegenüber zu den anderen Religionen die Rede ist. Gandhi schreibt als Begründung für sei-

⁶⁷ Zu Kingsford und Maitland vgl. *Janet Oppenheim*, *The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England 1850–1914*. Cambridge 1985: 185–190; *Godwin*, *Theosophical Enlightenment*: 333–346; *Joy Dixon*, *Divine Feminine. Theosophy and Feminism in England*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001: 29–30, 165–166; *Owen*, *Place*: 40–42.

⁶⁸ Vgl. *Gandhi*, *Works*: Bd. 44: 193. *Hunt*, *Gandhi in London*: 33. Die Korrespondenz wurde von Gandhi vernichtet.

⁶⁹ *Gandhi*, *Works*: Bd. 1: 176 (»During my stay here I intend to spread as much as possible information about theosophy.« Dabei sieht Gandhi ausdrücklich die Esoteric Christian Union als Teil der größeren theosophischen Bewegung, denn er betont, dass er gleichzeitig auch Kontakt zu anderen Vertretern der Bewegung gesucht hat: »(To me there is little difference between Theosophy and Esoteric Christianity). I have therefore sent out letters to the President of the Vegetarian Society and Mrs. Besant.«

⁷⁰ *Gandhi*, *Works*: Bd. 1: 184 (»M. K. Gandhi, Agent For The Esoteric Christian Union and The London Vegetarian Society« 1894). Vgl. auch Bd. 1, 208–209, wo eine ähnliche weitere Anzeige aus dem Jahre 1895 abgedruckt ist.

nen Wunsch, die Bücher der Esoteric Christian Union zu inserieren, folgende Zeilen an den Herausgeber der südafrikanischen Zeitschrift »Natal Mercury«:

»Das Denksystem, das von den angezeigten Büchern entfaltet wird, ist in keiner Weise ein neues System, sondern eine Rückgewinnung des alten, präsentiert in einer Form, die für den modernen Geist akzeptabel ist. Mehr noch, es ist ein Religionssystem, das Universalität lehrt, und das auf ewigen Wahrheiten basiert und nicht nur auf Phänomenen oder historischen Fakten. In diesem System gibt es keine Schmähungen von Mohammed oder Buddha, um die Superiorität Jesu zu beweisen. Auf der anderen Seite versöhnt es die anderen Religionen mit dem Christentum, welches in der Sicht der Autoren nichts mehr ist als eine Art der Repräsentation der ewigen Wahrheit (unter vielen anderen).«⁷¹

Es kann nun kaum ein Zufall sein, dass zahlreiche spätere Aussagen Gandhis zum Christentum den Grundüberzeugungen der Esoteric Christian Union entsprechen. Wie bereits erwähnt, kritisiert er scharf das »orthodoxe Christentum«, also die zeitgenössische kirchliche Lehre und Praxis:

»Es ist meine Überzeugung, dass diejenigen, die sich heute Christen nennen, die wahre Botschaft Jesu nicht kennen.«⁷² »Ich rebelliere gegen das orthodoxe Christentum, denn ich bin davon überzeugt, dass es die Botschaft Jesus entstellt hat.«⁷³

Zentral für Gandhis Sicht auf das Christentum ist, dass Jesus Christus nicht Gottes Sohn oder der »perfektestes Mensch, der jemals geboren wurde«⁷⁴, ist, sondern lediglich einer der »großen Lehrer«⁷⁵ unter vielen anderen (wie z. B. Buddha, Krishna), der den Menschen ein Beispiel gibt:

»Meine Interpretation ist, dass in Jesu eigenem Leben der Schlüssel für seine Nähe zu Gott liegt. Er drückte, wie kein anderer es konnte, den Geist und den

⁷¹ *Gandhi*, Works: Bd. 1: 185 (»The system of thought expounded by the books advertised is not, by any means, a new system but a recovery of the old, presented in a form acceptable to the modern mind. It is, moreover, a system of religion which teaches universality, and is based on eternal verities and not on phenomena or historical facts merely. In that system, there is no reviling Mahomed or Buddha in order to prove the superiority of Jesus. On the other hand, it reconciles the other religions with Christianity which, in the opinion of the authors, is nothing but one mode {among many} of presentation of the same eternal truth.« 1894).

⁷² *Gandhi*, Works: Bd. 74: 388, vgl. auch Bd. 39: 65; Bd. 67: 49; Bd. 70: 139; Bd. 88: 411.

⁷³ *Gandhi*, Works: Bd. 68: 425.

⁷⁴ *Gandhi*, Works: Bd. 44: 192.

⁷⁵ Vgl. z. B. *Gandhi*, Works: Bd. 34: 322; Bd. 36: 321; Bd. 39: 65; Bd. 40: 466; Bd. 68: 368; Bd. 71: 132; Bd. 81: 261.

Willen Gottes aus. Es ist in diesem Sinne, dass ich ihn als Sohn Gottes sehe und anerkenne.«⁷⁶

Dies ist genau die Kritik, die auch Kingsford und Maitland am Christentum äußern. Sie gehen wie Gandhi davon aus, dass alle Religionen gleich sind, und als Konsequenz wird auch bei ihnen Jesus Christus zu einem Lehrer von vielen, der »die spirituellen Möglichkeiten der menschlichen Rasse«⁷⁷ veranschaulicht:

»Das Christentum hat versagt, nicht weil es falsch war, sondern weil es verfälscht wurde. Und die Verfälschung bestand darin, seinen Charakter, der unter dem Namen Jesus beschrieben wird, von seiner wahren Funktion zu entfernen, nämlich als ein Porträt dessen, von dem jeder Mensch in sich das Potential hat ...«⁷⁸

Dies bedeutet für Kingsford und Maitland, dass ein jeder »ein Christus«⁷⁹ oder »Christus-Jesus«⁸⁰ werden kann.⁸¹

Als Gandhi einmal explizit nach seiner Haltung zu den Lehren von Jesus Christus gefragt wird, antwortet er:

»Sie haben hohen moralischen Wert für mich, aber ich verstehe nicht alles in der Bibel als das Schlusswort Gottes ... Viele Passagen der Bibel sind mystisch. Für mich »tötet der Buchstabe, der Geist macht lebendig.«⁸²

Auffällig ist hier der Begriff einer »mystischen« Bedeutung der Bibel, denn das Wort »mystisch« wird von Gandhi nur sehr selten gebraucht.⁸³ Um so bemerkenswerter ist, dass sich genau dieselbe Vorstellung und Begrifflichkeit bei Kingsford und Maitland findet, wo streng zwischen einem mystischen und wörtlichen Sinn der Bibel unterschieden wird und nur ersterem

⁷⁶ Gandhi, Works: Bd. 81: 261 (»My interpretation, in other words, is that in Jesus' own life is the key of His nearness to God; that He expressed, as no other could, the spirit and will of God. It is in this sense that I see Him and recognize Him as the Son of God.«).

⁷⁷ Anna (Bonus) Kingsford u. Edward Maitland, *The Perfect Way, or, the Finding of Christ*, (1881), London, 5. Aufl., 1923: 351.

⁷⁸ Kingsford/Maitland, *Perfect Way*: 226–227 (VIII, 26) (»Christianity has failed, that is, not because it was false, but because it has been falsified. And the falsification, generally, has consisted in removing the character described under the name of Jesus, from its true function as the portrait of that of which every man has in him the potentiality, ...«)

⁷⁹ Kingsford/Maitland, *Perfect Way*: 248 (VIII, 45–46).

⁸⁰ Kingsford/Maitland, *Perfect Way*: 301 (IX, 53).

⁸¹ Vgl. Kingsford/Maitland, *Perfect Way*: 112 (IV, 29); 219 (VIII, 13).

⁸² Gandhi, Works: Bd. 34: 322 (»They have an immense moral value for me, but I do not regard everything said in the Bible as the final word of God ... Many passages in the Bible are mystical. For me »the letter killeth, the spirit giveth life««. 1926). Vgl. auch Gandhi, Works: Bd. 44: 192.

⁸³ An einer anderen Stelle vertritt er aber im selben Sinne eine »mystische« Interpretation (im Gegensatz zur »wörtlichen«) der biblischen Rede von der unbefleckten Empfängnis Jesu (vgl. Gandhi, Works: Bd. 68: 376).

Gültigkeit zukommt. So heißt es in »The Perfect Way« bezüglich der Deutung biblischer Begriffe:

»Der Buchstabe, so wird erklärt, tötet; der Buchstabe und der Geist zusammen haben und verleihen Leben. Denn in dem einen Sinn – dem Sinn des Geistes – sind sie [die zentralen Aussagen der Bibel] göttliche Wahrheiten; in einem anderen Sinn interpretiert – dem Sinn des Buchstaben – sind sie götzendienerische Falschheiten ... diese Interpretationen sind götzendienerisch, die den mystischen Lehren physische Bedeutungen geben. Nun ist aber jede Heilige Schrift, die durch die Inspiration Gottes gegeben wird, mystisch.«⁸⁴

Gandhi hat wiederholt erklärt, dass der historische Jesus für ihn keine besondere Bedeutung hat. So schreibt er zum Beispiel:

»Ich kann sagen, dass ich nie an einem historischen Jesus interessiert war. Mich würde es nicht sorgen, wenn jemand beweisen würde, dass das, was in den Evangelien berichtet wird, das Produkt der Vorstellungskraft der Autoren gewesen ist.«⁸⁵ »Ob die Jesus-Tradition historisch wahr ist interessiert mich nicht. Für mich ist sie wahrer als Geschichte ...«⁸⁶

Genauso argumentieren Kingsford und Maitland, für die Jesus Christus der »verborgene Mensch des Herzens« ist, der »im inneren Königreich des eigenen Geistes des Christen ... fortwährend geboren, gekreuzigt wird, aufsteht und verherrlicht wird.«⁸⁷ Deshalb sagen sie genau wie Gandhi:

»... wenn irgendwann bewiesen werden sollte – was wir in keiner Weise behaupten noch hoffen – dass der historische Jesus überhaupt nicht existiert hat und dass alles, was über ihn erzählt wird, reiner, absoluter Mythos ist, würden wir keinen Schock erleiden, keinen Halt in unserem Glauben verlieren und unseren Standpunkt unversehrt beibehalten.«⁸⁸

⁸⁴ *Kingsford/Maitland*, *Perfect Way*: 178–179 (»The letter, it is declared, killeth; the letter and the spirit together have and confer life. For, while interpreted in one sense – the sense of the spirit – they are divine truths; interpreted in another sense – the sense of the letter – they are idolatrous falsehoods. ... those interpretations are idolatrous which give to mystical doctrines physical applications. Now, all Scripture given by inspiration of God is mystical; ...« *Lecture VII*, 6).

⁸⁵ *Gandhi*, *Works*: Bd. 54: 308 (»I may say that I have never been interested in a historical Jesus. I should not care if it was proved by someone that the man called Jesus never lived, and that what was narrated in the Gospels was a figment of the writer's imagination.«).

⁸⁶ *Gandhi*, *Works*: Bd. 92: 346 (»But whether the Jesus tradition is historically true or not I do not care. To me it is truer than history ...« 1946).

⁸⁷ *Kingsford/Maitland*, *Perfect Way*: 347–348.

⁸⁸ *Kingsford/Maitland*, *Perfect Way*: 351 (»So that if it should at any time be proved – what we nowise assert or wish to believe – that the historical Jesus never existed at all, and that everything related about Him is a pure, absolute myth, we should sustain no shock, lose no hold on our faith, and retain our position inviolate.« *Letter to the Editor of Light*, 1882), vgl. auch ebd.: 29 (I, 49).

Die Lehren von Kingsford und Maitland ermöglichen Gandhi auch, in den zwei exponierten Themenbereichen Reinkarnation und Vegetarismus eine Brücke zwischen Hinduismus und Christentum zu schlagen. Gandhi hält den Glauben an Reinkarnation für universal und wissenschaftlich erwiesen und verweist in diesem Zusammenhang ausdrücklich darauf, dass »eine steigende Zahl von Christen heute an die Möglichkeit glauben, dass die Seele einen anderen Körper bekommt.«⁸⁹ Aus den Quellen wird dabei deutlich, dass es für Gandhi von Anbeginn eine besondere Bedeutung hatte, dass auch das esoterische Christentum von Kingsford und Maitland den Reinkarnationsglauben als Teil der ursprünglichen christlichen Lehre ansahen.⁹⁰ Kingsford und Maitland betonen:

»... die Lehre [der Reinkarnation] ist nicht nur respektabel wegen ihres Alters, ihrer Universalität und der Qualitäten und des Charakters derjenigen, die von ihr aufgrund eigener Erfahrung Zeugnis abgegeben haben. Sie ist unverzichtbar für jedes Denksystem, das die Gerechtigkeit als ein wesentliches Element des Seienden postuliert.«⁹¹

Besonders attraktiv für Gandhi war auch das radikale Bekenntnis zum Vegetarismus innerhalb der Esoterisch-Christlichen Union. Gandhi zitiert Kingsford häufig namentlich, wenn er Fragen der vegetarischen Ernährung diskutiert,⁹² und er teilte zumindest in seinen jungen Jahren die Überzeugung, dass Jesus ebenfalls Vegetarier gewesen sei.⁹³

Ausblick

Es sprechen viele Indizien dafür, dass Gandhis allgemeine religionsphilosophische Überzeugung von der Gleichheit aller Religionen, aber eben auch seine spezifische Sicht auf das Christentum esoterisch mitgeprägt worden sind. Es könnte pointiert davon gesprochen werden, dass uns in Gandhis Sicht auf das Christentum weniger ein typisches Beispiel der »traditionellen« religiösen Toleranz des Hinduismus oder des »typisch« hinduistischen Synkretismus begegnet, sondern in gewisser Weise alternativ-religiöse Traditionen des Westens selbst. Am Anfang wurde Otto Wolff zitiert, der meinte, dass in der westlichen Gandhirezeption Gandhi als »der wahre, heidnische Christ« »den christlichen Heiden gegenübergestellt« würde und Gandhi in gewisser Weise auf Kosten des verfassten Christentums glorifiziert würde. Wollte man in dieser polemisch-zugespitzen Art fortsetzen,

⁸⁹ *Gandhi*, Works: Bd. 55: 328.

⁹⁰ Vgl. *Gandhi*, Works: Bd. 1: 206.

⁹¹ *Kingsford/Maitland*, Perfect Way: 24 (I, 41).

⁹² Vgl. z. B. *Gandhi*, Works: Bd. 1: 239, 308; Bd. 13: 31; Bd. 32: 246; Bd. 37: 199; Bd. 38: 282, 385.

⁹³ Vgl. *Gandhi*, Works: Bd. 1: 206, 310; Bd. 44: 128; Bd. 54: 308.

könnte man nun sagen, dass uns in dem »heidnischen Christen« Mahatma Gandhi in Wahrheit ein westlicher Esoteriker und Vertreter einer abendländischen alternativen Protestreligion begegnet. Man ist darüber hinaus fast versucht zu sagen, dass auf ihre Weise die Theosophie eine Art christlicher Mission unter Hindus betrieben hat.

Ziel der hier vorgestellten Argumentation ist es aber letztlich nicht, Gandhi als Esoteriker zu charakterisieren, sondern zu zeigen, dass sein Denken sich nur innerhalb eines globalen kolonialen Diskurses angemessen verorten lässt. Neben der Esoterik lassen sich sicherlich zahlreiche weitere, darunter auch im engeren Sinne indische Einflüsse rekonstruieren. Zu einer unreflektierten Ableitung von Gandhis Religionsphilosophie aus einem vermeintlichen »Hindu-Instinkt« gibt es jedoch kein Zurück mehr. Die esoterischen Strömungen sind im ausgehenden 19. Jahrhundert wichtige Vermittler des globalen religiösen Diskurses, aber die inhaltlichen Grenzen zu Strömungen, die aus unserer heutigen Sicht als respektabler gelten, waren damals hybride und fluide. Parallelen zum esoterischen und neohinduistischen Inklusivismus finden sich zum Beispiel in der zeitgenössischen freireligiösen und liberalen christlichen Theologie (z. B. Harnack, Clarke, Johnson oder Conway) wie auch in liberalen christlichen Missionskreisen in Indien in Gestalt der sogenannten Erfüllungstheologie.⁹⁴ Erst in diesem größeren Zusammenhang erhält der Einfluss der Theosophie auf Gandhis Denken sein wahres Gewicht und seine angemessene Verortung.

⁹⁴ Vgl. z. B. *Carl T. Jackson*, *The Orient in Post-Bellum American Thought. Three Pioneer Popularizers*, in: *American Quarterly* 22, 1970: 67–81; *Halbfass*, »Inklusivismus«; *Martin Maw*, *Visions of India. Fulfilment Theology, the Aryan Race Theory, and the work of British Protestant Missionaries in Victorian India*. Frankfurt am Main 1990.