

DAS NEUE IM MODERNEN HINDUISMUS

von Peter Antes

Die Beschäftigung mit den Repräsentanten des modernen Hinduismus ist kaum Gegenstand ausführlicher Forschungen von Indologen. Die weitgehend englische Literatur befriedigt kaum ausreichend den ausgewiesenen Linguisten, so daß er es deshalb meist vorzieht, seine Sprachkenntnisse in den Dienst der Erforschung möglichst alter Sprachdenkmäler der indischen Literatur zu stellen. Zum anderen verleiten gerade diese in Englisch geschriebenen Werke manchen Europäer dazu, sich ohne die unerläßlichen Grundkenntnisse über den Hinduismus mit den Gedanken dieser großen Hindus zu beschäftigen. Oft bilden dann gewisse vorgefaßte Meinungen noch ein weiteres Hindernis für das Verständnis. So nimmt es kaum Wunder, daß bestimmte Gedankengänge in Europa auf besonders fruchtbaren Boden fallen.

Die immer häufigeren Begegnungen von Menschen verschiedener Kultur- und Religionszugehörigkeit bringen ein zunehmend stärkeres Bewußtsein von der *einen* Welt mit sich, auf die wir zugehen. Trotz dieses gemeinsamen Zieles aber erfahren wir zugleich, wie verschieden Denken und Weltanschauung der einzelnen Menschen infolge ihrer unterschiedlichen Herkunft sind. Manch einer wird deshalb RABINDRANATH TAGORE zustimmen, wenn er sagt: „Die Religion ist, ebenso wie die Poesie, keine bloße Idee, sie ist Ausdruck. Gott bringt sich selbst zum Ausdruck in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Schöpfung, und auch unsere Haltung dem Ewigen gegenüber muß der Ausdruck der unendlichen Mannigfaltigkeit unserer Individualitäten sein¹.“ Eine solche Religion aber, die die Vielfalt und Verschiedenheit der Einzelnen bejaht und der Pluralität religiöser Ausdrucksformen begeistert zustimmt, relativiert damit die Endgültigkeit der Dogmen. Sie proklamiert geradezu die Antinomie zwischen Religion und Dogma. Stellvertretend für viele sagte es R. TAGORE: „Jene Sekten, die sich eifersüchtig mit Schranken von starren Dogmen umgeben und jede Bewegung des lebendigen Geistes ausschließen, hegen und pflegen wohl ihre Theologie, aber sie töten ihre Religion².“ Während innerhalb der katholischen Kirche diese Einsichten zum Entstehen einer Akkomodationstheorie beitrugen³, erlagen andere Interpreten ganz der indischen Faszinationskraft und hoffen nun mit RADHAKRISHNA auf die „universale Religion“⁴.

¹ RABINDRANATH TAGORE, *Flüstern der Seele* (Freiburg/Br. o. J.) 89

² ebd.

³ vgl. H. R. SCHLETTE, Art. „Akkommodation“, in: SM I, 57; weiter H. WALDENFELS, „Überlegungen zu einer japanischen Theologie“, in: ZMR 1971, 241f; für Indien speziell J. MONCHANIN — H. LE SAUX, *Die Eremiten von Saccidānanda* (Salzburg 1962) 93ff

⁴ Vgl. z. B. W. CREMER, *Die universale Religion des Geistes*, Religion und Religionen bei Sarvapalli Radhakrishnan (München [phil. Diss.] 1966) 253ff.

All dies erscheint sehr europäisch; denn die Sprache, die hier gesprochen wird, weckt zahlreiche Assoziationen im christlichen Abendland. Das Fremde der indischen Tradition scheint dem vertrauten Englisch der modernen Hindus gewichen zu sein; bedienen diese sich doch scheinbar christlicher Termini, wie Schöpfung (*creation*), Gott, Religion usw. Gerade hierbei aber entstehen die meisten Fehlinterpretationen. Der Mangel an Kenntnissen über den Hinduismus verhindert oft, das scheinbar christliche oder gar rein humanistische Vokabular auf seine hinduistischen Assoziationen hin abzuhören. Dabei wäre gerade hierfür die Arbeit der Indologen verdienstlich, deren weitgehendes Desinteresse an diesen Aufgaben eingangs bereits bedauert wurde.

Der im Westen wohl bekannteste Denker des modernen Hinduismus ist Dr. SARVAPALLI RADHAKRISHNA. Seine Bücher sind weitverbreitet und werden scheinbar vom europäischen Leser unmittelbar verstanden. Dennoch bedient sich dieser indische Philosoph eines ebenso indischen wie englischen Vokabulars. Ein Beispiel möge dies verdeutlichen. Es ist Radhakrishnas Schau der Geschichte. „Wenn der historische Prozeß nicht ein und alles ist, wenn wir nicht ewig dazu verdammt sind, einem unerreichbaren Ideal nachzujagen, dann müssen wir an einem bestimmten Punkt des historischen Prozesses die Vollendung erreichen, und diese besteht im Überschreiten unserer historischen Individualität, in unserer Flucht aus Geburt und Tod, in unserer Flucht aus dem Samsāra . . . Die Geschichte ist die Durchführung einer Absicht, und wir nähern uns ihrer Vollendung mehr und mehr. Mokṣa ist die Vollendung der Bestimmung eines jeden Einzelwesens. Wenn diese Vollendung erreicht wird, endet die historische Existenz.“⁵

Der unvorbereitete, christliche Leser im Abendland wird die indischen Begriffe beiseite lassen und aus dem Rest des Textes herauslesen, daß Radhakrishna damit sagen will, die Geschichte habe eine Bestimmung, die nicht im historischen Prozeß selbst liegt und die sowohl für den Einzelnen als auch für die Geschichte als ganze gilt. Dabei erweckt der Begriff „Absicht“ die Vorstellung eines sinngerichteten und sinnhaften Ablaufs, und der Terminus „Vollendung“ suggeriert ein irgendwie geartetes, erfülltes Jenseits für den Einzelnen.

Was aber hat Radhakrishna selbst sagen wollen? Der Schlüssel dazu dürfte in der hinduistischen Terminologie zu suchen sein, die überdies im Hinduismus eindeutig und präzise ist. Der entsprechende Passus nennt *Samsara* und *Mokṣa*⁶. *Samsara* bezeichnet dabei den ewigen

Nach relativ seichten, allgemeinen Überlegungen in historischem Gewand, die aber eine sachgerechte Auseinandersetzung etwa mit dem Hinayana-Buddhismus peinlich vermeiden, schließt sich der Autor S. 285 voll der Sicht Radhakrishnas an.

⁵ S. RADHAKRISHNAN, *Weltanschauung der Hindu* (Baden-Baden 1961) 66f

⁶ Vgl. zu diesen Begriffen P. ANTES — B. UHDE, *Das Jenseits der Anderen. Erlösung im Hinduismus, Buddhismus und Islam* (Stuttgart 1972) 24ff

Kreislauf von Geburt, Tod und Wiedergeburt. *Moksa* meint dann das Ausscheiden aus dem *Samsara* und — in der Terminologie der *Atman-Brahman*-Spekulation — das Zurückströmen des *Atman* zum *Brahman* und das völlige Aufgehen des *Atman* in ihm. Ist dies erreicht, so ist die Vollendung, die *Moksa*, erreicht. Sie ist in der Tat das „Überschreiten unserer historischen Individualität“, denn der Bereich des *Brahman* kennt keine Individualität mehr. Wer aus dem *Samsara* ausscheidet, beendet damit in jeder Hinsicht seine historische Existenz. Er unterliegt nicht mehr der harten Kausalität des *Karma*, das ihn in die neue Wiedergeburt treibt. Endgültig ist er „entflohen“ aus Geburt und Tod; denn weder Geburt noch Tod und damit Wiedergeburt gibt es in jenem Bereich. Mit dem Ausscheiden aber erlischt seine historische Existenz zugleich in der Weise, daß die Individualität zerfließt im *Brahman*, so wie der Strom im Meer. *Moksa*, dieses Ausscheiden aus dem *Samsara* also, ist aber keine Illusion, sondern eine reale Möglichkeit für jeden Einzelnen; denn wäre sie es nicht, so wären wir dazu verdammt, ohne Ende geboren zu werden, zu sterben und wieder geboren zu werden, und alles Streben nach Erlösung würde nur bedeuten, „einem unerreichbaren Ideal nachzujagen“.

Die kurzen Andeutungen möglicher Interpretation des Radhakrishna-Zitates zeigen eine Doppelbödigkeit, die besonders die Texte des modernen Hinduismus auszeichnet. Während die westliche Deutung stets nur Akzente zu setzen vermochte, ohne die Stelle lückenlos ausdeuten zu können, ermöglicht die Deutung auf der Grundlage hinduistischer Tradition eine vollständige Erklärung des Zitates. Was hier nur angedeutet wurde, ließe sich tausendfach an anderen Zitaten belegen. Dieses zeigt nur, daß es höchste Zeit ist für die mit der hinduistischen Gedanken-tradition vertrauten Forscher, sich mit dem modernen Hinduismus zu beschäftigen.

Diese Gedankentradition prägte zu einem wesentlichen Teil die Denker, die wir gemeinhin unter den modernen Hinduismus subsumieren; doch kamen zu dieser Tradition noch andere, europäische Einflüsse. Die Synthese dieser beiden Richtungen, sei sie im Einzelfall mehr oder weniger gelungen oder gar verfehlt, gehört zur geistigen Leistung dieser Leute. Damit ist zugleich klar, daß es sich beim „modernen Hinduismus“ in diesem Sinne um eine Reformbewegung und um deren hervorragende Persönlichkeiten, nicht aber um den Glaubensvollzug der großen Masse der Bevölkerung im Indien des 19. und 20. Jahrhunderts handelt. Ebenso wie die Philosophie der Upanishaden das Wissen einer religiösen Elite, der Brahmanen, darstellt und keineswegs als Gemeingut aller Hindus zu verstehen ist, bezeichnet der „moderne Hinduismus“ jene Träger hinduistischer Tradition, die in der Auseinandersetzung mit dem Überlegenheitsanspruch der englischen Kolonialisten einen gewissen Eigenwert ihrer eigenen Tradition verfochten, den sie mit gutem Gewissen den Europäern als ebenbürtig gegenüberstellen konnten. Dabei fällt

auf, daß diese Auseinandersetzung während und nicht etwa erst nach der kolonialen Zeit vonstatten ging.

Im folgenden wird nun versucht, anhand einiger Vertreter dieses modernen Hinduismus Merkmale aufzuzeigen, die für die neue Sichtweise typisch sind. Damit soll der Boden bereitet werden, zum Schluß einige charakteristische Züge der Diskontinuität zum traditionellen Hinduismus aufzuzeigen. Diese Aufzählung der Merkmale muß natürlich schematisch und vorläufig bleiben. Immer noch sind zahlreiche Texte kaum oder gar nicht zugänglich, und zum ändern lassen solide europäische Vorarbeiten in genügender Zahl wohl noch lange auf sich warten. Hinzu kommt, daß mit der Suche nach Diskontinuierlichem zugleich das Problem der Kontinuität des Hinduismus angesprochen ist.

Der Hinduismus ist *Sanatana Dharma*⁷, die ewige Religion. Sie kennt keinen Gründer, da sie ewig ist wie der Mensch. Immer wieder gebiert sie neue Sekten aus sich. Sie entmythologisiert immerfort und bildet immerfort einen neuen Mythos. Mit größter Leichtigkeit assimiliert sie nahezu alle großen Ideen der Menschheit. Da es darüber hinaus keinerlei Lehramt gibt, ist „Hinduismus“ ein gewisser religionsgeschichtlicher Hilfsbegriff, um die traditionellen Religionen Indiens zusammenzufassen, die sich durch die Anerkennung der Veden, den Glauben an den *Samsara* und die Annahme des Kastensystems auszeichnen. In dieser Vielfalt von Auffassungen und religiösen Anschauungen liegt Faszination und Schwäche zugleich. Nahezu alle Ideen können von einem so verstandenen Hinduismus assimiliert werden; ja diese Assimilationskraft wirkt oft so stark, daß sie einem gewaltigen Sog gleicht, dem kaum jemand entrinnen kann. Doch die Assimilation bewirkt keine Veränderung. Jeder ist und bleibt der, der er vorher war. Er darf der bleiben, der er ist. Die Aufnahme in den Hinduismus bedeutet keine Bekehrung zu einem neuen, gemeinsamen Ideal, weshalb der traditionelle Hinduismus auch keine Mission kennt. Darin liegt wohl eine gewisse Schwäche, erlaubt doch der Hinduismus das Fortbestehen der primitivsten und noch kaum entwickelten Denkstufen, wie er zugleich die edelsten und ethisch hochentwickeltesten Ideale aufzuweisen hat. So hat er nach Raum und Zeit ein recht verschiedenes Gesicht. Eine Darstellung der Kontinuität erfordert so die Kenntnis der gesamten, vielfältigen Tradition durch die Geschichte. Soweit allgemeine Kenntnisse dieser Tradition zum Verständnis vonnöten sind, werden sie hier vorausgesetzt. Diese Ausführungen stellen ausschließlich die Frage nach Merkmalen der Diskontinuität.

⁷ Vgl. allgemein W. EIDLITZ, *Die indische Gottesliebe* (Olten/Freiburg 1955); J. GONDA, *Die Religionen Indiens*, 2 Bde. (Stuttgart 1960-63); K. KLOSTERMAIER, *Hinduismus* (Köln 1965); S. LEMAITRE, *Der Hinduismus oder Sanatana Dharma* (Aschaffenburg 1958); M. QUEGUINER, *Introduction à l'Hindouisme* (Paris 1958); L. RENOU, *L'Hindouisme* (Paris 1970); R. C. ZAEHNER, *Der Hinduismus* (München 1964)

Die Frage beinhaltet zwei Behauptungen, die unbestreitbar nicht mehr Gegenstand der Erörterung sind. Es ist zunächst die Aussage, daß die hier genannten Autoren Hindus sind. So schwierig die inhaltliche Bestimmung dieser Denomination auch sein mag, muß festgehalten werden, daß die modernen Hindus nicht ausschließlich von ihrer europäischen Erziehung und Ausbildung her, die sie nahezu ausnahmslos — wenn auch in verschiedenem Maße — genossen haben, gesehen werden dürfen. Trotz eines oft langen Kontaktes mit fremder Kultur und Zivilisation sowie mit verschiedenen Religionen, vornehmlich Christentum und Islam, haben sie sich irgendwann im Laufe ihrer Entwicklung bewußt für die indische Tradition entschieden, die sie oft erst in Europa und anhand englischer Literatur kennengelernt haben. Wenn sie auch bisweilen die Möglichkeiten einer Konversion zum Christentum etwa bedachten, wußten sie sich doch als zögernde Hindus. Jedenfalls darf bei allen vorausgesetzt werden, daß sie die hinduistische Tradition überzeugt und bewußt weiterführen wollten. Doch war ihnen ebenso klar — und damit folgt die zweite Behauptung —, daß diese Tradition in neuer Weise weitergeführt werden mußte, d. h. daß es eine Diskontinuität gibt, weil sie intendiert war. Die Reformbewegung ist somit keine Zufallserscheinung, die erst retrospektiv feststellbar ist, sondern sie entspringt einer ausdrücklichen Absicht der Reformer. So stellt sich zuerst die Frage nach dem, was diese Reformer gewollt haben, und als zweites die Frage nach den Merkmalen der Diskontinuität.

Raja RAM MOHAN ROY (1772—1833), der Begründer des *Brahma Samaj*⁸, entstammte einer bengalischen Brahmanenfamilie. Des Sanskrit, Persisch und Arabisch kundig, lernte er die hinduistische Literatur und Philosophie wie auch den Islam anhand authentischer Texte kennen. Dazu kam weiter ein intensives Erlernen des Englisch, Latein, Griechisch und sogar Hebräisch. Es erlaubte ihm, das kulturelle Erbe von Ost und West original kennenzulernen, ein Prozeß, der durch zahlreiche Reisen noch gefördert wurde. 1820 veröffentlichte Ram Mohan Roy eine Schrift mit dem Titel: *The Precepts of Christ. The Guide to Happiness and Peace*⁹. Sie enthält hauptsächlich Zitate aus dem NT. Die Wirkung dieser Schrift war groß.

⁸ Für die Geschichte dieser Bewegungen: V. SAHAE, *Brahma Samaj und Ayya Samaj, ihre Entwicklung und ihre Stellung zur Autorität der heiligen Schriften* (Bonn [phil. Diss.] 1964); teilweise auch: C. F. ANDREWS, *The Renaissance in India* (London 1912); T. N. FARQUHAR, *Modern Religious Movements in India* (Delhi 1967); H. v. GLASENAPP, *Religiöse Reformbewegungen im heutigen Indien* (Leipzig 1928); J. HERBERT, *Spiritualité Hindoue* (Paris 1947) 345ff; A. KRÄMER, *Christus und Christentum im Denken des modernen Hinduismus* (Bonn 1958); St. J. SAMARTHA, *Hindus vor dem universalen Christus* (Stuttgart 1970); D. S. SARMA, *Studies in the Renaissance of Hinduism in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Benares 1944); grundsätzlich sind für die Betrachtung moderner Hindus die Veröffentlichungen von OTTO WOLF zu empfehlen.

Zwar findet der europäische Leser in ihr kaum bahnbrechend Neues, doch muß die Schrift aus ihrer Zeit heraus beurteilt werden. Zum ersten Mal in der Geschichte Indiens beschäftigt sich hier ein Hindu als Hindu mit der Gestalt Jesu Christi. Souverän behandelt Roy die Evangelien. Er wählt aus, was ihm gefällt. Der hohe ethische Anspruch des Christentums erweckt sein besonderes Interesse. Zugleich aber lehnt er die Lehren über die göttliche Natur Christi, die Trinität und die Entsöhnung der Menschheit durch den Tod Christi ab. Jesus wird für ihn nicht zum Erlöser der Menschheit, sondern zum „Führer“; das erinnert an den indischen Begriff des *Guru*. Tatsächlich wird Jesus in diesem Sinne auch als *Guru* verstanden. Er weist einen edlen Weg, verpflichtet aber nicht zu einer festgelegten Dogmatik, die erst später entsteht. Hier zeigt sich ein zweiter, wohl indischer Zug der Beschäftigung mit Jesus und dem Christentum: Es wird möglich, das Christentum mit seiner strengen Dogmatik, die wohl nach Roys Kenntnis den Katechismen der englischen Missionare entspricht, von der Gestalt Jesu Christi zu trennen. Der Zugang zu Jesus erfolgt direkt und nicht mehr über die Kirche.

Übersieht man die folgende Entwicklung, so ist es sicherlich nicht übertrieben mit IQBAL SINGH festzustellen, daß Roy eine Schlüsselfigur ist, um die schwierigen Vorgänge aufzuhellen, die die Entwicklung vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart in Indien bestimmt haben¹⁰. Die Beschäftigung mit Jesus Christus ohne Ansehen der Theologie des Christentums wird seitdem für Hindus möglich. Vor allem die soziale Komponente gewinnt an Bedeutung. Der großen Assimilationskraft des Hinduismus ist es zu verdanken, daß Roy diese Gedanken mühelos aufnehmen kann, wie er andere dem Islam entlehnt. Doch beginnt bei ihm das soziale Engagement zum politisch-sozialen zu werden. Entschlossen sucht er durch sein Erziehungsprogramm die sozialen Mißstände im Hinduismus zu beseitigen. So werden Kinderheiraten, Witwenverbrennungen, Kastenwesen und Unberührbarkeit bekämpft.

Er läßt nicht mehr jeden das verwirklichen, was ihm gerade einfällt. Vielmehr entwirft er eine Ordnung, die fähig ist, die sozialen Mißstände zu beseitigen, und ihrerseits ihre Mitglieder organisiert. Er gründet den *Brahma-Samaj*, der eine Art Synthese dieser Bemühungen darstellt und dadurch in einem gewissen Sinne einer Universalreligion gleichkommt,

⁹ Zu den Schriften vgl. *The English Works of Raja Rammohun Roy*, ed. by K. NAG and D. BURMAN, Part I (1945), Part II (1946), Part III-IV (1947), Part V (1948), Part VI (1951), Part VII (1958), Gesamtausgabe Sadharan Brahma Samaj, Calcutta 1958; zur Biographie vgl. A. CHATTERJEE, *Rammohun Roy and Modern India* (Calcutta o. J.); S. D. COLLET, *The Life and Letters of Raja Ram Mohun Roy* (Calcutta 1914); A. MOORE, *Ram Mohun Roy and America* (Calcutta 1942); *The Fathers of Modern India*, Commemoration Volume, comp. and ed. by S. C. CHAKRAVARTI (Calcutta 1935); J. DAS, *Rammohun Roy, the Modernizer* (Calcutta 1958)

¹⁰ I. SINGH, *Ram Mohan Roy*, Vol. I (Bombay 1958) 3

die auch nach außen wirken will und kann. So entsteht hier zum ersten Male — wenn auch noch kaum konkretisiert — der Gedanke einer missionarischen Bewegung.

Der einmalige Neuansatz war nach Roys Tod starken Prüfungen ausgesetzt und sehr rasch kam es zu Spaltungen im *Samaj*. Außer einer genialen Idee hatte ja Ram Mohan Roy nichts zurückgelassen. Vieles war angestoßen, doch nichts zu einem endgültigen Abschluß gebracht worden. DEBENDRANATH TAGORE (1817—1905), der 1842 die Leitung des *Brahma-Samaj* übernahm, gab der Gemeinschaft die organisatorische Form. Er bemühte sich um eine lebendige Gottesbeziehung in Meditation und Gebet; seine Ziele waren ausgesprochen religiös. So zeigte er kein Interesse an sozialen Reformen und an der Person Christi, was 1864 nach einem heftigen Zusammenstoß mit KESHUB CHUNDER SEN zur Spaltung des Samaj führte.

KESHUB CHUNDER SEN (1838—1884)¹¹ ist zweifellos eine der faszinierendsten Persönlichkeiten des modernen Hinduismus. In ihm ist asiatisches Selbstbewußtsein gegenüber den europäischen Kolonisatoren erwacht. Die Minderwertigkeitskomplexe sind geschwunden; an ihre Stelle ist ein echtes Überlegenheitsgefühl getreten, wenn er den Europäern in Erinnerung ruft, daß alle großen Religionen aus Asien kommen¹². Er weiß, daß

¹¹ Die hier grundlegende Absicht, Merkmale der Diskontinuität zu finden, läßt es günstig erscheinen, die einzelnen Vertreter chronologisch aufzuführen und nicht nach ideellen Gruppierungen, die ohnedies sehr schwierig sind. Es muß fraglich bleiben, ob man sie wirklich in a) Deisten und Theisten, b) Positivisten, c) Modernisten und Gnostiker und schließlich d) Traditionalisten einteilen kann, und die einzelnen Vertreter einer dieser Gruppierungen problemlos zuordnen kann, wie es geschieht bei J. NEUNER, *Hinduismus und Christentum* (Wien-Freiburg-Basel 1962) 204ff. Zu KESHUB CHUNDER SEN vgl. P. C. MAZOOMDAR, *The Faith and Progress of The Brahmo Samaj* (Calcutta 21934), besonders S. 173ff; ders., *The Life and Teachings of Keshub Chunder Sen* (Calcutta 1887)

¹² Da die Werke KESHUB CHUNDER SEN's nur schwer in Bibliotheken zu finden sind, ist es angebracht, diese Stelle ganz im Original zu zitieren: „As an Asiatic, representing a vast constituency, I feel as I never did feel, never can feel as a mere Indian. From one end of Asia to the other, I boast of a vast home, a wide nationality, and an extended kinship. Nay, I not only stand upon higher and larger ground, but I stand upon sacred ground. Is not Asia the birthplace of great prophets and saints? Is it not preeminently a holy place of pilgrimage to the rest of the world? Yes, upon Asia's soil have flourished and prospered those at whose feet the world lies prostrate. The great religions which have given life and salvation to millions of men owe their origin to Asia. To me the dust of Asia is far more precious than gold and silver. Surely, it is hallowed ground that we tread in Asia. The East is emphatically the Holy Land. But Asia is not only holy ground, but it is catholic ground also. In this one place you could count all the leading prophets and all the greatest religious geniuses of the world. No great prophet was born outside the boundaries of Asia. Is not this a note worthy fact? Asia is the home of all the recognised churches in the world. It is not exclusive seat of any single system of faith. It

Christus Asiate ist¹³. Wie Raja Ram Mohan Roy unterscheidet auch er zwischen Christus und dem Christentum¹⁴.

Es fällt auf, daß diese Persönlichkeit in Europa bisher kaum Beachtung fand. Sen's Bücher sind schwer zu finden, und immer noch gibt es keine größere Monographie, die diesen großen Inder vorstellt. Dennoch ruft gerade er zur Aussöhnung zwischen Ost und West auf. Am Ende seiner Vorlesung „Asia's Message to Europe“¹⁵ lädt er Europa ein, Asien die Hand zu reichen, doch Europa beantwortet diese Einladung seit langem mit Schweigen.

Mit großartigem, religiösem Spürsinn erfüllte K. C. Sen, lange bevor die Zeit dafür in Europa reif geworden war, die Notwendigkeit des ökumenischen Gesprächs. Er forderte die Europäer auf, den religiösen „sectarianism“ aufzugeben und sich vielmehr der Tatsache zu erinnern, daß zur Gottesliebe noch die Nächstenliebe kommen muß. Modern gesprochen, erscheint er geradezu als Anwalt einer horizontalen Theologie, wenn er beinahe beschwörend zur Nächstenliebe aufruft¹⁶.

is not the exclusive property of any particular sect. Jews, Christians and Mohamedans, Hindus, Buddhists and Parsis, all recognise in Asia their common home. The spirit of Asia is cosmopolitan, catholic, and comprehensive, not partial, one-sided or sectarian. Nor even her worst enemies can predicate narrow exclusivism of Asia. She has cradled and nursed and suckled all the great churches of the East and the West. How versatile her genius, how diverse her gifts, how wide her sympathies, how comprehensive her character! How large the breast that gave milk to so many and such widely-divergent creeds and churches! Mother of Christianity and Hinduism, the world magnifies thee and honours thy matchless catholicity! Thou hast nursed Jesus and Buddha and Zoroaster. Verily in the spirit of Asia are all sects reconciled“: *Keshub Chunder Sen's Lectures in India*, 2. Bd. (London—Paris—New York—Melbourne 1904), 52—54 [Asia's Message to Europe]

¹³ „The fact, that Christ and other masters all belong to our nationality, and are all of Asiatic blood, causes a thrill of pride in every Eastern heart“: *Lectures in India*, 2. Bd., 56

¹⁴ „I found Christ spoke one language and Christianity another“: *The Brahma Samaj: Keshub Chunder Sen in England*, 1. Bd. (Calcutta 21915) 186

¹⁵ In *Lectures in India*, 2. Bd., 49—119

¹⁶ „Analyze Christ's fundamental theology, and you will find in it two parts essentially distinct from each other. The first is ‚I in my Father‘; the second ‚Ye in me‘. All Europe believes in the first but the second has yet to be realized. Who is there in orthodox Christendom that does not say, Ay, when Christ says, I and my Father are one? Surely in the identity of his nature with that of the supreme God all Christian nations in the West have established their firm faith. But they have only accepted one half of Christ. Why should they abjure the other half? If Christ is one with Divinity, he is one also with humanity“: *Lectures in India*, 2. Bd., 86f; ähnlich 1. Bd. (1901) 146 und *Sen in England*, 187 und 198f, wo er auf die horizontale Frömmigkeit anhand der Gerichtsszene bei Matthäus zu sprechen kommt.

Mit seinem Postulat der Nächstenliebe weist Sen in den Bereich der Ethik. Wie Roy betont auch er in erster Linie die ethischen Forderungen des Christentums. Er setzt sich ebenfalls für soziale Reformen ein. So stark war dieses Engagement, daß es bekanntlich zur Auseinandersetzung mit DEBENDRANATH TAGORE und dem *Brahma-Samaj* kam und schließlich zu dessen Spaltung. Zugleich erwartete Sen eine ganz Indien umfassende Universalreligion, „The New Dispensation“. Diese von ihm gegründete Bewegung, die immer mehr die Struktur einer Kirche annahm, sollte zu einem missionarischen Anstoß zur religiösen Einheit Indiens werden. Den Aufruf dazu glaubte Sen von Johannes dem Täufer und Christus empfangen zu haben. Aus dieser Inspiration heraus erwuchs wohl auch der Gedanke, eine Taufe als Initiationsritus für diese neue Gemeinschaft einzuführen. Später folgten noch weitere christliche Zeremonien.

So erscheint der späte Sen zweifellos als Randfigur im Verhältnis zum orthodoxen Hinduismus. Von seinen hinduistischen Glaubensbrüdern bereits oft als Apostat betrachtet, erlangte er auch bei den Christen kein Heimatrecht, weil er nicht bereit war, sich ganz dem Christentum anzuschließen. Gerade in dieser Zwischenstellung verkörpert er exemplarisch die Situation vieler moderner Hindus. Es gelingt ihnen nicht mehr, sich rückhaltlos mit der althergebrachten hinduistischen Tradition zu identifizieren, ohne daß sie jedoch endgültig ausscheiden wollen, um sich anderen Traditionen anzuschließen. Für sie sind religiöse Überzeugungen nicht Privatbesitz irgendwelcher Religionsangehöriger, sondern Erfahrungen, die jedem möglich sind. Religion ist hier Erfahrung und nicht etwa ein bestimmtes Bekenntnis.

Deshalb kann Raja Ram Mohan Roy sich mühelos mit Christus beschäftigen und Keshub Chunder Sen die Vielfalt religiöser Traditionen als Ausdruck des einen Asien ansehen. Wie sehr aber diese unterschiedlichen religiösen Traditionen nur der eigenen Lebenserfahrung und dem eigenen Gottesverhältnis dienen, demonstriert in einmaliger Weise der große Mystiker des modernen Hinduismus, der Bengale RAMAKRISHNA (1836—1886)¹⁷. „Für ihn bedeutete Religion nicht Annahme einer Glaubenslehre, sondern ‚Realisation‘ der ersehnten Verbindung mit der Gottheit“, sagt mit Recht A. KRÄMER¹⁸. So verehrt er Vishnu, Rama, Kali. Die große Zahl hinduistischer Götter stellt für ihn nur den begrenzten Versuch dar, den Unendlichen Geist zu begreifen, den kein menschlicher Geist erfassen kann. Diese vielen Formen der Manifestation des Göttlichen helfen dem Menschen, sich von der Welt der Phänomene und vom *Karma* frei zu machen. Sie sind in Wirklichkeit nur Mittler der Quelle allen Lichtes, und diese Quelle ist das Eine ohne Zweites. So lange der Mensch im Gefängnis seiner Persönlichkeit und seiner Begierden steckt, kann er Gott nur in bestimmten Formen anbeten. Doch kann er über die verschie-

¹⁷ Vgl. R. ROLLAND, *Das Leben des Ramakrishna* (Zürich-Stuttgart 1964)

¹⁸ A. KRÄMER, a. a. O. 55

denen Stufen wie Statue, Vater, Mutter, Freund hinaufsteigen zur Anbetung des Einen, Namenlosen, „ohne Form“, „ein Ozean unaussprechlicher Seligkeit“, wie es in der berühmten Kali-Vision beschrieben wird¹⁹. Sein zeitweiliges Bekenntnis zum Islam ließ ihn nicht aufhören, sich nach dem Erlebnis des unpersönlichen Gottes, der höchsten Stufe der Mystik, zu sehnen. So stark beschäftigte ihn diese Erlebnisform, daß er wohl nie den majestätischen Gott der Muslim begriffen hat²⁰.

Der Tod Ramakrishnas brachte für die Mitglieder des Ordens große Verwirrung. Doch bald trat neben dem offiziellen Oberen Swami BRAHMANANDA der große Organisator NARENDRANATH DATTA, bekannt als Swami VIVEKANANDA (1862—1902)²¹, hervor. Vivekananda, in Calcutta geboren, entstammte einer Kshatriya-Familie. Er besuchte das Missionscollege seiner Heimatstadt und studierte dort Philosophie. Zwanzigjährig begegnete er Ramakrishna. Er war von dieser Begegnung so beeindruckt, daß er seinen ursprünglichen Plan eines Philosophiestudiums in England aufgab und sich dem großen Meister anschloß. Nach dem Tod Ramakrishnas, am 15. März 1886, wurde er praktisch dessen Nachfolger und gründete noch im gleichen Jahr das Ramakrishna-Math. Nach Wanderjahren als Bettelmönch erfuhr er 1892 vom Parliament of Religions in Chicago. Getrieben von seinen Schülern und dem Theosophen SUBRAHMANYA IYER, entschloß er sich, an dieser Versammlung teilzunehmen. Seither nennt er sich VIVEKANANDA. Seine völlig unvorbereitete Rede löste dort im September 1893 einen solchen Begeisterungssturm aus, daß eine Zeitung die Frage stellte, ob es überhaupt noch zu verantworten sei, in sein Land Missionare zu schicken²².

Im Anschluß an den Aufenthalt in Chicago folgten zahlreiche Reisen innerhalb Amerikas sowie nach Europa. Es gelang Vivekananda mehrere Vedanta-Gesellschaften zu gründen. Am 1. Mai 1897 gründete er die Ramakrishna-Mission. Im Sommer 1900 nahm er am Kongreß für Religionsgeschichte in Paris teil. Infolge einer unheilbaren Diabetes starb er bereits am 4. Juli 1902 in Belur.

¹⁹ R. ROLLAND, a. a. O. 40f

²⁰ Vielleicht sollte man aber doch hier RAMAKRISHNA nicht allein diesen Vorwurf machen. Möglicherweise nämlich lernte er gar nicht den strengen Monotheismus der Sunna, sondern gewisse hinduistisch-islamisch synkretistische Mischformen des Islam kennen, wie sie im Osten des islamischen Reiches schon seit langem immer wieder auftraten, vgl. dazu P. ANTES, *Zur Theologie der Shi'a* (Freiburg 1971) 27ff

²¹ Vgl. R. ROLLAND, *Vivekananda* (Zürich-Stuttgart 1965); VIVEKANANDA, *Iñana-Yoga I* (Zürich 1967); ders., *Iñana-Yoga II* (Zürich 1969); ders., *Iñana-Yoga III* (Zürich 1944); ders., *Gespräche auf den Tausend Inseln* (Zürich 1944); *Vedanta und Wir*, hrsg. v. Ch. ISHERWOOD (Zürich 1949)

²² Der *New-York Herald* schrieb damals: „Vivekananda is undoubtedly the greatest figure in the Parliament of Religions. After hearing him we feel how foolish it is to send missionaries to this learned nation.“ (zit. bei FARQUHAR, a. a. O. 202)

Wie seine hier behandelten großen Vorgänger ist auch Vivekananda von der Einheit aller Religionen überzeugt; allen Religionen eignet Wahrheit, hatte bereits Keshub Chunder Sen gelehrt²³. Und Vivekananda sagt: „Wenn Gott wahrlich das Zentrum aller Religionen ist und jeder einzelne sich auf einem der Radien zu diesem Zentrum hinbewegt, dann ist es absolut sicher, daß wir alle dieses Zentrum erreichen müssen. Im Zentrum, in dem sich alle Radien treffen, haben unsere Unterschiede ein Ende“²⁴. „Diese Gedanken sind für Europäer gut verständlich. Sie erinnern an das Bild des hl. THOMAS: Wie es vom Gesicht eines Menschen im Spiegel mehrere Bilder geben kann, so kann es von der einen göttlichen Wahrheit im menschlichen Bereich mehrere Ausdrucksweisen geben“²⁵. Oder sie lassen an jene bekannte Formel von der *coincidentia oppositorum* eines NIKOLAUS VON KUES denken. Doch die Parallele scheint zu westlich. Wie Ramakrishna nämlich versteht auch Vivekananda Religion nicht als Subjekt-Objekt-Beziehung, sondern als innere Erfahrung. „Die wahre Religion . . . ist inneres Erlebnis. Religion ist nicht Hören und Hinnehmen, sie ist Sein und Werden. Das, woran die Seele glaubt, das, was sie anbetet, zu dem muß sie werden. Das ist Religion“²⁶. „Für den Advaitisten bedeutet das real die Erfahrung des *Tattvamasi*; für den Dualisten, der an einen persönlichen Gott glaubt, ermöglicht es die „erhabenste Erkenntnis, zu wissen: zwischen dem Liebenden und dem Geliebten gibt es keinen Unterschied“²⁷.

Diese Sichtweise verspricht jedem Menschen das Ziel seines Strebens. Da es um die innere Erfahrung geht, werden dogmatische Diskrepanzen irrelevant. Darin offenbart sich der praktische Aspekt der Religion, die Wirklichkeit im Herzen zu erfahren; denn: „Was du in deinem Herzen erfahren hast, ist dein für immer“²⁸. „Deshalb ist es möglich, die Frage des religiösen Bekenntnisses freizügig zu handhaben. Je mehr Religionen es gibt, desto mehr Möglichkeiten hat der Einzelne, sich seine Religion zu wählen. „Strebe nach Verwirklichung und wähle die für Dich geeignetste Methode. Iß die Mangos und laß die andern sich über den Korb streiten“²⁹.

Der Gedanke der hier postulierten Harmonie der Religionen ist in Indien nicht neu. Er ist eine Frucht des Advaita-Vedanta: SHANKARA selbst hatte die Religionsformen dem Bereich des Nichtwissens zugeordnet, weil manche Menschen der Verehrung eines persönlichen Gottes bedürfen. Ziel aber bleibt stets die Erkenntnis des *Tattvamasi*.

Neu dagegen ist nun im modernen Hinduismus die Vorstellung, diese von SHANKARA gelehrt Harmonie beziehe sich auf die Universalität aller nur möglichen Religionen. Dies besagt nun aber nicht, daß damit eine neue Religion entstanden sei. Vielmehr ist angedeutet, daß diese Har-

²³ *Lectures in India*, 1. Bd., 133ff

²⁴ *Iñana-Yoga* II, 179

²⁶ *Iñana-Yoga* II, 193

²⁸ *Gespräche*, 179

²⁵ *S. th.* I, 16, 6c

²⁷ *Iñana-Yoga* II, 105

²⁹ *Gespräche*, 158

monie als einigendes Grundprinzip trotz der Mannigfaltigkeit der Religionen in jeder einzelnen entdeckt werden kann. Es ist das Prinzip der Identität des *Atman* mit dem *Brahman*.

Dem entspricht auch Vivekanandas Überzeugung, Religion sei Wissenschaft. Es ist damit nicht die logische Durchdringung eines Forschungsgebietes gemeint, sondern die Überlieferung und adäquate Interpretation des Wissens, das schon immer da war (*Veda*). Der Zweck der Wissenschaft ist, dieses Wissen zu erwerben, um ein praktisches Ziel zu verfolgen; denn: was zweckfrei ist, ist zwecklos, was aber zwecklos ist, ist sinnlos. Dies ist die Logik, die solchen Gedanken zugrunde liegt. Im Falle der Religion hat das Wissen erlösende Wirkung. Das Wissen selbst ist Ziel der Religion. „Darin allein liegt Freiheit. Freiheit ist nichts anderes als Beseitigung der Unwissenheit, und sie schwindet nur, wenn wir Brahman kennen³⁰.“ Dieses Wissen aber ist nicht zweckfrei. Es ist nicht Wissen an sich. „Wissen ist nicht einfach intellektuelle Zustimmung, sondern Verwirklichung³¹.“

Zu solcher Verwirklichung in der Welt sind alle gerufen. Vivekananda beklagte, daß die westliche Zivilisation zwar Komfort, materiellen Wohlstand und eine vorzügliche Erziehung hervorgebracht hat, aber bei der Aneignung und Verwirklichung der Ideale Jesu versagte. Wie kaum ein anderer kannte und schätzte er das westliche Christentum, doch blieb ihm ein gewisses geistiges Elend nicht verborgen. Er vermißte das Verständnis für das einzige Lebensziel des Menschen: die Beglückung durch den Gottbesitz im innersten Herzen. So gern er soziale, pädagogische und technische Errungenschaften des Westens für Indien fruchtbar zu machen suchte, so sehr glaubte er andererseits daran, daß auch der Osten für den Westen eine Botschaft hat. Gerade die Verfallenheit des Westens an die Welt, das absolute Desinteresse, Erlösung zu erstreben, erschütterten ihn. „Wir können uns blind stellen, die Tatsache bleibt bestehen: Dies ist eine abscheuliche Welt, eine Hölle. Hier sind wir mit unbändigen Trieben und Begierden und können sie nicht befriedigen . . .³².“

Stellt man die Frage, was hier „Welt“ bedeutet, so weist die Antwort mitten ins Herz des Hinduismus: die Lehre der Wiedergeburt. Die „Idee der Wiedergeburt hat nicht nur nichts Erschreckendes, sondern sie ist wesentlich für das moralische Wohlergehen der Menschheit und die einzig logische Schlußfolgerung, zu der denkende Menschen gelangen können“³³. Auch wenn es darum geht, das *Karma* zu erklären, ist Vivekananda im klassischen Sinne Hindu. „Jede Tat, die wir tun, jeder Gedanke, den wir denken, hinterläßt in uns einen Eindruck, im Samskrit Samskara genannt. [. . .] Die Gesamtsumme der Samskaras ist die Kraft, welche die Wegerichtung des Menschen unmittelbar nach seinem Tod bestimmt³⁴.“ Ist dem aber so, dann kann Religion, wie oben festgestellt,

³⁰ *Gespräche*, 101f

³¹ *Iñana-Yoga* III, 18

³³ *Iñana-Yoga* I, 23

³² *Iñana-Yoga* I, 111

³⁴ *Iñana-Yoga* II, 24f

nur insoweit erlösende Wirkung haben, insofern sie Wissen ist; denn der „Vedanta kennt keine Sünde, nur Irrtum“³⁵.

Vivekananda, so zeigt sich, ist — von Ramakrishna abgesehen — unter den bisher Betrachteten am stärksten vom klassischen Hinduismus geprägt. Dennoch läßt auch er einige neue Denkansätze erkennen. Sie liegen zunächst in der Beschäftigung mit dem Westen und dem Christentum, wenn auch die größeren Quellen der Religiosität indischen Ursprungs sind. Zum anderen fällt auch bei Vivekananda die starke Sensibilität für soziale Fragen auf. Lange bevor der Westen Entwicklungsprogramme aufstellte, wird durch dieses Interesse am sozialen Problem der Nährboden für das moderne Indien langsam vorbereitet. Seit Raja Ram Mohan Roy haben Inder die Notwendigkeit sozialer Reformen unter Beibehaltung der traditionellen Religion erkannt. Sie haben eine bessere Ausbildung der Jugend bejaht und gefördert. Bei all diesen Bestrebungen nimmt Vivekananda einen bedeutenden Platz ein, da es ihm gelungen ist, diese Bestrebungen durch eine wirkungsfähige Organisation, die Ramakrishna-Mission, zu unterstützen. Durch den großen Erfolg, den der Swami in Chicago errang, weckte er bei den Indern ein gewisses Nationalgefühl. Während Keshub Chunder Sen Europa und den Kolonisatoren gegenüber als Asiate auftrat, war Vivekananda Inder. Die Begegnung mit MAX MÜLLER und anderen ließ ihn an die Werte hinduistischer Tradition glauben. Er sah Europäer und Amerikaner, die von seiner Botschaft wie gebannt waren und danach verlangten, Gleiches zu haben. So entstand zum ersten Male in der Geschichte des Hinduismus eine organisierte Mission, die bereit war, asiatischen Boden zu verlassen und Niederlassungen in Europa und Amerika zu gründen. Der Westen hatte Indien intellektuell entdeckt. Diese Entwicklung fand ihren ersten Höhepunkt, als 1913 der Nobelpreis für Literatur an einen Inder, RABINDRANATH TAGORE, verliehen wurde.

Rabindranath Tagore³⁶ wurde 1861 geboren. Er war der Sohn Deben-dranath Tagores, des Nachfolgers von Roy und zweiten Leiters des *Brahma-Samaj*. Schon im Elternhaus wurde er mit der Weisheit der Upanishaden vertraut gemacht. Sein Jurastudium in England sowie Reisen nach Italien und Frankreich brachten ihm westliche Denkart nahe. Mit Eifer widmete er sich der englischen Literatur, dem Latein und der Musik. Wie seine großen Vorbilder beschäftigte auch er sich mit der Erziehung. In Santiniketan, fernab der Großstadt, gründete er eine neue Schule für Knaben und Mädchen. Dort versuchte er dem Schulideal des alten Indien gerecht zu werden. Er legte Wert auf die Lebensgemeinschaft zwischen Lehrer und Schülern und versuchte, die Schüler im Wechsel von körperlicher und geistiger Betätigung zu einem Leben im Einklang mit der Natur hinzuführen. Diese Lebensgemeinschaft mit den Schülern wurde

³⁵ *Iñana-Yoga* II, 64

³⁶ R. TAGORE, *Eine Anthologie*, hrsg. v. A. CHAKRAVARTY (Freiburg 1961); ders., *Die Religion des Menschen* (Freiburg 1962)

nur durch mehrfache Reisen nach Europa, Amerika und dem Fernen Osten unterbrochen. Angeregt durch diese Studienreisen, suchte er die sozialen Verhältnisse in Indien zu verbessern. Er sorgte für die Einrichtung weiterer Schulen, kümmerte sich um den Straßenbau, veranlaßte die Errichtung von Bewässerungsanlagen und Weideplätzen. Dabei übernahm er jedoch nicht einfach europäische Vorstellungen, sondern formte diese den Bedingungen seines eigenen Landes entsprechend um. Freilich war diese Arbeit in die damals aufkommende nationale Bewegung eingebettet. Als diese dann militante Formen annahm, zog sich R. Tagore aus ihr zurück. Mit Entschlossenheit wandte er sich gegen jeden Nationalismus, den er für eine Erfindung des Westens hielt. So tat er sich angesichts der politischen Entwicklung in Indien immer schwerer. Die Politik GANDHI'S, deren erklärtes Ziel die „non-cooperation“ war, stieß auf seine erbitterte Ablehnung. In ihr erkannte R. Tagore den Verrat an indischer Tradition, die keinen Partikularismus fördere, sondern stets ihren Blick auf die Einheit und Universalität des Seins richte. Wie Vivekananda verstand er diese Universalität weltweit und wollte sie keineswegs auf Indien beschränkt wissen; vielmehr trachtete er danach, den Westen in diese Sicht uneingeschränkt miteinzubeziehen.

Solche Auffassungen fanden in Indien zwischen den beiden Weltkriegen jedoch kaum Gehör, und R. Tagore zog sich immer mehr — über die Entwicklung enttäuscht — aus dem öffentlichen Leben zurück. „Als Gegner des Nationalismus jeglicher Prägung wurde er allmählich im politisierten Indien, wie draußen in der Welt der sich immer schärfer zuspitzenden Gegensätze ein Einsamer. Enge Freundschaft verband ihn mit bedeutenden Männern des Westens, besonders mit Romain Rolland und mit C. F. Andrews, dem treuen Freund Gandhis, der auch während der Zeit der Kontroversen zwischen Tagore und Gandhi die Verbindung nicht abreißen ließ. — Tagore starb mitten in der Trostlosigkeit des Zweiten Weltkriegs im Jahre 1941, bitter enttäuscht vom Geist des Westens, dem er sich — abgesehen von seiner nationalistischen Kehrseite — verbunden und verpflichtet fühlte. Ihm blieb nur die Hoffnung, daß einst Indien die Welt mit einem neuen, die Völker verbindenden Geist erfüllen möge³⁷.“

Die religiöse Sicht R. Tagores ist weitgehend von den Upanishaden und der *Bhakti*-Frömmigkeit geprägt, doch läßt sie sich damit nicht ganz umreißen. Daß dem so ist, hat er selbst für jeden Interpreten deutlich geäußert: „Ich hoffe meine Leser haben verstanden, [. . .] daß ich weder ein Gelehrter noch ein Philosoph bin³⁸.“ Es ist die Religion eines Dichters: „Denn es ist offenkundig, daß meine Religion eines Dichters Religion ist und weder die eines orthodoxen Frommen, noch die eines Theologen³⁹.“

So ist Tagores Haltung gegenüber dem Religiösen die der Vision, der Schau. Alles, was er als Religion erlebt, kommt aus der Schau und nicht

³⁷ A. KRÄMER, a. a. O. 85f

³⁸ *Die Religion des Menschen*, 61

³⁹ *Die Religion des Menschen*, 63

aus der Erkenntnis. Seine Erfahrungen lassen ihn dabei öfters von einem geistigen Durchdringen der materiellen Welt sprechen. Freilich verliert er sich dabei nicht in ekstatischen Hymnen an Ideen, sondern fordert aus seiner Erfahrung die Konsequenz der Liebe. Diese Liebe wird für ihn zum einzigen Weg, die höchste Realität zu verwirklichen. Der Mensch erreicht sie nur durch die Abtötung seines Ich. „Denn die Liebe ist der letzte Sinn von allem, was uns umgibt. Sie ist kein bloßes Gefühl, sie ist Wahrheit, sie ist Freude, aus der die ganze Schöpfung entspringt. Um daher eins zu werden mit diesem . . . alleinfühlenden Wesen, das sowohl draußen im Raum, wie drinnen in unserer Seele ist, müssen wir zu jenem höchsten Bewußtsein gelangen, das Liebe ist: ‚Wer könnte atmen und leben, wenn der Raum nicht mit Freude, mit Liebe gefüllt wäre?‘⁴⁰.“

Dieses Bekenntnis zur Liebe macht auch Tagores Abneigung gegenüber dem Pessimismus verständlich: „Ohne Zweifel hat es immer Leute gegeben, die behaupten, daß das Dasein ein absolutes Übel ist, aber der Mensch kann sie nicht ernst nehmen. Ihr Pessimismus ist bloße Pose . . . Doch das Leben ist optimistisch; es will vorwärts. Der Pessimismus ist eine Art geistiger Trunksucht . . .“⁴¹

Die Liebe ist es wohl auch, die ihn dazu drängt, sich mit dem Menschen zu beschäftigen. Es ist bezeichnend, daß er ein Werk über „Die Religion des Menschen“ (*The Religion of Man*) veröffentlicht hat. Allein die Tatsache, daß mehrere Kapitelüberschriften immer wieder auf den Menschen zu sprechen kommen⁴², zeigt, daß Tagores Denken um ihn besonders kreist. Dabei verdient der göttliche Aspekt am Menschen besonders Beachtung, zu dessen Erklärung Tagore sich eines Vokabulars bedient, das sehr an christliches Gedankengut erinnert: „Die Idee der Menschlichkeit unseres Gottes oder die Göttlichkeit des Ewig-Menschlichen ist der Hauptgegenstand dieses Buches“⁴³. Die Göttlichkeit des Menschen findet sich in der christlich anmutenden Formel vom geschaffenen Schöpfer begründet: „Der Mensch als eine Schöpfung vertritt den Schöpfer“⁴⁴.

Die Menschlichkeit des Menschen ist Thema und Botschaft aller Religionen, meint Tagore: „Es ist bezeichnend, daß alle großen Religionen ihren geschichtlichen Ursprung in Personen haben, welche in ihrem Leben eine Wahrheit verkörperten, die nicht kosmisch und unmoralisch, sondern menschlich und gut war“⁴⁵. Und er fährt fort: „Diese Personen kamen als Botschafter des Menschentums zu Menschen aller Länder und sprachen von Erlösung, die wir nur erreichen können, wenn wir unsere Beziehung zum ewigen Menschen, zum göttlichen Menschen vollenden“⁴⁶.

⁴⁰ zit. bei A. KRÄMER, a. a. O. 87

⁴¹ zit. bei A. KRÄMER, a. a. O. 87

⁴² z. B. Kap. 1: Das All des Menschen; Kap. 3: Der Überfluß im Menschen; Kap. 7: Der Mensch meines Herzens; Kap. 10: Die Natur des Menschen.

⁴³ *Die Religion des Menschen*, 15

⁴⁴ *Die Religion des Menschen*, 52

⁴⁵ *Die Religion des Menschen*, 48

⁴⁶ *Die Religion des Menschen*, 49

Dieser Passus klingt hoffnungsvoll für eine Welt, die nach Einheit sucht und drängt. Jeder Leser wird ihm zustimmen, oft jedoch ohne zu merken, wie äquivok die Begriffe *Erlösung*⁴⁷ und *Mensch* hier gebraucht sind. Alle diese „Botschafter des Menschentums“ verkündeten eine jeweils verschiedene Botschaft, deren Anhänger — vom traditionellen Hinduismus abgesehen — sie für die einzig wahre hielten und deshalb andere Völker missionierten. Der Glaube an die Gemeinsamkeit aller Religionen, deren äußere Verschiedenheit nur sekundär sei, ist „Glaube“ und keineswegs durch den historischen Befund der Religionsgeschichte bewiesen. Was Buddha und Jesus lehrten, läßt sich nur durch einen Glauben harmonisieren, der sich mehr seiner Grundüberzeugung als sachgerechten Textinterpretationen verpflichtet weiß. Gerade durch das unablässige Bekenntnis zu Nächstenliebe und Mitmenschlichkeit werden spezifisch religiöse Kategorien eingeführt, die aber nicht mehr als solche, sondern im Gewande selbstverständlicher Humanität auftreten. Es ist an der Zeit, auf diese Begriffsharmonisierung hinzuweisen, bevor es zu einer enttäuschenden Desillusionierung kommt.

Tagores Interesse am Menschen sowie sein soziales Engagement führen zu einer beachtlichen Hinwendung zum Diesseits. Auch dies ist ein Zug des modernen Hinduismus, der in diesem Sinne sogar die Lehre von der Wiedergeburt in neue Dimensionen ausdeutet. Es ist auffallend, daß ein Mystiker wie SRI AUROBINDO (1872—1950)⁴⁸ sie ganz aufzugeben scheint und ein Dichter wie Tagore sie mit den Vorstellungen von Unsterblichkeit und Tod vermischt⁴⁹. Diesem Leben gilt das soziale Engagement, und für seine Veränderung im Sinne der sozialen Reformen gilt es sich einzusetzen.

Soziale Reformen aber sind ohne ein gewisses politisches Wirken nicht möglich. Es ist deshalb angebracht, einen gewissen Abschluß der mit Roy begonnenen Wende des Hinduismus in Indiens großem Befreier Mahatma GANDHI (1869—1948)⁵⁰ zu sehen. Auch hier kann nicht der Versuch einer

⁴⁷ Vgl. dazu ANTES-UHDE, *Das Jenseits der Anderen*

⁴⁸ Vgl. S. K. MAITRA, *An Introduction to the Philosophy of Sri Aurobindo* (Benares 1945); ders., *Studies in Sri Aurobindo's Philosophy* (Benares 1945); ders., *The Meeting of East and West in Sri Aurobindo's Philosophy* (Pondicherry 1956); H. CHAUDHURI, *Sri Aurobindo, The Prophet of the Live Divine* (Calcutta 1951); ders., *The Philosophy of Integration* (Calcutta 1954); M. DONELLY, *Founding the Live Divine* (London 1955); G. E. MONOD-HERZEN, *Sri Aurobindo* (Paris [Les Cahiers du Sud] 1954); einige Werke SRI AUROBINDO'S: *Bases of Yoga* (Pondicherry 1960); *La Bhagavad-Gîtâ* (Paris 1942); *The Ideal of the Karmayogin* (Pondicherry 1950); *The Problem of Rebirth* (Pondicherry 1952); *La Vie Divine*, 3 Bde. (Paris 1949-58)

⁴⁹ Vgl. N. BHANJA, *Das religiöse Weltbild bei Rabindranath Tagore* (Gelnhausen 1964), das Kapitel „Tod“.

⁵⁰ Vgl. W. E. MÜHLMANN, *Mahatma Gandhi*. Der Mann, sein Leben und seine Wirkung (Tübingen 1950); K. NAG, *Tolstoy and Gandhi* (Patna 1950); LOUIS FISCHER, *Das Leben des Mahatma Gandhi* (München 1951); O. WOLFF, *Mahatma*

Gesamtwürdigung seiner Persönlichkeit unternommen werden. Wie die schon erwähnten Hindus weiß Gandhi um die Existenz nicht-hinduistischer Religionen, vornehmlich des Islam und des Christentums. Unbefangen tritt er als Hindu diesen gegenüber und verspürt eine gewisse Hingezogenheit zu Jesus Christus. Der Zugang über das NT scheint auch ihm dabei wichtiger als der Weg über die christliche Dogmatik. Dabei ermöglicht ihm dieser Zugang zugleich, weiterhin Hindu zu bleiben, so daß er Frau POLLAK auf die Frage, weshalb er sich nicht zum Christentum bekehre, antwortete: „Ich kam zu dem Schluß: in Ihren heiligen Schriften ist nichts, was wir nicht auch in den unseren hätten, und daß ich, wenn ich ein guter Hindu wäre, auch ein guter Christ sein würde. Es bestand für mich keine Notwendigkeit, Ihrem Bekenntnis beizutreten, damit ich an die Schönheit der Lehren Jesu glauben oder Seinem Vorbild zu folgen versuchen kann⁵¹.“

Damit ist erneut der Gedanke der universalen Religion, wie er weitgehend für den modernen Hinduismus kennzeichnend ist, formuliert. Alle Religionen sind irgendwie Ausdrucksformen der gleichen letzten Wahrheit, wie Gandhi sagt: „Ich glaube, alle großen Religionen der Welt sind mehr oder weniger wahr. Ich sage ‚mehr oder weniger‘, weil ich glaube, daß alles, was die menschliche Hand berührt, deswegen, weil wir Menschen unvollkommen sind, selbst unvollkommen wird. Vollkommenheit ist die ausschließliche Eigenschaft Gottes und ist weder zu beschreiben noch zu erklären. [. . .] Ich gebe deshalb mit aller Bescheidenheit zu, daß selbst die Veden, der Koran und die Bibel unvollkommenes Gotteswort sind. Da wir unvollkommene Wesen sind, die von einer Menge Leidenschaften hin und her getrieben werden, ist es uns unmöglich, dieses Gotteswort in seiner Fülle zu verstehen⁵².“

Dieses Bekenntnis ist typisch hinduistisch, sofern man Wahrheit, wie Gandhi es tut, mit Gott identifiziert. Damit ist dann auch der Bezug zum *Brahman* wiederhergestellt. Die Vielfalt der Religionen ist somit nur das aspektreiche Spiegelbild des unfassbaren *Brahma*. In ihm findet die Fülle der Religionen zu ihrer letzten Einheit.

Diese Einheit verkündet auch Dr. SARVAPALLI RADHAKRISHNA (geb. 1888)⁵³, der wohl im Westen am meisten bekannt ist. Er verkörpert für

und Christus. Eine Charakterstudie Mahatma Gandhis und des modernen Hinduismus (Berlin 1955); ders., *Mahatma Gandhi*, Politik und Gewaltlosigkeit (Göttingen 1963); einige Werke GANDHI'S: *Mahatma Gandhis Autobiographie — Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit* (Freiburg—München 1960); *Freiheit ohne Gewalt* (Köln 1968)

⁵¹ Zit. bei S. J. SAMARTHA, a. a. O. 94

⁵² Zit. bei S. J. SAMARTHA, a. a. O. 89

⁵³ Vgl. *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan*, hrsg. v. P. A. SCHILPP (New York 1952); H. BÜCKLE, *Dialog mit dem Osten*. Radhakrishnans neuhinduistische Botschaft im Lichte christlicher Weltsendung (Stuttgart 1965); S. J. SAMARTHA, *Introduction to Radhakrishnan, The Man and His Thought* (New Delhi 1964); einige Werke RADHAKRISHNA'S: *Die Gemeinschaft des*

viele die Synthese zwischen Ost und West, weshalb sein Denken nicht weiter vorgestellt zu werden braucht. Dennoch wäre zu untersuchen, ob er nicht vieles im Westen völlig mißverstanden oder umgedeutet hat, um es zu absorbieren. Viel mehr als die meisten westlichen Autoren zuzugeben bereit sind, ist er Hindu. Die Doppelbödigkeit seiner Sprache aber, wie schon das eingangs angeführte Zitat gezeigt hat, gestattet es ihm, allen alles zu sein.

Die bisherigen Überlegungen weisen, was das Problem der Diskontinuität anlangt, stets in die gleiche Richtung: Hauptmerkmale sind die Öffnung für die sozialen Probleme, die Auseinandersetzung mit dem Westen und seiner Religion, dem Christentum; dabei wird dem Hinduismus integrierende Kraft zugesprochen, woraus für die Hindus eine missionarische Aufgabe erwächst. Alle Hauptvertreter des modernen Hinduismus haben für diese Charakteristika Akzente gesetzt. Ja sogar die, welche sich für immer vom Hinduismus lossagten, taten es gewöhnlich, weil sie glaubten, der Hinduismus sei nicht mehr fähig, die sozialen Reformen durchzuführen, deren Indien bedarf. Während bei der großen Masse des Volkes das soziale Problem nur schwach ins Bewußtsein drang, beschäftigt es die Reformer seit rund 150 Jahren.

Bedeutend für die geistige Auseinandersetzung des Westens mit dem Osten ist die stetige Beschäftigung der Reformer mit dem Christentum. Konnte auch die christliche Mission in Indien nicht die gewünschten Erfolge zeitigen, so hat sich Christus doch in einem gewissen hinduistischen Sinne „inkarniert“. Dabei aber gingen ursprüngliche Züge verloren. Er büßte seine Einzigkeit ein⁵⁴ und wurde einer — wenn auch hervorragend — unter vielen. So reiht er sich in die lange Tradition der hinduistischen Lehrmeister ein, und was liegt für den Hindu näher, als dem Westen auch noch Kunde von den vielen anderen zu bringen, die er bisher noch nicht gekannt hat, da er Jesus für den Einzigen hält?

Deshalb dürfen die Vertreter des modernen Hinduismus auch nicht losgelöst von der hinduistischen Tradition betrachtet werden; denn RADHAKRISHNA zufolge ist der Hinduismus die wahre Religion der Zukunft. Er „absorbiert alles, das in ihn eindringt, sei es Magie oder Animismus, und hebt es auf eine höhere Stufe“⁵⁵. „Der Hinduismus ist ein Prozeß, kein Ergebnis, eine Bewegung, kein Zustand, eine wachsende Überlieferung, keine abgeschlossene Offenbarung“⁵⁶.

Geistes — Östliche Religionen und westliches Denken (Darmstadt-Genf 1952); *Indische Philosophie*, 2 Bde. (Darmstadt-Baden-Baden-Genf 1956); *Wissenschaft und Weisheit — Westliches und östliches Denken* (München 1961)

⁵⁴ Vgl. S. J. SAMARTHA, a. a. O. 98, 110 u. ö.

⁵⁵ S. RADHAKRISHNA, *Weltanschauung der Hindu*, 46

⁵⁶ S. RADHAKRISHNA, *Weltanschauung der Hindu*, 149