

HINDUISTISCHE RELIGIONSPHILOSOPHIE

von Ignatius Puthiadam

Die Vision des Absoluten, ob es nun Brahman oder Isvara oder Bhagavan genannt wird, hat immer die geistig-geistliche Suche Indiens bestimmt. „Draṣṭum icchāmi te rūpam aisvaram, puruṣottama“, „Gern würde ich deine Gestalt als Herr, o Höchstes Wesen, sehen“ ist das an Kṛṣṇa gerichtete Gebet ARJUNAS. „Herr, hast du Gott gesehen?“ lautete die Frage VIVEKANANDAS an RAMAKRISHNA. Und der Meister antwortete: „Ja, ich habe Gott gesehen. Ich sehe ihn, wie ich dich hier sehe, nur noch klarer und deutlicher. Man kann Gott sehen. Man kann zu ihm sprechen.“ Die integrale, die innerliche, intuitive Vision des Absoluten ist es, nach der jeder Hindu-Denker oder -Seher sucht. RAMAKRISHNA, VIVEKANANDA, TAGORE, AUROBINDO, GANDHI und RADHAKRISHNAN, um nur die bekanntesten unter ihnen zu nennen, waren Männer, deren ganzes Sinnen und Trachten auf die Vision des Geistes gerichtet war. Solcherart ist die geistig-geistliche Suche Indiens.

Das hinduistische Erbe

Seit der Rg-vedischen Frühzeit wurde angenommen, daß das Höchste Wesen unter vielerlei Namen bekannt und auf verschiedenen Wegen erreichbar sein konnte.¹ Inder haben eine tiefinnerliche Einstellung zu Wesen und Erkenntnis der Realität im allgemeinen und zur Höchsten Realität im besonderen. Die Jains haben dafür zwei Ausdrücke: *anekānta Vāda* (die Theorie von der Komplexität der Realität) und *syād vāda* (die Theorie von der Ummöglichkeit absoluter Aussagen über jedwede Realität). Jede Realität ist so komplex (*anekānta*) und der menschliche Geist so begrenzt, daß keine absolute Aussage über was immer es sei möglich ist. Wir können nur sagen, daß eine Realität möglicherweise sein kann, möglicherweise nicht sein kann, etc. Wie sehr sich diese Grundsätze bewahrheiten, wenn wir uns mit der Absoluten Realität befassen!

Aufgrund seines existentiellen Kontaktes zu anderen Religionen und ganz besonders auch infolge der weitreichenden Spaltungen in Lehre und Ritual hat der Hinduismus bereits während seiner klassischen Periode zwei sehr wesentliche Prinzipien für den Umgang mit dem Problem des religiösen Pluralismus ausgearbeitet. Das eine heißt: *adhikaritvam* (spirituelle Eignung) und das andere: *iṣṭatvam* (religiöse Vorliebe). Wenn jemand Anhänger einer bestimmten Religion oder religiösen Gruppe ist, so besagt dies nur, daß er seiner spirituellen Eignung und religiösen Vorliebe nach zu dieser Religion neigt. Jeder Hindu kann sich einen Gott als die Gottheit seiner Vorliebe wählen. Und so steht es auch jedem frei, seine eigene Religion zu wählen, für die er am besten geeignet ist. Der berühmte Satz von der religiösen Toleranz der Hindus entspringt diesen Grundauffassungen.

Schon deshalb entwickelte der klassische Hinduismus eine Philosophie und Theologie der Religionen, die sich auf diesen Prinzipien gründeten. Das

bedeutete allerdings nicht, daß die einzelnen Hindu-Schulen oder -Sekten nicht von der eigenen absoluten Wahrheit und Wertigkeit überzeugt gewesen wären. Jede von ihnen glaubte und beanspruchte, die volle Wahrheit zu besitzen und den richtigen Weg zur Erlangung der endgültigen Befreiung zu weisen. Die anderen Gruppen waren jeweils Annäherungen oder Stufen und Schritte zu diesem Ziel. Die *Bhagavadgītā* hat eine Theologie der Religion, die hier erwähnenswert ist. „Auch die, welche andere Götter verehren und ihnen, erfüllt mit Glauben, Opfer bringen, sie dienen wahrhaft mir, wenn auch der Ritus von der Vorschrift abweicht. Denn ich bin der Empfänger aller Opfergaben und der Herr, doch erkennen sie mich nicht wie ich wirklich bin, darum fallen sie“ (zurück in die Welt des Menschen).²

In diesem Zusammenhang wurde die *karma* (frühere Taten)- und *samsāra* (Seelenwanderung)-Theorie zu einem nützlichen Instrument für die Erklärung der Verschiedenheit der religiösen Glaubensüberzeugungen und -ausübungen. Jeder ist Anhänger einer bestimmten Religion oder religiösen Gruppe infolge seiner früheren guten oder bösen Taten. Durch wiederholte Wiedergeburten kann der Mensch darauf hoffen, die endgültige Wahrheit und die Erkenntnis des Höchsten zu erreichen.

Ramakrishna Paramahansa

In der Geschichte des modernen Hinduismus wurde die jahrhundertealte hinduistische Einstellung gegenüber anderen Religionen kraftvoll zu neuem Leben erweckt und nach der Forderung von SRI RAMAKRISHNA, dem Mystiker von Dakshineswar,³ über die Grenzen Indiens hinaus verkündet. RAMAKRISHNA behauptet klar und eindeutig und mit der Schlichtheit und Unmittelbarkeit des einfachen, unbelesenen Mannes, daß er das Absolute erkannt habe durch die praktische Ausübung der Methoden, die von den verschiedenen Schulen innerhalb des hinduistischen Glaubens und darüber hinaus von den großen Weltreligionen empfohlen werden. Sein ganzes Leben war in der Tat eine Reihenfolge von Experimenten mit den verschiedenen Methoden der Gotteserfahrung.⁴

RAMAKRISHNA war ein Verehrer von Kālī, der göttlichen Mutter. Seine erste tiefe Begegnung mit dem Göttlichen hatte er im Tempel von Dakshineswar. Verzweifelt und von tiefstem Schmerz gepeinigt bei dem Gedanken, daß die Mutter sich ihm nicht zeigen würde, war er im Begriff, Selbstmord zu verüben, „als ich plötzlich die wunderbare Vision der Mutter hatte und besinnungslos zu Boden stürzte. Ich weiß nicht mehr, was um mich herum geschah und wie der Rest des Tages und der darauffolgende Tag verlief. Aber ich weiß, daß eine nie gekannte Glückseligkeit das Innerste meines Herzens durchströmte, und daß ich ein unmittelbares Wissen hatte um das Licht, das die Mutter war. – Wohin und so weit ich auch blickte, von überall her brandeten und stürmten in rasender Eile und unablässiger Folge strahlende, glänzende Wogen auf mich zu, die alsbald über mir zusammenschlugen und

mich in eine unbekannte Tiefe versinken ließen. Ich keuchte und kämpfte und verlor das Bewußtsein“.⁵ Tatsächlich war seine Erkenntnis des Absoluten ein Bewußtsein und eine Glückseligkeit (*cit* und *ānanda*). „Die göttliche Mutter zeigte mir, daß sie es war, die alles geworden war. Sie zeigte, daß alles mit Bewußtsein erfüllt war. Das Bild war Bewußtsein – mir schien alles in diesem Raum wie mit Wonne durchtränkt, mit der Wonne des *sat-cit-ānanda* (Sein-Geist-Glückseligkeit). Selbst im bösen Menschen sah ich die Macht der Mutter beben.“⁶

RAMAKRISHNA hatte nie eine Gelegenheit, Christus durch einen Christen kennenzulernen, noch wurde ihm Wissen über den Islam durch einen Muslim vermittelt. Er wußte so gut wie nichts über die Glaubenssätze des Christentums: über Monotheismus und Dreifaltigkeit, über die Geschöpflichkeit und Sündhaftigkeit des Menschen, über Eschatologie und Erlösung. Und doch behauptete er, nach einer jeweils kurzen Praxis des christlichen und des muslimischen *sādhana* (religiösen Weges) die Vision Christi und Allahs gehabt zu haben. Seine Einstellung zum Christentum und seine christliche Praxis waren typisch hinduistisch geprägt. Für ihn war Christus ein *avatāra* (göttlicher Abkunft), aber einer unter vielen anderen. Obgleich er nicht Christ war (seine Anhänger argumentierten, daß auch Paulus noch kein Christ war, als er die Vision Christi hatte), erschien ihm Christus als ein persönliches Lichtwesen, das in sein Innerstes eintrat und mit ihm eins wurde, denn er praktizierte den christlichen *sādhana* mit großem Ernst und tieffrommer Hingabe.

RAMAKRISHNA nahm praktisch den Buddhismus, den Islam und das Christentum mit hinein „in den grundlegenden Weg des Hinduismus“. Für ihn waren Buddha, Allah und Jesus Christus Manifestationen des Brahman, des Absoluten. Der Mensch kann durch die „avatarischen (herabsteigenden) Gestalten“ das Höchste unmittelbar erkennen. Was uns hier in diesem Beitrag am meisten interessiert, ist folgendes: RAMAKRISHNA behauptet, und zwar durch sein Leben, seine Praxis, seine Erfahrungen und seine Äußerungen, daß das endgültige und eigentliche Ziel des Menschen die Vision der Höchsten Wirklichkeit ist. Die Mittel und Wege zur Erreichung dieses Zieles sind zahlreich. Jede Religion, wenn sie ernst genommen und mit frommer Hingabe praktiziert wird, kann den Menschen zu diesem Ziel führen. Vom Ziel her gesehen, sind die Religionen nichts anderes als Mittel und Wege. Aus dem Blickwinkel der verschiedenen Religionen her gesehen aber betrachtet sich jede als exklusiv und einzigartig.

Die Vielfalt der religiösen Erfahrungen und die Verschiedenheit der Religionen erklären sich aus den Unterschiedlichkeiten in Klima, Temperament usw.⁷ Dem Menschen, der das andere Ufer, d. h. die Erkenntnis der Wahrheit erreicht hat, erscheinen alle Religionen als Wege. Darum ist es nicht gut, die eigene Religion für die allein wahre und alle anderen für falsch zu halten. Die richtige Einstellung ist vielmehr: meine Religion ist wahr und richtig. Ich weiß nicht, ob andere Religionen falsch oder richtig sind. Religion an sich ist ja noch nicht die Wahrheit, das Ziel. Wenn wir es nur ernst und aufrichtig meinen, dann wird Gott selber die Irrtümer und Fehler unserer jeweiligen Religion korrigieren.⁸

Was wir bei RAMAKRISHNA vorfinden, ist nicht etwa ein metaphysisches oder Wert-Urteil über die letzte Wahrheit und Bedeutung nichthinduistischer Religionen, sondern die Bejahung ihres praktischen und existentiellen Wertes in unserer Suche nach Gotteserkenntnis. Diese Bejahung gründet er auf seine eigene Erfahrung. Die Wahrheit der Religionen ist von ihm verifiziert worden.

RAMAKRISHNA behauptet, das Absolute auf zwei Arten erfahren zu haben. In einigen seiner Aussagen gibt er uns zu verstehen, daß er das Höchste als gestaltlos, eigenschaftslos und als mit seiner eigenen Realität identisch erfahren hat. Er wird eingetaucht in die universale, alles durchdringende und alles erfüllende Realität ohne Ich-Bewußtsein. Er sagt: „Mitunter löscht Gott selbst den letzten Rest des ‚Ich‘ aus. Dann erfährt man *jada samādhi* oder *nirvikalpa samādhi* (den Zustand der ekstatischen objektlosen Kontemplation). Diese Erfahrung kann nicht beschrieben werden. Eine Salzpuppe wollte die Tiefe des Meeres messen; aber sie war noch nicht sehr tief hinabgetaucht, als sie schon völlig geschmolzen und eins geworden war mit den Wassern des Meeres. Wer sollte nun zurückkommen und über die Tiefe des Meeres berichten?“⁹

Ein anderes Mal spricht er von seiner Gotteserfahrung in der Sprache des *bhakta* (des frommen Gläubigen, der sein Vertrauen auf einen persönlichen Gott setzt). Er verliert das nach außen gerichtete Bewußtsein vollständig. Gott aber bewahrt ihm einen kleinen Rest seines Ichs, damit er die Vereinigung mit Gott bewußt genießen kann. Dieses Genießen ist nur möglich, wenn ein „Ich“ und ein „Du“ bleiben. In einem solchen Zustand sieht er Gott als die allen Wesen einwohnende Mutter.

Wie immer diese Äußerungen letztlich zu deuten sind, die Anhänger RAMAKRISHNAS, vor allem VIVEKANANDA, verstanden ihren Meiser als Advaitin und deuteten alle seine Aussagen im Lichte der Advaita. Ihrer Überzeugung nach ist die letztgültige Wahrheit Advaita (alle Realität ist im Grunde eine einzige). Der Meister hatte dies erkannt. Aber seine dualistischen und semi-dualistischen Äußerungen und Erfahrungen sind nichts als Zugeständnisse an die im geistlichen Leben Schwächeren und weniger Fortgeschrittenen. Was RAMAKRISHNA aufrichtig glaubte, war, daß der Mensch im Hinduismus die zeitlos-bleibende Religion besaß. „Die ewige Religion, die Religion der Rsis (Weisen) besteht seit undenklichen Zeiten und wird in Ewigkeit bestehen. Im *sanātana dharma* (ewige Religion) existieren alle Formen der Gottesverehrung – die Anbetung eines gestalthaften Gottes ebenso wie die der unpersönlichen Gottheit. Er enthält alle religiösen Wege – den Weg der Erkenntnis, der Anbetung und der Werke. Andere Religionsformen, die modernen Kulte, werden nur kurze Zeit bestehen und dann vergehen.“¹⁰ RAMAKRISHNA war vom Genügen des Hinduismus überzeugt. Er glaubte, daß andere Religionen sehr wohl im Schoß des Hinduismus Aufnahme finden könnten. Die Feststellung jedoch, daß er reiner Advaitianer gewesen sei, dürfte nicht ganz zutreffen. Advaita (Nicht-Dualismus), Visistādvaita (bedingter Dualismus) und Dvaita (Dualismus) spielen in seinem Leben, seinen Äußerungen und Erfahrungen sozusagen Versteck. Er versucht den Pluralis-

mus der Religionen nicht so sehr aus der nicht-dualistischen Perspektive her zu verstehen und zu erklären, als vielmehr unter dem alleseinschließenden Charakter des Hinduismus ganz allgemein.

Swami Vivekananda

VIVEKANANDA war der bedeutendste der Anhänger RAMAKRISHNAS und der erste große Hindu, der den Hinduismus auch dem Westen verkündete. Er war ein im westlichen Stil und Denken gebildeter Mann. Sein Weg führte ihn durch eine Zeit der extremen Zweifel und des religiösen Agnostizismus. Unter dem Einfluß und der Führung des großen Meisters aber gelangte er zu „religiösen Erkenntnissen“. Infolge seines Kontaktes zum Westen wurde er weitgehend von den Strömungen des idealistischen und des Evolutions-Denkens seiner Zeit beeinflusst. Die Ideen einer die Grenzen des eigenen Glaubensbekenntnisses sprengenden Universalreligion, einer sich fortschreitend entwickelnden Welt mit dem Prozeß der unvermeidlichen Vereinheitlichung waren in seinen Tagen gang und gäbe und beherrschten auch sein Denken und Empfinden.

RAMAKRISHNA lehnte es ab, ein Denksystem aufzubauen. Er blieb auf der Ebene der *vijānāna* (geistliche Erfahrung) und versuchte, andere zur Erkenntnis des Absoluten zu führen. Er pflegte zu sagen: „Ich liebe nicht diese Diskussionen. Warum soll ich über all dies disputieren? Ich sehe ganz klar, daß Gott alles ist; und doch geht er über alles hinaus – ŚAṆKARAS nicht-dualistische Erklärung der Vedānta ist wahr, und wahr ist auch die bedingt nicht-dualistische Deutung von RAMANUJA.“¹² VIVEKANANDA aber hatte sich ein großes Ideal gesetzt: „Die Eroberung der Welt durch Indien. Mögen Fremde kommen und unser Land mit ihren Heeren überfluten, was soll's. – Auf, Indien! Erobere du die Welt mit deiner Spiritualität! Wir müssen die großen Wahrheiten der Vedānta verbreiten, denn ohne sie wird die Welt zerstört werden.“¹³ Für den Swāmi ist ŚAṆKARAS Nicht-Dualismus die größte Philosophie und Ausdruck der Wahrheit. Sein Meister war die Verkörperung der Wahrheit des Nicht-Dualismus und dessen Grundsätze für ihn das Maß von Wahrheit und Wirklichkeit.

Religion ist für VIVEKANANDA Erkenntnis. „Im wesentlichen gehört Religion dem Bereich des Übersinnlichen und nicht der Sinnesebene an. Sie geht über alles Argumentieren hinaus und liegt nicht auf der Ebene des Intellekts. Religion ist Vision, ist Inspiration, ein Eintauchen ins Unbekannte und Unerkennbare, das das Unerkennbare mehr als erkennen läßt, denn es kann niemals erkannt werden.“¹⁴ Im religiösen Bereich hat der Verstand nur begrenzten Spielraum. „Der Verstand kommt nur ein kleines Stück vorwärts, dann hält er inne und kommt nicht mehr weiter.“¹⁵ Der Verstand aber, der seine eigene Unzulänglichkeit offenbart, gibt den Weg frei für „Inspiration“. Sie ist die Krone und Erfüllung des Verstandes. Inspiration und Intuition haben nichts zu tun mit Aberglauben. Inspirierte Wahrheit offenbart ihre eigene Gültigkeit (*svataḥprāmānya*). Der Verstand kann nur eine äußere und negative Norm der „inspirierten Wahrheit“ sein. Religion ist eine Sache der Inspiration oder Intuition.

Für VIVEKANANDA ist die advaitische Erfahrung, d. h. die Erfahrung der Einheit, der Identität, der Universalität, der Gestaltlosigkeit – ist diese advaitische Erfahrung die Wahrheit. Realität ist das Eine, ohne ein Zweites. Um die Position des Swāmi zu erläutern, bedarf es einiger Anmerkungen. VIVEKANANDA macht zunächst eine wesentliche Unterscheidung zwischen der „Erkenntnis des Absoluten“ und dem rationalen, logischen und begrifflichen Ausdruck dieser Erfahrung. Nicht-Dualismus als rationales philosophisches System ist unvollkommen, unvollständig und ad infinitum vervollkommnungsfähig. Er hat die Unendlichkeit des mystischen *nirvikalpa samādhi* (ekstatisches Bewußtsein ohne Bezugsobjekt) nicht ausgeschöpft und kann es auch niemals ausschöpfen. RAMAKRISHNA pflegte zu sagen: „Alle Schriften und heiligen Bücher, die Veden, Puranas, Tantras usw., sind in gewissem Sinne ihrer Reinheit beraubt, weil ihr Inhalt von menschlichen Zungen geäußert wurde. Was Brahman wirklich ist, hat noch keines Menschen Zunge je beschreiben können. Darum ist Brahman nach wie vor unberührt und unverfälscht.“ Wenn VIVEKANANDA der Advaita Vedanta auch eine Vorrangstellung als bester der verfügbaren systematischen Erklärungen der Realität einräumt, so bekennt er doch gleichzeitig, daß sie nicht die volle Wahrheit der Wahrheitserkenntnis verkörpert.

Das Absolute ist dem Menschen erkennbar, wenn der Geist im Menschen die von Raum und Zeit bedingte Sphäre der Welt (*māyā*) transzendieren kann. Dieses Übersteigen der Mauer des *māyā* ist dem Swāmi zufolge die Bedeutung des Wortes *metanoia*. Es ist das Überschreiten der Sphäre des „Wissens“ hin zur unmittelbaren Erkenntnis der „Realität“. Das Absolute wird gemeinhin als *sat*, *cit* und *ānanda* (Sein, Wahrheit und Wonne) erkannt. Und doch können wir in Wahrheit nicht sagen, daß das Absolute „ist“, oder „wahr“ ist oder „Wonne“ ist, denn auch diese Begriffe sind relativ. Selbst das Denken an das Absolute heißt bereits, dieses zu begrenzen und es so zu verlieren. „*Neti, Neti*“, „nicht dies, nicht das“, ist alles, was gesagt werden kann. Es ist ein vollständiger Apophatismus, der von diesem Swāmi vertreten wird. Mit anderen Worten, VIVEKANANDA vertritt die Lehre, daß Brahman *nirguna nirviśesa* (gestaltlose Eigenschaftslosigkeit) ist. Von einem relativen Standpunkt aus betrachtet, erfahren wir das Absolute als Trinität: *sat*, das schöpferische Prinzip, der Vater; *cit*, das wegweisende Prinzip, der Sohn; *ānanda*, das erkennende Prinzip, das wiederum vereinigt mit dem Einen, dem Heiligen Geist.¹⁶ Im Grunde versteht VIVEKANANDA *ānanda* nicht so sehr als Wonne, mehr als Liebe. „Wirkliche Existenz, wirkliche Erkenntnis und wahre Liebe sind in Ewigkeit miteinander verbunden, und diese drei sind eins miteinander. In der höchsten Erfahrung jedoch, die Religion im reinsten Sinne ist, gibt es weder Dualität noch Trinität noch Veränderung. Die Erfahrung des Absoluten als Dreiheit steht daher unter der Erfahrung der „Einheit“. Die Erkenntnis Gottes als Vater, als das erhaltende Prinzip, und als derjenige, der sich mit allem verbindet und alles durchdringt, gehört einer relativen Ebene an.

Die Ansicht, das Absolute sei eine Person mit Namen und Gestalt (*nāma-rūpa*), ist erst eine Vorstufe der Wahrheit. Die höchste Wahrheit ist die

höchste Universalität, die alles in sich schließende Generalisierung, der Grund und Boden, der die einzelnen Existenzen trägt und ihnen ihre Bedeutung gibt. „Von einem persönlichen Gott kann man dieses und jenes aussagen oder auch behaupten, daß er dieses und jenes nicht ist.“¹⁷ Der persönliche Gott ist die höchste Vorstellung, die sich der menschliche Geist vom Absoluten machen kann. Der Urgrund des persönlichen Gottes ist das Unpersönliche Absolute. „Wenn du sagen willst, daß es ein Wesen gibt, das völlig getrennt ist von diesem Universum, das dieses Universum mit seinem bloßen Willen und aus nichts erschaffen hat, so kann dies nicht bewiesen werden. Einen solchen Sachverhalt kann es nicht geben. Wenn wir aber die Idee des Unpersönlichen verstehen, dann gibt es auch einen Raum für die Idee des Persönlichen. Das Universum in seinen verschiedenen Gestalten ist nur die verschiedenartige Lesart ein und desselben Unpersönlichen. – Es gibt verschiedene Gestalten und Formen ein und desselben Einen, die allesamt verschiedenen Weltvorstellungen dieses Einen entsprechen. – Der Persönliche Gott ist die höchste Vorstellung, zu der der menschliche Intellekt in bezug auf jenes Unpersönliche gelangen kann.“¹⁸ Das Unpersönliche, der *Nirguna Brahmen*, ist nicht die Verneinung oder die Antithese des Persönlichen, ‚*saguna*‘. Das Unpersönliche ist die Wahrheit schlechthin; es ist immanent und konstitutiv in allem und jedem. Es wird in allem sichtbar. Der Persönliche Gott ist das durch den Schleier des *māyā* sichtbare Unpersönliche (jenes Prinzip, aus dem das Unsichtbare gebildet ist und das das Prinzip der Unwissenheit ist). Der Persönliche Gott ist das höchste Ideal von Freiheit, Schönheit, Erhabenheit und Macht.

VIVEKANANDA spricht auf zweierlei Art vom Persönlichen Gott: er ist die höchste menschliche Vorstellung des Absoluten für den im *māyā* gefesselten Geist des Menschen. Unter einem anderen Gesichtspunkt wiederum ist er die vollste Manifestation des Absoluten in der von Raum und Zeit bedingten (*māyā*) Sphäre. VIVEKANANDA hat nicht versucht, diese beiden Auffassungen miteinander in Einklang zu bringen. Was uns hier in diesem Beitrag am meisten beschäftigt, ist die Überzeugung VIVEKANANDAS, daß die Erfahrung des Unpersönlichen Absoluten die Höchste Wahrheit ist. Die Erfahrung Gottes als Person mit Eigenschaften gehört einer niedrigeren Ebene, und zwar der des *māyā*, an und muß transzendiert werden.

Advaita-Vedānta: Die Wahrheit und die Religion der Zukunft

Nach VIVEKANANDA hat die *Advaita* fünf Merkmale: Universalität, Unpersönlichkeit, Rationalität, Katholizität und Optimismus. Von allen anderen Systemen ist allein die *Advaita Vedānta* dem allgemeinen philosophischen Prinzip verhaftet, nach dem das Besondere durch das Allgemeine und von innen her erklärt werden sollte. Die *Vedānta* besteht aus zeitlosen Prinzipien, die auf ihren eigenen Fundamenten ruhen, ohne von der Autorität von Personen oder Inkarnationen abhängig zu sein. Allein die *Vedānta* kann als Universalreligion

betrachtet werden, da es in ihrer Lehre um Prinzipien und nicht um Personen geht. Keine Religion, die auf einer Person aufbaut, kann von allen Völkern der Welt als Modell übernommen werden. – „Die Ewigkeit des Menschen ist es, die die *Vedānta* bestätigt. Ihr Ethik gründet auf der ewigen spirituellen Gemeinschaft aller Menschen, die bereits existent und erreicht ist.“¹⁹ VIVEKANANDA widerspricht der Vorstellung, daß eine universale Religion auf einem historischen Ereignis aufbauen könnte. Wie die menschliche Person, so ist auch die Geschichte ein kontingentes Faktum; auf einem solch schwachen Fundament kann keine Religion, die diesen Namen verdient, aufgebaut werden. Wie D. S. SARMA sagt: „So wie der Gott der Hindus unpersönlich und persönlich zugleich ist, das heißt unpersönlich in sich selbst und persönlich für den Menschen, so ist es auch ihre Religion, und zwar unpersönlich insofern, als sie sich auf Prinzipien gründet und nicht auf kontingente Personen oder historische Ereignisse, wobei sie nichtsdestoweniger unbegrenzten Raum für die persönliche Beziehung läßt.“²⁰ Die *Vedānta* befindet sich überdies in völliger Übereinstimmung mit den Methoden und Ergebnissen der modernen Wissenschaft. Und nur die *Vedānta* basiert auf der universalen religiösen Erfahrung der Menschen. Hinzu kommt, daß die Vedantische Einheit, die Idee, daß alle Wesen nur Konfigurationen der Einen Wirklichkeit sind, im Einklang steht mit der modernen wissenschaftlichen Suche nach Einheit und mit den Grundprinzipien der Welt.

Die *Vedānta* läßt gleicherweise die Möglichkeit zu, daß das Höchste sich selbst auf vielerlei Arten offenbart, als auch die Fähigkeit des Menschen, das Absolute von verschiedenen Gesichtspunkten her zu sehen. Hieraus resultierend läßt die *Vedānta* auch die Möglichkeit zu, daß der Mensch Gott auf verschiedenen Wegen erreichen kann, durch den Weg der Aktion, den Weg der frommen Verehrung und den Weg der Erkenntnis (*karma*, *bhakti* und *jñāna margas*). Unter allen religiösen Systemen bietet allein die *Vedānta* (*advaita*) jedem einzelnen Menschen eine Heimstatt, die übereinstimmt mit seiner spirituellen Eignung, seiner geschichtlichen Situation und seiner religiösen Neigung. Das Christentum lehrt die Sündhaftigkeit des Menschen. In der Tat vermittelt allein die *Vedānta* dem Menschen Selbstvertrauen, Mut und Kraft; kurz, *Advaita Vedānta* ist optimistisch, da sie allein die Göttlichkeit des Menschen anerkennt und lehrt.

Ein weiterer Grund für die Überlegenheit der *Vedānta* über andere Glaubensbekenntnisse ist ihre Erkenntnis, daß Religion als Erkennen des Höchsten nur persönlich und nicht in Gemeinschaft vollzogen werden kann. Das eigentliche religiöse Tun muß jedermanns eigene, persönliche Angelegenheit sein.

Advaita: Die Wahrheit aller Religionen

Unter Anwendung der vergleichenden Methode beweist VIVEKANANDA, daß alle großen Religionen die Wahrheit der Einheit lehren. Im Hinblick auf das Christentum beispielsweise sagt der Swāmi: „Sie werden finden, daß (diese)

drei Stufen vom Großen Lehrer im Neuen Testament gelehrt werden. Man beachte das volkstümliche Gebet, das er lehrte: ‚Unser Vater, der du bist im Himmel, geheiligt werde dein Name‘ usw. – ein einfaches Gebet, das Gebet eines Kindes; es ist wirklich ein Gebet des Volkes, bestimmt für die breite Masse der Ungebildeten.“ (VIVEKANANDA will damit sagen, daß Jesus hier einen Dualismus (*dvaita*) lehrt, und zwar um derentwillen, die im geistlichen Leben unerfahren und ungebildet sind!). „Anderen Kreisen gegenüber, also bei jenen, die spirituell schon etwas weiter fortgeschritten waren, erteilte er anspruchsvollere Lehren: ‚Ich bin im Vater, und ihr seid in mir und ich in euch‘.“ (Hier lehrte Jesus, nach VIVEKANANDA, *Viṣiṣṭadvaita* oder einen bedingten Nicht-Dualismus!). „Und als die Juden ihn fragten, wer er sei, da erklärte er ihnen, daß er und der Vater eins seien; die Juden hielten dies für eine Gotteslästerung. Was aber wollte Jesus damit sagen? Doch wohl das gleiche, was auch unsere Propheten gesagt haben: ‚Ihr seid Götter, und ihr alle seid Kinder des Höchsten‘. Man beachte wiederum die gleichen drei Stufen. Es ist leichter, mit der ersten zu beginnen und mit der letzten zu enden.“²¹

Auf der Basis des „Universalismus“ der Advaita, so wie er ihn verstand und interpretierte, und aufgrund der Inspiration, die er aus der Erfahrung seines Meisters wie auch aus seiner eigenen „mystischen Erkenntnis“ schöpfte, erklärte VIVEKANANDA dies zu seinen persönlichen Leitworten: „Annehmen und nicht ausschließen, helfen und nicht bekämpfen, Assimilation statt Destruktion, Harmonie und Frieden statt Zwietracht und Uneinigkeit.“²² Für ihn ist die bloße Tolerierung anderer Religionen reine Blasphemie. Gott ist mit jedem und in allen und daher wollte er sein Herz offen halten für alle Religionen. Dabei ist sein Offensein jedoch von besonderer Art. Es ist nicht so, daß alle Glaubensbekenntnisse für ihn gleicherweise wahr wären. Nur die mystische Intuition des Eins-seins, der Identität des einzelnen Menschen mit dem Absoluten entspricht der vollen Wahrheit. Das ist Religion, das Ziel des Menschen. Andere Glaubensbekenntnisse, die entweder dualistische oder bedingt nicht-dualistische Lehren vertreten, sind nur Teilwahrheiten, Schritte und Stufen zum Ziel, die man jedoch hinter sich lassen und transzendieren muß, will man das Ziel erreichen. Die anderen religiösen Glaubensbekenntnisse sind eine Leiter, über die man die universale Religion erreichen kann. „Man muß dessen eingedenk sein, daß die Menschheit nicht etwa vom Irrtum zur Wahrheit, sondern von Wahrheit zu Wahrheit pilgert; möglicherweise, wenn man so will, von der niedrigeren zur höheren Wahrheit; aber niemals vom Irrtum zur Wahrheit.“²³ Was diese Äußerung impliziert, ist folgendes: Das Christentum, der Islam und andere Religionen nennen fremde Glaubensbekenntnisse Irrtümer. Für die *Advaita Vedānta* aber ist kein religiöser Glaube ganz und gar falsch. Etwas Wahres findet sich in allen Religionen. Darum seine Äußerung vor dem Parlament in bezug auf die Religionen: „Ein Christ soll nicht Hindu oder Buddhist werden, noch soll ein Hindu oder Buddhist Christ werden. Jeder aber muß sich bemühen, den Geist der anderen zu assimilieren und dabei doch seine Individualität bewahren und wachsen nach seinem eigenen Wachstumsgesetz.“²⁴ Und bei anderer Gelegenheit sagte er: „Ich akzeptiere alle Religionen, die je existierten, und fühle mich eins mit

ihnen in der Anbetung; ich verehere Gott mit jeder von ihnen, in welcher Form auch immer sie ihn anbeten mögen. – Nicht nur das tue ich, ich halte darüber hinaus mein Herz offen für alles, was in Zukunft noch kommen mag...“²⁴ Dabei war Vivekananda fest davon überzeugt, daß alle nicht-advaitischen Religionen jeden Menschen unweigerlich zur *Advaita Vedānta* führen würden, weil sie allein die Religion und der Glaube der zukünftigen „einen Welt“ ist.

S. Radhakrishnan

Auch RADHAKRISHNAN wendet advaitische Prinzipien auf das Problem des religiösen Pluralismus an. Der Unterschied zwischen ihm und VIVEKANANDA ist mehr in der Verfeinerung und Höherentwicklung, in der größeren Gelehrsamkeit und der systematischeren Anwendung der vergleichenden und historischen Methode des ersteren zu suchen. Da die grundlegenden Lehren von VIVEKANANDA und RADHAKRISHNAN im tiefsten Grunde identisch sind, bedarf es keiner eingehenden Beschäftigung mit den Glaubenssätzen des letzteren. Einige wenige Anmerkungen mögen hier der Klärung seiner Einstellung zu nichthinduistischen Religionen dienlich sein.

Religion

Religion ist das unmittelbare Erfassen des Höchsten. Sie ist das Erreichen eines Zustands der Erleuchtung. Da die Realität allgegenwärtig ist, ist der Mensch fähig, sie in seinem innersten Wesen unmittelbar zu erfassen. Dieses Prinzip kommt in der upanischadischen Maxime *‘tat tvam asi’* – das bist Du – zum Ausdruck. „Die Fische im Wasser dürsten danach, und die Menschen irren in der Welt umher, um es zu suchen, das Göttliche, während sie alle doch in diesem Göttlichen und Fragmente von ihm sind.“²⁵ So ist Religion im wesentlichen Erfahrung. Selbst die organisierten, autoritären und dogmatischen Religionen besitzen in ihrer ursprünglichen Reinheit diesen empirischen Charakter.²⁶ In zweien seiner Bücher versucht er den Beweis dieser Behauptung anzutreten.²⁷ Für RADHAKRISHNAN ist Religion zugleich Erfahrung der Realität, umwandelnde Erfahrung und erleuchtetes Leben sowie das Mittel und der Weg zu dieser Umwandlung.

RADHAKRISHNAN nennt diese Erfahrung „integrale Erfahrung“ oder „die integrale Erkenntnis der Realität“. Er bestreitet, daß solch eine Erfahrung eine subjektive Marotte oder ein unverantwortlicher Mystizismus oder eine subjektive Abstraktion im Geiste des Erkennenden sei. Es ist eine nicht-sinnliche, nicht-begriffliche, unmittelbare Erkenntnis, ein einfaches, ständiges Hinschauen auf das Reale. Sanskritwörter wie *prajña*, *pratibhā*, *ārśajñāna*, *siddhadarśana*, *yogipratyakṣa* werden benutzt, um die Natur der religiösen Erfahrung auszudrücken. In dieser Erkenntnis gibt es eine vollständige Verschmelzung von Subjekt und Objekt, von Erkennendem und Erkanntem.

Es ist ein Erkennen durch Koinzidenz und Identität. Diese integrale oder religiöse Erfahrung ist für RADHAKRISHNAN etwas, das gegeben und erreicht wird durch unsere eigenen Anstrengungen. Als Advaitianer ist er davon überzeugt, daß die Erkenntnis des Eins-seins unser Geburtsrecht ist. Religiöse Erfahrung hat ihre Gültigkeit in sich selbst (*svataḥ-prāmānya*), sie ist selbstleuchtend (*svataḥ prakāśa*), unaussprechlich und nicht mitteilbar, alles in sich aufnehmend und universal. Eine solche spirituelle Erfahrung oder empirische Religion wird nicht der Authentizität irgendwelcher Dokumente oder der Wahrheit irgendwelcher Geschichten überantwortet. Eine auf Erfahrung beruhende Religion ist unwiderlegbar und in höchstem Maße wissenschaftlich.

Die Einheit der Religionen

In allen Religionen ist das, was in ihnen göttlich oder universal ist, das alle Religionen verbindende Element. In Anbetracht dessen, daß das Wesentliche der Religion die Erfahrung des Absoluten ist, gibt es eine Einheit der Religionen, die alle Schranken und Begrenzungen übersteigt. Differenzen entstehen dadurch, daß der Mensch versucht, das Unaussprechliche begrifflich, psychologisch auszudrücken. Solche religiösen Ausdrucksweisen aber sind zeitbedingt und daher nicht von Dauer, wohingegen die Erfahrung selbst zeitlos ist. „Die empirische Tatsache der Pluralität der Religionen mit ihren jeweils eigenen Strukturen und Besonderheiten sollte uns nicht den Blick verstellen für die transzendente Einheit der Religionen. Die bedeutenden Unterschiede zwischen den lebenden Weltreligionen werden überragt von einer fundamentalen Einheit in Vision und Ziel, die die ganze Menschheit umschließt. Wenn wir bei den verschiedenen Formen des christlichen Denkens, von den römisch-katholischen Christen bis zu den Quäkern, von der Unitarischen Kirche bis zur Heilsarmee, eine gemeinsame Basis feststellen können, so könnten Studenten der vergleichenden Religionswissenschaft sehr wohl auch ein gemeinsames Substrat der Weltreligionen finden. Die unerlöste Situation des Menschen, seine Sehnsucht nach Befreiung, nach Erkenntnis der Göttlichen Realität, und die vielen Wege zur Erreichung des Realen – dies alles findet sich in sämtlichen Religionen der Welt.“²⁸ Alle Religionen sind in ihrem Wurzelwerk verflochten und treffen an ihrem Scheitelpunkt wieder zusammen. „Wir erkennen den gemeinsamen Grund, auf dem die verschiedenen Religionen ruhen. Auf diesen gemeinsamen Grund haben wir alle das gleiche Anrecht, da er seinen Ursprung im Ewigen hat. Die von geschichtlichen Studien und vergleichender Religionswissenschaft aufgezeigte Universalität der grundlegenden Vorstellungen ist die Hoffnung der Zukunft, die auf religiöse Einheit und gegenseitiges Verstehen deutet.“²⁹

RADHAKRISHNAN ist überzeugt, daß sich die Welt auf eine Einheit zubewegt. Das ist der tiefere Sinn der Ereignisse und die Absicht der Vorsehung. So wie die Menschheit insgesamt ihrer Einheit zustrebt, obwohl sie gewisse nationale und rassische Eigenheiten bewahrt, so „sollen (auch) die Religionen in der

Feststellung der ihnen allen zugrundeliegenden Einheit keineswegs ihre Verschiedenartigkeiten einebnen oder sich Gleichförmigkeit aufzwingen. Jede Religion wird bei gleichzeitiger Bewahrung ihrer Individualität die Werte der anderen schätzen lernen. Die verschiedenen Religionen sind wie die einzelnen Finger an der liebevollen Hand des Höchsten, die sich über alle ausstreckt und allen Vollkommenheit anbietet.“³⁰

Da solcherart die Einheit aller Religionen ist, Unterschiede eher zufällig und nebensächlich, historisch bedingt und vorübergehend sind, erscheinen alle Religionen als gleich gute Wege hin zur Erkenntnis des Höchsten. „Von welchem Gesichtspunkt wir auch immer ausgehen, vom hinduistischen, muslimischen, buddhistischen oder christlichen, wenn wir aufrichtig in unserer Absicht und ernsthaft in unserem Bemühen sind, dann werden wir zum Höchsten gelangen. Wir sind Glieder der einen unsichtbaren Kirche Gottes oder eine gemeinsame Gefolgschaft des Geistes, wenn wir auch zu dieser oder jener sichtbaren Kirche gehören.“³¹

Ablehnung der organisierten, dogmatisch-autoritären Religionen

Da Religion im wesentlichen „unaussprechbar-unbeschreibbare“ Erfahrung und im höchsten Grade persönlich ist, weist RADHAKRISHNAN die Auffassung zurück, daß Religion organisiert werden könne. In fast allen seinen Werken spricht er von den Übeln der institutionalisierten Religion und weist darauf hin, wie sehr diese im Gegensatz zur Religion des Geistes steht. Zum Beispiel: „Die Religion Jesu war eine Religion des Verstehens und der Liebe, der Toleranz und der Innerlichkeit. Er gründete keine Organisation, er trug den Menschen nur das persönliche Gebet auf. Völlig indifferent zeigte er sich gegenüber Konventionen und Konfessionen. Er formulierte keine Glaubenssätze und opferte dem Glauben nicht das Denken. Es gibt nichts Gemeinsames zwischen den einfachen, von Jesus gelehrt Wahrheiten und der militanten Kirche mit ihrer hierarchischen Gesetzgebung und ihren äußeren Kriterien der Mitgliedschaft.“³² Es ist die Tragik der Religionen, daß der Glaube früher oder später konfessionell und das Göttliche von der Weltanschauung verdrängt wird. Religiöse Menschen werden zu fanatischen Verfechtern ihrer Gebetsformeln, Propheten und Organisation.

RADHAKRISHNAN widersetzt sich vor allem jeder Art von religiösen „Dogmen“. Das Dogma beschneidet die Freiheit des Menschen, hemmt den Fortschritt, schafft Intoleranz und blockiert des Menschen Suche nach letztendlicher Einheit. Keine religiöse Erfahrung kann verbalisiert werden, und folglich sind Dogmen in sich selbst widersprüchlich. Hingegen ist das Dogma im Sinne eines unvollkommenen, zeitbedingten Bemühens um Ausdruck der unaussprechlichen Erfahrung des Realen für RADHAKRISHNAN annehmbar. Eine solche Auffassung des Dogmas erlaubt jedoch eine fortwährende Neugestaltung der persönlichen Erfahrung und wird darum jeden Dogmatismus vermeiden.

Gleicherweise verwirft RADHAKRISHNAN jede religiöse Autorität. Nach seiner Auffassung wünschten die verschiedenen Religionsgründer selbst keinerlei Machtbefugnis. Religiöse Macht ist die schlimmste Form aller Amtsgewalten. RADHAKRISHNAN zufolge soll der Mensch wachsen und sich entfalten. Er verneint die Autorität religiöser Amtsträger und unfehlbarer Schriften. Persönliche Autorität ist die grundlegende Autorität. Autorität wird dann anerkannt, wenn sie mit der persönlichen spirituellen Erfahrung und Beurteilung übereinstimmt.

Aus all dem geht eindeutig hervor, daß RADHAKRISHNAN das Christentum mehr als jede andere Religion angreift. Der Grund dafür ist in seiner Sicht der neuen Welt und neuen Kultur zu suchen, die er gegründet sieht auf den „Wahrheiten des Geistes und der Einheit der Menschheit“. Er sieht den Fortschritt des Menschen als ein wachsendes Bewußtsein des im Menschen wirkenden Universalen. Die letztgültige Wahrheit ist für ihn daher die *Vedānta* in ihrer advaitischen Ausprägung – die Identität zwischen *Atman* (das Selbst) und *Brahman* (das Absolute); die Göttlichkeit des Selbst im Menschen.

Die Aufgabe des Menschen ist die Transzendierung des *māyā* und die Intuition des *Brahman*. Das gesamte Universum bewegt sich hin zum Ziel der Brahman-Existenz. Seine Theorien von Erkenntnis und Realität, sein Anthropologie und Kosmologie, auf die er die Vision einer kommenden Weltgemeinschaft oder einer Gemeinschaft des Geistes aufbaut, deren Eckstein die universale spirituelle Religion ist, sind ganz und gar indisch und insbesondere vedantisch und nach Ursprung, Methode und Inhalt idealistisch.

In einem solchen Kontext und im Kontext der missionarischen Kontroversen und Ansprüche der Vergangenheit wird die totale Opposition RADHAKRISHNANS gegen das Christentum verständlich.

So haben also die drei Versuche des modernen Hinduismus, Religion anstelle von Religionen aufzubauen, ihre Wurzeln in der – wenngleich neu und in moderner Ausdrucksweise interpretierten – *Advaita Vedānta*.

(Aus dem Englischen von Ursula Faymonville)

¹ *Ekam sad viprā bahudhā vedanti*

Agaim, Yamam Matarisvānam āhuḥ. R. V. I, 164.46.

² *Ye'py anya devatā bhaktā yajante śradhyā'nuvitah, te pi māṃ eva Kaunteya yajanty avidhi pūrvakam. Bh. Gita IX, 23–24.*

³ RAMAKRISHNA. His first name was GADADHAR CHATTERJI. When he became a *sannyāsin* (monk) he got the name RAMAKRISHNA PARAMAHAMSA. Many books have been written on him. MAX MULLER: *Ramakrishna, His Life and Sayings*; Almora 1957; SWAMI SARADANANDA, *Sri Ramakrishna, the Great Master* (hereafter quoted as: *Great Master*) Madras: 1952.

⁴ *The Gospel of Sri Ramakrishna* (quoted as *Gospel*) tr. SWAMI NIKHLANANDA, Madras 1944. C. A. STARK, *God of All*, Calude Stark INC, Massachussetts, 1974.

⁵ *Great Master*, p. 143.

⁶ *Ibid.* p. 270.

⁷ *Ibid.* p. 349.

⁸ *Ibid.* pp. 485ff.

- ⁹ Ibid. p. 120.
- ¹⁰ Ibid. p. 349.
- ¹¹ VIVEKANANDA before his initiation into sannyasa was known as Narendranatha or NAREN DUTT (1868–1902). He was born and died in Calcutta. R. ROLLAND, *La vie de Vivekananda et l'Evangile universelle*, Paris 1930. Sister NIVEDITA: *The Master as I saw Him*. Calcutta, 1953. NALINI DEVADAS, *Svami Vivekananda*, CISRS, Bangalore, 1968. – His works have been gathered into 8 vols and published by the RAMAKRISHNA Matth.
- ¹² *Gospel*, p. 660.
- ¹³ VIVEKANANDA *Complete works* III p. 276.
- ¹⁴ Ibid. IV p. 203.
- ¹⁵ Ibid. II p. 389; also I p. 199; III p. 145.
- ¹⁶ Ibid. VIII p. 11.
- ¹⁷ Ibid. I p. 375.
- ¹⁸ Ibid. I, 376.
- ¹⁹ Text quoted by NARAVANE: *Modern Indian Thought*, p. 97.
- ²⁰ D. S. SARMA. *The Renaissance of Hinduism*, p. 298.
- ²¹ VIVEKANANDA. *Christ the Messenger*. RAMAKRISHNA Math, Belur, pp. 19–20.
- ²² *Works* II 371–372.
- ²³ *Christ the Messenger*, p. 18.
- ²⁴ *Complete Works* II p. 374.
- ²⁵ *Religion in a changing World*; London 1967, pp. 102–103; *Fragments of a Confession*, 69–70. S. RADHAKRISHNA (1888–1975) is a philosopher and Statesman. He has written extensively on Indian Thought and Comparative Religion. He has tried to interpret Indian Thought chiefly *Vedānta* to the West and to reinterpret classical Hindu ideas in the light of Western Thought.
- ²⁶ *An Idealist View of Life*, p. 71.
- ²⁷ Ibid. pp. 70–72; *Recover of Faith* 110–143.
- ²⁸ J. C. ARAPURA, *Radhakrishnan and Integral Experience*, Asia Publishing House 1962; IG. GNANAPRAGASAM, *Dr. Radhakrishnan and Jñāna*, Shembaganur 1969; THOMAS PAUL URUM-PACKAL, *Organized Religion according to Radhakrishna*, Gregoriana Rome 1972. These books give excellent and objective expositions of RADHAKRISHNAN's thought.
- ²⁹ *Occasional Speeches and Writings*, July 1969 – May 1962, p. 235.
- ³⁰ Ibid., Oct. 1952 – Febr. 1959, p. 537.
- ³¹ Ibid., July 1959 – May 1962, pp. 33–34.
- ³² Ibid., Oct. 1952 – Febr. 1959. p. 310.
- ³³ *East and West in Religion*, p. 58.