

10¹¹
2004

polylog

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren



PHILOSOPHIE IM 20. JAHRHUNDERT

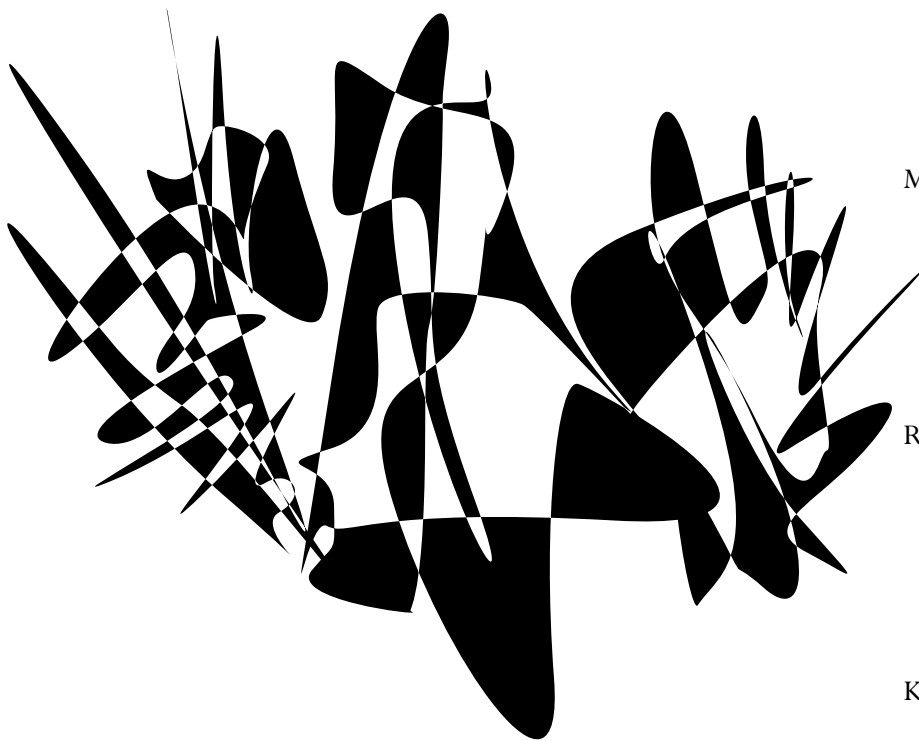
Beiträge von
S. Panneerselvam
Anand Amaladass
Mathias Obert
Rolf Elberfeld
Raúl Fornet-Betancourt
Jamel Ben Abdeljelil
Abdelaziz Labib
Azelarabe Lahkim Bennani
D. A. Masolo

sowie
Marilena Chaui
Nausikaa Schirilla
Kitaro Nishida
u.a.

SONDERDRUCK

thema

Philosophie im 20. Jahrhundert



6

S. Panneerselvam

*Indische Philosophie im 20. Jahrhundert
Teil I*

17

Anand amaladass

*Philosophische Trends im 20. Jahrhundert
in Indien
Teil II – Politisch-religiöse Denker*

30

Mathias Obert

*Philosophie im chinesischen Sprachraum –
Chinesische Philosophie?*

51

Rolf Elberfeld

*Philosophie in Japan –
Japanische Philosophie*

67

Kitarô Nishida

Wissenschaftliche Methodik

73

Kitarô Nishida

Das Problem der japanischen Kultur

81

Raúl Fornet-Betancourt

*Lateinamerikanische Philosophie im
20. Jahrhundert*

98

Jamel Ben Abdeljelil

*Philosophie und Philosophieren im
arabischen Kontext im 20. Jahrhundert*

104

Abdelaziz Labib

*Eine Quelle des zeitgenössischen arabischen
Denkens: Adib Ishaq (1856–1884) und das
Problem der politischen Gemeinschaft*

113

Azelarabe Lahkim Bennani

*Kultur und Philosophie an der
marokkanischen Universität*

122

Dismas A. Masolo

*Die Konstruktion einer Tradition.
Afrikanische Philosophie im neuen
Jahrtausend*

forum

146

Marilena Chaui

*Brasilien: Gründungsmythos und autoritäre
Gesellschaft*

177

Nausikaa Schirilla

*Gewährte Autonomie – Eine interkulturelle
Konzeption?*

190

Zoran Mimica

Haikus

192

Bücher und Medien

214

impresum

215

polylog bestellen & abonnieren

Philosophische Trends des 20. Jahrhunderts in Indien

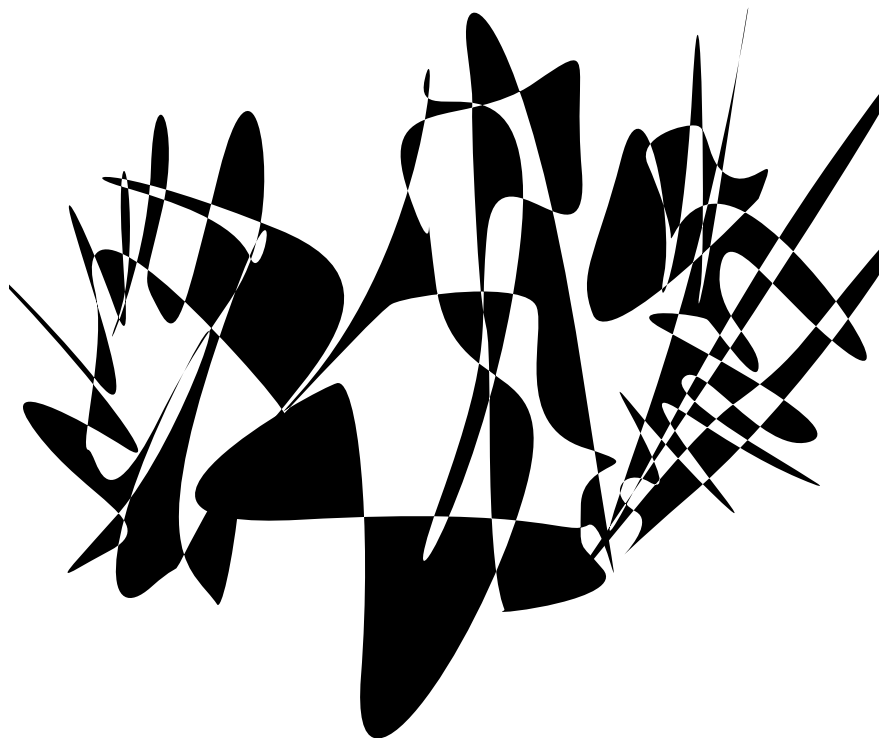
TEIL II RELIGIÖS-POLITISCHE DENKER

Aus dem Englischen: Franz M. Wimmer

Philosophie in Indien muss in einem breiteren Sinn als auf solche Weise verstanden werden, wie sie in den strikten westlichen Traditionen definiert und verstanden wird. Jede Kultur versucht, mit allen jeweils verfügbaren Mitteln¹ Sinn in die Wirklichkeit zu bringen. Ohne dies könnte keine Kultur sich über die Jahrhunderte erhalten. Das heißt nicht, dass die Menschen keine Unterscheidung zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Religion und Wissenschaft getroffen hätten, oder zwischen Denkern, die nach letzten Gründen suchten, indem sie vor allem die Vernunft anwandten, und anderen, die dasselbe hauptsächlich durch ihre Glaubensüberzeugung taten. Das Bewusstsein davon ist selbst ein Wachstumsprozess in jeder Tradition.

Als in Indien beispielsweise die Philosophieinstitute in den Universitäten eingerichtet wurden, umfassten sie ein Gemisch von Fragestellungen, die auf Religion, Philosophie, sozialpolitische Anliegen etc. bezogen waren. Heute sind die Dinge weiter aufgeteilt und entsprechend den westlichen Denkkategorien in Abteilungen geordnet. Insgesamt jedoch machen Denker und Autoren in Indien sogar heute nicht einen scharfen Unterschied

ANAND AMALADASS ist Direktor des Instituts für hindu-christliche Studien und Professor am Satya Nilayam, einer philosophischen Hochschule der Jesuiten in Chennai (Madras). Gastprofessuren an mehreren Universitäten, darunter Wien und Rom. Mitglied der Redaktion von polylog und Herausgeber von Satya Nilayam: Chennai Journal of Intercultural Philosophy.



¹ Raimon Panikkar: *Satapathaprajñā : Should We Speak of Philosophy in Classical India? A Case of Homeomorphic Equivalents*, in: *Contemporary Philosophy. A New Survey*. Ed. G. Floistad, Dordrecht/London/Boston. Vol.7, S. 11–67; vgl. ders.: *Religion, Philosophie und Kultur*. In: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*. 1998, Nr. 1, S. 13–37

Philosophie in Indien muss in einem breiteren Sinn als auf solche Weise verstanden werden, wie sie in den strikten westlichen Traditionen definiert und verstanden wird.

zwischen Philosophie und Theologie. Die folgende Darstellung könnte unter dem gewählten Titel daher irreführend sein, da die Anliegen und Zugangsweisen sich überlappen. Es soll jedoch der Versuch gemacht werden, die Hauptrichtungen unter den schöpferischen Denkern Indiens im 20. Jahrhundert zu identifizieren.

Es gibt mehrere Denker, die Exponenten des traditionellen indischen Erbes für ein westliches Publikum sind und eine Sprache verwenden, die diesem die Dinge einsichtig machen soll, indem sie Parallelen und indische Entsprechungen zu den philosophischen Traditionen des Westens finden.² In diesem Prozess kann man mehrere Interpretationen der indischen Tradition selbst auffinden, die sicherlich schöpferische Beiträge darstellen. Anderen wieder ging es um die sozialen Fragen der Zeit, nämlich um den politischen Kampf um die Erlangung der Unabhängigkeit, um die Durchsetzung von Reformen im sozialen und religiösen Leben der Menschen und Ähnliches.

Hier wird der Versuch unternommen, Denker aus unterschiedlichen religiösen Gemeinschaften herauszustellen, die Antworten auf Fragen suchten, welche sie in ihren Lebenszusammenhängen im 20. Jahrhundert herausforderten. Der Grund dafür liegt darin, dass ihre Glaubensüberzeugung in einer besonderen Tradition eine der Quellen ihrer Inspiration oder Motivation in der Suche nach Sinn war.

Vertreter des wachsenden Nationalismus³

Eines der Anliegen von Denkern des 19. und 20. Jahrhunderts in Indien war es, indische Geschichte, indische Geographie und die Lie-

² Vgl. die vorangehende Beschreibung durch S. Panneerselvam.

³ Vgl. Hans-Joachim Klimkeit: *Der politische Hinduismus. Indische Denker zwischen religiöser Reform und politischem Erwachen*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1981; Clemens Six: *Hindu-Nationalismus und Globalisierung. Die zwei Gesichter Indiens: Symbole der Identität und des Anderen*. Frankfurt/M.: Brandes&Apsel, 2001

be zum Vater- bzw. Mutterland zu definieren. Von Bankim Chandra Chatterjee (1838–1894) wird gesagt, dass er der Verfechter des Kults des heiligen Mutterlands war. Sein Werk *Ānandmāth* spricht von der Befreiung des heiligen Landes, das durch die Muttergöttin Durga repräsentiert ist. Bankim versuchte die Götter des Hinduismus neu zu interpretieren. Brahma, Vishnu und Shiva sieht er als Symbole von Liebe, Macht und Gerechtigkeit. Krishna und Radha stellen Seele und Natur dar. Das wahre Wesen des Hinduismus muss im Licht der Vernunft wieder gewonnen werden, da die Bilder von Göttern Externalisierungen von Ideen des Göttlichen sind und diese Formen im Verlauf der Zeit einem Aberglauben angeglichen wurden.

Mehrere Autoren, die in Hindi schrieben, versuchten der selben Denklinie zu folgen. Siva Prasad (1823–1890) ist der Entdecker der indischen Geschichte. Er war nicht nur ein leidenschaftlicher Verfechter und Parteigänger der britischen Herrschaft in Indien, sondern vermittelte seinen Landsleuten auch eine entsprechende Idee von Geschichte – etwa 30 Werke insgesamt – in Übersetzungen von historischen, naturphilosophischen und mathematischen Werken. Das bedeutendste darunter ist die Geschichte Indiens, die 1864 unter dem Titel *Itihāsa Timirnāśak* (*»Geschichte als Zerstörer der Finsternis«*) erschienen ist.

Hariscandra aus Benares (1850–1885) verkündet die Liebe zur Nation (*de abhakti*). Wenn er über die Liebe zu einem Land spricht, so verbindet er sie mit der Hingabe an Gottesliebe, und er spricht buchstäblich von der göttlichen Liebe zu Indien. Madan Mohan MĀlavia (1861–1946) steht in dieser Tradition großer Persönlichkeiten im Hindi-Sprachraum, die zum politischen Bewusstsein der Hindus bei-



getragen haben. Mālavias Hauptanliegen war es, die klassischen Werte der Hindu-Tradition zu sichern und zu erneuern, und in dieser Absicht unternahm er die Errichtung der Hindu-Universität in der Stadt Benares. Ein anderes Grundanliegen war die Forderung nach einem Einheitsbewusstsein der Hindus, wofür Malavia viele Anstrengungen unternahm.

Dayānanda Sarasvati (1824–1883) ist der Begründer des *rya sam j*. Dayānanda selbst fasste dessen Grundideen zusammen: Gott selbst ist der Ursprung allen wahren Wissens; die Veden sind jene Schriften, die alles wahre Wissen enthalten. Es ist die höchste Pflicht aller *ryans*, zu lesen und zu lehren; alle Taten sind in Übereinstimmung mit dem *dharmā* auszuführen; das höchste Ziel des *rya Sam j* ist es, die Welt des Guten durch die Verbesserung der physischen, geistigen und sozialen Beziehung unter den Menschen zu errichten. Niemand soll mit dem zufrieden sein, was für ihn selbst gut ist, sondern jeder sollte vielmehr auf das sehen, was für alle anderen gut ist. In Dingen, die die Wohlfahrt der Gesellschaft betreffen, soll der Einzelne die Eigeninteressen hintan stellen und in Dingen, die einen selbst betreffen, sollte man die Freiheit des Handelns genießen.

Dayānanda's Hauptziel war im wesentlichen religiös und sozial, indem er die *ryavarta* – das Gebiet zwischen Vindhya und Himālaya – wieder aufbaute, aber damit gewinnt seine Vision Indiens eine neue Dimension. Seine Schriften und Reden enthalten oft Bemerkungen über politischen Nationalismus, politische Unabhängigkeit und die Übel der britischen Herrschaft in Indien. Aber seine Inspiration setzte einen missionarischen Impuls bei seinen Anhängern in Bewegung,⁴ wie etwa bei Svāmi Shraddhānanda (1856–1926), dem Apostel des vedischen *dharmā*, bei dem Warner Lālā Lajpat Rai (1865–1928) und Bhai Paramānand (1874–1928), dem Verkünder der

Macht der Gemeinschaft (sanghe akti). Sie sind die Hindu-Reformer und politischen Denker aus dem Nordwesten Indiens.

Bāl Gangadhār Tilak (1856–1920) ist eine der dynamischsten und farbigsten Persönlichkeiten des Kampfes um die Unabhängigkeit Indiens in Maharashtra. Er verstand sich selbst einerseits als Beschützer einer religiösen und kulturellen Tradition und andererseits auch als fortschrittlicher Erzieher der Menschen, die mit den Werten eines fremden Bildungswesens gespeist worden waren, und so versuchte er bewusst, das indische Konzept von Werten einzuführen. Er stellte das Recht der Briten zur Herrschaft über das Land in Frage. Er nahm Teil an der Gründung der *Deccan Education Society* und des *Fergusson College*. Achtzehn Monate verbrachte er im Gefängnis (1897–98), was seinen Kampfgeist nicht minderte. Seine unbeugsame Haltung gegenüber der Forderung nach Unabhängigkeit (*»Freiheit ist mein Geburtsrecht«*) und seine öffentlichen Angriffe auf Regierungsmaßnahmen führten dazu, dass er ins Exil nach Mandalay (1908–1914) gesandt wurde. Hier verfasste er sein Hauptwerk, einen zweibändigen Kommentar zur *Bhagavadgītā*. Es war seine Leitidee, dass die äußere Freiheit nur erreicht werden kann, wo die Vorbedingungen über eine innere »Selbstkontrolle« erlangt sind. Damit meinte er nicht nur die politische Seite. Er umriss auch ein Konzept von Bildung, das die Hindu-Begriffe von Werten vermitteln würde.

Der wirkliche Erfolg Tilaks ist weniger in seiner Tätigkeit im Kontext der offiziellen nationalen Bewegung zu sehen, als vielmehr in seinem öffentlichen Beitrag in seiner Heimatprovinz, wo er auf wachsende Resonanz des Maratha-Volkes stieß. Der Erfolg seiner religiös-politischen Aktionen machte sogar die Briten nervös. Sein Hindu-Nationalismus ist wesentlich definiert durch sein aufklärerisches Bild der Vergangenheit Indiens. Er ging dabei

In einer Reihe von Arbeiten versucht Tilak, den Ursprung seines Volks mit dem Ursprung der Menschheit zusammen zu bringen.

⁴ J. T. F. Jordens: *Dayānanda Sarasvati. His Life and Ideas*. London/Delhi, 1979

nicht auf streng historische Kriterien zurück. Es war die Frage, sein Volk zum Bewusstsein vergangener Größe zu bringen. Das indische Volk, so erklärte er seiner Zuhörerschaft, gehört zur ältesten Kulturgruppe der Welt. In einer Reihe von Arbeiten versucht Tilak, den Ursprung seines Volks mit dem Ursprung der Menschheit zusammen zu bringen. 1892 schrieb er das Buch *The Orion*, in dem er seinen Beitrag zum indischen Nationalismus als »Indology« darstellte. 1903 verfasste er *The Arctic Home of the Veda*. Darin sucht er zu zeigen, dass die Zeugnisse indischer Kultur zu den ältesten der Menschheit gehören. Wenn Dayānanda in der mythischen Debatte den Ursprung des Wortes gefunden zu haben glaubte, so spricht Tilak von der arktischen Heimat des Ariers. Die Intention des Mythos von der arktischen Heimat ist klar. Er wollte den europäischen Völkern die Hauptlinien ethno-genetischer Entwicklungen zeigen, die zur Herausbildung der indo-arischen Rasse geführt hätten.

Tilaks religiöse Ideenwelt kommt aus seinem Kommentar zur Bhagavadgītā. Tilak bindet den Kampf für Freiheit an den Dienst Gottes. Gott zu dienen bedeutet, sich selbst so einzubringen, wie der Allmächtige es getan hatte, als er die Welt erschuf. Die Summe der Lehre von Sri Krishna ist es, dass derjenige, der an den Herrn glaubt, sich in Entsprechung zur Forderung des Wissens um den Höchsten Herrn im Gottesdienst einbringt, um die Erhaltung der Welt zu festigen. Die Hinduwelt muss nicht nur politisch geformt, sie muss auch religiös gegründet werden. Was ist *sva j?* Es ist ein Leben, zentriert im Selbst und abhängig vom Selbst. Die Freiheit, von der Tilak spricht, ist auch religiöse Freiheit, wie sie von jener persönlichen

Freiheit begründet ist, die aus der Vereinigung der Seele mit dem Göttlichen entspringt.⁵

Vināyak Damodar Sāvarkar (1883–1966) ist der einflussreichste und entscheidendste Ideologe des militanten Hinduismus der Neuzeit und Verkünder des Ideals der *hindutva*. Sein Denken definiert nicht nur die Mahāsbhā der Hindus, sondern wendet sich auch an jene Gruppen und einzelnen Denker, denen die Schaffung eines Hindu-Indien – ähnlich dem islamischen Pakistan – am Herzen liegt. Während seiner Gefangenschaft in Andaman verfasste Sarvarkar sein Werk, das unter dem englischen Titel *Essentials of Hindutva* veröffentlicht wurde. Sarvarkar zeigt in seinem Werk, dass das indische Volk der Hindu-Kultur eine organische Einheit darstellt. Sarvarkars Theorie der Hindutva schließt drei Dinge ein: ein gemeinsames Land, gemeinsamen Ursprung und die Einheit des Volkes, wozu auch die gemeinsame Kultur (*sa sk ti*) gehört, die wiederum gemeinsame Sprache und Lebensform einschließt.

Das gemeinsame Land der Hindus ist der heilige geographische Raum zwischen den Himalayas und dem Ozean. Er spricht vom Vaterland (*pitribh*). Die Heiligkeit des Landes kommt vom Begriff des *punyah*. Das Volk (*j ti*) ist das zweite konstitutive Element des Hindutva-Konzepts. Der Begriff *j ti*, den er für die Einheit des Volkes verwendet, bedeutet tatsächlich Kaste. Darum ist er auch für ein gewöhnlich rassistisches Unterscheidungsmerkmal charakteristisch. »Wir sind nicht nur ein rāshtra, sondern ein jāti, Bruderschaft von Geburt. Nichts anderes zählt. Es ist letztlich die Herzensfrage. Wir fühlen, dass wir ein jāti sind, eine Rasse, verbunden durch das enge Band des Bluts. Und darum muss es so sein.«⁶

5 S. A. Wolpert: Tilak and Gokhale. Revolution and Reform in the Making of Modern India. Berkeley/Los Angeles, 1962; B. G. Tilak: *His Writings and Speeches* 3. Aufl., Madras 1922.

6 *Essentials of the Hindutva*, in *Samagra Savarkar Wangmaya* VI, 1964, 58: »We are not only a rāshtra, but a jāti, a brotherhood from birth. Nothing else counts. It is finally the question of the heart. We feel that we are a jāti, a race which is connected through the close bondage of blood. And therefore it must be so.«

»Wir sind nicht nur ein rāshtra, sondern ein jāti, Bruderschaft von Geburt. Nichts anderes zählt. Es ist letztlich die Herzensfrage. Wir fühlen, dass wir ein jāti sind, eine Rasse, verbunden durch das enge Band des Bluts. Und darum muss es so sein.«

V. D. SAVARKAR



Die dritte Dimension des Hindutva ist die Hindu-Kultur. Der Horizont dieser indischen Kultur schließt die vedischen und die nicht-vedischen Traditionen, selbst die Traditionen der Buddhisten, Jainas und Sikhs ein, die auf indische Religionsstifter zurück gehen. Muslime und Christen können nicht als Hindus im selben Sinn der Hindutva beschrieben werden. Das wesentliche Element der Hindu-Kultur ist das Hindu-Dharma. Sāvarkar legitimisiert die ganze Hindu-Ideologie des Kampfes durch den Bezug auf den Zweck, der in der Gītā für die göttliche Inkarnation angegeben wird: »zum Schutz des Guten und zur Zerstörung des Bösen« (4,8). Aber das Gute, dessen Kriterium Sāvarkar und die militanten Hindu-Nationalisten ansetzen, ist die Errichtung der Hindu-Ordnung.

Mahādev S. Golwalkar (1906–1973) ist ein geistlicher Führer der Rashtriya Swayamseva Sangh.⁷ Er übernahm die Führerschaft dieser Organisation von K. B. Hedgewar (1889–1940). Das Ziel dieser Organisation ist: a) die divergenten Tendenzen unter den Hindus zu überwinden, die aus den Differenzen der Sekten, Glaubensformen, Kasten und Dogmen entstehen; b) den Hindus die Größe der Vergangenheit vorzustellen; c) in ihnen den Geist des Dienens, des Ophers und der selbstlosen Hingabe an die Gemeinschaft der Hindus zu erwecken; d) ein organisiertes und gut diszipliniertes Gemeinschaftsleben aufzubauen und zu einer allgemeinen Erneuerung der Hindu-Gesellschaft zu führen.

Diese Organisation, von Golwalkar geführt, war stets durch verschiedene Faktoren mit der Jana-Sangh-Partei verbunden, die 1951 begründet wurde. Ihr Ziel war es, die indische Kultur und indische Gebräuche zu propagieren, aber das geht nicht direkt auf Impulse

durch Golwalkar zurück, denn seine Reden waren eher Appelle als Lehren; jedoch ist es in der spirituellen Atmosphäre reflektiert, in der er wurzelt und für die er als Vertreter steht.

Vivekananda (1863–1902) ist der Verkünder des religiösen Nationalismus auf vedantischer Grundlage. Auf Basis der Vedanta sieht Vivekananda auch soziale Konsequenzen. Da das selbe göttliche Licht in allen Dingen präsent ist, führt es zur Einheit aller Hindu-Gläubigen, zur Einheit der ganzen Menschheit. Aber Vivekananda betont vor allem die Liebe zu den indischen Brüdern. Gewiss gehört die Idee nationaler Solidarität zur Lehre des Vedānta. So sagt er: »sei mutig, sei stolz, dass du ein Inder bist, und erkläre mit Stolz: ‚Ich bin ein Inder, jeder Inder ist mein Bruder.‘«

Eine der geistlichen Errungenschaften Vivekanandas ist es, dass der Begriff der Nation entsprechend den indischen Religionen geformt wird, er sieht in der Religiosität die Grundlegung eines einheimischen Nationalismus. In der Zeit des wachsenden Nationalismus versuchte Vivekananda die Grundlegung einer religiösen Theorie des Nationalismus zu schaffen, was später durch Bipin Chandra Pal und Aurobindo (1872–1950) repräsentiert wurde.

Vivekananda sieht in der Religion das Rückgrat des nationalen Lebens. Die Zukunft der Nation muss sich auf der Grundlage der Vergangenheit aufbauen. Für Vivekananda war es die Form des Neo-Vedānta, was eine passende Grundlage für nationale Reform abgab, denn sie führt zur Freiheit. »Freiheit ist unser natürliches Recht, unseren Leib, unsere Intelligenz und unser Eigentum nach eigenem Willen zu gebrauchen, ohne den wir anderen schaden. Alle Mitglieder der Gesellschaft sollten die selben Möglichkeiten haben, Güter, Ausbildung und Weisheit zu erwerben.«⁸

»Freiheit ist unser natürliches Recht, unseren Leib, unsere Intelligenz und unser Eigentum nach eigenem Willen zu gebrauchen, ohne den wir anderen schaden. Alle Mitglieder der Gesellschaft sollten die selben Möglichkeiten haben, Güter, Ausbildung und Weisheit zu erwerben.«

S. VIVEKANANDA

⁷ M. S. Golwalkar: *Bunch of Thoughts*, 1966.

⁸ *The Life of Swami Vivekananda, by his Eastern and Western Disciples*. Bd. 2. 2. Aufl.. Almora 1933, 752: »Freedom is our natural right, to use our body, our intelligence and our possession according to our will, without which we harm others. All members of the society should have the same possibilities to attain riches, training and wisdom.«

»Die Rishis (Heiligen), die das Gesetz der Gewaltlosigkeit inmitten der Gewalt entdeckten, sind größere Genies als Newton. Sie sind auch größere Krieger als Wellington. Selber geübt im Gebrauch der Waffen, erkannten sie deren Nutzlosigkeit und lehrten eine geplagte Welt, dass ihr Heil nicht in der Gewalt liege, sondern in der Gewaltlosigkeit.«

M. GANDHI

Es ist Vivekanandas Überzeugung, dass die umfassende Freiheit die Grundlage der Upanischaden ist. Vivekananda wird nicht müde, sein Publikum daran zu erinnern, dass das *Atman* als die höchste Wirklichkeit letztlich unzerstörbar ist; darum beruft er sich auf das Grundargument der *Gītā*. Wie bei den anderen neohinduistischen Denken führt die Idee der Einheit aller Inder notwendigerweise zum Begriff einer universellen Brüderlichkeit. Es ist weiter die notwendige Konsequenz des Begriffs der Göttlichkeit der Menschen. Diese Idee führt zur Erneuerung des Hinduismus sowohl im religiösen wie im sozialen Leben. Eine solche Erneuerung wird nach Vivekananda Konsequenzen in dem Sinn haben, dass der Geist Indiens die Welt in spiritueller Weise lenken wird. Das Vedanta der Upanischaden sollte nutzbar gemacht werden für das religiöse Erwachen Indiens. Dies sollte die Grundlage für den Glauben der Inder und dessen Mission für die Welt sein.

Mahātmā Gandhi (1869–1948)

Der Hauptbeitrag Gandhis ist sein Bemühen, seine Religiosität und die politische Ethik zu vereinen. Gandhi kam schrittweise zu der Überzeugung, dass der Hinduismus die beste aller Religionen ist, selbst wenn er sich dem Studium der Bibel und anderer Texte widmete, die ihm von seinen christlichen Freunden empfohlen wurden. Er wollte sich an das überzeitlich gültige Prinzip des Hinduismus halten. »Meine Religion gründet in der Wahrheit der Gewaltlosigkeit. Die Wahrheit ist mein Gott und Gewaltlosigkeit ist das Mittel, ihn zu erreichen.«⁹ Das Festhalten an der Wahrheit (*saty graha*) entspricht der Konsequenz der inneren göttlichen Stimme. Eine der bedeutsamen Folgerunden des unbedingten Festhaltens an der Wahrheit

ist für Gandhi die Einsicht, dass *saty graha* keine Anwendung von Gewalt erlaubt. Wer immer glaubt, die Wahrheit zu erkennen, kann sich irren, denn was für mich als Wahrheit erscheint, mag für den Gegner als Fehler erscheinen. Nur vollkommene Wesen könnten die Wahrheit ganz erfassen. Darum sollte einem Feind niemals mit Gewalt begegnet werden, sondern nur mit Liebe und Geduld.

Gandhi glaubte, dass diese Idee von *saty graha* eng mit einem alten indischen Gesetz des Leidens und der Selbstopferung verbunden ist. »Ich habe es gewagt, Indien das alte Gesetz der Aufopferung aufzuerlegen. Denn *Satyagraha* und was sich daraus ableitet, non-cooperation und civil disobedience, sind nichts als Namen für das Gesetz des Leidens. Die Rishis (Heiligen), die das Gesetz der Gewaltlosigkeit inmitten der Gewalt entdeckten, sind größere Genies als Newton. Sie sind auch größere Krieger als Wellington. Selber geübt im Gebrauch der Waffen, erkannten sie deren Nutzlosigkeit und lehrten eine geplagte Welt, dass ihr Heil nicht in der Gewalt liege, sondern in der Gewaltlosigkeit.«¹⁰

Gandhi geht noch weiter: »Es gilt«, lehrt Gandhi weiter, »Wahrheit nicht dadurch zu behaupten, dass ich dem Gegner Leiden zufüge, sondern dadurch, dass ich selber Leiden erdulde.«¹¹ Indien sollte auf Gewaltlosigkeit setzen, nicht wegen sondern trotz seines Mangels an Waffen, was das Ergebnis des Festhaltens an der Wahrheit ist. Es ist die wirkliche Sendung Indiens, der Welt zu zeigen, dass »Indien seine Bestimmung erreichen kann durch reine Selbstopferung, d.h. Selbstreinigung«.¹²

Festhalten an der Wahrheit, Selbstreinigung, Selbstopferung, Leiden und Gewaltlosigkeit gehen für Gandhi zusammen und er betont: »Kein Land ist groß geworden ohne durch

9 Gandhi: *Autobiography*, 269: »My religion is based on the truth of non-violence. The truth is my God and non-violence is the means to reach Him.«

10 W. E. Mühlmann: *Mahatma Gandhi. Der Mann, sein Werk und seine Wirkung*. Tübingen, 1950. 113

11 Ebd. 113

12 *Young India*, 6: »India can attain its destiny through pure self-sacrifice, i.e. self-purification.«



die Macht des Leidens gereinigt zu sein. Die Mutter leidet, damit ihr Kind leben kann. Der Weizen wächst, wenn die Samen sterben. Leben erwächst aus dem Tod. Wird Indien sich von der Sklaverei befreien, ohne das ewige Gesetz der Reinigung durch Leiden zu erfüllen? Warum sollten wir unsere Geschichte auf andere Weise schreiben? Wir können, wenn wir wollen, von den Fehlern unserer Vorgänger lernen und es besser machen, aber es ist nicht möglich, das Gesetz des Leidens zu eliminieren, das die unwiderrufliche Voraussetzung unserer Existenz darstellt.«¹³

Dass das Festhalten an der Wahrheit Leiden einschließt, ist für Gandhi klar. Überdies liegt in Leiden und Selbstopferung der Weg, der zum »Reich Gottes« führt. »Eine Nation, die endlose Opfer bringen kann, ist fähig, zu unbegrenzten Höhen zu steigen. Je reiner das Opfer ist, desto schneller ist der Aufstieg.«¹⁴ Verbunden mit dieser Idee vom Festhalten an der Wahrheit ist die Vorschrift, nicht zu verletzen oder nicht zu töten. Diese Betonung des indischen Ideals der ahimsā, die Gandhi in seiner Jugend klar zu schätzen lernte, wird von ihm jedoch nicht lediglich als Verbot verstanden. Es wird in einem positiven Sinn als Vorschrift der Liebe, des Wohlwollens gegenüber allen Geschöpfen verstanden. Gandhi glaubt, dass Gewaltlosigkeit der Gewalt überlegen ist. Tatsächlich sollte ahimsā nicht aus einem Gefühl der Schwäche oder Feigheit geübt werden, sondern aus einem Bewusstsein der eigenen Stärke und Macht, aus dem Bewusstsein der eigenen moralischen Überlegenheit.

Gandhis politisches Denken ist mit seinem asketischen Ideal eng verbunden. Dass der Asket und der Herrscher sich selbst beherrschen und ihre Sinne unter Kontrolle haben müssen, war, wie wir gesehen haben, eine Grundidee des politischen Denkens der Hindus seit alter Zeit. Nun vereinte Gandhi das asketische Ideal mit der Forderung der Gītā, dass man mit einem inneren Abstandnehmen handeln müsse. Die Forderung der Gītā nach innerer Indifferenz gegenüber der Welt, was die Religion der Bhāgavata mit dem Jainismus und dem Buddhismus gemeinsam hat, bedeutet das Meistern seiner selbst und ein Abstandnehmen von Kummer, Ärger und Besitztrieb als den drei Toren zur Hölle. Die innere Freiheit vom Besitztrieb ist ein grundlegendes Ideal der Gītā wie auch des Jainismus, was Gandhi in seinen frühen Tagen lernte.¹⁵

Sein Streben nach Selbstbeherrschung (*sva r j*) hängt nicht in der Luft, es wurzelt in der Gītā, die in einem selbst verwirklicht werden muss. *Sva r j* und *r m r j* gehen Hand in Hand. Wenn die Muslime dagegen den Vorbehalt formulierten, dass *r m r j* für sie nicht realisierbar sei, lächelte Gandhi und erklärte, dass Rāma nicht nur der Gott der Hindus ist: das Reich von Rāma und Rahim ist ein und dasselbe. Er erkennt keinen anderen Gott an als den Gott der Wahrheit und Gerechtigkeit.¹⁶

So ist die Errichtung des Reiches von Rāma für Gandhi die Verwirklichung Gottes im Herzen. So ist es nicht die Errichtung einer Hindu-Theokratie, wie der *R m R jya*

»Wird Indien sich von der Sklaverei befreien, ohne das ewige Gesetz der Reinigung durch Leiden zu erfüllen?«

M. GANDHI

13 Young India cf. D. M. Brown: *The White Umbrella. Indian Political Thought from Manu to Gandhi*. Bombay, 1970,

192f: »No country has become great without being purified by the power of suffering. The mother suffers so that her child could live. The wheat grows, when the seed dies. Life emerges out of death. Will India free itself from slavery, without fulfilling the eternal law of purification through suffering? Why should we write our history differently? We could, if we wish, learn from the mistakes of our predecessors and do it better, but it is not possible to eliminate the law of suffering, which presents the irrevocable presupposition of our existence.«

14 Young India. Ebd. 145: »A nation that can bring endless sacrifice, is capable of rising to unlimited heights. The purer is the sacrifice, the faster is the rising up.«

15 Vgl. G t , 2,62ff; 3,30ff; 18,66

16 Young India 19.9.1929

Parishad dies versucht, sondern es bedeutet die Verwirklichung des Gottes, von »Rāma«, im Herzen jedes Einzelnen als Voraussetzung für innere und äußere Selbst-Herrschaft und Selbst-Kontrolle.

R mr jya ist auch eine soziale Idee. Sie impliziert auch kooperativen Einsatz für die Gesetze Gottes durch die Mitglieder der Gesellschaft. Denn Gandhi war überzeugt davon, dass ein Zusammenleben ohne Religion, ohne Glauben an Gott nicht stattfinden würde. Wollte man Religion aus der Gesellschaft zu eliminieren versuchen, sagte Gandhi, so wäre das mit dem Jagen der Wildgans vergleichbar. Wenn ein solcher Versuch erfolgreich ist, würde er die Zerstörung der Gesellschaft bedeuten.¹⁷ Wie weit die augustinische Idee des Gottesstaats mit Gandhis Denken übereinstimmt, muss offen bleiben.

Ein anderes wesentliches Element, das auf die Idee der Herrschaft von Rāma bezogen ist, ist der Sieg des Guten über das Böse. Wie im Epos Rāmāyana Rāma den Rāvana besiegte, so sollten auch die Guten alle ungöttlichen und chaotischen Mächte überwinden. *R mr j* ist die Errichtung der göttlichen Herrschaft gegen das Böse, das physische Gewalt und Unordnung mit sich bringt. Die böse Macht darf nicht einfach in der Schlagkraft der Briten und der ausländischen Verwaltung gesehen werden. Sie ist auch präsent in der eigenen Gruppe und zeigt sich überall, wo es zu gewaltsamen Ausbrüchen kommt. Gandhi hat seine britischen Gegner nie dämonisiert. Die gewalttätigen Ausbrüche zwischen Hindus und Muslimen im Gefolge der Teilung Indiens haben Gandhi tief betroffen, denn er hielt als Ideal die Idee eines Staates aufrecht, der keine Polizei oder Militärmacht, nicht einmal Sanktionsgewalt braucht.

Wenn die Voraussetzung für Selbst-Herrschaft einerseits in der Herrschaft Gottes liegt, so muss jedermann unabhängig danach stre-

ben, die innere Selbst-Herrschaft zu verwirklichen, welche die Bedingung für die äußere Freiheit ist. Aber das Erlangen dieser Freiheit bedeutet für Gandhi *mok a*, Erlösung, nicht im jenseitigen Sinn, nicht Freiheit außerhalb dieser Welt, sondern die Freiheit in dieser Welt, die das Ideal ist, das er verkündete.

Gandhi scheut sich nicht, die politischen Konsequenzen aus dieser Idee zu ziehen. Eine wesentliche Konsequenz ist, dass die Selbst-Herrschaft auch ökonomische Unabhängigkeit impliziert. So gehen *svar j* und *svade i* zusammen. Es bedeutete auch den Boykott ausländischer Waren und die Errichtung eigener Produktion. Aber die ganze Boykottbewegung darf nicht nur als ökonomische Maßnahme gesehen werden, sondern als Ausdruck des Bemühens um Selbst-Erhaltung sowohl in geistiger wie in materieller Hinsicht. Das wird klar aus Gandhis Definition von *svade i*.

Gandhis Begriffe der Gottesherrschaft und der Selbst-Herrschaft bekommen ihre volle Bedeutung, wenn man erkennt, dass *r mr j* und *svar j* auch das Freisein von Todesfurcht enthalten. Im Sinn der *Gītā* predigt Gandhi, dass man Gewalt und Tod nicht zu fürchten braucht, denn beide sind etwas Physisches und das wirkliche Selbst kann niemals getötet werden. (*Gītā* 2,19)

Islamische Denker

»Muhammed Iqbal (1876–1938) hat die Muslime aus ihrem Schlaf gerissen«, wie W. C. Smith schrieb, und viele Autoren drückten den selben Eindruck aus. Beeinflusst von Shāh Walī Allāh (1703–1762), dem ersten Denker, der realisierte, dass die Muslime einem modernen Zeitalter begegneten, in dem alte religiöse Annahmen und Glaubenssätze hinterfragt würden, erwartete Iqbal von der jüngeren Generation, dass sie ihm in einem verantwortlichen *ijtihad* folgte, der Interpretation des Ko-

¹⁷ V. P. Varma: *Modern Indian Political Thought*. 5. Aufl., Agra 1974, 277

»Democracy, then, is the most important aspect of Islam, regarded as a political ideal«

M. IQBAL



ran und der Sunna. So hoffte er das Fundament für Religion und Wissenschaft zu legen, um gegenseitige Harmonie zu entdecken, welche die Muslime befähigen würde, moderne Wissenschaft und Technik anzueignen, um ihre materielle Existenz zu verbessern. So ist sein Buch *Reconstruction of the Religious Thought in Islam*, (1930) ein Versuch in dieser Richtung, worin er die Aufgabe unternimmt, eine Brücke zwischen Ost und West zu bauen, Glaube und Wissen, Liebe und Vernunft, Herz und Geist zu vereinen. Ihm zu Folge ist es der Hauptzweck des Koran, im Menschen das höhere Bewusstsein seiner vielfältigen Beziehungen mit Gott und dem Universum zu erwecken.

Iqbal entwickelte das Konzept von zwei Nationen in Indien und er betonte die Notwendigkeit der Selbstbestimmung für die Muslime. Er verfasste seine Dichtungen sowohl in Persisch als auch in Urdu. Eine Reihe von Veränderungen, die im 19. und 20. Jahrhundert stattfanden, wie auch die unterschiedlichen kulturellen, religiösen und politischen Bewegungen umspannen das Spektrum von Mustern, die für Muslime auf der ganzen Welt charakteristisch sind. Neben Iqbal sind mehrere Denker wie Sayyid Ahmad Khan (1817–1898), Mawlānā Abu al-Ālā Mawdūdī (1903–1979), Mawlānā Muhammad Ilyas (1885–1944) und Mawlānā Abulhasan Ali Navdi (geb. 1914) über den Subkontinent hinaus einflussreich geworden.

Christliche Denker

Es ist interessant zu sehen, wie die christlichen Denker Indiens im 20. Jahrhundert sich mit Themen und Anliegen herumschlagen, die in gewissem Sinn einmalig sind. Ihr Hauptanliegen war es, ihre Identität als indische Christen zu artikulieren. Der christliche Glaube, von außen gekommen, musste seine Identität innerhalb der indischen Kultur finden. Dieses Problem ist im 20. Jahrhundert höchst virulent

geworden, obwohl das Christentum bereits seit dem Beginn der christlichen Zeitrechnung hier vertreten war. Indem sie sich von biblischen Quellen inspirieren ließen, wandten sie verschiedene Begriffe dazu an, wie Adaptierung, Indigenisierung, Kontextualisierung, Inkulturation usw. Dieser Prozess spiegelt sich in ihren liturgischen Feiern (ihrer Art des Gottesdiensts, den Hymnen), im Design ihrer Kirchen und Kapellen, wie auch in den Gewändern der religiösen Schwestern und Brüder. Ihre Versuche der Inkulturation bedeutete das Annehmen von Hindu-Gebräuchen und Praktiken als Vorbild, das Adaptieren von Hindu-Namen und sogar das Interpretieren und Integrieren von Hindu-Begriffen von Gott in einem christlichen Vokabular. Es gab dabei einen Anflug von nationalistischer Färbung, aber insgesamt ist es die biblische Vision, was sie veranlasste, so vorzugehen und ihr Bemühen um die Herausbildung einer indischen christlichen Theologie/Philosophie stützte.

Obwohl dieser Trend im 20. Jahrhundert an Bedeutung gewann, können seine Wurzeln auf die frühere Geschichte christlicher Präsenz in Indien zurück geführt werden. Roberto de Nobili (1577–1656), ein italienische Jesuitenmissionar, der im frühen 17. Jahrhundert in Südindien arbeitete, begann ein Experiment mit seiner Kleidung und Lebensweise, um es der Mission in Indien anzupassen. Aufgrund seiner Kenntnis des Tamil und des Sanskrit schrieb er mehrere Traktate, um den christlichen Glauben in der indischen Kultur zu integrieren. Im 20. Jahrhundert wurde das von Abhishiktananda (Henri le Saux) (1910–1973), und Bede Griffiths (1906–1993) weitergeführt.

Als Ergebnis dessen wandten sich viele christliche Denker dem Studium der Hindu-Schriften zu und trugen bedeutsam dazu bei.¹⁸ Dies führte zu der Situation, dass man den anderen Religionen begegnete und einen stimmigen Weg fand, unter den Gläubigen anderer

»Liberty took its birth from its
[Islam's] gracious message,
This sweet wine dripped from its
grapes!
It was impatient of invidious
distinctions.
Equality was implicit in its being!
The modern age, kindled a hundred
lamps, has opened its eyes in its lap.«

M. IQBAL

zit. nach: <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct01/03.htm>

¹⁸ Vgl. Anand Amaladass (Hg.): *Christian Contribution to Indian Philosophy*, CLS, Madras 1995

Der interreligiöse Dialog ist eines der Hauptanliegen der christlichen Denker in Indien gewesen. Diese Initiative stellte für die christliche Gemeinschaft im allgemeinen eine größere Herausforderung dar, und es war aus verschiedenen Gründen nicht einfach, unter den Hindus Dialogpartner zu finden.

Traditionen zu leben. Darum ist interreligiöser Dialog eines der Hauptanliegen der christlichen Denker in Indien gewesen. Diese Initiative stellte für die christliche Gemeinschaft im allgemeinen eine größere Herausforderung dar, und es war aus verschiedenen Gründen nicht einfach, unter den Hindus Dialogpartner zu finden. Erstens haben sich nicht viele Hindus so sehr auf das Studium der christlichen Religionen und ihrer Traditionen eingelassen, wie das umgekehrt in der christlichen Gemeinschaft geschah. Zweitens führte angesichts der kolonialen Vergangenheit der christlichen Gemeinschaft, in der Evangelisierung gleich Konversion war, die veränderte Sprechweise zu Zweifeln bei den Hindu-Nachbarn über das Motiv dahinter. Es war daher die Herausforderung für die christlichen Denker, zu erklären, wie ihr Anliegen der Evangelisierung dem dialogischen Zugang nicht widersprach. Mehrere Theorien wurden vorgestellt, und es herrscht selbst bei den christlichen Denkern Unentschiedenheit, denn es war nicht einfach, den Anspruch auf absolute Wahrheit zu erheben und doch die Gültigkeit anderer Glaubensüberzeugungen zu garantieren. Diese Herausforderung ist umso anspruchsvoller, weil andere Religionen ähnliche Ansprüche erheben. Es gibt auch sozial-ökonomisch-politische Faktoren in einem Land wie Indien, wo die christliche Gemeinschaft eine Minderheit ist, die es schwierig machen, einen Durchbruch darin zu erzielen, dass eine stimmige theologische Vision mit dialogischem Zugang präsentiert wird.

Das dritte Anliegen der christlichen Denker war soziale Gerechtigkeit und Einsatz für die Armen. Es ist ihre Überzeugung, dass ohne Etablierung von Gerechtigkeit das Eintreten in die Vision der christlichen Gemeinschaft, wie sie sich in ihrem Lieblingsbild vom Reich Gottes auf Erden findet, nicht möglich ist. Dieser Ein-

satz für die Armen ist nicht auf Arme unter den Christen beschränkt, sondern sie halten es nach dem Verständnis der biblischen Wahrheit, dass Gott immer auf der Seite der Armen ist. Armut ist nicht ein christliches Problem, und die Arbeit für Harmonie und Friede ist ebensowenig ein ausschließlich christliches Anliegen. Aber der Einsatz für die Armen und Ausgegrenzten, die Arbeit für Gerechtigkeit ist ein christlicher Einsatz. Deshalb war dies eine Herausforderung für die christlichen Denker, und sie antworteten darauf durch das ganze 20. Jahrhundert hin. Raimon Panikkar (1918), M. M. Thomas (1916–1996), Sebastian Kappan (1924–1993), Samuel Rayan (1920), George M. Soares Prabhu (1929–1995), J. B. Chettimattam (1922–), D. S. Amalorpavadass (1932–1990), Michael Amaladoss (1936–), Francis X. D'Sa (1936), Felix Wilfred (1948) sind einige der Mitglieder dieses Diskurses, die sich in ihren Schriften dazu geäußert haben.

Es ist der Mühe wert, die Beiträge von zwei der erwähnten Denker in einigen Details vorzustellen, nämlich von Raimon Panikkar und Sebastian Kappan.

Raimon Panikkar ist einer der bedeutendsten zeitgenössischen indischen Denker. Es ist nicht einfach, seine vielfältigen Beiträge zusammen zu fassen, denn in ihm vermengen sich die theologischen und philosophischen Traditionen des Westens und des Ostens, insbesondere Hinduismus und Buddhismus, und seine Schriften sind in mehreren europäischen Sprachen verfügbar. Einer seiner frühesten Versuche lag darin, Hinduismus und Christentum in seiner unverwechselbaren Art zusammen zu bringen in seinem Buch *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany* (1964).¹⁹ Er spricht hier nicht über den Christus, den die Christen kennen und die Hindus nicht kennen, sondern den beide nicht kennen, den noch zu

19 [Anm. d. Übers.: Zu Panikkar vgl. Joseph Prabhu (Hg.): *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*. Maryknoll, NY: Orbis Books 1996; Manuel Gogos: *Raimon Panikkar. Grenzgänger zwischen Philosophie, Mystik und den Weltreligionen*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 2000]



Entdeckenden, was an Keshub Chunder Sen anklingt, der zuerst von dem kosmischen Christus gesprochen hatte, der in den Veden und Upanishaden verborgen ist. Säkularismus ist ein anderes Lieblingsthema Panikkars. In *Worship and Secular Man* (1973) reflektiert er das Schicksal des Menschen in einer Welt, die von Wissenschaft und Technologie kontrolliert ist.²⁰

Alle diese Werke sind von einem indischen Geist durchdrungen im Sinne des mystischen Verständnisses der Wirklichkeit. Er spricht von einer radikalen Relativität, die in einem ontologischen Zustand der Realität insofern besteht, als sie diese als Netzwerk von Beziehungen darstellt. Es gibt nichts, was verstanden und definiert werden könnte ohne Verweis auf sein Bezogensein auf die gesamte Wirklichkeit. Die Einheit der Wirklichkeit wird postuliert, Dualismus und Dichotomie ausgeschlossen. Radikale Relativität tritt hier in dem Sinn auf, dass die Wirklichkeit in sich selbst als Ganzes, wie auch in ihren Teilen ein grundlegendes Mysterium mit sich bringt, in dem transzendentes und immanentes Bewusstsein in einander fließen. Er nennt das kosmotheandrische Vision, was bedeutet, dass Kosmos, Gott und Mensch nicht ausschließlich drei verschiedene Dimensionen eines Ganzen sind. Viel mehr sind sie in jedem Teil der Wirklichkeit nachweislich anwesend, so dass die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit von innen her durch ein kosmotheandrisches Prinzip zusammen gehalten ist.

Diese Idee ist weiter erklärt als ein operatives Gesetz von innen – Ontonomie –, das der Heteronomie entgegen gesetzt ist, in welchem Zustand die Dinge von außen geleitet werden, aber auch der Autonomie, worin die Dinge als selbstbestimmt, ohne jede Bezie-

hung zu anderen Wirklichkeiten erscheinen. Im Gegensatz dazu ist Ontonomie, der Zustand des Bewusstseins, in dem sowohl die individuelle Tendenz der Autonomie, als auch das monolithische Verständnis der Wirklichkeit, das charakteristisch ist für die Heteronomie, überwunden werden und das Gesetz des Seins realisiert wird. Auf diese Weise versucht Panikkar, Zeit und Zeitlosigkeit, als Gegensätze verstanden, in Tempiternität auf einander zu beziehen.

In seinem Buch *The Unknown Christ of Hinduism* wollte Panikkar zeigen, dass die Wirklichkeit des Christentums auch im Hinduismus anwesend ist. Unter dieser Voraussetzung versuchte er zu zeigen, dass der Begriff von *Ísvara* in der Hindu-Tradition dieselbe »homöomorphe Funktion« hat wie »logos« im Christentum. Zusammen mit seiner »kosmotheandrischen« Vision, die er schrittweise als kosmotheandrisches Prinzip entwickelte, das die Einheit der Wirklichkeit konstituiert, ist es mit dem Christusprinzip identifiziert. Die gesamte Wirklichkeit ist kosmotheandrisch und so ist sie auch christozentrisch – Christophanie.

Sebastian Kappan ist gewiss einer der führenden Vertreter der Befreiungstheologie in Indien. In seinen Büchern *Jesus and Freedom* (1977) und *Jesus and Cultural Revolution. An Asian Perspective* (1983) stellt Kappan zum ersten Mal eine neue Interpretation von Jesus vor, indem er den indischen Kontext in Betracht zieht.

Der Schlüsselbegriff bei Kappan ist »Grundlagentheologie der Befreiung«²¹, was eine Theologie meint, die eine kritische Reflexion der historischen Manifestation des Göttlichen als Anruf und Geschenk einerseits und der Antwort des Menschen ander-

Es gibt nichts was verstanden und definiert werden könnte ohne Verweis auf sein Bezogensein auf die gesamte Wirklichkeit.

²⁰ Seine späteren bekannten Werke sind: *The Vedic Experience: Mantramañjarī. An Anthology of the Vedas for Modern*

Man and Contemporary Celebration. Delhi: Motilal, 1989; *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical*

Christophany. Revised and enlarged edition. Bangalore (ATC), 1982

²¹ [Anm. d. Übers.: »foundational theology of liberation«.]

»Wofür ich eintrete, ist nicht die Überlegenheit des Christentums über religiöse Traditionen Indiens, sondern die Überlegenheit der glaubwürdigen Religiosität Buddhas, der radikalen bhaktas und Jesus' über die magisch-ritualistische Religiosität des orthodoxen Hinduismus und die Religiosität eines traditionsgebundenen Christentums, das seine prophetische Kraft verloren hat.«

S. KAPPAN

rerseits, über alle Grenzen religiöser Ideologien hinweg, darstellt. Er verwendet nicht den sehr belasteten Ausdruck Gott, sondern spricht vom Divinum, um die Versuche von Atheisten und säkularen Ideologien in Richtung auf die Transformation der Menschheit im Licht der endgültigen Vision der Wirklichkeit nicht außer Acht zu lassen. Nach ihm manifestiert sich das Divinum selbst auf zweifache Weise – einmal als eine Gabe überall dort, wo Liebe, Wahrheit und Gemeinschaft erfahren werden, und als Herausforderung für deren historische Situierung. Beides ist gemeint, wenn Kappan von Gabe und Aufgabe spricht. Die konstitutive Theologie der Befreiung ist nicht auf irgend eine besondere religiöse Gemeinschaft beschränkt, sondern hat ihre Wurzeln im Kontext der Erfahrung, die Hindus, Muslimen, Christen usw. gemeinsam ist.

Kappan zu Folge bleibt das Christentum gänzlich irrelevant für Indien, wenn es nicht selbst den historischen Jesus und seinen prophetischen Protest berührt. Erst dann ist die Behauptung wahr, dass der christliche Glaube in Indien nicht eine Religion neben anderen ist. So versucht Kappan einen Einstiegspunkt für die Jesus-Tradition in Indien zu finden, und er findet ihn in der Tradition des prophetischen Protests, wie er schon 500 Jahre vor Christus mit Buddha begonnen hat, der gegen die Kasten-Diskriminierung und die brahmanische Dominanz protestierte; in den bhakti-Bewegungen und ihrem Kampf gegen soziale Ungleichheit, sowie in den gegenwärtigen Befreiungsbewegungen der Stammesangehörigen und der dalits. »Wofür ich eintrete, ist nicht die Überlegenheit des Christentums über religiöse Traditionen Indiens, sondern die Überlegenheit der glaubwürdigen Religiosität Buddhas, der radikalen

bhaktas und Jesus' über die magisch-ritualistische Religiosität des orthodoxen Hinduismus und die Religiosität eines traditionsgebundenen Christentums, das seine prophetische Kraft verloren hat.«²²

Somit hat Kappan einen bedeutsamen Diskussionsprozess initiiert, indem er den Reichtum der kulturellen und religiösen Tradition Indiens für die Praxis der Befreiung fruchtbar macht. Er anerkennt diese Tradition jedoch nur insoweit, als sie in Beziehung steht zur herrschenden sozio-politischen und wirtschaftlichen Situation. Darin folgt er Denkern wie D. D. Kosambi, Chattopadhyaya und Sharad Patil.

Für Kappan ist die indische Tradition nach drei Richtungen orientiert – kosmisch, gnostisch und ethisch. Die kosmische Religiosität tendiert dazu, den Makrokosmos unter Kontrolle zu halten und damit den Mikrokosmos zu manipulieren, wie dies der Fall mit dem vedischen Opfer und Gottesdienst ist, dem unmittelbare Konsequenzen für den gesamten Weltprozess zugeschrieben wurden. Die Religiosität des *ved nta* ist als gnostisch zu beschreiben, sofern sie den Durchbruch zur Wirklichkeit durch die Überwindung von Unwissen und Illusion zu erreichen versucht. Ethische Religiosität wäre die Anerkennung der Praxis von Befreiung der Unterdrückten und dies steht im Einklang mit der Tradition von Jesus und Buddha. Sowohl die kosmische als auch die gnostische Religiosität der höheren Kaste haben die Armen und Unterprivilegierten unterdrückt. Darum richtet sich Kappans Kritik gegen alle Versuche der Inkulturation und der Ashrambewegungen, die mit der vedischen und upanischadischen Religiosität der höheren Kaste verbunden sind.

22 Sebastian Kappan: *Jesus and Cultural Revolution, An Asian Perspective*. Bombay, 1983, 70f: »What I stand for is not the superiority of Christianity over Indian religious traditions, but the superiority of credible religiosity of Buddha, of the radical bhaktas and Jesus over the magic ritualistic religiosity of orthodox Hinduism and the religiosity of a tradition-bound Christianity which has lost its prophetic power.«



Neobuddhistische Interpretation

Der Buddhismus zeigt eine Vielheit von Interpretationen der Vision des Buddha.²³ Die Verschiedenheit ist sichtbar in der Realität der verschiedenen Schulen des buddhistischen Denkens. Beginnend mit dem buddhistischen Konzil in Vaishali im ersten Jahrhundert, ist die buddhistische Geschichte eine ständige Frage nach dem relevanten, kontextuellen Verständnis der Gesellschaft. Diese Geschichte setzt sich bis heute fort. Das Phänomen, das im modernen Indien Neobuddhismus genannt wird, ist ein zeitgenössischer Versuch einer neuen Hermeneutik durch Ambedkar.

Bhimrao Ramji Ambedkar (1891–1956) sucht den Buddha im Kontext der diskriminierten Menschen in Indien zu interpretieren. In *Buddha and His Dhamma* geht er darauf zurück, wie Buddha die religiöse Tradition seiner Zeit interpretiert hat und interpretiert ausgehend davon die Botschaft des Buddha. Dieses Werk Ambedkars ist ein Hauptwerk buddhistischer Hermeneutik. Es genießt in der oralen Tradition unter Konvertiten zum Buddhismus den Ruf, die Bibel der indischen Buddhisten zu sein. Ziel der Wiederbelebung des Buddhismus ist es, ein Reich der Rechtsschaffenheit zur Realität auf Erden zu machen.

Ambedkar ist sich bewusst, dass Religion drei Anliegen ansprechen muss, wenn sie wahre Religion sein soll. Damit *Dhamma* (Religion) wahre Religion (*saddhamma*) ist, so führt er aus, muss sie alle sozialen Barrieren zwischen Menschen niederreißen. *Caturvar a* (die vier Kasten) als Modell einer idealen Gesellschaft wurde tatsächlich vom Buddha als soziale Bar-

riere angesehen, denn damit wurde soziale Ungleichheit aufrecht erhalten. Darum muss *Dhamma*, um *saddhamma* zu sein, den Wert und nicht die Geburt als Maßstab für Menschen lehren. Schließlich muss *Dhamma*, um *saddhamma* zu sein, die Gleichheit zwischen den Menschen befördern.

Die Absicht der neuen Hermeneutik macht uns die Identität jener bewusst, um deretwillen eine solche Übung unternommen wird. Ziel sind die Menschen, die ein Ende der alten und unterdrückenden Form der Gemeinschaft suchen und sich danach sehnen, in eine neue einzutreten. Ambedkar hat die Hindu-Tradition analysiert und fand sie unzulänglich in Hinsicht auf den ausgegrenzten Bereich der Menschen Indiens. Seine Konversion und die Reklamierung der buddhistischen Tradition aus einer subalternen Perspektive zwingt uns den buddhistischen Prozess zu verstehen, der auf Siddhārtha Gautama, den Buddha, zurückgeht, der das Rad des Dhamma in Bewegung gesetzt hat.

Schlussfolgerung

Die obige Darstellung hebt die Hauptthemen hervor, die Anliegen der indischen Denker des 20. Jahrhunderts waren: nationale und kulturelle Identität, Befreiung, Inkulturation und interreligiöser Dialog usw. Man kann den zu Grunde liegenden religiösen Geist nicht übersehen, der diese Denker dazu brachte, ihre Positionen zu artikulieren, um den Herausforderungen zu begegnen, mit denen sie auf Grund ihres sozio-ökonomisch-politischen Kontexts im Indien des 20. Jahrhunderts konfrontiert waren.

Beginnend mit dem buddhistischen Konzil in Vaishali im ersten Jahrhundert, ist die buddhistische Geschichte eine ständige Frage nach dem relevanten, kontextuellen Verständnis der Gesellschaft.

²³ Vgl. Rosario Rocha: »The Future of India. A Buddhist Contribution«, in *Jnanadeepa, Pune Journal of Religious Studies*, Vol.1. No.1 1998. pp.31–44.