

Der Hinduismus. Eine persönliche Einführung

Martin Kämpchen

Der Hinduismus und der Buddhismus stehen uns – so meinen wir in Deutschland – auf eine nicht recht fassbare Weise nahe. Wir assoziieren damit das Indien der Tempel und der Götterwelt; wir kennen die Begriffe Bhagavad-Gita und die Götternamen Krishna und Siva, wir wissen, oder glauben zu wissen, was Yoga ist, haben die Namen von Persönlichkeiten wie Rabindranath Tagore, Ramakrishna und Aurobindo gehört, oder von Menschen, die in die Gegenwart hineinragen wie Krishnamurti, Satya Sai Baba, und Bewegungen wie die „Hare-Krishna“-Bewegung oder wie „Transzendente Meditation“, abgekürzt „TM“.

Gehen wir aber etwas näher heran, werden wir im christlichen Abendland rasch unsicher. Indien und mit dem Land seine dominante Religion, der Hinduismus, werden dann wie eine Fata Morgana: je näher man zu ihr herangeht, desto mehr verflüchtigt sie sich, desto nebulöser erscheint das Gebilde. Der Grund ist einfach der, daß man den Hinduismus nicht mit den Maßstäben, den Denkgewohnheiten, den Gefühlswerten des Europäers begreifen kann und soll. Und weil man mechanisch eben dies versucht – wie wir alles mit dem uns mitgegebenen Instrumentarium des Verstehens erfassen und vergleichen – verwirrt sich unser Bild, das wir uns vom Hinduismus machen.

Wir beginnen deshalb mit einigen **Unterscheidungen** und versuchen danach dieser Religion durch einen weniger üblichen Zugang gerecht zu werden.

Wir teilen allgemein die großen Religionen in die drei Monotheismen und die „asiatischen Religionen“ auf. Die Monotheismen sind das Judentum, das Christentum und der Islam, genannt in der Chronologie ihrer Entstehung. Sie verehren den einen Gott – Jahwe, Christus und Allah – und achten streng darauf, daß diesem höchsten Gott keine „kleineren“ Götter oder gottähnliche Gestalten seinen Rang streitig machen. Von ihnen ist einzig Christus eine geschichtliche Person, die zusammen mit anderen geschichtlichen Personen, den Aposteln, die Religion des Christentums begründet hat. Grundlage ist das Wort, nämlich die Lehren und Gespräche von Jesus Christus, die die Apostel aufgeschrieben haben und die als Offenbarung gelten. Yahweh und Allah sind keine geschichtlichen Gestalten, doch haben sie in die Geschichte hineingesprochen, also historisch belegte Personen an-gesprochen und für die Gründung der Religionen des Judentums und des Islam geformt und in Anspruch genommen.

Das, sehr knapp, nur zum Zweck des Vergleichs, sind die Strukturen der drei Monotheismen. Stellen wir daneben die in Asien entsprungenen Religionen, fällt uns als

erstes auf, daß auch die Monotheismen sämtlich in Kleinasien entstanden sind und sich von dort ausgebreitet haben. Christus ist Asiate, was zum Beispiel indische Christen gern betonen. Sie setzen hinzu, daß Christi Lehre der asiatischen Mentalität mehr entspreche, als der westlichen, also europäisch-amerikanischen.

Im indischen Raum ist der Hinduismus entstanden, und etwa im 5. Jahrhundert vor Christus haben sich aus dem Hinduismus der *Buddhismus* und *Jainismus* entwickelt. Sehr viel später, im 15. Jahrhundert, ist aus dem Hinduismus auch der *Sikhismus* hervorgegangen. Der Buddhismus war eine Antwort auf die übertriebene Ritualisierung des Hinduismus, auf die Macht der Priester, der Brahmanen-Kaste, die diese Riten ausführten, auf die mit der Ritenfülle einhergehende überwältigende Flut von Göttergestalten. Der Buddhismus war also ein Phänomen, das Parallel zum Protestantismus gesehen werden kann: Der ursprüngliche Buddhismus (Hinayana-Buddhismus) entledigte sich der Bilderverehrung und Riten und der Priesterschaft. Ebenso wollte der Sikhismus zu einer gereinigten, einfachen Form der Religiosität zurückfinden. Auch bei ihm keine Bilderverehrung, keine Riten – im Mittelpunkt steht bis heute ein Wortgottesdienst, nämlich das Rezitieren und Singen der Texte und Hymnen aus der Heiligen Schrift, dem „Guru Granth Sahib“.

Damit ist bereits ein Dilemma des Hinduismus umschrieben: seine kaum fassliche und offenbar immer wieder neu wuchernde und überfließende *Fülle*. Ihretwegen ist es so schwer, den Hinduismus zu definieren, seine Struktur darzustellen. Immer wieder wird betont, daß es nicht *den* Hinduismus gibt. Es gibt ein Bündel von Glaubensgemeinschaften (*Sampradaya*), die unter sich wenig gemeinsam haben und sich auch wenig miteinander verwandt fühlen. Gemeinsam ist ihnen allenfalls die geographische Nähe zueinander. Der Hinduismus, wie er sich in den heutigen Lehrbüchern immer noch darstellt, ist eine „Erfindung“ der europäischen Missionare und Gelehrten, die Indien besuchten und die verwirrende Anhäufung von Glaubenspraktiken in eine Struktur zwingen mussten, um sie verstehen zu können.

Hindus waren zunächst jene Menschen, die jenseits des Flusses Indus wohnten, also östlich des Indus, der im Westen Nordindiens, also in Kashmir, und durch Pakistan verläuft.

Diese geographische Definition stimmte allenfalls in der Frühzeit des Hinduismus. Danach spalteten sich die Buddhisten ab, und etwa ab dem Jahr 1100 drangen die Muslime aus Persien ein. Zunächst machten sie Beutezüge, dann eroberten sie Land, und schließlich ließen sie sich nieder und unterwarfen die Einwohner. Der gesamte Norden Indiens bis hin nach Bengalen und im Süden bis zu der Stadt Hyderabad wurde von muslimischen Herrschern – den Mughals – regiert.

Ab 1500 kamen Eroberer aus Europa; zuerst waren es die Portugiesen, die an der Westküste Südindiens Stützpunkte einrichteten, um Handel zu treiben. Den Geschäftsleuten folgten die militärischen Eroberer und die Missionare aus verschiedenen Ländern Europas: aus Portugal, Dänemark, Frankreich und aus Großbritannien. Die Briten machten aus ihrer Handelsfirma ein Instrument der Kolonisierung. Die christlichen Missionare wirkten in Indien, zunächst brutal, ohne die religiösen Werte der indischen Bevölkerung auch nur zu kennen; allmählich vollzog sich ein Wandel. Gelehrte Missionare und Kolonialherren erforschten die Sprachen und kulturellen und religiösen Traditionen des indischen Volkes.

Das Christentum hat, auch nach vierhundert Jahren Missionierung, nur 2.6 % der Bevölkerung angenommen. Doch durch die sozialen Einrichtungen – vor allem Schulen und Krankenhäuser – hat das Christentum in Indien einen weit höheren Einfluss erhalten, als diese Prozentzahl vermuten lässt.

Der Hinduismus bewahrte also nicht seine geographische Integrität, weil Hindus nun mit Buddhisten, Jainas, Muslimen, mit Sikhs und Christen zusammenlebten. Wohl aber bewahrten Hindus ihre Integrität als *Volk*. Um sich von den Ureinwohnern – den *Adivasis* – abzusetzen, teilte sich das Volk schon früh in Berufsstände auf, die zu hierarchischen Kasten fossilisierten: die Priester, die Herrscher und Krieger, die Geschäftsleute und als vierte die Dienstleute. Durch diese Hierarchie schufen die Hindus eine *Gesellschaft*, die nach außen isoliert war. Man musste – und muss bis heute – als Hindu geboren sein und kann nicht durch Bekehrung oder Einheirat zu einem Hindu werden. So jedenfalls sieht es die konservative Tradition vor. Der Hinduismus ist also im Wesentlichen ein **Volk**, eine Gesellschaft, die in sich geschlossen ist. Nur wer einer bestimmten Kaste angehört, ist ein Hindu. Der Hinduismus ist nur sekundär eine Gemeinschaft mit bestimmten religiösen Inhalten.

Die Menschen der zahlreichen indischen Stämme, die Ureinwohner Indiens, die noch vor den Hindus auf dem indischen Subkontinent gewohnt haben, leben außerhalb des Kastensystems, sie sind „Kastenlose“ und sind darum keine Hindus. Die Stämme beziffern sich auf 8 % der Gesamtbevölkerung.

Die Identität dieses Volkes der Hindus definiert sich zunächst durch seine *soziale Ordnung* und dann durch seine **Riten**. Die soziale Ordnung des Hinduismus wird sanktioniert und zementiert durch eine Vielzahl von Riten, die alle Hindus vollziehen sollen – ob sie nun „gläubige“ Hindus sind oder nicht. Der Ritus will die Beziehung der Menschen zu den Mitmenschen, zur Natur, zum Kosmos und zu den Ahnen herstellen und definieren. Zu solchen Riten gehören als wesentliche jene zur Geburt; zu der Zeit, in der ein Kind zum ersten Mal Reis isst; zu der Zeit, in der ein Brahmanen-Junge die heilige Schnur als Zeichen seiner

Eingliederung in seine Kaste und in die Hindu-Gesellschaft empfängt; dann zu Heirat und zu der Einäscherung nach dem Tod. Hinzu kommen jahreszeitliche Riten und Feste, und Feste, die bestimmten Gottheiten gewidmet sind. Diese Riten bilden gewissermaßen das Gerüst der Hindu-Existenz, durch das die Einzelnen ihren Platz in der Gesellschaft, innerhalb der Natur und im Kosmos erfassen und definieren.

Infolge dieser Zentralität des Ritus, was die Identität als Hindu betrifft, besitzen Hindus ein, im Vergleich zu europäischen Christen, sehr verschiedenes Lebensgefühl. Das möchte ich etwas ausführlicher beschreiben.

Die Religiosität der Hindus besitzt eine ausgeprägt kosmische Dimension, im Gegensatz zum Christen, der sie im Zuge des Rationalismus, der Profanierung des Lebens und der Entmythologisierung seiner Kultur vielfach verloren hat. Die kosmische Dimension drückt sich darin aus, dass Hindus die ganze Welt, die ganze Schöpfung bewusst auf Gott beziehen, das heißt menschlich nachvollziehen, was göttlich bereits gewirkt wurde: dass Gott die Welt erschuf und ihr seine Göttlichkeit verlieh. Indem sich Hindus im Gebet innerlich mit der ganzen Schöpfung in Beziehung setzen, mit der Natur und der Menschenwelt und den Sternen am Himmel, erfahren sie und partizipieren sie an der Göttlichkeit, die Gott dem Kosmos gegeben hat. Hindus heiligen sich, ihren Körper und Geist, und ihr Leben durch dieses betende In-Bezug-Setzen zum Kosmos und durch ihre Teilnahme am kosmischen Leben.

Dieser fundamental kosmisch-sakramentale Charakter des hinduistischen Betens drückt Raimundo Panikkar in diesen Sätzen aus:

»Der Mensch führt nicht eine private, individuelle Handlung aus, wenn er betet. Er vollzieht eine priesterliche Handlung im Namen der ganzen Wirklichkeit; er ist der Vermittler zwischen allen nur möglichen Extremen, er ist der Ableiter aller bestehenden und vorstellbaren Spannungen. In den Menschen hinein und durch ihn ziehen die Sonne, der Mond und die Sterne, wenn er betet; in seinem Herzen haben die Götter ihren Versammlungsort, und der Geist ist gegenwärtig und inspiriert und flößt in die Welt all die Kraft und die Energie ein, welche sie braucht, um weiter bestehen zu können.«¹

Wenn wir uns darum bemühen, unser Leben in die Beziehung zu Gott zu setzen, geht es uns meist nur darum, unsere Gedanken und Gefühle, unseren Körper, unsere Worte und Handlungen heilig zu halten. Das genügt noch nicht; es geht darum, die Gegenwart des Heiligen auch in der Umgebung unseres Alltags zu erfahren und an ihrer Heiligkeit spendend

¹ Raimundo Panikkar: *The Vedic Experience*. Mantramanjari. An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration. Darton, Longman & Todd, London 1977, S. 784 (Übersetzung vom Autor).

und empfangend teilzunehmen. Zu dieser Umgebung gehört alles, womit wir täglich Umgang pflegen: Kleider, Möbel, Bücher, Werkzeuge, Geräte, Gebrauchsgegenstände, Waren, sogar das Geld.

Ich erzähle drei kurze Beispiele, wie dies unter einfachen Hindus praktiziert wird:

In einem Kolonialwarengeschäft erlebte ich einen Abendgottesdienst. Sonnenaufgang und Sonnenuntergang gelten als heilige Zeiten, die für Gebet, Opfer und Gnadengaben besonders günstig sind. Abends sieht man in allen Geschäften Räucherstäbchen vor den Bildern der Götter brennen. Denn in keinem Geschäft fehlt eine kleine Galerie von bunten Drucken, die Götter in mythologischen Situationen darstellen. Der Besitzer des Kolonialwarengeschäfts brachte einen Krug frisches Wasser, mit dem er die Schwelle besprengte, dann die Theke und schließlich die Säcke mit Reis, Linsen, Zucker und Salz, während er langsam an den zwei Sackreihen entlangging. Über seine Geschäftsbücher spritzte er das Wasser, dann über einen kleinen Holzkasten, die ihm als Kasse diente. Er öffnete den Kasten und träufelte Wasser hinein, schließlich strich er mit der nassen Hand über die Götterbilder von Lakshmi, Durga und Kali. Er verneigte sich tief über den Geschäftsbüchern, dann vor der Kasse, den Holzdeckel mit der Stirn berührend und Gebete murmelnd, und zuletzt vor den heiligen Bildern.

Denselben Ritus wiederholte er ruhig und andächtig mit einer offenen Öllampe und mit Weihrauchstäbchen, die er in langsamen Kreisbewegungen über Schwelle, Waren, Bücher und Kasse kreisen ließ, während sich der Laden mit Menschen füllte, die geduldig und schweigend zuschauten. Im hinteren Teil des Ladens stand eine Statue des Gottes Ganesh, vor dem der Geschäftsmann niederkniete und die Stirn bis zum Fußboden neigte. Übergangslos wandte er sich darauf an die Kunden und bediente sie.

Im Kolonialwarengeschäft hat der Händler ruhig und allein mit den Elementen des Wassers, des Feuers und des Weihrauchs seinen Lebensraum gereinigt. Sogar vor dem Geld hat er sich tief verneigt – nicht wie jemand, der den »Mammon« verehrt, sondern in dem Bewußtsein, daß gewürdigt und verehrt werden muß, was dem Leben dient, was das Leben erhält. Durch seinen Ritus, der Götter wie Geld umgreift, hat er alle Sphären seines Lebens, seinen Glauben, seine Waren, seinen Wunsch nach guten Einnahmen erneuert, das heißt vom Groben und Dunklen befreit und in Gott gestellt.

Ein weiteres Beispiel: Bevor ein Fahrradflicker frühmorgens seine Arbeit beginnt, hebt er seine Werkzeuge an die Stirn als Geste der Weihung: Er weiht einmal sich selbst mit den Werkzeugen, denn mit ihnen verdient er seinen Lebensunterhalt, erhält er sein Leben; also

sind sie kostbar – heilig. Sodann empfangen die Werkzeuge eine Weihe durch die Berührung mit seiner Stirn, jenem höchsten und kostbarsten Teil des Körpers.

Und das dritte Beispiel: Ein indischer Wäscher ehrt sein Bügeleisen, seinen Wäschekorb, ja sogar den Esel, auf den er seine Wäsche lädt, etwa indem er sie niemals mit Füßen berührt, niemals den Esel schlägt oder beschimpft. Denn mit dem Bügeleisen und Wäschekorb und dem Esel verdient er seinen Lebensunterhalt – sie sind darum heilig wie das Leben selbst, welches sie zu erhalten helfen.

Diese knappen Charakterisierungen geben einen Eindruck von dem Lebensgefühl, aus dem Hindus ihren Alltag gestalten, der eben auch immer religiöser Alltag ist. Dies alles geschieht immer noch ohne ein einziges Wort, oder mit einem Minimum von Worten. Die **heiligen Schriften, der Mythos, die Pujas, die Lieder und Mantras** legen sich als eine weitere Schicht um diesen Kern – die Riten und ihr kosmisches Lebensgefühl. Diesen Bereich können wir nur sehr knapp skizzieren.

Inder, auch jene ohne Bildung, besitzen einen Kulturschatz, den jedes Volk in der westlichen Hemisphäre schon vor Jahrhunderten über Bord ihrer Geschichte geworfen hat: eine ungebrochene Tradition des *Mythos*. Von Göttern und Göttergeschichten, die schon vor zweitausend Jahren den Himmel belebten, hören Kinder von ihren Eltern und Großeltern bis auf den heutigen Tag. Die früheste Götterwelt der indischen Geschichte, die Götter der Vedas, umgibt zwar kein lebendiger Kult mehr, doch sind ihre Gestalten und die Erzählungen ihrer Taten mit Abwandlungen über die Jahrhunderte weiter tradiert worden. Einige vedische Opferhandlungen, wie *Yagna* und *Homa* (beides Feueropfer), sind bis heute verbreitet. Die großen Epen, das *Mahabharata* und das *Ramayana*, und ihre Götterhelden haben bis heute die religiöse Phantasie der frommen Hindus noch nicht verbraucht. Diese Geschichten sind der Bildungstoff des einfachen Volkes. Von ihnen lernen die Menschen die gesellschaftlichen Tugenden, die sittlichen Normen, die ideale Lebensweise für Ehemann, Ehefrau, einen Vater, die Kinder, für Wandermönch und Einsiedler.

Es ist erstaunlich zu erleben, mit welcher naivem Interesse die Menschen aus den Dörfern in die Kinos strömen, wenn mythologische Filme gezeigt werden, mit welcher Anspannung sie den mythologischen Dramen, den *Yatras*, lauschen, wenn die Theatergruppen ins Dorf kommen, um auf freien Plätzen zu spielen. Trotz der farbig-unrealistischen Kostümierung, der überschraubten Theatralik gewinnen für Hindus in den Dörfern die Schaustellungen dichte Wirklichkeit – eben weil ihr naives Lebensgefühl der Ganzheit nicht den scharfen analytischen Trennungsstrich zwischen dem sinnhaft Wirklichen und dem Nicht-Wirklichen, zwischen dem Wirklichen und dem Symbolischen zieht. Sie erleben dies als

Einheit, vermögen Widersprüche auf sich beruhen zu lassen, vermögen unterschiedliche Traditionsstränge, Wirklichkeitsebenen locker, meist nivellierend, miteinander zu verbinden. Nur so ist es möglich, daß das vedische Feueropfer, der schwärmerische Kult der Krishna-Liebe mit seinen Gesangsprozessionen, Tänzen und Ekstasen, der Yoga der Versenkung, die tantrischen Kulte mit ihrem extremen, ins Magische gehenden Ritualismus, der Brahmo-Samaj mit seiner Ablehnung der personalen Gottesverehrung – daß all dies und noch mehr nebeneinander bestehen kann, weitgehend unbehindert und harmonisch.

Aus dem Mythos speist sich jene Frömmigkeit der Hindus, die man **Bhakti** nennt. Dies ist eine emotional gefärbte Gottesliebe zu den verschiedenen Göttern und Göttinnen, deren Taten in den Mythen erzählt werden. Im Mittelpunkt sind die Götterpaare *Krishna* und *Radha* sowie *Rama* und *Sita*. Krishna und Rama gelten als Inkarnationen des höchsten Gottes *Vishnu*. *Radha* und *Sita* sind die ihnen zugeordnete Liebesgöttinnen.

Dem gegenübergestellt sind Gott *Siva* und die Muttergöttinnen wie etwa *Kali* und *Durga*, die einen anderen mythologischen Komplex besetzen und darum eine andere Spiritualität vertreten.

Diese Götter und Göttinnen sind keine historischen Persönlichkeiten, wie Buddha und Christus, sondern sie sind mythologische Gestalten, die je nach Mythos unterschiedliche Merkmale zeigen und einen je verschiedenen Charakter offenbaren. Entsprechend der Gottheiten, die sie verehren, teilt sich das Volk der Hindus auch in verschiedene Gruppen oder Bekenntnisse. Wichtig ist der *Vishnuismus*, der Gott Vishnu als höchsten Gott anerkennt und dessen Inkarnationen – oder Fleischwerdungen – vor allem eben den Hirtengott Krishna und den König Rama. Die zweite große Gruppe ist der *Sivaismus*, der den Gott Siva als obersten Gott verehrt. Sodann der *Saktismus*, der die Muttergottheiten verehrt oder Gott als abstrakte göttliche Kraft anerkennt.

Im Grunde können sich die Bhaktas, die Gottesverehrer, jene Gottheit aussuchen, die ihrem Temperament entspricht und zu der sie sich deshalb hingezogen fühlen. In der Wirklichkeit wird eher von der Familientradition bestimmt, welchen Gott ein Hindu anbetet. Denn entsprechend der Familientradition stehen bestimmte Gottesbilder im Gebetsraum der Familienwohnung und werden dazugehörende Riten ausgeübt. Dennoch haben alle Gottesanbeter einen breiten Spielraum der Verehrungsmöglichkeit zur freien Wahl.

Im Gebetsraum der Familie feiert meist eine Frau die regelmäßigen rituellen Gottesdienste morgens, mittags und abends, die sogenannten *Pujas*. Sie bestehen daraus, daß der zu verehrende Gott oder die Göttin mit rituellen Worten und Gesten eingeladen werden, in dem Bild oder der Statue einzuziehen und innezuwohnen, damit er oder sie mit Liebe verehrt

werden kann. Diese zeitweise Realpräsenz der Gottheit im Gebetsraum oder Tempel als *Gast* in der Menschenwelt ist der Kern eines solchen Wortgottesdienstes.

Die Verehrung wird ausgedrückt einmal durch *Opfer* – das können Tiere sein, oder Blumen oder Speisen – oder durch *religiöse Lieder* und Texte aus den *heiligen Schriften*. Ich bin der Meinung, daß sich für uns christlich geprägte Abendländer das Wesen und die emotionale Stimmung des im Volk gelebten Hindu-Glaubens am ehesten in den Bhakti-Liedern erschließt. Sie wenden sich an Gott, den sie als *Herrn und König* verehren, oder Gott als *Lieberhaber* (etwa im Fall von Krishna) anrufen, oder als *Mutter* oder auch als *Kind* oder sogar als einen geliebten *Freund*.

Am beliebtesten sind die Lieder zu Ehren von Krishna. Der Sänger oder die Sängerin vertiefen sich in die Rolle der Radha, der Geliebten des Krishna, um *als* Geliebte Krishnas Gott Krishna umso tiefer verehren zu können. Es ist ein religiöses Rollenspiel, der christlichen Brautmystik nicht unähnlich, in der die Beterin sich als Braut Christi empfindet, um als Braut ihren Bräutigam Christus umso tiefer lieben zu können.

Diese Lieder der Radha zu Gott Krishna sind aber so realistisch, so erotisch ausgestaltet, sie sind so direkt, wie wir es im christlichen Kulturbereich kaum finden würden. Ich lese Ihnen drei Lieder an Gott Krishna vor, in denen die *Sehnsucht* nach Krishna auf das realistischste und schmerzlichste ausgestaltet ist. Alle drei Lieder stammen von der nordindischen Mystikerin Mirabai.

Zersprungen ist mein Schlaf, o Freund;
 die ganze Nacht saß und wartete ich
 auf meinen Liebling.
 Alle Freunde haben
 weise Worte gepredigt.
 Mein Herz hat kein einziges angenommen.
 Ruhelos bin ich, solange ich ihn nicht sehe;
 doch hegt mein Herz keinen Groll.
 Meine Glieder sind schwach und unruhig,
 meine Lippen rufen nach meinem Liebling,
 meinem Liebling,
 Niemand versteht die Pein der Trennung
 in meinem Herzen.
 Ich bin wie der Regenvogel, der nach den Wolken ruft,

wie ein Fisch, der nach Wasser giert.

Mira ist verstört, fassungslos.

Sie ist ganz von Sinnen.

An den Ufern der Yamunā

spielt er auf seiner Flöte.

Die Flöte hat mir mein Herz gestohlen,

mein Geist ist friedlos geworden.

Krishna ist dunkel, mit dunklem Umhang,

dunkel ist das Wasser der Yamunā.

Wenn die Flöte anhebt,

werd ich von Sinnen,

mein Körper zittert.

Mira sagt, Herr Krishna,

eil herbei und befreie mich von meinem Schmerz.

Mein umherschweifender Liebling, kehre heim.

Du wirst das Feuer meines Körpers löschen,

ich werde glücklich sein.

Zusammen wollen wir frohlockende Lieder singen.

Der Pfau sieht die dunklen Regenwolken

und hüpfte vor Freude;

komm in meinen Hof.

Die Lilien erblicken den Mond

und blühen auf;

Entzücken überwältigt mich.

Jede Pore meines Körpers wird kühl sein, o Freund,

wenn Krishna in meinen Hof kommt.

Er hilft all seinen Verehrern,

er wird das Versprechen halten.

Mira ist von ihrem Krishna getrennt;

komm her und nimm die Qual von mir.

Kommen wir zum letzten Kreis. Ich rekapituliere: Wir hatten gesagt, daß der Hinduismus ursprünglich eine geographische Eingrenzung benannte – „jenseits des Flusses Indus“. Der Begriff „Hinduismus“ bezeichnet heute noch eine Sozialstruktur, die exklusiv ist, weil niemand von außen ihr Mitglied werden kann. Dafür sorgt das Kastensystem, das die Hindu-Gesellschaft hierarchisch ordnet. Vielfältige Riten verpflichten Hindus als Mitglieder der Hindu-Gesellschaft, sie sind die Klammer, die den Zusammenhalt der Hindus gewährleistet. Diese Riten stellen die Beziehung des Einzelmenschen zu seiner Familie, seiner Glaubensgemeinschaft, zur Natur und zum Kosmos her. Die Riten definieren die Stellung des Menschen in der Gesamtheit der Schöpfung und beschwören die lebendigen geistigen Bezüge der Menschen mit ihrer Umwelt. Danach erst werden diese Bezüge mit konkretem religiösen Inhalt gefüllt durch den Mythos und die heiligen Schriften.

Als letzten Kreis nenne ich die **Mentalität** der Hindus, ihre besondere *Denk- und Fehlweise*, die allen früheren Kreisen, die ich beschrieben habe, unterliegt. Wie wir erfahren haben, beruht das Selbstverständnis der Hindus nicht so sehr auf rational formulierte Weisungen – nicht, verkürzt formuliert, auf den Zehn Geboten wie das Judentum, nicht auf der Bergpredigt, der Kreuzigung und der Auferstehung wie das Christentum. Sondern das Selbstverständnis der Hindus beruht eher auf einem nicht-rationalen, keinem System unterworfenen Korpus von Geschichten, dem Mythos. Diese Mythen, vor allem die Epen Mahabharata und Ramayana, sind in der mehrtausendjährigen Geschichte des Hinduismus immer wieder nacherzählt, übersetzt, interpretiert, neuen Gegebenheiten angepasst worden – entsprechend dem Verständnis neuer Volksschichten und neuer ethischen Vorstellungen verändert und neu erzählt worden. Während den Monotheismen ein im Wortlaut festgelegter Kanon heiliger Schriften zugrunde liegt, unterliegt dem Hinduismus ein Prozess von narrativem Material, das dynamisch stets in Bewegung ist. Darum wird niemals eine bestimmte Aussage, eine bestimmte „Wahrheit“ oder ein Gesetz festgeschrieben, sondern eine bestimmte Wahrheit sieht aus verschiedenen Perspektiven immer anders und neu aus. Dieser *Perspektivismus* bestimmt das Hindu-Denken und -Fühlen.

Während in unserem rationalem Denken das Eine stets das Eine bleibt, also ein *Entweder-Oder*-Denken vorherrscht, kann im Hinduismus das Eine ebenso, je nach Situation, etwas Anderes sein. Ich nenne es das *Sowohl-Als Auch*-Denken. Im westlichen Verständnis herrschen sich ausschließende *Gegensätze* vor, im indischen Verständnis *Polaritäten*, bei denen der eine Pol bis zu seinem Gegenpol heranreicht.

Dieses Denken ist, wie gesagt, eher nicht-rational, eher intuitiv, eher situationsgebunden, eher vom Fühlen als vom deduktiven Denken, eher vom assoziativen als vom logischen

Fortschreiten bestimmt. Dieser Mentalität nun durch unsere cartesianisch-theologische Weise näherzukommen, ist aussichtslos. Sie wird sich uns immer wieder mit ihrer unendlichen Folge des Perspektivismus entziehen. Die Hindu-Mentalität wird sich uns so lange entziehen, bis wir selbst in diese Mentalität einsteigen und uns aus *ihr* heraus mit der cartesianisch geprägten Theologie verbinden.

In diesem perspektivischen Denken und Fühlen, diesem Begreifen durch Geschichten anstatt Gesetzmäßigkeiten, diesem Verstehen in Polaritäten anstatt Gegensätzen sehe ich den Urstoff des Hinduismus und den wirklichen Unterschied zu den Monotheismen. Hindus verstehen Gott als eine Gesamtheit der unendlichen Vielfalt des Göttlichen. Das Göttliche nimmt viele Gestalten an: es drückt sich aus in der Deifizierung des Menschlichen und der Humanisierung des Göttlichen, in der Personalisierung des Abstrakt-Göttlichen und einer Abstrahierung der Person Gottes, in der Evokation des Göttlichen als göttliche Kraft, als göttlichen Hauch, als Durchgöttlichung der Natur und des Kosmos – und in tausend anderen Variationen, die der Verstand nicht fassen kann und Worte nicht beschreiben können.

Säkularisierung im modernen Hinduismus

Martin Kämpchen

Christen in Europa schauen mit einem gewissen Neid auf Indien, weil dort die Religiosität trotz einer modernen städtischen Mittelschicht augenscheinlich erhalten bleibt.

Indienbesucher kommen mit Berichten von einer tief in den Menschen verwurzelten Bereitschaft zur Transzendenzerfahrung zurück. Ist es tatsächlich so, daß der Hinduismus den Stürmen der Säkularisierung, die das Christentum in der westlichen Welt erschüttern, standgehalten hat? Wenn ja, wie konnte das geschehen?

Zunächst gilt es den Begriff „Säkularisierung“ genauer zu bestimmen. In unserem europäischen Sprachgebrauch bedeutet er eine Verweltlichung des Religiösen, ein fehlendes Gespür für Transzendenz, für religiöse Werte und dafür, dass der (christliche) Glaube das Leben bereichern und eigentlich erst erfüllen kann. So ist Säkularisierung ein Herabsinken der Religion auf kulturelle Werte und Gebräuche sowie gesellschaftliche Institutionen.

In Indien hat das englische Wort *secular* eine andere Bedeutung. Die Geschichte des Landes ist Zeuge eines langen Kampfes zwischen Hindus und Muslimen, die ihr Glaubensleben in seiner ganzen Vielfalt in der Öffentlichkeit verwirklichen wollen und dadurch auf unterschiedlichen Ebenen häufig in Konflikt mit der anderen Glaubensgemeinschaft geraten sind. Das hat bis in der jüngsten Vergangenheit zu Massakern geführt; zuletzt im Jahr 2002, als im Bundesstaat Gujarat Tausende von Muslimen von Hindu-Fanatikern ermordet worden sind.

Säkular und Säkularismus bedeutet in diesem gesellschaftlichen Kontext Indiens die Fähigkeit von Hindus, Muslimen, Sikhs oder Christen, tolerant und friedliebend miteinander zu leben. Das bedeutend, daß die Religionsgemeinschaften auf demonstrative Zurschaustellung ihrer religiösen Bräuche verzichten, vor allem jener Bräuche, die andere verletzen könnten. Das Schlachten von Kühen ist den Hindus zutiefst zuwider, weil sie die Kuh als heilig ansehen, doch Muslime schlachten Kühe an bestimmten Feiertagen öffentlich. Hindus verehren eine Vielzahl von Göttinnen und Göttern, was Muslime, die Monotheisten sind und keine Bilder ihres Gottes zulassen, befremdet. Säkular bedeutet in diesem Kontext Sensibilität und Rücksichtnahme sowie Verzicht auf jene Glaubensaspekte, die missionarisch die eigene Religion als wahr und den anderen überlegen darstellen. Stattdessen ist eine Betonung von Gemeinsamkeiten geboten. Säkular bedeutet also *nicht* die Verweltlichung des Glaubenslebens.

Gibt es nicht trotzdem eine solche Verweltlichung in Indien? Um darauf zu antworten, müssen wir zunächst die geschichtliche Entwicklung einer solchen Verweltlichung im abendländischen Raum skizzieren. Sie begann im späten Mittelalter mit der Spaltung von Theologie und Philosophie. Im ganzheitlichen mittelalterlichen Weltbild war Philosophie der Theologie untergeordnet. Das Nachdenken über Weisheit und Wissen, war stets ein Nachdenken über biblische Weisheit und religiös bestimmtes Wissen. Später kamen der Humanismus und Rationalismus hinzu, die eine Philosophie ohne Unterstützung der biblischen Exegese als möglich ansahen. Die Aufklärung wollte die Vernunft als oberstes Richtmaß menschlichen Handelns einsetzen. Über Jahrhunderte wurde so eine Verweltlichung des Religiösen vorbereitet, bis sie sich heute weniger als weltanschauliche Maxime, denn als Desinteresse an Religion darstellt, als Lethargie und die Unfähigkeit, mehr als das sinnhafte Leben zu verstehen.

Der Hinduismus hat eine solche Entwicklung nicht erlebt. Bis heute wird an den Universitäten „indische Philosophie“ als Fach gelehrt, das selbstverständlich die theologischen Systeme, die Mythologie mit ihren Göttergeschichten und die Ideen der

bedeutenden Männer des Hinduismus wie Shankara, Mahatma Gandhi und Shri Aurobindo behandelt. Die Hindu-Religion ist im Zuge der „bengalischen Renaissance“ und anderen Reformbewegungen immer mehr von ihren sozialen Übeln (wie Witwenverbrennung, Verbot von Witwenheirat, Tieropfer, Missachtung der Frauen) gereinigt wurden, wozu auch die britischen Kolonisatoren, die europäischen Missionare und später die indische Verfassung entscheidend beigetragen haben. Doch eine Verweltlichung in umfassendem Rahmen hat sich dadurch nicht eingestellt.

Da der Hinduismus in seiner langen Geschichte keinen Rationalismus erlebt hat, ist er ständig in Gefahr gewesen, in Aberglaube, Magie, Ritualismus und Fundamentalismus umzuschlagen. Das sind Glaubensformen, die als Folge der Überbetonung einer äußerlichen und ichbezogenen religiösen Praxis entstehen. Sie sind eine Erstarrung in einseitigen, sogar extremen religiösen Praktiken, bei denen Rationalismus und Aufklärung gerade als Korrektiv wirken könnten. Diese Tendenz geht bis zur Fanatisierung und stellt bei weitem die größte Gefahr im religiösen Leben der Hindus dar.

Eine Verweltlichung zeigt sich insbesondere als Folge der *Verwestlichung* des städtischen Lebens. Man kann sagen, Rationalismus und Aufklärung haben auf dem Umweg über Europa in Indien Einzug gehalten. Doch berühren diese Einflüsse nur die westlich gebildete Schicht, die begrenzt ist und auf die breite Bevölkerung kaum einwirkt. Diese Verweltlichung zeigt sich in der Annahme amerikanischer Lebensformen, in einem betonten Konsumverhalten und Materialismus und in der Vergnügungskultur. Dies können sich nur Menschen aus begüterten Schichten leisten, also die obere Mittelschicht und Oberschicht. Diese Bevölkerungsklasse wird allerdings als Folge des wirtschaftlichen Aufschwungs in Indien rasch größer. In diesen Aufschwung sind vor allem moderne technische und naturwissenschaftliche Berufe einbegriffen wie Ingenieure, Computerfachleute, Technokraten, Banker und Ärzte, die durch ihren Beruf zu rationalem Denken und Handeln fähig sein müssen, also einer Verweltlichung am ehesten ausgesetzt sind.

Allerdings entspricht es der indischen Weltsicht, dass man auf verschiedenen Ebenen, die nicht miteinander harmonieren, leben kann. Es gibt Ingenieure, die allerlei abergläubischen Praktiken anhängen, oder Ärzte, die einen entleerten Ritualismus pflegen, um zwei Beispiele zu nennen. Wenige empfinden, dass diesem Parallelverhalten die Logik fehlt.

Seit Jahrzehnten wird von der Regierung und vielen Nicht-Regierungsorganisationen ein „wissenschaftlicher Geist“ (*scientific temper*) gefordert, der sich gewiss an den Universitäten durchzusetzen beginnt, der aber noch lange nicht Gemeingut des Volkes geworden ist. Ein solcher wissenschaftlicher Geist würde, wenn er einmal tiefer in der Bevölkerung verankert

ist, am ehesten die überkommenen Inhalte von Glauben und Aberglauben hinterfragen und dann bei den einen zu einem vertieften, auch rational begründbaren Glauben führen, bei den anderen zu einer Säkularisierung im westlichen Sinn.