

polylog

21<sub>2009</sub>

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

# TOLERANZ

MIT BEITRÄGEN VON

JAMELEDDINE BEN ABDELJELIL & FRANZ MARTIN WIMMER, MARKUS RIEDENAUER,  
ELISABETH HOLZLEITHNER, ANAND AMALADASS, LEÓN OLIVÉ,  
BIANCA BOTEVA-RICHTER, WERNER LOH & RAM ADHAR MALL

SONDERDRUCK

# TOLERANZ

7

JAMELEDDINE BEN ABDELJELIL &

FRANZ MARTIN WIMMER

*Toleranzkonzepte im  
arabisch-islamischen Kontext*

21

MARKUS RIEDENAUER

*Aufgeklärte Religion als Bedingung  
interreligiösen Diskurses nach  
Nikolaus Cusanus*

35

ELISABETH HOLZLEITHNER

*Toleranz  
Geistesgeschichtliche Perspektiven eines  
umstrittenen Begriffs*

51

ANAND AMALADASS

*Inklusivismus als indische Denkform  
der Toleranz*

61

LEÓN OLIVÉ

*Toleranz und soziale Gerechtigkeit*

FOLM  
PR  
POLYLOG

79

BIANCA BOTEVA-RICHTER

*Die Methode des japanischen Philosophen  
Watsuji Tetsuro und ihre Anwendbarkeit  
im interkulturellen Diskurs der Gegenwart*

93

WERNER LOH &

RAM ADHAR MALL

*Woran müssten sich interkulturelle  
Logik-Forschungen orientieren, wenn sie  
Klärungen anstreben und nicht  
überwältigen wollten?*

117

REZENSIONEN & TIPPS

136

IMPRESSUM

137

POLYLOG BESTELLEN

# Inklusivismus als indische Denkform der Toleranz

---

## I

---

Innerhalb des Hinduismus existieren verschiedene Strömungen: die Lehre und Praxis der Brahmanen, Traditionen der Askese und Ent-sagung, Stammes- und Volksreligionen sowie die Bhakti-Tradition. Sie stehen in fließender Wechselwirkung miteinander und bilden auf diese Weise ein Kontinuum. Dieser Prozess wird unterschiedlich verstanden und darge-stellt – z. B. als Sanskritisierung (M. N. Sri-nivas), Inklusivismus (Hacker), Substantialität (Hegel), *homo hierarchicus* (Dumont) oder Re-flexivität, die verschiedene Formen annimmt (Ramanujan). Immer wieder geht es dabei um die Flexibilität des Hinduismus, alles in sich zu integrieren.

Hackers Konzept des Inklusivismus wurde in den vergangenen Jahrzehnten viel disku-tiert und so liegt es nahe, von ihm auszuge-hen. Nach Hacker gehört zum Inklusivismus,

»daß man erklärt, eine zentrale Vorstellung einer fremden religiösen oder weltanschau-lichen Gruppe sei identisch mit dieser oder je-ner zentralen Vorstellung der Gruppe, zu der man selber gehört. Meistens gehört zum In-klusivismus ausgesprochen oder unausgespro-chen die Behauptung, daß das Fremde, das mit dem Eigenen als identisch erklärt wird, in irgendeiner Weise ihm untergeordnet oder unterlegen sei. Ferner wird ein Beweis dafür, daß das Fremde mit dem Eigenen identisch sei, meist nicht unternommen.«<sup>1</sup>

Ein frühes Beispiel für diese Denkweise fin-det sich nach Hacker im 6. Buch der Chandogya-Upanishad.<sup>2</sup> Dort wird der Urgrund aller

---

1 P. HACKER: »Inklusivismus«, in: G. OBERHAM-MER (Hg.): *Inklusivismus. Eine indische Denkform*, Publications of the De Nobili Research Library, Occasional Papers 2, Wien 1983, S. 11–28, 12.

2 Vgl. P. HACKER: Inklusivismus (Fn. 1), S. 14–15.

ANANAD AMALADASS ist  
Professor für Philosophie  
in Chennai und regelmäßig  
Gastprofessor u. a. am Institut  
für Indologie der Universität  
Wien.

Dinge unter anderem als Wahrheit [*satya*] und als das Selbst [*ātman*] bezeichnet. Beide Begriffe spielen im alten Indien eine große Rolle und haben ihre herausragende Stellung in gewisser Weise durch alle Zeiten hindurch behalten. Aber es geht dem Autor von *Chandogya-Upanishad* 6 weder um das Selbst noch um die Wahrheit, sondern darum, dass das Urprinzip, dessen Gegenwart in allen Dingen nachgewiesen werden soll, das Seiende (*sat*) ist. Wenn das Seiende mit der Wahrheit und dem Selbst identifiziert wird, dann soll damit denjenigen, welche die Wahrheit bzw. das Selbst als erhabenste Wirklichkeit im Individuum oder im Universum ansehen, gesagt werden, dass das, was sie meinen, wenn sie von Wahrheit bzw. vom Selbst sprechen, nichts anderes ist als das, was auf eine überlegene Weise als das Seiende erkannt werden kann. Die Spekulationen, die das Urprinzip in der Wahrheit und im Selbst erblicken, sind nicht falsch, aber sie werden von der Erkenntnis des Seienden als eines beide umfassenden Prinzips überboten. »Also: Die anderen Lehren werden nicht angetastet, sie werden nicht kritisiert und ihre Gleichsetzung mit dem Seienden wird nicht eigens bewiesen. Stattdessen wird einfach eine Identifikation vollzogen, aber eine Identifikation, die in einem Inklusivismus das Seiende an die Spitze stellt, während sie die Spekulation über *ātman* und *satya* nur daneben bestehen läßt.«<sup>3</sup>

Nach den Upanishaden werfen wir nun mit Hacker einen Blick auf die *Bhagavadgītā*.<sup>4</sup> Hier kommen vor allem zwei Stellen in Frage,

nämlich B. G. 7, 20–23 und 9, 23. Es ist bezeichnend, daß die erste dieser beiden Stelle in der Ausgabe des Neohindu Radhakrishnan mit dem Wort Toleranz (*toleration*) überschrieben ist. An dieser Stelle sagt Kṛṣṇa, es gibt Menschen, deren Sinn durch die Begierden irregeleitet wird, und die daher andere Götter verehren. Wenn sich jedoch jemand irgendeinem göttlichen Wesen mit *bhakti* zuwendet und es mit *śraddha* verehrt, dann, so Kṛṣṇa, sei er es, der es so ordnet, dass diese *śraddhā* ihm zukommt. Die *śraddhā* meint hier nicht einfach »Glaube«, denn sie enthält in sich auch ein Begehren nach dem Erfolg des Ritus bzw. nach dem, was der Mensch durch Vollzug des Ritus auf magische Weise erlangen will – verbunden mit der unerschütterlichen Zuversicht, dass der Ritus Erfolg haben wird. Die *śraddhā* ist das eigentlich Religiöse im Vollzug der Riten. Ohne dieses Element gelingt kein Ritual, und Kṛṣṇa ist derjenige, der die Erfüllung der Wünsche ordnet, wiederum ohne dass der Verehrer der fremden Gottheit dies weiß. Aber, so sagt B. G. 7, 23, die Verehrer der anderen Götter gelangen doch nur zur Gemeinschaft mit diesen Göttern; zur Gemeinschaft mit ihm, Kṛṣṇa, dem Allgott, kommen nur diejenigen, die ihm in *bhakti* verbunden sind.

Was bedeutet es, dass diese Stelle in der übersetzten und kommentierten Ausgabe des Neohindu Radhakrishnan die Überschrift »toleration« trägt? Wir haben hier, wie Hacker hervorhebt, ein Musterbeispiel für die Verwechslung von Inklusivismus und Toleranz. Der Neohindu zieht den westlichen Toleranz-

»Auch jene, die andere Götter anbeten, opfern doch mit gläubigem Vertrauen und damit eigentlich ja mir, Kunti-Sohn, obgleich sie nicht der Regel gemäß opfern.«

B. G. 9, 23

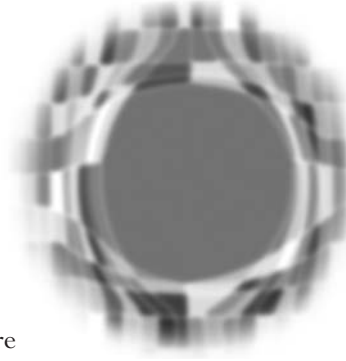
Hier und im folgenden zitiert nach der Übersetzung von

Mihcael v. BRÜCK,

München: Kösel 1993

3 Ebd., S. 15.

4 Vgl. ebd. S. 15–17.



begriff heran, um Kulturpropaganda zu treiben. Er will diese Stelle den westlichen Lesern, für die er hauptsächlich schrieb, als Beleg für die Toleranz des Hinduismus präsentieren.<sup>5</sup>

Ein ähnlicher Gedanke wie wird in B. G. 9, 23 entwickelt. Dort sagt Kṛṣṇa, dass alle, die andere Götter verehren, *bhaktas* anderer Götter sind, und dass alle, die ihnen mit *śraddha* opfern, in Wirklichkeit nur ihm, Kṛṣṇa, opfern – wenn auch auf illegitime Weise. Hier finden wir eine extreme Form der unterordnenden Einschränkung, die zum Inklusivismus gehört. »Die anderen Kulte können weitergehen, es sind eigentlich Kṛṣṇa-Kulte, ohne daß die anderen das wissen, aber es sind eben doch illegitime Kulte.«<sup>6</sup>

Hacker unterscheidet zwischen einer praktischen und einer doktrinären Toleranz. Mit praktischer Toleranz meint er die Duldung von Angehörigen fremder Religionen, die darin besteht, dass diese nicht wegen ihrer Religion schlechter behandelt werden als Glieder der eigenen Religionsgemeinschaft. Doktrinäre Toleranz ist das Geltenlassen der Lehren einer fremden Religion. Bei der praktischen Toleranz ist grundsätzlich zu unterscheiden zwischen der Duldung, die der Staat bzw. der König gegenüber Bürgern verschiedener Religionen übt (staatliche oder politische Toleranz) und der Duldung, die das Individuum Ange-

hörigen fremder Religionen erweist. Letztere nennt Hacker private Toleranz.<sup>7</sup>

Besondere Aufmerksamkeit widmet Hacker der »doktrinären Toleranz«, die er als »die interessanteste Erscheinungsform der Duldsamkeit des Hinduismus« bezeichnet und anhand von mehreren Beispielen erläutert. Die inklusivistische »Praxis, das Fremde unterordnend dem Eigenen anzuschließen«, diese »Haltung des inklusiven Geltenlassens« wird, wie Halbfass herausarbeitete, bei Hacker keineswegs als mit der Toleranzidee völlig inkompatibel dargestellt, sondern bloß als »eigentümliche Mischung von doktrinärer Toleranz und Intoleranz« bezeichnet.<sup>8</sup> Im Lauf der Zeit wird diese Mischung für Hacker immer mehr zur spezifischen Eigentümlichkeit der indischen Kultur. In seinem Vorwort zu den 1978 erschienenen »Kleinen Schriften« heißt es: »Was dem Europäer Toleranz zu sein scheint, ist fast immer Inklusivismus.«<sup>9</sup> Entschiedener noch ist die Identifikation des Inklusivismus mit der indischen Tradition – nunmehr unter Einschluss des Buddhismus – in Hackers »Inklusivismus«-Aufsatz. Hier bezeichnet er den Inklusivismus als die spezifisch indische »Denkform«, die ihm »erst

»Solche aber, die durch verschiedene Begierden Erkenntnis verloren haben, nehmen bei anderen Göttern Zuflucht. Sie halten allerlei religiöse Vorschriften ein und bleiben beschränkt durch ihre eigenen Natur.«

B. G. 7, 20

5 Nebenbei sei erwähnt, dass die Toleranz im Westen dem Kontext der Aufklärung entstammt, der in Indien fehlt.

6 Ebd., S. 16.

7 Ebd., S. 36.

8 Vgl. dazu und zum Folgenden W. HALBFASS: »Inklusivismus« und »Toleranz« im Kontext der indisch-europäischen Begegnung«, in: G. OBERHAMMER (Hg.): *Inklusivismus. Eine indische Denkform*, Publications of the De Nobili Research Library, Occasional Papers 2, Wien 1983, S. 36f.

9 P. HACKER: »Vorwort des Verfassers«, in: ders.: *Kleine Schriften*, hg. von Lambert SCHMIDTHAUSEN, Wiesbaden 1978, S. VIII.

im Laufe von etwa zwei bis drei Jahrzehnten als solche deutlich geworden« sei, als eine »Verhaltensweise des Geistes«, die einem bestimmten, nämlich dem indischen Kulturkreis eigentümlich sei und »deren Eigentümlichkeit sich eben dadurch« bekunde, dass sie »in diesem Kulturkreis zu finden« sei, »anderswo aber nicht«.<sup>10</sup>

Seine Konzeption des Inklusivismus steht von Anfang an im Zeichen der Kritik verbreiteter Vorstellungen von indischer Toleranz und richtet sich daneben auch gegen gewisse vom Neohinduismus inspirierte Auffassungen der Einheit des Hinduismus. Seine Ausführungen, namentlich der »Toleranz«-Aufsatz von 1957, haben bei mehreren Autoren zum Teil eine kritische Resonanz gefunden. In einem 1961 erschienenen Werk wendet sich J. W. Hauer gegen Hackers Kennzeichnung der »Toleranz« und »Intoleranz« als »Schlagworte« und erklärt: »Wenn Hacker ferner meint, der Toleranzbegriff der modernen Hindudenker habe seinen Ursprung aus dem europäischen Deismus genommen, so muß dieser Behauptung deutlich widersprochen werden.« Hauer nennt diese Tendenz nicht Inklusivismus, sondern »stufende universale Toleranz«<sup>11</sup>, und er fügt hinzu: »Man kann diese universal stufen- de Toleranz mutatis mutandis etwa der Toleranz gleichsetzen, zu der Männer wie Tröltzsch, Otto, Heiler und auch Mensching gelangt sind,

oder auch J. N. Farquhar in seinem Buch *The Crown of Hinduism*, in dem das Christentum die krönende Erfüllung aller Gottesehnsucht und Gotteserfahrung ist.«<sup>12</sup>

---

## II.

---

Hacker wendet seinen Begriff des Inklusivismus mehrfach auf den Neohinduismus an, und ganz allgemein sind der Begriff und die These des Inklusivismus nicht von seiner Kritik neohinduistischer bzw. vom Neohinduismus geprägter Deutungen der klassischen Tradition zu trennen. Insbesondere ist es die Kritik neohinduistischer und verwandter Anwendungsweisen des Toleranzbegriffs auf die indische Tradition, die sich in seiner Konzeption des Inklusivismus und zumal in ihrer späteren Zuspitzung widerspiegelt. Hacker selbst spricht im Rückblick von der »Zurückweisung eines lediglich kulturpolitischen Begriffes von »indischer Toleranz.«<sup>13</sup>

Halbfass stellte zu Recht fest, dass Hackers Inklusivismus-Begriff nicht als rein deskriptiver, neutraler wissenschaftlicher Terminus gesehen werden darf. »Er ist auch ein Instrument der Kritik am indischen, namentlich am neuindischen Denken sowie einer impliziten Verteidigung des christlich-europäischen Denkens gegenüber gewissen Ansprüchen bzw. Auslegungen des indischen Denkens. Er exemplifiziert ein Forschen, das zugleich lebendige Auseinandersetzung ist, und er hat

---

<sup>10</sup> Ebd., S. 11.

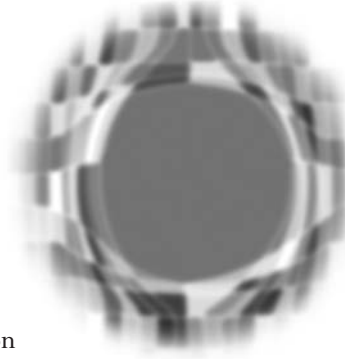
<sup>11</sup> J. W. HAUER: *Toleranz und Intoleranz in den nicht-christlichen Religionen*, Stuttgart 1961, S. 101 f. zit. nach W. HALBFASS: »Inklusivismus« und »Toleranz«, (Fn. 8), S. 37.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Siehe P. HACKER: *Vorwort des Verfassers*, a. a. O., S. VIII.

»Aber welche Gestalt auch immer ein Gottesverehrer mit gläubigem Vertrauen zu verehren wünscht, so bin doch ich es, der einem jeden seinen unerschütterlichen Glauben schenkt.«

B. G. 7, 21



seinen Kontext und Hintergrund nicht nur in der Geschichte der indologischen Forschung, sondern im weiteren geistesgeschichtlichen Rahmen der Begegnung und des Gesprächs zwischen Indien und Europa.«<sup>14</sup> Die Anwendung der Toleranzidee auf Indien und ihre Inanspruchnahme durch indische Denker sind, so Halbfass, als Teil dieses Gesprächs aufzufassen, und sie stehen nicht selten im Zusammenhang mit europäischer Selbstkritik bzw. indischer Selbstbehauptung.

Vorstellungen vom »duldsamen Hindu« und von der »Toleranz« der indischen Tradition gegenüber verschiedenen Religionen und Philosophien sind in Europa schon vor dem Beginn der modernen Indologie und des Neohinduisismus entstanden. Unter den Missionaren des frühen 18. Jh. hat zum Beispiel Bartholomeo Ziegenbalg entsprechende Nachrichten hinterlassen.

Immanuel Kant entwirft im Einklang mit Reiseschriftstellern wie Bernier folgendes Bild der Hindus: »Sie sagen, ihre Religion sei an ihren Stamm gebunden und der Indianer [Hindu] sei durch die Geburt der Religion unterworfen ... Sie hassen die anderen Religionen auch nicht, sondern glauben, daß sie ebenfalls recht haben ... Es ist ein Prinzip der Indianer [Hindus], jede Nation habe eine Religion für sich. Sie zwingen daher auch niemanden, die ihrige anzunehmen. Wenn christliche Missionäre ihnen von Christus, seinen Lehren, [seinem] Leben usw. erzählen, so hören sie aufmerksam zu und wenden nichts ein. Wenn

sie aber nachher anfangen, von ihrer Religion zu erzählen, und die Missionäre darüber unwillig werden und ihnen vorwerfen, wie sie solche Unwahrheiten glauben können, so nehmen die Indianer ihnen dieses übel, indem sie sagen, daß sie ihnen alles geglaubt, ohne daß sie die Geschichten hätten beweisen können, warum sie ihnen nicht ebenso glaubten.«<sup>15</sup> Wie Halbfass ausführt, wird das Bild vom »sanftmutigen« und »duldsamen« Hindu dann in exemplarischer und wirkungsgeschichtlich einflussreicher Weise von J. G. Herder, dem Wegbereiter der romantischen Indienverklärung, gezeichnet.<sup>16</sup>

1786 schreibt William Jones, einer der Pioniere der Indologie, die Hindus würden ohne weiteres die Wahrheit der Evangelien akzeptieren, aber zugleich behaupten, dass sie sich mit ihren religiösen Texten Einklang befindet. »Die Gottheit, sagen sie, ist unzählige Male erschienen, in vielen Teilen dieser Welt und aller anderen Welten, um die Geschöpfe zu erlösen. Obwohl wir Ihn in einer Erscheinungsform verehren und sie in einer anderen, verehren wir doch, so sagen sie, den selben Gott, dem unsere unterschiedlichen Weisen der Verehrung, obwohl verschieden in Form, doch gleichermaßen akzeptabel erscheinen, wenn sie im Kern ernst gemeint sind.«<sup>17</sup>

15 Es handelt sich hier um eine Vorlesungsnachschrift Kants, zit. nach W. HALBFASS: »Inklusivismus« und »Toleranz«, (Fn. 8), S. 40.

16 Ebd.

17 W. JONES: »On the Gods of Greece, Italy, and India«, in: P. J. MARSHALL (ed.): *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, Cambridge 1970, S. 245, zit. nach W. HALBFASS: »Inklusivismus« und »Toleranz«,

14 W. HALBFASS: »Inklusivismus« und »Toleranz«, (Fn.8), S. 39.

»Wer, mit diesem Glauben erfüllt, die Gunst dieser Gottesgestalt erstrebt, erlangt von dort die Erfüllung der begehrten Dinge, die in Wirklichkeit von mir zugeteilt werden.«

B.G. 7,22



Es ist bezeichnend, dass Rammohan Roy, den man den Vater des modernen indischen Denkens genannt hat, Jones' Vorstellung von einem liberalen Hinduismus kritisierte.<sup>18</sup> Im weiteren Verlauf des 19. Jh. wird die Toleranzidee jedoch von vielen indischen Autoren als genuin hinduistisches Eigentum dargestellt, in besonders einflussreicher Weise von Vivekananda gegen Ende des 19. Jahrhunderts.<sup>19</sup>

Vivekananda betrachtete seinen Meister Ramakrishna als Musterbeispiel der umfassenden Offenheit und Toleranz des Hinduismus, weil er in seine religiöse Hingabe auch Jesus und Mohammed einzubeziehen vermochte. Nach Vivekananda ist der Vedanta mit seiner Konzeption der absoluten Einheit die einzig wahre Grundlage für die Praxis der Toleranz und der spirituellen Brüderlichkeit, die von der ganzen Welt ersehnt werden. »Nur Indien wurde unter allen Ländern zum Land der Toleranz und Spiritualität ... in der fernen Vergangenheit traten die weisen Seher auf und verkündeten, *ekam sad viprā bahudhā vadanti* – »Jener, der existiert, ist eins; die Weisen nennen ihn unterschiedlich«. Dies ist eine der denkwürdigsten Aussagen, die je geäußert wurde, eine der größten Wahrheiten, die je entdeckt wurde. Und für uns Hindus wurde diese Wahrheit zum Rückgrat unserer nationalen Existenz.

[...] Unser Land ist das glorreiche Land der religiösen Toleranz geworden.«<sup>20</sup>

Hier ist die nationalistische Selbstbehauptung eng mit dem Universalismus verbunden. Die Offenheit dieser Toleranz-Idee schafft Raum dafür, andere Traditionen zu absorbieren. Auf diese Weise vermag der Hinduismus andere Religionen zu umfassen, ohne auf äußerliche Bekehrungsversuche und Missionierung zurückgreifen zu müssen. Der hinduistische Umgang mit dem Buddhismus wird als Beispiel einer erfolgreich vollzogenen Absorption präsentiert: »Aber in Indien wurde dieses gigantische Kind im Laufe der Zeit von der Mutter absorbiert, die es geboren hat.«<sup>21</sup> Was mit dem Buddhismus passierte, könnte im Lauf der Zeit auch mit den anderen Religionen und Weltanschauungen geschehen.

Es ist bemerkenswert, dass Vivekananda im Zuge solcher Überlegungen bereits selbst die Terminologie der »Inklusivität« verwendet: »Wir haben die universale Religion. Sie ist inklusiv genug, breit genug, um alle Ideale zu enthalten. Alle Ideale der Religion, die es schon gibt, können sofort inkludiert werden, und wir können geduldig auf die künftig entstehenden Ideale warten, um sie in derselben Weise aufzunehmen, sie zu umfassen mit den unendlichen Armen der Religion des

(Fn. 8), S. 41 (deutsche Übersetzung vom Autor).

18 Vgl. W. HALBFASS: *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel/Stuttgart 1981, S. 239.

19 Vgl. zu Vivekananda W. HALBFASS: »Inklusivismus« und »Toleranz«, a. a. O., 41–42.

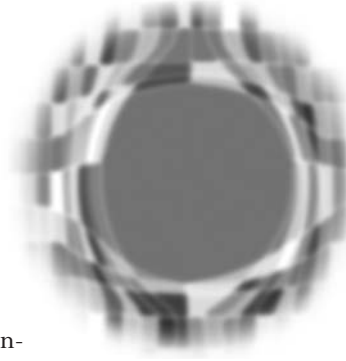
20 VIVEKANANDA: *Complete Works*, Calcutta 1970–1973, Bd. III, S. 186f.; zit. nach W. HALBFASS: »Inklusivismus« und »Toleranz«, (Fn. 8), S. 41–42 (deutsche Übersetzung vom Autor).

21 VIVEKANANDA: *Complete Works*, III, 512, zit. nach W. HALBFASS: »Inklusivismus« und »Toleranz«, (Fn. 8), S. 42 (deutsche Übersetzung vom Autor).

»Doch von kurzer Dauer nur ist der Gewinn für solche, die wenig Verstand haben. Wer den Göttern opfert, geht zu den Göttern; wer aber mich verehrt, gelangt gewiss zu mir.«

B. G. 7,23





Vedanta.«<sup>22</sup> Um es mit der Formel Radhakrishnans zu sagen: »Vedanta ist nicht eine Religion [unter anderen], sondern die Religion selbst in ihrer höchst universalen und tiefsten Bedeutsamkeit.«<sup>23</sup>

Auch nach Radhakrishnan ist die Einheitsmetaphysik des Vedanta die Basis für die Offenheit und Toleranz des Hinduismus: »Hexenverbrennung, das Lieblingsspiel vieler Religionen, ist auf einzigartige Weise im Hinduismus abwesend.«<sup>24</sup> Er bedient dabei westliche Vorstellungen und Erwartungen von indischer Toleranz und kann sich auf Urteile westlicher Autoren berufen. Freilich blieb diese Sichtweise in Indien nicht unwidersprochen. »Hackers Kritik, daß die faktische Koexistenz verschiedener Formen religiösen Lebens nicht mit strukturierter Einheit und bewußter Toleranz verwechselt werden dürfe, ist auch von indischer Seite gelegentlich gegen Radhakrishnan erhoben worden, besonders nachdrücklich von L. S. Joshi.«<sup>25</sup>

Für Hacker ist Radhakrishnans neohinduistische Religionsphilosophie die umfassendste Anwendung, die das Prinzip des Inklusivismus je gefunden hat. Radhakrishnan und andere Neo-Hindus universalisieren die im indischen Subkontinent entstandenen Formen der Inklusion und Harmonisierung und übertragen sie auf das religiöse Leben der gesamten Menschheit übertragen. Die faktische Ausschließung der nichtindischen Welt aus dem Gesichtskreis des traditionellen hinduistischen Denkens wird dabei meistens nicht thematisiert.<sup>26</sup>

»Hexenverbrennung, das Lieblingsspiel vieler Religionen, ist auf einzigartige Weise im Hinduismus abwesend.«

S. RADHAKRISHNAN

---

### III.

---

Nach Hacker impliziert der Inklusivismus die Praxis, das Fremde dem Eigenen als Teil oder vorbereitende Stufe einzufügen. Halbfass weist darauf hin, dass Inklusivismus deshalb kein additives Einverleiben, kein bloßes Hinzufügen im Sinne des Synkretismus oder Eklektizismus darstellt.<sup>27</sup> Das Andere wird vielmehr als immer schon im Eigenen vorgegeben und enthalten gesehen

Das Hauptmuster, nach dem in Indien die Kategorien des Eigenen und des Anderen gedacht wurden, entspricht dem Modell eines mächtigen Kaisers, unter dem es andere Könige gibt, die ihm untergeordnet bleiben. Das wird z. B. durch die Waffen der indischen Götter symbolisch angedeutet, die dazu dienen, ihre hierarchischen Positionen ikonogra-

---

22 VIVEKANANDA: *Complete Works*, III, S. 251 ff., zit. nach W. HALBFASS: »Inklusivismus« und »Toleranz«, (Fn. 8), S. 42, übersetzt vom Autor.

23 S. RADHAKRISHNAN: *The Hindu View of Life*, London 1968 (zuerst 1927), S. 18, zit. nach W. HALBFASS: »Inklusivismus« und »Toleranz«, (Fn. 8), S. 43 (deutsche Übersetzung vom Autor).

24 S. RADHAKRISHNAN: *The Hindu View of Life*, S. 37; zit. nach W. HALBFASS: »Inklusivismus« und »Toleranz«, (Fn. 8), S. 43.

25 zit. nach W. HALBFASS: »Inklusivismus« und »Toleranz«, (Fn. 8), S. 43 mit Bezug auf L. S. JOSHI: *A Critique of Hinduism*, trans. G. D. Parikh, Bombay 1948, S. 95 ff. (Original in Marathi, 1941).

---

26 zit. nach W. HALBFASS: »Inklusivismus« und »Toleranz«, (Fn. 8), S. 43–44.

27 Vgl. ebd., S. 47.

phisch zu markieren. Die Waffen des Gottes Siva sind mächtiger als die Waffen von Viṣṇu usw. Dieses Muster, das andere Religionen und auch andere Kasten rangmäßig dem Eigenen unterordnet, entspricht nicht der Toleranz im europäischen Sinne, sondern enthält von Anfang an intolerante Züge.

In der indischen Tradition gibt es viele Bilder, die das inklusivistische Verhalten illustrieren, etwa die Metapher der vielen Flüsse, die in den einen Ozean einmünden, oder das Bild der Elefantenspur, die die Spuren aller anderen Tiere auslöscht.<sup>28</sup> In beiden Fällen wird die Bedeutung des Enthaltenseins von etwas in einem Größeren vermittelt – so freilich, dass im einen Fall des Enthaltene im Umfassenden zwar seine Identität und Individualität verliert, aber doch zu seiner Fülle beiträgt, während es im anderen Fall lediglich von ihm ausgelöscht wird. Der Doppelsinn von »Aufhebung«, der in den verschiedenen Modellen der Inklusion zur Geltung kommt, wird durch diese beiden Metaphern anschaulich dargestellt.

---

#### IV.

---

Halbfass stellt die Frage, in welchem Maße die inklusivistische »Denkform« der unterordnenden Identifizierung des Fremden mit dem Eigenen ein typisch oder gar ausschließlich indisches Phänomen ist.<sup>29</sup> Schon Hacker selbst überlegte, ob die Aneignung antiken Denkens durch das Christentum ein analoger Fall sei, kam aber zu einer negativen Antwort, die

Halbfass teilt. Letzterer zitiert stattdessen Beispiele aus der paganen spätantiken Welt, etwa die im Isis-Kult geläufige Vorstellung, dass in allen Religionen die eine »vielgestaltige« und »vielnamige« Isis verehrt werde.<sup>30</sup> Das inklusivistische Potenzial der paulinischen Formel vom »unbekannten Gott« ist gleichwohl bedeutend und wurde von Indienmissionaren wie etwa De Nobili ausgenutzt.

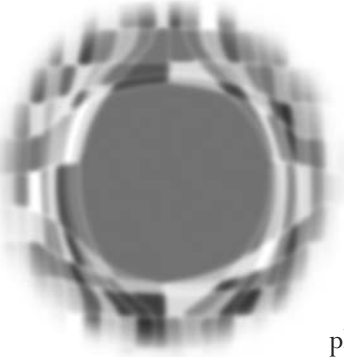
Nach Halbfass ist Hegels Schema der geschichtlichen Aufhebung das monumentalste westliche Beispiel einer universalen Einschließung anderer, »fremder« Standpunkte im Eigenen. Alle anderen Lehren und Traditionen werden als geschichtliche Vorstufen dem Kontext des modernen europäischen Denkens und namentlich Hegels eigenem System ein- und untergeordnet. »Nichts bleibt ›außerhalb‹; alles findet hier seine *geschichtliche* Erfüllung. Es ist diese geschichtliche Dimension, die Hegels System der ›Aufhebung‹ aufs entschiedenste und auffälligste vom ungeschichtlichen, als ›immer schon‹ gegeben geltenden Umfassen des indischen Inklusivismus unterscheidet.«<sup>31</sup> Allerdings gibt es, wie Halbfass konzidiert, auch in Indien Formen eines geschichtlich denkenden Inklusivismus. Im Buddhismus z. B. wird in besonders deutlicher Weise das Verhältnis des jüngeren Mahāyāna zum älteren Hīnayāna von mahāyānistischer Seite inklusivistisch gedeutet. Im Hinduismus ist weiters auf das Selbstverständnis mancher theistischer oder tantrischer Denker gegenüber dem Veda

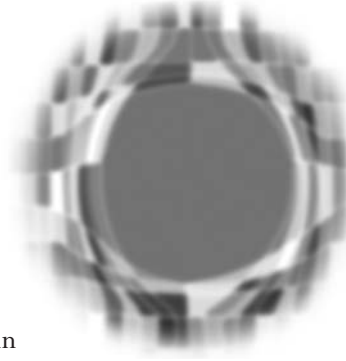
28 Vgl. ebd., S. 52.

29 Vgl. ebd., S. 54–55.

30 Ebd., S. 54 f.

31 Ebd., S. 56, Hvh. im Text.





oder anderen »früheren« Traditionsschichten hinzuweisen.<sup>32</sup>

In der Zeit nach Hegel kam es bei vielen westlichen Autoren zu Theorien der Aufhebung und des Enthaltenseins nichteuropäischer oder nichtchristlicher Traditionen im europäischen bzw. christlichen Denken. 1901 bezeichnet Adolf von Harnack das Christentum als die Stufe in der Religionsgeschichte, auf der sich alle früheren Erscheinungen der Religion in einer qualitativ höherwertigen Weise wiederholen. Ganz ähnlich wie Radhakrishnan in Bezug auf Vedanta meint Harnack, das Christentum sei »in seiner reinen Gestalt nicht eine Religion neben anderen, sondern die Religion.«<sup>33</sup>

Vor ihm sprachen schon Max Müller und vor allem Monier Monier-Williams von »Erfüllung« (»fulfilment«) nichtchristlicher und zumal indischer Lehren im Christentum.<sup>34</sup> Dieser Gedanke wurde von Indienmissionaren wie Thomas Ebenezar Slater und dem schon genannten John Nicol Farquhar aufgenommen.

Von der anderen Seite haben einige indische Denker die Lehren europäischer Philosophen wie Kant und Spinoza, Hegel und Bradley am Maßstab des Advaita-Vedānta gemessen und ihm letztlich untergeordnet. Das Vergleichen »erscheint hier als Ausdrucksform eines tradi-

tionellen Inklusivismus, der nun allerdings in der Reaktion auf die westliche Herausforderung extrapoliert und universalisiert wird.«<sup>35</sup> Der neohinduistische inklusivistische Toleranzbegriff und ähnliche Ansprüche des Neohinduismus sind ihrerseits schon Antwort auf die Herausforderung durch das Christentum und westliche Konzeptionen der Unterordnung und Aufhebung des indischen Denkens.

Inklusivismus wird manchmal als Phänomen der Metasprache betrachtet. So ist beispielsweise eine Aussage vom Typus »Was ihr hier lehrt, ist genau das, was auch wir lehren. Nur lehren wir es besser und ohne Fehler«, die in jeder Polemik begegnen kann, zwar formal sicher inklusivistisch, dennoch aber kein Inklusivismus im Sinne von Hacker. Ein weiterer Fall ist das Um-Schreiben fremder Texte. Hier handelt es sich um einen Inklusivismus als Stilelement, der andere Texte zum Teil wörtlich übernimmt und durch gewisse Änderungen zum Ausdruck der eigenen Meinung macht. Hier handelt es sich rein formal um einen Inklusivismus der stilistischen Übernahme fremder Formulierungen.

Dagegen bieten die oben behandelten Stellen B. G. 7, 20–23 und B. G. 9, 23 ein Beispiel eines echten Inklusivismus. An beiden Stellen geht es im Grunde nicht darum, Fremdes in die eigene Tradition oder Eigenes in die fremde Tradition einzugliedern. Was tatsächlich geboten wird, ist eine theologische Erklärung der Wirksamkeit fremder Riten nach dem Glaubensverständnis der Kṛṣṇa-Tradition, die

Der neohinduistische inklusivistische Toleranzbegriff und ähnliche Ansprüche des Neohinduismus sind ihrerseits schon Antwort auf die Herausforderung durch das Christentum und westliche Konzeptionen der Unterordnung und Aufhebung des indischen Denkens.

32 Ebd., S. 56.

33 Zit. bei W. HALBFASS: »Inklusivismus« und »Toleranz«, (Fn. 8), S. 57. nach H. VON GLASENAPP: *Das Indienbild deutscher Denker*, Stuttgart 1960, S. 164.

34 Vgl. E. SHARPE: *Not to destroy but to fulfill*, Uppsala 1965, S. 52.

35 W. HALBFASS: »Inklusivismus« und »Toleranz«, (Fn. 8), S.60.

ihrer inneren Wertigkeit nach letztlich nichts anders ist als eine Glaubensaussage über den Gott der eigenen Tradition. Darüber hinaus kann die Erklärung so, wie sie an den beiden Stellen artikuliert wird, nur für die Anhänger dieser Tradition bestimmt sein. Denn für das Glaubensverständnis jeder anderen Tradition kann der hier zur Sprache kommende Glaubensanspruch in seiner Exklusivität nur als Ausdruck unerträglicher Anmaßung erscheinen und daher weder werbend noch apologetisch überzeugt haben.

---

#### SCHLUSSBEMERKUNG

---

Die religiösen Traditionen des Hinduismus bleiben grundsätzlich offen für die Aufnahme neuer, heilsvermittelnder Mythisierungen der Transzendenz, wobei dieser grundsätzlichen Offenheit als charakteristische »Denkform« das Phänomen des Inklusivismus entspricht.<sup>36</sup> Inklusivismus ist damit nicht immer negativ zu betrachten. Wenn der Hinduismus etwas von fremden Traditionen übernimmt, so ändert sich in diesem Prozess immer auch etwas im Hinduismus selbst. Das kann zu gesteigerter Offenheit führen.

In jüngster Vergangenheit haben sich freilich auch exklusivistische und fundamentalistische Tendenzen innerhalb des Hinduismus zunehmende Geltung verschafft. Andere, fremde Traditionen, namentlich der Islam, werden hier

viel schärfer ausgegrenzt und man versucht, solcher Andersheit mit einer exklusiv gesetzten Eigenidentität zu begegnen. Die Vorfälle um Ayodhya illustrieren diese exklusivistischen und zugleich nationalistischen Tendenzen. Solche Identitätspostulate sind dem traditionellen Hinduismus durchaus fremd.

Heute versucht der Hinduismus sich eine neue vereinheitlichte Gestalt zu geben. Die vereinigenden Elemente sind z. B. die Verehrung der Kuh, der heute weitaus mehr Publizität gegeben wird als in früheren Zeiten; die Schaffung von gemeinsamen Feindbildern (Muslime, Christen); die Stärkung der eigenen Identität im Kampf gegen Feinde von außen; die orange Tuchfarbe bei der Kleidung im Bereich der Politik und auf Pilgerfahrten usw. Dies sind aber nur äußerliche Faktoren. Mit der Überbetonung der Differenz wird jede Möglichkeit natürlicher und kultureller Gemeinsamkeit unter den Völkern verhindert. Es gibt aber auch moderne Visionen der Einheit. Zum Beispiel gibt es in Delhi einen Tempel namens *Akshadan*, der eine Mischung zwischen einem Tempel und einem Museum ist und durch einen Rückgriff auf die vedische Zeit eine pan-indische Idee entwirft.

---

<sup>36</sup> G. OBERHAMMER: »Der Inklusivismus-Begriff P. Hackers. Versuch eines Nachworts«, in: ders.: *Inklusivismus*, a. a. O., S. 113.