

polylog

41₂₀₁₉

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEN



»inter«²

Mit Beiträgen von ANKE GRANESS, AMALIA BARBOZA, NAUSIKAA SCHIRILLA, BIANCA BOTEVA-RICHTER,
BRITTA SAAL, ANTON LUIS SEVILLA, KARL BAIER, HANS SCHELKSHORN und anderen

SONDERDRUCK

»inter«²

3

Einleitung

7

ANKE GRANESS

Inter: Wo ist das »Zwischen« anzusiedeln?

17

AMALIA BARBOZA

Interkulturelle Philosophie als Versprechen

27

NAUSIKAA SCHIRILLA

Inter Macht Kultur

37

BIANCA BOTEVA-RICHTER

*»Inter« als das »Zwischen« der
menschlichen Verbindungen
oder zur Intimität des Wissens als Teilen*

47

BRITTA SAAL

*Im »Inter« (eine) Statt finden:
Polylogisches Philosophieren als Weltgestaltung*

57

ANTON LUIS SEVILLA

*Aida (Inter-) als Narrativ
Eine Relektüre der Aidagara-Ethik
von Watsuji Tetsurô*

forum

79

KARL BAIER

*Swami Vivekananda
Reformhinduismus, Nationalismus
und szientistischer Yoga*

105

HANS SCHELKSHORN

*José Enrique Rodó: Die Geburt Lateinamerikas
aus dem Geist der spirituellen Revolte*

123 REZENSIONEN UND TIPPS

142 IMPRESSUM

KARL BAIER

Swami Vivekananda

Reformhinduismus, Nationalismus und szientistischer Yoga

ABSTRACT: This article looks at Swami Vivekananda, a late representative of the so-called Bengali Renaissance. After offering a biographical sketch and reflecting briefly on the genres of his writing I concentrate on his understanding of religion, how he relates religion to the Indian nation and his philosophy of yoga in which the notion of religious experience plays a pivotal role. Thus, the relationships between Vivekananda's philosophy of religion, his nationalism and his theory of yoga are clarified.

KEYWORDS: *Vivekananda, philosophy of religion, Hindu nationalism, religious experience, modern yoga*

Im folgenden Beitrag wird mit Narendranath Datta (1863–1902), der unter seinem Mönchs-namen Swami Vivekananda bekannt wurde, ein später Repräsentant der sog. bengalischen Renaissance behandelt, einer Bewegung, die im 19. und frühen 20. Jahrhundert über die Grenzen Bengalens hinaus wesentlich zur Modernisierung Indiens beitrug. Vivekananda gilt als einer der Architekten des modernen Hinduismus, Pionier hinduistischer Mission im Westen und Begründer des modernen Yoga. Seine politische Bedeutung besteht darin, dass er zum Ideenlieferanten des Hindu-Nationalismus und seiner Ideologie des

Hindutva («Hindutum») wurde. Bisweilen zählte man ihn auch dem sozialistischen Lager zu.¹ In philosophischer und theologischer

¹ Während eines Aufenthaltes in Europa im Jahr 1900 lernte Vivekananda Sozialisten, Sozialdemokraten und den Anarchisten Kropotkin kennen und diskutierte die sozio-politische Situation Indiens mit ihnen. Er hat sich auch mit Michail Bakunin beschäftigt. Die Befürwortung einschneidender sozialer Veränderungen im sozialistischen oder anarchistischen Sinn lässt sich aber in seinem Werk nicht nachweisen. Er sah vielmehr Sozialismus und Anarchismus als Vorboten einer gefährlichen weltweiten sozialen Revolution, durch welche die unterste Kaste der Shudras an die Herrschaft zu gelangen droht, ohne

KARL BAIER ist Professor für
Religionswissenschaft an der
katholisch-theologischen
Fakultät der Universität Wien.

Hinsicht war er der wohl breitenwirksamste Mitbegründer einer als Neo-Vedānta bezeichneten modernen Relektüre der Tradition des Advaita Vedānta.

Nach einer biografischen Skizze und einer kurzen Reflexion über die Eigenart seines Werks konzentriere ich mich in diesem Beitrag auf sein Religionsverständnis und die Art und Weise, wie er das Thema Religion auf die indische Nation bezieht. Einen weiteren Hauptpunkt bildet seine Theorie der religiösen Erfahrung, die in Vivekanandas Yogaphilosophie eine zentrale Rolle spielt und ein Paradigma moderner szientistischer Erfahrungsreligiosität darstellt.



Vivekananda 1886

I. HISTORISCHE WURZELN UND BIOGRAPHISCHES

Vivekananda wurde 1863 in Kalkutta (seit 2001 Kolkata) in einer Rechtsanwaltsfamilie geboren. Er stellte sich gerne als *kṣatriya* dar, als Mitglied der Kaste des Kriegeradels und der Könige. In Wirklichkeit gehörte seine Familie zur Sub-Kaste der *kāyastha*, die heute zu den höheren Kasten gezählt wird, deren Zuordnung zum Kriegeradel aber fragwürdig ist. In Bengalen gilt sie als Kaste von Schreibern und Landbesitzern.

dass sie ihre negativen Shudra-Eigenschaften ablegen würde. Vgl. VCW [= Vivekananda 2006] IV, 468f. Die gesammelten Werke Vivekanandas liegen in acht Bänden vor als *The Complete Works of Swami Vivekananda*. Sie werden in diesem Aufsatz abgekürzt als VCW I–VIII.

Vivekananda durchlief eine Schulbildung im westlichen Stil und lernte schon früh moderne europäische Philosophie kennen. In diesem Zusammenhang werden immer wieder die Vertreter des deutschen Idealismus, Schopenhauer sowie Auguste Comte und John Stuart Mill genannt. Herbert Spencer's Philosophie spielte für den jungen Vivekananda eine besondere Rolle. Er übersetzte dessen Buch *Education* ins Bengalische und korrespondierte mit dem berühmten Philosophen. In seinem späteren Werk setzte sich Vivekananda weiter mit Spencer auseinander, besonders in Bezug auf naturphilosophische Themen und Überlegungen zum Verhältnis der modernen Wissenschaft zur Religion.²

Während seiner Gymnasial- und beginnenden Studienzeit nahm er an Sādhāran Brāhmo Samāj und Nava Vidhāna Brāhmo Samāj teil, zwei Splittergruppen der damals besonders in Bengalen einflussreichen Reformbewegung Brāhmo Samāj, die 1828 von Ram Mohan Roy gegründet worden war. Wie in anderen Spielarten des Neohinduisimus wurden in dieser Bewegung die Hindu-Traditionen im globalen Kontext thematisiert und neu interpretiert. Unter dem Eindruck von westlicher Wissenschaft, Aufklärungsphilosophie und Elementen des Christentums sowie der aus diesen Quellen gespeisten westlichen Kritik an südasiatischen Traditionen wollte man das vielfältige religiöse Erbe modernisieren und zu einer für den gesamten Subkontinent akzeptablen Form vereinheitlichen. Polythe-

² Zu Spencer und Vivekananda vgl. Brown: *Vivekananda and Scientific Legitimation*.

ismus, volkstümliche Bilderverehrung, Extremformen von Askese und die Abhängigkeit vom priesterlichen Ritualwesen sowie eklatante Missstände wie die Witwenverbrennung wurden vom Brahma Samaj abgelehnt. Seine Reformbemühungen geschahen unter den Bedingungen der englischen Kolonialherrschaft. Sie sind auch als Arbeit am Selbstbewusstsein der unter der Fremdherrschaft leidenden Bevölkerung des Subkontinents zu interpretieren und trugen zum Aufkommen des indischen Nationalismus bei.

Ein Vorbild des jungen Vivekananda, Keshub Chandra Sen (1838–1884), der Anführer des Nava Vidhāna Brāhmo Samāj («Church of New Dispensation», »Gottesgemeinde des Neuen Bundes«), war zunächst stark sozialreformerisch engagiert.³ 1875 begegnete er Ramakrishna Paramahansa und machte ihn in Brahma-Kreisen bekannt. Ramakrishna war der Priester eines Kali-Tempels in Dakshineswar, einem Vorort Kalkuttas. Er hatte seit seiner Kindheit ekstatische Entrückungszustände und predigte die Verehrung der Göttin Kali. Zugleich war er am Christentum und Islam interessiert und glaubte, dass die Religionen in all ihrer Verschiedenheit dieselbe Gottheit verehren, die er in seinen Ekstasen schauen konnte. Unter dem Einfluss Ramakrishnas wandte Sen sich religiöser Praxis und dem komparativen Studium der Religionen zu. Daraus entsprang eine vom amerikanischen Transzendentalismus und Unitarismus

beeinflusste Religionstheorie. Sen vertrat die Auffassung, dass alle Religion auf eine intuitive Erfahrung des jedem Menschen innewohnenden göttlichen Geistes beruhe. Zur praktischen Umsetzung seiner Lehre gründete er 1876 die religiöse Laien-Gemeinschaft Sadhan Kanan, die zum Prototyp moderner Ashrams wurde, wie sie bis heute in Indien zu finden sind.⁴ Sens Reformhinduismus kann man als hybride Neureligion bezeichnen, die zwar Elemente der Hindu-Traditionen übernahm, sich aber gleichzeitig bewusst von ihnen absetzte.⁵

1884 machte Vivekananda seinen Bachelor am Scottish Church College, der ältesten christlichen Hochschule Indiens, und begann danach ein Jura-Studium. In dieser Zeit trat er der Freimaurerei bei, was damals in Kalkutta kein ungewöhnlicher Schritt für aufstrebende Vertreter der Mittel- und Oberschicht war, schon deshalb, weil die Freimaurerei im Ruf stand, karriereförderliche Kontakte zu ermöglichen.

Im Jahr 1885 starben sein Vater und Keshub Chandra Sen. Die Familie hatte mit finanziellen Problemen zu kämpfen. Vivekananda wurde in dieser persönlichen Krisenzeit zu einem engen Schüler Ramakrishnas, den er schon 1881 kennengelernt hatte. Er nahm unter Ramakrishnas jugendlichen Anhängern bald eine Führungsposition ein. Als der Guru 1886 starb, legte er mit einer Gruppe aus diesem Kreis ein Mönchsgelübde (*saṁnyāsa*) ab und gründete mit ihnen ein Kloster in



Vivekananda 1893

3 Keshub Chandra Sen und seine Theologie behandeln Kopf: *Brahmo Samaj*, 249–287 und De Michelis, *History of Modern Yoga*, 74–91.

4 Vgl. De Michelis: *History of Modern Yoga*, 79f.

5 Vgl. dazu Figl: *Die Mitte der Religionen*, 40f.

Baranagore. Nach einer Periode des Studiums religiöser Sanskritliteratur und intensiver spiritueller Praxis pilgerte er zwischen 1890 und 1892 als Bettelmönch (*saṃnyāsin*) zu Fuß und per Eisenbahn durch Indien. Er wurde mit der Armut der Bevölkerung und der für ihn desillusionierenden realen Verfassung des Hinduismus konfrontiert. Gegen Ende seiner Wanderschaft hatte er nach eigenen Angaben eine sein Leben verändernde Einsicht. Seine Beschreibung dieses Wendepunktes soll an dieser Stelle wegen ihrer Bedeutung ausführlicher zitiert werden.



Vivekananda 1899

»We are so many Sannyasins wandering about and teaching the people metaphysics – it is all madness. Did not our Gurudeva [Rama-krishna, KB] use to say: ›An empty stomach is no good for religion.«? That those poor people are living the live of poors, is simply due to ignorance. [...] Suppose some disinterested Sannyasins, bent on doing good to others, go from village to village, disseminating education, and seeking in various ways to better the condition of all down to the Chandala [Mitglieder der niedersten Kasten, KB], through oral teaching, and by means of maps, cameras, globes, and such other accessoires – can't that bring forth good in time [...]. We as a nation have lost our individuality, and that is the cause of all mischief in India. We have to give back the nation its lost individuality and *raise the masses*.«⁶

Diese Einsicht führte dazu, dass er schließlich eine neue Form monastischen Lebens

gründete, die den seit Ram Mohan Roy im Neohinduisismus diskutierten und praktizierten Mischformen von weltlichem und spirituellem Leben eine neo-hinduistische Form des Mönchtums hinzufügte. Vivekanandas Versuch, genügend finanzielle Mittel zur Verwirklichung seines Vorhabens in Indien zu lukrieren, scheiterte. So beschloss er, nach Amerika zu gehen. Die Strategie, mit der er in den Staaten Erfolg hatte, brachte er später auf die einfache Formel: »I give them spirituality, and they give me money.«⁷

1893 nahm er als vielbeachteter Redner beim Weltparlament der Religionen in Chicago teil. Auf Grund der Nachfrage nach Vorträgen blieb er länger als geplant in Amerika. Es ging dabei schon bald nicht mehr bloß um Fundraising für humanitäre Projekte in Indien. Vivekananda wurde zum Pionier hinduistischer Mission in Nordamerika und Europa. 1894 gründete er die New York Vedānta Society, die erste dauerhaft im Westen ansässige hinduistische Organisation, die Westler aufnahm. Weitere Vedānta Societies in verschiedenen amerikanischen Städten folgten. Im Sommer 1895 fand auf einer Insel im St. Lawrence River unter seiner Leitung der erste Yoga-Retreat in der westlichen Welt statt. Vivekananda erteilte dabei einer Amerikanerin und einem Amerikaner *saṃnyāsa*, was ebenfalls eine historische Novität darstellte. In diesem Jahr besuchte er außerdem England, wo seine Vorträge auf großes Interesse stießen. 1896 folgte eine weitere Europareise mit Vor-

6 VCW VI, 254f., Herv. i. T.

7 VCW 6, 255.

trägen und Kursen zur indischen Philosophie und Yoga, bei der er die berühmten Indologen Max Müller und Paul Deussen kennenlernte.

1897 kehrte Vivekananda nach Indien zurück. Nachdem er bereits von Amerika aus an der Mobilisierung und Organisation seiner indischen Gefolgschaft gearbeitet hatte, gründete er nun die Ramakrishna Mission Association und restrukturierte die monastisch lebende Anhängerschaft Ramakrishnas zum Ramakrishna Math, dem mönchischen Arm der Bewegung, der in Zusammenarbeit mit der Ramakrishna Mission Association die Lehren Ramakrishnas und Vivekanandas verbreiten und an der Errichtung von Schulen, Krankenhäusern und Waisenhäusern mitarbeiten sollte.⁸ 1899 bereiste er noch einmal die USA und England. Nach Indien zurückgekehrt, zog er sich aus seiner öffentlichen Tätigkeit zurück. Er starb 1902 im Alter von 39 Jahren an Diabetes.

Vivekananda war kein akademischer Philosoph bzw. Theologe. Er verstand sich selbst primär als gelehrter Mönch, religiöser Reformator und Missionar. Seine Werke sind meist aus Manuskripten und Mitschriften von Vortragsserien oder einzelnen Reden hervorgegangen, die sich an ein breiteres Publikum wandten und zur Veröffentlichung sekundär bearbeitet wurden, ohne dass der Charakter der mündlichen Rede ganz verloren ging. Außerdem verfasste er – nicht ungewöhnlich für einen bengalischen Intellektuellen – auch poetische Werke. Mitreißender Redner und

begabter Briefeschreiber, der er war, formulierte er seine Gedanken mit Bezug auf die jeweiligen Adressaten in der Absicht, ihre Einstellung und Verhaltensweise in seinem Sinn zu ändern. Er schreckte dabei nicht vor rhetorisch wirkungsvoller Polemik und Simplifizierungen zurück.⁹ Demgegenüber war die Bemühung um systematische Konsistenz und stringente Argumentationen für ihn eher zweitrangig.

Er gehört zu den Denkern, die sich deziern mit einer bestimmten religiösen Tradition identifizieren und von dort aus eine Religionstheorie formulieren, die Gültigkeit für alle Religionen beansprucht. Die Frage nach der Bestimmung des Verhältnisses der einzelnen Religionen zur Religion im Allgemeinen beantwortet er, wie wir sehen werden, dahingehend, dass er Advaita Vedānta als höchste Stufe und Essenz aller Hindu-Religionen ansetzt und darüber hinaus nicht als eine partikuläre Religion unter anderen auffasst, sondern als Religion schlechthin, die das Wesen und Ziel aller Religionen artikuliert.¹⁰ Er folgt darin einer Denkweise, die typisch für universalreligiöse Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts ist. Im Kontext der rapide wachsenden Kenntnis und wechselseitigen Relativierung der verschiedenen Traditionen positionieren sie sich als Verkörperung einer alle einzelnen Religionen zusammenfassenden



Vivekananda 1900

9 Vgl. die aufschlussreiche Analyse der rhetorischen Strategien Vivekanandas in Koppedrayar: *Hybrid Constructions*.

10 Vgl. Halbfass: *India and Europe*, 238.

8 Vgl. dazu Müller: *Rāmākrishna-Bewegung*.

Die Erfahrungs- und Praxisorientierung wird bei ihm unter dem Stichwort Yoga in eine paradigmatische Form gegossen, die innerhalb und außerhalb Indiens bis heute eine bedeutende Wirkungsschicht hat.

den und sie transzendierenden Weisheit.¹¹ Im Unterschied etwa zu Keshub Chandra Sen ist Vivekanandas Reformprojekt jedoch traditionistisch angelegt und greift besonders auf Ressourcen aus brahmanischen Traditionen zurück, mit dem Ziel, einen zeitgemäßen Hinduismus zu entwickeln. Er betreibt die Sakralisierung der nationalen Identität Indiens, verzichtet dabei aber auf einen direkten Einfluss der religiösen Sphäre auf Politik, Ökonomie und soziale Verhältnisse.

Andererseits rezipiert er säkulare Elemente wie die Denkweise der modernen Naturwissenschaften und aufklärerische Religionskritik und integriert sie in sein Religionskonzept. Die zentrale Rolle, die der Begriff der religiösen Erfahrung bei ihm spielt, hängt damit, wie unten gezeigt werden wird, eng zusammen. Auch dieses Merkmal teilt Vivekanandas Neohinduismus mit einer Anzahl religiöser Bewegungen, die seit dem 19. Jahrhundert entstanden. Die Erfahrungs- und Praxisorientierung wird bei ihm unter dem Stichwort Yoga in eine paradigmatische Form gegossen, die innerhalb und außerhalb Indiens bis heute eine bedeutende Wirkungsgeschichte hat. Bevor ich darauf eingehe, soll aber Vivekanandas Projekt eines reformierten Hinduismus thematisiert werden, in dessen Dienst sein Konzept einer Yoga-zentrierten Religion steht.

2. REFORMIERTER HINDUISMUS ALS QUELLE NATIONALEN AUFSCHWUNGS

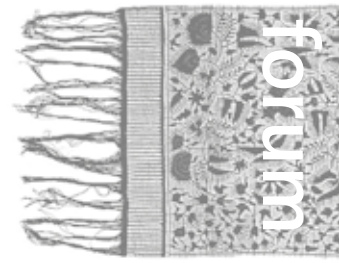
Wenn Vivekananda über das Thema Religion reflektiert, denkt er meistens zugleich an Indien und den bedauernswerten Zustand seines Landes. Welchen Bezug sieht er zwischen Nation und Religion? Seiner Meinung nach liegen den Nationen und ihren Verschiedenheiten unterschiedliche Rassen zugrunde. Jede Nation hat aufgrund ihrer rassischen Prägung ihr besonderes Karma, will sagen eine spezifische Aufgabe, auf der ihre innere Einheit, individuelle Eigenart und Stärke beruht.¹² Die Vitalität einer Nation hängt davon ab, wie entschieden dieses Kernthema zur Geltung gebracht wird. Vivekanandas wiederholte Klage, Indien habe seine Individualität verloren, meint nichts anderes als dass der Nation ihre spezifische, der dominierenden Rasse der Arier zukommende Aufgabe aus dem Blick geriet.¹³

Die Folgen davon beschreibt er an vielen Stellen in drastischen Worten. Die Masse seiner Landsleute sei physisch und psychisch träge und schwach geworden, besäße weder Lebensmut und Hoffnung noch Enthusiasmus. Er kritisiert die seiner Meinung nach herr-

¹² Vgl. VCW III, 152.

¹³ Vivekananda vermischt in seinem Konzept des Arientums ethnische und religiöse Aspekte. Siehe dazu Halbfass: *India and Europe*, 237: »The true Aryans are those who have attained a knowledge of the nature of the divine Self: In Vivekananda's view however, these are de facto the Indians, who have preserved their sacred knowledge within the Sanskrit tradition.« (Herv. i. T.)

¹¹ Siehe dazu die einschlägige Studie Figl 1993. Zur Thematik universalreligiöser Konzepte im modernen Hinduismus vgl. Sharma: *Universal Religion*.



schende Sklavenmentalität und einen Verlust an Männlichkeit. Sozialreformer hätten der Religion die Schuld an dieser Degeneration gegeben; aber nicht die Religion, sondern ihr Verfall sei der wahre Grund für den schlechten Zustand der Nation. Das sei deshalb so, weil die nationale Identität Indiens religiös bestimmt sei, wohingegen die politische Herrschaftsform kein Kernthema bilde.

»There may be a nation whose theme of life is political supremacy; religion and everything else must become subordinate to that great theme of its life. But here is another nation whose great theme of life is spirituality and renunciation [...]. The secret of a true Hindu's character lies in the subordination of his knowledge of European sciences and learning, of his wealth, position and name, to that one principal theme which is inborn in every Hindu child – the spirituality and purity of the race.«¹⁴

Aus diesem Grund votiert er für eine Revitalisierung des Hinduismus inklusive eines Wiedererstarkens der Brahmanenkaste und für die Reform (nicht etwa Abschaffung) des Kastenwesens als vordringliche Reformprojekte.¹⁵ Wie bei anderen bengalischen Intellektuellen seiner Zeit spielen bei ihm soziale

Reformen, die man ursprünglich gemeinsam mit den englischen Kolonialherren durchführen wollte, keine vordringliche Rolle mehr. Stattdessen setzt er auf die Erneuerung der nationalen Kultur ausgehend von dem, was er für ihr Zentrum hält, d. h. von der Religion, genauerhin von einem vereinheitlichten »Hinduismus«, dessen *identity marker*, wie gleich noch gezeigt wird, die Schule des Advaita Vedānta sein soll.

Der Subkontinent hätte, so Vivekananda, schon immer vor dem Problem gestanden, eine heterogene, aus verschiedenen Stämmen, Gruppen und Rassen zusammengesetzte vielsprachige Bevölkerung gesellschaftlich und kulturell zu vereinen. Seine Lösung sei nicht wie in anderen Nationen in der Unterdrückung dieser Vielheit durch eine gleichmacherische Einheit gesucht worden, sondern durch hierarchische Ordnung unter der Vorherrschaft einer hegemonialen Kultur. Das alte Indien sei von einer Haupttrasse geprägt worden, den Ariern, auf denen von früh an die Hochkultur der Nation beruhte und von denen er annimmt, dass sie nicht von außen in das Land einwanderten.¹⁶ Das Sanskrit wäre als die eine heilige Sprache etabliert worden, die als Wurzel bzw. Vorbild aller anderen Sprachen Indiens fungierte und in der die für Hindus verbindlichen heiligen Schriften, die Veden, verfasst worden seien. Die Brahmanen verkörperten die maßgebliche Ethik und Religion. Dieses Modell, das er als konstitutiv für die traditionelle indische Identität betrachtet,

»The secret of a true Hindu's character lies in the subordination of his knowledge of European sciences and learning, of his wealth, position and name, to that one principal theme which is inborn in every Hindu child – the spirituality and purity of the race.«

Vivekananda

¹⁴ VCW III, 152.

¹⁵ Die europäische Vision von Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit betrachtet Vivekananda dagegen als Quelle eines gefährlichen, weil zum Fanatismus neigenden Milleniarismus, der zuerst im Christentum, und dann in moderner Form in der französischen Revolution mächtig geworden sei. Vgl. dazu VCW I, 113.

¹⁶ Siehe bezüglich Vivekanandas Stellung zur Frage der arischen Invasion VCW V, 534f.

möchte Vivekananda in seiner Gegenwart erneut zur Geltung bringen. »Just as Sanskrit has been the linguistic solution, so the Arya the racial solution. So the Brâhmanhood is the solution of the varying degrees of progress and culture as well as that of all social and political problems.«¹⁷

Hinter dieser Gesellschaftskonzeption steckt ein Gedanke, den Vivekananda dem Mahâbhârata entnahm: Ursprünglich (d. h. im goldenen Zeitalter, dem *satya yuga*) hätte es nur die Brahmanenkaste gegeben, die sich im Lauf der Zeit durch soziale Differenzierung in verschiedene Kasten unterteilte. Ziel des historischen Prozesses sei eine Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes im Sinn einer Brahmanisierung und Sanskritisierung der gesamten Gesellschaft.¹⁸

Er hält das Priestertum für den unverzichtbaren Garanten der individuellen Eigenart der Nation. Die Priester fungieren nicht nur als Hüter der Religion, sondern geben das Leitbild für die Lebensführung aller Hindus ab, an dem sich auch die anderen in Indien lebenden Menschen zu orientieren hätten. Eine von den Brahmanen getragene Vereinheitlichung der Religion ist für Vivekananda der erste und vordringliche Schritt in Richtung einer besseren Zukunft. »The unity of religion [...] is absolutely necessary as the first condition of the future of India. There must be the recog-

nition of one religion throughout the length and breadth of this land.«¹⁹

Zu diesem Zweck konzipiert er einen Hinduismus, von dem er glaubt, er könne die gemeinsame Basis für die verschiedenen Hindu-Religionen und zugleich für alle anderen religiösen Gemeinschaften im Lande bieten. Die Schule des Advaita Vedânta eignet sich seiner Meinung nach am besten für diese panindische Religion, da in ihr die Grundlagen aller Religionen auf überlegene Weise formuliert worden wären. Die Unterschiede zwischen den Religionen sind für Vivekananda Äußerlichkeiten im Vergleich mit dieser Religion im Singular. Ihre Grundsätze müssten um der nationalen Einheit willen im ganzen Land bekannt gemacht und in das Leben der Bevölkerung implantiert werden. Die vereinigende Kraft dieser genuin indischen, von allen in Indien lebenden Menschen und letztendlich weltweit zu akzeptierenden Religiosität würde die sozialen, sprachlichen und nationalen Probleme des Landes zum Verschwinden bringen. Seine Bestimmung des Verhältnisses dieses reformierten Hinduismus zu den anderen Religionen soll im folgenden Abschnitt weiter ausgeführt werden.

3. VIVEKANANDAS HALTUNG GEGENÜBER ANDEREN RELIGIONEN

Die Tatsache, dass ganz unterschiedliche Religionen in Indien Fuß fassen konnten, prägte von Kindheit an Vivekanandas Lebenswelt

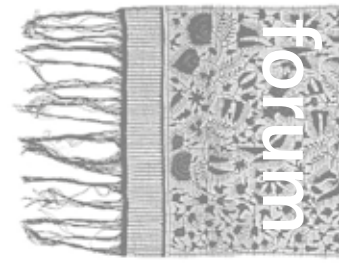
17 VCW IV, 309. Siehe Sharma: *Universal Religion*, 138f. und 178f.

18 Siehe VCW III, 293.

19 VCW III, 287.

»I have been acquainted from my childhood with the various sects of the world. Even the Mormons come to preach in India. Welcome them all! That is the soil on which to preach religion.«

Vivekananda



und er sieht darin einen Grund, stolz auf sein Land zu sein. Die große religiöse Vielfalt interpretiert er als Anzeichen dafür, dass in Indien der Sinn für Religion stärker ausgeprägt ist als irgendwo sonst. »I have been acquainted from my childhood with the various sects of the world. Even the Mormons come to preach in India. Welcome them all! That is the soil on which to preach religion. There it takes root more than in any other country.«²⁰ Ermöglicht werde diese religiöse Vielfalt durch den Hinduismus, der über bloße Duldung hinausgehend allen anderen Religionen einen Wahrheitskern zubillige. »We believe not only in universal toleration, but we accept all religions as true.«²¹ Von seiner ersten Rede vor dem Weltparlament der Religionen an stellt er den Hinduismus als die Religion der Toleranz schlechthin dar und rühmt ihn dafür, dass er andere Religionen als Heilswege anerkenne.²² Dieses für die Selbstdarstellung des modernen Hinduismus zentrale Motiv, das ihm auf der globalen Bühne gehörige Sympathiewerte einbrachte, gilt es nun genauer zu betrachten.

Als vielleicht wichtigste Erkenntnis, die er von Ramakrishna vermittelt bekommen hätte, bezeichnet Vivekananda die Idee, dass die Religionen einander nicht widersprechen würden. Er erläutert diese Auffassung in seinen eigenen Worten so: »They are but various phases of one eternal religion. That one

eternal religion is applied to different planes of existence, is applied to the opinions of various minds and various races.«²³ Vivekananda denkt das Verhältnis der Religionen zueinander nach dem Prinzip von »Einheit in Vielheit«, das sich überall, in der Natur genauso wie in der Menschheitsgeschichte und in den Religionen, als Teil dieser Geschichte manifestiere. Er verleiht dabei der Einheit die Attribute der Göttlichkeit, Unendlichkeit, Unveränderlichkeit und Absolutheit, während die Vielheit für den Bereich der Endlichkeit, Veränderlichkeit und Relativität steht. Einheit wird zugleich als schöpferischer Grund für eine potentiell unbeschränkte Anzahl von Varianten gedacht, von denen sie jeweils auf ihre Weise widergespiegelt wird.²⁴

Dieser sehr allgemein gehaltene Ansatz lässt zunächst die Frage offen, wie denn die verschiedenen Religionen als Manifestationen des göttlichen Einen sich genauerhin zueinander verhalten und wie man mit der Pluralität der Religionen unter gegebenen sozialen und kulturellen Umständen umgehen soll. Vivekanandas Haltung dazu ist nicht ganz eindeutig. An mehreren Stellen scheint er dezidiert die inklusivistische Haltung abzulehnen, nach der eine (in der Regel die eigene) Religion auf vollkommenste Weise vermittelt, was die anderen Religionen in eingeschränkter Form an Erlösungspotential zu bieten haben. »We have

»[The various religions] are but various phases of one eternal religion.«

Vivekananda

²⁰ VCW IV, 181.

²¹ VCW I, 3.

²² Zum Toleranzgedanken bei Vivekananda vgl. Sharma: *Restatement of Religion*, 155ff.

²³ VCW IV, 180.

²⁴ Siehe ebd.

to recognise that each one of them has the same saving power as the other.«²⁵

Allerdings verbindet er solche pluralistisch klingenden Aussagen durchwegs mit dem Festhalten an der Superiorität des Hinduismus. Das überrascht nicht weiter, geht er doch ontologisch von einer hierarchisch gestuften Partizipation der einander über- und untergeordneten Vielen am Einen aus, von einem Kastensystem des Seins, wenn man so will. Die religiöse Toleranz der Hindus und ihr großes Interesse für alles Religiöse erklärt sich für ihn auf dieser Basis daraus, dass sie eine überlegene Einsicht in den einen göttlichen Ursprung und damit auch in sein Verhältnis zu den Religionen besitzen. Von dieser erhöhten Warte aus kann die Wahrheit der Religionen als gradualistisch abgestufte Teilhabe an der absoluten Wahrheit durchschaut werden. Allen Religionen wird zwar ein gewisser Wahrheitsgehalt zugestanden, ohne dabei aber Abstriche an der Überlegenheit des Hinduismus zu machen. Die anderen Religionen sind wahr, »as each is but a different stage in the journey, the aim of which is the perfect conception of the Vedas.«²⁶ Es mag unzählige in sich berechnete Manifestationen der Wahrheit geben, der Weisheit letzter Schluss gebührt den vedischen Sehern, deren in den Upanischaden niedergelegte Schau Gottes das göttliche Eine am vollkommensten erkannte und damit das Maß für die Beurteilung anderer Religionen darstellt. »Whether we call it

Vedantism or any *ism*, the truth is that Advaitism is the last word of religion and thought and the only position from which one can look upon all religions and sects with love. I believe it is the religion of the future enlightened humanity.«²⁷

Oben war bereits mehrfach von Vedānta bzw. Advaita Vedānta die Rede. Im folgenden Abschnitt geht es um die Klärung dieser Termini. Sie bezeichnen jene Richtung innerhalb der Hindu-Religionen, mit der sich Vivekananda identifizierte und der er unter dem Namen »praktischer Vedānta« eine neue Ausrichtung gab. Seine Interpretation trug maßgeblich zur Entstehung der in der Forschung als Neo-Vedānta bezeichneten Richtung des modernen Hinduismus bei.

4. PRAKTISCHER VEDĀNTA

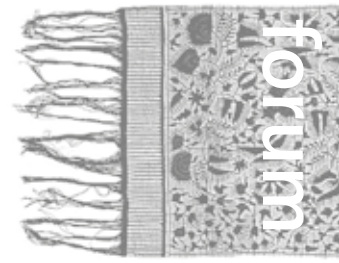
Sein Konzept des Hinduismus geht von den Veden als den Schriften aus, die für alle Hindus autoritative Geltung hätten, weil sie die ihrer Religion zugrunde liegende göttliche Offenbarung vermitteln würden.²⁸ »The Hin-

27 VCW VI, 415 (Herv. i. T.)

28 Der Veda (»heiliges Wissen«) ist die älteste Literatur Indiens. Er besteht aus vier Textsammlungen, den Veden, die hauptsächlich Hymnen an die Götter, Lieder und Sprüche enthalten, die in den Opferritualen der Brahmanen verwendet wurden. Die älteste dieser Sammlungen, der Rgveda, wird heute meist in die Zeit zwischen 1.200 und 1.000 v. u. Z. datiert. Die jüngsten Teile des Veda, die 600 bis 300 v. u. Z. entstanden, enthalten die Upanischaden genannten Schriften, auf die sich die Schulen des Vedānta als maßgebliches Schrifttum beziehen.

25 VCW IV, 182.

26 VCW I, 331.



thus have received their religion through revelation, the Vedas. They hold that the Vedas are without beginning and without end.«²⁹ Die Qualifikation der Veden als »ohne Anfang und Ende« interpretiert er in dem Sinn, dass mit ihnen in erster Linie keine Bücher gemeint seien, sondern der zeitlos gültige Schatz an spirituellen Gesetzen, der den Weisen und Sehern der Vorzeit offenbart und dann in Gestalt der Veden in Buchform niedergelegt worden sei. Diese Gesetze würden die moralischen, ethischen und spirituellen Beziehungen der geistigen Wesen untereinander und zu ihrem Ursprung auf eine umfassende und unverfälschte Weise behandeln, die ihresgleichen suche. Eine Schau der Wahrheit gäbe es zwar auch in späterer Hindu-Literatur und in den religiösen Schriften anderer Rassen, »still the fourfold scripture known among the Aryan race as the *Vedas* being the first, the most complete, and the most undistorted collection of spiritual truths, deserve to occupy the highest place among all scriptures, command the respect of all nations of the earth, and furnish the rationale of all their respective scriptures.«³⁰

Vedānta bedeutet wörtlich »Abschluss« oder auch die »Vollendung« der Veden. Im engeren Sinn werden damit die Upanischaden als jüngste vedische Schriften bezeichnet. Weiter gefasst ist Vedānta der Name für die brahmanischen Schulen, in denen die Upanischaden als Vollendung der vedischen Offenbarung höchsten Rang besitzen. Vivekananda schließt

sich der gängigen Doktrin der drei Quellen (*prasthānatrayī*) an, nach der die orthodoxen Vedānta-Schulen auf einem dreigliedrigen Kanon beruhen: den Upanischaden, den Brahmasūtren als maßgeblicher Systematisierung der upanischadischen Lehren und der Bhagavadgītā, die als Kommentar zu den Upanischaden gelesen wird.³¹

Je nachdem, wie jeweils das Verhältnis zwischen dem göttlichen Ursprung und der Welt gedacht wird, unterscheidet man die Schulen des *dvaita vedānta* (Vedānta der Zweiheit), *viśiṣṭādvaita vedānta* (Vedānta der qualifizierten Nichtzweiheit) und *advaita vedānta* (Vedānta der Nichtzweiheit). Vivekananda anerkennt alle drei Schulen als legitime Vertreter des Vedānta. Er bringt sie in ein Schema der stufenweisen Verinnerlichung Gottes durch »die alten arischen Denker«, innerhalb dessen Advaita Vedānta die höchste Stufe darstellt. Dieses Schema gibt seiner Meinung nach die generellen Phasen der Evolution der Religion wieder, die damit in den Veden selbst abgebildet ist.³²

»... the *Vedas* being the first, the most complete, and the most undistorted collection of spiritual truths, deserve to occupy the highest place among all scriptures, command the respect of all nations of the earth, and furnish the rationale of all their respective scriptures.«

Vivekananda

³¹ Siehe VCW III, 395f.

³² Vivekananda setzt sich mit den zu seiner Zeit heftig diskutierten evolutionären Theorien der Religionsgeschichte von Spencer, Tylor, Max Müller und anderen auseinander. In seinem Entwurf der Religionsgeschichte läuft die stufenweise Verinnerlichung Gottes parallel mit der Erforschung der Tiefen der Seele und der Überwindung der Beschränkungen der Sinne durch höhere geistige Zustände. Diese Entwicklung wäre bei den »alten arischen Denkern« Indiens zuerst und mit größter Konsequenz vollzogen worden. Vgl. dazu VCW II, 57ff.

²⁹ VCW I, 6.

³⁰ VCW VI, 182.

»We shall see how they took, as it were, this old idea of God, the Governer of the universe, who is external to the universe, and first put him inside the universe. He is not a God outside, but He is inside; and they took Him from there into their own hearts. Here he is in the heart of man, the Soul of our souls, the Reality in us.«³³

»Faith, faith, faith in ourselves,
faith in God – this is the secret
of greatness.«

Vivekananda

Advaita (»Nicht-Zweiheit«) ist ein negativer Terminus, der aber von Vivekananda wie von vielen anderen Anhängern dieser Richtung ganz im positiven Sinn als Einheit aufgefasst wird. Sein gesamtes Denken kann als eine Metaphysik der Einheit gelesen werden. Es gibt darin nur eine einzige wahre Wirklichkeit: *brahman*, von Vivekananda auch »God« oder »Lord« genannt. Brahman ist allein wahrhaft seiend, weil unveränderlich und ewig. Es wird als *saccidānanda*, Einheit von Sein, Bewusstsein und Glückseligkeit bezeichnet. Als Manifestation des *brahman* hat die Welt ihren Sinn darin, auf es als das wahrhaft Seiende zu verweisen. Die Befreiung, zu der alle Religionen hinführen wollen, besteht für ihn in der Einsicht, dass der Mensch eine immaterielle Seele (*soul*, *Self* und *ātman* werden diesbezüglich von ihm als Synonyme gebraucht) habe, die eins ist mit der einen, absoluten Wirklichkeit des *brahman*. Die Identifikation dieses geistigen Selbst mit dem Körper beschreibt er als alltägliche Form von Verblendung, aus der die Illusion (*māyā*) hervorgehe, die Welt der mannigfaltigen Erscheinungen sei die wahre Wirklichkeit. »We first have to learn what ig-

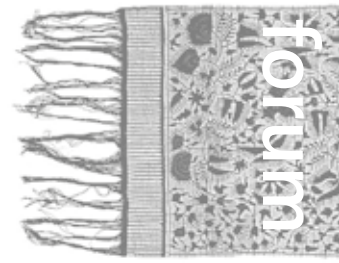
norance is. All of us think »I am the body, and not the Self, the pure, the effulgent, the ever blissful, and that is ignorance.«³⁴ Die Lehre von einem körperlosen, immateriellen und glückseligen Kern des Menschen, der mit der absoluten Wirklichkeit identisch ist und dessen Erkenntnis von allen Übeln und Leiden befreit, bildet die Mitte seiner Theologie.

Man könnte meinen, dass das skizzierte Religionsverständnis, das an vielen Stellen an die berühmte Formel der Gottes- und Seelenkenntnis als einzigem Ziel aller Religion aus dem Frühwerk des Augustinus erinnert, einem Heilsindividualismus Vorschub leiste, der für soziales Engagement nichts übrig haben kann.³⁵ Doch Vivekananda gibt ihm einen eminent praktischen nationalistischen Sinn, indem er es in martialischen Tönen für den Aufbau Indiens durch die Entwicklung von körperlicher und geistiger Stärke sowie Selbstvertrauen reklamiert.

»What our country now wants are muscles of iron and nerves of steel, gigantic wills which nothing can resist, which can penetrate into the mysteries and the secrets of the universe, and will accomplish their purpose in any fashion [...]. That is what we want, and that can only be created, and strengthened by understanding and realising the ideal of Advaita, that ideal of oneness of all. Faith, faith, faith in ourselves, faith in God – this is the

34 VCW I, 238.

35 Augustinus: *Soliloquia* I, c.2, n.7: »Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.« (»Gott und die Seele möchte ich erkennen. Nichts sonst? Nein, sonst nichts.«)



secret of greatness. [...] We have lost faith in ourselves. Therefore to preach the Advaita aspect of the Vedanta is necessary to rouse up the hearts of men, to show them the glory of their souls. It is therefore that I preach this Advaita [...].«³⁶

Die New Thought-Bewegung hatte damals in Amerika gerade großen und nachhaltigen Erfolg mit der Propagierung einer neuen Religion des positiven Denkens, die weltlichen Erfolg, gesundes Leben, Heilung und spirituelles Wachstum miteinander verbinden sollte. Vivekananda war davon sehr beeindruckt und bezeichnete die New Thought-Anhänger halb im Scherz als Vedāntins, die der Bibel Ideen aus dem Advaita aufgepfropft hätten. Umgekehrt implantierte er Elemente des New Thought, wie das Verwenden von so genannten Affirmationen, in seinen Neo-Vedānta.³⁷ Hierzu eine einschlägige Stelle aus einem Brief, den Vivekananda aus Amerika an seine Mönchs-Brüder nach Indien schickte:

»Have faith in yourself – all power is in you – be conscious and bring it out. Say, ›I can do everything.‹ ›Even the poison of a snake is powerless if you can firmly deny it.‹ Beware! No saying ›nay‹, no negative thoughts! Say, ›Yea, Yea,‹ ›So'ham, So'ham‹ – ›I am He! I am He!‹ [...]. Summon up your all-powerful nature, O mighty one, and this whole universe will lie at your feet. It is the Self alone that predominates, and not matter.«³⁸

36 VCW III, 190f.

37 Vgl. VCW VI, 270.

38 VCW VI, 274.

Auch darf nicht übersehen werden, dass es bei Vivekananda genau genommen nicht viele Individuen gibt, sondern nur das eine göttliche Selbst, das sich als Vielheit darstellt. Die Dynamik lebensweltlich sich ereignender Beziehungen zwischen konkreten Personen und Gruppen mag von einer solchen Einheitsmetaphysik aus schwer zu fassen sein. Aus der Identifikation mit kollektiven Größen wie dem indischen Volk, allen Notleidenden oder gar dem ganzen Kosmos eine praxis-bezogene Haltung abzuleiten, bereitet Vivekananda aber denkerisch keine grundsätzlichen Schwierigkeiten. Für ihn ist die Ethik des Altruismus und des auf die ganze Welt ausgedehnten Mitgefühls, die er vertritt, eine unmittelbare Folge seines Advaita-Credos.

»The Atman, Self, is the same as Brahman, the Lord. The Self is all that is; It is the only reality. [...] There is one Self, not many. That one Self shines in various forms. Man is man's brother because all men are one. A man is not only my brother, say the Vedas, he is myself. Hurting any part of the Universe, I only hurt myself.«³⁹

1896 hielt Vivekananda in London eine berühmt gewordene Vortragsreihe mit dem Titel »Practical Vedānta«. Sie behandelte die ethische und soziale Dimension des Advaita Vedānta. Mit dem Praktisch-Werden seiner Einheitsmetaphysik nimmt er das Engagement für die leidende Menschheit in die Wesensbestimmung von Religion auf. An einer berühmten, oft zitierten Stelle heißt es dazu:

»It is the Self alone that predominates, and not matter.«

Vivekananda

39 Vgl. VCW VIII, 100f.

»I do not believe in a God or religion which cannot wipe the widow's tears or bring a piece of bread to the orphan's mouth. However sublime be the theories, however well-spun may be the philosophy – I do not call it religion so long as it is confined to books and dogmas.«⁴⁰

Interpreten fiel auf, dass eine solche praktische Wendung des Advaita Vedānta in den alten Texten dieser Schule nicht zu finden ist. Man zog deshalb verwandte und selbst schon hinduistisch beeinflusste europäische Ansätze, die Vivekananda sehr wahrscheinlich kannte, als mögliche Inspirationsquellen in Erwägung, namentlich Schopenhauer und Paul Deussen.⁴¹

Vivekananda selbst hält seinen praktischen Vedānta mit dem Insistieren auf sozialer Praxis in Gestalt von Hilfs- und Bildungsprogrammen für die arme und notleidende Bevölkerung für ein Novum innerhalb des Hinduismus und betont in dieser Hinsicht wie nirgendwo sonst die Ergänzungsbedürftigkeit des herkömmlichen Vedānta. Die Übersetzung der Erkenntnis der Einheit jeder menschlichen Seele mit der gesamten Menschheit und mit Gott in konkretes Handeln wurde seiner Meinung nach bisher nicht befriedigend geleistet.

Diesbezüglich glaubt er, dass ein praktischer Vedānta von anderen Religionen lernen muss. Buddhistisches Mitgefühl, die Tatkraft der Christen und die Bruderschafts-Idee der Muslime können und sollen die hinduistische

Spiritualität bereichern.⁴² Seine konkreten Vorschläge bezüglich des praktischen Vedānta gingen allerdings nicht über in Indien und anderswo längst bekannte Wohltätigkeitskonzepte hinaus.⁴³ Die Innovation Vivekanandas dürfte wohl hauptsächlich darin bestanden haben, dass er die Institution des hinduistischen Mönchtums für Hilfsaktionen und Bildungsprojekte einspannte, u. a. um damit der christlichen und muslimischen Konkurrenz hinsichtlich der Missionierung der unteren Kasten zu entgegenen.

5. DIE SZIENTISTISCHE WENDUNG MODERNER ERFAHRUNGSRELIGIOSITÄT

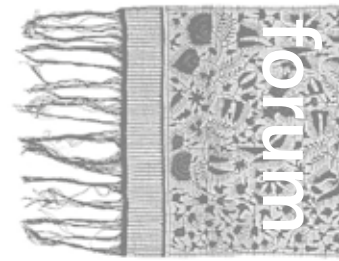
Die oft unter dem Titel »Mystik« behandelten Formen von Religion, die religiöse Erfahrung in den Mittelpunkt stellen, erweckten seit der Zeit um 1800 und noch einmal gesteigert um 1900 in christlichen und anderen von Modernisierungsprozessen betroffenen Gesellschaften vor allem in den gebildeten Schichten großes Interesse. Das war in Indien nicht viel anders als in Europa und Amerika. Wo immer tradierte Religion ihr bisher hohes Maß an Zustimmung und Selbstverständlichkeit ver-

42 Vgl. VCW VIII, 79–80.

43 Siehe Dixit: *Political and Social Dimension*, 35: »What plan of action did Vivekananda himself put forward to improve the material condition of the Hindu masses? Charitable hospitals or doling out of free food to the victims of natural calamities could hardly bring about the end of their misery and social backwardness. These were age-old methods which did not require a Vivekananda to formulate them.«

40 VCW V, 39.

41 Vgl. dazu Hacker: *Schopenhauer und Ethik* und Halbfass: *Practical Vedanta*.



lor und verschiedene (atheistische oder neu-religiöse) Alternativen in Konkurrenz zu ihr traten, wurde die persönliche Erfahrung als mögliche Quelle umfassender Sinnentwürfe bzw. deren Plausibilisierungsgrund bedeutsam. Vorgegebenen »Dogmen« und den diese Grundsätze vertretenden religiösen Institutionen begegnete man mit wachsender Skepsis oder offener Ablehnung. Mit der »Wiederkehr der Mystik« waren attraktive Versprechungen verbunden; etwa: keine Vertröstung auf ein Jenseits mehr, stattdessen Berührung mit der heilvollen Wirklichkeit Gottes hier und jetzt; oder: Zugang zu eigener beglückender Transzendenzkenntnis anstelle moralistischer Indoktrinierung durch religiöse Autoritäten. Die Kritik der Aufklärung am sog. instruktionstheoretischen Offenbarungsmodell und der damit verbundenen heteronomen Religiosität waren am Ende des 19. Jahrhunderts bereits ein selbstverständlicher Bestandteil der neureligiösen Haltung; ebenso die Kritik an einem Gottesbild, in dem Gott als Vaterfigur erscheint, die infantile Wünsche befriedigt und damit die Unmündigkeit der Gläubigen zementiert.⁴⁴

Zusätzlich wurde die Erfahrungsorientierung der religiös Interessierten im *Fin de Siècle*

44 Instruktionstheoretisch gefasst, meint Offenbarung die behelrende oder befehlende Mitteilung von inhaltlichen Aussagen oder praktischen Anweisungen (Geboten) durch Gott oder durch von Gott dafür autorisierte Personen. Die Schwächen dieses Modells wurden in der modernen christlichen Theologie von vielen Seiten erkannt und durch dialogische bzw. kommunikationstheoretische Konzepte ersetzt, die Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes konzipieren.

le noch durch einen weiteren Faktor verstärkt. In einer Zeit, in der die christlichen Kirchen sich in einem zermürbenden Kampf mit den modernen Naturwissenschaften und ihren Ergebnissen befanden, spielten der buddhistische und hinduistische Modernismus, aber auch Bewegungen wie der Spiritismus oder die Theosophische Gesellschaft eine neue Trumpfkarte aus: szientistische Religiosität.

Unter diesem Begriff sei hier, Olav Hammer folgend, eine Art Wissenschaftsmimikry verstanden, bei der wissenschaftliche Termini, Methoden, Berechnungen und Theorien insbesondere der Physik, die das Musterbeispiel moderner Wissenschaft darstellte, in Anspruch genommen werden, um den Kernbereich der eigenen Religion zu artikulieren. Es geht nicht darum, Religion mit verschiedenen wissenschaftlichen Methoden zu untersuchen, vielmehr wird sie selbst als eine Art von Wissenschaft präsentiert. Die rhetorische Überzeugungskraft der hegemonialen Wissenschaft wird auf diese Weise für die Legitimierung der eigenen Überzeugungen genutzt, ohne dass man sich tatsächlich an ihre Methoden und das in ihrem Rahmen Sagbare halten würde.⁴⁵ Ziel des religiösen Szientismus ist es, die eigene Religion als gleichrangiges Wissen darzustellen bzw. die hegemonialen Wissenschaften auf ihrem eigenen Feld zu übertrumpfen.⁴⁶

45 Siehe dazu das Kapitel »Scientism as a Language of Faith«, in Hammer: *Claiming Knowledge*, 201–330. Vgl. auch den Sammelband zum Thema Pseudowissenschaft von Rupnow u. a.: *Pseudowissenschaft*.

46 Oft geht der neureligiöse Szientismus mit einer Wissenschaftskritik einher und beansprucht den Be-

Eine Folge davon ist, dass religiöse Erfahrung der Empirie im naturwissenschaftlichen Sinn entsprechend stilisiert wird und einen entsprechend hohen Stellenwert erhält.

»Of course, the extreme claim that you must believe every dogma of a religion is degrading to the human mind.«

Vivekananda

Die Grenzen zwischen Naturwissenschaft und Religion werden durch diese Art von Pseudowissenschaft annulliert. Eine Folge davon ist, dass religiöse Erfahrung zur Empirie im naturwissenschaftlichen Sinn stilisiert wird und einen entsprechend hohen Stellenwert erhält. Diese Interpretation von Religion kann bei den modernen Suchern nach sinnstiftenden Erfahrungen punkten, wobei dadurch freilich der methodisch zurechtgestutzten Empirie der Naturwissenschaften angeglichener wird.

Vivekananda war ein Pionier der scientistisch gewendeten modernen Erfahrungsreligiosität und wurde damit in Indien zu einem Gründervater der von Hindu-Nationalisten vertretenen »*vedic science*«. ⁴⁷ Er konnte in dieser Sache an Keshub Chandra Sen anknüpfen, der bereits die zentrale Bedeutung von sog. mystischen Erfahrungen bei Ramakrishna mit wissenschaftlichem Empirismus vermengte. ⁴⁸ Von seiner ersten großen Rede beim Parlament der Weltreligionen 1893 an konstruiert Vivekananda den Hinduismus als eine wissenschaftliche Religion, die mit den modernen Wissenschaften im Einklang steht. Die jüngsten naturwissenschaftlichen Entdeckungen

sitz höheren Wissens, zu dem die herkömmlichen Wissenschaften erst unterwegs sind. Vgl. dazu Rademacher 2011.

⁴⁷ Siehe zum Thema »*vedic science*« Nanda: *Prophets Facing Backward*, 37–123. Außer Sen lässt sich noch Akkhoy Kumar Dutt als einflussreiche Gründerfigur dieser Art des Denkens im Brāhmo Samāj anführen. Unten wird darauf zurückzukommen sein.

⁴⁸ Vgl. Nanda: *Science in Saffron*, 160f.

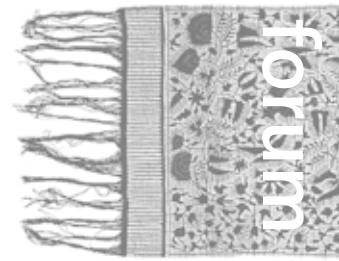
erscheinen ihm wie ein Echo der spirituellen Hochflüge der Vedanta Philosophie. ⁴⁹ Seine Religionsphilosophie gleicht nicht nur religiöse Theorie und Praxis dem Vorbild empirischer Naturwissenschaft an, sondern verbindet dies zugleich mit dem Gedanken der Autonomie der menschlichen Vernunft, deren Würde durch religiöse Autoritäten nicht missachtet werden darf.

»There are certain religious facts which, as in external science, have to be perceived, and upon them religion will be built. Of course, the extreme claim that you must believe every dogma of a religion is degrading to the human mind. The man who asks you to believe everything, degrades himself, and, if you believe, degrades you too. The sages of the world have only the right to tell us that they have analysed their minds and have found these facts, and if we do the same we shall also believe, and not before. That is all that there is in religion.« ⁵⁰

Wie nicht anders zu erwarten, stellt er im selben Atemzug den Hinduismus als Musterbeispiel einer dogmenfreien Religion hin, die auf der vorurteilsfreien Erforschung des menschlichen Geistes gründe. An die Stelle des Glaubens im Sinn eines bloßen Für-wahr-Haltens von Behauptungen und Theorien tritt bei ihm der Begriff der Verwirklichung (*realisation*), der laut Vivekananda der religiösen Mentalität der Hindus entspricht und den er in Amerika und Europa als attraktives Angebot präsentierte, das den Wünschen seines

⁴⁹ So VCW I, 6.

⁵⁰ VCW II, 163.



alternativ-religiösen westlichen Publikums entgegenkam.

»The Hindu does not want to live upon words and theories. If there are existences beyond the ordinary sensous existence, he wants to come face to face with them. If there is a soul in him which is not matter, if there is an all-merciful universal Soul, he will go to Him direct. He must see Him, and that alone can destroy all doubts. [...] The Hindu religion does not consist in struggles and attempts to believe a certain doctrine or dogma, but in realising – not in believing, but in being and becoming.«⁵¹

Selbstverwirklichung als existentielles Erkennen der Einheit von Gott und Seele in einer unmittelbaren Wahrnehmung bildet diesem Ansatz gemäß das Zentrum aller Religion. Alles andere, was Religionen sonst zu bieten haben, kann bestenfalls als Hinführung dazu dienen.⁵² Als zur Verwirklichung führende Methoden werden von Vivekananda bestimmte Lebensformen und Praktiken besonders hochgeschätzt, die in Hindu-Traditionen (und anderen Religionen des Subkontinents, was er außer Acht lässt) unter dem Titel »Yoga« behandelt werden. Mit ihrer Hilfe vermag die »vedische Wissenschaft« nicht nur wie die westliche Wissenschaft die äußere, grobstoffliche Welt zu erforschen, sondern über die gewöhnliche Sinneswahrnehmung hinausgehend in subtilere Ebenen des Kosmos und der Seele einzudringen. Vivekananda geht in sei-

nem Szientismus so weit, dass er die yogische Konzentrations- und Meditationspraxis nicht nur als empirische Methode zur Erkenntnis der seelischen Welt darstellt, die der westlichen Psychologie überlegen ist. Durch die Erkenntnis und Beherrschung der subtilen Kräfte, die jenseits der normalen Sinneswahrnehmung und des materialistischen Weltbilds der westlichen Wissenschaft angesiedelt sind, entwickelt der Yogi außerdem eine höhere Form von Naturwissenschaft und paranormale Kräfte, die ihm eine überlegene Macht über die Natur verleihen.

Vivekananda gibt keine Quellen für sein szientistisches Yogaverständnis an. Abgesehen von der Religionstheorie Keshub Chandra Sen und der rationalistischen des Brāhmo Samāj, hatte diesbezüglich sehr wahrscheinlich die Theosophie eine Vorbildfunktion, obwohl Vivekananda selbst sich durchwegs kritisch zu ihr äußerte. Unbestreitbar wurden in den Brāhmo-Kreisen, in denen er sich in Indien bewegte, ebenso wie in dem alternativ-religiösen Milieu, dem seine Klientel in den USA angehörte, theosophische Lehren intensiv rezipiert. Bereits bevor die Theosophische Gesellschaft 1878 ihren Hauptsitz nach Indien verlegte, hatte Helena P. Blavatsky in ihrem ersten Hauptwerk *Isis Unveiled* (1877) und in Aufsätzen den Yoga als Teil der uralten Weisheitslehre, die das zeitlose Reservoir aller höheren Erkenntnisse der Menschheit bilden soll, konzipiert. Sie stellt ihn als Philosophie, aber eben auch als experimentelle Psychologie dar, die über Erkenntnisse verfügt, die über die moderne westliche Psychologie und Physiologie hin-

Selbstverwirklichung als existentielles Erkennen der Einheit von Gott und Seele in einer unmittelbaren Wahrnehmung bildet [nach Vivekananda] das Zentrum aller Religion. Alles andere, was Religionen sonst zu bieten haben, kann bestenfalls als Hinführung dazu dienen.

51 VCW I, 13.

52 VCW I, 232.

ausgehen.⁵³ 1881 schrieb sie in dem in Indien erscheinenden und international verbreiteten Journal *The Theosophist*: »For six years now, we have been publicly asserting that Indian Yoga was and is a true science, endorsed and confirmed by thousands of experimental proofs; and that, though few in number, the true Indian Yogis may still be found when the right person seeks in the right way.«⁵⁴ Mit solchen Aussagen wurde der Boden für Vivekanandas Rolle eines internationalen Botschafters des »wissenschaftlichen« Yoga bereitet.

Wie in der Theosophie und anderen Spielarten des zeitgenössischen Okkultismus, von dem er sich beeinflussen ließ, verbinden sich bei Vivekananda Szientismus und Geheimwissenschaft. Der Yogi ist bei ihm ein Magier, was im übrigen durchaus älteren indischen Traditionen entspricht. Nirgends ist Vivekanandas Megalomanie ausgeprägter als an den Stellen, an denen es um die yogische Naturbeherrschung geht, die offensichtlich den Westen mit okkulten Mitteln in einem seiner ureigensten Kompetenzbereiche schlagen soll.

»According to the Raja-Yogi, the external world is but the gross form of the internal, or subtle. [...] The man who has discovered and learned how to manipulate the internal forces will get the whole of nature under his control. The Yogi proposes to himself no less a task

than to master the whole universe, to control the whole of nature.«⁵⁵

Ich muss an dieser Stelle diese an sich hoch interessante Seite seiner Yogaphilosophie beiseitelassen. Auch die eng damit zusammenhängende Naturphilosophie Vivekanandas kann hier nicht behandelt werden.⁵⁶ Stattdessen konzentriere ich mich auf seinen religiösen Szientismus im engeren Sinn. Dieser wendet sich u. a. gegen die Auffassung, religiöse Erfahrung wäre exklusiv einzelnen Religionsstiftern oder mystisch begabten religiösen Experten vorbehalten. Stattdessen beruft er sich darauf, dass alles Erfahrungswissen, egal in welchem Bereich menschlichen Lebens, mit der Wiederholbarkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnis konform gehe. Wenn in einem Zweig des Wissens eine bestimmte Erfahrung gemacht wird, so folge daraus, dass sie auch schon früher gemacht worden sein könnte und später im Prinzip unzählige Male wiederholbar sei. Yoga zeige, wie Erfahrung auf dem Gebiet der Religion wiederholbar ist.

»Uniformity is the rigorous law of nature; what once happened can always happen. The teachers of the science of Yoga, therefore, declare that religion is not only based upon the experience of ancient times, but that no man can be religious until he has the same perceptions himself. Yoga is the science which teaches us how to get these perceptions.«⁵⁷

55 VCW I, 132–133.

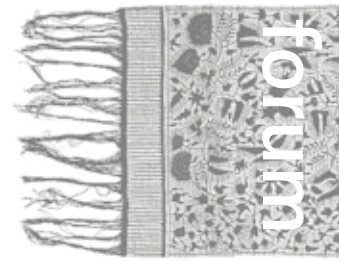
56 Siehe zu Vivekanandas Naturphilosophie und verwandten szientistischen alternativ-religiösen Vorstellungen Pokazanyeva: *Mind within Matter*.

57 VCW I, 127.

53 Vgl. dazu Blavatsky: *Collected Writings Vol. II*, 22. Und Baier: *Meditation und Moderne*, 297–303.

54 Blavatsky: *Collected Writings Vol. III*, 105.

Religiöse Wahrheiten werden damit zu Faktenwissen, das auf reproduzierbaren Wahrnehmungen gegründet ist. Spirituelle Übungen erscheinen als Experimente, die der Überprüfung behaupteter Wahrheiten dienen.



Religiöse Wahrheiten werden damit zu Faktenwissen, das auf reproduzierbaren Wahrnehmungen gegründet ist. Spirituelle Übungen erscheinen als Experimente, die der Überprüfung behaupteter Wahrheiten dienen. Einschlägige Übungsanleitungen werden als Versuchsanordnungen verstanden, die zu nachprüfbaren Ergebnissen führen.

Vivekanandas im Gesamtwerk breiten Raum einnehmende Ausführungen zum Yoga entfalten die Idee einer »universal science of religion« bzw. einer für alle Menschen gültigen »natural religion«, die Akkhoy Kumar Dutt (1820–1886), ein unter dem Einfluss europäischen Aufklärungsdenkens stehender Vordenker des Brahmo Samaj, formuliert hatte.⁵⁸ Bei Dutt heißt es: »All true worshippers of God practice meditation, devotion, acquire knowledge and do good deeds.«⁵⁹ Die zeitgemäße, auf rationalen Grundlagen beruhende Religion sollte zugleich mystisch-meditativ, emotional sowie philosophisch reflektierend sein und die Welt aktiv zum Guten gestalten. Keshub Chandra Sen entwickelte daraus vier Typen religiösen Lebens, die durch Vivekananda zu einem Herzstück des modernen Yoga wurden: Rāja-, Bhakti-, Jñāna- und Karma-Yoga.⁶⁰ Vivekananda hebt hervor, dass diese vier Wege zur Vereinigung (*union*, eine der Bedeutungen des Wortes »Yoga«) im advaitischen Sinn einer Aufhebung der Unwissenheit

58 Zu Dutt siehe De Michelis: *History of Modern Yoga*, 62–63.

59 Akkhoy Kumar Dutt: *Who is a Brahmo?* (1854), 9f., zit. nach Kopf: *Brahmo Samaj*, 51.

60 Vgl. De Michelis: *History of Modern Yoga*, 87.

und Manifestation der Einheit von Selbst und *brahman* und damit zur Befreiung (*mokṣa*) führen. Sie sind in sich selbstständige, aber doch irgendwie einander ergänzende Wege. Weil sie individuell unterschiedlich ausgeprägte Fähigkeiten ansprechen, sollen sie im Leben des jeweiligen Menschen in einem den jeweiligen Neigungen entsprechenden Verhältnis zueinander stehen. »To become harmoniously balanced in all these four directions is *my* ideal of religion. And this religion is attained by what we, in India, call Yoga – union.«⁶¹ Seine Ausführungen zu den verschiedenen Formen des Yoga sind mit einer primär auf das Christentum zielenden Kritik an heteronomer Religion verbunden, die den selbstständigen Gebrauch der Vernunft einschränkt:

»No one of these Yogas gives up reason, no one of them asks you to be hoodwinked, or to deliver your reason into the hands of priests of any kind whatsoever. No one of them asks that you should give your allegiance to any superhuman messenger. Each one of them tells you to *cling* to your reason to hold fast to it.«⁶²

Rāja-Yoga, der Yoga der Meditation, beschreibt Methoden zur Kultivierung tiefer Konzentration und besonders der Versenkung (*samādhi*), die das Ziel aller Yogapraxis darstellt, weil sie die Voraussetzung für den Erwerb spirituellen Wissens im Sinn der Realisierung der Einheit mit *brahman* ist. Vivekananda nennt diesen höchsten geistigen Zustand des Menschen, der die Grenzen des gewöhnli-

»No one of these Yogas gives up reason [...] Each one of them tells you to *cling* to your reason to hold fast to it.«

Vivekananda

61 VCW II, 388 (Herv. i. T.).

62 VCW II, 388–389.

chen Verstandes überschreitet, auch *superconsciousness*, Überbewusstsein. Man könnte von einem Verlöschen des Geistes, das doch nicht Bewusstlosigkeit bedeutet, sprechen. Die normalen kognitiven, emotionalen und voluntativen Aktivitäten sollen beendet werden, damit sich das göttliche Eine im menschlichen Geist spiegelt wie der Mond in einem wellenlosen See. »This mind has to be divested of all modifications (Vrittis) and reconverted into the transparent lake [...]. Then will Brahman manifest Itself.«⁶³ In *samādhi* verschwindet alle Dualität und das Einssein des Erkennenden mit seinem Erkannten kann zum Vorschein kommen.

Vivekananda hat das Verhältnis der verschiedenen Yoga-Arten zueinander und besonders zur befreienden Erkenntnis nicht befriedigend dargelegt.⁶⁴ Ebenso wenig vermag er zu erklären, wie sich Karma- und Bhakti-Yoga in sein szientistisches Yogakzept einfügen lassen. Am plausibelsten erscheint es mir anzunehmen, dass Rāja-Yoga in seinem Denken als eine Grunddisziplin für alle Yoga-Formen fungiert. Die im Rāja-Yoga gelehrte Praxis des Meditierens kann als die Methode interpretiert werden, die ausdrücklich übt, was in den anderen Arten des Yoga implizit ebenfalls vollzogen wird.

Die zentrale Stellung des Yoga in seiner Religionstheorie zeigt, dass er Religion vor allem als ein System von Praktiken interpretiert,

die zur befreienden Erfahrung der *brahman* bzw. *ātman* genannten unbedingten Wirklichkeit hinführen und den Bezug zur Welt so strukturieren, dass ein Gewahrsein dieser Wirklichkeit stattfinden kann. Dogmen, priesterliche Hierarchien, Tempelrituale und der Bezug auf heilige Schriften erweisen sich gegenüber der yogischen Disziplinierung des Geistes als »äußere« Formen von Religion von beschränktem Nutzen.

6. YOGA-PRAXIS UND DIE AUTORITÄT HEILIGER SCHRIFTEN

Wie oben angedeutet hebt Vivekananda, wenn es um die Einheit der indischen Nation und des Hinduismus und um seinen Vorrang gegenüber anderen Religionen geht, die Veden als identitätsstiftenden Faktor und überlegene Sammlung religiöser Einsichten hervor. Er ist sich darüber hinaus dessen bewusst, dass die Religionen, die sich auf heilige Schriften berufen, schon rein zahlenmäßig stärker vertreten sind, als die schriftlosen, von denen viele bereits ausgestorben sind.⁶⁵

Dennoch führt ihn die Erfahrungsorientierung seines Religionsverständnisses zu einer deutlichen Abwertung der Bedeutung religiöser Schriften und ihres Studiums.⁶⁶ Hierin besteht einer der Hauptunterschiede zum traditionellen Vedānta, für den man ohne die Führung durch Offenbarungsschriften die befreiende Erkenntnis des *brahman* nicht er-

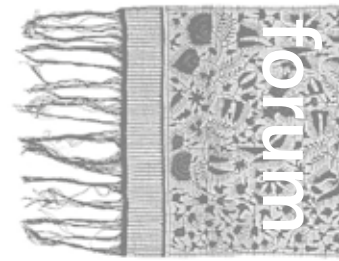
63 VCW 7, 195.

64 Siehe die ausführliche Diskussion dieser Frage bei Rambachan: *Limits of Scripture*, 63–94.

65 Vgl. VCW I, 126.

66 Vgl. dazu Rambachan: *Limits of Scripture*, 46–50.

Die zentrale Stellung des Yoga in seiner Religionstheorie zeigt, dass er Religion vor allem als ein System von Praktiken interpretiert ...



reichen kann.⁶⁷ Das Besprechen, Lesen und Reflektieren religiöser Inhalte, theoretische Argumente, ja selbst die Lektüre der Veden können allein für sich keine Erkenntnis des göttlichen Selbst vermitteln.⁶⁸ Viele von seinen religionskritischen Äußerungen sprechen Gefahren an, die seiner Meinung nach mit der Verschriftlichung religiöser Erfahrung verbunden sind. Er spart auch nicht mit Spott gegenüber dem Fetischismus, der in Hindu-Traditionen mit den Veden getrieben wird.⁶⁹

Die Frage nach der Rolle autoritativen Schrifttums in der Vermittlung religiöser Einsicht hat ihn dennoch immer wieder beschäftigt. In seinem einflussreichen Werk *Rāja Yoga* schließt er sich diesbezüglich der Erkenntnistheorie des philosophischen Yoga an.⁷⁰ Diese kennt im Einklang mit der Philosophie des Sāṃkhya drei gültige Erkenntnisquellen. Alle Einsicht beruht demnach auf

1. direkter Erfahrung (*pratyākṣa*), die die individuellen und/oder generellen Charakteristika eines sinnlich wahrgenommenen Gegenstandes erfaßt; oder auf

2. Schlussfolgerung (*anumāna*) von einem direkt wahrgenommenen Anzeichen auf das, was es anzeigt; sowie

3. verlässlichen sprachlichen Zeugnissen (*āgama*).

Die dritte Erkenntnisquelle wird in der Regel mit den heiligen Schriften identifiziert, und auch Vivekananda versteht *āgama* in diesem Sinn. In seiner Begründung ihrer Verlässlichkeit kommt wieder das Prinzip Erfahrung zum Tragen. Er argumentiert, dass die in diesen Texten niedergelegten Auffassungen Wahrheiten darstellen, insofern sie von Personen stammen, die eine auf ihren Erfahrungen bzw. daraus gezogenen Schlüssen basierende Erkenntnis schriftlich überlieferten. Insofern kommen hier die Erkenntnisquellen 1 und 2 zur Anwendung. Allerdings handelt es sich bei diesen Personen um die vedischen Seher bzw. Yogis, welche die Fähigkeit zu übersinnlicher Wahrnehmung erlangten und deshalb religiöse Aussagen treffen können. Solche Menschen brauchen nicht die Erkenntnisprozesse durchschnittlicher Menschen zu durchlaufen. Vor ihrem Geist öffnen sich in einer subtilen Erfahrung Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wie ein Buch.⁷¹ Ihre Worte haben Gültigkeit, weil sie auf dieser Art innerer Einsicht beruhen. Deshalb sind die heiligen Schriften

Das Besprechen, Lesen und Reflektieren religiöser Inhalte, theoretische Argumente, ja selbst die Lektüre der Veden können allein für sich keine Erkenntnis des göttlichen Selbst vermitteln.

67 Siehe dazu De Michelis: *History of Modern Yoga*, 176f. und Halbfass: *India and Europe*, 390.

68 VCW 7, 70. An dieser Stelle hebt Vivekananda wie auch an anderen Stellen die Wichtigkeit des Lernens durch persönlichen Kontakt mit Menschen, die einen hohen Grad an Verwirklichung erreicht haben, hervor.

69 Vgl. z. B. VCW IV, 42: »There are sects in my country who believe that God incarnates and becomes man, but even God incarnate as man must conform to the Vedas, and if His [sic] teachings do not so conform, they will not take him. [...] Such is the meaning of book-worship.«

70 Siehe VCW I, 204–205. Vgl. dazu die ausführliche Darstellung von Vivekanandas Theorie religiöser Erkenntnis bei Rambachan: *Limits of Scripture*, 41–62.

71 Vgl. VCW I, 20.

– für Vivekananda in erster Linie die Veden – als dritte Erkenntnisquelle zu betrachten.

Vivekananda sieht das Problem, das diese Art von Erkenntnistheorie erzeugt. Woher kann man denn wissen, dass jemandes Aussagen auf höheren yogischen Erfahrungen beruhen? »Any madman may come into this room and say he sees angels around him, that would not be proof.«⁷² Um diese Schwierigkeit zu bewältigen, schlägt er eine Anzahl von Kriterien vor, durch welche die Glaubwürdigkeit der auf den sprachlichen Zeugnissen der vedischen Seher und Yogis beruhenden religiösen Einsichten evaluiert werden kann.

Der wichtigste Maßstab ist für ihn die moralische Integrität dessen, der für sich die Autorität religiöser Erfahrung beansprucht. Anders als andere Arten von Erkenntnis würden religiöse Einsichten nicht von Menschen mit zweifelhafter moralischer Qualifikation erlangt werden können. Nur ein selbstloser und heiliger Mensch (»a perfectly unselfish and holy person«) sei dazu in der Lage. Personen, die glaubwürdig religiöse Erfahrung für sich beanspruchen, legen deshalb keine Gier nach Besitz oder Ruhm an den Tag und verkaufen ihr Wissen nicht für teures Geld.

Zweitens muss ein solcher Mensch zeigen, dass sie oder er wirklich über die normale Sinneswahrnehmung hinausgelangt ist. Wie dieser Nachweis erbracht werden kann, darüber lässt er sich leider nicht weiter aus. Da er als Schüler Ramakrishnas bei vielen Ekstasen und Zuständen tiefer Versenkung seines

Gurus zugegen war, wird er wohl an etwas dergleichen gedacht haben. Überhaupt dürfte die Erfahrung der sozusagen Gott-erfüllten persönlichen Präsenz Ramakrishnas die wichtigste Quelle für seine Relativierung der Bedeutung der Veden gewesen sein.⁷³ Er betont mit Blick auf ihn, dass die in den Veden niedergelegten Wahrheiten sich immer wieder aufgrund göttlicher Vorsehung spontan, d. h. keine Schriftkenntnisse voraussetzend, in Sehern manifestieren und dass gerade dies ausschlaggebend für die Lebendigkeit und Überzeugungskraft von Religion sei: »In order to show how the Vedic truths [...] reveal themselves spontaneously in the minds of the Rishis purified from all impressions of worldly attachment, and because such verification and confirmation of the scriptural truths will help the revival, reinstatement and spread of religion – the Lord, though the very embodiment of the Vedas, in this His new incarnation has thoroughly discarded all external forms of learning.«⁷⁴

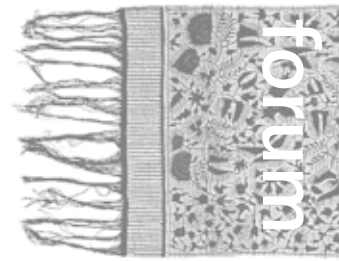
Drittens führt er ein Kohärenztheoretisches Wahrheitskriterium an. Was ein Yogi sagt, sollte mit den in anderen Bereichen des Wissens erlangten Erkenntnissen und älteren Einsichten kompatibel sein. Eine neu entdeckte Wahrheit wird seiner Meinung nach nicht der in der Vergangenheit erlangten Erkenntnis widersprechen, sondern passt mit ihr zusammen (»fits into it«).

Eine neu entdeckte Wahrheit wird seiner Meinung nach nicht der in der Vergangenheit erlangten Erkenntnis widersprechen, sondern passt mit ihr zusammen.

72 VCW I, 205.

73 Vgl. dazu Rambachan: *Limits of Scripture*, 48f.

74 VCW VI, 184.



Viertens muss die auf religiöser Erfahrung beruhende Wahrheit von dem, der sie propagiert, als im Prinzip durch jeden Menschen verifizierbar dargestellt werden. Wenn ein Verkünder religiöser Wahrheiten seinen Mitmenschen abspricht, zu denselben Einsichten gelangen zu können, dann verlieren die von ihm erhobenen Geltungsansprüche ihre Glaubwürdigkeit. Die legendären Seher der vedischen Epoche und ihre Nachfahren wie Ramakrishna werden zum Idealbild des Hindu und jedes religiösen Menschen. Jede und jeder soll ein *ṛṣi* werden.⁷⁵ Hier kommt wieder der demokratisierende Effekt seiner Erfahrungsreligiosität zum Tragen. Dies sollte aber nicht im Sinn der Erwartung des Anbruchs eines Zeitalters der Mystik verstanden werden (Millenarismus war nicht Vivekanandas Sache), sondern eher als Ziel, dem sich die einzelnen Menschen durch mehrere Inkarnationen hindurch annähern, nicht durch blinde Gefolgschaft, sondern indem sie so gut sie es vermögen, in religiöser Praxis Erfahrungen sammeln und von ihrer Vernunft Gebrauch machen.

Die Veden sind auch deshalb für ihn anderen heiligen Schriften überlegen, weil sie aus Einsichten einer unbestimmten Vielheit von Visionären hervorgingen und nicht auf dem autoritären Wort einzelner Religionsstifter und Propheten basieren. Sie ähneln in gewisser Weise den Ergebnissen, die eine *scientific community* von miteinander nach Erkenntnis strebenden Menschen produziert. Wie so oft

bei Vivekananda dient das Christentum auch hier als Negativfolie.

»This is another point of our religion that you must always remember, that in all other scriptures inspiration is limited to a very few persons, and through them the truth came to the masses, and we have all to obey them. Truth came to Jesus of Nazareth, and we must all obey him.«⁷⁶

Außerdem könne man in den Veden selbst lesen, dass Schriftkenntnisse allein nicht ausreichen, um die befreiende Erfahrung des göttlichen Selbst zu erlangen. »The scriptures themselves say so. Do you find in any other scripture such a bold assertion as that – not even by the study of the Vedas will you reach the *Âtman*? You must open your heart.«⁷⁷ Die in den Veden selbst enthaltene Einsicht in die Unabdingbarkeit religiöser Eigenerfahrung und deren Überlegenheit gegenüber ihrer verschriftlichten Mitteilung ist für ihn ein Grund dafür, dass der Hinduismus eine Religion ist, die sich unter den Bedingungen der Moderne bestens eignet, zur universalen Religion zu werden.⁷⁸

7. CONCLUSIO

Bevor Vivekananda in jungen Jahren verstarb, war es ihm gelungen, mit intellektueller Kreativität, Schwung und Überzeugungskraft, aber auch mittels gewaltsamer Umdeutungen

Bevor Vivekananda in jungen Jahren verstarb, war es ihm gelungen, mit intellektueller Kreativität, Schwung und Überzeugungskraft, aber auch mittels gewaltsamer Umdeutungen und Simplifizierungen, religiöse, philosophische und gesellschaftspolitische Strömungen seiner Zeit miteinander zu verbinden, die aufs Erste nur schwer unter einen Hut zu bringen sind.

⁷⁵ Siehe VCW III, 254f.

⁷⁶ VCW III, 283.

⁷⁷ VCW III, 283.

⁷⁸ Siehe VCW III, 279.

und Simplifizierungen, religiöse, philosophische und gesellschaftspolitische Strömungen seiner Zeit miteinander zu verbinden, die aufs Erste nur schwer unter einen Hut zu bringen sind. So entstand ein traditionalistisch orientierter Reformhinduismus, der als universale Religion auftrat und zugleich den indischen Nationalismus vorantrieb.

Sein Projekt einer Resakralisierung der indischen Gesellschaft basiert auf einem scientistischen Religionsverständnis, das von europäischer Aufklärung und dem Empirismus neuzzeitlicher europäischer Naturwissenschaft beeinflusst ist. Bei näherem Zusehen entpuppt sich der von ihm auf dieser Basis propagierte religiöse Pluralismus und die damit verbundene Anerkennung anderer Religionen als inklusivistisches Überlegenheitsdenken im Namen des Advaita Vedānta.

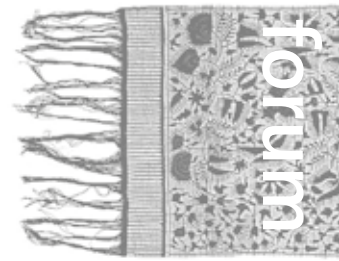
Die angesprochenen Widersprüche und Untiefen in seinem Denken haben die späteren Hindutva-Ideologen nicht davon abgehalten, Vivekananda zu verklären und seine Lehren für ihre Zwecke zu instrumentalisieren. Hinduismus als einheitsstiftendes Moment und Basis der nationalen Identität; die Veden als Manifestation eines alle Religionen zusammenfassenden und übertreffenden Wissens, das mit moderner westlicher Wissenschaft

kompatibel ist und ihre Ergebnisse vorwegnimmt sowie die aus ihrem erfahrungszentrierten Ansatz entspringende spirituelle Überlegenheit Indiens im globalen Kontext – all diese Ideen, für die sich Vivekananda stark machte, prägen auch noch den gegenwärtigen religiös gefärbten indischen Nationalismus.

Vivekanandas Interpretation des Yoga bereitete den Boden für den im Lauf der vergangenen Jahrzehnte zu einer globalen Massenbewegung gewordenen modernen Yoga, der sich oft nur mehr oberflächlich, wenn überhaupt, auf die religiösen südasiatischen Quellen des Yoga bezieht. Mit demselben Recht kann sich aber auch die von der »Take Back Yoga«-Bewegung und der Modi-Regierung verfolgte Nationalisierung und Hinduisierung des zeitgenössischen Yoga auf ihn berufen.

Der vorliegende Beitrag verfolgte das Ziel, entgegen einer allzu glatten Hagiographie von Seiten des Hindu-Nationalismus und z. T. auch in den sich auf Vivekananda berufenden Teilen des modernen Yoga dazu beizutragen, die internen Spannungen und Fragwürdigkeiten in seinem Denken sichtbar zu machen. Sie beeinflussen, wie angedeutet, noch immer unsere Gegenwart. Darauf und auf mögliche Lösungen näher einzugehen, wäre freilich die Aufgabe einer anderen Studie.

Die angesprochenen Widersprüche und Untiefen in seinem Denken haben die späteren Hindutva-Ideologen nicht davon abgehalten, Vivekananda zu verklären und seine Lehren für ihre Zwecke zu instrumentalisieren.



LITERATUR

- Baier, Karl: *Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Indien*. Zwei Bände. Würzburg, 2009.
- Blavatsky, Helena Petrovna: *Collected Writings*. Vol. II (1879–1880). Wheaton, 1966.
- Dies.: *Collected Writings*. Vol. III (1881–1882). Wheaton, 1966.
- Brown, C. Mackenzie: Vivekananda and the Scientific Legitimation of Advaita Vedanta. In: *Handbook of Religion and the Authority of Science*, hg. v. James R. Lewis, Olav Hammer. Leiden/Boston, 2011, 207–249.
- Dixit, Prabha: The Political and Social Dimension of Vivekananda's Ideology (1976). In: *Debating Vivekananda. A Reader*, hg. v. A. Raghuramaraju. New Delhi, 2014, 18–47.
- Figl, Johann: *Die Mitte der Religionen: Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.
- Hacker, Paul: Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus. In: *Saeculum* 12/1961, Heft JG, 366–399.
- Halbfass, Wilhelm: *India and Europe*. Albany, New York, 1988.
- Ders.: Practical Vedanta. In: *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*, hg. v. Vasudha Dalmia, Heinrich von Stietencron. New Delhi, 1995, 211–223. Neu abgedruckt in *Debating Vivekananda. A Reader*, hg. v. A. Raghuramaraju. New Delhi, 2014, 96–114.
- Hammer, Olav: *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden/Boston, 2001.
- Kopf, David: *The Brahma Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*. Princeton, 1979.
- Koppedrayar, Kay: Hybrid Constructions: Swami Vivekananda's Presentation of Hinduism at the World's Parliament of Religions, 1893. In: *Religious Studies and Theology* 23/7/2004, 7–34.
- De Michelis, Elizabeth: *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*. London/New York, 2004.
- Müller, Hans-Peter: *Die Rāmākṛishna-Bewegung. Studien zu ihrer Entstehung, Verbreitung und Gestalt*. Gütersloh, 1986.
- Nanda, Meera: *Prophets Facing Backward. Postmodern Critiques of Science and Hindu Nationalism in India*. New Brunswick / London, 2003.
- Dies.: *Science in Saffron. Skeptical Essays on History of Science*. Chapter 4: Yoga Scientized. How Swami Vivekananda rewrote Patanjali's Yoga Sūtra. Gurgaon, 2016, 127–180.
- Pokazanyeva, Anna: Mind within Matter: Science, the Occult, and the (Meta)Physics of Ether and Akasa. In: *Zygon* 51/2/2016, 318–346.
- Rademacher, Stefan: *Das Wissenschaftsbild in der Esoterik-Kultur*. Inauguraldissertation, Universität Bern. Bern, 2010.

Raghuramaraju, A. (Hg.): *Debating Vivekananda. A Reader*. New Delhi, 2014.

Rambachan, Anantanand: *The Limits of Scripture. Vivekananda's Reinterpretation of the Vedas*. Honolulu, 1994.

Rupnow, Dirk u. a. (Hg.): *Pseudowissenschaft. Konzeptionen von Nichtwissenschaftlichkeit in der Wissenschaftsgeschichte*. Frankfurt/M., 2008.

Sharma, Avind: *The Concept of Universal Religion in Modern Hindu Thought*. Houndmills, 1998.