

Theismus und Toleranz im Hinduismus

Catherine Cornille

In Diskussionen über religiösen Pluralismus und Toleranz wird der Hinduismus oft als das vortreffliche Beispiel einer Religion hochgehalten, die zur friedlichen Koexistenz mit anderen religiösen Traditionen sowohl in Indien, seiner Heimat, als auch im Ausland fähig ist. Wenige Religionskriege sind im Namen des „Hinduismus“ geführt worden, und Hindus haben im Großen und Ganzen gegen das Auftreten oder die Ausbreitung anderer Religionen in ihrem religiösen Kontext kaum Widerstand geleistet. Selbst wenn dieses Erscheinungsbild des Hinduismus mit dem Aufkeimen des hinduistischen Nationalismus und der jüngsten Gewalt gegen „fremde“ Religionen ein wenig getrübt wurde, gelten diese Entwicklungen eher als Abweichungen von der wahren und authentischen Tradition, die als grundsätzlich offen und tolerant gegenüber dem religiös Anderen gesehen wird. Diese Toleranz könnte – sowohl im positiven als auch im negativen Sinne – der inneren Vielfalt der hinduistischen Tradition zugeschrieben werden. In der Tat umfasst der Hinduismus eine große Vielfalt an unterschiedlichen Überzeugungen und Praktiken, die von verschiedenen Formen des Theismus bis hin zur radikalen Ablehnung der Existenz eines persönlichen Gottes und von Praktiken intensiver und leidenschaftlicher Verehrung bis hin zur strengen Askese und zum Vertrauen auf die eigenen Yoga-Kräfte reichen. Anscheinend schließt das Fehlen von Einheit und zentraler Autorität im Hinduismus jedes gemeinsame Vorgehen gegen andere religiöse Traditionen aus. Insofern generell zugegeben wird, dass schon der Begriff „Hinduismus“ als Bezeichnung für eine bestimmte Religion eine moderne und westliche Erfindung war, gab es traditionell wenige ideologische Gemeinsamkeiten, die gegen religiös Andersgläubige zu verteidigen oder ihnen aufzuzwingen wären. Diese innere Vielfalt könnte zwar negativ als Schwäche, jedoch auch positiver als Stärke, als genau die Grundlage für die Anerkennung von Vielfalt außerhalb der Tradition gesehen werden. Die hinduistische Toleranz gegenüber anderen Religionen beruht dann auf der Toleranz des Hinduismus gegenüber einer Vielfalt an Glaubenssystemen in ihm selbst und auf seiner Erfahrung, religiöse Verschiedenartigkeit theologisch und philosophisch zu verstehen. In der Tat haben viele der theologischen Modelle, die in den letzten Jahrzehnten entwickelt wurden, um religiöse Vielfalt im Westen zu verstehen (Inklusivismus, Exklusivismus, Pluralismus), in Indien bereits eine lange Geschichte.

Hinsichtlich seiner internen Vielfältigkeit wird das Fehlen eines gemeinsamen

Glaubens an einen Gott häufig als Hauptgrund für die hinduistische Toleranz gegenüber anderen Religionen betrachtet. Eine solche Verallgemeinerung wird jedoch weder der hinduistischen Tradition noch der Streitfrage über den Zusammenhang von Monotheismus und Gewalt gerecht.¹ Es ist zwar richtig, dass keine der Gottheiten des Hinduismus universelle und alleinige Anerkennung in Indien gewinnen konnte, und doch umfasst der Hinduismus sehr wohl starke herkömmliche wie auch moderne theistische und selbst monotheistische Traditionen. Tatsächlich findet man in hinduistischen Schriften durchgängig verschiedene Versuche, das Gleichgewicht zwischen einer Anerkennung der Vielfältigkeit und einer Suche nach der Einheit der höchsten Realität zu wahren. Diese Einheit wird bisweilen in einem persönlichen Gott und gelegentlich in einer nicht-persönlichen höchsten Realität gefunden. Der Hinduismus bietet daher einen interessanten Testfall für das Verhältnis zwischen Monotheismus und Intoleranz. Stimmt es, dass die monotheistischen Traditionen des Hinduismus weniger tolerant gegenüber Andersgläubigen gewesen sind als die nicht-theistischen Traditionen? Welche Rolle haben Theismus und Monotheismus in der Entwicklung von Hindu-Nationalismus und Antagonismus gegenüber anderen Religionen gespielt?

Der Eine und die Vielen

Das hinduistische Pantheon war schon immer von vielen Gottheiten bewohnt. Während die frühen vedischen Gottheiten eher mit natürlichen Phänomenen assoziiert wurden: dem Blitz (Indra), der Morgenröte (Ushas) dem Himmel (Dyaus), der Nacht (Nirriti), der Sonne (Surya), nahmen die späteren Gottheiten der Puranas eine anthropomorphe Gestalt an. Die meisten Götter im hinduistischen Pantheon wurden mit weiblichen Entsprechungen oder Gemahlinnen dargestellt, während einige Göttinnen auch als unabhängige Gottheiten verehrt wurden. Manche Gottheiten galten als gütig, andere eher als ambivalent. Einige Gottheiten wurden mit besonderen Orten und bestimmten Bedürfnissen in Verbindung gebracht, während andere eine pan-indische Verehrung und universelle Macht erwarben. Die drei Hauptgottheiten, die heute in Indien verehrt werden, sind Shiva, Vishnu und Devi. Shiva ist der Gott der Zerstörung und Neu-Schaffung, der Schutzheilige der Asketen wie auch der Gott der Liebenden, kurzum der Gott, der alle Gegensätze vereint. In seiner Mythologie ist er mit verschiedenen Göttinnen (Sati, Parvati und Kali) verbunden, und in seiner Ikonografie ist er als König des Tanzes (Shiva Nataraja), als Phallus-Symbol (Shiva Lingam) und als der große Asket abgebildet. Sein Sohn Ganesha (der Gott mit dem Elefantenkopf) wird auch in ganz Indien als der Gott verehrt, der Hindernisse beseitigt und seinen Gläubigen hilft, verschiedene Übergangssituationen durchzustehen. Der Gott Vishnu wird als der Erhalter dargestellt und oft durch seine Avatare oder Inkarnationen verehrt, die dem Glauben nach in Krisenzeiten in die Welt hinabsteigen, um sie vor der Zerstörung zu bewahren. Die berühmtesten Inkarnationen Vishnus sind Rama und Krishna, die ihrerseits von ihren Gemahlinnen, Sita und

Radha, begleitet werden. Unter den unabhängigen Göttinnen verdienen Durga und Kali besondere Erwähnung. Beide werden als kämpferisch und siegreich in der Schlacht geschildert. Während Durga jedoch als eine attraktive Göttin dargestellt wird, wird Kali als furchtbar, wild und blutrünstig beschrieben. Diese und viele andere Göttinnen werden üblicherweise mit der Natur und mit der Ursache für Krankheiten und mit ihrer Heilung in Verbindung gebracht.²

Die Debatte darüber, wie sich dieses Pantheon der hinduistischen Götter und Göttinnen einstufen lässt, hält an. Während viele Missionare die Fülle von Gottheiten, die in Indien verehrt werden, als eindeutigen Polytheismus beschrieben (und verurteilten), haben frühe Hinduismus-Wissenschaftler wie etwa Friedrich Max Müller den Begriff des Henotheismus geprägt, um die fortlaufende Verehrung jeweils einer Gottheit als höchster zu bezeichnen. Im Buch *The Wonder That Was India* spricht A. L. Basham von den Hindu-Gottheiten als „einem Diamanten mit unzähligen Facetten; zwei sehr große und leuchtende Facetten sind Vishnu und Shiva, während die anderen alle Gottheiten darstellen, die jemals verehrt wurden. Einige Facetten scheinen größer, heller und geschliffener zu sein als andere, aber die Gläubigen, ganz gleich aus welcher Sekte, verehren den ganzen Diamanten, der in Wirklichkeit vollkommen ist.“³

Diese Suche nach einer Einheit hinter der Vielzahl der Gottheiten war weit mehr als nur eine dem Hinduismus von westlichen Wissenschaftlern aufgezwungene Aufgabe. Von Anfang an deuten hinduistische Texte auf eine Wahrnehmung eines vereinigenden Prinzips hin, das der Vielfalt von göttlichen Namen und Gestalten zugrunde liegt. Das wird schon im Rig-Veda deutlich, der besagt: „Sie nennen [es] Indra, Mitra, Varuna, Agni [...] Was nur das Eine ist, benennen die Redekundigen vielfach“ (Rig-Veda 1,164.46)⁴. Der Text spielt auch mit der Zahl der Gottheiten, indem er sie verschiedentlich als 3003 oder 303 oder 3 zählt (Rig-Veda 3,9.9). Zudem entstammen all diese Gottheiten anscheinend einem schöpferischen Prinzip, mal gedacht als schöpferisches Wort (*Vac*), mal als Opfergott (Prajapati).

In den Upanishaden (800–200 v.d.Z.) erfolgt diese Suche nach Einheit durch die Konzentration auf die endgültige Realität, die allem Sein zugrunde liegt (Brahman) und gelegentlich als persönlich, dann wieder als unpersönlich verstanden wird. Das führte zur Entwicklung verschiedener theistischer und nicht-theistischer philosophischer Schulen im klassischen Hinduismus. Theistische Philosophen und religiöse Denker (Ramanuja, Nimbarka, Madhva, Vallabha) mögen sich zwar in ihrer Vorstellung von der Beziehung zwischen Gott, Welt und Selbst unterschieden haben, jeder aber behielt den einen Gott im Blickfeld, obgleich auf je unterschiedliche Weise.⁵

In der hinduistischen Mythologie wird die Einheit oder die Beziehung zwischen den Hauptgottheiten im hinduistischen Pantheon zuweilen in Form des Trimurti oder der drei Erscheinungsformen von Gott als Schöpfer (Brahma), Erhalter (Vishnu) und Zerstörer (Shiva) ausgedrückt. Jede Tradition betrachtete jedoch ihre eigene Gottheit als erhabener oder mächtiger als die anderen Gottheiten. Das spiegelte sich auch in der hinduistischen Kultstruktur, die sich für gewöhnlich

auf eine bestimmte Gottheit konzentrierte, die zum Gegenstand besonderer Verehrung wurde. Obwohl die hinduistische Tradition zwischen Dorfgottheiten (*Grama Devata*), Familiengottheiten (*Kula Devata*) und den Gottheiten persönlicher Wahl (*Istha Devata*) unterscheidet, waren diese Gottheiten im Leben der Gläubigen gewöhnlich ein und dasselbe, sodass die Dorfgottheit zur Familiengottheit und die Familiengottheit zur persönlichen Gottheit wurde.

Trotz der Vielheit der in Indien verehrten Gottheiten sprechen manche Forscher und Forscherinnen kategorisch von der Präsenz des Monotheismus im Hinduismus. Zum Beispiel sieht Friedhelm Hardy die Wurzel des hinduistischen Monotheismus in der aufkommenden Vorstellung von Bhagavan (etwa um das 4. Jahrhundert v.d.Z.) als „einer einzigen, allmächtigen, ewigen, persönlichen und liebenden Gottheit“, die als „leeres Plätzchen“ dient, „das durch konkrete Merkmale gefüllt werden soll, die dann eine bestimmte Bhagavan-Figur ausmachen, die einer bestimmten Gruppe von Menschen als die (eine und einzige) Gottheit dient“⁶. Nach Hardy hat sich diese Vorstellung zu einem „unverkennbar monotheistischen System“ im Werk von Ramanuja entwickelt, das im *Ramcharitamas* des Tulsidas (16. Jahrhundert) gipfelte, in dem Rama als Bhagavan und nicht nur als ein Avatar Vishnus verstanden wird.⁷ Die Konzentration auf eine Gottheit führte in der Geschichte des Hinduismus zur Entwicklung eines regelrechten Sektierertums⁸ und gelegentlich zur Konkurrenz zwischen den verschiedenen Sektengruppen. In der Gegenwart wird die Suche nach einer einheitlichen Vorstellung von Gott oft mit der Sehnsucht nach einer deutlichen und definierten hinduistischen Identität in Bezug auf den Druck von anderen religiösen Traditionen in Verbindung gebracht.

Monismus, Monotheismus und Toleranz

Im Allgemeinen wird die sprichwörtliche Toleranz des Hinduismus weniger mit den theistischen als mit den monistischen oder nicht-dualistischen Traditionen in Zusammenhang gebracht. Das klassische Bild hinduistischer Toleranz (zumindest im Westen) ist das der verschiedenen religiösen Traditionen als unterschiedlicher Wege, die zum gleichen höchsten Gipfel führen. Der Gipfel stellt die endgültige Realität dar, die jenseits aller Erkenntnis liegt, aber dennoch von verschiedenen Religionen unterschiedlich benannt wird. Dieses Bild stimmt mit der nicht-dualistischen Weltanschauung des *Advaita-Vedanta* überein, der zwischen der endgültigen Realität jenseits aller Vorstellung (*Nirguna-Brahman*) und den mannigfachen spezifischen Darstellungen dieser Realität (*Saguna-Brahman*) unterscheidet. Die verschiedenen Gottesvorstellungen und religiösen Wege könnten somit als unterschiedliche Interpretationen der unendlichen und unaussprechlichen letzten Realität verstanden werden. Dem indischen Philosophen und Staatsmann Sarvapelli Radhakrishnan zufolge ist diese „Interpretationsfreiheit“ verantwortlich für „die Gastfreundschaft des indischen Geistes“.⁹ Sie erlaubt die Anerkennung verschiedener religiöser Traditionen als Wege, die letztendlich auf

die gleiche transzendente Wahrheit hinweisen. Ob das echte Toleranz und Gastfreundschaft ausmacht, muss sich noch erweisen. Gavin D'Costa vertritt den Standpunkt, dass diese Einstellung als eine Form des Exklusivismus gesehen werden könne, insofern sie andere Religionen auf das eigene Verständnis von endgültiger Realität reduziert und sie nicht in ihrem eigenen Selbstverständnis anerkennt.¹⁰ Bestreiten lässt sich jedoch nicht, dass der hinduistische Monismus selbst aggressive oder gewalttätige Haltungen gegenüber anderen Glaubenssystemen innerhalb wie außerhalb des Hinduismus nur selten geschürt hat.

Obwohl hinduistische Toleranz demnach so verstanden werden könnte, dass sie einer nicht-theistischen Vorstellung von endgültiger Realität entspringt, ist das keineswegs unvereinbar mit den eher theistischen und sogar monotheistischen Traditionen Indiens. Viele hinduistische Tempel, die einer bestimmten Gottheit geweiht sind, enthalten auch Standbilder anderer Gottheiten, die jedoch weniger auffallend platziert sind. Selbst wenn sich leidenschaftliche Debatten unter den verschiedenen Sektentradiationen des Hinduismus gewiss finden lassen, führten diese tatsächlich selten zum Blutvergießen. Diese Haltung der religiösen Toleranz unter den verschiedenen theistischen Traditionen könnte einem vedischen Erbe des Polytheismus oder Henotheismus oder einer langen Tradition der Schwankung zwischen Einheit und Vielheit in der hinduistischen Vorstellung des Göttlichen zugeschrieben werden. Sie könnte aber auch so verstanden werden, dass sie auf einer reflektiveren theologischen Einstellung beruht, die beinahe so alt ist wie der hinduistische Theismus selbst. In der *Bhagavadgita*, einem der Grundtexte des hinduistischen Glaubens an Gott, lässt Krishna etwas verlauten, was als eines der ältesten Beispiele für religiösen Inklusivismus betrachtet werden darf. Zunächst betont der Text die Einheit, die Souveränität und die Allgegenwärtigkeit Gottes:

*Nicht gibt es irgend etwas Höheres
als mich, o Dhanamjaya!
Auf mich ist dieses All gereicht
wie Perlen auf der Schnur. (VII,7)¹¹*

*Wer mich überall sieht
und alles in mir sieht,
dem entswinde ich nicht,
und er entswindet mir nicht. (VI,30)*

*Wer mich als in allen Wesen befindlich
liebt,
in Einheit (mit mir) befindlich,
wo er auch sich bewegt -
dieser (mir) Ergebene bewegt sich in mir. (VI,31)*

Die Autorin

Catherine Cornille ist außerordentliche Professorin für Komparative Theologie am Boston College. Zu ihren Forschungsinteressen gehören theoretische und methodologische Fragen des Studiums der Religionen und des interreligiösen Dialogs sowie des Verhältnisses zwischen Religion und Kultur im Kontext der Globalisierung. Veröffentlichungen u.a.: *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue* (2008); *Many Mansions: Multiple Religious Belonging and Christian Identity* (als Herausgeberin, 2002); *Song Divine: Christian Commentaries on the Bhagavadgita* (2006). Anschrift: 141 Edean Drive, Walpole, MA 02032, USA.

Selbst wenn der Text das endgültige Lebensziel und die endgültigen Mittel zur Erlösung als Kenntnis von und Hingabe an Krishna/Vishnu darstellt, erkennt er

auch die Realität der Verehrung anderer Gottheiten an. Statt eine solche Verehrung abzulehnen, beschreibt der Text sie letztendlich als einen Hinweis auf Krishna, ganz gleich ob sich die Gläubigen dessen bewusst sind oder nicht:

*Auch die Anhänger, die, gläubig folgend,
andere Götter verehren,
auch diese, o Kunti-Sohn, verehren eben mich,
(wenn auch) ohne (richtige) Regel. (IX,23)*

*Und was für eine (göttliche) Gestalt auch immer
irgendein Frommer gläubig verehren will,
dessen Glauben
befestige ich! (VII,21)*

*Wer, von diesem Glauben beseelt,
dieses (Gottes) Gunst erstrebt,
erlangt von ihm (alle) Wünsche,
die (ihm) nämlich von mir zugewandt werden. (VII,22)*

Folglich wird Krishna hier als die endgültige Quelle und das endgültige Ziel aller Verehrung betrachtet, ungeachtet ihres Gegenstandes. Der Wert der Verehrung anderer Gottheiten wird nicht bestritten, da alle Handlungen der Verehrung als Frucht der Gnade Krishnas gelten.¹² Die fehlerhafte Bezeichnung dieser anderen Gottheiten und die Verzerrung des Ritus werden als eine Frucht der Unwissenheit betrachtet:

*Die durch diese und jene Begierden des Wissens beraubt sind,
gelangen zu anderen Gottheiten,
halten sich an (deren) verschiedene Gebote,
von der eigenen Natur gelenkt. (VII,21)*

Diese Texte erhellen, wie hinduistische Toleranz im Kontext des hinduistischen Gottesglaubens verstanden werden kann. Sie ist keine Toleranz, die auf einer Anerkennung der Gleichberechtigung oder Gleichwertigkeit anderer Gottesvorstellungen beruht. Vielmehr gründet sie sich auf ein deutliches Gefühl der Überlegenheit und Einzigartigkeit der eigenen göttlichen Bekundung gepaart mit der Erkenntnis, dass Gottes Gnade auch über die Grenzen der eigenen religiösen Tradition hinaus wirksam ist. Man könnte meinen, diese Toleranz führe zu einer gewissen Domestizierung des religiös Anderen und spiegele eine herablassende Haltung wider, beides Kritikpunkte, die auch gegen andere Formen von religiösem Inklusivismus geäußert worden sind. Diese Meinung zeigt jedoch auch, dass der Monotheismus Aggression oder Gewalt gegenüber anderen Religionen nicht zwangsläufig oder von Natur aus erzeugt.

Monotheismus und Gewalt

Catherine
Cornille

Selbst wenn der Monotheismus in der Geschichte des Hinduismus selten zur Gewalt geführt hat, bieten die Fälle, in denen er es getan hat, aufschlussreiche Beispiele für die Art und Weise, wie der Monotheismus benutzt oder missbraucht werden kann, um Spannungen zwischen unterschiedlichen religiösen Gruppen zu erzeugen. Gelegentliche Gewaltausbrüche zwischen orthodoxen Hindus und sogenannten Häretikern (gemeint sind zumeist *Ajivikas*, *Jains* und *Tantrikas*) sind zwar dokumentiert worden¹³, der Hauptbeweis für religiöse Aggression stammt jedoch aus der Neuzeit. Verschiedene Forscher und Forscherinnen haben über das Auftauchen militanter Asketen im mittelalterlichen Indien geschrieben.¹⁴ Im Allgemeinen waren diese Asketen mit irgendeinem Tempel oder Kloster verbunden; ihr Auftrag war, den Besitz und die Einkünfte des Tempels gegen die Launen eines bestimmten Herrschers oder die Feindseligkeit anderer Traditionen (*Sampradayas*) zu verteidigen. In Zeiten knapper Ressourcen und/oder politischer Spannung war jede Tradition gezwungen, für ihre eigenen Interessen und Rechte zu sorgen. Bei diesen Spannungen ging es meistens „um die Überwachung der großen religiösen Feste und das Eintreiben von Pilgergebühren.“¹⁵

Gelegentlich ergaben sich Konflikte auch aus der politischen Unterstützung für die eine oder andere religiöse Gruppe. In ihrem Buch *Le Trident sur le Palais* beschreibt Catherine Clémentain-Ojha den konkreten Fall der königlichen Verfolgung von Vaishnavas in der Mitte des 19. Jahrhunderts im Fürstenstaat Jaipur.¹⁶ Um die Macht und den Reichtum der Vaishnavas einzuschränken, konvertierte Ram Singh II. zum Shaivismus und zwang die Vaishnavas, die shivaitischen Stirnzeichen zu tragen. In der Geschichte des Hinduismus waren derartige religiöse Gewalttaten jedoch selten und wurden eindeutig durch politische und ökonomische Interessen inspiriert.

Als Reaktion auf das Gefühl, von anderen Religionen, vor allem vom Christentum und Islam, bedroht zu sein, findet man in der neueren Geschichte Indiens des Öfteren auch Versuche, den Monotheismus zu benutzen, um hinduistische Identität und Einheit zu stärken. Im Laufe des 19. Jahrhunderts fanden leidenschaftliche Debatten über die wahre Natur des Hinduismus statt. Hinduistische Reformer pflegten die Tatsache zu betonen, dass der Hinduismus von seinem Wesen her monotheistisch sei, aber die Meinungen darüber, welche Gottheit als die eine Gottheit aller Hindus betrachtet werden sollte, wichen voneinander ab. Vasudha Dalmia berichtet, wie im 19. Jahrhundert verschiedene Versuche unternommen wurden, die unterschiedlichen *Vaishnava-Sampradayas* unter einer Gottheit, nämlich Sri Radharaman, zu vereinen.¹⁷ Mit der Unterstützung westlicher Orientalisten (Monier-Williams, Grierson) wurde der Vaishnavismus als die älteste wie auch die wichtigste Religion Indiens und letztendlich als Ursprung aller Religionen dargestellt. Dem wurde jedoch durch Versuche, Shiva in den Mittelpunkt hinduistischer Frömmigkeit zu rücken, direkt widersprochen. Anstatt die eine oder andere existierende Gottheit zur Gottheit aller Hindus zu befördern, gab es in jüngerer Zeit mehrere Versuche, Einheit durch die Schaffung

eines neuen göttlichen Typus zu erreichen. In ihrem Buch *Divine Enterprise* behandelt zum Beispiel Lisa McKean die Errichtung des Bharat-Mata-Tempels in den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts in Hardwar.¹⁸ Die in diesem Tempel verehrte Gottheit ist dem berühmten Roman *Anandamath* von Bankim Chandra Chatterji entnommen. Obwohl der Tempel Statuen aller Hauptgottheiten, Helden, Heldinnen und Heiligen Indiens und Bezugnahmen auf sie einschließt, fungiert die als Mutter Indiens identifizierte Göttin als der Mittelpunkt von Einheit und Anbetung. Diese Verehrung trug dazu bei, dass militante Hindus eine Stimmung von religiösem Nationalismus schaffen und Aggressivität gegenüber fremden Religionen schüren konnten. Wie McKean es ausdrückt, habe sie eine Bande „militanter Matrioten“ erzeugt, „die, erpicht darauf, ihre Ergebenheit zu beteuern, irgendwelche Geschehnisse ohne Weiteres als Angriffe gegen Bharat Mata verstehen.“¹⁹ Das Hauptziel für die Entwicklung dieser Art des Monotheismus war somit die Einigung aller Hindus gegen Muslime und Christen. Die traurigen Folgen dieser Form des Theismus sind offenkundig: Tausende von Menschen wurden in verschiedenen Aufständen getötet, die entfesselt wurden, um den Hinduismus gegen fremde Besatzungen zu „verteidigen“. Wann immer Kritik am Hinduismus empfunden wurde, war die Antwort Gewalt und ein erklärtes Bedürfnis, die Integrität des hinduistischen Glaubens zu wahren. Viele der Gründe oder Ursachen für diese Art von religiösem Fundamentalismus und Aggression können zwar auf strukturelle Ursachen zurückgeführt werden, die denen ähneln, die den Fundamentalismus in anderen Teilen der Welt erklären, aber die Tatsache bleibt, dass die Schaffung einer gemeinsamen Gottheit für alle Hindus zur Provozierung aggressiver Haltungen gegenüber anderen religiösen Gemeinschaften beigetragen hat.

Schluss

Statt als ein Modell für religiöse Toleranz kann der Hinduismus als ein Mikrokosmos von religiösen Vorstellungen und Praktiken betrachtet werden; er illustriert, wie der Monotheismus benutzt werden kann, um sowohl tolerante als auch intolerante Haltungen gegenüber dem religiös Anderen zu erzeugen. In der hinduistischen Tradition führte die Suche nach Einheit in der Verschiedenheit zur Ausformung von verschiedenen Strängen des Theismus und Monotheismus Seite an Seite mit monistischen Denkrichtungen. Es ist deutlich geworden, dass im Hinduismus der Monotheismus nicht minder als der Monismus zu einer echten Toleranz gegenüber anderen religiösen Traditionen führen kann. Während für den Monismus diese Toleranz auf der Vorstellung der unsagbaren Erhabenheit der endgültigen Realität und auf der Tatsache der Unwissenheit beruht, begründen monotheistische Traditionen sie auf dem Glauben an die Überlegenheit der eigenen Gottheit und auf der Vorstellung, dass aller wahre Glaube unwissentlich von dieser Gottheit stammt und auf sie hin ausgerichtet ist. In beiden Fällen geht es bei der Toleranz folglich nicht so sehr darum, die Unverwechselbarkeit und

Gleichwertigkeit anderer religiöser Wege anzuerkennen, sondern viel mehr darum, sie in die eigene Vorstellung von endgültiger Wahrheit zu integrieren. Diese Form der „Domestizierung“ des religiös Anderen könnte einerseits als eine Verzerrung des Selbstverständnisses des Anderen betrachtet werden (was sie auch ganz gewiss ist), muss jedoch andererseits als eine religiös kohärente und relativ friedliche Möglichkeit verstanden werden, mit der Realität der religiösen Vielfalt klarzukommen. In den meisten religiösen Traditionen ist sie zum Standardmodell für den Umgang mit der Existenz anderer Religionen geworden. Und sie hat selten zu religiöser Gewalt geführt.

Wenn auch die hinduistische Tradition somit ein deutliches Beispiel für die Vereinbarkeit von Monotheismus und Toleranz bietet, erinnert sie uns doch an das aggressive und intolerante Potenzial monotheistischer Glaubensrichtungen. Die militanten Asketen beschränkten sich nicht nur auf monotheistische Traditionen. Sie finden sich auch in den monistischen Orden (*Dasanami*). Es ist jedoch eindeutig, dass monotheistische Glaubensrichtungen bereitwilliger zu exklusivistischen Auslegungen und feindseligen Haltungen gegenüber anderen religiösen Gruppen neigten.²⁰ Als solche haben die Vaishnavas und Shaivas gelegentlich um die Überlegenheit und Vorherrschaft gewetteifert und die Spannungen zwischen den beiden Traditionen wurden hin und wieder für politische Belange missbraucht. Im heutigen Indien ist eine neue Form des Monotheismus erfunden worden, um alle Hindus gegen Andersgläubige zu vereinen. Obwohl der Monotheismus weder naturgegeben noch zwangsläufig zu religiöser Intoleranz und Gewalt führt, bietet der Hinduismus somit auch ein Beispiel dafür, wie der Durst nach Gewalt durch monotheistische Überzeugungen genährt und der Monotheismus für ökonomische, politische und tatsächlich auch religiöse Zwecke manipuliert werden kann.

¹ In meinem Buch *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue* (New York 2008) vertrete ich die Ansicht, dass eine richtige Auffassung des Monotheismus oder des Glaubens an eine vereinende transzendente Wirklichkeit als Quelle aller Tugend und Wahrheit in anderen Religionen tatsächlich eine Bedingung statt eines Hindernisses für den Dialog sein könnte (S. 127-145).

² Mehr über Hindu-Göttinnen ist zu finden bei Tracy Pintchman, *Rise of the Goddess in the Hindu Tradition*, Albany, NY 1994; Friedhelm Hawley/Donna Wulff, *The Divine Consort: Radha and the Goddesses of India*, Berkeley, CA 1982; und Heidi Pauwels, *The Goddess as Role Model: Sita and Radha in Scripture and on the Screen*, Oxford/New York 2008.

³ Arthur L. Basham, *The Wonder That Was India*, New York 1954, 309.

⁴ Die deutsche Rig-Veda-Übersetzung stammt von Karl Friedrich Geldner (1852-1929): *Der Rig-Veda*, 1. Teil, 1. bis 4. Liederkreis, aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen von Karl Friedrich Geldner, Harvard Oriental Series, Bd. 33, Cambridge/London 1951 (Anm. d. Ü.).

⁵ Für Ramanuja war es das Paar Vishnu-Lakshmi, für Nimbarka das Paar Krishna-Radha, für Madhva Vishnu und für Vallabha Krishna.

⁶ Friedhelm Hardy, *The Classical Religions of India*, in: *The World's Religions: The Religions of Asia*, London 1988, 79.

⁷ Ebd., 93 und 111.

⁸ Sri-Vaishnavas, Shaiva-Siddhantas, Lingayats, Virashaivas, Pancaratras, Vaikhanasas, Pa-supatas, Kapalikas, usw.

⁹ Sarvapelli Radhakrishnan/Charles Moore, *A Sourcebook in Indian Philosophy*, Princeton 1957, 624.

¹⁰ Für eine Kritik an diesem Standpunkt als einer Form religiösen „Exklusivismus“ siehe Gavin D’Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity*, Maryknoll, NY 2000, 56-71.

¹¹ Die deutsche Bhagavadgita-Übersetzung stammt von Klaus Mylius: *Die Bhagavadgita*, Leipzig 1980 (Anm. d. Ü.).

¹² Religiöse Traditionen, die sich auf die *Bhagavadgita* konzentrieren, wie etwa die Internationale Gesellschaft für Krishna-Bewusstsein, haben folglich weniger Schwierigkeiten, andere theistischen Traditionen sogar außerhalb der hinduistischen Gemeinde als nicht-theistische Traditionen selbst im Hinduismus anzuerkennen.

¹³ Siehe Wendy D. O’Flaherty, *The Origin of Heresy in Hindu Mythology*, in: *History of Religions* 10 (1971/4), 271-333.

¹⁴ Für eine klassische Behandlung des Themas der indischen militanten Asketen siehe den Artikel von David Lorenzen, *Warrior Ascetics in Indian History*, in: *Journal of the American Oriental Society* 98 (1978), 61-75.

¹⁵ Hier zitiert Lorenzen W. G. Orr, *Armed Religious Ascetics in Northern India*, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 24 (1940), 88.

¹⁶ Catherine Clémentin-Ojha, *Le Trident sur le Palais: Une Cabakka Anti-Vishnouite dans un Royaume Hindou à l’Époque Coloniale*, Paris 1999.

¹⁷ Siehe Vasudha Dalmia, *The Nationalization of Hindu Traditions*, Delhi 1997, 367.

¹⁸ Lisa McKean, *Divine Enterprise: Gurus and the Hindu Nationalist Movement*, Chicago 1996.

¹⁹ Ebd., 147.

²⁰ In seinem Buch *Hindu God, Christian God* (Oxford 2001, 129-162) weist Francis Clooney darauf hin, dass der Hinduismus theologische Systeme (z.B. das System von Kamārila) entwickelt hat, die keineswegs weniger exklusivistisch als das von Karl Barth sind. Und Deepak Sarma behauptet, dass die Theologie des Madhva als eine radikale Form von Exklusivismus betrachtet werden kann, die nicht nur auf einer Offenbarung, sondern auch auf der Kastenordnung beruht; *Madhva Dialogue and Discernment*, in: Catherine Cornille (Hg.), *Criteria of Discernment in Interreligious Dialogue*, Eugene, OR 2009.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich