

Zur Auseinandersetzung mit den religiös anderen im "Hinduismus"

Autor(en): **Schreiner, Peter**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **45 (1991)**

Heft 2

PDF erstellt am: **25.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-146921>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ZUR AUSEINANDERSETZUNG MIT DEN RELIGIÖS ANDEREN IM "HINDUISMUS"

Peter Schreiner

Für die (keineswegs abgeschlossene) Sammlung und Auslegung von Textbeispielen zur Fragestellung des Themas gibt es mehrere Bezugspunkte:

Der erste Punkt betrifft den immer wieder geäußerten Anspruch, daß im Hinduismus Toleranz exemplarisch verwirklicht sei, daß also der Umgang mit den religiös anderen im Hinduismus und die Einstellung zu ihnen etwas seien, was den Hinduismus als Religion kennzeichne und, wenigstens teilweise, von anderen Religionen unterscheide. Dieser Anspruch wird vor allem von modernen Hindus (Swami Vivekananda, Mahatma Gandhi, Sarvepalli Radhakrishnan seien genannt) erhoben, jedoch auch von westlichen Autoren wiederholt. Wenn man hinduistische Texte studiert, ja selbst wenn man indische Zeitungen liest oder auch nur verfolgt, was in unseren Zeitungen über innenpolitische Ereignisse in Indien steht, dann stößt man immer wieder auf Beispiele, die einen zwingen, diesen Anspruch zu hinterfragen. Paßt unsere Vorstellung von Hinduismus, hilft die Begrifflichkeit der hinduistischen Selbstdarstellung bei der Interpretation der Texte, die diese Religion geschaffen hat?

Der zweite Punkt ist eine indologische Diskussion, die sich an den Toleranzbegriff knüpft. Paul Hacker führte den Begriff Inklusivismus ein, um eine, wie er meinte, typisch *indische* und *typisch* indische Geisteshaltung zu beschreiben. Dieser Begriff ist 1983 Gegenstand einer Prüfung und Diskussion geworden, die nicht nur indologische Fachkreise angehen sollte, und die jedenfalls beim Umgang mit den Texten zu diesem Thema nicht übergangen werden kann.¹

1 Gerhard Oberhammer (Hg.): *Inklusivismus. Eine indische Denkform*. Wien 1983. – Daß es eine typisch *indische* Denkform sei, wird im Beitrag von A. Wezler widerlegt; meine Textbeispiele mögen dem Eindruck entgegenwirken, daß es eine *typisch* indische Denkform sei. Mir ist klar, daß Hacker nicht bestritten hätte, daß es auch andere Formen der Auseinandersetzung in Indien gegeben hat. Von daher erscheint mir seine Behandlung des Themas in seinem Aufsatz über "Toleranz und Intoleranz im Hinduismus" (Saeculum VIII, 2-3, SS. 167-179) den Gegebenheiten angemessener zu sein als die Einschränkung auf jene Spezialform der Auseinandersetzung, die der Inklusivismus darstellt. Sieht man die Inklusivismus-Debatte auf dem Hintergrund des "Toleranz"-Aufsatzes, dann wird deutlich, daß Inklusivismus ein Sonderfall dessen ist, was Hacker "doktrinäre Toleranz" nennt. Daneben führt er Beispiele an für doktrinäre Intoleranz, praktische Intoleranz, praktische Toleranz, staatliche Toleranz und staatliche Intoleranz. Im Bereich der

Umklammert werden der erste und zweite Punkt durch die Diskussion um unseren Hinduismus-Begriff, seine Definierbarkeit, seine Nützlichkeit. Auf der European Conference on South-Asian Studies im Juli 1986 in Heidelberg war ein ausgedehntes Panel nur diesem Begriff und der Besinnung darauf gewidmet.²

Der letzte Punkt, wiederum an die vorhergehenden anschließend, ist eine zugleich methodische wie programmatische Reflektion über die Standpunkte, von denen her die Texte und die im Umgang mit den Texten geprägten Begriffe erklärbar sind. Eine völlige Standpunktlosigkeit kann es auch für den Philologen nicht geben und ich bin es daher meiner Wissenschaft schuldig, über meinen Standpunkt zu reflektieren – eine nicht immer beachtete Selbstverständlichkeit. In unseren Begriffen nicht weniger als in den Begriffen, die die analysierten Texte verwenden, spiegeln sich Standpunkte.³

Angesichts der Tatsache, daß "Hinduismus" ein moderner Oberbegriff für eine Vielzahl von religiösen Bewegungen ist, leuchtet ein, daß eine solche Standortbestimmung der "einen" im Lauf der Religionsgeschichte sehr verschieden ausfallen konnte. Vom Blickwinkel unseres Hinduismus-

Darstellung doktrinärer Toleranz bzw. Intoleranz kommt eine Unterscheidung hinsichtlich der Quellen hinzu, die m.E. nicht unterbewertet werden darf. Hacker unterscheidet "systematische Schriften" (S. 175) und "poetisch-religiöse Schriften" (S. 176f.) und deutet damit eine Unterscheidung von Standpunkten an, die verloren geht, wenn man von "indischer Denkform" spricht.

- 2 Günther D. Sontheimer, Hermann Kulke (Hg.): *Hinduism reconsidered*. New Delhi: Manohar Publications, 1989. – Der vorliegende Beitrag war ursprünglich für diese Konferenz verfaßt (was den etwas provokativ programmatischen Schlußteil erklären mag), an der ich dann aber kurzfristig nicht teilnehmen konnte. Ich habe später verschiedentlich variierte Versionen dieses Aufsatzes (ergänzt um Beispiele aus dem Buddhismus oder aus der modernen indischen Literatur) als Vortrag gehalten, u.a. in Zürich im SS 1987. Als ein Indiz dafür, daß die Diskussion und Themenstellung des Panels nichts an Aktualität verloren hat, sei auf das "Indo-German Seminar" hingewiesen, das im März 1991 vom Goethe-Institut New Delhi veranstaltet wurde: "Judging an other culture." Erst im Nachhinein wurde ich auf das Schwerpunktthema der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft aufmerksam: "Die wechselseitige Wahrnehmung von Religionen" (vgl. *SGR Bulletin SSSR*, No. 12, August 1990, mit Beiträgen von Carl-A. Keller, Otto Bischofberger, Jacques Waardenburg, Fritz Graf, Fritz Stolz). Eine Diskussion dieser Beiträge, ebenso wie jener in *Hinduism Reconsidered*, wurde in diesen Beitrag absichtlich nicht aufgenommen.
- 3 Ich verwende "Standpunkt" und "Bezugspunkt" nicht streng terminologisch, etwa im Sinn einer Erkenntnistheorie (man könnte sich an den jainistischen "Relativismus" erinnern fühlen). In der sprachlich und gedanklich zu erfassenden Wirklichkeit sind die Grenzen selten so eng und die Übergänge fließend. In der Praxis indologischer Arbeit ergibt sich zumindest eine Umschreibung der Bezugspunkte meist aus der Eingrenzung des Materials und der gewählten Untersuchungsmethode.

Begriffs aus gab und gibt es viele "eine" und viele "andere". Die Frage nach der Auseinandersetzung der einen mit den anderen kann daher zerlegt werden nach der inner-hinduistischen Auseinandersetzung zwischen Richtungen, die wir alle zum Hinduismus rechnen, und Auseinandersetzungen zwischen hinduistischen und nicht-hinduistischen und außer-indischen Religionen oder Richtungen. Dasselbe gilt, mutatis mutandis, für den Buddhismus und die anderen indischen Religionen und die im Laufe ihrer Geschichte belegten Standpunkte, Sekten, Schulen, Richtungen.

Auf diesem Hintergrund sei die folgende Geschichte referiert:⁴

Ein Brahmane, der als Einsiedler lebt, verehrt täglich ein Götterbild Śivas mit Blumen und Wasser, bevor er seinen Bettelgang durch das Dorf macht. Während der Abwesenheit des Brahmanen kommt immer ein Jäger in diese Gegend, der, nachdem er genug erlegt hat, mit dem erlegten Fleisch vor das Götterbild tritt, um es seinerseits durch Darbringung des Fleisches, von Blättern und von Wasser (welches er jedoch vorher im Mund gehabt hatte) zu verehren. Die Gaben des Brahmanen schiebt er zur Seite. Der Brahmane ist über die Mißachtung seiner Gabe, über die seiner Meinung nach unorthodoxe, verunreinigende und entheiligende Verehrung des Götterbildes mit Fleisch- und Blättergaben erzürnt und beschließt, den Frevler zu töten. Er lauert dem Jäger auf und beobachtet ihn bei seiner Anbetung. Er hört, wie das Götterbild den Jäger anredet und ihm sein (des Gottes) Gefallen an seiner Hingabe und Anbetung zusichert. Nachdem der Jäger gegangen ist, tritt der Brahmane zorn erfüllt vor die Gottheit und macht ihr Vorwürfe, daß sie zu dem Jäger gesprochen habe, während ihm, dem Brahmanen, der enthaltsam als Einsiedler lebt und die Anbetung allen Vorschriften gemäß durchführt, solche Gnade nicht zuteil werde. Er kündigt an, daß er den Jäger töten werde. Da redet die Gottheit auch zu ihm, lacht und bittet ihn, einen Tag zu warten. Am nächsten Tag befindet sich eine blutende Wunde auf dem Götterbild; der Brahmane wundert sich, aber er vollzieht seine üblichen Verehrungsriten; als der Jäger jedoch die Wunde sieht, macht er sich heftige Vorwürfe und beginnt, sich mit seinen Pfeilen selbst zu zerfleischen, weil er die Verletzung des Götterbildes nicht verhindert hatte. Da spricht das Götterbild erneut zu dem Brahmanen und verweist ihn auf den Jäger als Vorbild wahrer Hingabe und Frömmigkeit. Beide bekommen Wünsche freigestellt. Der Jäger erbittet, daß das Götterbild wiederhergestellt sein möge und daß an dieser Stelle in heilswirksamer heiliger Ort sein möge, der seinen

4 Brahmapurāṇa Kap. 169: Der Brahmane und der Jäger als Verehrer Śivas.

(des Jägers) Namen trägt. Was der Brahmane sich wünschte, wird nicht erzählt.

Die Gegensätze, die von Jäger und Brahmanen verkörpert werden, kommen am deutlichsten zum Ausdruck in den Worten des Brahmanen, mit denen er dem Gott Vorhaltungen macht, daß er dem Jäger gnädig gewesen sei. Der Brahmane beschreibt den Jäger als "jemand der tötet, der an Übel (vermutlich dem Töten) seinen Gefallen hat, der keine Riten befolgt und kein religiöses Wissen erworben hat, der daran Gefallen findet, Lebewesen zu verletzen, der grausam und mitleidslos gegen alle Wesen ist, der keiner Kaste angehört, nichts weiß (ungebildet ist), der keiner Lehrertradition angehört (von keinem Guru initiiert wurde), der sich unkonventionell verhält und seine Sinne nicht gezügelt hat" (27-28).

Fragt man nach der Auseinandersetzung mit den religiös anderen, so stellt sich zunächst die Frage nach der Bestimmbarkeit jener "einen", von deren Standpunkt aus die anderen andere sind. Auch wenn man mit Idolverehrung und Śivafrömmigkeit natürlich religionsgeschichtlich weit über die vedische Opferfrömmigkeit hinausgegangen ist, die Kriterien brahmanischer Orthodoxie bleiben erkennbar. Für die ältere Epoche der indischen Religionsgeschichte ist eine Standortbestimmung der "ingroup", von der aus gesehen die anderen andere sind, relativ einfach, denn die uns erhaltenen Quellentexte enthalten Definitionen und Reflektionen über "Orthodoxie". Man hatte eine Vorstellung von normativer Ordnung, die sowohl die innerweltlichen Verhältnisse bestimmte als auch die Beziehungen zum Jenseits regelte und somit in diesem religiösen Sinne heilschaffend war. Diese Norm heißt *dharma*.

Einige Kriterien für die Zugehörigkeit zum Geltungsbereich von Dharma seien kurz genannt: Der Geltungsbereich von Dharma ist geographisch bestimmt; er umfaßt das Siedlungsgebiet der sog. Ārya-s, dessen Kerngebiet das nordwestliche Indien bis zum Vindhya-Gebirge ist. In späterer Zeit wird ganz Indien als Geltungsbereich von Dharma angesehen, insofern nur Indien *karmabhūmi* ist, das heißt jene Region, in der heilschaffendes Handeln möglich ist. (In allen anderen Bereichen zu leben dient nur dem Auskosten der Wirkungen früheren Handelns, ohne die Möglichkeit, das jenseitige, zukünftige Schicksal zu beeinflussen; dies ist nur bei Wiedergeburt in Indien möglich.)

Der Geltungsbereich von Dharma ist ferner sprachlich bestimmt. Als Autorität für Dharma kann nur gelten, was auf Sanskrit formuliert ist. Nur für das Sanskrit gilt jener Einklang von Laut und Bedeutung, der den Wahrheitsgehalt der vedischen Offenbarung und die Wirksamkeit der

Rezitation von Formeln, Hymnen, Gebeten usw. begründen und ausmachen.

Der Geltungsbereich von Dharma ist außerdem sozial bestimmt als rituelle Gemeinschaft; zu den Ārya-s und in das Ordnungsgefüge des Dharma muß man einerseits hineingeboren werden, zur natürlichen Geburt muß andererseits die "zweite Geburt" der Initiation hinzukommen. Die Ārya-s im engeren Sinne sind "Zweimalgeborene", d.h. die Angehörigen der oberen drei Stände (Brahmanen, Kṣatriyas, Vaiśyas) in Abgrenzung gegen die Śūdras.⁵ Das Kastensystem kann geradezu als konstitutiv für die Ordnung des Dharma bezeichnet werden. Wo das Kastensystem nicht gilt, gibt es auch keinen Dharma.⁶

Die Geschichte vom Brahmanen und dem Jäger, und in ihr das Verdikt aus dem Mund der Gottheit, hält diesem Ideal von Gottgefälligkeit jenes andere Ideal von bedingungsloser Ergebenheit entgegen, deren Maßstab nicht die Erfüllung äußerlicher Konventionen und ritueller Reinheitsvorschriften ist, sondern eine innere Haltung der totalen Hingabe, d.h. *bhakti*. Insofern illustriert die Episode die Konfrontation zwischen zwei unterschiedlichen Typen von Religiosität. Daß der Brahmane den in seinen Augen religiös anderen, den Frevler, töten möchte, erfährt in der Geschichte keine ausdrückliche Mißbilligung. Für den Brahmanen scheint es eine unproblematische Methode zur Durchsetzung der Orthodoxie zu sein; für den Jäger scheint das Getötetwerden (er versucht ja, sich selbst zu töten) eine ebenso akzeptierte Methode der Bestrafung (hier der Selbstbestrafung) für religiöse Vergehen zu sein.

Die Geschichte stammt aus dem Gautamīmāhātmya, einem Abschnitt des Brahmapurāṇa, und dürfte kaum älter als das 13. Jahrhundert sein.⁷ Vermittelt werden das Ideal der Hingabe, die Kritik an brahmanischer Überheblichkeit, die Darstellung von Gewalt gegen religiös andere in einer Geschichte, die das Entstehen eines Pilgerortes beschreibt und dadurch den besuchenden Pilgern die Heilswirksamkeit dieses Ortes und seine Heiligkeit und Bedeutung nahebringen will. Vorgetragen und

5 Daß die vierte Kaste trotz dieser Ausgrenzung dennoch zum Kastensystem gerechnet wird, kann religionsgeschichtlich als Beleg dafür gewertet werden, daß jene, die als andere (ursprünglich?) ausgeschlossen sind, in das eigene System einbezogen werden – auch ein Beleg für einen Wandel in der Beurteilung von und Umgang mit den religiös anderen.

6 Vgl. Wilhelm Halbfass: *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel, Stuttgart: Schwabe Verlag, 1981. SS. 191-221: "Zur traditionellen indischen Xenologie".

7 Vgl. Renate Söhnen, Peter Schreiner: *Brahmapurāṇa. Summary of contents, with index of names and motifs*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1989.

tradiert wurde die Geschichte zweifellos wieder von Brahmanen, denen an einer möglichst großen Zahl von Pilgern und an deren Spendefreudigkeit gelegen haben dürfte. Da wird der Brahmane wohl auch Nichtbrahmanen und, nach Vorbild der Episode, unreine Jägersleute und deren Opfergaben akzeptiert haben. Und vielleicht hätte auch er vor Gewalt nicht zurückgeschreckt, wenn jemand "sein" Götterbild entweiht oder verunreinigt hätte. Überliefert ist uns die Geschichte auf Sanskrit, und damit wiederum partizipiert sie an der Autorität heiliger Schrifttradition; dem Volk mußten die Geschichten vermutlich in seiner Sprache nacherzählt und ausgelegt werden.

Das nächste Textbeispiel bietet ein Beispiel für die Einschätzung anderer Religionen, des Buddhismus und des Jainismus, umgesetzt wiederum in eine Episode, erzählt im Kontext viṣṇuitischer Mythologie und Theologie. Die Episode stammt aus dem Viṣṇupurāṇa,⁸ das in seiner heutigen Gestalt 800-1000 Jahre älter sein dürfte als das zuvor herangezogene Brahmapurāṇa. Aus dem Kontext geht hervor, daß es, zumindest aus der Sicht der Redaktors, um rechtes Verhalten, um *dharma* geht, denn die Episode folgt auf einen Abschnitt, in dem lehrhafte Ausführungen über rechtes Verhalten referiert wurden (Kap. 3,8-16). Darin war, anlässlich einer Aufzählung von Leuten, die beim *śrāddha*-Ritual (das sind Riten zur Befriedung und Förderung der Ahnen) zu meiden sind, von "den Nackten" die Rede (3,16.12). Darauf nimmt der Text Bezug, indem er Maitreya, das ist der (fiktive) Zuhörer des gesamten Textes, der in Form eines Dialogs angelegt ist, rückfragen läßt, wer diese "Nackten" seien (3,17.3-4).

Verse 5-6 geben die Antwort auf Maitreyas Frage. "Nackt" wird im übertragenen Sinne für jene gebraucht, die die schützende Hülle vedischer Tradition abgelegt haben, d.h. Anhänger der veda-feindlichen Religionen des Jainismus und Buddhismus.⁹ Dazu kündigt der Erzähler Parāśara eine erläuternde Episode an (3,17.7-8):

In einem Kampf zwischen Göttern und Dämonen, der 100 Götterjahre lang dauerte, wurden vormals die Götter von den Dämonen besiegt. Die Götter begeben sich zum nördlichen Ufer des Milchmeeres, treiben Askese und huldigen Viṣṇu mit einem Preishymnus, der zitiert wird (v. 10 und 11-34). Viṣṇu erscheint ihnen daraufhin in seiner vierarmigen Gestalt (die Attribute Muschel, Radscheibe und Keule sind erwähnt) auf Garuḍa

8 Viṣṇupurāṇa 3,17.9-3,18.36: Māyāmoha-Episode.

9 Diese Namen der "anderen" Religionen kommen im Text so wenig vor wie "Hinduismus" als Bezeichnung für die eigene.

thronend. Die Götter erläutern Viṣṇu die Implikationen ihrer Notlage: Sie wurden der Dreiwelt und ihres Opferanteils beraubt; und da die Gegner ihrerseits dem Weg des Veda folgen, sind sie für die Götter unüberwindlich. Viṣṇu solle daher Mitleid mit ihnen haben und ihnen ein Mittel zur Tötung der Dämonen geben (36-40). Die Gottheit läßt aus ihrem Körper eine Gestalt, Māyāmoha genannt, entstehen und übergibt sie den Göttern. Sie werde die Dämonen betören, die dann von den Göttern getötet werden können, nachdem sie den Vedaweg aufgegeben haben. Viṣṇus Aufgabe sei es, zum Erhalt der Welt Hindernisse, und seien es Götter oder Dämonen, zu beseitigen (zu töten) (41-44). Die Götter kehren mit Māyāmoha zurück.

Kapitel 3,18 berichtet, wie Māyāmoha sich den Askese treibenden Dämonen am Ufer der Narmadā nackt, kahlgeschoren, mit Pfauenfeder geschmückt genähert habe und ihnen (jainistische) Lehren vortrug, die schnell Verbreitung gewannen und die Dämonen veranlaßten, die Veden aufzugeben (3,18.1-15).

In einer Doppelung des Motivs einer Verführung durch Belehrung wird erzählt, daß Māyāmoha "mit rotem Gewand und beherrschten Sinnen" noch andere Asura-s (die Nirvāṇa anstrebten) ansprach, sie von der Erkenntnishaftigkeit des Alls überzeugt (*vijñānamayam evaitad*), d.h. Vijñānavāda¹⁰ lehrt, und von blutigen Opfern abbringt. Die eigentlichen Argumente gegen das Opfer (25-31) werden polemisch ausgesponnen.¹¹ Nachdem die Asuras vom Veda abgebracht wurden, machen die Götter erneute Anstrengungen, sie im Kampf zu besiegen. Da den Asura-s jetzt der Panzer des Dharma (*svadharmakavaca*) fehlt, den sie vorher hatten, gehen sie unter. - Deshalb werden jene "nackt" genannt, welche die Hülle des Veda aufgegeben haben (32-36).

Hier endet die Māyāmoha-Episode. Der Erzähler fügt eine Ausdehnung des Begriffs "Nackte" auf alle jene an, die der Abfolge der Lebensstadien nicht folgen (37-38). Verse 39-42 verkünden die Notwendigkeit der täglichen Riten (*nityakriyā*) und warnen vor Kontakt mit Leuten, die sie aufgegeben haben. Verse 42, 46 und 50 stempeln den zum Sünder, der Götter, Weise, Ahnen und (andere) Wesen nicht verehrt und bewirbt. Dazwischen (44-46) wird vor dem Kontakt mit solchen Leuten gewarnt.

10 Vijñānavāda, die "Lehre von der Erkenntnis" im Sinne einer idealistischen Erkenntnishaftigkeit der Außenwelt stellt eine der Schulen der späteren buddhistischen Philosophie dar.

11 Der Sprecher dieser Verse ist nicht eindeutig bestimmt; einleitend werden sie den Asuras, abschließend Māyāmoha in den Mund gelegt. (25 bzw. 32)

Verse 48 und 51 setzen die Beschreibung des Anwendungsbereichs des Begriffs "Nackte" (vgl. 37-38) fort. Vers 49 warnt vor Kastenvermischung, 51-52 warnen vor Kontakt mit den sog. Nackten in jeder Form.

Zur Illustrierung der fatalen Folgen, die auch nur ein freundlicher Gruß an den einen "Häretiker" nach sich zieht, wird die Geschichte von König Śatadhana erzählt, der in einer langen Serie von Wiedergeburten in Tiergestalt für eine solche Sünde büßen muß und nur durch die Ergebenheit seiner treuen Frau gerettet wurde (53-105).

Nimmt man die Māyāmoha-Episode in ihrer redaktionellen Einbettung, dann haben wir ein recht vielschichtiges Textgebilde vor uns. Aus der Sicht des Redaktors geht es darum, die Zuhörer vor dem Kontakt mit den "religiös anderen" zu warnen. Man kann unterscheiden, ob Aussagen und Drohungen jenen anderen, die den eigenen Normen nicht genügen, gelten, oder den Angehörigen der eigenen Gruppe: Vers 50, z.B., belegt jene, die die täglichen Riten nicht vollziehen, mit Höllenstrafen; Vers 51 versucht, das Verhalten der eigenen Ingroup zu reglementieren, indem ermahnt wird, jeden Kontakt zu vermeiden. Die Begründungen, die angeführt werden, liegen auf verschiedenen Ebenen: Der Kontakt ist ansteckend, d.h. man verliert seine Identität und macht sich jenen gleich, die die angedrohten Höllenstrafen verdienen. Und: Die Riten werden durch die Anwesenheit der Ungläubigen entweiht und unwirksam - d.h. nicht nur man selber setzt sich der Bestrafung aus, sondern auch Götter und Ahnen, für die zu sorgen Pflicht des Menschen ist, werden durch die Abtrünnigkeit ins Unheil gezogen.

Der redaktionellen und der episodischen Ebene gemeinsam ist der Respekt vor der vedischen Autorität und Tradition als Kriterium von Orthodoxie. Auf der redaktionellen Ebene werden die Kriterien ausgeführt: Ununterbrochene, regelmäßige (tägliche) Durchführung der vorgeschriebenen Riten, die vor allem in Opfertätigkeiten an die verschiedenen Wesensklassen bestehen.¹² Des weiteren gehört zu den angeführten Kriterien die Befolgung des *varṇa*-Systems, d.h. die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Gliederung in vier Stände.

12 Der orthodoxe, orthopraxe Mensch ist mit seinem Verhalten in eine kosmische, Diesseits und Jenseits umgreifende Ordnung eingebunden: Den Göttern hat er durch Pflege des Feuers und durch Feueropfer zu dienen, den Ahnen durch Speiseopfer und Libationen, den Sehern der vedischen Offenbarung durch Rezitation vedischer Verse (und also durch Weitergabe des Veda), Gästen durch Gastfreundschaft und Bewirtung, den anderen Wesen (z.B. Familienangehörigen, Dienern usw.) ebenfalls durch Nahrung und Lebensunterhalt.

Im Blick auf den Kontext der hier angeführten Vorschriften im Rahmen des ViP, d.h. eines Textes, der die Verehrung des Gottes Viṣṇu propagiert,¹³ ist es bemerkenswert, daß Gottesverehrung, speziell Viṣṇuverehrung, hier nicht zu den Kriterien von Orthodoxie und Orthopraxis zu gehören scheint. Man darf in dem Nebeneinander von Passagen, die vedische Orthodoxie hochhalten, und von Passagen, die Viṣṇufrömmigkeit belegen, schließen, daß es sich auch hier um einen Fall von ursprünglicher religiöser Andersheit gehandelt hat, daß der Text in seiner heute vorliegenden Gesamtheit jedoch als Zeugnis der, sei es absichtlich gewollten, sei es tatsächlich vollzogenen und gelungenen Durchdringung und Konformität der einen und der anderen Religiosität angesehen werden muß: Das Viṣṇupurāṇa vertritt einen Viṣṇuismus, der den Anspruch erhebt, vedisch-orthodox zu sein. Darin sind sich der Redaktor dieses Textes mit dem Brahmanen der śivaitischen Pilgerort-Legende ähnlich. Theistische Frömmigkeit repräsentiert einen Typ von Andersheit, der sich mit dem Anspruch auf vedische Orthodoxie verbunden hat.

Auf der episodischen Ebene bietet das Beispiel der Māyāmoha-Episode einen weiteren Typ von Andersheit, den des jainistischen und buddhistischen Abtrünnigen. Der Ausschluß wird besiegelt durch das Aufhören der vedischen Riten, der Opfer (die hier übrigens als Blutopfer dargestellt sind, was für Opfergaben an die verschiedenen Wesensklassen nicht gilt); er wird herbeigeführt durch die Verkündigung "falscher" Lehren. Hier wird missioniert (was auch eine Form des Umgang mit religiös anderen ist). Leute (daß es sich in der Episode um Dämonen handelt, spielt dabei keine Rolle), die einer bestimmten Religion folgen, werden von jemandem zu einer anderen Religion "bekehrt". Daß das, was vom Standpunkt der neuen Religion aus eine Bekehrung ist, vom Standpunkt der alten Religion aus gesehen als "Abfall" und Abtrünnigkeit betrachtet wird, verrät nur den Standpunkt des Erzählers. Daß es buddhistische und jainistische Lehren sind, die missionarisch verbreitet werden, dürfte den historischen Tatsachen entsprechen (in die Dharma-Ordnung der Kasten kann man nur hineingeboren werden). Die Opposition von Göttern und Dämonen besteht *innerhalb* des Gültigkeitsbereichs vedischer Vorschriften; die Andersheit der Dämonen ist in diesem Sinne nicht "religiös". Die Abtrünnigen werden allerdings auch hier ohne viele Skrupel getötet; zumindest wird dies vom Umgang der Götter mit den Dämonen erzählt. Muß man angesichts der Mahnung des Redaktors, den Kontakt mit

13 Die Götter rezitieren einen Preishymnus, um sich Viṣṇu gewogen zu machen; und sie gehen zu Viṣṇu und keinem anderen, um sich helfen zu lassen.

Abtrünnigen zu meiden, schließen, daß es ihm und seiner Gruppe nur an der nötigen Macht gefehlt hat, mit den anderen weniger rücksichtsvoll umzugehen? Darauf, daß eine ausschließlich macht- oder religionspolitisch orientierte Erklärung zu kurz greifen würde, verweist die viṣṇuitische Schicht oder Komponente der Episode. Während die Götter sich an Viṣṇu um Hilfe wenden, liefern sie eine theologische Erklärung und Rechtfertigung für die Möglichkeit eines solchen Eingreifens Gottes – einschließlich der Tötung als Folge dieses Eingreifens.

Die textgeschichtliche Beurteilung der Māyāmoha-Episode in der Redaktion des Gesamtpurāṇa hängt wesentlich davon ab, wie der Kontrast erklärt wird, daß hier mit dem Begriff *vijñāna* gegen eine Lehre polemisiert wird (den Vijñānavāda), der an anderen Stellen des Viṣṇupurāṇa in die Viṣṇu-Theologie integriert erscheint. In jedem Fall spiegelt sich in der Tatsache eine Beziehung von Viṣṇuismus und Buddhismus, die ihre Spuren in der Geschichte des Textes hinterlassen hat. *Polemik* gegen die Vijñāna-Philosophie tritt punktuell nur in dieser Episode auf.

Theologisch relevant ist vor allem die Deutung, die den Göttern selber für ihr Vorgehen in den Mund gelegt wird: "Obwohl wir (die Götter) ebenso wie jene (die Dämonen) Teile von Dir sind, der Du restlos alles bist, so betrachten wir dennoch die Welt als etwas (von uns und Dir) Verschiedenes, wegen des Unterschieds, der durch (unsere) Unwissenheit (begründet) ist."¹⁴ Dieser Vers legt eine viṣṇuitische Überarbeitung und Interpretation episodischen Materials nahe. Die Götter verkünden einen Viṣṇu-Monismus und erklären sich und die Dämonen, gegen die sie kämpfen, zu Teilen (*aṃśa*) des Alles-seienden Viṣṇu. Sie bekennen sich zu ihrer Unwissenheit, die sie die Welt als getrennt von Viṣṇu sehen läßt. Die Allgegenwart Viṣṇus ist hier nicht in ihrer ethischen Konsequenz dargestellt, d.h. es folgt aus ihr nicht,¹⁵ daß man dem Feind nichts Böses antun darf. Ganz im Gegenteil, Viṣṇu selber plant die Vernichtung der Feinde der Götter.

Denkbar wäre, daß eine solche Verwendung von Viṣṇu-Theologie auf Kreise der vedischen Orthodoxie zurückgeht, in denen man zwar die Formeln der Viṣṇu-Theologie kennt ("alles ist Teil Viṣṇus"), wo man aber deren spirituelle Verwirklichung nicht nachvollziehen kann, vielmehr in dem magisch-machtorientierten Denken des Vedamārga befangen ist und deshalb auch dem Gott implizit die Anerkennung dieses Weges unter-

14 *yady apy aśesabhūtasya vyaṃ te ca tavāṃśajāḥ | tathāpy avidyābhedenā bhinnam paśyāmahe jagat ||* (3,17.38).

15 Wie z.B. bei Prahlāda, ViP 1,17-20.

stellt, indem er die Dämonen von diesem Weg abbringen läßt. Denn die Befolgung des Dharma und des Vedamārga wird hier als ethisch neutrales Machtmittel dargestellt; sie garantiert Erfolg und Unverletzlichkeit auf beiden Seiten, den Dämonen wie den Göttern (3,17.37 und 39). Dann wäre allerdings zu erklären, wie eine solche Persiflage viṣṇuitischer Theologie in ein Viṣṇupurāṇa kommt!

Andersherum (und mir wahrscheinlicher) ist denkbar, daß ein viṣṇuitisch engagierter Redaktor, dem daran lag, die Rechtgläubigkeit (im Sinne vedischer Tradition) seiner Religion zu verteidigen, sich auf der episodischen Ebene nicht daran stieß, einen Vedismus darzustellen, der blutige Opfer zuläßt, solange er nur siegreich war, der vom Buddhismus kaum mehr wußte, als daß er den Veda ablehnte und sich dafür auf eine Art Idealismus berief. Er war sich bei der Übernahme der entsprechenden Episode oder bei der Verwendung überlieferter episodischer Bausteine wohl weder bewußt, daß sich für moderne westliche Interpreten eine begriffliche Unstimmigkeit in seiner Verwendung des *vijñāna*-Begriffs ergeben würde, noch durchschaute er, wie nahe der abgelehnte Idealismus und dessen Geist-Begriff der Grundhaltung des eigenen monistischen Theismus kam.

In der Reflektion auf die Erzählerstandpunkte wird deutlich, daß es die zentralen Lehren oder Werte der eigenen Religion sind, von der aus die Andersheit der anderen dargestellt wird. Man persifliert, man wertet, man vertritt einen (seinen eigenen) Standpunkt. Weder der episodische Inhalt noch die, soweit erkennbar, literarische Absicht des Textes läßt sich auf eine einzige und einfache Formel wie die von der Toleranz oder die vom Inklusivismus bringen.

Ich habe nur zwei Textbeispiele aus der purāṇischen Tradition angeführt;¹⁶ was ich an allgemeineren Anmerkungen und Bezugspunkten zur Sprache bringen konnte, sollte dazu beitragen, mein Unwohlsein angesichts zu pauschaler Kennzeichnungen von Hinduismus, Buddhismus, indischer Geisteshaltung usw. zu begründen; die in den Texten belegten Standpunkte sind vielfältiger, komplizierter, reichhaltiger als daß man ihnen mit solchen Pauschalbegriffen gerecht würde. Was ich dagegen halten kann, ist lediglich der Versuch, die in den Textbeispielen belegte Terminologie und Begrifflichkeit zu ordnen.

16 Sie ließen sich ergänzen um Belege aus dem buddhistischen Kanon oder um die in der Inklusivismus-Diskussion angeführten Beispiele aus der sektarischen und philosophischen Überlieferung.

Die *Gruppierungen*, zu denen sich die jeweils "einen" und die "anderen" zuordnen lassen, können ganz verschiedener Art sein:¹⁷

Männer - Frauen
 Berührbare - Unberührbare
 Ritualisten - Bhaktas
 Stände (*varṇa*)
 Berufe
 Einsiedler - Hofpriester
 Entsager - Laien
 Sekten (z.B. Viṣṇuiten, Śivaiten)
 Schulen (z.B. Advaita, Dvaita, Vijñānavāda)

Ähnlich vielfältig sind die *Beziehungen*, in denen Gruppierungen oder Standpunkte zu einander gesehen werden können, z.B.:

Zentrum - Peripherie
 oben - unten
 rein - unrein
 alt - neu
 Gesamtheit - Teil
 geheim - publik
 heilig - profan
 nahe - fern

Bei der Reflektion auf die belegten Standpunkte scheint es mir angemessen, wenigstens zwei Ebenen zu unterscheiden. Die eine Ebene könnte man kennzeichnen als die praktisch-pragmatische Ebene, die dort angesprochen ist, wo es um die Modalitäten des täglichen, praktischen Mit-, Neben- oder Gegeneinander in dem von gesellschaftlichen Konventionen, wirtschaftlichen Gegebenheiten oder politisch-administrativen Rahmen geprägten Bedingungen geht.¹⁸ Die Ebene der intellektuellen Auseinander-

17 Da ich nur zwei ausgewählte Beispiele diskutiert habe, sind hier nicht alle angeführten Gruppen belegt; aber die Liste ist a priori "offen"; die Bezeichnungen für die Gruppen sind nicht terminologisch scharf definiert und sie könnten um eine Liste der in den Texten belegten Benennungen für die anderen (z.B. *patita*, *pāṣanda* usw.) ergänzt werden.

18 Vgl. Paul Hacker: "Religiöse Toleranz und Intoleranz im Hinduismus." In: *Saeculum* VIII, 2-3, SS. 167-179.

setzung muß auf dieser praktisch-pragmatischen Ebene nicht ausgeschlossen sein, sie kann jedoch davon unterschieden werden.

Folgende *Haltungen* sind anhand von Textbeispielen belegbar:

praktische Ebene:

Ausrotten
 Bekämpfen
 Beherrschen
 Exkommunikation
 Bekehrung
 Toleranz
 Dialog

theoretisch-intellektuelle Ebene:

Ignorieren
 Verwerfen
 Widerlegen
 Überbieten
 Auswählen
 "Gebrauchen" ("chresis")
 Uminterpretieren
 Vergleichen
 Gelten lassen
 Erklären
 Verstehen

Der Theoretiker einer identifizierbaren Gruppe oder Schule kann seinen Blick über die Theoreme und Glaubenssätze seiner religiösen Ingroup hinaus auf die Praktiken und Lehren anderer Gruppen oder Religionen richten. Ohne den Boden seiner religiösen Identifikation zu verlassen, versucht er, die anderen und ihre Andersheit in sein System zu integrieren – so z.B. wenn Advaita-Philosophen alle anderen Schulen und Standpunkte als Vorstufen der eigenen Wahrheit beurteilen. Was für den Umgang mit religiös anderen innerhalb einer Religion gilt, gilt auch in der Auseinandersetzung zwischen den Religionen. Hinduismus und Buddhismus belegen, wie fließend die Grenzen sein können. Auch hier muß wieder die praktische und die theoretische Ebene unterschieden werden. Es gibt sehr viel religiöse, zwischen-religiöse Begegnung, Auseinandersetzung, Abgrenzung und Befruchtung (z.B. in allen Diaspora-Situationen), wo sich ganz andere Haltungen und andere Probleme zeigen als im Bereich der

reinen Theorie (einer "Theologie der nicht-christlichen Religionen", z.B., um den analogen Bereich im abendländischen Kulturkreis zu nennen).¹⁹ Man hat für den Inklusivismus-Begriff mehrfach darauf hingewiesen, daß er für Hacker letztlich ein religions-*theologischer* Begriff ist. Der Standpunkt, von dem aus der Begriff erklärbar wird, ist der eines engagierten Katholiken, der bei aller verstehenden Annäherung an die indischen Religionen doch immer an der Einzigartigkeit und Besonderheit der eigenen, christlichen Lehre und der eigenen christlichen Methoden der Auseinandersetzung mit Andersdenkenden festhalten wollte.

Nicht nur aus Systemzwang sei schließlich der Standpunkt des (zumindest in seiner "Wissenschaftlichkeit" nicht "religiös" identifizierbaren) Theoretikers erwähnt, der versucht, die Theorien und Praktiken von mehr als einer Religion oder religiösen Gruppe zu betrachten und die verschiedenen Strategien und Haltungen der Auseinandersetzung ihrerseits in eine Theorie integrieren. Solche Versuche sind wohl am ehesten der Religionswissenschaft zuzuordnen. Natürlich hat auch der religionswissenschaftliche Theoretiker seine Wurzeln in einem durch Praxis bestimmten Umfeld, als Person ebenso wie als Wissenschaftler (etwa eine Methodendiskussion in der akademischen Fachwelt, der universitäre Ausbildungsbetrieb, Buchmarkt und Publikationswesen, usw.).

So gesehen ist auch mein Versuch, die angeführten Texte zu verstehen und auszulegen, nur *eine* Möglichkeit, sich (konkret: mich) mit (religiös) anderen auseinanderzusetzen. Die Texte (meine Quellen) sind nur die Spuren, die es zu interpretieren gilt im Blick auf die Subjekte, die diese Spuren produziert und hinterlassen haben. Unser Verstehen gilt den Menschen, den Denkern, Autoren, Redaktoren, Abschreibern, den Gläubigen, die hinter den Texten stehen. In diesem Sinne wird jede Theorie, jeder Begriff zu einer Spur, der man folgen möchte hin zu der konkreten Person und ihrer (historischen, gesellschaftlichen, religiösen usw.) "Situation", aus der heraus der Begriff entstanden ist oder in der eine Theorie formuliert wurde. Am Beispiel "Hinduismus": Wenn sich herausstellt, daß ein Hinduismusbegriff vertreten wird, der die Einheit des Hinduismus (geographisch auf ganz Indien bezogen, historisch auf den gesamten Ablauf indischer Religionsgeschichte bezogen) betont, dann gilt es, nach den Urhebern dieser Begriffsbildung zu fragen (also nach dem Selbstverständnis, dem Standpunkt einer bestimmten indischen Gruppe). Wenn heute andererseits die Einheit des Hinduismus (und damit die Nützlichkeit dieses

19 Der Abstand zur Praxis der zwischenreligiösen Begegnung wird dabei oft so groß, daß eine Rückkopplung der Theorie zur Praxis oft kaum noch möglich ist.

Begriffs als Bezeichnung für *eine* Religion²⁰ in Frage gestellt wird, wo sind diese terminologischen Bemühungen real verankert (in – nur z.B.! – dem Selbstverständnis einer westlichen Forschungsrichtung der Religionswissenschaft, den hermeneutischen Voraussetzungen einer bestimmten Methode exegetischer Philologie ...)? Man muß den Standpunkt kennen, um einen Begriff und jene, die ihn verwenden, richtig verstehen zu können und um bei seiner Anwendung nicht selber einen vielleicht gar nicht gewollten Standpunkt einzunehmen. Und wenn meine Quellentexte sich nicht auf den einen Begriff bringen lassen, dann möglicherweise auch, weil die Wirklichkeit mein Verstehen übersteigt.

20 Vgl. Heinrich von Stietencron: "Hinduism: On the proper use of a deceptive term." In: G.D. Sontheimer: *Hinduism reconsidered*, SS. 11-27. N.b. die normative Diktion, die der Formulierung des eigenen Standpunkts als einer impliziten Beurteilung aller anderen Verwendungsweisen des Terminus zukommt.