

DAS BILD DES HINDUISMUS IN FINDS INTELLEKTUELLEM DIALOG (MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER ERBSCHAFT VON ALAIN DANIELÉLOU)

Markus Enders hat mich darum gebeten, im Rahmen dieses Doktorandenkolloquiums die Sicht des Hinduismus kurz darzustellen, die bei der India-Europe Foundation for New Dialogues vertreten wird. Ich komme seinem Wunsch sehr gerne entgegen.

Wie Sie vielleicht schon wissen, ist der Hinduismus kein angemessener Name für die Vielheit von religiösen Phänomenen, die sich im indischen Subkontinent befinden. Wirft man einen Blick auf die Geschichte Indiens, sieht man, dass es zwei große Tendenzen gegeben hat zum Aufbau einer *Einheit* der Religiosität im indischen Subkontinent: die traditionelle pan-indische Tendenz, die sich in der Zeit des klassischen Hinduismus, insbesondere vom 3. Jahrhundert vor Christus zum 8. Jahrhundert nach Christus grundsätzlich zur Vereinnahmung fremdreligiöser Einflüsse (nicht brahmanischer, hellenistischer und iranischer Elemente) herausgebildet hat, und die moderne oder nationalistisch-identitäre Tendenz, die ausgehend von dem radikalen Befreiungskämpfer Vinayak Damodar Savarkar den Terminus „Hinduismus“ oder besser *hindu dharma* als „Hindutun [*hindūva*]“ uminterpretiert und eine politisch-religiöse Einheit zu etablieren versucht hat.

Es gibt vielleicht keine erfolgreichere Vereinheitlichungstendenz als der Brahmanismus, der zweifelsohne als Hauptströmung des religiösen Lebens Indiens betrachtet werden sollte und dessen Fähigkeit, fremdreligiöse Elemente in seine Welt zu integrieren ziemlich beeindruckend ist. Der Kern des Brahmanismus erscheint in dem philosophisch-soteriologischen Korpus der Upanishaden (zwischen dem 8. und dem 6. Jahrhundert v. Chr.) und besteht in einer Identifikationslehre zwischen dem persönlichen Selbst (*ātman*) und einem unpersönlichen transzendenten Prinzip, genannt *brahman*, das im Rahmen der Upanishaden als ultimativer Seinsgrund jenseits der phänomenalen Welt fungiert. Alle anderen Tendenzen wurden teilweise in diese Weltanschauung integriert: Der Theismus des Vishnuismus und des Shivaismus, die Naturreligion des Shakta-Verehrer, das mittelalterliche Tantra und die devotionale Strömung (*bhakti*), sowie die klassische Yoga Philosophie und die Spiritualität der epischen Schriften (*Rāmāyana* and *Mahābhārata*). Ich sage es richtig: *teilweise*. Die Religiosität Indiens ist nicht nur das, was in Sanskrit Schriften erscheint. Sie ist auch nicht nur die Metaphysik der Pandits und der Sannyasins in Nordindien und die Moral der klassischen und modernen Theisten. Es gibt auch die sogenannten „marginalen Religionen und Kulte“, wobei das Wort „marginal“ sich eher auf die politische Stelle und Bewertung solcher Phänomene bezieht. Stammeskulte, Shamanismus, Göttinnenverehrung, Besessenheitsphänomene und Animismus sind für die Religion des indischen Subkontinents zentral und dem vedischen Korpus keineswegs völlig fremd. Der Hinduismus kennt keine geradlinige Entwicklung, keine Dialektik der religiösen Formen und daher keine „Evolution“. Es handelt sich dabei um eine Logik der wechselseitigen Durchdringung, und das Problem mit der westlichen Rezeption ist folgendes: Bisher bestand die dominante Tendenz der Rezeption darin, nur diejenigen Elemente zu rezipieren, die dem Christentum in irgendeiner Weise ähnlich, verwandt oder sogar vergleichbar sind. Die Situation fängt erst heute an, sich zu ändern, aber das akademische Vorurteil ist auch sehr stark und verunmöglicht sehr interessante Zugänge und Interpretationsmöglichkeiten.

Es ist in diesem Sinne, dass mir das Werk von Alain Daniélou sehr interessant erscheint. Selbst wenn er in Indien insbesondere unter der Leitung von Brahmanen studierte, hat er auch die Kehrseite kennengelernt und sich für die damals so genannte vor- oder non-arischen Elemente im Hinduismus interessiert (die auf die vor-vedische Religion der Indus-Kultur zwischen 3000 und 1750 vor Christus zurückführen lassen). Seine erstaunliche These, dass der Shivaismus eben aus dieser vorvedischen Kultur stamme sowie die Verbindung dieser Ur-Form des Shivaismus mit den dionysischen Kulturen Griechenlands machen aus seinem Projekt etwas Einzigartiges. Inwiefern man diese These durch archäologische Befunde nachvollziehen kann, ist offen und hängt von verschiedenen Bedingungen ab, die noch nicht gegeben sind. Der jetzige Stand und die dominanten Tendenzen der heutigen Forschung tendieren eher dazu, diese These zu widerlegen. Dies bedeutet aber nicht, dass Daniélous ikonographische, rituelle, auch durch Tanz und Musik gekennzeichnete Auseinandersetzung mit dem Shivaismus und seine daraus resultierende Lebensreligion keinerlei Relevanz hätte. Daniélou gehört zu einer Generation, die an eine sehr raffinierte Hermeneutik von fremden Kulturen glaubte, allerdings nicht im wissenschaftlichen Sinne, sondern vielmehr in der Form einer Erkenntnis durch Identifikation, eine Erkenntnis *sub specie interioritatis*, welche die üblichen analytischen Beschreibungen und Kontextualisierungen ergänzen und zu einem gewissen Punkt auch transformieren kann.

Essentieller Teil dieser Erkenntnis durch Identifikation ist das Erlebnis der Materialität, der Vielheit, der Sensualität und der Lebensintensität des Hinduismus. Durch die neo-vedantische Strömung am Ende des 19. Jahrhunderts wurde im Westen ein Hinduismus präsentiert, dessen Stichwörter *askese, tapas, sadhana, moksha* und *sannyasa* sind. Diese Strömung gehört in eine sehr spezifische Zeit, die Zeit des asketischen Reformismus (500 – 200 v. Chr., wo auch die Geburt des „Individualismus“ in Indien zu datieren wäre), und bildet einen sehr wichtigen Teil, nicht aber die Totalität des Hinduismus. Alain Daniélou hat versucht, die Kehrseite derart zu betonen, dass sie in der westlichen Kultur endlich – und ohne apriorische Abwehrreaktionen von Moralisten – sichtbar wird. Er hat den Hindu Polytheismus und seine Beziehung zur Naturreligion, den nicht-asketischen d. h. tantrischen Teil der Yoga-Tradition und das sozio-kosmische Gebäude der religiösen Institution in all ihrer Komplexität (insbesondere in ihrem Verhältnis zur Sexualität) zu exponieren. Seine Annäherung war aber nicht jene eines Akademikers, sondern vielmehr jene eines Künstlers (genauso wie andere Figuren dieser Zeit: Alice Boner, Stella Kramrisch, Lewis Thompson) und eines freien Denkers. Diese Annäherung – wie jede eines transversalen Denkers: Georges Bataille, Roger Callois, Michel Leiris, Mircea Eliade, C. G. Jung, Henri Corbin, et al – hat ein großartiges Potenzial und kann sowohl das rein akademische Denken als auch das rein künstlerische Erlebnis befruchten. Alain Daniélou hat sowohl Maurice Bégart und Nicolas Nabokov als auch Jean Varenne und Louis Renou beeinflusst.

Ausgehend von dem bisher Ausgeführten kann man sagen, dass die Herausforderung der India-Europe Foundation for New Dialogues grundsätzlich darin besteht, eine konkrete, vielfältige und intensive Erfahrung Indiens zur (*kritischen*) *Befruchtung des europäischen Denkens* anzubieten, in der Philosophie, Kunst, Mythologie, Religion und Gesellschaft einträchtig zusammengehen und kreativ behandelt werden können. Nach dem Geist Alain Daniélous zu denken und zu handeln bedeutet, u. a. sich an kein vorgefertigtes Muster anzubinden und immer das Gegenteil von dem zu denken, was richtig oder selbstverständlich zu sein scheint. Es bedeutet auch, selbst im institutionellen Rahmen die Logik des

institutionellen Betriebs so weit wie möglich zu hinterfragen und kritisch in Frage zu stellen, damit nicht nur eine alternative (d. h. nicht ausschließlich eurozentrisch, nicht ausschließlich anthropozentrisch und auch nicht unbewusst kolonialistisch) Weltansicht, sondern auch eine wahre Lebenskunst entstehen kann. Unter „Lebenskunst“ verstand Daniélou das ins-Werk-Setzen der von ihm rezipierten Ideen des Hinduismus im konkreten Leben des Individuums und der Gruppe, sodass eine Form von Freiheit erreicht werden kann, die dem normalen Leben des westlichen Menschen grundsätzlich entzogen ist.