

Dorothea Lüddeckens
Das Weltparlament der Religionen von 1893



Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

Herausgegeben von
Fritz Graf · Hans G. Kippenberg
Lawrence E. Sullivan

Band 48

Walter de Gruyter · Berlin · New York
2002

Dorothea Lüddeckens

Das Weltparlament der Religionen von 1893

Strukturen interreligiöser Begegnung
im 19. Jahrhundert

Walter de Gruyter · Berlin · New York

2002

Die Reihe *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*
wurde 1903 begründet von Albrecht Dieterich und Richard Wünsch.
Die Bände I–XV erschienen 1903–1915 unter der
Herausgeberschaft von Ludwig Deubner und Richard Wünsch.
Die Bände XVI–XXVII erschienen 1916–1939 unter
der Herausgeberschaft von Ludolf Malten und Otto Weinreich.
Die Bände XXVIII–XXXVIII erschienen 1969–1982
unter der Herausgeberschaft von Walter Burkert und Carsten Colpe.

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier, das die
US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Lüddeckens, Dorothea:
Das Weltparlament der Religionen von 1893 : Strukturen interreligiö-
ser Begegnung im 19. Jahrhundert / Dorothea Lüddeckens. – Berlin ;
New York : de Gruyter, 2002
(Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten ; Bd. 48)
Zugl.: Würzburg, Univ., Diss., 1999
ISBN 3-11-017256-9

© Copyright 2002 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin.
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung
außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikrover-
filmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Umschlaggestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Danksagung

Diese religionswissenschaftliche Dissertation entstand unter der Obhut von Professor Norbert Klaes. Seiner geduldigen Betreuung, seinen Ermutigungen und seiner hilfreichen Kritik gilt mein erster Dank.

Herrn Professor Elze danke ich für die Übernahme des Zweitgutachtens und seine hilfreichen Hinweise. Gefördert wurde die Arbeit durch das Graduiertenkolleg für interkulturelle, religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien an der Universität Bonn. Professor Hans Waldenfels und insbesondere Professor Hans-Joachim Klimkeit (†) bin ich sehr dankbar, daß er in diesem Rahmen meine Betreuung übernahm, immer wieder Zeit für das Gespräch mit mir erübrigte und mir damit seine Unterstützung zukommen ließ. Aus dem Kollegiatenkreis ist ganz besonders die Zusammenarbeit mit Dr. Monika Schrimpf wichtig geworden. Ohne sie und ohne die Auseinandersetzung mit den Freunden Dr. Rolf Elberfeld und Professor Franz-Peter Burkard wäre diese Arbeit nicht das geworden, was sie ist. Wie immer sind es auch in meinem Fall nicht nur die Freunde und Mitbewohner, vor allem Miranda, Walther und Axel, sondern in besonderer Weise auch die Familie, die über Jahre hinweg in den Sog einer Dissertation geraten. Meine Mutter ermöglichte mir durch ungezählte „Einsätze“ einen großen Teil dessen, was oft nur Männern zugestanden wird. Was es bedeutet, daß Thomas, Hannah und Jona mir Mut machten und mein nicht gerade klassisches Rollenverständnis einer Ehefrau und Mutter akzeptierten, werden nur andere Mütter nachvollziehen können.

Für die Übernahme meiner Arbeit in die Reihe der RGVV bin ich Professor Hans G. Kippenberg dankbar. In der Phase der Endredaktion habe ich ihm, Professor Gary Lease sowie Dr. Henning Wrogemann für wichtige Anregungen zu danken. Eine wesentliche Verringerung der Tippfehler hat diese Arbeit Uta Noll und Nicolas Flessa zu verdanken.

Margetshöchheim

Dorothea Lüddeckens

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
2. Vorüberlegungen	4
2.1 Vergessen und Wiederentdecken des Parlamentes	4
2.2 Wer begegnet Wem oder: Die Repräsentanz des „Ganzen“ im Einzelnen	5
2.3 Gegenseitige Wahrnehmung oder: Auf wem liegt das Augenmerk dieser Untersuchung?	7
2.4 Verstricktsein in Geschichten	9
2.5 Religion und Moderne	11

Vorgeschichten Indien, Ceylon, Japan, USA

3. Der indische Kontext	17
3.1 Der Begriff des „Hinduismus“	17
3.1.1 Der „Hinduismus“: Eine – oder viele Religionen?	17
3.1.2 „Hinduismus“: Von der Fremd- zur Eigenbezeichnung	18
3.2 Religiöse und politische Auseinandersetzungen mit den „Fremden“ im 18. und 19. Jahrhundert	22
3.2.1 Fremdherrschaft in Indien	23
3.2.2 Christliche Missionen in Indien	25
3.2.3 Der kulturelle Einfluß des Westens oder der Export englischer Kultur	27
3.2.4 Indien unter der britischen Krone	34
3.3 Der Brāhmo-Samāj – eine Organisation in der Begegnung mit dem Westen	36
3.3.1 Ram Mohan Roy, der „Vater des modernen Indien“	36
3.3.2 Der Brāhmo-Samāj	42
3.3.3 Keshab Chandra Sen	44
3.3.4 Protap Chunder Majumdar	47

3.4	Der Ramakrishna Orden	50
3.4.1	Ramakrishna	50
3.4.2	Vivekānanda	55
4.	Der ceylonische Kontext	63
4.1	Ceylon und der europäische Kolonialismus oder: Vom Schutz des Zahnes bis zum Bau der Kirche	63
4.2	Buddhisten und Christen in der Auseinandersetzung	66
4.3	Olcott in Ceylon	68
4.4	„Buddhistischer Modernismus“ oder „Protestantischer Buddhismus“	70
4.5	Anāgārika Dharmapāla	72
5.	Der japanische Kontext	81
5.1	Das „christliche Jahrhundert“ oder die Stimme des Käuzchens	81
5.2	Nach dem Verbot des Christentums (ab 1614)	85
5.3	Die 60er und 70er Jahre des 19. Jahrhunderts unter dem Einfluß der Meiji-Restauration	88
5.4	Das Ende der 80er Jahre und die „konservative Wende“	91
5.5	Libérale Theologie in Japan	96
5.6	Die Folgen der Meiji-Restauration für die buddhistischen Tempel	98
5.7	Die Auseinandersetzung des Buddhismus mit Christentum und westlicher Kultur	100
5.8	Nutznießer westlicher Wissenschaft	102
5.8.1	Die europäische Buddhismusforschung als Vermittlerin der eigenen Tradition	102
5.8.2	Die Entmythologisierung schlägt zurück	103
5.8.3	Inoue Enryō	104
5.9	Die „neuen“ Buddhisten	106
	Exkurs: Die japanischen Anfänge der Religionswissenschaft ..	111
5.10	Shaku Sōen	112
5.11	Die Japanische Diskussion um die Teilnahme am Parlament	114
6.	Der amerikanische Kontext	116
6.1	Amerikanische Zugänge zu Asien vor dem Bürgerkrieg ..	116
6.1.1	Anfänge	116
6.1.2	Hannah Adams und Lydia Maria Child – ver- gessene Pionierinnen der Religionswissenschaft?	117

6.1.3	Joseph Priestley und das unitarische Interesse an Ram Mohan Roy	119
6.1.4	Die Transzendentalisten Ralph Waldo Emerson und Henry Thoreau	121
6.2	The Golden Age oder: die Posaune tönt nicht mehr	124
6.2.1	Industrialisierung, Urbanisierung, soziale Probleme und Social Gospel	125
6.2.2	Auf dem Weg zu einer multikulturellen Gesellschaft	127
6.2.3	Die wissenschaftliche Verunsicherung	127
6.3	Religionsgemeinschaften und Strömungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts	129
6.3.1	Die römisch-katholische Kirche	129
6.3.2	Die Protestantischen Kirchen	131
6.3.2.1	Die liberale Theologie oder „New Theology“ ...	131
6.3.2.2	Millenarismus	134
6.3.2.3	Die Erweckungsbewegung	136
6.3.3	Die Unitarier	137
6.3.4	Die Universalisten	138
6.3.5	Die „Free Religious Association“ (F.R.A.): Der wissenschaftliche Blick und die Einheit der Religionen	139
6.3.6	Die Buddhismusrezeption der siebziger und achtziger Jahre	145
6.3.7	Die Swedenborgkirche (New Jerusalem Church) und Charles Bonney	148
6.3.8	Die Theosophische Gesellschaft	150
6.3.9	Die jüdischen Gemeinden	153
6.4	Übersee-Mission	156

Das Parlament der Religionen von 1893

7.	Die Weltausstellung als Rahmen des Parlamentes	163
7.1	Der institutionelle Rahmen	163
7.2	Weltausstellungen oder „Die Wallfahrtsstätten zum Fetisch Ware“	164
7.3	The World's Columbian Exposition oder Amerika feiert sich selbst	166
7.3.1	Der amerikanische Mythos auf der Weltausstellung	166

7.3.2	Court of Honor – Midway Plaisance	169
7.3.3	„The World’s Congress Auxiliary“, „Department of Religion“ und „The World’s Parliament of the Religions“ oder: Die intellektuelle Ergänzung ...	172
7.3.3.1.	Vorbereitungen	173
7.3.3.2.	Ziele und Reaktionen oder: Euphorie, Entsetzen und das Bemühen um Ausgleich	175
7.3.3.3.	Organisation und Verlauf	178
8.	Die Teilnehmer des Parlamentes	183
8.1	Der Gastgeber und seine Adjutanten	183
8.2	Die „Asiaten“	185
8.2.1	Asien – eine Erfindung Europas	185
8.2.2	Die indischen Teilnehmer	186
8.2.3	Die Teilnehmer aus Japan	187
8.2.4	China, Ceylon, Siam, Syrien und die Türkei	188
8.2.5	In der selbstbewußten Auseinandersetzung mit dem Westen	188
8.3	Der protestantische „Mainstream“	189
8.4	Die Theosophen	191
8.5	Die römischen Katholiken und die Anglikaner	192
8.6	Die Juden	194
8.7	Wo blieben Muslime, „Indianer“ und „Schwarze“?	194
8.8	Eine starke Minderheit: Die Frauen	195
9.	Die Reden von 1893 oder:	
	Was wurde da von Wem gesagt?	198
9.1	Von der Religion zu den Religionen: Religionsbegriffe auf dem Parlament	199
9.2	Der asiatische Auftritt oder „Wer gewann die Oberhand?“	204
9.2.1	Der Westen wird mit seinen eigenen Waffen geschlagen	206
9.2.2	Wer hat hier Wem Was zu verdanken?	209
9.2.3	Antworten auf die westliche Kritik	211
9.2.4	Die christliche Mission wird zur Diskussion gestellt	213
9.2.5	Die Toleranz und Milde des Ostens gegenüber der Intoleranz des Westens	215
9.2.6	Materie im Westen – Geist im Osten – oder: Des Dampfes überdrüssig	216

9.3	Der asiatische Aufbruch oder der Westen als Missionsgebiet	218
9.4	Mehr Tempel in Peking, als Kirchen in Chicago und andere westliche Selbstkritik im Angesicht des Andern ..	220
9.5	Wieviel Licht scheint bei den andern?	222
9.5.1	„The future is all dark, no light as yet for me“	223
9.5.2	Wahrheit ist in vielen, doch eine ist vollkommen, oder: Der spirituelle Freihandel	225
9.5.2.1	Ein allen Religionen gemeinsamer Pool an Wahrheit	225
9.5.2.2	Die eigene Religion als Maßstab der Wahrheit bei den Andern	228
9.5.2.3	Die Anderen als Vorbereitung für die Eine	230
9.5.2.4	Vollkommenheit durch Integration	231
9.5.3	„God has no creed whatever“ oder „they must pass through their own doors“	235
9.6	Eine Menschheit und viele Religionen	240
9.7	In der Zukunft nur noch eine oder „Survival of the fittest“	242
9.8	Moderne mit alten Wurzeln	245
10.	Exkurs: Der wissenschaftliche Blick auf die Religionen	249
10.1	Gemeinsamer Boden	249
10.2	Die Anfänge der Religionswissenschaft und ihre Präsenz auf dem Parlament	254
10.3	Geistesverwandtschaft	258
10.4	und die Folgen	262

Strukturen der Begegnung

11.	Antworten auf die Moderne oder:	
	Antworten der Moderne	267
11.1	Sprechen aus dem Kontext – Differenzen und kulturübergreifende Strukturen	267
11.2	„Tradition“ und „Moderne“ oder die Pluralität der Modernen	269
11.3	Der Anspruch der Gegenwärtigkeit	270
11.4	Die Konstruktion der Vergangenheit für die Gegenwart	272
11.5	Eine eigene Moderne – in Auseinandersetzung mit dem Westen	275

11.6 Die Plätze werden getauscht: Zum Verhältnis der Asiaten gegenüber dem Westen in den Reden des Parlamentes . . .	277
11.7 Die Einheit der Vielfalt entgegensetzen oder: Antworten auf die Globalisierung	280
11.7.1 Eigene Einheit inmitten von Vielfalt	281
11.7.2 Einheit als ordnendes Moment der Vielfalt	282
11.7.2 Das Parlament als szenischer Versuch, die Vielfalt in die Einheit zurückzuholen	283
11.8 Die Begegnung mit dem Anderen als Bühne für die Selbstdarstellung und Selbstvergewisserung	285
11.9 Kulturübergreifende Strukturen in der Antwort auf die Moderne im späten 19. Jahrhundert	286
12. Anhang: Tabelle der Teilnehmer des Parlamentes von 1893 . .	291
13. Glossar innerhalb der christlichen Traditionen entstandener Kirchen und Gemeinschaften	317
Personenregister	337
Sachregister	342

1. Einleitung

Ich kann aufrichtig sagen, daß ich kaum Etwas in meinem Leben mehr bereut habe, als daß ich der an mich gerichteten Einladung nicht Folge leistete. Ich war tief in meinen Arbeiten, fühlte mich nicht ganz wohl und schließlich hatte ich keine Idee, was dieses sogenannte Religions-Parlament sein und leisten sollte. Wer konnte es auch vorhersehen? ...

Wer konnte glauben, daß, was in dem Programm als ein Nebenzweig der großen Ausstellung (an auxiliary branch) bezeichnet wurde, schließlich der Haupt- und Mittelpunkt der ganzen Ausstellung, das größte Ereignis des ganzen Jahres, ja, ich sage es kühn, eine der wichtigsten Thatsachen in der ganzen Weltgeschichte werden sollte. ...

Ein solches Zusammenkommen von Vertretern der hauptsächlichen Religionen der Menschheit hat noch nie in der ganzen Geschichte stattgefunden. Es ist einzig in seiner Art.¹

Friedrich Max Müller

Im Mittelpunkt dieser Arbeit steht das „World's Parliament of Religions“ von 1893, die erste interreligiöse Begegnung auf internationaler Ebene. Eingeladen von amerikanischen Christen erschienen Angehörige verschiedenster Religionen und Kulturen, um ihre religiösen Überzeugungen vorzustellen. Japanische Buddhisten, amerikanische Juden, indische Theosophen, Christen der unterschiedlichsten Konfessionen und Nationalitäten und viele andere sprachen vor einem Publikum mit bis zu 7000 Zuhörern.

Unter den Rednern waren viele bereits zur Zeit des Parlamentes bekannte Persönlichkeiten, die durch unkonventionelle und progressive Ansichten auf sich aufmerksam gemacht hatten, wie der römisch-katholische Kardinal James Gibbons (1834-1921), der Reformrabbiner Isaac Mayer Wise (1819-1900), oder die Feministin Elizabeth Cady Stanton (1815-1902).² Manche Teilnehmer wurden mit – und nach – dem Parlament zu „internationalen Berühmtheiten“, wie es vor allem bei dem indischen Swami Vivekānanda und dem Ceylonesen Anagarika Dharmapāla (1864-1933) der Fall war.

¹ Müller 1895, 412f.

² Stanton nahm allerdings nicht persönlich am Parlament teil, ihre Rede wurde von ihrer ebenfalls bekannten Freundin Susan B. Anthony verlesen.

In einer Zeit, in der Reisen von einem Kontinent zum anderen noch wirkliche Fern-reisen und die Schlagworte des „religiösen Pluralismus“ und der „Globalisierung“ noch unbekannt waren, gewaltsame Missionspraktiken noch lange nicht vergessen und Christen sich gegenseitig das Heil absprachen, war ein solches Ereignis sowohl im Hinblick auf die christliche Ökumene, als auch auf die interreligiöse Begegnung mehr als außergewöhnlich. Das Zusammentreffen blieb nicht ohne Folgen, neben seinem Impetus für die vergleichende Religionswissenschaft ist es ein wesentliches Moment für die Rezeption asiatischer Religionen im Westen geworden. Das deutlichste Beispiel dafür ist wohl die Begegnung des Zen-Buddhisten Shaku Sōen (1859-1919) mit Paul Carus (1852-1919).³ Shaku schickte schon bald nach seiner Rückkehr nach Japan seinen Schüler Suzuki Daisetz Teitaro zu seinem neugewonnenen Bekannten in die Vereinigten Staaten. Suzuki (1870-1966) arbeitete dort intensiv mit Carus zusammen und wurde für die USA und Europa zum berühmtesten Vermittler des japanischen Zen-Buddhismus.

Wie kommt es zu einem solchen Ereignis, für das es nur wenige historische Vorbilder gibt, von denen keines die Vielfalt des „Parlamentes“ von Chicago erreicht? Und wie gingen diejenigen, die sich auf diese Begegnung einließen, mit der Präsenz des Anderen, der ihre religiösen Überzeugungen nicht teilte, um? Wie bestimmte sich religiöses Selbstverständnis in der Konfrontation mit anderen Selbstverständnissen? Diese Fragen liegen der vorliegenden religionswissenschaftlichen Arbeit zugrunde und führten zu der Suche nach den über das Parlament als einzelnes Ereignis hinausgreifenden Strukturen, in die seine Teilnehmer eingebunden waren. Von welchen Erfahrungen interreligiöser und interkultureller Begegnung waren sie geprägt, in welchen Auseinandersetzungen standen sie? Diesen Fragen nach dem Kontext der aus so unterschiedlichen Kulturen stammenden Redner sind die Kapitel 3 bis 6 gewidmet. Aufgrund der Vielfalt der Teilnehmer mußte eine Auswahl getroffen werden. Die Wahl fiel auf das Gastland, die Vereinigten Staaten, sowie auf Indien und Japan, da von hier die größten Teilnehmergruppen stammten. In Indien liegt der Schwerpunkt auf den hinduistischen, in Japan auf den buddhistischen Zusammenhängen, da die meisten der von dort stammenden Teilnehmer diesen Traditionen angehörten. Ceylon bzw. der ceylonesische Buddhismus wurde wegen der Bedeutung, die Anāgārika Dharmapāla für das Parlament, sowie das Parlament umgekehrt auch für die ceylonesische Religionsgeschichte besitzt, mitaufgenommen. Dabei wird in diesen kontextbezogenen Kapiteln sowohl

³ Zu Carus siehe Henderson 1993.

auf den etwas weiteren religionshistorischen Zusammenhang der interreligiösen Begegnung als auch auf den enger gefaßten biographischen Hintergrund besonders herausragender Teilnehmer des Parlamentes eingegangen. Die Konzentration liegt in diesen Kapiteln auf der Frage nach der interreligiösen Begegnung, so daß andere, eventuell für das Parlament ebenfalls interessante Aspekte, wie z.B. die Entwicklung der christlichen Ökumene im Falle des amerikanischen Kontextes, außer acht gelassen wurden. Um die auf dem Parlament selbst stattfindende Begegnung jedoch einschätzen zu können, ist es notwendig, auch das unmittelbare Umfeld, in dem es sich ereignete, wahrzunehmen. Aus welchem „Geist“ heraus wurde es veranstaltet, in welchem „Rahmen“ fand es sich wieder? Diesem Thema widmet sich das 7. Kapitel. So werden Strukturen der Begegnung deutlich, die sich in den Reden des Parlamentes widerspiegeln und gezielt in Kapitel 9 aufgegriffen werden. Den Abschluß dieser Arbeit bilden Überlegungen zu den durch die Redner entworfenen religiösen Selbstverständnissen als Antworten auf die Moderne.

2. Vorüberlegungen

2.1 Vergessen und Wiederentdecken des Parlamentes

Nach den Lobeshymnen und der heftigen Kritik seiner Zeitgenossen war das Parlament in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, abgesehen von einigen wenigen dialogorientierten Kreisen, in Europa und Amerika schon fast vergessen.⁴ Das lag zum einen daran, daß die amerikanische theologische Forschung lange Zeit vor allem dem sogenannten „Mainstream“, der protestantischen Orthodoxie, ihr Interesse zuwandte und andere Phänomene, von Freidenkern bis zu Katholiken, die auf dem Parlament von Bedeutung gewesen waren, als Randgruppen betrachtete, die das Leben der amerikanischen Nation kaum beeinflussten. Diese Tendenz änderte sich u.a. mit den Arbeiten von Sydney Ahlstrom und Martin Marty, die die Pluralität religiösen Lebens in den USA auch in deren Religionsgeschichte wahrnahmen.⁵ Unter diesem Gesichtspunkt kam das Parlament wieder in den Blick der amerikanischen Forschung. Ein weiterer Grund für die „Vergessenheit“ des Parlamentes lag in der Religionswissenschaft, die lange Zeit bevorzugt die „großen“ Religionen behandelte und auch diese eher in ihrer klassischen Vergangenheit als in ihrer jüngsten Geschichte oder Gegenwart. So kam es, daß ein Phänomen, das sich selbst keiner großen Tradition zuordnen ließ, vielmehr aus einer Mischung unterschiedlichster Randphänomene bestand, erst in den 60er und 70er Jahren wiederentdeckt wurde. Erst eine Forschung, die durch das bewußte moderne amerikanische Paradigma des Pluralismus geprägt war, bekam die Bedeutung des Parlamentes in den Blick:

... as scholars explored the substantial gaps created by the field's conversion from a consensus to a pluralist, dissensus paradigm, the Parliament slowly began to creep back from obscurity.⁶

⁴ Seager 1989, 303. In den deutschsprachigen Ländern wurde es nie wirklich wahrgenommen. Siehe hierzu Müller 1895, 410; Professor Edmund Hardy aus Freiburg (Schweiz) schrieb 1899: „Soviel ich jedoch, ohne es absichtlich zu suchen, beobachten kann, kennt man hierzulande die werthvollen Anregungen des „Parliament of Religions“ entweder überhaupt nicht oder verkennt sie vollständig.“ *The World's Parliament of Religions and the Religious Parliament Extension*, 46.

⁵ Seager 1989, 304.

⁶ Seager 1989, 308.

Seitdem sind die Einschätzungen des Parlamentes ebenso unterschiedlich, wie sie es schon von seiten seiner Zeitgenossen waren.⁷ Martin Marty erkannte die Idee eines „religious cosmopolitanism“ als Schlüssel-idee zum Phänomen des Parlamentes,⁸ die Rolle der asiatischen Teilnehmer ist besonders von Joseph Kitagawa beachtet worden.⁹ Für Richard H. Seager zeigt das Parlament deutlich, daß „the United States has been for a long time an intractably pluralist nation.“¹⁰

Viele Phänomene, die sich erst im 20. Jahrhundert voll herausbilden sollten, finden sich im Ansatz schon 1893:

... the Parliament was a harbinger of things to come, not only for Catholics and Jews, but for the nation. With hindsight and the lens of the pluralist, post-consensus paradigm, it is possible to see, not that the Parliament anticipated either a conservative or liberal victory, but that it pointed to a more diffuse development of inter- and intrareligious pluralism in an expanding American religious mainstream.¹¹

2.2 Wer begegnet Wem oder: Die Repräsentanz des „Ganzen“ im Einzelnen

Immer wieder wird im Zusammenhang mit dem Parlament von der Begegnung *der Religionen* gesprochen. Nun fragt sich natürlich, was bzw. wer sich dort denn wirklich begegnet ist und was hinter dieser Ausdrucksweise steckt. Die Begegnung hat zunächst einmal zwischen einzelnen Menschen stattgefunden. Menschen, die sich zumeist einer bestimmten Religion bzw. religiösen Gruppe zugehörig fühlten. Die Frage, inwiefern diese Personen als Repräsentanten ihrer jeweiligen Religionsgruppen gelten können, kam schon früh auf.¹² Bereits John H.

⁷ Siehe hierzu Seager 1989, 310.

⁸ Marty 1986, 17-31. Siehe auch Seager 1989, 311.

⁹ Kitagawa 1993.

¹⁰ Seager 1989, 312.

¹¹ Seager 1989, 314.

¹² „Barrows and Bonney and their committees were heavily criticized for the „unrepresentative“ character of the delegates.“ Kirk, 1993, 126. Bei den japanischen Rednern ging die Auswahl der Teilnehmer aus ausgiebigen inner-japanischen Überlegungen der einzelnen Schulen hervor. Vivekānanda schrieb in einem Brief vom 11. Juli 1994: „Some of the resolutions are to be sent to Dr. Barrows with a letter thanking him for his kindness to me and asking him to publish the letter in some American newspapers – as that would be the best refutation of the false charges of the missionaries that I do not represent anybody.“ Vivekānanda CW, Bd. V, 36.

Barrows (1831-1903) und Charles C. Bonney (1831-1903), beide mitverantwortlich für die Organisation des Parlamentes, wurden in dieser Hinsicht von Zeitgenossen kritisiert. Wer ist repräsentativ? Wer „von oben“, vom „Kopf“ einer Gemeinschaft abgesandt wird, wie das theoretisch in gewisser Weise auf Pung Kwang Yu, den Gesandten des chinesischen Kaisers zutraf?¹³ Oder wer die „mainstream“-Überzeugung vertritt? Beide Formen der Repräsentation trafen auf die allermeisten Teilnehmer des Parlamentes nicht zu. Vielmehr handelte es sich bei vielen von ihnen eher um Außenseiter, die entweder kleineren religiösen Gruppen angehörten, oder aber innerhalb ihrer Gruppe eine umstrittene Position einnahmen. Dennoch besteht natürlich ein Bezug zwischen den individuellen Teilnehmern und den Gemeinschaften bzw. umfassenderen Traditionen, zu denen sie sich zugehörig fühlten. Sie waren von diesen geprägt und argumentierten zwar individuell, aber dennoch in gewisser Weise spezifisch „amerikanisch-christlich“ oder „indisch-hinduistisch“. Der Einzelne findet sich in seiner Individualität immer eingebunden in eine „umfassendere Geschichtlichkeit“. Ihr „Ort“ gibt der spezifischen Situation des Einzelnen, wie Berger und Luckmann sagen, ein Gesicht.¹⁴

Eine andere Frage nach der „Repräsentation“ ergibt sich daraus, daß es sich bei den „Gemeinschaften“, auf die sich die Teilnehmer selbst bezogen oder mit denen sie von anderen identifiziert wurden, um keineswegs miteinander vergleichbare Größen handelt. Man kann nicht in gleicher Weise von einem „Repräsentanten“ der römisch-katholischen Kirche sprechen wie von einem „Repräsentanten“ des Konfuzianismus. So repräsentieren die einzelnen Teilnehmer nicht nur in völlig verschiedener Weise, auch das, *was* sie repräsentieren, ist strukturell völlig unterschiedlich. Von diesen Überlegungen her scheint es mir sinnvoll zu sein, auf die Vorstellung von „Repräsentanten“ zu verzichten. Der einzelne Redner repräsentiert nicht seine Religionsgemeinschaft, sondern ist umgekehrt von seiner Religionsgemeinschaft geprägt. Er steht nicht für das Ganze, sondern die Gemeinschaft ist in ihm präsent, in seiner ganz persönlichen Realisierung religiösen Selbstverständnisses. In diesem Sinne begegnen sich Buddhismus und Christentum in dem Zusammentreffen eines Buddhisten mit einem Christen.

¹³ Kirk 1993, 126. Druyevesteyn 1976, 44. Pung Kwang Yu war Mitglied der chinesischen diplomatischen Vertretung in Washington.

¹⁴ Berger, Luckmann 1980, 30: „*Meine* Daten haben jedoch ihren „Ort“ in einer umfassenderen Geschichtlichkeit, und ihr „Ort“ gibt meiner Situation Gesicht.“ Hervorhebung im Original

2.3 Gegenseitige Wahrnehmung oder: Auf wem liegt das Augenmerk dieser Untersuchung?

Wenn in den Darstellungen der jeweiligen Kontexte versucht werden soll, die Verschiedenheiten und Ähnlichkeiten der Begegnung mit dem jeweils anderen darzustellen, so muß zunächst genau beachtet werden, um welche Kreise es sich hierbei innerhalb der Kulturen handelt.

Das Augenmerk liegt hier in erster Linie auf denjenigen Kreisen, die sich in positiv anregender Weise begegneten, sowohl in den Jahrzehnten vor dem Parlament als auch auf dem Parlament selbst.¹⁵ Es geht um die jeweils auf das Fremde und Eigene hin innovativen Richtungen, nicht um die in den gleichen Ländern ebenfalls vorhandenen und oft sehr viel anerkannten konservativen Strömungen. Konservativ in dem Sinne, daß das Fremde nur aufgenommen wurde, um den eigenen Status quo erhalten zu können. So gab es z.B. in den Vereinigten Staaten bestimmte missionarische Kreise, die sich durchaus mit asiatischen Religionen auseinandersetzten, allerdings nicht, um Eigenes bereichert umgestalten zu können, sondern um das Fremde zu bekämpfen. Ebenso kommen hier nicht diejenigen asiatischen Kreise in den Blickpunkt, die westliches Gedankengut rezipierten und zugleich die eigene Tradition verwarfen. Gemeinsam ist den hier betrachteten Strömungen vielmehr das Interesse am Fremden, im gleichzeitigen Bemühen, dieses fruchtbar in das Eigene zu integrieren bzw. letzteres durch die Anregung hindurch neu zu gestalten.¹⁶

Die gegenseitige Wahrnehmung geschah dabei aus entgegengesetzten Richtungen heraus:

¹⁵ Im Rahmen dieser Arbeit kann auf die Theoriedebatte um die interkulturelle Hermeneutik nicht eingegangen werden, da es um die Behandlung der konkreten interreligiösen Begegnungen vor und auf dem Parlament geht. Siehe zu der Diskussion um die interkulturelle Hermeneutik u. a.: Sundermeier, Theo (Hg.): Die Begegnung mit dem Anderen. Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik. Gütersloh 1991. Mathes, Joachim (Hg.): Zwischen den Kulturen? Göttingen 1992. Wierlacher, Alois (Hg.): Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeheitsforschung. München 1993. Mall, R.A.; Lohmar, D.: Philosophische Grundlagen der Interkulturalität. Amsterdam 1993. Mall, R. A.: Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung. Darmstadt 1995. Gottowik, Volker: Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation. Berlin 1997.

¹⁶ Im folgenden steht der Begriff „Westen“ für Europa und die Vereinigten Staaten. Überlegungen zu der Verwendung des Begriffes „Asien“ finden sich in Kapitel 8.2.

Indien, Ceylon und Japan wurden gezwungenermaßen mit dem Westen konfrontiert, suchten die Begegnung nicht von sich aus. Sehr deutlich kommt dies auf der einen Seite zum Ausdruck in dem in Indien und Japan bestehenden Verbot, das Land zu verlassen und in die Fremde zu gehen;¹⁷ auf der anderen Seite in der von den westlichen Ländern ausgehenden militärischen Gewalt und dem aufgezwungenen Handel, die zur Konfrontation und Präsenz des Westens führten. In Japan und Indien wird im 19. Jahrhundert das Tabu, bzw. Verbot, ins Ausland zu reisen, aufgehoben, und dieser „äußerlichen Bewegung“ entsprechend kommt es zu einer geistigen Bewegung, der Auseinandersetzung mit und Rezeption von westlicher Kultur. Dabei wird diese in den hier besprochenen Kreisen rezipiert, um das Eigene zu retten – zu verteidigen und neu zu entwerfen.

Im Westen dagegen wird das Fremde gesucht, die primäre Erfahrung ist das Entdecken, nicht das Überfallenwerden. Das Fremde wird auch nicht rezipiert, um das Eigene zu retten, sondern bereits als Heilmittel gesucht, aus einem Gefühl des eigenen Mangels, einer Kritik am Eigenen. Für Japan und Indien dagegen ist die Kritik am Eigenen vor allem auch aus der Konfrontation mit dem Westen entstanden.¹⁸

In der hier vorgestellten Begegnung zwischen Europa/USA und Indien, Ceylon und Japan lassen sich im wesentlichen vier Rezeptionsbewegungen unterscheiden:

- Die asiatische Rezeption westlicher Kultur
- Die asiatische Rezeption bzw. Wiederentdeckung eigener Traditionen durch westliche Vermittlung
- Die westliche Rezeption asiatischer Kultur
- Die westliche Entdeckung des Eigenen über die Rezeption asiatischer Kultur.

Letzteres ist wohl die ineinander verwobenste Wahrnehmungsgeschichte und meint Phänomene wie z.B. die Entdeckung der indogermanischen Sprachgemeinschaft. Auf diesen Aspekt der gegenseitigen Wahrnehmung wird in dieser Arbeit nicht oder nur sehr am Rande eingegangen.

¹⁷ In Indien galt dies für alle Hindus, die beim Verlassen Indiens ihre Kastenzugehörigkeit verloren. Japanern war es während der Abschließungsperiode (sakoku) von 1639-1854 verboten Japan zu verlassen.

¹⁸ Allerdings war dies nicht ausschließlich der Fall. In Japan wurde bereits vor der Meiji-Restauration interne Kritik geäußert. Und der Buddhismus sah sich zu Beginn der Meiji-Zeit auch unabhängig von westlichen Augen im eigenen Land der Kritik ausgesetzt. Zu einer Auseinandersetzung mit der westlichen Kultur führte diese Kritik allerdings nicht.

2.4 Verstricktsein in Geschichten

Die bereits oben angesprochene „Geschichtlichkeit“, in die der Einzelne eingebunden ist, spielt in interreligiösen und interkulturellen Begegnungen eine besondere Rolle. Denn nicht nur die „Geschichtlichkeit“ selbst, aus der heraus Menschen sprechen, sondern auch die Fremdheit gegenüber der jeweils anderen „Geschichtlichkeit“, bestimmt die Begegnungssituation.

„Geschichtlichkeit“ konstituiert sich aus „Geschichten“. Diese werden hier nicht nur im engeren Sinne von „Mythen“, als primär sinner-schließende Weltkonstitutionen verstanden, sondern im weiteren Sinne der leiblich erfahrenen „historischen“ und zugleich immer schon konstruierten Geschichte, zu der allerdings in zweifacher Hinsicht maßgeblich Mythen gehören: Mythen gestalten menschliche Geschichte sowohl in ihrem Geschehen als auch in ihrer Rekonstruktion.

Mythen konstituieren narrativ (erzählend) Welt, indem sie die vorfindliche ‚Komplexität‘ auf die Simplität einer Geschichte ‚reduzieren‘. Eine erzählte Welt wird zu einer verstandenen Welt.¹⁹

Den Begriff der Geschichte möchte ich hier in seiner Doppeldeutigkeit der erzählten und der erlebten Geschichte offenhalten. Erlebte Geschichte wird erzählt, wird in Erzählungen verstanden und weitergegeben. Umgekehrt sind erzählte Geschichten, Mythen nie unabhängig von erlebter Geschichte, sondern immer auch aus dieser hervorgegangen.

Geschichte – meine Geschichte als Konstruktion, die bestimmend ist für meine Weltkonstitution und damit für meine Welterfahrung ist gespeist von leiblicher Erfahrung, meiner eigenen und der meiner Vorfahren. Und zwar nicht nur die offensichtlich erzählte Geschichte meiner Vorfahren, denn jegliche Welterfahrung wird an die Nachfahren weitergegeben, ohne daß sie sprachlich zum Ausdruck kommen müßte. Es gibt kein geschichtliches Vergessen, wo menschliche Kontinuität besteht. Es gibt nur Überlagerungen alter Geschichten mit neuen Geschichten. Da aber die „neuen“ Geschichten entstanden im Zusammenhang der „al-

¹⁹ Mohn 1998a, 51. Siehe zu einem religionswissenschaftlichen Verständnis des Mythosbegriffes Mohn 1998b. Das hier angesprochene Verständnis von Geschichte und Geschichtlichkeit folgt Wilhelm Schapp. Vergleiche hierzu auch Schapp 1953; Schapps Geschichten – Philosophie wurde in jüngerer Zeit neben Mohn 1998b auch von Wäde aufgegriffen: Wäde, Martin: Husserl und Schapp: Von der Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins zur Philosophie der Geschichten. Basel 1985; Ders.: Unerhörte Monologe? Philosophische Bemerkungen zur Interkulturalität. In: Mall, R. A.; Lohmar, D. (Hg.): Philosophische Grundlagen der Interkulturalität. Amsterdam 1993.

ten“ Geschichten, besteht immer ein Geschichtengeflecht in die Vergangenheit hinein.

Geschichten sind immer schon auch quer zur Zeitachse mit anderen Geschichten verbunden. Es gibt auch hier keine „autarke“ Geschichte. Es gibt, zumindest trifft dies auf unsere heutige Welt zu, keine Geschichten, die nicht immer auch ein Außen, die „Anderen“, das „Fremde“ haben, das die mindeste Verflechtung mit anderen Geschichten anzeigt. In ihrer heutigen Art und Weise wird die Verflechtung mit dem Schlagwort der „Globalisierung“ bezeichnet.

Verstrickt in Geschichten heißt handeln in und aus Geschichten heraus. So wird Handeln und Weltkonstitution eines Menschen aus seiner Geschichte verständlich. Dabei geht es um leibliche Erfahrungen, die gedeutete Erfahrung sind. Deutung und leibliche Erfahrung sind nicht voneinander zu trennen. Erfahrung ohne Deutung ist – auch wenn die Erfahrung die Vorgängige zu sein scheint – nicht möglich. Daß Erfahrung immer eine gedeutete ist, heißt nicht, daß sie sich als ein bloßes Konstrukt erweist. Vielmehr ist Erfahrung ohne Deutung nicht möglich und Deutung nicht ohne Erfahrung.

Ich beanspruche in den Teilen meiner Arbeit, die sich mit den geschichtlichen Hintergründen der amerikanischen, indischen, ceylonesischen und japanischen Teilnehmer befassen nicht, als unbeteiligte Beobachterin Historie nachzuzeichnen. Zugriff auf Geschichte haben wir immer nur im Heute. Denn wo wir alte Geschichten zu erzählen meinen, erzählen wir sie zugleich immer neu verflochten mit unseren eigenen Geschichten:

Für die historischen Wissenschaften werden somit deutliche Grenzen des Verstehen-Könnens gesetzt: Es kann nicht darum gehen, vergangene oder fremde Welten wiederaufleben zu lassen oder gar in sie einzutreten, sich zu ihnen zu bekehren, sondern nur darum zu versuchen, Anschluß an sie zu bekommen, Verknüpfungen mit den eigenen Geschichten herzustellen.²⁰

Erzählen ist damit keineswegs willkürlich, es ist durch das Verständnis von Geschichte als untrennbarer Einheit von leiblicher Erfahrung und Deutung gebunden. Die Geschichte Indiens kann es für sich genommen nicht geben. Es gibt sie vielmehr in ihrem Erzähltwerden. Im vorliegenden Fall gestaltet sich diese Geschichte aus meinem Blick, der von meiner eigenen Geschichte ausgehend auf das Parlament schaut und von dort wiederum auf die Geschichte Indiens, Japans und der USA.

²⁰ Mohn 1998b, 153.

2.5 Religion und Moderne

Auf dem Parlament begegneten sich Religionen, die sich selbst in jeweils unterschiedlicher Weise gegenüber der „Moderne“ neu „definieren“ mußten.

Was machte diese „Moderne“ aus, welcher Moderne-Begriff liegt dieser Arbeit zugrunde?²¹

Moderne allein zeitlich zu bestimmen, reicht in diesem Zusammenhang nicht aus. Soll der Begriff aber inhaltlich gefüllt werden, so fällt auf, daß „eine adäquate strukturelle Beschreibung von Modernitätsmerkmalen“ fehlt, wie Luhmann schreibt:

Seine aktuelle Konjunktur verdankt der Begriff der Moderne denn auch einer Schwerpunktverschiebung von Wirtschaft auf Kultur, die jedoch selbst der Erklärung bedürfte. So werden in Versuchen, die Moderne zu charakterisieren, Merkmale genannt, die aus dem Repertoire gesellschaftlicher Selbstbeschreibungen stammen. Das gilt zum Beispiel für die Assoziation des Begriffs der Moderne mit der Vorstellungswelt der Vernunftaufklärung. Es gilt ebenso, wenn man meint, die Modernität der Gesellschaft sei bestimmt durch die Bedeutung, die sie dem sich selbst bestimmenden Individuum zuweise.²²

Das Verständnis von „Moderne“ ergibt sich in dieser Arbeit aus der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung der Redner des Parlamentes. Hier zeigen sich in der Wahrnehmung dieser am Ende des 19. Jahrhunderts lebenden Menschen bestimmte Phänomene, die als neue, für ihre Gegenwart relevante Herausforderung an ihre Lebenswelt aufgefaßt werden. Das Parlament selbst sollte Antworten bieten, sollte zeigen, „what light Religion affords to the great problems of the time.“²³

Europäische und nordamerikanische Christen empfanden Herausforderung und Verunsicherung unter anderem durch die Phänomene der Industrialisierung und Technisierung, durch die Naturwissenschaften, den Darwinismus, den philosophischen Materialismus, die liberale Theologie, die historisch-kritische Methode und schließlich auch durch den begrenzten Erfolg der Missionen. Wesentlich ist nicht zuletzt die seit dem Entdeckungszeitalter verstärkt stattfindende Begegnung mit nicht-christlichen Welten bzw. deren zunehmende Präsenz in Europa und Nordamerika.

²¹ Im Folgenden wird nicht auf die derzeitige Diskussion um den „Moderne“-Begriff eingegangen. Siehe zu weiteren Literaturhinweisen z. B. Baumgartner, Hans-Michael: Moderne (Art.) In: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 7, Freiburg, Basel, Rom, Wien 1998, 362-363.

²² Luhmann 1992, 12.

²³ Barrows, in Barrows, 10.

„Moderne“ bedeutet sowohl die Herausforderung selbst als auch die Antworten auf sie. D.h. Menschen werden mit den Phänomenen der Moderne konfrontiert, und zugleich wird unter Moderne der Umgang mit dieser Konfrontation verstanden.

Auch Inder, Ceylonesen und Japaner begegneten der Herausforderung des christlichen Westens sowie der westlichen Moderne, welche in Indien und Ceylon v.a. durch die Kolonisation der Engländer, in Japan seit der Meiji-Ära präsent war. Sie fanden ihre eigenen Antworten, brachten ihre eigene Moderne hervor.

Das Parlament selbst ist Ausdruck dieser Antwortversuche, insbesondere auf das moderne Phänomen der Globalisierung. Dieses wurde in seinen wesentlichen Momenten offensichtlich bereits wahrgenommen, ohne daß der Begriff verwendet worden wäre. Ein Aspekt fehlt allerdings, das negative Erleben dieses Phänomens, die kritische Sicht dieser Entwicklung. Ende des 19. Jahrhunderts findet sich noch ein ungebrocheneres Verhältnis zu dem, was heute auch massiv als Bedrohung erfahren wird. Der Indienmissionar T.J. Scott beschreibt es folgendermaßen:

Many forces are at work to bring the nations into fellowship. Science, commerce, travel, easy and rapid communication, the spread of common languages, notably English (...), and even Religion itself, the theme of this Parliament – all these are bringing the races of the world together. Soon the electric flash will put the entire globe in momentary touch.²⁴

Von Marie-Merwin Snell (geb.1863) stammt folgendes Zitat:

We live in a wondrous age, and the superscription of its wonders is this one word, *universality*. All the varied commodities of mind and matter, men and books, ideas and things, are passing from one land to another with astonishing rapidity. Now it is possible, as never before, to know our fellow men in the ends of the earth, and be known by them.²⁵

Snell fragt, ob denn jemand so dumm sei zu meinen, allein Porzellan, Delikatessen und Maschinen würden der gemeinsame Besitz der Menschheit werden, intellektuelle und spirituelle Waren aber nicht? „Not so; religion is of all things least local and provincial in its character.“²⁶

Das Parlament selbst wurde von seinen Teilnehmern als Ausdruck ihrer Gegenwart wahrgenommen:

The world's first Parliament of Religions could not have been called sooner and have gathered the religionists of all these lands together. We had to wait for the hour to strike, until the steamship, the railway and

²⁴ Scott in Barrows, 925.

²⁵ Snell in Barrows, 1326. Hervorhebung im Original.

²⁶ Snell in Barrows, 1326.

the telegraph had brought men together, leveled their walls of separation and made them acquainted with each other – until scholars had broken the way through the pathless wilderness of ignorance, superstition and falsehood, and compelled them to respect each others' [sic] honest, devotion and intelligence.²⁷

Moderne, wie sie hier verstanden werden soll, ist zum einen die westliche Moderne, die sowohl den westlichen religiösen Traditionen als auch allen anderen religiösen und kulturellen Traditionen gegenübertritt. Zugleich gehören diese westlichen religiösen Traditionen aber selbst wiederum zu dieser Moderne, prägen sie und sind von ihr geprägt.

Die Modernen anderer Kulturen sind aus der Konfrontation mit der westlichen Moderne und deren religiösen Traditionen hervorgegangen und sind darum durch sie mitbestimmt. Die von ihnen betroffenen „eigenen“ religiösen Traditionen stehen in einem entsprechendem Verhältnis, wie dem der westlichen religiösen Traditionen zur westlichen Moderne. Die westliche Moderne selbst ist wiederum unter anderem aus der Begegnung mit fremden, „nicht-westlichen“ Kulturen hervorgegangen und steht so in unmittelbarem Zusammenhang mit ihnen.

²⁷ Chapin in Barrows, 82.

Vorgeschichten
Indien, Ceylon, Japan, USA

3. Der indische Kontext

3.1 Der Begriff des „Hinduismus“

Im folgenden soll kurz auf die Problematik eingegangen werden, ob es sich bei den unter den Begriff „Hinduismus“ fallenden Traditionen um eine Religion, oder aber um viele verschiedene handelt. Aus den Überlegungen zu dieser Fragestellung wird bereits die Bedeutung des Begriffes „Hinduismus“ als Selbstbezeichnung deutlich werden.

3.1.1 Der „Hinduismus“: Eine – oder viele Religionen?

Die Definition dessen was „Hinduismus“ sei, erweist sich insbesondere deshalb als so schwierig, weil in der Regel a priori davon ausgegangen wird, von einer bestimmten Religion – im Sinne einer Differenz einer bestimmten Gruppe zu anderen bestimmten Gruppen – sei dann zu sprechen, wenn eine Einheit von Glaubensüberzeugungen, Mythen, oder Ritualen gegeben sei. Dies beinhaltet dann die Notwendigkeit des Vorhandenseins einer bestimmten Menge von Merkmalen, welche diese Religion konstituieren, die allen Traditionen, bzw. Anhängern dieser Religion gemeinsam ist. Diese gemeinsamen Merkmale sind nun tatsächlich bei der Vielzahl unterschiedlichster Traditionen, die üblicherweise zum „Hinduismus“ gezählt werden, nicht auszumachen. Oft werden die Akzeptanz des Veda als heilige und autoritative Schriften, der Glaube an Reinkarnation und an das Karma oder auch das Einbezogenensein in die Sozialstruktur des Kastensystems als konstitutive Merkmale der zum Hinduismus zählenden Traditionen genannt. Keines dieser Momente jedoch trifft tatsächlich auf alle diese Traditionen zu. Und so kommt z.B. H. von Stietencron zu dem Schluß:

Now Hinduism *in toto* with various contradicting systems and all the resulting inconsistencies, certainly does not meet the fundamental requirement for a historical religion of being a coherent system; but its distinct religious entities do. *They are indeed Religions, while Hinduism is not.* What we call „Hinduism“ is a geographically defined group of distinct but related religions, that originated in the same region, developed under similar socio-economic and political conditions, incorporated largely the

same traditions, influenced each other continuously, and jointly contributed to the Hindu culture. Therefore it is only by distinguishing the various Hindu religions from „Hinduism“ that comparability with other historical religions can be ensured.“²⁸

Nun könnte meines Erachtens durchaus diskutiert werden, ob die oben genannte, auch von Stietenron stillschweigend vorausgesetzte Bedingung zur Verwendung des Begriffs einer Religion tatsächlich notwendig ist, oder ob nicht vielmehr auch eine Gruppe verschiedener Traditionen, die zwar nicht auf einheitliche konstituierende Momente zurückzuführen sind, aber durch „Familienähnlichkeiten“ in einem bestimmten Maße miteinander verbunden sind, unter den Begriff einer Religion fallen könnten. Diese Fragestellung ist für den Zusammenhang dieser Arbeit aber nicht entscheidend. Hier wird der Begriff für alle diejenigen verwendet, die sich selbst unter ihn stellen. Der Jainismus wird als eigenständige Tradition behandelt, obwohl er von Vivekānanda (1863-1902) z.B. zum Hinduismus gezählt wird. Für die Zeit, bevor er zur Eigenbezeichnung wurde, wird er für die religiösen Traditionen Indiens verwendet, die sich nicht zum Islam, Buddhismus, Sikhismus oder Jainismus bekennen, bzw. zu einer dieser Traditionen gezählt werden.

3.1.2 „Hinduismus“: Von der Fremd- zur Eigenbezeichnung

Bei dem Begriff „Hinduismus“ handelte es sich zunächst um eine Fremdbezeichnung, welche eine Einheit implizierte, die von den Bezeichneten selbst so nicht angenommen wurde:

„It is certainly true that „Hinduism“ is an analytical construct, more an „etic“ than an „emic“ category.“²⁹

Früher als der Terminus „Hinduismus“ erfuhr die Bezeichnung „Hindu“ eine Wandlung von der reinen Fremdbezeichnung zur Eigenbezeichnung. Bereits die Perser hatten die „Hindus“ von den „Muslimen“ unterschieden, als diejenigen Menschen in Indien, die eben keine Muslime waren. Die Europäer verwendeten seit dem Mittelalter die jeweils entsprechende Bezeichnung für Heiden, (gentiles, gentio und gentoo als anglierte Form). Nach Stietenron wurde der Terminus „Gentoo“ im 18. Jahrhundert nach und nach durch den Terminus „Hindoo“ ersetzt.³⁰

²⁸ Stietenron 1991, 20. Hervorhebung von mir. Siehe auch Stietenron 1995, 51.

²⁹ Shulman 1991, 7.

³⁰ Stietenron 1991, 12. So spricht B. Ziegenbalg (1682-1719) z.B. vom „Mala-brischen Heidentum“: Ziegenbalg, Bartholomäus: Malbrisches Heidentum. Amsterdam 1926.

Halbfass weist darauf hin, auf welcher symptomatischen Weise die Wandlung des Begriffes von der Fremd- zur Eigenbezeichnung geschah:³¹ Im Umfeld des bengalischen Vishnuismus zur Zeit der Mogulherrscher werden sowohl Muslime, als auch andere Gruppen als „pasanda“ (Gottlose) bezeichnet. Diese abwertende Haltung war zugleich eine abgrenzende, die zum einen

„in der Bereitschaft zur Konfrontation zugleich auch neue Möglichkeiten des Selbstverständnisses und der Anerkennung der Anderen als Andere“³²

eröffnete. Und so geschieht es gerade in einer Zeit der Abgrenzung, daß eine Bezeichnung derer, von denen man sich abgrenzen möchte, als Eigenbezeichnung akzeptiert wird. Den „pasandas“ kann man nun sich selbst als die „Hindus“ entgegensetzen und so schreibt Halbfass:

Ein Abgegrenzt- oder Ausgegrenztwerden durch andere wird anerkannt und zugleich als Mittel der Selbstbestimmung und Selbstbehauptung, zur Setzung der eigenen Einheit und Identität, aufgenommen.“³³

Im Zuge dieser Entwicklung wird nun der eine Dharma zu einer Vielzahl, es gibt einen „hindudharma“, neben einem „kristavadharma“ („Christentum“) und einen „buddhadharma“ („Buddhismus“).³⁴

Der Begriff „Hindu“ als Selbstbezeichnung taucht auch bei dem Marāthen Shivaji (1627-1680)³⁵ auf, dessen raubzugartige Ausfälle aus seinem südindischen Reich eine Bedrohung für die Macht der Mogulen wurden. Diese Ausfälle erhielten durch die bei der Bevölkerung so unbeliebte Islamisierungspolitik des Mogulen Aurangzeb (1658-1707) den Charakter von Befreiungskämpfen:

Der Widerstand gegen Aurangzeb war für ihn zugleich ein religiöses Anliegen, er hoffte den Hindus wieder zur Unabhängigkeit zu verhelfen ...³⁶

So spielte Shivaji in seiner speziellen Stellung gegenüber den Mogulherrschern eine besondere Rolle im Selbstverständnis der Inder.

³¹ Halbfass 1981, 215f.

³² Halbfass 1981, 215

³³ Halbfass 1981, 215f.

³⁴ Halbfass 1981, 358.

³⁵ Halbfass 1981, 216. Als Marāthen werden die süd- und südwestlich von Bombay lebenden Inder bezeichnet, die „Marāthi“ sprechen. In ihrer Sprache entwickelte sich schon im 13. Jahrhundert eine bedeutende literarische Tradition, welche zusammen mit dem Einfluß einiger religiöser Führer dem Raum eine gewisse politische Einheit gab.

³⁶ Kulke, Rothermund 1998, 264. Im Jahr 1674 ließ sich Shivaji mit einem alten hinduistischen Ritual zum Chhatrapati (= Schirmherr, König) krönen.

Auch Ram Mohan Roy (1772-1833) übernahm den Ausdruck „Hindu“ – und hier taucht nun auch der Begriff „Hinduismus“ als Selbstzeichnung auf. Zu beobachten ist dabei allerdings, daß ausgerechnet Roy gerade auf Grund seiner radikalen Reformvorstellungen, die die Inder zum wahren, ursprünglichen Hinduismus zurückführen sollten, bereits zu seiner Zeit, wie auch später von orthodoxer Seite, nicht als Hindu akzeptiert wurde. So urteilt Farquhar:

He believed he was restoring the Hindu faith to its original purity, while, as a matter of fact, what he offered was a deistic theology and worship.³⁷

und wenig später:

... there is another element in Ram Mohan's teaching which, in the subsequent history, has proved of infinite importance, namely this, **that he did not believe in transmigration**. Here he broke absolutely with Hinduism. ... It is thus only the simple truth to say that *Ram Mohan was no longer a Hindu*, that the orthodox were quite right in suspicions,³⁸

In der Begriffsgeschichte des Hinduismus spielten auch die europäischen Orientalisten eine bestimmte Rolle, die von Freykenberg besonders betont wird:

However these „national“ leaders were first captured or enthralled, and whatever may have been the vision which this newly-coined concept of Hinduism inspired in them, it is ironic that the enthralled were themselves none other than European Orientalists. It was from such scholars in the Enlightenment, from Nathaniel Brassey Halhed and William Jones and right down to Max Müller (if not down to our day), that this coin was first minted and then brought into such wide circulation. Few of the early Orientalists, or their Brahman pandits, would themselves have necessarily used the term „Hinduism“, certainly not as a gloss to describe any single classical culture or any single high religion arising out of ancient India. Interesting and ironic also is the fact that the linguistic medium of this nationalistic enthrallment with India's ancient heritage was English. Initially at least, it was not by means of the Sanskrit texts which the Orientalists used but by means of translation from Sanskrit texts that use of this cover word evolved. English – albeit English in its „Hinduized“, Indianized, Sanskritized, „Prakritized“ (or „Indish“) form (in Roman Script) – became a vehicle for its transmission. The use of the word „Hinduism“ in this concept was as a conceptual device, a toll for the handling of certain philosophical, religious, and theological ideas.³⁹

³⁷ Farquhar 1915, 37.

³⁸ Farquhar 1915, 38. Kursive Hervorhebung im Original, fette Hervorhebung von mir.

³⁹ Frykenberg 1991, 32.

Die ursprüngliche Fremdbezeichnung wird also als Eigenbezeichnung übernommen. Entscheidend ist dabei, daß damit auch der konstruierte Einheitsgedanke dessen, was mit diesem Begriff bezeichnet werden soll, übernommen wird.

Zunächst beschränkte sich diese Übernahme auf bestimmte Schichten und wurde maßgeblich vom sogenannten „Neohinduismus“⁴⁰ propagiert. Das heißt, daß, in gewisser Weise der Entwicklung unter Shivaji ähnlich, sich gerade eine „Szene“, die sich in der Auseinandersetzung mit „anderen“ formierte und profilierte, um die Eigenbezeichnung „Hindu“, bzw. „Hinduismus“ verdient machte. In der Folgezeit akzeptierten Anhänger verschiedener indischer Traditionen diesen sie vereinigenden Oberbegriff. Eine gemeinsame Größe namens „Hinduismus“ wurde erst durch die Artikulation des Neohinduismus von breiteren Schichten wahrgenommen. Damit soll nicht gesagt werden, daß es diese Größe bereits vorher gegeben habe, aber erst seit einiger Zeit von den Indern als solche entdeckt worden sei. Vielmehr ist zu fragen, ob nicht durch die akzeptierte Konstruktion einer solchen Einheit diese Einheit selbst in gewissem Sinne geschaffen worden ist.

Of the Swami's address before the Parliament of Religions it may be said that when he began to speak it was of „the religious ideas of the Hindus“, *but when he ended, Hinduism was created.*⁴¹

Die Ansprache Vivekānandas, auf die das vorhergehende Zitat Bezug nimmt, trug den Titel „Hinduism“ und erläuterte die Vivekānandas Meinung nach darunter zu verstehende Religion.

Three religions stand now in the world which have come down to us from time pre-historic – Hinduism, Zoroastrism, and Judaism⁴²

so beginnt seine Rede, mit der er den Hinduismus als eine Religion vorstellt, die viele verschiedene Traditionen in sich integrieren,⁴³ und Aussagen über die Schöpfung, die Seele und Gott machen kann. Was

⁴⁰ Unter diesem Begriff werden indische Reformbewegungen des 19. Jahrhunderts verstanden, die sich mit der westlichen Kultur kritisch auseinandersetzten. Typisch ist ihre Neuinterpretation indischer Traditionen, wie z.B. der „Neo-vedanta“ der Ramakrishna-Bewegung oder die Auffassungen des Brāhmo-Samāj und eine universalisierende Tendenz, die die Zugehörigkeit zu hinduistischen Traditionen, nicht mehr von der Geburt als Inder abhängig macht. Siehe zum Neohinduismus insbesondere Farquhar 1915, Antes 1973, Klimkeit 1981 und Klaes 1985.

⁴¹ Introduction, Vivekānanda CW, Bd. 1, XVI. Als Autor der Einleitung ist „N. of Rk-V“ angegeben. Hervorhebung von mir.

⁴² Vivekānanda in Barrows, 968.

⁴³ Siehe hierzu auch Kapitel 9.5.3.

zuvor zwar bereits als Eigenbezeichnung und damit auch als Konzept unter Indern vorhanden war, wurde hier nun der Öffentlichkeit sozusagen präsentiert und Vivekānandas Erfolg bei seinen Zuhörern, bzw. die in Indien ankommenden Nachrichten, und Mythen über diesen Erfolg wirkten verstärkend auf das „hinduistische“ Selbstverständnis zurück.

Noch eine weitere Rede wurde unter dem Titel „Hinduism“ gehalten und zwar von einem indischen Professor, Manilal N. Dvivedi. Während es für Vivekānanda keine Frage ist, was unter dem Hinduismus zu verstehen sei, beginnt Dvivedi mit dem Satz: „Hinduism is a wide term, but at the same time a vague term.“⁴⁴ Er weist darauf hin, daß der Begriff von den Muslimen stammt und alle Einwohner jenseits des Indus bezeichnet habe: „Hinduism therefore, correctly speaking, is no religion at all.“ Dvivedi möchte in seiner Ansprache versuchen den Terminus zu klären, indem er die verschiedenen Phasen indischer Philosophie, die den Begriff gemeinsam prägen, darstellen will.⁴⁵ Dvivedi versteht so den Hinduismus als ein Konglomerat aus historisch gewachsenen philosophisch-religiösen Vorstellungen, die in ihrer Vielfalt weiterhin Bestand haben und ihn zu einem abgrenzenden Begriff machen:

The term Hinduism, then has nothing to add to its meaning from this period of the Samājas. The *Brahmo-Samāja* widely differs from Hinduism and the *Ārya Samāja* or the Theosophical Society, does not profess anything new.⁴⁶

3.2 Religiöse und politische Auseinandersetzungen mit den „Fremden“ im 18. und 19. Jahrhundert

Indien hat den Westen nicht gesucht, hat die Begegnung mit ihm nicht geschichtlich vorbereitet; es ist vom Westen gesucht, entdeckt und erobert worden. Es ist dem Westen aus dem Entdecktwerden heraus be-

⁴⁴ Dvivedi in Barrows, 316. Siehe auch Kapitel 9.1.

⁴⁵ „... each stage appears to have left its impress upon the meaning of the word Hinduism. The six stages may be enumerated as thus: (1) The *Vedas*; (2) the *Sutra*; (3) the *Darsana* (4) *purāṇa*; (5) the *Sampradāya*; (6) the *Samāja*. ... I can attempt here is a cursory survey, ... with a view to determine the proper meaning of „Hinduism“, in the religious sense of the word.“ Dvivedi in Barrows, 317. Kursiv im Original. Dvivedi in Barrows 317.

⁴⁶ Dvivedi in Barrows, 331. Kursiv im Original. Brāhmo-Samāj und Ārya-Samāj sind indische Reformbewegungen des 19. Jahrhunderts. Zum Brāhmo-Samāj siehe unter 3.3.

gegnert, als Gegenstand westlicher Forschungs-, Herrschafts- und Bekehrungsinteressen, aber auch als Bezugspunkt westlicher Ursprungssehn- sucht und Selbstkritik. Die Perspektiven der gegenseitigen Bezugnahme sind ungleich, die Struktur der Begegnung asymmetrisch: Die Eroberung und Erschließung Indiens ist durch Europa geschichtlich heraufgeführt worden, und hat die geschichtliche Situation geschaffen, in der Indien und Europa heute einander gegenüberstehen und aufeinander eingehen. Im Lichte westlicher Begriffe und Erwartungen deuten die modernen indischen Denker sich selbst, an ihrem Maßstab wollen sie die eigene Tradition bewähren.“⁴⁷

3.2.1 Fremdherrschaft in Indien

Schon im 12. Jahrhundert mußte sich Indien⁴⁸ mit unterschiedlichen muslimischen Fremdherrschaften auseinandersetzen. Die hierdurch, bei aller gegenseitigen Beeinflussung, entstehenden Fronten zwischen muslimischer und hinduistischer Kultur wurden unter der Mogulherrschaft, vor allem unter Akbar (1533-1605) zunächst entschärft.

Die weitgehende Akzeptanz der Fremdherrschaft unter der indisch-hinduistischen Bevölkerung beruhte nicht nur auf der militärischen und politischen Überlegenheit der Mogulen, sondern auch auf deren Toleranz gegenüber der einheimischen Kultur. Mit der Regierung Aurangzebs begann jedoch eine bereits oben erwähnte Islamisierungspolitik, die diese Akzeptanz zunehmend schwinden ließ. Entstand auf der einen Seite eine Polarisierung zwischen Hindus und Muslimen, so arbeiteten beide Seiten, sowohl die muslimischen Mogulen, als auch die hinduistischen Marāthen mit Gruppierungen der jeweils anderen Glaubensgemeinschaft

⁴⁷ IuE, 429.

⁴⁸ Unter „Indien“ wird im folgenden der indische Subkontinent verstanden. Es soll hier ein Überblick über die indische politische und geistesgeschichtliche Entwicklung im 18. und 19. Jahrhundert unter dem Gesichtspunkt der Religions- und Kulturbegegnung gegeben werden. Dabei wird nicht auf einzelne, historisch und ideologisch bedingte geschichtswissenschaftliche Diskussionen eingegangen werden. Siehe hierzu z.B.: Cohn, Bernard: *African Models and Indian Histories: Realm and Region in Traditional India* Hg. Fox, Richard, New Delhi, 1977, 90-113. Cohn geht hier kritisch auf die unterschiedlichen, historisch bedingten Sichtweisen der Geschichtswissenschaft ein. Besonders interessant ist dies, da die meisten geschichtswissenschaftlichen Diskussionen über die Zeit der Auseinandersetzung Indiens mit der britischen Herrschaft und dem eigenen Selbstverständnis von Nicht-Indern geführt werden. Siehe hierzu auch Rothermund 1982, 283.

zusammen für ihre eigenen Interessen.⁴⁹ Dies und weitere Folgen der Mißstände der Herrschaft Aurangzebs trugen dazu bei, daß im Laufe des 18. Jahrhunderts die indische Zentralmacht in eine Vielzahl mehr oder weniger selbständiger Staaten und Kleinstaaten zerfiel.

Hatten die Marāthen auch eine große Rolle in diesem Prozeß gespielt, so waren sie wiederum nicht fähig, oder vielleicht auch nicht interessiert, eine eigene starke territoriale Macht von großer Ausdehnung aufzubauen und die Rolle der indischen Zentralmacht zu übernehmen.

Während die Mogulen mit ihrer Herrschaft die indische Landmacht weitgehend besessen hatten, gehörte den Portugiesen die Seemacht des indischen Ozeans, womit sie den gesamten Zwischenhandel von Indien nach Europa fest in der Hand hatten. Trotz ihrer Monopolstellung war die portugiesische Seemacht keine Gefahr für die indischen Herrscher, mischten sie sich doch kaum in innerindische Angelegenheiten und eine militärische Invasion war auf Grund der mangelnden Nachschubmöglichkeit zunächst auch nicht zu befürchten. Dennoch kam die Konkurrenz anderer europäischer Seemächte den indischen Machthabern durchaus gelegen.⁵⁰ 1600 wurde die englische ostindische Kompanie gegründet, 1602 die niederländische Ostindiengesellschaft und 1664 die französische Kompanie. Es stellte sich heraus, daß die europäischen Händler für die indischen Reiche zwar keine militärische Bedrohung waren, aber dennoch fatale Auswirkungen auf die indische Wirtschaft hatten: Der europäische Handel – indische Waren gegen „bare Münze“ – hatte inflationäre Konsequenzen.⁵¹

1757 setzte die militärische Eroberung Bengalens durch die englische Ostindien Kompanie ein.

„Der Umschlag von der britischen Präsenz an der maritimen Peripherie Indiens zur Territorialherrschaft im Inneren des Landes vollzog sich sehr allmählich, und es besteht bis heute keine Einigkeit unter den Historikern über die eigentlichen Ursachen dieses Umschlages.“⁵²

Militärische Stärke, vor allem aber auch eine Politik, die die Inder gegeneinander ausspielte, ermöglichte die britischen Eroberungen. Wiederum wurde die Fremdherrschaft gestärkt durch die lange Zeit vorhandene Bereitschaft der neuen Machthaber, sich weitgehend aus innerindischen

⁴⁹ So verbündete sich z.B. Shivaji mit dem Sultan von Golkonda um seinem eigenen Bruder die Lehen des Vaters in Südindien abzunehmen. Rothermund 1986, 59.

⁵⁰ Kulke, Rothermund 1982, 237.

⁵¹ Rothermund 1986, 64.

⁵² Rothermund 1982, 250.

Angelegenheiten, was das religiöse Leben, die Sozialstrukturen und Gesetzgebungen⁵³ betraf, herauszuhalten.⁵⁴ Indien wurde keine englische Siedlungskolonie, die Engländer blieben vielmehr die fremden Machthaber im Land. Das brachte unter anderem auch die besondere britische Verwaltungsstruktur mit sich. Die britischen Beamten wurden von den Direktoren der Kompanie vorgeschlagen und gingen aus einer relativ kleinen Gruppe britischer Familien hervor. Diese Homogenität und Kontinuität ermöglichte die enorme Effektivität des Beamtenapparates und manifestierte zugleich die Trennung zwischen der britischen Oberschicht und den indischen Beamten der unteren Ränge.⁵⁵ Die englische Kultur berührte auf diese Weise die breiten indischen Schichten kaum.

1818 erfaßte die britische Herrschaft bereits fast den gesamten Halbkontinent, bis auf die Gebiete an der Nordwestgrenze, die Sindprovinz und den Panjab, 1848 waren auch Sind und Panjab annektiert, 1856 kam noch das Fürstentum des Nawab von Oudh hinzu.

3.2.2 Christliche Missionen in Indien

Ein gutes Beispiel für die Vermittlung europäischen, bzw. christlichen Gedankengutes in Indien ist der Baptist William Carey (1761-1834), eine der einflußreichsten Gestalten der neueren Missionsgeschichte.⁵⁶ Cary lebte seit 1793 in Indien, erst in Calcutta, dann im nahen, aber auf dänischem Gebiet liegenden Serampore. Dort entstand um 1810 eine Missionsarbeit, die Unterrichtsangebote für Inder, missionarische Predigt, Beschäftigung mit dem Hinduismus und eine enorme Übersetzungsarbeit leistete. Carey übersetzte und druckte Teile der Bibel in 44 indischen Sprachen und Dialekten.⁵⁷ 1818 gab seine Mission die erste bengalische Zeitung heraus und gründete ein College, auf dem westliche Naturwissenschaften, Englisch aber auch Bengalisch, Sanskrit und Arabisch unterrichtet wurden.⁵⁸

⁵³ Im Bereich der Gesetzgebung änderte sich die britische Einstellung nach und nach. Die mit britischer Gerichtsbarkeit und indischen Verhältnissen verbundene Problematik wurde insbesondere von William Jones erkannt.

⁵⁴ Fieldhouse 1965, 122.

⁵⁵ Rothermund 1982, 253. S.a. Cohn, Bernard: *Recruitment and Training of British Civil Servants in India, 1600-1860: Asian Bureaucratic Systems Emergent from the British Imperial Tradition*. Hrsg. von Braibanti, Ralph. Durham N.C. 1966, S. 87-140.

⁵⁶ Margull 1957, 1614f.

⁵⁷ In einigen indischen Sprachen gab er auch den gesamten biblischen Text heraus.

⁵⁸ Siehe hierzu auch Gonda 1963.