

Spiritualität und Selbstoptimierung

Indische Religionen in der westlichen Spätmoderne

Heinz Werner Wessler

Als die Beatles in den 1960er-Jahren auf der Suche nach spirituellen Alternativen zu Maharishi Mahesh Yogi nach Rishikesh pilgerten, wurde dies noch als sensationeller Ausbruch aus den Gleisen des westlichen Materialismus angesehen. Dies ist heute anders. Yoga- und Meditationskreise haben längst den Nimbus der esoterischen Kreise, der Hippie-Generation und der einstmals verunglimpften Guru-Kulte hinter sich gelassen. Sie sind aus dem Milieu der „Performer“ der vieldiskutierten Sinus-Milieustudie ausgebrochen und voll in der Mitte der Gesellschaft angekommen. Nach Angaben des Verbands der Yogalehrenden in Deutschland haben 16 Prozent der Bevölkerung Erfahrung mit Yoga-Übungen, fünf Prozent praktizieren aktuell. Hinduistische und buddhistische Angebote knüpfen an tiefliegende Bedürfnisse nach Meditation, Entspannung, Selbstsuche und spiritueller Wellness an. Yoga und Achtsamkeit sind Lebensstil, unaufgeregter Teil von Selbstinszenierungen – und ökonomisch gesehen: ein Milliardengeschäft.

Die in den letzten Jahren zunehmend populäre Denkfigur „abrahamitische Religionen“ ist in der tagespolitisch aktuellen Debatte um Islamophobie und Fremdenfeindlichkeit in der westlichen Welt sicherlich nützlich. Doch was bedeutet diese Versicherung von Verwandtschaft im Geiste über traditionelle Gräben hinweg für die Präsenz indischer Formen von Religion im Lande?

Grundsätzliches zur religiösen Attraktion aus Indien

Die Entdeckung der Geschwisterlichkeit von Judentum, Christentum und Islam ist einerseits dazu geeignet, alte Abgrenzungsmechanismen zu überwinden. Die klassischen monotheistischen Religionen tragen den Ruf der religiösen Intoleranz und exklusiven Angrenzungen mit sich, während der Polytheismus eher eine Basis für eine mehr oder weniger bekenntnisfreie und insofern tolerante Spiritualität zu bieten scheint. Schon Sigmund Freud („Der Mann Moses und die monotheistische Religion“) sah

in der berüchtigten „Mosaischen Unterscheidung“ – nämlich zwischen dem einen Gott des eigenen Volkes und der Vielheit der anderen Götter – die Basis für das dem Monotheismus inhärente Eiferertum. In dieser Unterscheidung liegt auch der Ausgangspunkt für Jan Assmanns Sicht auf den grundlegenden Unterschied zwischen dem grundsätzlich tolerant eingestellten, altägyptischen Polytheismus und dem fanatischen Sonnengott-Kult der Amarna-Zeit, der dann den biblischen Monotheismus inspirierte („Moses der Ägypter“, „Die Mosaische Unterscheidung“).

Vermutlich hat dieses Narrativ damit zu tun, dass vielen Menschen in unserer Gegenwart Hinduismus und Buddhismus so viel attraktiver als die monotheistischen Religionen erscheinen. Der eine Gott, der als unnahbarer Herrscher über den Wolken thront und Rechenschaft einfordert, hat an Plausibilität verloren. Wobei man dazu sagen muss, dass es auch innerhalb des breiten Spektrums von Religion unter dem Dach des Hinduismus ausgesprochen

monotheistische Glaubensformen und religiöse Praktiken gibt. Der Glaube an Krishna der bengalischen Tradition, in der die Hare Krishnas stehen, ist beispielsweise ausgesprochen monotheistisch angelegt: Gott (das heißt Krishna) ist ganz Person. Sein spielerisches Erscheinen auf Erden, und vor allem der Tanz mit den Hirtenmädchen von Braj, ist Inbegriff erlöster Existenz. Es mangelt in dieser Tradition übrigens nicht an Polemik gegenüber nicht-personalistischen Gottesbildern und anderen Religionen. Auch der Sikhismus ist monotheistisch, wenn auch sein Gottesbild weniger personalistisch ist.

Doch die offen missionarischen Hare Krishnas und die weniger missionarischen Sikhs sind im Konzert der indisch inspirierten Religiosität in den Ländern des sogenannten Westens kleine Minderheiten. Viel bedeutender ist das mittlerweile ziemlich gut verwurzelte Interesse an einer bekenntnisfreien Spiritualität, an Selbstverwirklichung durch Meditation, am Polytheismus als Toleranzformel, an Reinkarnation, an Achtsamkeitsstrai-

nings, Mandala-Malen und am Yoga als Entspannungstechnik. Die Angebote auf dem Markt des Religiösen, die die indischen Religionen mit sich bringen, sind niedrigschwellig und gleichzeitig unübersehbar.

Yoga-Matte und Ayurveda signalisieren Flexibilität, Stressresistenz, Gesundheit und Fitness. Ist es das Angebot der entspannten spiritueller körperlichen Selbstoptimierung, die Hinduismus und Buddhismus im Westen so attraktiv machen? Untersuchungen zeigen, dass die Sache und der Begriff der Selbstverwirklichung im Zentrum der religiösen Bedürfnisse des gegenwärtigen urbanen gebildeten Menschen im Westen stehen. Insbesondere die „Performer“ der Sinus-Milieustudie 2019 – immerhin acht Prozent der Bevölkerung – steht dem Ausprobieren von Religionen und Ritualen aus dem südasiatischen Raum aufgeschlossen gegenüber. Doch auch im Milieu der „Expeditiven“, der „Prekären“ und der „Hedonisten“, ja sogar bei den „Sozialökologischen“ und selbst in der „bürgerlichen Mitte“ sind Formen indischer Religion angekommen, vom Yoga bis zum Glauben an Wiedergeburt. Das sind zusammengekommen rund zwei Drittel der Bevölkerung in Deutschland.

Selbst oder Nicht-Selbst

Geht es in den südasiatischen Religionen – im Gegensatz zu den abrahamitischen Religionen – um Selbstverwirklichung? Dies ist so leicht nicht zu sagen. Anthropologisch gesehen: „Atman“, die Basis der Person, ist tatsächlich wohl eher mit „Selbst“ zu übersetzen als mit dem Begriff „Seele“. „Atman“ liegt jenseits alles Individuellen – und *Atmagyan* (Selbsterkenntnis) ist nach Ansicht vieler der ganz großen hinduistischen Theologen die höchste Form der Erkenntnis. Der überlieferte Ausspruch des historischen Buddha (traditionell datiert 583-483 v. Chr., wahrscheinlich 100 bis 150 Jahre später), *appa dipo bhava* (Sei Dein eigenes Licht / Sei Dir

selbst Licht) passt gut in die spätmoderne Landschaft, in der der Begriff der Selbstverwirklichung ganz oben auf der Liste der höchsten Güter steht.

Nach der Lehre des klassischen *Advaita* („Non-Dualismus“) ist dieses „Selbst“ mit dem *Brahman* identisch. Dieses geheimnisvolle *Brahman* ist in der späten vedischen Literatur sozusagen das Göttliche schlechthin. Diese Gleichung *Atman* ist gleich *Brahman* – die ihre Ursprünge im spekulativen Denken der älteren Upanischaden (etwa 500 v. Chr.) und ihren philosophischen Höhepunkt wohl in der Philosophie Shankaras (um 700 n. Chr.) hat – erwies sich in der indischen Geistesgeschichte als ungeheuer fruchtbar. Es ist jedoch sicherlich nicht der Schlusspunkt indischen Nachdenkens über das Wesen Gottes und des Menschen. Die großen Denker nach Shankara versuchten vielmehr, auch über die Erlösung hinweg an einem gewissen Unterschied zwischen Mensch und Gott festzuhalten.

Was die Substanz des Menschen darstellt, was Tiere und Menschen von einer Verkörperung in die nächste mitnehmen, ist gar nicht so leicht zu sagen. Shankara jedenfalls wusste mehr zu sagen, was *Atman* (individuelles Selbst) und *Brahman* (in manchen Upanischaden vielleicht: göttliches Selbst) nicht sind, als dass er hätte sagen können, was sie positiv sind.

Übrigens ist die Sache mit dem Selbst ein zentraler Punkt, in dem sich ein vom *Advaita* geprägter Hinduismus vom Buddhismus unterscheidet. Der historische Buddha, Stifter einer neuen Religion, lebte ungefähr in dem Zeitalter, als die älteren Upanischaden und das spekulative Nachdenken um die Substanz von Mensch und Gott in einer ersten und einzigartigen Blüte standen. Alle buddhistischen Schulen sind sich einig, dass Buddha das „Nicht-Selbst“ lehrte: Gemäß Buddhismus gibt es gar kein Selbst als Substanz. Es gibt vielmehr nur eine einzige Kette von Ereignissen, von denen

eines das andere bewirkt. Nach einem alten buddhistischen Bild ist das, was gängiger Weise „Wiedergeburt“ genannt wird – die wie im Hinduismus alle Lebewesen betrifft, Menschen wie Tiere – wie Wellen, nachdem man einen Stein ins Wasser geworfen hat. Der Stein (das heißt der alte Körper) versinkt, doch er bewirkt einen Wellenschlag (der neue Körper).

Freilich hat es in Indien zu allen Zeiten eine Vielzahl von philosophisch-theologischen Schulen, eine große Pluralität der Lehren und Schulphilosophien gegeben. Traditionell spricht man von sechs philosophischen Systemen, von denen *Advaita* nur eines ist. Überhaupt enthalten die indischen Religionen mit ihren zahllosen Kulturen, Traditionen, Mythen und Theologien einen Pluralismus, der Europäer staunen machen kann. Während sich das Christentum über 2000 Jahre mit der Frage nach der richtigen und für alle verbindlichen Lehre abgequält hat, lebte und lebt der Hinduismus ohne einheitliche Lehrautorität und ohne zentrale Institutionen, die ihre Definitionen von Rechtgläubigkeit allgemein durchsetzen wollen – also ohne zentralisierte Glaubenskongregation, Bischöfe und Päpste, wenngleich mit Hochschätzung des Zölibats, der Askese, der im allgemeinen brahmanischen Priesterkaste, des Kastensystems und des Patriarchats.

Kolonialismus

Wer sich ernsthaft mit indischen Religionen beschäftigt, muss sich allerdings auch mit den Verzerrungen beschäftigen, die der Kolonialismus und Postkolonialismus mit sich brachte und immer noch bringt. Ob die Indien-Interessenten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts die Region ihrer Wahl – nämlich den indischen Subkontinent – verherrlichten oder verdammten, romantisierten oder dämonisierten: So oder so war die Indienwissenschaft in ihre Zeitgeschichte eingebunden und offen oder verdeckt Teil der Wissensökonomie ihrer Epoche, die wiederum Teil von Beherrschungsstrategien war. Kolonialismus



Teilnehmer einer Yoga-Klasse in Goa

Bild: The Yoga People, flickr (CC BY-SA 2.0)

besteht nicht nur aus militärischer Unterwerfung und ökonomischer Ausbeutung, sondern auch aus der Aneignung von Wissen über die beherrschten Subjekte, ihre Kulturen, Traditionen und Religionen. An der Beschäftigung mit diesen problematischen Seiten der Geschichte der geistesgeschichtlichen Forschung zu Südasien kommt heute kein Indologe mehr vorbei – ein Diskurs, der insbesondere von Edward Said und seinem Buch „Orientalismus“ (1978) angestoßen wurde.

Wer sich mit der neueren Kulturgeschichte Indiens beschäftigt, ist immer wieder direkt und indirekt mit der Frage der Bewertung des Kolonialismus konfrontiert. Wie groß ist der Schaden, den er angerichtet hat, wie ist sein Nutzen im Vergleich dazu zu bewerten? Einerseits trug die koloniale Modernität die Ideen der Gleichheit und Geschwisterlichkeit in den südasiatischen Raum. Für Bheemrao Ambedkar (1891-1956) etwa, den historischen Führer der indischen Dalits („Kastenlose“) und Konvertit vom Hinduismus zum Buddhismus, war das Entkolonialisierungsprojekt mit der Überwindung der verhassten Kastengesellschaft verknüpft, mit der Vision universaler Modernität, einer egalitären Gesellschaft und einer Ablösung traditioneller sozialer Identitäten durch Nationalismus. Tatsächlich wollte und will das unabhängige

Indien eine moderne Staatsnation errichten, wie es die Verfassung und eine große Zahl von Gesetzen und Verordnungen vorschreibt. Doch die Kluft zwischen der Vision und der sozialen Wirklichkeit ist bis heute groß.

In jüngerer Zeit gilt vor allem Shashi Tharoor als einer der Wortführer der Klage über den enormen Schaden, den die Kolonialzeit auf allen Gebieten angerichtet hat. Der Titel seines Buches *An Era of Darkness: The British Empire in India* von 2016 bringt seine Deutung der britischen Kolonialzeit auf den Punkt – was ihm in Indien sowohl Fans wie auch Feinde geschaffen hat. Letztere werfen ihm unter anderem „Pop-Postkolonialismus“ vor (etwa Rothin Datta). Diese Debatte ist an sich so alt wie die Kolonialismuskritik selbst. Das Spektrum des Antikolonialismus-Diskurses kann und wird auch in Zukunft immer wieder neu abgesteckt. Shashi Tharoor versucht im Grunde in seinem jüngsten Buch *Why I am a Hindu* von 2018 eine Art identitätspolitischen Gegenentwurf zum Hindu-Nationalismus zu leisten. Seine hindu-nationalistischen Gegner, die mit der Regierungspartei *Bharatiya Janata Party* (BJP) sympathisieren, sehen in ihm dagegen lediglich einen zu spät gekommenen Verteidiger der ideologisch ausgebrannten Kongresspartei.

Nation und Religion

Für den seit den 1980er-Jahren rasant gewachsenen Hindu-Nationalismus

steht die Rückbesinnung auf die identitären Wurzeln Indiens und des Hinduismus im Zentrum ihres identitätspolitischen Projekts. Einer der großen ideologischen Streitpunkte berührt die Frage der Identität des Hinduismus in der Tat ganz unmittelbar. Es geht um die von den Hindu-Nationalisten als *Aryan Invasion Theory* heftig bekämpfte, ansonsten aber von der Mehrheit seriöser Wissenschaftler als Tatsachenbefund betrachteten Einwanderung der Indo-Arier nach 1500 v.Chr. in die nordindische Tiefebene. Im Kampf gegen diese Theorie mobilisiert auch die an sich sehr gut integrierte Hindu-Diaspora ihre Kräfte, insbesondere in den USA.

Die heftigen Reaktionen derer, die über die Tradition Bescheid zu wissen glauben, rühren zum Teil daher, dass es in Indien kaum akademisch verankerte Traditionen der kritischen Auseinandersetzung mit Theologie und Religion gibt. Aus Sicht der Kolonialherren war dies ein Fass, das besser geschlossen blieb, da bei religiösen Themen nichts als Ärger drohte. Im postkolonialen Indien nach 1947 herrscht bis heute eine grundlegende Skepsis gegenüber der Einrichtung von Lehrstühlen, die sich mit religionsgeschichtlichen beziehungsweise theologischen Fragestellungen befassen. Es handelt sich um eine Art verschwiegenes Einverständnis der säkularistischen Religionskritiker und der auf sich selbst fokussierten religiösen Institutionen, die nicht daran interessiert waren und sind, die

Einrichtung von entsprechenden Studiengängen an indischen Universitäten zu unterstützen und damit die Ausbildung ihres Nachwuchses zu delegieren.

Das Ergebnis ist, was der indische Gegenwartshistoriker Ramachandra Guha als ein Problem des politischen Konservatismus in Indien überhaupt beschreibt, nämlich eine Art Schwanken religiöser und kultureller Diskurse zwischen Fremdenfeindlichkeit und Triumphalismus. Die Tendenz, insbesondere Christentum und Islam als ausländische Religionen und damit zu einer Störung im Getriebe des in sich gesättigten indischen Religionswesens zu brandmarken, hat in den letzten Jahren stetig zugenommen. Christen und Muslime indischer Identität sind dann nichts anders als eine Art Betriebsunfall der Geschichte, der am besten durch die „Heimkehr“ (*ghar vāpasi*) in den Hinduismus korrigiert gehört.

Kern des Problems ist, dass es praktisch kaum einen Raum für kritische Religionsdiskurse gibt, die sich der Kritik aussetzen und auch die Infragestellung eigener Identitätskonstruktionen einschließt. Eine kritische, selbstreflektierte hinduistische oder islamisch-indische Theologie in Auseinandersetzung mit den kritischen Fragen der Gegenwart – von den globalen Herausforderungen der Religionen vom Atheismus bis zur Klimakatastrophe – darf nicht rein affirmativ eingestellt sein. Sie muss von Selbsterklärungs- und Selbstverteidigungsmechanismen loskommen, den Status quo verlassen und radikale Fragestellungen aktiv ermutigen.

Kreative Herausforderung

Diese Überlegungen passen scheinbar mehr schlecht als recht zur Yoga-Matte und den geistigen und körperlichen Entspannungs- und Selbstverwirklichungsbedürfnissen des spätmodernen Menschen. Kann man nicht einfach mittels Yoga-Übungen chillen, es sich in der Meditation gut gehen

lassen und einfach besser und achtsamer durch die Härten des Berufslebens und zu sich selbst kommen? Viele Praktizierende beteuern, dass Yoga eine Art wissenschaftlich fundierte geistig-körperliche Entspannungstechnik sei und nichts direkt mit einer hinduistisch geprägten Lehre vom Menschen zu tun habe.

Klar ist aber, dass Yoga im Hinduismus als eines der genannten klassischen sechs philosophischen Systeme gilt. Die körperlichen Übungen haben sich vermutlich etwa seit dem 11. Jahrhundert in der eigentlich streng asketischen *Hathayoga*-Tradition entwickelt. Darüber hinaus ist das, was heutzutage in einem sehr breiten Sinn als Yoga betrachtet wird, in hohem Grad eine Entwicklung des 20. Jahrhunderts.

Einer der Schnittpunkte zwischen dem individuellen Erleben und dem politisch großen Ganzen ist der Welttag am 21. Juni, den die Vereinten Nationen auf Antrag Indiens 2014 eingerichtet haben. Die indische Regierung unter Premierminister Narendra Modi, der selbst angeblich täglich Yoga praktiziert und sich im Wahlkampf 2019 meditierend medienwirksam in einer Höhle fotografieren ließ, lässt ihre Botschaften überall in der Welt diesen Tag öffentlich als Imagekampagne für Yoga und für Indien inszenieren.

Das Sich-Einlassen auf Yoga und auf indische Religionen ist, wie man an diesem Beispiel sieht, nicht ohne Kontext. Oder: Das Private ist immer auch politisch. Die kritische Perspektive ist nicht alles, aber sie ist auch nicht nichts. Dessen ungeachtet bleiben die indischen Religionen eine kreative Herausforderung für jeden, der sich ernsthaft mit ihnen beschäftigt. Diese Beschäftigung ist nicht nur Reparaturbetrieb für die Härten des Kapitalismus. Sie kann auch als produktiver Impuls gegen spätmoderne Selbstoptimierungsstrategien und für alternative Lebensformen wirken.

Eine Religion, die nur dazu da ist, bei der Bewältigung des ein für alle Mal unwandelbaren Alltags zu helfen, verliert ihre Kraft. Hinduismus und Buddhismus sind nicht nur für die Wohlfühl-Oase da. Echte Spiritualität muss auch den Alltag, so wie er ist, in Frage stellen, gerade in Zeiten der anrollenden globalen Öko-Krise. Jeder weiß, dass wir unser Leben gründlich ändern müssen, sonst hat die Menschheit als Ganzes womöglich keine Zukunft. Private Lebensstrategien können wohl als Vorbild wirken, bleiben aber ohne politischen Ansatz vermutlich fruchtlos. Eines kann sich Europa von Südasien beibringen lassen: etwas von der Kunst des Zusammenlebens von ganz unterschiedlichen Religionen und Konfessionen, Kulturen und Lehrtraditionen, Festen und Feiern. Wichtig ist, dass die südasiatischen Religionen angesichts des dringend erforderlichen interreligiösen Dialogs von Christentum, Islam und Judentum in Europa nicht an den Rand gedrängt werden. Sie sollten sich stattdessen aktiv einmischen.

Zum Autor



Heinz Werner Wessler lehrt an der Fakultät für Sprachen und Philologie an der Universität Uppsala und ist im Vorstand des Südasiensbüros e.V.

Literaturhinweise

Axel Michaels: *Der Hinduismus: Geschichte und Gegenwart*. Beck, München, 1998 (Taschenbuch 2006).

Edward Said: *Orientalismus*. Fischer Wissenschaft, Frankfurt/M., 2009 (Neuübersetzung).

Hans Wolfgang Schumann: *Buddhismus: Stifter, Schulen und Systeme*. Bassermann, München, 2016 (Taschenbuch, Neudruck).