

Schlenzog, Stephan: *Der Hinduismus*. München: Piper Verlag 2006. ISBN: 978-3492048507; 540 S.

Rezensiert von: Frank Neubert, Religionswissenschaftliches Seminar, Universität Luzern

Es gibt zahlreiche einführende Bücher zum Hinduismus, angefangen von kleineren in den entsprechenden populärwissenschaftlichen Reihen bis hin zur großen Einführung von Axel Michaels.¹ Zur letzteren ist nun (im etwa gleichen Umfang und mit zahlreichen daraus übernommenen Interpretationen) das Buch von Stephan Schlenzog gekommen, das sich zur Aufgabe gesetzt hat zu „beschreiben und analysieren, wie der Hinduismus entstanden ist und wie er sich in den verschiedenen Paradigmen seiner Religionsgeschichte entwickelt und entfaltet hat“. Es möchte dabei „einen Beitrag leisten zum besseren Verständnis des Hinduismus, zu Verständigung und Dialog mit dieser [...] drittgrößten Religion der Welt“ (S. 17). Drei Themen – die laut Schlenzog „den Hinduismus als ganzen“ ausmachen – stehen dabei im Vordergrund: Glaube, Geschichte und Ethos. In seiner Ausrichtung geht es dem Buch primär um den Ethos, womit es sich in die von Hans Küng initiierte Reihe der Monographien zu den Weltreligionen aus dem Projekt Weltethos eingliedert.² Gleichwohl gibt die Religionsgeschichte den Rahmen für die Gliederung des Buches vor, und Schlenzog übernimmt hierfür die Phaseneinteilung von Axel Michaels. Einerseits ist er in seiner Anwendung dieser Einteilung deutlich konsequenter als Michaels, andererseits aber bleibt dessen Modell leider unhinterfragt. Schlenzog fügt vor allem den von Thomas Kuhn stammenden Begriff des Paradigmenwechsels hinzu und interpretiert die sechs großen religionsgeschichtlichen Epochen (vedische Zeit, asketischer Reformismus, klassische Zeit, Übergangsphase der Fremdbestimmung, moderner Hinduismus, postmoderne Zeit) als jeweils neue Paradigmen. Diesen „Paradigmenwechseln“ folgend arbeitet sich das Buch weitgehend chronologisch durch die indische Religionsgeschichte, auch wenn die zeitliche Abfolge an vielen Stellen durch Rückschaun und Vorausblicke gebrochen wird. Die beiden letzten Epochen kommen dabei erstaunlich kurz.

¹ Axel Michaels, *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München 1998.

² So schreibt Hans Küng im Vorwort: „Dieser kostbare Band schließt sich in Methodik, Gedankenführung und Darstellungsweise würdig an meine Trilogie über Judentum, Christentum und Islam an“ (S. 15).

Vor allem fehlt jegliches Eingehen auf das so genannte „postmoderne Paradigma“ – ein zweiseitiger „Ausblick: das postkoloniale Indien“ (S. 392-394) reicht dazu gewiss nicht aus. Dies gerade auch dann nicht, wenn jeglicher Bezug zur Religion indischer Migranten weltweit und zu den seit den 1960er-Jahren im „Westen“ aktiven neureligiösen Bewegungen mit hinduistischem Hintergrund völlig fehlt.

Zunächst aber zu einigen formalen Aspekten: An die vier großen Teile des Buches (Indische Frühzeit, Veda, Klassische Zeit, Fremdherrschaft – Moderne) schließt sich der Apparat der Endnoten an (S. 423-523). Es folgen eine Karte des behandelten geographischen Raumes sowie ein Register, das ausschließlich Namen, aber weder religionswissenschaftliche noch zentrale indische Begriffe enthält. Leider gibt es auch keine Bibliographie. Hinweise auf thematisch relevante Literatur zum Weiterlesen muss der Leser den zu den einzelnen Kapiteln jeweils ersten oder zweiten Endnoten entnehmen. Verschafft man sich anhand dessen einen Überblick über die verwendete Literatur, so fällt zunächst auf, dass Werke, die nach 2001 erschienen sind, völlig fehlen. Die (nach Maßgabe der Häufigkeit des Genannt-Werdens in den Endnoten) wichtigsten „neueren“ Grundlagen für Schlenzogs Buch waren die Werke von Axel Michaels (1998), Thomas Oberlies (1998), Wilhelm Halbfass (1980er- und 1990er-Jahre), Jan Gonda (1970er-Jahre) und Heinrich von Stietencron (1990er-Jahre) sowie – für die historischen Hintergründe – Hermann Kulke und Dietmar Rothermund (1989). Den Großteil der sonst zitierten Literatur machen Werke des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts aus. Die neueste Forschungsliteratur aus indologischen und religionswissenschaftlichen Fachzeitschriften bleibt unberücksichtigt. Zudem fällt auf, dass Schlenzog meist zwar die wichtigsten verschiedenen Positionen der Wissenschaftler präzise und knapp wiedergibt und auf Uneinigkeit hinweist, selbst aber kaum einmal mit einer eigenen Interpretation klar Stellung bezieht.

Auch der Umgang mit der eigentlichen Quellenliteratur lässt Fragen offen. Es gibt keine Endnoten, die den Leser explizit und klar auf Werke verweisen, in denen er die relevanten Quellentexte (und sei es nur in Übersetzung) nachlesen kann. Solche Werke sind meist nur am Rande und mit Bezug auf entsprechende Vorwörter zitiert. Im Gegensatz dazu gibt es zahlreiche Stellen-

angaben aus den Texten, mit denen ein indologisch nicht vorgebildeter Leser wahrscheinlich nicht viel anfangen weiß: Beinahe die gesamte Beschreibung der frühvedischen Zeit ist in Bezug auf die Quellenliteratur ausschließlich durch Angaben wie „Vgl. RV IV,17,4“ (siehe zahlreiche Endnoten auf S. 429-431) belegt, und Schlensoğ gibt auch nur selten den Wortlaut der Stellen an. Etwas anders in späteren Kapiteln. Die Upanishaden beispielsweise werden oft ausführlich im Text zitiert, manchmal zwar mit kurzer Paraphrase, meist aber ohne die notwendigen Erläuterungen, so als verstünden sich die Texte von selbst.

Bei einem einführenden Werk wie dem vorliegenden interessieren immer auch didaktische Fragen. Der an der Religionsgeschichte orientierte Aufbau des Buches wird durch die zahlreichen Rückblicke unterstützt, die ein leichteres Verstehen und Einprägen der Prozesse ermöglichen. Dazu tragen auch zahlreiche Wiederholungen einzelner Punkte bei. So erfährt der aufmerksame Leser gleich zwei Mal, dass es sich bei der berühmten „Hymne an die Frösche“ aus dem Rigveda nicht um eine Satire handelt (S. 433, EN 115 und S. 65); mehrfach wird der Weg beschrieben, den die Verstorbenen laut den Brahmana-Texten gehen; gleich dreimal ist davon die Rede, dass dem Autor als Theologe und nicht Spezialist der Indologie nur eingeschränkte Möglichkeiten der Untersuchung der indischen Religionsgeschichte zur Verfügung stehen (S. 19, 20 und 432 EN 100). Das Einprägen und Feststellen wichtiger Inhalte soll dem Leser auch durch Fettdruck einzelner Begriffe, Zahlen und Wendungen erleichtert werden. Dem Rezensenten erschließt sich nicht, was dafür die Auswahlkriterien waren. Teilweise handelt es sich um zentrale Begrifflichkeiten aus den Quellentexten, teilweise um Jahreszahlen, Personennamen und Titel von Texten. Andererseits sind Begriffe immer wieder fett, die offenbar nach Ansicht Schlensoğs für das Verständnis von Religion aus religionswissenschaftlicher oder systematisch-theologischer Sicht bedeutsam sind, zum Beispiel Tod, Macht, Seele, Wesen, Mensch, Gott, Erkenntnis, Tugend, Pflicht, Ritus, aber auch der für das Buch wichtige Begriff Paradigmenwechsel.

Inhaltlich handelt es sich bei Schlensoğs Buch vorrangig um eine sehr ausführliche Zusammenstellung der Ergebnisse primärer und sekundärer Forschungsliteratur. Dabei übernimmt Schlensoğ auch einige der Grundprobleme der Literatur. Er verweist beispielsweise zu Recht darauf, dass die

Interpretationen der Upanishaden durch viele Gelehrte des 19. und 20. Jahrhunderts zu stark durch die im damaligen Hinduismus-Diskurs dominierende Strömung des Neo-Advaita-Vedanta geprägt sind, und er stellt daher zu Recht diese Textgruppe ohne den Versuch einer Vereinheitlichung als sehr divergent dar, so dass man kaum Rückschlüsse auf das Denken der Menschen zur Zeit der Upanishaden ziehen könne (S. 97). So ist denn auch von dem Bild die Rede, das die Upanishaden als Texte vermitteln, nicht aber davon, dass daraus auf „das Denken“ der Menschen geschlossen werden könne. Leider findet diese Reflexion in Bezug auf die älteren vedischen Texte nicht statt. Da ist an mehreren Stellen von „dem vedischen Menschen“ die Rede. So heißt es zum Beispiel auf S. 55: „Wie wir sahen, war ja für den vedischen Menschen die Welt voll von allerlei Wesen und Mächten [...]“. In Bezug auf die Upanishaden übernimmt Schlensoğ auch die Vereinheitlichung der literarischen Kategorie sowohl aus den Quellen selbst als auch aus der Sekundärliteratur. Warum werden – wenn man schon auf die Diversität und zeitliche Streuung der Texte verweist – die späteren upanishadischen Texte (zum Beispiel diejenigen, die sich mit Yoga befassen, vgl. S. 133ff.) zur spätvedischen Zeit gerechnet, und nicht in die Zeit des klassischen Hinduismus, wo sie sowohl nach ihrer Entstehungszeit als auch inhaltlich viel eher hingehören. Noch viel fragwürdiger wird dies im Falle von mit „Upanishad“ betitelten Texten aus der Neuzeit. Ein klarer positioniertes Vorgehen in diesen Fragen hätte beispielsweise die Darstellung der Entstehung und Entwicklung des Yoga (S. 256-261) stringenter machen können. Auch die als Problem im Text mehrfach benannte Tatsache, dass es sich bei fast allen religiösen Quellen aus Südasien um Texte sozialer und religiöser Eliten handelt und Aussagen über „die Religiosität des einfachen Volkes“ von frühester Zeit an bis in die Gegenwart hinein aufgrund dessen kaum möglich sind, führt leider nicht zu einer ausreichenden Relativierung der üblichen Darstellungsweise.

Wenn der eigenständige Beitrag des Buches also nicht in der Darstellungsweise der Religionsgeschichte oder der Interpretation der Texte liegt, so muss er in der Verbindung dieser Überblicksdarstellung mit dem Projekt Weltethos gesucht werden. Tatsächlich gibt es zu den meisten Kapiteln einen Schlussabschnitt zum Ethos der jeweiligen Zeit. Ich möchte mich hier auf das letzte Kapitel beschränken, das den „Hinduismus als ethisch-

religiöse Herausforderung“ behandelt. Der erste Abschnitt dieses Kapitels beschäftigt sich als Zusammenfassung der Gesamtdarstellung noch einmal mit der Frage „Was ist 'Hinduismus'?“ (S. 395-400). Hier erfährt der Leser erstmals, dass es sich bei „Hindu“ um eine Fremdbezeichnung handelt, und welche Entwicklung diese genommen habe. Ein Bezug auf neuere diskursanalytische Ansätze zur Erklärung dieser Entwicklungen (Will Sweetman, Richard King³) fehlt. Nach einer Aufzählung verschiedener Definitionsversuche von „Hinduismus“ schließt sich Schlenzog am Ende Michaels' Definition von Kriterien an, die es erlauben sollen, Religionen unter dem Oberbegriff „Hinduismus“ zusammenzufassen (S. 399). Dies bleibt jedoch offenbar halbherzig, denn schon im ersten Absatz des nächsten Abschnittes („Hinduetos zwischen Tradition und Moderne“) heißt es: „für den Hindu ist der Hinduismus mehr als nur 'Religion'“ und weiter: „Der Hinduismus will – in einem umfassenderen Sinn als andere Religionen – Ordnung stiften und Orientierung bieten, dem Leben Ordnung geben“. (S. 400) Die Essentialisierung „des Hinduismus“ wird sogar noch stärker fortgeschrieben, wenn es um „seinen“ Beitrag zu einem Menschheitsethos geht. Diesen herauszuarbeiten ist – wie sich am Ende herausstellt – Grundanliegen des Buches. Es schließt sich damit der normativ-theologischen Grundposition der „Erklärung zum Weltethos“ (1993) an, die sich weit jenseits der Grenzen dessen bewegt, was noch als religionswissenschaftlich bezeichnet werden kann. Sie setzt sich die Suche nach einem gemeinsamen Weltethos zum Ziel. Wenn dieser also – wie Schlenzog gegen Kritik zu behaupten versucht – nicht kleinster gemeinsamer Nenner aller Religionen ist, so ist die Suche nach einem solchen doch Ziel des Projektes. Weltethos versteht sich dann als ein über den Religionen stehendes und auf einem (sehr selektiven) Verständnis von deren Ethos beruhendes normatives Konzept. Nicht zuletzt wird dies in Endnote 107 auf Seite 522 deutlich, wo unvermittelt eine Aneinanderreihung von aus dem Kontext gerissenen Quellenausschnitten aus verschiedenen Traditionen und sehr unterschiedlichen Quellen geboten wird, die alle als Variationen der so genannten „Goldenen Regel“ zu lesen seien. Offenbar soll damit gezeigt werden, dass der „ethische Kern“ aller Religionen doch derselbe sei. So

sind auch Aussagen zu verstehen, die auf eine Einheitlichkeit aller Religionen in ihren Grundfragen hinauslaufen: „Woher kommt der Mensch, wie soll er hier auf Erden leben, und wohin geht er nach dem Tod? Auf diese für alle Religionen konstitutiven Fragen gibt es [...] ein breites Spektrum von Vorstellungen und spekulativen Ideen“. (S. 401) „Der Hinduismus“ wird in diesem Kontext auf „das zyklische Denken“ und den „Dharma-Begriff“ reduziert (S. 400), auf denen „sein“ Beitrag zum Weltethos beruhe.

Letztlich stelle ich damit den religionswissenschaftlichen Wert des vorliegenden Buches grundsätzlich in Frage: Religionsgeschichtlich und in systematischer Betrachtung bietet es nichts Neues. Es ist damit auch kein Korrektiv zur bisherigen religionswissenschaftlichen Forschung, in der man, wie Hans Küng in seinem Vorwort schreibt, „den Wald vor lauter Bäumen nicht“ sehe, und wo ein von außen Kommender erst „das Ganze“ wieder in den Blick nehmen müsse (S. 14). Der eigene Beitrag Schlenzogs in Bezug auf den „Beitrag des Hinduismus zum Weltethos“ ist normativ und religionswissenschaftlich in keiner Weise begründbar. Er kann damit nur zum Gegenstand religionswissenschaftlicher Arbeit werden.

HistLit 2008-1-190 / Frank Neubert über Schlenzog, Stephan: *Der Hinduismus*. München 2006. In: H-Soz-u-Kult 07.03.2008.

³ Sweetman, Will, Mapping Hinduism. 'Hinduism' and the Study of Indian Religions, 1600-1776, Halle/Saale 2003; King, Richard, Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and the 'Mystic East'. London 1999.