

Moderne im Diskurs

Religion als globales Korrektiv zur Moderne: Die Globalisierung von Hindu-Religionen als moderne Antwort auf Modernisierungsprozesse

Frank Neubert

Bei der Eröffnung des Weltparlaments der Religionen 1893 (vgl. Lüddeckens 2002) in Chicago stahl – wenn man den Medienberichten der Zeit Glauben schenken darf – ein junger Mönch aus Indien allen die Schau. Mit seinen ersten Worten, «Sisters and Brothers of America», löste Swami Vivekananda einen Sturm der Begeisterung aus und eröffnete damit den Weg zum Erfolg nicht nur für sich, sondern auch für andere Vertreter der asiatischen Religionen, allen voran für den singhalesischen Theravada-Buddhisten Anagarika Dharmapala¹ und den japanischen Zen-Buddhisten Soen Shaku. Gleichzeitig wurden die anderen Vertreter aus Indien durch Vivekananda in den Hintergrund gedrängt – er wurde zu ihrem Leidwesen zum anerkannten Vertreter «des Hinduismus» auf dem Weltparlament. Bei näherem Hinsehen fallen an Vivekanandas Auftreten in den USA einige Dinge auf, die im Zentrum dieses Aufsatzes zum Verhältnis von Religion und Moderne stehen sollen: *Erstens* sieht er sich selbst in einer Mission des Austauschs zwischen dem sozial und ökonomisch modernen Westen einerseits und dem «spirituell» überlegenen Indien andererseits. *Zweitens* präsentiert Vivekananda den Hinduismus als Modell für eine universelle Menschheitsreligion, die den Ansprüchen der modernen globalisierten Welt gerecht wird. Der Austausch soll in seinen Augen zu einer Art Auflösung der seinen Zeitgenossen so geläufigen Gegenüberstellung von Religion und Moderne führen.

Der Topos der Gegenüberstellung eines im modernen Sinne «fortschrittlichen» Westens mit einem in religiöser Hinsicht überlegenen Indien, wie er etwa seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert in verschiedenen Ausprägungen in Indien und in Europa bestand, soll im Zentrum dieses Textes stehen. Ich werde dazu zunächst einige theoretische Überlegungen anstellen. Sie betreffen den hier gewählten Ansatz einer Analyse von Topoi in Diskursen (1), das Verhältnis von Religion und Moderne (2) und Adaptionen der Gegenüberstellung von Religion und Moderne im Kontext des Kolonialismus (3). Anschließend werde ich dieser Gegenüberstellung in zwei Etappen folgen: als Motiv hinter Vivekanandas erster Reise in die USA (4) sowie bei den Vaishnava-Missionaren im Westen bis hin zu Bhaktivedanta Swami von der ISKCON und beim Rücktransfer

¹ Siehe den Beitrag von Martin Baumann in diesem Band.

von Krishnabewusstsein nach Indien (5). Im abschließenden Teil (6) werde ich aufzeigen, wie Hindu-Akteure den Hinduismus immer wieder neu als Teil der globalen Moderne konstituieren, indem sie die Gegenüberstellung von Europa bzw. dem Westen und Indien kreativ weiterverwenden und umdeuten und dabei die jeweils neuesten technischen, medialen und anderen Entwicklungen berücksichtigen.

1. Zur Analyse und Interpretation von Topoi in Diskursen

Es geht in diesem Text um Topoi, mit denen verschiedene Akteure den Diskurs der Moderne und die Konstitution des Hinduismus als einer inhärent modernen Religion seit dem 19. Jahrhundert stark geprägt haben. Unter Topoi verstehe ich Aussagen, die im Verlauf von Diskursen immer wieder mit großer Gleichförmigkeit wiederkehren. Die Gleichförmigkeit kann sprachlicher Natur sein, wenn beispielsweise Aussagen wortwörtlich wiederholt werden. Sie kann aber auch andere Formen annehmen – beispielsweise in immer gleichen Gegenüberstellungen oder indem bestimmte Aussagen stereotype Reaktionen hervorrufen. Dieser äußerlichen Gleichförmigkeit von Topoi steht die bereits von Michel Foucault hervorgehobene Singularität von Aussagen gegenüber. Jedes Aussageereignis – wie sehr es auch einem früheren Aussageereignis zu gleichen scheinen mag – steht für sich in einem bestimmten diskursiven Kontext. Auch die Wiederholung einer früheren Aussage ist immer als ein neues singuläres Aussageereignis zu begreifen und zu analysieren. Und so muss auch die Wiederholung eines Topos bei aller Gleichförmigkeit dennoch jedes Mal als neues Aussageereignis verstanden werden. Sie transportiert im neuen Kontext andere Bedeutungen als bei früherem Auftauchen. Dieses Paradox wirft interessante Probleme für die Analyse auf. Während es relativ leicht ist, Topoi aufgrund ihrer gleichförmigen Wiederholung zu identifizieren, darf dies nicht dazu verleiten, darin auch eine immer gleiche Aussagewirkung zu sehen. Vielmehr ist jedes Auftauchen für sich zu analysieren, um zu sehen, wie stark möglicherweise auch inhaltliche Kontinuitäten sind, die dann ganze Diskurse so stark prägen, wie dies eben beim Topos der Unvereinbarkeit von Religion und Moderne der Fall ist. Solche Topoi gilt es mit Foucault (1992: 14) besonders zu hinterfragen, kritisch zu sein: nicht zu akzeptieren, was uns unsere eigenen Diskurse als wahr vorgaukeln. Dies ist besonders herausfordernd, wenn es um die wissenschaftliche Erforschung von Religion geht, da – wie bereits vor längerer Zeit der Religionswissenschaftler Hubert Seiwert (1995) zu Recht betont hat – die Existenz und Autorität der Wissenschaften historisch sehr stark auf dem Topos der Abgrenzung alles «Modernen» von allem «Religiösen» beruhen. Das zeigt sich beispielsweise auch darin, dass in vielen historischen Studien zur Moderne die Prozesse von Rationalisierung und Säkularisierung als historische

Gegebenheiten geradezu selbstverständlich vorausgesetzt und nicht hinterfragt werden.²

2. *Ein religionswissenschaftlicher Blick auf das Verhältnis von Religion und Moderne*

In Abgrenzung von der üblicherweise vorgebrachten Idee einer unversöhnlichen Gegenüberstellung oder gar Unvereinbarkeit von Religion und (säkularer) Moderne möchte ich hier von einer anderen These ausgehen. Ich folge dafür zunächst Seiwerts (1995: 92) Unterscheidung von «mindestens drei Bedeutungsnuancen» des Begriffs «Moderne»: «als Name für eine Epoche der europäischen Geschichte», als Kennzeichnung einer bestimmten Gesellschaftsformation und als «Chiffre für eine Utopie» (siehe dazu auch die Einleitung zu diesem Band). Ich behaupte aber, dass Religionen integraler Bestandteil moderner Gesellschaften sind und dass «Religion» integraler Bestandteil von «Moderne» ist, da «Moderne» ohne die Gegenüberstellung zu «Religion» kaum denkbar ist. Nur unter dieser Voraussetzung lassen sich meines Erachtens die Prozesse der Modernisierung und Globalisierung religiöser Traditionen historisch wie soziologisch angemessen einordnen. Ich möchte diese These daher sehr kurz aus vier verschiedenen Perspektiven begründen.

- a) Historisch: Wenn «Moderne» ein Epochenbegriff sein kann, dann muss man selbstverständlich auch religiöse Entwicklungen und Religionsgemeinschaften als Teil dieser Epoche betrachten. Sie existieren in der Moderne, auch wenn sie von vielen als bloße Anachronismen oder Überbleibsel betrachtet werden.³ Religionsgemeinschaften durchlaufen die zeitgenössischen Entwicklungen ebenso wie andere Teilbereiche der Gesellschaft. Sie reagieren darauf, eignen sich Neuerungen an oder verweigern sich ihnen und verändern sich in diesen Prozessen. Religionshistorische Prozesse sind dementsprechend in ihren Auswirkungen auf gesamtgesellschaftliche Entwicklungen, ökonomische und politische Veränderungen etc. in die historische Betrachtung ganz selbstverständlich einzubeziehen, wie dies in verschiedenen historisch ausgerichteten Disziplinen in den letzten Jahrzehnten nach der teilweisen Überwindung der Säkularisierungsideologie⁴ wieder verstärkt geschehen ist.

² Siehe als ein Beispiel Bauer (2004).

³ Vgl. auch Rudolf Stichwehs Ausführungen zur Gleichzeitigkeit von Tradition und Moderne, die «als koexistierende Zustände in der Gesellschaft der Gegenwart verstanden» werden (Stichweh 2000: 211).

⁴ Vgl. zum ideologischen Gehalt der so genannten Säkularisierungstheorien bereits die klassische Studie von Hermann Lübbe (1965).

- b) Systemtheoretisch: Der Soziologe Niklas Luhmann hat sich intensiv mit Prozessen der funktionalen Ausdifferenzierung westlicher Gesellschaften befasst. Fortschreitende Differenzierung in Funktionssysteme ist für ihn geradezu ein Kennzeichen moderner Gesellschaften – und dazu gehört auch, dass sich ab dem 19. Jahrhundert ein Funktionssystem Religion herausbildete. Dieser Prozess verlief aber nach Luhmanns Analyse in verschiedener Hinsicht anders als die Herausbildung anderer Funktionssysteme (Politik, Wissenschaft, Kunst etc.). Die Ausgrenzung von Religion aus anderen Funktionssystemen wird dabei von allen Beteiligten mit unterschiedlicher Bewertung als «Säkularisierung» beschrieben. Religion als zunächst fremdreferenziell unterschiedenes System muss sich in die neu zugewiesene gesellschaftliche Rolle finden, und dies gelingt ihr nach Luhmann zunächst nur schlecht: «Säkularisierung heißt also nicht: Funktions- oder Bedeutungsverlust von Religion, vielleicht aber vorübergehende (?) Schlechtanpassung an die Bedingungen der modernen Gesellschaft» (Luhmann 2000: 301).
- c) Diskursgeschichtlich: Aus diskurshistorischer Perspektive gehen verschiedene Autoren davon aus, dass ein neuzeitlicher, in komparativer Weise verwendbarer Religionsbegriff sich erst im späten 18. Jahrhundert herauszubilden und im Laufe des 19. Jahrhunderts in einem globalen Rahmen gesellschaftlich durchzusetzen beginnt (vgl. u.a. Kippenberg 1997; Bergunder 2012; Feil 2012, 2013; Neubert 2015). Erst dadurch – und damit eben erst ab dem späten 18. Jahrhundert – wurde eine allgemeine Kategorie «Religion» etabliert, unter der sich zahlreiche Akteure, Gemeinschaften und Traditionen nunmehr als «religiös» oder «Religionen» selbst konstituieren konnten. Die weiterbestehende inhaltliche Unschärfe des Begriffs trägt dabei zu einer starken diskursiven Dynamik bei und eröffnet verschiedenste Möglichkeiten des Gebrauchs und – so könnte man sagen – der Manipulation dieser Kategorie.⁵
- d) Diskurstheoretisch: Der «Diskurs der Moderne» grenzt «Religion» aus, er ist geradezu durch diese eigene Gegenüberstellung zu ihr definiert (Seiwert 1995). «Religion» ist daher konstitutives Außen zu «Moderne» und als solches integraler Bestandteil der diskursiven Formation, die wir «Moderne» nennen. Die Grenze zwischen Moderne und Religion ist, mit Laclaus und Mouffes Hegemonietheorie gesprochen, eine «innere Grenze», und «das, was jenseits der inneren Grenze ist, [wird] als das konstruiert, was sie [die diskursive Formation; F.N.] *nicht* ist» (Laclau/Mouffe 2006: 186). Zugespitzt könnte man formulieren: Moderne kann sich ohne Religion als Außen nicht konstituieren. Und weiter: Wäre nichts mehr von dem vorhanden, was bislang «Religion» hieß, müsste der Diskurs der Moderne andere

⁵ Vgl. bspw. Peter Sloterdijks (2011) sehr bedenkenswerte, vergleichende Analyse der intentionalen Nutzung des Religionsbegriffs bei Pierre de Coubertin und L. Ron Hubbard.

Dinge nun als «religiös» kategorisieren, um sie ausschließen und dadurch die Illusion eines Außen aufrechterhalten zu können.⁶

Der Diskurs der Moderne schließt «Religion» als konstitutives Außen aus und macht sie sich dadurch gleichzeitig – einem Derrida'schen Paradox folgend – zu eigen. Die so bezeichneten und ausgeschlossenen Akteure – als solche konstituierte Religionsgemeinschaften und ihre Vertreter – reagieren darauf, wie im weiteren Text am Beispiel hinduistischer Akteure aufgezeigt werden soll, indem sie die Topoi des Diskurses der Moderne aufgreifen, sie kreativ umdeuten oder auch umkehren. Der These einer wissenschaftlich-fortschrittlichen Moderne, die Religion nicht mehr nötig habe, setzen sie die Diagnose einer religiös-spirituellen Verarmung der modernen Menschen entgegen. Wenn Säkularisierung als notwendige Folge von Modernisierung betrachtet wird, kommt im Gegenzug den Religionen die Rolle als Heilmittel gegen eben diese spirituelle Verarmung zu. In anderen Fällen wird wissenschaftliche Rationalität als Kennzeichen von Moderne der «Irrationalität des Religiösen»⁷ gegenübergestellt. Demgegenüber nehmen gerade asiatische religiöse Traditionen sehr bald die Position ein, selbst ihrem Wesen nach rational zu sein und die Ergebnisse moderner westlicher Wissenschaft in ihren Schriften und in ihrer Geschichte schon längst vorweggenommen zu haben. Damit ist bereits eine ganze Reihe von Topoi benannt, die in der einen oder anderen Weise den Diskurs der Moderne mit Bezug auf Religion prägen.

3. *Die Instrumentalisierung von Religion und Moderne in Kolonialismus und Globalisierung*

Die diskursive Gegenüberstellung von Religion und Moderne gewinnt in der kolonialen Situation des 19. Jahrhunderts nochmals an Komplexität. Der durch die Moderne hervorgebrachte Fortschritt stellt den europäischen Nationen nicht nur ein Überlegenheitsgefühl und die Mittel zu weltweiter Eroberung und Ausbeutung zur Verfügung, sondern insbesondere auch einen entscheidenden Legitimationsgrund für kolonialistische Aktivitäten. Zivilisierung, Modernisierung, später auch Demokratisierung werden zu teils tatsächlich (naiv) geglaubten, teils bewusst vorgeschobenen Begründungen für Eroberung, Kontrolle und

⁶ Man bedenke beispielsweise, wie unliebsame wissenschaftliche Theorien und Positionen gern einmal mit Labels des «Religiösen» oder «Theologischen», der «Scharlatanerie» oder des «magischen Denkens» versehen werden. Ganz aktuell fand diese diskursive Strategie umfangreich Anwendung während der Corona-Pandemie, als den viel zitierten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, Politikerinnen und Politikern seitens der kritischen Bewegungen (oft einfach mangels stichhaltiger Gegenargumente) vorgehalten wurde, sie hätten geradezu eine Corona-Religion ins Leben gerufen, an die die Menschen glauben sollten.

⁷ Diese «Irrationalität des Religiösen» wird auch in religionswissenschaftlichen Studien geradezu zum Definitionskriterium von Religion, vgl. auch Seiwert (1995: 94–95).

Fremdherrschaft. Mit Blick auf Religion hat dabei bereits Albrecht Koschorke (2013: 258) festgestellt, dass «der Westen in religiösen Dingen ein doppeltes Antlitz zeigt – er gibt sich teils verweltlicht [...], teils christlich-missionarisch». Dies führt dazu, dass auch die Reaktionen der verschiedenen Handelnden darauf sehr uneinheitlich ausfallen. Die Antwort «besteht wechselweise darin, durch erneuerten religiösen Eifer dem Mangel an Spiritualität zu begegnen oder sich in Abgrenzung vom Christentum westlicher Prägung auf die eigene Religiosität zu besinnen» (Koschorke 2013: 258–259). Im Falle neohinduistischer Bewegungen im Indien des 19. Jahrhunderts finden wir beide Tendenzen vereint, verstärkt noch durch eine starke Bezugnahme auf westlich-moderne Konzepte von Religion, Nation und Wissenschaftlichkeit. Es kann dabei – so sollte aus dem bisher Gesagten deutlich geworden sein – nicht darum gehen, dass diese Begriffe aufgrund der kolonialen Machtverhältnisse den Kolonisierten aufoktroiert wurden, die sie eins zu eins übernahmen und auf die ihnen bekannten Verhältnisse anwandten, wie dies eine einseitig an Saids (1978) Idee von Orientalismus orientierte Sichtweise vertreten würde. Vielmehr eignen sich die «subalternen» Akteure solche Konzepte kreativ an und deuten sie aufgrund der je eigenen Vorerfahrungen um, wodurch sie bewusst oder unbewusst scheinbar festgeschriebene Bedeutungen subvertieren.⁸ Solche diskursiven Prozesse sind in Verflechtungen verankert, die sich im Laufe des 19. Jahrhunderts global immer stärker verdichten, gefördert durch Prozesse politischer, ökonomischer und auch kultureller Globalisierung – mit Osterhammel und Petersson (2007: 24) verstanden als der «Aufbau, die Verdichtung und die zunehmende Bedeutung weltweiter Vernetzung».

In diesem Kontext einer zunehmenden globalen Vernetzung unter den Bedingungen einer kolonialistisch geprägten Welt sind die Beispiele zu verorten, die im Folgenden aus der Geschichte einer Globalisierung von Hindu-Religionen heraus das bislang Gesagte illustrieren sollen.

4. *Westen/Moderne vs. Indien/Spiritualität bei Swami Vivekananda*

Im September 1892 schrieb ein junger Mönch, der sich seit einigen Jahren auf einer Reise durch Indien mit dem ganzen Land und seinen Problemen vertraut gemacht hatte, aus Bombay (heute Mumbai) einen Brief an einen seiner Gönner, Pandit Shankarlal in Khetri. Er verwies darin auf die wirtschaftlichen und sozialen Missstände im kolonialen Indien seiner Zeit und darauf, dass die westlichen Gesellschaften – insbesondere Großbritannien als Kolonialmacht sowie die als Inbegriff der Moderne geltenden Vereinigten Staaten von Amerika – der

⁸ Vgl. Bergunder (2012), der die Herangehensweisen von Orientalismuskritik und Postkolonialismus am Beispiel der gegenseitigen Einflüsse zwischen Swami Vivekananda und dem Indologen Paul Deussen zusammenfasst.

indischen Gesellschaft in verschiedener Hinsicht überlegen seien. Wenn Indien, wie die USA, eine moderne und unabhängige Nation werden wolle, müsse man von den fortschrittlichen Ländern lernen und sich ein eigenes Bild von ihnen machen:

So you see, we must travel, we must go to foreign parts. We must see how the engine of society works in other countries, and keep free and open communication with what is really going on in the minds of other nations, if we really want to be a nation again.⁹

Schon in den religiös-sozialen Reformbewegungen des frühen 19. Jahrhunderts wie dem Brahmo Samaj war die These einer sozialen und materiellen Überlegenheit Europas – verkörpert in Indien durch die britische Kolonialmacht – und damit verbundenen Verbesserungschancen für die indische Gesellschaft verbreitet. Swami Vivekananda¹⁰ – so der Name des noch vergleichsweise unbekannten jungen Briefschreibers – war mit diesen Thesen gut vertraut. Er war während seiner Ausbildung an einer der kolonialen Bildungsstätten in Calcutta (heute Kolkata) in das Spannungsfeld von kolonial geprägter Moderne und neohinduistischen sowie indisch-nationalistischen Reformbestrebungen (unter anderem der Brahmo Samaj) geraten. Nach dem Tod mehrerer für ihn einflussreicher Persönlichkeiten hatte er sich für die Seite religiöser Reform entschieden. Im Namen seines spirituellen Meisters, des volkstümlichen Heiligen Sri Ramakrishna, hatte er dann einen Orden gegründet, um seine Reformideen selbst zu leben und voranzutreiben. Auf einer Reise durch Indien lernte er Land und Leute kennen und knüpfte wertvolle Kontakte. Erst kurz vor dem zitierten Brief hatte er beschlossen, eine Reise in die USA zu unternehmen, und war nun auf der Suche nach Sponsoren und Unterstützern, denen gegenüber er in Briefen die Notwendigkeit und Zulässigkeit einer solchen Reise begründete.¹¹ Insbesondere war Chicago sein Ziel, denn wo sonst könnte man die Errungenschaften der westlichen Welt besser studieren als auf ihrer größten Schau, der World's Columbian Exhibition, die 1893 aus Anlass des 400-jährigen Jubiläums der Entdeckung Amerikas durch Christoph Kolumbus eben in Chicago stattfinden sollte.

Bereits auf seiner Schiffsreise über den Pazifik bewunderte er die Entwicklungen in Hong Kong und Japan und fühlte sich in seiner Mission bestätigt, da er sah, wie man sich dort «den Notwendigkeiten der gegenwärtigen Zeit» ge-

⁹ Vivekananda, Brief an Pandit Shankarlal (Khetri), Bombay 20.9.1892, in: Vivekananda (1995: Bd. 5, 4–5).

¹⁰ Vgl. zu Vivekananda aus der Fülle an Literatur Sen (2000); Neubert (2005). Wichtigste Quelle sind die gesammelten Werke Vivekanandas (1995) in acht Bänden.

¹¹ Es bestand insbesondere gegenüber religiösen Gelehrten durchaus ein gewisser Begründungsbedarf für solche Reisen, der in Zusammenhang steht mit der Debatte über die Zulässigkeit von Seereisen für hochkastige Hindus. Dies geht zurück auf ein Verbot solcher Reisen in alten normativen Texten. Diese Debatte konnte auch Swami Vivekananda nicht ganz umgehen. Vgl. zum Seereiseverbot Arp (2000).

öffnet hatte.¹² In Amerika angekommen begab er sich direkt nach Chicago und besichtigte intensiv die Weltausstellung, beklagte sich jedoch bei seinen Gönnern in Indien bald über die immensen Lebenshaltungskosten und bat um Geldsendungen. Er wurde aufgrund seines Auftretens und Erscheinungsbildes auch seitens der Organisatorenkreise angefragt, ob er am geplanten Weltparlament der Religionen teilnehmen wolle, lehnte zunächst aber aufgrund seiner knappen Finanzen ab, da er sich weitere Wochen in Chicago nicht leisten konnte. Er reiste weiter nach Boston, wo er auf der Farm Breezy Meadows bei Familie Sanborn unterkam, dort Vorträge hielt und in Kreise eingeführt wurde, die dem Transzendentalismus nahestanden, an Asien und seinen Traditionen interessiert waren und sich für soziale Reformen wie Gleichberechtigung der Geschlechter oder eine Verbesserung der Zustände in Gefängnissen einsetzten. Die Mitglieder dieser Kreise ermöglichten ihm schließlich doch noch die Teilnahme am Weltparlament. So stand er endlich als Teilnehmer dieser Veranstaltung am Eröffnungstag vor seinem Publikum und eröffnete seine Antwort auf die Begrüßung durch die Veranstalter mit den bereits einleitend zitierten Worten «Sisters and Brothers of America».

Schon in dieser kurzen Skizze der Ereignisse treten die verschiedenen Facetten dessen hervor, was Vivekananda als «moderne» westliche Gesellschaften bezeichnete. Einerseits stehen da – verkörpert in der Weltausstellung – die ökonomischen, technischen, industriellen und wissenschaftlichen Fortschritte im Mittelpunkt. Andererseits beeinflussen ihn diejenigen Kreise in besonderem Maße, die dem wirtschaftlichen Fortschritt soziale und spirituelle Reformen gegenüberstellen und dadurch selbst nicht dem «modernen» Mainstream des späten 19. Jahrhunderts angehören.

War von Indien aus gesehen Vivekanandas Fokus für die Reise noch, von den «fortschrittlichen Nationen» – den USA und den Ländern Europas – für Indien zu lernen, so trat nun auf dem Weltparlament eine zweite Idee deutlicher hervor: Indien könne mit seiner langen religiösen Tradition des Hinduismus der Welt etwas zurückgeben. Auch hiermit griff Vivekananda gängige Topoi auf: Schon in der europäischen Romantik galt das alte Indien als geheimnisvolles Ursprungsland und Ideal von Philosophie und Religion der Menschheit, und namhafte Philosophen (bspw. Arthur Schopenhauer) oder Literaten (bspw. Friedrich Rückert, in den USA insbesondere die Transzendentalisten) übernahmen dieses Bild und verhalfen ihm zu weiter Verbreitung in gebildeten Kreisen in Europa und Amerika. Vivekanandas Idee des Hinduismus als einer Art globales Gegengewicht zur westlichen Moderne steht zunächst auch im Einklang mit den Grundzielen der Organisatoren des Weltparlaments: Ideen für eine Menschheitsreligion zu formulieren. War diese aber von den Organisatoren als eine Form christlicher Religion gedacht, so stellte Vivekananda demgegenüber

¹² Vivekananda, Brief an Alasinga Perumal (Madras), Yokohama 10.7.1893, in: Vivekananda (1995: Bd. 5, 5–10).

den Hinduismus als geeignete Basis einer solchen universalen Religion dar. Sein Referat über den Hinduismus war auf genau dieses Argument ausgerichtet.¹³ Die anzustrebende universale Religion dürfe, so Vivekananda,

[...] nicht in Raum und Zeit vertreten sein. Sie muss unendlich sein, wie der Gott, den sie predigen will. Ihre Sonne soll auf die Anhänger von Krishna und Christus, auf Heilige wie Sünder scheinen. [...] Es wird eine Religion sein, die in ihrem Gemeinwesen keinen Raum für Verfolgung oder Intoleranz hat, die Göttlichkeit in jedem Mann und jeder Frau erkennt, und deren ganze Autorität und ganze Kraft dazu da sein wird, ihre wahre, göttliche Natur zu verwirklichen.

(Vivekananda 2009: 28)

Genau diese Eigenschaften – Zeitlosigkeit, Universalität, Toleranz und das Streben nach Verwirklichung der Göttlichkeit in jedem einzelnen Menschen – hatte Vivekananda zuvor als die Merkmale des Hinduismus geschildert. Während des ganzen Vortrags flocht er immer wieder auch Bemerkungen ein, die sein Thema an aktuelle, «moderne» Diskurse anbanden. So kommen immer wieder naturwissenschaftliche Erkenntnisse zum Tragen. Einerseits zieht Vivekananda sie als Metaphern heran, um sie dann auf religiöse Vorgänge anzuwenden, die vielleicht auf diese Weise einem westlichen Publikum verständlicher gemacht werden konnten: «Wie das Gesetz der Schwerkraft vor seiner Entdeckung bestanden hat und weiterbestehen würde, wenn die ganze Menschheit es vergäße, ebenso verhält es sich mit den Gesetzen, die die geistige Welt regieren» (Vivekananda 2009: 15). Andererseits tauchen naturwissenschaftliche Themen auch als Bezugspunkt auf, wenn Vivekananda zeigen möchte, dass der Hinduismus in seinem Schrifttum sie bereits mindestens teilweise vorweggenommen habe: «[a]ngefangen mit den hohen Gedankenflügen der Vedanta-Philosophie, die in den neuesten Entdeckungen nachhallt» (Vivekananda 2009: 14). Auch gesellschaftspolitische Themen der Zeit kommen immer wieder vor, wozu wohl unter anderem die Gespräche vor dem Weltparlament in Boston mit den Kreisen um die Familie Sanborn beigetragen haben dürften. Besonders die wiederholt auftretende Betonung der wichtigen Rolle von Frauen im Hinduismus und der Göttlichkeit des Menschen, die in Männern und Frauen gleichermaßen angelegt sei, trägt gewissermaßen die Signatur der emanzipatorischen Bewegung in sich, zu der Kate Sanborn und ihr Umkreis gehörten.

Der Erfolg, den Vivekananda mit seinen Reden und Vorträgen sowie den anschließenden Vortragsreisen in den USA und Europa hatte, verbreitete sich sehr schnell auf medialem Wege auch in Indien. Es zeigen sich in dieser Reise deutlich die Auswirkungen des großen Globalisierungsschubes Ende des 19. Jahrhunderts. Waren es die Dampfschiffahrt und der Bau des Suez-Kanals, die Vivekanandas Reisen nach Europa und Amerika und auch zurück nach Indien leichter möglich machten, so trug auch die durch die Erfindung und Verbreitung der Telegraphie ausgelöste globale mediale Revolution zur Verbrei-

¹³ Referat über den Hinduismus, in: Vivekananda (2009: 14–29).

tung von Vivekanandas Ruf in Indien bei. Er wusste insbesondere die mediale Aufmerksamkeit durchaus geschickt zu seinen Gunsten zu nutzen. Bei seiner Rückkehr nach Indien 1896 wurde er als Berühmtheit empfangen und konnte darauf aufbauend mit großem Erfolg die Ramakrishna-Mission gründen und zu einer einflussreichen religiösen Bewegung machen.

5. *Westen/Moderne vs. Indien/Spiritualität in der Geschichte der Hare-Krishna-Bewegung*

Ein zweites Beispiel soll insbesondere die Wandlungen der Dualität zwischen dem «spirituellen» Indien und dem «modernen» Westen kurz beleuchten. Ganz im Einklang mit den Ideen, auf die auch Vivekananda zurückgriff, aber dennoch oft in deutlicher Abgrenzung von dessen religiösem Universalismus und seiner einseitigen Betonung des Advaita-Vedanta, suchten am Anfang des 20. Jahrhunderts auch andere religiöse Strömungen aus Indien, ihre religiösen Vorstellungen und Praktiken einer westlichen Öffentlichkeit bekannt zu machen.¹⁴ Auch diese Bewegungen waren oft als Nebenwirkung ihrer missionarischen Aktivitäten an Erfahrungen mit neuen Organisationsmodellen und sozialen Reformen interessiert. Zu diesen Bewegungen gehört nicht zuletzt der bengalische Vishnuismus, der unter Bhaktivinoda Thakur (Kedarnath Datta, 1838–1914) zu einer neuen Blüte gelangte. Dessen Sohn Bhaktisiddhanta Sarasvati (Bimal Prasad Datta, 1874–1937) setzte es sich besonders zur Aufgabe, Krishnabewusstsein außerhalb Indiens zu verbreiten. Bhaktisiddhanta beauftragte mehrere seiner Schüler mit missionarischen Aufgaben in Europa, von denen keiner so erfolgreich wurde wie Bhaktivedanta Swami (Abhay Caran De, 1896–1977), der Gründer der International Society for Krishna Consciousness (ISKCON).¹⁵ Sie alle entstammten, wie auch Swami Vivekananda und viele soziale und religiöse Reformer des 19. Jahrhunderts, den in britisch-indischen Bildungseinrichtungen ausgebildeten Eliten und fühlten sich gleichzeitig aus familiärer Tradition und/oder aus politischen Gründen zu den nationalistischen und religiös-reformerischen Bewegungen ihrer Zeit hingezogen. Die damit erworbene Fähigkeit, sich gleichermaßen in «traditionell» hinduistischen wie auch in «modern» westlichen Diskursen äußern zu können und zurechtzufinden, wurde zu einem grundlegenden Baustein für ihre Erfolge als religiöse Autoritäten in modernen Kontexten.

¹⁴ Die verschiedenen Bewegungen repräsentierten oft «different trajectories within modern Hinduism, born of the same cultural and religious domain», wie Sardella (2013: 242) mit Bezug auf Vivekananda und Bhaktisiddhanta festhält.

¹⁵ Vgl. ausführlicher Neubert (2010: bes. 23–28). Zu Bhaktisiddhanta Sarasvati und seinen Reform- und Globalisierungsideen vgl. Sardella (2013).

Die missionarischen Bestrebungen Bhaktisiddhanta Sarasvatis richteten sich in den 1920er und 1930er Jahren nach Europa, wohin er 1933 erstmals drei seiner Schüler entsandte.¹⁶ Nach den globalen Krisen des Ersten Weltkriegs und der 1920er Jahre ist sein Blick auf die westliche Moderne aber deutlich kritischer als derjenige von Vivekananda. Weiterhin erkennt er eine materielle Überlegenheit des Westens an, von der man auch etwas übernehmen könne. Es überwiegt aber klar die Kritik am Fehlen von Bewusstsein und an der Fehlwahrnehmung, mit dem materiellen Fortschritt sei Überlegenheit in allen Belangen verbunden. Besonders deutlich wird dies in einer seiner Schriften (*Gaudiya Mission to the West*, 1933), wo er die missionarischen Bestrebungen in Europa begründet:

They indeed possess superior material force. They are disposed to think that their superiority in brute force is evidence of their superior spiritual condition. The only answer to this terrible self-deception is being supplied by the recent never-ending crises of the affairs of the world that have been the outcome of their short-sighted handling by the self-conceited dominating temperament engendered in all modern peoples by their utter neglect of the spiritual issue.

(zit. nach Sardella 2013: 142)

Den Missionsideen Bhaktisiddhantas war erst lange nach seinem Tod globaler Erfolg beschieden. Während die ersten Missionare nur wenige, aber nicht unbedeutende Mitglieder europäischer Eliten erreichen konnten, entfaltete Bhaktivedanta Swamis Reise nach New York 1965 ungeahnte Wirkung. Er hatte den kritischen Ton seines Lehrers gegenüber der «westlich-materialistischen» Lebensweise übernommen und verschärft, und diese Kritik ins Zentrum seiner theologischen Erläuterungen gestellt. Dies fiel bei seinem Publikum – den jugendlichen Aussteigern der Hippie- und Beat-Szene in New York – auf fruchtbaren Boden. Auch diese waren auf der Suche nach alternativen Lebensweisen, und Bhaktivedanta Swami machte da ein nicht nur exotisches Angebot, sondern nahm sich seiner Zuhörer auch persönlich an. Die beiden berühmtesten Slogans der frühen Hare-Krishna-Bewegung verdeutlichen das, indem sie speziell Bezug auf die Lebensumstände der jungen Leute nahmen. Deren eigene Gesellschaftskritik wurde aufgenommen und mit den religiösen Ideen des Vishnuismus verknüpft. «We are not this body – we are spirit-soul» stellt materielle Bedürfnisse und «physische Befriedigungen» als kritikwürdig und unbedeutend dar gegenüber den dauerhaften spirituellen und seelischen Freuden des Krishnabewusstseins. «Stay high forever» betont Letztere zusätzlich und sollte zudem die Vergänglichkeit von Drogenrausch, sexuellen Freuden und anderen «physical pleasures» hervorheben.

In seinen Vorträgen, Gesprächen und Interviews kritisierte Bhaktivedanta Swami immer wieder in scharfen Worten die moderne «materialistische» Lebensweise und pries Krishnabewusstsein als Heilmittel an. An manchen Stellen

¹⁶ Vgl. zu den konkreten Entwicklungen und Motiven Sardella (2013: 134–180).

tauchte dort auch die Idee eines Austausches wieder auf, wie wir sie schon bei Vivekananda gesehen hatten. Indien sei, so Prabhupada in einem Gespräch mit einem Professor, in technischer Hinsicht rückständig: «From [a] materialistic point of view, technological point of view, they are hundred years back.» Indien könne aber in anderer Hinsicht punkten: «But there is one thing that I am experiencing. India's the spiritual asset, if that is distributed, that will increase India's honor. That is my view... Because everywhere I go, still people adore India's spiritual culture» (beide Zitate aus Prabhupada o. J.).

Auch nach Bhaktivedanta Swamis Tod 1977 blieb die Gegenüberstellung von «modernem», «westlichem», «materialistischem» Lebensstil und «spiritueller» Lebensweise des Krishnabewusstseins das zentrale Thema in den Lehren seiner Schüler und Nachfolger. Eine erneute Weiterentwicklung und Umdeutung erfuhr der Topos, als sich die ISKCON ab den 1970er Jahren in Indien zu etablieren und auszubreiten begann (vgl. dazu Brooks 1989). Man schrieb sich nun selbst als ISKCON die spirituelle Reinheit zu, die es nach Indien zu reimportieren gelte. Indien selbst laufe nun nämlich Gefahr, nach langer Zeit europäischer Herrschaft und durch die fortschreitende Modernisierung seine spirituellen Wurzeln zu vergessen. Damit werden in den verschiedenartig miteinander verknüpften Gegenüberstellungen von Moderne und Religion, Europa und Indien die Zuordnungen und Rollen vertauscht. Die europäischen und amerikanischen Hare-Krishna-Devotees schreiben sich zu, selbst das spirituelle Indien am besten zu verkörpern. Indien kommt dagegen nun die Rolle zu, unter den Bedingungen der (teils kolonial aufgezwungenen, teils gewünschten) Modernisierung einer spirituellen Verarmung verfallen zu sein, der man nun wieder entgegenwirken müsse.

6. Schluss

Sowohl Vivekanandas Bewegung als auch die ISKCON werden damit zu Beispielen dafür, wie Religionsgemeinschaften sich nicht etwa nur gegen Moderne stellen, sondern die ihnen gegebenen Möglichkeiten aktiv und kreativ nutzen, um unter den vorherrschenden gesellschaftlichen Bedingungen erfolgreich bestehen zu können. Dazu gehört auch, dass die Akteure die Topoi des zeitgenössischen Diskurses entsprechend reinterpretieren und mit angepasster Deutung weiterverwenden. Interessant ist es dann zu beobachten, wie auch die Gegner dieser Entwicklungen, die Konkurrenten Vivekanandas oder der ISKCON im jeweiligen Feld, die Adaption der Moderne zwar nach außen hin kritisieren und zu verlangsamen versuchen, gleichzeitig aber auf ihre – bspw. mediale – Anwendung selbst angewiesen sind, wenn sie sich unter den gegebenen Bedingungen im Diskurs überhaupt Gehör verschaffen wollen. Der Widerspruch zwischen einer sich als nicht religiös verstehenden Moderne und Religionen, die sich

selbst als Teil der Moderne verstehen, tritt dadurch nur noch deutlicher als diskursiv geprägt hervor. Statt nach der Vereinbarkeit von «Religion» und «Moderne» zu fragen, tut religionswissenschaftliche Forschung also vielleicht gut daran, Religionsgemeinschaften auch in der Moderne als historisch, gesellschaftlich und diskursiv in ihrer jeweiligen Gegenwart verortet zu begreifen und zu erforschen.

Literatur

- Arp, Susmita (2000): *Kālāpāni. Zum Streit über die Zulässigkeit von Seereisen im kolonialzeitlichen Indien*, Stuttgart: Franz Steiner.
- Bauer, Franz J. (2004): *Das ›lange‹ 19. Jahrhundert (1789–1917). Profil einer Epoche*, Stuttgart: Reclam.
- Bergunder, Michael (2012): «Indischer Swami und deutscher Professor: ›Religion‹ jenseits des Eurozentrismus», in: Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin: de Gruyter, S. 95–107.
- Brooks, Charles R. (1989): *The Hare Krishnas in India*, New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Feil, Ernst (2012): *Religio. Vierter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Feil, Ernst (2013): «‹Religion› im Maelstrom der Diskussionen», in: Tobias Müller, Thomas M. Schmidt (Hg.), *Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff*, Paderborn: Schöningh, S. 55–75.
- Foucault, Michel (1992): *Was ist Kritik?* Berlin: Merve.
- Kippenberg, Hans G. (1997): *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München: Beck.
- Koschorke, Albrecht (2013): «‹Säkularisierung› und ›Wiederkehr der Religion‹: Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne», in: Ulrich Willems, Detlef Pollack, Helene Basu, Thomas Gutmann, Ulrike Spohn (Hg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld: Transcript, S. 237–260.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal (2006): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen.
- Lübbe, Hermann (1965): *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg, München: Alber.
- Lüddeckens, Dorothea (2002): *Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert*, Dissertation von 1999, Berlin: de Gruyter.
- Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Neubert, Frank (2005): *Charisma und soziale Dynamik. Religionswissenschaftliche Untersuchungen am Beispiel von Śrī Rāmakṛṣṇa und Svāmī Vivekānanda*, Aachen: Shaker.

- Neubert, Frank (2010): *Krishnabewusstsein. Die International Society for Krishna Consciousness (ISKCON)* – «Hare-Krishna-Bewegung», Marburg: REMID.
- Neubert, Frank (2015): «Formungen neuzeitlicher Religionsverständnisse: Eine Landpredigt zum Thema «Was ist Religion?» (1799)», in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 23, Nr. 2, S. 227–257.
- Osterhammel, Jürgen / Petersson, Niels P. (2007): *Geschichte der Globalisierung. Dimensionen, Prozesse, Epochen*, München: Beck.
- Prabhupāda (o. J.): *Conversation with Prof. Kotovsky. June 22, 1971*, <https://vedabase.io/en/library/transcripts/710622r1-moscow/?query=western+materialist#bb479725> (Stand: 2.5.2022).
- Said, Edward W. (1978): *Orientalism*, London: Penguin Books.
- Sardella, Ferdinando (2013): *Modern Hindu personalism. The history, life and thought of Bhaktisiddhānta Sarasvatī*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Seiwert, Hubert (1995): «Religion in der Geschichte der Moderne», in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 3, Nr. 1, S. 91–101.
- Sen, Amiya P. (2000): *Swami Vivekananda*, New Delhi, New York: Oxford University Press.
- Sloterdijk, Peter (2011): «Religionen gibt es nicht: Von Pierre de Coubertin zu L. Ron Hubbard», in: Peter Sloterdijk (Hg.), *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 133–170.
- Stichweh, Rudolf (2000): *Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Vivekananda, Swami (1995): *The complete works of Swami Vivekananda*, 21st reprint, 1. ed. 1965, Calcutta: Advaita Ashrama.
- Vivekananda, Svami (2009): *Wege des Yoga. Reden und Schriften*, übers. und hg. von Martin Kämpchen, Frankfurt a.M., Leipzig: Verlag der Weltreligionen.