

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Themenfelder der Hindu–Religionen in den katholischen Religionsbüchern Österreichs” by Manfred Hutter

was originally published in

Christlich-Pädagogische Blätter 106 (1993) 33–36.

This article is used by permission of [Herder Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Religionsbuch - Lehrpläne

Manfred Hutter, Graz

Themenfelder der Hindu-Religionen in den katholischen Religionsbüchern Österreichs

Da der Darstellung nichtchristlicher Religionen im Religionsunterricht nur relativ wenig Platz eingeräumt werden kann, ist es umso wichtiger, das Wenige in kurzer, aber nicht verkürzter – und somit falscher – Form aufzuzeigen. Daß dabei die Welt der Hindu-Religionen größere Schwierigkeiten bereiten mag als Judentum oder Islam, wofür leichter ein Bezug zur Lebenswelt der Schüler hergestellt werden kann, soll eingangs ausdrücklich festgehalten werden. Die folgenden Ausführungen wollen daher die Themenfelder, die in der Darstellung der Hindu-Religionen in den verschiedenen Religionsbüchern immer wieder angesprochen werden, in prägnanter – und z. T. korrigierter Form – besprechen, indem dabei einerseits das hervorgehoben wird, was zentrale Bedeutung hat, andererseits auch Marginales, das gelegentlich mehr Raum einnimmt, als eigentlich notwendig wäre, in die richtige Relation gebracht wird. Dabei beziehe ich mich im folgenden immer nur auf die Texte in den Schülerbüchern, weil es mir darum geht, jenes Material zu bewerten, das vom Schüler in seinem Buch gelesen wird und somit das Bild der Hindu-Religionen bestimmt.

1. „Die verwirrende Vielfalt des Hinduismus“

„Für den Außenstehenden bietet sich der Hinduismus in einer verwirrenden Viel-

falt dar“, so beginnt der an sich recht informative Abschnitt über Hinduismus in „Wem glauben?“ (S. 39) die Definition der Hindu-Religionen, die jedoch sprachlich negativ formuliert ist (1), was nicht ideal ist. Die angeblich verwirrende Vielfalt, die implizit immer wieder anklingt, ist jedoch leicht zu entwirren, wenn man sich mit einigen systematischen Vorüberlegungen der Welt der Religionen Indiens nähert.

a) „Hinduismus ist eine Kultur“, heißt es richtig im „Arbeitsbuch 8“ (S. 153), auch wenn diese Erkenntnis nicht weiter verfolgt wird. Aus einer solchen Definition ergibt sich automatisch, daß der Hinduismus als Ganzes nur sehr schwer im Rahmen der Besprechung von Religionen adäquat behandelt werden kann. H. VON STIETENCRON bezeichnete den Hinduismus einmal als „eine von der europäischen Wissenschaft gezüchtete Orchidee“ (2), der in Indien ursprünglich nichts Reales entspricht. Denn aus der vedischen Religion und Kultur, die – neben anderen Aspekten, z. B. südindisch-dravidischen Kulturen, autochthonen Kulturen um eine mit Fruchtbarkeit und Leben verbundene Göttin, vorarischen Traditionen der Induskultur – eine Wurzel für die späteren Religionen Indiens darstellt, haben sich verschiedene Hindu-Religionen entwickelt; in gleicher Weise gehören aber auch Buddhismus und Jainismus, die immer selbstverständlich als eigenständige Religionen be-

trachtet werden, zu diesem Strang der indischen Religionen (3). Es sollte daher auf diese Pluralität immer Rücksicht genommen werden, indem man im RU von den Hindu-Religionen spricht, womit zumindest sprachlich richtig die Aufmerksamkeit auf das Faktum gelenkt wird, daß wir es im religiösen Bereich Indiens mit verschiedenen Größen zu tun haben. Diese Religionen haben zwar durch zum Teil gemeinsame soziale Werte oder Weltanschauungen ein Band, das sie lose zusammenhält, das aber nicht zu einer einheitlichen Religion führt. Daher ist in diesem Zusammenhang auch auf die Problematik hinzuweisen, „Hinduismus“ als Weltreligion zu bezeichnen, wie der Kontext der Religionsbücher nahelegt. Diese Fragestellung ist religionswissenschaftlich nicht unumstritten (4), wobei für die Bezeichnung als Weltreligion zwar die Tatsache spricht, daß alle Hindu-Religionen zusammen eine Größe erreichen, die anderen Weltreligionen vergleichbar ist; dagegen kann jedoch angeführt werden, daß die Verbreitung – aufgrund eines fehlenden Missionsinteresses der Hindu-Religionen – kaum einer Weltreligion entspricht (5).

b) Die Vielfalt der Götterwelt wird ebenfalls in verschiedenen Büchern verbalisiert, so z. B. in „Komm mit“ (S. 116): „Es gibt viele Gottesvorstellungen (mit guten und bösen Göttern). Obwohl viele Gottheiten verehrt werden (bis zu 300 Millionen Gottheiten), ist der letzte Grund aber *ein* göttliches Wesen, ein unpersönliches Es, das sogenannte BRAHMAN.“ Diese Aussage findet sich in analoger Weise in anderen Büchern (6), wobei mehrfach aus der Vielzahl der

→

Götter Brahma, Vishnu und Shiva hervorgehoben werden (7). Die Komplexität der Götterwelt ist dabei geeignet, den Eindruck zu erwecken, daß die Gottesvorstellung in den Hindu-Religionen vollkommen arbiträr sei, daß es „Polytheismus oder Henotheismus“ (Garten 71) gäbe, genauso würden manche jede Gottesvorstellung ablehnen (Wem glauben 39). Insgesamt ist dies wenig geeignet, ein positives Bild der Hindu-Religionen zu vermitteln, wobei der springende Punkt darin liegt, daß mit einem christlich-theistischen Gottesbegriff operiert wird und dieser der postulierten Einheit „Hinduismus“ und der Vorstellung vom Brahman übergestülpt wird (8).

Es ist daher notwendig, folgende historische Entwicklung hervorzuheben: Als in der vedischen Religion aufgrund der fortschreitenden Spezialisierung der Opferrituale für die Götter der Erlösungswert der Opfer für den einzelnen Gläubigen in Frage gestellt wurde, suchte man – im Zusammenhang mit der aufkommenden Vorstellung von Wiedergeburt und Wiedertod – nach einem neuen Seinsprinzip, das man im sogenannten *brahman*, dem Einen/Unsterblichen, fand. Zugleich wurde als Erlösungsweg erstrebenswert, die Identität der Einzelseele (*ātman*) mit dem *brahman* in existentieller Weise zu erreichen. Die Revolution in der Vorstellung vom Transzendenten, die hier gegenüber den vedischen Vorstellungen des Götterhimmels geschah, bleibt dabei für den ganzen indischen Kulturraum entscheidend. Literarisch faßbar sind diese neuen Vorstellungen zunächst in den ältesten Upanishaden, aber auch die meisten philosophischen Systeme Indiens bauen darauf auf, genauso wie jene Erlösungswege, die die Notwendigkeit der erlösungsbringenden Erkenntnis (*jñāna*) betonen. Allerdings muß gesagt werden, daß diese abstrakte Vorstellung in der Praxis v. a. auf eine elitäre Schicht beschränkt blieb, was man auch daran sehen kann, daß der daraus abstrahierte Gott Brahma im alltäglichen Leben kaum eine Rolle spielt; die Betonung, die Brahma in den Schulbüchern erfährt, läßt ihm daher eigentlich zu viel Ehre zukommen.

Die Götter, die das Leben der Menschen Indiens in großer Zahl seit vorchristlicher Zeit bestimmen, sind persönlich konzipierte Gestalten (9), die auch anderen theistischen Gottesvorstellungen angemessen gegenübergestellt werden können. Dabei können wir bis heute drei Religionen hervorheben, die gewöhnlich gemeint sind, wenn pauschal von „Hinduismus“ gesprochen wird: Vishnuismus, Shivaismus und Shaktismus (10). Allen dreien ist die Tendenz eigen, den eigenen Gott henothetisch in den Mittelpunkt zu rücken, wobei die anderen Götter inklusivistisch der eigenen höchsten Gottheit untergeordnet werden. Vishnu, Shiva bzw. die Göttin Shakti (auch unter den Namen Kali oder Parvati) sind Zentrum der Verehrung, sie erlösen ihre Gläubigen aus der Welt des Scheins und von Wiedertod und Wiedergeburt, und sie sind für alle Menschen – und nicht nur für religiöse Eliten – zugänglich.

c) Die angebliche „verwirrende Vielfalt des Hinduismus“ kann zusammenfassend so gelöst werden: **Hinduismus als Kultur, die viele Einzelaspekte umfaßt, ist klar von den diversen Religionen, die in dieser Kultur entstanden sind – und prinzipiell auch weiterhin noch entstehen können –, zu trennen. Läßt man die vedische Religion als historische Erscheinung hier außer acht (11), so ist als gemeinsames Band die Lehre von Wiedergeburt und Wiedertod und damit in Verbindung die Vorstellung von Brahman als letztem Seinsgrund zu nennen. In der praktischen Entfaltung des religiösen Lebens haben sich jedoch wenigstens drei Religionen entwickelt, die diese Vorstellungen ihrer jeweiligen persönlichen Gottheit und deren Wirken untergeordnet haben. Im RU sollten daher diese beiden Betrachtungsebenen jeweils auseinandergelassen werden.**

2. Das Gesetz des *karman* und das alltägliche Leben

„In Indien regt sich niemand darüber auf, wenn ein Mensch auf der Straße tot umfällt – weil jeder vorübergehende Hindu überzeugt ist, daß der Verstorbene in einer neuen Gestalt wiedergeboren wird und dann vielleicht ein schöneres Leben führen kann“, in dieser nicht gerade schmeichelhaften Weise beschreibt „Religion BMS“ (S. 24) die komplexen Phänomene Wiedergeburt und *karman*, wobei die hier getroffene Aussage kaum geeignet ist, auch nur andeutungsweise klarzumachen, welchen Stellenwert diese Vorstellung in allen indischen Religionen hat (12). Religionshistorisch faßbar wird die Lehre vom *karman*, d. h. vom *Gesetz der Tat und den daraus resultierenden Folgen*, etwa im 7. Jh. v. Chr., und ab diesem Zeitpunkt finden wir sie in unterschiedlicher Gewichtung innerhalb aller religiösen Gruppen und philosophischen Systeme bis in die Gegenwart: Leid oder Glück, Erfolg oder Mißerfolg werden nicht mehr auf Zufall oder auf Wohlwollen oder Neid der Götter wie in der vedischen Religion zurückgeführt, sondern sie sind die Auswirkung einer moralisch-psychischen Kausalität. Deshalb ist es besser, im Zusammenhang von *karman* zu vermeiden, von „Vergeltung allen Tuns“ (Komm mit 116), vom „Lohn früherer Taten“ (Wem glauben 40), von „Lohn oder Strafe“ (Religion BMS/BHS 50) oder von „ausgleichende(r) Gerechtigkeit, Schicksal“ (Religion BMS 29) zu sprechen, da solche Ausdrücke implizit voraussetzen können, daß ein höheres Wesen Belohnung oder Vergeltung bewirkt. Genausowenig kann man sagen, daß gutes *karman* Erlösung bewirkt (Garten 71), denn gutes *karman* führt zwar zu einer Wiedergeburt in einer höheren Existenzform, die bis zu einem Leben im Himmel führen kann, aber auch dort bleibt man dem Ge-

burtenkreislauf unterworfen. Eng mit der Vorstellung vom *karman* ist die Lehre von Wiedergeburt und Wiedertod verbunden, die – ausgehend von Naturbeobachtungen – ebenfalls etwa im 7. Jh. v. Chr. aufgekommen ist:

Man kann beobachten, wie eine Pflanze wächst und verwelkt, genauso aber erhebt diese Pflanze neu, d. h. es muß eine Substanz in der Pflanze geben, die unabhängig vom jeweiligen konkreten Wachsen und Verwelken existiert und diese Veränderungen überdauert. Die Kontinuität des Lebens besteht darin, daß zwar ein Körper, nicht aber die Lebenskraft sterben kann, wodurch es zur Vorstellung von einer unsterblichen Seele (*ātman*) kommt, die jeweils einen neuen Körper erhält. Das „Gesetz der Tat und ihrer Folgen“ (*karman*) haftet dabei an der Seele, so daß die Folgen der Taten in den jeweiligen Wiederverkörperungen weiterwirken. Den daraus entstehenden Kreislauf (*samsāra*) gilt es zu überwinden, wobei als Ziel letztlich immer gilt, zur Einheit von *ātman* und *brahman* zu gelangen (13).

Zu diesem Ziel führen unterschiedliche Wege, wobei traditionellerweise drei „klassische“ Wege formuliert werden, die nebeneinander stehen, ohne sich gegenseitig auszuschließen und ohne eine Hierarchie auszudrücken (14). Daß in der religiösen Praxis manchmal ein Weg besonders hervorgehoben wird, zeigt z. B. eine bekannte Stelle der Bhagavadgītā (18, 54–57), ohne daß deshalb aber der Wert der anderen Wege gemindert würde. Insofern sollten die einzelnen Wege nicht als einfachere oder anspruchsvollere Wege zur Erlösung bezeichnet werden (Komm mit 117), sondern auch im RU sollten alle drei angeführt werden (15).

a) Karma-Marga (Weg des Handelns): Diesem Erlösungsweg zufolge ist jeder verpflichtet, das zu tun, was aufgrund seiner Kastenzugehörigkeit seinem eigenen *dharma* entspricht, wobei sowohl „profane“ Handlungen als auch die Darbringung von Opfern dazugehören. Wer dies alles in rechter Weise ausführt, kann – obwohl er Taten vollbringt – der Wirkung dieser Taten, die zu einer Wiedergeburt führen würden, entgehen und zum *brahman* gelangen, wie etwa die Bhagavadgītā lehrt (2, 47; 6, 1ff.). Die Bedeutung des Karma-Marga hat dabei seit dem vorigen Jahrhundert wieder zugenommen, wobei aufgrund dieses Erlösungsweges Möglichkeiten aufgezeigt wurden, schon in der gegenwärtigen Welt zur Verbesserung der (sozialen) Situation beizutragen; auch wenn die Welt letztlich Schein (*māyā*) ist, hat doch jeder Mensch seine Aufgabe in der Welt zu erfüllen und sollte sich von ihr nicht abschließen.

b) Jñāna-Marga (Weg der Erkenntnis): Hierbei geht es um die Erkenntnis der Einheit von *brahman* und *ātman*, wodurch ebenfalls ein Ausstieg aus dem Kreislauf der Wiedergeburten möglich ist. Um diese Erkenntnis zu erlangen, spielen oft unterschiedliche Yogapraktiken (16) eine Rolle, wobei – auch in Hinblick auf die moderne „Yoga-Rezeption“ im Westen (17) – ausdrücklich zu betonen ist, daß die Körperübungen des Yoga lediglich vorbereitenden Charakter haben, die zwar nicht beiseite gelassen werden dürfen, wenn Erlösung erlangt werden soll, die aber selbst keine erlösende Wirkung haben.

c) Bhakti-Marga (Weg der [Gottes-] Liebe): Dieser Weg ist eng mit theistischen

Strömungen der indischen Religionsgeschichte verbunden und hat unter den Volksmassen die weiteste Verbreitung gefunden. Denn für ihn ist charakteristisch, daß er allen Lebewesen aufgrund der Liebe (des persönlichen Gottes und der vertrauensvollen Hingabe des Gläubigen an die Gottheit die Erlösung ermöglicht. Die daraus resultierende Bhaktifrömmigkeit hat dabei immer wieder auch unter Frauen oder Angehörigen der untersten sozialen Schichten Exponenten gefunden, da dieser Erlösungsweg sich über soziale Schranken hinwegsetzt und so gelegentlich einen religiös motivierten Ansatz liefert, das starre Kastensystem zu lockern oder – im Idealfall – aufzuheben.

„Eigentlich ist es für den Hindu nicht wichtig, was er glaubt; entscheidend ist vor allem seine Lebensform, die sehr von seiner Kaste bestimmt wird.“ So heißt es in „Komm mit“ (S. 117). Dieses Zitat ist nur bedingt zu akzeptieren; der erste Satz suggeriert ziemliche religiöse Willkür, der zweite Satz macht eine soziale Erscheinung zum entscheidenden religiösen Kriterium. Dennoch kann dieses Zitat als typisch für die problematische Behandlung des Kastenwesens im RU gelten.

Daß das Kastenwesen ein soziales Phänomen und Faktum in Indien ist (18), ist klar, und als solches ist es auch zunächst entstanden. Die vier klassischen *varnas* – Brahmanen (Priester), Kshatriya (Krieger), Vaishya (Bauern, Handwerker), Shudras (abhängige Diener) – gehen auf das dreiteilige Sozialsystem der indoiranischen Einwanderer zurück, die die autochthone Bevölkerung überlagert und unterworfen haben, die in der Folge als vierte Gruppe (Shudras) hinzugefügt wurde. Bereits im Rigveda (Anfang des 1. Jh.s v. Chr.) wird diese Sozialordnung legitimiert, indem sie ätiologisch mit der Opferung des Urwesens Purusha verbunden wird (RV 10, 90, 12). Davon ausgehend hat sich diese Klassifizierung über all jene Bereiche Indiens verbreitet, deren religiöse Vorstellungen von der vedischen Religion geprägt wurden. Gleichzeitig begannen sich die *varnas* immer stärker in sich zu gliedern, so daß die sogenannten *jātis* (wörtlich „Geburten“) entstanden; die Zugehörigkeit zu einer bestimmten *jāti* bestimmt dabei das alltägliche Leben wesentlich stärker als die vier „klassischen“ *varnas*; diese sind jedoch der religiöse Bezugsrahmen, denn die ersten drei Kasten sind die sogenannten „zweimal Geborenen“, d. h. diejenigen, die Zugang zu den religiösen Riten haben.

Die Darstellung im RU muß daher deutlich zwischen den sozialen Gruppen (*jātis*) und dem religiösen „Superstrat“ (*varnas*) unterscheiden; denn es sind v. a. die ersteren, die die sozialen Schranken zwischen einzelnen Menschen herstellen. Darüber hinaus gibt es in der indischen Religionsgeschichte immer wieder Versuche, auch die religiöse Bedeutung der *varnas* hintanzusetzen.

Gerade der Bhakti-Weg sowie gewisse Strömungen im Shaktismus können als typische Beispiele dafür gelten, wie versucht wird, aus religiöser Motivation die Grenzen zwischen Arm und Reich, Mann und Frau oder Herr und Diener aufzuheben. Berücksichtigt man diese

Komplexität, so wird man zwar zustimmen, daß insgesamt gesehen die Gesellschaft – trotz gegenteiliger staatlich-rechtlicher Bestimmungen, da das Kastensystem in Indien offiziell abgeschafft ist – nach wie vor davon bestimmt wird, was auch Auswirkungen auf Teile der hinduistischen Religionen hat (19), die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kaste an sich allerdings kein zentrales Kriterium für die Möglichkeit der Erlösung darstellt.

3. Moderner Hinduismus als gesellschaftliches und religiöses Phänomen

„Die sollen ihre heiligen Kühe schlachten, damit sie genug zu essen haben.“ – „Der Film über Mahatma Gandhi ist ein Dauerbrenner in unseren Kinos.“ Mit solchen Schlagworten beginnt „Wem glauben?“ (S. 39) den Abschnitt über Hinduismus. Damit sind Themen angesprochen, die in den Bereich des modernen Hinduismus gehören. Daß dabei MAHATMA GANDHI in den Religionsbüchern relativ viel Raum gegeben wird, dürfte darin seinen Grund haben, daß er zu jenen Angehörigen einer hinduistischen Religion der neueren Zeit gehört, die im Westen allgemein bekannt sind. Deshalb finden wir mehrfach Zitate von ihm, die seine persönliche Religiosität und Sichtweise des Hinduismus des 20. Jh.s darstellen (Komm mit 116; Wem glauben 43). Aus religionshistorischer Sicht muß man jedoch einräumen, daß Gandhi kein repräsentativer religiöser Denker des neueren Hinduismus war. Genauso ist es zu einseitig, wenn behauptet wird, daß Gandhi „als überzeugter Hindu auch vom Christentum stark beeindruckt“ (20) war, was eine bewußte oder unbewußte Vereinnahmung Gandhis für das Christentum darstellt. Denn die anderen Religionen Indiens haben in gleicher Weise Gandhis religiös motivierte Politik beeinflußt, da er nicht nur dem Buddhismus und dem Islam seine Wertschätzung entgegenbrachte, sondern v. a. aus der Religion des Jainismus das Konzept der Gewaltlosigkeit (*ahimsa*), das seine politischen Aktivitäten bestimmt hat (vgl. auch Arbeitsbuch 154), übernommen hat.

Auch sein Eintreten für die Kuh (21), ein Thema, das gerne angesprochen wird, ist in diesem Licht zu sehen: Die Kuh ist ein Symbol des Lebens, das Schutz verdient, wobei sie als lebendes Tier einen ungleich höheren wirtschaftlichen Ertrag bringt, als die einmalige Fleischleistung nach der Schlachtung darstellen würde, wie neuere sozial- und wirtschaftswissenschaftliche Untersuchungen für Indien ergeben haben (22).

GANDHIS Bedeutung liegt daher mehr darin, daß er eine von Hindu-Werten geprägte Gesellschaft mitgestaltet hat, und nicht so sehr darin, daß er dem Neo-Hinduismus religiöse Impulse gegeben hätte; mit dieser Einschränkung ist seine Erwähnung im RU gerechtfertigt.

Geht es jedoch um Personen, die als Reformers aufgetreten sind und die Hindu-Religionen wieder belebt und auch für die geistige Elite wiederum attraktiv gemacht haben, so sind andere Vertreter des modernen Hinduismus (Neo-Hinduismus) stärker hervorzuheben. Solche Reformen, die man als „interne Religionskritik“ (Garten 79) bezeichnen kann, sind zunächst mit RAMMOHAN ROY und dem von ihm gegründeten BRAHMA SAMAJ im 19. Jh. zu verbinden, wobei sich die Kritikpunkte gegen soziale Mißstände wie Fehlformen des Kastenwesens, Kinderheirat und Witwenverbrennung richteten: Zwar lassen sich diese sozialen Gegebenheiten in ihrer ursprünglichen Form religiös legitimieren, in der Praxis hatten sie jedoch nur noch pseudoreligiösen Charakter, so daß die Kritik daran gerechtfertigt ist (23).

Neben gesellschaftlich ausgerichteten Reformen ist aber wenigstens auf zwei religiöse Bewegungen hinzuweisen, wenn man über neueren „Hinduismus“ (24) spricht:

a) Zunächst scheint mir unabdingbar zu sein, die Ramakrishna-Bewegung und Ramakrishna-Mission hervorzuheben, was in einem kurzen Hinweis in „Glauben“ (S. 94) und in „Wem glauben?“ (S. 36) angedeutet ist, wenn auf RAMAKRISHNAS Gottesbild – als Beispiel für die Vielfalt der hinduistischen Götterwelt – Bezug genommen wird. Wesentlich wichtiger ist aber wohl hervorzuheben, daß weltgeschichtlich die Ramakrishna-Bewegung jene Form der Hindu-Religiosität ist, die am Ende des 19. Jh.s in Nordamerika und Europa bekannt wurde. Ramakrishnas Schüler VIVEKANANDA hat damals authentische Informationen aus der Sicht eines gläubigen Hindu über die eigene Religionsgemeinschaft verbreitet. Auch die ersten religiösen Einrichtungen dieser Religion außerhalb der indischen Kultursphäre wurden dabei von Vivekananda initiiert. Wenn man „Hinduismus“ als „Weltreligion“ betrachten darf, so geht dies wohl auf die Tätigkeit der Ramakrishna-Mission zurück.

b) Genauso ist hier der passende Ort, an dem die Religionsbücher sich mit der Hare-Krishna-Bewegung, d. h. exakter mit der „Internationalen Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein“, auseinandersetzen könnten. In „Glauben“ (S. 94) klingt dies zwar indirekt an, wenn GEORGE HARRISONs Lied „My Sweet Lord“ als Sehnsucht der Menschen nach Gott angeführt wird. Allerdings findet sich kein Hinweis, daß die Genese dieses Liedes nicht zu trennen ist von HARRISONs Sympathie mit der Hare-Krishna-Bewegung, denn das Lied verherrlicht – in den nicht zitierten Zeilen – niemand anderen als Krishna. Daß dabei die Hare-Krishna-Bewegung ihren legitimen Platz in der Behandlung des modernen Hinduismus haben sollte, ist aufgrund ihrer genetischen (religionsgeschichtlichen) Verbindung mit der bengalischen Krishnafrömmigkeit des späten 19. Jh.s, die aber auf den Mystiker CAITANYA (1486–1533) zurückgeführt werden kann, voll gerechtfertigt. Aufgrund ihrer weltweiten Verbreitung und ihres Bekanntheitsgrades kann sie dabei speziell für den RU als tref-

→

fendes Beispiel moderner Hindu-Religiosität gelten. die – wahrscheinlich besser als andere Aspekte – auch eine Nähe zur österreichischen Lebenswelt des Schülers bietet.

Eine kurze Bemerkung ist noch zur Frage der Toleranz des Hinduismus in Glaubensfragen nötig, da dies gelegentlich angesprochen wird (Arbeitsbuch 154; [Impulse 218]). Stärker reflektiert „Lebenswege“ (S. 115) darüber, wenn es heißt: „Anhänger der meisten hinduistischen Religionen haben zwar keine Schwierigkeit, mit den christlich Glaubenden in Jesus von Nazareth den Gottmenschen und den Mittler und Erlöser für die Menschen zu verehren. Aber viele würden sagen: Ich selbst bin auch Gott. Mein Atman, der unveränderliche ewige Kern meiner Existenz, ist mit Brahman, dem göttlichen Weltgrund, identisch.“ Wenn Hindus andere Glaubensformen akzeptieren, so ist dies nur in den seltensten Fällen ein Ausdruck von wirklicher Toleranz, sondern meist Inklusivismus (25). Als Charakteristikum dieser Denkform hat P. HACKER hervorgehoben, daß es sich dabei um ein Verhalten handelt, bei dem man zentrale Aussagen des Andersgläubigen mit den eigenen Vorstellungen in solch einer Weise verbindet, daß die Überlegenheit der eigenen Anschauung „bewiesen“ wird; de facto ist Inklusivismus daher nichts anderes als eine Vereinnahmung anderer religiöser Anliegen für die eigene Sache und hat nichts mit Toleranz zu tun. Eine solche Haltung erschwert dabei auch den interreligiösen Dialog.

4. Abschließende Bemerkungen

Es ist in meinen Ausführungen nicht darum gegangen, Einzelheiten der vorhandenen Religionsbücher zu kritisieren, sondern Themenkreise anzusprechen, die für die richtige Darbietung der Hindu-Religionen relevant sind. Dabei lag mir daran, v. a. darauf zu achten, was in den Büchern, die in der Hand des Schülers eine erste Informationsquelle zu diesen Religionen darstellen, weniger gelungen dargestellt ist, so daß daraus Fehlinterpretationen abgeleitet werden könnten, die wenig zum Verständnis der indischen Religionswelt beitragen. Aus diesem Grund sei abschließend noch auf ein Manko hingewiesen, das mehrfach auftritt: Wahrscheinlich aus Raumangel läßt sich gelegentlich eine Tendenz erkennen, Hinduismus und Buddhismus gemeinsam zu behandeln, eventuell sogar noch unter Einschluß von Islam, Judentum und Christentum. Eine solche Gegenüberstellung, die darauf hinausläuft, „Gemeinsamkeiten und Unterschiede der großen Weltreligionen“ (Garten 71) hervorzuheben, verliert sich leicht in unkritischer und falscher Pauschalität. Der Erlösungsweg (als „Jenseitsvorstellungen“ bezeichnet), der zum Erlangen der Einheit mit dem Brahman

bzw. zum buddhistischen Nirvana führt, kann nur sehr differenziert gemeinsam behandelt werden, wozu die textliche Grundlage (Religion BMS/BHS 50; Miteinander 64; Garten 71) sicher nicht ausreicht und mit Hinweisen „wie im Hinduismus“ sogar eine falsche Parallelität dieser Vorstellungen suggeriert. Genauso bleibt höchst uninformativ, wenn „Heilige Zeiten, Orte und Zeichen“ (Miteinander 100) gemeinsam aufgezählt werden, da solche Zusammenstellungen nur möglich sind, wenn charakteristische Aspekte außer acht gelassen werden. Wenn z. B. unter „Heiligen Schriften“ die Veden, die Bhagavadgītā, das Tripitaka, Talmud, Bibel und Koran angeführt werden, so wird völlig verwischt, daß Bibel bzw. Koran in Judentum und Christentum bzw. im Islam einen völlig anderen theologischen Rang einnehmen als Veden, Bhagavadgītā bzw. Tripitaka in den Hindu-Religionen bzw. im Buddhismus, wie „Religion BMS/BHS“ (S. 71) richtig betont. Die letzteren sind keine „Schriftreligionen“, so daß das Konzept von „Heiligen Schriften“ nur bedingt in dieser Gegenüberstellung anwendbar ist. Ebenfalls keine präzise Information über die Welt der Religionen bieten die genannten „Religiösen Handlungen“, die phänomenologisch in allen Religionen zu finden sind, so daß es unmöglich ist, diese entsprechenden Religionen zuzuordnen, wie es eine konkrete Arbeitsaufgabe in „Miteinander“ (S. 100) vorsieht. Man sollte in solchen Fällen besser darauf verzichten, durch wenig gelungene Gegenüberstellungen die Hindu-Religionen mit anderen Religionen in ein gemeinsames Korsett pressen zu wollen.

Aufgrund der österreichischen Lehrpläne ist die Themenauswahl der einzelnen Bücher vorgegeben, denn folgendes sollte zur Sprache kommen: 4. Kl. HS und 4. Kl. AHS bieten jeweils Erstinformationen und Überblickswissen, 5. Kl. AHS und 1. Kl. BHS/BMS bringen nochmals eine – vertiefende – Gesamtdarstellung, 8. Kl. AHS (Dialog mit Weltreligionen), 3. Kl. BHS/BMS (Religion und Menschenrechte) und 5. Kl. BHS (Religion und Religionskritik) behandeln jeweils ausgewählte Thematiken. Für unsere Darstellung waren dabei besonders jene Bücher von Interesse, die die Aufgabe haben, eine Gesamtinformation über die Hindu-Religionen zu bieten. Dabei muß gesagt werden, daß m. E. „Religion BMS/BHS“ dies nicht leisten kann. Um ein sachlich richtiges Bild dieser Religionen zu gewinnen, fehlt diesem Buch die systematische Fakteninformation, wobei die gemeinsame Behandlung der religiösen Vorstellungen der Hindus mit denen der Buddhisten mehrfach zu falschen Verzerrungen führt. In dieser Hinsicht ist es schade, daß „Impulse“ als Schulbuch für die BMS nicht mehr zugelassen ist. Die Bücher für die 4. Kl. HS, 4. Kl. AHS und 5. Kl. AHS sind zwar nicht frei von Mängeln, die der Lehrer

jedoch beheben kann, um ein – der Schulstufe angemessenes – vollständiges Bild der Hindu-Religionen zu entwerfen. Aufgrund der hier gemachten Beobachtungen möchte ich für die Erstellung zukünftiger Religionsbücher somit folgenden Wunsch formulieren:

Es ist wesentlich, daß die Komplexität der Religionswelt Indiens bewußt gemacht wird, ohne daß der Eindruck einer verwirrenden Vielfalt entstände. Genauso ist zwischen einer durch den „Hinduismus“ geprägten gemeinsamen Kultur und den einzelnen Hindu-Religionen zu unterscheiden, um den Eindruck zu vermeiden, im „Hinduismus“ handle es sich um eine Religion, die als Vergleichseinheit nur allzu leicht dem Christentum gegenübergestellt werden könnte. Bei der Kürze der Zeit, die für diese Thematik im RU zur Verfügung steht, sollten doch die oben angeführten Hauptlinien der Hindu-Religionen in ihrer historischen und praktischen Differenziertheit im Schülerbuch einen Niederschlag finden. Dadurch kann m. E. auch bereits eine Erstinformation geeignet sein, dem Schüler die Vielfalt dieser Religionswelt klarzumachen, so daß er unterscheiden kann, was im „Hinduismus“ religiöse Aussage und Norm bzw. was lediglich gesellschaftlich-kulturelle Ausformung ist, wobei Fehlformen im letzteren Bereich aufgrund der religiösen Aussage beseitigt werden können.

Abkürzung der berücksichtigten Religionsbücher:

- „Arbeitsbuch“: M. BLIEM / E. J. KORHERR: Arbeitsbuch Religion für die 8. Schulstufe. Wien u. a. 1989.
„Garten“: F. MOSER / A. NUSSBAUMER / L. SCHÖFBECK: Im Garten des Lebens. Religion BHS 5, Wien u. a. 1988.
„Glauben“: K. ZISLER u. a.: Glauben und Leben. Glaubensbuch 8, Wien u. a. o. J.
„Impulse“: Impulse zur Verantwortung. Informations-, Diskussions- und Arbeitsbuch für den katholischen Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen. Wien u. a.
„Komm mit“: G. BADER u. a.: Komm mit – Nimm dein Leben in die Hand. Religionsbuch für die 4. Klasse Hauptschule. Wien u. a. 1990.
„Lebenswege“: M. RIEBL / J. SALMEN / H. ZWINZ: Lebenswege – Glaubenswege. Religion AHS 8. Klasse, Wien u. a. 1989.
„Miteinander“: E. JELL / F. MOSER / F. MÜLLER: Miteinander auf dem Weg. Religion BHS/BMS 1, Wien u. a. 1984.
„Religion BMS/BHS“: E. SEMRAU / C. MORETTO: Religion BMS/BHS 1, Wien u. a., 2. Aufl. 1989.
„Religion BMS“: E. SEMRAU / C. MORETTO: Religion BMS 3, Wien u. a. 1988.
„Wem glauben“: J. HÖRMANDINGER / A. KARLINGER / L. TROJAN: Wem glauben? Religion AHS 5. Klasse, Wien u. a., 1985.

ANMERKUNGEN:

(1) „[...] kein einheitliches Glaubensbekenntnis, keine fest vorgeschriebenen Riten, keine kirchliche Organisation, nicht einmal ein klar umrissenes Gottesbild.“

(2) Vgl. VON STIETENCROON in KÜNG, H. / VAN ESS, J. / VON STIETENCROON, H. / BECHERT, H.: Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus. München 1984, 214.