

Der partikulare Hindu-Universalismus. Ein Dekonstruktionsversuch¹ nach Derrida

The Particular Hindu Universalism. A Deconstruction Attempt after Derrida

KRISHA KOPS (*Hochschule für Philosophie München*)

Abstract

This paper attempts to deconstruct Hindu universalism using Jacques Derrida's approach. Hindu universalism is especially widespread in the political context of British colonial rule. However, it can be observed that it sometimes takes on inclusivist features. Derrida's reflections on Claude Lévi-Strauss, Judaism, nationalism, and politics in general show that universal thought is often made subservient to one's own purposes, whether consciously or not. The paradoxes of universalism and particularism lead to the elevation of one's particular position over others, turning universalism into inclusivism. This idea can be applied partially to Hindu universalism, especially with regard to the political context of the 19th and 20th centuries, yet not exclusively so.

Keywords: Universalismus, Inklusivismus, Partikularismus, Derrida, Dekonstruktion, Hinduismus

¹ Da Derrida die Dekonstruktion nicht direkt entwickelte und es sich laut ihm dabei noch nicht einmal um eine Methode handelt (Rötzer 1987, 70), ist deren Definition kein Einfaches. Wohl kann man sie in zwei (miteinander in Verbindung stehende) Arten unterscheiden: zum einen die Herausarbeitung von logisch-formalen Paradoxien; zum anderen eine genealogische und interpretative Leseweise (Derrida 1994, 48). Anders formuliert geht es der Dekonstruktion darum, die tragenden Grundlagen offenzulegen und dabei ihre Widersprüchlichkeit zur darauf basierenden Theorie aufzuzeigen. Derrida unternimmt dies auch bezogen auf bestimmte Universalismen. Der Dekonstruktionsversuch bezogen auf den Hindu-Universalismus besteht nun darin, Derridas Vorarbeit auf den Hindu-Universalismus anzuwenden, nicht diesen anhand erneuter Lektüre selbst zu dekonstruieren.

‘[...] I truly believe my country to be my God. I worship Humanity. God manifests Himself both in man and in his country.’
‘If that is what you really believe, there should be no difference for you between man and man, and so between country and country.’
‘Quite true. But my powers are limited, so my worship of Humanity is continued in the worship of my country.’
(Tagore 2005, 37)

1. Rahmenerzählung

Beginnen wir auf eine für einen philosophischen Beitrag eher unkonventionellen Weise, welche für die älteren indischen Literaturen dafür umso konventioneller ist: mit einer Rahmenerzählung. Diese Erzählung handelt vom Einfluss politischer Interessen auf die Wissenschaften in Indien. Vor allen Dingen die Geschichtswissenschaft befindet sich aufgrund ihrer Deutungshoheit immer wieder im Interessenkonflikt verschiedener Ideologien. Berühmtheit erlangte zum Beispiel der Fall Romila Thapar, die ihre Schulbücher durch nationalistische Bewegungen ersetzt sah (Thapar 2004; Thapar, 2009). Genauso werden nicht-indische Forscher*innen ins nationalistische Fadenkreuz genommen (Nussbaum 2007, 215-224). Diese Einflussnahme betrifft nicht nur die Universitäten und Schulen, sondern auch Privatunterricht und andere Weiterbildungsformen (Nussbaum, 264-301; Sarkar 2019).

Desgleichen marschiert die Politisierung im philosophischen Bereich voran. Ich deutete bereits in einer anderen Schrift daraufhin, dass Texte wie die *Bhagavad-gītā*, das heute wohl wichtigste Erbauungsbuch des Hinduismus, mehr und mehr für politische Zwecke instrumentalisiert werden (Kops 2021, 20 f.). Gleichermassen wird zunehmend der Versuch unternommen, auf die Lehrpläne der Philosophiefakultäten Einfluss zu nehmen. Dies beginnt bei dem Ausschuss, der mit interessenskonformen Forscher*innen besetzt wird (Vishnoi 2016). Als nächstes führt man Kurse ein, die der eigenen Weltanschauung entsprechen (HT Correspondent 2023), während man jene, die dies nicht tun, vom Lehrplan nimmt. Darunter fallen neben islamischer Philosophie etwa die Lehren Bhimrao Ambedkars (1891-1956), der den Hinduismus

einer Kritik unterzog und zum Buddhismus konvertierte (Kuntamalla 2023). Ambedkar wird die philosophische Kompetenz abgesprochen, Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) nicht. Texte der orthodoxen Philosophien (*āstika*), seien es die *Bhagavad-gītā* oder gewisse Yogaphilosophien, erhalten zunehmend mehr Forschungsraum als die der unorthodoxen Philosophien (*nāstika*), etwa der Buddhismus, Jinismus und Materialismus (Cārvāka). Noch gibt es keine beziehungsweise kaum wissenschaftliche Artikel hierzu. Lehrende wie Studierende an indischen Universitäten berichteten mir von der wachsenden Einflussnahme und sind der Ansicht, dass die Auswirkungen erst in ein paar Jahren im vollen Ausmaß spürbar seien.

Wie am Ende dieses Aufsatzes zu sehen sein wird, steht dessen Hauptanliegen mit unserer Rahmenerzählung in Verbindung. Im Folgenden (Abschnitt 2) wenden wir uns dafür dem Hindu-Universalismus zu. D. h. wir definieren ihn, zeigen einige Beispiele dafür und konzentrieren uns vor allen Dingen auf sein Aufkommen in der Kolonialzeit, um so seine politische Relevanz zu verdeutlichen. Dabei wird ersichtlich, dass wir es mit verschiedenen Formen des Universalismus zu tun haben, manchmal gar mit einem Inklusivismus, den wir im Punkt 3 etwas näher beleuchten. Unter anderem werden wir in diesem Abschnitt resümieren, dass der Inklusivismus die Voraussetzung für spätere exklusive Bewegungen schafft. Im 4. Abschnitt wenden wir uns Jacques Derridas Arbeit zu, besonders zu Lévi-Strauss, zum Judentum, zum Nationalismus und zu Europa. Die dabei zu beobachtenden Paradoxa von Universalismus und Partikularismus und ihre Folgen wenden wir sodann im 5. Teil auf den Hindu-Universalismus an. Dadurch lässt sich verdeutlichen, dass gewisse Typen des Hindu-Universalismus, wie der Name bereits offenbart, auf seine partikulare Position zurückgreifen und sich somit als Inklusivismus entpuppen. Im abschließenden 6. Teil stellen wir die Überlegung an, wie wir mit dieser Ambivalenz umzugehen haben und verknüpfen dies mit unserer anfänglichen Rahmenerzählung. Dieser Aufbau ermöglicht es uns zunächst, einen Überblick über den indischen Kontext zu verschaffen, bevor wir uns Derridas Ansätzen widmen und diese alsdann auf die indische Debatte anwenden.

2. Hindu-Universalismus

Vereinfacht könnten wir den (religiösen) Universalismus als jene Position definieren, deren Ansicht nach alle partikularen Religionen und Philosophien wahr sind und folglich auch toleriert werden sollten. Dem ist so, da sie, wenn auch womöglich auf ihre eigene Art und Weise, alle eine universale Wahrheit oder Wirklichkeit verkörpern, eine Essenz, die jede einzelne durchwirkt. So verstanden, vertritt der Hindu-Universalismus eine Position, wie sie auch in Auslegungen anderer Philosophien und Religionen vorzufinden ist, sei es im Buddhismus, Bahaismus, Sikhismus, Judaismus, Christentum oder Islam (Griffin 2005a; Sharpe 1975, 37-39; Long 2011, 214). Begrifflich wird diese Art des Universalismus des Öfteren in der Nähe des religionstheologischen Pluralismus (Hick 1973, 133-147), der *philosophia perennis* und des *sanātana-dharma*, der ewigen Lehre, gerückt. Dabei weisen besonders die beiden letzten Termini Unterschiede auf, die hier nicht im Einzelnen besprochen werden. Wohlgermerkt ist dieser Universalismus, wie wir sehen werden, nicht der einzige seiner Art.

Obwohl der Hindu-Universalismus vor allem eine Entwicklung innerhalb der indischen Moderne ist, tauchen universalistische Ansätze vorher immer wieder auf und lassen sich bis in die *Veden* zurückverfolgen. Im Folgenden werde ich einige dieser Ansätze herausstellen. Dabei geht es mir nicht um einen vollständigen Überblick, sondern um das Wiederkehren des universalistischen Gedankens in verschiedenen Perioden. Bereits im *Rgveda* (I.164.46), also der Phase der vedischen Religionen (ca. 1750-850 v. Chr.), heißt es: „*ekam sat viprā ā bahudh ā vadanti*“. Zu Deutsch: „Was ein einziges ist, reden die Geisteserregten vielfach“ (Witzel, Goto 2007, 303). Es gibt also das Eine (*ekam*), das jedoch, sobald man es beschreibt, verschieden benannt wird. Dieser Grundgedanke — dass es die Beschreibung ist, nämlich Sprache und Sprecher*in, die für die Vervielfachung beziehungsweise Partikularisierung dieses Einen verantwortlich ist — soll sich wiederholen. Allerdings wird diese Stelle nicht explizit auf alle Religionen bezogen. Vielmehr geht es um verschiedene vedische Gottheiten.

Später, in der Epoche des asketischen Reformismus (ca. 500-200 v. Chr.), finden wir entsprechende Tendenzen in den *Upaniṣaden*. In der *Muṇḍaka-Upaniṣade* (II.2.1-2) lesen wir beispielsweise: „In welchen eingespeichert, was lebt und haucht und schließt die Augen/ [...] Auf dem beruh'n Welten und Weltbewohner,/ Das Unvergängliche, Brahman“ (Deussen 2007, 672). Hier nimmt der Universalismus eine etwas andere Form an. Es geht nicht mehr allein um die Benennung, sondern um die Manifestation. Wenn das Eine, in diesem Fall das *brahman*, allgegenwärtig ist, dann muss es in jedweder Manifestation anwesend sein. Auch dieser Gedanke wird bis in die Moderne gelangen: Egal, ob man dazu neigt, die *Upaniṣaden* monastisch, dualistisch oder anderweitig auszulegen, gibt es etwas Universales, das durch alles Partikulare wirkt. Später begegnen wir dem Universalismus zuvorderst in der *Bhagavad-gītā* (IV.11): „Wie einer sich mir naht, so nah'/ Ich wieder ihm, o Ardschuna;/ In meinen Spuren wandeln ja/ Die Menschen alle, Bharata“ (Boxberger 2016, 39). Ähnlich wie zuvor werden Partikularität und Universalität zusammengebracht. Die von Gott Kṛṣṇa erwiderten Arten der Annäherung respektive Hingabe mögen sich unterscheiden; die Wege aber führen für alle zu ihm. An anderer Stelle (VII.20-22) verkündet Kṛṣṇa:

Von mancherlei Gelüst verlockt,
Nahn andre andern Göttern sich;
Im Bann der eigenen Natur
Verehrend sie geflissentlich.
Doch: welcher göttlichen Gestalt
Ein frommer Mensch sich immer weiht,
Ich bin es, der den Glauben ihm
Zu diesem seinem Tun verleiht.
Wer zur Erfüllung eines Wunschs
Fromm eine andre Gottheit ehrt,
Dem wird, was er von ihr erhofft,
In Wahrheit nur von *mir* beschert. (Boxberger, 55)

Diese Strophen gleichen insofern den vorherigen, als auch sie die partikularen Zugänge in Form von verschiedenen Göttergestalten mit dem Universalen verbinden, dem einen Gott, Kṛṣṇa, der alles eint. Der Unterschied ist, dass man bereits hier eine gewisse Hierarchisierung hineinlesen könnte. Zumal diejenigen, die einen anderen Gott huldigen, einen Umweg beschreitet und lediglich indirekt zu Kṛṣṇa gelangen.

Abschließend springen wir einige Jahrhunderte weiter, genauer gesagt in die Periode des islamisch-hinduistischen Synkretismus (ca. 1100-1850 n. Chr.), um einen Dichter anzuführen, der verschiedene Religionen tatsächlich beim Namen nennt. Kabīr (1440-1518) dichtet: „Hari is in the East: Allah is in the West. Look within your heart, for there you will find both Karim and Ram“ (Tagore 1985, 112). Bedingt durch seine eigenen Lebenserfahrungen finden in Kabīrs Gedichten insbesondere der Islam und der Hinduismus Betonung. Hier werden die Partikulare durch eine Gleichsetzung universalisiert, ohne sie jedoch in einer universalen Religion oder Philosophie aufzulösen. Differenzen bleiben bestehen und finden doch in einem identischen Raum zusammen.

Die Wurzeln des Universalismus samt seiner Toleranz sind unter anderem in Indiens kultureller wie ethnischer Vielfalt (Mall 1995, 59 f.) sowie einer negativen Theologie, teilweise im Monismus und Henotheismus beziehungsweise Kathenotheismus zu suchen (Doniger 2005, 12 f.). Desgleichen versteht Jeffrey Long, neben der langen Tradition religiöser Vielfalt in Indien, gerade den Pluralismus bedingt durch die *jāti* (Unterkasten) als soziale Voraussetzung für den Hindu-Universalismus (Long 2011, 217 f.). Mithin finden wir bereits hier einen Akt der Universalisierung bezogen auf die partikularen Gruppen des Hinduismus vor.

Der Hindu-Universalismus in seiner heutigen Form ist jedoch vor allen Dingen ein Produkt der hinduistischen beziehungsweise indischen Moderne, die Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzt (Michaels 1998, 63 ff.). Damit verbunden sind die (umstrittenen) Begriffe „Neo-Hinduismus“ und „Neo-Vedānta“ (Hacker 1978), die durch die britische Kolonialherrschaft bedingte Entwicklungen innerhalb des Hinduismus bezeichnen. In diesem Zeitraum kommt es zu einer zunehmenden Vereinheitlichung innerhalb der hinduistischen Religion und Philosophie, selbst der

Sammelbegriff „Hinduismus“ verfestigt sich, war es doch zuvor nicht selbstverständlich, die verschiedenen Sekten als *eine* Religion zu begreifen (Lorenzen 2008; King 1999, 98-108). Man braucht kaum zu erwähnen, dass der Hinduismus mit all seinen Śaivas und Vaiṣṇavas, Naiyāyikas und Mīmāṃsakās, seinen *mārga* (Wege), *varṇa* (Kasten) und *jāti*, all seinen Gruppierungen und Untergruppierungen, ein äußerst heterogenes Gebilde darstellt. Zudem deutet sich ein ambivalentes Verhältnis zwischen Universalismus und Partikularismus an, wie es besonders dem Hinduismus eigen ist: Eine allumfassende Identität zersplittert in kleinere, die wiederum in kleinere zerfallen, so immer mehr Differenzen schaffen und doch eine Gemeinsamkeit beibehalten. Bis heute vertreten nicht all diese Gruppierungen den benannten Hindu-Universalismus.

Ein Hauptfaktor für diese Universalisierung — ob nun alleine bezogen auf den Hinduismus oder darüber hinaus — ist der „Neo-Vedānta“, der nach und nach andere philosophische Ansätze verdrängt. Bedingt wird dies durch gewisse geistesgeschichtliche Entwicklungen, etwa den weltweiten Einfluss des Idealismus, das Heranziehen von mittelalterlichen Advaita-Doxografien oder Vereinheitlichungsstrategien auf indischer und auf Seiten der Kolonisten (Nicholson 2010, 127; Kops 2022, 75; King 1999, 118-142). Neo-Vedānta vertritt zumeist einen Nicht-Dualismus (*advaita-vedānta*), oder vielmehr einen qualifizierten Nicht-Dualismus (*viśiṣṭādvaita*),² und genießt bis heute eine Vormachtstellung in den indischen Philosophien. Das Nicht-dualistische, das auf der absoluten Ebene das Pluralistische negiert, ist für einige Forscher*innen eine philosophische Vorlage für den Universalismus und die Toleranz (Sharpe 1975, 46; Nayak 2004). Gegenstimmen sehen das, zumindest was die Toleranz anbelangt, etwas kritischer und verordnen den Universalismus diesbezüglich zwischen dem noch toleranteren Polytheismus und dem weniger toleranten Monotheismus (Doniger 2005). Jedenfalls ist für diesen Universalismus insbesondere das vedāntische Prinzip der *māyā*

² Dieser vor allem auf Rāmānuja zurückzuführende Nicht-Dualismus versucht, Einheit und Vielheit zusammenzudenken. Dabei ist das *ātman* Teil des *brahman* und damit nicht vollkommen unterschiedlich, aber auch nicht identisch. Die Welt ist sozusagen der Körper des *brahman*. Transformationen sind hier real.

verantwortlich, das wir einer Auslegung nach als jenes definieren können, welches für die illusorische Wahrnehmung des Vielen auf phänomenaler Ebene verantwortlich ist (Deussen 2005: 298 f.). Das Absolute ist das universale Eine, das *brahman*, das zugleich der *ātman*, das Selbst ist.

Es nimmt nicht wunder, dass der Hindu-Universalismus mit dem sich zu jener Zeit formierenden Nationalismus in Verbindung steht. Er dient als Mittel der eigenen Aufwertung bei gleichzeitiger Unterordnung der Kolonisten. Dabei eint er nicht nur den Hinduismus, sondern kann als Gegenkolonialisierung beziehungsweise Gegenideologie zum missionierenden Christentum verstanden werden. Im Zuge dessen wird auch der bereits genannte Begriff des *sanātana-dharma* beziehungsweise *dharmah sanātanaḥ*, welcher sich vormals allenfalls auf den Hinduismus bezog, auf alle Religionen ausgeweitet (Halbfass 2017, 344-346). Gleichzeitig verlaufen im Christentum ähnliche universalisierende Bewegungen, allem voran durch den Unitarismus, den Denker*innen wie Ram Mohan Roy (1772-1833), dem Begründer des Brahma Samaj, rezipieren und der dergestalt indirekt weiter zu Swami Vivekananda (1863-1902) und Rabindranath Tagore (1861-1941) führt (Long 2011, 218 f.) Zudem ist der Einfluss der Theosoph*innen samt ihren universalisierenden Ansätzen auf die Hindu-Renaissance nicht unbeträchtlich.

Eric Sharpe bringt den Universalismus ferner mit der Säkularisierung in Verbindung (Sharpe 1975, 40 f.). Seiner Ansicht nach muss sich eine Religion von ihrer kulturellen Matrix lösen, um sich der Welt im Ganzen anzubiedern. Das können wir besonders anhand der Beispiele Vivekananda und Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975) beobachten, die sich beide darum bemühten, teils auch als Gegenbewegung, den Hinduismus jenseits der indischen Grenzen zugänglich zu machen. Weiter heißt es bei Sharpe, dass die Symbiose zwischen Nationalismus und Hinduismus nicht nur durch die Präsenz der „westlichen“ Kultur bedingt gewesen sei, sondern durch den Versuch, das bäuerliche Indien zu mobilisieren. Mehr noch: Der Universalismus ermöglicht eine transreligiöse Identität der Inder*innen für ihre Unabhängigkeitsbemühungen.

Zu den modernen Hindu-Universalisten zählen viele bekannte Denker*innen jener Zeit, seien es Radhakrishnan, Vivekananda, Swami Dayanand Saraswati

(1824-1883), R. Tagore, Aurobindo Ghose (1872-1950) und allem voran Gandhi, der den Spruch *sarva dharma sama bhāva* (alle Dharmas/Religionen haben das gleiche Wesen) prägen sollte. Gleich zu Beginn der „Bengalischen Renaissance“ lassen sich Universalisierungsabsichten beobachten. Roy, Debendranath Tagore (1817–1905) und Keshub Chandra Sen (1838-1884) tendieren mit ihrer Reformorganisation Brahmo Samaj jedoch vielmehr zu der Neuetablierung einer universalen Religion (das heißt einer einzigen Religion, die die Essenz aller in sich vereint) als zum bisherigen Universalismus als Auffassung, dass alle Religionen wahr sind und daher toleriert werden sollten. Letztere Betrachtungsweise finden wir dagegen bei Ramakrishna Paramahansa (1836-1886), einem wichtigen Mystiker jener Zeit: „God can be realized through all paths. All religions are true. The important thing is to reach the roof. You can reach it by stone stairs or by wooden stairs or by bamboo steps or by a rope. You can also climb up by a bamboo pole“ (Sri Ramakrishna 1952, 111). Ramakrishna verwendet die wiederkehrende Metaphorik des Weges beziehungsweise des Aufstiegs, um zu betonen, dass, so unterschiedlich die Pfade auch sein mögen, das Ziel dasselbe sei. Alle Partikulare münden im gleichen Universal.

Swami Vivekananda, der gleichfalls unter dem Einfluss des Brahmo Samaj, genauer gesagt Sens Sadharan Brahmo Samaj, wie dem seines Lehrers Ramakrishna steht, führt dieses Denken weiter und beeinflusst selbst wiederum die darauffolgenden Denker*innen der indischen Moderne. In vielen Kommentaren behalten die Partikulare, trotz des gemeinsamen Elements, auch bei ihm ihre Daseinsberechtigung und kollabieren nicht in einer einzigen Universalreligion: „Yet, each one represents a great truth; each religion represents a particular excellence — something which is its soul“ (Vivekananda 1971, 370). Die Seele, von der Vivekananda spricht, verkörpert allem Anschein nach die besondere Wahrheit der jeweiligen Religion, die allein ihr innewohnt. Diese Wahrheit erhält die Differenz, die als positiv erachtet wird. Seinen Vordenkern getreu hat aber auch er gelegentlich den Hang zu einer universalen Religion beziehungsweise Philosophie:

If there ever is going to be an ideal religion, it must be broad and large enough to supply food for all these minds. It must supply the strength of philosophy to the philosopher, the devotee's heart to the worshipper; to the ritualist, it will give all that the most marvelous symbolism can convey; to the poet, it will give as much of heart as he can take in, and other things besides (Vivekananda 1971, 373).

Dieses Zitat wird (noch) von einer gewissen Vagheit begleitet. Als wüsste Vivekananda selbst nicht, ob solch eine Religion überhaupt zu verwirklichen sei. Zudem denkt er die Verschiedenheit mit, der ihm nach in dieser universalen Religion Raum gegeben werden müsste.

Ebenso erhält Vivekanandas intellektueller Erbe Radhakrishnan in seinem Kommentar zur weiter oben angeführten Stelle aus der *Bhagavad-gītā* (IV.11) die Pluralität der Religionen: „The same God is worshipped by all. The differences of conception and approach are determined by local colouring and social adaptations. All manifestations belong to the same Supreme“ (Radhakrishnan 1977, 159). Er übernimmt hier den Versuch der *Bhagavad-gītā*, einen Universalismus zu etablieren, der dem Partikularem Platz lässt. Die Identität besteht im Absoluten, die Differenz in der Herangehensweise. Dabei beabsichtigt er, eine hermeneutische Brücke innerhalb der eigenen Tradition zu bauen und einen alten Text für die (politischen) Anforderungen seines Kontexts brauchbar zu machen (Kops 2021, 93-96). In *The Hindu View of Life* wird der Universalismus noch deutlicher:

Students of mysticism are impressed by the universality of the mystic experience, though differences in the formulations of it are by no means unimportant. The mystics of the world, whether Hindu, Christian or Muslim, belong to the same brotherhood and have striking family likeness [...] It matters not whether the seer who has the insight has dreamed his way to the truth in the shadow of the temple or the tabernacle, the church or the mosque [...] The true seer is gifted with the universality of outlook [...] As Plato would say, our accounts of God are likely stories, but all the same legendary. Not one of them is full and final (Radhakrishnan 1971, 26 f.).

Obschon Radhakrishnan die unterschiedlichen Religionen nicht relativiert, wird hier eindeutig eine Universalisierung vorgenommen. Die mystischen Erfahrungen seien universell zu betrachten, obzwar die Formulierung dieser voneinander abwichen. Nach seinem Dafürhalten sind diese Artikulationen sogar allesamt defizitär. Dies entspricht Radhakrishnans genereller Ansicht, dass das Absolute, insofern es denn absolut ist, dazu tendiert, ähnliche Erfahrungen hervorzurufen. Sobald man diese jedoch versucht zu formulieren, findet man sich erneut in der phänomenalen Welt wieder, an einem bestimmten Punkt und bedient sich einer Sprache, die dem Absoluten nur schwer gleichzukommen weiß. Dies erinnert an die angeführte Stelle aus dem *Rgveda*.

Gandhi ist ähnlicher Ansicht, wenn er verkündet: „Even as a tree has a single trunk, but many branches and leaves, so there is one true and perfect Religion, but it becomes many, as it passes through the human medium. The one Religion is beyond all speech“ (Ambler 1989, 103). Einmal mehr will man Universalität mit Partikularität in Einklang bringen und erklärt sich die Differenz anhand der unzureichenden Formulierungsfähigkeit des Menschen.

Zwei Punkte seien festzuhalten: auf der einen Seite, dass der Hindu-Universalismus oft darauf bedacht ist, das Universale und das Partikulare miteinander in Beziehung zu bringen; auf der anderen Seite, dass der Universalismus, selbst unter den wenigen genannten Anführungen, unterschiedlichste Facetten annehmen kann. Sharma arbeitet 13 Elemente des Universalismus heraus und zeigt, wie sie bei den unterschiedlichen Denker*innen der indischen Moderne Anwendung finden (Sharma 1998, 8 f.). Dabei kann es sich gleichermaßen um einen Universalismus handeln, der nur in den Elementen der partikularen Religionen bestand findet (religiöser Universalismus), wie um eine universale Religion, die abseits der anderen partikularen, den Universalismus nur unzureichend verkörpernden Religionen existiert. Ein dem Universalismus nahestehender Begriff wurde allerdings noch nicht erwähnt: der Inklusivismus.

3. *Inklusivismus*

Neben dem Universalismus beziehungsweise Pluralismus³, der sich in verschiedene Arten unterteilen lässt (Griffin 2005b), gibt es für gewöhnlich zwei weitere Richtungen: a. den Exklusivismus, das heißt die Ansicht, dass die eigene Religion oder Philosophie die einzig wahre sei; sowie b. den Inklusivismus, der vertritt, dass andere Religion oder Philosophien zumindest teilweise wahr seien, indessen die eigene die ganze Wahrheit repräsentiere (Race 1983). Der Inklusivismus setzt Grenzen zwischen sich und dem anderen, bewegt sich in der Dialektik von Ja und Nein, zwischen Akzeptanz und Ablehnung gegenüber anderen Religionen und Philosophien (Race 1983, 38). Die eigene Tradition ist den anderen überlegen und kann etwas Bevormundendes aufweisen. Anders gesagt: Der Universalismus wird mit einer partikularen Position zusammengebracht, wobei es zu einer Hierarchisierung kommt, in der die eigene Position über die anderen erhoben wird.

Raimon Panikkar führt die ergänzenden Gedanken an, dass der Inklusivismus Dinge reinterpretiere, um sie vergleichbar zu machen (Panikkar 1978, xvi f.). Um Widersprüche zu überwinden, werde auf verschiedenen Ebenen unterschieden und Wahrheit relativiert. Es sei denn, man selbst befinde sich in einem den anderen übergeordneten System, das ermögliche, die untergeordnete Position der anderen zu verstehen. Zuletzt weist er auf die Gefahren des Inklusivismus hin:

First, it also presents the danger of a hybris [sic!], since it is only you who have the privilege of an all-embracing vision and tolerant attitude, you who allot to the others the place they must take in the universe. You are tolerant in your own eyes, but not in the eyes of those whose [sic!] challenge your right to be on top (Panikkar 1978, xvii).

³ Ergänzend dazu könnte man den „Parallelismus“ anführen (Panikkar 1978, xviii). Er beschreibt verschiedene nebeneinanderher laufende, imperfekte Wege, die im Ultimativen zusammenfinden.

Die Toleranz des Inklusivismus ist Panikkar zufolge also nur eine vermeintliche. Außerdem wurde zwischen einem „offenen“ und „geschlossenen“ Inklusivismus unterschieden (Griffiths 2001, 59 f.). Sie grenzen sich dahingehend voneinander ab, dass der offene Inklusivismus anderen Religionen oder Philosophien eingesteht, Wahrheiten zu beinhalten, die der eigenen fernstehen. Geschlossene indes verneinen dies. Der Inklusivismus vermeidet zwei Probleme, die dem Exklusivismus und gewissen Arten des Universalismus eigen sind: einerseits, dass der Exklusivismus andere Glaubens- und Denkrichtungen in Gänze negiert, was in intoleranten Praktiken münden kann; andererseits, dass der Universalismus in seiner möglichen Relativierung dazu den Hang aufweist, Unterschiede blindlings zu ignorieren und damit auch die Tendenz, sich bezüglich gewisser Streitpunkte nicht zu positionieren. Die Ernsthaftigkeit des möglichen Dialogs läuft damit Gefahr, verloren zu gehen.

Es war vor allen Dingen Paul Hacker, der den Inklusivismus in der deutschsprachigen Forschung und in Bezug auf den Hinduismus prägte. Er definiert ihn wie folgt:

Inklusivismus bedeutet, daß man erklärt, eine zentrale Vorstellung einer fremden religiösen oder weltanschaulichen Gruppe sei identisch mit dieser oder jener zentralen Vorstellung der Gruppe, zu der man selber gehört. Meistens gehört zum Inklusivismus ausgesprochen oder unausgesprochen die Behauptung, daß das Fremde, das mit dem Eigenen als identisch erklärt wird, in irgendeiner Weise ihm untergeordnet oder unterlegen sei. Ferner wird ein Beweis dafür, daß das Fremde mit dem Eigenen identisch sei, meist nicht unternommen (Hacker 1983, 12).

Die Unterordnung des anderen erinnert an Races Beschreibung des Inklusivismus, die Gleichsetzung an Panikkar. Allerdings betont Hackers Auffassung noch stärker, dass das Andere weniger vom Eigenen unterschieden wird, vielmehr Teil davon ist, das Eigene sozusagen das Andere absorbiert und damit eine gewisse

Partikularität abspricht. Trotzdem ist dieses Andere dem Eigenen unterstellt und damit nicht völlig identisch. Diese Art des Inklusivismus neigt vielmehr dazu, geschlossen zu sein, weil sie dem Gegenüber die Eigenständigkeit abspricht. Wie wir im vorherigen Abschnitt herausarbeiten konnten, sind bei weitem nicht alle Universalismen solch inklusivistischer Natur, weil sie das Andere, zumindest auf phänomenaler Ebene, nicht als identisch erachten. Hacker verwendet den Begriff Inklusivismus, um jenen der Toleranz zu ersetzen, den man fälschlicherweise im indischen Kontext verwendet habe (Hacker 1983, 14).

Um zu veranschaulichen, was er unter Inklusivismus meint, bedient sich Hacker neben Beispielen aus den *Purāṇas*, der *Pāñcarātra*-Literatur und Vivekanandas Denken der bereits angeführte Stelle aus der *Bhagavad-gītā* (VII.22), in der alle partikularen Wege ihre Legitimität behalten (Hacker 1983, 14). Werden sie jedoch nicht direkt an Kṛṣṇa gerichtet, sind sie insofern untergeordnet, als sie Umwege darstellen, die letztlich doch alle zu ihm führen. Noch deutlicher wird diese Art des Inklusivismus in IX.23-24:

Der, welcher andern Göttern dient,
Der dient in höherm Sinn mir auch,
Wenn er es ganz von Herzen tut,
Weicht er auch ab vom richt'gen Brauch.
Denn jedes Opfer gilt ja mir,
Und jedes Opfers Herr bin ich,
Doch kehren sie zur Welt zurück,
Weil sie nicht wahrhaft kennen mich (Boxberger 2016, 63).

Nicht nur, dass diejenigen, die nicht Kṛṣṇa anbeten, einen indirekten Weg zu ihm wählen: Weil sie ihn dadurch verkennen, bleiben sie im Rad der Wiedergeburten gefangen. Es wird klar benannt, dass es sich um den falschen „Brauch“ handelt, wenn man ihm nicht direkt dient. Im Hintergrund steht der universale Kṛṣṇa über allem. Im Vordergrund aber entsteht eine Klassifikation aufgrund der partikularen Herangehensweisen.

Des Weiteren führt Hacker die Tat-tvam-asi-Philosophie des sechsten Buches der *Chāndogya-Upaniṣade* an (Hacker 1983, 14). Dort werde die Ursubstanz des *brahman* mit der Wahrheit (*satya*) und dem Selbst (*ātman*) gleichgesetzt. Obwohl diese Philosophie Wahrheit, Selbst und Ursubstanz in der Tat als identisch erachtet, ist es Streitbar, ob *satya* und *ātman* deswegen untergeordnet werden und nicht viel eher gleichwertige Teilaspekte oder andere Arten derselben Manifestierung darstellen. Noch schwieriger scheint es mir, dieses Denken pauschal auf die Hierarchisierung von Religionen zu übertragen. Wenn dem so sei, dann wäre auch jede Art des Hinduismus, insofern er denn eine bestimmte Wahrheit verkörpert, dem Absoluten untergeordnet.

Zurecht erachtet Axel Michaels Hackers Ansatz als überbewertet. Für ihn fußt der Inklusivismus nicht, wie Hacker behauptet, auf Frustration und einem Gefühl der Unterlegenheit (Hacker 1983, 21). Vielmehr sei er Teil der „Verselbständigung der Identifikation“ mit dem Heil im Post-Brahmanismus, der verschiedenste Formen annehmen kann (Michaels 1998, 365). Selbst wenn wir den Begriff der Identifikation vorziehen sollten, scheint es allerdings Differenzen in den Typen der Identifikation zu geben. Zumindest in der Art, wie er in der *Bhagavad-gītā* (VII.22 sowie IX.23-24) und weiter unten auftritt, sticht der Inklusivismus durch seine hierarchisierende Art hervor und kann deswegen nicht in Gänze ignoriert werden.

Im weiteren Verlauf von Hackers Text wird ersichtlich, dass er den Inklusivismus im spezifisch hinduistischen Sinne als eine Eigenart des Hinduismus erachtet und dabei nicht von Kritik verschont. Dies wurde zurecht als christliche Perspektive beanstandet (Halbfass 2017, 403–418). Denn einerseits ist dies nicht allein ein indisches Phänomen; andererseits wird der Inklusivismus in anderen Zusammenhängen weitaus positiver konnotiert. In Indien selbst bringt diese Haltung (auch) eine Offenheit des Denkens mit sich (Amaladass 2009). Zuletzt betont Hacker, dass der Inklusivismus das ursprüngliche Unterlegenheitsgefühl einer Gruppe in das einer Überlegenheit wandeln will (Hacker 1983, 20). Dies ist debattierbar, würde jedoch die Beobachtung unterstützen, dass der Inklusivismus in der britischen Kolonialzeit, nicht schon unter muslimischer Herrschaft verstärkt auftritt.

Man ist an dieser Stelle zur Argumentation verleitet, dass Inklusivismus und Universalismus sich allzu nahestehen, da sie insofern die gleiche logische Struktur teilen, als beide eine Weltanschauung mit spezifischen Ansichten darstellen (Long 2023, 18 f.). Weder der Universalismus noch der Inklusivismus ist der Ideologie völlig bar, weil sich bei beiden eine Voraussetzung für ihr ultimatives Ziel, z.B. *mokṣa* oder *nirvāṇa*, finden lassen: und zwar die Akzeptanz ihrer Anschauung. Die Gegenargumentation verweist auf den Unterschied bezüglich der soteriologischen und epistemischen Positionierung (Griffin 2005b, 35 f.). Soteriologisch mögen sie sich gleichen, epistemisch unterscheiden sie sich, weil der Inklusivismus, zumindest in Hackers Sinne, seinen Weg für den besseren hält. Andere verstehen unter Inklusivismus jedoch auch, dass sie andere Wahrheiten beinhalten, das heißt andere Objekte zum Ziel haben. Dies könnte ebenso soteriologische Differenz implizieren. Wie Long zurecht bemerkte scheint ein reiner Universalismus nahezu unmöglich zu sein:

Even most universalists, upon a closer examination of their views, are revealed to be inclusivists, holding views on some topics that logically cannot allow contrary views to be true — at least not in the same sense that their own views are true. If nothing else, universalists must be inclusivists to the degree that they deny the truth of the claim that universalism is false — implying that worldviews that include this proposition fall, at least in this sense, short of the truth (Long 2011, 217).

Zumindest müssen die Universalist*innen die Annahme ablehnen, dass der Universalismus falsch sei. Wenn sie dies in Gänze tun, sind sie keine Universalist*innen mehr. Wollen sie ihre Position hingegen nicht aufgeben, gilt es, einen Ansatz zu finden, der die negierende Haltung in einer untergeordneten Stellung miteinbezieht. Dies macht sie zu Inklusivist*innen. Wir könnten dies vertiefen oder weiterdenken, warum die logische Nähe der beiden den Universalismus in seiner reinen Form gefährdet. Mein Anliegen ist es jedoch Derridas Dekonstruktion heranzuziehen, um die Idee eines reinen Universalismus streitig zu machen.

Bevor es dazu kommt, noch eine kurze Beobachtung, wie dieser Universalismus und/oder Inklusivismus politisch einzuordnen sind. Schon Bergunder sieht den Hindu-Universalismus, wie von Gandhi vertreten, als ein Instrument im Dienste des indischen Nationalismus und hält ihn dafür verantwortlich, der Gemeinschaft der verschiedenen Gesellschaftsgruppen letztlich zu schaden (Bergunder 2001, 162-164). Skeptisch gegenüber diesem Inklusivismus äußern sich gerade die, etwa Ambedkar und Muslime, die heute um ihren Platz im philosophischen Lehrplan bangen müssen. Perry Andersons Argumente unterscheiden sich nicht sonderlich von Bergunders (Anderson 2012, 146-158). Er spricht gar von einer indischen Ideologie. Diese entstehe durch den hinduistischen Zentrismus, der nie aufgearbeitet wurde. Bereits die Congress Party trage ihn mit, wenn auch nur latent. Dies schafft den Nährboden, in dem die hindunationalistische Bhāratīya Janatā Pārtī (BJP) gedeihen kann, so wie die Likud-Partei in Israel und Fianna Fáil in Irland. Zusammengefasst heißt dies: Der Hindu-Universalismus respektive -Inklusivismus wird für das nationalistische Bestreben brauchbar gemacht und richtet sich nach der Unabhängigkeit zunehmend gegen die Philosophien und Religionen, die angeblich weniger universell sind. Wir werden im 5. Abschnitt darauf zurückkommen.

4. *Partikularismus/Universalismus bei Jacques Derrida*

Nachfolgend beabsichtige ich verschiedene Dekonstruktionen Derridas bezüglich des Universalismus darzustellen, beziehungsweise die „différance“ (Derrida 1968) dessen. Dafür möchte ich diverse Stellen aus seinem Werk heranziehen, die veranschaulichen, wie das Partikularismus-Universalismus-Paradoxon alle Bereiche von Natur über Kultur und Religion bis hin zur Politik durchdringt. Zunächst komme ich dafür auf Derridas Lektüre von Claude Lévi-Strauss' Ethnologie zu sprechen. Auf den ersten Blick scheint dieser Text, etwas weiter von unserer Thematik entfernt zu sein. Doch auch diese Schrift offenbart eine strukturelle Ambivalenz zwischen Universalität und Partikularität, hier in Form des Gegenpaars Natur und Kultur (physis/nomos; physis/tékhnē), die sich auf den

Hindu-Universalismus übertragen lässt. Derrida schreibt bezogen auf Strauss' *Les Structures élémentaires de la parenté*:

[A]ppartient à la nature ce qui est *universel* et spontané, ne dépendant d'aucune culture particulière et d'aucune norme déterminée. Appartient en revanche à la culture ce qui dépend d'un système de *normes* réglant la société et pouvant donc *varier* d'une structure sociale à l'autre. Ces deux définitions sont de type traditionnel. Or, dès les premières pages des *Structures*, Lévi-Strauss qui a commencé à accréditer ces concepts, rencontre ce qu'il appelle un *scandale*, c'est-à-dire quelque chose qui ne tolère plus l'opposition nature/culture ainsi reçue et semble requérir *à la fois* les prédicats de la nature et ceux de la culture. Ce scandale est la *prohibition de l'inceste*. La prohibition de l'inceste est universelle; en ce sens on pourrait la dire naturelle; — mais elle est aussi une prohibition, un système de normes et d'interdits — et en ce sens on devrait la dire culturelle (Derrida 1967, 415).

Das, was der Natur entspricht, ist folglich universell und betrifft alle Menschen. Es hängt von keiner partikularen Kultur und ihren variablen Normen ab. Der „Skandal“ jedoch besteht im Inzestverbot, das sowohl universell, ergo natürlich ist als auch eine gesellschaftliche Norm darstellt, also partikular beziehungsweise relativ ist. Es handelt sich um eine Regel, die universellen Charakter annimmt. Die Opposition zwischen Kultur und Natur wird aufgelöst.

Was für unser Vorhaben von Belang ist, ist nicht allein die Erkenntnis, dass sich die Gegensätze (wie Tag/Nacht; Universalität/Partikularität) zunächst gegenseitig Bedeutung verleihen. Vielmehr geht es zum einem darum, dass der Universalismus einer partikularen Kultur samt seinen Normen und Regeln eigen sein kann; zum anderen, dass sich die Universalismus-Partikularismus-Ambivalenz in verschiedenen Bereichen wiederentdecken lässt und manchmal in einem unauflösbaren Widerspruch steht — hier in Sachen Natur/Kultur. Man denke zum Beispiel auch an die universellen Menschenrechte, die von partikularen Nationen umgesetzt werden müssen, was scheinbar unauflösbare Schwierigkeiten mit sich bringt (Benhabib 2009, 36-55). Oder man führt sich eine bestimmte Art der Identitätspolitik

vor Augen: Es ist Teil der universalen Würde, dass meine Partikularität anerkannt wird (Taylor 1994, 37-44).

Als nächstes beschäftigen wir uns mit einem Gespräch, das aufgrund seines religionsphilosophischen Inhaltes stärker unserem Thema des Hindu-Universalismus zuzuordnen ist. In diesem Interview mit Elisabeth Weber über das Judentum geht Derrida auf seine Begriffsverwendung der „circonfession“ und der „blessure dans le langage“ ein (Derrida 1996, 73). Derrida setzt sich dabei mit dem Problem auseinander, was das Judentum sei und was die Beschneidung dieser Figur. Die Beschneidung ist für ihn auf der einen Seite etwas partikular Jüdisches; auf der anderen Seite eine universelle Markierung, die sich in allen Menschen wiederfindet, seien es Männern oder Frauen. Er kommt zu folgendem Schluss:

Ce n'est pas seulement un problème de rhétorique, un cas de figure, si, à la fois, le judaïsme est un trait absolument singulier que tous les hommes et toutes les femmes ne partagent pas, mais se représente lui-même en tant que judaïsme comme la figure de l'universel humain. Cette « logique » exemplariste vaut de peuple à peuple, de sexe à sexe, de nation à nation, etc. (Derrida 1996, 75 f.)

Hier deutet sich bereits an, dass Derrida auf ein logisches Paradoxon hinauswill, das durch das Verhältnis der jüdischen Partikularität und der damit korrelierenden (menschlichen) Universalität hervorgerufen wird. Genauer gesagt verkörpert das partikulare Jüdischsein die universale Menschlichkeit — sogar mehr noch als andere, wie wir sehen werden. Diese Logik sei — auch das werden wir noch in Erfahrung bringen — nicht allein dem Religiösen vorbehalten, sondern trete etwa genauso im nationalen Kontext auf. Kurz darauf fährt Derrida folgendermaßen fort:

C'est elle qui permet de dire « je suis juif », cela signifie que le témoin de l'humanité de l'homme, de l'universalité, de la responsabilité pour l'université ; « nous sommes le peuple élu », signifie : nous sommes par excellence et exemplairement les témoins de ce que peut être un peuple, nous sommes non seulement les alliés, les élus, mais les témoins de Dieu, etc. ; et puis, paradoxe non pas supplémentaire, mais logé dans celui-ci — qui rend d'ailleurs cette

logique de l'exemplarité un peu folle : dès lors que l'identité à soi du Juif ou du judaïsme consisterait en cette exemplarité, c'est-à-dire en une certaine non-identité à soi « je suis ceci » voulant dire « je suis ceci et l'universel », eh bien, plus on disloque l'identité à soi, plus on dit « mon identité à moi consiste à ne pas être identique à moi-même, à être étranger, le non-coïncidant avec soi », etc., plus on est juif! [...] Elle [la surenchère sans fond] permet de dire que moins on est ce qu'on est, plus on est juif, et, par conséquent, moins on est juif, plus on est juif... (Derrida 1996, 76)

Das erste Paradoxon, das Derrida erwähnt, besteht in der Beobachtung, dass die Universalität meines Menschseins gerade durch meine partikulare Position des Jüdischseins bedingt ist. Diese partikulare Position hebt sich hierbei von anderen partikularen ab, denn sie ist sie „par excellence“ und „exemplairement“. Als Jude repräsentiere ich die Menschlichkeit per se. Wir sprechen demnach von einer Universalität, die durch den partikularen Zugang, wie im Inklusivismus, hierarchisiert wird. Darüber hinaus macht Derrida ein weiteres Paradoxon kenntlich, das „dans“, also in dem vorherigen weilt. Und zwar jenes, dass ich umso mehr Jude bin, umso mehr ich es nicht bin. Dies rührt daher, dass im partikularen Jüdischsein die universelle Menschlichkeit miteinbegriffen ist. Je mehr ich aber das Universelle bin, desto weniger bin ich das Partikulare. Dabei, so hatten wir festgestellt, ermöglicht gerade jene partikulare Position — in diesem Fall das Jüdischsein — die Universalität.

Es wird deutlich, wie sehr das Zusammenspiel von Universalität und Partikularität auf der Dialektik von Identität und Differenz beruht. Eine Gruppe ist mit sich selbst identisch und unterscheidet sich von der anderen, weil sie etwas Bestimmtes (z.B. Menschlichkeit) innehat. Die Differenz kann jedoch nur insofern die eigene Identität konstituieren, als ihr mehr von diesem Bestimmten innewohnt als den anderen. Weil das Bestimmte jedoch ebenso von den anderen geteilt wird (wenn auch zu einem geringeren Anteil), löst sich die Differenz auf und die eigene Identität schwimmt mit der des anderen zu einer gemeinsamen. In diesem Widerspruch bewegt sich nun auch die Universalität und die Partikularität.

Zuletzt möchte ich diese Ambivalenz an einem Text festhalten, der Derridas Seminarzyklus *Nationalité et nationalisme philosophiques* entstammt. Seine Gedanken über den philosophischen Nationalismus sind insofern passend, als wir bereits in Erfahrung bringen konnten, dass der Hindu-Universalismus besonders durch die nationalistischen Bestrebungen bedingt ist. Im Anschluss werde ich diese Gedanken um jene Überlegungen erweitern, die Derrida über Europa in *L'autre cap* anstellt. Derrida konzentriert sich in seiner Lektüre unter anderem auf Johann Gottlieb Fichte und dessen *Reden an die Deutsche Nation*. Dabei argumentiert Derrida, dass die Nation nicht empirisch oder natürlich entstehe, sondern durch ein Philosophem. Derrida umschreibt es folgendermaßen:

The self-positing or self-identification of the nation always has the form of a *philosophy* which, although better represented by such and such a nation, is none the less a certain relation to the universality of the philosophical. This philosophy, as structure of nationality, [...] is very constitutive of a non empirical relationship with the world and a sort of potentially universal discourse, 'embodied', 'represented', 'localised' (all problematic words) by a particular nation. [...] What I am saying concerns the structure of national consciousness, feeling and demand which means that a nation posits itself not only a bearer of a philosophy but of an exemplary philosophy, i.e. one that is both particular and potentially universal — and which is philosophical by that very fact (Derrida 1992, 10).

Der Nation liegt demgemäß eine Philosophie zugrunde, die behauptet, universell zu sein. Wie zuvor beim Jüdischsein repräsentiert jedoch die partikulare Position, in diesem Fall eine Nation, die Universalität besser als die anderen. Auch hier haben wir es dementsprechend mit einem „structural paradox“ (Derrida 1992, 17) zu tun. Und auch hier wird der Universalität eine Hierarchie übergestülpt. In diesem Sinne wolle, so fährt Derrida gleich darauf fort, ebenso Fichtes *Reden über die Deutsche Nation* nationalistisch wie patriotisch und zugleich universal wie kosmopolitisch sein. Die Essenz des Deutschseins birgt die Universalität: „German nationality is essentially philosophical, it is philosophy, philosophical in essence; and

in this sense, its idiom will be destined to universality“ (Derrida 1992, 12). Derrida kommt zu einem ähnlichen Schluss, wenn er auf Karl Marx zu sprechen kommt, der mit der Nation die Frage nach der menschlichen Essenz und Freiheit in Verbindung bringt und gleichfalls eine Hierarchisierung vornimmt (Derrida 1992, 19 f.).

Auf dieses Paradoxon treffen wir genauso in Europa. Die Kernaussage des nationalen europäischen Subjekts lässt sich laut Derrida wie folgt umschreiben:

»Je suis (nous sommes) d'autant plus national qu'européen, d'autant plus européen que trans-européen et international, personne n'est plus cosmopolite et authentiquement universel que celui, que ce "nous" qui vous parle.« Le nationalisme et le cosmopolitisme ont toujours fait bon ménage, si paradoxal que cela paraisse (Derrida 1991, 49).

Abermals das gleiche Spiel: Meine partikulare Position lässt sie umso universeller respektive kosmopolitischer sein; dabei ist meine allerdings die universellste von allen. Meine partikulare Nationalität ist die europäischste von allen und die europäische ist die kosmopolitischste. Ferner wird man hier Zeuge einer Matrjoschka-Logik, weil in der Universalität wiederum eine Partikularität steckt, welche die Universalität einer anderen Partikularität darstellt: Der universelle Weltbürger beinhaltet den partikularen Europäer, so wie der universelle Europäer die partikulare Nation beinhaltet, so wie die universelle Nation usw. Ähnlich verhält es sich mit der universellen Weltreligion, welche den partikularen Hinduismus integriert, so wie der universelle Hinduismus wiederum die partikulare Untergruppierung, sagen wir die Vaiṣṇavas, miteinschließt etc.

Im Falle Europas beruht die Spannung darauf, dass es sich im Laufe der Geschichte darauf verstand, der Hüter der Wahrheit zu sein, der das Menschsein per se beziehungsweise den Humanismus exportiert. Dieses Menschsein an sich negiert gleichzeitig, wie schon in unserem jüdischen Beispiel, das partikulare Europäischsein.

L'Europe a aussi confondu son image, son visage, sa figure et son lieu même, son avoir-lieu, avec celle d'une pointe avancée, dites d'un phallus si vous voulez, donc d'un cap encore pour la civilisation mondiale ou la culture humaine en général. L'idée d'une pointe avancée de l'*exemplarité* est l'*idée de l'idée* européenne, son *eidos*, à la comme *arkhè* (Derrida 1991, 28 f.).

In Europa verkörpert sich also die Menschlichkeit. Einmal mehr findet sich das Universale in diesem Partikularen mehr als in den anderen wieder und schafft so eine Hierarchisierung. Dieser ideologische Ausgangspunkt der Kolonialisierung wird noch einmal im Schlussteil aufgegriffen. Im weiteren Vorgehen geht es uns vorerst darum, Derridas Erkenntnisse auf den Hindu-Nationalismus zu applizieren. Wichtig ist dabei, sowohl die verschiedenen Paradoxa im Hinterkopf zu behalten als auch die Hierarchisierungstendenzen. Beenden wir dieses Kapitel zusammenfassend mit Derridas Worten: „[L]’auto-affirmation d’une identité prétend toujours répondre à l’appel ou à l’assignation de l’universel“ (Derrida 1991, 71).

5. Partikularer Hindu-Universalismus

Wir sind jetzt soweit, Derridas Überlegungen (sowie die des Inklusivismus) auf den indischen Kontext, besonders den der Moderne anzuwenden. Wie in Derridas Lektüre von Strauss ist der Hindu-Universalismus zunächst einer partikularen Kultur mit all seinen Normen und Regeln eigen, eben der hinduistischen. Und doch behauptet er, universeller Natur zu sein. Vereinfacht gesagt: Es ist eine Wahrheit des Hinduismus, dass alle Religionen, nicht nur der Hinduismus, wahr sind. Im 2. Abschnitt konnten wir diese Art des Universalismus mit mehreren Stellen belegen. Meistens wurde dabei der Versuch unternommen, Identität und Differenz zusammenzudenken, etwa indem man behauptete, jede Religion oder Philosophie habe für sich einen besonderen Kern, oder indem man die Differenz auf der epistemischen bei gleichzeitiger Identität auf soteriologischer Ebene ansiedelte. Diese Ambivalenz erzeugt noch keine Hierarchisierung. Was dieses Besondere in jedem einzelnen Fall sei, wurde allerdings nicht immer geklärt. Es ist genau an dieser Stelle, an der die Hierarchisierung ansetzt. Das will ich anhand einiger Beispiele darstellen.

Bereits am Anfang der indischen Moderne lässt sich bei Roy folgende Aussage finden: „It is well-known to the whole world, that no people on earth are more tolerant than the Hindoos, who believe all men to be equally within the reach of Divine beneficence, which embraces the good of every religious sect and denomination“ (Sharma 1998, 11). Roy stellt die Menschen in Bezug auf das Göttliche sowie das Gute aller Religionen gleich. Dieser Gleichheit wird der Hinduismus zum gewissen Grad entzogen, weil er gerade diese Gleichheit anerkennt. Alle Religionen und Philosophien sind identisch. Die Differenz zu den anderen besteht für den Hinduismus darin, wie keine andere Religion diese gemeinsame Identität anzuerkennen. Das Anerkennen der universalen Identität wird sozusagen zur partikularen. Im Kontext der Toleranz hieße das: Alle Religionen sind zu einem gewissen Grad tolerant, doch der Hinduismus ist die toleranteste. An dieser Stelle wird der Universalismus zu einem hierarchisierenden, also einem Inklusivismus im Sinne Hackers. Wohlgermerkt kann dieses Zitat nicht als Roys generelle Ansicht ausgelegt werden. Wie bei den nachfolgenden Denkern unterscheiden sich die Ansichten von Mal zu Mal, werden auch von einzelnen Personen zu verschiedenen Zeitpunkten andere Arten des Universalismus vertreten.

Dementsprechend ist es bei Vivekananda. Obwohl wir ihm einen nicht-hierarchisierenden Universalismus nachweisen konnten, lässt sich auch folgende Ansicht belegen: „Let me consider this question awhile and lay before you my reasons why I think that it is Vedanta, and Vedanta alone that can become the universal religion of man, and that no other is fitted for the role“⁴ (Vivekananda 1970, 182). Vivekananda erklärt, dass fast alle anderen Religionen mit ihren Gründern in Verbindungen stehen. Wenn diese Persönlichkeiten jedoch in ihren historischen Grundfesten erschüttern werden sollten, dann fiel das darauf gebaute Gebilde zusammen. Der Hinduismus dagegen basiere auf Prinzipien, und die Veden, die diese Prinzipien verkörperten, seien weder von Mann noch Frau erschaffen worden.

⁴ An anderer Stelle heißt es ähnlich: „We may remark that as this is the unique position in India, our claim is that the Vedanta only can be the universal religion, that it is already the existing universal religion in the world, because it teaches principles and not persons“ (Vivekananda 1970, 250).

Verbinden wir dies mit Vivekanandas in Abschnitt 2 zitierte Aussage, dass alle Religionen eine besondere Wahrheit repräsentierten, so könnte man sein Denken folgendermaßen auslegen: Alle Religionen und Philosophien verkörpern eine besondere Wahrheit, wobei es im Hinduismus die Wahrheit der Prinzipientreue ist, die ihn deshalb zur universalen Religion macht. Mit anderen Worten: Universal sind alle Traditionen, aber allein der Hinduismus kann zur universalen Religion werden. Die Differenz besteht in einer Besonderheit, die den Hinduismus zum Universalen erhebt und damit mit den anderen gewissermaßen identisch macht.

Obgleich wir Gandhis und Radhakrishnans universalistische Absichten belegen konnten, lassen sich bei ihnen ebenso inklusivistisch anklingende Aussagen ausfindig machen. Demgemäß lesen wir bei Radhakrishnan: „Hinduism does not mistake tolerance for indifference. It affirms that while all revelations refer to reality, they are not equally true to it“ (Radhakrishnan 1971, 36). Im 2. Abschnitt unterschied Radhakrishnan die diversen Religionen und Philosophien noch auf epistemischer Ebene, nicht auf der soteriologischer. Hier differenziert er jedoch auch auf der Ebene der Wahrheit, um den Universalismus scheinbar vor dem Vorwurf der Gleichgültigkeit zu bewahren. Man könnte das Zitat demnach wie folgt zusammenfassen: Alle Religionen haben etwas Wahres, aber der Hinduismus ist am wahrsten. Durch diese Hierarchisierung partikularisiert man das Universal. Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass nicht alle Arten des Hinduismus für Radhakrishnan die wahren sind, er oft von einer individuellen spirituellen Entwicklung ausgeht.

Kommen wir nun aber zu Gandhi, bei dem es zum Beispiel heißt: „My religion is Hinduism, which, for me, is the religion of humanity and includes the best of all the religions known to me“ (Gandhi 2008, 64). Kontrastiert mit seiner Aussage in Abschnitt 2 sind alle Religionen für Gandhi gut, der Hinduismus jedoch besser. Dabei merkt er allerdings an, dass es eine subjektive Meinung sei. Wie schon das Judentum bei Derrida ist der Hinduismus für Gandhi eine Religion der Menschheit. Dem Partikularen wohnt demzufolge das Universelle inne, eine Identität, die Bestandteil des Differenten ist. Ferner universalisiert der Hinduismus, weil er für Gandhi das Beste aller anderen Religionen inkludiert. Ergo kommt es zu einer Identifikation, die nicht (ausreichend) erklärt wird.

Ergänzend lässt sich folgende Stelle heranziehen:

After long study and experience, I have come to the conclusion that (1) all religions are true; (2) all religions have some error in them; (3) all religions are almost as dear to me as my own Hinduism, in as much as all human beings should be as dear to one as one's own close relatives. My own veneration for other faiths is the same as that for my own faith; therefore no thought of conversion is possible (Gandhi 1958, 60).

(1) und (2) universalisieren die Religionen, ob nun positiv oder negativ, während (3) eine Hierarchisierung auf subjektiver Ebene ins Spiel bringt, der Gandhi im letzten Satz sodann widerspricht: Alle Religionen sind wahr, nur der Hinduismus ist am wahrsten, so wie zum Beispiel der Islam für die Muslime am wahrsten ist. Man könnte bei Gandhi von einem persönlichen Inklusivismus sprechen. Selbst Long, der Gandhi eingangs zu den Universalisten zählt (Long 2011), ordnet ihn in seinem späteren Beitrag den („geschlossenen“) Inklusivisten (Long 2023, 12) zu. Unter anderem führt er dafür dieses Zitat an: „What of substance is contained in any other religion is always to be found in Hinduism. And what is not contained in it is insubstantial or unnecessary“ (Gandhi 1968, 194). Jede Religion hat etwas, vielleicht partikular Substanzielles. Die Partikularität des Hinduismus besteht darin, das jeweils Substantielle all dieser Religion ebenso zu beherbergen, indessen er das Nicht-Substantielle nicht beinhaltet. Erneut schafft das Ineinandergreifen von Universalismus und Partikularismus, Identität und Differenz, eine Hierarchisierung.

Fassen wir also die verschiedenen Auseinandersetzungen mit dem Hinduismus noch einmal zusammen: Im partikularen Hinduismus birgt sich die universelle Wahrheit, der Hinduismus jedoch verkörpert diese schlechthin. Die Differenz liegt im Identischen. Dementsprechend verstehen auch viele Neo-Hindus unter dem Begriff des *sanātana-dharma*, der zuvor auf alle Religionen und Philosophien universalisiert wird, insbesondere den Hinduismus (Halbfass 2017, 249). Mit diesem Paradoxon und der daraus resultierenden Klassifikation befinden wir uns bereits auf

halbem Wege zum Inklusivismus: Wir alle sprechen von derselben Wahrheit, *aber* unsere ist wahrer. Das erinnert an Derridas Auseinandersetzung mit dem Judentum.

In diesem Paradoxon findet sich ein weiteres wieder, das wir genauso auf den Hinduismus anwenden können: Je mehr ich Hindu bin, desto weniger bin ich es, weil in meiner partikularen Position die universelle liegt. Sharpe kommt anhand seiner Auseinandersetzung mit Radhakrishnan, der bestimmte Arten des Hinduismus als nicht-hinduistisch erachtet, zu ähnlichem Schluss: „Apparently, in order to be a universal Hindu one must cease to be an actual Hindu“ (Sharpe 1975, 43). Ebenso mag diese Logik in die andere Richtung schwingen. Je universeller ich bin, umso mehr bin ich Hindu. Diese Bewegung birgt die Gefahr der Intoleranz, wie Doniger bereits betonte. Dabei geht sie von einer 1939 getätigten Aussage durch Madhav Sadhashiva Golwalkar aus, einem Führer der radikal-hinduistischen Kaderorganisation Rāṣṭrīya Svayamsevak Saṅgh (RSS). Er behauptet, Hindus seien die tolerantesten (sprich universellsten) Menschen, daher verdienten sie ihr eigenes Land ohne die weniger toleranten Muslime (Doniger 2005, 10). Long fasst diese Logik wie folgt zusammen: „We believe our religion is no better than yours. Our religion is therefore better than yours“ (Long 2011, 221). Oder: Wir erkennen an, dass wir alle identisch sind. Deswegen betonen wir die Differenz zu jenen, die (angeblich) weniger identisch denken.

Diese Problematik erweitert sich, wie gerade dargestellt, wenn wir die Formierung eines Nationalstaates mit ins Spiel bringen. Wir konnten feststellen, dass der Universalismus eng mit den Unabhängigkeitsbestrebungen Indiens in Zusammenhang steht. Der Nationalismus bedient sich nicht nur der Religion(en), sondern wird selbst zu einer Religion (Halbfass 2017, 249). Bei Derrida sahen wir des Weiteren, wie die universelle Philosophie den partikularen Staat über die anderen stellt. Derartiges lässt sich auch in Indien beobachten: Die Hindu-Universalismus hilft, Indien universeller zu machen als die britischen Kolonialherren samt ihrem Christentum. Er dient als Mittel der Emanzipation. Problematisch wird es allerdings dann, wenn der Universalismus eigentlich ein Inklusivismus ist, und zwar ein Hindu-Inklusivismus, der andere Religionen und Philosophien unterordnet. Derrida hilft uns dabei, zu verstehen, wie der Universalismus besonders im Nationalismus als eine

hierarchisierende Emanzipationsstrategie verwendet wird. In dem diesen Artikel vorangestellten Zitat literarisiert R. Tagore genau dieses Ineinandergreifen von Religion und Nationalstaat sowie Partikularität und Universalismus.

Die Ambivalenz zwischen Partikular- und Universalposition macht sich im Hinduismus (und vielen weiteren östlicheren Philosophien wie Religionen) auch auf andere Weise bemerkbar. Das Ziel des Hinduismus, so könnte man vereinfacht behaupten, ist *mokṣa*, die Erlösung und Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten, dem *samsāra*. Dieser Zustand wird manchen Richtungen nach als einer beschrieben, in dem sich die partikulare Position des Individuums, der Ichtuer oder die Ichheit, der *ahaṃkāra* oder die *asmitā*, zugunsten des universellen Selbst, des *ātman* oder *puruṣa*, auflöst (oder im Buddhismus zum *anātman*, dem Nicht-Selbst). Löst sich die partikulare Position allerdings auf, gibt es auch keinen Hinduismus mehr, keine Ideologie. Die Weltanschauung (die von einer partikularen Position ausgeht) löst sich in Welt auf, möchte man formulieren. Die Spannung (und Hierarchisierung) entsteht nun zwischen dem bereits erwähnten epistemischen und soteriologischen Teil dieses Pfades. Das (soteriologische) Ziel ist universell, der Weg dorthin aber, der Bereich der Episteme, mag manch einer Vertreterin nach besser über den Hinduismus gelingen. Noch problematischer wird es, wenn die angebliche Erlösung zu Lebzeiten erreicht wird: Wie kann dieser universelle Zustand in ein partikulares Leben integriert werden, wenn die alltägliche Existenz, allem Anschein nach, doch ein handelndes Ich voraussetzt? Darauf wurden verschiedene Antworten gefunden, die hier nicht im Einzelnen wiedergegeben werden (Mallinson, Singelton 2017, 395-435; Vidyābhūṣaṇa 216, 155).

6. Schluss

Das Universale und das Partikulare sind eng miteinander verbunden: Weder kann das Einzelne ohne ein Bild des großen Ganzen auskommen noch birgt die Totalität einen Sinn ohne Verbindung zu seinen einzelnen Konstituenten (Aschheim 2018, 141). Die Frage ist nun, ob dies in ein Einvernehmen zu bringen ist oder eine Spannung erzeugt. Ich habe bezogen auf dem Hindu-Universalismus darzulegen versucht, wie beides vorhanden ist. Vielleicht ist es darum besser, von Hindu-

Universalismen zu sprechen. Nicht nur, dass, wie Sharma bereits betonte, diverse Formen des Universalismus voneinander abgrenzbar sind. Sie lassen sich ebenfalls in jene unterscheiden, die es vollbringen, Partikularismus und Universalismus in einer nicht oder kaum hierarchisierenden Weise zusammenzubringen (vgl. Abschnitt 2). Andererseits lassen sich insbesondere in der indischen Moderne jene beobachten, die zu Hierarchisierungen führen und den Hinduismus anderen Traditionen überordnen.

Derrida half uns, die entstehenden Paradoxa zu umschreiben. Dabei ist die Universalität mit der partikularen Position verwoben, aus der sie gedacht wird. Dies führt alsdann zu einer Stärkung der eigenen Partikularität sowie einer Abstufung. Der Universalismus geriert sich als Inklusivismus. Besonders im politischen Kontext intensiviert sich dieser Vorgang. Wir hatten es mit dem Paradoxon von Universalität und Partikularität auf verschiedenen Ebenen zu tun, denen wir nicht allen bis ins letzte Detail nachgehen konnten. Beispielsweise machte sich auch derjenige bemerkbar, in dem der Nationalstaat als universelles Konzept gegen seine partikulare Manifestation steht (Anderson 2006, 5). Weitere Paradoxa dieser Art ließen sich erforschen: etwa das zwischen Hinduismus und Säkularisierung. Denn auch hier vertreten manche die Ansicht, dass Indien gerade aufgrund des Hinduismus säkular sei (Anderson 2012, 150). Mit Derrida gesprochen hieße das: Je mehr wir religiös sind, umso mehr sind wir säkular; und vice versa: Je mehr wir säkular sind, desto mehr sind wir religiös.

Es sei nochmals erwähnt, dass die Hindu-Universalismen respektive der Hindu-Inklusivismus nicht nur für das Erstarken des Hindu-Nationalismus verantwortlich ist, vielmehr finden wir darin auch einen Grund für die tolerante Vielfalt Indiens. Genau wie wir es hier nicht nur mit einem indischen Phänomen zu tun haben, sondern mit einem, das wir in verschiedenen Regionen und Philosophien der Welt beobachten können. Außerdem ist der reine Partikularismus in Form des Exklusivismus keine bessere Alternative. Sowohl er als auch der Universalismus vermögen, das Andere zu negieren, ob sie es sich nun einverleiben und damit beseitigen oder es von vornherein verneinen. Steven Aschheim fasst dies wie folgt zusammen:

The kind of universalist who seeks the abolition of peoples and nations burns not only the trees, but also the forest. An ultra-nationalist who sees only the interests of his or her group — an “us” or “them” mind-set — easily slips into doctrines of xenophobia and violent chauvinism (Aschheim 2018, 154).

Demnach ist die (indische) Kritik an dem Unterdrückungsinstrument zu verstehen, das sich als Universalismus tarnt, dabei aber Differenzen zu Gunsten des „Westens“ negiert (Malhotra 2018). Dies wurde bereits bei Derridas Auseinandersetzung mit der Europäisierung sichtbar (Europa als Hüter und Exporteur des Menschseins/ Humanismus) und fand seine Instrumentalisierung besonders in der Kolonialzeit. Zudem hat Charles Taylor auf diesen Widerspruch im Denken des Liberalismus aufmerksam gemacht (Taylor 1994, 44). Die Überbetonung der pauschalisierten Differenzen scheint mir jedoch keine gangbare Alternative. Auch Sharma neigt dazu, wenn er argumentiert, dass ein Universalismus in philosophischer Hinsicht genauso in den „westlichen“ Philosophien vorhanden sei wie in den indischen, sei es der Buddhismus, Jainismus, Advaita oder Nyāya-Vaiśeṣika. Es gebe jedoch einen signifikanten Unterschied: Während in den „westlichen“ Religionen das Universale und das Universalisierbare ineinander falle, dominiere in der indischen Philosophie die Idee eines Universals, das die gemeinsame Eigenschaft verschiedener Objekte einer Klasse identifiziere. Anders gesagt: Ersteren ginge es um die *gleiche* Eigenschaft, Letzteren um die *gemeinsame*. Demzufolge führe Ersteres zu einer Homogenisierung, wohingegen Letzteres Raum für Unterschiede lasse⁵ (Sharma 2005, 125). Dies führe zum synkretistischen Selbst der „westlichen“ Religionen, während im „Osten“ das multiple Selbst im Vordergrund stehe (Sharma 2005, 129). In der Tat konnten wir feststellen, wie dem Partikularen trotz Universalisierung in den indischen

⁵ Sharma veranschaulicht dies am folgenden Beispiel: a. Englisch ist eine universale Sprache; b. Sprache ist ein universales Phänomen. a. meint, dieselbe Sprache werde von verschiedenen Sprecher*innen gesprochen. Es betont die Gleichförmigkeit. In b. wird Englisch selbst zu einer von mehreren Sprachen eines weiteren Phänomens (Sharma 2005, 128).

Philosophien Raum gegeben wird. Allerdings ist das, wie wir ebenso sahen, nicht partout so.

Zugleich gibt es Vorstöße eines „radikalen“ Universalismus, der sich auf Kants Vernunft beruft und damit meint, eine nicht-partikulare humanistische Perspektive einzunehmen (Boehm 2022). Andere Universalismen, die auf etwas Partikulares zurückgreifen, beispielsweise eine Nation (Rorty 1999), sind diesem Verständnis nach falsch. Wahrscheinlich fielen auch viele Arten des Hindu-Universalismus in diese Kategorie. Mit Blick auf das, was wir erarbeitet haben, scheint es mir jedoch schwierig, den Universalismus vom Partikularismus zu lösen und damit unabhängig zu machen. Zumindest nicht in seiner tatsächlichen Erscheinung.⁶ Wenn solch ein radikaler Universalismus möglich sein kann, dann nur, weil er einer partikularen Position entspringt. Daher sollten wir uns die Ambivalenz vergegenwärtigen, sie diskutieren, wie wir es soeben taten, um sie zu berücksichtigen und damit, besonders im politischen Kontext, zu arbeiten. Dies mag kein neuer Ansatz sein, und doch dürfen wir nicht nachlassen, Partikularität und Universalismus zusammen zu denken. Um nichts anderes bemüht sich die interkulturelle Philosophie, die darum weiß, dass beide Positionen schon immer in einer relationalen Struktur miteinander verstrickt sind (Stenger 2006, 681-693 u. 1009-1015), und deswegen auch von einer „orthaften Ortlosigkeit“ spricht (Mall 1995, 81), einer „Sowohl-Als-auch-Haltung“ (Yousefi, Mall 2005, 84). Die partikulare Position ermöglicht erst das universelle Denken. Der komplette Verlust des Partikularen zugunsten einer angeblichen Universalität führt meistens zu Identitätskrisen und in Folge dessen zu einem Rückzug in eine (noch) verschlossener Partikularität.

Kommen wir mit diesen Gedanken zu unserer Rahmenerzählung zurück. Es ist nicht nur, aber auch eine Ausprägung des Hindu-Universalismus beziehungsweise -Inklusivismus, der dazu beitrug, dass der Nationalismus erstarken konnte. Ein Nationalismus, der heute wiederum die Pluralität der Lehrpläne streitig macht, auch

⁶ Ein „radikaler“ Universalismus, z.B. basierend auf reiner Vernunft, scheint mir, zumindest auf den religiösen Bereich übertragen, nicht kontextsensitiv genug zu sein und in unserem täglichen Leben samt Denken und Handeln von unserer Position innerhalb der Welt eingeholt zu werden. Zudem ignorierte solch ein Verständnis die strukturelle Beziehung zwischen Partikularität und Universalismus.

in der Philosophie. Denn wenn die Unterschiede ohnehin unwichtig sind, dann reicht auch die universale Wahrheit des Hinduismus. Außerdem scheint der Hinduismus, zumindest der inklusivistischen Argumentation nach, universeller zu sein als die anderen Philosophien und Religionen. Dieser Argumentation muss entgegengewirkt werden, damit Differenzen neben Gemeinsamkeiten bestehen können. Universalismus darf nicht zum Leidwesen des Partikularismus bestehen, sie müssen gemeinsam gedacht werden — auch im Philosophieunterricht. Wie wir mitverfolgen konnten, kennt Indien auch den Universalismus, der es vermag, das Universale und Partikulare zusammenzubringen, ohne dabei die eine Denk- und Lebensweise über die andere zu stellen. Wie so oft liegt es an dem mannigfaltigen Indien, sich zwischen einer seiner vielen Tradition zu entscheiden — oder gar etwas vollkommen Neues zu schaffen.

Bibliographie

- Anderson, B., 2006, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* [1983], London u.a., Verso.
- Anderson, P., 2012, *The Indian Ideology*, Gurgaon, Three Essays Collective.
- Aschheim, S., 2018, *Between the Particular and the Universal: Rescuing the Particular from the Particularists and the Universal from the Universalists*, in: ders. (Hrsg.), *Fragile Spaces. Forays into Jewish Memory, European History and Complex Identities*, Berlin u.a., De Gruyter, 141-162.
- Amaladass, A., 2009, *Inklusivismus als indische Denkform der Toleranz*, "Polylog", 21, 51-60.
- Ambler, R., 1989, *Gandhi's Concept of Truth*, in: Hick, J., Hempel, L. C. (Hrsg.), *Gandhi's Significance for Today*, Basingstoke, Palgrave Macmillan UK, 90-108.
- Boxberger, R., 2016, *Bhagavadgita. Das Lied der Gottheit* [1955], herausgegeben von H. von Glasenapp, Stuttgart, Reclam.

- Benhabib, L., 2009, *Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger* [2004], Bonn, Bundeszentrale für pol. Bildung.
- Bergunder, M., 2001, *Religiöser Pluralismus und nationale Identität. Der Konflikt um die politische Legitimierung des indischen Staates*, in: ders. (Hrsg.), *Religiöser Pluralismus und das Christentum. Festgabe für Helmut Obst zum 60. Geburtstag*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 157-173.
- Boehm, O., 2022, *Radikaler Universalismus. Jenseits von Identität*, Berlin, Ullstein
- Deussen, P., 2007, *Upanishaden. Die Geheimlehre des Veda* [1938], herausgegeben P. Michel, Wiesbaden, Marix Verlag.
- Deussen, P., 2005, *Das System des Vedânta. Nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyana und dem Kommentare des Çankara über dieselben als ein Kompendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çankara aus* [1906], k.A., Elibron Classics.
- Derrida, J., 1996, *Un témoignage donné...*, in: Weber, E. (Hrsg.), *Questions au judaïsme. Entretien avec Elisabeth Weber*, Paris, Desclée de Brouwer, 73-104.
- Derrida, J., 1994, *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée.
- Derrida, J. 1992, *Onto-Theology of National-Humanism (Prolegomena to a Hypothesis)*, "Oxford Literary Review", 14, n. 1/2, 3-23.
- Derrida, J., 1991, *L'autre cap. Suivi de La démocratie ajournée*, Paris, Les Édition de Minuit.
- Derrida, J., 1968, *La différance*, in: Barthes, R., Baudry, J., Derrida, J. (Hrsg.), *Théorie d'ensemble (Tel Quel)*, Paris, Éditions du Seuil, 41-66.
- Derrida, J., 1967, *La structure, Le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, in: ders. (Hrsg.), *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 409-428.
- Doniger, W., 2005, *Do Many Heads Necessarily Have Many Minds? Hindu Polytheism and Religious Diversity*, "Parabola", 30, n. 4, 10-19.
- Gandhi, M. K., 2008, *The Essential Writings*, herausgegeben von J. M. Brown, Oxford u.a., Oxford University Press.
- Gandhi, M. K., 1968. *The Collected Works of Mahatma Gandhi 28*, New Delhi, Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.

- Gandhi, M. K., 1958, *All Men Are Brothers. Life and Thoughts of Mahatma Gandhi as Told in His Own Words*, Paris, Unesco u.a.
- Griffin, D. R. (Hrsg.), 2005a, *Deep Religious Pluralism*, Louisville, Westminster John Knox Press.
- Griffin, D. R., 2005b, *Religious Pluralism: Generic, Identist, and Deep*, in: ders. (Hrsg.), *Deep Religious Pluralism*, Louisville, Westminster John Knox Press, 3-38.
- Griffith, P. J., 2001, *Problems of Religious Diversity*, Malden Mass. u.a., Blackwell.
- Hacker, P., 1983, *Inklusivismus*, in: Oberhammer, G. (Hrsg.), *Inklusivismus. Eine indische Denkform*, Wien, Inst. für Indologie der Univ. Wien, 11-28.
- Hacker, P., 1978, *Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism*, in: ders., Schmithausen, L. (Hrsg.), *Kleine Schriften*, Wiesbaden, Steiner, 580-608.
- Halbfass, W., 2017, *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding* [1988], Delhi, Motilal Banarsidass.
- Hick, J., 1973, *The New Map of the Universe of Faiths*, in: ders. (Hrsg.), *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London u.a., Macmillan, 133-147.
- HT Correspondent, 2023, *Delhi University panel to take call on adding Savarkar in syllabus*, “<https://www.hindustantimes.com/cities/delhi-news/delhi-university-to-add-savarkar-s-philosophy-and-remove-iqbal-from-syllabus-ec-meeting-on-june-9-to-finalize-changes-101686248779768.html>” (09.06.2023).
- King, R., 1999, *Orientalism and Religion. Post-Colonial Theory, India and the Mystic East*, London, Routledge.
- Kops, K., 2021, »*Bhagavadgītā*« — *Philosophische Interpretationen im 20. Jahrhundert. Eine interkulturelle Verflechtungsgeschichte*, Freiburg, Karl Alber.
- Kuntamalla, V., 2023, *DU panel proposes to drop course on Ambedkar, Philosophy dept opposes*, “<https://indianexpress.com/article/education/delhi-university-panel-proposes-to-drop-course-on-ambedkar-philosophy-dept-opposes-8623696/>” (09.06.2023).

- Long, J., 2023, *Religions as Yogas: How Reflection on Swami Vivekananda's Theology of Religions Can Clarify the Threefold Model of Exclusivism, Inclusivism, and Pluralism*, "International Journal of Hindu Studies", 27, 7-32.
- Long, J., 2011, *Universalism in Hinduism*, "Religion Compass", 5/6, 214-223.
- Lorenzen, D. N., 2008, *Who Invented Hinduism?*, in: ders. (Hrsg.), *Who Invented Hinduism. Essays on Religion in History* [2006], New Delhi, Yoda Press, 1-36.
- Malhotra, R., 2018, *Being Different. An Indian Challenge to Western Universalism* [2011], Noida, HarperCollins.
- Mall, R. A., 1995, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie — eine neue Orientierung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Mallinson, J., Singelton, M., 2017, *Roots of Yoga*, London, Penguin Books.
- Michaels, A., 1998, *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München, C. H. Beck.
- Nayak, G. C., 2004, *Tolerance in Advaita. A Study of the Unique Culture of Transcendence*, in: Balasubramanian, R. (Hrsg.), *Tolerance in Indian Culture* [1992], New Delhi, Indian Council of Philosophical Research, 121—130.
- Nicholson, A. J., 2010, *Unifying Hinduism. Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*, New York, Columbia Univ. Press.
- Nussbaum, M., 2007, *The Clash Within. Democracy, Religious Violence, and India's Future*, Cambridge u.a., Belknap Press of Harvard Univ. Press.
- Panikkar, R., 1978, *The Intrareligious Dialogue*, New York, Paulist Press.
- Race, A., 1983, *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, Maryknoll NY, Orbit Books.
- Radhakrishnan, S., 1977, *Bhagavadgītā. With an Introductory Essay, Sanskrit Text, English Translation and Notes* [1948], Bombay, Blackie & Son.
- Radhakrishnan, S., 1971, *The Hindu View of Life* [1927], London, Unwin Books
- Rorty, R., 1999, *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America* [1948], Cambridge u.a., Harvard Univ. Press.
- Rötzer, F., 1986, *Französische Philosophen im Gespräch*, München, Boer.

- Sarkar, T., 2019, *How the Sangh Parivar Writes and Teaches History?*, in: Chatterji, A., Hansen, T., and Jaffrelot, C. (Hrsg.), *Majoritarian State. How Hindu Nationalism is Changing India*, London, Hurst & Company, 151-173.
- Sharpe, E. J., 1985, *The Universal Gītā. Western Images of the Bhagavad Gītā — a bicentenary survey*, La Salle, Open Court Publishing Company.
- Sharpe, E. J., 1975, *Indian Nationalism and Hindu Universalism*, "Temenos," 11, 37-49.
- Sharma, A., 2005, *Hinduism and Human Rights. A Conceptual Approach* [2003], New Delhi, Oxford University Press.
- Sharma, A., 1998, *The Concept of Universal Religion in Modern Hindu Thought*, Basinstoke, Macmillan u.a.
- Sri Ramakrishna, 1952, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, New York, Ramakrishna-Vivekananda Center.
- Stenger, G., 2006, *Philosophie der Interkulturalität. Phänomenologie der interkulturellen Erfahrung*, Freiburg, Karl Alber.
- Swami Vivekananda, 1971, *The Complete Works of Swami Vivekananda II* [1947], Calcutta, Advaita Ashram.
- Swami Vivekananda, 1970, *The Complete Works of Swami Vivekananda III* [1947], Calcutta, Advaita Ashram.
- Tagore, R., 2005, *The Home and the World* [1915], London, Penguin Books.
- Tagore, R., 1985, *Songs of Kabir* [1917], New Delhi, Cosmo Pub.
- Taylor, C., 1994, *The Politics of Recognition*, in: Gutmann, A. (Hrsg.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 25-73.
- Thapar, R., 2009, *The History Debate and School Textbooks in India: a Personal Memoir*, "History Workshop Journal", 67, 87-98.
- Thapar, R., 2004, *Die politische Deutung der älteren indischen Geschichte*, "Geschichte und Gesellschaft", 30, 137-143.
- Vidyābhūṣaṇa, S. C., 2017, *The Nyāya Sūtras of Gotama* [1930], herausgegeben von N. Sinha, Delhi, Motilal Banarsidass.

Vishnoi, A., 2016, *HRD Ministry reconstitutes Indian Council for Philosophical Research, brings in Sanskrit scholars, BJP man*,

“<https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/hrd-ministry-reconstitutes-indian-council-for-philosophical-research-brings-in-sanskrit-scholars-bjp-man/articleshow/51146959.cms>” (09.06.2023).

Witzel, M, Gotō T., 2007, *Rig-Veda. Das heilige Wissen — erster und zweiter Liederkreis*, Frankfurt a. M., Verlag der Weltreligionen.

Yousefi, H. R., Mall, R. A., 2005, *Grundposition der interkulturellen Philosophie*, Nordhausen, Traugott Bautz.

Autor*innenzeile

Krisha Kops is a philosopher and writer. In addition to his work at the Centre for Social and Development Studies (Munich School of Philosophy), he is active as a philosophical practitioner. 2021 saw the publication of »*Bhagavadgītā*« – *Philosophical Interpretations in the 20th Century. An Intercultural Historical Perspective*. In 2022, his debut novel *Das ewige Rauschen* received several prizes and has been translated into various languages.

Email: krisha.kops@hfph.de