

keit der Religion der *mlecchas* zu beweisen, scheute er sich nicht, seinen orthodoxen Standpunkt mit Einwänden von Hume, Voltaire und der Bibelkritik zu untermauern. (Zu „*mleccha*“ ist S. 150 ein Versehen in bezug auf Quellenangabe und Fakten unterlaufen: *pratiloma* sind Heiraten höherkastiger Frauen mit niedrigerkastigen Männern. Youngs anderslautende Aussage beruht wohl auf einer Fehlinterpretation von Halbfass, 1981, 196, Z. 23ff.) Von „Somanātha“ gelingt es Young, wahrscheinlich zu machen, daß es sich bei ihm um den liberalen Astrologen Subāji Bāpu handelt, der durch den Kontakt mit Lancelot Wilkins die Vorzüge westlicher Astronomie schätzen gelernt hatte. In seinem Wohlwollen ging er so weit, dem Christentum eine karmische Berechtigung und somit einen Platz im hinduistischen Weltbild zuzugestehen. Nilakanṭha Goreh schließlich hielt eine echte Auseinandersetzung für der Mühe wert und hatte zu diesem Zweck auch Verbindung mit Missionaren aufgenommen. Seine intellektuelle Unruhe brachte ihn vier Jahre nach der feurigen Verteidigung der Religion seiner Väter dazu, zum Christentum überzutreten. Muir, Mitglied der East India Company (und von 1844–45 mit der Reorganisation des Benares Sanskrit College betraut), sah es während seiner indischen Jahre als seine Aufgabe an, missionarische Bemühungen um traditionell gebildete Schichten des Landes mit „Argumenten der Vernunft“ zu unterstützen. Sein Text – wie alle anderen ausführlich zitiert; mit Original in den Fußnoten – ist ein in Verse gefaßter Dialog zwischen Meister und Schüler in Kirchensanskrit (einem von V. Raghavan recht ungnädig beurteilten Idiom, auf dessen Entstehung und Problematik Young in extenso eingeht). Der Traktat spiegelt die innerkirchliche Situation des 19. Jahrhunderts, und – in der Verteidigung der Wunder Jesu – insbesondere den Kampf gegen David Hume wieder.

Diese Wunder allerdings, wie auch die Dreieinigkeit, bereiteten dem indischen Verständnis am wenigsten Schwierigkeiten. Der Widerstand richtete sich u. a. gegen: den Autoritätsanspruch der im Vergleich zum Veda „jungen“ Bibel (deren Inhalt als simpel und für Adepten der niedrigsten geistigen Stufe angesehen wurde); die implizierte Ungerechtigkeit einer Schöpfung ex nihilo und der Rechtfertigungslehre (im Gegensatz zur Gerechtigkeit von *karman* und Wiedergeburt); die Verwerfung der Bilderverehrung, hinter der doch nichts als die Verehrung des einen göttlichen Prinzips in vielen Gestalten stehe. Besonders ungreiflich wirkte das Fehlen der Grundsätze von *ahimsā* (Nicht-Verletzung) und der Erlösungsfähigkeit aller Lebewesen, beides in indischen Augen die Grundlage überhaupt für eine vernünftige Weltanschauung. Bei vielfach sachlicher Berechtigung der Einwände ist herauszuhören, daß, ebenso wie von christlicher Seite, die Hauptstütze für die eigene Anschauung eine irrationale ist, nämlich der Glaube. Indischerseits ist es der Glaube an den geistigen Sonderstatus Indiens, das alle Denkmöglichkeiten hervorbracht und alle Fragen in irgendeiner Form bereits beantwortet habe, und als einziges Land seinen Kindern wahre Erlösung biete. Aus diesem Glauben lebt die Resistenz der Hinduismus, und die Lieblingskinder der auf ihm basierenden Gesellschaftsordnung sind im allgemeinen denkbar ungeeignete Objekte für die christliche Religion, die nach Wittgenstein nur für

Young, Richard Fox: **Resistant Hinduism.** Sanskrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth-Century India. Wien: Gerold; Delhi: Motilal Banarsidass; Leiden: Brill i. Komm. 1981. 200 S. gr. 8° = Publications of the de Nobili Research Library, ed. by G. Oberhammer, VIII. – Bespr. von C. Kiehnle, Heidelberg.

Den Untertitel des Werks im Gedächtnis, ist man bei der Lektüre zunächst überrascht, daß es sich im wesentlichen nur um drei solcher Quellen handelt, nämlich die Erwiderungen auf John Muirs 1. und 2. Version seiner *Mataparīkṣā* aus den Jahren 1839 und 40. Als nächstes überrascht, zu welcher detaillierten Aussagen über die Auseinandersetzung zweier Weltanschauungen man aufgrund jener Texte kommen kann. Dies liegt nicht zuletzt daran, daß „hinduistische“ Einwände gegen das Christentum über die Jahrhunderte einigermaßen stereotyp geblieben sind und auch selten in so umfassender Weise vorgebracht wurden wie hier. Zum anderen gibt der Vf. seiner Argumentation nicht nur einen Überblick über den damaligen Stand der Kirchengeschichte bei, sondern auch, soweit möglich, die Biographien der Beteiligten.

Die Disputanten waren in unterschiedlichem Maße fremdem Gedankengut zugänglich. Haracandra Tarkapañcānana bekundete am allerwenigsten Interesse am Kontakt mit dem Christentum. Um die Wertlosig-

den ist, „der unendliche Hilfe braucht, also nur für den, der unendliche Not fühlt“. An die Ebene gelebter Religion reichen dogmatische Auseinandersetzungen natürlich nie heran, wie ja auch Young vermerkt, daß die Gestalt Jesu aus der ganzen Diskussion gleichsam ausgeklammert scheint (S. 137). (So hat sich, wie man weiß, in der Berührung mit dem Sufismus gezeigt, daß der Hinduismus durchausöffnungsfähig ist.) Einen rationalen Weg der Verständigung beschritt Muir nach seiner Rückkehr nach Schottland, indem er die kritischen Methoden, die er auf indische Zeugnisse angewendet wissen wollte, auf seine Betrachtung christlicher Überlieferungen übertrug. — Insgesamt ist dies Werk aus der „Halbfass-Schule“ ein sehr lehrreicher Beitrag zur Missionsgeschichte. Darüber hinaus zeigt es Strukturen indischen Denkens auf, die kulturelle Inseln, wie auch kulturelle Mischformen des modernen Indien bestimmen.

Orientalistische Literaturzeitung  
80,4(1985), cols 401-403