

Das geistige Bild Indiens

Zum 26. philosophischen Kongreß Indiens, 27.—29. Dezember 1951 in Poona

Von JOSEPH NEUNER S. J.

Die folgenden Zeilen sollen keinesfalls eine Beschreibung der Veranstaltungen dieses Kongresses sein, sondern ein Versuch, aus den Referaten wie aus persönlichen Begegnungen Züge zusammenzustellen, die für das geistige Bild des heutigen Indien charakteristisch erscheinen. Jeder ernsthafte Beobachter weiß, wie schwer es ist, ein solches Bild eines Volkes zu zeichnen, selbst in Europa, wo uns doch die geschichtlichen und kulturellen Hintergründe viel unmittelbarer zugänglich und bewußt sind. Wie viel schwerer es in Indien sein muß, ergibt sich aus den so verschiedenartigen und gegensätzlichen Elementen, aus denen sich Indiens kulturelles Erbe aufbaut, aus dem zusätzlichen schweren Konflikt zwischen Ost und West, der mit Indiens Unabhängigkeit keineswegs überwunden, sondern eher in das entscheidende Stadium seiner Krise eingetreten ist, aus der ungeheuren Spannung zwischen einer rückständigen Dorfwirtschaft und den modernen Industriezentren, die ohne Vermittlung nebeneinander bestehen, aus der politischen Passivität eines Riesenvolkes, das durch Jahrhunderte geführt wurde, das aber in diesen Wochen zum ersten Mal nach demokratischen Prinzipien zur Wahlurne geht — 170 Millionen Wähler —, um seine eigene Vertretung und Regierung zu bestimmen.

Von all diesen Problemen ist hier nicht ausdrücklich die Rede. Sie bilden nur eine Art Hintergrund zu dem Bild und seinen oft so widerspruchsvollen Zügen, wie es sich während dieses Kongresses auf engem Raum und im Laufe weniger Tage zeigte. Wenn auch jede Hoffnung auf Allseitigkeit enttäuscht werden muß, so lassen sich doch einige besonders hervorstechende Züge auffinden und nachzeichnen.

Ost und West

Schon das äußere Bild des Kongresses, der über 150 Delegierte aus den Universitätsstädten Indiens zusammenführte, zeigte den schroffen Gegensatz zwischen östlicher Tradition und modernem westlichem Lebensstil. Viele Vertreter kommen in der Kleidung der Brahmanen, der traditionellen Träger indischer Geistigkeit, andere erscheinen in den Gewändern verschiedener Mönchsgemeinden. Die Mehrzahl trägt europäische Kleidung. Ihnen allen aber ist ein ausgeprägtes nationales Kulturbewußtsein eigen. Auch für den fortschrittlichsten Professor gelten die kostbaren geschichtlichen Traditionen Indiens als unveräußerliches nationales Erbe. In den einleitenden Reden zum Beispiel gab es kein Ende des Lobes, das über die Kongreßstadt Poona ausgeschüttet wurde. Es ist zwar erst seit vier Jahren Sitz einer unabhängigen Universität — bis dahin waren seine Colleges der Universität Bombay eingegliedert —, aber es ist seit Jahrhunderten Sitz und Zentrum indischer Wissenschaft und nationaler Kultur, und mit Recht wurde gesagt: „Wenn Lakschmi (die Göttin des Reichtums) über Bombay gelächelt haben mag, so hat Saraswati, die mächtigere Göttin (der Wissenschaft), Poona gesegnet.“

Wenn auch die Macht der Tradition nicht in einem ungebrochenen Fortleben der alten indischen Philosophie an den heutigen Universitäten besteht, so ist doch unleugbar ein fester Besitz von geistigen Werten aus dieser Tradition noch lebendig. Mögen die Fragestellungen der Erkenntnisphilosophie und der Metaphysik noch so sehr westlichem Denken entnommen sein, sie werden doch meist irgendwie mit den Lehren der indischen Weisen in Verbindung gebracht. Auch auf anderen Gebieten, etwa in der Deutung psychologischer und parapsychologischer Phänomene, wird bewußt die Parallele zu den alten Yoga-Lehren gesucht. Wenn die

Anerkennung einer übermateriellen Welt den meisten modernen Vertretern indischer Philosophie eine Selbstverständlichkeit ist, so ist diese positive Haltung sicherlich in den ererbten Traditionen begründet.

Aber die ererbte Geistigkeit steht einer neuen Welt gegenüber, die ihre Forderungen stellt. Der Konflikt zwischen Vergangenheit und moderner Zeit wird spürbar, wo es sich um die konkreten Formeln dieser Geistigkeit handelt. Er kleidet sich in die Frage nach der Haltung gegenüber der westlichen Welt.

Das Problem kam besonders im Symposium über „the Concept of Men and the Philosophy of Education in the East and the West“ zur Sprache. Das Thema war kurz zuvor in Delhi von UNESCO-Vertretern aus aller Welt besprochen worden; in den Referaten wurde das Echo der dortigen Ergebnisse vorgelegt. Die grundsätzlichen Erträge Delhis wurden wohl einstimmig anerkannt, ja von manchen als Binsenwahrheiten hingestellt: daß der Mensch als Mensch zu verstehen sei, daß er einen Selbstwert in sich trage, daß er nie zum bloßen Mittel herabsinken könne und an Fremdzwecke versklavt werden dürfe. Deshalb handle es sich in der augenblicklichen Weltsituation darum, die Voraussetzungen für eine würdige Stellung des Menschen zu schaffen. Gefahrenherde für die Würde des Menschen drohen vom religiösen Fanatismus, von nationaler Enge und sozialer Bedrückung. Die Hauptaufgaben der Erziehung zum wahren Menschenbild umfassen daher die Förderung gegenseitiger Kenntnis, Wertschätzung und Toleranz in religiösen Dingen, das gegenseitige Verstehen über völkische und kulturelle Grenzen hinweg und die grundsätzliche Anleitung zur Erfassung des Selbstwertes der menschlichen Persönlichkeit. Auf dieser allgemeinen Ebene war eine Einigung verhältnismäßig leicht. Ferner wurde allgemein betont, daß die Unabhängigkeit Indiens ein wichtiger Schritt auf dem Wege zu diesem gemeinsamen Ziel sei; denn die Freiheit Indiens bedeute nicht nur politische Gleichberechtigung, sondern vielmehr die geistige Freiheit, die ein altes Kulturland zum ebenbürtigen Gesprächspartner mache in Fragen, die das Schicksal der ganzen Menschheit betreffen. Indien kann heute in geistigen und kulturellen Belangen ohne Minderwertigkeitsbewußtsein sprechen, und der Westen wird sich nicht mehr in dünkelfhafter Torheit für den alleinigen Kulturträger der Menschheit halten. Ost und West sitzen nun wirklich am „runden Tisch“.

Aber gerade deshalb wurde die Frage um so dringender, was nun wirklich der Osten und der Westen zu dem konkreten Bild des modernen Menschen beizutragen habe. Immer wieder wurde die alte Formel vom „geistigen Osten“ und „materialistischen Westen“ hörbar, gewiß in vielen Abtönungen und versöhnenden Klauseln, so daß auch ein westlicher Mensch sich nicht gerade seines Daseins zu schämen brauchte; aber es wurde doch sehr deutlich, wie tief sich dieses Unterscheidungsschema dem indischen Denken eingeprägt hat. Dagegen freilich erhoben sich sehr kraftvolle Stimmen, und sie fanden fast regelmäßig in der Zuhörerschaft ein beifälliges Echo, Stimmen, die laut und mutig erklärten, Indien solle doch nicht aus seinem technischen und organisatorischen Unvermögen eine Tugend machen; es solle ruhig eingestehen, daß viel Geist dazu gehörte, die modernen Naturwissenschaften aufzubauen, und daß die selbstvergessene Hingabe an die Erforschung der Natur wahrlich nicht als Materialismus gebrandmarkt werden dürfe. Indien spiegle sich im Glanz einer Geistigkeit, die es vor Jahrtausenden hervorgebracht habe; heute aber solle es sich nicht rühmen, wenn es versäumt habe, am modernen Fortschritt mitzuarbeiten.

Schon in der Eröffnungsrede wurde dieses Thema von dem offiziellen Regierungsvertreter Mr. N. V. Gadgil, Minister of Public Works in der Zentralregierung, aufgenommen. Er war in seinen Worten nicht nur Vertreter der Regierung und damit der offiziellen Politik, sondern Sprecher einer neuen Generation: „Wir

sprechen oft von unserem reichen Erbe und von der geistigen Kultur des Ostens. Ich will keinen Materialismus predigen; ich bin mir auch der Grenzen einer materialistischen Philosophie bewußt. Aber ich denke, die Zeit ist gekommen, in der wir auch die reale Bedeutung und Begrenzung unseres sogenannten geistigen Ausblicks verstehen sollten. Unseligerweise hat dieser geistige Ausblick häufig unser Volk nachlässig gemacht in Erfüllung der unmittelbaren Aufgaben gegen sich selbst und den Mitmenschen. In mancher Hinsicht hat er zu einem Fatalismus geführt. Vielen von uns hat er den Drang genommen, dem Unrecht Widerstand zu leisten. Die Leute nehmen Elend und Unglück beinahe als unvermeidliche Folge eines grausamen Karmagesetzes an. Das ist nicht philosophische Gelassenheit dem Leiden gegenüber, das ist eine Haltung der Unterwürfigkeit gegenüber überwältigenden Mächten des Übels; es ist eine defaitistische Haltung. Ich möchte Sie bitten, auf den unermesslichen Schaden hinzuschauen, den dieser sogenannte geistige Ausblick unserem Volkscharakter zugefügt hat. In der modernen Forderung eines volleren und besseren Lebens ist nichts Ungeistiges; das ist nicht Materialismus im üblen Sinne.“ Die Tatsache, daß solche Worte nicht nur hingenommen, sondern immer wieder als mutig und fortschrittlich begrüßt wurden, zeigt doch deutlich, daß neue formende Kräfte in der Gestaltung Indiens wirksam sind.

Geist und Technik

Damit ist die Frage zwischen Ost und West zu einer innerindischen Frage geworden. Es handelt sich für den modern denkenden Inder gar nicht darum, etwas Fremdes zu übernehmen, wenn er sich für eine moderne Lebensausrichtung und Lebensgestaltung entscheidet. Er hat das Bewußtsein, daß Indien sich selbst, seiner besten Tradition untreu geworden ist, wenn es sich, „hypnotisiert von seiner Vergangenheit“, in die abstrakten Sphären einer Geistigkeit flüchtet, die sich nicht in der Welt und Geschichte bewährt. Unter denen, die ein neues Indien suchen, kann man vielleicht zwei Hauptrichtungen unterscheiden:

Es gibt in manchen modernen Indern nicht nur den Zweifel an einer übersinnlichen Welt, sondern hier und dort zeigt sich eine wahre Erbitterung gegen die Welt des Religiösen. Religion erscheint ihnen, ganz im Sinne Nietzsches, als Verführung zur Flucht vor der Welt. Sie ist der Krankheitskeim des Siechtums und der würdelosen Ohnmacht, die Indien während so langer Perioden seiner Geschichte zur Sklaverei erniedrigt hat. Rationales Weltbild und technische Haltung gegenüber den Forderungen des Lebens sind für viele zum Ersatz des Religiösen geworden. Auf dem letztjährigen Kongreß der Philosophen in Calcutta war die Formel hörbar geworden: „Wir haben genug von Gott, Gita und Gandhi; wir brauchen Energie, Mut und Entschlossenheit.“ Aus solchen Äußerungen erwuchs das Thema des Symposions in diesem Jahr: „Kann es Religion ohne Gott geben?“ Gewiß war die Behandlung des Themas recht akademisch, mehr begrifflich und historisch als lebendig. Zwar war es den meisten Vertretern der Philosophie eine Selbstverständlichkeit, die Realität einer geistigen Welt anzuerkennen, aber hinter der Fragestellung stand doch die Sorge einer alten Kultur, ob nicht die geistige Ausrichtung ein Irrweg gewesen sei, ob es nicht auch für Indien eine Religion des Fortschritts und der Humanität im Sinne von Aug. Comte geben sollte, die endlich durch den kühnen Griff in das Jetzt der geschichtlichen Aufgabe Indiens gerecht werden könnte.

Die zweite Lösung des Problems ist gemessener. Sie anerkennt die geistige Tradition Indiens als heiliges nationales Erbe und gibt dieser Tradition ihre eigene Deutung und Prägung. Charakteristisch für diesen Mittelweg waren etwa die Ausführungen S. V. Dandekars, des Leiters der sozialphilosophischen Sektion des Kon-

gresses. Er ist aus der Tradition Maharashtras hervorgegangen und gehört zu den angesehensten Vertretern der Brahmanengemeinde Poonas. In dieser Tradition spiegelt sich noch etwas vom Geist der großen Freiheitskämpfe gegen den nationalen und religiösen Feind Indiens, den mohammedanischen Imperialismus zu Beginn der Neuzeit. Der praktische, dem Konkreten zugewandte Volkscharakter Maharashtras hat sich hier mit einem glühenden Nationalismus verbunden. Noch in diesem Jahrhundert war Poona, zusammen mit Bengalen, das Zentrum der nationalen Freiheitsbewegung, und heute ist es Hauptsitz der Mahasabha, jener politischen Partei, die für Indien nicht den säkularen, religiös neutralen Staat will, sondern ein indisches Reich mit der nationalen hinduistischen Kultur erstrebt.

S. V. Dandekar gab in seiner Adresse eine Deutung der hinduistischen Tradition, die man zwar nicht schlechthin neu nennen kann, die aber doch die Grundwerte des Hinduismus in einer sehr einseitigen, eben der Maharashtra-Tradition entsprechenden Beleuchtung darstellt. Er geht nicht, wie die klassische indische Erlösungsphilosophie, von der individualistischen Fragestellung von Bindung und Befreiung des Einzelmenschen aus, sondern stellt seine Thesen mitten in die Problematik der modernen Welt, genauer: des neuen Indien. Die Überwindung der Gegenwartskrisen ist in den drei Kennworten enthalten, die der indischen Tradition entstammen: Gleichheit, Gewaltlosigkeit, Askese. Nach S. V. Dandekar bedeutet Gleichheit nicht das Auslöschen der Unterschiede, da die Funktionen der Einzelnen im Gemeinschaftskörper notwendig verschieden bleiben müssen; sie werden vielmehr einer höheren Einheit eingefügt. Der allumfassende und alldurchdringende Atman ist jedem Wesen in gleicher Weise gegenwärtig und in jeder seiner Funktionen wirksam. Auch Gewaltlosigkeit darf nicht im Sinne eines mechanischen Verbotes alles Tötens verstanden werden, wie es etwa vom Jainismus gelehrt und geübt wurde; es ist nun einmal ein Grundgesetz des empirischen Lebens, daß es sich immer auf dem Tode anderen Lebens aufbaut. Gewaltlosigkeit bedeutet vielmehr das Gebot, mit unserem geistigen Selbst über die Sphäre der Gegensätze und des Kampfes hinauszuragen. Sie bedeutet Wohlwollen und Gemeinschaft in der geistigen Ordnung über den Konflikten der materiellen Sphäre. Endlich darf Askese nicht als Weltverneinung verstanden werden. Es ist dem Menschen schlechthin unmöglich, außerhalb der Welt und des geschichtlichen Werdens zu existieren. Durch eine grundsätzliche Abwendung von seiner Aufgabe in der Welt würde er sich in Gegensatz zu Gottes Schöpfungsplan stellen. Nur darf sich das geistige Selbst des Menschen nicht mit dem Weltprozeß gleichsetzen. Die innere Freiheit und Gelassenheit gegenüber dem Drängen und Haften der weltlichen Existenz ist das Wesen der Askese.

Es ist hier nicht der Raum, die innere Berechtigung einer solchen Deutung der indischen Tradition zu untersuchen. Der Gegensatz zwischen der reinen Weltabkehr und der Anerkennung der innerweltlichen Aufgabe des Menschen ist eine der uralten Streitfragen der indischen Geistesgeschichte, die sich bis in die klassische Epoche der großen Epen und Gesetzbücher, ja bis in die schöpferische Periode der upanishadischen Denker zurückverfolgen läßt. Man kann aber doch mit einiger Zuversicht sagen, daß die Betonung der Weltoffenheit im modernen Sinn eine neue Haltung darstellt, die sich erst zu bewähren hat. Zwei Fragen also mag man gegenüber der Haltung S. V. Dandekars stellen: Zuerst die mehr theoretische, wie weit seine Haltung als wahrhaft indische Tradition bezeichnet werden kann, oder ob sie nicht doch eine Angleichung an westliche, letztlich christliche Einstellung bedeutet. In manchen organisatorischen Formen, die sich die weltoffene Haltung des Hinduismus geschaffen hat, wie zum Beispiel in den Bildungswerken und Erziehungsanstalten des Arya Samaj oder der Ramakrishna Mission, sind die Anklänge an westliche Methoden sehr deutlich, und die „Servants

of India“ sind eine bewußte Nachahmung des christlichen Ordensideals, besonders des Jesuitenordens.

Die zweite Frage ist mehr praktischer Natur und wird zu einer Schicksalsfrage Indiens: Wie weit ist diese weltoffene Haltung des Hinduismus eine Idee, die vielleicht von einzelnen Persönlichkeiten verstanden und erfüllt wird, die der Masse des Volkes aber fremd bleibt? Kann der Hinduismus in seiner weltoffenen Form das Ferment eines neuen Indien werden? Hat der Hinduismus die inneren Kräfte, auch eine moderne Kultur zu vergeistigen? Es gibt Bewunderer Indiens im Westen, die diese Frage mit großer Selbstverständlichkeit bejahen und das Heil unserer mechanisierten Kultur aus den geistigen Traditionen Indiens erwarten. Bisher fehlt aber die Bewährung. Hinter dieser Frage steht zum Beispiel das ungeheure Erziehungsproblem des heutigen Indien, das von jedem ernststen Beobachter mit wachsender Sorge erkannt wird. Es gibt wohl keine Versammlung von führenden Erziehern, in der nicht das rasche und radikale Absinken des moralischen Standes der Mittelschüler und besonders der Hochscholstudenten beklagt wird. Es gibt Vorschläge zur Reform des Lehrprogramms und der Schultypen, zur geistigen Hebung des Lehrpersonals usw. Zuletzt aber handelt es sich immer wieder um die Möglichkeit, sittliche Werte lebendig und wirksam zu vermitteln. Der Hinduismus hat es in großem Umfang unter den modernen Verhältnissen nicht vermocht. Sein Einfluß beruht in erster Linie auf der Familie. Im gleichen Maße, in dem die Familien-, Sippen- und Kastentradition zerbröckelt, schwinden die Normen der Sitte, und es bleibt die haltlose Masse der Individuen, die aus ihrem festen Verband gelöst sind; sie werden von den Triebkräften der modernen Welt, von Gewinn und Genuß getrieben wie das Geröll in den wilden Bergbächen des Himalaja, wenn es einmal aus dem Gefüge der gewachsenen Felsen herausgebrochen ist.

In diesem Zusammenhang gehören auch die bedrückenden Aufschlüsse, die man mit erschreckender Regelmäßigkeit über die geistige Einflußsphäre philosophischer Vorlesungen oder Veranstaltungen an den Universitäten empfängt. Die Zahl der Hörer ist verschwindend gegenüber den Massen derer, die sich zu den Hörsälen der Naturwissenschaften und der Technik drängen. S. Radhakrishnan hat im Rahmen der University Commission einen gestuften Plan für die religiöse Unterweisung an den indischen Hochschulen ausgearbeitet. Er wurde von keiner Universität angenommen. Gelegentlich wurde die Ablehnung deutlich genug formuliert: Religion hat in der modernen Welt keinen Platz mehr. Die wirklichen Lebensströme Indiens scheinen ganz neuen Gesetzen zu folgen, der immanenten Strömung einer technischen Zeit, die den Ballast einer vergangenen Epoche längst an ihre Ufer gespült hat. Das rasche Anwachsen des Kommunismus in manchen Gebieten ist wohl im gleichen Zusammenhang zu sehen. Man steht vor der unausweichlichen Frage, wie weit ein Kongreß von Philosophen für das geistige Bild Indiens heute noch repräsentativ genannt werden kann.

Das Ringen um eine neue Philosophie

Wenn man nach den positiven Ansätze¹ fragt, die in diesem Kongreß sichtbar wurden, so mag man sich zuerst der hohen Verantwortung erinnern, mit der die Versammlung ihre Sitzungen begann. In den 122 Telegrammen und Botschaften, die von Regierungskreisen und vielen bedeutsamen Körperschaften dem Kongreß zuzingen, erscheint das Ziel dieser Tagung niemals als das bloß akademische Anliegen einiger Professoren. Immer wird auf die großen Anliegen der Gegenwart hingewiesen: die Versöhnung von Ost und West auf der Grundlage gemeinsamer Werte, die der gesamten Menschheit gehören; oder die Erziehung zu höherer Moral und persönlicher Integrität, die für Indiens Fortschritt wichtiger sind als

materielle Hilfe; oder der Beitrag indischer Geistigkeit zur Sicherung des Weltfriedens. Es sei hier nochmals die Eröffnungsrede Mr. N. V. Gadgils zitiert, die einen machtvollen Appell an den Kongreß darstellte: „Heute wartet die Welt auf eine neue Philosophie, auf ein neues Gefüge lebendiger Ideen, die imstande sind, die gewaltigen Mächte und stürmenden Leidenschaften zu bändigen, die über die Welt und durch die Menschenherzen toben. Immer waren es die machtvollen Ideen der Philosophie, die das Rad der Geschichte und die Gesinnung der Menschen gewendet haben. Wer soll diese Ideen hervorbringen, wenn nicht die Philosophen? Es ist die geschichtliche Rolle der Philosophen, die seelische Neuorientierung unseres Volkes herbeizuführen, die so unerlässlich ist für die Zukunftsgestaltung unserer Nation. Ich wende mich in einem ersten Appell an Sie alle, sich zu vereinen und sich zu einer Gemeinschaft der Bemühung zusammenzufinden. Die Grundlage muß sein ein weiter Humanismus, der auf der vollen und ehrlichen Anerkennung der inneren Werte des Menschen als Menschen beruht und der einschließt, daß ein jeder das Recht hat zur vollsten Entfaltung seiner Möglichkeiten und seiner Persönlichkeit.“

Man fragt sich mit Recht, wie weit sich diese auch sonst immer wieder formulierten Erwartungen erfüllt haben. Zunächst wird man sagen müssen, daß ein Teil der Kongreßarbeit in einer zu schulmäßigen, rein begrifflichen oder historischen Behandlung von Einzelfragen bestand. Mr. Gadgilds Befürchtung war nicht unbegründet: „Die Leute werden heute etwas skeptisch gegenüber Konferenzen und Zusammenkünften. Sie sind nicht an intellektuellen Haarspaltereien und unfruchtbarem Scholastizismus interessiert. Diese Skeptik ist zum Teil berechtigt, weil sich manche unserer Denker in einer bloß werthafter Übermittlung von Werten gefallen ... Die Werte, für die wir eintreten, müssen unser geistiger Besitz sein.“ Besonders fehlte den Versammlungen der einzelnen Sektionen die gemeinsame Zielsetzung. In der logisch-metaphysischen Sektion mußten zum Beispiel innerhalb vier Stunden 18 Arbeiten vorgelegt und diskutiert werden, deren Themen ohne jeden inneren Zusammenhang von den Verfassern selbst gewählt waren. Solche Unzuträglichkeiten mag man zunächst einfach als organisatorische Mängel bezeichnen, aber sie weisen immerhin auf ein tieferes Problem zurück. Sind in den Teilnehmern dieses Kongresses wirklich gemeinsame Fragestellungen gegenwärtig, die über dem Schulbetrieb hinausliegen? Man wird gewiß nicht leugnen, daß manche der vorgetragenen Arbeiten in verschiedenen Fragen genaue und zuverlässige Orientierung boten. Man wird auch mit Freuden anerkennen, daß viele der Arbeiten aus einem persönlichen Anliegen des Verfassers hervorgewachsen, etwa das Problem von Vernunft und Offenbarung auf dem Hintergrunde der Philosophie Aurobindhos. Auch wo die Themen aus der Vergangenheit genommen waren, gab es erstrangige Darbietungen. Es gibt wirklich indische Philosophen, für die Shankara der große Genius ist, mindestens so intensiv und lebendig bejaht wie Thomas von Aquin in der Scholastik. Es handelt sich hier also gar nicht um eine Kritik an der Einzelleistung, sondern um die Frage nach jenem unsichtbaren Zusammenhang, der das Denken einer Generation umschließt und ihm trotz aller Verschiedenheit und auch Gegensätze etwas wie eine gemeinsame Mitte gibt. Diese Mitte schien zu fehlen.

Vielleicht am deutlichsten wurde dieser Mangel einer gemeinsamen, erlebnismäßigen Grundlage in dem Symposium über die Frage: „Is Existentialism Philosophy?“ Man wird nicht bestreiten, daß sich die Sprecher bemüht haben, in die Literatur dieser neuen Weise des Philosophierens einzudringen und die hauptsächlichsten Fragekomplexe übersichtlich darzustellen. Was aber zu fehlen schien, war die existentielle Erlebnisebene. Der Beobachter der UNESCO, ein Franzose, faßte seine Kritik in der Warnung zusammen, irgendeine Philosophie,

und ganz besonders den Existentialismus, in die Terminologie der konventionellen Sprache zu übersetzen. Dieser Mangel an einem persönlichen Zugang zu existentielllem Denken scheint nicht notwendig. Es gibt wohl wenige Philosophien, die in ihren eigensten Ansätzen so wesentliche existentielle Elemente enthalten wie indisches Denken. Die Upanishadische Philosophie entsprang nicht, wie die griechische, aus der Deutung des den Menschen umgebenden Kosmos, sondern aus der Erfahrung der menschlichen Existenz: des Leides, des Todes, der Angst. Warum soll den heutigen Inder Existentialismus anmuten wie eine Schrift mit fremden Schriftzeichen? Auch hier sei nicht gelehnet, daß es einzelne Denker gibt, die tief in den Geist moderner Philosophie eingedrungen sind. Auch auf dem Kongreß befaßte sich eines der Referate in sehr gründlicher Weise mit den existentiellen Elementen der buddhistischen Dialektik. Aber dieser Geist ist nicht Gemeingut und kann deshalb auch nicht Ausgangspunkt eines neuen, indischen Denkens werden, das eine strahlende und formende Kraft ausüben könnte.

Es fehlte also eine gemeinsame Mitte. Es gab historische und systematische Referate, die auf Schulbedarf zugeschnitten waren; es gab Referate, die wie glühende Funken aus den großen Feuern einer vergangenen Tradition sprühten — aber die Feuer waren nicht mehr sichtbar. Es gab auch jene relativistische Religionsphilosophie, die an ein allumfassendes religiöses Gefühl appelliert und die Menschheit auf den Höhen mystischer Gotteserfahrung aus ihren verlorenen und getrennten Tälern versammeln möchte — aber es ist wohl sehr richtig bemerkt worden, daß ein allgemeiner Appell an religiöse Gefühle unserer konkreten Welt wenig bedeutet; es haben ja auch alle jene Blüten aus Plato, aus den Upanishaden und auch aus den Evangelien, die hier zu einem Strauß geflochten werden, längst ihren Duft verloren, den Duft des Erdreichs, aus dem sie gewachsen sind. Aus all dem ergibt sich keine zukunftsfruchtige Geistigkeit. Man müßte also wohl schließen, daß die Kräfte, die eine neue Philosophie bauen könnten, nicht da waren. So haben sicher manche der Anwesenden empfunden, zum Beispiel mein Nachbar, der auch nicht immer den Zusammenhang zwischen den vorgetragenen Erörterungen und der aktuellen Wirklichkeit finden konnte und fragte: Und was für eine Botschaft haben wir nun an Indien?

Und doch ist das Ergebnis nicht unerfreulich. Das geistige Bild Indiens hat seine Einheit noch nicht gefunden, eben weil die historische Situation von ihrem Gleichgewicht noch weit entfernt ist. Eine einheitliche Philosophie wächst nur im Rahmen einer einheitlichen Kultur, die Indien in den Spannungen zwischen Ost und West, Alt und Neu, Geist und Technik noch lange nicht gefunden hat und eigentlich noch gar nicht finden konnte. Um so mehr darf man sich freuen, daß sich doch Grundtendenzen gemeinsamer Zielsetzungen bemerkbar machen, daß auch die genannten Mängel ehrlich und ernst anerkannt werden und vor allem, daß sich Indien nicht in nervöser Angst abschließt, eine Geste, die doch im Charakterbild des Heranwachsenden eine große Rolle spielt und eine der schwersten Gefahren für jede Entwicklung bedeutet. Man darf mit ehrlicher Anerkennung sagen, daß Indien nicht nur Vergangenes festzuhalten sucht, sondern auf der Suche ist und — um nochmals Mr. Gadgils Worte zu gebrauchen — „daß die Zeit heute gekommen ist, in der wir den Abgrund überbrücken müssen zwischen altererbter Geistigkeit und den modernen Forderungen eines besseren Lebens. Wir möchten sagen, daß das ideale Leben alte Sitte mit einer neuen Ökonomie verbinden muß“.

Was hat der christliche Beobachter zu diesem geistigen Bild zu sagen? Mit dieser Frage soll natürlich nicht zur Erörterung unmittelbarer missionarischer Hoffnungen hingelenkt werden. Zwar wurde in den Versammlungen des Kongresses der Name Christi wiederholt gehört — vielleicht öfter als auf mancher Philosophen-

versammlung des Westens —, und jedesmal wurde er mit Ehrfurcht genannt; jedesmal aber stand er in einer Reihe mit Buddha oder Krishna oder einer anderen Gestalt der Vergangenheit: „Jesus Christus und Sokrates sind glühende Beispiele aus alter Geschichte, was lebendige Philosophien zu tun vermögen, um das Rad der Geschichte zu wenden und dem Menschen höhere Motive zu schenken“ (Mr. Gadgil). Von der Erkenntnis der Einzigartigkeit Christi ist Indien — wenigstens das intellektuelle Indien — weit entfernt.

Und doch geht auch der Christ nicht ohne Hoffnung von diesem Kongreß hinweg. Indien sucht eine neue Geistigkeit. Ist es denn nicht ein großes Ereignis in einem alten Kulturvolk, wenn die Frage nach Gott in einem bestimmteren Sinne gestellt wird? Dieser Kongreß hat zwei Worte mit leidenschaftlicher Betonung gesprochen: Gott und Mensch. Indien ist weithin an seiner überlieferten Idee von Gott und Geist irre geworden. Sein Gottesbegriff hat den Menschen und die Welt nicht zu vollem Recht kommen lassen. Der Christ weiß, daß das wahre Bild von Gott und Mensch nur von Gott selbst gezeigt und der Menschheit eingeprägt werden kann, und dies eben geschah in Christus. Deshalb gibt es auch in Christus keine Angst, daß Gott uns der Welt und den Aufgaben des Daseins entfremden könnte; denn Christus ist Gottes letztes Ja zur Welt und zum Menschen, und zwar zur sünden- und todegebundenen Welt. Es gibt in Christus aber auch keine Gefahr der Verfälschung der Religion in einen flachen und trügerischen Humanismus, weil die Transzendenz des Menschen in Christus zum letzten Ernst wird bis in das Geheimnis des Kreuzes und der Auferstehung. Die zwei Kennworte des Kongresses „Gott und Mensch“ weisen auf Christus hin; denn sie besitzen und bewahren ihre volle Wahrheit nur im Geheimnis des Gottmenschen.

Zeitbericht

Der Papst über das Unternehmertum — Das Echo auf die päpstlichen Ausführungen zu Ehefragen — Wohin die moderne Ehe-Auffassung praktisch führt — Das tapfere finnische Volk — Ein Weltproblem der Menschheit — Die Industrialisierung der Landwirtschaft — Deutsche heimatvertriebene Kinder in Frankreich — Gibt es christlichen Patriotismus? — War der Urmensch Monotheist?

Der Papst über das Unternehmertum. In einer Ansprache an den Führungsrat der Katholischen Italienischen Unternehmer-Vereinigung hat Papst Pius XII. am 31. Januar 1952 (Osservatore Romano, 1. Februar 1952) über den christlichen Sinn des Unternehmertums und über die Normen gesprochen, nach denen im Betrieb die einzelnen Interessen ausgeglichen werden sollen. Da der Papst dabei noch einmal auf seine im Jahre 1950 gegebene Weisung bezüglich des Mitbestimmungsrechtes zurückgreift, mögen einige Sätze aus der neuen Ansprache in wörtlicher Übersetzung folgen: „Ein industrielles oder wirtschaftliches Unternehmen, christlich und edel gesehen, ist mehr als ein Mittel, um Geld zu verdienen und die Würde der eigenen gesellschaftlichen Stellung, die Unabhängigkeit der eigenen Person und Familie zu wahren. Es ist mehr als eine technische Gemeinschaftsarbeit von Geist, Kapital und Arbeitskraft, um der Produktion und dem Fortschritt zu dienen. Es ist mehr als eine wichtige Kraft im Spiel des wirtschaftlichen Lebens, mehr als ein einfacher, wenn auch noch so löblicher Beitrag zur Schaffung sozialer Gerechtigkeit ... Das ist ja gerade die Not der sozialen Ordnung, daß sie weder ernsthaft christlich noch wahrhaft menschlich ist; sie trägt nur technische und wirtschaftliche Züge, ruht nicht auf jener einzigen Grundlage, die allein auf die Dauer tragfähig ist: auf der vollen allseitigen Anerkennung der menschlichen