

sprung und Grund auch des geistigen Seins ist, hat er ebenfalls Geist. Er ist damit fähig zur Mitteilung seiner selbst, zur Offenbarung. Die Gedankenlinie reicht in notwendiger Folge vom Ausgang der unmittelbaren Berührung der Seinswirklichkeit bis zur Möglichkeit der Offenbarung. Nun braucht sich kein Mensch um irgendwelche Möglichkeiten zu kümmern. Wenn jedoch vieles dahin weist, daß die Offenbarung tatsächlich erfolgt ist, gewinnt dieser Einbruch aus der unserer Erfahrung übergeordneten Fülle des Unendlichen ein anderes Gesicht, ein zwingendes Gewicht.

Ernst Jünger tritt in diesen Bereich nicht ein. Zwar erkennt er Gott an und die persönliche Unsterblichkeit. Auch spricht er aus seinem persönlichen Feingefühl anders von Christus und anders von den Menschen (Waldgang 79.80). Aber einen Nachweis, ob dies aus einer unbedingten Überzeugung kommt, führt er nicht. Der Denker Jünger zieht gewiß mit einem reichen und genauen Instrumentarium aus, um die Erde zu vermessen. Er weiß seine Werkzeuge zu handhaben, und kaum jemand unter den Mitlebenden zieht so scharf die Wesenslinien unserer Zeit und unseres Lebensraumes. Es gelingt ihm, ein Gesamtbild zu zeichnen. Das auf diesem Weg gewonnene Ergebnis stimmt auch mit dem überein, dessen er als Dichter in der Ganzschau inne wird. Er faßt das Ganze und zwar in einer tieferen und wirksameren Form; doch die Grenzen dieser Welt überschreitet er nicht. Solange Jünger in den Bezüglichkeiten der Erfahrung gefangen bleibt, wird er nie einen Punkt finden, von dem aus er den letztgültigen Sinn des Menschen und der Welt erkennen, geschweige denn sie bewegen kann.

Indische Weisheit und christlicher Glaube

Von WINFRIED PETRI

Auseinandersetzung mit dem Osten ist das Schlagwort des Tages. Jeder mann denkt dabei an den seit Jahren schwelenden Kampf mit dem politischen Materialismus sowjetrussischer Prägung. Inzwischen reift aber noch eine andere Auseinandersetzung mit dem Osten heran, die sehr viel tiefer geht und für beide Teile überaus fruchtbar sein kann. Das ist die unausweichliche Begegnung der christlich-abendländischen Kultur mit der geistigen Zentralmacht Asiens: Indien. Im politischen Konzert der Mächte wird die Stimme Indiens immer vernehmlicher. Auf manchen Forschungsgebieten, wie den mathematisch-physikalischen Disziplinen, nehmen indische Gelehrte einen hervorragenden Platz ein. Indische Denker und Staatsmänner bereisen Europa und Nordamerika, um den Völkern des Westens ihre Botschaft vom wahren Frieden und von der eigentlichen Bestimmung des Menschen zu verkünden. Neubuddhistische, theosophische und anthroposophische Gemeinschaften, die sich auf indische Überlieferungen berufen, erfreuen sich lebhaften Interesses gewisser Kreise, die an der Kultur des

Abendlandes müde geworden, im Osten den Urgrund aller Weisheit zu finden hoffen. Zum ersten Male in der Geschichte der Christenheit hat aber auch der Heilige Vater in diesem Jahre einem Inder den Kardinalspurpur verliehen.

Wir fragen: Welchen Beitrag vermag Indien wirklich zur geistigen Entwicklung der Menschheit zu leisten? Und was hat der Christ dazu zu sagen? Die Antwort kann in einem kurzen Aufsätze nur eben skizziert werden. Es ist nur möglich, einige wichtige Gesichtspunkte herauszuheben ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit. Zunächst suchen wir die dem Europäer fremde Eigenart der indischen Philosophie in ihrer äußeren Erscheinung und geschichtlichen Entfaltung zu kennzeichnen.

Die Toleranz des Hindu gegenüber den verschiedensten Ausprägungen der Religion ist sprichwörtlich. Ebenso fehlt ihm von Hause aus der Sinn für die historische Entwicklung der Dinge. Damit ist ein stark konservativer Wesenszug verbunden. Diese Umstände wirken so zusammen, daß man Indien ein lebendiges Museum der gesamten Religionsgeschichte genannt hat. Darin liegt eine gewisse Berechtigung. Vom primitiven Zauberverwesen und Phalluskult bis zu höchster Askese und abstrakter Metaphysik gibt es dort alles beieinander und noch heute in vollem Schwange. Kein Wunder, daß der indischen Gedankenwelt auch die Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie fremd ist. Man versteht daher leicht, daß die hinduistische Philosophie auf den unbefangenen Neuling aus dem Westen einen ebenso bunten wie verwirrenden Eindruck machen muß. Sie enthält fast alles; aber es ist sehr schwer, irgendeinen Begriff wirklich scharf zu fassen.

Ohne auf die hauptsächlich in Sanskrit geschriebenen Originalwerke der Vergangenheit zurückzugreifen, ist es schlechterdings unmöglich, ein klares Bild zu gewinnen. Darum beschränkt sich die ernsthaft Beschäftigung mit der indischen Geisteswelt auf einen kleinen Kreis von Fachgelehrten. Diese empfinden den Mangel an kritischen Ausgaben der grundlegenden Texte sehr schmerzlich und müssen einen wesentlichen Teil ihrer Arbeitskraft rein philologischen Untersuchungen opfern. So steht die wissenschaftliche Erforschung der hinduistischen Philosophie vielfach noch am Anfang. Die europäischen Darstellungen sind leider oft durch die persönliche Auffassung des Interpreten beeinflusst; denn bei der Vielfalt und Verschwommenheit des Stoffes glaubt jeder in Indien gerade das zu finden, was er sucht, und ist geneigt, dies besonders hervorzuheben.

Im Abendlande begegnet uns eine derart enge Verquickung von philosophischen Spekulationen und religiösen Anliegen, wie wir sie in Indien in Kauf nehmen müssen, vornehmlich in der spätantiken Gnosis. Auch dort sind die Konturen der historisch geprägten Religionen verwischt und stehen Allegorien, Symbole und frei gestaltete Mythen im Dienste einer angestrebten Selbsterlösung des Menschen. Charakteristisch ist auch oft die Zerteilung der Lehre. Für einen kleinen Kreis von Eingeweihten tritt an die Stelle magischer Praktiken die Erkenntnis der wahren Natur des Men-

schen und der Belanglosigkeit äußerer religiöser Formen. Nicht umsonst empfindet der gebildete Inder diese Erscheinung als geistesverwandt und ist geneigt, sie als einen Ausfluß seiner eigenen Kultur zu beanspruchen.

Die hellenistische Gnosis kam bereits früh mit dem Christentum in Berührung. Sie wurde von ihm im Laufe jahrhundertelanger Kämpfe schließlich überwunden und zu einem gewissen Teile verarbeitet. Dagegen hat sich die indische Philosophie praktisch vollkommen unabhängig vom Christentum und abendländischen Einflüssen entfaltet. Hierin liegt ein hoher beispielhafter Wert, der besonders betont sei. An Indien lernen wir wie sonst nirgendwo, bis zu welchen Höhen der Abstraktion und der metaphysischen Erkenntnis sich der Mensch aus eigener Kraft äußerstenfalls aufschwingen kann, wenn ein starker, eingewurzelter Zug zum Übersinnlichen ihn treibt und eine uralte Tradition ihn trägt. Wir lernen aber auch weiter, wie diese Abstraktion stets nur Besitz weniger ist und wie sie nach Erreichen ihres Kulminationspunktes in praxi durch die emotional-psychische Komponente der Wirklichkeit des religiösen Lebens verdrängt wird.

Diese Erscheinung, durch die das Bemühen des auf sich allein gestellten Menschengesistes letztlich ad absurdum geführt wird, kann man in Indien und seinen Missionsländern (Tibet, China, Japan) mehrfach beobachten. Davon wird noch die Rede sein. Zuvor aber sei in aller Kürze dargelegt, worin die gemeinsame Grundlage der verschiedenen philosophischen Systeme Indiens besteht. Dieser Ausgangspunkt ist trotz mancher äußeren Parallelen von dem des Abendlandes wesentlich verschieden.

Die Wurzeln der abendländischen Geisteskultur sind zweifach. Die eine Wurzel ist die persönliche Gottesoffenbarung an die Propheten des Alten Bundes in Palästina mit ihrer Botschaft von dem einen Gott als Herrn der Geschichte und Hüter seines Sittengesetzes. Die andere Wurzel ist die griechische Philosophie, die sich mit dem Bau und der bewegenden Ursache der sichtbaren Welt sowie mit dem höchsten Gut als Ziel der menschlichen Existenz beschäftigte. Das Christentum kam als ein Neues hinzu. Es half der ersten, historisch-ethischen Strömung zum Siege, machte sich aber die Ergebnisse der zweiten, philosophisch-spekulativen Richtung zu Nutze. Die jüdische Religion und der Islâm können ihm gegenüber keinen Anspruch auf Selbständigkeit erheben.

Wie steht es nun in Indien mit der historischen Gottesoffenbarung? Auch der Hindu kennt ein Corpus heiliger Schriften, das unter dem Sammelnamen *Veda* (Wissen) zusammengefaßt wird. Wer, wie die Buddhisten, die göttliche Autorität des Veda leugnet, gilt in Indien als Ketzer. Wie man sieht, hat auch die Toleranz des Hindu ihre Grenzen! Ursprünglich war der Veda eine Sammlung von Opfergesängen aus frühindischer Zeit. Das hat sich auf die spätere philosophische Entwicklung nicht weiter ausgewirkt. Oft begnügt man sich damit, die Autorität dieser überirdischen Quelle alles Wissens nur formell anzuerkennen und geht sehr willkürlich, eklektisch und allegorisierend damit um. Immerhin halten wir fest, daß die

höchste Macht bereits im alten *Rgveda* nicht irgendein Götterkönig, sondern ein abstraktes Prinzip ist: das *Rta*. Die Grundbedeutung dieses schwierigen Wortes ist, wie *Heinrich Lüders* uns gelehrt hat, „Wahrheit“.

Das indogermanisch-arische¹ Pantheon des *Rgveda* wurde allmählich durchsetzt und überwuchert von autochthonen Gottheiten und Kulte. Besonders die Verehrung des Gottes *Siva* und seiner weiblichen Potenz (*sakti*), die unter verschiedenen Namen angerufen wird, gehört wohl sicher der vor-arischen Bevölkerung des Landes an. Sehr viel von dem, was man heute noch für die primitivere indische Volksreligion als kennzeichnend empfindet, geht in jene Frühzeit zurück. Man darf behaupten, daß auch der moderne indische Nationalismus stark aus solchen bodenständigen Quellen gespeist wird, ohne daß dies seinen Verfechtern immer bewußt ist. Die strenge Unterscheidung zwischen arischem und vor- bzw. außerarischem Gut in der indischen Geistesgeschichte ist überaus problematisch. Die wesentlichen Grundkonzeptionen des klassischen indischen Denkens tauchen zu einer Zeit auf, da diese beiden Ströme bereits zu verschmelzen beginnen. Es ist die Zeit der Upanischaden (*upanisad* = Geheimlehre), deren früheste man um 750 bis 550 v. Chr., also kurz vor dem Auftreten des Buddha, ansetzen kann.

Die altindischen Weisen erblicken, hierin zunächst ähnlich den fast zeitgenössischen Philosophen des alten Hellas, in der Welt ein geordnetes Ganzes, das von einer strengen inneren Gesetzmäßigkeit beherrscht wird. Die Ordnung äußert sich in einem Stufenbau, wobei jedem Teil bestimmte sittliche Pflichten obliegen. Das bekannte indische Kastenwesen ist ein Ausfluß dieser Auffassung. Mit dem Begriff der Weltordnung ist aber nicht notwendig der eines persönlichen Schöpfers und Lenkers der Welt verbunden. Im Gegenteil neigt man viel eher dazu, an ein absolutes Prinzip zu glauben. Das zeigt sich besonders deutlich in der allgemein-indischen Überzeugung von der unbedingten, automatischen, moralischen Kausalität alles Geschehens. Da die Tat (*karma*) eines Menschen erfahrungsgemäß innerhalb des einen Erdenlebens nicht ihre volle Belohnung oder Bestrafung findet, ist der Glaube an eine Fortsetzung des Lebens ganz selbstverständlich. Daraus folgt weiter, daß die Kette der Wiedergeburten (*samsâra*) niemals abreißt. Hiervon, also kraß ausgedrückt, vom Leben nach dem Tode erlöst zu werden, ist das eigentliche Anliegen des alten Inders. Der Weg dazu führt über die Bezwingung der Leidenschaften und die Gewinnung eines geistigen Standpunktes außerhalb der Erscheinungen Flucht.

In enger Verbindung mit der Lehre von den Wiedergeburten steht die Vorstellung, daß der ganze Weltprozeß sich periodisch wiederholt. Den dem Abendlande selbstverständlichen und von der modernen Naturwissenschaft gestützten Gedanken eines einmaligen, nicht umkehrbaren Ablaufes des

¹ „Arisch“ bezeichnet im ethnologisch-philologischen Sinne den aus den späteren Iranern (Persern usw.) und Indern bestehenden östlichen Stamm der indoeuropäischen Völker- und Sprachenfamilie.

Weltgeschehens sucht man in Indien vergeblich. Erst hieraus versteht man das indische Streben, sich von der Zeitkategorie wenigstens innerlich, auf dem Wege der Kontemplation, freizumachen. Hier liegen die Wurzeln für das buddhistische *nirvâna* und das ewig in sich ruhende All-eine der Vedanta-Philosophie. Da es ganz unmöglich ist, hier auf beide Geistesströmungen einzugehen, sei wenigstens diese letztere Lehre kurz in ihrem Kern dargestellt, weil sie bis auf die Gegenwart für Indien selbst von größter Bedeutung ist und in ihrer späteren Fassung durch die Auseinandersetzung mit dem frühen Buddhismus wesentlich befruchtet wurde.

Mit *vedânta* (Ende des Veda) bezeichnete man zunächst alle philosophischen Systeme, die sich auf die vorhin erwähnten Upanischaden stützten, in welchen die metaphysische Spekulation ihren ersten Niederschlag gefunden hat. Später wurde dieser Begriff auf ein bestimmtes Lehrsystem eingeeengt, das in seiner letzten Vollendung vorzüglich mit dem Namen *Sankaras* verknüpft ist. Dieser Gelehrte, der um 800 n. Chr. lebte, wird, durchaus vergleichbar Thomas von Aquin in der katholischen Theologie, noch heute als hohe Autorität geschätzt und gelesen. Seine Gedanken bilden den Höhepunkt und klassischen Abschluß der Theorie von der absoluten Nicht-Zweiheit und der Weltillusion, die zwar nur eine, aber die bedeutendste der zahlreichen philosophischen Richtungen Indiens ist.

Sankara will nicht, wie so viele Philosophen des Westens, eine für das praktische Leben unverbindliche Lehre vortragen, sondern dem Menschen einen wirklichen Weg zum Heil weisen. Er geht aus von der empirischen Tatsache der realen Existenz des Selbst (*âtman*). Dieses Selbst wird sich in der Versenkung seiner Einheit mit dem all-einen, ewig unverändert in sich ruhenden universalen Geiste (*brahman*) bewußt. Die alte Formel dafür lautet: *Tat tvam asi* = „Das bist du“. Die Identifikation des Einzel-Ich mit dem ens realissimum zu einer dauernden zu machen, ist (nach Helmuth von Glasenapp) das Ziel des Vedanta. Um dieses Ziel zu erreichen, ist die Vorbedingung die Überwindung des Nichtwissens (*avidyâ*) und die Erlangung der unterscheidenden Erkenntnis zwischen dem wahren, ewig Seienden und den trügerischen, vergänglichen und trennenden Dingen der Außenwelt (*mâyâ*). Weiter bedarf es eines unablässigen sittlichen Strebens unter Verzicht auf jeden Lohn im Diesseits oder im Jenseits. — Durch einen zweistufigen Aufbau seiner Lehre (vgl. oben die Gnosis!) trägt Sankara der Autorität des Veda und der mangelnden Erkenntnisfähigkeit der weniger fortgeschrittenen Menschen Rechnung. Die philosophischen Gottesbeweise sind ihm ebenso geläufig wie der Scholastik des christlichen Mittelalters. Die Vorstellung eines persönlichen Schöpfers und Regierers der Welt wird aber in das untere Stockwerk des Lehrgebäudes verwiesen. In Wirklichkeit ist der Weltenherr (*îsvara*) mit jeder Einzelseele identisch, da beide nur Erscheinungsformen desselben *brahman* sind.

Neben der spiritualistischen Strömung des indischen religiösen Lebens geht stets die emotionale einher. Diese kam in der Folgezeit als *bhakti*

(Liebe, Devotion) in weiten Kreisen zum Durchbruch. Damit betreten wir vertrauten Boden. An die Stelle einer bewußt rationalen „Ich-Es“-Spekulation tritt die „Ich-Du“-Mystik der Zwiesprache des gläubigen Herzens mit einem persönlichen Gott. Ihr hat P. Thomas Ohm OSB. kürzlich eine grundlegende und umfassende Arbeit gewidmet.² Der bekannteste Vertreter der Bhakti-Frömmigkeit ist *Ramanuja* (um 1100 n. Chr.); aber schon in dem aus früher, epischer Zeit stammenden religiösen Lehrgedicht der *bhagavadgītā* findet sie ergreifenden Ausdruck.³ Die mit den Worten Vedanta und Bhakti gekennzeichneten Verhaltensweisen zum Numinosen schließen sich keineswegs aus, sondern sind einander komplementär zugeordnet und für den Menschen empirisch vereinbar. So wie der heilige Thomas nicht nur durch sein dogmatisches Lebenswerk, sondern ebenso durch seine eucharistischen Hymnen bleibenden Ruhm erlangt hat, so werden auch Sankara Gedichte zugeschrieben, die von tiefem religiösem Gefühl zeugen.

Nach diesem äußerst gedrängten und lückenhaften Überblick fragen wir uns: Welche Stellung nimmt der gebildete Hindu von heute zum Christentum ein? Die Antwort ergibt sich aus dem bisher Gesagten zum Teil schon von selbst. Für die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi fehlt ihm jedes Verständnis. Den Absolutheitsanspruch des Christentums und erst recht den Autoritätsanspruch der katholischen Kirche weist er mit Entrüstung oder überlegenem Lächeln zurück. Wohl aber ist er bereit, Jesus einen Platz einzuräumen als großem Sittenlehrer oder gar als göttlicher Teilinkarnation (*avatāra*), je nach seiner persönlichen Einstellung. Die eigentliche Wahrheit bleibt für ihn mit jeder konfessionellen Bindung unvereinbar. Bis auf den heutigen Tag empfindet der Inder die dogmatische Fassung religiöser Gedanken und Tatsachen als geradezu unmoralisch. So stark er selbst im heimischen Ritual und Zeremoniell verwurzelt ist, so gilt ihm doch jede theologische Formulierung im Grunde als niedere Erkenntnis (*aparāvidyā*) und als unrichtig für den, der die tiefere Einsicht in das Wesen der Dinge erlangt hat.

Die Weltanschauung des modernen Hindu kann vielleicht als „metaphysischer Humanismus“ gekennzeichnet werden. Nach den Worten eines führenden Repräsentanten des neuen Indien, *S. Radhakrishnan*, gibt es nur das eine Ideal für den Menschen: vollkommen menschlich zu werden. Echte Religion könne ohne eine bestimmte Vorstellung von der Gottheit bestehen und sei ein empirisches, auch und gerade in der Mystik durchaus rationales Bemühen, die tiefsten Schichten des menschlichen Seins zu entschleiern. Die Erkenntnisse Gottes und die Erkenntnis des Menschen werden schlechthin gleichgesetzt. Außer der Ewigkeit gebe es, streng genommen, nichts, was menschlich genannt werden könne. Der Sinn der Erlösung sei die Integration der menschlichen Natur. Die Tatsache der geistigen Erfahrung

² *Th. Ohm*, Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Krailing vor München 1950, Wewel.

³ *Josef Neuner*, Indischer und christlicher Gleichmut, in *Geist und Leben*, 25. Jg. (1952) Heft 6, S. 439–457.

ist, wie für Sankara, das Prinzip der Gotteserkenntnis. Durch diese Erkenntnis (*jñāna*), sowie durch Gewaltlosigkeit (*ahimsā*) und strenge Übung (*yoga*) wird der Sieg über die Furcht errungen, der das praktische Ziel der Religion ist. Ehrfurcht vor der Wahrheit gilt als höchster moralischer Wert; an einer einzelnen konkreten Religion sei nur der Teil „wahr“, den sie mit allen anderen zu teilen imstande ist. — Diese Ausführungen mögen genügen, um den tiefen Unterschied von der christlichen Auffassung zu erhellen.

Wir erkennen nun, welche Gefahr die indische Philosophie, besonders wenn sie mit missionierendem Anspruche auftritt, für das Christentum bedeutet. Der ins Universale transzendierende Humanismus, den Indien der Welt zu schenken glaubt, die Verwerfung jeglicher geformten Wahrheit und irdischen Autorität, die Grundsätze der unbedingten Toleranz und der prinzipiellen Gleichberechtigung aller Religionen klingen dem innerlich entwurzelten Menschen des Westens angenehm ins Ohr. Er ist meist geneigt, einem unverbindlichen, ästhetisierenden Eklektizismus zu huldigen. Falls er aber mit dem sittlichen Streben, das auch Buddha oder Sankara von ihm fordern, Ernst macht, kann er sogar mystischer Erlebnisse teilhaftig werden, die ihn in seiner Wendung zum Osten nur bestärken werden. — Eine wichtige Lehre, die auch Thomas Ohm aus seiner Analyse der außer-christlichen Religionen zieht, ist die, daß das Erlebnis brennender Liebe zu Gott und selbst die Erfahrung der *unio mystica* sich keineswegs auf das Christentum beschränken, sondern allen Hochreligionen gemeinsam sind. Es ist also von vornherein nicht möglich, aus solchen subjektiven Zuständen Argumente für oder wider die Überlegenheit der einen oder anderen Religion abzuleiten.

In der Neuzeit hat die indische Philosophie manche Einflüsse aus dem Christentum aufgenommen und sich so für den europäischen Blick in einiger Hinsicht getarnt. Diese äußere Angleichung an den Westen wird noch dadurch verstärkt, daß der gebildete Hindu im internationalen Gespräch manche Dinge verständlicherweise verschweigt oder wenigstens in den Hintergrund rückt, die seiner Sache nachteilig sein könnten. Auch aus diesem Grunde ist es für eine durchgreifende sachliche Begegnung unbedingt notwendig, zu den klassischen Quellen des Hinduismus hinabzusteigen. Im Endeffekt darf man aber von dieser Begegnung eine ähnliche Bereicherung des eigenen theologischen Verständnisses erhoffen, wie sie die christliche Dogmatik in früher Zeit durch die Auseinandersetzung mit der alexandrinischen Schule und dem Neuplatonismus erfahren hat.

Und mehr noch! Die indische Philosophie verkündet laut die Wirklichkeit der unsichtbaren Welt und den Ruf des geistigen Lebens. Damit ist sie ein wertvoller Verbündeter im Kampf gegen die Weltmacht des Materialismus, der heute nicht nur ganz Osteuropa und die nördliche Hälfte des asiatischen Kontinents beherrscht, sondern auch als säkularer „Zeitgeist“ die innere Widerstandskraft der westlichen Völker lähmt. Der Christ sieht in jenem Humanismus, den die geistigen Führer der großen indischen Völkerfamilie vor aller Weltöffentlichkeit vertreten, nicht der Weisheit letzten Schluß;

er wird ihn aber in seinem pragmatischen Teil mit vollem Ernst bejahen und fördern. — Gerade was den sittlichen Ernst im täglichen Leben angeht, können wir von Indien noch viel lernen. Seien wir uns bewußt, daß die zurückhaltende und kritische Einstellung Indiens (und nicht nur Indiens!) gegenüber dem Abendlande zum guten Teil darin begründet ist, daß sehr viele Christen die Botschaft ihres Meisters nur äußerlich anerkennen, ihr aber nicht folgen. Nur ein Christ, der sich unablässig nach allen Kräften bemüht, mit der Nachfolge Christi Ernst zu machen, darf erwarten, von Andersgläubigen gehört und des Namens, in dem er getauft wurde, wert erachtet zu werden!

Zum Abschluß wenden wir uns der Frage zu, wodurch sich nun die Einzigartigkeit und Überlegenheit des Christentums kundtut. Die Antwort lautet sehr einfach: Durch Jesus Christus. Dies gilt in dreifachem Sinn:

1. Durch Jesus Christus, in dem der wahre Gott die wahre Menschennatur angenommen hat, um in freier Liebestat das Erlösungswerk zu vollbringen. Hierfür gibt es in der gesamten Religionsgeschichte keine echte Parallele. Wir müssen an dieser Stelle auf den Nachweis verzichten, daß auch die viel zitierten Inkarnationen der indischen Legende keineswegs mit der Menschwerdung Gottes in Christo vergleichbar sind. Kann es aber andererseits einen höheren „Humanismus“ geben als den, daß Gott selbst die menschliche Natur annimmt, um diese schließlich zu seiner eigenen Herrlichkeit zu verklären?

2. Durch Jesus Christus als dem Haupt seines mystischen Leibes, der da ist die Kirche. Diese Einrichtung ist nicht Menschenwerk, sondern von Gott geschaffen und gründet in der Übernatur. Sie zielt nicht ab auf das Versinken des abstrakten Einzel-Ich im Allgeist, sondern ist ein lebendiger Organismus, durch den Gott und Mensch, Diesseits und Jenseits, zu einem festen Bau zusammengefügt werden. Dieser Bau wird gesetzt durch die Sakramente als Gottes Handeln am Menschen. Eine solche „Hand von oben“ kennt die indische Philosophie nicht.

3. Durch Jesus Christus als Person der göttlichen Trinität, in welcher das unendlich tiefe Geheimnis des innergöttlichen Liebeslebens verborgen ist. Hierdurch findet die Antinomie eines unbewegt in sich ruhenden transzendenten Gottes, der zugleich Schöpfer der Welt und Vater der Menschen sein soll, ihre Lösung. Und dadurch, daß Gott sich dem Menschen in dem trinitarischen Liebesgeheimnis offenbart und ihn daran teilhaben läßt, wird die unio mystica des einsamen Asketen überwunden und überhöht zu einer ständigen und zugleich in Gemeinschaft geordneten Verbindung mit der Wurzel aller Kraft, dem Born aller Liebe und dem Sitz aller Weisheit!

Keine dieser ewigen Glaubenswahrheiten finden wir in der indischen Philosophie. Hierdurch ragt die christliche Religion unendlich über alle anderen Religionen empor, mag sie auch in allem, was nicht die geoffenbarte Übernatur betrifft, vieles mit ihnen gemein haben. Dieser gemeinsame Besitz ist aber gerade nicht das Wesentliche am Christentum. Er darf keinesfalls

zum Anlaß werden, das besondere, einzigartige Gut unseres Glaubens hintanzusetzen oder gar zu verschleudern. Er kann und soll aber der Ausgangspunkt sein, um die suchenden Menschen emporzuführen zur frohen Botschaft und Königsherrschaft Jesu Christi.

Zurückschauend können wir der indischen Philosophie unsere achtungsvolle Sympathie nicht versagen. Wenn wir bedenken, wie weit der Hindu den Weg zum Urgrund alles Seins gegangen ist, ohne der Offenbarung durch das fleischgewordene Wort teilhaftig geworden zu sein, so müssen wir ihm hohe Bewunderung zollen. Wir erkennen aber auch, wie schwer es ist, Indien die Botschaft von Jesus Christus in einer Form nahe zu bringen, die seiner langen Geistes tradition gemäß ist, ohne von vornherein Ablehnung oder aber Verwirrung und Irrtum hervorzurufen. Damit diese schwerste und zugleich schönste Aufgabe der *propagatio fidei* überhaupt gelingen kann, müssen wir zuvor die indische Geistesart verstehen lernen.

Über den Begriff „Entwicklung“

Von GEORG SIGMUND

„Entwicklung“ — so sagte Ernst Haeckel 1868 in seinem Vorwort zur ersten Auflage seiner „*Natürlichen Schöpfungsgeschichte*“ — „heißt von jetzt ab das Zauberwort, durch das wir alle uns umgebenden Rätsel lösen oder wenigstens auf den Weg ihrer Lösung gelangen können.“ Seitdem dieses Zauberwort fiel, hielt man vielfach den Begriff Entwicklung für ein selbstverständliches Apriori moderner Weltanschauung, von dem aus alles, auch der Mensch und seine Kultur, ja selbst die Religion gesichtet und gewertet werden müsse. In besonderer Weise ausgeformt wurde diese Forderung durch die Aufstellung des sogenannten „biogenetischen Grundgesetzes“, wonach die menschliche Entwicklung zunächst eine Wiederholung untermenschlicher Stadien darstellt, ehe am Schluß das spezifisch Menschliche angehängt wird. Erweitert wurde das „biogenetische“ Grundgesetz sehr bald zu dem „psychogenetischen Grundgesetz“, das die seelische und geistige Entwicklung des Menschen auf die gleiche Weise zu erklären unternahm. Damit wurde die ganze Kunde vom Menschen samt seiner sozialen, kulturellen und geistigen Leistungen unter ein apriorisches Prinzip gestellt, das seine erklärende Wirkung bei Anwendung auf das Einzelmateriale erweisen sollte. Vielfach erlagen auch Philosophen den suggestiven Forderungen eines aprioristischen Evolutionismus und meinten, einer philosophischen Menschenkunde den Begriff des Menschen als eines tierischen Entwicklungsproduktes zugrunde legen zu sollen. Bei dem Versuche, dieses Prinzip auf alle Wissenschaften, die vom Menschen und seiner Kultur handeln, auszu dehnen, selbst auf Ethnologie, Soziologie, Kultur- und Religionswissenschaft, erhob sich in diesen Wissenschaften ein immer lauter werdender Einspruch