

Gespräch mit Radhakrishnan

ZUR VERLEIHUNG DES FRIEDENSPREISES DES DEUTSCHEN BUCHHANDELS

JOSEF NEUNER SJ

Selten ist das neue Verhältnis von Ost und West so scharf beleuchtet worden wie bei Gelegenheit der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels an Sir Sarvepalli Radhakrishnan am 22. Oktober 1961 in der Frankfurter Paulskirche¹. Der Beitrag des Ostens zum geistigen Bild unserer Zeit und zu den Problemen unserer Welt ist vor weitester Öffentlichkeit in der Person des indischen Philosophen und Staatsmannes anerkannt worden. Die aus dem Osten kommenden Inspirationen sind nicht mehr nur in esoterischen Kreisen wirksam, in denen Zen oder Yoga betrieben wird, wobei einzelne Menschen Hilfe und Weisung für persönliche Probleme suchen; sie sind als wesentlicher Beitrag zu den weltweiten Fragen unserer Zeit anerkannt worden, zu Fragen, die das Schicksal der ganzen Welt, Sein oder Nichtsein der Menschheit betreffen.

Radhakrishnan wurde 1888 in Südindien aus einer Brahmanenfamilie geboren. Er bekleidete Professuren an verschiedenen indischen Universitäten und wurde 1936 nach Oxford auf den Lehrstuhl für östliche Religionen und Ethik berufen. Seine Tätigkeit als Staatsmann begann er als indischer Botschafter in Moskau 1949; 1952 wurde er zum Vizepräsidenten Indiens gewählt. Zahlreich sind seine Ehrendokorate und andere Ehrungen besonders in England, den Vereinigten Staaten und Deutschland. Zweimal war er Präsident der UNESCO, 1952 und 1958. Sein wissenschaftliches Hauptwerk sind die beiden Bände *Indian Philosophy*. Die anderen Werke befassen sich mit östlichen und westlichen Kulturproblemen. Zwei davon sind auch ins Deutsche übertragen, *Eastern Religions and Western Thought* unter dem Titel *Gemeinschaft des Geistes*, Holle Verlag, und *Religion and Society* als *Religion und Gesellschaft*, Ullstein, Taschenbücher Verlag.

Radhakrishnan ist in erster Linie Religionsphilosoph. Selbst wo er als Staatsmann in die Arena der harten Wirklichkeit tritt, bleibt er Philosoph. Religion ist für ihn das Grundproblem der modernen Welt. Er betrachtet sie nicht als eines der Gebiete philosophischer Forschung, sondern als die sinn-

¹ Vgl. dazu diese Zschr. 152 (1953) 415.

gebende Orientierung allen menschlichen Mühens. Sie ist die Seele der Menschheit.

Deshalb müßte man Radhakrishnan eigentlich nicht Religionsphilosophen nennen, sondern Künder der Religion, und zwar der neuen Religion; nicht mehr der Religionen, die ihre Unterschiede und Gegensätze durch historische, geographische und dogmatische Gegensätze gegeneinander abstecken und so die Menschheit spalten, sondern der Religion des Geistes, der die Zukunft gehört, wenn es überhaupt noch eine Zukunft für die Menschheit geben soll. Durch sie sollen die technischen und ökonomischen Verbindungen, die unsere Welt vereinheitlichen, beseelt werden. Ohne diese Eine Religion wird die wachsende Einheit unserer Welt immer unerträglicher, wenn sich mit der wehrlosen Nähe der bewaffnete Haß steigert. Nur in der gemeinsamen Religion der Zukunft gibt es Rettung, Friede und Hoffnung.

Für diese Bemühung also, Brücken des Friedens zu bauen zwischen Ost und West und zwischen den Machtgruppen unserer Zeit, wurde ihm der Friedenspreis zuerkannt. Die Urkunde lautet:

Der Religionsphilosoph Sarvepalli Radhakrishnan hat in seinem literarischen Werk eine tiefgründige Deutung von östlichem und westlichem Wesen gegeben und damit einen Weg der Völkerverständigung geschaffen. Als Politiker hat er seine Erkenntnis: „Friede ist die Krone der Selbstüberwindung, der Demut, der Umkehr und der Hingabe, und nicht die Krone der Gewalt und der Eroberung“ furchtlos vor aller Welt vertreten. Durch die Verleihung des Friedenspreises ehren wir seine freiheitliche Gesinnung und danken ihm für sein Lebenswerk. Börsenverein des deutschen Buchhandels.

Für uns Christen liegt noch im Datum der Urkunde eine besondere Symbolik: Es ist der 22. Oktober, den wir als Missionssonntag begehen, also der Tag, an dem wir uns in besonderer Weise der christlichen Verantwortung vor der Welt bewußt werden. „Friede den Menschen auf Erden“ ist seit der Weihnacht die Verheißung, die der zerrissenen Menschheit angeboten ist. Diese Verheißung ist der Kirche anvertraut. Nun stehen wir im 20. Jahrhundert ihrer Geschichte, und der Friede ist mehr denn je zum Weltproblem geworden. Mit Todesangst schauen die Völker nach den Boten des Friedens aus. In dieser Stunde gibt das Abendland — man nennt es immer noch oft das christliche Abendland — den Friedenspreis dem Vertreter einer neuen Religion, die aus dem Osten kommt und sich die Religion der Zukunft nennt.

Was sollen wir Christen dazu sagen: Sollen wir Apologetik treiben und den Beweis erbringen, daß die große Friedensmacht der heutigen Welt eben doch das Christentum ist? Dazu ließe sich vieles sagen. Aber wenn wir nichts anderes täten, würden wir die Gelegenheit versäumen, einem Ereignis zu begegnen, das zweifellos für unsere Zeit tiefe Bedeutung hat, und bei dieser Begegnung über unsere eigene Aufgabe in der modernen Welt nachzudenken. — Oder sollen wir dem nagenden Zweifel nachgehen, der in unseren Herzen aufsteigen mag, ob wir Christen denn wirklich einen Platz in der zukünftigen Welt haben, eben in der neuen Welt, die Ost und West umfaßt und nach einer neuen Seele sucht? — Oder wollen wir einfach zunächst ver-

suchen, die Hauptgedanken Radhakrishnans nachzudenken und den großen Ideen seines Werkes und den werbenden Kräften seines Einflusses nachzuspüren? Das wollen wir tun, und dann fragen, was das für uns Christen bedeutet und ob wir etwas daraus zu lernen haben, wenn wir unsere Aufgabe in der modernen Welt erfüllen sollen.

Wir beschränken uns in der Darstellung der Hauptideen Radhakrishnans hauptsächlich auf seine praktischen Orientierungen, die ja mit der Zuerkennung des Friedenspreises an ihn besonders verknüpft sind. Das ist nicht eine willkürliche Einengung. Denn in seinem Denken ist Radhakrishnan, ganz in der Tradition indischer Philosophie, nicht zuerst von theoretischen Zielen geleitet, sondern von den geistigen Werten, denen er neue Geltung verschaffen will. Während aber im klassischen Denken Indiens die Erlösung des einzelnen (moksa) im Mittelpunkt stand, hat sich in Radhakrishnans Philosophie der Horizont geweitet. Der Einzelmensch, und sogar die einzelnen Völker, sind doch Glieder der Menschheit. Wir ringen um die Erlösung und Erneuerung der ganzen Welt, die eins geworden ist im Leib ihrer materiellen und technischen Kultur: „Zum ersten Mal in der Geschichte unseres Planeten sind seine Bewohner ein Ganzes geworden“². Diese Situation der äußeren Einheit aber kann der Mensch nur meistern, wenn er die innere Einheit, die Seele der Welt findet. In seinem eigensten Wesen muß er die Einheit der Menschheit und des Universums entdecken:

„Die Seele, die sich gefunden hat, empfindet ihre Vereinzelung nicht länger. Sie ist sich vielmehr des universalen Lebens bewußt, dessen spezifische Äußerungen alle Individuen, Rassen und Nationen sind. Ein einziger Antrieb durchzittert alle Erlebnisse und Bestrebungen des Menschen. Es ist die seelische Erfahrung der wesenhaften Einheit mit dem gesamten Dasein, das sich in den Worten ausdrückt: Du in mir und ich in dir. Gesellung ist Leben, Mangel an Gesellung der Tod. Der geheimen Solidarität des Menschengeschlechts können wir nicht entfliehen.“³

Deshalb der Ruf zur Gemeinsamkeit, die sich aus der Zersplitterung der Vergangenheit nach dem Kommenden ausstreckt:

„In einer rastlosen, aus den Fugen geratenen Welt, die in einem Umfang ungläubig ist, wie uns noch gar nicht vollständig klar geworden ist, in einer Welt, wo dunkler Wahn seinen nebenbuhlerischen Anspruch auf die Ergebenheit der Menschen kundtut, dürfen wir in unserem Entschluß nicht wankend werden, daß die ganze Menschheit ein einziges Volk werden möge, wo Mohammedaner und Christ, Buddhist und Hindu zusammenstehen sollen, verbunden in gemeinsamer Hingabe nicht an etwas Zurückliegendes, sondern an etwas Zukünftiges, nicht an eine rassische Vergangenheit oder an eine geographische Gemeinsamkeit, sondern an den großen Traum einer Weltgemeinschaft mit einer Universalreligion, deren historische Bekenntnisse nur Abzweigungen von ihr sind. Wir müssen in Demut den partiellen und mangelhaften Charakter unserer isolierten Überlieferungen anerkennen und ihren Ursprung in der Tradition des ganzen Geschlechtes suchen, aus der sie alle hervorgegangen sind.“⁴

² S. Radhakrishnan, *Gemeinschaft des Geistes, Darmstadt und Genf 1952, 14.* Im folgenden zitiert GG.

³ GG 45.

⁴ GG 362.

Wir müssen also nach Radhakrishnan lernen, in jeder Religion zwei Schichten zu unterscheiden: Zuerst, was ihr eigen ist im Gegensatz zu den anderen, ihr Ursprung und geschichtlicher Werdegang, ihr Ritual und ihre Sonderlehren, und weithin ihr soziales und kulturelles Gewand, das sie sich im Lauf der Jahrhunderte geschaffen hat. All das ist unwesentlich und deutlich zu trennen von dem idealen und gemeinsamen Besitz, der allen Religionen gemeinsam ist, von jenem unaussprechlichen Geheimnis des Göttlichen, von der Kraft des Geistes, die die Gläubigen aller Religionen in einer gemeinsamen Bestimmung verbindet:

„Die Dogmen führen zu gegenseitiger Zerstörung; die Andachtsübungen werden zur Falle fruchtloser Selbsthinopferung. Mit der Forderung der Treue gegenüber kriegerischen Bekenntnissen ebenso willkürlichen wie starren Charakters treiben wir die einen Menschen gegen die anderen. Die idealen Elemente der Religion, die universalistisch gerichtet sind, und die landläufigen Überzeugungen und institutionellen Praktiken, die enge Gruppengefühle anstreben, taugen nicht füreinander. Was wir brauchen ist eine Religion der Freiheit, die den Glauben und nicht die Furcht, den freien Antrieb und nicht den Formalismus, das überströmende Leben und nicht die Eintönigkeit des Mechanischen, d. h. Mechanisierung der Seele, Dogmatismus und Gleichschaltung der Endzwecke in Dogmatismus, anstachelt. Steht jemand mit der universalen Lebensquelle in Verbindung, so erfüllt ihn Lebenskraft und Freiheit von Furcht. Wenn wir die geheime Saat des Geistes entdecken, die verborgen in den Falten unserer Natur liegt und aus ihr lebt, so wird das Leben zur reinen Flamme voll Glanz und Glück. ‚Wer die Wonne des Brahman kennt, hat keine Furcht‘ (Tait. Up. 2, 8) . . . Wer das Universale Selbst wahrnimmt, erblickt alle Menschen als zugehörig zu einem Reich der Endziele. Geister, die mit sich selbst eins sind, müssen schließlich eins miteinander sein. Als egoistische Individuen leben, bedeutet den Sinn der Schöpfung verkennen.“⁵

Wenn wir uns konkreter fragen, worin nach Radhakrishnan das Gemeinsame der Religionen besteht, so mögen wir einige Abschnitte hören, die er 1954 als Regierungsvertreter bei Eröffnung des Nationalen Marianischen Kongresses in Bombay vor einer vieltausendköpfigen Versammlung von Katholiken gesprochen hat:

„Religion in all ihren konkreten Formen erklärt, daß der Mensch zu einem neuen Wesen werden muß. So wie der Mensch lebt, ist er nur das Rohmaterial für ein inneres Wachsen und Entfalten. Er ist unvollständig und unfertig. Er muß eine innere Erfüllung finden durch ‚metanoia‘, was mit ‚Buße‘ nicht adäquat übersetzt wird. Wenn wir nicht, nach Jesu Worten, Buße tun, wenn wir nicht neu geboren werden, wenn wir nicht in unserem Bewußtsein gewandelt werden, wenn wir nicht werden wie ein kleines Kind, offen für den Zauber und das Geheimnis der Welt, dann können wir in Gottes Reich nicht eintreten. Wenn ein Mensch wiedergeboren ist im Reich des Geistes und Einsicht gewinnt in die Wirklichkeit, dann ist seine Verlorenheit vorbei, seine Einsamkeit schwindet, er hat die Gemeinschaft mit dem Göttlichen gefunden. Zur Erreichung dieses Zieles ist Zucht der menschlichen Natur notwendig. Die Reinheit von Seele und Leib ist Mittel zur Vollendung. Vorbilder der Reinheit, wie dasjenige, das ihr (Christen) in diesem Jahr feiert, helfen uns, uns selber zu reinigen.“

Solche Worte haben universalen Sinn und können von Mitgliedern aller Re-

⁵ GG 59—60.

ligionen verstanden und angenommen werden. Worin im einzelnen die Wiedergeburt besteht, was die Einsicht in die Wirklichkeit beinhaltet, wie die Reinigung von Seele und Leib zu verstehen ist, das ist für weitere Deutung offen, die dem einzelnen überlassen bleibt. Für Radhakrishnan ist es genug, daß alle nach einer geistigen Erneuerung streben. Er schließt die Ansprache:

„Religion ist die Kraft, die diese innere Erneuerung hervorbringt. Die verschiedenen Religionen sind die Fenster, durch die Gottes Licht in die Seele des Menschen scheint. Es kann Unterschiede geben in den Strahlen, die sie durchlassen, oder in der Intensität des Glanzes. Aber diese Unterschiede rechtfertigen nicht Zwietracht und Rivalität. Wir müssen unterscheiden zwischen dem ewigen Licht und seinem zeitlichen Abglanz. Die Angehörigen verschiedener Religionen sind Gefährten im gleichen geistigen Suchen, mit verschiedenen Zugängen zu dem Ziel des geistlichen Lebens, der Schau Gottes. Das ist die Auffassung, die sich dieses Land (Indien) seit alten Zeiten angeeignet hat. Wir haben hier Juden und Christen, Katholiken und Protestanten, Parsis, Hindus und Mohammedaner, die alle vom Geist dieses Landes, der in der Verfassung verkörpert ist, angewiesen werden, voneinander zu lernen. Möge dieser Kongreß zur Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Religionen beitragen und die Gesinnung geistigen Verstehens und religiöser Einsicht und Gemeinschaft fördern.“⁶

Radhakrishnan hat seine Idee der Versöhnung durch geistige Erneuerung auch auf das Gebiet der Politik übertragen. Seine Tätigkeit als Staatsmann ist der praktische Versuch, seine Philosophie in den schweren Fragen nationaler und weltweiter Probleme zu erproben. Immer bleibt Radhakrishnan Philosoph, immer der Idealist, der weiß, daß es für die verworrenen Gegensätze der heutigen Welt keine Lösung geben kann ohne Besinnung auf die verbindenden geistigen Werte:

„In der Nachfolge Christi findet sich der tiefbedeutsame Satz: ‚Alle Menschen wünschen den Frieden, aber nur sehr wenige wünschen die Dinge, die Frieden schaffen.‘ Wir sind nicht bereit, den Preis für den Frieden zu zahlen: den Verzicht auf Weltreiche, die Preisgabe einer Politik des wirtschaftlichen Nationalismus, die Neuordnung der Welt auf einer Grundlage rassischer Gleichberechtigung, Freiheit und Hingabe an die Weltgemeinschaft. Das ist eindeutiger, gesunder Menschenverstand, aber damit er ins allgemeine Bewußtsein tritt, ist eine geistige und moralische Revolution notwendig. Der Friede fordert ein revolutionäres Verlangen, eine neue Einfachheit, eine neue Askese. Wenn die Menschen ihre eigenen ungezügelten Begierden bändigen, so wird sich dieser innere Sieg in ihren äußeren Verhältnissen bemerkbar machen.“⁷

In seiner Mahnung zum Frieden ist sich Radhakrishnan wohl bewußt, daß effektive Kontrollsysteme notwendig sind, um internationale Sicherheit zu gewährleisten:

„Unbewaffneter Idealismus kann das Übel nicht besiegen. Solange die Menschen sich von der Ungerechtigkeit leiten lassen, braucht die Gerechtigkeit Waffen. Wir sind wie Schiffe, die leichter den Hafen erreichen, wenn sie Wind und Wetter ein wenig nachgeben. Macht, von einer internationalen Autorität benützt, ist nicht nackte Gewalt ... Sie leitet ihre ethische Sanktion von ihrer positiven sozialen Funktion ab.“⁸

⁶ *Souvenir*, National Marian Congress, Bombay 1955, 60.

⁷ GG 400.

⁸ *S. Radhakrishnan*, *Religion and Society*, London 1948, 224.

Waffen sind also einstweilen notwendig. Aber die eigentliche friedensschaffende Macht ist innere Erneuerung und Umkehr. Das ist Radhakrishnans Grundthese:

„Der Mensch, so wie er heute existiert, kann so nicht fortleben. Der Mensch, so wie er ist, ist nicht das letzte Wort der Schöpfung. Wenn er sich und seine Einrichtungen der neuen Welt nicht anpaßt . . ., dann muß er seinen Platz einer empfindsameren und ihrer Natur nach feineren Spezies räumen. Wenn der Mensch die Aufgabe nicht erfüllen kann, die von ihm verlangt wird, dann wird eben ein anderes Geschöpf entstehen, das den Willen dazu aufbringt . . . Wenn uns die Hindudenker auffordern, uns von maya zu befreien, so verlangen sie von uns, die Sklavenketten der unrealen Welt abzuschütteln, die uns beherrschen. Sie raten uns nicht, das Leben als eine Illusion zu betrachten oder uns gegenüber irdischem Wohlstand gleichgültig zu verhalten. Sie ermuntern uns vielmehr, den Wahn zu fliehen, der uns an der Gurgel hält und uns verleitet, in physischer Befriedigung und gruppenhafter Selbstsucht das höchste Ziel zu erblicken. Es ist die Aufgabe der Religion, die intuitive Hingabe ans Leben und die Solidarität der menschlichen Natur wieder zu stärken, uns von dem Wahn der Isolierung zu erlösen und uns zur Realität zurückzuführen.“⁹

Schon aus diesen wenigen Texten spürt man etwas von der prophetischen Dynamik, die von Radhakrishnan ausgeht. Wir brauchen in unserer Zeit bededte Sprecher für religiöse Werte, die laut genug sind, um im Schlachtenlärm des kalten Krieges gehört zu werden. Das größte Lehrgedicht Indiens, die Bhagavadgita, hat als szenischen Hintergrund das Schlachtfeld von Kuruksetra, wo der Held Arjuna feige dem Konflikt des Bruderkrieges ent-rinnen möchte, aber von Krsna die Lehre vom absoluten Gehorsam gegen Gottes Weltplan empfängt. In diesem Gehorsam findet der Mensch die Kraft, auch die schwersten und scheinbar sinnlosesten Situationen seines Lebens zu bestehen, nicht indem er ihnen ausweicht, sondern in Treue zu seiner Pflicht. Man mag also wohl sagen, daß Radhakrishnan mit seinem Mut, den Idealismus seiner Philosophie im Getümmel unserer Zeit zu verkünden, an die besten Vorbilder indischen Denkens anknüpft und damit eine Mission erfüllt, die ihm aus den Traditionen seiner Heimat mitgegeben ist.

Es ist auch als Zeichen bedeutsamen Fortschritts zu werten, wenn der Westen auf diese Stimme hört und ihre Bedeutung öffentlich anerkennt, Wir müssen lernen, Vorurteile abzustreifen. Wir müssen uns auch im Gespräch mit anderen Nationen Dinge sagen lassen, die nicht immer angenehm sind. Radhakrishnan hat viele solche Dinge gesagt, und trotzdem ist er immer wieder gehört und geehrt worden.

Aber gerade um dieses Gespräch zu bereichern, müssen wir es in einem kritischen Geist führen; das will nicht sagen in ablehnender Haltung, sondern im Geist einer gemeinsamen Verpflichtung zur Wahrheit, die allein uns frei und eins machen kann. Deshalb seien auch hier ein paar kritische Bemerkungen angebracht.

⁹ GG 62.

Radhakrishnan spricht sozusagen die Sprache aller Völker. Er weiß seine Gedanken aus dem geistigen Besitz des Ostens und Westens und aller großen Religionen zu illustrieren. Aber natürlich ist seine Lieblingssprache die seiner Heimat. Er zitiert vor allem die Werke der alten indischen Tradition, die Upanisaden und die Bhagavadgita. Dabei ist es unvermeidlich, daß er die Begriffe des alten Hinduismus in den Zusammenhang seiner modernen Fragestellungen einfügt und ihnen so eine Bedeutung aufprägt, die zwar wohl ihre Wurzel im ursprünglichen Sinn hat, aber doch eine Modernisierung und teilweise Bereicherung des Inhalts bedeutet.

Was wir meinen, soll wenigstens an einem kleinen Beispiel erläutert werden. In dem oben zitierten Text (GG 60) steht an Stelle der von uns gesetzten Punkte eine Sanskrit-Zeile, Isa-Upanisade 7. „*yasmin sarvani bhutani atmaivabhud vijñanatah*“, was wörtlich heißt: „In ihm wurden alle Wesen zum Selbst (atman) des Wissenden.“ Wenn man den gedrängten Sinn des Textes paraphrasiert, kann man etwa sagen: „Für den, der zur vollen Erkenntnis gelangt ist, wurden alle Dinge eins mit dem innersten Selbst, das hinter dem erkennenden Subjekt liegt.“ Es handelt sich also um den letzten Einheitsgrund von Mensch und Welt (wobei Fragen genauerer Interpretation im Sinn einer theistischen oder pantheistischen Deutung noch unentschieden bleiben). Wenn nun aber Radhakrishnan von diesem Text sagt: das bedeute, daß derjenige, der das universale Selbst wahrnimmt, alle Menschen als zugehörig zu einem Reich der Endziele erblicke, dann gibt er eine Deutung, die über den unmittelbaren Sinn der Upanisade hinausliegt. Radhakrishnan verbindet mit atman die Idee des Dynamismus und der Solidarität, die seinem eigenen Denken eigen sind. Niemand wird sein Recht, und in gewissem Sinn sogar seine Pflicht, bestreiten, die Philosophie der Vergangenheit neu zu denken und sie mit den Ausblicken und der Dynamik der Gegenwart zu bereichern. Man darf auch wohl die Ansätze zu solchem modernen Denken in den Quellen der Vergangenheit suchen. Aber wo es sich um die Interpretation von Texten handelt, ist es doch gut, eine klare Linie zwischen dem ursprünglichen Gehalt mit seinen Grenzen und ihrer modernen Füllung oder Erfüllung zu ziehen.

Wenn also Radhakrishnan die Texte des klassischen Hinduismus zitiert und damit die Autorität der indischen Tradition für sich in Anspruch nimmt, dann bedeutet das nicht unmittelbar ein historisches Urteil über das Denken der Alten, sondern eine Verlebendigung und Dynamisierung in der Problematik der Gegenwart. Wenn er uns (ebenfalls in einem oben zitierten Text GG 62) sagt, daß die Hindu-Denker uns mahnen, uns von der maya zu befreien, und wenn er erklärt, diese maya-Lehre bedeute nicht, daß das Leben als Illusion zu betrachten sei, sondern daß der Mensch an die Ziele physischer Befriedigung und gruppenhafter Selbstsucht gebunden sei, von denen er sich frei machen müsse, dann wird man gern diesem Prinzip einer konstruktiven Ethik beipflichten; aber die Frage, was denn die Alten mit maya wirklich gemeint haben, bleibt offen, und die Lehren der sehr ver-

schiedenen indischen Schulen, zusammen mit den Kontroversen über die genuine Interpretation des Advaita in dieser Frage, können nicht in einem Satz entschieden werden. Das ist ja nun auch gar nicht die Absicht Radhakrishnans; denn in seinen umfangreichen Werken über indische Philosophie weiß er vieles über diese verschiedenen Interpretationen zu sagen, und es wäre nicht angebracht, in einer allgemeinen religionsphilosophischen Studie die verzweigten Argumente der verschiedenen Interpretationen zu wiederholen. Nur muß sich der Leser bewußt sein, daß er in Radhakrishnans religionsphilosophischen Schriften eben nicht unmittelbar dem klassischen, sondern dem modernen Inder begegnet, in dem die Fülle der kulturellen Vergangenheit eine bestimmte Interpretation und moderne Orientierung empfangen hat.

Eine weitere Bemerkung betrifft das Ausleseprinzip, nach dem Radhakrishnan indische Texte vorlegt. Man möchte die Upanisaden, die Bhagavadgita und die Kommentatoren des Vedanta, die er mit Vorliebe zitiert, die Idealisten Indiens nennen, die gewiß die bedeutendsten Beiträge zum Denken Indiens geleistet haben, die aber doch nur eine Seite der indischen Tradition darstellen. Es gibt neben der idealen Philosophie eben immer auch die schwere Unbeweglichkeit der Massen und die Erstarrung sozialer Systeme. Radhakrishnan weiß wohl, daß es im Hinduismus Dinge gibt, die um jeden Preis überwunden werden müssen, und dazu gehören gerade die sozialen Schranken des Kastensystems und der Unberührbarkeit, die seit Jahrtausenden die indische Gesellschaft gespalten haben und die Volkwerdung der Inder verhinderten:

„Kastenunterschiede haben die Entwicklung der Einheit unter den Hindus verhindert. Der Kastengeist muß verschwinden, wenn sich eine höhere Stufe organischer Gemeinschaft und ein Gefühl gemeinsamer Verpflichtung entwickeln soll. Wir müssen die unzähligen Grenzlinien zwischen Kastenleuten und Kastenlosen ausrotten mit ihrem Geist der Ausschließlichkeit, der Eifersucht, der Gier und der Furcht.“¹⁰

Mit aller Entschiedenheit hat die indische Verfassung und die ihr folgende Gesetzgebung die Kastenschranken bekämpft, aber nur mit teilweisem Erfolg; denn eingewurzelte soziale Haltungen lassen sich nicht durch Gesetze allein, sondern nur durch langsame und geduldige Erziehungsarbeit überwinden. Heute ist das Problem der inneren Entfremdung zwischen Kasten, Sprachgruppen und Religionen akuter denn je, und die Führer des Landes, einschließlich Radhakrishnan, lassen keine Gelegenheit vorbeigehen ohne zur Einheit zu mahnen. In den letzten Jahren wurde eine systematische Schulung zur „emotionalen Integrierung“ von der Regierung durchgeführt. Denn politische Stabilität und ökonomischer Aufstieg müßten ohne die Grundlage einer nationalen Gemeinschaft eine Illusion bleiben. — Man kann also vielleicht sagen, daß Indiens Führer so eindringlich und erschütternd von der Notwendigkeit des Friedens und der Einheit zu reden wissen, eben weil Indien mehr als andere Nationen unter der Furie der religiösen

¹⁰ Religion and Society 133.

und sozialen Gegensätze gelitten hat und immer noch leidet. Solche Erwägungen mindern nicht den Wert der Erklärungen Radhakrishnans, sie steigern ihn eher. Wir spüren, daß in der großen Frage der Versöhnung wir alle aus vielen und bitteren Erfahrungen sprechen können und müssen. Indien wird zur Einheit der Menschheit nicht nur durch seine Philosophie beitragen, sondern durch das ernste und beharrliche Bemühen in den Millionen seiner Bevölkerung Frieden und Einheit zu stiften.

Noch ein Wort ist zu Radhakrishnans Idee der Toleranz zu sagen. Der Aufruf gegen jede Form von Fanatismus, geistiger Tyrannei, verengender Mechanisierung religiöser Traditionen ist ein immer wiederkehrendes Thema seiner Schriften. Gerade bei diesem Thema beruft sich Radhakrishnan auf die indische Kultur, die ja im Lauf der Geschichte so viele Formen religiösen Lebens hervorgebracht und aufgenommen hat. Man darf sich freilich nicht vorstellen, daß diese Begegnung religiöser Gruppen oder die Abspaltung von Sekten innerhalb des Hinduismus immer in ungetrübtem Frieden vor sich gingen¹¹. Wohl aber darf man sagen, daß der Gedanke religiöser Toleranz heute tief ins indische Bewußtsein eingedrungen ist. Indien hat die Toleranz gegenüber verschiedenen religiösen Bekenntnissen nicht nur in seiner Verfassung verankert, sondern das indische Volk besitzt ein tiefes und lauterer Empfinden für religiöse Werte, wo immer sie sich finden, in Indien oder anderswo.

Wir lassen hier die vielschichtigen Probleme der sozialen Toleranz beiseite und fragen nur nach Radhakrishnans Ausgangspunkt bei der Idee der Zukunftsreligion. Während die Religionen der Vergangenheit in ihren Lehren gespalten sind, ruht die neue Religion auf den allgemeinen, rationalen Grundlagen des Universums:

„Die gemeinsamen Ideen der geistigen Religion bleiben die klaren, leicht faßbaren Wahrheiten, das reine sittliche Verhalten, die innerliche Gottesverehrung und die weltliche Loyalität. Diese geistige Religion ruht auf einem festen Glauben an absolute und ewige Werte als den realsten Tatsachen des Universums ... Sie sind der gemeinsame Besitz der großen Religionen.“¹²

Nun muß man aber doch genauer fragen, auf welche Weise diese gemeinsamen Grundlagen der Einheitsreligion erarbeitet werden. Cuttat unterscheidet zwei Wege der Vergleichung der Religionen: Zuerst eine äußere Beobachtung religiöser Phänomene, die man wissenschaftlich erforschen und vergleichen kann. Eine solche Methode aber zielt an ihrem eigentlichen Gegenstand vorbei, da sie sich ja nur mit den anthropologischen, psychologischen und historischen Objektivierungen der Religion abgibt. Zweitens vom

¹¹ Siehe dazu Paul Hacker, Religiöse Toleranz und Intoleranz im Hinduismus, *Saeculum VIII*, 167—179. Die bedeutendste Materialquelle für diese Studien ist P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, Bd. 1—4, Poona 1930—1953. — A. Huart SJ, *Hindouisme et tolérance religieuse*, *Nouvelle Revue Théologique* 88 (1956) 834 bis 852.

¹² GG 309.

Standpunkt einer konkreten Religion aus: „Mein Gesichtspunkt ist eigentlich religiös. So bin ich zu echtem Verständnis befähigt. Ich werde die verschiedenen Bekenntnisse durch eines von ihnen betrachten, nämlich durch mein eigenes; wenn ich das nicht besitze, dann habe ich weder die nötige Kenntnis noch die authentische geistige Erfahrung.“¹³ Es wäre also ganz unmöglich, von einer Zukunftsreligion zu reden, die gleichsam im religionsphilosophischen Laboratorium aus gemeinsamen Grundstoffen verschiedener religiöser Traditionen synthetisch hergestellt würde. Religion existiert nur und wird immer nur in konkreten Formen existieren, und nur in der lebendigen Begegnung zwischen diesen Strömen kann sich ein gegenseitiges Verstehen und eine Annäherung ergeben. Das wissen wir ja auch aus vielfacher Erfahrung: Nur Menschen, die eine wirkliche religiöse Haltung besitzen, können die religiösen Haltungen und Überzeugungen eines anderen verstehen und werten; und nur dieses Verstehen kann zur Bereicherung des eigenen religiösen Lebens dienen, nicht in synkretistischer Vermischung, sondern in der Einschließlichkeit, mit der ein religiöses Bewußtsein auch die Dimensionen einer anderen Religion nachzuvollziehen vermag.

Nun gehört Radhakrishnan zweifellos zur zweiten Gruppe. Er ist keineswegs ein bloßer Theoretiker, der die Zukunftsreligion nach aprioristischen Prinzipien konstruierte, sondern er denkt von der indischen Tradition her, die er freilich, wie wir schon sagten, in seiner spezifischen Form empfindet und vorlegt, universalistisch und finalistisch. Aber wie immer man über diese konkrete Form des Hinduismus urteilen mag, sie bedeutet eine bestimmte religiöse Haltung, von der aus der Zugang zu anderen Religionen gesucht wird. Diese Tatsache ist durchaus positiv zu werten. Wir hätten als Christen gar keine Aussicht, mit einem bloßen Historiker oder Philosophen des Religiösen in ein lebendiges Gespräch zu kommen. Aber wo immer ein Mensch selbst eine religiöse Haltung einnimmt, da sind wir ihm verwandt und verbunden.

Um diese Verbindung aber fruchtbar zu machen, dürfen wir auch unsere Bitte stellen: In einem ernsten Gespräch müssen wir immer den Partner so nehmen, wie er ist. Jede Religion existiert in ihrer Konkretheit, und nur als lebendiges Ganzes kann sie ihre religiöse Sendung ausüben. Radhakrishnan weiß die reichen Kräfte, die im Christentum liegen, wohl zu schätzen; wo er aber dem konkreten Christentum begegnet, macht er seine grundsätzliche Unterscheidung: Er anerkennt die Werte, die seinem religiösen Ideal entsprechen, er verwirft die anderen christlichen Wahrheiten und Haltungen, die in seiner Idee der Religion keinen Platz haben:

„Unglücklicherweise“, so sagt er, „erbte die christliche Religion den semitischen Glauben an den ‚eifersüchtigen Gott‘ in der Auffassung von Christus als ‚Gottes eingeborenem Sohn‘, und konnte daher neben dem Thron keinen Rivalen ertragen.“¹⁴

¹³ J. A. Cuttat, *The Encounter o Religions*, Engl. Ausgabe Desclée, New York 1960, 16.

¹⁴ GG 339.

Christentum hat also, wenn man konsequent weiterdenkt, in der Zukunftsreligion nur dann einen Platz, wenn es den Glauben an Christus aufgibt, oder doch so abschwächt, daß sein Wort die göttliche Kraft verliert. Dann aber wäre Christentum eben keine lebendige Religion mehr, sondern ein künstliches Gebilde, das aus dem Organismus des Christentums herausgezielt wurde und keine Lebenskräfte mehr hätte.

Das sagen wir nicht von einem dogmatischen Standpunkt aus. Wir reden hier nur als Gesprächspartner, die aus verschiedenen Religionen kommen. Jeder Partner im Religionsgespräch muß das Christentum nehmen, wie es ist. Er mag Auswüchse und Verirrungen verurteilen, aber er kann nicht die Substanz verneinen, aus der das Christentum lebt. Sonst hat er eben keinen Gesprächspartner mehr, und aus dem Wechselgespräch ist ein langweiliger Monolog geworden. Die Ausschaltung des wirklichen (nicht des fingierten) Christentums in der Begegnung der Religionen würde zu einer hoffnungslosen Verarmung des religiösen Erbes der Menschheit führen. Damit würde Radhakrishnan den ganzen Sinn seines Lebenswerkes verleugnen, das eben Sammlung sein soll und Einung, und nicht Zerstörung.

Wenn es also zu einer fruchtbaren Begegnung zwischen Radhakrishnan und dem Christentum kommen soll, dann müssen sich beide so nehmen, wie sie sind, und nach Berührungspunkten suchen. Wir wollen damit beginnen, indem wir eine Frage stellen, die zunächst recht äußerlich scheint: Was ist denn an Radhakrishnans Werk so bedeutsam für unsere Zeit, so daß er das Ohr und die Zustimmung so vieler moderner Menschen gefunden hat? — Wir übergehen die äußeren und akzidentellen Dinge, seine überaus reiche Bildung, seine glänzende Darstellungskraft, die Dynamik seiner Persönlichkeit, die Atmosphäre des Ostens, die ihn umgibt. All das mag mitgeholfen haben, seinen Einfluß zu steigern; aber der eigentliche Grund muß in seinen Ideen gesucht werden. Man kann sie wohl unter drei Schlüsselworten zusammenfassen: Seine Universalität, die um die Einheit der Welt und der Menschheit weiß, seine Dynamik, die auf die Verwirklichung der neuen Gemeinschaft aller Menschen hindrängt, und die Offenheit seiner Religion zu den Dingen der Welt, da sie doch die Aufgabe hat, das Leben und Wachsen der Menschen zu beseelen und einem höheren geistigen Sinn einzuordnen.

Das aber sind eben die Ideen, die Radhakrishnans besondere Interpretation des Hinduismus charakterisieren, im Gegensatz zum klassischen Hinduismus, wie er häufig verstanden wird. Der klassische Hinduismus war exklusiv, indem er den Umgang mit Nicht-Hindus untersagte und die Berührung mit ihnen als Verunreinigung betrachtete¹⁵. Cuttat nennt den Universalismus „ein neues Element im Hinduismus“¹⁶. — Der kollektive Dynamismus der Geschichte auf einen Idealzustand hin ist dem alten Indien fremd.

¹⁵ Zu den gesetzlichen Verordnungen und zum praktischen Verhalten gegenüber Nicht-Hindus und innerhalb des Hinduismus zwischen Kasten, Sekten usw. s. *Hacker* a.a.O. 171 bis 175.

¹⁶ *Cuttat* a.a.O. 36.

Es kennt keine kollektive Eschatologie, nur die Erlösung des einzelnen aus dem Verhängnis des Kreislaufs von Geburt und Tod. Cuttat nennt den Glauben an den innergeschichtlichen Fortschritt der Menschheit „die Säkularisierung der jüdisch-christlichen Eschatologie“¹⁷. Sie entspricht nicht dem zyklischen Denken der östlichen Religionen. — Die Frage endlich um die Weltoffenheit des Hinduismus, oder seine reine Jenseitigkeit, ist eine Kontroverse, die schon in den indischen Epen in langen Lehrgedichten behandelt wird. Viele moderne Hindus sind so skeptisch gegenüber religiösen Dingen, gerade weil sich nach ihrer Erfahrung Religion, und im besondern Hinduismus, in der Geschichte als reaktionäre Macht erwiesen hat, die zersplittert und den Fortschritt hemmt und den Menschen durch das Gefühl eines unausweichlichen Fatums, des Karma, ohnmächtig macht. Es ist — wie schon bemerkt — in keiner Weise unsere Absicht, in die Kontroversen dieser verschiedenen und oft ganz entgegengesetzten Interpretationen des Hinduismus einzutreten. Jeder Philosoph hat das Recht, seine Auffassung vorzutragen und auch seine Interpretation der Geschichte vorzulegen. Uns liegt nur daran zu sagen, daß die Ideen, für die Radhakrishnan sein weltweites Echo gefunden hat, eben die spezifische Interpretation darstellen, die er dem Hinduismus gegeben hat.

Aber gerade mit diesen spezifischen Ideen Radhakrishnans spüren wir Christen uns verwandt. Wir glauben doch an einen gemeinsamen Ursprung und an eine gemeinsame Bestimmung der Menschen aller Rassen und Zeiten, an die Eine Menschheit, die Gottes Ebenbild in den Kulturen und Epochen ihrer Geschichte entfaltet; wir glauben, daß ein ewiges Heil der Menschen und Völker als göttliche Verheißung vor uns liegt; wir glauben auch, daß der Mensch seine endzeitliche Bestimmung innerhalb der Geschichte bewähren muß, in den Aufgaben, die ihm in den Kulturen und im Zusammensein mit den Mitmenschen gestellt werden. In all diesen Punkten kommt uns Radhakrishnans Interpretation des Hinduismus nahe. Freilich hat er diese Lehren, namentlich die Zukunftshoffnung, in die Weltimmanenz seines Weltbildes eingefügt, und darin liegt ein tiefer Gegensatz zum Christentum. Aber die Verwandtschaft der Idee bleibt doch bestehen, und wir spüren, vielleicht zu unserem Erstaunen, welch hinreißende Macht in ihnen verborgen liegt. Worte und Verheißungen, die wir nur im Dämmerlicht des Gotteshauses zu hören gewohnt sind, haben Geltung vor dem Forum der Welt.

Sollen wir Christen davon nicht lernen? Vielleicht besteht einer der wichtigsten Beiträge zum Weltfrieden in der Bereitschaft, von andern zu lernen. Nicht als ob Neues zum Evangelium hinzuzufügen wäre, sondern daß wir es wieder in seiner urtümlichen Kraft zu lesen verstehen. Ohne Anstöße von außen sind wir doch allzu geneigt, die alten, geheiligten Texte in unsere bereitgehaltenen Denk- und Lebensformen abzufangen, statt uns selbst von ihrer reißenden Strömung ergreifen zu lassen.

¹⁷ Cuttat a. a. O. 27.

Müßten nicht wir Christen es wieder neu lernen, besonders in den Missionsländern, daß wir eine Verantwortung tragen für die Welt, für die neue Welt, die im Werden ist, deren wahres Antlitz noch verborgen ist unter den Rätseln unserer Zeit, unter Chaos und Fortschritt, Luxus und Hunger, Haß und Hilfe, Heuchelei und Friedenssehnsucht. Wir sind verantwortlich. Aber unser Vertrauen liegt nicht in der Mächtebilanz der Weltpolitik, sondern in Gottes Verheißung. Das Antlitz des Christen ist in die Zukunft gewandt, wo Gott uns begegnet. Wir sind auf dem Weg in sein Heil und unser Pilgerziel ist der Tag, an dem ein neuer Himmel und eine neue Erde sein wird. „Denn für die Bibel (so sagt Daniélou) liegt die Schöpfung in der Zukunft, viel mehr als in der Vergangenheit; man kann sagen, daß sie sich eben darin von den heiligen Büchern der nicht-christlichen Religionen unterscheidet.“ Nun wissen wir freilich, daß dieses letzte Kommen zu Gott jenseits der Geschichte liegt, erst da, wo unser Menschenwerk uns aus den Händen genommen wird. Nur Gott kann es vollenden. Aber ebenso wissen wir, daß diese schaffende Macht Gottes hereinwirkt und hereinleuchtet in unsere Geschichte. Sind nicht unsere Stirnen gezeichnet mit dem Siegel des lebendigen Gottes? (Offb 7, 3.) Dieses Siegel müßte deutlicher sein. In dieser Zeit der Furcht und Ausweglosigkeit, da die Menschen am liebsten die Augen schließen und sich von Arbeit oder Lust betäuben lassen, in dieser Zeit müßten die Christen die Menschen der Hoffnung sein, nicht der vielen flüchtigen und täuschenden Hoffnungen, sondern der Einen Hoffnung Jesus Christus, der da ist „der glänzende Morgenstern“ (Offb 22, 16), der den Tag der Ewigkeit ankündet. In der Kraft dieser Verheißung müßten wir dann auch den Mut haben, die harten und heißen Probleme unserer Zeit anzufassen. Es darf nicht wahr sein, daß Religion nur die Hüterin des Vergangenen ist. Leider trifft immer noch zu oft zu, was Radhakrishnan sagt: „Die Durchschnittsmeinung achtet den status quo und ist großen Abenteuern abhold, in denen die Sicherheit und Isolierung der Vergangenheit preisgegeben werden muß“¹⁸. Die Kirche hat keine Angst vor der Zukunft. Sie ist doch selbst das Zelt, das Gott sich auf den Pilgerwegen unserer Geschichte errichtet hat. Sie ist Gottes verbürgte Gegenwart auch in den verwirrendsten Situationen und den aussichtslosesten Aufgaben der Menschheit. Gott ist der Geschichte so gegenwärtig wie die Schwerkraft den Wassern, die durch wilde Schluchten rauschen; sie haben ein sicheres Ziel, den Schoß des Meeres. Wir müßten das Vertrauen lernen, daß Gott die einzige Zukunft unserer Welt ist. — Vielleicht würden uns dann auch die anderen Menschen leichter unsere Botschaft glauben, wenn wir mehr vom wirklichen Heil Gottes wüßten. Wir sind wohl manchmal zu ausschließlich damit beschäftigt, die zwanzig Jahrhunderte der christlichen Vergangenheit zu beschützen und zu beweisen, daß die Kirche immer noch die gleiche ist, die vor langen Jahren von Jesus gestiftet wurde. Sollten wir nicht manchmal einfacher sprechen: „Wer dürstet,

¹⁸ GG 15.

komme! Wer Verlangen hat, empfange aus Gnaden die Wasser des Heils“, und wir würden den dürstenden Menschen zu trinken geben von dem süßen Strom, „der glitzert wie Kristall“, und von den Fruchtbäumen, die an seinem Ufer wachsen, von ihren heilenden Blättern, „die zur Gesundung der Völker dienen“. Wenn sie wirklich von diesem Wasser des Heils gekostet haben, dann werden sie uns lieber glauben, daß seine Quellen „am Throne Gottes entsprungen sind“ (vgl. Offb 22, 1–5). — In diesem verheißenen Heil würden wir auch leichter eins werden mit den andern Menschen. Es ist wahr, was uns Radhakrishnan immer wieder sagt, daß die Vergangenheit trennt. Wir kommen aus vielen Ländern und Sprachen, und wir alle haben unser eigenes Erbe; aber eines ist uns gemeinsam: die Zukunft, Gott, zu dem wir pilgern, und die Herrlichkeit Jesu, in der alles Geschaffene vollendet wird.

Irenäus sagt: „Der Gottessohn hat das Zeichen des Kreuzes jedem Wesen eingeprägt.“ Mehr als in früheren Zeiten müssen wir uns heute daran gewöhnen, daß wir christliche Gedanken auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der Kirche finden. Sollen wir uns darüber beklagen? Haben wir etwa Urheberrechte auf Gottes Gedanken? Gott hat sich alle Rechte vorbehalten, und er hat seine Gedanken weit über die Erde gesät. Wo immer aufbauend und sammelnd gedacht wird, da ist Christus heimlich gegenwärtig. Wir sollen nicht eifersüchtig sein, sondern mit Paulus sagen: „Was liegt daran? Wird doch auf jede Weise ... Christus verkündet, und darüber freue ich mich“ (Phil 1, 18). Aber dieses gestreute Licht, über die Erde hin, ist nicht möglich, wenn nicht Christi Braut, die Kirche, das wahre Licht in Treue und Anbetung hütet. Es ist ihr anvertraut, nicht für ihren eigenen Ruhm, sondern als Licht der Welt.

Die Enzyklika „Mater et Magistra“ im Kreuzfeuer der Kritik

HANS WULF SJ

Der Pädagoge Hans Bokelmann hat anlässlich des Erscheinens der Enzyklika *Mater et Magistra* in den *Frankfurter Heften* (1961, Heft 10, 665–668) einen Aufsatz unter dem Titel: „Christliches Selbstverständnis vor Gott und Gegenwart“ veröffentlicht. Darin erfährt das päpstliche Sozialrundsreiben eine einschneidende Kritik. Es sei ein „Nebeneinander von wirtschafts- und sozialphilosophischer, sowie darauf bezugnehmender theologischer Aussage, lapidarer Tatsachenfeststellung, journalistischer Rede, verkündigendem Wort und schwebendem Verweis“, das „zu einer verallgemeinern-