

Zur Einführung in die indische Weltanschauung

RAIMUNDO PANIKKAR

Um Indien und die indischen Probleme dem westlichen Leser, dem sie meist so fremd sind, einigermaßen verständlich zu machen, möchten wir hier einige Merkmale indischer Kultur und Religion umreißen, die gewiß für sich allein nicht genügen, um indisches Denken und den Hinduismus in irgendeiner Vollständigkeit darzustellen, die aber doch gewissermaßen die Atmosphäre des Hinduismus atmen lassen und auf diese Weise eine Hilfe zum Verständnis bieten mögen. Als erstes begegnet uns, was wir die Sicht des Ganzen nennen wollen¹.

DIE SICHT DES GANZEN

Ein Grundproblem westlichen Philosophierens und mithin ein Zeichen abendländischen Geistes überhaupt ist die Frage nach dem Grund und Ursprung. Von den „archai“, den Prinzipien der Vorsokratiker, bis zu den modernen Spekulationen über den „Anfangspunkt der Metaphysik“ (Maréchal) ist das Fragen westlicher Philosophie von ein und demselben Geist beherrscht: Thomas von Aquin will der Theologie philosophische Prinzipien vorausgehen lassen. Auch Descartes will schließlich nichts anderes als eine Ausgangsbasis ergründen, der Kant eine neue Erkenntniskritik unterlegt². Hegel seinerseits will von vorn anfangen und Heidegger das Wesen des Grundes unter-suchen. Jeder Fortschritt des europäischen Geistes könnte als eine Kritik der Prinzipien bezeichnet werden. Das Wort, das ausdrücklich oder stillschweigend vorausgesetzt wird, ist immer „meta“: Meta-Physik, aber auch: Meta-Historie, Meta-Kunst und Meta-Logik usw. sind typische westliche Erscheinungen. Wohlverstanden, „meta“ wird nicht so sehr als jenseitiger Gipfel denn als diesseitige Grundlage verstanden³. Sogar die westliche Mystik ist eine Mystik des Grundes. Nicht umsonst steht geschrieben: „Im Anfang war der Logos“ und „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“⁴.

¹ Wir gehen hier unsern eigenen Weg. Immerhin mag folgende Literatur dienlich sein: B. Heimann, Studien zur Eigenart des indischen Denkens, Tübingen 1930; L. Gabriel, Einführung in indisches Denken, in: E. Frauwallner, Geschichte der indischen Philosophie, Salzburg 1953, I. Bd. XI—XLIX; G. Misch, The Dawn of Philosophy, London 1950, Bearbeitung des 1926 erschienenen Werkes: Der Weg in die Philosophie.

² Sehr aufschlußreich ist es dabei zu bemerken, wie Descartes sich genötigt sieht, jeden Symbolismus abzulehnen. Vgl. H. Gouhier, Le refus du symbolisme dans l'humanisme cartésien, in: Archivio di Filosofia, Padova (1958) 65—74.

³ Vgl. die eingehende Analyse zwischen Grund und Prinzip in P. Caba, Filosofia de la presencia humana, Mexico 1961, 9 ff.

⁴ Dagegen ist Christus „meta ton nomon“, nach dem Gesetz in der zeitlichen Ökonomie. Vgl. Hebr 7, 28.

Indien dagegen kennt kaum eine Anfangspunkt-Spekulation. Die Welt hat keinen Anfang, die Veden haben keinen Verfasser, der Hinduismus keinen Gründer. Wohl aber ist Indien von einer Endpunkt-Anschauung leidenschaftlich hingerissen. Nicht der Anfang, sondern das Ende; nicht das A, sondern das O; nicht die Zeit, sondern die Ewigkeit; nicht das Werdende, sondern das Gewordene sind für Indien das Hauptanliegen. Wenn wir weiterhin sagen, nicht der pilgernde Mensch, sondern der vollendete; nicht die Welt, sondern Gott faszinieren den indischen Geist, so könnte das irreführen, weil in Indien der Ausgangspunkt nicht in Funktion zum Endpunkt betrachtet wird — das wäre nämlich immer noch westlicher und dynamischer Dualismus. Das Ende wird vom Inder nicht als Vollendung gesehen, sondern schlechthin als Sein, als Wirklichkeit, vielleicht auch als Welt und als Mensch. Mit einem Wort: der indische Genius vertritt nicht etwa die dem Westen entgegengesetzte Perspektive, die des Endes anstatt des Anfangs — so erfreulich das vielleicht wäre und eine Synthese erleichterte —, sondern Indien ist in besonderer Weise für das Ganze als Ganzes aufgeschlossen, und das Ganze steht nur von unserm menschlichen Standpunkt her betrachtet am Ende. Nicht etwa „hen kai polla“ das Eine *und* das Viele, wie für Platon wäre Indiens erstes philosophisches Problem, nicht einmal das Eine *oder* das Mannigfaltige wäre sein Hauptanliegen, was dann eine heroische Entscheidung erforderte, wie manche Richtungen in Europa sie gewagt haben; sondern das Eine *wie* das Mannigfaltige, und darum auch das Eine *als* das Mannigfaltige könnte etwa diese Parole lauten, wenn wir vom westlichen Standpunkt aus reden wollten⁵. Das Ganze ist immer da. Nimmt man von ihm weg oder gibt man ihm, so bleibt es immer das Ganze⁶.

Wir wollen aber nicht in der Philosophie „landen“, sondern uns in der indischen Luft des Hinduismus schwebend halten. Das Ganze als Ganzes kann nur in einer unterschiedenen Sicht erhalten bleiben; die Sicht des Ganzen kann nur ganz sein, wenn sie keine selbst-bewußte Ansicht, also keine reflektierende Anschauung ist. Das Ganze darf nicht einmal als Ganzes betrachtet werden. Brahman ist nicht nur das Unerkennbare, es erkennt auch nicht. Es hat *nichts* zu erkennen. Im Ganzen kann es keine Aufteilung zwischen Subjekt und Objekt geben. Es ist kein erkennendes Subjekt, weil es

⁵ Brahman, die Wirklichkeit schlechthin, ist z. B. nicht etwa *sat* und *asat*, Sein und Nichtsein, sondern weder Sein noch Nichtsein, vielmehr noch einmal die Verneinung beider. Vgl. Rg. V. X, 129, 1—3; Sat. Brah., X, 5, 3, 1; Gita IX, 19; XIII, 12. Moral ist nicht aktives Realisieren, sondern passive Realisierung; Gebet nicht Eroberung, sondern Entdeckung; Ewigkeit steht nicht am Ende, sondern sie ist schon da usw. Vgl. Isa Up. 5: Brahman bewegt sich und bewegt sich nicht; ist fern und ist nahe; ist innen und außen. Dazu auch folgende für die Ausarbeitung des Themas wichtige Texte: Subala Up. I, 1; II, 1; Brh. Up. II, 3, 1.

⁶ Vgl. die berühmten Einleitungsworte mancher Upanisaden, die als ein Leitmotiv der indischen Grundhaltung gelten könnten:

Jenes ist Fülle, dieses ist Fülle,	Nimmst du die Fülle aus der Fülle,
Aus der Fülle kommt Fülle heraus.	So bleibt doch die Fülle.

Vgl. Isa Up.; Brhad. Up. V, 1; Atharva Ved. X, 8, 29.

kein zu erkennendes Objekt gibt, noch geben kann⁷. Anthropologie hieße in Indien Theologie, und Theologie hieße Seinslehre nicht im temporalen Zustand des Werdens oder Handelns, sondern schlechthin als Lehre des Endzustandes, wo es keine Lehre geben kann⁸.

Anders gesagt, Indien bietet uns einen „pietistischen Agnostizismus“ an⁹. Dualität muß, wenn sie erscheint, überwunden werden. Auch in den dualistischen und mehr noch in den pluralistischen Systemen ist die Dualität oder die Pluralität entweder nicht das Letzte oder wenigstens keine numerische Mannigfaltigkeit, sondern ein Merkmal des Ganzen. Daraus ergibt sich für uns: der Kult wird nicht als eine Art des Werdens, sondern als eine — vielleicht die einzige — Art des Seins betrachtet. Sollte man mit dem Kult etwas erreichen, so erreicht man Sein; nicht aber in dem Sinn, daß sich unser Sein damit vermehrt, sondern in dem Sinn, daß wir nur im Kulte sind. Der atma ist Ruhe (Schweigen, Stille, Frieden) — sagt ein verlorener Upanisad¹⁰.

DIE HIERARCHISCHE STRUKTUR DES GANZEN

Wie kann sich die unleugbare Erfahrung der Mannigfaltigkeit in die Sicht des Ganzen einordnen? Das ist zweifellos für die philosophische Reflexion, auch für die indische ein unaufschiebbares Problem. Die philosophische Betrachtung ist aber nicht die erste gewesen — auch im Westen nicht. Es gibt eine vor-philosophische, bzw. eine nicht reflektierende und nicht selbstbewußte Anschauung des Ganzen. Sie faßt auf eigenartige Weise nicht die Synthese auf (weil es nichts zusammenzustellen gibt), sondern die These, das Ganze mit seinen Bestandteilen. Wir wollen sie die hierarchische Anschauung nennen. Man könnte vielleicht besser von der konzentrischen oder der einschließenden Auffassung des Ganzen reden. Sie ließe sich etwa folgendermaßen beschreiben:

Sagt die christliche Tradition: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, so würde die indische Weisheit etwa erwidern: Am Ende schuf Gott nicht — noch wird er schaffen — Himmel und Erde. Und doch werden Himmel und Erde noch sein, würde das Christentum hinzufügen. Indien aber würde sagen: dieser Endzustand gleicht dem Zustand vor dem Anfang, da sich beide in der unterschiedslosen Ewigkeit befinden. Gewiß könnte dazu von christlicher Seite gesagt werden: aber die Zeithaftigkeit bleibt eine Wunde des neuen Himmels und der neuen Erde, deren Narbe sogar in der Ewig-

⁷ Die trinitarische Eröffnung des Absoluten ad intra ist in Indien sehr dunkel, auch wenn gewisse Dreifaltigkeitsspuren zu finden sind, wie etwa die Besinnung um saccidananda.

⁸ Christlich gesagt: ein großer Teil der indischen Philosophie befaßt sich mit der Wirklichkeit sub specie aeternitatis und entwickelt eine Theorie, die jener der visio beatifica gleicht.

⁹ Der Ausdruck, wenn auch dort in einem andern Zusammenhang gebraucht, stammt aus dem Werk von Paul Mus, *Barabudur, Hanoi 1935* (Imprimerie d'Extrême-Orient) I. 81.

¹⁰ Vgl. *Sankara, Brahma-sutra-bhasya*, III 2, 17.

keit besteht: der Kosmos mag Gott *geworden* sein; aber Gott ist nicht — und nie — Gott geworden. Er *ist* Gott. — Wir können dieses Gespräch hier nicht zu Ende führen. Es muß genügen, uns die geistige Atmosphäre des Hinduismus verspüren zu lassen.

Das Ganze besteht nicht aus Teilen im materiellen und auch nicht im autonomen Sinn, als ob ein Teil an und für sich etwas sein könnte unabhängig von seinem Teilsein, das sein Sein völlig erschöpft. Das Ganze hat aber Schichten, von konzentrischer Seinsdichte etwa, die sich in einer hierarchischen Richtung spiegeln. Für Indien sind Wirklichkeitsgrade bis heute immer noch etwas Unverständliches. Wie dem auch sei, die Weltanschauung des Hinduismus beruht auf einer die Seinshierarchie einschließenden Struktur und nicht etwa nur in Macht und Würde, sondern hauptsächlich im Sein selbst. Jedes niedere Seiende ist im Höheren enthalten, und das Niedere *ist*, insofern es das Höhere widerspiegelt. Die Seienden sind nur im Sein.

Mit andern Worten und ganz konkret für unser Thema: die Welt, insofern sie ist, ist eine Spiegelung der Überwelt und sie *ist* die Überwelt, wenn sie jene nachahmt¹¹. Unsere Zeit besitzt nur einen sehr schwachen Sinn für die seinshafte Hindeutung des Symbols. Ein Symbol ist nicht eine andere, von der symbolisierten verschiedene Wirklichkeit. Es ist auch kein bloßer Schatten oder eine mehr oder weniger hinfällige Erscheinung. Ein Symbol ist die symbolisierte Wirklichkeit, wenn auch in einer uns gegenüber, d. h. erkenntnistheoretisch anderen Existenzweise, könnten wir sehr vorsichtig und nur vorläufig sagen.

Für Indien ist die Welt nicht wie für Hellas ein Kosmos. Sie ist auch kein Mikrokosmos im Vergleich zum Ganzen; sie ist eher ein *Mesokosmos*, ein Symbol des Kosmos, ein Ausdruck des Ganzen¹². Die Mannigfaltigkeit oder die Eigenart der Welt ist weder etwas Reales in sich, noch etwas, was Kosmos oder das Ganze wird. Die Welt ist das zerteilte Ganze, ist das zerstreute Opfer Gottes — Prajapati —, das es wiederherzustellen gilt.

DER VORRANG DES KULTES

Wenn man im heutigen Indien das Wort Religion gebraucht, versteht man darunter im allgemeinen weder Moral noch Lehre, sondern immer noch Kult. Wenn man dies stets im Auge behielte, dann könnten viele Mißverständnisse im Gespräch mit dem Osten vermieden werden¹³. Allerdings besagt Kult im gewöhnlichen Gespräch, besonders im Ost-West-Gespräch, nicht viel mehr als Zeremonie. Das Verständnis für den eigentlichen Kult ist heute bei den „fortschrittlichen“ Hindus sehr zurückgegangen; dennoch

¹¹ Vgl. Ait Brah. VIII, 2. „Dies“ und „das“ sind immer anurupam.

¹² Der Ausdruck Mesokosmos stammt wiederum von P. Mus, der ihn übrigens für die buddhistische Stupa anwendet; a. a. O. I, 100.

¹³ Wenn man z. B. sagt, alle Religionen seien gleich oder gleichen Wertes, so faßt man Religion bloß als verschiedene Riten auf, die alle dazu dienen, dasselbe Ziel zu erreichen.

bleibt die Tatsache bestehen, daß auch sie die Religion hauptsächlich als Kult betrachten, auch wenn sie den Kult vor allem als Ritus verstehen.

Hinduismus wird heute eher als „way of life“ denn als festes dogmatisches Gefüge betrachtet. Hinduismus gehört eher zum Reich der Existenzen als zu dem der Wesenheiten. Er ist vielmehr eine Lebenshaltung denn eine Anerkennung bestimmter Glaubensvorstellungen. Der Hinduismus kann vielgestaltig und vielwertig sein — daher auch seine vielfältigen Interpretationen nach den geistigen und sittlichen Inhalten, weil er weder auf die intellektuelle noch auf die Wertebene bezogen ist, sondern auf der unentschiedenen und unterschiedlosen Existenz beruht¹⁴. Das mag für eine moderne westliche Mentalität befremdend klingen; denn in der letzten abendländischen Entwicklung — und das mag ein hellenistisches Erbe sein — hat man die Religion und somit auch das Christentum vornehmlich als eine Orthodoxie aufgefaßt und das rechte Tun und den seinerhaltenden und seinerlösenden Kult etwas an die Seite gedrängt¹⁵.

Gewiß, das Christentum hat nie seinen ontologischen Gehalt vergessen; aber innerhalb seiner Geschichte hat es manchmal stark den Akzent auf die Orthodoxie gelegt¹⁶. Der Hinduismus versteht sich selbst eher als eine *Orthopraxis*¹⁷. Und das ist gerade der Kult im Hinduismus, ein „way of life“, im ontologischen Sinn ein Weg zum Leben, d. h. eine daseinsbefreiende und seinsgeladene Pilgerschaft, um das unsterbliche Leben zu erlangen. Es ist bezeichnend, daß die Veden, wie die Mimamsas erklären, nur als karmavada „inspiriert“ sind, d. h. nur wenn sie die zu verrichtenden Handlungen angesichts des letzten Glückes der Menschen anordnen, sind sie als unfehlbar aufzunehmen¹⁸. Die artha-vada, d. h. die reine Orthodoxie, die Lehre

¹⁴ Vgl. die oft wiederholte Aussage: „Das Eine, die Weisen schauen es mannigfaltig an (Ekam santam bahudha kalpayanti)“, Rg. Ved. X, 114, 5; oder nach P. Deussens Übertragung:

Man nennt es Indra, Varuna und Mitra
Agni, den schönbeschwingten Himmelvogel;
Vielfach benennen, was nur eins, die Dichter;
Man nennt es Agni, Yama, Matarisvan.

Rg. Ved. I, 164. Vgl. denselben Gedanken ebd. I, 89, 10; VIII, 58, 2. Ferner Yayur Ved. 32, 1; Sama Ved. 372; Athar. Ved. X, 8, 27 usw. — „Visnu ist alle Devatas“, sagt der Taitt. Brah. I, 4. „Das Herz Sivas ist Visnu, das Herz Visnus ist Siva“, sagt der Skandapuran bei: J. W. Hauer, Toleranz und Intoleranz in den nichtchristlichen Religionen, Stuttgart 1961, 62.

¹⁵ Odo Casel hat hier Verdienste. Vgl. seine Bibliographie, 115 Titel gesammelt von P. Bienias, im Sammelwerk zu seinem Gedächtnis, Vom christlichen Mysterium, Düsseldorf 1951, 363—375.

¹⁶ Th. Kampmann sagt, daß „... Orthodoxie fruchtlos bleibt ohne die Mühsal der Orthopraxis“, Walter Nigg und die Hagiographie, in: Hochland XII (1959) 158. Doch auch aus solchen Aussagen klingt die Orthopraxis fast nur als eine Moral und nicht als eine ontologische Ethik, die sich nur im Kult verwirklichen kann.

¹⁷ Vgl. J. F. Staal, Über die Idee der Toleranz im Hinduismus, in: Kairos, Salzburg 1959, 4, 217.

¹⁸ Svargakamo yajeta (mit dem Wunsch nach der letzten Wonne soll er das Opfer verrichten) ist eine häufig wiederkehrende Formel, die übrigens als Kennzeichen für die Verbindlichkeit (vidhi — Gebot, bzw. nisedha — Verbot) der verschiedenen Aussagen der Veden gilt. Mit ihrer Hilfe prüft man nach, ob man das svargakama auf eine bestimmte Aussage mit Sinn anwenden kann oder nicht. Wenn nicht, dann ist die Aussage nicht verbindlich; man nimmt sie nur als artha-vada, als Lehre, die sich auf verschiedene Weise deuten läßt.

ist als solche nicht unfehlbar (weil man eine Lehre ungleich einem Gebot — praxis — immer verschieden interpretieren kann). Der hinduistische Kult ist keine bloß sinngeladene Haltung, sondern eine seinsbeladene Aktion, bei der der Mensch sich oder besser sein „Selbst“ realisiert¹⁹. Damit sind wir beim eigentlichen Thema angelangt und wiederum nicht allzu weit vom Christentum entfernt²⁰.

Das große Anliegen Indiens ist zweifelsohne das Problem des Heils, und zwar nicht so sehr die Sorge um die Rettung des einzelnen oder das Erlebnis der Glückseligkeit, sondern das gleichzeitig existentielle Streben und essentielle Wissen um das End-gültige, das Ab-solute, das Ende, das Sein schlechthin, oder religiös-theologisch ausgedrückt: das Heil, moksa (nirvana, sunya, brahman usw.). Es handelt sich also weder um die schon zugespitzte Frage, wie ich den Endzustand erreiche, oder was ich von ihm wissen kann, noch geht es um mein Ich dem letzten Ziel gegenüber; es geht vielmehr um die ganze und ganzheitliche Frage überhaupt, um jenes Absolute, das gleichzeitig Endziel und Heil ist nicht nur für mich, sondern für all das, was jenes Absolute noch nicht ist.

Hier nun setzt der Kult ein. Er ist nicht etwa nur ein praktisches Mittel oder ein bloß theoretisches Wissen, sondern alles in einem das, was das Ziel anstreben, wissen und sein läßt. Gibt es überhaupt einen Weg oder eine Weise, jenes Absolute zu erreichen, auch mithin, es zu wissen und zu sein, so ist jener Weg und jene Weise per definitionem der Kult, wie immer er konkret aussehen oder sich gestalten mag.

KULTURVERGLEICHENDE ZUSAMMENFASSUNG

Sind Vergleiche fast immer eine heikle Sache und Zusammenfassungen meist unzulänglich, so erscheint eine „vergleichende Zusammenfassung“ doppelt gewagt. Sie ist nur gerechtfertigt, wenn wir die Unzulänglichkeit des Verfahrens nicht aus dem Auge verlieren und die notwendig vereinfachte Schilderung nur als den Hintergrund benutzen, vor dem genauere Darstellungen möglich werden. Andererseits macht unser Thema die Begegnung zweier Kulturen unvermeidlich. Sollten wir also den Grundunterschied zwischen der abendländischen und der indischen Kultur in einem Satz zusammenfassen, so würden wir etwa die Behauptung wagen: Während die abendländische Kultur auf dem Primat des Satzes vom Widerspruch beruht, ist die indische Kultur auf dem Identitätsprinzip aufgebaut. Wir möchten

¹⁹ „Daß ich diesem Ritus gleich zu werden vermöchte!“ betet der Opfernde zu Beginn eines jeden Opfers nach dem Sat. Brah. I, 1, 1, 7. — „Die uns bekannte vedische Religion ist in erster Linie eine Liturgie, für die eine verwickelte Spekulation die theoretischen Grundlagen liefert.“ J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, Stuttgart 1960, Bd. I, 104.

²⁰ „Das Weltgefühl des Areopagiten: Dasein als liturgischer Akt, als Anbetung feiern der Dienst, heiliger, entrückter Tanz bildet die unterste Schicht im geistigen Weltbild [Maximus] des Bekenners.“ Hans Urs v. Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Freiburg i. B. 1941, 8.

diese Behauptung in drei verschiedenen Sphären veranschaulichen: ontologisch, anthropologisch und soziologisch.

Zunächst ontologisch. Das Fundament der westlichen Kultur ist der Satz vom Widerspruch. Seit den Griechen hat das Abendland die Undurchdringlichkeit des Seins entdeckt. Etwas kann nicht sein und nichtsein zugleich und unter demselben Gesichtspunkt. Jedes Sein ist an und für sich allein, isoliert. Es ist „verdammt“, es selbst und kein anderes zu sein. Keine Verwechslung ist möglich. Jedes Sein, das da ist, *ist*; und dieses sein Sein ist ihm eigen und andern nicht mitteilbar. Sonst kann sich das Denken nicht bewegen. Der Satz vom Widerspruch ist nicht nur das Prinzip des Denkens überhaupt, er ist auch die Grundverfassung des begrenzten, endlichen Seins. Ein Seiendes ist begrenzt, weil es endlich ist; und es ist endlich gerade weil der Satz vom Widerspruch für es Geltung hat. Gälte dieser Satz bei irgendeinem Seienden nicht, so würden wir von ihm nichts Bestimmtes, also Begrenztes und Eindeutiges aussagen können; man könnte solches Sein nicht einmal „denken“. Der Preis dafür ist aber der Ausschluß der unendlichen Sphäre.

Die ganze Geistesgeschichte Indiens dagegen ist durch die leidenschaftliche Suche nach dem Identitätsprinzip gekennzeichnet: A ist A. Was ist das A, das mit A identisch ist? Wo liegt ein solches Prädikat vor, das mit dem Subjekt identisch ist? Es gibt in der endlichen Welt überhaupt kein Prädikat, das sich mit dem Subjekt völlig identifizieren könnte. Zuerst einmal bin ich selbst das einzige Subjekt, für das ich am ehesten die Chance der Identität finden kann. Was bin ich? Weder mein Leib, noch mein Geist noch irgendein Prädikat schöpft mein Sein aus. Ich kann kein Prädikat finden, das sich völlig mit mir identifizierte. Nur das „Selbst“ ist identisch mit sich selbst, wenn jenes Selbst nicht mehr mein begrenztes Ich, sondern das Absolute ist. Nur in der Gleichung Atman-brahman ist die Identität vollkommen; aber dieses atman bin dann nicht mehr ich, sondern brahman. Nur in Gott fallen Essenz und Existenz (scholastisch gesprochen) zusammen. Die wahre Identität schließt die endliche Welt aus. Das Denken kann sich in einer solchen Welt nicht bewegen. Die Sphäre des Denkens ist die des Entweder-oder; die Identität herrscht nur auf der Ebene des Sowohl-als-auch. Daß man diesen Unterschied übersieht, scheint uns eine Hauptursache vieler Mißverständnisse zwischen den beiden Kulturen zu sein.

Liegt der Primat beim Satz vom Widerspruch, dann fällt dem Denken auch die Hauptrolle zu beim Entdecken der Wirklichkeit. Mehr noch: das Denken wird uns von verschiedenen Wirklichkeitsgrenzen berichten. Das Denken kann das Reich des Unendlichen nicht betreten, wohl aber kann es bis an seine Schwelle herankommen und von dort bis hin zur niedersten Stufe der Welt verschiedene Grade der Wirklichkeit entdecken. Mit andern Worten: was hier den Primat behält, ist die Wahrheit, und diese Wahrheit wird nur eine sein, weil sie nur eine sein kann, d. h. wir können sie nicht pluralistisch denken. Die Wahrheit wird eine sein; dagegen wird es mehrere Wirklichkeitsstufen geben — gerade weil es die Wirklichkeit ist, die auf unser

Denken eine eigene Wirk-ung ausübt. Das Weltbild des Abendlandes ist eine Seinspyramide, an deren Spitze Gott steht. Die Wahrheit ist nur eine, weil sie letzten Endes im Urteil liegt; die ontologische Wahrheit ist nur eine Folge davon. Ist etwas nicht denkbar, so *ist* es überhaupt nicht; es gibt so etwas nicht. Der Seienden sind dagegen viele, weil jedes ein Da-Sein für sich besitzt, und jedes insofern *ist*, als es das andere nicht ist.

Liegt der Primat dagegen im Satz von der Identität, so kann es von vornherein keine Wirklichkeitsgrade geben. Gibt es deren — beispielshalber etwa zwei — so könnten sie nicht beide wirklich *sein*, bestünde doch zwischen ihnen keine Identität. Das Sein kann nur eines sein, weil die Wirklichkeit nur eine ist. Die Mannigfaltigkeit liegt im Bereich des Denkens, und das Denken ist das Organ der Wahrheit. Es wird infolgedessen mehrere Wahrheitsgrade geben je nach der Tiefe des erkenntnistheoretischen Eindringens unseres Denkvermögens. Diese Welt der Erscheinung z. B. wird wohl wahr aber nicht real sein. Das indische Weltbild stellt keine Seinspyramide dar, sondern eine Wahrheitsleiter, an deren Ende, gerade außerhalb der Leiber, das Sein, Gott steht.

Anthropologisch bietet sich uns folgendes Bild: Das Genie des europäischen Geistes liegt zweifellos in der Schärfe seines Denkens. Denken aber heißt hier hauptsächlich analysieren, unterscheiden, Folgerungen ziehen, mit einem Wort: den Satz vom Widerspruch anwenden. Der ganze abendländische Denkprozeß gleicht einem einzigen Diskriminationsprozeß. Das Erwachen der Wissenschaften aus dem Schoß der Philosophie ist nur ein Beispiel unter vielen. Das naturwissenschaftliche Denken, das funktionale Denken sind wiederum keine zufälligen Erscheinungsformen der westlichen Zivilisation, von der modernen Technik ganz zu schweigen.

Die abendländische Kultur stellt sich dar als eine straff geordnete, scharf gegliederte Lebensweise. Das Recht ist das Maß aller Dinge, und die „Prudentia“, die Klugheit, die Königin aller Tugenden. Man könnte von einem Panjuridismus sprechen. Man weiß, was man will, und man will, was man weiß; und alles ist geregelt. Die Zweckursache des Aristoteles ist immer noch die anthropologisch wichtigste Ursache geblieben. Dabei muß Utilitarismus nicht ausschließlich materialistisch verstanden werden. Das amerikanische „purpose in life“ ist jedenfalls ein echtes Kind dieser abendländischen Grundhaltung. Bezeichnend sind auch die Probleme des westlichen religiösen Menschen: Ist Christus Mensch *oder* Gott? Ist die Kirche sichtbar *oder* unsichtbar, Gott einer *oder* dreifaltig? Bin ich Christ *oder* Hindu? Ist das Sünde *oder* nicht?

Die Haltung Indiens ist dem genau entgegengesetzt. Die Stärke des indischen Geistes liegt in der Kraft der Synthese, im Sinn für das Ganze, in der Einsicht in das Verbindende, in die Übereinstimmung, weil jeglicher Sachverhalt aus einer andern, höheren Perspektive gesehen wird. Die Union, die Einheit, das Gemeinsame sind für Indien höhere Werte als die Unterscheidung, der Dualismus, das Betonen der Eigenart. „Was ist das Spezifische

des Geschöpfes?“ hat die westliche Philosophie gefragt. „Was ist das Gemeinsame und Verbindende zwischen Schöpfer und Geschöpf?“ war dagegen das Anliegen des indischen Geistes.

Weder Ordnung noch Organisation sind für Indien die höchsten Werte. Übertreibungen werden kaum negativ beurteilt. Dogmen werden als Einschränkungen empfunden und Einteilungen als Verkümmern. Das Leitwort auf indischer Seite wäre Pankonkordismus: Jeder kann auf seine Weise recht haben. Alles ist relativ; was nicht als skeptischer Relativismus verstanden werden muß. Entsprechend lauten religiöse Fragen, die man in Indien hören kann, etwa so: Wieso sind nicht auch wir Mensch *und* Gott? Warum brauchen wir eine sichtbare Kirche, um ihre Geistigkeit zu retten? Warum kann ich nicht Hindu *und* Christ sein?

Soziologisch scheint dementsprechend das Ideal der westlichen Kultur darin zu liegen, im Menschen möglichst viel Bedürfnisse zu wecken und ihm gleichzeitig ihre Stillung zu ermöglichen. Geistige Bildung bedeutet hier die Kenntnis der Tatsachen und der Prinzipien, die Entfaltung der Fähigkeiten, das Erlernen von Techniken. Je besser ein Mensch unterscheiden kann (etwa eine Autemarke von einer andern, einen Dichter von einem andern, ein Gefühl von einem Gedanken, eine Note, eine Eigenart), um so gebildeter erscheint er. Ein Mensch, der noch ununterschieden im Ganzen lebt, erscheint geradezu als ein „Primitiver“. Das westliche Ideal ist die Erfüllung aller Wünsche, wohlverstanden in einer hierarchischen Ordnung und auf harmonische Weise, was manchmal durchaus Askese erfordert: dennoch bleibt das Ideal immer das des vollkommenen Menschen nach griechischem Muster, das des Humanismus. Alles ist gut, es braucht nur geordnet zu werden: Reichtum und Religion, Tugend und Wohlstand, Technik und Einfachheit, diesseitiges und jenseitiges Interesse usw. Erfüllung, Harmonie, Maß und Ordnung und dergleichen erscheinen uns als ausgesprochen europäische Kategorien.

Demgegenüber besteht das Ideal des Hinduismus gerade darin, den Menschen dadurch seine Freiheit gewinnen zu lassen, daß er die Bedürfnisse überwindet und allmählich gar nicht mehr als Bedürfnisse empfindet. Der Hinduismus will nicht die Negierung der Bedürfnisse, sondern ihre Überwindung und Auflösung. Solange man Bedürfnisse hat, welcher Art auch immer, muß man sie stillen. Das religiöse Anliegen des Hinduismus ist, den Menschen dadurch zu befreien, daß seine Bedürfnisse schweigen. So geht es ihm z. B. nicht darum, viel zu wissen, sondern das Wissen für unwichtig zu halten. Sein Ideal ist nicht der erfüllte, sondern der einfach gewordene Mensch. Bildung heißt nicht Anhäufung von Kenntnissen, sondern Freiwerden von Hindernissen, nicht Stillung sondern Stillwerden. Das Ziel ist nicht etwa, die Luft zu kühlen, sondern den Menschen innerlich von der Hitze unabhängig zu machen. Der Inder strebt nicht nach Freiheit für etwas, sondern nach Freiheit von etwas. Nicht Freiheit, sondern Befreiung lautet das indische Ideal.