Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 13 (1960)

Heft: 1-4

Artikel: Indien

Autor: Regamey, Constantin

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-145776

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 27.08.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

CONSTANTIN REGAMEY · LAUSANNE UND FREIBURG

INDIEN

In dem einführenden Vortrag zum Zyklus «Erbe des Ostens» hat E. H. von Tscharner eindringlich betont, daß es der Zweck dieser Vorlesungen ist, in den orientalischen Kulturen all das hervorzuheben, was allgemeingültigen Wert besitzt und die Menschseinsideale unseres eigenen, abendländischen Erbes heilsam ergänzen kann. Und er hat die Hoffnung geäußert, daß die Besinnung auf die im Osten länger und konstanter als im Westen, durch Jahrhunderte bewährten Ideale uns verhelfen mögen, die Zerrissenheit und die Bedrängtheit unseres Lebens im Zeitalter der Kollektivisierung, der Technisierung und der Automatisierung zu überwinden und die Tiefendimensionen dieses Lebens wieder zu entdecken.

Wenn wir mit solcher Einstellung nach einer orientalischen Kultur uns umschauen, welche die abendländischen Menschen am heftigsten anzieht und ihnen die Befriedigung ihrer Sehnsucht nach tieferen Werten am eindrucksvollsten zu gewähren scheint, so werden wir kaum ein Land im Osten finden, das in dieser Hinsicht Indien zu überbieten vermag. Seit einem halben Jahrhundert übt die indische Kultur und ihr äußerst reiches geistiges Erbe eine immer steigende Anziehungskraft auf den abendländischen Menschen aus, und Indien gilt in immer zahlreicheren Kreisen als *das* Land, aus welchem die Lösung unserer Probleme und Besorgnisse am ehesten kommen könnte.

Es ist wohl unleugbar, daß in dieser allzuoft naiven und oberflächlichen Begeisterung das Geheimnisvolle und das Exotische der indischen, sowohl materiellen als auch geistigen Kultur die überwiegende Rolle spielt. Aber auch bei denen, die nach einer genauen und tieferen Kenntnis des indischen geistigen Erbes streben, handelt es sich nicht so sehr um Wiederauffindung und Bestätigung unserer wesentlichen und vernachlässigten Lebensideale durch indische Anregungen als um Entdekkung alles dessen, was von unseren Begriffen und eingewurzelten An-

schauungen abweicht und eben darum neue Lösungen zu versprechen scheint. Kaum sucht man nach Ergänzung und Erweiterung, vielmehr ist man bereit, die für das Abendland maßgebenden Werte aufzugeben und sich eine völlig verschiedene Weltanschauung und Lebenspraxis zu eigen zu machen.

Es ist kein Zufall, daß die Beschäftigung mit den aus Indien herrührenden Anregungen fast immer in schroffe Gegenüberstellungen mündet, deren krassesten Ausdruck die aus Indien stammende, aber im Westen ein breites Gehör findende Formel bietet, das Abendland sei heute grob materialistisch oder ausschließlich wissenschaftlich, und nur das Morgenland, vor allem aber Indien, habe wahres und tiefes Verständnis für geistige Werte bewahrt. Das Entstehen dieser Überzeugung in Indien kann leicht erklärt und begründet werden. Die erste Berührung mit der westlichen materiellen, sozialen und wissenschaftlichen Zivilisation am Anfang des 19. Jahrhunderts hat in Indien gerade auf diesem Gebiet ein peinliches Minderwertigkeitsgefühl erweckt. Zeugen dafür sind zahlreiche Reformbewegungen wie Brāhmo Samāj, Prārthan Samāj, Dev-Samāj, die versuchten, das indische Leben vor allem auf dem ethischen und sozialen Gebiete im Sinne der westlichen Ideale zu säubern und zu bessern. Und sogar die Reaktion gegen diese allzu sklavische Anerkennung fremder Einflüsse, die ihren Ausdruck in der Tätigkeit des von Dayānand Sarasvatī gegründeten Ārya-Samāj fand, war gar nicht frei von demselben Minderwertigkeitskomplex. Der Stifter dieser Pflanzstätte des indischen kulturellen Chauvinismus wollte die Überlegenheit indischer Kultur beweisen; er tat das aber nicht mittels der Gegenüberstellung origineller indischer kultureller Werte und derjenigen des Abendlandes, sondern versuchte durch naive und gekünstelte Entstellung historischer Tatsachen zu zeigen, daß Indien seit uralten Zeiten nicht nur westliche ethische und soziale Ideale, sondern sogar technische Erfindungen wie Eisenbahn, Telegraph, Schießwaffen und dergleichen gekannt hatte. Parallel zu diesen Reformbewegungen, die noch auf der einheimischen Tradition zu bauen versuchten, hat sich bald eine zwar nicht zahl-

reiche doch sehr einflußreiche Elite gebildet, die nicht nur die westliche Lebensweise, sondern auch die europäische Weltanschauung übernommen hat. Sie tat es aber mit einer für solche Bekehrungen charakteristischen zeitlichen Verschiebung: die von dieser Elite angeeignete Denkart war – und ist oft noch heute – jene des britischen aufklärerischen Rationalismus, der zur Zeit dieser Übernahme weder in England noch sonst im Westen mehr maßgebend war. Diese einseitige und anachronistische Kenntnis der westlichen Kultur war eine der Hauptursachen der Umwandlung, die den Indern dazu verhalf, sich von ihrem Minderwertigkeitsgefühl zu befreien. Auf dem wirtschaftlichen, technologischen und sozialen Gebiete konnten sie mit dem Westen nicht wetteifern. Wenn sie aber bemerkt haben, daß trotz diesem Fortschritt im westlichen Leben alles gar nicht so vollkommen war, wie es auf den ersten Blick erschien, wenn immer weitere vergessene und nicht zuletzt dank den westlichen wissenschaftlichen Forschungen wiederentdeckte Schätze alter indischer Kultur zum Vorschein kamen, und wenn – gegen Ende des 19. Jahrhunderts – indische geistige Tradition dank so hervorragenden Menschen wie z. B. Ramakrishna eine eindrucksvolle Renaissance erlebte, kamen sie zur Überzeugung, daß sie gerade auf diesem Gebiete Werte und Ideale besaßen, die das Abendland nicht zu kennen schien. Und in dem ungeheuren Beifall, den Vivekananda, Ramakrishnas Schüler, auf dem in 1893 in Chicago gehaltenen Weltkongreß für Religionen gefunden hat, erblickten sie den Beweis, daß sie auf dem Gebiete des Geistes nicht nur dem Westen ebenbürtig waren, sondern eine tiefste und allumfassende Wahrheit kannten, die alles, was das Abendland auf diesem Gebiete aufweisen konnte, mit einzuschließen vermochte.

Man darf die Inder um so weniger des übertriebenen national-kulturellen Stolzes beschuldigen, als ihnen die westliche Reaktion auf die von ihnen vertretenen geistigen Ideale eine überraschende Bestätigung dieser Überzeugung entgegengebracht hat. Seit dem hinreißenden Erfolg Vivekanandas verbreitete sich im ganzen Abendlande, zuerst besonders in angelsächsischen Ländern, eine wahre Epidemie der Begeiste-

rung für die indische religiöse Botschaft. Unzählige Gruppen von verschiedenen Richtungen und Schattierungen wurden im Westen gegründet, die sich zu diesen Idealen bekennen und ihre Lehren aus indischer Weltanschauung ableiten. Meistens handelt es sich nicht um Ergebnisse eines objektiven Studiums des indischen Gedankengutes mit seiner Mannigfaltigkeit der Richtungen, sondern um wirkliche Bekehrungen zu den Bekenntnissen einzelner Religionen oder Sekten, die allzuoft auf ganz ungenauer Kenntnis oder gar willkürlicher Verunstaltung ursprünglicher Lehren fußen. Die Anhänger dieser westlichen Sekten kümmern sich sehr wenig um genaue Überprüfung der für sie maßgebenden Anschauungen und Glaubensartikel, sie betrachten sogar mit Verachtung die Ergebnisse gründlicher wissenschaftlicher Analyse derselben Probleme, welche Generationen von Indologen seit 150 Jahren geleistet haben, da sie den letzteren eine wahre geistige Initiation absprechen. Ebensowenig sind sie in ihrer Überzeugung erschüttert, wenn sie nach Indien kommen und leicht feststellen können, wie falsch die oft noch heute in den Büchern westlicher Propagandisten indischer Offenbarung stehenden Behauptungen sind, Indien sei das einzige Land, wo die breitesten Massen bis heute treu und eifrig die tiefsten geistigen Werte bewahren und sich nur von diesen Idealen leiten lassen. Es genügt natürlich, den gewaltigen sozialen, politischen und wirtschaftlichen Umwälzungen, die das heutige indische Leben beherrschen, keine Aufmerksamkeit zu schenken, ausschließlich mit den Yogins, den Sādhus oder den Pandits zu verkehren und sich in einem der immer noch zahlreichen Ashrams einzusperren, um dort zu Füßen eines Guru sich der Meditation zu widmen, um weiter überzeugt zu sein, *das* allein sei das echt indische Leben und alles andere sei nicht maßgebend.

Mit so einseitiger Einstellung mancher abendländischer Schwärmer und Bewunderer der indischen «spirituality» kommt es zum paradoxalen Ergebnis, daß diese mehr indisch als die Inder selbst sein wollen. Hier finden wir wieder, aber in entgegengesetzter Richtung, die anachronistische zeitliche Verschiebung, von der wir schon gesprochen ha-

ben, denn die oben erwähnte oberflächliche Formel vom indischen reinen Spiritualismus und westlichen ausschließlichen Materialismus wird sogar nicht mehr von den eifrigsten Verfechtern der Überlegenheit des Ostens, die inzwischen eine viel genauere Kenntnis der wahren Grundlagen der westlichen Kultur erworben haben, aufrechterhalten. In den Werken des berühmtesten und aufgeklärtesten Vertreters dieser Tendenz, des heutigen Vizepräsidenten Indiens, Professor S. Radhakrishnan, finden wir den Gegensatz zwischen Orient und Okzident (und unter Orient soll man vor allem Indien verstehen) viel milder formuliert: nach ihm ist der Osten vorwiegend religiös orientiert, während im Westen der selbstgenügsame Humanismus vorherrscht. Diese Formel läßt sich besser verteidigen, man muß aber nicht vergessen, daß sie von einem Inder geäußert wird, für welchen die einander gegenübergestellten Termini nicht dasselbe wie im Westen bedeuten. «Self-sufficient humanism» schließt in westlicher Auffassung gar nicht die geistige Vervollkommnung der vielseitigen menschlichen Person aus, während er in Indien mit dem Verzicht auf das alleinige geistige Prinzip gleichbedeutend ist. Andrerseits kann man wohl mit Professor Radhakrishnan einverstanden sein, daß gerade in Indien das ganze Leben der ungeheuren Mehrheit der Bevölkerung ganz und gar, selbst in den geringsten Details der täglichen Beschäftigungen, von der Religion durchdrungen wird; es handelt sich aber in dieser Religion nicht um dasselbe, was wir mit diesem Terminus bezeichnen, nicht einmal um die berühmte indische «spirituality», sondern um die strikte Befolgung der mit dem System der Kasten und dem hinduistischen Ritualismus verbundenen Regelungen des täglichen Lebens, des Essens, des Wohnens, der Eheverhältnisse, der Kindererziehung, der Arbeit, des Zusammentreffens mit den Mitmenschen usw. Diese Form der Religiosität – und sie ist für 80 Prozent der indischen Bevölkerung bestimmend – hat sehr wenig zu tun mit dem, was man im Westen als den indischen mystischen Geist bewundert. Zieht man diese Vorbehalte nicht in Betracht, so erscheint auch die Formel Radhakrishnans als irreführende Vereinfachung.

Am deutlichsten tritt aber die Gefahr solcher übereilter Zusammenfassungen in den allerletzten Jahren hervor, in welchen man in bezug auf Indien ein auffallendes Paradoxon beobachten kann. Gerade in der Zeit, wo man in zahlreichen westlichen Kreisen von Indien die entscheidende Belehrung *in rebus spiritualibus* erhofft, wenden sich in Indien sowohl die tonangebenden gebildeten Klassen als auch vor allem die Jugend von diesem geistigen Erbe entschieden ab. Sie betrachten das religiöse Vermächtnis ihrer Ahnen als unheilvolle Belastung, als Hauptquelle der sozialen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten, mit denen ihre Heimat heute kämpfen muß, und erwarten die Lösung dieser Probleme von der Anwendung westlicher Erfahrungen, sei es von der kapitalistischen industrialisierten Wirtschaft oder gar von kommunistischer totaler Durchorganisierung. Die Jungen ärgern sich, wenn man Indien als das Land der Religion, der Philosophie und erhabener Mystik betrachtet; viel lieber als Tempel, Ashrams, Sādhus, Yogins wollen sie neue Schulen, Spitäler, Elektrizitätswerke, Talsperren, Bewässerungseinrichtungen zeigen. Oftmals wollen sie sogar die Wichtigkeit der geistigen Einstellung für ihre ganze Geschichte leugnen und sind stolz, wenn sie beweisen zu können glauben, daß die Inder nie ein so vergeistigtes Volk gewesen sind, wie man es erzählt.

Es ist klar, daß wir hier beiderseits mit stark übertriebenen Vereinfachungen des Problems zu tun haben. Besonders in diesem Vortragszyklus, wo es sich um Ideale und nicht notwendigerweise um ihre Verwirklichung handelt, können wir die heutige Einstellung der westlich orientierten Klasse beiseite lassen. Wiewohl es sich hier um Prozesse handelt, die für die weitere Entwicklung des Ostens von größter Wichtigkeit sind, können wir sie als Verleugnung des eigenen Kulturerbes betrachten. Zwar darf die Umstellung der Interessen auf soziale, wirtschaftliche und politische Probleme auch als eine Art Menschseinsideale aufgefaßt werden, solange sich diese aber in Indien bloß auf die Übernahme westlicher Erfahrungen und Methoden beschränken, können wir sie nicht als «Erbe des Ostens» interpretieren. Was uns hier interessiert,

sind eigenartige, echt indische Lösungen der Lebensprobleme, und diese sind sowohl im alten als im neuen Indien nur in geistiger Perspektive verständlich[1].

An Versuchen, das indische kulturelle Erbe mit der abendländischen *geistigen* Tradition zu vergleichen, fehlt es seit langem nicht. Leider ist man auch auf diesem Gebiet allzuoft zu voreiligen Schlüssen gekommen. Man kann zum Beispiel an die berühmten Gegenüberstellungen Albert Schweitzers oder F. Heilers erinnern, die von den Indern so heftig angegriffen worden sind. Der Unterschied zwischen der griechisch und christlich orientierten westlichen geistigen Einstellung und derjenigen Indiens ist nach A. Schweitzer einerseits die Bejahung der Welt und des Lebens, andrerseits die Abwendung von der Welt und dem Leben. Und Heiler häuft eine Reihe kurzer kontrastierender Formeln an: im Westen die person-bejahende Religion – in Indien die person-verneinende Religion, einerseits Erfahrung Gottes, der geschichtliche Vorgänge lenkt und sich in ihnen offenbart – andrerseits Gott, der sie ignoriert, und weiter: Offenbarung – innere mystische Erfahrung, Prophetismus – Asketismus, Streben nach der Verwandlung der Welt – Weltflucht. Im Westen sei die Einstellung aktiv, nach einem bestimmten Ziel strebend, ethisch; in Indien sei sie passiv, resigniert, auf Versenkung gerichtet. Die westli-

1. In einer Reihe neuerer Forschungen beschäftigen sich heute indische Gelehrte mit den vom fremden Einfluß unabhängigen Lösungen sozialer und wirtschaftlicher Probleme in Alt-Indien. Es kann nicht geleugnet werden, daß diese Fragen während der indischen Geschichte eine ebenso wichtige Rolle wie die geistigen Aspirationen gespielt haben; Zeuge dafür ist die materiell glänzende Blütezeit der Maurya oder der Gupta. Das beweist aber bloß, daß die Inder auf diesem Gebiet dieselben Fähigkeiten wie die westlichen Völker aufweisen konnten; was aber an diesen Lösungen materieller und besonders sozial-politischer Probleme eigenartig ist, ist eben durch die geistigen Voraussetzungen bestimmt. Dagegen scheinen die Versuche einiger marxistischer Indologen, wie Walter Ruben, zu beweisen, daß die materiellen Interessen in Indien einst im Vordergrund gestanden haben, um den altindischen Materialismus in den Rang einer tonangebenden Weltanschauung zu erheben, zu tendenziös und gekünstelt zu sein. Diese Forschungen bringen höchstens eine notwendige Korrektur zu unserem allzu einseitigen Bild des völlig vergeistigten und weltflüchtenden Indiens; an sich entdecken sie aber keine besonders interessanten Dinge, die nicht einmal den westlichen Materialismus zu bereichern vermögen.

che Ethik sei autonom, sei ein Wert an sich; in Indien sei sie instrumental, nur ein Mittel, um Erlösung zu erreichen und könne nur dann Mittel sein, wenn sie eben keinen Wert an sich hat.

Diese Formeln, wenn auch manches an ihnen zutrifft, lassen sich leicht widerlegen, weil sie allzu schematisch sind und weil in ihnen dieselbe Gefahr steckt, die wir schon betont haben: hier und dort bezeichnet man mit demselben Wort ganz verschiedene Dinge. Den eigentlichen Wert eines Ideals oder eines Begriffs kann man nicht durch bloße mehr oder weniger gelungene Übersetzung erfassen. Und auch nicht, wenn man ein Ideal isoliert, ohne seine tiefere Begründung und seinen Zusammenhang mit verwandten Begriffen in Betracht zu ziehen, erwägt. An sich genommen erscheinen indische Ideale, besonders auf der praktischen Ebene, den unsrigen sehr ähnlich, aber an Fülle und kompromißloser Strenge auffallend überlegen. In diesem Zusammenhang dürfen wir die erstaunlichen Leistungen indischer Mystik und Askese beiseite lassen; wenn sie auch die Nicht-Inder am lebhaftesten beeindrucken, spielen sie im Gesamtbilde indischer Lebensweise nicht die so zentrale Rolle, wie man gewöhnlich vermutet. Und keineswegs dürfen sie unter die allgemeingültigen Lebensideale gezählt werden, um so weniger, als daß sie vom indischen Standpunkt nicht den Zweck an sich, sondern das Mittel darstellen. Unter den am häufigsten betonten und bewunderten Menschseinsidealen, die eine allgemeine Gültigkeit aufweisen und für Indien besonders charakteristisch sind, können wir dagegen aufzählen: Mut und Beharrlichkeit in uneigennütziger und kompromißloser Verwirklichung geistiger Weltanschauung und im allgemeinen die Tendenz, jegliche Weltanschauung nicht bloß als theoretische Lehre, sondern immer als Richtlinie für Handeln und Leben aufzufassen; zugleich aber Abneigung gegen das Aufzwingen der Ideale mit Gewalt, die berühmte «non-violence» Gandhis, welche auf dem Eckpfeiler indischer Ethik, dem Verbot der Schädigung lebender Wesen (*ahiṃsā*), fußt; die von diesem Prinzip bestimmte bemerkenswerte Toleranz, die es verursacht hat, daß die ganze echt-indische Geschichte keine religiösen Kriege und Verfolgun-

gen gekannt hat und daß die Idee der transzendenten Ebenbürtigkeit aller Religionen gerade auf dem indischen Boden entstanden ist; Anwendung der Energie und Gemütsstrenge nicht zur Bändigung anderer, sondern zur Selbstzucht und Selbstverwirklichung; Ideal der Freiheit, aufgefaßt vor allem als innere Freiheit von egoistischen Instinkten, Begierden und Affekten.

Alle diese Ideale sind aber auch im Westen wohlbekannt. Worin besteht also der Unterschied? Ist er nur quantitativ, sind die Inder in der praktischen Verwirklichung ihrer ethischen und geistigen Grundsätze kompromißloser als wir? Oder ist für ihre Einstellung nur eine spezifische Auswahl der Ideale bestimmend? In einem gewissen Grade ist es so, doch genügen diese Momente keineswegs, um die Anziehungskraft indischer Lebensauffassung im Westen zu erklären. Der Hauptunterschied liegt in der Begründung, im weltanschaulichen Hintergrund, der die Psychologie des indischen Handelns bestimmt. Einzelne indische Lebensideale in diesem Licht zu untersuchen, wird hier meine Aufgabe sein. Selbstverständlich kann ich nicht in einem kurzen Beitrag alle Lehren und Lösungen, sei es auch nur kurz, behandeln. Für eine Kultur, die während ihrer dreitausendjährigen Geschichte unzählige, oft sich widersprechende Lehren und Lebensauffassungen entwikkelt hat, ist es unmöglich, in gedrängter Darstellung nicht einmal die markantesten zusammenhängenden religiösen oder ethischen Systeme zu beschreiben. Mein Zweck ist eher, einige Hauptzüge und Tendenzen herauszugreifen, die fast alle Richtungen einigermaßen bestimmen und die der Grund sind dafür, daß das Chaos der Lehren, Praktiken und Lebensweisen doch als etwas Einheitliches und Eigenartiges erscheint, das man eben als indische Einstellung bezeichnen darf. Und wenn man dieses charakteristische Gepräge genau erfasst, dann merkt man, daß die meisten der schon erwähnten Ideale von den unsrigen gleichnamigen ethischen Grundsätzen sehr verschieden sind, so verschieden, daß sie uns gewöhnlich als paradoxal erscheinen. Mit einigen solchen Paradoxen möchte ich meine Erörterungen beginnen.

Vorrang des Geistigen. Gerade bei diesem Kernproblem der indischen Lebensbetrachtung begegnen wir einer für uns überraschenden Auffassung. Wir haben schon angedeutet, daß der Geist für Inder etwas ganz anderes als für uns ist. Der Unterschied wird klar, wenn man näher betrachtet, was man in Indien dem Geistigen gegenüberstellt. Die für uns übliche Antithese des Geistigen und des Materiellen werden wir in Indien kaum finden. Nach der Lehre, die zwar besonders von der philosophischen Schule des Sāṃkhya systematisiert wurde, die aber für die hinduistische «Theologie» allgemein gültig und in den Vorstellungen der Inder bis heute tief verankert ist, besteht zwischen den psychischen und physischen Vorgängen keine faßbare Grenze. Gefühle, Wille, Verstand, Handelnsimpulse sind nach dieser Auffassung, ebenso wie unser physisches Leben und die materielle Welt, Erzeugnisse der blinden kosmischen Kraft *prakṛti*, des Begriffs, den man gewöhnlich als «Urmaterie» übersetzt, der aber eher als «Urnatur» bezeichnet werden sollte. *Prakṛti* ist die Quelle aller Aktivität, aller Veränderungen, alles Werdens und als solche ist sie die Hauptursache unserer Verwicklung in den leidvollen Kreislauf der Wiedergeburten. Für den Inder liegt also die Grenze nicht zwischen dem Körper und der Seele, sondern zwischen dem Körper samt dem ganzen psychischen Leben einerseits und dem «Selbst», dem innersten, seinem Wesen nach passiven, nicht fühlenden, nicht wünschenden und sogar nicht im üblichen Sinne bewußten Geisteskern andrerseits. Dieses «Selbst» wird von der *prakṛti* geblendet und kann sein wahres Wesen nur durch Loswerden von diesen Fesseln erreichen.

Während im Westen – schon in Griechenland und im vorwiegenden Teil der christlichen Tradition, wie auch in beinahe allen abendländischen philosophischen Systemen – der Vorrang des Geistigen als Sublimierung unserer höheren psychischen Vermögen oder als harmonische Verbindung der Vernunft, des Willens, der Gefühle in eine Kraft, die das Physische zu beherrschen vermag, verstanden wird, strebt ein Inder, um denselben Vorrang zu erreichen, nach möglichst weit-

gehender Entkräftigung oder gar Ausscheidung dieser Vermögen, nach Befreiung des Geistes von dem Psychischen in demselben Maße wie von rein körperlichen Begierden und Schwächen. Von diesem Standpunkt wird es begreiflich, daß die Inder uns des übertriebenen Materialismus beschuldigen, da für sie als materialistisch, also *prakṛti*-gebunden, nicht nur die moderne wirtschaftlich-technologische Zivilisation, sondern überhaupt die aktive, schöpferische Einstellung des westlichen Menschen gilt.

Das Menschsein. In dieser Beleuchtung erscheint das indische Ideal des Menschseins als vom unsrigen sehr verschieden. Auf den ersten Blick scheint die individuelle menschliche Würde in Indien viel stärker als im Abendland betont zu werden. Während im Westen das Individuelle immer mehr von den nationalen, sozialen, wirtschaftlichen Faktoren bestimmt wird, bleiben diese kollektiven Bestimmungen für die traditionelle indische Betrachtungsweise irrelevant. Da nach der soeben erwähnten Lehre die Natur blind und die fieberhafte Tätigkeit, die sie entfaltet, letzten Endes zwecklos ist, besteht der einzig wahre Fortschritt nur im Innern des Menschen, in seinem unermüdlichen Aufstieg durch unzählige Wiedergeburten zur endgültigen Erlösung. Und dieser Aufstieg ist individuell und selbständig.

Es ist der Stolz des Hinduismus, daß er keine dogmatische Religion ist, sondern eine auf empirischem Wege erworbene Wahrheit. Er ist weder von Gott noch von einem Propheten geoffenbart worden und fußt auf der Summe religiöser Erfahrungen von zahlreichen Weisen, Mystikern, Heiligen und Philosophen. Da er keinen Stifter hat, will er auch nicht als eine historische Religion betrachtet werden, die von dem Glauben an die Autorität des Offenbarers abhängt; seine Lehren beanspruchen allgemeine Gültigkeit für alle Zeiten und Völker, können übrigens in verschiedensten Auffassungen auftauchen, so daß der Hinduismus sich in allen Religionen der Welt wiederfindet. In seinen tiefsten und wesentlichsten Zügen muß er aber von jedem persönlich und aufs neue entdeckt werden.

Eine ähnliche Würdigung der menschlichen Selbständigkeit im religiösen Leben weist auch der Buddhismus auf. Zwar hat diese Religion einen historischen Stifter, doch ist ihr Heilsweg (wenigstens in dem Hīnayāna-Buddhismus) ein durchaus persönliches Werk. Die Bewunderung der westlichen Neobuddhisten für diese Lehre basiert nicht zuletzt auf der Überzeugung, daß sie da eine einzigartige Religion ohne Gott, ohne Dogmen, ohne Geheimnisse gefunden haben, welche, um die Entstehung des Übels und des Leidens oder den Mechanismus der Erlösung zu erklären, weder der Begriffe der Erbsünde und Vergeltung noch der Vergebung oder Gnade Gottes bedarf, sondern durch eine beinahe wissenschaftliche psychologische Analyse den Ursprung des Übels im Menschen selber entdeckt und den Menschen allein, ohne Vermittlung und Intervention höherer Wesen, den Vollbringer seiner eigenen Erlösung sein läßt[2].

Das Endergebnis dieser individuellen und selbständigen Anstrengungen ist aber der endgültige Verlust der Individualität. Im Buddhismus ist gerade die Entdeckung, daß die Seele, das «Ich», überhaupt nicht existiert, die Hauptbedingung des Eintretens auf den Weg zur Erlösung, so daß man sich fragen muß, ob man überhaupt im Buddhismus von dem Vorrang des Geistigen sprechen darf, wenn man auf westliche Weise den Geist mit der Seele (oder Gott) gleichsetzt. Der Hinduismus, mit Ausnahme weniger Sekten, ist in dieser Hinsicht nicht so radikal. Das allein geistige Prinzip, das Selbst, ist aber auch in dieser Religion ein Teil oder ein Reflex des monistischen Absoluten (*brahman*), und das Ziel der Erlösung ist das Aufgehen im *brahman*. Die viel gepriesene indische Selbstverwirklichung ist gerade das Gegenteil von dem,

2. So wenigstens sieht die Lehre des Theravāda-Buddhismus aus, welche die meisten westlichen (und auch neuindischen) Anhänger des Buddhismus als das getreueste Abbild der ursprünglichen Lehre betrachten. Soweit man die ursprüngliche Lehre ermitteln kann, war sie nicht so positivistisch. Das Problem des selbständigen Heilswegs ist auch im Mahāyāna-Buddhismus von dem hier geschilderten verschieden. Diese Vorbehalte sind aber für unsere Erörterungen belanglos, da es sich nicht so sehr um den historisch richtigen Sachverhalt handelt als um die Vorstellungen, welche die Menschen heute von gewissen Tatsachen haben und welche ihre psychologische Einstellung bestimmen.

was der westliche Mensch in diesem Begriff versteht. Sie bedeutet das Verzichten auf sein eigenes Selbst, um ein Teil des allumfassenden kosmischen Selbsts zu werden.

Zwar gibt es einflußreiche hinduistische Schulen, vor allem die vischnuitischen Sekten, die den Verlust der Individualität bei der Erlösung nicht postulieren. Doch, um den Zustand der Erlösung zu erreichen, in welchem die individuelle Seele ewige und unbegrenzte Gemeinschaft mit Gott genießt, muß man zuerst alle *prakṛti*-Faktoren ausscheiden, also auch Vernunft, Gefühle, Willen u. a., deren vollständige Entwicklung dagegen den westlichen Begriff der Selbstverwirklichung ausmacht. Und hier berühren wir den Punkt, der für unsere Erörterungen wichtiger als die Lehren ist, denn er hat die psychische Einstellung der Inder dauernd beeinflußt: welche Weltanschauung es auch immer sein mag, die ein Inder anerkennt, wird er immer eine Abneigung gegen den Begriff der *Person* fühlen, den Begriff, der im Westen gerade eine so zentrale Rolle spielt. Sich selber eine Person zu schaffen, d. h. seine individuellen Anlagen höchstmöglich und vielseitig zu einem harmonischen Ganzen in voller Freiheit zu entwickeln, gehört im Westen zu den ersten Menschenpflichten, sowohl in weltlicher als auch in religiöser Perspektive. Von den Indern würde das als «self-sufficient humanism» verurteilt, als eines der schwersten Hindernisse auf dem Wege zur Verwirklichung menschlicher Bestimmung. Dieser indische Antipersonalismus spiegelt sich auch in der Auffassung des Göttlichen wider, die von der unsrigen, monotheistischen Einstellung stark abweicht. In einem sehr bemerkenswerten Aufsatz[3] betont Jacques-Albert Cuttat, daß die Alleinigkeit Gottes nicht das Grundmerkmal des westlichen Monotheismus (den Islam einschließend) bildet. In dieser Hinsicht gehen die Inder sogar weiter, weil für sie Gott nicht nur allein ist (verschiedene Gestalten des bunten hinduistischen Pantheons sind nur Erscheinungsformen desselben Hochgottes), sondern auch die alleinige

3. «Phänomenologie und Begegnung der Religionen». *Studia Philosophica*, Bd. 18, Basel 1958, S. 45-90. Vgl. auch des gleichen Verfassers *La rencontre des religions*, Paris 1959.

Wirklichkeit; außerhalb Gottes gibt es nichts. Für das Wesen des westlichen Monotheismus ist vielmehr bestimmend, daß Gott eine Person ist, die Person par excellence. Und die nach seinem Ebenbild geschaffenen und von ihm verschiedenen Menschen sollen demzufolge ihre Selbständigkeit und volle Verantwortlichkeit besitzen. Im Hinduismus ist Gott das allumfassende, neutrale Prinzip. Die Geschöpfe sind seine Emanationen oder gar trügerische Manifestationen; wenn sie sich als eigenständige Subjekte betrachten, ist es eine Täuschung, von der man sich befreien muß. Im Westen ist das Verhältnis des Menschen zu Gott intersubjektiv; in Indien soll der Gläubige wissen, daß er nur ein Teil oder eine Projektion des absoluten Prinzips ist. Nach einer vortrefflichen Formel von Cuttat ist Gott im Westen «ein Du», im Osten dagegen – «ein Es». (Hier kann man wiederum, als Gegenbeispiel, die vishnuitischen und krishnaitischen Sekten erwähnen, welche die persönlichen Züge Gottes sehr stark betonen und in welchen das religiöse Erlebnis sich in inbrünstiger Liebe zu Gott als zu dem «anderen» ausdrückt. Zweifelsohne sind diese religiösen Strömungen – eine Art Brücke zwischen dem Westen und Osten – wohl die dem Christentum am nächsten stehenden Religionen im ganzen Indien; aber sogar in diesen Sekten werden die persönlichen Züge Gottes als seine zweite Natur, eine Erscheinungsform des überpersönlichen Brahman aufgefaßt.) Das Absolute durch irgendwelche Merkmale, jene der Person oder andere, zu definieren, wäre im Widerspruch mit seiner Unbegrenztheit und Totalität. Und das führt uns zu einem weiteren Problem, das die Psychologie der Inder und ihre Lebensideale tief beeinflußt hat: das Wesen der Wahrheit.

Wahrheit. Im Westen ist Wahrheit seit der griechischen Philosophie das Ergebnis einer Relation zur Wirklichkeit, das Erfassen der Wirklichkeit durch ein widerspruchsloses System von Definitionen. Das Kriterium der Wahrheit ist eben diese von der Vernunft geforderte innere Kohärenz, und als Mittel der Kontrolle hat der Westen die Logik herausgebildet. Wenn das Christentum das vollkommen ratio-

nale Weltbild der Griechen durch irrationale Wahrheiten erweitert hat, wurden diese auf Grund des Glaubens anerkannt, doch fühlte man weiter das Bedürfnis, sie rational zu definieren; daher die Notwenigkeit der Dogmen. Wenn manche von ihnen weder empirisch noch dialektisch bewiesen werden konnten, so bildeten sie doch an sich ein kohärentes System. Und die Logik bewahrte ihre Rechte vor allem in der Überzeugung (die für uns selbstverständlich ist), daß es nur *eine* Wahrheit geben kann, daß man nicht gleichzeitig zwei oder mehrere sich widersprechende Wahrheiten anerkennen darf. Nun ist das für Inder gar nicht so selbstverständlich. Für sie ist die Wahrheit nicht ein adäquates Erfassen der Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit selbst. Sie zu erkennen, heißt mit ihr einswerden. Unserem rationalen Erfassen werfen die Inder vor, es sei ein Erfassen von außen. Will man eine Wirklichkeit definieren, tut man es notwendigerweise mit den außerhalb dieser Wirklichkeit liegenden Mitteln, und automatisch ist die Identifikation mit ihr nicht mehr möglich. Es gibt natürlich Dinge, die auf diese Weise erkannt werden können, und auf solchem Gebiet wird die relative Gültigkeit des rationalen Verfahrens auch von den Indern anerkannt. Das zeigt die Tatsache, daß sie, unabhängig von den Griechen, seit ältesten Zeiten subtilste dialektische und logische Methoden erarbeitet haben, die noch heute die Bewunderung für ihre spekulative Virtuosität erzwingen. Doch hinsichtlich der höchsten Wahrheit müssen solche Methoden nach indischem Standpunkt unterbleiben.

Und dieses Ergebnis entspricht den Voraussetzungen. Sowohl in Indien als im Westen hat seit je dasselbe Postulat geherrscht; höchste Wahrheit muß allumfassend sein. Im Westen fanden schon die Griechen den Weg zu diesem Totalerfassen in dem Begriff des universalen Gesetzes. Ein solches Gesetz ist immer eine Relation, also etwas, das an sich nicht existiert, aber die Totalität der Gegebenheiten widerspruchslos verbindet und erklärt; und es muß einzig sein, da es keine widersprechende Gesetze neben sich dulden darf. Unabhängig davon, ob man eine solche allumfassende Wahrheit entdeckt hat, bleibt das

Ideal des universalen Gesetzes bis heute unangetastet sowohl in wissenschaftlichen als auch in religiösen oder philosophischen Betrachtungen. Für die Inder ist aber die höchste Wahrheit keine Relation zur Wirklichkeit, sondern eine «Sache». Demselben Bedürfnis nach Totalität folgend, setzen sie als evident voraus, diese Sache sei allumfassend und alleinig. Dann aber kann sie weder beschrieben noch definiert werden, weil es keine andere Wirklichkeit geben kann, von welcher aus man die Alleinheit betrachten könnte. Man kann nur das Einswerden mit diesem höchsten Prinzip intuitiv oder mystisch erleben. Ob man es als das unbestimmbare Seiende, als überpersönliches Bewußtsein oder gar als Leere erlebt, ist gleichgültig, da man jedenfalls dieses Erlebnis nicht mitteilen kann. Man kann es höchstens annähernd andeuten. Die soeben erwähnten Bezeichnungen der absoluten Wirklichkeit stellen einige der berühmtesten Andeutungen dieser Art in der indischen Philosophie dar. Da aber alle diese Andeutungen nur annähernd sind, darf man sie alle als gleichberechtigt betrachten. So führt die Überbetonung der Alleinheit und Einheitlichkeit der absoluten Wirklichkeit die Inder zur paradoxalen Annahme einer Mehrheit von Wahrheiten. Sie werden durch dieses Ergebnis nicht nur nicht beunruhigt, sondern empfinden es als notwendig. Ramakrishna, der diesen schon im Mahāyāna-Buddhismus und im Vedānta bekannten Satz von mehreren gleichberechtigten Wahrheiten auf das religiöse Erlebnis angewandt hat, indem er die Ebenbürtigkeit aller Religionen behauptete, hat sie mit einem sehr einfachen Vergleich zu beweisen versucht: wenn mehrere Menschen aus verschiedenen Richtungen dasselbe Haus betrachten, so sieht jeder von ihnen ein anderes Bild; ihre Erfahrungen widersprechen sich, und keine von ihnen entspricht dem totalen Bild des Hauses. Erst die Summe aller dieser sich widersprechenden Erfahrungen nähert sich am meisten dem wahren Aussehen des Hauses. Demzufolge ist die Mehrheit der Wahrheiten nicht nur unvermeidlich, sondern auch notwendig und nützlich.

Damit sind noch nicht alle mit dieser Betrachtungsweise zusammenhängenden Paradoxa erschöpft. Wir möchten noch zwei andere erwäh-

nen. Die westliche religiöse Einstellung appelliert seit dem Beginn an den Glauben, ordnet aber die Glaubenssätze in ein logisch zusammenhängendes, analysierbares System ein. Die indischen Religionen beginnen anscheinend mit einem positivistisch-pragmatischen, fast wissenschaftlichen Verfahren, um, als Ergebnis dieses Verfahrens, in eine völlig irrationale, nicht mehr analysierbare Lehre zu münden. Und andrerseits: die westliche rationale Methode des universalen Gesetzes erlaubt es, die Totalität zu erfassen, ohne die Differenziertheit des Einzelnen und Individuellen wegzuschaffen; zugleich können die Ergebnisse solcher Erkenntnis, da sie rational formuliert sind, eindeutig mitgeteilt werden. Die Inder erstreben die Erkenntnis der allumfassenden Alleinheit, in welcher notwendigerweise alles Individuelle, alle Differenziertheit spurlos verschwinden muß; zugleich aber tun sie das auf dem Wege des mystischen intuitiven Erkennens, das radikal individuell ist, weil seine Ergebnisse keinem anderen mitgeteilt werden können.

Diese Paradoxa und Gegenüberstellungen wurden hier vor allem an den religiösen Beispielen erörtert, weil sie auf diesem Gebiete einleuchtend zum Vorschein kommen. Sie spiegeln aber die allgemeine Einstellung der Menschen in Indien wider, deren charakteristische Wirkung auch auf anderen Gebieten des Lebens erscheint. Man braucht wohl nicht besonders zu betonen, daß die Beschäftigung mit den bisher erörterten Problemen auch in Indien die Sache einzelner Auserwählter war. Die breitere Masse wußte nicht viel davon und suchte eher nach praktischen Richtlinien für ihr tägliches Leben. Diese Richtlinien wurden jedoch durch die oben erwähnte Einstellung bedingt, und dies erklärt es, daß sogar gewöhnliche, praktische Lebensideale in Indien auf den Voraussetzungen beruhen, die von den unsrigen sehr verschieden sind. Ehe wir einige Beispiele dieser Behauptung anführen, ist noch ein für Indien charakteristischer Glaubenssatz zu erwähnen, der für die Psychologie sogar eines einfachen Menschen von großer Wichtigkeit ist, nämlich den Zyklismus. Wie schon gesagt, kennen alle indischen

Religionen einen einzigen «geraden» Fortschritt: den Aufstieg zur Erlösung. Alles, was außerhalb dieser allmählichen Befreiung des Geistes ist, alles Werden, das das Werk der *prakṛti* ist, kennt nur den kreisförmigen Lauf. Hauptbeispiele dieser Auffassung sind die Seelenwanderungslehre und die zyklische Auffassung der kosmogonischen Zeitalter.

Die Annahme der Seelenwanderung in allen indischen Weltanschauungen (mit Ausnahme der wirklich unbedeutenden naiven Materialisten – Cārvāka) ist eigentlich kein religiöses Dogma, sondern für Inder eine Evidenz. Ohne den Willen zur Erlösung wäre dieser Prozeß als Naturgesetz unendlich. Die psychologischen Wirkungen dieser angeborenen Überzeugung sind sehr wichtig; hier ist der Unterschied mit der westlichen Psychologie auffallend. Wir sind von der Angst des Todes gequält. Unsere Sehnsucht nach Unsterblichkeit drückt sich in verzweifelten Anstrengungen aus, das Überleben irgendwie zu sichern. Ein Inder braucht sich nicht um das Leben nach dem Tode zu kümmern. Er ist eher von der unendlichen Kette der Wiedergeburten erschreckt, mit allen Leiden, die sie immer wieder mit sich bringen. Seine Sehnsucht strebt nach der Erlösung von diesem ewigen Werden, nach dem Erreichen des Zustandes, von dem man nicht «wiederkehrt», nach der Verwandlung des Werdens in das ewige Sein. Hier ist aber auch die Ursache dafür zu sehen, daß im Gegensatz zu den westlichen schöpferischen Idealen die Inder in allen Gebieten das statische Endergebnis ersehnen. Für sie bedeutet Ewigkeit nicht das Leben ohne Todesangst, sondern einen Zustand, in welchem keine Veränderungen mehr vorkommen, nichts geschehen kann. Andrerseits aber gewährt ihnen die Seelenwanderung unendliche Chancen, das in einem Leben Versäumte noch mehrfach nachzuholen. Im Gegensatz zur westlichen Lebensauffassung kennen sie nicht die Tragik der Einmaligkeit.

Auf einem solchen psychologischen Hintergrund hat auch die berühmte indische Entsagungsbereitschaft eine ganz andere Bedeutung als die westliche Lebensaufopferung für ein Ideal. Der westliche Heroismus

verlangt entweder das Verzichten auf das Wertvollste, das ein Mensch besitzt: sein einmaliges Leben, oder wenigstens den Mut, körperliche und psychische Leiden ohne jeglichen persönlichen Gewinn zu ertragen. Wichtig ist gerade, daß man dies *für* jemanden oder etwas tut: Martyrium heißt wörtlich «Zeugnis». Wenn ein Inder sein Leben aufopfert, verzichtet er nur auf eine Wiedergeburt und weiß, daß sein heroischer Tod seinen Aufstieg zur Erlösung beschleunigen wird. Sogar wenn er das für ein Ideal tut, handelt er auch in seinem persönlichen Interesse (übrigens, bei dem Glauben an Alleinheit und bei der Abneigung gegen den Begriff der Person, werden hier das Interesse des Einzelnen und das der Gemeinschaft vollständig verwischt). Und wenn er mit einer für uns fast unglaublichen Ruhe die härtesten physischen und psychischen Qualen erduldet, so muß man doch nicht vergessen, daß für einen gläubigen Inder nicht sein eigenes Selbst, sondern die *prakṛti* den Leiden ausgesetzt wird, und je härter sie gequält wird, um so erhabener ist die Befreiung des innersten Geistes. So wird er sich den Kasteiungen auch ohne jeglichen Gewinn für seine Mitmenschen unterwerfen, nicht um ein «Zeugnis» zu bringen, sondern nur um sich von den Fesseln der *prakṛti* zu befreien.

Die Rolle des kosmogonischen Zyklismus wird am klarsten auf dem Hintergrund des indischen Verhältnisses zur Natur verstanden. Wenn auch das indische tägliche Leben seit je sehr stark von der Natur, von klimatischen Verhältnissen und von geographischen Gegebenheiten abhing, wurde die Natur in Indien nie zu einem metaphysischen, regulierenden Faktor erhoben, wie es in einigen fernöstlichen Kulturen geschah. Da die Außenwelt nichts anderes als das Werk der *prakṛti* ist, war der Zweck nicht das Wirken auf die Natur, durch die Natur oder im Einklang mit der Natur, sondern die Befreiung des «Selbst» von ihr. Die Außenwelt ist *māyā*, eine niedere Manifestation des Absoluten, eine zwecklose Phantasmagorie, und für einige sehr einflußreiche buddhistische und hinduistische Richtungen eine Täuschung, eine kosmische Illusion. Um so gewaltiger wirkt das Bedürfnis, von dieser Illu-

sion sich zu befreien, zu «erwachen». Aber der Prozeß dieses Erwachens kann nur durch dieselbe *māyā* verwirklicht werden. Solange man nicht die endgültige Erlösung erreicht hat, muß man in der *māyā* bleiben und mit ihren Mitteln das höchste Ziel erringen. Ein Verhältnis zur Außenwelt konnte also nicht einmal in Indien vermieden werden. Dieses Verhältnis war aber weder jenes des chinesischen Sich-Anpassens an die Gesetze der Natur, noch jenes der westlichen schöpferischen Umformung der Umwelt. Hier haben indische kosmogonische Vorstellungen von der ewigen Wiederkehr gewirkt. Mit unbedeutenden Varianten lehren alle indischen Weltanschauungen, daß das Weltall automatisch eine Anzahl sich stets verschlimmernder Zeitalter durchläuft bis zum vollständigen Untergang, nach welchem es wiederum entsteht, um nach demselben Schema sich ad infinitum zu verändern. Es hat also keinen Sinn zu versuchen, diese Geschehnisse zu lenken und in die automatische Entwicklung der *māyā* einzugreifen. Diejenigen, die glauben, die Welt bessern zu können, unterliegen der *māyā*, sind wie Kinder, welche Schlösser aus Sand bauen. Der Zweck des Wissenden ist dagegen, sich von jeder Veränderung der Umwelt fernzuhalten, von der «Natur» unabhängig zu bleiben, sich aber ihrer Mittel so zu bedienen, um sich von ihr am wirksamsten zu befreien.

Mehr als hohe metaphysische Lehren hat dieser eigentlich mythologische Glaube dazu beigetragen, daß die Inder in ihrer Geschichte angesichts des sozialen, wirtschaftlichen, politischen, «diesseitigen» Fortschritts gleichgültig und passiv geblieben sind. Nichts aber ärgert sie mehr als gerade diese Beschuldigung der Passivität. In der Tat muß man feststellen, daß seit einigen Jahrzehnten sich ihre Einstellung hinsichtlich dieses Problems bedeutend geändert hat und das nicht nur in den westlich orientierten Kreisen, welche die schwierigen wirtschaftlichen und sozialen Probleme mit modernen Mitteln zu bekämpfen versuchen und den westlichen Begriff des Fortschritts sich zu eigen gemacht haben, sondern auch in traditionellen, religiös orientierten Richtungen. Diese neue Entwicklung kann man als Rehabilitierung der *māyā*

bezeichnen. Schon Ramakrishna behauptet, daß die *māyā* als Manifestation des *brahman* ebenso bewunderungswert ist, und erstreckte seine Liebe und Ehrfurcht auf die unbedeutendsten Erscheinungen des Lebens. Rabindranath Tagore hat sich entschieden gegen die sterile Weltentsagung gewendet und seine Landesgenossen zum aktiven Mitwirken an dem von Gott gelenkten Weltgeschehen aufgerufen. Den Kern der mystischen Lehre von Shri Aurobindo bildet der Glaube, daß Indien dazu berufen sei, nicht nur, wie seine Heiligen es bisher getan haben, den Menschen aus der Welt der Materie zu befreien und zur göttlichen Sphäre zu erheben, sondern auch den rückgängigen Prozeß zu verwirklichen, nämlich das Herabsteigen des Göttlichen in die Welt, die Vergeistigung der Materie. Und in diesem Prozeß sollen Wissenschaft, moderne Technik, schöpferischer Wille, uneigennützige Aufopferung für die soziale Gemeinschaft die wertvollsten Werkzeuge des Geistes sein. Das eindruckvollste Beispiel dieser Umwandlung bildet aber die Tätigkeit Gandhis und seiner Nachfolger wie Vinoba Bhave, welche nicht nur, trotz ihrer Treue zum traditionellen Hinduismus, in den politischen Kampf aktiv, wenn auch mit spezifischen Methoden, eingetreten sind, sondern auch ihr Leben der wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen Besserung gewidmet haben.

Man kann jedoch nicht leugnen, daß diese Umwandlung durch den Kontakt mit den westlichen Anregungen hervorgerufen worden ist, wenn nicht immer durch Übernahme abendländischer Methoden, so wenigstens durch das Bedürfnis, dem europäischen Beispiel eine ebenbürtige, auf indischem Boden entstandene Weltanschauung gegenüberzustellen. Keiner von den Vertretern dieser Richtungen behauptet, er sei ein Neuerer; ihr Zweck sei nur, die alte indische Lebensweise, die wegen Erstarrung leerer Formen und allgemeiner Dekadenz verloren wurde, wieder zu beleben. Und besonders hinsichtlich der vermutlichen Passivität und Weltflucht berufen sich die Inder auf das Gegenbeispiel eines Aśoka oder auf die in der Bhagavadgītā enthaltene Lehre von der Pflicht des Handelns.

Der im dritten vorchristlichen Jahrhundert herrschende Kaiser Aśoka war tatsächlich einer der erhabensten Monarchen in der Weltgeschichte. Nicht nur war er der erste und der einzige einheimische Herrscher, der fast den ganzen Subkontinent unter seinem Zepter vereinigt hat, sondern er benutzte auch seine unbegrenzte Macht nicht wie andere indische Könige, um seine Eroberungen zu erweitern oder die Untertanen auszubeuten, vielmehr – unter dem Einfluß des Buddhismus – widmete er sich mit erstaunlichem Eifer der Besserung des Lebens dieser Untertanen. Er kümmerte sich unermüdlich um die Anwendung der Gerechtigkeit und Milde in der Verwaltung, um die Herrschaft der Liebe und Toleranz im sozialen und religiösen Leben, durch sein persönliches Beispiel ermahnte er das Volk zu denselben Tugenden, organisierte staatliche Armenpflege, baute Schutzhütten und Brunnen an den Wegen, stiftete Spitäler, versandte Arzneimittel sogar ins Ausland. An sich, und besonders für diese geschichtliche Periode, war er eine wirklich überraschende Gestalt. Vom indischen Standpunkt war Aśoka vor allem aber deswegen überraschend, weil er, ein eifriger Anhänger einer Erlösungsreligion, nicht die Entsagung und Weltflucht predigte, nicht einmal um sein eigenes jenseitiges Heil sich kümmerte, sondern Hand anlegte, um die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse in seinem Reich und sogar in der ganzen Welt (in dieser Hoffnung hat er Missionäre zu seinen Nachbarn gesandt) zu bessern. In dieser leuchtenden indischen Gestalt dürfen wir die Verkörperung der Ideale sehen, die eine allgemein menschliche Gültigkeit haben. Und tatsächlich hat Aśoka in Indien und im Fernen Osten hervorragende Nachahmer gehabt, nicht zuletzt in der Gestalt eines Staatsmannes wie Gandhi, der sich seinem Volke total aufgeopfert und ohne materielle Macht, ohne Gewalt, bloß dank seiner geistigen Größe und Autorität so viel geleistet hat.

Doch wenn man die Tätigkeit Aśokas näher überprüft, so findet man, daß sie doch anders gerichtet war, als wir im Westen von einem Wohltäter eines Volkes erwarten würden. Das Hauptanliegen Aśokas war

nicht der materielle Wohlstand seines Volkes, sondern seine moralische Erhebung. Alles, was er für seine Untertanen verrichtete, war, um ihnen zu helfen, ihre geistige Erlösung zu erreichen. Er sagt ausdrücklich in einem seiner Erlasse, seine Wohltätigkeitswerke sollen die Menschen anspornen, sich ihrerseits Verdienste zu erwerben. So besorgt um die Besserung des Lebensniveaus seines Volkes er auch war, hat er jedoch nicht daran gedacht, die sozialen Einrichtungen, die auf diese Besserung hemmend wirkten, zu reformieren, die allgemeinen Verhältnisse, die daran schuldig waren, daß es Armut und Leiden gab, zu ändern, mit einem Wort, die von ihm abhängige Welt schöpferisch umzuformen. Für einen Inder wäre es zwecklos, da der Fortschritt nicht in solchen Änderungen besteht. Aśoka bevorzugte es, an die für das geistige Heil günstige Wohltätigkeitstugend zu appellieren, und wenn er soziale Gerechtigkeit predigte, folgte er dem Grundsatz: «wer sich sozial recht benimmt, ist zugleich der, der sich den Himmel verdient».

Zweitausend Jahre später finden wir eine ähnliche Einstellung in der Tätigkeit Gandhis. Trotz zahlreichen westlichen Einflüssen, die seine Weltanschauung geformt haben, ist er insofern Inder geblieben, als er eine instinktive Abneigung gegen jegliche eigenmächtige und gewaltige Umgestaltung der Wirklichkeit fühlte, und sowohl in seinem politischen als auch sozialen und wirtschaftlichen Programm der moralische und geistige Standpunkt den unbestreitbaren Vorrang innehält. Sogar einen an sich gerechten Zweck mit ungerechten Mitteln zu erkämpfen ist mit dem Verpassen des Zweckes gleichbedeutend, denn der eigentliche Zweck ist eben das Ausüben der Gerechtigkeit. Wiewohl Gandhi sich mehr als irgendeiner seiner Landsleute um die Bekämpfung der ungeheuren Armut der indischen Massen bemüht hat, tat er es ausdrücklich deswegen, weil die von solchem Elend bedrückten Menschen nicht mehr imstande sind, um ihr Heil zu sorgen. Darum wollte Gandhi ihnen nur das Notwendigste sichern, weil, falls diese Menschen reich würden, ihr Weg zur Erlösung ebenso gehemmt würde. Wenn der

treueste Bewahrer des Vermächtnisses Gandhis, Vinoba Bhave, seine Aktion der freiwilligen Landverschenkung an ackerlose Bauern eingeleitet hat, hat er das nicht darum getan, weil er glaubte, dies sei die wirksamste Lösung des Problems. Trotz dem erstaunlichen Erfolg seiner Initiative war er sich jedoch bewußt, daß im ganzen die in Indien so schwierigen landwirtschaftlichen Probleme (wie z. B. die Bewässerung, der Wiedergewinn vernachlässigter und unfruchtbar gewordener Landstriche usw.) nur durch planmäßige moderne Methoden gelöst werden können. Aber seine Methode hatte den Vorteil, daß sie nicht nur zahlreichen Landlosen ein Minimum sichern konnte, sondern auch und vor allem, weil sie im ganzen Volke die Tugend der Freigebigkeit und der Solidarität erweckt und angespornt hat. Die ganze «Bhoodan»-Bewegung scheint modern und «diesseitig» zu sein, weil sie anscheinend mit wirtschaftlichen und sozialen Problemen sich beschäftigt. In ihrem Wesen stellt sie aber immer dieselbe indische Suche nach innerer, geistiger Vervollkommnung dar, und ihr Ziel ist jenseitig.

Um sein aktives Eingreifen in Weltgeschehnisse mit indischer Überlieferung in Einklang zu bringen, beruft sich der Gandhismus (und neben ihm manche andere indische Gegner der Weltflucht) auf die Botschaft der Bhagavadgītā. In der Tat stellt dieses heiligste Buch des Hinduismus, das sogar für nicht orthodoxe oder gar ungläubige Hindus als Quelle aller Richtlinien für das Leben gilt, eine wahre Rehabilitation der Tat dar. Im Gegensatz zu den meisten älteren Upaniṣaden, welche ausdrücklich das Sich-Enthalten von dem Handeln predigen, da jede, sowohl unheilsame als sogar verdienstliche Tat den Menschen an den Kreislauf der Wiedergeburten bindet, preist in der Bhagavadgītā der Gott Krishna das uneigennützige Handeln als eine der ersten Pflichten des Menschen. In diesem Zusammenhang werden vor allem folgende Strophen angeführt:

«Die Unwissenden handeln infolge ihres Hanges zu den eigenen Taten. Die Weisen sollen auch handeln, aber ohne jeden Hang, einzig damit die Weltordnung erhalten bleibt.» Und sie sollen sich nicht als Täter betrachten:

«Die Handlungen sind nur das Werk der *prakṛti;* der, welcher handelnd denkt: ‚ich bin der Täter', ist durch das Gefühl der Sonderheit des eigenen Ichs geblendet.»

Es ist leicht einzusehen, wie fern diese indische Auffassung der Aktivität von der westlichen ist. Nach der Lehre der Bhagavadgītā sollen die Motive des Handelns nicht nur frei von egoistischen Gefühlen sein, sondern sie müssen auch ohne persönliches Interesse am Ergebnis verwirklicht werden, bloß «um die Weltordnung zu erhalten». Im Westen ist eine Handlung nur sinnvoll, wenn sie auf ein Ergebnis zielt. Und dieses Ergebnis soll nicht bloß eine Erhaltung der schon vorhandenen Wirklichkeiten sein, sondern etwas Neues schaffen. Sowohl in materieller als auch in geistiger Perspektive, auch im Christentum, wird eine Tat als etwas Schöpferisches aufgefaßt, und derjenige, der sie verrichtet, ist für sie verantwortlich, d. h. daß er sich nicht nur um das Ergebnis kümmert, sondern sich als eigentlicher Täter fühlen kann und soll. Eine solche Einstellung, die allein die Bezeichnung des aktiven Eingreifens ins Weltgeschehen verdient, wird von der Bhagavadgītā ausdrücklich verurteilt. Und diese Lehre hat noch eine wichtige, wenn auch anscheinend unerwartete Folge: nach den Upaniṣaden, in welchen eine eher mechanistische Ethik herrschte (jede Tat, unabhängig von der Absicht, bringt automatisch ihre Früchte hervor), führt die Bhagavadgītā (vielleicht unter dem Einfluß des Buddhismus) in den Kreis der indischen Vorstellungen die intentionale Ethik ein. Doch geschieht es so radikal, daß sie damit die Ethik vollständig relativisiert. Es handelt sich nicht mehr darum, ob die Handlung an sich gut oder schlecht ist; sie muß nur uneigennützig sein. Dadurch verschwinden alle absoluten ethischen Normen, was auf den ersten Blick gerade für Indien, das man für seine kompromißlosen geistigen Ideale bewundert, als paradoxal erscheint. Es handelt sich aber nicht um einen bloß von uns erdachten Schluß aus den in der Bhagavadgītā enthaltenen Prämissen. Die hinduistische Ethik ist wirklich relativisiert. Die Pflicht jedes Menschen, sein *svadharma* («eigene Pflicht»), hängt von seiner Kastenangehörigkeit ab.

Dieselben Handlungen, die für eine Kaste als verbrecherisch gelten, sind für eine andere Kaste verdienstvoll und sogar verpflichtend. Diese Relativität soll uns jedoch nicht verwundern. Es handelt sich um dieselbe Ungültigkeit des Widerspruchgesetzes, die wir bei dem Problem der Wahrheit getroffen haben. Da die Handlungen auf dem Plan der Relativität, der *māyā*, verrichtet werden, gelten für sie keine absoluten, einheitlichen Normen.

Es bleibt uns noch, die Auswirkungen eben dieser Lehre von der Mehrheit der Wahrheiten auf das praktische Leben zu erwägen. Ihr berühmtester Ausdruck ist die viel bewunderte indische Toleranz. Der Unterschied zwischen der westlichen und indischen Toleranz ist folgender: unsere Duldsamkeit drückt die Achtung aus für die Person des anderen, die sich auch auf seine Anschauungen erstreckt, selbst wenn wir überzeugt sind, sie seien falsch; indische Toleranz betrifft die Anschauungen an sich: sie können verschieden, sogar mit den meinigen widersprechend sein; das bedeutet aber nicht, daß sie falsch sind; sie sind «anders wahr». Im religiösen Leben scheint diese Einstellung unserem dogmatischen Exklusivismus weit überlegen zu sein, da sie einen allumfassenden Universalismus erlaubt. Eben diese Tendenz der indischen Weltanschauungen hat ihnen so viele Anhänger im Westen verschafft. Doch ist dieser Universalismus nur dadurch ermöglicht, daß er jede Weltanschauung seiner wesentlichen Züge beraubt, weil auf dem religiösen Gebiet die absolute Wahrheit sowieso als unsagbar und unbestimmbar betrachtet wird. Es sei mir erlaubt, hinsichtlich dieser zwei Extreme der religiösen Einstellungen: des westlichen Exklusivismus und des indischen Universalismus, noch eine Bemerkung aus dem schon erwähnten Beitrag J.-A. Cuttats anzuführen: «Der Exklusivismus betrachtet die fremden Religionen durch das unreduzierte eigene Credo, etwa den Hinduismus durch die naive Brille des angeborenen Christentums oder umgekehrt ... Beim Universalismus (wie auch beim Synkretismus) wird aber die eigene Religion sozusagen überreduziert, d.h. de facto mehr oder minder eliminiert ...» (S. 51).

Dieser Schluß erlaubt uns, auf das am Beginn dieser Darlegungen erwähnte Problem zu antworten: in welchem Maß kann die Begegnung mit den indischen Menschseinsidealen unsere eigene Erfahrung bereichern und vertiefen? Es scheint mir, daß nach dem, was hier erörtert wurde, eine Synthese beider Traditionen nicht wahrscheinlich ist. Sowohl für einen Inder als auch für einen Menschen westlicher Kultur bleibt, solange er nicht einem vagen Synkretismus huldigt, in welchem beide Traditionen mißverstanden werden, nur der Weg der Wahl, des totalen Sich-Bekennens zu einer der Traditionen (wenn auch für einen Abendländer die totale Hinduisierung, wegen so verschiedener psychologischer Anlagen, oft nur trügerisch sein kann). Dagegen kann eine wirkliche, auf gegenseitigem Respekt und genauer Kenntnis des wahren Sinns der in Betracht kommenden Ideale basierende Begegnung höchst fruchtbar sein, weil gerade der Kontakt mit den Anschauungen, die von den unsrigen so radikal verschieden sind, eine tiefgehende Besinnung auf unsere eigenen, uns selbstverständlich scheinenden Werte erlaubt. Es ist ein Fehler, den man oft begeht, daß man bei der Begegnung mit fremden Weltanschauungen vor allem nach dem Gemeinsamen sucht; in Wirklichkeit sind erst die Unterschiede und die Kontraste wirklich lehrreich und befruchtend. Und kaum eine andere große Kultur liefert uns so viele lehrreiche Kontraste wie eben die indische.