

Die Religionsfreiheit aus hinduistischer Sicht

Nachdem das zweite Vatikanische Konzil im Anschluß an eine seiner lebhaftesten Diskussionen mit großer Mehrheit ein Schema über die Religionsfreiheit angenommen hat, dürfte es interessant sein, die Ideen dieses Dokumentes einmal der hinduistischen Sicht dieses Problems gegenüberzustellen. Auf den ersten Blick scheint es für die Durchführung des Vergleiches naheliegend, Punkt für Punkt die christliche und die hinduistische Auffassung einander gegenüberzustellen. Doch leider erweist eine solche Methode sich aus mehreren Gründen als undurchführbar. Doch die Klärung dieser Gründe, die als erstes in Angriff genommen werden soll, ist bereits äußerst aufschlußreich: Jede Feststellung eines Punktes, in dem die beiderseitigen Auffassungen unvereinbar erscheinen, führt uns nämlich etwas tiefer in die hinduistische Sicht des Problems selbst ein.

Die Unterschiede in den Bedingungen und der Stellung des Grundproblems

1) Was dem im Wege steht, die indische und die christliche Lösung unmittelbar – und vielleicht überhaupt – zu konfrontieren, ist zunächst ein äußeres und allgemeines Motiv: *die Verschiedenheit der religiösen Situation*, die unterschiedliche Art, irgendeine Lösung und vor allem irgendein Problem schlechthin vorzulegen und zu leben.

Das katholische Christentum ist eine hierarchische und wohl organisierte Religion, und das System seiner Glaubensaussagen ist in den Formulierungen klar und sauber abgegrenzt und umrissen. Gewiß, nicht alles ist definiert – die Konzilsdiskussionen haben, ganz besonders was unser Thema anbetrifft, beträchtliche Meinungsverschiedenheiten zutage treten lassen; nicht einmal nach der Promulgation ist alles entschieden, ja nicht einmal alles klar. Doch besitzen wir nun über diesen Punkt wie über alle anderen einen Text, und zwar einen einzigen und autoritativen. Teams von

Wissenschaftlern werden seinen Inhalt systematisch durchforschen, und aus ihrer Arbeit und zahlreichen in Fühlungnahme mit einer höchsten Autorität organisierten Treffen kann sich schließlich eine allgemein anerkannte Lesart, ein gemeingültiges Verständnis herauskristallisieren.

Der Hinduismus kennt nichts dergleichen: Er besitzt keine über dem Ganzen stehende und allgemein anerkannte Lehrautorität; die wissenschaftlichen Teams, die ihm zur Verfügung stehen, sind sehr dünn gesät und recht begrenzt, und ihre Meinungen reichen vom in sich verschlossenen Traditionalismus reiner Prägung bis zu einem denkbar weit geöffneten Modernismus. Er «lebt sich», ohne sich viel zu definieren, und die lebendigen Haltungen und Verhaltensweisen sind im übrigen so verschieden wie die grundsätzlichen Standpunkte. Man denke nur an die Unterschiede zwischen Tagore, Ghandi, Nehru, Ramakrishna und Radhakrishnan. Ja, der Hinduismus lehnt es geradezu ab, sich zu definieren.¹ Man müßte folglich entweder im einzelnen den lebendigen Fall jeder dieser großen religiösen Persönlichkeiten für sich betrachten, was natürlich in diesem Rahmen unmöglich ist, oder aber – eine solche Betrachtung und Untersuchung vorausgesetzt – sich mit der Darstellung der Hauptzüge eines «gemeingültigen Bildes» begnügen. Und das werden wir tun.

Doch soll dieses «gemeingültige Bild» zunächst nicht einmal die Lösung unseres Problems betreffen, sondern bereits die Art und Weise, wie es gestellt wird, ja noch davor: die zugrunde liegenden Grundaxiome, die faktisch schon die Fragestellung vorformen und ganz bestimmte Bedingungen für die Antwort schaffen.

2) Auf diese Weise werden wir *ein inneres und spezifisches Motiv entdecken sowie einen Komplex grundsätzlicher Voraussetzungen*, die der parallel setzenden Konfrontation der beiderseitigen Auffassungen, wie wir sie ursprünglich im Auge hatten, im Wege stehen. Denn Lösungen lassen sich nur dann wirk-

lich vergleichend gegenüberstellen, wenn man das gleiche Problem in denselben Begriffen und Formulierungen und unter denselben Vorbedingungen des Verständnisses stellt. Gerade diese letzteren aber sind im tiefsten Grunde nicht auf denselben Nenner zu bringen; das möchten wir unter verschiedenen Gesichtspunkten demonstrieren:

a) Die erste und fundamentalste *christliche Voraussetzung* bei dem Problem der Freiheit wie übrigens bei allen religiösen Problemen ist, daß es eine *objektive Vielzahl objektiver Wesen* gibt, das heißt im innersten Kern der uns beschäftigenden Frage: eine *Vielzahl* menschlicher Personen und eine höchste Person. Ferner die Voraussetzung, daß diese Wesen objektiv *unterschieden* sind, ohne im übrigen ohne Beziehungen voneinander getrennt zu sein.

Doch diese erste Behauptung trifft gleich auf eine erste *Entgegnung von hinduistischer Seite*, die ebenso fundamental ist. Auf der höchsten Ebene existiert für den Hinduismus nur eine einzige *feste*, beständige und im tiefsten Sinne des Wortes authentische *Realität*. Die Annahme, eine Vielzahl von Menschen könnte unentschieden und wählend vor einer Mehrzahl objektiv unterschiedener, ja selbst verschiedener auth-entischer religiöser Systeme stehen, wie vor einem höchsten und definitiven: Dies oder Das?, bedeutet in den Augen des Hindus einen ersten unerhörten Schritt: eine Absolutsetzung des Vielfachen, des Zeitlichen, des Relativen, des Sichtbaren und Greifbaren. Gegen diese Absolutsetzung protestiert die gesamte Tradition, angefangen von den alten Upanishads, ein halbes Jahrtausend vor Christus.² Das stellt den Gesprächspartner vor das Dilemma: Entweder handelt es sich um das Letzte, Einzige, das sich in der Situation der Absolutheit befindet, doch dann ist es allein, und die Annahme einer Wahl ist rein illusorisch (*mâyâ*), oder aber man ist noch von der Vielfalt des Sichtbaren gefangen, dann aber kann keins dieser im Fluß befindlichen, vorläufigen Dinge unserem Suchen mit den hohen Forderungen eines Absoluten gegenüberreten.

b) Das Christentum anerkennt eine *zweite Voraussetzung*, der zufolge bestimmte, feste *Formulierungen* (dogmatische, rituelle, ja selbst gleichnis-hafte) einen objektiven Wert für die Darstellung des Höchsten besitzen, das zu wählen ist; sie drücken in analoger, aber gültiger Weise vermittels entsprechender Korrekturen (via negationis, affirmationis, eminentiae) die Natur religiöser Realitäten aus, entweder hinsichtlich dessen, was sie in

sich selbst sind, oder hinsichtlich dessen, was sie im Verhältnis zueinander sind: gemeinsam möglich (compossibiles) oder einander ausschließend – oder im Hinblick auf das, was sie für uns sind: «wahr» oder «falsch» in ihrer eigenen Position (Gott oder «Götze») sowie in ihrer Heilsfunktion für uns.

Doch gleich *erwidert der Hindu*: Der in Worten formulierte Ausdruck ist notwendig inadäquat zur Übermittlung jeglicher Realität, soweit sie der Erfahrung entstammt, und erst recht zur Übermittlung und Vorlegung des letzten Realen, das im Verhältnis zum Endlichen «inkommensurabel» ist. Folglich kann kein definierter Ausdruck in irgendeinem einzelnen religiösen System je die Konkretheit des höchsten Objekts der Religion erreichen, noch dieses in seiner Ganzheit übermitteln. Ja mehr noch: Dieser Ausdruck ist schon in dem, der ihn ausspricht, notwendig und ganz wesenhaft von seiner Subjektivität und seiner Begrenztheit befleckt. Wie könnte sich unter diesen Umständen jemals die alternative Forderung nach einer letzten Entscheidung – und eine solche setzt die Erklärung voraus – in absoluter und totaler Weise für eine «Glaubensformel» oder ein «praktisches System» ergeben, wenn diese alle niemals berechtigtermaßen einen Anspruch auf die Qualifikation als zuverlässig, erschöpfend und definitiv erheben können?³ Im äußersten Falle könnte eins von diesen Systemen *für mich* und *im Augenblick* als das günstigere erscheinen.

c) Eine weitere – *dritte – Voraussetzung von christlicher Seite* ist nichts anderes als eine Folgerung aus der zweiten. Dem suchenden Menschen wird die Fähigkeit zugeschrieben, wenn und obwohl er in der Sphäre des Vorläufigen, Begrenzten bleibt, in ausreichender Weise das Unendliche und seinen Charakter als höchste und totale Forderung derart zu erkennen, daß er «Diesem da» gegenüber in absoluter Weise Stellung nehmen kann. Der Schöpfer wird in der Schöpfung offenbar (objektive Ordnung). Er kann in ihr – sowohl vor als nach der Menschwerdung Christi – durch das Gewissen (subjektive Ordnung) entdeckt werden, und zwar in einer Art, daß der aufmerksame und ehrliche Mensch daraus «einen Schluß ziehen» kann (Gottesbeweise; Glaubwürdigkeit der Offenbarung...). Für den Christen ist, wie Claudel es formuliert hat, das Geschöpf eine «Anspielung» (allusion), ein Hinweis auf Gott; ja es kann sogar sein direkter Ausdruck werden (in Jesus Christus, dem *mensch-gewordenen Gott*).

Der *Hindu* macht erneut eine grundlegende Schwierigkeit geltend. Für ihn ist alle Kreatur – nach demselben Wort von Claudel formuliert – «Illusion» (illusion).⁴ Auf begrifflichem Wege, ja selbst auf dem Wege der gewöhnlichen existentiellen Erfahrung, die objektiv vielfach und logisch diskursiv ist, werden wir niemals das Nicht-Diskursive, Einzige erkennen können, da es das «Ganz andere» ist. Niemals kann ein «System» von dem Menschen, der die rechte Erkenntnis (Vidya) vom wahren Zustand des Wirklichen besitzt, wie ein geoffenbartes Abbild des Unsagbaren erkannt werden, das in mir umfassend und getreu genug vorhanden ist, um von meinem ganzen konkreten Wesen die totale Zustimmung zu fordern, jene Ehre, die eine wahre Freiheit allein dem wahrhaft offenbaren und als solchen erkannten Höchsten erweist.

d) Doch gibt es *auf christlicher Seite* noch eine *vierte Voraussetzung*, die wir absichtlich in dem vorhergehenden Satz haben anklingen lassen: die Behauptung und eine bestimmte Konzeption der Freiheit. Für das Christentum ist der Mensch ein Wesen, das in seiner Natur und durch diese frei und darüber hinaus im übernatürlichen Bereich von der Sünde befreit ist «in der Freiheit, zu der Christus uns befreit hat». Ausgehend von dieser Grundvoraussetzung einer vorhandenen natürlichen Freiheit und einer möglichen übernatürlichen Befreiung, vermag der Mensch die wesentliche Richtung seines Lebens «umzukehren» (μετάνοια); ja er muß sie umkehren, wenn er seinen fundamentalen Irrtum erkannt hat: «Wer bist du, Herr?» – «Ich bin Jesus, den du verfolgst; steh auf, geh in die Stadt; dort *wird man dir sagen*, was du tun sollst» (Apg. 9, 4). Eine Freiheit, eine Forderung, die von außen mitgeteilt wird, eine wesentliche innere Verpflichtung, deren Erfüllung von nun an ein Menschengeschick bestimmt: «Ausgesondert für das Evangelium», das ist die absolute und definitive Entscheidung für Saulus.

Der Inder bewundert zwar den Mut und die Größe solcher «definitiver und totaler Entscheidungen», hält sie aber nichtsdestoweniger für einen Irrtum, vor allem, wenn ihnen nicht eine derart überwältigende Erfahrung vorausgeht wie die des Saulus... Für den Hindu ist der Mensch ganz wesenhaft und stets ein «resultierendes» und in Bewegung befindliches Wesen.⁵ Er entsteht aus der Abfolge sukzessiver Existenzen, von denen jede Frucht und Lohn der vorausgehenden guten oder bösen Existenzen ist. Das ist das Gesetz des

«Karma», das kein Ende nimmt. Die Vollkommenheit besteht darin, sich ihm zu unterwerfen; sie kann niemals darin bestehen, zu «brechen», sondern nur darin «geschehen zu lassen» und dem Ablauf der Dinge zu folgen, gemäß der in jeder Existenz waltenden moralischen und kosmischen Ordnung. Zu diesen Dingen gehört auch die Religion, in die man hineingeboren ist; die Geburt in diese oder jene Religion gehört zu «der Ordnung», die eine «Ordnung» in jedem Sinne des Wortes ist und die man achten muß. Der Hindu kann nichts Besseres tun als Hindu bleiben; eine Konversion wäre eine Störung der Natur, ein die Gerechtigkeit verletzender Aufstand. Der Buddhist und der Christ sollen sich ebenso verhalten. Ihr Problem lautet, wenn es richtig, klar und zutreffend formuliert ist, niemals: Muß ich mein Religionsbekenntnis wechseln? – sondern: Muß ich meine Lebensweise in der Religion, in der ich mich befinde, wechseln?

Seine Zugehörigkeit zu seiner Religion in Frage zu stellen, käme dem Hindu ebenso seltsam vor, als seine Zugehörigkeit zu seiner Familie, seiner «Kaste» oder selbst zu seiner Blutgruppe in Frage zu stellen!⁶

Und in den Augen des orthodoxen Hindu ist es natürlich ebenso ordnungswidrig, ungesund und heterodox, sich darum zu bemühen, daß andere ihre «angeborene» Religion aufgeben und eine neue bekennen... So hat sich auch Ghandi nicht allein der als unehrlich und unredlich empfundenen Methode des – wie er sagte – christlichen «Proselytismus» widersetzt, sondern auch und vor allem, ja in einer viel grundlegenden Weise, der Unordnung, der sozialen und religiösen «Sünde», die dieser Versuch, die Ordnung (ῥτα) der Welt und die Gesetze (dharma) der universalen Gerechtigkeit zu verletzen, darstellte.

Seine Religion wechseln heißt sich weigern, seinen Platz im «Mysterium» des totalen Wirklichen einzunehmen. Das ist keine Freiheit, sondern blinde Anarchie.

e) Dieser Gedanke führt uns zu einer *fünften Voraussetzung auf christlicher Seite*. Ohne zu leugnen, daß der Mensch ein «intersubjektives» Wesen ist, daß sein Sein für sich zum guten Teil ein Sein für die anderen ist, vertritt das Christentum den Standpunkt, daß die feste, bleibende Einheit in der Vielfalt der irdischen Situationen und Relationen die bewußte und freie individuelle Person ist. Oberste Instanz für die Entscheidungen eines jeden Menschen ist sein eigenes Gewissen, und oberstes

Gesetz «das Gesetz Gottes in seinem Herzen». Einem Menschen, der ehrlich (übrigens auch nach Berücksichtigung und Konsultierung seines Milieus) mit allen Mitteln, über die er verfügt, nach dem Licht gesucht hat, kann keine Autorität von außen her seine Entscheidung aufzwingen. Er trifft sie vor Gott und ist nur Gott gegenüber dafür verantwortlich. Keine menschliche Gesellschaft – außer derjenigen, in der er möglicherweise das Vorhandensein der unfehlbaren Erleuchtungen Gottes erkannt hat – kann und darf ihm ihre Auffassungen auferlegen. Seine Norm sind seine wohl begründete Gewißheit und sein Glaube.

Der Hinduismus leugnet nicht den letztgültigen Wert der persönlichen religiösen Erfahrung und Stellungnahme, ganz im Gegenteil; doch erblickt er sie in einer bedeutend schwierigeren Form in der Annahme eines möglichen Bruches mit dem Milieu. In Indien ist die religiöse Wahl und Entscheidung zwar im wesentlichen individualisiert, von der Erfahrung bestimmt, auf der anderen Seite aber auch von der *Mit*-Erfahrung in einer religiösen Erfahrung, die mit der Gesamtheit «zusammen gelebt» ist. In seiner religiösen Entscheidung versteht sich der Hindu im höchsten Maße als ein «Mit-Sein», ein «In-Sein» und ein «Für-Sein»... Das gilt nicht allein für die alte Tradition, die heute überholt ist, dernach eine Frau bei ihrem Vater (und in Abhängigkeit von ihm), dann bei ihrem Gatten und schließlich bei ihrem ältesten Sohn leben und sie als «ihren deva» und das Vorbild ihres gesamten religiösen Lebens betrachten mußte. Das gilt heute noch in der ganzen klassischen Perspektive des religiösen Suchens und der religiösen Erziehung, dernach ein Hindu, der Gott sucht, sich nicht (ohne Rücksicht auf dessen Vertreter) einem «System» anschließt, sondern einem Weisen, einem guru unterordnet (und man könnte fast sagen: ohne Rücksicht darauf, welche Lehre er vertritt), um mit ihm gemeinsam und unter seiner Führung eine lebendige religiöse Mit-Erfahrung zu machen, auf deren Formulierung es wenig ankommt, wenn sie nur den in tausend Adern fließenden, großen Strom der hinduistischen Sucher nach dem Höchsten achtet und in sich aufnimmt.⁷

Ähnlichkeit der Fragen und unmittelbare Lösungen

Sollen wir nun aus all den im Vorhergehenden aufgezeigten Divergenzen den Schluß ziehen, Christentum und Hinduismus hätten nur Axiome,

Probleme und Antworten, die sich nicht miteinander versöhnen ließen?

Das wäre zuviel gesagt. So monistisch, spiritualistisch und relativistisch seine Haltung sein mag: der Vertreter des klassischen Hinduismus muß leben. Im übrigen haben manche indische Systeme erst nach schweren Kämpfen dem Triumph des Monismus zugestimmt. Der Dualismus, der neben dem Geist zumindest in gewissem Sinne eine Materie kennt, hat seine historische Blüte im Sankhya erlebt; er ist seinem Wesen nach überall und immer eine Versuchung für den Menschen mit seiner so eigenartig zusammengesetzten Natur. Das gilt auch für Indien.

Selbst Shankara, der größte Monist unter den Hindus, sah sich gezwungen, der «allgemeinen Erfahrung» und den «Problemen des vielen» Rechnung zu tragen. Er unterscheidet zwei Ordnungen der Wirklichkeit wie der Wahrheit: die höchste Ordnung, in der das Wirkliche eins und einzig ist, der Weg Erfahrung, das Ziel Identität, die Religion im Grunde zugleich unbegrenzt und unsagbar; – und die Ordnung der Erfahrungstaten (vyavaharika), in der es eine Vielzahl von wirklichen Dingen und verschiedene «Wege» gibt, in der noch das «Ziel» Unterscheidung ist, während die «Religionen» in ihren Formulierungen zugleich ausdrückbar und begrenzt sind. Diese zweite Ordnung ist vorläufig und im Vergleich zu der erstgenannten illusorisch; und doch: auf der «hypothetischen» Ebene der gewöhnlichen Erfahrung spielt sich alles ab, «als ob» die Dinge wären, «als ob» sie voneinander unterschieden, miteinander verbunden und geordnet wären, nach Gesetzen, die ihre Harmonie und ihren Bestand beherrschen... Man kann also diese Gesetze, Prinzipien und Anordnungen aussprechen, erklären und promulgieren; man kann verschiedene Formen, verschiedene Wege und verschiedene Religionen vorschlagen... Wir betrachten sie als wirklich und beständig, die Hindus als vorläufig und hinfällig; doch kann man auf dieser Basis immerhin diskutieren, und zwar um so mehr, als der Inder sich in seinem praktischen Verhalten deutlich den sogenannten «westlichen» Auffassungen genähert hat, die indessen ihre Wurzeln im Christlichen haben.

In dieser pragmatischen Ordnung erhalten die Forderungen des modernen Hinduismus nach Orthodoxie sehr variable Ausdrücke. Einer der bekanntesten und zweifellos auch der richtigsten ist eine Art Credo, das seinerzeit von Ghandi veröffentlicht wurde und sechs Punkte umfaßt: den

Glauben an die heiligen Schriften; den Glauben an die «Avatars» der Götter; die Erlaubtheit der Bilderverehrung; die Reinkarnation der Lebewesen; die Teilung der Menschen in Kasten; die Achtung vor der Kuh (Young India, 1921).

Überdies gab Ghandi diesen «Glaubensartikeln» einen bedeutend weniger starren Sinn als der konservative Hinduismus. Vielleicht läßt sich dieses Credo Ghandis als eine grundlegende *Entscheidung* über das Höchste in seiner Einzigkeit (wie es vor allem die Upanishads offenbarten) interpretieren, auf der Ebene der praktischen Erfahrung verbunden mit *drei Urteilen*: über die Nützlichkeit eines bestimmten und festen Verhältnisses zum Übermenschlichen (Götter), zum Menschlichen (Kollektiv) und zum Untermenschlichen (wobei die Kuh als Symbol und Zusammenfassung des «gesamten wohlthätigen Restes» dient).

Wenn man dies, und bisweilen noch weniger als das⁸ als gefordert und anerkannt nimmt, so kann man sich eine Vorstellung über die hinduistische Auffassung von der *Religionsfreiheit* bilden.

a) Innerhalb des Hinduismus, der ewig (santanadharma), aber metaphysisch und methodologisch gesehen äußerst anpassungsfähig ist, können nahezu alle Systeme koexistieren: die monistische Vedanta und der dualistische Shankya sind gleich orthodox. Der Kult des Vischnu – unter seinen zahllosen Formen und Namen – und des Schiwa, ganz abgesehen von dem ihrer Gattinnen und ihrer Familien, sowie einer Vielzahl anderer Götter ist gleichermaßen erlaubt, wenn auch nicht im gleichen Maße praktiziert; die Lehrer sind zahlreich. Die Hauptwege des Heiles sind zumindest drei an der Zahl; und alle drei genießen die gleiche Ehre in dem bekanntesten und geschätztesten Dokument des gesamten Schriftenschatzes: die Bhagavadgita unterscheidet hier das kontrollierte und asketische Handeln (karman), die glühende Verehrung eines einzigen, ausgewählten Gottes (bhakti), die kontemplative Gnosis (jñana). Den verschiedenen Zeiten, Gebieten und Gruppen entsprechend koexistieren alle drei Wege und verschmelzen sogar häufig miteinander. Auch Indien hat seine Fanatiker gehabt, denn die gibt es überall; doch in seinem Innersten ist der Hinduismus ganz eindeutig nicht fanatisch; er legt ein unerschöpfliches – und völlig logisches – Verständnis für den ungeheuren Erfindungsgeist und die Neigung zur religiösen Verschiedenheit seiner Anhänger an den Tag.

b) Anderen Religionen und vor allem den «dogmatischen» Religionen gegenüber, deren Konzep-

tion der seinen grundlegend widerspricht, verteidigt der Hinduismus sich.

Auf den christlichen oder mohammedanischen «*Fanatismus*» reagiert er mit der Überzeugung, daß sein geschmeidiger, relativistischer Standpunkt unbesieglich ist und schließlich siegen wird; er glaubt und wirkt für die Einheit der Religionen in einer achtungsvollen und freundschaftlichen Koexistenz ihrer Verschiedenheiten, ja selbst ihrer Widersprüche über einen und denselben Punkt. Er verspricht sich nichts Gutes vom Dogmatismus; Präsident Shastri hat geschrieben: «Der Glaube, man besitze das Monopol der religiösen Wahrheit, ist häufig zu einer Quelle der Überheblichkeit, des Fanatismus und des Streites geworden.» Aus diesem Grunde legte er auch Ende 1965 gesteigerten Wert darauf, nacheinander, in einem Abstand von zwei Tagen, als Hindu an den christlichen Empfangsfeierlichkeiten des Eucharistischen Kongresses in Bombay und an einem buddhistischen Weltkongreß in Sarnath teilzunehmen. Und wenn man sich daran erinnert, wie sehr Indien in den letzten Jahrzehnten unter den Kämpfen zwischen Hindus und Moslem gelitten hat, kann man ihm keinen Vorwurf daraus machen, wenn es auch auf religiösem Gebiet die friedliche Koexistenz fördert.

Indien ist tolerant für alle toleranten Auffassungen, die sich nicht für absolut halten; es ist im tiefsten Grunde intolerant für diejenigen Religionen, die behaupten, die absolute Wahrheit zu besitzen, die jeder entgegengesetzt lautenden Wahrheit gegenüber notwendig «intolerant» sein muß.¹⁰

Dem «*Proselytismus*» gegenüber – so müssen wir feststellen – wandelt sich Indiens Haltung je nach Niveau, Ort und Augenblick.

In ihrem Artikel 17, der sehr umstritten war und sorgfältigst formuliert worden ist, anerkennt die Verfassung ausdrücklich das Recht, eine Religion «zu bekennen, zu praktizieren und zu verbreiten». Die nachfolgenden juristischen Interpretationen haben gegen verschiedene restriktive Deutungen präzisiert, daß dieses Recht nicht nur den Bürgern des Staates gewährt werde, sondern jedem Menschen, der friedlich in Indien seinen Wohnsitz nehme und nicht gegen die Gesetze verstoße.

Tatsächlich sind die sehr häufig in karitativen, sozialen und erzieherischen Tätigkeiten engagierten christlichen Missionare mehr oder minder von dem Ermessen der höchsten Instanz für derartige Angelegenheiten abhängig. Diese Instanz aber ist nicht die Zentralregierung, sondern die jeweilige

Landesregierung für den Bereich ihres Bundeslandes. Die Haltungen dieser Regierungen variieren. In den Hochburgen des Hinduismus und wenn die Inhaber der Regierungsgewalt sehr hinduistisch gesinnt sind, kann die grundsätzliche Toleranz durchaus zu einem – kalten oder heißen Krieg werden. Dann geschehen Dinge, wie wir sie bereits erlebt haben: Verweigerung der Einreisevisa; Ausweisung der Missionare; bis vor die Gerichte gebrachte Beschuldigungen gegen katholische Priester, sie bekehrten durch wirtschaftlichen oder psychologischen Druck; die Veröffentlichung dicker Bücher über dieses Thema, wie der Nyogi-Report, dessen Verbreitung der bedeutend aufgeschlosseneren verstorbenen Nehru gestoppt hat, usw.

Gegenwärtig ist die Atmosphäre allem Anschein nach weniger gespannt. Man kann diesen Wandel als Folge des Eucharistischen Kongresses in Bombay und ganz besonders der Reise des Papstes nach Indien betrachten. Zweifellos aber ist er auch eine Folge des Kampfes gegen den kommunistischen Materialismus, der die Notwendigkeit eines Pri-

mates des Geistigen in der Freiheit sichtbar gemacht hat. Noch tiefer gesehen ist er eine glückliche Anwendung der laizistischen Mentalität, die der Trennung von Staat und Kirche zugrunde liegt und sich in den kultivierten Kreisen Indiens immer mehr verbreitet.¹¹

Man kann zweifellos behaupten, daß Christentum und Hinduismus über die *Grundsätze* einig gehen, die für ein näheres Studium der Fragen der Religionsfreiheit bestimmend sind; zumindest sind beide zu unmittelbaren, praktischen Schlußfolgerungen gelangt, die sich miteinander vergleichen lassen, ja sich selbst einigermaßen nahekommen. Man darf nur wünschen, daß diese Schlußfolgerungen immer und allgemein auch in der Praxis Anwendung finden. «Die Kirche verbietet aufs strengste, daß irgend jemand genötigt wird, einen Glauben anzunehmen, oder daß er durch irgendwelche unpassende Taschenspielertricks und Manöver angelockt wird; in der gleichen Weise aber verlangt sie umgekehrt, daß niemand durch böswillige Schikanen von seinem Glauben abgebracht wird.»¹²

¹ Hinduism has come to be a tapestry of the most variegated tissues and almost endless diversity of hues (S. Radhakrishnan, *A Hindu, View of Life*, S. 20).

² Am Ursprung *war* das Sein allein und ohne Zweites (Chandogya-Upanishad, 6, 2, 1). Dieses Brahma *ist* alles. Wenn man darin Anfang, Ende und Gegenwart von allem erkennt, ist man im Frieden (ebd. 3, 14, 1). Da es alle Akte enthält, alles Verlangen in sich schließt und die gesamte Welt umfaßt, ist dieses Atman in meinem Herzen das Brahma selbst (ebd. 3, 14, 4). Wer die verschiedenen «Akte» des Brahma (= Manifestationen in der Vielzahl) *als voneinander getrennt ansieht*, kennt es nicht (Brhad-Aranyaka Upanishad, 1, 4, 7). Und *er kann es nicht* kennen...

³ Dieses Atman ist kleiner als ein Reiskorn, ein Gerstenkorn, ein Hirsekorn; und dieses Atman ist größer als der Luftraum, als das Himmelsgewölbe, als alle Welten insgesamt» (Chandogya-Upanishad, 3, 14, 3-).

⁴ Darüber kann man nur alle Aussagen verneinen und sagen: Das ist «nicht so». Sein Name (= sein tiefstes Wesen) ist: das Wirkliche des Wirklichen (= das höchste Wirkliche); darüber hinaus aber (nach der Erkenntnis dieser Tatsache) gibt es nur noch die eine Formel: «Neti, neti» (Brhad-Aranyaka Upanishad, 2, 3, 6; 3, 9, 26; usw.)

Vgl. Tagore: «Alles, was ich auf religiösem Gebiet empfinde, stammt aus dem Schauen und nicht aus dem Erkennen» (The Religion of Man, S. 107). Bei Schilpp, *The Philosophy of S. Radhakrishnan*, S. 9, wo von den «undogmatischen Auffassungen, die der Hinduismus bietet», die Rede ist. Gandhi: «Es gibt nur einen Baum, aber viele Zweige.» «Wir kennen ebenso wenig die reine Religion, wie wir Gott kennen.»

⁵ «What is built for ever is for ever building» (Radhakrishnan, *A Hindu view of life*, S. 21).

⁶ Gandhi hat einmal in einer etwas familiären, aber höchst bezeichnenden Weise gesagt: «Der Hinduismus ist für mich wie meine Frau; nicht vollkommen, aber meine.»

⁷ Die Texte der «Doktoren» sind selbst sehr aufschlußreich. Darauf bedacht, den lebendigen Kontakt zu wahren, fangen sie oft an mit den Worten Das ist gesagt worden: – und dann folgt ein Zitat.

⁸ So ist die Kaste als soziale Institution der Ungleichheit in der

Verfassung ignoriert (wenn nicht verurteilt), besteht aber in weitestem Ausmaß weiter.

⁹ In Schilpp: *The Philosophy of Radhakrishnan*, S. 72. Gandhi: «Menschen sind keine Ziegelsteine, daß man sie von einem Milieu in das andere transportieren kann.» Oder: «Sind wir sicher, daß wir die Wahrheit besser kennen als diese Menschen?... Ich habe nicht die Absicht, einem anderen meine Religion zu geben» (vgl. Mirabeau, *Gleanings*, Juni 1942). Oder: «Gott ist persönlich für diejenigen, die seiner persönlichen Gegenwart bedürfen. Er ist inkarniert für die, welche der Berührung mit ihm bedürfen» (Young India, 19. März 1931).

¹⁰ Vgl. zwei Artikel zu diesem Thema: A. Huart, *Hinduisme et tolérance religieuse*, *Nouv. Rev. Théol.* (1956) 834–852; M. Queguiner, *Intolérance hindoue et tolérance indienne*, *Etudes*, t. 290 (1956), 161–176.

¹¹ Es ist bezeichnend, daß der Unterausschuß der UNESCO, der seit Jahren an einer Erklärung über die Religionsfreiheit arbeitet, unter dem Vorsitz eines Inders steht. Diese Studiengruppe arbeitet übrigens auf der Basis der *Gleichheit* der Religionen und nach den *praktischen* Erfordernissen der Menschenwürde und des gültigen Rechtes – und sie könnte auch auf keiner anderen Grundlage arbeiten.

¹² Dekret *De Activitate Missionali Ecclesiae* – übrigens unter Rückverweis auf das Dokument über die Religionsfreiheit, 2, 4, 10.

Übersetzt von Karlhermann Bergner.

JOSEPH MASSON

Geboren am 21. September 1908 in Montegnée, Jesuit, 1938 zum Priester geweiht. Er ist Doktor der Philosophie, Doktor der orientalischen Philosophie und Geschichte und Lizentiat der Theologie. Daher waren ihm verschiedene Aufgaben übertragen. Gegenwärtig arbeitet er an einem Kommentar zum Konzilsdekret über die Missionstätigkeit der Kirche.