

Die Geschichtlichkeit des Christentums und die Religionsphilosophie S. Radhakrishnans

Von Ignacio E s c r i b a n o - A l b e r c a, Freising

In seinem religionsphilosophischen Schrifttum hat sich Sarvepalli Radhakrishnan bifrontal darum bemüht, einerseits die abendländische Welt mit der hinduistischen Kultur vertraut zu machen, andererseits die Denkart des Hinduismus zu klären. Somit werden in einem Werk, das wie aus einem Guß entstanden zu sein scheint, den Abendländern Aufklärungsdienste über die bizarr und verworren anmutende Denkart der hinduistischen religiösen Literatur geleistet; aber auch den eigenen Landsleuten wird über die religiöse Überlieferung ihrer Kultur Aufschluß gegeben. Daß beiderlei Dienste im mentalen Haushalt Radhakrishnans nicht über verschiedene Ressorts, sondern mit Hilfe einer und derselben Begrifflichkeit und philosophischen Terminologie geleistet werden, hat darin seinen Grund, daß der Religionsphilosoph und Politiker der Überzeugung ist, heute sei es an der Zeit, die Grundlage für eine weltumspannenden Gemeinschaft, eine neue Ökumene zu schaffen, deren Förderung nur über eine gemeinsame Zeichensprache gedient werden kann.

Solchen Bemühungen gegenüber scheint nur eine Form der Begegnung angebracht zu sein, jene des Gesprächs. Von einem solch regen und teilnahmevollen Dialog verspricht sich Radhakrishnan in der Frage der Beziehungen zwischen Ost und West einen zweifachen Gewinn: die Verständigung und die Einigung, auch im Religiösen. Es will aber scheinen, daß die Verdeckung des Trennenden auf solche Verständigung eher hemmend als fördernd wirken kann. Im Folgenden soll sich die Auseinandersetzung nicht um den Begriff »Kultur« oder »Weltanschauung« oder dergleichen bewegen. Wir haben uns zur Aufgabe gemacht, die Haltung Radhakrishnans dem christlichen Begriff der Geschichtlichkeit gegenüber zu untersuchen. Es ist ja nur eine Selbstverständlichkeit, daß, wenn es darum geht, das spezifisch Christliche gegenüber der hinduistischen Welt herauszustellen, das Gewicht auf die Begriffe Geschichtlichkeit und Offenbarung gelegt werden muß. Radhakrishnan rechnet mit einer nicht kleinen Anzahl ihm gut gesinnter christlicher Theologen. Es wurde ihm sogar gestattet, woran er immer mit höchster Befriedigung sich erinnert, von mancher anglikanischen Kanzel aus religiöse Vorträge zu halten. Es ist aber höchst verwunderlich, daß ihn keiner seiner theologischen Freunde auf die Bedeutung der Kategorie der Geschichtlichkeit aufmerksam gemacht hat. Dies wird z. B. von dem Cambridger Theologen A. C. B o u q u e t unterlassen, der sich in seinem Artikel über die Bewertung des Geschichtlichen in westlicher und östlicher Sicht in der Radhakrishnan-Festschrift, London 1951¹⁾, nicht darüber klar werden will, ob die historische Denkweise mit einem bestimmten geographischen Ort der Erde in Zusammenhang gebracht werden kann, wobei dem Programm einer Verbrüderung der Völker im Religiösen Vorschub geleistet werden soll. Über die Intentionen der Arbeit Bouquets werden wir eines Besseren belehrt, wenn er im Anschluß an W. R. I n g e – wiederum ein ausgesprochener Freund Radhakrishnans – die Scheidungslinie zwischen allgemeiner (profaner) Geschichte und Heilsge-

¹⁾ A. C. B o u q u e t, *The valuation of the Historical in Eastern and Western Thought*, in: Radhakrishnan. Comparative Studies in Philosophy, presented in honour of his sixtieth Birthday, London 1951, 153 ff.

schichte mit dem skurrilen Bonmot fallen läßt, Gott könne unmöglich die Weltlenkung »by occasional coup d'état« dirigieren²⁾).

Ähnlich steht es mit dem Beitrag von W. R. Inge zum Sammelwerk *The Philosophy of S. Radhakrishnan*, 1952. Der platonisch-christliche Theologe nimmt hier die Gelegenheit wahr, seine Auffassung einer Religion des Geistes zum besten zu geben, worin die Übereinstimmung mit Radhakrishnan von selber gegeben sein soll³⁾.

Die ersten ernsthaften Begegnungen Radhakrishnans mit der christlichen Theologie sind indes sehr früh geschehen. Sie nehmen ihn ganz in Anspruch. Wir müssen aber sofort konstatieren, daß die Kategorie der Geschichtlichkeit nicht Gegenstand der Auseinandersetzung gewesen ist. Später gaben die Arbeiten Albert Schweiters über die orientalische Mystik einige Anregungen. Abert Schweitzer hatte versucht, die Gegensätzlichkeiten zwischen dem Christentum und dem Hinduismus auf die Formel zu bringen, auf der christlichen Seite handle es sich um eine ausgesprochen ethische Religion, während sich die Schwäche des Hinduismus gerade darin zeige, daß er nicht die Kraft aus sich geschöpft habe, eine welt- und lebensbejahende Kultur hervorzubringen. Auf den Einwand, der moderne Hinduismus strebe nach sozialer Reform (es ist ja bekannt, daß mancher marxistische Orientalist den Mönch Vivekananda für einen verkappten sozialistischen Umstürzler hält) antwortet Schweitzer: »Um lebendige ethische Religion zu werden, gibt der Hinduismus aber die Einheitlichkeit und Geschlossenheit des brahmanischen und des buddhistischen religiösen Denkens auf. Er denkt Gedanken aneinander, um zu wertvollen Resultaten zu kommen. In jeder Hinsicht ist er Kompromißreligiösität«⁴⁾. Die Geschichtlichkeit des Christentums als geoffenbarter Religion wird aber mit keinem Wort erwähnt. Im Gegenteil, Schweitzer behauptet: »Alle tiefe Religion ist Mystik«⁵⁾. Der berühmte evangelische Theologe, der schon die Veröffentlichung des Buches *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1906, auf seinem Konto hatte, verzichtet von vorneherein auf die Charakterisierung des Christentums als Offenbarungsreligion: »Um sich mit den Weltreligionen auseinanderzusetzen, muß das Christentum denselben in der ganzen Tiefe seiner Schlichtheit entgegentreten. Jenem logisch religiösen Denken gegenüber (darin wird der Hinduismus mit erblickt) darf es sich nicht einfach als historische Offenbarung geben. Dies ist eine gefährliche Verschanzung. Gegen logisch religiöses Denken vermag es nur etwas, wenn es sich als das tiefere und religiösere Denken, das es ist, erweist«⁶⁾. Wenn man als Maßstab für die Auseinandersetzung mit den Weltreligionen das Ethische wählt (das als »höchste und einzig lebendige Geistigkeit« bezeichnet wird), muß man es sich gefallen lassen, daß gerade aus diesem Punkt auch Vorzüge für den Hinduismus erwachsen. Später sollte Radhakrishnan Albert Schweitzer als Kronzeugen für die Nicht-Absolutheit Christi anführen, worüber noch zu sprechen ist.

Als Fazit der Auseinandersetzung mit A. Schweitzer bleibt lediglich die Tatsache, daß bei Radhakrishnan von früh an das Ethische der Maßstab für die Auseinandersetzung wurde. Wenn man die im Sammelwerk *The Philosophy of S. Radhakrishnan* 1952 zusammengestellte Bibliographie Radhakrishnans überblickt, bekommt man aus der Fülle der Mitteilungen über ethische Probleme den Eindruck,

²⁾ A. a. O. 174.

³⁾ A. a. O. 326.

⁴⁾ *Das Christentum und die Weltreligionen*, München 1924, 47.

⁵⁾ A. a. O. 56.

⁶⁾ A. a. O. 59.

daß es dem jungen Gelehrten damit ernst war, den Hinduismus auch in ethischer Hinsicht der christlichen Religion ebenbürtig zu machen. Die Kategorie des Geschichtlichen wurde indes übersehen.

Radhakrishnan nahm auch die Erörterungen *Friedrich Heilers* in seinem Buch *Das Gebet*, 1. Auflage 1919, in diesen Problembereich auf. Die endgültige Fassung der Auseinandersetzung mit A. Schweitzer und Friedrich Heiler wird in *Eastern Religions and Western Thoughts* von 1939 wiedergegeben. Wir werden hier über die Einseitigkeit beider Darstellungen belehrt, die nach Radhakrishnan allzu starr die ethische Gleichgültigkeit des Hinduismus und die schöpferische Ethik des Christentums auseinanderhalten. Demgegenüber gilt es erneut, einerseits die eschatologisch ausgerichtete Seite des Christentums hervorzuheben, um damit die Lobpreisungen Schweitzers und Heilers bezüglich der Weltfreudigkeit des christlichen Ethos in eine gemäßigte Bahn zu lenken, andererseits die eigentümlichen schöpferischen Züge der hinduistischen Mystik zu retten. Gewiß, Heiler hatte sich in einer Weise darüber ausgelassen, welche sich provozierend auswirken könnte⁷⁾.

Wir wundern uns aber erneut, daß, was unser Thema betrifft, bei der Auseinandersetzung mit Friedrich Heiler das Christentum als Religion der Offenbarung, Positivität, Geschichtlichkeit wiederum nicht gesichtet wird. Gewiß hatte sich Friedrich Heiler seine Arbeitsweise so zurechtgelegt, daß bei ihm die christliche Botschaft nicht in einem solchen Grade der Ausschließlichkeit gegenüber den außerchristlichen, «natürlichen» Religionen verstanden wurde, wie dies schon damals im Schrifttum Barths, Gogartens und Brunners der Fall war. Im Vorwort zur fünften Auflage nimmt Heiler zu der verschieden ausgefallenen Beurteilung seiner Unterscheidung des »mystischen« und des »prophetischen« Frömmigkeitstypus Stellung. Was die Grundintention des Buches angeht, so ist bezeichnend genug, daß Heiler anstatt der genannten Bezeichnungen lieber – im Anschluß an Rudolf Otto – »Mystik« und »Glaubenfrömmigkeit« als treffendere Termini wählen möchte. Also: Im Buche Heilers werden entschieden die Geschichtlichkeit und der Offenbarungscharakter des Christentums betont, auf deren Grundlage eben jene Frömmigkeit – in der neueren Fassung »evangelische«, »biblische« Frömmigkeit – wuchs⁸⁾, welche der orientalischen gegenübergestellt wird. Warum nimmt doch Radhakrishnan zu der Unterscheidung mit keinem Wort Stellung? Statt dessen gibt er sich damit zufrieden, die christliche »Mystik« und die orientalische »Mystik« durcheinanderzuwerfen⁹⁾.

Daß Radhakrishnan sich nicht endgültig zu solcher Stellungnahme gezwungen sah, hat seinen Grund darin, daß Heiler infolge des methodologischen Ansatzes in seinem Werk (es handelt sich nämlich, wie aus dem Untertitel ersichtlich ist, um eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Sichtung des Materials, welche im Grunde im Bereich des Deskriptiv-Phänomenologischen bleibt) die radikale Diskrepanz beider Größen – der Mystik und der Offenbarung – nicht genug betonen konnte. Heiler sah sehr genau die Eigengesetzlichkeit beider Frömmigkeitstypen; seine Verwerfung des Barthianismus führte ihn aber dazu, beide Frömmigkeitstypen so zu schildern, daß schließlich beide ausgesöhnt dastanden. »Mystik und Offenbarungsreligion sind die beiden Gegenpole der höheren Frömmigkeit, die sich in der Geschichte der Religion fliehen und doch immer wieder anziehen«, lautet seine »Schlußcharakteristik«¹⁰⁾.

⁷⁾ Cf. *Das Gebet*, S. 1923, 276.

⁸⁾ A. a. O., S. X–XI; cf. 266.

⁹⁾ *Eastern Religions and Western Thought*, London 1940, 64 ff; 84 ff; 291.

¹⁰⁾ A. a. O. 283.

Friedrich Heiler entging dadurch, was seine Beurteilung von hinduistischer Seite anbelangt, dem Vorwurf des Fundamentalismus, den Radhakrishnan gerne bei Barth verwendet.

Bei dem Vivekananda-Schüler Radhakrishnan ist eine Tendenz am Werke, die darauf abzielt, die auf mystischer Basis einzuführende Einebnung der Weltreligionen dadurch zu bewerkstelligen, daß die Gestalt des Stifters irrelevant gemacht wird. Zunächst stehen bei Radhakrishnan die Zeugnisse für sich, die Jesus zum Essener stempeln, ihn zum Schüler des Esseners Johannes des Täufers machen und schließlich das Bild so umdrehen, daß die Bewegung der Essener zu einer hinduistischen Sekte wird¹¹). Verwirrend sind auch gewisse Anmerkungen, in denen nur so leichter Hand auf die Uneinigkeit der Abendländer über die historische Existenz Jesu aufmerksam gemacht wird¹²). Eine andere Gruppe von Zeugnissen will das Christentum als Parasiten der Mysterienreligionen zu Weltbedeutung gekommen sein lassen¹³). Schließlich hat Radhakrishnan – von manchen Entgegnungen dazu gedrängt – seine Einstellung auf die Formal gebracht, die Person Jesu sei ihm »a historical fact«¹⁴), freilich eine Tatsache, die wiederum gedeutet werden müsse, worin allerdings jeder christliche Theologe ihm seine Zustimmung geben würde, wenn man über die Art und Weise dieser Interpretation einig sein könnte.

Der ertragsreichste Eingriff Radhakrishnans in die Geschichtlichkeit des Christentums dürfte aber in seiner ständigen Bezugnahme auf die damals – in den zwanziger Jahren – die christlichen Gemüter in Aufruhr bringende Handhabung der in den protestantischen Fakultäten neuentwickelten formgeschichtlichen Methode gesehen werden.

Diese neuangewandte Methode hat Radhakrishnan im Auge, wenn er über die Ergebnisse des Form-Criticism berichtet. Es zeugt ohnehin von der geistigen Wachsamkeit Radhakrishnas, daß er sich schon so früh mit den Resultaten dieser Methode vertraut macht. Allein, von Resultaten damals zu sprechen, war es noch zu früh. Die Methode befand sich auf dem Wege zu etwas hin. Dem heute als Chronik der damaligen Situation geltenden Buche von E. F a s c h e r, *Die formgeschichtliche Methode. Eine Darstellung und Kritik*, Giessen 1924, kann man ablauschen, wie verworren die Lage in den Anfängen der Methode war. Es kam zu wachsender Sorge in den Gemütern der Theologen, zumal derer, die die systematischen Fächer zu bestellen hatten; sollte die formgeschichtliche Methode, welche an sich mit dem Auftrag entstanden war, Klarheit über die Ursprünge der Tradition der Evangelien -- über die erste mündliche Tradition -- zu schaffen, sich mit völlig negativen Feststellungen zufriedengeben müssen? Sollte sich weiterhin die an sich aus dem Ansatz der Methode heraus legitimierte Spannung zwischen »Formgeschichte« und »Geschichte« zu Gunsten der »Formgeschichte« auflösen, so daß am Schluß auf die »tatsächliche« Geschichte bzw. Historie verzichtet werden sollte, um sich mit der in der Gemeinde verkündeten theologisch hochqualifizierten »Geschichte« zu begnügen? Diese aus Sorge um die prinzipielle Geschichtlichkeit des Christentums bekundeten Bedenken sollte Radhakrishnan nur als willkommene Attestate für sich in Anspruch nehmen; denn dadurch wurde seines Erachtens die Geschichtlichkeit des Christentums völlig bedeutungslos, zumal das Christentum mit den mythischen Religionen auf eine Stufe gestellt werden konnte.

¹¹) *Eastern Religions* ... 157–160.

¹²) A. A. O. 163, Anm. 5.

¹³) A. a. O. 190; 219 ff.

¹⁴) *Reply to Critics*, in: *The Philosophy of S. Radhakrishnan*, New York 1952, 807.

Die Sätze, mit denen Radhakrishnan die negativen Ergebnisse der formgeschichtlichen Methode seinen Lesern vorzutragen gewillt ist, lauten auf einen ausgesprochenen historischen Agnostizismus in der Frage der Geschichtlichkeit des Christentums. Nach ihm »behauptet die formgeschichtliche Methode, daß die Berichte von Jesus, die uns durch die Evangelisten übermittelt werden, historisch sehr ungläubwürdig sind. Sie (die Evangelien) erzählen uns mehr über den Glauben der Kirche als davon, was Jesus wirklich sagte und tat. Wir finden in den Evangelien weniger historische Tatsachen als religiöse Phantasien«¹⁵⁾. Dabei stützt er sich hauptsächlich auf den englischen Gelehrten *R. H. Lightfoot*¹⁶⁾. Mit dem Schrifttum der von Radhakrishnan angeführten Autorität hat es wiederum seine eigene Bewandnis. Es will scheinen, daß Radhakrishnan dem anglikanischen Theologen kein gutes Zeugnis ausgestellt hat. Diese Deutung der Resultate des formgeschichtlichen Unterfangens hat Lightfoot in der Tat perhorresziert und bezüglich seines persönlichen Beitrags zur Entwicklung der Methode abgewiesen¹⁷⁾.

Das Schrifttum Radhakrishnans hat inzwischen eine enorme Popularität erreicht, und man kann nur mit Sorge zusehen, wie sich der Durchschnittsleser Radhakrishnans an Hand von dessen durchaus vereinfachender und einseitiger Darstellung über eine so differenzierte und technisch verwickelte Methode zu informieren sucht.

Indessen, es wäre eine der tatsächlichen Lage bei Radhakrishnan nicht gerecht werdende Aussage, wenn man behaupten wollte, der hinduistische Religionsphilosoph hätte das Besondere der auf Geschichtlichkeit gegründeten Religion in keiner Weise aufgespürt. Es spricht schon die Tatsache dagegen, daß er sich alle Mühe gegeben hat, dem Christentum seine Geschichtlichkeit streitig zu machen. Daß Radhakrishnan die Eigenart des biblischen Gotteserlebens nicht entgangen ist, leuchtet uns auf einmal ein, wenn wir seine Kennzeichnung der Gotteserfahrung im Alten Testament lesen: »Die Hebräer glauben nicht an irgendein metaphysisch Absolutes, sondern an einen persönlichen Gott, welcher ewig handelt und ununterbrochen für seine Geschöpfe sorgt und der besonders ihrer eigenen Geschichte verbunden ist«¹⁸⁾. An der Korrektheit dieser kostbaren, wortkargen Definition ist nicht zu rütteln. Jeder christliche Theologe würde für diese kurze Formel verantwortlich zeichnen. Allein, wir hätten gerne mehr darüber gehört. Es ist nur zu verständlich, daß Radhakrishnan seinen Exkurs ins fremde Gotteserleben sofort unterbricht; denn nichts kann seinem religiösen Programm mehr im Wege stehen als eine auf Geschichte gründende und Absolutheit beanspruchende Religion. Die Kunst des Vorbeiredens in religiösen Dingen scheint keine erst neuerfundene Kunst zu sein. So ist es immer gewesen, wenn total verschiedene Gotteserfahrungen konfrontiert wurden. Die modernen Altphilologen, zumal jene, die ein religiöses Interesse mitbringen – Walter F. Otto, Kerényi –, geben uns heute eher Aufschluß darüber, was sich tatsächlich in der Diskussion um die alten Götter zugetragen hat, als die unmittelbaren Zeugen des Vorganges, die nur allzu gerne die positiven Aspekte der fremden Position zu übersehen gewillt waren.

Starke Indizien dafür, daß Radhakrishnan die Unversöhnbarkeit der Frontstellung zwischen mystischer Religion und geschichtlicher Offenbarung scharf gesehen

¹⁵⁾ *Eastern Religions* ... 164.

¹⁶⁾ A. a. O. 164; *Wissenschaft und Weisheit*, München 1961, 94, Anm. 71.

¹⁷⁾ Cf. R. H. Lightfoot, *The Gospel Message of St. Mark*, Oxford 1949, 103. Cf. D. E. Nineham, *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, Oxford 1955, S. IX–XI.

¹⁸⁾ *Eastern Religions* ... 270.

hat, ergeben sich aus der bis zum äußersten gehenden Auseinandersetzung Radhakrishnans mit der dialektischen Theologie. Hier, in diesem damals zur Vorherrschaft drängenden Flügel der evangelischen Theologie, sind ihm Gegner erwachsen, welche einerseits gegen die Mystik in einer radikal verneinenden Weise ins Feld gezogen sind, andererseits wiederum auf die geschichtliche Bestimmtheit des Christentums das Hauptgewicht legten. Die Bitterkeit, die die Polemik zwischen Radhakrishnan und Karl Barth ans Tageslicht gefördert hat, kennt vielleicht nicht ihresgleichen in der modernen Kontroverstheologie. Das Wort Fundamentalismus ist eine in dieser Polemik entscheidende Waffe. Aus dieser fundamentalistischen Einstellung ergeben sich nach Radhakrishnan alle nur in Vergangenheit und Gegenwart erfindbaren Übel für die Sache der Religion und der Gesellschaft. Radhakrishnan kann dem erfolgreichen Programmierer der dialektischen Theologie nicht verzeihen, daß gerade in dem Augenblick, als sich die theologische Diskussion auf der Ebene der Mystik zu konzentrieren schien – Troeltsch in Deutschland, Inge in England – er, Barth für die Rechte der Offenbarung einsprang, die geschichtslose Mystik aber bekämpfte und mit einem nicht zu leugnenden Erfolg für die kommende Theologengeneration verdächtig machte¹⁹⁾. Die Schlagworte Supranaturalismus, Neothomismus, Fundamentalismus und Neu-Barthianismus besagen für Radhakrishnan ein und dasselbe.

Auch Emil Brunner muß die Beschuldigungen Radhakrishnans über sich ergehen lassen. In seiner *Religionsphilosophie* – und gewiß auch in einer Reihe anderer Veröffentlichungen – hat sich Brunner nach Radhakrishnan über Schleiermacher nur zu negativ geäußert²⁰⁾.

Radhakrishnan – man kann es nicht leugnen – hat ein feines Gespür für alles, was gegen die Mystik gerichtet war. Es zeugt von seinem Fleiß und seiner Belesenheit, daß er sogar die antimystische Einstellung Herrmanns (übrigens eines Lehrers von Barth), dessen theologisches Schaffen nicht gerade weltweiten Einfluß erreicht hat, aufspürte²¹⁾.

Was man mit der Abwehr der dialektischen Offenbarungstheologie erreichen will, ist nicht schwer zu erraten. Nach Ansicht Radhakrishnans soll jede Religion auf ihre mystische Grundlage hin untersucht werden, um so zu einer Gesprächsmöglichkeit zu gelangen. Aus der Reduktion jeder Religion auf einen mystischen Kern ergibt sich eine gemeinsame Basis, wo jeder Religion als besonderer Religionsform ihre Spitze gebrochen wird. Im Falle der christlichen Offenbarung wird somit der auf Geschichtlichkeit gründende Absolutheitsanspruch abgelehnt. Radhakrishnan sind unter anderen E. Troeltsch und W. R. Inge nur sehr willkommene Zeugen solchen Unternehmens. Das nivellierende Vorhaben gebärdet sich mit religiösem Ernst. Die Religionen müssen geeinigt und errettet werden – letzteres ist nach Radhakrishnan gerade bei den unter dem Druck der neuzeitlichen Erkenntnisse dahinsiechenden Offenbarungsreligionen, wenn die mystische Basis hervorgehoben wird, der Fall.

Das ist weiterhin für Radhakrishnan, genauso wie es für Troeltsch gewesen ist, die Plattform für die heute im Dienst der religiösen Erneuerung der Menschheit zu betreibende vergleichende Religionswissenschaft, die davon ihren Ausgang nimmt, daß »jede Religion von Menschen, irrenden und unvollkommenen Werk-

¹⁹⁾ A. a. O. 297.

²⁰⁾ A. a. O. 285.

²¹⁾ *The Hindu View of Life*, London 1927, 35. Cf. W. Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 1886; ²1921.

zeugen, gemacht ist«²²). Solche Religionswissenschaft auf mystischer Grundlage macht es sich zur vornehmlichen Aufgabe, den Widerspruch der Autoritäten zu lösen. Das Kriterium hierfür ist die Prüfung der religiösen Aussagen auf die Rationalität ihrer Inhalte hin, so daß der übernatürliche Charakter der religiösen Autorität aufgegeben wird. Das ist europäische Aufklärung in ihrer ureigensten Form. Da die Christen inzwischen anscheinend nur zögernd dem Vorhaben der Aufklärung Folge leisten, werden sie von Radhakrishnan ermuntert, das kritische Geschäft in bezug auf ihre Religion in einer ähnlichen Form zu betreiben, wie es in Asien die Hindus und Buddhisten machen. »Bei den Hindus und Buddhisten, die sich Gedanken machen, ist eine kritische Einstellung weit verbreitet«²³). Radhakrishnan läßt dabei unberücksichtigt, daß die Buddhisten zum Beispiel sich in einer religiösen Atmosphäre bewegen, die – wie Radhakrishnan selber angibt – weder durch einen Stifter noch durch eine Offenbarung bestimmt wird. Es liegt keine »Deutung« oder nähere Kennzeichnung der religiösen Erfahrung vor, nicht einmal die Deutung, daß Offenbarung eine unmittelbare Verbindung zu Gott gewähre²⁴). Der springende Punkt dürfte aber darin gesehen werden, daß die religiöse Einstellung des Ostens, weniger auf die Bedeutsamkeit der Geschichte bedacht, sich in das Spannungsfeld der Relevanz einer in die Geschichte eintretenden Persönlichkeit nicht einlassen will.

Die Frage nach dem Absolutheitsanspruch Christi will Radhakrishnan sinngemäß beantwortet haben, indem er sich auf die verschwommenen Gefühle der Mystiker beruft: Skotus Eriugena, Meister Eckhardt, Ruysbroek, William Law. Kronzeugen in der Moderne sollen ihm W. R. Inge, A. Schweitzer und Karl Jaspers sein²⁵). Man scheut sich, Radhakrishnan einen Prediger der Aufklärung zu nennen. Man sollte diese Scheu ablegen, denn schließlich sind es ja seine Freunde gewesen, welche diese Bezeichnung für ihn gewählt haben. Es gereicht dem Religionshistoriker E. B e n z zum Ruhm, in seiner Rede anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 1961 an Radhakrishnan die Parallelität der modernen Strebungen Radhakrishnans mit der Aufklärung aufgedeckt zu haben: »Inzwischen hat gerade in den letzten Jahrzehnten eine Entwicklung eingesetzt, die wir als eine zweite Aufklärung bezeichnen können. Hat sich im 18. und 19. Jahrhundert die erste Aufklärung hauptsächlich auf dem Gebiet der Naturwissenschaften vollzogen, so ist jetzt, im 20. Jahrhundert, eine Aufklärung auf dem Gebiet der Religionswissenschaft in Gang gekommen«²⁶).

Radhakrishnan hat auch versucht, dem Vorwurf der Geschichtslosigkeit bei den Hinduisten mit dem Hinweis entgegenzutreten, der Hinduismus kenne eine Bewertung der Geschichte, wobei diese als »ein schöpferischer Prozeß, der durch die freien Handlungen von Individuen bestimmt ist«²⁷), aufgefaßt werde. Es will dennoch scheinen, daß, um zur Einheit mit dem Absoluten der hinduistischen Frömmigkeit zu gelangen, der Weg über die Geschichte nur ein überflüssiger Umweg ist. Die Gegebenheiten der Geschichte im Falle des Verkehrs des Menschen mit Gott werden zu »external media« herabgesetzt. Im Hinduismus wird eine Gottesbegegnung angestrebt, die eine unmittelbare Beziehung (intercourse) zur zentralen Reality

²²) *Idealismus und Leben*, in: *Meine Suche nach Wahrheit*, Gütersloh 1961, 67.

²³) A. a. O. 68.

²⁴) A. a. O. 124.

²⁵) *Reply to Critics* 808.

²⁶) Rede von E. B e n z, in: *Sarvepalli Radhakrishnan. Vier Ansprachen anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels*, Frankfurt am Main 1961, 30–31.

²⁷) *Eastern Religions* . . . 129.

darstellt, bei welcher »die äußeren Medien, wie geschichtliche Offenbarung, Orakel, Antworten auf Gebete und ähnliches«, keine mitbestimmende Rolle spielen können²⁸⁾.

Jeder Versuch Radhakrishnans, sich das Geschichtsdenken des Abendlandes zu eigen zu machen, führt dann zwangsläufig ins Uneigentliche. Kierkegaard und Heidegger wurden von ihm neulich in den »Fragments of a Confession« ausführlich behandelt. Man vermißt hier wiederum, und sehr peinlich, ein Quäntchen Verständnis für die von diesen Männern aufs eindringlichste verkündete Punktualität des Geschichtlichen. Existenzphilosophische Aussagen werden laufend ins Hinduistische transponiert. Mit dem Hinduismus soll die Existenzphilosophie darin einig sein, daß man auf beiden Seiten sucht, »die Endlichkeit der menschlichen Existenz zu transzendieren und das ewige Leben zu gewinnen«²⁹⁾. Der Existentialismus wird auf eine sehr brave Formel gebracht: »Der Existentialismus ist ein Stadium in des Menschen Pilgerfahrt durchs Leben«³⁰⁾. Charles A. Moore hat in Radhakrishnan den befähigten Kulturhistoriker gesehen, der wie ein neuer Thomas von Aquin es sich leisten könne, »die scharfen Unterschiede auszugleichen«³¹⁾, welche die Kulturen trennen. Der Virtuosität solcher im Grunde nur alles geschichtlich Bedeutsame seiner Substanz beraubenden, nach Hegel'schem Muster mediatisierenden und eigenen Zwecken entsprechend deutenden und letztlich tyrannisierenden Geschichtsauslegung kann man aber auch überdrüssig werden, zumal, wenn schwere Passi unserer Geschichte – sei es die Würdigung eines dänischen Christenmenschen, sei es die Auslegung eines der mühsamen Arbeit der christlichen Exegese sich nur langsam auftuenden Schrifttextes – mit metiersicherer Leichtigkeit aus dem Wege geräumt werden.

Eine Erklärung dafür, daß die Kategorie Geschichtlichkeit und folglich auch die geschichtliche Bestimmtheit des Christentums auf kein Verständnis bei dem großen Brückenbauer, dem auf Vermittlungsdienste bedachten Radhakrishnan, stießen, ist schwer zu erbringen. Hierfür wird man wohl eine letzte Antwort bei dem hinduistischen Denker, der unser Autor ja ist, suchen müssen. Dafür ist aber nur die Orientalistik kompetent. Es läßt sich jedoch begreiflich machen, inwiefern der Religionshistoriker Radhakrishnan durch sein eigenes vortrefflich ausgebildetes und abgerundetes religionsphilosophische System daran gehindert wurde, die Möglichkeit der geschichtlichen Offenbarung zu sehen. Im Dialog mit Radhakrishnan sind wir Abendländer in der glücklichen Lage, das Gespräch auf einer Begriffsebene führen zu können, die uns vertraut ist. Dies macht die erstaunliche Wirksamkeit dieses Mannes aus dem Orient aus.

In dem Abschnitt »Das religiöse Bewußtsein« in *Idealismus und Leben*, dem nach dem Verfahren der modernen abendländischen Religionsphilosophie entsprechende Untersuchungen über die metaphysische, die ethische und die ästhetische Bestimmtheit vorangehen, wird die Unableitbarkeit des religiösen Wertes behauptet, folglich dessen Autonomie. Es kommt sofort zu einer Formulierung, die mit dem Scheler'schen Schema frappante Ähnlichkeiten zeigt: »Der Gegenstand der Religion ist weder das Wahre, noch das Gute, noch das Schöne, noch eine Einheit von ihnen, sondern es ist Gott, das universale Bewußtsein, der diese Werte einschließt und über sie hinausgeht«³²⁾. Schimmert nicht im letzten Satz die be-

²⁸⁾ A. a. O. 129.

²⁹⁾ *The Philosophy of S. Radhakrishnan* 53.

³⁰⁾ A. a. O. 53.

³¹⁾ A. a. O. 282.

³²⁾ *Idealismus und Leben* 210.

rühmte Präzisierung Max Schelers in seiner Auseinandersetzung mit Windelband durch? Das Heilige will nicht als Summe der Werte, als Inbegriff der Kulturwerte verstanden werden. Dennoch: Der vermeintliche Wertpluralismus Radhakrishnans, der eventuell eine Garantie dafür hätte liefern können, daß dem gefährlichen Drang nach einem Hinüberphilosophieren bzw. Hinüberethisieren und Hinüberästhetisieren Schranken gesetzt werden, ist weitherzig gefaßt: Die Bejahung irgendeines Wertes wird bei ihm der vollen Realisierung der Religion gleichgesetzt³³). Die anfänglich so vorsichtig vorgenommene Scheidung der verschiedenen Bereiche wird total aufgegeben. »Hier liegt das Wesen der Religion: Sie ist Wirklichkeit gewordene Synthese des Lebens«³⁴), lautet eine sich daran anschließende Definition der Religion.

Die Befragung der Schriften unseres hinduistischen Denkers nach dem herkömmlichen Schema – religiöser Akt, Inhalt und Bestimmtheit dieses Aktes, religiöser Gegenstand – ergibt weiter eine einschneidende Korrektur unserer Vorstellungen: Hier haben wir es mit einer (an den angeblichen Wertpluralismus eklektisch angegliederten) Identitätslehre zu tun, deren Grundzüge (mehr können wir in diesem Rahmen nicht bieten) nicht irrelevant für die Aufhellung des hier verfolgten Problems sind.

Der religiöse Akt besteht in der Intuition, die eine unerschütterliche Grundlage für die Religionsphilosophie liefern soll. Sie wird unter Bezugnahme auf die *darsana* der hinduistischen Quellen und auf deren lateinische Verwandtschaft mit *intuitus* mit dem Gesichtssinn in Zusammenhang gebracht. Sie ist Sache der »Seher« und besagt zunächst eine möglichst große Entfernung vom schlußfolgernden Denken. Sie wird in ihrer reinsten Gestalt als »integrale Einsicht« angesehen. Sie ist vornehmlich Erkenntnis durch »Koinzidenz«, die an sich einen höheren Grad der Identifikation mit dem Objekt zu meinen scheint als alles, was sich im Abendland unter dem Namen Einfühlung, Konnaturalitätserkenntnis, Dynamismus, action und so fort als Bürge für das Ergreifen des religiösen Gegenstandes ausibt. In der Tat, bei dieser Art von Erkenntnis »sind« – wie unser Autor sich ausdrückt – »Sein und Erkennen zwei Aspekte ein und derselben Erfahrung«³⁵). Wir bekommen bei dieser Behauptung implizit etwas von der Atmosphäre zu spüren, in der sich die strenge Identitätslehre Radhakrishnans bewegt.

Was den Inhalt des religiösen Aktes angeht: Durch die Auseinandersetzung mit den Schriften Plotins und mancher christlicher Mystiker sind wir in einer Begrifflichkeit geschult, die das Allerhöchste in der Annäherung der Seele zu Gott zugibt, ohne deshalb das göttliche Anderssein in Frage zu stellen. Radhakrishnan, der unsere Hausstreitigkeiten und begrifflichen Haarspaltereien zur Genüge kennt, hat sich keine Mühe gegeben, eine Unterscheidung zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt im religiösen Akt einzuführen. Im Gegenteil: Für ihn ist in der religiösen Intuition »eine schöpferische Verschmelzung von Subjekt und Objekt«³⁶) gegeben. Mit diesem Zug der religiösen Intuition steht die besondere Aufwertung im Zusammenhang, welche die *Selbsterkenntnis* erfährt³⁷). Sie wird als das Alpha und Omega des Hinduismus angepriesen. Wie sich die Idee der Transzendenz Gottes zu der genannten Einstellung verhält, ist ohne weiteres er-

³³) A. a. O. 210

³⁴) A. a. O. 211.

³⁵) *Reply to Critics* 792; cf. 791–793.

³⁶) *Idealismus und Leben* 117.

³⁷) A. a. O. 170; *Eastern Religions* . . . 35; *Indian Philosophy*, I, 21929, 28.

sichtlich. Dies macht die nähere Bestimmtheit des mystisch-intellektuellen Aktes aus.

War die Vorstellung der Transzendenz schon durch die Betonung des Erkennens durch Koinzidenz gefährdet, so soll es uns nicht weiter verwundern, wenn Radhakrishnan bei der mystischen Erfahrung das Moment des Geschenktwerdens, der Gnade von oben, ausgeschlossen wissen will³⁸⁾. Eine für unsere Begriffe durchaus kreativistische Ethik hat bei Radhakrishnan die Oberhand bekommen. Hinter diesem ethisch-anthropologischen Entwurf steht unverkennbar dasselbe Ideal, das ihn in seinen Frühschriften zur Widerlegung der abendländischen Ansichten über die mystische Passivität des Orients ins Feld ziehen ließ. Infolgedessen ist der religiöse Akt 1. Leistung des Menschen, so daß dieses Gott-Haben sich am besten mit »Sich-Emporarbeiten« zur Vergottung, zum Gott-Menschentum, umschreiben ließe, und er ist 2., weil eben keine Huld der Transzendenz vorliegt, auch keine Huldigung des Menschen der Transzendenz gegenüber. Radhakrishnan will nichts von einer, wie er sagt, Demuts-Zerknirschungs-Gnadenreligion wissen, welche von sich aus ein Bild des Andersseins Gottes entwerfen würde. Hier gibt die Frage nach dem religiösen Akt Aufschlüsse über die Frage nach dem religiösen Gegenstand. Daß somit in der Beschreibung des religiösen Aktes das Moment des Dialogisch-Responsorischen (das an sich die entscheidende und glücklichste Bezeichnung dieses Aktes in unserer personalistisch-theistischen Religionsphilosophie darstellt) ausbleiben mußte, ist nur selbstverständlich. Radhakrishnan konnte sich der weiteren Folgerung nicht entziehen, die Intuition führe »bisweilen zur Ablehnung der Vorstellung eines Gottes, der unsere Liebe erwidert, oder eines wirklich unabhängigen Ich«³⁹⁾.

Der religiöse Gegenstand. Radhakrishnan läßt das Göttliche unter zwei Bestimmtheiten fallen: den »Gott« und das »Absolute«. Diese Unterscheidung und Zuordnung des Göttlichen zu zwei Größen wurde von Radhakrishnan in seiner Übersetzung für Abendländer dahingehend erklärt, daß sie ungefähr mit dem Verhältnis der platonischen Weltseele oder des hellenistischen Logos zum Absoluten gleichzusetzen sei⁴⁰⁾. Nun steht es aber so, daß unser Religionsphilosoph eine sozusagen ökonomische Rede pflegt, für unsere Begriffe an die alexandrinische Manier gemahnend, welche einmal »personalistische«, ein andermal wieder streng metaphysische, »a-religiöse« Züge hervortreten läßt, je nachdem, ob der kosmologische Gott oder das Absolute in Betracht kommt.

Wenn man weiterhin dessen eingedenk ist, daß Gott, der Gott oder der kosmologische Gott der Integration (oder besser gesagt: der streng Hegel'schen Aufhebung) im Absoluten entgegenharrt, so ist es auch begreiflich, daß der personalistischen Rede über Gott (z. B. Gott als Erretter oder Erlöser) eine radikale Vorläufigkeit und Uneigentlichkeit anhaftet. Sobald nämlich solche Aussagen über das Göttliche im Horizont des Denkens vom Absoluten und der Einigung mit dem Absoluten gemacht werden, entschwindet der letzte nur eingebildete Rest von einem persönlichen Gott dahin. Die Gottes-Theologie Radhakrishnans erfährt nämlich eine grundsätzliche Korrektur im symbolisch-apophantischen Denken aus dem Horizont des Absoluten.

Der Symbolismus Radhakrishnans zeigt die Stelle auf, wo die affirmative – dualistische – Theologie in die negative (Advaita) umschlägt. Diese zweite Theologie,

³⁸⁾ Cf. *Wissenschaft und Weisheit* 35; *Idealismus und Leben* 133 ff.

³⁹⁾ *Idealismus und Leben* 145.

⁴⁰⁾ *The Philosophy of S. Radhakrishnan* 40–41.

die mit der ersteren ökonomisch verbunden wird, verfeinert die materiell groben Äußerungen des vorherigen Stadiums und hebt sie auf in einer höheren mystischen Lehre. Was nach solcher Aufhebung – wir betonen wiederum die Hegel'sche Provenienz dieses Ausdrucks, womit wir durchgehend dem Anliegen Radhakrishnans gerecht zu werden versuchen – noch über das Göttliche auszusagen gestattet ist, findet sich, glauben wir, im Kapitel »Die religiöse Erfahrung und ihre Bestätigung« in *Idealismus und Leben*. Der Symbolismus im Zusammenhang mit der Idee des Absoluten läßt die schon im Ansatz gegebene Identitätslehre im Verhältnis des Menschen zum kosmologischen Gott in einer noch höheren Einheit aufgehen. Aus einem schon nicht mehr persönlichen Gott kann mittels der genannten Symbolik nicht gerade ein persönlicher Gott werden. Die Strukturen sind anders gelagert als in unserer patristischen negativen Theologie, in der unaufhebbar die Offenbarung des persönlichen dreieinigen Gottes in Christus vorausgesetzt wird. Im Gegenteil: In der dünnen Luft des hinduistischen Absoluten sind sowohl die Bezeichnungen für das Göttliche, »persönlich« oder »unpersönlich«, als auch die Unterscheidung »monotheistisch« oder »polytheistisch« belanglos⁴¹⁾.

Es ist nicht ohne Zusammenhang mit der von Radhakrishnan betriebenen Symbolik, daß der hinduistische Religionsphilosoph im Zuge der Vergeistigung für die hinduistische Tradition die Lehren Buddhas zurückgewann. Radhakrishnan hat der Lehre Buddhas ihre der hinduistischen Tradition gegenüber schismatischen Spitzen abgebrochen und dieselbe, wie man optimistisch geschrieben hat, nicht nur für die Fachleute, sondern auch für die breiten Schichten der Gebildeten wieder im Hinduismus heimisch gemacht. In diesem Geiste könnte man sogar behaupten, es sei eben die Glorie des Hinduismus, daß er religiös-gegenständlich im Unbestimmten bleibt.

Nun dürfen wir als Ertrag unserer Würdigung der Religionsphilosophie Radhakrishnans jene Punkte hervorheben, die dem Verständnis der Geschichtlichkeit des Christentums hindernd gegenüberreten:

1. Die Lehre von dem Seher und seinen Intuitionen schließt die Möglichkeit des Auftretens eines Religionsstifters aus, der nicht bloß Seher, sondern auch Urheber von Wahrheiten sein soll.
2. Selbsterkenntnis als Alpha und Omega des Hinduismus bedeutet den denkbar größten Abstand vom »Hören des Wortes«.
3. Die Aufhebung des Historischen und Kosmologischen im Absoluten bringt die Entleerung des Sinnes der Geschichte mit sich.

Diese Religionsphilosophie, dürfen wir weiterhin vermerken, ist geradezu der konträre Fall zu einer solchen, die, sich bescheidend, an der Schwelle der Offenbarung bleiben würde.

⁴¹⁾ *Idealismus und Leben* 131.