

das Hergeben und Lassen will gelernt sein. Bisher galt die *actio*, jetzt beginnt die *passio*.

„Nun komme ich in das Alter, wo man auf sich achthaben muß“ hat mir einmal ein alternder Mensch gesagt. Manches läßt sich im voraus bedenken. Und warum soll echte Selbsterziehung nicht im Alter ihre Bewährung und Krönung erfahren? Wenn Franz Werfel schreiben konnte: „Die Sterbenskrankheiten sind in vielen Fällen, zumal bei Individuen, die ein reifes Alter erreichen, recht eigentlich das Integral aller sinnlichen Versündigungen, die wir gegen unsere eigene Natur verüben“, ⁵ dann gilt doch auch die Feststellung des Hieronymus, daß ein hohes Alter dann die süßen Früchte der Weisheit und Leichtigkeit zeitigt, wenn der Mensch sich von Jugend an geistig bemüht hat, wenn er die Zucht liebte und Tag und Nacht in der heiligen Schrift geforscht hat. ⁶

Die wirtschaftliche Versorgung für den Lebensabend ist gewiß ein dringendes Anliegen, und es ist nur zu begrüßen, wenn die Rentenversicherung großzügig und sozial gestaltet wird. Aber wichtiger ist die menschliche und seelische Seite des Problems, die Doppelaufgabe, die uns hier beschäftigt hat: die Achtung vor dem Alter und die eigene Einstimmung und Vorbereitung auf diesen entscheidenden Lebensabschnitt, den Herbst des Lebens. Im Herbst nimmt nicht nur die Sonnenwärme ab, und die Blätter verfärben sich; über ihm liegt Schimmer und Duft der Ernte. Was Frühling und Sommer begonnen haben, erfüllt sich in ihm. Das Alter legt Summe und Frucht unseres Lebens in die Hand des himmlischen Hausvaters.

Indische und christliche Gottesliebe

AUGUST BRUNNER SJ

Indien ist das Land, wo sich alle möglichen Religionsformen von den tiefsten und primitivsten bis zu den höchsten sozusagen Tür an Tür nebeneinander finden. Für fast jede Vorstellung, die sich der Mensch von dem Göttlichen gemacht hat, finden sich hier Beispiele. Die schönste und erhabenste unter ihnen ist die Religion der reinen Gottesliebe, der *bhakti*, die wie ein Strom seit dem frühen Mittelalter durch das indische religiöse Leben zieht. Vorstadien dazu findet man schon früh. Bekannt ist, daß die *bhakti* in der Bhagavadgita von Krishna als der höhere Weg empfohlen wird, besser als der Weg der Werke und der Erkenntnis. Besonders dieser letztere Weg

⁵ Franz Werfel, Stern der Ungeborenen, S. 623.

⁶ Ep. ad Nepotianum LII CSEL Bd. 54, S. 416.

wurde in Indien viel geübt. Durch Meditation sollte sich der Mensch in sein eigenes Wesen versenken. Dann würde er inne, daß er selbst ein Teil des Göttlichen ist und daß die Vereinzelung, das eigene und fremde individuelle Dasein, und mit ihm die Fremdheit und Einsamkeit nur Schein, Maya ist. Mit dieser Erkenntnis wäre das Heil erreicht: Der Gläubige wüßte, daß er nie endgültig verlorengehen kann; ja durch diese Erkenntnis wird er zur Rückkehr in die Alleinheit befähigt.

Ein solcher Weg entspricht einem Göttlichen, das man hier als unpersönlichen Weltgrund auffaßt. Wer zur Erkenntnis seiner wahren Natur gelangt ist, indem er durch Versenkung und Entsagung die Schleier der Maya zerreißt, der weiß, daß aller Kult überflüssig geworden ist. Bittgebete haben keinen Sinn; denn wie sollte das unpersönliche Göttliche sie hören! Der Mensch erlöst sich selbst, oder besser noch, in ihm und durch ihn erlöst sich das Göttliche aus der Zerstreuung in die Vielheit zu seiner wesentlichen Einheit. Die einzelnen Göttergestalten sind ebenfalls nur Bildungen der Maya, und der wahre Weise muß auch die Vorläufigkeit ihrer Geltung und Macht sowie ihr endgültiges Nichtsein durchschauen.

Von alters her bestand aber in Indien auch ein Hochgottglaube. Er läßt sich bereits im vorarischen Indien nachweisen.¹

Pantheistische oder panentheistische Strömungen mit einer reichen Vielgötterei als Vordergrund sind dann im Verlauf der Geschichte, wohl auch infolge der Überlagerung von Völkern und Kulturen, übermächtig geworden und beherrschen das Bild der indischen Religionsgeschichte. Aber der Glaube an einen höchsten personhaften Gott ist nie ganz verschwunden, so sehr er sich ständig mit den vorherrschenden Strömungen auseinandersetzen muß.

Es ist klar, daß eine Religion der selbstlosen Liebe sich nur an einen persönlichen Gott wenden kann. Liebe geht ihrem Wesen nach nicht auf das Verschwinden des Liebenden durch Verschmelzung mit einem unpersönlichen Geliebten; das bedeutete das Aufhören der Liebe. Sie will vielmehr die persönliche Einheit als ein inniges Miteinander der beiden Personen, ein Eingehen auf die innersten Haltungen; der Liebende setzt sich mit dem Geliebten in eins. Alles wird gemeinsam, Einheit in Zweiheit. Durch sie wird die Individualität, das einmalige Sein der Liebenden nicht vermindert, sondern der Vollendung entgegengeführt. Dies alles wird aber nicht wie ein Zweck angestrebt, sondern ergibt sich wesentlich mit der Liebe; denn es gehört zu ihr hinzu, und sie kann ohne es überhaupt nicht verwirklicht werden.

In Indien hat sich die *bhakti* vor allem mit dem Vishnu-Kult verbunden und knüpft vorzugsweise an eine seiner Erscheinungsformen, an Krishna an. Ohm hat in seinem Werk, „Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen“² eine Reihe sehr schöner Stellen aus dem Schrifttum dieser Sekten

¹ W. Koppers, Das Schicksal des Gottesgedankens in den Religionen Indiens, in: Christus und die Religionen der Erde II, Freiburg 1951, S. 665—696. — M. Eliade, Die Religionen und das Heilige, Salzburg 1954, S. 92—101.

² Krailling vor München 1950, S. 200—267.

zitiert. In seinem Buch „Die indische Gottesliebe“ behandelt Walter Eidlitz³ die Lehren des Krishna Caitanya (1486—1533), dessen Anhänger auch noch im heutigen Indien, vor allem in Bengalen zu finden sind und mit denen sowohl Ohm wie auch Eidlitz persönliche Bekanntschaft machen konnten. Eidlitz veröffentlicht auch Proben aus deren Schriften, besonders aus dem Bhagavatam und aus der Gita-Govinda. Inhaltlich bringen diese oft schönen Texte allerdings kaum etwas Neues, und sie verändern das Bild nicht, das man sich bisher von diesen Sekten machte.

Die Liebe zum persönlichen Gott Krishna wird im Anschluß an den Krishna-Mythus dargestellt. Nach diesem ist Krishna ein Avatar Vishnus, d. h. seine Erscheinungsform auf Erden in der Gestalt eines jungen Hirten. Ausführlich werden im Mythus seine außerordentlichen phantastischen Taten, vor allem seine Liebesspiele mit den Gopis, den Hirtinnen, beschrieben. Dieser stark erotische Mythus wurde im Lauf der Zeit zum Symbol der leidenschaftlichen und selbstlosen Gottesliebe, durch die der Mensch sich bestrebt, die Liebe der Gopis zu Krishna nachzuahmen. Einige der schönsten Texte seien hier zitiert:

Nachdem die Heilswege der Askese, des Almosengebens und der „Beherrschung des aus- und eingehenden Atems“, d. h. des Yoga abgelehnt worden sind, heißt es: „Aber wer mir hingegeben ist, abhängig von nichts in der Welt, dessen Freude in mir, dem Atman, besteht, wie kann er über irdische Dinge noch irgendwelche Freude empfinden? Wer nichts mehr für sich haben will, der Gezügelte, der von Frieden Erfüllte, dessen Seele den Einen in allem erkennt, der in Mir nur seine Befriedigung findet, für den sind alle Weltgegenden voller Glück. Nicht wünscht er die Herrlichkeit des Welterschöpfers Brahma oder des Himmelsherrschers Indra oder die Herrschaft über alle Erde oder Gewalt über die Reiche der Unterwelt, weder Yogamacht noch Nie-Wiederkehren der Völlig-Befreiten. — Er wünscht nur das *eine*, sein ganzes Wesen Mir hinzugeben, sonst wünscht er nichts“ (E 198 f.). „Wenn einer den Nektar der Unsterblichkeit trank, was soll er noch zu trinken begehren! Wenn ein Wissenssucher Mein göttliches Wesen weiß, was soll er noch zu wissen begehren! Was Weisheit, Werk und Yoga und Beruf und Richteramt und was vierfältiges Lebensziel der Menschen ist: — die heilige Ordnung und Besitz und Lust und selbst Befreiung, du Lieber, alles das bin ICH für Dich“ (E 201 f.). „Die Liebe der Gopis ist lautere fleckenlose Gottesliebe, niemals Begehren nach irdischer Lust“ (E 236).

Für diese Liebe ist der Gottesliebende, der Bhakta, bereit, alles aufzugeben und zum Opfer zu bringen: „Die Ihm gehören, die Ihn ewiglich lieben, geben auf, was in der Welt der Ethik gilt, ihre religiös-sozialen Pflichten; sie geben auf die Pflichten, die vom Veda geboten sind; sie geben auf die Pflichten, die dem Vaterland gegenüber bestehen, sowie die physisch notwendigen Pflichten. Sie geben auf Scham, heldenmütige Ausdauer, körper-

³ Freiburg i. Br. 1955, Walter-Verlag, 340 S. (zitiert: E).

liche Freuden und das eigene Wohl. Sie geben auf den schwer aufzugehenden Pfad der Edlen und die Pflichten gegen die eigene Familie, soviel auch ihre eigene Sippe sie bedrohen und schmähen mag. Alles haben sie aufgegeben und dienen liebend Krishna“ (E 237). Selbst die Freude, die aus dieser Liebe quillt, sucht man nicht; ja, wo sie zum Hindernis wird, verwünscht man sie und sucht sich ihrer zu entledigen: „Wo immer Eigenwonne in der Liebe ein Hindernis wird für die Wonne, Krishna dienen zu dürfen, da erfaßt den Bhakta großer Zorn. Daruka, der Wagenlenker Krishnas, der Krishna fächelte, war gar nicht froh, als sein Leib aus Wonne der Liebe in Verzückung erstarrte und seinen Dienst hinderte“ (E 239f.). „Chandrakanti, die Lotusäugige, verwünschte laut die Wonne, durch die ihre Augen sich mit Tränen füllten und verhinderten, Krishna zu sehen und Ihm zu dienen. Der lautere Bhakta will nichts als Krishna in Liebe dienen. Nicht nimmt er, obwohl es für ihn selbst Wonne wäre, das Einswerden mit Gott an. Krishna spricht: Was ich solchen Gottgeweihten auch anbiete, sei es Wohnort in der gleichen göttlichen Welt, in der ich wohne, sei es die gleiche Majestät und Macht, wie ich sie habe, sei es Nahsein bei Mir, sei es die gleiche Gestalt wie Ich oder sei es sogar Eins zu sein mit Mir, sie nehmen nichts an außer dem einen, Mir liebend zu dienen“ (E 240).

Die Selbstlosigkeit dieser Liebe, das, was das Christentum die vollkommene Liebe zu Gott nennt,⁴ kommt hier stark und klar zum Ausdruck. Diese Liebe ist allerdings schwer gefühlsgeladen. Durch Singen, Ausrufen der Namen und Ehrentitel Krishnas und durch Tanz steigert man sich bis zur Ekstase. „In Kirtanas, Lobhymnen, die zur Musik gesungen wurden, pries Caitanya seinen Gott und fühlte sich selbst in das Meer der göttlichen Liebe versinken. Er und seine Anhänger setzten oft das Lobsingen fort, bis sie in Ohnmacht fielen oder sich in Ekstase hinwarfen, einander umarmend und jauchzend Krishna anriefen“.⁵

* *

Vergleichen wir diese indische Gottesliebe mit der christlichen, so ist der grundlegende Unterschied der, daß jene auf einem *Mythus* beruht und mit dessen Mitteln sich ausdrücken muß. Der *Mythus* aber ist Menschenwerk. Mit den Mitteln seiner Erfahrung versucht der Mensch, das Geheimnis der Welt und ihres göttlichen Grundes zu erhellen und auszusagen.⁶ Menschliche Haltungen und Gewohnheiten müssen dazu dienen, dieses Geheimnis auszuliegen. Dabei fallen die verschiedenen Aspekte der Gottheit in einzelne Göt-

⁴ Sie ist im Christentum denn doch nicht so unbekannt, wie Eidlitz anzunehmen scheint; einen katholischen Christen wird sie keineswegs „unziemlich, anstößig und phantastisch“ dünken (E 50), sondern sie ist das eigentliche Ziel des Christenlebens, das die Heiligen in ungewöhnlichem Grad verwirklicht haben. Vgl. z. B. *Georges Didier, Désintéressement du Chrétien. La Rétribution dans la Morale de Saint Paul.* Paris 1955, Aubier.

⁵ *Sten Konow, Die Inder*, in: *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, begründet von Chan-
tepie de la Saussaye, 4. Auflage, Tübingen 1925, Bd. 2, S. 169.

⁶ Vgl. diese Zeitschrift 133 (1937) 1—9: *Mythus und Dogma*.

tergestalten auseinander, und je nach der religiös-sittlichen Haltung des Menschen faßt er sie mehr oder weniger naturhaft auf und fühlt sich zu bestimmten Gestalten stärker hingezogen (vgl. E 35, 48). Immer bleibt die Auslegung menschlich, oft sogar allzumenschlich. Um das Ganz-Andere des Göttlichen darzustellen, greift der Mensch notwendig zum Phantastischen und Unmenschlichen; denn vom Übermenschlichen hat er keine klare Erfahrung, so daß er es auf eine diesem angemessene Weise aussagen oder darstellen könnte. So geschah dies auch hier im Mythos von Krishna. Ein Beispiel: um die Seinen, die Hirten und Hirtinnen, gegen den Zorn des Götterkönigs Indra zu schützen, hebt Krishna mit seinem kleinen Finger einen ganzen Berg auf und hält ihn als Schild über die Bedrohten. Krishna benimmt sich, wie ein Mensch es tun würde, dem auf einmal ungewöhnliche Macht über die Naturkräfte zufiele. Sein Gebrauch davon ist sehr menschlich und wenig geistig und grenzt an eitle Schaustellungen. Das gleiche ist von den erotischen Spielen Krishnas mit den Hirtinnen, und besonders mit der bevorzugten unter ihnen, mit Radha, zu sagen.

Dagegen steht der Begründer und Mittelpunkt des Christentums im hellen Licht der *Geschichte*. Er ist ein Mensch, der wirklich auf Erden gelebt hat. Wie nüchtern wirken die Berichte der Evangelien neben den Phantastereien des Mythos! Aber gerade durch die Einfachheit und schlichte Menschlichkeit der Gestalt Christi leuchtet die reine Geistigkeit und übermenschliche Erhabenheit des wahren Göttlichen unverkennbar hindurch. Selbst die Wunder haben in ihrer Unauffälligkeit, in dem Fehlen alles Marktschreierischen und in ihrem Ursprung aus dem Willen zu helfen, etwas an sich, was das Auffällige zu Gunsten wahrer Hoheit ganz zurücktreten läßt.

Nach indischer Auffassung ist Krishna ein *Avatar* Vishnus. Ein Avatar ist eine Gestalt, die ein Gott annimmt, um in das irdische Geschehen einzugreifen. Die Gottheit kann nicht nur Menschengestalt annehmen, sondern auch jede andere Naturgestalt. So hebt sie in Gestalt eines gewaltigen Wesens mit dem Haupt eines Ebers auf den Hauern die Erde aus der Vernichtungsflut (E 143). Andere Avatare sind der Fisch, die Schildkröte (R 159).⁷ Es ist zu vermuten, daß der in Indien immer mächtige Tierkult auf diese Weise der Lehre vom Allgott angeglichen werden sollte.

Die angenommene Gestalt des Avatar wird auch nach dem Mythos nicht wirklich der Gottheit zu eigen, wie die Menschheit Christi zu der Zweiten Person der Dreifaltigkeit gehört. Der Gott geht nicht wirklich in die menschliche Geschichte ein, wie ja der Mythos überhaupt ungeschichtlich ist. „Jede Inkarnation, d. h. Fleischwerdung des Unvergänglichen, und jede Vergottung des vergänglichen physischen Menschen ist gemäß dieser Erkenntnis ausgeschlossen“, sagt Eidlitz (E 159). Wenn er übrigens glauben sollte, mit dem letzten Teil des Satzes die christliche Lehre wiederzugeben, so drückt er sich

⁷ C. Regamey, Die Religionen Indiens, in: Christus und die Religionen der Erde. Bd. III, Freiburg 1951, S. 73—227 (zitiert: R).

zum mindesten ungewöhnlich aus. Der Mensch Christus ist nicht in seinem physischen Sein „vergottet“, sondern gehört einer göttlichen Person an; der Ausdruck „Vergottung“ klingt zu pantheistisch.

Auch mit der „bestürzenden Verwandtschaft“, die Eidlitz (155) zwischen den beiden folgenden Texten finden will, ist es nichts, sondern es besteht zwischen ihnen ein abgründtiefer Unterschied: Von dem Verhältnis der Avatare, die es in großer Zahl gibt, zur Gottheit, heißt es in einem indischen Text: „Urlicht und Kerzen. Kein Unterschied in der (Licht-) Substanz, nur in der (Licht-) Stärke“. Dieser Text ist klar pantheistisch und gilt nicht nur von den Avataren, sondern von allen Seienden. Dagegen bedeuten die ebenda angeführten Worte des Credo: „Licht vom Licht, Gott von Gott“ etwas ganz anderes. Es handelt sich um das innergöttliche Verhältnis von gleich großen, gleich göttlichen Personen ohne Unterschied der Lichtstärke. Dort ein naturhaftes Verhältnis zwischen Gott und Welt, hier personhafte innergöttliche Beziehung.⁸

Die Lehre von den Avataren war in Wirklichkeit das Mittel, das gestattet, zahlreiche mythologische und selbst geschichtliche Gestalten mit Vishnu zu identifizieren, wie der Begriff der Shakti, der weiblichen Kraft der Gottheit, es erlaubt hat, verschiedene frühere weibliche Gottheiten mit Shiwa zu verschmelzen (R 159). Krishna ist sehr wahrscheinlich ein alter Hirtengott, dessen phantastische Taten und vor allem erotische Abenteuer mit den Hirtinnen — es wurde ihm ein Harem von 16000 Frauen zugeschrieben —, ihn beim Volk sehr beliebt gemacht haben. Es handelt sich offenbar um einen Fruchtbarkeitsgott, was für einen Hirtengott naheliegt. Später wurde er zu einem Avatar Vishnus, und es scheint, daß dessen Kult erst durch diese Verschmelzung Krishnas mit ihm allgemein beliebt wurde. Es bildete sich eine tief im Volksglauben verankerte Überlieferung, so daß der Krishnakult vom indischen Mittelalter an bis heute fast eine besondere Religion bildet (R 160).

Radha war ursprünglich nur die Auserwählte unter den Gespielinnen des Hirtengottes (so noch im Bhagava-Purana etwa um 900 n. Chr.). Später ist sie zur ewigen Gattin Krishnas aufgestiegen.⁹ Sie hängt natürlich mit den uralten Muttergöttinnen zusammen und Erinnerungen an den Ritus der Heiligen Hochzeit klingen auch in ihrem Mythos noch nach (vgl. E 261). Jedoch ist sie die einzige Gestalt, die im vishnuitischen Pantheon zu einem Symbol verklärt worden ist, zum Symbol der Sehnsucht der menschlichen Seele nach Vereinigung mit Gott (R 162).

⁸ Auch sonst ist Eidlitz von einigen äußeren Ähnlichkeiten zwischen dem Bericht von der Geburt Christi und einzelnen Punkten aus indischen Legenden ungebührlich stark beeindruckt, besonders wenn ein in neuerer Zeit erbauter Tempel in seinen Malereien diese Ähnlichkeiten betont, gewiß nicht ohne Einfluß der Geburtsgeschichte Christi, die allmählich in der ganzen Welt bekannt ist. Es zeigt sich wieder, daß der Vergleich von äußerlichen Einzelheiten ohne Berücksichtigung des ganzen Zusammenhanges und der herrschenden Grundauffassungen — eine Methode, die früher in der Religionswissenschaft beliebt war, heute aber überwunden sein sollte — das Verschiedenste gleichzusetzen imstande ist.

⁹ Otto Strauß/Ernst Waldschmidt, *Die indische Religion*, in: *Die Religionen der Erde*, 2. Auflage, München 1949, S. 106.

Der Krishnamythos selbst ist die Weiterbildung eines alten mythischen Motivs, das die ganze Religionsgeschichte Indiens durchzieht, des Mythos vom *mannweiblichen Urmenschen*, aus dem die Welt gebildet wurde (R 103 155). Das weist auf die Vergöttlichung der die ganze Natur durchwaltenden Lebenskraft hin, die in vielen Kulturen Indiens heute noch wirksam ist.¹⁰ Das Leben ist zweigeschlechtlich, und darum erscheint auch das mit ihm gleichgesetzte Göttliche als männlich und weiblich zugleich, hier als Krishna und Radha, „die ewige Liebe des Urmännlichen zum Urweiblichen“ (E 134), „die Einheit Krishnas und Radhas, des männlichen und weiblichen Aspekts der einen Gottheit“ (E 172).

Auf diese Zusammenhänge weist auch die starke Verbreitung der *bhakti*-Religion in Bengalen hin. Dort sind die Kulte der Shakti, der weiblichen Kraft der Gottheit, so stark verbreitet und auch in den Buddhismus eingedrungen, daß es wahrscheinlich ist, daß diese stark erotischen Kulte dort entstanden sind. Diese Gebiete haben stark mongolischen Einschlag.¹¹ Auch der betont emotionale Charakter und die Herbeiführung von Ekstasen durch Tanz und andere psychotechnische Mittel, die an das unter den Mongolen weit verbreitete Schamanentum erinnern, weisen in die gleiche Richtung. Wie die Geschichte zeigt, liegt dabei immer die Gefahr des Abgleitens in erotische Kulte nahe, und einige Zweige der *bhakti*-Religion sind davor nicht bewahrt geblieben. Nach deren Lehre ist das Verlangen keine Sünde, sondern nur das Objekt des Verlangens. Wenn die Grundlage nur die Liebe zu Gott ist, so sind die ausschweifendsten erotischen Gebräuche gestattet (R 150). Und Otto Strauß sagt:¹² „Die glühende Liebe zum Gotte, die Vishnu-bhakti, welche die Seele des Verehrers empfindet, wird gleichgesetzt mit der sinnlichen Liebe, die die Hirtenmädchen zu dem göttlichen Jüngling empfinden. Diese Erotik ist naturgemäß sehr verschiedener Schattierungen fähig: sie kann, ins Symbolische gewendet, wahrhafter Religiosität, wirklichem seelischen Erleben zum Gleichnis dienen, sie kann aber auch das religiöse Moment zu Gunsten der sexuellen völlig verdrängen, wofür die Sektengeschichte des Vishnuismus nicht ohne Beispiel ist“.

Von diesen Abirrungen hat sich nach allen Zeugnissen die Sekte, von der Eidlitz berichtet, frei gehalten.¹³ Aber in manchem merkt man ihren Ursprung noch, wenn die Mythen und Bilder auch allegorisch ausgelegt werden. Es gelingt nicht, das Naturhafte ganz abzustreifen und die wahre Geistigkeit, die über dem Gegensatz der Geschlechter steht, klar zu fassen und auszusprechen. Auch besteht die Gefahr, daß die starke Emotionalität die reine Selbstlosigkeit der Gottesliebe beeinträchtigt. Die katholischen Mystiker, besonders ein Johannes vom Kreuz, wissen um diese Gefahr. Die schweren reinigenden Leiden der Nacht der Sinne sollen dagegen schützen.

¹⁰ A. Brunner, Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage. Freiburg i. Br. 1956, Herder. Kapitel 6: Die vergöttlichte Lebenskraft.

¹¹ Helmuth v. Glasenapp, Buddhistische Mysterien, Stuttgart 1940, S. 40.

¹² a. a. O. S. 106.

¹³ So auch Sten Konow, a. a. O. S. 169.

Es hängt mit diesen Ursprüngen zusammen, daß hier wie in allen indischen Religionen die *Entstehung der Welt* nicht durch eine eigentliche Schöpfung aus Nichts hergeleitet wird. Vielmehr bildet die Urgottheit in einem ewigen und notwendigen Rhythmus die Welten mit ihren Göttern, Menschen und übrigen Wesen aus der eigenen Substanz, durch ein „Herausschaffen aus sich selbst“ (R 149), und nimmt sie wieder in sich hinein. Alles ist nur eine endliche und vorübergehende Gestalt des einen Absoluten. Ein solcher Gott ist mehr naturhaft als personhaft, und das letzte Ziel des Geschöpfes kann nur darin liegen, aufzuhören als dieses einzelne zu sein, um wieder im All zu verschwinden. Zu einer dauernden Gemeinschaft kann es nicht kommen.

Es ist nun spannend zu beobachten, wie versucht wird, über diese Grundlagen der indischen Religion hinauszukommen. Krishna ist für seine Verehrer ein persönlicher Gott, dem man in selbstloser Liebe zugetan ist. Das Personhafte auch der Götter wird hier nicht wie in anderen Sekten als etwas Vorletztes angesehen, das zu überwinden wäre. Der gestaltlose Brahman ist nicht wie üblich das Letzte, sondern nur die Vorhalle Bhagavan-Krishnas (E 45). Aber ganz kann man sich von dem jahrtausendalten pantheistischen Einfluß nicht frei machen. So heißt es an einer Stelle, in seiner Liebe verzichte der Bhakta, zu der letzten Verschmelzung im All einzugehen, weil er ja dann Krishna nicht mehr lieben könne (E 175). So groß und bewundernswürdig diese Haltung auch sein mag, so bleibt doch die Unstimmigkeit, daß nicht eindeutig die Liebe zu Krishna zur letzten Vollendung führt und es etwas gibt, was noch über ihr steht. Im Christentum hingegen ist die Liebe das unüberbietbar Höchste und Letzte, und es gibt keine innigere Vereinigung zweier Personen untereinander, also auch mit dem persönlichen Gott, als sie. Sie ist zugleich auch die vom Liebenden allerdings nicht als Zweck angestrebte vollkommene Selbstvollendung.

Da, wo das Dasein der endlichen Dinge nicht durch eine Schöpfung aus dem Nichts erklärt wird, beeinträchtigt ihre Wirklichkeit irgendwie die Wirklichkeit Gottes, nimmt sozusagen einen Teil davon für sich in Anspruch. Zur Lösung dieser Schwierigkeit hat man in Indien dazu gegriffen — die Lehre vom Ersten Stoff in der griechischen Philosophie weist in die gleiche Richtung —, den endlichen Dingen die volle Wirklichkeit abzusprechen. Sie sind *maya*, Schein. In Wirklichkeit sind sie nicht. Es gibt sie nur vom Standpunkt der Endlichkeit aus. Es ist also so, daß der endliche Standpunkt nur durch die Maya entstehen kann und die Maya wiederum nur durch den endlichen Standpunkt.

Auch in dieser Frage merkt man bei Caitanya und seiner Sekte den Einfluß ihres persönlichen Gottesbegriffes. Die Maya ist nicht mehr ganz Schein. Sie ist die Wirkung Gottes, „die sich ins Unendliche steigernde Selbstentfaltung Gottes“ (E 235). Aber zugleich bleibt sie Betörung: Gott betört durch die Maya. Diese Betörung geht allerdings ewig vor sich (E 114), was wieder mehr naturhaft ist. Und es heißt auch hier: „Diese Wandelwelt ist nicht

wirkliches Sein“ (E 222). Balarama sah „mit dem Auge der Weisheit, daß alle Kälber und alle Knaben Krishna waren“ (E 218). Gott, Seele und Natur sind zugleich verschieden und identisch; das kann nach Caitanya die Logik nicht begreifen, nur mystisch kann es erlebt werden (R 188 f.).

In Wirklichkeit deutet diese Lehre eine psychologische Erfahrung metaphysisch. „Im Vergleich zu dem in der mystischen Ekstase erlebten Gefühl der Einheit erscheint die normalerweise erfahrene Vielfalt der Realität als ein unendlich schlechter Zustand; daher wird auch die Schaffung der immanenten Vielfalt in dem Mythos als Tod des Urwesens dargestellt“ (R 104). Außerdem ist darauf hinzuweisen, daß die menschliche Selbstsucht der Vielheit der Dinge und Bestrebungen vor der personenhaften Einheit und Geschlossenheit des eigenen Lebens den Vorrang verleiht. Der Mensch wird von seinen vielen Wünschen hin und her gerissen und verliert sich selbst. Diesen Selbstverlust schreibt man aber nicht der eigenen Begierde zu, sondern der Vielheit, so daß diese an sich böse wird. Jedoch weist die Verbindung, die oft, am klarsten im Buddhismus, zwischen der Maya und der Selbstsucht hergestellt wird, darauf hin, daß man diesen Zusammenhang zum mindesten geahnt hat. Deswegen wird auch von der Maya berichtet, daß sie dem Menschengestalt die ewige Realität verhüllt und ihn von dem göttlichen Zentrum allen Seins wegschleudert (E 107). „Die Mayakraft, welche die Menschen durchstößt und treibt, ist *Begehren*. Unter Begehren ist hier keineswegs bloß die Gier nach grobem Sinnengenuss oder Geld und Macht verstanden, sondern auch Begehren nach Ruhm, ja sogar das Dürsten nach Werk, nach Wissen, nach noch so verfeinertem ästhetischen Genuss. Und selbst der Durst nach dem Schwelgen in Gott und der ewigen Seligkeit in einem Himmelreich als Belohnung für gute Taten wird noch als eigensüchtiges Begehren angesehen“ (E 108). Ein Christ würde hier fragen, ob man sich über manches nicht auch selbstlos „in Gott“ freuen könne, so schwer dies auch sein mag. Die richtig verstandene Seligkeit aber kann man gar nicht selbstsüchtig erstreben; denn sie besteht einfach in der selbstlosen Liebe.

Es ist nicht ohne inneren und wesentlichen Zusammenhang, daß hier, wo man sich einem personenhaften Gott zuwendet, auch die Notwendigkeit der *Gnade* betont wird. „Das innere Reich Gottes, so lehrt der Guru (d. h. der geistliche Führer) nachdrücklich, erschließt sich nur auf dem *herabsteigenden Pfad*, dem Pfad der herabsteigenden göttlichen Gnade“ (E 59). Denn zum Geheimnis einer Person dringt man nicht eigenmächtig vor; man muß vielmehr zu ihr zugelassen werden. Von ihr muß der Anstoß dazu ausgehen. Dies gilt ganz streng und ausnahmslos von der unendlichen und reinen Personenhaftigkeit Gottes. Je klarer diese erkannt wird, um so stärker wird auch die Notwendigkeit der Gnade betont, die alles Heilstun des Menschen erst ermöglicht.

Jedoch kommt die Sekte Caitanyas aus einem unklaren Schwanken zwischen wirklichem Monotheismus und einem Pantheismus nicht heraus. Die Absicht und tiefe Einstellung gehen wohl sicher auf den einzigen person-

haften Gott. Der grundlegende Mythos jedoch, mit dessen Mitteln sie formuliert werden, und das Gewicht der naturhaften und pantheistischen Überlieferung Indiens ziehen davon ab und verhindern es, daß der Polytheismus entschieden verworfen wird. Ohne die Lehre von der Schöpfung aus Nichts ist dieser auch kaum ganz zu vermeiden. Wie aber die Geschichte klar zeigt, ist der Mensch nicht aus eigenen Mitteln zur Erkenntnis einer solchen Schöpfung gelangt, sondern sie mußte ihm zuerst durch die Offenbarung mitgeteilt werden. Nur der Schöpfer selbst weiß — falls er personhaft und wirklich Schöpfer ist —, wie die Geschöpfe sich zu ihm verhalten und wie ihr Dasein zu erklären ist. Außerdem ist die Welt so vielgestaltig und verwirrend, daß es einer stärkeren Kraft und Einheit des geistigen Lebens im Menschen bedürfte, um sich klar über diese Vielgestaltigkeit zu erheben, ohne sie zum bloßen Schein herabzusetzen. Außerhalb von Christentum und Judentum wird das Göttliche doch nicht erhaben und überlegen genug gedacht, daß man ihm diese Vielheit als seine Schöpfung zuschreiben könnte, ohne daß es selbst in seinem Sein davon abhängig wäre. Dazu muß die Art und Weise, wie Gott personhaft ist, durch Offenbarung kundwerden.

Damit kommen wir zu einem weiteren gewichtigen Unterschied. Im Christentum *liebt Gott* seine Geschöpfe wirklich. Seine Liebe geht auf sie. Ja so sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eigenen Sohn für sie hingab. Diese Liebe ist etwas Wirkliches, keine bloße Redensart. Dafür bürgt die grausame Wirklichkeit des Leidens und Sterbens Christi. Anders in Indien. Nur scheinbar liebt hier Gott die Menschen. Sie sind ja nicht ganz wirklich. Tatsächlich gibt es nur Gott. Darum liebt Gott nur sich selbst. Auch die Liebe der Menschen zu ihm ist nur seine Liebe zu sich selbst. „Die Liebes- und Freudenkraft, mit der die Gopis nie müde werden, Krishna zu besingen, ist Krishnas eigene Liebes- und Freudenkraft“ (E 233). Denn er ist „das innere Selbst aller Lebewesen“ (243). „Gott selbst spielt stets nur mit sich selbst“, auch dann, „wenn er zum Beispiel als Krishna mit Knaben und Kälbern spielt, die Er Selber ist“ (E 250). „Betont muß werden, daß, gemäß indischer Vorstellung, nicht etwa der irdische Mensch das höchste Reich schaut; nein, der Atman schaut. Der Atman schaut durch jedes schauende Wesen hindurch sich selber an. Der Atman wird nicht erkannt, er erkennt sich selbst“ (E 34).

Damit wird aber eigentlich die Wirklichkeit der Liebe Gottes zu den Menschen wie auch die Wirklichkeit der Gnade in Frage gestellt. Liebe geht wesentlich zu einer anderen Person, erkennt ihre einmalige Wirklichkeit an und bejaht sie. Und Gnade ist Ermöglichung eigenen Heilwirkens. Sind die Menschen letztlich doch nicht wirklich, ist der Kern ihrer Person Atman, die Allgottheit, so ist auch die Liebe Schein, Maya, genau so wie die menschliche Personhaftigkeit. Auch hier bleibt die Lehre unter dem Einfluß der pantheistischen Überlieferung hinter der Absicht und der Haltung zurück. Es bleibt sogar zu fragen, was die Liebe Gottes zu sich selbst bedeuten kann. Eigentliche Liebe ist dies nicht. Im Christentum ist die Schwierigkeit durch die

Offenbarung der Dreipersönlichkeit des Einen Gottes gelöst. Die Drei göttlichen Personen können einander wirklich lieben; ja sie sind diese Liebe zu einander. Darum ist Gott auch wirkliche Liebe zu seinen Geschöpfen möglich, ohne daß er ihrer bedürfte und von ihnen abhängig würde, auch ohne daß man, um eine solche Abhängigkeit zu vermeiden, ihre Wirklichkeit abschwächte oder ganz in Frage stellte. Weil Gott in keiner Weise der Geschöpfe zu seiner Selbstentfaltung bedarf, kann seine Liebe zu ihnen nur vollkommen selbstlos sein.

Damit hängt es zusammen, wenn sich die indische Gottesliebe nicht wie die christliche unmittelbar und wesentlich in *Nächstenliebe* auswirkt. Es hat keinen Sinn, etwas für die Erleichterung eines Daseins zu tun, das ja doch nicht eigentlich wirklich ist. Gewiß darf man dem Mitmenschen weder in Werken und Worten noch selbst in Gedanken etwas Böses antun. Das ist ohne Zweifel eine hohe Forderung, und wenige auch unter den Christen werden sie vollkommen erfüllen. Aber diese Einstellung ist rein negativ. Sie führt nicht dazu, positiv für den Nächsten zu sorgen um des Nächsten willen. Die indische Einstellung ist *ahimsa*, „Nichtschädigung“ (R 151), daß man sei „ohne Feindschaft gegen irgendein Wesen“ (Bhagavadgita XI 55). Diese „Nichtschädigung“ wird geübt, um das eigene Schicksal nach dem Tod in der Wiedervereinigung nicht ungünstig zu beeinflussen. Damit gleicht sie der Liebe, mit der Gott sich allein durch alle Wesen hindurch liebt. Aus dieser Einstellung heraus ist es wohl zu erklären, daß es in Indien kaum zu sozialer Fürsorge gekommen ist und daß die Einrichtung der Kasten jahrhundertlang unerschüttert bestehen konnte.

Die „Nichtschädigung“ bezieht sich außerdem nicht bloß oder auch nur vorzüglich auf den Menschen; sie begreift in gleicher Weise die Tiere und alle Wesen in sich. Das erscheint zunächst als eine Überlegenheit. In Wirklichkeit liegt aber darin eine Nichtbeachtung des Gegenübers und eine in der Lehre von der Maya begründete Verwischung der Seinsunterschiede, die zwischen Mensch, Tier und Pflanze bestehen. Der innerste Kern aller Wesen ist ja die gleiche Gottheit. Auch in der Lehre von der Seelenwanderung erscheint der Unterschied aufgehoben. Der Mittelpunkt des Menschen ist also nicht er selbst. Sein Sein geht im Naturhaften auf wie das der andern Wesen. Die volle und klare Anerkennung des personhaften Seins des Menschen und seiner Würde ist damit nicht zu vereinen. Weil sie diese Lehre nicht klar überwunden haben, konnten die verschiedenen bhakti-Religionen die Kastenunterschiede wohl als nebensächlich bezeichnen, aber nicht allgemein überwinden und abschaffen.

So mischen sich in dieser indischen Gottesliebe auf eigenartige Weise Naturhaftes und Personhaftes, ohne daß es diesem gelänge, jenes vollkommen zu überwinden. „Die Verbindung der monotheistischen Sehnsucht mit dem ererbten Pantheismus“ (R 152) trägt daran die Schuld. Mythen aus alter Zeit werden durch Allegorisierung vergeistigt, ohne daß das der Gott-

heit Unwürdige abgestreift würde. Es zeigt sich, wie schwer es für den Menschen ist, sich dem Einfluß seiner Geschichte und Überlieferung aus eigener Kraft zu entziehen. Wir sehen aber auch die Punkte, an denen der Mensch in seiner Gotteserkenntnis immer wieder auf unlösbare Schwierigkeiten stößt.

Da steht zunächst die Frage, wie die Einheit Gottes mit seiner Personhaftigkeit zu vereinen sei. Ferner gehört dazu die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt. Wie kann eine Welt neben dem unendlichen Gott bestehen, ohne daß ihre Wirklichkeit fraglich würde? Unmöglich erschien es meist auch gerade den Geistern, die nach einem höheren und reineren Gottesbegriff strebten, daß sich Gott um die Welt kümmere und sie sogar liebe; sie hielten dies der göttlichen Majestät für unwürdig. Und wie soll Gott einer und personhaft zugleich sein, wo doch Gemeinschaft wesentlich zum personhaften Sein gehört? Polytheismus und Pantheismus entscheiden sich für eine Seite der Alternative. Erst die Offenbarung des Geheimnisses der Dreifaltigkeit und der Schöpfung aus dem Nichts durch den vollkommen freien Willen Gottes und seine unendliche Seinsmacht versöhnte die scheinbar unvereinbaren Gegensätze und ließ beiden Seiten Gerechtigkeit werden.

Daß der Mensch hie und da trotzdem die polytheistischen und pantheistischen Formen der einheimischen Religion zu einer reinen Gottesliebe durchstoßen konnte, ist um so bewundernswerter, als ihm, wenn auch sicher nicht die Gnade, so doch die äußere Hilfe der Offenbarung fehlte. Die Unruhe des Herzens zu Gott gehört zum Wesen des Menschen. Und wenn auch unter dem Einfluß der Erbsünde diese Unruhe sich immer wieder auf falsche Wege verirrt hat, wie dies die Religionsgeschichte zeigt, so blieb sie doch wirksam und hat, wie das eingangs zitierte Werk von Th. Ohm OSB zeigt, überall schöne Blüten getrieben. Sollte ein Christ von dem Adel und der Entschlossenheit dieser Liebe bei Nichtchristen überrascht sein, so mag diese Überraschung für ihn ein Anlaß sein, sich wieder auf die Grundlagen seines eigenen Christentums zu besinnen, die da sind, daß Gott die Liebe ist (1 Jo 4, 8), daß er die Welt so sehr geliebt hat, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengehe, sondern das ewige Leben habe (Jo 3, 16), und daß nur der, der seinen Nächsten liebt, in Gott bleibt und Gott in ihm (1 Jo 4, 16), daß aber ohne die Liebe zum Nächsten die Gottesliebe unwirklich ist (Mt 25, 31—46; 1 Kor 13, 1—13; 1 Jo 3, 11—24). Diese Liebe zu Gott und zum Nächsten soll aber ebenso uneigennützig sein wie die Liebe Christi zu uns (Jo 15, 12f.). Denn was allein bleibt in alle Ewigkeit und worin die himmlische Seligkeit besteht, das ist die selbstlose Liebe (1 Kor 13, 8—13). Nur wer diese wesentlichen Grundlagen des Christentums nicht mehr kennt, kann meinen, in den indischen Religionen eine dem Christentum überlegene Form der Gotteserkenntnis und Gottesverehrung sowie des Heils finden zu können.