

recht deutlich²⁶; das dürfte analog für das Gebiet des Religiösen, oder besser des Apostolischen gelten. Aus diesem Grunde genügt es nicht, dem amerikanischen Neger *nur* die Tür zu den Priesterseminarien zu *öffnen*, man muß vielmehr die jungen Leute, die sich für das Priestertum eignen, zu *werben* suchen. Auch dieser Forderung versucht man in den USA bereits zu genügen. In St. Augustine's besteht neuerdings ein „Priest Club“, — von P. Pung SVD gegründet, doch übergesellschaftlich in seiner Zielsetzung —, der es sich zur Aufgabe gemacht hat, mit guten und zum Priestertum geeigneten Negerknaben Kontakt aufzunehmen und ihnen die Wege zum Priestertum zu ebnen. So ist bei all dem, was noch zu erreichen ist, doch gute Hoffnung vorhanden, daß einmal und hoffentlich recht bald die „Nigritarum suboles passim per orbem diffusa“ von Priestern betreut und missioniert wird, „qui cum ea ortu atque ingenio, sensibus studiisque cohaerent.“²⁷

²⁶ May 11, 1953. — Nur zwei Beispiele seien zur Beleuchtung genannt: 1. Von den Wohnungen, die den Negern in den USA zu eigen sind, sind der 3. Teil baufällig, (im Vergleich zu 10 Prozent in der ganzen Nation). Der Grund dafür liegt sicher nicht in der Armut des Volkes, denn das Jahreseinkommen der US-Neger beträgt \$ 15 Billionen und ist damit fast so groß wie das Staatseinkommen Kanadas und größer als der Wert des ganzen US-Außenhandels. 2. Im Süden der Vereinigten Staaten gibt es heute gut eine Million registrierte schwarze Wahlberechtigte. Wenn es im Jahre 1938 auch nur 300 000 waren, so könnte die Zahl doch um 1/2 Million größer sein. Der Autor gibt als Grund dafür die politische Apathie des Negers an.

²⁷ AAS 44 (1952) 672 und 673 Anm. 82.

DR. PAUL HACKER, MÜNSTER

ÜBER DEN GLAUBEN IN DER RELIGIONSPHILOSOPHIE DES HINDUISMUS

Die nachfolgende Studie versucht auf Grund von Texten, und zwar vorwiegend solchen der sogenannten sechs orthodoxen Systeme, die wichtigsten Züge der Auffassung herauszuarbeiten, die der mittelalterliche Brahmanismus vom religiösen Glauben gehabt hat und die, soweit sie nicht gar noch unverändert lebendig ist, die Voraussetzung für gewisse Tendenzen des modernisierten Hinduismus bildet. Zur weiteren Aufhellung des Gegenstandes wäre eine Untersuchung der Beziehungen dienlich, die zwischen dem Glauben und besonderen Haltungen der Hindu-Frömmigkeit bestehen, insbesondere der Beziehungen zwischen Glauben und Bhakti und zwischen Glauben und rituellem Werk. Auch wäre die Art, wie der Hindu vom Glauben nicht nur zum Wissen, sondern auch zum Schauen aufsteigen zu können meint, der Betrachtung wert. Diese Themata können aber vielleicht auch besonderen Darstellungen vorbehalten bleiben.

1. Allgemeiner Charakter der hinduistischen Gläubigkeit

Der Hinduismus kennt als Mittel zur Erreichung des letzten „Zieles des Menschen“ einen „Weg der Erkenntnis“, einen „Weg des rituellen Werkes“ und einen „Weg der Gottesliebe (*bhakti*)“ — aber keinen „Weg des Glaubens“. Denn Glaube ist für den Hindu zwar die selbstverständliche Voraussetzung für jede intellektuelle, emotionale oder rituelle Beziehung zur Gottheit oder zum Heile, aber er ist noch nicht diese Beziehung selbst. Wie Olivier Lacombe¹ treffend bemerkt, bleibt er im Hinduismus ein „äußeres Mittel“ und ist „keine theologische Tugend“.

Dieser Glaube, auf dem die ganze Vielgestaltigkeit des Hinduismus aufruht, ja der das eigentlich einigende Band dieses widerspruchsvollen Bündels von Religionen und Philosophien bildet, ist eine „positive Haltung“, welche insbesondere die Autorität des Veda sowie die Rechts- und Sozialordnung des Hinduismus, wie sie in den Büchern der Überlieferung (*smṛti*) festgelegt ist, anerkennt: es ist das *Āstikya*. Weil sie jene Autoritäten und Ordnungen nicht bejahen, stehen Materialisten, Jainas und Buddhisten außerhalb des Hinduismus. Darum sagt das Gesetzbuch des Manu (2, 10—11): „Als Offenbarung ist der Veda anzusehen, als Überlieferung (*smṛti*) die Lehre von Recht und Sitte (*dharma-sāstra*). Diese beiden dürfen in keiner Beziehung kritisiert werden²; denn in ihnen ist der Dharma³ ans Licht getreten. Ein Zweimalgeborener (d. h. ein Angehöriger einer der drei obersten Kasten), der diese beiden Wurzeln (der religiösen Ordnung) verachtet und sich auf die Wissenschaft der Vernunftschlüsse verläßt, ist von den Gerechten auszustoßen: er ist ein Verneiner, ein Lästler des Veda.“

Der „Verneiner“, indisch *nāstika*, ist derjenige, welcher sagt: „Es ist nicht“ (*nāsti*), weil ihm die „positive Haltung“, das *Āstikya*, fehlt — er ist der *Ungläubige*.

¹ *L'Absolu selon le Vedānta* (Paris 1937), S. 348.

² *amimāṃsyē*. Das Wort *mīmāṃsā* bedeutet normalerweise nicht einmal *negative Kritik*, sondern bloß *Untersuchung*.

³ D. h. die Ordnung, der gesamte Komplex der Vorschriften für Recht und Sitte einschließlich der religiösen Sitte und Moral. Im Neuindischen ist das Wort zu einem Äquivalent des europäischen Begriffes *Religion* geworden. Ursprünglich bezeichnet es bloß die äußere Seite der Religion, die alle Begehungen und Zeremonien umfaßt.

⁴ Vgl. etwa noch den aus der Wende des 18. zum 19. Jahrhundert stammenden Kommentar zum *Mahānirvāṇatantra* (1, 45): „Glaube ist feste Zustimmung (*dr̥ḍha-pratyaya*) zum Veda usw.“

Die übersetzte Manu-Stelle lehrt, daß das Āstikya nicht primär Glaube an eine Gottheit, einen Gott oder Götter ist. Gewiß schließt es normalerweise den Glauben an die Existenz von Göttern ein, aber der Glaube an ein oder mehrere höchste Wesen ist doch nach dem Selbstverständnis des Hinduismus nicht das Merkmal, das die Religion von ihrem Gegensatz unterscheidet. Āstikya ist vielmehr bejahende Haltung gegenüber einem Überlieferungskomplex, und der Grund ihrer Notwendigkeit ist, daß jene Überlieferung die Norm der Dharma-Ordnung darstellt. Der Hindu-Glaube hat deutlich eine Zweckursache. Darum gilt auch Unglaube oder falscher Glaube weniger deswegen als verwerflich, weil er sich gegen eine Gottheit richten würde, als deswegen, weil er die Ordnung bedroht, während andererseits die bejahende Haltung dieselbe sichert: „Durch Glauben (*śraddhā*) gedeiht der Dharma“, sagt das Rāmāyaṇa (3, 43, 38).

So wird verständlich, daß zwei durchaus als „positiv“⁵ geltende philosophische Systeme, die Mimāṃsā und das Sāṅkhya, die Existenz eines welterschaffenden Allgottes leugnen und daß die Mimāṃsā sogar noch einen Schritt weiter in der Richtung der Ungläubigkeit gegangen ist. Dies System lehrt nämlich, daß der Veda nur insofern Autorität besitze, als er Gebote, Vorschriften insbesondere für Riten und Meditationen, enthält. Alles, was sonst im Veda steht, also etwa Göttermymen, kosmogonische Berichte und die All-Einheits-Mystik, diene nur der „Anpreisung“ (*stuti*) der Gebote, ist also sozusagen bloß Dichtung und inhaltlich unverbindlich. Die Frage, ob vedische Aussagen über die Götter, über den Allgott und die Allseele wahr sind, ob sie also zu glauben sind, wird dadurch, daß man ihnen die „autoritative Gültigkeit“ (*prāmāṇya*) abstreitet, zwar nicht bereits verneint, aber doch als verneinbar hingestellt; philosophische Theorien brauchen auf jene Lehren keine Rücksicht zu nehmen. Nur auf dem Umwege einer komplizierten Theorie erklärt Śālikanātha, einer der radikalsten Verfechter der Autorität allein der Gebote, die „Hinzunahme“ (*adhyāhāra*) von sachlichen Inhalten zu den Geboten: es sei z. B. notwendig, einen Inhalt des Wortes „Himmel“ zum Opfergebot „hinzuzunehmen“, damit das Gebot sinnvoll sei — aber dieser Inhalt ist nicht mehr als der Begriff „Glück“⁶.

⁵ Das indische *āstika* übersetzt man oft etwas mißverständlich mit *orthodox*. Das Wort bezeichnet nur die positive Haltung, die Gläubigkeit.

⁶ Prakaraṇapañcikā (Benares 1903), S. 101 ff.

Solche Gedanken sind um so überraschender, als gerade die Mīmāṃsā eigentlich eine Schule der Veda-Interpretation war: sie hätte doch, so möchte man erwarten, alles, was im Veda gesagt ist, als Wahrheit hinnehmen müssen. Aber ihre innere Beziehung zum Veda beschränkte sich darauf, die uralte magische Auffassung von der automatischen (d. h. nicht durch einen Gott vermittelten) übernatürlichen Wirkung der rituellen Handlungen zu konservieren, indem sie diese Theorie entfaltete und die einzelnen Zeremonien interpretierte. Der philosophisch-mystische wie auch der mythische Inhalt des Veda war ihr sehr nebensächlich und die eigene Philosophie der Schule war sehr rationalistisch. Magic und Rationalismus sind in Indien keine Gegensätze.

Darum verwundert es nicht, daß der erwähnte Śālikanātha das Wort „Glaube“ sogar in spöttischem Sinne gebraucht. So urteilt er über die Lehre anderer Systeme (Nyāya und Vaiśeṣika), daß es einen Weltenherrn, einen höchsten Gott gebe: „(Diese Philosophen) haben sich in ihrem Verstand durch ein Übermaß an G l a u b e n täuschen lassen“⁷. Und mit noch radikalerer Wendung bemerkt er zur Lehre des Vedānta: „Das ist für solche, die sich auf die evidente Erkenntnis (*pramāṇa*) verlassen, bloß eine Ausgeburt des Glaubens“⁸. Im Sanskrit steht für den letzten Ausdruck *śraddhā-vijṛmbhita*, offenbar eine Analogiebildung zu dem sonst sehr gebräuchlichen *ajñāna-vijṛmbhita*, was etwa „eine Ausgeburt der Unwissenheit“ bedeutet. Śālikanātha ersetzt also in der stehenden Redensart das üblichere „Unwissenheit“ durch das ungewöhnliche „Glaube“, womit eine Synonymität von Glaube und Unwissenheit angedeutet wird, und diese gefühlbetonte Andeutung verstärkt die außerdem auch direkt ausgesprochene Antithese von Glauben und Wissen erheblich.

Diese Antithese hat aber im Hinduismus nie den Sinn gehabt, in welchem sie uns geläufig ist; niemals hat sie hier die Geister ernstlich beunruhigt. Denn der dem Hindu eigentümliche Glaube ist im wesentlichen formale Zustimmung zu einer unpersönlichen Autorität. Die Zustimmung ist formal, weil lediglich anerkannt zu werden braucht, daß Veda und Smṛti Autorität sind; alle Möglichkeiten der Interpretation dieser Autorität, somit alle Möglichkeiten inhaltlicher Erfüllung der Form, bleiben offen, solange man sich nicht auf eine einzelne Richtung des Hinduismus festlegt, und auch die widersprechendsten inhaltlichen Bestimmungen des Glaubens bleiben im Rahmen des „Positiven“. Das gemein-hinduistische Minimum an geforderter Anerkennung wird durch die oben gekennzeichnete Mīmāṃsā-Auffassung repräsentiert, nach welcher der Veda bloß gebietende Norm — Norm der Dharma-Ordnung in Kultus, Recht und Moral — ist; daß er dies ist, „darf nicht kritisiert werden“, um mit der zitierten Manu-Stelle zu reden. Die Autorität ist unpersönlich, weil man auch da, wo man sie damit begründet, daß der Veda von dem höchsten Gott geoffenbart sei, nicht eigentlich an den Allgott glaubt — diesen will

⁷ Rjuvimalā Pañcikā (in: Prabhākara, Brhātī. Madras 1934), S. 190, 17.

⁸ Prakaraṇapañcikā S. 154, 6.

man vielmehr erkennen. Darum wäre es innerhalb des Hinduismus überhaupt ungewöhnlich, von *Inhalten* oder *Gegenständen* des religiösen Glaubens zu sprechen. Denn wenn in einer hinduistischen Heilslehre die Inhalte des Glaubens dargelegt werden, spricht man nicht mehr davon, daß man dieses oder jenes *glaubt*; die seelische Beziehung des Gläubigen zum Gegenstand seines Glaubens wird *Erkennen* oder *Wissen* genannt⁹. Wenn man also das, was tatsächlich Inhalt eines Glaubens ist, zum Wissen rechnet, können natürlich Glaube und Wissen nicht in dem uns geläufigen Sinne als Gegensätze bewußt werden, und die Frage, ob weltliches Wissen und religiöser Glaube in Konflikt geraten können, kann in dieser Form gar nicht auftreten.

Der Begriff des Hindu-Glaubens wird nicht nur durch das erwähnte Wort *āstikya*, sondern öfter noch durch *śraddhā* bezeichnet, eben durch das Wort, das in der oben zitierten Rāmāyaṇa-Stelle vorkommt, das Śālikanātha in seinen spöttischen Äußerungen gebrauchte und das, verwandt mit dem lateinischen *credere*, genau unserem *Glauben* entspricht¹⁰. Kommentatoren und Wörterbücher erklären oft *śraddhā* durch *āstikya* oder *āstikya-buddhi*, d. h.: Glaube ist der Denkkakt des *Es-ist-sagens*, die geistige Haltung der *Zustimmung*. Auch die Paraphrase durch *viśvāsa* „Vertrauen“ ist nicht selten¹¹. Aber wenn auch *śraddhā* in manchen Zusammenhängen *Vertrauen* heißt, so liegt diese Bedeutung doch nicht überall da vor, wo Kommentare das Wort durch *viśvāsa* umschreiben. Denn auch *viśvāsa* kann, anscheinend besonders seit dem späteren Mittelalter, *intellektuelle Zustimmung* bedeuten¹². Die Bedeutung dieses ursprünglich eine Gefühlshaltung ausdrückenden Wortes ist

⁹ Etwas anders ist die Auffassung des Glaubens im Jainismus; vgl. N. Tatia, *Studies in Jaina Philosophie* (Banaras 1951), S. 148.

¹⁰ Von Sonderbedeutungen des Wortes *śraddhā* (wie *Gelüste* und *Spendefreudigkeit*) können wir hier absehen. Über die letztere Bedeutung handelt die leider nur maschinenschriftlich vorhandene beachtliche Dissertation von H. W. Köhler: *Śrad-dhā in der vedischen und altbuddhistischen Literatur*, Göttingen 1948.

¹¹ Z. B. im Kommentar zur Śrīnivāsa's Yatindramatadīpikā (Ānandāśrama-Ausgabe), S. 60.

¹² Z. B. erklärt Sadānanda (Vedāntasāra 4, Seite 5 der Ausg. von G. A. Jacob. 2. Aufl., Bombay 1911): „Glaube ist Vertrauen (*viśvāsa*) zu den vom Lehrer gelehrtten Aussprüchen der Upaniṣaden“; aber sein Kommentator Rāmātīrtha (ebendort S. 81, 10) erläutert dazu: „Vertrauen (*viśvāsa*) ist bezüglich der Aussprüche des Lehrers usw. der entschiedene Gedanke (*niyatā buddhiḥ*): So ist es und nicht anders.“ Auch *viśvāsa* (eigentlich *Vertrauen*) wird hier also im Sinne von *Zustimmung* verstanden.

also intellektualisiert worden, indem es die Funktion von *śraddhā* = *āstikyabuddhi* mit übernahm. Aber auch *śraddhā* erlitt einen interessanten Bedeutungswandel. In neuerer Zeit hat es nämlich die Bedeutung *Respekt* angenommen: ein bemerkenswertes Anzeichen dafür, daß der Glaube des Hindu wesentlich Bindung an Autoritäten ist¹³. Wie der Hindu diese Bindung vollzieht, wäre nun zu betrachten.

2. Der Glaube als heilsfördernde Tugend nach dem Vedānta und Yoga.

Wenn sich der Hindu einem bestimmten religiösen oder philosophischen System zuwendet, gewinnt der Glaube konkretere Gestalt: er glaubt *dem* Lehrer *das* autoritative Wort. In der Beziehung auf den Lehrer wird der Glaube persönlicher und erhält das Merkmal des vertrauensvollen Respektes. Da der Hindu nur durch die Person eines Lehrers (nicht durch autodidaktisches Studium oder eigenes Nachdenken) Zugang zu religiösem und philosophischem Wissen hat und da das rechte Verhältnis zum Lehrer das Vertrauen zu ihm und den Glauben an die Wahrheit seiner Lehre einschließt, ist die ehrerbietige Gläubigkeit unerlässliche Voraussetzung der erfolgreichen, d. h. heilsbrauchbaren Wissenserwerbung: „Der Gläubige findet Wissen (oder: Erkenntnis)“, sagt die Bhagavadgītā (4, 39).

Demgemäß rechnet der Vedānta, das wichtigste der philosophischen Systeme, den Glauben zu den „sechs Mitteln“ zur Erlangung metaphysischer Erkenntnis¹⁴. Ein vedāntischer Text¹⁵, der über diese sechs Mittel sehr ausführlich handelt, sagt über den Glauben: 1. „Glaube ist die entschiedene Meinung (*buddhir niścayātmikā*), daß die Aussprüche des Lehrers und der Upaniṣaden wahr sind; er ist eine Grundvoraussetzung (*nidāna*) für die Erlangung der Erlösung.“

¹³ Im Hindi hat *sādh*, d. i. die lautgesetzliche Fortsetzung des Sanskritwortes *śraddhā*, nur die Bedeutung *Wunsch, Gelüste*. Wird dagegen *śraddhā* in der Sanskritform im Hindi gebraucht, so heißt es regelmäßig *Respekt*, während für *Glaube* (intellektuelle Zustimmung) *viśvās* gebraucht wird.

¹⁴ Die übrigen fünf sind: Gemütsruhe, Selbstbeziehung, Entsagung, geduldiges Ertragen, Konzentration.

¹⁵ Sarvavedāntasiddhāntasārasaṅgraha, fälschlich dem Śaṅkara zugeschrieben. Ausgaben in: *Minor Works of Śaṅkarāchārya*, Poona 1925, und in: *The Works of Śaṅkarāchārya*, Srīraṅgam 1910, vol. 15. Die hier übersetzte Stelle ist Strophe 210 bis 217.

2. „Nur solchen, die wirklich gläubig sind, keinen andern, gelingt es, das genannte Ziel des Menschen zu erreichen. Auch der Veda (nämlich die Chāndogya-Upaniṣad: 6, 12, 2) sagt: ‚Glaube, mein Lieber‘ die verkündete sehr subtile höchste Wahrheit.“
3. „Wem jedoch der Glaube fehlt, der kann nichts unternehmen (was zum Heile führt); wer aber nichts unternimmt, der erreicht sein Ziel nicht. Und alle, die vom Unglauben befallen sind, versinken im großen Ozean der Seelenwanderung.“
4. „Je nachdem, ob ein Mensch in seinem Innern an einen Gott¹⁶, an den Veda, an einen Lehrer, an einen magischen Spruch (*mantra*), an einen heiligen Ort¹⁷, an einen Edlen¹⁸ oder an ein Heilmittel glaubt, demgemäß gestaltet sich das, was er erreicht.“
5. „Daß ein Ding ist, erkennt man dadurch, daß man sich für seine Existenz entscheidet. Diese Entscheidung für seine Existenz geschieht mittelst des Glaubens, der durch den Lehrkanon (d. h. hier: durch den Veda, durch die Upaniṣaden) zum Ziele kommt.“
6. „Darum muß der Glaube an die Aussprüche des Lehrers und der Upaniṣaden wohl gepflegt werden; nur derjenige Erlösungsuchende, welcher gläubig ist, erreicht sein Ziel.“
7. „Wenn man Menschen glaubt, so deswegen, weil sie die Wahrheit sagen. An der Wahrheit des Veda kann kein Zweifel bestehen, da er das Wort des Weltenherrn (*īśvara-vākya*) ist.“
8. „Da der Lehrer, der ja schon erlöst ist, identisch mit dem Weltenherrn (dem Allgott) ist, so ist auch sein Wort ebenso (über jeden Zweifel erhaben); darum führt der Glaube der wahrhaft Verständigen an die Aussprüche beider (des Allgottes und des Lehrers) zum Ziele.“

Der Glaube wird hier also definiert als Überzeugung von der Wahrheit der Belehrung, die von gewissen Autoritäten ausgeht (1). Es wird die Heilsnotwendigkeit des Glaubens demonstriert (1–3). Der Glaube erscheint als Zutrauen zu den Mitteln, die zu Zielen des Strebens führen, die Erreichung eines Zieles ist abhängig von dem Glauben an die Mittel (4). Die 5. Strophe verwendet den Begriff *Entscheidung*, Sanskrit *nīścaya*. Dies in-

¹⁶ So der Poonaer Text. Die Śrīraṅgam-Ausgabe hat *daive* „an das Schicksal“.

¹⁷ *tīrtha*, Pilgerziel, besonders ein Badeplatz an für heilig geltenden Flüssen. Das Wort kann jedoch auch *heilige Person* bedeuten.

¹⁸ *mahātman*. Was genau gemeint ist, bleibt unklar. Vielleicht ist das Wort mit *tīrtha* zusammenzufassen.

dische Wort kann ebenso den intellektuellen Vorgang des zweifelsfreien, Überzeugungscharakter tragenden Erkennens bezeichnen wie den Willensakt des Entschlusses: im ersteren Falle ist das Schwanken des Zweifels, im zweiten das der Unschlüssigkeit ausgeschieden. Unsere Stelle kombiniert nun beide Bedeutungen. Das „Ding“, das Reale (*vastu*), das hier speziell gemeint ist, ist natürlich das Brahman, das Ziel des Heilsuchenden. Das Heil ereignet sich nach der Meinung des Vedānta dadurch, daß man das Brahman zweifelsfrei erkennt. Das ist ein intellektueller, logischer *Niścaya*. Und er wird nach der Auffassung unseres Textes durch den willensmäßigen *Niścaya* des Glaubens vermittelt. Der Glaube „kommt durch den Veda zum Ziele“. Das soll besagen, daß der Veda für die Wahrheit dessen, was er lehrt, bürgt: er erscheint als das objektive Erkenntnismittel für den subjektiven Akt des Glaubens. Die 6. Strophe spricht, wie schon die vorhergehende Definition (1), vom Glauben an die Quellen, aus denen man das Wissen über das Brahman schöpft. Die beiden letzten Strophen (7, 8) bemühen sich um den Nachweis, daß die beiden Belehrungsquellen, Veda und Lehrer, glaubwürdig seien.

Das *Yogasūtra* (1, 20) lehrt den Glauben als die erste Voraussetzung der Versenkung (*samādhi*)¹⁹, die im Yoga ja der eigentliche Heilsweg ist. Der alte Kommentar des Vyāsa gibt dazu eine sehr merkwürdige Erklärung: „Glaube ist Abgeklärtheit (*saṃprasāda*) des Gemütes. Denn er behütet den Yogin wie eine gute Mutter (ihr Kind). Denn erst wenn er gläubig ist, kommt in seinem Erkenntnisstreben als nächstes die Energie hinzu“²⁰. Hier ist also der Glaube objektlos gedacht, und nur seine seelische Begleiterscheinung ist als Inhalt des Begriffes übriggeblieben: die ruhige Sicherheit, in der sich ein Gläubiger geborgen fühlt wie ein Kind in der Obhut der Mutter. Diese extrem psychologische (darum gerade dem Yoga wohl anstehende) Auffassung des Glaubens ist verwandt mit derjenigen der Bhakti-Literatur; man fühlt sich an

¹⁹ Die übrigen sind: Energie, Meditation, Gesammeltheit, Intelligenz; ferner auch Gottergebenheit (die dem Yogin auch nur als Mittel zur Versenkung wichtig ist).

²⁰ Vācaspatīs Überkommentar zur Stelle ist unbrauchbar, weil er in gewaltsamer und nicht überzeugender Argumentation *śraddhā* als Wunsch, Verlangen zu deuten sucht. Dies ist zwar oft die Bedeutung von *śraddhā*, und sie ist wohl sogar die volkstümlichste gewesen (im Hindī heißt *sādh* nur Wunsch), aber hier paßt sie doch nicht, weil man *icchā* schlecht mit *saṃprasāda* identifizieren kann.

sie erinnert, wenn man in der Bhagavadgītā zweimal (3, 31 und 18, 71) die Zusammenstellung der Begriffe *gläubig* und *zufrieden* findet.

Im Vaiśeṣika-System tritt der Glaube zunächst in einer Liste von 14 Tugenden auf²¹. Er ist die erste und daher vornehmste derselben und wird, ganz entsprechend der oben besprochenen gemeinhinduistischen Ansicht, als „Glaube an den Dharma“ spezifiziert. Spätere Philosophen dieses Systems aber erklären den Glauben auch in dieser Spezifizierung nach der Weise des Yoga-Systems: sie sprechen von „Abgeklärtheit des Gemütes bezüglich des Dharma“²². Interessant ist ein Zitat, das von dem Vaiśeṣika-Philosophen Śrīdhara angeführt und als Vedatext (*śravaṇa*) bezeichnet wird: „Von dem Tage an, an dem jemand den Glauben bekommt, soll er heimatlos umherwandern“²³. Ich kann nicht nachprüfen, in welcher vedischen Schrift dieser Satz wörtlich vorkommt; aber Jābāla-Upaniṣad 4 steht der ganz ähnliche Satz: „Von dem Tage an, an dem man entsagt, soll man heimatlos umherwandern.“ In der Variante, die Śrīdhara zitiert, scheint also der Begriff der Entsagung, genauer der Entleidendenschaftlichung (*vairāgya*), durch den des Glaubens ersetzt zu sein. Vielleicht ist dies ein Anzeichen dafür, daß der Glaube unter dem Einfluß des Yoga eben wesentlich als Abgeklärtheit, zu welcher ja auch die „Entleidendenschaftlichung“ gehört²⁴, verstanden wurde²⁵.

²¹ Praśastapāda. Bhāṣya S. 139 (Kāśhī Sanskrit Series).

²² Śrīdhara in: *The Bhāṣya of Praśastapāda with the Nyāyakandalī of Śrīdhara* (Vizianagram Sanskrit Series vol. 4, Benares 1895) S. 275, 23: *dharme manah-prasādaḥ*. S. 278, 5 wird Praśastapāda's *śraddhāvataḥ* durch *citta-prasāda-vataḥ* paraphrasiert.

²³ Ebendort S. 277, 22: *yad ahar evāśya śraddhā bhavati tad ahar evāyaṃ pravrajat*.

²⁴ Die „Abgeklärtheit des Gemütes“ (*manah-prasāda*) kommt auch in der Bhagavadgītā (17, 16) vor, wird dort zur „geistigen Askese“ (*mānasam tapaḥ*) gerechnet und von Rāmānujas Kommentar als „Freiheit des Gemütes von Zorn usw.“ (*manasaḥ krodhādi-rahitatvam*) erklärt.

²⁵ Ein dem in Anm. 23 zitierten sprachlich ähnlicher Satz steht Kātyāyana-Śrautasūtra 8, 1, 3 zitiert in der oben Anm. 10 genannten Arbeit von Köhler, S. 58): *yad ahar evāinaṃ śraddhōpanamet tad ahar ādadhita* („An dem Tage, an dem jemanden der Glaube überkommt, soll er die Feuer anlegen“). Hier erscheint der Glaube als Voraussetzung der Vollziehung einer religiösen Zeremonie — eine im Hinduismus häufige Assoziation des Glaubensbegriffes, auf die ich hier leider nicht eingehen kann. Es scheint mir erneuter Untersuchung zu bedürfen, ob in diesem Zusammenhang „Glaube“ wirklich nichts anderes als „Opferfreudigkeit“ ist, wie Köhler will.

Die besprochenen Definitionen des Vedānta und des Yoga dürfen als die wichtigsten Aussagen der sechs Systeme über den Glauben als heilsfördernde Tugend gelten. Was die übrigen vier Systeme anbetrifft, so hat sich das Vaiśeṣika, wie wir sahen, dem Yoga angeschlossen. In der Mīmāṃsā konnte der Glaube, wie dargelegt, geringschätzig wie ein Nicht-Wissen behandelt werden. Im Nyāya und Sāṅkhya hat er, wie im folgenden auszuführen sein wird, seine Stelle bloß in der Erkenntnislehre.

3. Der Glaube in der Erkenntnislehre: das Erkenntnismittel „Wort“

In seinem „Blütenstrauß der Logik“, einem um 890 n. Chr. geschriebenen Werke, läßt der Philosoph Jayanta einen Opponenten sagen: „Die Autorität des Veda bewegt sich auf unsicherem Wege; man mag sie anerkennen entweder in der Absicht, ein Mittel zum Lebensunterhalt zu haben, oder aus Glauben.“ Darauf antwortet Jayanta: „Alle die Vorwürfe (die du dem Satze von der Autorität des Veda machst) werde ich der Reihe nach entkräften; darum bedarf es nicht des Glaubens²⁶. Du wirst, mein Verehrter, einsehen müssen, daß die Autorität des Veda wohlbegründet ist“²⁷. Das Wort *prāmāṇya*, das ich hier zweimal mit *Autorität* übersetzt habe, bedeutet zugleich: „die Eigenschaft, richtige Erkenntnis, zutreffendes, gültiges Wissen zu liefern“. Jayanta meint also: Man braucht hier nicht zu glauben, sondern ist berechtigt zu wissen.

Das ist aber nicht nur die Meinung eines Logikers, dessen professioneller Rationalismus sie sehr begreiflich erscheinen läßt; auch der Metaphysiker und Mystiker Śaṅkara ist derselben Ansicht. In dem Abschnitt der Chāndogya-Upaniṣad, wo neunmal das *tat tvam asi* verkündet wird, sagt Uddālaka, nachdem er seinen Sohn gelehrt hat, daß aus dem unwahrnehmbar subtilen Innern der Nyagrodha-Frucht der große Baum entstanden ist: „Glaube es, mein Lieber!“²⁸ Hierzu bemerkt nun Śaṅkara in seinem Kommentar: „Glaube, mein Lieber, aus der Subtilität des Seienden (als der Erstursache) ist die grob(materiell)e ... Welt als Produkt entstanden — so (meint die Upaniṣad). Obwohl ein Sachverhalt dadurch, daß er durch Denken und zuverlässige Belehrung fest-

²⁶ *samāśvāsa*, nimmt das vorhergehende *śraddhā* wieder auf.

²⁷ Nyāyamañjarī, Kāshī-Ausgabe Teil I S. 144, 18–21.

²⁸ Auf diese Stelle der Chāndogya-Up. ist auch in der 2. Strophe des oben übersetzten Abschnittes aus dem Sarvavedāntasiddhāntasārasaṃgraha ange spielt.

gestellt ist, als wahr eingesehen wird (*avagamyate*), so kann es bei außerordentlich subtilen Sachverhalten für jemanden, dessen Verstand noch an äußeren Dingen haftet und der seiner Natur entsprechend verfährt, doch schwer sein, sie einzusehen, wenn er keinen starken Glauben besitzt; darum sagt (der Text): ‚Glaube!‘ Wenn man aber Glauben hat, dann kann man seinen Verstand auf den Sachverhalt, den man zu erkennen wünscht, meditativ konzentrieren (*samādhāna*), und dadurch wird man ihn einsehen (*avagati*). Denn, wie der Veda sagt: ‚Ich war anderswo mit meinem Verstande (darum sah ich nicht)‘²⁹.

Glaube ist also für Śaṅkara nur dem metaphysisch ungeübten Geist angemessen. Er bildet die Voraussetzung zur Meditation, die den Verstand auf das „Subtile“ hinlenkt und sich zur Gnosis erhebt. Hier ist der Glaube zwar nicht, wie im vorhin betrachteten Vedānta-Text, bloß Glaube an die Mittel, aus denen Erkenntnis gewonnen wird; er richtet sich vielmehr auf dieselben Gegenstände wie die (angestrebte) Erkenntnis. Aber er ist zweckgebunden. Ist der Zweck mit seiner Hilfe oder gegebenenfalls auch ohne seine Mitwirkung erreicht, so wird der Glaube überflüssig. Man braucht in metaphysischen Dingen nicht zu glauben, sondern hat die Möglichkeit, zu erkennen, zu wissen: das ist eine Ansicht, die aufs engste mit der Vorherrschaft der intellektualistischen Mystik im Hinduismus zusammenhängt und die es erklärt, warum in religionsphilosophischen Texten der Hindus so selten vom Glauben die Rede ist.

An der Tatsache, daß der religiöse Glaube nicht nur auf die Mittel der Belehrung (Lehrer und Veda) geht, sondern daß auch die Inhalte des religiösen Wissens nur glaubend erfaßt werden, läßt sich nicht vorbeikommen. Darum wird man auch dann, wenn man, wie es im Hinduismus geschieht, das Glauben zum Erkennen rechnet, anerkennen müssen, daß es von sonstigem Erkennen oder Wissen verschieden ist; man wird, um seiner Eigentümlichkeit gerecht zu werden, ihm einen besonderen erkenntnistheoretischen Ort zuweisen müssen. Das geschieht in der indischen Logik auf zweifache Weise: 1. Das metaphysische Wissen, das Durchschnittsmenschen besitzen und das durch Vermittlung des Lehrers aus autoritativen Texten geschöpft ist, wird unter die Erkenntnis, die aus dem „Erkenntnismittel Wort“ fließt, eingereiht; 2. das metaphysische Wissen von Übermenschen, „Sehern“ (*ṛṣi*), wird als eine besondere Art von direkter Wahrnehmung (*pratyakṣa*) betrachtet. Der Sache nach wird also die Lehre der Hindus vom Glauben in der Erkenntnislehre da, wo vom Wort, von der sprachlichen Mitteilung als Erkenntnismittel gehandelt wird, zu suchen sein. Das

²⁹ Śaṅkara, Chāndogya-Upaniṣad-Bhāṣya 6, 12, 2. Das Zitat ist aus Bṛhad-āraṇyaka-Upaniṣad 1, 5, 3.

„Wort“, das von fünf der sechs philosophischen Systeme des Hinduismus³⁰ als Erkenntnismittel (*pramāṇa*) anerkannt wird, ist nun aber von ganz anderer Art als die beiden andern allgemein anerkannten Erkenntnismittel. Denn diese — Wahrnehmung und Schlußfolgerung — sind subjektive Prozesse, auf Objekte gerichtet oder Objektives enthaltend. Das „Wort“ dagegen ist rein objektiv. Wollte man den subjektiven Akt, der bei der Anwendung dieses Erkenntnismittels vollzogen wird, bezeichnen, so könnte man ihn nicht anders nennen als *Glauben*. Aber davor schrickt der Hindu offenbar zurück.

Der Nyāya — jenes System, das mit besonderem Interesse die Logik pflegte — lehrt über das „Wort“ in seinem Grundtext³¹: „Wort ist Belehrung durch einen Kenner“³². Hierzu sagt der alte Kommentar des Vātsyāyana: „Ein Kenner ist jemand, der das Wesen der Sache eingesehen hat (*sākṣātkṛta-dharman*) und, von dem Willen zur Mitteilung veranlaßt, Belehrung über die Sache gibt, wie er sie gesehen hat. Das ‚Haben (der Kenntnis)‘ (*āpti*) ist die Einsicht in die Sache; diese betätigt er: darum heißt er ‚der, welcher (die Kenntnis) hat‘. Dies Merkmal ist dasselbe bei Übermenschen (*ṛṣi*), Ariern und Barbaren ...“

Soweit handelt es sich um jede Art von Mitteilung, auch solche, die im allgemeinmenschlichen Verkehr geschieht. Der nächste Merksatz des Textes bringt eine Einteilung des „Wortes“: „Es ist zwiefach: denn sein Gegenstand ist Gesehenes und Ungesehenes.“ Dazu der Kommentar: „Dasjenige (Wort), dessen Gegenstand hier (d. h. im Diesseits, in der Welt der gewöhnlichen Erfahrung) gesehen wird, dessen Gegenstand ist *Gesehenes* (d. h.: sichtbar, wahrnehmbar); dasjenige, dessen Gegenstand dort (d. h.: als in der übersinnlichen Welt befindlich) geglaubt wird³³, dessen Gegenstand

³⁰ Nur das Vaiśeṣika-System ordnet die Erkenntnis aus dem Worte unter die Schlußfolgerung ein.

³¹ Nyāyasūtra I, 1, 7.

³² *āpta*. Das Wort wird in den einzelnen Systemen, je nach ihren Grundanschauungen, verschieden erklärt. Gewöhnlich übersetzen wir es mit *zuverlässig*. Wörtlich heißt es „der, welcher hat“.

³³ *pratīyate*. Dies Verbum bedeutet *glauben* vorwiegend im Sinne einer allgemein, von allen Menschen geteilten Annahme. Seiner Etymologie entsprechend heißt es *hinzu-, entgegengehen*. Es hat auch die konkrete Bedeutung *annehmen, entgegennehmen*. Doch heißt es nie *annehmen* im Sinne eines ungewissen Meinens; es hat vielmehr den Nebensinn einer an Evidenz grenzenden *Überzeugung*. Dieser Zug seines Bedeutungsgehaltes, verbunden mit dem erwähnten Begriff des Allgemein-Anerkanntseins, machen das von ihm abgeleitete Substantiv *pratīti* zu einem Synonym von *prasiddhi*: allgemeine, unreflektierte Überzeugung.

ist *Ungesehenes* (d. h.: nicht sichtbar, nicht durch gewöhnliche Wahrnehmung erkennbar). So unterscheiden sich die Aussprüche von Sehern (*ṛṣi*) und gewöhnlichen Menschen (*laukika*). Jene Einteilung wird weiterhin deswegen gelehrt, damit man nicht annehme, daß allein solche Belehrung durch Kenner, die Gesehenes (Sichtbares) als Gegenstand hat, dadurch, daß der Gegenstand festgestellt worden ist, ein Weg zu richtiger Erkenntnis (*pramāṇa*) sei. Auch diejenige, deren Gegenstand Ungesehenes ist, ist ein Weg zu richtiger Erkenntnis, nämlich dadurch, daß der Gegenstand erschlossen worden ist.“

Auf den Begriff der übersinnlichen direkten Wahrnehmung können wir hier nicht eingehen. Aus der Lehre vom Erkenntnismittel „Wort“ — sie enthält im übrigen die Sprachphilosophie des jeweiligen Systems — ist in unserem Zusammenhang noch der Begriff der Glaubwürdigkeit von Interesse. Es wird nämlich gefordert, daß das Zeugnis, das der „Kenner“ für einen Sachverhalt gibt, glaubwürdig sei. Daran zeigt sich deutlich, daß es sich hier auch um eine Theorie des Glaubens handelt. Zwar wird durch ihre Einordnung in das Kapitel von den Erkenntnismitteln der Begriff des Glaubens aus dem terminologischen Vordergrund verdrängt, aber an einer Stelle der Theorie muß er dann doch auftreten³⁴; die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses ist die Bedingung für die Richtigkeit der Erkenntnis aus dem „Worte“³⁵.

gung. Das zu demselben Verbum gehörige Substantiv *pratyaya* heißt auch allgemein *Vorstellung(sakt)*; ferner wird es, ebenso wie in die Intensivierung *saṃ-pratyaya*, als Synonym von *śraddhā* „Glaube“ oder (*saṃ-*)*āśvāsa* „Vertrauen, Glaube“ gebraucht. Vgl. *pratyayita* unten Anm. 35.

³⁴ Dies wenig nüchterne Verfahren, aus der metaphysischen Erkenntnisleidenschaft der Inder erklärlich, unterscheidet die Ansichten der Hindus über das Erkenntnismittel „Wort“ von den Gedankengängen, die der hl. Augustinus in seinem *Liber de videndo Deo* (ep. 147) darlegt und die sich im übrigen nahe mit den indischen Lehren berühren. Denn während der christliche Denker den Glauben auch dort, wo er ihn zusammen mit der Wahrnehmung (dem Schauen) unter dem Wissen begreift, noch „Glauben“ nennt (*constat igitur nostra scientia ex visis rebus et creditis*, Kap. 8) und dann diese Einordnung nochmals zu begründen für nötig hält (*non autem immerito scire nos dicimus ... et illa quae idoneis ad quamque rem commoti testimoniis vel testibus credimus*), verwischt der Hindu von Anfang an die Grenzen: er sucht sogleich zu beweisen, daß das Wort ein Mittel zu gültiger Erkenntnis sei und läßt den Begriff des Glaubens beiseite, bis er bei der Kennzeichnung des Zeugnisses, das von dem Kenner gegeben wird, unvermeidlich wird.

³⁵ Der Begriff *glaubwürdig* wird im *Mīmāṃsā*-Bhāṣya des Sabarāsvāmī (I, 1, 2) durch *pratyayita* ausgedrückt, in der *Māthara-Vṛtti* zu *Sāṅkhya-Kārikā* 4 durch *śraddheya*, im *Yoga*-Bhāṣya des Vyāsa (I, 7) im negativen

Dasjenige „Wort“, das für den Hindu als Quelle von Glaubensinhalten oder metaphysischem Wissen unbestrittene Gültigkeit hat, ist der Veda. Seine Glaubwürdigkeit — oder, wenn man auch hier noch den Begriff des Glaubens umgehen will: seine Gültigkeit als Erkenntnismittel — zu beweisen, ist daher vornehmste Aufgabe jedes hinduistischen philosophischen Systems, soweit es „das Wort“ als Erkenntnismittel anerkennt.

Die *Mīmāṃsā* (für die allerdings, wie wir sahen, der Veda nur als Quelle für Gebote gültig ist) leitet die Gültigkeit des Veda davon ab, daß er keinen menschlichen, ja überhaupt keinen Autor habe und ewig sei. Außerdem vermittele er Erkenntnis; jede Erkenntnis aber sei an sich gültig, solange ihr kein anderes Erkenntnismittel widerspreche; „dafür aber, daß das Wort des Veda falsch wäre, gibt es kein Erkenntnismittel“³⁶.

Der *Vedānta* schließt sich hier wie sonst der Erkenntnislehre der *Mīmāṃsā* an, modifiziert sie jedoch gemäß seiner Metaphysik³⁷.

Der *Nyāya* sagt, sich gegen die *Mīmāṃsā* wendend: „Die Veden sind Erkenntnismittel, weil sie von Kennern (*āpta*) verkündet sind, nicht deswegen, weil sie ewig wären“³⁸. Die Gültigkeit des Veda hat also nach diesem System keinen andern Grund als die jedes andern „Wortes“, das Erkenntnismittel ist. Die „Kenner“, die den Veda verkündigt haben, sind in alter Zeit als die „Seher“ (*ṛṣi*, *draṣṭṛ*) verstanden worden³⁹; später, als der Theismus des Systems erstarkt war, lehrte man, daß der höchste Gott (der „Herr“) Urheber des Veda sei⁴⁰.

Dies scheint schon in alter Zeit auch die Auffassung des *Yoga*-Systems gewesen zu sein: nach *Yogasūtra* 1, 25—26 ist Gott, der „Herr“, allwissend und hat die Lehrer der Vorzeit belehrt. Über

Satz durch *āśraddheya*. Die beiden letzteren Stellen sind im folgenden übersetzt. In der *Nyāya*-*Mañjarī* ist der Begriff der Glaubwürdigkeit in der Forderung versteckt, daß der Kenner „qualifiziert“ (*guṇavat*, Teil I S. 145) sein müsse; in der *Vedānta*-*Paribhāṣā* (4, 1) in der Bestimmung, daß das Zeugnis „nicht durch ein anderes Erkenntnismittel aufgehoben“ sein dürfe (*mānātareṇa na bādhyate*).

³⁶ Śābarasvāmin zu *Mīmāṃsāsūtra* I, 1, 2.

³⁷ Eine vedāntische Beweisführung für die Gültigkeit des Vedawortes als Erkenntnismittel ist in meinen *Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda*, 1. Die Schüler Śaṅkaras (Mainzer Akademie-Abhandlung 1950) S. 84 wiedergegeben.

³⁸ *Nyāyamañjarī* Teil I S. 226, 1. Vgl. *Nyāyasūtra* II, 1, 66 (68 der *Ānandaśrama*-Zählung) mit Vātsyāyanas Kommentar.

³⁹ Auf das besondere Problem der Glaubwürdigkeit der „Seher“ kann hier nicht eingegangen werden.

⁴⁰ Schon um 890 n. Chr. bei Jayanta (Teil I S. 218 ff. der *Nyāyamañjarī*).

das Wort als Erkenntnismittel — hier, im Yoga, heißt es „Überlieferung“, *āgama* — sagt der Kommentator Vyāsa (1, 7) mit manchen Anklängen an Gedanken des Nyāya: „Der Kenner (*āpta*) gibt über den Gegenstand, den er wahrgenommen oder erschlossen hat, durch das Wort Belehrung, um seine Einsicht (*bodha*) auf andere zu übertragen; die aus dem Worte stammende, auf jenen Gegenstand bezügliche Vorstellung (*vytti*) des Hörers ist die ‚Überlieferung‘. Eine Überlieferung, die von jemandem, der Unglaubwürdiges (*asraddheya*) vorbringt, (weil) er den Gegenstand nicht wahrgenommen oder erschlossen hat, mitgeteilt wird, ist unsicher (wörtlich: fließend, *plavate*). Wenn aber ihr erster Verkünder den Gegenstand wahrgenommen oder erschlossen hat, so ist sie frei von Unsicherheit (*nirviplava*).“

Das Sāṅkhya scheint ursprünglich — im Gegensatz zum Nyāya und zum Yoga — bei dem Erkenntnismittel „Wort“ nicht an weltliche Belehrung, sondern nur an die Vermittlung mythischen, religiösen und metaphysischen Wissens gedacht zu haben. Der Gebrauch des „Wortes“ wird von dem ältesten erhaltenen systematischen Werk der Schule auf solche Fälle eingeschränkt, wo das (im Sāṅkhya sonst besonders beliebte) schlußfolgernde Verfahren nicht anwendbar ist: während „Übersinnliches“ (*atindriya*) noch erschließbar ist, gilt für „Jenseitiges“ (*parokṣa*) das „Wort“ oder die „Überlieferung“ (*āgama*)⁴¹. Gegenstand dieses Erkenntnismittels ist nach den Kommentaren beispielsweise die Existenz der Himmelswelt und der Götter. Das als Erkenntnismittel gültige Wort geht entweder von „Kennern“ aus oder vom Veda. Die „Kenner“ müssen „frei von Zuneigung, Abneigung und anderen (Leidenschaften)“ sein⁴². Kenner sind „die Lehrer, angefangen von Gott Brahman“⁴³ (d. i. der Demiurg und Verkünder des Veda). „Was von diesen beiden (den Kennern und dem Veda) gelehrt wird, dem muß man, indem man ihm zustimmt, glauben (*tathêti śraddheyam*): es ist das Kennerwort“⁴². Hier wird also eindeutiger, als es sonst geschieht, das aus dem „Wort“ stammende Wissen als religiöser Glaube gekennzeichnet.

Zum Schluß wäre noch einmal auf die Antithese von religiösem Glauben und weltlichem Wissen zurückzukommen. Nach dem Ausgeführten ist verständlich, daß das Problem hier in anderer Form auftreten muß; es wird, ohne Erwähnung des Begriffes „Glaube“,

⁴¹ Sāṅkhya-Kārikā 6.

⁴² Māthara-Vṛtti zu Sāṅkhyakārikā 4.

⁴³ Māthara zu Kārikā 5.

lauten: Kann die Erkenntnis aus dem Worte des Veda mit Erkenntnissen, die aus andern Quellen gewonnen sind, in Konflikt geraten? Manche Hindu-Philosophen haben zu beweisen versucht, daß das Erkenntnismittel „Wort“ allen andern überlegen sei⁴⁴; nach ihrer Ansicht könnte also auch etwa eine Wahrnehmung durch einen Veda-Ausspruch widerlegt und annulliert werden. Aber im monistischen Vedānta, dem verbreitetsten metaphysischen System, ist die vorherrschende Theorie die, daß sich Erkenntnismittel nie widersprechen können, weil sie Erkenntnismittel sind. Der Veda ist ein Erkenntnismittel, Wahrnehmung und Schlußfolgerung sind andere Erkenntnismittel, und jedes von ihnen hat seinen eigenen, besonderen Erkenntnisbereich — darum, so argumentiert man, kann nie ein Widerstreit zwischen vedischer Aussage und weltlicher Erkenntnis aufkommen⁴⁵.

⁴⁴ Z. B. der Bhakti-Theoretiker Jīva Gosvāmin; vgl. S. K. De: *Uaiṣṇava Faith and Movement* (Calcutta 1942) S. 196.

⁴⁵ Über die Gedanken eines radikalmonistischen Vedāntisten zum Problem „Veda und weltliche Erfahrung“ habe ich berichtet in meinen „*Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda, I*“ (Mainzer Akademie, 1950) S. 81—84.

KLEINE BEITRÄGE

P. GONSALVUS WALTER OFM^{Cap}, EHRENBREITSTEIN

ZUR AUSSPRACHE ÜBER GEHORSAM UND FREIWILLIGKEIT DER FRANZISKANISCHEN MISSIONSENDEUNG

Ende 1951 erhielt ich in China P. Kajetan Essers OFM Erwiderung¹ auf meinen Artikel über Freiwilligkeit und Gehorsamsauftrag im Missionsapostolat der Minderen Brüder². Vielleicht darf ich, wenn auch sehr verspätet, noch einmal auf das Thema zurückkommen. Meine Darlegungen beziehen sich nicht bloß auf die schöne Arbeit P. Kajetans, sondern auch auf die kritischen Bemerkungen von Prof. Bierbaum, von dem ungenannten Franziskaner und dem ungenannten Kapuziner³, die durch die Schriftleitung meinem Artikel in Eile gleich angehängt wurden. Gleich wird sich zeigen, daß ich mit meinen Kritikern in allen historischen Tatsachen, die sie bringen, übereinstimme; nur muß ich sie bitten,

¹ Kajetan Esser OFM, Gehorsam und Freiheit; in: *Wissenschaft und Weisheit*. 13, 1950, 142—150.

² P. Dr. Gonsalvus Walter OFM^{Cap}, Gehorsamsauftrag und Freiwilligkeit des Missionsapostolates im Seraphischen Orden; in: *ZMR* 34, 1950, 55—62.

³ *ZMR* 56, Anm. 1; 57, Anm. 2; 58, Anm. 3.