

DER DHARMA-BEGRIFF DES NEUHINDUISMUS

von Paul Hacker

Seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts haben Hindu-Denker, mit modernen Ideen des Westens und Lehren der christlichen Religion bekanntgeworden, weltanschauliche Gedanken entwickelt, die das Erbe der indischen Vergangenheit in eine völlig neue geistige Situation hinüberretten, derselben anpassen und für sie fruchtbar machen sollen. Diese Bestrebungen, die heute auch vielen Europäern — insbesondere aus den teilweise auch ins Deutsche übersetzten Schriften S. Radhakrishnans — bekanntgeworden sind, bezeichnet man zweckmäßig mit dem Worte Neu-Hinduismus. Ein Versuch, sie (ebenso wie auch das Weiterleben traditioneller Strömungen) im ganzen historisch darzustellen, ist schon vor mehr als 40 Jahren von dem anglikanischen Missionar J. N. Farquhar¹ unternommen worden; neuerdings hat D. S. Sarma denselben Gegenstand mit Einschluß dessen, was sich seit Farquhar im Geistesleben der Hindus ereignet hat, vom Hindu-Standpunkt aus dargestellt². In beiden Werken werden jedoch fast nur solche Quellen, die englisch geschrieben sind, eingehender behandelt. Wie wichtig aber für das Studium der neueren geistigen Strömungen Indiens auch die in indischen Sprachen verfaßte Literatur ist, und wie notwendig die Durchführung von Einzeluntersuchungen ist, beweist eindrucksvoll der inhaltreiche Aufsatz von Robert Antoine SJ: *A Pioneer of Neo-Hinduism*³, der in ausgezeichnete Weise über die religiösen Ideen des bengalischen Dichters und Denkers (des Schöpfers der Hymne „Bande Mātaram“) Bankim Chandra Chatterjee⁴ (1838—1894) informiert und seine Beziehungen zu den europäischen Positivisten untersucht.

Zur genaueren Erkenntnis des Werdens und der Verbreitung der neuhinduistischen Ideen wäre zu wünschen, daß weitere Einzeluntersuchungen unternommen würden. Diese hätten erstens im einzelnen aufzuklären, welche Leistungen des westlichen Denkens den Neo-Hindus die Werkzeuge geliefert haben, mit den sie das Material des Überkommenen

¹ J. N. FARQUHAR: *Modern Religious Movements in India*, New York 1915. Weniger ausführlich: H. v. GLASENAPP: *Religiöse Reformbewegungen im heutigen Indien*, Leipzig 1928.

² D. S. SARMA: *Studies in the Renaissance of Hinduism*, Benares 1944

³ in: *Indica*. The Indian Historical Research Institute Silver Jubilee Commemoration Volume. Bombay 1953

⁴ So die halb anglisierte Namensform. Bengalisch, in üblicher Transkription: Bankim Candra Caṭṭopādhyāya.

bearbeiteten. P. Antoine's Studie ist ein bemerkenswerter Anfang in dieser Richtung.

Zweitens wäre interpretierend darzulegen, in welcher Weise traditionelle Hindu-Begriffe mit Benutzung moderner Philosopheme umgedeutet werden. Im vorliegenden Aufsatz soll ein Versuch dieser Art unternommen werden.

Drittens wäre die innerindische Entwicklung der neuen Ideen, die es neben immer von neuem einströmenden westlichen Einflüssen und neben den Versuchen der Umdeutung traditioneller Gedanken auch schon gibt, zu untersuchen — eine Aufgabe, die sich wohl nur in Indien in größerem Umfange durchführen läßt, da in Europa viel von der einschlägigen Literatur nicht vorhanden sein dürfte. Es scheint, daß als Ergebnis der innerindischen Entwicklung manche Gedanken heute schon fast kanonische Geltung erlangt haben. Das gilt auch für den im folgenden speziell behandelten Gegenstand.

Viertens wäre auf ein bei neuhinduistischen Denkern dauernd wirksames Motiv zu achten: auf das Bestreben, den Hinduismus als eine mit dem Christentum auf gleicher Stufe stehende oder gar ihm überlegene Religion zu erweisen. Hierbei wie auch bei den Versuchen zur Modernisierung alter Hindu-Gedanken hat, wie es scheint, zunächst der Positivismus und in den letzten Jahrzehnten auch die Theologie christlicher Modernisten und Liberalen kräftige Hilfe geleistet; dies näher aufzuklären, wäre auch eine Aufgabe der Forschung.

Umdeutungen können besonders gut studiert werden an Hand moderner Auslegungen traditioneller Texte. Es ist vor allem ein alter Text, der für den Neuhinduismus seine volle Aktualität bewahrt hat, ja vielleicht heute populärer ist, als er jemals in seiner langen Geschichte gewesen war: die *Bhagavadgītā*. Mehrere führende Denker der Neuzeit haben Kommentare zu ihr geschrieben, und es gibt eine unübersehbare Fülle von Büchern und Abhandlungen weniger bedeutender Verfasser, die sich bemühen, das Wesen der Hindu-Religion von der *Gītā* aus darzustellen.

In der Lehre der *Gītā* spielt der Begriff *dharma* eine nicht unbedeutende Rolle, und die modernen Ausleger haben diesen Begriff oft als eine der wichtigsten Ideen des Gedichtes überhaupt behandelt. Ehe wir auf die modernen Akkommodationen des Begriffes eingehen, müssen wir fragen, was *dharma* im traditionellen Hinduismus bedeutet.

Dharma ist zunächst das *religiöse Gebot* oder die *religiöse Ordnung*. Diese umfaßt aber nicht allein das Kultische und das Moralische, sondern darüber hinaus die gesamte Rechtsordnung sowie auch eine Fülle von herkömmlichen Sitten und Gebräuchen. *Dharma* bedeutet also, neben anderem, das gesamte Gebiet der äußeren Seite der Religion, und darum wird das Wort in neuindischen Sprachen zur Wiedergabe des Begriffes „Religion“ verwendet.

Zweitens ist dharma auch die *Ordnung im Vollzug*. Alles der Dharma-Ordnung entsprechende Tun ist dharma.

Drittens ist dharma auch die *Ordnung nach dem Vollzug*, d. h. das, was man auch „gutes Karman“ nennt. Nach dem Hindu-Glauben gerinnt ja eine Tat sozusagen zu einer der Seele anhaftenden Substanz, die deren Schicksal nach dem Tode bestimmt; ist die Tat nach der Dharma-Ordnung getan, so heißt das, was von ihr, die Seelenwanderung bestimmend, nachbleibt, auch dharma.

Weiter ist zu beachten, daß es zwar Gebote gibt, die für alle Menschen, aber auch solche, die bloß für bestimmte Kasten und Lebensstadien gelten. So ist z. B. Vedastudium Dharma aller drei oberen Kasten, Lehren des Veda dagegen nur der Brahmanenkaste. Vedastudium und Keuschheit sind Dharma des ersten Lebensstadiums (des Schülers), eheliches Leben des zweiten Lebensstadiums (des Hausvaters) usw. Wenn man den bestimmten Dharma meint, der ein Individuum (nicht etwa auf Grund seiner Einmaligkeit, sondern) infolge seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kaste und einem bestimmten Lebensstadium verpflichtet, pflegt man vom „eigenen Dharma“, *sva-dharma* zu sprechen. Um diese Bedeutung des Wortes, nämlich um den Dharma einer bestimmten Kaste, handelt es sich in der Bhagavadgītā.

Um die sogleich zu erörternde neuhinduistische Umdeutung des Begriffes zu verstehen, ist schließlich noch eine vierte alte Bedeutung des Wortes zu erwähnen, die von der soeben beschriebenen, speziell auf das Religiöse bezüglichen Bedeutungsreihe völlig getrennt ist und mit ihr so wenig zu tun hat, wie wir etwa, wenn wir das Wort „Vermögen“ im Sinne von „Fähigkeit“ verwenden, daran denken, daß dasselbe Wort auch „Besitz“ bedeutet. Dharma kann nämlich auch *wesentliche Eigenschaft* bedeuten, und zwar ganz neutral; es braucht nicht „gute Eigenschaft“ zu heißen.

Der erste Schriftsteller, der die Gītā in bewußt hinduistischem und zugleich bewußt modernem Geiste interpretierte, ist der oben bereits genannte Bankim Chandra Chatterjee gewesen. Sein unvollendet gebliebener, aber darum nicht weniger bedeutender Kommentar begann 1886 zu erscheinen. Auch in seinem Werke „Prinzipien der Religion“ (*Dharmatattva*, 1888) sind wichtige Elemente der neuen Gītā-Auslegung und eine Darlegung des neuen Dharma-Begriffes enthalten⁵; Bankim ist allem Anschein nach der erste gewesen, der diesen Begriff entwickelt hat. Wäre derselbe damals schon bekannt gewesen, so wäre kaum zu verstehen, weshalb Bankim ihn so ausführlich und in Anlehnung an Gedanken der Positivisten begründet; er hätte dann auf indische Autoren Bezug nehmen können. Auch wäre dann zu erwarten, daß Vivekānanda (1862–1902), ein anderer Bengale, der wie Bankim einer der Väter des Neuhinduismus war und wenig später als dieser wirkte, den Begriff

⁵ Bankims Werke sind (im bengalischen Original) gesammelt erschienen u. a. bei der Bangiya Sāhitya Parishat in 9 Bänden, Calcutta 1938–1941.

gekannt hätte; Vivekānandas Dharma-Auffassung ist jedoch noch ganz die herkömmliche⁶. Seitdem aber sind die Grundzüge von Bankims Dharma-Idee, mit einigen Abwandlungen bei einzelnen Autoren, fast kanonisch geworden.

Wir gehen aus von der Diskussion, die Bankim in seinen „Prinzipien der Religion“⁷ in der Form eines Gesprächs zwischen Lehrer und Schüler über das Wesen des Dharma durchführt. Da wird gefragt, was der Dharma des Menschen sei, und damit ist gemeint, was die Religion des Menschen sei (also dharma in der gewöhnlichen neuindischen Bedeutung); dharma wird ausdrücklich mit dem englischen *religion* gleichgesetzt. Aber im Laufe der Diskussion läßt Bankim das Wort seine Bedeutung tauschen. Er läßt den Lehrer sagen: „Wir brauchen diese ewige Wesenheit (*padārtha*) nicht religion zu nennen; wenn wir sie dharma nennen, so wird keine Konfusion entstehen.“ Aber gerade indem Bankim dies sagt, führt er die Konfusion ein. Denn er läßt den Lehrer jetzt fragen, was der Dharma des ganzen Menschengeschlechtes, der Christen ebenso wie der Buddhisten und Hindus und Mohammedaner sei. Das bedeutet: Er verschiebt die Bedeutung des Wortes dharma von „Religion“ zu „wesentliche Eigenschaft“. Der verwirrte Schüler denkt noch an dharma im Sinne von „Religion“ und weiß natürlich nicht zu sagen, was Dharma in diesem Sinne beim ganzen Menschengeschlecht sei. Um ihn zur gewünschten Antwort hinzuführen, fragt der Lehrer weiter: „Was ist denn der Dharma eines Magneten?“ Hier wird dem Schüler klar, daß jetzt „wesentliche Eigenschaft“ gemeint ist; so antwortet er denn: „Eisen anzuziehen“. Ebenso weiß er zu sagen, daß Dharma (wesentliche Eigenschaft) des Feuers das Brennen ist. Als der Lehrer dann noch einmal nach dem Dharma des Menschen fragt, kann die Antwort nur mit einem ganz allgemeinen Abstraktum gegeben werden: Dharma oder wesentliche, allgemeinste Eigenschaft des Menschen ist natürlich das *Menschsein*, *manushyatva*, *humanitas*. So kommt also Bankim durch ein geschicktes Spiel mit den verschiedenen Bedeutungen des Wortes dharma scheinbar ganz auf indischem Boden zu dem Ergebnis, das er natürlich zuerst bei John Stuart Mill und Auguste Comte gelernt hatte: Religion des Menschen ist das Menschsein, l'humanité, manushyatva! Aber inhaltlich unterscheidet sich Bankim doch von seinen positivistischen Lehrern; das wird sich an seiner Gītā-Auslegung zeigen.

Es sind nur wenige Verse der Gītā, die vom Dharma handeln, aber sie sind im Zusammenhang des Gedichts wichtig. Um Arjuna aus seiner Verzagtheit herauszuhelfen, weist Krishna ihn erst auf die Unsterblichkeit der Seele und die Vergänglichkeit des Körpers hin und dann auf seinen, Arjunas, Dharma. Von der Ausgangssituation der Gītā, dem Beginn des Kampfes und Arjunas Verzagtheit aus gesehen, hat also der Dharma-

⁶ Vgl. VIVEKANANDA: *Complete Works*, vol. 5. Mayavati⁶ 1954, 349 ff., bes. 358.

⁷ S. 11 der *Dharmatattva*-Ausgabe in der genannten Serie. Vgl. auch S. 143 ff.

begriff die Bedeutung, daß er eine der Begründungen ist für die Entscheidung, die Arjuna zu treffen hat.

Krishna sagt zu Arjuna (2, 31 ff.): „Du mußt auf deinen Dharma blicken“, d. h. du mußt auf die Lebensordnung deiner Kaste und die sich daraus für dich ergebende Pflicht blicken, „und du darfst nicht zaudern. Denn für den Angehörigen der Kriegerkaste gibt es kein höheres Gut als den dharmagemäßen Kampf“, d. h. den ordnungsgemäßen, sozusagen ‚gerechten‘ Krieg. „Glücklich sind, Arjuna, Krieger, die Gelegenheit zu einem solchen Kampf bekommen. Sie finden darin eine offene Tür zum Himmel. Wenn du diesen dharmagemäßen Kampf nicht führen willst, dann wirst du deinen Dharma verlieren (vgl. hierzu weiter unten), und du wirst deinen Ruhm einbüßen und Sünde (d. h. schlechtes Karman, Substanz schlechter Taten) erwerben.“

Hier ist also Dharma zunächst die *Ordnung vor dem Vollzug*, die *Pflicht*. Er ist als *sva-dharma* bezeichnet, das heißt: Es ist der Dharma gemeint, der einem bestimmten Menschen (Arjuna) als dem Angehörigen einer bestimmten Kaste (der der Kshatriyas) zukommt. Wenn dieser Dharma als pflichtgemäße Tat vollzogen ist, so gerinnt er zu einer Kraft, die das Schicksal der nächsten Existenz so bestimmt, daß Arjuna im Himmel wiedergeboren wird. Wird die Vollziehung unterlassen, so sammelt sich schlechte Tatsubstanz, Sünde an, die zu schlechter Wiedergeburt führt. In Vers 33 steht der Ausdruck „den eigenen Dharma verlieren“. Man übersetzt das gewöhnlich: „Du wirst deine Pflicht (die Kastenpflicht des Kriegers) aufgeben oder versäumen.“ Richtiger scheint mir, hier, wo doch von den Folgen einer Tatunterlassung, also einer schlechten Tat die Rede ist, dharma in der dritten der oben aufgezählten Bedeutungen aufzufassen, also als metaphysisch geronnene Tat⁸. Der Sinn ist dann: Du wirst die Verdienste, die Substanz getaner Taten, die du bereits besitzt, verlieren.

So, scheint mir, muß die Stelle im Sinne des traditionellen Hinduismus interpretiert werden. Nehmen wir gleich noch einen weiteren Vers hinzu (3, 35): „Besser ist es, eigenen Dharma schlecht, als fremden gut zu vollziehen. Besser ist es, im eigenen Dharma umzukommen; denn fremden Dharma zu tun ist gefährlich.“ Dieser Vers zeigt, wie wichtig dem Hindu die Grenzen der Kasten und Lebensstadien waren. Gegenüber manchen modernen Auslegungen muß darauf hingewiesen werden, daß der Vers zweifelsfrei impliziert, daß es auf Begabung und Neigung nicht ankommt. Denn wenn man den eigenen Dharma, die dem eigenen Lebensstadium und der eigenen Kaste gebotene Tat schlecht, die fremde dagegen gut ausführen kann, so heißt das doch, daß man für das eine Begabung und Neigung hat, für das andere dagegen nicht. Das spielt eben für den Dharma keine Rolle. Er ist eine gänzlich überindividuelle Ordnung, die zunächst als Gebot an das Individuum herantritt und dann vollzogen werden muß. Fremden Dharma zu tun, bedeutet einen Bruch

⁸ Ebenso der mittelalterliche Kommentator Rāmānuja.

der Kastenordnung, was für den traditionellen Hindu eins der schlimmsten Übel ist.

Nun zu Bankims Auslegung. Er sagt⁹, der Inhalt der Worte Krishnas sei kurz der, „daß jeder seinen Svadharma befolgen muß“. Und er fährt fort: „Worin besteht nun der Svadharma? — Für die alten Pandits wie Śankara war es leicht, diesen Begriff zu erklären. (Sie würden sagen): Arjuna ist ein Kshatriya, also ist Arjunas Svadharma der Dharma des Kriegerstandes oder der Kampf.“ „Aber“, fragt Bankim weiter, „haben wir denn mit dieser Erklärung alles verstanden? Für die Hindus, die die Ordnung der Kasten und Lebensstände befolgen, kann der Dharma je nach der Kaste bestimmt werden: das haben wir wohl verstanden. Aber was ist denn Svadharma für die Nichthindus? . . . Die meisten Menschen stehen außerhalb des Kastensystems, haben sie keinen Svadharma? Sollte der Weltenherr für sie keinen Dharma eingerichtet haben? Er hat Millionen und Abermillionen von Menschen geschaffen; sollte er nur für die Inder einen Dharma eingerichtet, alle andern aber dharma-los gemacht haben? Ist der von Bhagavān verkündete Dharma nur für die Hindus? Sind nicht auch die Nichthindus seine Kinder? Nein, die Religion des Bhagavān (*bhāgavata dharma*) ist nicht so engherzig.“

Vom Standpunkt des traditionellen Hinduismus muß nun allerdings eine andere Antwort gegeben werden als die, welche Bankim hier gibt. Wenn auch die Bhaktifrömmigkeit über die Kastengrenzen hinwegreicht, so ist dadurch weder die Kastenordnung noch der Glaube, daß der Dharma nur den Indern, nicht den Mlecchas gegeben sei, jemals aufgehoben worden. Auch in unsern Tagen kann man noch in Traktaten traditionell denkender Hindus lesen, das einzige, was ein frommer Nichthindu erreichen könne, sei, in seiner nächsten Existenz in Indien in einer hohen Hindu-Kaste wiedergeboren zu werden. Niemals kann er als Individuum Hindu werden und damit dem Dharma eingeordnet werden. Auch die Bhagavadgītā hält an dieser Auffassung grundsätzlich fest.

Bankim vermischt hier offensichtlich wieder zwei Bedeutungen von dharma: die moderne Bedeutung „Religion“ und die alte der durch Kaste und Lebensstand bestimmten Pflicht. Wenn er sagt: „Die Religion des Bhagavān ist nicht so engherzig“, so steht hier im Original für „Religion“ natürlich *dharma*. Zur Religion Krishnas gehört gewiß die alle Grenzen überschreitende Bhaktifrömmigkeit. Aber zu derselben Religion gehört die Lehre von den durch Kaste und Lebensstand gesetzten Grenzen des Dharma, und diesen Dharma kann man eben nicht ausweiten. Aber indem Bankim an einer andern Stelle *dharma* als *Religion* mit *dharma* als *wesentliche Eigenschaft* identifizierte, kam er zum Begriff der humanitas als identisch mit dem der Religion; indem er hier *dharma* als *Religion* mit *dharma* als *kastengebundene Pflicht* vermengt, kommt er zur Idee der Universalität des Hinduismus.

⁹ *Śrīmadbhagavadgītā*, S. 25 ff. in der Ausgabe der genannten Serie.

Dieser zweiten Konfusion schließt sich gleich eine dritte an. Bankim fährt nämlich fort: „Wer glaubt, daß der Weltenherr selber in solcher Weise dharmalos sei, der ist den Christen gleich“, und in einer Fußnote fügt er hinzu: „Die Christen glauben nämlich, daß, wer Jesus Christus nicht anbetet, vom Herrn der Welt auf ewig in die Hölle geworfen werde.“ Hier werden zwei sehr verschiedene Begriffe der Exklusivität vermengt. Dem Hinduismus ist eine Exklusivität eigen, die auf den Gegebenheiten der Geburt und des geographischen Ortes beruht. Bankim aber will diese Haltung nicht als seiner Religion wesentlich anerkennen. Dagegen schreibt er eine Haltung, die ein Volk oder einen Kulturkreis als solchen zur Dharmalosigkeit, und das heißt auch: zur Religionslosigkeit verdammt sein läßt, dem Christentum zu und sieht nicht oder ignoriert, daß die Exklusivität dieser Religion ganz anderer Art ist, nämlich auf dem Geiste und dem Glauben beruht. So kann er denn seinen Idealhinduismus als dem Christentum überlegen hinstellen.

Nun kommt Bankim auch in seinem Gītākommentar auf die Gedanken zurück, die wir schon aus seinen „Prinzipien der Religion“ kennengelernt hatten. Er sagt: „Was das Menschsein ausmacht (*jāhā laiyā manushyatva*), das ist des Menschen Dharma.“ Also: die natürlichen Eigenschaften, die der Mensch als solcher besitzt, sind auch seine Religion. Aber es liegt hier nicht nur eine Identifizierung der Bedeutungen „Religion“ und „wesentliche Eigenschaft“ vor. Zugleich ist auch die erste Bedeutung der oben gegebenen Liste hereingezogen: gesetzliche Ordnung vor dem Vollzug. Denn Bankim betrachtet die humanitas nicht als ohne weiteres realisiert. Es ist vielmehr ein Ideal, das es zu verwirklichen gilt, eine Ordnung vor dem Vollzug, eine Aufgabe, eine Pflicht. Allerdings bleibt von dem alten Begriff nur die formale Hülle (Ordnung vor dem Vollzug) übrig. Der alte Inhalt wird durch moderne, individualistische Ideen ersetzt: Dharma des Menschen ist die gehörige Ausübung oder Betätigung (*vihita anuśilana*) seiner geistigen und körperlichen Anlagen (*vritti*) oder Kräfte (*śakti*). Bankim kommt also zu einer Auffassung, die genau das Gegenteil von dem besagt, was der oben interpretierte Gītāvers 3, 35 impliziert: daß es beim Dharma nämlich nicht auf individuelle Begabung oder Neigung ankommt.

Ausgehend von seinem Dharmabegriff versucht Bankim sodann, das Kastensystem auf allgemeinmenschliche Grundlagen zu reduzieren. Die Erblicktheit der Berufe, die dem traditionellen Hindu sehr wesentlich erscheint und die ja auch tatsächlich den Grund der Beständigkeit des Systems ausmacht, betrachtet er als unwesentlich. Was er übrig behält, ist eine Typologie menschlicher Betätigungen, aufgebaut auf den Haupttypen der Begabungen. Dementsprechend ist nach seiner Ansicht die Wahl des Svadharma frei, aber wenn er gewählt ist, dann ist er Pflicht¹⁰.

¹⁰ Um Mißverständnisse auszuschließen, steht hier im Original das englische Wort *duty*.

Bankim nennt seinen neuen Dharmabegriff eine „Auslegung des Wortes Gottes (d. h. der Bhagavadgītā) entsprechend den im Laufe der Zeit eingetretenen Veränderungen der Gesellschaft und angepaßt an die Erkenntnisse der Gesellschaft“¹¹. Aber dabei ist von dem alten Inhalt eigentlich nur das formale Begriffselement der Pflicht übriggeblieben — und dieses hätte Bankim schließlich auch noch aus Europa übernehmen können, von Kant, den er sehr hoch schätzte, oder auch von John Stuart Mill.

Bankims Idee, in Form einer Neuinterpretation des bei allen Hindus angesehensten religiösen Textes vorgetragen, verband in verführerischer Weise Althergebrachtes und ganz Modernes zu einer scheinbaren Einheit. Das mag der Grund dafür sein, daß sie sich durchgesetzt hat. Die dem Positivismus entlehnte und durch ein Spiel mit den verschiedenen Bedeutungen des Wortes *dharma* scheinbar als hinduistisch erwiesene Gleichsetzung von Religion und humanitas lebt weiter in dem antisupranaturalistischen, radikal humanistischen Zug, der das neuhinduistische Denken weithin bestimmt; auch die Loslösung des Dharmabegriffes von der Ordnung der Kasten und Lebensstadien und damit verbunden die Psychologisierung des Begriffes ist bei vielen Schriftstellern zur Gewohnheit geworden. Manchmal unterscheidet man, ähnlich wie Bankim, die Dharmas als Begabungstypen, manchmal wird der Begriff auch radikal individualisiert.

Bevor wir uns jedoch neueren Dharma-Interpretationen zuwenden, müssen wir noch einmal zur Bhagavadgītā zurückkehren. Der besprochene Vers 3, 35 hat eine Parallele im 47. Vers des 18. Kapitels: „Der eigene Dharma (*svadharma*), auch wenn er keine besondere Qualität hat (*viguna* ist), ist besser als fremder Dharma, der gut vollzogen wird. Wenn man das vom eigenen Wesen (*svabhāva*) gebotene Werk tut, erwirbt¹² man keine Sünde.“ Bankims Kommentar reicht nicht bis zu diesem Vers. Aber wer sich seine Auffassung zu eigen gemacht hat, wird sie hier bekräftigt finden. Denn hier ist ja geradezu gesagt, daß das Werk des Svadharma „vom eigenen Wesen geboten“ ist, und in den vorhergehenden Versen ist mehrmals die Rede vom „aus dem eigenen Wesen geborenen“ Werk; was liegt also dem modernen Menschen näher als die Interpretation, daß hier der Svadharma auf die Charakteranlagen des jeweiligen Menschen zurückgeführt wird! Dementsprechend erklärt denn auch einer der neuesten Bhagavadgītā-Kommentare¹³: „Jedes Individuum hat seine angeborene Natur, *svabhāva*, und sie in diesem Leben wirksam werden zu lassen, ist seine Pflicht, *svadharma*“; ferner: „Jedermann muß versuchen, seine

¹¹ *Srimadbhagavadgītā*, 28 unten.

¹² Weil man die Sünde als eine Art Substanz auffaßt, sagt man nicht „Sünde tun“, sondern „Sünde erwerben, erlangen“; vgl. oben S. 5 die Übersetzung von Gītā 2, 33

¹³ S. RADHAKRISHNAN: *The Bhagavadgītā*, London 1948, 364 u. 147 (zu Gītā 18, 41 und 3, 35)

eigene psychophysische Struktur (make-up) zu verstehen und sich demgemäß zu betätigen.“ Ein anderer Schriftsteller faßt den Svadharma ebenfalls als „Dharma eines Individuums“ und setzt ihn einfach gleich mit dem Svabhāva, der wesentlichen Natur ¹⁴.

Daß aber in der Gītā die Verschiedenheit der Svadharman nicht durch die Veranlagungen der jeweiligen Individuen bestimmt ist, haben wir schon bei der Betrachtung von Vers 3,35 gefunden. Es wäre nun zu prüfen, was im 18. Kapitel des Gedichtes mit *svabhāva* gemeint ist. Denn gerade die Beziehung zwischen *svabhāva* und *svadharma*, die dort aufgestellt wird, wird von modernen Interpreten immer wieder ausgewertet.

Im 18. Kapitel der Gītā wird eine Reihe von Typologien durchgeführt. Von Erkennen, Tun und Täter, von Verstand, Stetigkeit und Glück werden jeweils drei Typen unterschieden, und der Typus wird in jedem Falle durch das Vorwalten einer der drei Grundqualitäten ¹⁵, wie sie die Sāṅkhya-Philosophie lehrt, bestimmt (Vers 18—39). Auch die spezifischen Tätigkeiten der vier Kasten unterscheiden sich, heißt es dann, durch „die dem Eigenwesen entstammenden Qualitäten“ (*svabhāva-prabhavair guṇaih* — Vers 41). Die Bezugnahme auf die drei Grundqualitäten des Sāṅkhya wird hier fallen gelassen — wohl zunächst deswegen, weil die Kasten vier, die Grundqualitäten aber bloß drei an Zahl sind, so daß die Aufteilung schwierig wäre. Aber es ist klar, daß die spezifischen Eigenschaften, welche Vers 42 als „das aus dem Eigenwesen hervorgehende Werk der Brahmanenkaste“ aufzählt (Abgeklärtheit, Selbstbeherrschung, Askese, Reinheit, Geduld, Aufrichtigkeit, Weisheit, Unterscheidungsvermögen, Glaube), als Auswirkung der edelsten Qualität (*sattva*) verstanden sind und daß die „dem Eigenwesen der Kriegerkaste entstammenden“ Eigenschaften (Tapferkeit, Kraft, Stetigkeit, Geschick, Standhaftigkeit im Kampf, Freigebigkeit, Herrschertum — Vers 43) wenigstens zum Teil aus der zweiten Qualität (*rajas*) abgeleitet sind. Der dritten und der vierten Kaste werden dann schließlich keine Charaktereigenschaften, sondern spezifische Tätigkeiten zugeteilt: Der Vaiśya treibt Ackerbau, Viehzucht und Handel, der Śūdra ist Diener (Vers 44).

Der Zusammenhang dürfte keinen Zweifel darüber lassen, daß das Eigenwesen oder der Svabhāva, der hier gemeint ist, die spezifische Eigenschaft der jeweiligen Kaste ist; gemäß der Sāṅkhyalehre ist das „Eigenwesen“ natürlich als eine feinmaterielle Substanz gedacht, bestehend aus einer Modifikation der Urmaterie (*prakṛiti*). Daß als „Werk“ der beiden obersten Kasten Charaktereigenschaften angegeben werden, ist einer von den Versuchen, die Kastenunterschiede ethisch zu interpretieren, wie sie auch an anderen Stellen des großen Epos, dem die Gītā eingefügt ist, zu

¹⁴ P. N. RAO: *The Bhagavadgita and the Changing World*, Ahmedabad 1953, 113

¹⁵ *guṇa*. Die Guṇas sind Qualitäten der Urmaterie (*prakṛiti*), aber als Substanzen gedacht. Vgl. E. FRAUWALLNER: *Geschichte der indischen Philosophie*, Bd. 1, Salzburg 1953, 306 ff.

finden sind. Es ist aber sicher nicht gemeint, daß ein abgeklärter, beherrscher, aufrichtiger, weiser Mensch dieser Eigenschaften wegen ohne Rücksicht auf seine Herkunft den Brahmanen zuzurechnen sei. Der Hindu, der an die Seelenwanderung glaubt, muß vielmehr die Ausrüstung eines Menschen mit gewissen Eigenschaften als Folge des moralischen Wertes seines in einer früheren Existenz vollbrachten Tuns auffassen. Wird jemand als Brahmane geboren, so deswegen, weil er sich ein so vorzügliches Karman erworben hat, daß er die edlen Eigenschaften, die dieser Kaste spezifisch eigen sind, als Anlage besitzt und daher verwirklichen kann — verwirklicht er sie nicht, so ist das Schuld, die er in der gegenwärtigen Existenz frei auf sich lädt. In diesem Sinne ist also die Lehre von Gītā 18, 40—48 zugleich individualistisch und typologisch, vorwiegend aber das letztere. Durch die Taten, die jemand als Individuum getan hat, gewinnt er in einer späteren Geburt seine Kaste, und sie befähigen ihn, den Typus dieser Kaste zu realisieren — wenn er will. So muß man, scheint mir, die Gītāstelle interpretieren. Das dem jeweiligen Individuum eigene oder angeborene oder von seinem Wesen bestimmte Werk, von dem in den Versen 45, 46, 47 und 48 die Rede ist, ist gemäß dem Zusammenhang der Stelle eindeutig das Werk, das ihm auf Grund seiner Kaste zukommt, und das „eigene Wesen“, der Svabhāva ist nichts anderes als der Typus der Kaste.

Aber es ist auch klar, daß die Charaktertypologie der beiden oberen Kasten in sich ein über die Kasteninstitution hinausführendes geistiges Element enthält. Indem sich moderne Erklärer diesen Umstand zunutze machen, verwenden sie die Bhagavadgītā, die das Kastensystem lehrt, als Waffe gegen eben dieses System, das dem modernisierten Inder ein starker Anstoß ist. Wir wollen hierzu einige Gedanken der *Essays über die Gita* von Aurobindo Ghose betrachten¹⁶. Aurobindo, einer der gedankenreichsten Philosophen der indischen Neuzeit, ist in seiner Dharma-Interpretation von Bankim abhängig und hat auf Denker der Gegenwart, insbesondere auch auf Radhakrishnan, stark eingewirkt.

Er schreibt: „Es geht der Gita nicht um die Geltung der arischen Sozialordnung, die jetzt abgeschafft oder in Auflösung begriffen ist — wenn es allein darum ginge, so hätte ihr Prinzip des Svabhāva und Svadharma keine bleibende Wahrheit, keinen bleibenden Wert¹⁷ —: es geht vielmehr um die Beziehung des äußeren Lebens des Menschen zu seinem inneren Wesen, um die Entfaltung seines Handelns aus seiner Seele und seinem inneren Naturgesetz heraus.

„Und wir sehen in der Tat, daß die Gita selbst ihre Absicht sehr deutlich zu verstehen gibt, wenn sie das Werk des Brahmanen und des

¹⁶ SRI AUROBINDO: *Essays on the Gita*, zuerst 1921—1928. Die benutzte Ausgabe ist in New York 1950 erschienen; die angezogenen Stellen stehen dort S. 458—461, 463, 465, 467.

¹⁷ Die Gleichsetzung von Wahrheit und Wert ist bezeichnend für den Neuhindu.

Kshatriya nicht mit Ausdrücken äußeren Handelns beschreibt . . . sondern ganz in Ausdrücken des inneren Charakters.“

Es ist also der in der Gītā schon angelegte Zug zur Vergeistigung, zur Verinnerlichung, der Aurobindo die Handhabe gibt, die Dharmaauffassung zu modernisieren. Und die radikale Vergeistigung schreitet — bei Aurobindo wie oft im modernen Europa — sehr bald fort zum radikalen Individualismus. Die Gītā mahnt, das dem Stande, zu dem man gehört, zukommende Werk zu tun, auch wenn es „ohne besondere Qualität“ ist (*vigraha* 3, 55 und 18, 47), auch wenn es „fehlerhaft“ ist (*sadosha* 18, 48) — Aurobindo aber sucht in der Gītā Erbauung für ein Lebensgefühl, das sozialen Bindungen entfliehen möchte und die Erfüllung des Daseinszwecks ganz im Individuum sucht: „Das Leben, der Staat, die Gesellschaft, die Familie, alle Mächte der Umgebung scheinen sich verschworen zu haben, ihr Joch auf unsern Geist zu legen, uns in ihre Schemata zu zwingen, uns ihr mechanisches Interesse und ihre grobe vordergründliche Schicklichkeit aufzuerlegen.“ Er liest aus der Gītā die Lehre heraus, daß „die Tätigkeit eines Menschen durch die Richtung, die Gaben und Fähigkeiten seiner Natur bestimmt sein sollte“, daß das Individuum sich „frei entwickeln“ solle und gerade so der Gesellschaft am besten dienen könne. Bis in den eigentlich religiösen Bereich hinein rechtfertigt er den Individualismus: „ . . . jeder von uns hat ein Prinzip und einen Willen unseres eigenen Werdens; jede Seele ist eine Kraft des Selbstbewußtseins, die in sich eine Idee des Göttlichen formuliert und durch dieselbe ihr Handeln und ihre Entfaltung, ihr fortschreitendes Sich-selbst-finden, ihren beständig wechselnden Selbst-ausdruck, ihr scheinbar ungewisses, aber im geheimen unvermeidliches Wachsen zur Fülle lenkt und leitet. Das ist unser Svabhāva, unsere eigene wahre Natur; das ist die Wahrheit unseres Wesens, die jetzt immer erst teilweise in unserem mannigfaltigen Werden in der Welt ihren Ausdruck findet. Das durch diesen Svabhāva bestimmte Gesetz des Handelns ist unser rechtes Gesetz der Selbstgestaltung, der Tätigkeit, der Arbeit — unser Svadharma.“

Ganz ähnlich wie bei Bankim wird also auch hier die individuelle Veranlagung zugleich als eine Aufgabe angesehen, und zur Darstellung dieser höchst modernen Ideen werden die altindischen Begriffe svabhāva und svadharma verwendet.

Wie Bankim läßt auch Aurobindo die vier Kasten als Haupttypen der Begabung gelten, aber „dies sind nicht fundamentale Unterscheidungsgruppen, sondern Stadien der Selbstentwicklung in unserem Menschsein“ — ein einziger Mensch kann, sich zu immer Höherem entwickelnd, sukzessive die Eigenschaften aller Kasten in sich realisieren. „Der innere Svadharma ist nicht an eine äußere soziale oder andere Form des Handelns, der Beschäftigung oder Funktion gebunden.“

Auch der Dichter Rabindranath Tagore hatte — wenigstens zeitweise — eine Auffassung vom Dharma, die in ihrem Evolutionismus und

radikalen Humanismus den Einfluß Bankims deutlich verrät; ähnlich wie bei Bankim ist auch bei ihm der Gottesbegriff eine Idee vollkommener humanitas. 1930 hat er in Oxford Vorträge über *Die Religion des Menschen*¹⁸ gehalten. Damit ist offensichtlich nicht nur eine Religion gemeint, die der Mensch hat, sondern auch eine Religion, deren Objekt der Mensch ist. In loser Anlehnung an altindische monistische (Advaita-) Ideen unterscheidet Tagore vom jeweiligen Individuum den „Ewigen Menschen“ (*Man the Eternal, the Eternal Man*), den „Großen Menschen“, den „Universalen Menschen“; gemeint ist damit die überindividuelle Idee der menschlichen Persönlichkeit, die „transzendente“, „durchdringende Persönlichkeit“ des „Höchsten Menschen“ (*Supreme Man*). „Die Idee der Menschheit unseres Gottes, oder die Göttlichkeit des Ewigen Menschen“ ist, wie Tagore erklärt, der Gegenstand seiner Oxford Vorträge. Noch ausdrücklicher als Bankim setzt er dharma „Religion“ mit dharma „wesentliche Eigenschaft“ gleich und stellt wie Bankim fest: „Die Menschheit ist der Dharma des Menschen“. Religion besteht darin, „diejenigen Eigenschaften, die in der Natur des Ewigen Menschen liegen, zu kultivieren und auszudrücken und Glauben an sich zu haben“; die Triebe des animalischen Menschen, die sich auf unmittelbare Bedürfnisse richten, auszusöhnen mit den Tendenzen, die „der Lebensstrom der universalen Menschheit“ sind.

Ganz anders und sehr eigenartig ist die Dharma-Auffassung des Mahātmā Gāndhī. Von einem Einfluß Bankims oder Aurobindos ist bei ihm nichts zu spüren. Obwohl er Schäden der Kastenordnung bekämpft, hält er die Grundlage des Systems die Erblichkeit der Berufe, für gut. In dem Svadharmabegriff findet er, insbesondere auf der Grundlage von Gītā 3, 35, seine Svadeśi-Idee wieder, d. h. er sieht in diesem Verse die religiöse Rechtfertigung seiner Forderung, daß der Mensch vor allem denjenigen dienen soll, die ihm nach Geburt und Lebenslage die nächsten sind. In politischer Hinsicht bedeutet das, dem eigenen Lande zu dienen, in wirtschaftlicher Hinsicht, Erzeugnisse des eigenen Landes zu gebrauchen. Er schreibt zu dem Vers:

„Reiner Dienst am Nächsten kann keinen Schaden bedeuten für die, die ferner wohnen . . . Wer . . . zu den Enden der Erde eilt, um Dienst zu leisten, wird nicht nur in seinem ehrgeizigen Tun scheitern, sondern er versäumt auch seine Pflicht gegen seine Nächsten. Das scheint mir der Sinn des Verses zu sein. Im Hinblick auf die physische Umgebung eines Menschen ausgelegt, ergibt dies das Gesetz des Svadeśi. Svadeśi ist Svadharmā, auf die unmittelbare Umgebung eines Menschen angewandt“¹⁹.

¹⁸ R. TAGORE: *The Religion of Man*, London 1953. Die angezogenen Stellen stehen S. 17, 143—145, 154 und 181.

¹⁹ MAHADEV DESAI: *The Gita according to Gandhi*, Ahmedabad 1946, 188 f. Vgl. M. K. GANDHI: *From Yeravda Mandir*, Ahmedabad 1945, 63.

Auch die Schüler Gāndhī haben sich bemüht, einen neuen Dharma-begriff zu begründen. Wir wollen noch die Interpretation des Gāndhī-schülers Vinobā Bhāve (geb. 1895) betrachten, der in den letzten Jahren durch seine Werbung für das „Landspendeopfer“ (*bhūdān*) auch außerhalb Indiens bekannt geworden ist. Er hat eine Reihe von Vorträgen über die Bhagavadgītā veröffentlicht²⁰, die er 1932, während er sich wegen seiner Tätigkeit für die Befreiungsbewegung in Haft befand, vor Mitgefangenen gehalten hat. Nach seiner Ansicht ist die Lehre vom Svadharma die Hauptintention der Gītā; er stimmt darin nicht nur mit Bankim, sondern auch mit dem mittelalterlichen Kommentator Rāmānuja überein.

In Vinobās Dharma-Auffassung stehen Gedanken vom Geiste seines Meisters Gāndhī wenig ausgeglichen neben einem Individualismus, der auf Bankims und Aurobindos Einfluß zurückgeht. Zuerst spricht er als radikaler Individualist; in seinem ersten Vortrag sagt er geradezu: „Die 200 Personen, die jetzt hier vor mir anwesend sind, haben 200 verschiedene Dharmas“. Die individuellen Dharmas sind sogar variabel: „Mein Dharma ist heute nicht derselbe wie vor 10 Jahren, und in 10 Jahren wird es nicht mehr derselbe sein wie heute.“ Ähnlich wie Bankim läßt Vinobā den Dharma abhängig sein von der *Vritti* (jedoch nicht wie Bankim von mehreren *Vritis*); das Wort ist hier etwa mit „seelischer Habitus“ oder „Charakter“ übersetzbar. „In dem Maße wie sich der seelische Habitus durch Denken und Erfahrung ändert, vergeht der frühere Dharma und ein neuer wird erworben.“ Auch in dem Gedanken, daß das Ziel der Befolgung des Svadharma die Entfaltung (*vikāsa*) der Persönlichkeit sei, zeigt sich der Einfluß des psychologischen Individualismus von Bankim und Aurobindo. Als wesentliche Eigenschaft nicht des jeweiligen Individuums, sondern des Menschen als solchen ist der Dharma verstanden, wenn Vinobā den grundlegenden Vers 3, 35 mit Vergleichen erläutert, die alle über den Menschen bloß als Angehörigen der Menschheit etwas aussagen. So sagt er z. B., der Mensch könne, weil er die Sonne liebt, nicht die Erde verlassen und auf der Sonne leben, weil das nicht sein Dharma wäre. Mit diesem Gedanken gerät Vinobā in Widerspruch mit sich selbst, weil er auf der anderen Seite Bankims Typisierung der Dharmas zu einer Individualisierung radikalisiert hatte.

In seinem letzten (18.) Vortrag versucht er dann anscheinend, den Widerspruch aufzulösen. Indem er hier jedoch neue Begriffe einführt und deren Beziehung zu den früher gebrauchten nicht klarstellt, gelingt der Ausgleich nicht ganz. Er unterscheidet zwischen veränderlichem und unveränderlichem Svadharma, leitet aber die Veränderlichkeit nicht, wie im 1. Vortrag, von der subjektiven Erfahrung ab, sondern bedient sich

²⁰ Marathi-Original: VINOBA BHAVE: *Gītāpravacanē*, Wardha 1954. — Hindi-Übersetzung: VINOBA BHAVE: *Gītāpravacan*, Neu-Delhi 1952. — Die hier in Frage kommenden Gedanken sind hauptsächlich in den Abschnitten 3, 6, 14, 78, 79, 104 und 105 (zu den Gītā-Kapiteln 1, 2, 4, 14 und 18) dargelegt.

jetzt der Terminologie des herkömmlichen Hindu-Gesetzes, das den Svadharma durch Kaste (*varṇa*) und Lebensstadium (*āśrama*) bestimmt sein läßt. Indem der Mensch durch verschiedene Lebensstadien (Schüler, Hausvater, Einsiedler, Wanderasket) hindurchgeht, ändert sich sein durch das jeweilige Stadium bestimmter Dharma; der Kastendharma dagegen ist unveränderlich. Wie sich Vinobā den Lebensstadien-Dharma modernisiert denkt, erklärt er nicht. Vom Kastendharma sagt er, daß derselbe, wenn man ihn bloß als eine Art der Gesellschaftsordnung auffasse, auch Ausnahmen zulasse; ganz unverändert ist er also seiner Ansicht nach auch nicht.

Als Gāndhīschüler bejaht Vinobā zwar die soziologische Grundlage des Kastensystems, die Erbllichkeit der Berufe, aber er wiederholt nicht die Lehre des Hindu-Gesetzes über die Dharmas der einzelnen Kasten, sondern setzt den Svadharma des Individuums nur in Beziehung zu seinem jeweiligen *sozialen Milieu*. Im 18. Kapitel der Gītā wird, wie wir gesehen haben, der Svadharma vom Svabhāva abgeleitet. Vinobā interpretiert diesen Gedanken mit der Lehre, daß der Svadharma als Pflicht des jeweiligen Individuums ihm von Natur gegeben sei (*nisargataḥ prāpta*). Wahrscheinlich denkt er bei dem Begriff des Naturgegebenen auch an die individuelle charakterliche Veranlagung — im 18. Vortrag wiederholt er noch einmal, daß der Mensch bei der Überlegung, ob eine bestimmte Handlung sein Svadharma sei, sich auch fragen solle, ob dieselbe seiner Vritti gemäß sei; aber die individual-psychologische Bedingtheit des Svadharma spielt in seinem Denken doch nicht entfernt die Rolle wie bei Aurobindo. Vielmehr betont er immer wieder, daß der echte Svadharma auf den Menschen zukomme. Man braucht ihn nicht zu suchen, man darf ihn nicht suchen; er ergibt sich von selber — er bestimmt sich durch die Umgebung, in die man hineingeboren wird. Und sein Inhalt ist Dienst (*sevā*) an den Menschen, die einem am nächsten stehen. Dementsprechend unterscheidet Vinobā drei Bestandteile des Svadharma: die Pflicht gegen das eigene Land (*svadeśī dharma*), die u. a. die wirtschaftliche Verpflichtung, nur Waren des eigenen Landes zu kaufen, einschließt; die Pflicht gegen die eigene Kaste oder das eigene Volk (*svajātiya*²¹ *dharma*) und die Pflicht, die sich aus der Zeit ergibt, zu der man gehört (*svakālina dharma*).

All das ist Gāndhīsches oder „gāndhīstisches“ Gedankengut. Auch in der Verbindung der Svadharma-Idee mit der Forderung, ohne Begehren nach der Frucht zu handeln, folgt Vinobā seinem Meister, der in dem Gebot des begierdelosen, nicht nach Ergebnissen trachtenden Handelns die zentrale Lehre der Gītā gesehen hatte. Rechter Svadharma, den man sich durch seine Umgebung gegeben sein läßt, ist nach Vinobā immer frei von Begehren (*nishkāma*); dann ist er auch *sāttvika*, d. h. er entspricht

²¹ Das Sanskrit und die neuindoarischen Sprachen haben kein Wort für den Begriff „Volk“. Sie benutzen statt dessen *jāti*, ein Wort, das auch „Familie“, „Geschlecht“, „Stamm“, „Kaste“ bedeuten kann.

der edelsten, reinsten von den drei psychologischen Grundqualitäten der Sāṅkhya-Philosophie.

Die Bemühungen des Neuhinduismus, einen neuen Dharmabegriff zu entwickeln, sind ein Versuch, mit Prinzipien, die dem europäischen Positivismus und Modernismus entlehnt sind, wieder eine Norm des ethischen und sozialen Verhaltens zu finden, wie sie der traditionelle Hinduismus in seinen zahllosen Dharma-Vorschriften besessen hatte — eine neue Norm, die sowohl dem Wesen der nationalen Religion, wie man es heute interpretiert, als auch den Erfordernissen einer neuen Zeit, denen man glaubt gerecht werden zu müssen, entspreche. An der Geschichte, die diese Versuche bereits durchgemacht haben, zeigt sich, wie schnell die Idee eines modernen Denkers fast dogmatische Bedeutung erlangen kann. Die Gāṇḍhianer versuchen, einen neuen Dharmabegriff soziologisch und sozialetisch zu begründen; aber die (aller Wahrscheinlichkeit nach von Bankim Chandra Chatterjee begründete) Gewohnheit, den Dharmabegriff zu psychologisieren und schließlich zu individualisieren, beherrscht die Geister schon in solchem Maße, daß es Vinobā nicht gelingt, sich von ihr freizumachen oder ihren Subjektivismus seiner Absicht, die offensichtlich auf eine objektive Ordnung gerichtet ist, unterzuordnen: Neben der sozialen Interpretation steht bei ihm die radikal individualpsychologische Auffassung.

UM DIE AUFGABE DER MISSION GEGENÜBER DEN JUDEN

von Fritz Leist

Die Aufgabe der Mission wird von Jahrzehnt zu Jahrzehnt drängender und schwieriger. Die folgenden Überlegungen gehen der Frage nach, was die Liturgie und das kultische Beten zu dieser Aufgabe sagen. Ausgewählt wurden zwei Gebete aus den „Allgemeinen Fürbitten“ des Karfreitags. Beide Gebetszeugnisse werden hinsichtlich dessen befragt, wie sie die Aufgabe der Verkündigung gegenüber dem Volk Israel und den nichtchristlichen Völkern verstehen. Methodisch geht die Befragung so vor, daß die Gebetszeugnisse aus der Welt ihrer Herkunft, der ganzen Bibel, verstanden werden sollen. Über Gliederung, Aufbau und Stil solcher Gemeindegebete wurde an anderer Stelle abgehandelt¹.

Oremus et pro perfidis Judaeis: ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum; ut et ipsi agnoscant Jesum Christum Dominum nostrum.

Oremus. Flectamus genua. — Levate. — Omnipotens sempiterna Deus, qui etiam judaicam perfidiam a tua misericordia non repellis: exaudi preces nostras, quas pro illius populi obcaecatione deferimus; ut, agnita veritatis tuae luce, quae Christus est, a suis tenebris eruantur.

¹ F. LEIST: *Gebet der Kirche. Betrachtungen zu den Orationen des Kirchenjahres*, 3 Bde. Salzburg 1951 ff.