

GOTTESBEZIEHUNG IM HINDUISMUS

von Georg Landmann SVD

Gelebte Religion ist nirgendwo bloßes Wissen um Tatsachen, sondern bedeutet eine Ganzheitsbeziehung des Menschen zu Gott, die eine Beziehung Gottes zum Menschen zur Voraussetzung hat. Erst so ist die Möglichkeit eines religiösen Menschen sowie philosophische Reflexion gegeben; denn das Endliche kann letztlich nur durch das Unendliche, die *causa secunda* nur durch die *causa prima* in Bewegung gesetzt werden, wie die Scholastiker sagen.

In seinem Dasein beobachtet der Mensch einen fortwährenden Kampf zwischen Leben und Tod, zwischen Gerechtigkeit und Unrecht, zwischen Liebe und Haß, der sich täglich auf unserer Erde abspielt und in jedem Augenblick unseres Lebens erfahren werden kann. Die Geschichte der Menschheit zeigt deutlich, daß der Mensch alle ihm möglichen Wege zu gehen versuchte, um die Probleme und Schwierigkeiten, die sich in seinem Dasein stellen, zu lösen und zu überwinden. Er versuchte, mit Gott zu verhandeln wie Abraham mit Jahwe vor der Stadt, die dem Untergang geweiht werden sollte; er versuchte, seinen Weg ohne ihn zu gehen, im Vertrauen auf seine eigene Kraft und die Macht der Natur. Im Grunde aber fand er nirgends Erfüllung und Frieden. So entdecken wir in allen großen Religionen der Menschheit die Tatsache der Unterordnung und der Selbsthingabe an ein höheres Wesen. Der Mensch in seinem Innersten ist nicht autonom, er steht wesensnotwendig in einer Beziehung, durch die erst er seine wirkliche Erfüllung findet. Dieser Kampf oder diese Spannung läßt sich in keiner anderen Religion deutlicher wahrnehmen als im Hinduismus, nicht allein wegen seines Alters, sondern auch wegen der nie ermüdenden Suche nach dem Absoluten, die tief im Herzen des Hindu verwurzelt ist.

Die Do - Ut - Des - Haltung

In jeder Religion — vorausgesetzt, sie verdient diese Bezeichnung — finden wir ein wesentliches Element, nämlich das Opfer. Es ist dem Menschen ursprünglicher als das Gebet, wie die Religionspsychologie zeigte. Bloße Intuition des Göttlichen reicht hin, um im Menschen den Sinn für Abhängigkeit zu wecken, während das Gebet ein gewisses Maß von Reflexion und tieferes Verständnis des Absoluten voraussetzt. So finden wir in den Zeiten der Veden das Opfer als Mittel, mit den Göttern in Verbindung zu treten. Dieses Opfer hatte jedoch nicht den Charakter einer Verehrung der Götter, es sollte auch nicht dem Zwecke dienen, deren Größe und Majestät anzuerkennen. Es verblieb auf einer bedeutend niedrigeren und weniger vergeistigten Ebene. Das Opfer stellte in erster Linie Ausdruck für das menschliche Verlangen nach materiellen Gütern

dar, nach Rindern, Söhnen, Gesundheit, Erfolgen im Krieg wie im Frieden. Die Götter wurden als persönliche Wesen verstanden, deren Gunst man sich erwerben und deren Zorn man mit Hilfe von Opfern besänftigen konnte. Somit stellte die vedische Religion im wesentlichen eine Liturgie und weniger ein spekulatives System dar. Der Mensch gab sich mit den materiellen Gütern zufrieden, die er von den Göttern erhielt, und er fühlte sich keineswegs verpflichtet, diesen für diese Gunsterweise zu danken, denn sie stellten seiner Meinung nach nichts anderes dar als das Ergebnis eines Vertrages. Nur weil der Mensch etwas anbot, ließen sich die Götter zum Geben bewegen.¹

Die Vorstellung von einem Leben nach dem Tode war bereits vorhanden, doch war sie noch viel zu wenig durchdacht, um die Beziehung des Menschen zu seinen Göttern entscheidend zu beeinflussen. Er glaubte zwar an das Fortleben der Toten mit den Göttern, vor allem, wenn sie auf Erden ein tugendhaftes Leben geführt hatten, doch gingen seine Vorstellungen vom Himmel nicht über die Erfahrung irdischer Freuden hinaus. Er betrachtete ihn als ein Paradies des Lichtes.

Neben einem Fortleben nach dem Tode glaubte der vedische Mensch auch an eine Wiedervergeltung; denn gutes Handeln muß gute Frucht zur Folge haben und schlechtes Handeln muß bestraft werden, wenn auch nicht in der Weise, daß die Götter das Maß der Belohnung und der Strafe festsetzen, sondern im Sinne des mechanischen Gesetzes der Ursache und der Wirkung. Die Beziehung des Menschen zu seinen Göttern bestand daher weniger im Sinne einer Abhängigkeit, sondern mehr auf der Ebene einer gewissen Gleichheit. Er ist sich stolz seines Daseins und seiner Macht bewußt.

Die Götter als Werkzeug in der Hand des Menschen

In der Zeit der Veden wurden die Opfer als Opfer-„Gaben“ angesehen, um durch sie die Aufmerksamkeit der Götter auf sich zu lenken und ihren guten Willen zu wecken. Man erhoffte, sich auf diese Weise deren Gunst und Segen für zeitliche und ewige Güter zu sichern. Allmählich trat jedoch in der Opfervorstellung eine Wandlung ein. Die Opfergaben besaßen nicht nur die Macht, sich die Götter gnädig zu stimmen, sondern boten auch die Möglichkeit, andere Götter zu veranlassen, die persönlichen Feinde des Opfernden zu vernichten. Durch diesen magischen Charakter wird das Opfer zu einer unbezwingbaren Macht und besitzt in sich selber die Kraft, das angestrebte Ziel zu erreichen, ohne daß irgendeine andere Macht eingreifen muß. Die religiösen Riten in sich werden zu wirklichen Gottheiten, vor denen sich die himmlischen Wesen beugen müssen, wollen sie nicht aus ihrer Stellung verdrängt werden. Wenn die Götter Macht

¹ cfr. L. RENOÜ: *Religions of Ancient India* (London 1953) 23

besitzen, wenn sie zum Himmel emporsteigen, wenn sie unsterblich sind, so verdanken sie all dies der Kraft des Opfers.²

Schon in den vedischen Zeiten waren die Götter nicht rein ethische Wesen, sondern eher Naturkräfte, die im Laufe einer langsamen Entwicklung unter den Händen der Brahmanenpriester zu mechanischen Diensten erstarrten und in völlige Abhängigkeit von ihnen gerieten. So wie eine starke Maschine der Leitung eines Fachmannes gehorcht, der weiß, wie der Mechanismus zu handhaben ist, so werden Götter und Welt zu reinen Werkzeugen in den Händen der Priester aufgrund der Allmacht des Opfers.³ Einzig das Ritual ist von Bedeutung. Im *Mundaka Upanishad* II.2.3 heißt es: „Wenn jemand sein Agnihotra⁴-Opfer darbringt und wenn diesem nicht das Neumond- und Vollmondopfer folgt, nicht das Vier-Monate-Opfer, nicht das Ernte-Opfer, wenn nicht Gäste daran teilnehmen oder wenn es überhaupt nicht dargebracht wird oder nicht nach dem entsprechenden Zeremonial, welches alle Götter einschließt, oder nicht nach den Vorschriften, dann zerstört es seine sieben Welten!“

Durch das Opfer gelangt der Mensch zur Allmacht. Er gewinnt nicht nur die Oberhand über die Götter, sondern ist auch in der Lage, seine eigenen Probleme und Nöte wie Tod, Elend, Leiden, Krankheit zu lösen, obwohl er nach dem *Mundaka Upanishad* nichts gegen das ehernen Gesetz der Wiedergeburt ausrichten kann.⁵ Im *Brihad-Aranyaka Upanishad* I.5.2, wo von einer dreifachen Schöpfung der Welt durch Prajāpati als Nahrung für sich selber die Rede ist, finden wir jedoch den Vers: „... denn von Milch hängt alles ab, alles, was Leben hat und was leblos ist. Was die Leute sagen: ‚Wer ein Jahr lang Milch opfert, ist nicht dem wiederkehrenden Tode preisgegeben (punarmrtyu)‘ — man sollte wissen, daß es nicht so ist, denn am gleichen Tage, an dem er dieses Opfer darbringt, entkommt dem wiederkehrenden Tode, wer das weiß, denn er opfert alle seine Nahrung den Göttern ...“

Doch trotz all seiner Allmacht, welche der Mensch durch das Opfer zu gewinnen vermeinte, blieb er sich wohl bewußt, daß er letzten Endes nicht die Probleme seine Lebens lösen konnte. Wir finden daher einen zweifachen Weg, der eine Möglichkeit bietet, aus dieser Notlage freizukommen. Der erstere ist ein spekulativer und stellt den ehrgeizigsten, man könnte fast sagen, den frevelhaftesten Weg oder Lösungsversuch dar, den Menschen je unternahm; denn er stößt Gott von seinem Throne und setzt den Menschen an seine Stelle. Der zweite Lösungsversuch dagegen beruht mehr auf geschichtlichen Tatsachen. Die kriegstüchtige Kaste der Kshatriya war nicht mehr bereit, die Vorherrschaft der obersten Kaste

² cfr. ZACHARIAS: *Studies on Hinduism*, vol. 2 (Alwaye 1946) 27—31

³ PAUL DEUSSEN: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, vol. I (Leipzig 1925) 168

⁴ das tägliche Morgen- und Abend-Opfer

⁵ cfr. *Mundaka-Upanishad* I.2.7

der Brahmanen anzuerkennen, und wandte sich darum von deren Gottesvorstellung ab. Sie führte die vedische Vorstellung eines persönlichen Gottes fort wie sie in den großen Epen der *Mahābhārata* und *Rāmāyana* sich abzeichnet. (Ihre Auffassung öffnete den Weg zu einer echten Beziehung des Menschen zu seinem Gott, während der Gottesbegriff der Brahmanen in einen unausweichlichen Irrtum führte.)

Tattvamasi — Du bist das

Im *Chāndogya Upanishad* V.1.12⁶ steht die seltsame Parabel eines Streites zwischen den einzelnen Organen wie Auge, Ohr, Zunge, Verstand . . . um die Vorherrschaft, aus welchem *prāna* (Atem oder Leben) schließlich siegreich hervorgeht. Mit dieser Parabel ist eine andere verwandt, welche von dem Kampf der Götter miteinander erzählt, d. h. der Organe mit den Dämonen. Hier geht ebenfalls *prāna* als Sieger hervor. Bereits die erstere Parabel gibt uns einige Hinweise, daß *prāna* nicht ein physisches Prinzip sein kann, sondern vielmehr zum Kosmos in Beziehung stehen muß — ein kosmisches Prinzip, welches nicht nur im Menschen, sondern in der ganzen Welt als Atem vorhanden ist und die gesamte Natur durchdringt. Diese Verbindung ist eigentlich recht naheliegend. Bereits in einem Gesang des *Rig-Veda* X.90 läßt sich das Bestreben feststellen, den Menschen als *Mikrokosmos* und die ganze Welt als *Makroanthropos* aufzufassen. Diese Vorstellung fußt auf der Idee, daß alle Phänomene der Natur ihre deutlichste und vollkommenste Ausformung im Menschen finden und der menschliche Organismus in mannigfaltiger Beziehung zur Welt steht.

Erfahrungen solcher Art machen es möglich, eine solche Umformung des primitiven Menschen in den Kosmos, wie sie im zehnten Liederkreis des *Rig-Veda*⁷ wiedergegeben wird, zu erklären. Das Haupt wird zum Himmel, der Nabel zum Äther, *prāna* zum Wind. Gleichlaufend zu *prāna* als dem Zentralelement des Lebens erwuchs ein seelisches Analogon, nämlich *Ātman*, der im Innern des Menschen wohnte. So wie *prāna* die Dinge äußerlich zusammenhält, so herrscht *Ātman* in deren Inneren.⁸

Den allgegenwärtigen *prāna* mit der Vorstellung vom *Brahman* gleichzusetzen bedeutet im Grunde nur einen geringen Gedankenschritt. Im *Mundaka-Upanishad* II.1.1.-2.11 finden wir die *Brahman-Ātman*-Lehre in ihren Einzelheiten dargestellt. *Brahman* ist die höchste Person, die makrokosmische Person, der Ursprung der Welt und der Einzelpersonen und -wesen, die immanente Seele aller Dinge. Er findet sich im Innern des Herzens, wo er als *Ātman* wohnt, als die Seele des Menschen. Der *Brihad-Aranyaka-Upanishad* II.5.19 bringt deutlich die Identität des *Ātman* mit

⁶ cfr. auch die Parallelabschnitte: *Brih. Up.* VI. 1. 7—13; *Kaush. Up.* 2. 14; *Ait Up.* II. 1. 4

⁷ *Rig-Veda* X. 90. 13—14

⁸ cfr. P. DEUSSEN: *op. cit.* I 2, 95—98

Brahman zum Ausdruck, indem es dort heißt: „Er (d.h. die Seele *Ātman*) fürwahr ist das Schlachtroß. Er ist die Zehn und die Tausende, die Vielen und Zahllosen. Dieser *Brahman* ist ohne Früher oder Später, ohne Innen oder Außen. Diese Seele ist *Brahman*, der alles wahrnimmt. — Das ist die Lehre.“

Diesem *Ātman* werden alle Attribute *Brahmans* zugeschrieben. Da *Brahman* unveränderlich und unteilbar ist, muß der *Ātman* im Menschen (d. h. seine Seele) der ganze *Brahman* ohne jegliche Begrenzung sein. Nur durch Irrtum betrachtet er sich als abhängiges Wesen, mit selbständigem Sein. Im *Chāndogya-Upanishad* VI.8.7 findet sich die klassische Formulierung der Identität des *Brahman* mit dem *Ātman*, nämlich *Tattvamasi*⁹ — *Du bist das!* — Du, das Einzelwesen, bist jenes Wesen, das Absolute: Du bist Gott! Nach der Auffassung S h a n k a r a s bedeutet diese Aussage Identität des absoluten Subjekts mit dem absoluten Objekt. P. J o h a n n s faßt Shankaras Ansicht folgendermaßen zusammen: „Gott ist absolute Subjektivität (*tvam, cit* = Du, Bewußtsein), absolute Objektivität (Das, Sein) ist absolute Substantialität; mit anderen Worten: aus sich selbst existierende Subjektivität oder reine Form. Gott ist Sein, seine Natur ist Selbstheit und nichts anderes. Er ist das Selbst des Seins. Er existiert durch sich selber, für sich selber und somit ist er vollkommene Selbstheit. Eine absolute Form oder ein Subjekt, das in sich selber ein absolutes Objekt findet, genügt sich selber, ist Glück (*ānanda*). Sein, Bewußtsein und Glück sind lediglich drei Aspekte der absoluten Selbstheit, die nichts anderes ist als sie selber. *Tattvamasi* heißt daher soviel wie: Gott ist vollkommene Selbstheit und vollkommene Identität. Gott hat sich niemals zur Welt entfaltet, war niemals und wird niemals ein individuelles oder ein universelles Selbst sein. Er ist sich selbst genügend, unverständlich, unabhängig.“¹⁰ Alle Aussagen, die P. J o h a n n s über Gott macht, treffen auch auf das Selbst des Einzelmenschen zu wegen der Identität zwischen den beiden, oder genauer, weil niemals eine Trennung von Gott bestand, denn die Existenz des Einzelwesens ist nur eine Auswirkung der *maya* (Illusion). Somit ist im Grunde keinerlei Beziehung zwischen Mensch und Mensch oder Gott und Mensch möglich, sie kann gar nicht möglich sein, da neben Gott nichts anderes existiert. Eine solche Auffassung stellt ohne Zweifel den Gipfel des menschlichen Strebens dar, sie bedeutet aber zur

⁹ Wie MAX MÜLLER hervorhebt, besagt dieser Vers nur sehr wenig, wenn er aus seinem Zusammenhang genommen wird, d. h. wenn wir nicht wissen, was mit *tat* (das) und *tvam* (Du) gemeint ist. Das *tat* ist *Brahman*, die Ursache der Welt, und *tvam* ist *Ātman*, das Selbst in all seinen verschiedenen Bedeutungen, angefangen vom gewöhnlichen Ich bis zur göttlichen Seele oder bis zum göttlichen Selbst, das im Menschen erkennbar ist. Die furchtlose Identifizierung der beiden erscheint ihm als die kühnste und wahrste Synthese in der ganzen Philosophiegeschichte. *Six Systems of Indian Philosophy* (Varanasi 1919) 122 [Chowkhamba Sanskrit Studies vol. XVI]

¹⁰ P. JOHANNIS: *To Christ through Vedānta*, A Synopsis, part Shankara, p. 14

selben Zeit auch den Höhepunkt der Einsamkeit und Verlassenheit. Keinerlei lebenspendende Beziehung ist möglich und alles, wovon sich der Mensch umgeben sieht, ist nichts anderes als ein gewaltiger Irrtum, er selber nicht ausgenommen. (Damit zerrinnt das stolze Streben des Menschen in ein Wahngebilde, das erbarmungswürdiger macht als Ketten.)

Der Gott in der Ferne

Obwohl mit der *Brähmana*-Auffassung vom Opfer der Mensch eine unerhörte Machtstellung erreicht hatte, konnte diese doch nicht im tiefsten das Sehnen seiner Seele erfüllen; denn sie war zu erhaben und zu „unmenschlich“, um ihm gerecht zu werden. Der Gottesbegriff der Kshatrya bedeutet daher nicht bloß Auflehnung gegen die herrschende Kaste der Brahmanen, sondern stellt im Grunde die Suche nach Gott dar nicht als spekulative Fiktion, sondern als wirkliches, lebendiges Wesen, zu dem man sich wie zu einem Vater hinwenden konnte. Noch lange, bevor die *Bhakti*-bewegung endgültige Formen angenommen hatte, suchte und verlangte der Mensch nach Gott, um dessen Dasein er intuitiv wußte. Er gab diesem Gott viele Namen wie *Bhagavān*, *Ishvara*, *Shiva*, und in den großen Epen finden wir ihn als *Vishnu*, *Rāmā* oder *Krishna*. Doch der Name ist hier nicht ausschlaggebend, sondern vielmehr der Glaube oder der Gedanke, daß Gott persönlich und ohne jeden zweiten ist und alle Macht des *Brahman* besitzt.¹¹ Der Mensch kann voll Vertrauen sich zu ihm wenden, ihn lieben und sich ihm schenken.

Die Schule des Philosophen *Shankara* war bereit, einen solchen persönlichen Gottesbegriff sozusagen als Kompromißlösung zuzulassen, da das einfache Volk einen solchen Gott brauchte, während sie selber (die Philosophen) diesen nur als ein Wesen tieferer Stufe betrachteten, der nicht in Vergleich zu bringen war mit dem „Gott der Philosophen“. Dieser persönliche Gott oder *Bhaktigott* weist ein besonderes Merkmal auf. Er bleibt in der Ferne seiner Ewigkeit. Der Strom der Welt und der Menschheit fließt unten in der Tiefe im ewigen Kreislauf des *Samsāra* vorüber. In ihm zieht auch die wandernde Seele des Menschen mit, welche durch ihren Abfall vom *Ishvara* von ihm getrennt und in dieser Welt verloren ist. Gott in seinem Erbarmen beugt sich zu dieser Seele herab, und durch seine Gnade nimmt er seine Erwählten heraus aus der ungezählten Schar derer, die dem Verderben preisgegeben sind, während der Kreislauf des *Samsāra* von *kalpa* zu *kalpa* (Zeitalter) ohne Ende weitergeht. Diese Erde wird niemals zu einem Ort der Ehre oder Verherrlichung Gottes werden. Sie verbleibt, was sie ist, wertlos und niemals imstande, an der Erlösung des Menschen teilzunehmen.

¹¹ cfr. RUDOLF OTTO: *Indiens Gnadenreligion und das Christentum* (München 1930) 13—15

Schlußbemerkung

An der Wurzel jeder Religion ruht letztlich das Verlangen nach Befreiung, nach Erlösung vom Leiden, von Sünde und Tod, denen der Mensch sich hilflos ausgeliefert sieht. Auf zweifachem Wege suchte die Menschheit sich zu befreien: auf dem Wege der Tatenlosigkeit oder der Resignation und auf dem der stolzen Revolte. Aber beide Versuche brachten nicht die ersehnte Erlösung. So wurde der Mensch gezwungen, seine eigene Hilflosigkeit anzuerkennen. Ihm wurde bewußt, daß eine logische, eine theoretische oder technische Lösung nicht existiert. Der einzige Ausweg zur Erlösung wurzelt in der Transzendenz, in einem Bereich, der nicht von dieser Welt ist. So sind alle großen Religionen der Menschheit Erlösungsreligionen, welche den „tragischen Konflikt“ — wie Boris Vyshe slaw z e f f¹² es nennt — zwischen dem Herzen des Menschen und den Nöten des Lebens zu überwinden suchen.

In keiner anderen Religion der Welt zeichnet diese Spannung sich deutlicher ab als im Hinduismus, und sie tritt besonders in den drei indischen Erlösungswegen hervor, die einen überraschenden Nachdruck auf das Bemühen des Menschen legen, so daß sie eher den Eindruck der Selbsterlösung als der Erlösung durch Gott erwecken. Einzig der *Bhakti-mārga*, der Weg der selbstlosen Liebe, bildet eine Ausnahme, während die Wege des Handelns und des Wissens jeden übermenschlichen Einfluß ausschließen. Diese drei Wege formen letztlich die Grundlage der Verschiedenheit der Gottesbeziehung im Hinduismus.

¹² Eranos-Jahrbuch (Zürich 1936) 288