

ZUR GNADENVORSTELLUNG IM HINDUISMUS

von Georg Landmann SUD †

Gnade, objektiv gesehen, weist immer das Merkmal einer Gabe oder einer Gunst auf. Nicht jede Gabe kann Anspruch auf diesen Titel erheben, denn Gnade schließt jegliches Verdienst von seiten des Menschen aus oder besser gesagt, das Verdienst gibt dem Menschen keinen Rechtsanspruch auf Gnade. Diese Gnadenauffassung findet sich schon bei Schriftstellern der griechischen Antike. Es ist dem Menschen nicht möglich, Erlösung zu erlangen, wenn Gott ihm nicht zu Hilfe kommt, denn seine Natur ist von der Sünde befleckt und er vermag nicht, aus eigener Kraft sich über sich selber hinaus zu erheben.

Nach christlicher Auffassung ist reine Geistigkeit etwas Überirdisches, das nur durch Glaube und Liebe erreichbar ist. Darum muß jede Gnade des Geistwesens Gottes durch den Heiligen Geist kommen, doch dieser „Geist weht, wo er will“, wie die Schrift sagt (*Jo* 3, 8). Niemand hat Anspruch auf sein Kommen. Wir können ihn bitten, seine Gaben über uns auszugießen, doch dürfen wir darüber nicht vergessen, daß sein Wirken ohne unser Verdienst geschieht. Er ist es, der das geistliche Leben in uns weckt, indem er den „Samen Gottes“ in die Seele senkt.

In den indischen Religionen gewinnt die Gnadenauffassung erst verhältnismäßig spät Gestalt. Eine Reihe von Indologen verneinen zwar ihre Anwesenheit überhaupt, doch diese Frage wollen wir erst im Rahmen der folgenden Ausführungen untersuchen. Es soll hier kein Vergleich mit dem Gnadenbegriff der scholastischen Richtung angestellt werden. Dieser Hinweis ist bedeutend, obgleich wir nicht um gewisse Begriffe herumkommen, die aus der Scholastik stammen und für das Christentum grundlegend sind und daher wegen ihrer Allgemeingültigkeit in unserer Ausführung aufscheinen müssen.

Zum Wesen der Gnade gehört ihre Unentgeltlichkeit. Dieser Gnadencharakter läßt sich offensichtlich nur zwischen zwei Personen verwirklichen, zwischen einem persönlichen Gott und dem menschlichen Wesen, denn zwischen Dingen ist von Gabe und Vergeltung keine Rede. Diese Grundforderung der persönlichen Beziehung finden wir in den Bhaktibewegungen der indischen Religionen voll gegeben, in welchen der Pan-Entheismus, d. h. die Identität des menschlichen Selbst mit dem Selbst des Universums (*Tattvamasi*) und die Welt als Frucht der *Mâyā*, überwunden sind. Gott als der Spender der Gnade unterliegt keiner Verpflichtung gegenüber dem Menschen. Was er gibt, ist freies Geschenk, aus seiner reinen Liebe gegeben und in keiner Weise von selbstsüchtigen Motiven geleitet. Wir können somit Gnade allgemein als „freies Geschenk Gottes, welches einzig von Wohlwollen motiviert ist“, definieren.

Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf den Hinduismus richten wie er unter dem einfachen Volke gelebt wird, so überrascht uns die Tatsache, daß in Indien nicht Gott oder die Götter in erster Linie Gnaden erweisen,

sondern hervorragende Männer. Sie sind es, die Wohltaten spenden, worauf die Menschen durch Erfüllung irgendwelcher ritueller Zeremonien oder religiöser Handlungen keinen Rechtsanspruch besitzen. Männer wie Buddha, Mahavira, Tukarāmā, Ramakrishna und viele andere Hinduheilige mehr oder Gründer von Religionen zeigten aus eigenem Antrieb ihren Jüngern den Weg zur Erlösung oder verkündeten diesen ihren Zeitgenossen in der Öffentlichkeit. In der Fortführung dieser Aufgabe liegt die große Bedeutung der Gurus im Hinduismus, die in den Augen der Gläubigen als Wegweiser zur Erlösung angesehen werden.

Doch trotz des Einflusses großer Männer darf man die Bedeutung Gottes selber nicht übersehen, denn letzten Endes betrachten auch die Hindus ihn als eigentlichen Ursprung aller Gnaden.

I. Verschiedene begriffliche Fassungen für „Gnade“

Bevor wir in nähere Einzelheiten gehen, müssen wir noch ein Wort über die verschiedenen Begriffe sagen, die in der Hindutheologie zur Anwendung kommen, um die Gnadenidee zum Ausdruck zu bringen. Das Sanskritwort *Anagراها*, welches sich von der Wurzel *anu-grh* = greifen, herleitet, sieht Gnade mehr unter dem Aspekt bedingungsloser Initiative oder eines Anrufes, der Gehör findet. Er setzt aber bereits eine gewisse latente Disposition voraus, um mit dem göttlichen Anruf in Zusammenklang kommen zu können.

*Prasādā*¹ — der in der Literatur am häufigsten wiederkehrende Begriff — deutet primär aus einen Zustand lichtvollen Friedens in der Seele, welcher die religiöse Grunderfahrung in der indischen Tradition ausmacht. Wegen der wesensgemäßen Großzügigkeit des Absoluten offenbart dieser Begriff auch einen Zug der Teilnahme und damit auch des Wohlwollens und der Gunst dieses ewigen Lichtes (Gott)².

Kṛpa bringt mehr den Charakter des Erbarmens und des Mitleidens zum Ausdruck. *Pustī* — von der Wurzel „pu“ = gedeihen, blühen, abgeleitet — findet sich hauptsächlich bei dem Philosophen Vallabha und bringt mehr den Zug des Wohlwollens und der Liebe zum Ausdruck.

Alle diese Begriffe zeigen unmittelbar Gottes Wohlwollen, Herablassung, Freigebigkeit, weniger aber den Charakter der Gabe oder der Hilfe selber, welche dem Menschen zuteil wird.

Ein ähnlicher Charakter des göttlichen Wohlwollens kommt auch in dem Tamilwort *Arul* zum Ausdruck. Es leitet sich von der Wurzel „ar“ oder „aru“ her, was soviel wie „kostbar, selten“ bedeutet. Durch das Anfügen der Silbe „ul“ entsteht das Hauptwort *Arul*, mit der ursprünglichen Bedeutung von „Gabe“. In nicht-theologischen Werken

¹ Im *Maittri Upanishad* VI. 20 hat das Wort „*Prasādā*“ mehr die Bedeutung von Ruhe. Der Text dort lautet: „Das ist das höchste Geheimnis (*rahasya*)... denn durch Ruhe (Stillstand) — *prasādā* — der Gedanken vernichtet man seine Taten, die guten wie die bösen.“

² Vgl. O. LACOMBE, *L'absolu selon le Vedānta*.

findet das Wort Verwendung, um Wohlwollen, Gunst, Zuneigung oder Liebe auszudrücken³.

II. Die Gnadenauffassung vor Beginn der Bhaktibewegungen

In den ältesten Schriften der indischen Religionen läßt sich der Gnadenbegriff zwar nicht ausdrücklich feststellen, doch ist er in der Verehrung des vedischen Menschen für seine Götter einschlußweise vorhanden, wenn er diese um Reichtum, um Gesundheit, um Söhne oder um Vergebung seiner Sünden anfleht. Seine Bitten richten sich in der Hauptsache an Agni, Varuna oder sonst einen der Götter, welche die Stelle des höchsten Gottes einnehmen. So betet er im Rg-Veda II. 28 um Vergebung seiner Sünden: „Du, gerechter König, erbarme dich meiner! So wie einen Strick vom Halse des Kalbes, so nimm auch von mir meine Sünden!“

Das Gebet des vedischen Menschen richtet sich hauptsächlich auf zeitliche Gunsterweisungen und gründet sich mehr auf die „Do-ut-des-Haltung“. Er besitzt aber trotz alledem als Gottsuchender (devayu) und Gottliebender (devakama) Empfinden für Beziehung zu und Abhängigkeit von Gott⁴.

In der nachvedischen Zeit bleibt nur wenig Raum für die Gnadenvorstellung, denn der Mensch als Herr des Opfers und als Meister des Rituals schwingt sich in der Periode der Brähmanas zum Herrscher über die Götter auf, da auch sie von der Macht des Opfers abhängen. Durch diese Abhängigkeit werden sie zu Werkzeugen in der Hand des Menschen. Der ganze Kosmos ist als Mechanismus von riesigen Ausmaßen gedacht, den der Mensch alleine durch das Opfer als der große Ingenieur zu lenken weiß. Eine Abhängigkeit von Gott steht daher außer Frage und so kann sich für eine Gnadenvorstellung kein Platz finden.

In den Upanishaden tritt eine Wandlung ein. Es lassen sich in ihnen zwei Gedankenrichtungen unterscheiden, die dem Menschen einen neuen Weg zur Erlösung zu öffnen suchen. Sie geben der Entwicklung der Gnadenvorstellung neuen Anstoß und eine neue Wende. Der erste dieser beiden Wege setzt den Menschen mit Gott auf gleiche Ebene, indem er dessen innerstes Selbst mit dem Selbst des Universums gleichsetzt. Damit würdigt er aber den Menschen in seiner alltäglichen Existenz zu einer Illusion, zu einer Sinnestäuschung, herab. Diese Gedankenrichtung muß notwendig jede Gnadenmöglichkeit ausschließen, weil in Wirklichkeit keine echte und personale Beziehung zwischen Gott und dem Menschen besteht, ohne welche aber die Gnade eine ihrer Grundvoraussetzungen verliert. Das Wesen dieser Gedankenrichtung findet sich kurz und klassisch in der bekannten Formel des Chândogya Upanishad VI. 9—16 zusammengefaßt: „Tattvamasi“ — Das (dieses All, dieses Absolute) bist du!

Die zweite grundlegende Denkrichtung in den Upanishaden — die Lehre vom Karma-Samsära — läßt eine Möglichkeit für Gnade und Er-

³ Vgl. AROKIASAMY, *The Doctrine of Grace in Saiva-Siddhanta* (1935) 20.

⁴ DE LETTER, *The Christian and the Hindu Concept of Grace* (1958) 5.

lösung offen. Der Mensch, der im Kreislauf der Wiedergeburt gefangen ist, verspürt die Notwendigkeit einer Hilfe Gottes, um das ewig sich drehende Rad des Samsāra zum Stehen zu bringen. Diese Göttliche Hilfe setzt einen persönlichen Gottesbegriff voraus, der erst in den späteren Upanishaden aufscheint. Doch lassen sich bereits im Bṛhad-Āraṇyaka-Upanishad II.4.5 Spuren davon feststellen, wo eine theozentrische Ausrichtung des Lebens einsetzt. „Dann sagte er (Yajñavalkya): wahrlich nicht wegen der Liebe zum Gatten ist ein Gatte teuer, sondern wegen der Liebe zur Seele (Ātman) ist ein Gatte teuer“⁵.

Einen Schritt weiter in der Entwicklung zum Theismus hin bietet die Auffassung vom Atman-Purusha als Ish, Ishvara, Bhagavan, Hadeshvāra (vgl. Katha Upanishad VI.8.9 und Mundaka Upanishad I.1.9). Die Gegenüberstellung des höchsten Wesens mit dem endlichen Selbst bedeutet einen weiteren Schritt in die nämliche Richtung. Mit der fortschreitenden Personifizierung des höchsten Geistes ebnet sich auch der Weg zum Bhaktibegriff und zur Gnadenvorstellung.

Die älteren Upanishaden lassen einzig Wissen als höchstes Wertobjekt gelten. Dieses bietet dem Menschen die Möglichkeit, mit absoluter Sicherheit sein Ziel, ja seine Erlösung zu erlangen⁶. Diese Auffassung vom Wert und der Wirkkraft des Wissens findet immer wieder Ausdruck nicht nur in Zusammenhang mit philosophischer Spekulation sondern auch mit den praktischen Angelegenheiten des Alltags. „Wahrlich, in der Tat, wenn über einen, der das weiß, beide Berge sich niederwälzen sollten, um ihn darunter zu begraben, sie würden ihn in der Tat nicht begraben. Aber diejenigen, die ihn hassen und diejenigen, die er haßt, diese alle werden sterben!“⁷ „Wahrlich, wer dieses höchste Brahman kennt, ... in seiner Familie wird niemand mehr geboren werden, der Brahman nicht kennt“⁸. Der Ausdruck „Wer das weiß“ ist eine der häufigsten in den Upanishaden wiederkehrenden Wendungen.

Neben dem spekulativen und praktischen Wert, die Ideale Einheit mit der höchsten Realität zu erreichen, besitzt das Wissen auch einen stark ethischen Wert. Es befreit nicht nur von den Folgen bösen Handelns, sondern befreit sogar vom Handeln als solchen, das zur Wiedergeburt führen könnte. Gegen das spekulative Wissen vom Ātman, gegen sein Begreifen mit Hilfe rein menschlichen Wissens stellt sich die Gnadenidee oder Prasādā, die dem Menschen wahres und echtes Wissen vermittelt. „Durch die Gnade (Prasādā) des Schöpfers nimmt er die Größe des Ātman wahr“⁹. Dem Svetāshvatara Upanishad I.6 nach geschieht es gerade durch diese Gnade, daß der Mensch Befreiung von seinem Wahn findet und zur Unsterblichkeit gelangt. „In diesem Brahma-Rad irrt die Seele um-

⁵ *ibid.* ⁶ *ibid.* 7. ⁷ *Mundaka Upanishad* III, 2.9.

⁸ *Kaushitaki Upanishad* 2.13.

⁹ *Katha Upanishad* 2.20. Nach E. R. HUME's Auffassung ist dieser Abschnitt von großer Bedeutung, da er den ersten deutlichen Hinweis auf die Gnadenlehre in den Upanishaden darstellt. Vgl. *Thirteen Principle Upanishads* (Oxford University Press 1958) 350.

her in dem Wahn, daß sie und er, der sie in Bewegung hält, verschieden sind. Wenn er ihr seine Gunst erweist, erlangt sie Unsterblichkeit“¹⁰.

Eine noch stärkere Ablehnung des Wissens finden wir im *Katha Upanishad* II.23 (= *Mundaka Upanishad* III.2.3), wo göttliche Erwählung als Bedingung angesehen wird, um zum *Ātman* zu gelangen. „Diese Seele (*Ātman*) ist nicht durch Unterweisung zu erreichen, nicht mit dem Verstande, auch nicht durch langes Lernen. Nur wen Er erwählt, der vermag zu ihm zu gelangen. Einem solchen offenbart jene Seele (*Ātman*) ihre Person“¹¹.

Diese göttliche Erwählung oder das persönliche Eingreifen Gottes kommt bereits der Lehre der *Bhagavadgita* und der darin enthaltenen Gnadenvorstellung sehr nahe.

III. Der Gnadenbegriff der Bhakti

Natur und Nicht-Natur stehen in Indien einander nicht so scharf gegenüber wie die Natur und Gnadenordnung in der Lehre des Leibniz oder des Malebranche. Es ist daher nicht ein einfaches „*pati-divina*“, wenn man etwas jenseits der Natur erreichen will, denn durch *Ascese*, d. h. durch Kontrolle unserer Lebensfunktionen können wir nach der Auffassung des Hinduismus über den notwendigen Ablauf der Dinge hinausschreiten. Eine Vorstellung wie Erst-, Ur- oder Erbsünde besteht im Hinduismus nicht. Darum kann es nach seiner Auffassung auch keine Gnade jenseits der Natur geben. Gnade kann also nur im Sinne der *Bhakti* verstanden werden, als Möglichkeit einer Teilnahme Gottes am Schicksal der Gläubigen¹².

In der *Bhagavadgita* erreicht die theistische Entwicklung ihren Höhepunkt. Krishna, der sich mit Brahma identisch erklärt, und in Wirklichkeit niemand anders ist als Vishnu und Bhagavat, der Anbetungswürdige, besitzt deutlich persönlichen Charakter. Er steigt in die Welt herab, um den Menschen einen neuen Weg der Erlösung zu verkünden. Die beiden früheren Wege des Wissens und des Handels, der *jñāna-mārga* und der *karma-mārga*, sind damit nicht ausgeschlossen, sondern nur untergeordnet. Der einzige Weg zur Erlösung ist *Bhakti*: das unerschütterliche Vertrauen in den rettenden Gott und seine *prasādā*, seine Gnade. Indem er zu einem der *Avatāras* wird, unternimmt Krishna den ersten Schritt. Liebe ist es, die ihn drängt, herabzusteigen, *Bhakti* zu verkünden und auf diese Weise die Menschen zu sich zu führen. *Bhakti* stellt demnach das Zentralthema der *Bhagavadgita* dar.

De Letter bemerkt dazu: „Wenn das der Fall ist, dann müßte Gnade eigentlich auch einen Zentralplatz in der ‚Spiritualität‘ der *Gita* einnehmen. Das ist auch tatsächlich der Fall. Durch die Gnade des Herrn (Krishna) angetrieben, stellt Arjuna Betrachtungen über den Bhagvan,

¹⁰ *ibid.* 395. ¹¹ *ibid.* 350.

¹² Vgl. MASSON-OURSSEL, Die Gnadenlehre im religiösen Denken Indiens: *Eranos-Jahrbuch* (1936) 129 f.

über Gott, an. „Durch meine Gnade, durch meine göttliche Macht, wurde dir, o Arjuna, die höchste Form geoffenbart, strahlend, allumfassend, unendlich und ursprünglich. Keiner vor dir hat sie je gesehen!“ — „In dieser Gestalt, in welcher du mich eben sahst, kann ich nicht wahrgenommen werden, weder durch die Veden noch durch Ascese noch durch Geschenke oder Opfergaben“¹³. Durch Gnade tritt der Fromme ein ins verborgene Geheimnis seines Herrn (B. G. XVIII, 66), überwindet er Schwierigkeiten (B. G. XVIII, 58) und gelangt er zu tiefem Frieden in der Erlösung (B. G. XVIII, 56, 62). Der Herr ist es, der seine Frommen aus dem Kreis des Samsāra befreit (B. G. XII, 6) und von allem Übel (B. G. XVIII, 66), einschließlich der Sünde erlöst (B. G. X, 3; III, 13). Die Gnade Gottes hebt den Erwählten heraus und führt ihn durch göttliche Bestimmung zum Heil“¹⁴.

Diesem Texte nach ist Gnade in der Bhagavadgita offensichtlich nichts anderes als unverdiente Gunst oder ein Hulderweis, denn sie wartet nicht ab, bis der Mensch selber etwas beiträgt. Sie geht jeder menschlichen Handlung voraus. „Sie fordert vom Menschen lediglich die Haltung der Bhakti, der restlosen und vorbehaltlosen Hingabe an den Herrn, welche sich nicht weniger im Handeln und in der getreuen Pflichterfüllung als im Glauben, in Vertrauen und Liebe offenbart“¹⁵.

Obwohl die Bhagavadgita deutlich die Gnadenidee enthält, so ist doch nirgendwo etwas über ihr Wesen oder ihre Natur ausgesagt. Erst in späterer Zeit fangen die Anhänger der Bhakti an, über ihre Natur zu reflektieren und zu spekulieren, so vor allem Rāmānujacharya, Madhavacharya, Nimbarkacharya, Vallabhacharya, Tukarāmā und viele andere mehr.

IV. Die Natur der Gnade

In den Upanishaden finden wir Wissen als das einzige Mittel zur Erlösung. Wissen verleiht Gebet und Opfer Wirkkraft (Chāndogya Upanishad V.24.1), es überwindet Karma und Wiedergeburt (Svetāshvatara Upanishad I, 7—8), befreit von Übel (Brhad-Āranyaka Upanishad V.14.8), führt zu Unsterblichkeit (Chāndogya Upanishad VIII.5.4) und bewirkt Vereinigung mit dem Brahman (Svetāshvatara Upanishad I.6)¹⁶.

In der Bhagavadgita und in den Bhaktireligionen überhaupt wandelt sich nicht der erlösende Charakter des Wissens, nur der seines Ursprungs ist verschieden. Während in den Upanishaden der Nachdruck auf dem spekulativen Wissen liegt, d. h. auf jenem Wissen, zu dem der Mensch aus eigener Kraft der Vernunft gelangt, hebt Bhakti dieses als freies Geschenk Gottes hervor.

Besonders in der Shaivite-Bhakti spielt diese Gnadenauffassung eine bedeutende Rolle. Dort wird Gnade in erster Linie in Beziehung zum Verstand und zu seinen Tätigkeiten gesehen. Mit Hilfe dieser Gnade ver-

¹³ *Bhagavadgita* XI, 47. 53.

¹⁴ DE LETTER, *op. cit.* 9.

¹⁵ *ibid.* 19.

¹⁶ E. R. HUME, *op. cit.* 239; 395; 152; 267; 395.

mag einer sein wirkliches Selbst von jenem zu unterscheiden, das ihm die Sinne vortäuschen. In den Schriften des Siddhānta wird sie häufig als „Licht“ und „Erleuchtung“ dargestellt. Diese Begriffe stehen zweifelsohne in Beziehung zum Verstand, welcher durch das Wissen Erleuchtung erfährt. Somit wäre also nach dieser Auffassung Gnade als „erleuchtende Gnade“ zu verstehen.

Wissen unter dieser Sicht wurzelt in einem anderen, tieferen Begriff, nämlich in der Liebe Gottes. Liebe ist die Letztursache des Wissens, das von Gott ausgeht, sowie der Gnade überhaupt. Sie steht jedermann offen, ohne Rücksicht auf Temperament, Kaste, Rasse oder Geschlecht. Selbst jene, die Schlechtes tun, werden gut, wenn sie Krishna verehren. Wegen ihrer Entschlossenheit wird ihre Seele in kurzer Zeit gerecht. „Selbst solche, die wegen Sünden in früheren Geburten als Frauen oder in tiefer stehenden Kasten geboren wurden (wie Vaishya oder Shudra), gelangen auf den Weg des Heiles, wenn sie zu Krishna heimkehren. Es ist nicht von Bedeutung, wie gering die Opfer sind, welche die Menschen darbringen. 'Wenn einer im rechten Geiste und mit Liebe mir ein Blatt darbringt, eine Blume, Früchte oder Wasser, ich habe Wohlgefallen an diesem Opfer der Liebe!' sagt Krishna¹⁷. So läßt Krishna alle ein wie er Arjuna einlud“¹⁸.

Wissen als Heilsweg stand in den Upanishaden nur einer begrenzten Anzahl von Privilegierten offen. Das freie Wissen, welches der Bhakti-Gott vermittelt, besitzt dagegen universellen Charakter. Es besteht in der Selbsthingabe Gottes an die Menschen, fordert aber auch vom Menschen volle Preisgabe seines eigenen Selbst als Antwort auf Gottes Ruf. „Liebe, wenn sie echt und männlich ist, besteht nicht in leeren Worten: sie bringt sich selber zum Ausdruck in Taten liebender Hingabe an Gott und in echtem Dienst an der Menschheit“¹⁹.

In der religiösen Literatur des Saivismus verwenden die Dichter vielfach besondere Ausdrücke, um ihre Bereitschaft zu offenbaren, den eigenen Willen nach dem Willen Gottes zu formen. So wird z. B. Gott angefleht, durch die Musik zu sprechen: „... Sprich Du in Musik, sag, was meinen Geist niederdrückt, Du männliches Wesen, Du weibliches Wesen, Du edler Ambrosia, Du Vater! Ich gehe zugrunde wie ein Hund, ich bin am Ende meiner Kraft — wie vermag ich mich wieder zu erheben, mein Gott?!“²⁰

Die Frucht des Wissens und der Liebe ist Wohlgefallen und Freude an dem Gut, in dessen Besitz die Seele gelangt, nämlich Gott. Freude und Glück sind die Folgen der Gnade, die bereits in diesem Leben verkostet werden können, noch bevor die Seele mit Gott nach dem Tode zur Vereinigung gelangt. Wie dieser Zustand der Erlösung aussieht, beschreibt Grierson wie folgt: „Jene, die Mukti erreicht haben, den Zustand der Freiheit, erfreuen sich eines ewigen, bewußten, und unabhängigen

¹⁷ *Bhagavadgita* IX, 26.

¹⁸ SYDNEY CAVE, *Redemption Hindu and Christian* (1919) 110 f.

¹⁹ AROKIASAMY, *op. cit.* 32. ²⁰ *ebd.*

Daseins zu Füßen des Anbetungswürdigen (Bhagavat-pāda). Ihr Glück besteht darin, ihm zu dienen. Sie gehen nicht in ihm auf (obgleich sie von ihm ausgehen, um ein bewußtes und unabhängiges Dasein zu beginnen), sondern sie werden ‚ihm ähnlich‘ und verbleiben in einem Zustand des Glückes, der nie enden wird“²¹.

V. Glaube ist Gnade

Die Glaubensidee findet sich bereits in den Veden, wo sie als Göttin aufgefaßt wird. So lesen wir im Rg-Veda X.151, in dem bekannten Hymnus an Shraddhā (Glauben): „Mit Glauben wird das Feuer angezündet, mit Glauben wird die Spende geopfert. Auf dem Gipfel des Glückes lege ich mit meiner Rede Zeugnis ab vom Glauben. O Glaube, mache diese meine Rede dem Schenkenden lieb, o Glaube, dem zu schenken Gewillten lieb, den gastfreien Opfernern lieb! Wie die Götter bei den mächtigen Asuras Glauben sich verschaffen, so mache diese meine Rede bei den freigebigen Opfernern (vertrauenswürdig)! Den Glauben ehren die opfernden Götter unter Vayus Hut, den Glauben mit herzlichem Vorsatz; durch den Glauben gewinnt man Gut. Den Glauben rufen wir morgens an, den Glauben am Mittag, den Glauben, wenn die Sonne untergeht. O Glaube, mach, daß man uns hier Glauben (Vertrauen) schenke!“²²

Nichts ist in diesem Abschnitt über die Herkunft des Glaubens gesagt. Erst viel später im Mundaka Upanishad II.1.7 wird die Herkunft des Glaubens angedeutet. „Von Ihm (dem Unvergänglichen) sind auch die Götter mannigfacher Art hervorgegangen, ... auch Glaube (Shraddhā), Wahrheit, Keuschheit und das Gesetz“²³.

Diesem Text nach ist Glaube offensichtlich göttlichen Ursprungs. In der Bhagavadgita, wo er in Verbindung mit der Bhakti seine wirkliche und volle Bedeutung erlangt, wird seine Existenz als selbstverständlich hingenommen. Krishna verspricht jenen, die ihn besitzen, Freiheit von den Fesseln des Werkes. „Jenen, die voll Glauben sind, und frei von Krittellei, und beharrlich dieser meiner Lehre folgen, sind von den Banden des Werkes befreit“²⁴.

Glaube besitzt somit erlösenden Charakter, doch nicht in sich selber, sondern er empfängt diesen erst in Verbindung mit Bhakti, d. h. in Verbindung mit Wissen und Liebe, deren unerläßliche Voraussetzung er darstellt. Glaube muß die Wurzel und Grundlage jeglichen Handelns sein. „Auch wenn ein Mensch unendliche Folterqualen ertrüge, ohne Glauben wäre er doch nicht mein Freund. ... Glaube ist allmächtig und eine Fundgrube jeglichen Glückes“²⁵.

Den nämlichen Gedanken bringt auch der Mystiker Tukarāmā zum Ausdruck: „Laß einen Menschen voll Glauben sein, und Gott wird ihn

²¹ *Encyclopaedia of Religion and Ethics* II (Edinburgh 1909) 544.

²² Nach der Übertragung von K. Fr. GELDERN.

²³ *Mundaka Upanishad* II. 1. 7.

²⁴ *Bhagavadgita* III. 31. ²⁵ SYDNEY CAVE, *op. cit.* 123.

retten. Wer sein Leben opfert, um Gott zu erfahren, den wird Gott retten. ... Gesegnet ist, wer Glauben hat, denn in ihm lebt Gott! Gott wird zum Diener jener, die blind an Ihn glauben, sagt Tukarāmā“²⁶.

Da der Glaube durch nichts bedingt ist und in engster und untrennbarer Verbindung mit Bhakti steht, ferner auch wegen seines göttlichen Ursprungs, ist er nicht anders als Gnade zu verstehen.

VI. Gnade und Vorherbestimmung

Nach Masson-Oursels Auffassung unterscheidet sich die Gnadenidee Indiens von der des Westens gerade dadurch, daß sie überhaupt nicht willkürlich ist. Die freigewählte Ascese der Weisen hatte Gottes Beistand fast mit der nämlichen Gewißheit zur Folge wie der Ritus der Brāhmanas die Hand des Deva dorthin lenkte, wo der opfernde Priester sie haben wollte. Indien hat weder in Gott noch im Menschen je Verstand und Willen konfrontiert. Daher ist im göttlichen Wohlwollen, d. h. in der Prasādā, weder ein willkürliches Eingreifen noch ein übernatürlicher Einfluß möglich. Kein Hindu würde je gesagt haben: „Der Geist weht, wo er will!“ (Jo 3, 8) oder daß es irgendetwas wie Vorherbestimmung eines Erwählten gäbe²⁷.

Gegen diese Auffassung Masson-Oursels steht die Ansicht von Prof. Deussen. Nach ihm läßt sich die Prädestinationslehre bereits in den Upanishaden nachweisen, wenngleich er auch zugibt, daß sie sowie der Theismus überhaupt, auf welchem sie basiert, nur einen Versuch darstellt, in empirischen Formen auszudrücken, was seinem Wesen nach ihnen ganz fremd ist²⁸.

Der ewig freie Ātman, der all unser Handeln bestimmt, ist nicht jemand anders, nicht ein Gegenüber, sondern unser eigenes Selbst. Es heißt darum von diesem Ātman: „Indem er denkt ‚Dieser bin ich‘ und ‚Das gehört mir‘, bindet er sich selber mit seinem eigenen Selbst wie ein Vogel in der Schlinge!“²⁹ Ein persönlicher Gott sowie auch die Idee der Vorherbestimmung scheinen im Kaushītaki Upanishad gelehrt zu werden: „Dieser Eine, in der Tat, hebt von diesen Welten empor, wen er will und macht ihn gerecht handeln. Dieser Eine läßt auch sinken, wen er will und macht ihn übel handeln. Er ist der Schirmherr der Welt (Lokapāla). Er ist der Lenker der Welt (Loka-dhipati). Er ist der Herrscher über alles. Er ist mein eigenes Selbst (Ātman) — das sollte man wissen“³⁰.

Der kleine Zusatz am Ende des Satzes zeigt, daß das eigene Selbst es ist, welches gutes und schlechtes Handeln bestimmt. Noch deutlicher scheint der Katha Upanishad 3, 1 die Prädestinationslehre darzulegen, wo wir die Seele des Universums mit der Einzelseele konfrontiert finden unter

²⁶ RANADE, *Mysticism in Maharashtra* (1933) 325.

²⁷ Vgl. MASSON OURSEL, *op. cit.* 132.

²⁸ P. DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* II (51922) 190.

²⁹ *Maitri Upanishad* 3, 2. ³⁰ *Kaushītaki Upanishad* 3, 8.

dem Vergleich von „Licht und Schatten“. Einige Verse früher (2, 23) beruht das Wissen über Ātman auf einer Art freier Erwählung³¹. „Diese Seele kann nicht durch Unterweisung erlangt werden, nicht durch Verstand, auch nicht durch langes Lernen. Nur wen Er erwählt, vermag zu Ihm zu gelangen. Einem solchen offenbart jene Seele Ihre Person“³².

Ob dieser Vers im theistischen Sinne zu verstehen ist, hängt von der Auslegung des vorausgehenden Verses 20 ab. Einige Gelehrte, unter ihnen sogar Shankaracharya, vertreten die Ansicht, daß er mehr im pantheistischen Sinne zu verstehen ist, denn nach ihrer Auffassung steht der Theismus in direktem Widerspruch zu den Lehren der Upanishaden³³.

In den Bhakti-Religionen vereinfacht sich das Problem, denn dort finden wir einen deutlich ausgeprägten Gottesbegriff im theistischen Sinne. „... Nicht durch Werke, nicht durch Buße und nicht durch Betrachtung bist du imstande, dein Herz vom Zauber dieser Welt zu lösen. Durch Hari's Gnade alleine ist es möglich, ohne jedes eigene Verdienst...“³⁴.

Unverdiente Gnade wird hier in diesem Verse zum Ausdruck gebracht. Von seiten des Menschen ist nichts gefordert. Die Gnade geht jeder Art von Werk und allem menschlichen Handeln voraus. Diese Idee des Ausschlusses aller Eigenverdienstlichkeit erfährt durch Rāmānujacharya eine Wandlung, oder besser gesagt: eine Intensivierung. Bisher konzentrierte sich alles auf und um Bhakti alleine, d. h. Glauben, durchdrungen von Liebe und in Verehrung zum Ausdruck gebracht. Rāmānujacharya lehnt Bhakti als unfähig ab, Gnade zu verdienen. Gnade steht nach seiner Auffassung vor allem anderen, was ganz der christlichen Auffassung entspricht. An die Stelle von Bhakti setzt er einen neuen Begriff, Prapatti, welcher vollkommene Preisgabe seines eigenen Selbst in sich schließt. Aus sich selbst ist der Mensch nicht einmal zu Glaube und Liebe fähig.

Diese radikale Haltung führte schließlich zu einer Spaltung in der Schule Rāmānujacharyas. Die Gnadenauffassung der beiden neuen Gedankenrichtungen offenbart sich in den beiden Vergleichen von der Affenmutter und der Katzenmutter. So wie das Affenjunge sich im Augenblick der Gefahr an seine Mutter klammert und sich somit durch eigenes Handeln rettet, so rettet auch der Mensch sich selber, welcher sich in Glaube und Liebe an Gott klammert. — Die Katzenmutter dagegen erfaßt ihre Jungen und trägt sie aus dem Gefahrenbereich fort. Auf die nämliche Weise rettet auch Gott seine Erwählten. Von seiten des Menschen ist keine Mitwirkung gefordert. Wen Gott erwählt, den errettet er auch³⁵.

In der Lehre Vallabhacharyas nimmt die Vorherbestimmung einen gesonderten Platz ein. Von den verschiedenen Seelengruppen sind zwei

³¹ Vgl. E. R. HUME, *op. cit.* 351. ³² *Ebd.* 350.

³³ *ibid.* 350, Fußnote; vgl. auch DEUSSEN, *op. cit.* II, 161.

³⁴ *Vishnu-Narāyana* 43; zitiert bei R. OTTO, *Christianity and the Indian Religion of Grace*, 40.

³⁵ *ibid.* 40—43.

zur Mukti, zur Erlösung bestimmt: die eine direkt, nämlich die Pusti-Seelen, welche aus dem göttlichen Ananda-kāya bestehen, und die anderen indirekt, nämlich die Maryada-Seelen, die wegen ihrer Regeltreue und ihres selbstlosen Handelns (Niskāma-karma) durch einen besonderen Gnaden-erweis zur Pusti befähigt werden. Eine dritte Seelengruppe, die Pravāhaka-Seelen, sind von Gott vergessen und gehen in der Māyā unter³⁶.

Was die Seelenbeschaffenheit angeht, die eine göttliche Wahl bedingen könnte, so besteht nach Vallabacharya keine derartige. „Gott erwählt, weil er erwählen will und weil er aus eigener Macht die Seelen zu sich selber emporzuheben vermag. Die Tiefe des Sündenabgrundes oder der Unwürdigkeit spielt keine Rolle³⁷. Gottes Wahl offenbart sich in der Gnade, die er dem Menschen erweist, doch der Mensch muß für die Aufnahme dieser Gnade bereit sein. Um uns auf die göttliche Liebe vorzubereiten, bedürfen wir bereits der Hilfe Gottes. Diese Vorbereitung wäre nicht möglich, wenn Gott uns nicht schon für diese Vorbereitung erwählt hätte.

Der Zweck dieser Gnade ist, wie P. Johannis sagt, in ihrem Höhepunkte formale Teilnahme an Gott. Aber führt das nicht von unserem natürlichen Bereich einer virtuellen Teilnahme auf eine übernatürliche Ebene der formalen Teilnahme? P. Johannis verneint diese Frage, denn im System Vallabhacharyas besteht kein solcher Aufstieg von einer natürlichen Ebene zu einer übernatürlichen, sondern nur von einer un-natürlichen zu einer natürlichen (von Samsāra zu Mukti). Die Seelen sind nämlich ihrem innersten Wesen nach nichts anderes als immanente Formen Gottes qualitativ identisch mit seiner Essenz³⁸.

VII. Schlußbetrachtung

Wir können diesen ganzen Gedankengang mit der Feststellung zum Abschluß bringen, daß Gnade im Sinne einer freien und unverdienten Gabe Gottes in den Menschen einen breiten Raum in der Hinduorthodoxie einnimmt. Nach DE LETTER finden sich für viele, ja für die allermeisten christlichen Gnadenaspekte entsprechende Gegenstücke in der einen oder anderen Grundrichtung der Bhakti-Religionen Indiens. Doch dürfen wir dabei nicht einen grundlegenden Unterschied übersehen, wenn wir einen Vergleich anstellen. Dieser Unterschied ist bereits aus der eben angeführten Folgerung P. Johannis ersichtlich, nämlich: Die Aufgabe der Gnade im Hinduismus, besonders in der Bhakti, besteht nicht darin, die Seele des Menschen von einem natürlichen Status zu einem übernatürlichen zu erheben, sondern einzig von einem un-natürlichen zu einem natürlichen, d. h. sie von den Banden des Samsāra zu befreien und schließlich die Auflösung in Gott, ihrer natürlichen Heimat, herbeizuführen. Gnade im Hinduismus vergöttlicht nicht, denn die Seele ist ihrer Natur nach schon göttlich!

³⁶ Vgl. DE LETTER, *op. cit.* 24.

³⁷ P. JOHANNIS, *A Synopsis — To Christ through Vedānta*, Teil III: Vallabha, 113.

³⁸ *ibid.* 113 s.