

Samuel Rayan

Die eschatologische Hoffnung des Hinduismus

Hoffnung auf ewiges Leben

Die Befreiung vom Tod scheint für den alten Hinduismus das beherrschende Anliegen gewesen zu sein. Die folgenden Verse bringen das Sehnen dieser alten Tage zum Ausdruck und formulieren ihre Hoffnung:

«Führe mich vom Unwirklichen zum Wirklichen;
führe mich von der Dunkelheit zum Licht;
führe mich vom Tod zur Unsterblichkeit.»¹

Der Text sucht zum Ausdruck zu bringen, daß das Unwirkliche und die Dunkelheit der Tod sind, das Wirkliche und das Licht Unsterblichkeit bedeuten. Der weise Yajnavalkya wird von seiner Frau Maitreyi gefragt: Wenn mir die ganze Erde gehörte, würde ich dadurch unsterblich? Was soll ich mit dem tun, durch das ich nicht unsterblich werde? – und von Aśvala: Da selbst das Opfer dem Tod und Verfall unterworfen ist, durch was wird der Opfernde vom Tod befreit? – und von einem anderen: Der Tod verzehrt alles, welcher Gott verzehrt den Tod?² Die besondere Gnade, die der junge Naciketä von dem Todesgott Yama erbittet, ist ein Wissen um das Geheimnis des Todes und das, was danach kommt.³ Und so geht das Fragen weiter. Immer ist die Unsterblichkeit das dringende Anliegen. Brahman, das Absolute, wird für gewöhnlich als das Unsterbliche dargestellt, und die es erkennen, werden unsterblich.⁴ In der Periode der *Purāṇa* (Mythologie) wurde dieses Suchen in die zentrale Erzählung eingekleidet, wie die Götter *Amṛtasāgar*, den Milchozean, quirlten und dadurch die Ambrosia der Unsterblichkeit aus ihm gewannen.

Historischer Überblick

a) In den Zeiten der Veda herrschte eine zuversichtliche Hoffnung auf eine nie endende persönliche Unsterblichkeit im Paradies der Götter. Die *Brāhmaṇa*-Texte nähren alle die gleiche Hoffnung, abgesehen von einem, der besagt, wer die Riten nicht korrekt beobachtet, habe eine Wiedergeburt zu erwarten.⁵

b) In der Zeit der *Upaniṣads* (Upanischaden) galt

die Hoffnung der Vereinigung mit dem Absoluten. Sie sollte zu vollkommener Unsterblichkeit, höchster Freiheit und ekstatischem Glücksgenuß führen. Die Unsterblichkeit wird dabei bisweilen als persönliche, individuelle Unsterblichkeit gesehen, bisweilen aber auch als unpersönliches Aufgehen in dem göttlichen Transzendenten verstanden.⁶ Der Glückszustand wird allgemein *Mukti* oder *Mokṣa* genannt, das heißt: Befreiung vom *Samsāra*, dem Kreis der Wiedergeburten. Denker der Upanischadenzeit formten aus der alten Idee der Vergeltung das unerbittliche Gesetz des *Karma* (Tat), demzufolge jede Tat bei dem, der sie vollbringt, Spuren hinterläßt und eine Ernte von Freude oder Leid bewirkt, die der «Täter» einzubringen hat. Karma-Dispositionen oder von früheren Wiedergeburten zurückgebliebene Neigungen werden von eigenen Leibern, den Trägern der Vergeltungskausalität («causal bodies»), weitergetragen, die dadurch für die konkreten Bedingungen und Umstände jeder Wiedergeburt bestimmend sind. Treten sie mit solchen Leibern in Verbindung, so begeben sich die ihrem Wesen nach rein geistigen Seelen auf die Reise des *Samsāra* (Seelenwanderung) und erhalten zusätzlich Leiber aus feinem Stoff, die im Menschen das Erfahrungsobjekt bilden, und Leiber aus grobem Stoff, die wir mit unseren Augen sehen.⁷ Verfallen diese grobstofflichen Leiber, so stirbt der Mensch. Solange aber die beiden übrigen Leiber mit der Seele verbunden bleiben, muß die Seele zu immer neuen Geburten weiterschreiten, bis durch diese strenge Zucht der *Samsāra* und die Erkenntnis Brahmans alles *Karma* verzehrt und überwunden ist. Es kann Tausende und aber Tausende von Geburten und Toden geben, ehe die befreiende Einsicht der Seele dämmert.⁸

c) Die von den *Upanischaden* abgeleiteten Systeme bewahren die oben entwickelte eschatologische Perspektive, nutzen aber die Unbestimmtheit der alten Texte aus, um jeweils ihre eigenen Färbungen und Akzente hineinzubringen. Eine Interpretation ist reine *Advaita* oder «Un-Zweiheit» und offen monistisch und solipsistisch. In ihr gibt es daher keinen Raum für eine Eschatologie oder eine Hoffnung. Das einzige, was es gibt, ist ein Prozeß, in dem die einzige wirklich existierende Realität durch das Auslösen der Illusion von einer nicht existierenden Zweiheit, beziehungsweise dem Vorhandensein von Anderem ihre Selbst-Identität wiedergewinnt. Śankaras Auffassung könnte einigermaßen ähnlich erscheinen. Tatsächlich deutet vieles in seinen Schriften sehr stark auf einen Monismus hin.⁴ *Mukti* ist Verwirklichung des Atman

(selbst) und des Brahman (das Absolute). Nun sind aber Atman und Brahman ihrem Wesen nach identisch. Der Eindruck, es gebe ein Anderes, kommt aus der Unwissenheit. In Wirklichkeit ist die Welt ein Traum, eine Illusion. Die Hoffnung auf Befreiung konzentriert sich daher auf eine Erleuchtung, welche die Schatten verjagt und die Wahrheit von der Identität des einzelnen mit dem Absoluten aufdeckt. Das alles trifft zu, es trifft aber auch zu, daß Śankaras Denken sehr komplex und seine Idee von dem Verhältnis Welt-Gott im letzten sehr dunkel und nuanciert ist. Auf diesem Verhältnis beruht das Verständnis der Endzeit und der Hoffnung, die sich auf sie bezieht. Für Śankara ist die Welt keine geistige Fiktion; sie ist weder Sein noch Nicht-Sein, sondern Sein – Nicht-Sein. Sie ist eine Kraft, die von Gott ausgeht, ihn überall sucht und sich ihrem eigenen idealen Selbst in dem Maße nähert, in dem sie sich ihm nähert. Daher ist jeder Augenblick und jedes Ereignis dieser in Entwicklung begriffenen Welt ein Schritt näher dem Eschaton und ein frischer Hauch der Hoffnung. So verhalten sich die Dinge im existentiellen Bereich. Formell jedoch fordert Śankara Erkenntnis als Mittel für die Mokscha, und seine Darstellung zeigt, daß es nur für eine Elite möglich ist, sie zu erlangen.

d) Für Rāmānuja und seine Schule ist *Mokscha* ein Zustand vollendeten Glückes, der in der Realisierung des Brahma und in dem vollen Aufblühen der eigenen Existenz erfahren wird; denn «des Menschen wahre Natur besteht darin, Gott anzugehören als sein Leib».¹⁰ Das Selbst bleibt in Gott, doch ist es eine eigene Persönlichkeit, welche die höchste Person anbetet und lobt. Die Befreiung geschieht durch die Gnade dieses Gottes, der die Kraft hat, seine Pläne aufzustellen und zu verwirklichen – der als Herr des *Karma* dessen Begleitererscheinungen so lenken kann, daß sie in einer Weise Frucht bringen, die seiner Erbarmung die Möglichkeit gibt, uns aus der Knechtschaft heraus zu führen. So können alle gerettet werden, und der Lauf der Welt kann zu einem Ende gelangen. Im Augenblick der Befreiung wirft die Seele alle Materie ab, die mit ihr verbunden ist, denn eine solche Verbindung bedeutet für reine Geister eine Entwürdigung. Das besagt jedoch nicht, die Materie sei etwas Schlechtes. Sie hat ihre Bedeutung als Lebensmedium, in dem die Kraft des Karma sich verbraucht, und als Leib Gottes. Und eine Art reiner Materie dient den befreiten Seelen als Kommunikationsmedium. Haben wir hier eine Andeutung der Gemeinschaft der Heiligen und der Vollendung der Welt?¹¹

e) Die Hoffnung, die Madhva zu nähren sucht, ist der Rāmānujas ähnlich. Die Befreiung erfolgt durch direktes Erkennen Gottes und ist Werk seiner Gnade. Auch nach der Befreiung bleibt der Mensch ebenso wie vorher von Gott verschieden. Er ist weder Gott noch Teil Gottes, sondern für Gott bestimmt. Seinem wahren Wesen entspricht es, Gott zu dienen und sich seiner Verehrung zu erfreuen. Ein Angelpunkt der ganzen Lehre ist bei Madhva die Auffassung, daß nach der Befreiung unter den Seelen ein Unterschied im Glück und in den persönlichen Vorzügen besteht. Die Befreiung hat vier Aspekte: *Sāmīpya* = die enge und innige Verbundenheit mit der Gottheit; *sārūpya* = die Wesensgleichheit mit der Gottheit; *sālōkya* = das Mit-Sein mit dem Göttlichen im Himmel und *sāyujya* = die Gemeinschaft mit dem Göttlichen durch Eintritt in seinen Glücksleib und die Selbst-Identifizierung mit diesem. Madhva setzt der Hoffnung des Menschen und der Gnade Gottes Grenzen, indem er hinzufügt: überragende Götter und Menschen verdienen die Befreiung; die schlechtesten Menschen und die Dämonen bleiben für immer in der Hölle; die Durchschnittsmenschen gehen ihren Weg der Wiedergeburt weiter.¹²

f) *Die Bhagavadgīta* verfolgt die Absicht, alle zu ihrer Zeit verbreiteten Strömungen von Auffassungen über Ziel und Lebenshoffnung zusammenzufassen und zu verschmelzen. Die *Mokscha* besteht darin, zu Krischna (Kṛṣṇa) zu kommen und in ihm zu bleiben. Die ihn voll frommer Hingabe suchen, werden ihn gewiß finden, und die zu ihm kommen, sind ihrer Bande ledig und werden in Frieden und Freude in ihm leben, denn er ist letzte Ruhe und Rast der Welt.¹³ Diese Hoffnung gründet sich nicht so sehr auf menschliches Verdienst und Verhalten, als auf Krischnas Liebe und Verheißung:

«Denk an mich, verehere mich fromm, bete mich an und beuge dich vor mir, so wirst du mich sicher erreichen: das verspreche ich dir in Wahrheit, denn du bist mir lieb und teuer.»¹⁴ Krischnas Liebe gilt nicht allein dem Heil und der Rettung der Menschen, sondern dem Wohle der ganzen Welt. So kann auch die Welt seiner Gnade teilhaft werden; auch die Welt kann zu Krischna kommen. Obwohl im höchsten Maße frei und vollkommen ist Krischna ständig tätig für die Welt und möchte, daß auch wir tätig sind, denn ein derart selbstloser Dienst schmiedet dem Geist keine Fesseln. Hier öffnet sich selbst für befreite Seelen die Möglichkeit, sich auf die Dinge der Welt einzulassen, und damit für die Welt die Chance, mehr und

mehr in die Bedingungen für das *Mokscha* einzutreten.¹⁵

Seit Krischna in die Welt gekommen ist, wird für die Entwicklung der Welt das Ziel und Ende deutlich.¹⁶ Doch ist er nicht gekommen, die Welt zu vernichten oder das Gute aus ihr wegzunehmen und sie dann ihrem dunklen Schicksal zu überlassen. Er kommt, um ihr ein Mehr an Sein und Leben zu schenken, indem er sie von den Mächten des Bösen befreit und die Kräfte der Rechtschaffenheit und des Wachstums fördert. Die hinduistische Lehre vom Avatāra (Herabsteigen) enthält bei all ihren Unvollkommenheiten einen Keim der Hoffnung und schafft innerhalb der Geschichte eine eschatologische Situation. Krischna bricht immer dann in die Geschichte ein, wenn *Dharma* (Pflicht, Religion) zu verfallen beginnen. Und er kommt, um zu handeln, zu schützen, zu zerstören. Nach Auffassung der Gīta ist die Geschichte kein gleichmäßig ruhiger Strom, und die Zeit ist keine rein chronologische Abfolge. Die Geschichte hat ihre Höhepunkte, ihre günstigen und kritischen Augenblicke, ihre entscheidenden Stunden der Begegnung und des Entschlusses. Nicht jede Stunde ist jeder anderen gleich. Es gibt Stunden Gottes und besonders bevorzugte Gipfel, auf denen das Göttliche erscheint und wirksam wird, um zu retten. Ebensovienig sind alle Augenblicke der Gnade einander gleich, denn *Kurukschetra* und die Stunde der Gīta-Offenbarung sind einzig in ihrer Art. Die Gīta nährt den Sinn für die Endlichkeit der Geschichte, indem sie Krischna als Kāla, das heißt: Zeit, vorstellt. Er ist endlose, wandellose Zeit, der Verschlinger aller Zeit. Unsere Tage und Jahre und die Zeitalter der Welt gleiten uns durch die Hände, werden aber von ihm aufgesammelt und für uns verwahrt. Er ist das Ende, dem wir alle zugehen, der Anfang und die Mitte, wovon wir alle ausgehen und worin wir alle zusammengehalten werden.¹⁷ In der Gīta und in weiten Bereichen des hinduistischen Denkens hat die Zeit eine Struktur wie jede eschatologische Zeit, die in sich eine reifende Hoffnung trägt. Im Volksglauben gibt es Zeiten, die günstig sind, und andere. Besonders wichtig ist die Stunde des Todes. Dann kann eine rechte Haltung eine Menge von schlechtem *Karma* aufheben und die Befreiung gewähren. Die Institution der vier *Āśramas* (Student, Hausherr, Einsiedler, Bettler) ist ein bewußter Versuch, die Zeit für die Reifung des Lebens sinnvoll zu gestalten. Zugrunde liegt solchen Ideen irgendwie die Erfahrung der Zeit als eschatologischer Faktor und als Bewegung in Richtung auf die Vollendung.

g) Wenn wir nun diese Vorstellungen als Ganzes betrachten, stellen wir fest, daß von der Zeit der Veden bis zu den Upanischaden die Vorstellungen und Gedanken über die Form des Lebens, in die unsere gegenwärtige Existenz münden soll, sich vertieft haben. Von den Upanischaden über die Gīta zu Rāmānuja ist dann eine weitere beträchtliche Entwicklung des Denkens zu beobachten. Die wichtigsten Punkte bei Rāmānuja sind die klare Bejahung des Fortbestandes eines individuellen, personalen Selbst im Stand der Befreiung, der Primat des Bhakti und der Liebe beim Zustandekommen der *Mokscha* und auf dem Weg, der zu ihr führt. Beide Punkte klingen echt und modern. Wir werden uns heute in zunehmendem Maße der zentralen Bedeutung der menschlichen Person, sowie der Liebe und der von der Liebe gestalteten Beziehung zwischen Menschlichem und Göttlichem bewußt. Die Ideen von Rāmānuja und der Gīta sind überdies einer weiteren Vervollkommnung und Entwicklung fähig. Wir haben diese beiden Namen herausgegriffen, weil wir in ihnen die tiefsten Intuitionen des Hinduismus im Bereich der eschatologischen Hoffnung erblicken. Sie bilden die Wachstumskeime für den morgigen Tag. Eine Frage, die unbedingt einer Überprüfung bedarf, ist die nach der Stellung des Leibes in der Konstitution des Menschen und – folglich – der Rolle menschlicher Tätigkeit und Leistung für die letzte Vollendung. Ist wirklich der Mensch in seiner Ganzheit gerettet, dann muß sowohl der ganze Leib seines Denkens – denn das ist der Mensch – als auch der ganze Leib seines Gedachten, nämlich seine Geschichte und seine Kultur – denn dieser gehört ihm – an der Gnade der *Mokscha* teilnehmen. Auch diese müssen in die Gegenwart Gottes geführt werden. Das bringt uns auf die Frage nach der Welt. Daß die Welt, zusammen mit dem Menschen, letztlich bestimmt ist, Leib Gottes zu werden, ist eine faszinierende Einsicht, die eine weitere Vertiefung und Sondierung erfordert. Nicht weniger ansprechend und eines weiteren Durchdenkens würdig ist Rāmānujas Idee der Gemeinschaft unter den Befreiten durch das Medium der «reinen Materie». Schließlich haben wir das Empfinden, das gesamte Problem sollte von Grund auf neu durchdacht werden in lebendiger Verbindung mit dem ferment des modernen Lebens.

Die moderne Zeit

Indiens große Hoffnung hängt an den Entwicklungsprogrammen und den Plänen zur Bildung

einer indischen Nation. Aus dem nationalen Willen zum Wachstum entsteht ein neuer Sinn für Wert und Bedeutung der materiellen Welt. Die Welt wird nicht mehr als etwas dem Menschen Fremdes empfunden, sondern als sein Leib, als Teil seines wahren Lebens und Selbst, als das, worin er lebt und sich als Einzelmensch wie als Gesellschaft verwirklicht. In gleicher Weise bildet sich bei uns ein neuer Sinn für Gemeinschaft, gemeinschaftliches Handeln, gemeinsames Geschick und gemeinsame Bestimmung. Eine nationale Entwicklung ist unmöglich ohne kollektive Anstrengung; und Menschheitsprobleme verlangen nach einer Mitarbeit der Welt. Die Menschheit ist ein Ganzes, und als Einheit wird sie gerettet oder geht verloren. Dieses Empfinden der Zusammengehörigkeit wird uns täglich durch die Auswirkungen der internationalen Politik und des Welthandels sowie durch die modernen Kommunikationsmittel verlebendigt, welche die ganze Welt zu einer engen Nachbarschaft zusammenschließen lassen. An dritter Stelle steht ein neues Wissen um die Geschichte, ihre Einheit, ihre Bewegung und ihre Bedeutung und, zusammen damit, eine neue Wertung der Zeit.¹⁸ Die Zeit ist nicht gleichförmig, sondern schreitet fort durch Krisen, die nach unwiderruflichen Entscheidungen und Bewegungen verlangen. Geschichte und Zeit werden nicht mehr als zyklisch, sondern als progressiv, sich spiralenförmig aufwärts bewegend auf etwas Wichtiges, Bedeutsames hinführend, verstanden. Im Hinblick darauf beginnt das Empfinden für Gewicht und Bedeutung jedes Zeitabschnittes zu erwachen. Da die Stunden und Minuten mit Bewegung und Entscheidung geladen sind, wird das Land von einem Gefühl des Gedrängtseins erfaßt, von einer Unruhe, die vorantreibt, Ergebnisse hervorzubringen, Greifbares zu leisten und auf einer Ebene nach der anderen zu wachsen. Wir erleben daher ein neues Engagement für irdische Aufgaben, für Wissenschaft und Technik und für den demütigen Dienst am Bruder.

Diese neuen geistigen Haltungen sind reich an Hoffnung und an eschatologischen Dimensionen. Entwicklungsplanung und der Prozeß des Aufbaues einer Nation fordern eine Philosophie, eine zielstrebige, eschatologische Lebensauffassung. Diese neue Weltanschauung beginnt, kräftig Wurzel zu fassen in der Seele Indiens; und der Hinduismus ist dabei, sie sich zu eigen zu machen – natürlich nicht ohne Mühen und inneres Absterben. Denn in diesem Vorgang erlebt er eine tiefgreifende Umformung, ohne dabei indessen seine Identität einzubüßen. Moderne Hindu-Denker sind eifrig

damit beschäftigt, alte Glaubensgehalte und Standpunkte neu zu interpretieren und neu zu formulieren, ohne sich deshalb als schlechtere Hindus oder der alten Tradition weniger treu zu fühlen.

Ein sehr wichtiges und folgenschweres Beispiel ist das Zentralproblem der Bestimmung der Welt und ihres inneren Zusammenhanges mit der menschlichen Geschichte im Licht eschatologischer Hoffnung. In keiner der klassischen Welterklärungen hat die Welt eine Aussicht auf Heil und Rettung. Im besten Falle wird ihr Geschick im Unklaren belassen. Heute aber bauen Hindu-Denker die Welt organisch in die Pläne Gottes ein und erblicken hinter ihrer beschleunigten historischen Entwicklung den Druck des Eschaton. S. Radhakrishna betont zum Beispiel, daß im Zustand der *Mokscha* die Pluralität der Welt nicht aufgehoben oder vernichtet ist, sondern weiter existiert und ihre Funktion versieht. Wir sind es, die sich in ihrer Haltung der Welt gegenüber wandeln. Mit dem Aufgehen einer neuen Einsicht versinken unsere falschen Ideen und Vorstellungen; alle Entfremdung wird überwunden, und wir geben der Welt einen neuen Wert. Wir sehen, daß die Welt weder Wirklichkeit noch Illusion ist, sondern Erscheinungsform (appearance) der Wirklichkeit: ihr Abbild, ihre Projektion auf die Ebene von Raum und Zeit. Wir erkennen, daß die Welt Werden, Bewegung und Kampf ist und daß das Ziel Sein, Wirklichkeit, Gott heißt. Samsāra ist der Prozeß der Umwandlung in den Zustand der *Mokscha*. In der Samsāra ist die Welt stets dabei zu werden, was sie noch nicht ist, und wandelt sich ständig, indem sie dem Unendlichen mehr und mehr nahekommmt. Sie existiert daher in eschatologischer Spannung. Ihre Vollendung wird kommen, wenn für alle die absolute Befreiung erreicht ist. Wenn das Ziel der Welt somit erreicht ist, «geht der kosmische Prozeß über in das, was jenseits aller sichtbaren Phänomene liegt».¹⁹

Die Keime dieser Entwicklung liegen in Rāmānujas Verständnis der Welt als Leib Gottes und darin, daß er der «reinen Materie» die Rolle des Kommunikationsmediums zwischen den Befreiten zuweist. Die Grundlage aber läßt sich auch in der Gīta finden und zwar darin, daß sie die Geschichte nicht allein als einen gleichmäßigen Strom der Zeit versteht, sondern in ihm Augenblicke göttlichen Eingreifens, besonders günstige und kritische Augenblicke, vorfindet. Die Wurzeln dieser neuen Entwicklung lassen sich letztlich bis zu den Auffassungen der Upanischaden zurückverfolgen. Nach der Lehre der Īśa Upanischad bedarf

es, um den Tod zu überwinden und das ewige Leben zu erreichen, sowohl dieser Welt (*avidyā*) als auch der kommenden (*vidyā*). Der Mensch muß in dieser Welt sein Leben ihren Bedingungen und den von ihr gestellten Aufgaben entsprechend führen und dabei Den, der alles in sich einhüllt, im Auge behalten. Diejenigen, die sich nur um Gebet und Gott kümmern und die Welt vernachlässigen, fallen in Dunkelheit. In größere Dunkelheit aber fallen diejenigen, die sich um die Welt kümmern und Gott vergessen. Wir müssen verstehen und anbeten. Wir müssen beidem treu sein: dem Offenkun-

digen und dem Nicht-Offenkundigen, dieser Welt und Gott, dem Tun und der Kontemplation.²⁰

Die Hoffnung des Hinduismus hat sich heute so sehr geweitet, daß sie die materielle Welt und die menschliche Geschichte mit allen menschlichen Verhaltensformen und Leistungen in ihren Bereich einschließt. Die Implikationen dieses neuen Standpunktes haben sich im Herzen des Hinduismus noch nicht voll artikuliert. Doch werden sie es eines Tages tun. Und an diesem Tag wird in diesem Herzen und in anderen Herzen ebenso Überraschung und Freude herrschen.

¹ Brhad-aranyaka Upaniṣad 1.3.28. Zitiert bei Robert E. Hume, *The Thirteen Principal Upaniṣads* (Oxford 1921); S. Radhakrishnan, *The Principal Upaniṣads* (London 1953).

² Brhad. Up. 2.4.2-3; 3.1.3; 3.2.10-13.

³ Kaṭha Up. 1.1. und 1.2.

⁴ Kaṭha Up. 1.3.15; 2.3.1; 2.1.1; 2.3.9, 14-17. Brhad. Up. 2.5.1-14; 3.7.3-23; 3.5.1; 4.4.7-21. Chandogya Up. 7.23 und 24; Jabal Up. 3; Muṇḍaka Up. 2.2.12; 3.2.5, 6, 9; Kena Up. 2.4-5; Śvetasvatara Up. 3.1.7, 13; 14.20, 17.

⁵ Rgveda, I. 25.6; X. 1.3; 6.10; IX. 41.2; S. Das Gupta, *A History of Indian Philosophy, I* (Cambridge 1957) 25-26; S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy, I*, (London 1940) 113-116. Śatapatha Brahmana, 1.6.3.1,4.

⁶ Chand. Up. 2.20.2; Praśna Up. 6.5; Muṇḍa Up. 2.2.2; 3.2. Kaṭha Up. 2.15; S. Radhakrishnan, *The Princip. Up.* 119; ders. *Indian Philosophy, I* (1940) 236-239.

⁷ Chand. Up. 5.10.7; Śvetas. Up. 5.11-12; Kaushitaki Up. 1.2.

⁸ Brhad. Up. 6.2.15; Munda Up. 3.15; 5.7; Śvetas. Up. 1.7; Kaush. Up. 1.2.

⁹ S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy, II*, 580-581.

¹⁰ P. Sankaranarayanan, *The Nature and Destiny of Man from the Hindu Point of View: Religion and Society VII* (1960) Nr. 3 und 4, 66.

¹¹ S. Das Gupta, aaO. 3, 292-295; S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy II*, 683-686, 703-715.

¹² S. Radhakrishnan, aaO. 743-748; S. Das Gupta, aaO. 4, 315 bis 319.

¹³ Vgl. Bhagavadgita, 4.9.10; 6.15, 30, 31, 47; 7.23; 8.7, 16, 21, 28; 9.4; 11.18, 38; 18.54, 55.

¹⁴ Bhagavadgita, 18.65, 66; vgl. 18.58, 68; 8.5, 7; 9.34; 12.8.

¹⁵ aaO. 3.20-24; 5.25.

¹⁶ aaO. 4.7-8; 12.4, 13, 15.

¹⁷ aaO. 10.33; 11.21-23, 25-31; 10.20.

¹⁸ Siehe Veröffentlichungen wie K. M. Panikkar, *The Determining Periods of Indian History* (Bombay 1962); P. Sankaranarayanan, *Values of History* (Bombay 1962).

¹⁹ S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy II*, 563-564, 566-586, 637; aaO. *The Princip. Up.* 127-131; aaO. *The Bhagavadgita*, 78.

²⁰ Īśa Up. 1, 9-14.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

SAMUEL RAYAN

geboren am 22. Juli 1920 in Kumbalam (Kerala/Indien), Jesuit, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte am University College von Trivandrum (Kerala) und an der Gregoriana in Rom, ist Bachelor of Arts, Doktor der Theologie (1960) und seit 1960 Studentenfarrer in Kerala. Er veröffentlichte eine Studie über den Dialog mit dem Hinduismus in niederländischer Sprache.