

unbefleckte und schmerzreiche Herz Mariens“, die Ordensgründer und -gründerrinnen in der Glorie des Himmels.

Im Zusammenhang mit einer solchen übernatürlichen Gemeinschaftsbewegung, die das ganze Ordensleben durchsetzt, erlauben wir uns bei dieser Gelegenheit einen Wunsch zu erneuern, der 1950 auf dem römischen Ordenskongreß ausgesprochen wurde: der Heilige Vater möge ein besonderes liturgisches Fest einführen, zu Ehren aller heiligen Ordensstifter⁶. Sie alle waren um den Preis sehr harter Opfer Werkzeuge des Heiligen Geistes für neue, oft wunderbare Liebesausgießungen in die Welt. Ihre Sendung dauert fort und jetzt, wo sie alle in der Schau und Liebe ihres einzigen Herrn vereinigt sind, werden sie für ihre Nachkommen die Gnade erlangen, jeden Tag in der Liebe zu wachsen: *auf daß sie alle eins seien!*

⁶ P. Larraona, der Sekretär der Religiösenkongregation verkündete sofort der Versammlung, daß dieser Wunsch beim Hl. Vater eine günstige Aufnahme gefunden habe. Der Plan zur liturgischen Feier aller heiligen Ordensstifter ist auf dem Wege zu seiner Verwirklichung.

Indischer und christlicher Gleichmut

Eine vergleichende Studie der Bhagavadgītā und der Ignatianischen Exerzitien

Von Josef Neuner S. J., Poona (India)

Für den nicht-christlichen Religionsgeschichtler ist es eine unbestreitbare Tatsache, daß die letzten Erfahrungen und Haltungen der Mystiker aller Religionen gleich sind. Auf den folgenden Seiten soll eine dieser Haltungen an den konkreten Texten analysiert werden, zunächst in ihren augenfälligen, bis in die Formulierung hinein überraschenden *Ähnlichkeiten* — obgleich doch die beiden Werke, die Bhagavadgītā und die geistlichen Übungen des hl. Ignatius, so weit als nur denkbar in Zeit und kulturellen Voraussetzungen auseinanderliegen — und doch in ihrer *radikalen Unterscheidung*, in der sich die Einzigartigkeit des Christentums deutlich ausspricht.

Es soll die Lehre vom Gleichmut in den beiden Werken verglichen werden. Sicher ist es gerade diese Haltung, die, im Zusammenhang geistlicher Lehre gesehen, zum tiefsten und gemeinsamsten Besitz der religiösen Menschheit gehört: Das Hinaussteigen über die Vielgestaltigkeit und das Kräftespiel der Welt, über Neigung und Abneigung, über die „Paare“ der Erfahrungen, in die jenseitige und allumfassende Einheit Gottes.

Ignatius lehrt:

Es ist daher notwendig, uns gleichmütig zu machen gegenüber allen geschaffenen Dingen, soweit dies dem Wahlvermögen unseres freien Willens überlassen ist, und nicht etwa unter ein Verbot fällt, so daß wir von unserer Seite nicht mehr geneigt sind zu Gesundheit als zu Krankheit, zu Reichtum als zu Armut, zu Ehre als zu Schmach, zu langem Leben als zu kurzem Leben, und so fort in allen übrigen Dingen, einzig verlangend und wählend das, was uns mehr hinführt zu dem Ziel, wegen dessen wir geschaffen sind (Fundament).

In der Gita lehrt Kṛṣṇa:

Wer Feind und Freund für gleich hält, Ehre und Schmach, Kälte und Wärme, Lust und Leid, wer frei ist vom Haften, wer Tadel und Preis in Gleichmut hinnimmt, schweigend, zufrieden mit jeglichem Geschick, ohne Heim, feststehend, der ist mir lieb (12, 18 f).

...heiteren Wesens, nicht trauernd, nicht begehrend, allen Wesen gegenüber gleich, gewinnt er die höchste Liebe zu mir (18, 54).

Es handelt sich in diesen Zitaten nicht etwa um isolierte Texte, sondern um die Grundhaltung, die von dem nach Vollendung strebenden Menschen in beiden Werken verlangt wird, um die Unbeirrbarkeit des Auges, das durch alle Wirrnisse der Welt einzig auf Gott als das letzte Ziel hinschaut, und um den sicheren Schritt, der durch die Gegensätze der „Paare“ hindurchgeht, frei von allem Geschaffenen, gebunden allein von Gott.

Es ist also die Absicht der folgenden Seiten, zuerst die auffallenden Parallelen nachzuzeichnen, und damit tatsächlich etwas von dem heiligen, gemeinsamen Besitz der religiösen Menschheit darzustellen. Aber es wäre falsch, und keineswegs im Interesse religiöser Erkenntnis oder Übung, es bei der Darstellung der gemeinsamen Züge bewenden zu lassen. *Hinduismus* sowohl wie *Christentum* werden nur dann verstanden (soweit sich letzte Grundlagen religiösen Lebens verstehen lassen), wenn sie in ihrer Eigenart begriffen werden. Das geschieht aber nicht durch irenische Verwischungen, sondern in der Zeichnung deutlicher Grenzen. Diese Grenzen laufen nicht etwa nur an der Oberfläche, während die tieferen Gründe gemeinsam wären — so möchte es die vergleichende Religionslehre immer wieder haben — sondern sie schneiden bis in die letzte Haltung hinein. Es wird in dieser Gegenüberstellung konkret klar, was der Christ meint, wenn er in Gottes offenbarendem Wort die Erlösung sowohl wie das Gericht über die Menschheit, und gerade über die religiöse Menschheit sieht.

Aus einer solchen Gegenüberstellung ergibt sich auch die Hoffnung, daß sich für das Verständnis der christlichen Lehre und Haltung Sichten öffnen, die das spezifisch Christliche, das Einzigartige christlicher Offenbarung gegenüber dem allgemeinen religiösen Besitz der Menschheit deutlich machen. Gewiß hat Christentum sein gottgegebenes Eigenleben immer gelebt, aber es ist sich seiner Reichtümer oft nur im Gegensatz zur Häresie voll bewußt geworden. Vielleicht kommt wieder die Zeit, in der sich das christliche Selbstbewußtsein nicht mehr nur im Gespräch mit irrigen Auslegungen der christlichen Botschaft, mit der Häresie, bereichert, — im Grunde

eben doch nur im Selbstgespräch des Gotteswortes — sondern wie in der Urzeit der christlichen Verkündigung im weltweiten Gespräch mit der unerlösten Welt, zu der es von Anfang an gesprochen war.

Die Einengung der Fragestellung auf die Bhagavadgītā auf der einen Seite, und auf die Geistlichen Übungen des hl. Ignatius auf der anderen Seite hat zunächst den praktischen Grund, die Gegenüberstellung auf einem klar umrissenen Gebiet durchzuführen. Die Hintergründe der Bhagavadgītā in der hinduistischen Tradition und der Geistlichen Übungen in der Gesamtheit christlicher Lehre müssen natürlich immer bewußt bleiben. Über den repräsentativen Charakter der gewählten Werke kann man wohl kaum zweifeln. Die Ignatianische Lehre vom Gleichmut ist ja tatsächlich eine letzte Formulierung und Zuspitzung uralter christlicher Traditionen, für Indien aber gibt es kein Buch von gleicher allgemeiner Anerkennung und Hochschätzung bis in die Gegenwart wie die Bhagavadgītā. — Da die Lehren des Exerzitienbüchleins als bekannt vorausgesetzt werden können, werden sie im folgenden nur skizzenhaft gegeben.

I. Die Parallelen

1. Die Lehre vom Gleichmut

a) Ignatius' Lehre vom Gleichmut besteht in der Forderung, das ungeordnete Begehren materieller oder geistiger Güter zu überwinden, d. h. sich ihnen gegenüber gleichmütig zu stimmen. Vor ihm steht die Tatsache, in tausendfacher Erfahrung bestätigt, daß der Mensch ohne besondere Anstrengung diesen Gleichmut nicht besitzt. Die „ungeordneten Neigungen“ (*Annot. 1*), die „Unordnung meiner Handlungen“ (*1. Woche*), die „fleischliche und weltliche Liebe“ (Betrachtung vom Königtum Christi) berauben den Menschen der inneren Freiheit den geschaffenen Dingen gegenüber.

Die Gegensatzpaare, denen gegenüber der Mensch den Gleichmut gewinnen soll, sind, nach dem Fundament der Exerzitien, Gesundheit-Krankheit, Reichtum-Armut, Ehre-Schmach, langes Leben-kurzes Leben. Dieselben Paare erscheinen, unter Weglassung von Gesundheit-Krankheit, in der Beschreibung des zweiten Grades der Demut. In der Darstellung des dritten Grades der Demut nennt Ignatius: Armut-Reichtum, Schmach-Ehre, als eitel und töricht — oder als weise und klug gelten.

b) In ganz ähnlicher Weise stellt die *Bhagavadgītā* den inneren Gleichmut in die Mitte allen ethischen und religiösen Strebens. Meist stehen die Gleichmut-Texte im Zusammenhang des Yoga-Ideals, das die Gita zwar aus der Tradition übernimmt, aber in ethisch-religiösem Sinne vergeistigt. Für die Gita ist der Yogin nicht mehr der Zauberer, der durch die Kenntnis und Beherrschung verborgener Seelenkräfte zu außerordentlicher Macht gelangt, sondern die Akzente des Strebens sind ganz in die charakterliche Festigkeit und die eindeutige Ausrichtung des Menschen auf die Ordnung des Absoluten gelegt. In der Gita wird die Yoga-Übung innigst mit der Ganzhingabe des Menschen an den persönlichen Gott verbunden. Der gefährlichste Feind dieses Strebens ist die Neigung und Haftung, durch die sich der Mensch in die Sinnendinge, in ihre Verblendung und Vergänglichkeit verstrickt.

„Die Berührung mit der Sinnenwelt bringt kalt und warm, Lust und Schmerz; sie kommen und gehen ohne Bestand; ertrage sie. Wen diese nicht verwirren, wem Pein und Lust gleich gelten, der feste Mann ist reif für Unsterblichkeit“ (2, 14f). — „Tu dein Werk, feststehend, in Yoga, aufgehend alles Haften, sei gleich in Erfolg und Mißerfolg. Gleichmut wird Yoga genannt“ (2, 48). Wessen Seele im Leid nicht verwirrt wird, und in der Lust frei bleibt vom Begehren, frei von Liebe, Furcht und Zorn, der heißt ein feststehender Mann, ein Schweiger (muni, oft im allgemeinen Sinne für den Asketen gebraucht). Wer für nichts Anhänglichkeit empfindet, wer Gutem und Bösen gegenüber weder Freude noch Haß empfindet, dessen Weisheit ist fest gegründet“ (2, 56 f). „Zufrieden mit allem, was ihm zustößt, hinausgehend über die Paare, ohne Neid, gleichmütig in Erfolg und Mißerfolg, wird er durch Werke nicht gebunden“ (4, 22).

Die Paare, die die Gita als konkrete Beispiele anführt, sind teils dieselben, die Ignatius nennt, teils verwandt. Gerade aus der Verschiedenheit der Formulierung bei Gleichheit der zugrunde liegenden Idee wird die erstaunliche geistige Parallele besonders deutlich. Die Gita kennt folgende Gegensatzpaare: Lust-Leid (2, 14; 2, 38; 12, 18; 15, 5); Gewinn-Verlust (2, 38); Sieg-Niederlage (2, 38); Erfolg-Miße Erfolg (2, 48; 4, 22; 18, 26); Ehre-Schmach (12, 18; 14, 25); Kälte-Hitze (2, 14; 12, 18); Lob-Tadel (12, 19; 14, 24); Freund-Feind (6, 9; 12, 18; 14, 25); Erde, Steine, Gold (6, 8; 14, 24); Liebe-Haß (7, 27); Gut-Bös (2, 57; 9, 28).

2. Gleichmut als Freiheit zum Gottesplan:

a) Für Ignatius ist Gleichmut nicht bloß, und nicht hauptsächlich eine subjektive religiöse Haltung. Er ist Voraussetzung zum Dienst an dem Plan, den Gott für die Welt, und für den einzelnen in der Welt, vorherbestimmt hat. Die geistlichen Übungen werden geradezu beschrieben als ein Mittel „von sich hinwegzutun alle ungeordneten Neigungen, und, nachdem man sie hinweggetan hat, den göttlichen Willen zu suchen und zu finden in der Einrichtung seines Lebens“ (*Annot. 1*). Die ausdrückliche Gleichmutsforderung im Fundament wächst hervor aus dem Ziel des menschlichen Lebens, „Gott zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen, ihm zu dienen, und dadurch seine Seele zu retten. Alles übrige auf dem Angesicht der Erde ist geschaffen wegen des Menschen, damit es ihm helfe zur Erreichung des Zieles, wegen dessen er geschaffen ist. Daraus folgt, daß der Mensch es so weit gebrauchen soll, als es ihm hilft zu diesem Ziele, und sich so weit seiner entledigen soll, als es ihm hinderlich ist zu diesem Ziele. Es ist daher notwendig, uns gleichmütig zu machen usw.“ Die Haltung des Gleichmuts ist also ausgerichtet auf das letzte Ziel des Menschen, auf den Dienst Gottes und das eigene Heil.

In den Anweisungen zur Wahl erlangen die Bemühungen um den Gleichmut ihre konkrete Anwendung. Nicht nur wird im zweiten Grad der Demut nochmals das Ideal des Gleichmuts ausdrücklich formuliert, sondern es wird mit allem Nachdruck betont, daß jede Wahl im geschöpflichen Bereich sich nur auf Mittel beziehen kann, mit denen das absolute Ziel des Menschen erlangt werden soll: „Nichts also darf mich bewegen diese oder jene Mittel anzuwenden oder sie aufzugeben, als allein der Dienst und das Lob Gottes unseres Herrn und das ewige Heil meiner Seele.“

b) Gewiß gibt es *im östlichen Denken* die Tendenz, den Gleichmut im negativen Sinne zu verstehen, als das Heraustreten aus dem zwingenden Weltgesetz des Karma in einen Bereich freien, rein geistigen Bewußtseins, oder jenseits allen Bewußtseins. Nicht nur der Buddhismus hat solche Ideale vertreten sondern auch Philosophenschulen des Hinduismus, wie das System des dualistischen Samkhya und manche Richtungen des Vedanta. — Allein in der Gita erscheinen die negativen Haltungen des Gleichmuts, das Heraustreten aus der Welt des Begehrens und Fürchtens, aufgewogen durch die Forderung der vorbehaltlichen Hingabe an Gottes Weltwillen. Das „Absolute“, das jenseits der „Paare“ liegt, ist nicht eine neutrale Sphäre der Indifferenz, des Ersterbens alles Lebens und Liebens, sondern es ist die personale Mitte des Weltprozesses. Es ist der persönliche Gott Bhagāvan, der Erhabene. „Alle Wesen gehen ein in meine Urnatur, wenn ein Weltzeitalter zu Ende geht; und wenn ein Weltzeitalter beginnt, dann sende ich sie wieder hervor. Auf Grund meiner eigenen Urnatur sende ich wieder und wieder hervor die ganze Welt dieser Wesen, machtlos unter der Gewalt der Natur“ (9,7f). Dieser persönliche Gott lebt jenseits des Weltgeschehens, und doch ist er die einzige Kraftquelle, aus der die unaufhörlichen Kreise des Weltgeschehens ihre Energien empfangen. „Von mir, dem Unoffenbaren, ist dieses ganze Universum durchdrungen. Alle Dinge stehen in mir, aber ich stehe nicht in ihnen. Noch stehen die Dinge in mir. Siehe da meine Herrenmacht. Träger der Wesen, nicht stehend in ihnen, ist es mein Selbst, das die Dinge ins Dasein bringt“ (9, 4f).

Für die Gita also ist die Welt nicht nur der unerklärliche Schleier der Maya, der über das Absolute fällt und es in begrenzten Formen erscheinen läßt, noch ist die Welt ewigen und autonomen Seins, sondern sie ist die empirische und objektive Offenbarungsform des personalen Gottes, hervorgehend aus seinem ewigen, urnotwendigen Weltwillen.

Für den Menschen, der sich in der Welt findet, ergeben sich zwei Möglichkeiten: Er mag sich in der blinden Notwendigkeit des Weltprozesses verlieren, ohne dessen Sinn und Ursprung zu begreifen, sich identifizieren mit den empirischen Mächten, die das Dasein in Gang halten, mit Begehren und Wirken. Dann lebt er in der Verblendung und im Leid der Welt, und er bleibt an das Rad der immer neuen Wiederkehr gebunden, an Geburt und Tod. — Er kann sich aber auch herauslösen aus dieser Bindung und seinen Standort im höchsten Wesen und im Ursprung allen Weltgeschehens finden, und das eben geschieht im Gleichmut gegenüber den „Paaren“. Solcher Gleichmut entrückt den Menschen nicht der Welt, er nimmt keineswegs die Verantwortung für die innerweltliche Aufgabe von ihm, aber er nimmt die Blindheit von seinen Augen, die ihn nur die Verwirrung des Weltgeschehens sehen ließ, und er löst die Schuldverstrickung, die den irdischen Menschen mit der Selbstsucht seiner Begierden bindet.

In der Gita also ist der Gleichmut mitten in die geschichtliche Situation und Aufgabe des Menschen gestellt; er ist nicht ein Weg bloß individueller Erlösung, sondern der Bereitschaft zu Gottes Weltwillen. Arjuna, der Held des Gedichtes, steht auf dem Schlachtfeld, zwischen den aufgereihten Heeren, im Bruderkrieg. Er sieht den Wahnsinn des gegenseitigen Mordens, das die Sippe mit Untergang bedroht, und er blickt in das Chaos, das aus dem unseligen Beginnen aufsteigen wird. Darf er kämpfen und sich an dem Frevel mitschuldig machen? — Diese begrenzte histo-

rische Situation Arjuna's weitet sich zur Weltbühne. Kein Mensch, so lehrt die Gita, kann seiner Situation in der Welt entrinnen, er bleibt hineingeflochten in das Werden und Zergehen des Weltprozesses. Es ist ihm nie gestattet, sich in die geborgene Sphäre individueller Weltabgeschiedenheit zurückzuziehen. „Wenn du etwa im Ich Zuflucht finden möchtest und denkst: Ich will nicht kämpfen, so ist dieser Entschluß nichtig. Deine Natur wird dich dazu zwingen. Gebunden durch dein Karma, das aus deinem eigenen Wesen geboren ist, wirst du selbst wider deinen Willen tun, was du nicht tun willst. Der Herr wohnt im Herzen aller Dinge, o Arjuna, und läßt durch seine Macht kreisen alle Dinge, befestigt am Rade“ (18, 59—61). Aber trotz dieser Bindung an die Welt und ihren Kreislauf kann sich der Mensch von Schuld frei halten. Äußerlich kann er dem Widersinn des Weltgeschehens nicht entrinnen, innerlich aber kann und muß er den Gleichmut bewahren, und dadurch frei bleiben von Verstrickung und Schuld: „Halte gleich Lust und Leid, Gewinn und Verlust, Sieg und Niederlage. So gürtete dich zur Schlacht und du wirst keine Schuld auf dich laden“ (2, 38).

Gerade dieser Gedanke der bewußten Werkzeuglichkeit des Menschen in Gottes Hand steht in der Mitte der Gita, in jenem Kapitel, das (nach R. Otto) zum eigentlichen epischen Kern des Lehrgedichtes gehört, zur „Urgita“, vor allen Überlagerungen durch Lehrtraktate und Glossen, das jedenfalls, abgesehen von jeder literarkritischen Theorie, den dramatischen Höhepunkt der Gita darstellt. Es ist die Vision der kosmischen Gestalt Kṛṣṇas. Arjuna möchte das Urgeheimnis Gottes und der Welt nicht nur wissen, „es verlangt mich zu sehen deine Herrengewalt, o höchstes Wesen!“ (11, 3) Als Antwort wird ihm in grauenhafter Realistik gezeigt, wie alle Wesen wieder in den Abgrund hineinstürzen, aus dem sie hervorgekommen sind. Kṛṣṇas Riesengestalt umspannt Himmel und Erde. In seinem schauerlichen Rachen starren die Zähne gleich den Flammen des Weltenbrandes, die das Universum verschlingen. Arjuna sieht die Kriegsmannen, die in Schlachtreihe aufgestellt sind, hineingeschlürft in den grausigen Rachen, hängend zwischen den Zähnen. Sie eilen dem Untergang zu wie die Motten dem Licht, wie die Ströme dem Ozean. Arjuna empfängt die Deutung des Gesichtes:

Der Erhabene sprach:

*„Ich bin die Zeit, die alle Welt vernichtet,
erschieden, um die Menschen fortzuraffen,
auch ohne dich sind sie dem Tod verfallen,
die Kämpfer all, die dort in Reihen stehen.
Darum erhebe dich, Ruhm sollst du erwerben,
den Feind besiegend, freu dich reicher Herrschaft;
durch mich sind diese früher schon getötet,
sei du nur Werkzeug, Kämpfer mit der Linken.“*
(11, 32f. Übersetzung nach Schröder)

In überwältigender Vision also sieht Arjuna Gott als das letzte Geheimnis des Weltgeschehens. Alle Wesen stammen aus Gott, sie gehen in ihm unter. Menschen sind nur Werkzeuge des Gotteswerkes, sie tun ihren Dienst im Weltgeschehen, wissend oder unwissend. Arjuna soll nicht aus blindem Trieb wirken und kämpfen,

sondern als wissendes Werkzeug in den Weltensphären, die aus dem unbegreiflichen Herrentum der göttlichen Majestät ins Dasein rollen. Gleichmut also bedeutet in der Gita, ähnlich wie bei Ignatius, die Bereitschaft des Menschen ohne persönliches Haften und Begehren, dem höchsten göttlichen Willen in der Vollbringung seines Weltenwillens als Werkzeug zu dienen.

3. Gleichmut und Heil

a) Wenn *Ignatius* vom Heil des Menschen spricht, so meint er keineswegs die Möglichkeit, in eine neutrale Sphäre der Uninteressiertheit am Weltgeschehen einzutauchen und darin für die Rettung der eigenen Seele in gesicherter Abgeschiedenheit Sorge zu tragen. Heil ist vielmehr Dienst, an der Stelle, wo Gott den Menschen haben will, und sei es mitten im Getriebe der Welt. Nur in diesem Dienst findet der Mensch Gott. Das echte Kommen zu Gott besteht nur in dem Eingehen in seinen Willen. Deshalb stehen auch in den Gleichmutstexten der Exerzitien Dienst und Heil stets nebeneinander (im Fundament und im zweiten Grad der Demut), und wo es sich um die entscheidende Tat des Menschen in der Standeswahl handelt, wird von neuem gefordert, „daß das Auge unserer Absicht einfach sei, einzig auf das Ziel gerichtet, zu dem hin ich geschaffen bin, nämlich das Lob Gottes und das Heil meiner Seele“. Wo deshalb Ignatius die Vollendung des Menschen beschreibt, in der Betrachtung zur Erlangung der göttlichen Liebe, da erscheint der Mensch nicht etwa in der engen, individualistischen Hingabe an seinen Gott, sondern vielmehr, wie bei allen großen Betrachtungen der Exerzitien, „vor Gott, unserem Herrn, den Engeln und Heiligen, die für mich eintreten“. Das Bewußtsein der Gegenwart Gottes senkt sich hinein in die ganze Weite und Fülle der Welt. Die Kreatur ist nicht etwa Feind und Hindernis der Gottesliebe, sondern ich soll sie betrachten als das Geschenk Gottes an mich, „wieviel Gott unser Herr getan hat für mich, wieviel Er mir gegeben hat aus dem, was Sein ist“. Ich soll ferner betrachten, „wie Gott wohnt in den Geschöpfen“, und weiter, „wie Gott arbeitet und wirkt um meinetwillen in allen geschaffenen Dingen auf dem Antlitz der Erde“, und zuletzt, wie „alle Güter und Gaben sich herabsenken von oben“. Dem Menschen, der sich aus dem Begehren der Welt gelöst hat, wird die Welt wiedergegeben als Gabe Gottes, so daß er in ihr seinen Gott findet, und in jedem Geschöpf ein offenes Tor besitzt, durch das er in die Gegenwart und Liebe seines Gottes eintreten kann. Der Eintritt erfolgt jedesmal in der hochherzigen Antwort der Liebe, in der Hingabe des ganzen Selbst in Gottes heiligen Dienst.

b) Auch *die Gita* kennt kein anderes Heil als eben das Einswerden mit Gott in der vollkommenen Hingabe des Dienstes. Zunächst führt die Haltung des Gleichmuts zum festen Stehen im Ewigen: „Frei von Stolz und Verblendung, siegreich über falsches Haften, stetig im Ur-Selbst, alles Begehren befriedet, erlöst von den ‚Paaren‘, die als Lust und Leid bekannt sind, gehen sie ohne Verblendung in jenen unveränderlichen Standort“ (15, 5). Hat der Mensch aber einmal diesen festen Stand gefunden jenseits der gleitenden Welt, dann findet er auch in der Welt seinen Gott: „Wer den höchsten Herrn sieht, wohnend in allen Wesen, den Unvergänglichen in den Vergänglichen, wer das sieht, der sieht in Wahrheit. Denn wenn er überall in gleicher Weise den Herrn gegenwärtig sieht, so wird nicht das Selbst

das eigene Selbst töten (d. h. der Mensch wird nicht sein eigentliches Selbst in Verblendung verlieren), er geht zum höchsten Ort“ (13, 27).

In diesem Gott-Finden in allen Dingen besteht das Heil: „Der Mensch mit beherrschtem Selbst, der den Atman in allen Dingen sieht, und alle Dinge im Atman, der auf alle Dinge mit Gleichmut hinblickt, der mich überall sieht und alles in mir, dem gehe ich nicht verloren, und er mir nicht. Wer feststehend in der Einheit mich verehrt, der ich in allen Dingen wohne, wo immer er weile, ein solcher Yogin weilt in mir“ (6, 29—31). Auf dieser Stufe der Gottvereinigung kann der Mensch auch sein ganzes irdisches Tun in Gottesdienst wandeln. Er braucht nichts mehr von den komplizierten Riten der brahmanischen Opfer oder von der Gelehrsamkeit vedischen Wissens, sein Leben in Gott wird zur kindlichen Geste des Schenkens, die nicht den materiellen Wert der Gabe mißt und zählt, aber um so mehr auf die Edtheit und Ganzheit der Hingabe bedacht ist: „Wer mir in der Hingabe ein Blatt, eine Blume, eine Frucht, einen Trunk Wasser opfert, das nehme ich an als in Liebe dargereicht, mit frommem Gemüt. Was immer du tust, was du issest, was du an Opfern darbringst, was an Askese, das tue als ein Opfer an mich. So wirst du von den Banden des Wirkens (Karma) erlöst, vom guten wie vom üblen, in Übung und Entsagung wirst du, das Selbst beherrschend, Erlösung finden und zu mir gelangen“ (9, 26—28). Dies Wohnen bei Gott ist nicht nur eine Erwartung der Zukunft, sondern erfüllt sich schon im irdischen Leben der Frommen: „Er wohnen die, welche mir mit Frömmigkeit (bhakti) anhängen, in mir, und ich wiederum in ihnen“ (9, 29). Heil gibt es also nach der Gita nur in der dienenden Hingabe allen Seins und Wirkens an den in der Welt wesenden, und doch in unendlicher Jenseitigkeit verborgenen Gott.

II. Der Gegensatz

Es wäre schön, bei diesen Parallelen stehen zu bleiben. Und in der Tat, wenn in diesen parallelen Aussagen das Entscheidende zur Lehre vom Gleichmut gesagt wäre, dann wäre es auch uns gestattet, über akzidentelle Unterschiede hinwegzuschauen. Aber das Entscheidende zur Lehre vom Gleichmut ist eben noch nicht gesagt, auf keiner der beiden Seiten, oder wenigstens ist es nicht genügend ins Licht gehoben, um den tiefen und grundsätzlichen Unterschied aufzudecken, der zwischen den beiden Gleichmutslehren liegt. Wir haben, die vorausgehenden Erwägungen tiefer führend, zuerst von den metaphysischen und religiösen Begründungen der beiden Gleichmutslehren zu sprechen, wir haben sodann aufs neue im Gleichmut die Möglichkeit des Menschen zu sehen, sich Gottes Weltplan einzufügen; aber wir haben genauer nach dem Inhalt dieses Weltplanes und nach seinem Sinn zu fragen. — Endlich stellt sich nochmals die Frage nach der Vollendung des Menschen, der dienend in Gottes Weltenplan eingeht; aber wir haben genauer nach dem konkreten Menschenbild zu fragen, das sich aus den beiden Gleichmutslehren ergibt.

1. Die Begründung der Lehre vom Gleichmut

Jede Gleichmutslehre, die Anspruch auf eine metaphysische Begründung erhebt, ruht auf einer Hierarchie von Werten. Gott allein ist höchstes Gut und letztes Ziel. Jedes geschaffene Gut muß vor diesem höchsten Ziel zurückgestellt werden. Darin stimmen Ignatius und die Gita überein. Auch in der Anerkennung der Dringlichkeit

des Ringens um den Gleichmut sind beide gleich unentwegt. Beide sind tief erfüllt von der Tatsache, daß der Mensch von Natur aus diesen Gleichmut nicht besitzt, daß vielmehr die end-gültige, d. h. über die zeitliche Existenz hinausweisende Ausrichtung des Menschen, stets in Gefahr ist vor den augenblicks-gültigen Neigungen der wandelhaften Sinnenwelt verdunkelt und vergessen zu werden. Aber die Frage bleibt zu beantworten, wie die beiden diese Situation des Menschen erklären — und eben diese Erklärung führt zu einem ersten und entscheidenden Unterschied in der Gleichmutslehre: zum Unterschied im Verständnis der Welt.

a) Wenn Ignatius vom Haften an der Sinnenwelt als der großen Gefahr religiösen und sittlichen Strebens redet, so meint er in erster Linie die im Herzen des Menschen vorhandene Unordnung. Die Welt als solche ist gut, und daher ist auch die objektive Wert-Ordnung außerhalb des Menschen durchaus vorhanden. Seine grundlegenden Überlegungen beginnt ja Ignatius mit dem Satz, daß der Mensch von Gott geschaffen ist, und daß auch alle Dinge außerhalb des Menschen von Gott geschaffen sind. In eben dieser Tatsache ist die Einordnung des Menschen auf das letzte Ziel und die Unterordnung aller geschaffenen Dinge unter dieses Ziel begründet. Kein Geschöpf ist in sich minderwertig oder gar schlecht, nur die Haltung des Menschen gegenüber der Welt ist verkehrt. Deshalb richten sich auch seine grundsätzlichen Forderungen an den Menschen, an seine „ungeordneten Neigungen“ (*Annot. 1*), die „fleischliche und weltliche Liebe“ (*Betrachtung vom Königreich Christi*). Die rechte Ordnung wird einfach dadurch erreicht, daß „der Mensch sich selbst besiege und sein Leben ordne, ohne sich dabei von irgendeiner Neigung bestimmen zu lassen, die ungeordnet wäre“ (*Titel*), oder „daß ich die Unordnung meiner Handlungen spüre, sie verabscheue, mich bessere und mich ordne“ (*1. Woche, Übung 3*).

Freilich bleibt diese Unordnung, die aus dem Herzen des Menschen stammt, nicht rein innerlich. Ignatius möchte, daß wir in der Sündenbetrachtung spüren, wie aus dem rein innerlichen Akt der Engel, und dann der ersten Menschen, aus jenem „nicht wollend Gebrauch machen von ihrer Freiheit“, die gesamte Schöpfung verdunkelt wird. Deshalb spricht auch Ignatius im Zusammenhang der Sünde vom Leib als Kerker und von der Welt als dem Verbannungsort (*1. Woche*). Deshalb bittet er auch neben der Einsicht in die Unordnung des Herzens um die „Erkenntnis der Welt, auf daß ich sie verabscheue und die weltlichen und eitlen Dinge von mir entferne“ (ebd. *Zwiesgespräch*). Aber es ist das eitle Herz, das die Welt Dinge eitel macht, und es ist wegen der dem Menschen einwohnenden Sünde, daß der dem Menschen bestimmte Wohnort des Paradieses zur Wüste wurde. — Im gleichen Ausmaß, in dem der Mensch sein Herz zu Gott wendet, beginnt auch die Welt wieder im ursprünglichen Licht ihres Schöpfungsmorgens zu strahlen — im erstandenen Christus wird eben diese Welt von Fleisch und Blut erfüllt von den Herrlichkeiten der Verklärung. Nie ist diese Welt der Materie von Gott ausgestoßen. Selbst wo Christus zur „Sünde“ geworden ist und das Todesleiden der Menschheit an seinem Leibe getragen hat, bleibt sein materieller Leib „immer vereint mit der Gottheit“ (*4. Woche*); und in der Auferstehung ist es die ganze verklärte Menschheit Christi, „mit Leib und Seele“, die im Lichte der Gottheit leuchtet, und für die im Dämmern des Karsamstags harrende Menschheit das wachsende Licht des Ostermorgens heraufführt.

b) Auch die Gita kennt die ungeordneten Neigungen des Menschenherzens und gerade die in der Gita am meisten gelehrt Form des Yoga läßt sich wohl am besten (mit R. Otto) als Charakter-Yoga bezeichnen. Sie sucht Erlösung nicht durch irgendwelche äußere Übungen ritueller oder asketischer Natur, sondern in der Einfachheit der Absicht, die allein auf das letzte Ziel zugeht.

Und doch ist der Ansatzpunkt der Gleichmutslehre verschieden. Der Grund der Unordnung, die den Menschen immer wieder von seinem Ziel wegzieht, ist in der objektiven Seinsordnung enthalten, sie ist vor dem Menschen vorhanden, ist Voraussetzung seiner irdischen Existenz und daher jedem menschlichen Wirken vorausliegend. Die „Verblendung der Paare“ ist im Urgrund der Dinge selbst gesetzt: „Alle Dinge kommen in ihrem Ursprung in Verwirrung durch die Verblendung der Paare, die aus Liebe und Haß entspringt“ (7, 27). Dieser ursprüngliche Fall in die Verblendung hat nichts mit einer Ur-Sünde zu tun (eine solche Sünde der Seelen vor ihrer Verleiblichung, etwa im Sinne der Origenes, wurde erst im späten Vaisnavismus gelegentlich gelehrt), er ist vielmehr in der materiellen Existenz als solcher gesetzt, er ist gar nichts als das konkrete In-der-Welt-sein des Menschen. Diese innerweltliche Existenz steht unter dem Gesetz der Urnatur (prakṛti), die wiederum aus den drei Urelementen (guṇa) zusammengesetzt ist. In der Natur herrscht das Gesetz notwendiger Kausalität. Alle Wesen werden entsprechend ihrer Zusammensetzung in dem blinden Weltprozeß fortgetrieben, wirkend und leidend, begehrend und fliehend. Es ist das Schicksal des Menschen, daß er durch seine Natur in diesen Weltprozeß hineingehört, und nur mit seinem rein geistigen Prinzip, dem tätigkeits- und leidenslosen puruṣa aus ihm hinausragt. Erlösung kann daher nur darin bestehen, daß der Mensch die naturhafte Existenz übersteigt: „Frei von den drei Urelementen (guṇas), frei von den Paaren, stehend in ewiger Wahrheit“ (2, 45).

Wenn freilich die Gita tiefer fragt, worin denn diese Urnatur, die dem Weltprozeß zugrunde liegt und die auch den Menschen bindet, ihren Ursprung hat, so weist sie auf den persönlichen Gott, auf Kṛṣṇa selbst. Noch ist eben nicht, wie im voll entwickelten Samkhya-System, die dualistische Weltkonzeption zu Ende geführt. Kṛṣṇa selbst trägt beide Naturen in sich, die höhere, rein geistige, und die tiefere, aus der sich der Weltprozeß entfaltet: „Lerne, daß aus diesem zweifachen Schoß alle Dinge geboren sind. Ursprung und Auflösung des gesamten Weltalls bin ich“ (7, 6). Daraus ergibt sich, daß alle Wesen, wie tief sie auch in ihre Verblendung eingeschlossen sein mögen, doch in Gott sind. Sie sind die Selbstentfaltungen seiner tieferen Natur. Trotzdem ist dieses Leben in den Naturordnungen unerlöst, es ist das Leben des Begehrens und Wirkens, es besteht „im Wünschen der Wünsche und im Kommen und Gehen“ (9, 21). Nur durch den Gleichmut, durch das bewußte Hinaussteigen über die Gegensätze, kommt Erlösung: „Wer gleich bleibt in Ehre und Schmach, gleich gegen Freund und Feind, wer jegliches Unternehmen preisgibt, der hat wahrlich die Weltelemente überschritten“ (14, 25).

c) In der Grundlegung des Gleichmuts also öffnet sich ein *grundsätzlich verschiedenes Verständnis von Welt und Mensch*: Für Ignatius (und das ist die wesentlich christliche Auffassung, wie sie schon im Römerbrief vorliegt) ist der Grund aller Verwirrung die Sünde. Die Sünde stammt aus dem Herzen des Menschen, sie wächst vom Innern des Menschen in die Natur, und so begründet sie neue Blindheit und neue Begierde. — Für die Gita (und darin steht die Gita für hinduistisches

Denken im allgemeinen) steht an erster Stelle die Verblendung, die Dunkelheit, die mit dem Wesen der kreatürlichen Existenz verknüpft ist. Die Verblendung wiederum begründet alles ungeordnete Begehren und alle Sünde. Sobald beide, Ignatius und die Gita, von der konkreten Situation des Menschen sprechen, von der Unordnung seines Strebens und Wirkens, oder von der konkreten Forderung des Gleichmuts, klingt ihre Sprache zum Verwechseln ähnlich. Aber man darf nicht vergessen, daß sie von entgegengesetzten Seiten kommen, daß Ignatius ein wesentlich ethisches Problem stellt, das Problem der Sünde, die in der Welt sichtbar wird, die Gita aber ein wesentlich metaphysisch-kosmisches Problem sieht, die Verdunklung Gottes in der empirischen Endlichkeit der Naturordnung.

2. Der Sinn des Weltplanes

Damit aber stellt sich nochmals *die zweite Frage* nach der Einordnung des Gleichmutes zum Gottesdienst. Wir sahen, daß es sich in der Gleichmutsforderung weder bei Ignatius noch in der Gita um eine bloß subjektive Haltung handelt, sondern daß es beidemal um die Einfügung des Menschen in den göttlichen Weltplan geht. Nach dem Sinn dieses Weltplanes ist nun zu fragen, denn von diesem Sinn aus muß sich ja auch der tiefere Sinn des Gleichmutes selbst erschließen. Wir finden, daß sich mit der Verschiedenheit des Weltverständnisses auch eine Verschiedenheit im Sinn des Weltplanes verbindet.

a) *Ignatius* kennt einen Weltplan Gottes, der dieser unserer Welt einen letzten Sinn gibt, der diese von Gott geschaffene Welt aus der Verwirrung der Sünde zurückholt und sie zum Reich Gottes auf Erden macht. Er hat diesen Sinn beschrieben in der Betrachtung vom Gottesreich. Die erste Stufe im Bau dieses Reiches ist die Überwindung der Sünde. Es folgt das Aufhören vor der Botschaft Christi: „Mein Wille ist es, untertan zu machen die ganze Welt und alle Feinde, und so einzugehen in die Herrlichkeit meines Vaters“. Es folgt die Aufforderung zur Bereitschaft, mit Christus an diesem Werk des Reichsbaues teilzunehmen.

Freilich weiß Ignatius (in Übereinstimmung mit der ganzen christlichen Tradition), daß dieses Reich seine endgültige Gestalt nicht in dieser Weltzeit finden kann. Hier ist es verbunden mit stetem Ringen: „Wer mit mir kommen will, muß mit mir sich mühen“. Erst in der Vollendung findet der Jünger Christi die Krone der Herrlichkeit. Aber diese Vollendung ist eben das aus dieser Zeitlichkeit in die jenseitige Vollendung hinüberwachsende Reich Christi, sie ist der Abschluß des Gottesbaues, dessen Fundamente in diese unsere Erde gesenkt sind im Kommen des Gottmenschen in diese Welt. Der Gottesplan also umfaßt die konkrete Gestaltung dieser unserer Welt. Christi Reich steht als sichtbare Größe in der Geschichte, gegen das Reich Satans (in der Betrachtung der beiden Banner) und fordert den konkreten Einsatz der Christusjünger, konkret bis zu den praktischen Forderungen der „Regeln des Denkens mit der Kirche“, jenen letzten Regeln, die Ignatius den geistlichen Übungen beifügt, in denen die Treue zum Einsatz für die sichtbare Gemeinde beschrieben wird, in der Christus seinem Reich auf Erden geschichtliche Form gegeben hat.

b) Auch *in der Gita* ist der Gleichmut auf den Dienst am Weltplan Gottes ausgerichtet. Wir haben genauer nach Inhalt und Sinn dieses Weltplanes zu fragen. —

Zunächst will es scheinen, daß es wohl kaum eine Kultur der Menschheit gibt, die es so gut verstanden hat wie der Hinduismus, letzte religiöse Einsichten und Haltungen in sittliche und soziale Ordnungen zu übersetzen und sich so tief in das gesamte Leben und Denken des Volkes einzubilden, d. h. Welt und Menschenleben so innig in einen Gottesplan hineingewoben zu sehen. Es gibt kein Ereignis im Leben des Hindu, das nicht seine religiöse Bedeutung hat und von religiösen Zeremonien umkleidet ist. Es gibt keine soziale Einrichtung, die nicht ihre Begründung in religiösen Vorstellungen sucht. Menschenleben, Natur und religiöses Denken sind in eine unlösliche Ganzheit verschmolzen. Gerade auch die Gita betont diese Einheit, und sie gibt auch die Begründung dafür: Gott ist in allen Dingen gegenwärtig und wirksam, in den guten wie in den ühlen; selbst die Verblendung der Welt ist ein Ausfluß seiner Natur — der niederen Natur Gottes — und so kann es folgerichtig im Hinduismus keinen Ausgestoßenen geben, keinen Menschen, der nicht wenigstens am Rande dieses universalen Systems noch einen Platz fände, wenn auch als ein Kastenloser; und keinen Bereich menschlichen Handelns kann es geben, der nicht irgendwie im Sinn des Weltgeschehens eingefangen wäre. — Dieses in Familie und Sippe verkörperte System steht im Hintergrund der Gita, es ist die Verkörperung der Gottesordnung.

Aber die Gita hat zu ihrem Schauplatz das Schlachtfeld gewählt. Zwischen den feindlichen Heeren, im Angesicht unheilbarer Verblendung, werden eben diese Ordnungen, die Arjuna bisher als unverletzlichen göttlichen Plan betrachtet hat, fraglich. Das Problem der Gita ist keineswegs, ob es eine gottgewollte Ordnung in der Welt gibt. Das ist selbstverständlich. Diese Ordnung, das „dharma“, ist die Grundlage der gesamten epischen Dichtung Indiens. Die „Uralten Familienordnungen“ (2, 40) sind die geistige Welt, in der Arjuna bisher immer gedacht und gelebt hat. Nun aber steht er vor dem Zusammenbruch dieser Ordnung. Sein Zweifel besteht eben darin, ob er durch sein eigenes Kämpfen an diesem Zusammenbruch mitschuldig werden muß, oder ob er die Waffen niederlegen soll. In der Antwort auf diesen Zweifel muß also die Frage entschieden werden, ob die überkommene Tradition, die ererbte Gottesordnung, einen absoluten Wert hat, einen letzten Sinn in sich trägt, der um jeden Preis gerettet werden muß, oder ob der Widersinn des tragischen Konfliktes, der die Ordnungen bedroht und zerstört, das letzte Wort zum Sinn der Geschichte ist. — Die Gita antwortet eindeutig mit dem Befehl zum Kampf, auch wenn die überkommenen Ordnungen dadurch zerstört werden.

Die traditionellen Ordnungen, das sittlich-soziale System der religiösen Überlieferung, enthält also keinen letzten Sinn; es wird preisgegeben. Wir haben von neuem zu fragen, ob diese Preisgabe einer Leugnung jeden letzten Sinnes der Welt gleichkommt, oder um eines höheren Sinnes willen geschieht. Tatsächlich besteht die ganze Botschaft der Gita in der Verkündigung dieses höheren Sinnes. Dieser letzte Sinn ist eben des Menschen Dienst an Gottes Weltwillen. Es ist aber nicht Dienst an einem Weltplan; denn keine der Welten, die aus Gott hervorgehen, trägt einen letzten Sinn in sich. Gott will die Welten, ihr Kommen und Gehen. Er nennt sich die verschlingende Zeit, der alle Wesen zueilen, er ist der Feuerrachen, in den sie hineingeschlungen werden. Aber keiner dieser Welten hat Gott sein Bild eingehaucht, keiner hat er eine endgültige Absicht eingeblendet, die im Werden der Welt zur geschichtlichen Gestalt würde. Der letzte Sinn seines Tuns also bindet den Men-

schen ausschließlich an Gottes Jenseitigkeit; innerhalb der ewigen Kreise, in denen die Welten kommen und gehen, gibt es keinen letzten Sinn.

Der letzte Grund der Sinnlosigkeit der Welten und ihres Werdens liegt in der metaphysischen Begründung des Werdens. Werden gehört nicht in den Bereich des eigentlichen Seins. Wahres Sein ist ohne Geschichte. Nach der Gita wird die Geschichte nicht vom Personkern des Menschen, d. h. von seinem geistigen Sein bestimmt und von da her mit Sinn erfüllt, sondern sie ist immer nur das Kräftespiel der Natur, der prakṛti. Der Mensch muß den tiefen Irrtum überwinden, daß er selbst, sein geistiges Sein, Träger geschichtlichen Handelns ist: „Wer dieses (Selbst) für den Töter hält, oder für den Getöteten ansieht, beide wissen nicht: es tötet nicht und es wird nicht getötet“ (2, 19). „Von den Elementen (guṇa) der Urnatur (prakṛti) werden allenthalben alle Werke getan. Verblendet vom Ichbewußtsein glaubt er: Ich bin der Tuer“ (3, 27).

Deshalb kann auch der als Abschluß und Zusammenfassung der Gita-Lehre betrachtete Vers (18,66) das Hinaussteigen über alle Ordnungen (dharma) lehren: „Steige hinaus über alle Ordnungen, und komme zu mir allein als Zuflucht. Ich will dich von allen Sünden erlösen. Sei ohne Furcht“. Es ist aus dem Zusammenhang der Gita genügend klar, daß dieses Hinaussteigen nicht das Verlassen der Welt und der Pflicht bedeuten kann, daß es vielmehr das Loslassen der Weltumklammerung meint, eben den Gleichmut. Loszulassen aber sind nicht nur die Gegenstände, an die sich etwa der Mensch anlehnt, gegen die rechte Ordnung, sondern loszulassen sind die Ordnungen selbst, das dharma, die in der Welt bestehenden göttlichen Sitten und Gesetze. In keiner dieser Ordnungen ist eben ein letzter Sinn enthalten, in keiner vollzieht sich die eigentliche Bedeutung der Geschichte. Letzter Sinn ist nur jenseits der Welt. Das ist die Lehre, die Arjuna auf dem Schlachtfeld lernt.

c) Auch Ignatius führt in seinen Betrachtungen auf das Schlachtfeld, sei es im Reich Christi, wo Christus der König für sein Unternehmen der Gewinnung der Welt wirbt, sei es auf den Gefilden Jerusalems und Babylons, wo sich die Heere Christi und Satans gegenüberstehen. Für ihn aber ist der Kampf nicht die unsinnige Verblendung eines Bruderkrieges, der die bestehenden Ordnungen bedroht, sondern es ist der Feldzug des Gottesreiches gegen die Gewalten der Sünde und der Finsternis. Für Ignatius gibt es daher keinen Gleichmut gegenüber gottgesetzten Ordnungen. Er glaubt an die endgültige Ordnung des von Christus in diese Welt gebauten Reiches. Daher fügt er ja auch stets seinen Gleichmutsforderungen die Einschränkungen bei: „Soweit dies dem Wahlvermögen unseres freien Willens überlassen ist, und nicht etwa unter ein Verbot fällt“ (*Fundament*) oder „soweit der Dienst Gottes unseres Herrn und das Heil meiner Seele gleich sind“ (2. *Grad der Demut*).

In Verbindung mit dem verschiedenen Weltverständnis bei Ignatius und in der Gita ergibt sich also auch ein verschiedenes Verständnis des Gottesplanes in der Welt: Für die Gita bleibt die irdische Welt ohne letzten Sinn, sie ist letztlich nur der Ort der überweltlichen Beziehung des Menschen zu Gott — für Ignatius ist die Welt von Gott geschaffen und als Ordnung gewollt, und es ist sein Plan, das Gottesreich dieser sichtbaren Welt einzuformen. Deshalb endet die Gleichmut-Lehre der Gita im Abstand zur Welt und zu allen ihren Ordnungen, deshalb vollendet sich

der Gleichmut bei Ignatius in dem entschlossenen Wiedereintritt in die Welt, nicht um in die Hörigkeit der Begierden zurückzukehren, sondern um der Welt Gottes Plan einzubilden.

3. Die Idee vom Menschen

Die letzte Deutung der Lehre vom Gleichmut ist in der Idee des Menschen zu suchen, in der konkreten Vorstellung seiner Vollendung bei Ignatius und in der Gita. Bei beiden ist ja Gleichmut das Offensein, zuerst für den Willen Gottes in der Welt, dann aber — und das führt zur letzten Tiefe — für die Idee Gottes vom Menschen. Denn bei beiden findet das Weltgeschehen seinen letzten Sinn erst in seiner personalen Spitze. Es bleibt also zu fragen, wie sich die Lehre vom Gleichmut, über die Deutung von Welt und Geschichte hinaus, in der Idee des Menschen vollendet.

a) Gottes Plan ist bei *Ignatius* die Errichtung und Weitung des Reiches Christi in der Menschheit. Wir sollen betrachten „Christus unseren Herrn, den ewigen König und vor ihm die ganze Welt und einen jeden Einzelnen, den er ruft“ (*Betrachtung vom Reiche Christi*). Von Anfang an wird es klar, daß die Reichsgründung Christi sich nicht in einer rechtlichen Institution erschöpft, in der die Mitglieder eine bloß funktionelle Rolle spielen, die eine reinliche Scheidung zuließe zwischen der vom Menschen geforderten Leistung und seiner persönlichen Haltung, so daß sich der Mensch in seinen persönlichen Belangen aus dem Einsatz für Christi Werk heraushalten könnte. In der ignatianischen Reich-Christi-Betrachtung ist die ganze Symbolik nicht von der Soldatenethik genommen, sondern vom Rittertum. Ignatius sieht im Anruf Christi die Aufforderung zum persönlichen Volleinsatz des Menschen, eben weil auch Christus sich zuerst voll einsetzt. Die letzte Begründung des Reiches Christi weist zurück auf das persönliche Wagnis Gottes in der Menschwerdung: „Laßt uns wirken die Erlösung des Menschengeschlechtes“ (*Betr. über die Menschwerdung*) und sie schließt vom ersten Augenblick die persönliche Mitwirkung des Menschen ein: Wir betrachten, „was unsere Herrin tut . . . sich demütigend und Dank sagend der göttlichen Majestät“ (*ebd.*). Ebenso beruht die ganze Entfaltung des Reiches auf Personen und personalen Entscheidungen: Zuerst auf Jesus Christus, den wir schon bei seiner Geburt betrachten sollen in der Ganzheit seines persönlichen Einsatzes: „Daß der Herr geboren wird in größter Armut und daß er nach so viel Mühen, nach Hunger und Durst, nach Hitze und Kälte, nach Unrecht und Schmach endlich sterbe am Kreuz, und all das um meinetwillen“ (*Betr. über die Geburt*). An zweiter Stelle aber beruht sie auf den Gerufenen, auf ihrer Bereitschaft. Diese Bereitschaft hat zwei Stufen: zuerst die sachliche Leistung, die freilich auch den freien Entschluß des Menschen voraussetzt, aber sich doch im Bereich sachlich wägenden Urteils hält: „Ich soll bedenken, daß alle, die Urteil und Vernunft haben, sich gänzlich zu der Mühe anbieten“. Die zweite Stufe führt über die sachliche und meßbare Leistung hinaus in die persönliche Hingabe an Christus, so daß sich der persönliche Einsatz des Berufenen mit der personenhaften Mitte des Gottesreiches, mit Christus dem Herrn vereint. Das geschieht im Gebet der Hingabe: „Dich nachzuahmen im Ertragen allen Unrechts, aller Schmach und aller Armut, der

wirklichen sowohl wie der geistigen, wenn deine heiligste Majestät mich wählen und aufnehmen will zu einem solchen Leben und Stand“ (*Reich Christi*).

In dieser persönlichen Hingabe erfüllt sich offenbar der letzte Sinn des Gleichmutes. Er ist zuerst die dringende Bedingung für den vollen Einsatz, er ist vor allem die Offenheit, sich Christus gleichzubilden. Denn in dieser Hingabe an Christus geht es eben darum, ohne Rücksicht auf persönliche Neigungen die in Christus erschienene und dem Menschen angebotene Lebensform anzunehmen und deshalb die endgültige Absage gegen jede selbstgewählte Lebensform zu vollziehen, „handelnd gegen seine eigene Sinnlichkeit und gegen seine weltliche und fleischliche Liebe“.

In eben dieser persönlichen Hingabe aber steigt der Mensch auch hinaus über das neutrale Gleichgewicht, das ihn alle Dinge, verglichen mit den Gewichten der Ewigkeit, gleich leicht erfinden läßt. Der Mensch hat seine neue Schwergewichtsmittel gefunden, nicht auf Grund natürlicher Neigungen, nicht einmal auf Grund bloß menschlicher, freier Wahl, sondern vielmehr als ein Gewählter, dem seine Lebensform und seine Haltung gegenüber der Welt gegeben ist in Christus, in der Angleichung an Christi Person und in dem persönlichen Einsatz für sein Reich.

Daraus ergeben sich für Ignatius *zwei Folgerungen*: die erste ist ein neuer und letzter Grad der Demut, d. h. der Dienstbereitschaft gegenüber Gott und seinem Reich, ein Grad, der nicht mehr mit sachlichen Leistungen befaßt ist, die von ihm in Geboten gefordert sind, sei es auch nur unter läßlicher Sünde (2. *Grad der Demut*); der sich auch nicht mehr auf die abwartende Bereitschaft zu jeglichem Dienst beschränkt, „so daß ich nicht wolle oder mehr hingeneigt sei zum Besitz von Reichtum als zu Armut...“ (*ebd.*). Der dritte Grad der Demut setzt vielmehr an die Stelle der sachlichen Leistung die persönliche Hingabe, und an die Stelle der abwartenden Bereitschaft das eindeutige Erfassen der in Christus gegebenen Lebensform, „daß ich . . . um Christus unseren Herrn nachzuahmen und ihm mehr in Wirklichkeit ähnlich zu werden, wünsche und wähle eher Armut mit Christus dem Armen als Reichtum, Schmach mit Christus voll Schmach als Ehren, und daß ich verlange für eitel und töricht gehalten zu werden für Christus, der zuerst als solcher gehalten wurde, als für weise und klug in dieser Welt“ (*dritter Grad der Demut*).

Die zweite Folgerung besteht in der immer deutlicheren Zuspitzung der im Gleichmut gewogenen Wertepaare zu ihrer personalen Bedeutung. In der ersten Erwägung im Fundament standen sachliche und personale Werte gleichmäßig nebeneinander: Gesundheit, Reichtum, Ehre, langes Leben gegenüber Krankheit, Armut, Schmach, kurzes Leben. Je mehr sich die Geistlichen Übungen der personalen Mitte des Christusmysteriums nähern, um so mehr erscheinen die Werte personal gedeutet und wo Ignatius von der konkreten Form des Einsatzes redet, gegen den Einsatz Satans, in der Betrachtung von den zwei Bannern, wird es deutlich, daß für ihn die sachlichen Kategorien des Gleichmutes, vor allem Reichtum und Armut, nur soweit Bedeutung haben kann, als sie in die letzte persönliche Haltung des Menschen eingehen. In der Anweisung an die Seinen beschreibt Christus folgenden Weg: „Sie zu führen zuerst zur höchsten Armut, zur geistigen, und wenn es seiner göttlichen Majestät gefällt und er sie dazu wählen will, nicht weniger zur wirklichen Armut, sodann zum Verlangen nach Schmach und Verachtung: weil sich

aus diesen beiden Dingen die Demut ergibt. So gibt es also drei Stufen: die erste: Armut gegenüber Reichtum; die zweite: Schmach und Verachtung gegenüber weltlicher Ehre; die dritte: Demut gegenüber dem Stolz!“ (*Betrachtung von den zwei Bannern*).

Seinen letzten Sinn also findet der Gleichmut, wo er hineingenommen wird in Gottes Idee vom Menschen. Diese Idee ist erschienen in Christus und wird geschichtlich wirksam mit seinem Reich. Der im Gleichmut sich selbst verlierende Mensch findet in Christus die Form seines Lebens und in Christi Reich das Feld seines Einsatzes.

b) Auch *die Gita* führt zu einem personalen Ideal empor. Sie ist nicht zuerst eine Deutung von Welt und Geschichte, sondern sie übernimmt die Führung des Menschen zu seiner persönlichen Vollendung. — Ebenso ist es auch für die *Gita* eindeutig klar, daß die Vollendung des Menschen in der Liebe Gottes besteht, in der Restlosigkeit der persönlichen Hingabe, in der Vollkommenheit, mit der alle Werke Gott hingegeben werden. „Die aber alle Werke mir anheimgeben als ihrem höchsten Ziel, die mit ungeteilter Übung mich betrachtend verehren, die rette ich alsbald aus diesem Meer der Sterbewelt“ (12, 6f). Gottesliebe führt zu letzter Vereinigung: „Es wohnen die, welche in Liebe mir anhängen, in mir und ich wiederum in ihnen“ (9, 29). Alle Formen der Betrachtung oder des Gottesdienstes gehen in diese persönliche Hingabe ein: „Richte deinen Sinn auf mich, liebe mich, opfere mir, verehere mich, so wirst du zu mir eingehen, du bist mir lieb“ (18, 65).

Der Gleichmut der *Gita* also führt wie bei Ignatius in die persönliche Hingabe an Gott und seinen Dienst. Allein wenn wir weiter fragen, worin inhaltlich das Bild des an Gott hingegebenen Menschen besteht, ob dieses Bild irgendwo in geschichtlicher Gestalt endgültig gezeigt worden ist, dann bleiben wir ohne Antwort. Wie es kein irdisches Erscheinen des Gottesreiches gibt, so gibt es auch keine konkrete Erscheinung des Menschenbildes. Jede konkrete geschichtliche Füllung des Menschenbildes müßte sogar der *Gita* als ein Zurückgleiten in die irdischen Bereiche der Natur (*prakṛti*) erscheinen. Denn der Mensch steht zwar in Welt und Geschichte, und er hat darin seine konkrete Rolle zu spielen — aber es ist eben nur eine Rolle, die keine letzte Gültigkeit hat. Die Rolle dauert nur so lange als die Bühne dauert, auf der sie gespielt wird. Für Arjuna, den Kshatriya, bedeutet sie die Übernahme der Kastenpflicht, zu kämpfen. Aber er übernimmt diese Pflicht, wissend um ihre Nichtigkeit, voll bewußt deshalb auch der Nichtigkeit seiner eigenen geschichtlichen Rolle und Gestalt. Die geschichtliche Gestalt gehört hinein in das Kommen und Gehen, in den Rhythmus der Wiederkehr ohne Ende, ohne Vollendung.

Es gibt also in der *Gita* keine geschichtliche Gestalt des Menschen, die als solche vor Gott Gültigkeit hätte, die hineinwächst in eine jenseitige Vollendung. Es gibt kein „Nachfolgen im Leid, um nachzufolgen auch in der Herrlichkeit“, so daß es einen Weg durch die Geschichte gäbe, der hinüberführte in die letzte Bestimmung des Menschen. Der Mensch des Gleichmuts bleibt immer offen nach dem Jenseits hin, wartend auf die Erfüllung, die ihm nur von Gott her gegeben werden könnte, die ihm aber in keiner irdischen Gestalt erschienen ist.

Man könnte dagegen einwenden, daß doch auch der Hinduismus seine Menschwerdungen Gottes kennt, die Avatāras, und daß vor allem die Gestalt Kṛṣṇas die klassische Ausprägung dieses Glaubens darstellt. Aber keine dieser Gestalten ist

eine wirkliche Menschwerdung, keine wird verstanden als ein wahrhaftes Eintreten Gottes in die Welt des Wandels und der Geschichte, d. h. in den Bereich der Natur (prakṛti). In keinem der Avatāras erscheint daher das volle Schicksal des Menschen, sein Leben, Wirken, Leiden, Sterben. Dies im einzelnen zu zeigen liegt jenseits des Rahmens dieser Arbeit. Die Herabkünfte Gottes, die Avatāras, sind ein Aufleuchten der jenseitigen Welt, sie sind auch eine Offenbarung göttlicher Macht, dazu bestimmt, dem Menschen im Kampf gegen die Verblendung der Welt zu helfen, aber nie sind sie wirkliche Menschen, in denen ein letzter Sinn von Geschichte und die wahre Idee menschlicher Existenz gezeigt würde. Die letzte Bestimmung des Menschen, auch des Verehrers der Avatāras, bleibt das Hinüberschauen aus dieser Welt der Verblendung in die Jenseitigkeit, das Hinaussteigen über irdisches Werden und Wirken in die Wandellosigkeit Gottes.

c) Hier liegt der letzte Unterschied von Christentum und Hinduismus und jeder nicht-christlichen Religion. Nur im Christentum ist Gott Fleisch geworden, in die Geschichte eingetreten und Urbild des Menschen geworden. Nur im Christentum ist daher die jenseitige Haltung des Menschen zurückgebogen in die Geschichte, in die innerweltliche Aufgabe, weil Gott in der Geschichte wirklich und wirksam werden will. Nur dem Christen ist es erlaubt, in irdischer Gestalt Gottes Offenbarung anzuerkennen, im Antlitz Christi, und darin letzten Sinn und höchste Würde des Menschen zu entdecken. In der Gita bleibt das Ausschauen ohne Erfüllung. An Intensität der Hingabe, an Reinheit der Gottesliebe, wird es schwer sein, die Texte der Gita zu überbieten; aber die Gita weiß nichts von der Erfüllung, die Gott dieser Hingabe des Menschen in Christus gegeben hat.

III. Der praktische Ertrag

Es mag vielleicht scheinen, daß solche Erwägungen ausschließlich in den Bereich theoretischer Studien gehören. In wenigen Worten sei deshalb wenigstens die Richtung angedeutet, in der sich diese letzten Haltungen auswirken. Denn es handelt sich tatsächlich um letzte Haltungen, die sich tief dem Volkscharakter und dem kulturellen Leben eingepreßt haben.

Die Haltung der Gita ist tief religiös, und aus ihren Versen hat sich immer wieder die Kraft letzter Hingabe an Gott genährt. Und doch wird schon in der Gita das Problem des Gleichmuts deutlich. Gleichmut ist zuerst Offenheit zu den vielen Möglichkeiten, die im Menschen, im Leben, in der Welt verborgen liegen. Aber Offenheit kann doch nur die Bereitschaft bedeuten, sich erfüllen zu lassen von Gott her, und diese Erfüllung mit einem gottgeschenkten Lebenssinn in persönlichem Voll-einsatz zu ergreifen und zu vollziehen. Ohne diese Erfüllung bleibt der Mensch in einem Schwebezustand, er wird nicht sein eigentliches Selbst, er wirkt nicht das ihm aufgebene Werk. Der Wert des Gleichmuts muß also gemessen werden an dem Grad, in dem er sich von einem letzten Sinn erfüllen läßt, und in dem er sich einem Dienst hinzugeben vermag.

Was die Gita betrifft, so darf man wohl sagen, daß sie die höchste Form der Gleichmutslehre in der indischen Tradition darstellt. Sie ist erfüllt von einer letzten Hingabe an Gott, sie fordert — im Gegensatz zu anderen Traditionen — den Einsatz in der geschichtlichen Aufgabe. Aber wir sahen, wie schon in der Gita diese

Hingabe an Gott nur transzendent ist, transzendent in dem Sinn, daß die Welt selbst und die Geschichte leer bleiben von einem letzten geistigen Sinn. Deshalb ist auch die Forderung zum Volleinsatz in der Gita nicht zu verwechseln mit einem persönlichen Volleinsatz zu einem Weltenplan. Die Gita fordert zwar den Gehorsam zur Aufgabe innerhalb des materiellen Weltprozesses. Persönlich aber kann dieser Einsatz nur sein, wo es sich um ein geistiges Ziel handelt, also nur dann, wenn sich in der geschichtlichen Aufgabe des Menschen ein letzter Sinn enthüllt. Diesen Sinn kennt die Gita nicht. Schon nach der Gita also ist es nicht mehr möglich, den geschichtlichen Volleinsatz der menschlichen Persönlichkeit zu begründen (obgleich wir gerne gestehen, daß viele Gita-Leser für ihr praktisches Leben in der unerhört starken transzendenten Bindung die Kraft für einen solchen Einsatz finden).

Es ist aber leicht zu sehen, was mit der Gleichmutslehre geschehen muß, wenn sie von der persönlichen Hingabe an Gott gelöst wird, oder wenn sie endlich in Systemen erscheint, die überhaupt keine transzendente Bindung anerkennen. Der Gleichmut wird nicht mehr erfüllt. Er wird zur reinen Offenheit, die sich gegen jede Eingrenzung wehrt. Sie wird zur instinktiven Angst, sich irgendwie und irgendwo festzulegen. Der Mensch darf sich nicht binden, denn alles an der Welt ist Vergänglichkeit und Nichtigkeit. Je geistiger der Mensch ist, um so mehr wird er den kühlen Abstand zu Dingen und Geschehnissen zu wahren wissen.

Noch ein weiteres Element ist zu erwägen: Gut und Böses stehen sich nach indischer Deutung im Weltprozeß nicht mit jener Absolutheit gegenüber wie das Reich Christi und Satans. Beide gehören in diese Welt des Wandels, sie gehören als Gegenspieler in die Geschichte wie Licht und Schatten in ein Bild. In seiner letzten Gleichmutshaltung muß der Mensch von beiden abrücken, beide gleichmäßig ertragen. Dies Ertragen aber geschieht nicht etwa in der Hoffnung, daß in der endgültigen Vollendung das Gute siegreich sein wird (wie etwa im Gleichnis vom Unkraut und dem Weizen, die beide nebeneinander in der Welt wachsen, wo jedoch in der Endzeit das Unkraut verbrannt, der Weizen aber eingesammelt wird), sondern in der Vollendung hören beide auf, das Gute wie das Böse, und nur Gottes Transzendenz bleibt.

Gleichmut wird also nicht mehr aufgehoben in die Bindung an eine geschichtliche Aufgabe, Gleichmut bleibt selbst den entscheidendsten Auseinandersetzungen der Menschheit gegenüber neutral. Er wird nur zu oft zum Fatalismus vor den Mächten des Übels, der Sünde, der Verblendung, aber auch der irdischen Übel des Hungers und des sozialen Unrechts. Wer sich gewöhnt hat, jeden Volleinsatz des Menschen zu verdächtigen, findet es schwer, selbst gegenüber den sich eindeutig zuspitzenden Kräften der Vernichtung in unseren Tagen eine endgültige Stellung zu beziehen. Man darf diese tiefgewurzelte Neigung zur Neutralität nicht einfach als Utilitarismus verurteilen, sie wächst zuletzt aus der Scheu sich zu binden, letztlich aus einer säkularisierten Gleichmutslehre. Es wird schwer sein, auch einem idealistisch gesinnten Inder zum Bewußtsein zu bringen, daß der Kampf zwischen Gott und Satan auf der geschichtlichen Szenerie unserer Tage ausgefochten wird. Auf religiösem Gebiet wird der Inder bereit sein, die positiven Werte jeder Religion anzuerkennen, aber jeden Absolutheitsanspruch wird er instinktiv ablehnen, auch ohne ihn ernstlich zu prüfen.

Je mehr sich also der Gleichmut einer absoluten Bindung entzieht, um so mehr wird er zu einer Karikatur. Er gleitet ab zu willensmäßiger Gleichgültigkeit, er wandelt sich zuletzt in einen dünnen, intellektualistischen Liberalismus. Gewiß sind nicht nur die Gita, sondern alle großen Zeugen der indischen Tradition von diesen Konsequenzen weit entfernt, aber es läßt sich nicht leugnen, daß diese letzten Verzeichnungen der Gleichmutslehre weite Kreise beeinflußt haben. In der Scheu des konkreten Einsatzes, in dem eifersüchtigen Streben, sich nicht persönlich zu binden, verliert der Mensch nicht nur seine geschichtliche Aufgabe, sondern er verliert sich selbst — dieses Selbst, das er ängstlich zu bewahren suchte. Paul Claudel hat die schaurige Leere dieser selbstsüchtigen Freiheit in der Judasgestalt beschrieben: immer kühl rechnend und wägend kann Judas den Volleinsatz Jesu nicht begreifen. Er hält sich klug heraus, er zieht sich immer mehr zurück auf sich selbst, und er endet am Strick — und da endet auch sein öder und sophistischer Monolog: „Strebt man die Ewigkeit an, so muß man bereit sein, dem Sinn der Senkrechten ein Opfer zu bringen. Durch einen fast unsichtbaren Faden gehalten, kann ich jetzt endlich sagen, ich gehöre ganz mir selbst, ich hänge nur noch von meinem eigenen Gewicht ab, ohne eine Unze davon zu verlieren. Einerseits weise ich genau wie ein Senkel nach dem Mittelpunkt der Erde. Andererseits habe ich, dank dem in gewissem Sinn idealen Strang, der mich hält und stützt, auf allen Seiten Selbstherrschaft und Unabhängigkeit erlangt. Rechts, links, kein Hindernis mehr, ich bin frei, alles ist mir offen, ich habe jene höchst philosophische Stellung eingenommen, die man Schwebelage nennt, ich bin vollkommen im Gleichgewicht, allen Winden zugänglich. Niemand kann der Meinung sein, ich hätte — nun endlich vom Boden losgekommen — das Privilegium zu pendeln zu teuer erkaufte . . .“

Dies ist die letzte Karikatur des Gleichmuts, der sich nicht zu binden vermag. Gewiß ist die Gleichmutslehre der Gita weit davon entfernt, weil sie erfüllt ist von religiösen Kräften der Hingabe. Aber jede Freiheit, die nicht von Gott her erfüllt und gebunden ist, schwebt in Gefahr der Entleerung und Entkräftung. Die letzte Erfüllung des Gleichmuts ist Christus, in dem die Bindung des Menschen an Gott Geschichte geworden ist.
