



DIE KARAWANE

LUDWIGSBURG/WÜRTT. BISMARCKSTRASSE 30

Vierteljahreshefte der Gesellschaft für Länder- und Völkerkunde



INDIEN

Titelbild:

Buddha von Ajanta

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, verboten.

© Verlag Die Karawane - Ludwigsburg 1973

Satz und Druck: WachterDruck, Bönningheim

DIE KARAWANE
14. Jahrgang 1973 — Heft 1

INDIEN



herausgegeben im
KARAWANE-VERLAG LUDWIGSBURG
mit Unterstützung der Karawane-Studienreisen und des
Büros für Länder- und Völkerkunde
Ludwigsburg

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
<i>Univ.-Prof. Dr. Ulrich Mann</i>	
ALTINDIENS RÄTSEL	5
WELTSIEG UND GOTTESLIEBE	
Streiflichter zur indischen Religionsgeschichte	33
BEGEGNUNG MIT DEM DALAI LAMA	77
ALT-TIBET IN DER SCHWEIZ	87
ANMERKUNGEN	92

IN MEMORIAM
PROFESSOR
MORITZ EDELMANN

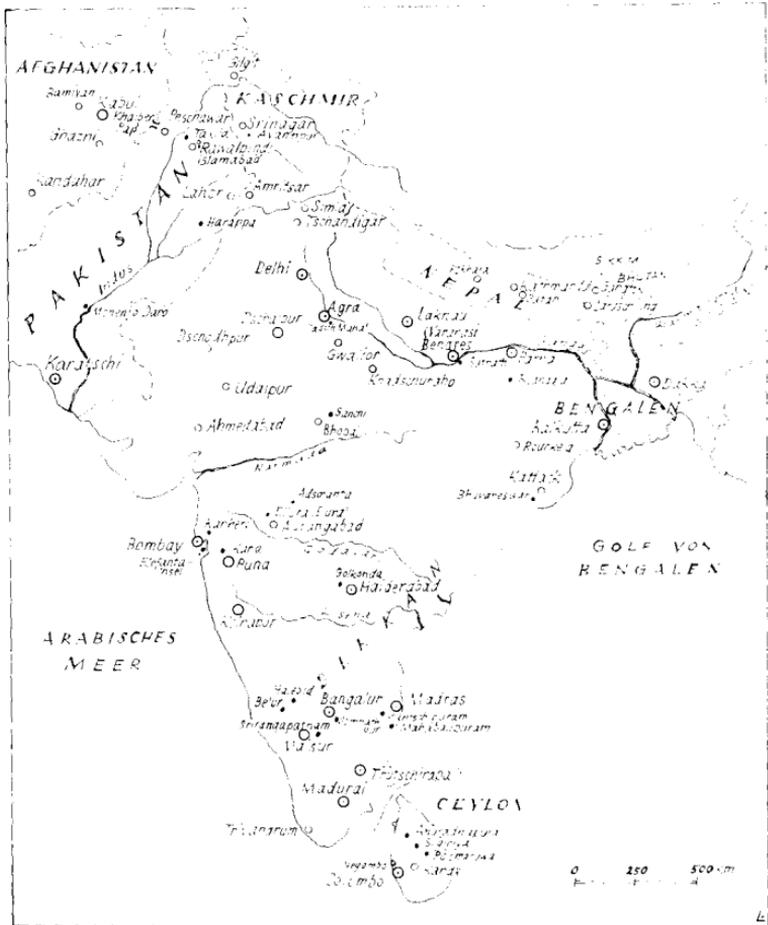


Am 17. Februar dieses Jahres, wenige Tage vor seinem 82. Geburtstag, ist Professor Moritz Edelmann, hochverehrter Senior unter den Mentoren der Karawane, gestorben. Es war ihm nicht vergönnt, noch einmal sein geliebtes Griechenland zu sehen

Professor Edelmann war für Hunderte von Teilnehmern unserer Studienreisen ein Begriff; seine Führungen und Vorträge, sein reiches Wissen und seine Art, mit Menschen umzugehen, seine Aufgeschlossenheit und seine Begeisterung ließen sie die Schönheiten des Mittelmeerraumes erleben. Aber auch die Besatzungen der Schiffe und die Vertreter der ausländischen Agenturen verehrten ihn und fragten oft, wann denn der „Herr Professor“ wieder einmal kommen würde. Professor Edelmann hat nie viel Aufhebens von seiner Person gemacht und doch war er Vorbild und Ansporn für viele, die ihn kannten, er war eine der Persönlichkeiten, die heute selten geworden sind.

Es ist nicht nur Eingeweihten bekannt, was Professor Edelmann für die Karawane bedeutet hat. Er war mehr als ein guter Freund, seine Ratschläge und seine verantwortungsbewußte Mitarbeit haben dazu beigetragen, den Ruf der Karawane zu verbreiten. Der Tod Professor Edelmanns hat eine schmerzliche Lücke gerissen, seine überragenden Leistungen als Mentor, seine Veröffentlichungen und seine Vorträge werden seinen Namen bei uns allen lebendig halten.

Peter Albrecht



Übersichtskarte des indischen Subkontinentes.

ALTINDIENS RÄTSEL

*„Auf den Wegen Indiens hockt der Geist
der Menschheit mit grauen Haaren und
jungen Augen . . .“ (Waldemar Bonsels)*

Breit lagert sich das indische Land in die Weite des Südmeers, bedrückt von Alter und Trauer, beschwert sogar vom Licht seiner Sonne. Unter- und hintergründig wirkt hier alles, vielschichtig und mehrdeutig, das Herrliche erscheint getrübt, und das Dunkle läßt Herrlichkeiten ahnen. Unerschöpflich und unauslotbar ist die Fülle der Bilderwelt. Palmenhaine am Ozeanstrand und Wüsten im diesigen Glast; Eisgipfel über goldenen Stupas und Mogulresidenzen mit weiß-rosafarbenen Kuppelmoscheen; Turmtempel mit vielarmigen Götterstatuen und Lotus auf heiligen Teichen: solcherlei Visionen beschwört der Name Indien herauf, und noch unzählige dazu, und alle sind oder waren sie richtig, so phantastisch sie auch immer anmuten, denn der Raum des Phantastischen ist hier grenzenlos weit.

Das Staubgrün des Dschungels¹, Idee von Tigeraugen, Pantherflecken und Schlangengeringel; das Panzernashorn im Schilfwald, vizekönigliche Jagdgäste auf dem Elefantenrücken, Maharadjas und die rotberockten Bengal-Lancers, Gurkhas und Sikhs in bunter Tracht mit blitzenden Waffen; Heilige, Pilger, Büßer, Sadhus und Yogins, Bettler, Lepröse; magere Reisbauern in kümmerlichen Dörfern und dennoch zufrieden, Landflüchtige, die an Stadträndern in Hütten aus Konservendosenblech oder gar in unbenutzten Kanalröhren hausen, und natürlich unzufrieden, Elende und immer wieder Elende; vor allem Kinder und noch mehr Kinder! Und allenthalben schmale, edle, stillfragende Gesichter, mit dem Ausdruck von Geduld und Hoheit zugleich. Über allem und hinter allem jedoch, groß, ins Ungeheure wachsend, wie aus dem Weltgrund aufsteigend und mit einmal den Raum beherrschend: Ein gewaltiges Augenpaar, das runde Haarbüschelchen „Urna“ zwischen den geschwungenen Brauen, gesenkte Lider, hinter denen sich das Urgeheimnis verbirgt, das Antlitz des Erleuchteten, des träumenden Erwachten, des Buddha.

Das alles und noch mehr gehört zu jener Bilderwelt, die der Zaubername Indien beschwört.

Indien ist die Heimat zahlloser Bilder der Phantasie, die sich in unzähligen Facetten spiegelt. Indiens Geist war von Anfang an

ALTINDIENS RÄTSEL

*„Auf den Wegen Indiens hockt der Geist
der Menschheit mit grauen Haaren und
jungen Augen . . .“ (Waldemar Bonsels)*

Breit lagert sich das indische Land in die Weite des Südmeers, bedrückt von Alter und Trauer, beschwert sogar vom Licht seiner Sonne. Unter- und hintergründig wirkt hier alles, vielschichtig und mehrdeutig, das Herrliche erscheint getrübt, und das Dunkle läßt Herrlichkeiten ahnen. Unerschöpflich und unauslotbar ist die Fülle der Bilderwelt. Palmenhaine am Ozeanstrand und Wüsten im diesigen Glast; Eisgipfel über goldenen Stupas und Mogulresidenzen mit weiß-rosafarbenen Kuppelmoscheen; Turmtempel mit vielarmigen Götterstatuen und Lotus auf heiligen Teichen: solcherlei Visionen beschwört der Name Indien herauf, und noch unzählige dazu, und alle sind oder waren sie richtig, so phantastisch sie auch immer anmuten, denn der Raum des Phantastischen ist hier grenzenlos weit.

Das Staubgrün des Dschungels¹, Idee von Tigeraugen, Pantherflecken und Schlangengeräusch; das Panzernashorn im Schilfwald, vizekönigliche Jagdgäste auf dem Elefantenrücken, Maharadjas und die rotberockten Bengal-Lancers, Gurkhas und Sikhs in bunter Tracht mit blitzenden Waffen; Heilige, Pilger, Büsser, Sadhus und Yogins, Bettler, Lepröse; magere Reisbauern in kümmerlichen Dörfern und dennoch zufrieden, Landflüchtige, die an Stadträndern in Hütten aus Konservendosenblech oder gar in unbenutzten Kanalröhren hausen, und natürlich unzufrieden, Elende und immer wieder Elende; vor allem Kinder und noch mehr Kinder! Und allenthalben schmale, edle, stillfragende Gesichter, mit dem Ausdruck von Geduld und Hoheit zugleich. Über allem und hinter allem jedoch, groß, ins Ungeheure wachsend, wie aus dem Weltgrund aufsteigend und mit einmal den Raum beherrschend: Ein gewaltiges Augenpaar, das runde Haarbüschelchen „Urna“ zwischen den geschwungenen Brauen, gesenkte Lider, hinter denen sich das Urgeheimnis verbirgt, das Antlitz des Erleuchteten, des träumenden Erwachten, des Buddha.

Das alles und noch mehr gehört zu jener Bilderwelt, die der Zaubername Indien beschwört.

Indien ist die Heimat zahlloser Bilder der Phantasie, die sich in unzähligen Facetten spiegelt. Indiens Geist war von Anfang an



Indisches Dorf.

mehr als der anderer Kulturen dem Bereich des Phantastischen zugewandt; Hegel nennt die indische Religion daher mit gutem Grund die „Religion der Phantasie“². Das Phantastische ist für Hegel nicht das „Unwahre“, es ist an sich so wahr und wirklichkeitsbezogen wie der nüchterne Verstand; Phantasie und Verstand, sie kommen beide nicht ohne einander aus, ihre Synthese erst macht das aus, was im eigentlichsten Sinn „Geist“ genannt zu werden verdient.

Zur Phantasie gehört wesentlich das Rätselhafte. Das Rätsel ist Indiens geistiger Wesenskern, sein eigentliches Fascinans. Aber Indiens Rätsel ist auch schuld an so vielen falschen Indienbildern des Abendlandes, mögen die auch alle etwas Richtiges enthalten. Indiens „Oberfläche“ spiegelt sich eben in tausend Facetten und sein Wesensgrund ist so weit und tief wie der Kosmos der Seele.

Indiens Rätsel gründet im Bereich der Religion. Bei nicht wenigen Suchern, die in unserem heutigen Christentum keine Antwort auf ihre Fragen mehr finden, bedarf es nur einiger indischer religiöser Vokabeln, und schon merken sie auf. Ja, da muß die Lösung zu finden sein. Die Lösung? Nein, so einfach geht es nicht; was man da findet, ist zunächst einmal das Rätsel. Ob wir Abendländer dieses Rätsel je völlig lösen werden?

Damit soll nicht das mindeste gesagt sein gegen jedes echte religiöse Suchen, das sich der indischen Weisheit zuwendet. Es ist

Anmerkungen vgl. Seite 92.

mir ein ganz persönliches Anliegen, dem christlichen Glaubenden Zugänge eröffnen zu helfen zu den religiösen Quellen des Ostens, aus denen mancherlei Stärkung des religiösen Geistes geschöpft werden könnte, was heute ja dringend nötig ist. Aber wir sollten nicht meinen, mit dem Anlegen indischer Tracht sei es schon getan. „Oh, East is East and West is West, and never the twain shall meet“? Ich glaube zwar nicht an das absolute „never“ Kiplings; aber auch nicht an den billigen Zugang und Durchgang, hin und her. Carl Gustav Jung warnt vor einer garzu einfachen Selbstidentifikation des Abendländers mit östlichem Geist. Gegen Ende seiner Indienreise, die ihm großartige Erkenntnisse bescherte, vernahm er in sich die Frage seines Unbewußten: „Was tust du in Indien? Suche lieber für deinesgleichen das heilige Gefäß, den salvator mundi, dessen ihr dringend bedürft. Ihr seid ja im Begriff, alles zu ruinieren, was Jahrhunderte aufgebaut haben“. ³ Also doch „Never the twain shall meet“? Nein, eher so, wie Goethe es gesagt hat: „Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident; nord- und südliches Gelände ruht im Frieden seiner Hände“. Nur wer dankbar anerkennt, welche Gaben dem Abendland verliehen wurden, Gaben, die wir heute freilich zu verspielen im Begriff sind, nur der mag als Abendländer echten Gewinn von der Weisheit des Ostens haben.

Frühkultur im Fünfstromland

Sindhu ist der alte Name des Flusses, nach dem das ganze Land benannt wird. Die weite Stromebene gehört zu den ältesten Kulturlandschaften der Erde. Zahlreiche Gewässer aus den mächtigen Gebirgen im Norden und Westen bilden schließlich fünf Hauptströme; Fünfstromland, Pancab ⁴, heißt das riesige Gebiet seit frühharischer Zeit. Als die Arier in der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends in dieses Land eindringen, fanden sie nur noch kümmerliche Reste vor von jener alten Zivilisation, die, seit 1921 erst bekanntgeworden, heute noch im allgemeinen Induskultur genannt wird. ⁵ In ihrer Blütezeit hatte die Induszivilisation schon ein Niveau, das die Arier erst nahezu ein Jahrtausend nach ihrer Einwanderung wieder erreicht haben. Und das Merkwürdigste: das höchste Niveau der Induskultur gehört eindeutig in deren Ursprungsphase, ja vielleicht überhaupt schon an ihren Beginn um die Mitte des dritten Jahrtausends; von da an geht es, langsam erst gewiß, dann aber doch unaufhörlich schneller werdend, abwärts. Das erlaubt den Schluß, daß die Gründer oder Stifter dieser Kultursphäre als Kolonisatoren ge-

kommen sind, die in ihrer bis heute nicht exakt feststellbaren Heimat von dem jahrtausendealten Erbe des kulturellen Aufstiegs zwischen Turan und dem Zweistromland gezehrt haben müssen — mehr läßt sich darüber nicht sagen. Sie errichteten gleich zu Beginn der Sesshaftwerdung große Städte; die wichtigsten sind bei den heutigen Orten Lothal, Harappa und vor allem Mohenjo daro gelegen. In Mohenjo daro haben wir vielleicht die eigentliche Hauptstadt des sicher einheitlich organisierten Großreichs der Indusleute zu suchen. Zufälligerweise begannen dann auch hier vor nun nahezu fünf Jahrzehnten die Grabungen, die zur Entdeckung der Induskultur führten.⁶

Verhängnisvolle Rodung

Von der jungen Großstadt Karachi aus fliegt man etwa eine Stunde landeinwärts, dem Indus entlang; soweit der Blick reicht, sieht man eintönige, mager bewachsene Felder und viel dürres Gestrüpp. Einst muß diese Gegend fruchtbar und blühend gewesen sein. Durch die Rodung der ursprünglichen Djungel am Flußufer, in denen, wie die bildnerischen Darstellungen der Frühzeit zeigen, Tiger, Elefanten, Nashörner, Büffel und Krokodile hausten, hatten die Neusiedler üppiges Ackerland gewonnen: gewaltige Getreidespeicher zeugen davon. Doch die Rodung brachte Unheil, langsam heranschleichendes, nach vielen Jahrhunderten erst im Ansatz vermerkbares, dann aber unaufhaltbares, heute katastrophales und vielleicht auch künftig nie ganz zu überwindendes Unheil! Das Land ist immer noch, wie man von oben sehen kann, vortrefflich kanalisiert — und dennoch arm und ausgekolkt, nur ganz nah an den Wasserarmen sieht man spärliches Kulturgewächs. Kein Vergleich mit Ägypten, das gewiß auch seine agrarischen Nöte hat. Dieser Boden ist nämlich versalzt. Die Monsunregen schwemmen die Sole aus den Himalayavorbergen herab, die Lake im Lehm verdirbt die Frucht. Schon die mittelalterlichen arabischen Schriftsteller berichten von der Verödung, aber bereits im zweiten vorchristlichen Jahrtausend war diese verheerend genug, um nur noch kümmerliche Reste der einst blühenden Bevölkerung in den verfallenden Städten zu dulden. Wahrlich, die eindringenden Arier fanden hier keineswegs ein Tropenparadies vor, wie man oft meint; dies muß betont werden, denn auch daraus erklärt sich manches von der weiteren Entwicklung, nicht zuletzt auch der geistigen. Die Gründer der Induskultur konnten davon nichts ahnen. Im südlichen Zweistromland hatte die Kanalisierung der Sumpf-

landschaft und die Rodung der Schilfwälder schon mehr als ein Halbjahrtausend früher eingesetzt und sich bewährt; das mesopotamische Kanalsystem ermöglichte, unter freilich anderen geographischen Voraussetzungen, eine fortwährend blühende Agrikultur, die ihr Ende erst fand, als die Mongolen diese Bewässerungsanlagen zerstörten. Anders im Fünfstromland, hier verursachten eben die Kanäle selbst das Unheil: Gerade sie leiteten die Lake dahin, wo sie zuvor nicht hatte schaden können, denn die Uferdjungel filterten vorher das Überschwemmungswasser. Aber wer wollte hier anklagen, haben wir doch im zwanzigsten Jahrhundert mitten in Europa mit modernster Kanalisation denselben Unfug angefangen, der unsere Landschaft heillos zerstören wird! Und das, obwohl inzwischen genügend wissenschaftlich fundierte Erkenntnisse dagegen sprachen.

Die Stifter der Induszivilisation konnten noch guten Gewissens ihre Stadtanlagen hart an die begradigten Stromufer setzen. Sie mochten durch Belutschistan gekommen sein, das heute beim Überfliegen einen nicht zu überbietenden Eindruck der Öde erweckt. Auch damals schon dürfte die Landschaft dort weithin Wüstencharakter gehabt haben, wenn auch nicht ganz so wie heute — immerhin hat schon Alexanders Heer fürchterlich unter der Wüstennot gelitten. Wie lockte da der üppige Djungel im Industal mit reichlichem Wasser allenthalben, dazu der große Strom als Schiffsstraße von den nördlichen Weltbergen bis zum südlichen Weltmeer, auf dem sich gleich zu Anfang ein reger Seeverkehr nach der Insel Tilmun und weiter nach dem südlichen Sumer entwickelte! Die Kolonisation dort war eine Großtat, die den Zugewanderten wie auch den einheimischen Djungelbewohnern einzigartige Aufstiegsmöglichkeiten verschaffte.

Zwei Zentren eines Reichs

Sie mögen sich schnell zusammengefunden und miteinander vertragen haben, die Ankömmlinge mit ihren fortschrittlichen Ideen und die alteingesessenen Waldbauern, die nun zu Städtern wurden. Ein unerhörter Wandel erfolgte in der Daseinsform beider Gruppen; wie die Funde bislang zeigen, entstanden in kürzester Zeit und ohne nennenswerte Vorstufen in dem weiten Bereich vom afghanischen Mundigak bis zum Hochland von Dekkhan wirkliche Großstädte, darunter zwei Metropolen wie sie die Welt bis dahin noch nicht kannte und auch lange danach nicht mehr sehen sollte, zwei Hauptstädte von gewaltigen Ausmaßen, hippo-



Mohenjo daro, Teil der Ausgrabung, im Hintergrund der Stupa.

damisch angelegt mit durchgängig rechtwinklig orientierten Straßenzügen zwischen rechteckigen mehrstöckigen Häuserblocks, wohlgemerkt in der Mitte des dritten Jahrtausends, zwei Reichszentren, die, 650 km voneinander entfernt und durch einen damals schwer passierbaren Geländeabschnitt in der Mitte getrennt, die Landschaften Sindh und Pandschab beherrschten: Mohenjo daro⁷ und Harappa. Beide Metropolen waren überragt von künstlich aufgeschütteten Burgbergen, die eine zinnengekrönte Akropolis trugen. Man nimmt an, daß von beiden Zentren aus ein einheitliches Reich beherrscht wurde, wobei die südlichere Stadt, Mohenjo daro, den Primat innegehabt haben dürfte.

Mag solche Zweiheit der Regierungszentren sich zunächst auch aus rein geopolitischen Verhältnissen erklären, sie muß im Bewußtsein der Indusleute doch auch tiefere Schichten angesprochen haben, denn ein fundamentaler Dualismus ist wesensbestimmend für das altindische Daseinsverständnis gewesen, und er ist es auch noch, in steter Auseinandersetzung mit dem arisch-brahmanischen Monismus freilich, bis in die Gegenwart hinein geblieben. Wir dürfen die Duplizität frühindischer Herrschaftszentren gewiß nicht psychologisch überfrachten; doch wir werden auf noch gewichtigere Faktoren stoßen, die in das gleiche Schema passen, daher sollte man diese Beobachtung auch nicht unterbewerten.

Was läßt sich aus den Funden über das Herrschaftssystem und die soziale Ordnung der Induszivilisation schließen? Mortimer Wheeler, von 1944 an für Jahre Generaldirektor des Archäologischen Dienstes in Indien und als solcher Leiter der Ausgrabungen in Harappa und Mohenjo daro, sagt zusammenfassend: „Das Vorhandensein einer Akropolis läßt darauf schließen, daß jede Stadt durch Männer beherrscht wurde, die im allgemeinen auch einen priesterlichen Rang einnahmen, die aber, wie wir an der strengen städtischen Ordnung und an dem entwickelten Hausbau erkennen, vor allem ein politisches Interesse hatten. Sie waren wohlwollend und weitsichtig genug, ihrem Volk einen ungewöhnlich hohen Lebensstandard zu gönnen, aber auch so unnahbar und selbstherrlich, daß diese Lebensweise über lange Zeiten hinweg ohne innere Erschütterungen beibehalten werden konnte. Die große Zahl von geräumigen Innenhöfen weist auf Wohlstand und auf das Vorhandensein einer wachsenden Mittelklasse während der Blütezeit von Mohenjo daro hin . . . Der Gegensatz zum pharaonischen Ägypten ist offenkundig; dort gab es unter der totalitären, gott-gebundenen Herrschaft kein eigenständiges Bürgertum.“⁸

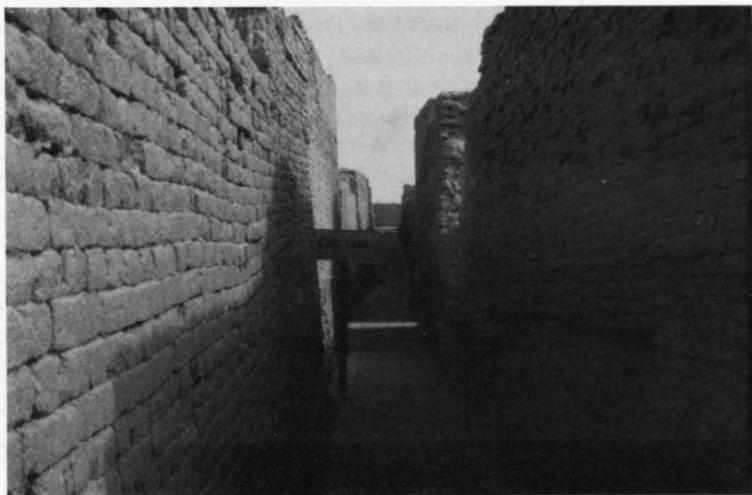
Im Unterschied zu Ägypten finden sich nun freilich im sumerischen Bereich nicht wenige Wesenszüge, die Entsprechungen in der Induskultur haben. Es war schon die Rede von dem frühen Schiffsverkehr zwischen beiden Gebieten; Tontafeln aus der Zeit des Sargon von Akkad (ca. 2350 v. Chr.) belegen, daß zahlreiche Handelsgüter aus „Makkan“ und „Meluhha“ über die Insel Tilmun in der Bahreingruppe nach Sumer eingeführt wurden; bis etwa 1700 währte dieser Verkehr. Meluhha dürfte ein Handelsplatz in der Gegend der Indusmündungen gewesen sein. Werkstücke der Induskultur sind für diese ganze Zeit in Mesopotamien belegt, umgekehrt sind mesopotamische Einflüsse bei nicht wenigen der Indus-Funde festzustellen. Aufs Ganze gesehen freilich sind die Eigenheiten der Indus-Funde so stark, daß sich der scheinbar naheliegende und mehrfach geäußerte Schluß verbietet, die Induskultur sei auf eine Kolonisation von Sumer aus zurückzuführen, wie auch der andere, der sowohl die Sumerer wie die kulturbringenden Indus-Leute aus einem zuvor einheitlichen Volk in Belutschistan hervorgehen läßt.

Dennoch gilt, was Wheeler an mehreren Stellen seiner Veröffentlichungen hervorhebt: „Ideen haben Flügel“; was freilich „von der Archäologie mit ihrem starren Blick auf die handgreiflichen

Funde gern übersehen“ wird, „weil ihr das Ungreifbare wissenschaftlich suspekt erscheint“. ⁹

So lassen sich doch manche Entsprechungen in den beiden Kulturen ganz gut verstehen.

Zu diesen Entsprechungen gehört im sozialen Bereich, daß in beiden Zivilisationen priesterliche Herrschergruppen eine Art von frühem Staatssozialismus eingerichtet hatten und ohne sonderliche Tyrannei zu pflegen wußten, wobei die Sorge für die Ernährung und der Arbeitseinsatz der „Kulis“ wohl zum Reservat der Obrigkeiten gehörten. Das schloß nicht aus, daß ein florierendes Bürgertum von diesem Arbeitseinsatz, wohl vor allem im Baumwollanbau, mitprofitierte; auch die Induskultur war, wie die Entdeckung der „Kuliquartiere“ in Mohenjo daro und Harappa ergeben hat, „eine auf Sklaverei gegründete Gesellschaft vom altorientalischen Typus“. ¹⁰ Immerhin zeigen sich aber Phänomene, die darauf schließen lassen, daß die Herrscherschicht am Indus sich, äußerlich gesehen, erheblich milderer, wenngleich auf dem Weg über religiöse Ordnungen nicht minder strenger und wirksamer Mittel bedient hat als es in den mesopotamischen Großreichen der Fall war. Schließlich gehört wohl auch der Staatsgedanke selbst, zu verstehen hier als Großreichsidee, nach Wheeler die „civic idea“, zu den Ideen, die Flügel haben. Die Staatsbildungen von Kisch oder Akkad waren vielleicht die Modelle für Altindiens imperiale Ordnung.

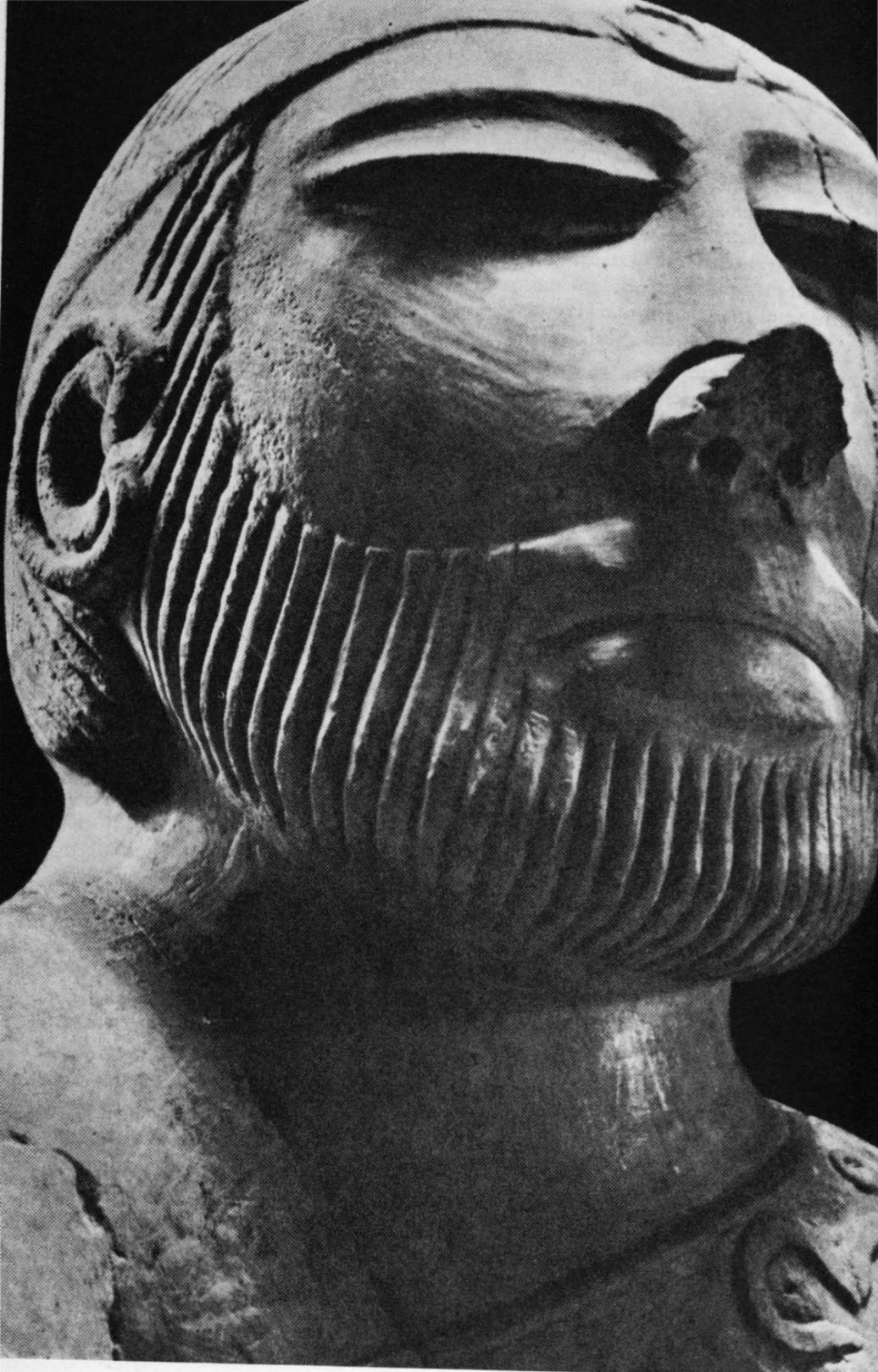


Mohenjo daro, Straße.

Verborgene Religion

Doch nun zum genuin Indischen der Induskultur. Da stoßen wir auf nichts anderes als das, was wir als „Altindiens Rätsel“ bezeichnen. Die eigentliche Domäne dieser geheimnisvollen Macht war selbstverständlich die Religion. Das zeigt schon der Augenschein beim Besuch der gewaltigen Ausgrabungsstätte von Mohenjo daro:¹¹ Die Monumente der Religion muß man hier nämlich erst mühsam suchen, während in Mesopotamien die Hochtempel und Zikurrats als erstes in den Blickbereich geraten. Ich lade zur Mitsuche ein, im Gedenken an das überwältigende Erlebnis unserer ersten Besichtigung. Wir sind aus der kleinen zweimotorigen Fokkermaschine gestiegen, am Rasthaus vorbei gehen wir, unter fahlem Sonnenglast, durch einen lichten Hain auf den scharf markierten Hügel zu, der eine weithin sichtbare Ziegelruine trägt: dort oben stehen die Überreste eines buddhistischen Stupas aus der Kushan-Zeit (etwa 2. Jahrh. n. Chr.); rundum Schutthügel, dazwischen aber gepflegte Wege, wie man sie sonst kaum je in Ausgrabungsorten antrifft.

Dieser Stupa war nun einst der Anlaß zur Entdeckung der alten Großstadt! Um 1921/22 untersuchte ihn der junge indische Archäologe Banerji, und fand, daß er aus seinerzeit schon Jahrtausende alten Ziegeln errichtet worden war. Sogleich schaltete sich der damalige Direktor des archäologischen Dienstes in Indien, Sir John Marshall, ein, und von nun an wurde planmäßig in großem Stil ausgegraben, bis zum heutigen Tag. Doch immer noch liegt ungefähr die Hälfte der Riesenstadt unterm Schutt. Was inzwischen freigelegt wurde ist eindrucksvoll genug; man übersieht es am besten vom Stupahügel aus, dem höchsten Punkt der alten Akropolis, die in weiter Ferne von einem Bogen des Indus umflossen wird. Auf dem Gelände der hochgelegenen Zitadelle findet man Kammern, Speicheranlagen, vor allem das große Wasserbecken, jedoch keine eindeutigen Rudimente von Sakralbauten. Hermann Goetz spricht die Vermutung aus, daß möglicherweise zwei gewaltige Plattformen in der Nähe mit starken Substruktionen den Unterbau von „Hochtempeln“ gebildet haben könnten;¹² doch wäre es höchst merkwürdig, daß zwar Haus- und Kammerwände dank der Bauweise mit ausschließlich gebrannten Ziegeln hervorragend gut erhalten sind, weit besser als alle zeitlich vergleichbaren mesopotamischen, ausgerechnet von „Hochtempeln“ aber nichts, keine Stufe und kein Mauereck stehen geblieben sein sollte. Gewiß, ganz läßt sich die Möglichkeit nicht ausschließen, daß Großbauten aus vergänglichem Material über den Plattformen standen; doch wahrscheinlicher ist



immer noch, daß der starkbefestigte Burghügel keinen Großtempel getragen hat.

Völlig unsinnig wäre natürlich die Folgerung, die Indus-Leute hätten keine Religion gehabt, was angesichts unseres heutigen Gesamtbilds von der religionsgeschichtlichen Entwicklung keiner weiteren Erörterung bedarf; die Religion bestimmte das Leben der Indus-Leute genauso wie in anderen Hochkulturen des dritten und zweiten Jahrtausends, nur war sie eben völlig anders, als es unserem gewohnten Bild entspricht, sie war nun einmal indisch und das heißt rätselvoll. Man muß sie suchen und aufspüren, schon da fängt das Rätsel an.

Gab es auch keine zentralen Hochtempel, so doch eindeutige Sakralbauten kleinen Ausmaßes in den verschiedenen Stadtvierteln der riesig ausgedehnten Siedlung. Ein ziemlich versteckter Bau mit einem hochummauerten Hof und zwei an dessen Rückwand nach oben zu einem Schauportal führenden Treppen wird so gedeutet; der Ziegelring im Hof mag einen heiligen Baum umsäumt haben. Hier wurde die kleine Specksteinstatuette des bärtigen Mannes gefunden,¹³ die man im allgemeinen als Darstellung eines königlichen Priesters deutet. Der Mann trägt eine Toga, über einer Schulter geschlossen, mit offenbar gestickten Mustern, die, rot ausgefüllt, an ein Kleeblatt oder einen Dreipaß erinnern. Sucht man für dieses Muster, das zweifellos ein religiöses Symbol ist, eine Entsprechung im indischen Raum, so denkt man sofort an die Sonnenfenster frühmittelalterlicher Tempel, die, von einer Monstermaske, dem Kirttimukha, gekrönt, im Grund nichts anderes sind als der aufgerissene Rachen des kosmischen Urwesens, welches verschlingt und wieder ins Sein speit — so wie die altchinesische Taotieh-Maske. Am stärksten von diesen späteren Dreipaß-Fenstern beeindruckt das vom Shivatempel in Udayapur,¹⁴ denn hier erscheint der tanzende Shiva selbst mitten in diesem Dreiblattsymbol! Ob der große Gott des Hinduismus, der Maha-Deva, vielleicht schon die Induskultur beherrschte? Wir werden die Frage im Auge behalten müssen.

Verschleierung des Göttlichen

An dem hoheitsvollen Antlitz des Priesterkönigs fallen besonders die Augen auf: die breiten Lider sind mehr als halb gesenkt; es ist schon häufig darauf hingewiesen worden, daß hier wohl der Eindruck meditativer Versenkung beabsichtigt war.¹⁵ Der klassische Vertreter der Meditation im späteren indischen Pantheon aber ist Shiva!

◀ Priesterkönig. Kopf einer Statuette, gefunden bei den Ausgrabungen in Mohenjo daro.

Aus Harappa ist das Bruchstück einer Schieferstatuette bekannt, die eine nackte Gestalt in tänzerischer Haltung darstellt,¹⁶ die Schultern gegen das Becken verdreht und das eine Bein weit nach vorwärts hochgeschwungen: das aber ist genau die Haltung des Shiva Nataraja, des tanzenden Zerstörergotts, wie sie uns viele mittelalterliche Statuetten vor Augen führen. Doch zurück nach Mohenjo daro; wir müssen hier noch erst weiter dem Rätsel nachgehen.

Unser Rundgang hat uns großartige Eindrücke verschafft. Straßenzüge, wie sie Sumer nirgendwo aufweisen kann; mehrstöckige Häuserblocks, sogar mit wassergespülten sanitären Anlagen, worauf charakteristischerweise die meisten Eintragungen im Gästebuch des Resthouse rühmend hinweisen; Werkstätten für Metallguß; deutliche Einteilung der Viertel nach Berufsklassen; ein Haus, auf dessen Plattform die Ausgräber einst Skelette von Hingemetzelten fanden, eines mit einem Elefantenzahn, letztes Wertstück fürs vorgesehene Exil: Wheeler¹⁷ unterschreibt das Foto der Fundsituation „Das letzte Massaker“ und vermutet als Täter die Krieger der Arier bei ihrem Einbruch — doch das ist umstritten, es könnte sich auch um einen späteren oder auch schon früheren Vorgang handeln, bei dem Plünderer ertappt wurden. Aber wir suchen ja vor allem nach der Religion; wo hat sie sich, abgesehen von dem kleinen Sanktuarium, denn nur versteckt?

Vielleicht aber haben wir gerade sie schon gefunden, rätselvoll verdeckt freilich für unsere Augen. Die Einteilung in Handwerkerquartiere ist an sich noch nicht allzu vielsagend, das gibt es anderswo auch; doch scheint jedes Viertel ein religiöses Verwaltungszentrum gehabt zu haben. Heinz Mode sagt: „Fast sieht es aus, als ob eine religiöse Untergliederung, eine Aufteilung der Masse der Gelenkten in kleinere Gemeinschaften, die Lenkung und Beherrschung wesentlich erleichtert hätte, als ob das später für Indien so charakteristische Kastensystem hier bereits einen Vorläufer gehabt hätte“; die Machtzeichen der Herrschicht bleiben hier „wohl verborgen“, denn es „versteckte sich die dominierende vertikale Position dieser Schicht innerhalb einer horizontalen Unterteilung“.¹⁸

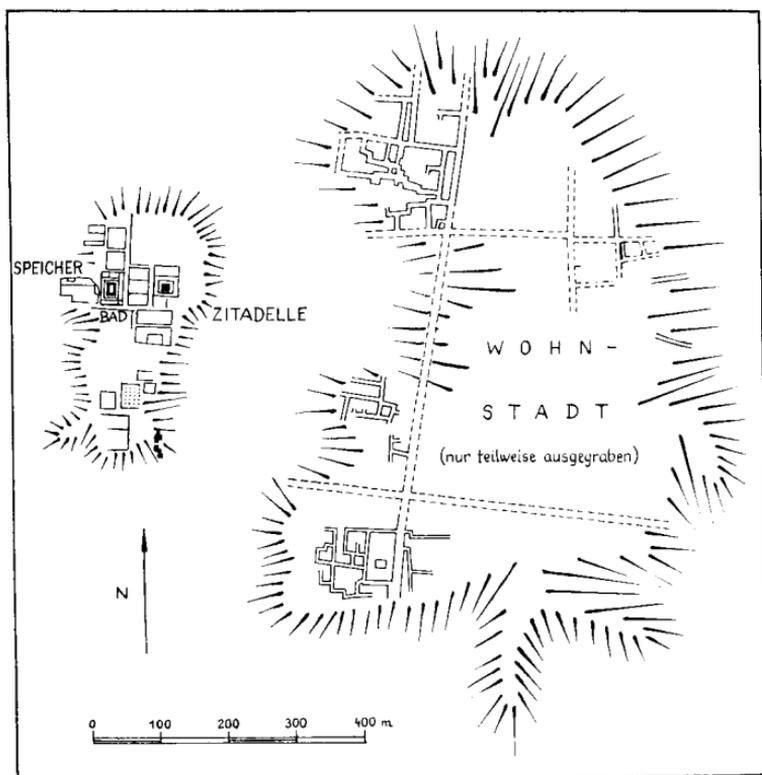
Hier stoßen wir also wohl auf den äußeren Grund für die rätselhafte Umschleierung des Religiösen. Die bewundernswerte Klugheit der politischen Führungsschicht der Indus-Kultur wußte Macht und Wesen der Religion klar einzuschätzen, sie vermochte es, jeden Verdacht der Art zu zerstreuen, es sei die Religion der Zugewanderten den Alteingesessenen aufgedrungen worden, gewissermaßen als „ideologischer Überbau“, um die Primitiveren innerlich botmäßig zu machen. Diese Priesterfürsten schoben die

Pflicht religiöser Observanz ganz bewußt den organisch gegliederten Funktionsgruppen und schließlich auch dem Einzelnen zu und hielten sich mit kultischen Großmonumenten aufs äußerste zurück. Das ist ein ehrendes Zeugnis für ihre politische Geschicklichkeit — geradezu als hätten sie den Marxschen Ideologieverdacht schon vorausgeahnt; aber es ehrt auch ihre Weisheit, die, anders als Marxismus, Positivismus, Rationalismus und Soziologismus heutzutage, die wahre Kraft und sogar die wesenhafte Unsterblichkeit der Religion im Tiefsten erkannt hatte. Das wird erst ganz einsichtig, wenn man den religiösen Gesamthorizont der damaligen Zeit bedenkt und dazu erwägt, daß „Ideen Flügel haben“ und also die Herren am Indus genauso vom religiösen Gesamtgeist des dritten Jahrtausend erfaßt und durchdrungen waren wie die am Euphrat und Nil. Ein weithin noch magisch bestimmtes Bewußtsein, welches den Kosmos als von profilierten Einzelgöttern durchwaltet erkannte,¹⁹ ließ es auf keine Weise zu, daß sich eine Herrschicht, augurenhaft lächelnd, religiöser Mächte glaubenslos und kühl berechnend zu profanen Zwecken bediente.

Wir haben damit vom äußeren Grund der Umschleierung des Religiösen gesprochen; der im folgenden darzustellende innere Grund jedoch hat weit mehr Gewicht für die Erklärung des Phänomens, zeigt er doch deutlich, daß die altindische Religion aus innersten Anlagen heraus die Verschleierung selbst verlangte, wie auch, daß die Religion und sie allein die höchste, besser: die tiefste Macht war, der die Indus-Leute aus innerstem Antrieb gehorchten.

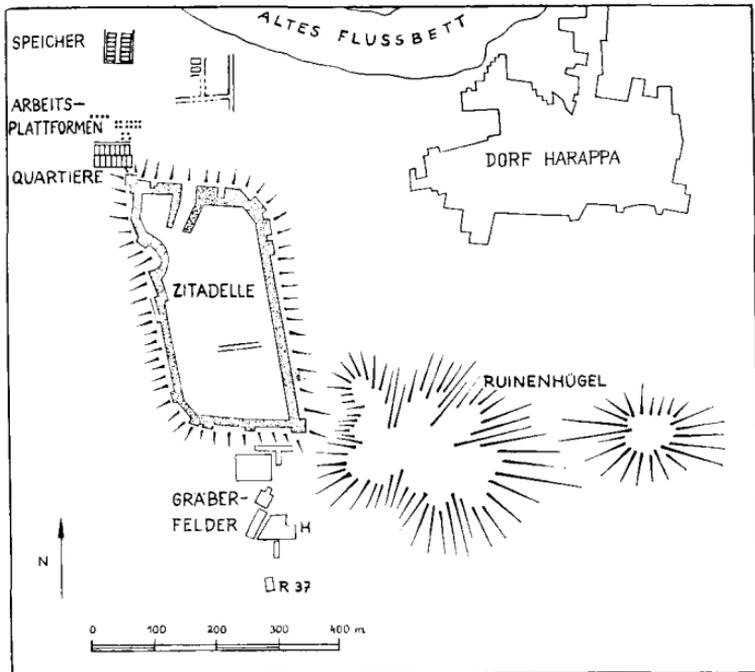
Herrscher und Beherrschte

Zuvor sei noch eine Bemerkung zum sozialen System angefügt. Es war schon die Rede von Sklaverei und von „Kulis“. Nichts wäre nun verkehrter als die Meinung, die Sklaven seien die unterworfenen Waldbauern gewesen, während sich die reichen Kaufleute, die große Schicht der Freien, ausschließlich aus den belutschistanischen Kolonisatoren rekrutiert hätten. Die Zahlenverhältnisse, die sich ungefähr errechnen lassen, schließen diese Möglichkeit aus. Offenbar hat es doch schon bei den Stammesgruppierungen vor der westlichen Einwanderung starke soziale Schichtungen gegeben. Wir wissen zuwenig von den Verhältnissen im Industal vor der Gründung der Kapitale Mohenjo daro, und werden wohl immer zuwenig wissen, um zu genaueren Aufschlüssen zu kommen, nicht zuletzt weil die Grundwasser-



Zitadelle und Wohnstadt von Mohenjo daro.

verhältnisse es an den Hauptorten nicht gestatten, nach eventuellen Früstadien zu suchen; immerhin darf mit einiger Sicherheit angenommen werden, daß der Unterschied zwischen den städtegründenden Führungsschichten und den Alteinwohnern im Industal viel weniger ein rassischer oder volkhafter war als einer der Zivilisationsstufe. Die vom Westen Hinzugekommenen waren vorher intensiv mit Einflüssen der werdenden Hochkultur in Mesopotamien und Westiran in Berührung gekommen und brachten deshalb neue Ideen mit. Aber beide Gruppen dürften von jeher dem drawidischen Bevölkerungs- und Sprachenkreis angehört haben, was darin eine Stütze findet, daß es heute noch in Belutschistan Sprachgruppen gibt, die das drawidische „Brahui“ sprechen. Aus der alten volkhaften wie sprachlichen Einheit erklärt sich auch, daß die Induskultur als ganze einen so geschlossenen Eindruck macht; vor allem erklärt sich daraus auch das Hervortreten des spezifisch „Indischen“ in dieser Kultur, das wir



Zitadelle und Wohnstadt von Harappa.

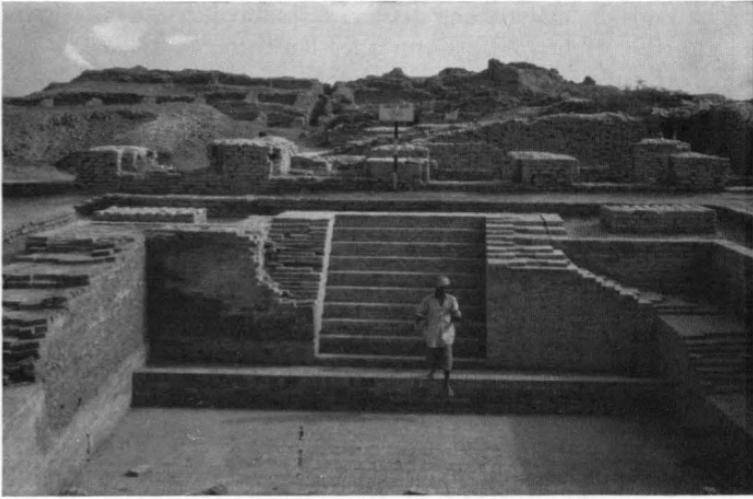
schon an einigen Beispielen beobachtet haben und das uns noch weiter begegnen wird. Nur der Impuls zu zivilisatorischen Neuansetzungen geht also auf ausländische Einflüsse zurück, die Seele dieser Kultur aber war und blieb was sie von Anfang an gewesen war, eben indisch.

Doch weiter auf unserem Rundgang. Wir steigen wieder auf die Höhe der Zitadelle und sehen zunächst die gewaltigen Substruktionen des zentralen Getreidespeichers, der als solcher durch Körnerfunde nachgewiesen ist, die man im Museum, luftdicht verpackt, sehen und botanisch bestimmen kann. Gleich neben diesem Speicher liegt das große Badebecken, daran schließen sich kleinere Kammern an, die Einzelbassins für Waschungen enthalten, schließlich dann ein Gebäudekomplex mit einer Anzahl kleinerer Wohnkammern: die Ausgräber haben diesen Komplex „College“ genannt und dabei an etwas Ähnliches wie eine Klosteranlage gedacht. Zugleich aber wird der Gesamtkomplex auch mit Recht „Zitadelle“ genannt, der Burghügel ist mit starken Befestigungsmauern geschützt, während die Riesenstadt selbst keine nennenswerten Wallbauten hatte, mit Ausnahme der Ufermauer am Kai, die freilich vor allem gegen Überflutungen zu schützen hatte.

Wieder liegt ein vorschneller Gedanke nahe: Also eine Zwingburg für Tyrannen! Doch müssen wir uns wieder ins Gedächtnis rufen, daß die archäologisch Sachkundigen unter dem Eindruck des Vergleichs mit anderen Kultursphären nahezu einhellig die Auffassung vertreten, daß die Indus-Kultur, typisch indisch, auf der inneren Bejahung heiliger Ordnungen beruhte. Diese Bevölkerung „wurde offensichtlich nicht durch den Terror eines Despoten gelenkt, sondern beugte sich vielmehr einer von Priesterfürsten überwachten, religiös begründeten Gesetzmäßigkeit“. ²⁰ Es läßt sich vermuten, daß die militärische Funktion der Befestigungen in Mohenjo daro wie in Harappa vor allem gegen überraschende Flußpiraten-Angriffe gerichtet war. Gegen solche konnten die Riesenstädte freilich nicht tagaus tagein zulänglich geschützt werden; eine feste Toranlage am Kai und die an der flußabgewandten Stadtseite gelegene Zitadelle dagegen dürften voll genügt haben, um etwaige kombinierte Überfälle zu Wasser und zu Land unmöglich zu machen. Überhaupt scheint die äußere Lage während des Jahrtausends der Induskultur ruhig genug geblieben zu sein, um bei den Städtern rasch den Elan des Anfangs erlahmen zu lassen; „die Indus-Kultur beharrte während ihrer rund tausendjährigen Geschichte bei der Ausbeutung der Natur mit erstaunlicher Gleichmäßigkeit auf demselben einmal erreichten Niveau. Gestört wurde die Beständigkeit nur durch den fortwährenden Kampf mit den lebensnotwendigen, aber auch zerstörerischen Flüssen“. ²¹ So erklärt sich auch leicht, daß nur wenige Waffen gefunden worden sind, und auch daß Kampfdarstellungen in der Bildkunst so gut wie völlig fehlen.

Mittelpunkt des religiösen Lebens

Die imponierendste architektonische Anlage, die das an großartigen Bauten wirklich nicht arme Mohenjo daro aufzuweisen hat, ist das große Badebecken auf der Zitadelle. Aus Brennziegeln gemauert und mit Bitumen verfugt, ursprünglich von einer Holzgalerie über einer Pfeilerhalle umgeben, faßte es Wasser mit einem Tiefgang, der für stehende Menschen berechnet war. Breite Treppen führten von den Schmalseiten zur vollen Tiefe hinab, entlang den Breitseiten jedoch schmale Stufen bis zur halben Höhe, auf der sich eine Mauerleiste entlangzog. Es ist wie für Vollbäder und Halbbäder eingerichtet, oder wie für Erwachsene und Kinder, wir wissen es nicht. Der Grund für solche Differenzierung liegt sicher in rituellen Unterschieden. Da man hier wie auch heute noch bei den sakralen Badeanlagen



Mohenjo daro, das große Bad.

Indiens mit eng beieinander Stehenden zu rechnen hat, reicht der Raum mit 13 m Länge und über 7 m Breite für eine beträchtliche Zahl von Badenden aus.

Daß es sich um ein Bad für rituelle Reinigungen handelte, wird durchweg angenommen, auch findet sich in der Literatur häufig der Hinweis auf die heiligen Teiche bei späteren hinduistischen Tempeln. Die Frage, warum nicht, analog zum heutigen Benares, das reinigende Bad im „heiligen“ Indus stattfand, läßt sich nicht beantworten. Doch liegt immerhin der Gedanke nahe, es könnte die Wirkenskräftigkeit des Bades von der unmittelbaren Nähe des religiösen Zentrums auf der Zitadelle abhängig gewesen sein, denn daß hier auf der Burghöhe das Herz des frühindischen Glaubens schlug, ist sicher. Damit aber stehen wir wieder vor dem eigentlichen Rätsel Altindiens. Setzen wir voraus, daß es auf der Akropolis keinen Hoch- und Großtempel gab; setzen wir ferner voraus, daß die Deutung „College“, zu verstehen als eine Art Klosteranlage, das Wesentliche trifft, wofür vieles spricht; setzen wir schließlich, wie eben gesagt, voraus, daß hier oben das Herz des Glaubens schlug; dann bleibt nur die Folgerung übrig, daß die Religion der Indus-Kultur ihren Wesenskern nicht so sehr im Äußerlichen der kultischen Darstellung, als im Innerlichen des meditativen Erlebens hatte. Das aber wäre nun wiederum „indisch“ bis ins tiefste und letzte.

Daß ein Kult nicht gefehlt hat, versteht sich von selbst. Doch das Kultische können wir ohne klare Texte nicht rekonstruieren. Alles Kultische besteht ja in einer Symbolik, die nichts anderes

sein will als die Darstellung dessen im Äußeren, was die Religion im Inneren erleben läßt. Denn alles Kultische ist im Wesen die Antwort auf die Erfahrung von Mythos und Symbol. Der Mythos, im tiefsten Sinn genommen, ist die Ur-Kunde, welche, aus der tiefsten Tiefe unseres Innern aufklingend, den Ursprung unseres Seins verkündet, besser: mitteilt, im eigentlichsten Sinn des Worts. Mythos setzt voraus, daß der Grund und Ursprung allen Seins sich offenbart. Dieser Grund und Ursprung hat aber, anders wäre er niemals erfahrbar, Gestalt. Der Mythos ist die Kunde vom Ereignis der Gestalt, genauer der Urgestalt. Und das Symbol ist wesentlich nichts anderes, nur im umgekehrten Aspekt, es ist die Gestalt des sich Ereignenden. Ohne Mythos und Symbol kein Ritus und also kein Kultus, ohne Ritus und Kultus keine Religion. Diese religionsphilosophischen Erwägungen seien gestattet, denn sie sind, wenngleich in sehr abgekürzter Fassung, an dieser Stelle geboten, wo wir uns nun dem eigentlichsten Lebenskern der altindischen Religiosität zuwenden müssen.²²

Altindische Symbole

Der altindische Mythos in seiner unmittelbarsten Selbstäußerung, und das heißt mit seiner bedrängenden Rätselfrage, bezeugt sich am stärksten in den geheimnisvollen Bilddarstellungen der wundervollen Kleinplastik, in den Amuletten und Siegeln. Hier begegnen wir auch dem Rätsel der altindischen Sprache und Schrift. Beide Rätsel hängen vielleicht auf merkwürdige Weise im tiefsten zusammen.

Von der Kleinfigur des bärtigen Priesterfürsten war schon die Rede; auf seinem Mantel haben wir das Dreipaß-Symbol kennengelernt, welches als „Kirttimukha“ über den Tempelportalen bis zur Gegenwart den kosmischen Schlund versinnbildlicht, der den Menschen verschlingt — und das heißt doch: indem er ihn in der dunklen Zella mit dem Göttlichen vereint —, und wieder ins äußere Leben „speit“. Ein anderes altes Symbol, das bis heute in hohem Ansehen steht, begegnet uns erstmalig auf Gefäßen aus dem afghanischen Mundigak, ebenfalls einer Stätte der Indus-zivilisation:²³ Es ist das unserem Pik im Kartenspiel ähnelnde Blatt des Pitalbaums, der botanisch „*Ficus religiosa*“ heißt. Unter dem Pitalbaum von Bodhgaya hatte später Siddharta Gautama seine Erleuchtung, die „Bodhi“, durch welche er zum Buddha wurde. War es vielleicht so gewesen, daß der Asket durch den seit uralten Zeiten heiligen Baum unbewußt angezogen

wurde, sich unter ihm niederzulassen? Bedenkt man, daß der Buddhismus nicht wenige vorarische Elemente enthält — so schon dadurch, daß er gegenüber dem metaphysischen Monismus der brahmanischen Lehre von der Alleinheit einen kräftigen Dualismus von Leidenswelt und Nirwana vertritt —, so gewinnt auch das Blatt-Symbol einen ganz neuen Aspekt: es gehört ja ebenfalls zum vorarischen religiösen Gut und steht vielleicht gerade deshalb noch heute in hoher Verehrung. Ein Ableger des Baums in Bodhgaya wurde nach Ceylon verbracht, aus ihm erwuchs dann der heute noch in Anuradhapura grünende Pipalbaum, von diesem wiederum hat ein Ableger sich neuerdings in Bodhgaya zu gewaltiger Höhe und Breite ausgewachsen; welch ein Erlebnis, immer wieder neu ergreifend, wenn ich das von dort mitgebrachte, inzwischen hartgetrocknete hellgrüne Blatt betrachtend in die Hand nehme! Altindiens Rätsel hat vielerlei Zeichen . . .

Eine erhebliche Bedeutung muß in der Induskultur die große Muttergottheit gehabt haben, die in zahlreichen Tonfiguren dargestellt wird,²⁴ manchmal mit gewaltigem Kopfputz, der schon an spätere Bildwerke indischer Göttinnen denken läßt. Die Vielzahl und Vielfalt solcher Darstellungen könnte noch heute in der besonders im drawidischen Bereich verbreiteten religiösen Verehrung der „Sieben Schwestern“ eine Entsprechung haben.



Der Ort der Erleuchtung, Bodhgaya. Links der Pipalbaum.

Chiffren des Rätsels

Für die Erforschung der Indus-Religion erscheinen auf den ersten Blick als ergiebigste Quelle die zahlreichen Siegelamulette;²⁵ doch gerade sie erweisen sich bei näherem Zusehen als rätselhaft, ja wahrscheinlich als gewollt verschlüsselt. Was sie auszeichnet ist also wohl gerade dies, daß sie Rätsel stellen wollen, ja daß sie als Zeugnisse des innersten Kerns dieser Mythologie nichts anderes als Rätsel sind. Damit bestätigen sie unsere These: Alt-Indiens Geist hat sich dem Geheimnis verschrieben, von vornherein und voll bewußt. Sein Gegenstand ist nichts anderes als das Rätsel des Seins.

Wenn wir die Siegel nur lesen könnten! Sie scheinen es uns ja leicht zu machen. Denn, was kann man mehr verlangen, sie enthalten meist Schriftzeichen und Bilddarstellungen miteinander. Da müßte man doch eigentlich mit einer Unbekannten auskommen, und diese Unbekannte ließe sich durch mehrere einigermaßen wahrscheinliche Hypothesen ersetzen, so daß man dann nur noch ein „grid“, ein Gitternetz von Kombinationsmöglichkeiten durchzuspielen hätte; haben es doch Ventris und Chadwick mit der Entzifferung der Linear-B-Schrift auch nicht anders gemacht — falls diese Entzifferung wirklich gelungen sein sollte! —, wobei sie noch nicht einmal deutende Bildzeichen als Hilfsmittel zur Verfügung hatten. Die Hypothese von Ventris und Chadwick war die rekonstruierbare Frühform der griechischen Sprache. Setzen wir nun im Fall der Indus-Siegel die ebenfalls bekannte Frühform des Drawidischen ein, so muß sich doch eigentlich sogleich erweisen, ob damit durchzukommen ist oder nicht, zumal ja die Bildzeichen noch dazu hilfreich zur Verfügung stehen. So sollte man meinen, und so ist es in letzter Zeit auch von verschiedenen Seiten versucht worden. Doch die Ergebnisse haben bislang noch nicht überzeugen können.

Im Jahr 1969 haben vier jüngere finnische Gelehrte einen Deutungsvorschlag vorgelegt; ein in mancher Hinsicht geradezu konträrer Vorschlag wurde kurz darauf von dem Göttinger Dieter Schrapel veröffentlicht.²⁶ Beide gehen davon aus, daß die Sprache der Indusleute protodrawidisch war; doch die Ergebnisse widersprechen sich oft in konträrer Weise. Wenn die Finnen ein Zeichen für ein Schiff halten und das entsprechende protodrawidische Wort dafür setzen, so erklärt Schrapel es für eine Zunge. Burrow, auf den die Finnen sich lexikalisch stützen, hat sich mittlerweile mit durchschlagenden linguistischen Einwänden gegen sie zum Wort gemeldet,²⁷ Schrapel hat überhaupt so gut wie kein Echo gefunden. Also: Ignoramus nach wie vor; möglicher-



Mohenjo daro, Siegel mit Einhorn.

weise auch ignorabimus für immer. Dennoch ist uns, und zwar besonders durch Schrapel, vom Wesen der Indusreligion einiges deutlicher bewußt geworden als zuvor, und dafür gebührt diesem Forscher Dank. Neben der sowohl von den Finnen wie von Schrapel vertretenen Grundauffassung, daß die Indus-Sprache protodrawidisch war — was freilich immer noch Hypothese bleiben muß — ist es einmal die Erkenntnis: Die Indus-Siegel sind religiöse Amulette; zum andern: Die Schriftzeichen halten sich an das Rebus-Prinzip, sie sind Spielelemente für die religiöse Phantasie Altindiens, die immerzu Rätsel lösen muß und will — und darin ist sich dann Indiens religiöser Geist durch Jahrtausende gleichgeblieben!

Mancherlei Fabeltiere und Mischwesen finden sich in der Glyptik Altindiens ebenso wie in anderen Bereichen der alten Welt, besonders Elam und Sumer; doch zum Beispiel das Einhorn ist und bleibt Indiens eigenstes Phantasieprodukt: in der Indus-Kultur schon ist es auf Amulettbildern vertreten. Spezifisch indisch sind auch die Radwirbel aus mehreren gleichsam zusammengewachsenen Tierkörpern, besonders der Einhornwirbel und das Tiger-rad. Chimärenartige Tiere mit mehreren verschiedenen Köpfen kommen vor. Wunderbar erfaßt sind die Gestalten jener so erhabenen wie phantastischen Geschöpfe der indischen Fauna wie Elefant, Rhinoceros, Gavial; dazu Arnibüffel und Zeburind. Das Erlebnis dieser wilden und großartigen Natur ist hier, und das schon im dritten Jahrtausend, sowohl religiös wie künstlerisch voll bewältigt. Das Staunen hatte zur Sinn-Erkenntnis geführt; gilt das nicht noch immer, immerzu?

Der Mensch und die Sphinx

Ist der Mensch vielleicht überhaupt das Wesen, das Rätsel lösen muß? Rätsel lösen, das heißt nicht etwa irgendetwas Unbekanntes erforschen, nein, es heißt sich willentlich dem Widerfahrnis

aussetzen, das uns plötzlich uns selbst erkennen läßt. So stand Oidipous vor der Sphinx, die ihm das Rätsel des Lebens und des Menschseins vorlegte. Vielleicht war seine Lösung um ein kleines zu schnell gewonnen, zu klar, zu rationalistisch? War das der Grund für den Scheinsieg durch den Todessturz der Sphinx; war das der Grund dafür, daß eine neue, weit furchtbarere Sphinx, unsichtbar wiederauferstanden, im Palast von Theben sich eingemistet hatte, ehe er ihn erreichte, ihn und Jokaste blendend, bis er durch die Lösung des neuen Rätsels in die Katastrophe gerissen wurde? Indien hat sich jedenfalls die Lösung des Rätsels immer unendlich schwerer vorgestellt als der unbeschwerte Wanderer Oidipous. Es hat sich dadurch die tragische „Lösung“ erspart, die eine ist und das doch nur dadurch, daß sie keine ist; es hat sich dafür auf einen Weg begeben, der unendlich viel schwieriger ist als der steinige Pfad des jungen Oidipous von Delphi nach Theben, auf einen Weg freilich, den nur findet, wer ihn schon begeht, auf einen Weg, dessen Ziel durch nichts, auch durch das Scheitern und die Katastrophe nicht, zulänglich bestimmt werden kann. Es ist der Weg in die geheimnisvolle, in die rätselhafte Sphäre des Innen.

Das Geheimnis des Thronenden

Für diesen Weg zeugt nun ein mehrfach belegtes Siegelbildmotiv der alten Induskultur. Freilich, der erste Blick scheint einen andern Befund zu ergeben, man sieht nicht so etwas wie ein Weg-Symbol, auch nicht einen Gehenden, vielmehr einen Menschen oder Gott, der gerade nicht geht, sondern sitzt, ja, ganz einfach sitzt.²⁸ Freilich, wie sitzt er da! In der bekannten Lotus-Haltung Padmasana, die Beine untergeschlagen, die Knie in der Waagrechten weit auseinander, völlig aufgerichtet der Rumpf, die Arme breit nach unten gereckt, so daß die Hände die Knie zu fassen scheinen. Das Sitzgestell — darf man es Thron nennen? — ähnelt einem Tisch auf zwei breiten seitlichen Sockeln; vielleicht ist es eine Art Altar. Unter dem Tisch stehen zwei Steinböcke oder Antilopen, und man denkt dabei daran, daß auch die Darstellungen des Buddha bei seiner ersten Predigt im Hain von Sarnath immer zwei Gazellen vor oder unter den Erhabenen stellen.

Doch es gibt des Merkwürdigen und Vorausweisenden noch mehr auf diesem faszinierenden Siegelbild. Flankiert wird die Gestalt von Elefant und Tiger auf der (heraldisch) linken, von Rhinoceros und Büffel auf der rechten Seite. Dabei denkt man unwill-

Löwenkapitell des Kaisers Ashoka;
zwischen den „Rädern der Lehre“
unter den Löwen die vier Tiere (hier
der Zebustier). Museum von Sar-
nath.



kürlich an die vier Tiere des Kapitells von Sarnath aus der buddhistischen Epoche unter Kaiser Ashoka (3. Jahrh. v. Chr.), Elefant, Löwe, Pferd und Stier.²⁹ Die Varianten der späteren Zeit sind leicht zu erklären. Das Nashorn war damals schon selten geworden und galt in dieser Zeit, als ein im Grund unwichtiges Djungeltier, religiös nichts mehr; der Tiger, auch ein Djungeltier, aber ein für die wehrlosen Bauern höchst bedeutungsvolles, war inzwischen ganz in den Bereich der Shiva- und Kali-Religion einbezogen worden; dafür waren inzwischen, kunstgeschichtlich in Mesopotamien beheimatet und durch Bildner aus dem Achaimenidenreich vermittelt, das schon von den alten Ariern auch religiös hochgeachtete Pferd — man denke an das königliche Pferdeopfer der frühen Arier, Ashvamedha —, und der Löwe, das „Wappentier“ des Buddha, im Reich Ashokas zu Sinnbildern der heiligen Herrschaft geworden.

Der Thronende auf dem Siegelbild hat drei Gesichter, eins en face, zwei nach beiden Seiten im Profil. Hier und da wird vermutet,³⁰ es handele sich eigentlich um vier Gesichter, das vierte sei nach der Rückseite hin gewendet zu denken. Ich halte diese Auffassung für abwegig. Wenn in der späteren indischen Kunst eine Gestalt, wie zum Beispiel der Gott Brahma, mit vier Gesichtern dargestellt werden soll, so erscheinen diese auch vierfach, je zwei nach beiden Seiten. Die Künstler der Induskultur wären nicht verlegen gewesen, hätten sie eine viergesichtige Gestalt

darstellen wollen. Man denke vergleichsweise an das Einhornbild mehrerer Siegel. Ist es wirklich ein Einhorn und nicht vielleicht ein Stier, bei dem von der Seite her nur ein Horn zu sehen ist? Gewiß, denn bei einem zweigehörnten Büffel sieht man auf den Indus-Siegeln auch im Profil immer beide Hörner! Nein, der Thronende hat drei Gesichter und nicht vier. Das aber läßt wiederum vorausdenken. Genauso werden bald nach Beginn unserer Zeitrechnung die drei Gesichter des Shiva in der Kultgrotte von Elephanta wiedergegeben. Anstelle der drei Gesichter kann Shiva dann auch drei Augen haben, das geheimnisvolle „dritte Auge“, das Organ der meditativen Schau, hochgestellt über der Brauenmitte.

Der Thronende hat eine Kopfbedeckung mit zwei weit ausladenden Büffelhörnern. Auch dies läßt wiederum an Shiva denken, zu dessen bildhafter Darstellung, wo immer möglich, sein Reittier Nandi gehört. Und schließlich ist die thronende Gestalt sehr betont ithyphallisch dargestellt, wobei man wiederum an die orgiastische Seite der Shivareligion denken darf.

Der Yogin

Wer ist nun der Thronende? Ein Priester mit der göttlich dreigesichtigen Maske und dem, auch in Mesopotamien als göttliches Attribut bekannten, Hörnerhelm? Oder eine, vielleicht die höchste, Gottheit selbst? Oder, vielleicht, beides in einem? Ich halte diese letzte Deutung für die zutreffende. Sie würde sich am besten zu all dem fügen, was wir bisher über die altindische Religion des Rätsels beobachtet haben. Entscheidend für die heilsame Gottesbegegnung ist hier ja nicht so sehr die göttliche Gestalt, als das göttliche Geschehen, deshalb ist wesentlich nicht so sehr das Gottesbild, als vielmehr das Gottesereignis, das Gotteserlebnis. Dies aber spricht für die Identität des Priesters mit der Gottperson. Doch damit stoßen wir auf die weitere Frage: Wodurch wurde solche Identität erreicht? Mesopotamische Analogien lassen die Antwort erwarten: durch die Kulthandlung, denn in ihr nähert sich der Mensch nicht nur dem Gottesbild, sondern der Gotteswirklichkeit, wie es die Urukvase zeigt;³¹ oder durchs politisch-militärische Handeln des Königs, der als Sieger selbst göttlichen Rang erlangt, wie Naramsin auf dem Relief der bekannten Stele; oder durchs gesetzgeberische Werk, bei dem Hamurabi vor der Gottheit steht, um von Schamasch seinen Gesetzeskodex zu empfangen.³² In Indien dagegen ist alles völlig anders; hier haben wir es eben mit dem Rätsel zu tun. Die

Gottesbegegnung des Priesters, der auf dem Altar thront und damit selbst die Gottesanwesenheit bezeugt, geschieht durch Versenkung in das Rätsel des Seins, durch Meditation. Der Priester ist Priester und Gott in einem als Yogin; aber das heißt nun letztlich: jeder einzelne Mensch muß dem Göttlichen selbst begegnen auf dem Weg der Versenkung ins Innen, durch die Praxis des Yoga.

Shiva

Vieles spricht also für einen Zusammenhang des späteren Shiva-glaubens mit der Religion der Indusleute. Freilich gilt heute noch weithin Shiva als arischer Gott, und wer in solchen Fragen auf gesicherter Bezeugung durch Schriftquellen besteht, dem ist schwer zu widersprechen, solange die Alt-Indus-Schrift nicht entziffert ist. Der Name Shiva gilt allgemein, auch bei den heutigen Hindugelehrten, als Sanskritwort, mit der Bedeutung „Der Freundliche und Gnädige“; schon in der sehr alten Vâjasaneyi samhitâ erscheint dieser Name. Älter ist freilich der im Rg-Veda übliche Name Rudra³³, der verschieden gedeutet wird: von der Sanskritwurzel rud- her würde er etwa „Heuler“ bedeuten, aber auch auf eine Sprachverwandtschaft mit dem lateinischen rudis — roh — wird hingewiesen. Jedenfalls ist der vedische Rudra ein rechter Unhold, der Schrecken verursacht. Er haust in den Bergdjungeln und bricht überraschend und Entsetzen verbreitend in die Dörfer ein, mit rotem Gesicht, grünen Haaren und blauschwarzem Hals, er bringt Krankheit, Blitz, Gift und Tod. Als umso wichtiger wird es schon früh empfunden, gerade mit ihm sich gut zu stellen, daher wohl auch der Euphemismus des Namens Shiva. Als gnädiger Herr der Viehherden heißt er auch Pasupati, „Herr des Viehs“. Interessant ist jedenfalls, daß dieser Unheimliche schon in früher arischer Zeit als der Führer derer gilt, die „außerhalb der Grenzen der arischen Kultur ihr Wesen treiben“, ja daß ihm ebenfalls in dieser Zeit schon enge Beziehung zu den „Wildestatikern“ zugeschrieben wird.³⁴ Die nichtarischen Urbewohner, die Dâsas oder Dasyus, werden RV 7, 21,5 als „Phallusverehrer“ verschrien: denkt man an die ithyphallische Darstellung des Meditierenden auf dem Siegel aus Mohenjo daro, so ergibt sich wiederum eine bedeutsame Verbindungslinie zwischen der vedischen Rudragestalt und der Indusreligion.

Doch die Namen Rudra und Shiva könnten auch noch anders gedeutet werden. Willibald Kirfel³⁵ deutet das Sanskritwort rudra



Tanzender Shiva.
Museum von Delhi.

als „Der Rote“, was mit der roten Farbe seines Gesichts übereinstimmen würde;³⁶ dazu würde dann aber überraschend genau eine Ableitung des Namens Shiva von der drawidischen Wurzel shiv-, rotsein, passen. Die Arier hätten dann also den alten Namen in ihre Sprache übertragen, der alte Name hätte sich später, mißverstanden im Sinn von „Der Gnädige“, wieder durchgesetzt. Diese Ableitung dürfte eine große Wahrscheinlichkeit für sich haben. Aber ob es sich nun so verhält oder nicht, es steht auf alle Fälle fest, daß die erhabene, furchtbare und hingebend geliebte Gestalt des Shiva, des Großen Gottes — Mahadeva — schon in die vorarische Kultur und Religion gehört, ja deren Hauptgotttheit gewesen ist. Shiva bedeutet so gesehen weit mehr als nur eine Einzelgestalt des Pantheons, eine sehr eigenartige Gestalt immerhin, die sich nie so recht zu den sehr anders ausgeprägten Gottesvorstellungen der Arier gefügt hat. Shiva repräsentiert geradezu die eine der beiden elementaren Komponenten, welche die indische Religiosität bis heute bestimmen, er ist neben dem arischen Vishnu der wichtigste Gott des Hinduismus in unserer Zeit, wogegen die anderen Götter Varuna, Mitra, ja selbst Surya und vor allem der alle überragende Indra nahezu bedeutungslos geworden sind.

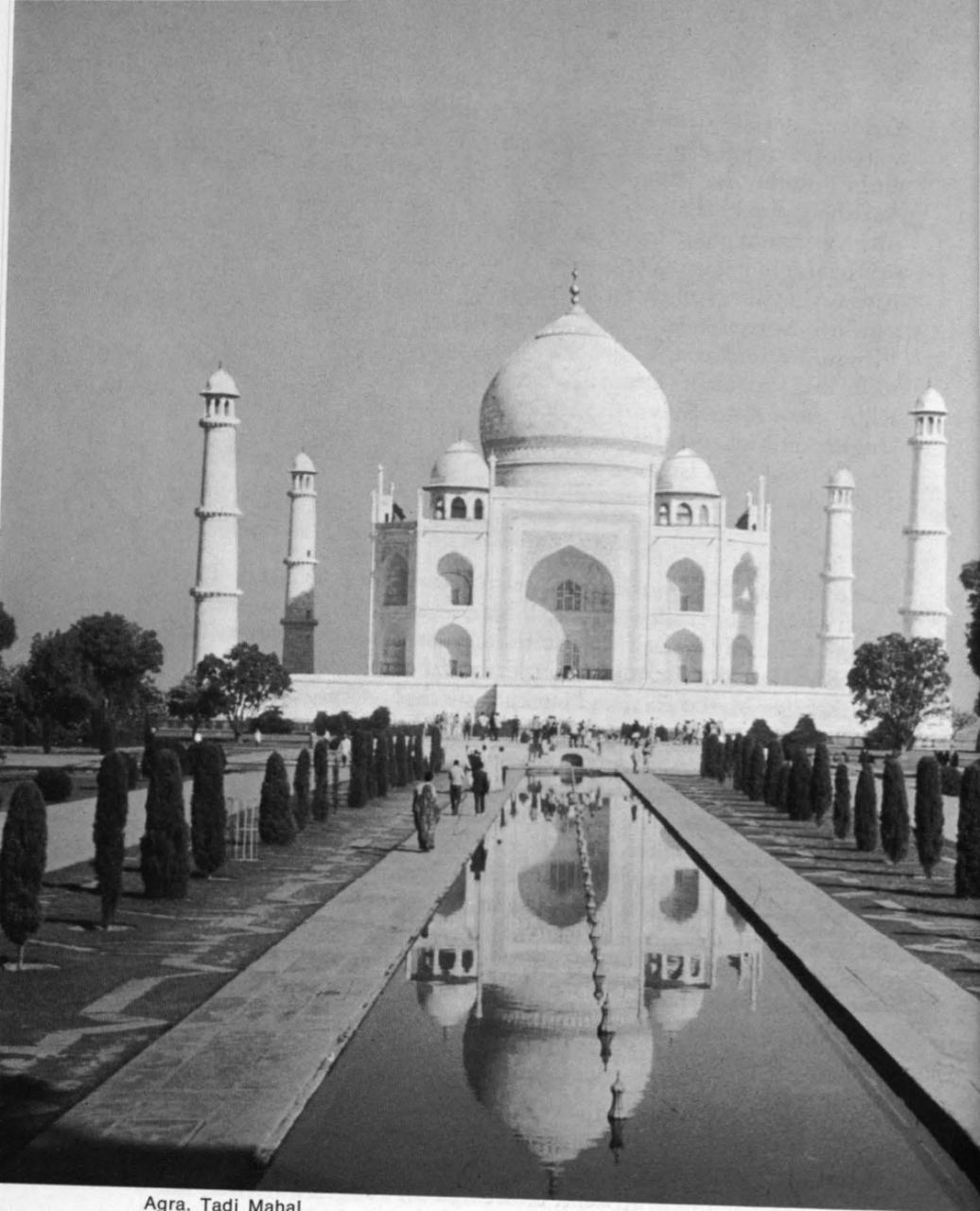
Aber noch mehr. Shiva ist von Anfang an als der Erz-Yogin das klassische mythologische Symbol jener Grundrichtung indischer Religiosität, die alle vorwiegend von der Askese bestimmten oder von ihr ausgehenden Bewegungen maßgeblich bestimmt hat, besonders, um die wichtigsten zu nennen, den Jainismus und den Buddhismus. Diese Grundrichtung läßt sich charakterisieren durch den Begriff des Dualismus³⁷, und sie steht der anderen

Tendenz, der aus dem arischen Geist resultierenden monistischen, zunächst diametral gegenüber. Freilich hat es der indische Geist nie vermocht, in letzten metaphysischen Fragen eine scharfe Antithese durchzuhalten, immer wieder muß der Genius Indiens eine Versöhnung und einen Ausgleich herstellen. So verschränken sich denn die beiden Grundlinien, die dualistische und die monistische, die alles von einer Zweiheit und die alles von einer Einheit her begreifende, immer wieder. Shiva versöhnt sich mit Vishnu, Brahma tritt schließlich hinzu, und die drei Großen verschmelzen zu einer Drei-Einheits-Gestalt, der Trimûrti. Aber selbst dazu hatte Shiva das Modell geliefert, der dreigesichtige Yogin von Mohenjo daro bezeugt es. Ist es nicht eine Grundform des Rätsels: Was ist es, das dies eine ist und doch dies andere? Heißt das indische Rätsel vielleicht: Was ist eines und doch drei?

Das Rätsel Gott

Fängt nicht mit Rätselfragen alles an? Ist vielleicht Gott selbst das Rätsel, nicht nur die Lösung? Ist Er vielleicht das Rätsel, welches den Menschen zum Menschen macht?

Vielleicht meint das Rätsel unseres Menschseins immer nur eines, nur einen: Gott. Aber Gott ist uns Heutigen mehr als je selbst zum Rätsel geworden; viele wenden sich von dem Ur-Rätsel ab, weil sie meinen, es gebe doch keine Lösung. Aber wie, wenn das Rätsel selbst schon die Lösung wäre? Dann wäre Gott gegenwärtig und auffindbar nirgendwo und nirgendwie anders als auf dem endlosen Weg der Rätsellösung. Vielleicht wäre er dann auch besonders nahe bei denen, die wie der Buddha und seine Schüler sogar auf die Lösungsformel „Gott“ verzichteten — wenn sie nur ihr Leben bewußt als Rätsellösung lebten? Aber könnte das nicht auch für Christen gelten? Vielleicht war der Samariter mit seiner „falschen“ Lehrmeinung doch gerade auf diesem Weg? Ich stelle nur Fragen, setze daher lauter Fragezeichen. Es ist im Kreis der Karawane selbstverständlich, daß keiner gläubigen Überzeugung zu nahe getreten, wie daß für keine Konfession oder gar Religion Stimmung gemacht werde. Doch wolle man es dem Autor nachsehen, wenn er wenigstens Fragen aufwirft, die ins Letzte zielen. Denn man kann nicht nach Indien reisen, ohne auf solche Fragen zu stoßen. Indien ist und bleibt für uns im Letzten und Tiefsten ein Rätsel. Das ist vielleicht sein wunderbarstes Geschenk.



Agra, Tadj Mahal.

WELTENSIEG UND GOTTESLIEBE

Streiflichter zur indischen Religionsgeschichte

Wer zum ersten Mal nach Indien reist, sollte, falls sein Programm es irgend erlaubt, im Nordwesten beginnen, also im heutigen Pakistan, und von da nach Osten und schließlich Süden ziehen. Er erlebt dann das Exotische in einer der Aufnahmefähigkeit des Europäers organisch angepaßten, langsam sich steigernden Dosierung, er wittert sich langsam heran an das geistige Golkonda, das er sucht.

Ich nehme an, unser Reisender hat zunächst erlebt, was heute schon viele erlebt haben, nämlich eine intensive Begegnung mit dem Orient in seiner islamischen Ausprägung. Man erinnere sich: Der Ring der Welt-Erfahrung wurde langsam weiter; die Romanik und Gotik Frankreichs brachte vielleicht die ersten neuen Erkenntnisse, die über das Heimische, Gewohnte hinausgingen, es folgte der Süden in Italien und Spanien, schließlich, aber doch schon in Venedig spürbar, die Welt der von der Ostkirche geprägten Kultur. Dann jedoch, vielleicht schon auf Rhodos, das erste Atemholen vor Moscheen mit Minaretts, zum ersten Mal Tausendundeinenacht. Vertieft wird dieser Atem dann in Istanbul, Syrien, Palästina, Ägypten, Iran, aber auch Südspanien und Marokko. Die Welt des Islams erschließt sich. In Konya hat unser Reisender dann gar einen flüchtigen Blick geworfen auf die aus dem neunzehnten Jahrhundert stammende Aziziye, eine Moschee in indischem Stil, mit reichverzierten und weitangelegten Minarettumgängen, die wie Gartenpavillons der Mogulresidenzen anmuten, erste Ahnung des fernerer Ostens.

Dieses „Aha-Erlebnis“ wiederholt sich verstärkt, wenn der Traum Indien Wirklichkeit wird. In Karachi sind es zunächst die motorisierten Rikschas, die an Fernost gemahnen, in Rawalpindi und vor allem Lahore dann die überwältigenden Bauten aus der Mogulzeit, die, den Tadj Mahal ausgenommen, nicht einmal in Delhi und Agra überboten werden. Doch immer noch sind wir im Bereich des Islams. Nirgendwo sieht man so riesig angelegte und dennoch das Maß bewahrende Moscheehöfe, doch das Modell Isfahan verliert man nicht aus dem Sinn. Dann aber, ein vielleicht kaum recht vermerkter Seitenblick aus dem Busfenster: da gleiten einige dem Auge ungewohnte kleine Bauten an uns vorbei: die ersten Hindutempel, heute meist verlassen, doch noch einigermaßen erhalten. Hier geht der Atem nocheinmal tiefer,

wir haben endlich das Land erreicht, in dem die „Religion der Phantasie“, wie Hegel sie nannte, zu Hause ist. Von da an mag es dann in bunter Mischung weitergehen. Islamische Sakralbauten begleiten uns bis in den tiefen Süden Indiens, dessen Toleranz keinen Anstoß daran erlaubt, daß auf der Konfessionskarte die Religionen bunt durcheinander gewürfelt erscheinen. Die Staatsflagge schon beweist es, Orange-Weiß-Grün, die Farben des Buddhismus, des Hinduismus und des Islam.

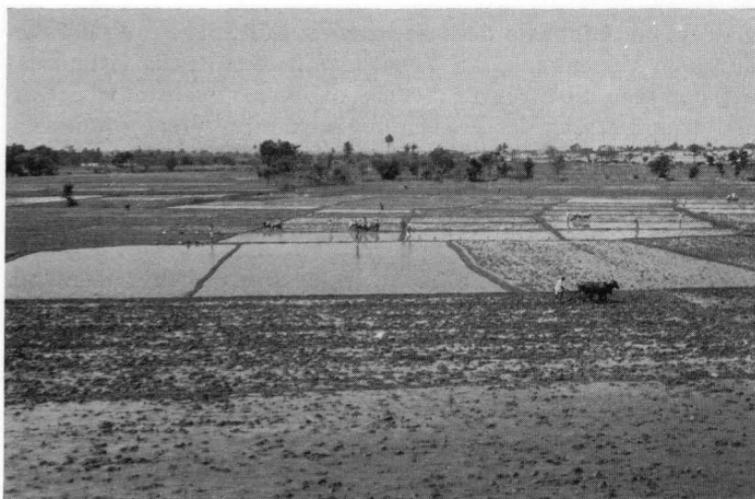
Land des Heldentums

Indien nennt sich heute offiziell „Bharat“: Dieses ehrwürdige Wort, mit dem lateinischen „fero“ sprachverwandt, bezeichnet Indien als die große geduldige Trägerin der großen Weltgegensätze; „bharata“ ist in der Bhagavad Gîtâ das Wort für den „Helden“, besser gesagt den Träger der Kampfesmühen Arjuna, dem Krishna seine Offenbarung zuteilwerden läßt. Indien, Bharat, trägt, bewußt und gewollt, die Last der geistigen und sozialen Gegensätze einer ganzen Welt, in der Überzeugung, daß nur solches heldenhafte Tragen zu echter Versöhnung führt. Solches Heldentum ist sein größter Ruhm, seit Jahrtausenden schon.

Dazu bedarf es unendlicher Geduld. Die freilich fällt dem aktivistischen Abendländer am meisten auf die Nerven. Reist er nur kurz durchs Land, ist er schnell mit seinem Urteil fertig. Hier gehört einmal durchgegriffen! Diese unnötigen heiligen Kühe; kein Zufall, daß gerade dieses Schlagwort in das Vokabular hek-



Südindien, Strand am Indischen Ozean.



Reisfelder bei Mysore.

tischer und kurzsichtiger westdeutscher Politiker eingegangen ist. Die Weichheit, die es zuläßt, daß riesige Gebiete mit Wasser und bestem Klima brachliegen, während sich Massen, die vom Glück der Großstadt träumen, in Kanalröhren ansiedeln. Wir können einfach nicht verstehen, weshalb die große „Trägerin“ Bharat so geduldig jenem sanften Gesetz gehorcht, das sich schon irgendwo und irgendwann Gehör verschaffen wird, allerdings ohne Pistole und Peitsche. Indien ist und bleibt uns ein Rätsel. Das indische Rätsel aber hat seinen tiefsten Ursprung in der Religion.¹

Die Wurzeln der indischen Religion

Zweierlei Wurzeln sind für den Verlauf der indischen Religionsgeschichte bis zur Gegenwart maßgebend: die alt-drawidische der sogenannten Induskultur, und die indoarische jener Einwanderer, die in der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends von Nordwesten her in den Subkontinent eindringen. Die *alt-drawidische* Religion war charakterisiert durch die religiöse Kasteneinteilung der Gesamtbevölkerung, welche jedem Stand in kleinen Heiligtümern einen Kult eigenster Art zuwies; durch Reinigungsriten in großen Tauchbädern, die von einer obersten Priesterschaft überwacht wurden; durch chthonische Kulte, wohl auch orgiastischer Art, bei denen die große Muttergottheit und sicher ein männlicher Prototyp des großen Gottes Shiva dominierten; vor allem aber, wie durch das bekannte Siegel-

Anmerkungen vgl. Seite 93.

amulett von Mohenjo daro nachzuweisen ist, die Praxis der meditativen Versenkung, des Yoga: Gerade dies ist der Grund dafür, daß man die Struktur dieser Religion als dualistisch bezeichnet, denn die Welt der Erscheinung wird hier so real genommen, daß es schwierigster Methoden bedarf, um von ihr wegzugelangen und die eigentlich gesuchte zweite Realität, die der verborgenen Tiefe, zu erschließen.

Die *indoarische* Religion war charakterisiert durch eine deutliche Ständeeinteilung, wie sie einem indogermanischen Hirtenvolk entsprach, eine Gliederung nach den bekannten drei Funktionen des Priestertums, des Schwertadels und des Hirtenstands; durch reiche Opferpraktiken, deren exakte Durchführung entscheidend war für jede Art von irdischem Wohlergehen — Viehglück, Kriegsglück, Herrscherglück, Familienglück —; durch einen mythologischen Polytheismus mit klar profilierten Göttergestalten, besonders Indra, Varuna, Mitra, Agni und Vishnu, von denen schon in schriftloser Zeit zahllose Legenden kündeten; vor allem aber durch das Strukturmerkmal, das auch für die verwandte iranische Geistigkeit bestimmend ist: es ist jene Einstellung, wonach der einzelne ein mikrokosmisches Abbild des letzten Endes pantheistisch vorgestellten Weltganzen ist; man darf diesen grundsätzlichen Monismus Makrokosmik nennen.

Religion läßt sich letztlich aus nichts anderem ableiten als aus der Religion selbst; leitet man sie, letztlich und gänzlich wohlgemerkt, aus nichtreligiösen Faktoren ab wie wirtschaftlichen oder sozialen Verhältnissen, so muß man immer das eigentlichsche Fascinans der Religion wegleugnen, um den Glauben als primitiv und überholt oder auch als Priestertrug abtun zu können. Ein wirkliches Bild einer konkreten Religion ist auf diese Weise noch niemals gewonnen worden, sondern nur ein verzerrter Schematismus, der nirgendwo mit der Wirklichkeit voll übereinstimmt. Dennoch darf gefragt werden, welche Rolle historische und soziale Verhältnisse bei der Ausgestaltung bestimmter Religionen im einzelnen gespielt haben. Fälscht man diese Faktoren nicht zur eigentlichen Quelle des Religiösen um, läßt man sie vielmehr, wie das die seriöse Religionswissenschaft fordert, in dem ihnen anstehenden, begrenzten Rahmen zur Geltung kommen, so trägt eine solche Betrachtung wesentlich zum Verständnis der historisch ausgeprägten Religionen bei. In unserem Fall empfiehlt es sich, diese Sonde schon für die Ursprungsphasen der indischen Religion anzulegen, um eine wenigstens einigermaßen plausible Antwort auf die Frage zu erhalten, woraus sich denn einerseits das dualistische Element der alt-drawidischen Religion, andererseits das monistische der indoarischen ableiten lasse.

Letztlich ist beides unerklärbar, gewiß; aber vorletztlich lassen sich doch einige erhellende Faktoren beobachten. Beginnen wir bei der alt-drawidischen Religion der Induskultur. Von der politischen Zweckmäßigkeit der frühen Kasteneinteilung, die eine Großstadtbevölkerung übersichtlich und lenkbar machte, war schon in anderem Zusammenhang die Rede; dabei ist freilich ausdrücklich zu betonen, daß die Kasteneinteilung zunächst — und dem Sinn nach sogar bis in die heutige Zeit hinein — keineswegs den Zweck hatte, niedere Kasten von den höheren auszuschließen, sondern umgekehrt auch der niederen Kaste eine Art Unmittelbarkeit zur religiösen Macht zu verschaffen, je nach ihrer und deren Eigenart! Die Reinigungsriten stellten den im „Großstadtverkehr“ durch zahlreiches Durcheinandergemenge unvermeidlichen Substanzverlust an kastengemäßer Eigenständigkeit wieder her. Woher kam aber den obersten Priestern die Kraft, solche Reinigungsbäder, die ja, wie in Mohenjo daro, in nächster Nähe und unter unmittelbarer Aufsicht des klösterlich organisierten Klerus stattfanden, wirksam und heilsam geraten zu lassen? Natürlich aus dem Kult, dem Ritus. Der aber war hier gerade nicht eigentlich eine äußere Zelebration, sondern die meditative Praxis, die Versenkung in die Yogahaltung, die Einigung mit den Mächten der Tiefe, des seelischen Innen.

Woher aber erklärt sich denn wohl diese, für das dritte Jahrtausend sonst doch ganz seltene, anderswo jedenfalls nicht dominierende² Praxis? Es kann wohl nur so sein: Man suchte, lang und intensiv genug, länger und intensiver als irgendwo anders, die Begegnung mit den Mächten der Tiefe; man begriff, daß es dazu der Stille bedürfe, der Abgeschiedenheit von allem Oberen und Äußeren, und man machte, zufällig wie es scheint, von den Erkenntnissen der Tiefenpsychologie aus jedoch ganz logisch und notwendig, die Entdeckung, daß diese Mächte sich im seelischen Innen meldeten; wobei noch besonders dies zu berücksichtigen ist, daß in so früher Zeit zwischen Außenwelt und Innenwelt, zwischen Objektivem und Subjektivem, nicht so klar unterschieden werden konnte wie in der gegenwärtigen Phase der Bewußtseinsentwicklung. Diese faszinierende Entdeckung muß Schule gemacht haben, im wahrsten Sinn des Worts, die Yogaschulen Indiens haben sie bis zur Gegenwart weiter gepflegt und vertieft.

Dann bleibt immer noch die Frage: Warum wohl mögen die frühen Priester der Induskultur länger und intensiver als anderswo nach der Begegnung mit den chthonischen Mächten gesucht

haben? Mir erscheint hier als die wahrscheinlichste Auskunft diese: Weil aus der Tiefe das Unheil kam! Die ganze Induskultur litt an zunehmender Not hinsichtlich des einfachsten Lebensbedarfs durch die von Beginn der Dschungelrodung an stetig zunehmende Zerstörung, wohl auch schon Versalzung des Bodens. Da halfen keine Gestirnmächte, da half kein äußeres Kultgepränge; da mußten die Chthonischen und nur sie herauf aus ihrer Tiefe. Und sie kamen. Sie kamen freilich nicht als Helfer in agrarischen Nöten, mit denen mußte man sich eben abfinden, recht und schlecht; aber sie halfen ganz unerwartet in anderen Bereichen, nämlich in den Nöten der Seele! Und diese Entdeckung ließ es von nun an nicht mehr zu, daß man von den Mächten des Innen abließ, ja diese Erkenntnis führte wohl schon früh dazu, daß alles Äußere unterm fahlen Glanz der Pancab-Sonne uneigentlich wurde, geringzuachten neben dem ungeahnten Reichtum, der sich da neu erschlossen hatte.

Die alt-arische Religion

Nun zur Religion der frühen Indoarier. Jahrtausendlang mögen diese Völkerschaften durch die Weiten Innerasiens gezogen sein, bis sie sich langsam zum iranischen Hochland vorschoben, wo ein kleiner Teil sich nach Westen wandte, um das churritische Mitannireich zu errichten, während der Großteil im Osten verblieb, vielleicht schon früh in zwei Hauptgruppen gespalten, deren westliche dem Zug nach dem Fünfstromland nicht folgte.

Dieser Zug muß ein unerhörtes Abenteuer gewesen sein. Erste Vortrupps, heilige Frühlinge von Kriegerjünglingen unter ihren „Herzogen“ stießen durch die tiefen und verschlungenen Täler und über die mehr als dreitausend Meter hohen Pässe des Hinduksch, zuletzt vielleicht durch die völlig aride Felswüste des Khyberpasses, nach dem Tropenland im Süden vor; ihre Meldungen setzten, in kleinen Teilstämmen zunächst, dann in immer größeren Gruppen das Volk in Bewegung, bis die gesamte Masse unaufhaltsam zur Landnahme im Pancab einbrach; welche Größenunterschiede nach Zahl und Raum, verglichen etwa mit dem zeitlich ungefähr parallelen und weit gemächlicheren Einrücken der israelitischen Stämme ins kanaanäische Fruchtländ.

Im Rg-Veda, der ältesten Literatursammlung der Veden, worin vorwiegend mythologische Hymnen erhalten sind, findet sich die Aufforderung zur Huldigung an Yama (iran. Yima), den Herrn im Land der Seligen: „Der hingegangen zu den großen Strömen und der den Vielen den Weg ausfindig gemacht hat, . . . dem

Versammler der Menschen, dem König Yama huldige mit Opfer!“³

Aus der Bezeichnung „Versammler der Menschen“, wie auch aus dem anschließenden Vers, geht hervor, daß der Text sich in seiner jetzigen Gestalt auf das Totenreich bezieht; doch ist zu vermuten, daß dahinter ein historischer Inhalt steht, vermutlich aus dem Zusammenhang eines älteren Heldenlieds: so gesehen würde das Wort hervorragend auf die Situation eines Heeres- und Volksführers passen, der die verschlungenen Wege aus dem baktrischen Tiefland ins Pancab erschlossen hat.

Als die Arier⁴ dort eintrafen, dürften von den Städten der alten Induskultur nur noch recht kümmerliche Überreste vorhanden gewesen sein. Die Arier blieben auch weiterhin noch lange Viehzüchter, siedelten in losen Gemeinschaften, und machten sich dabei, soweit es anging, die unterworfenen „Dasa“ als Landarbeiter (Shudras) zunutze. So kam es dann aber auch früh schon zu Vermischungen, vor allem auf geistigem und religiösem Gebiet; dennoch lassen sich die beiden Hauptstränge, der dualistische und der arisch-monistische, auch weiterhin gut voneinander unterscheiden und weiterverfolgen. Dabei wäre es natürlich völlig verkehrt, im Verlauf der weiteren Geistesgeschichte jeweils einen dualistischen Zug auf drawidischen, einen monistischen auf arischen Rassenanteil zurückzuführen: Ideen haben Flügel, sie sind nicht an die leibliche Herkunft gebunden. Siddharta Gautama, der Stifter einer primär dualistischen Religion, stammte aus arischem Adel; mancher tiefdunkle Brahmane des Südens zeigt dagegen unverkennbar drawidische Merkmale. In Indien gleicht sich alles immer wieder aus; nur: es braucht Zeit, viel Zeit.

Woher nun aber, so fragen wir weiter, das charakteristisch arische Element der indischen Religion, das wir als Makrokosmik bezeichnet haben?⁵ Wir fragen auch hier, wie bei den Indusleuten, zunächst nach jenen Verhältnissen, die in alter Zeit durch Jahrhunderte hindurch den Einsatzpunkt der religiösen Entwicklung mitbestimmt haben. Da stoßen wir freilich auf eine ganz andere Existenzweise als bei den alten Stadtkulturen am Indusufer. Durch lange Zeiträume hindurch lebten die Arier als Jäger, Krieger und Viehzüchter mehr oder weniger nomadisch in den grenzenlosen Weiten Innerasiens. Hier ging es vor allem um eines: sich nicht verlieren, nicht die Wasserstelle verfehlen, nicht zur falschen Jahreszeit in die sibirischen Sumpfniederungen geraten oder zu den Hochebenen unterm Dach der Welt oder am Altai, wo das Lager plötzlich durch Schneestürme abgeriegelt werden konnte. In diesen Breiten ist seit uralten Zeiten eine Religion zu Hause, die davon lebt, daß der Priester sich durch magische oder

mantische Praktiken dazu fähig zu machen weiß, hoch hinaus übers Irdische in den Himmel zu fliegen: Es ist der Schamanismus.⁶

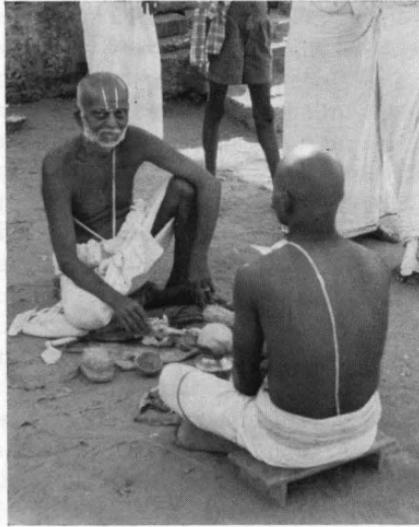
Der Schamane gibt, erleuchtet durch seine Höhenflüge, Ort im Ortlosen, Festigkeit im Unfesten, Bleibe im Vergänglichen. Wo immer der Schamane sein Amt versieht, ist Weltmitte und Welthöhe in einem, sind Makrokosmos und Mikrokosmos verbunden zu einem organischen Ganzen. Und dieses Daseinsverständnis sind die Arier nie mehr losgeworden, auch als sie in den ganz anderen Verhältnissen Indiens schließlich sesshaft wurden: Sie haben es vergeistigt und haben dann in ihrer entwickelten Philosophie und Religion Höhenflüge neuer Art unternommen.

Im neuen Land

Oft stellt man es sich so vor: Die Arier kamen als Eroberer in ein üppiges Wunderland; da verfielen sie dem Genuß in solchem Übermaß, daß ihnen die Lust zum Ekel wurde, woraus sich dann die asketischen Strömungen erklären, die schon früh einsetzen. Nein, so war es gewiß nicht. Es war wohl vieles besser gegenüber dem armseligen Viehhüterdasein in Baktriens Staubebenen, aber es gab auch jetzt noch reichlich Not und Mühe. Langsam arbeiteten sich die Siedler durch schwer passierbare Dschungelgegenden ins Stromgebiet des Ganges vor; immer neue Kriegszüge wurden nötig, mit feindseligen neuen Völkern, weit mehr aber noch mit den eigenen Verwandten, die sich die gleichen Ziele gesetzt hatten. Von diesen jahrhundertelangen Kämpfen erzählt das Riesenepos Mahabharata, in dem es vor allem um den Entscheidungskampf zwischen den Pandâvas und Kauravas geht, der auf der Wahlstatt von Kurukshetra⁷ ausgetragen wird: wir müssen uns den Namen dieser Schlacht merken, denn ihre Schilderung bildet die Rahmenerzählung für einen späteren Einschub, der zu den erhabensten Texten der religiösen Weltliteratur gehört, es ist die Bhagavadgîtâ, das indische Evangelium.

Opferweg und Erkenntnisweg

In dieser Kampf- und Notzeit kam alles an auf das richtig zelebrierte Opfer. Der Ritus wurde immer komplizierter, denn nichts durfte ausgelassen oder auch nur vernachlässigt werden, was den Göttern, den Devas gefällt, die vom Opfer abhängen, wie es ein früher Text mit dürren Worten ausdrückt,⁸ nichts durfte unterbleiben, was die schlimmen Geister, die Asuras, bannt oder abwendet. Da bedurfte es der Spezialisten, die ein



Südindische Brahmanen
(Vishnu).

ganzes Leben nur der Opferkunde und schließlich der theoretischen Opferspekulation widmeten. Das waren diejenigen, die sich der „göttlichen Kraft“, brahman,⁹ des Opfers verständig zu bedienen wußten, die Brahmanen. Wer sich auf brahman versteht, der beherrscht auch die Ananke der Welt, die Allkausalität, das karman.

Bald wird die metaphysische Spekulation übermächtig; die in Wahrheit karmabeherrschenden Denker, die den Erkenntnisweg, iñana-mârğa begehen, überragen weit die kleinmeisterlichen bloßen Opfertechniker an den armseligen Fürstenhöfen, die auf dem karma-mârğa verbleiben, dem Weg der rituellen Praktiken. Dazu gehört nun aber, daß der nach Höherem strebende Brahmane sich völlig freimachte von weltlichen Bindungen im Stil der alt-arischen Priesterfunktion. Solche höhere Geistigkeit wird aber nur deshalb möglich, weil sich hier auch ein alt-drawidisches Element wieder durchsetzt, die Idee der Askese in der Abgeschiedenheit. So ziehen sie nun hinaus in den Dschungel, die Sucher und Frager, die Machtbesessenen und Machtverachtenden, beides in einer Person verbunden, die Feinde des Karma, das sie durch nichts anderes als eben durch karmische Macht zu überwinden suchen. Ein Heldenweg ohnegleichen beginnt; Vîra oder Jina, Held und Sieger, ist der Name für das Ideal, das der indischen Religion von nun an seinen Stempel aufprägt; angeregt durch Schopenhauer, den heute schlimm Vernachlässigten, hat Richard Wagner ein Musikdrama geplant, welches den buddhistischen Heilsweg zum Gegenstand haben

sollte. Ganz sachgemäß hatte er dafür den Titel „Die Sieger“ vorgesehen.

Das Helden- und Sieger-Ideal ist schon alt-arisch. In keiner anderen indogermanischen Religion hatte die oberste Gottheit so viele und starke heroische Züge wie in der arisch-indischen! Nicht der hethitische Tesup, nicht Zeus, nicht Jupiter, nicht einmal Odin läßt sich hierin vergleichen mit dem Gott, der für die arischen Inder eindeutig an der Spitze des Pantheons steht: Indra¹⁰. Am meisten gleicht er noch dem germanischen Thor, der aber niemals den obersten Rang einnahm. Ein Held ist Indra schon durch seinen bodenlosen Durst nach dem Rauschtrank Soma. Johannes Gaitanides hat es einmal, nicht übel, so formuliert: der Abendländer sucht den Rausch, der Morgenländer den Traum. Nun, die Alt-Arier waren insofern noch durchaus abendländisch. Um es kraß zu sagen: Sie sofften wahrlich heldisch! Nur die iranischen Vettern taten es ihnen hierin gleich.

Zarathustra freilich bekämpfte die Trunksucht leidenschaftlich; doch er schlug sich auf die Seite der Träumer: seine Ekstasik beruhte auf Hanfgenuß. Ob sich hierin vielleicht etwas Vor-Arisches durchgesetzt hat? Heinrich Zimmer, dem wir das erhellendste Werk über die indische Geistigkeit und Religiosität verdanken,¹¹ findet in Zarathustras Dualismus eine Übernahme vorarischer, alt-drawidischer Elemente. Das mag umstritten bleiben, auf jeden Fall aber darf festgestellt werden, daß sich Indiens Geistigkeit in der nachvedischen Zeit dem Traum zugewandt hat, und darin darf man mit Sicherheit den nachwirkenden Einfluß vorarischer Elemente sehen. Heldisch ist Indra aber vor allem durch seine in zahllosen vedischen Texten erwähnte eigentliche Großtat: Er ist der Drachentöter, der mit seiner Keule Vajra¹² das dämonische Ungeheuer Vrtra erschlägt, die belebenden Wasser der großen Gletscherströme des Himalaya freimacht und die gefangenen Frauen erlöst.

Indra war so recht der Gott der kriegerischen Einwanderer. Die anderen Götter treten schon früh merklich zurück, was nicht ausschließt, daß später dann Vishnu und der vorarische Shiva wieder an die Spitze rücken, während die anderen vedischen Götter in der nachvedischen Zeit niemals wieder eine gleichermaßen überragende Bedeutung erlangen.

Vielleicht ist es erlaubt zu sagen, daß im Vira- und Jina-Ideal der nachvedischen Zeit, die wir Vedânta-Epoche nennen,¹³ sich Indra vergeistigt hat. Seines Namens bedarf es nun nicht mehr; jeder Sieger ist Indra!

Solche Sieger sind es von nun an, die in den Wäldern Schüler um sich scharen; Aranyakas, Waldbücher, und Upanishaden, Sit-

zungsberichte, heißen die Schriften, in denen die Religion des Brahmanismus sich manifestiert. Hier gelangt nun, verhältnismäßig früh schon, der alt-arische Geist auf den ersten Gipfel seiner Entwicklung. Das klassische Dokument dafür ist die Chândogya-Upanishad.

Im sechsten Kapitel dieser Schrift wird die Belehrung geschildert, die der weise Aruni seinem ob eines erfolgreich abgeschlossenen Studiums recht selbstbewußt heimkehrenden Sohn Shvetaketu zuteil werden läßt. Alles ist im Letzten und Tiefsten eines; ja in eben dieser Erkenntnis wird das Selbst des Erkennenden, Atman, eins mit dem erkannten Wesenskern alles Seins, dem Brahman. „Tat tvam asi“, das bist du, Shvetaketu, so heißt es hier, monoton aneinandergereiht als Schlußformel zahlreicher Beispiele aus Natur und Geschichte. Brahman und Atman sind eines, es gibt kein zweites; advaita, Nicht-zwei, advaitiya, Nicht-Zweiheit ist das eigentliche Prinzip des Seins. Dies ist die tiefste Erkenntnis des arischen Monismus in der Vedânta-Epoche. Mehr als ein Jahrtausend später hat Indiens fassungskräftigster und tiefstschürfender philosophischer Geist, der geniale Einheitsdenker Shankara,¹⁴ den man eigentlich nur mit dem ihm kongenialen, freilich tausend Jahre späteren Hegel vergleichen kann, das Advaitiya-Prinzip zu einem universellen religionsphilosophischen System ausgebaut.

Der Heldenweg

So entdeckt Indiens Geist die All-Einheit auf dem Weg der reinen Erkenntnis; die Sieger waren auf dem Iñana-mârğa zum Ziel gelangt. Doch das genügte vielen der Helden in der Upanishaden-Zeit noch lange nicht. Gewiß war der Erkenntnisweg in kleinen Eremitagen der Waldeinsamkeit entdeckt worden; doch das war den Heroen dieser Zeit zu wenig, viel zu wenig! Das soll ein Sieg sein? Wir suchen einen weit härteren und gefährlicheren Pfad! Wir, das sind vor allem jene Sucher, die der alt-drawidischen dualistischen Lehre gefolgt waren.

Jina, Sieger, wird man nur auf dem Weg der denkbar härtesten Weltentsagung und Selbstzucht. Um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends hat ein genialer Einsamer diesen Weg betreten; auf ihm wurde er zum Stifter einer neuen Religion. Es war Vardhâmâna, den man bald den „großen Helden“, Mahâvîra nannte, der historische Begründer des Jinismus oder Jainismus.¹⁵

Kein Zufall, daß der Heldenweg ihm lag, war er doch kein Brahmane von Herkunft sondern ein Kshatrya, ein Angehöriger des

Schwertadels. Vieles spricht dafür, daß Vardhâmâna sich einer Art Mönchsgemeinschaft angeschlossen hat, die schon seit sehr alten Zeiten bestand und die Traditionen des Heldenwegs durch Askese besonders pflegte. Nach zwölf Jahren soll er die Vollkommenheit erreicht haben: er wurde ein Furtbereiter, ein Tîrthankara. Vierundzwanzig Furtbereiter soll es nach der Jaina-Tradition im ganzen gegeben haben, Vardhâmâna sei der letzte gewesen. Es ist nicht unmöglich, daß sein Vorgänger nach der Jaina-Chronologie, der große Pârshvanâtha, etwa dreihundert Jahre vor Vardhâmâna, eine historische Persönlichkeit gewesen ist. Weiter zurück verliert sich die Reihe ins Mythische: der erste Tîrthankara, Rishaba, gehört in Zeiten, für die nicht einmal die Zahlen unserer Erdgeschichte ausreichen.

Wenn es Sieger gibt, muß es auch besiegte Feinde geben. Man sollte meinen, daß der indische Dualismus, ähnlich dem persischen, sich auf einen Erzfeind bezieht wie Ahriman oder Satan. Gerade das ist aber nie und nirgendwo der Fall. Und zwar schon deshalb nicht, weil die energischsten Heldenreligionen Jainismus und Buddhismus ja vor allem eines nicht wollen: die Verehrung einer höchsten Gottperson. Folglich kann auch der Widergott keine Rolle spielen. Was ist es aber dann, was besiegen die Sieger? Es ist die Ganzheit des Seienden! Eine persönlich gedachte Gottheit wäre für dieses Denken immer nur Garant unüberwindlicher Gebundenheiten, ewig neuer Fesselung in die Karmawelt. Die aber gilt dem Denken der Vedânta-Epoche als ein Universal-Mechanismus von fürchterlicher Perfektion. Hier wurde das Kausalitätsdenken in einer Weise verabsolutiert, wie das im Abendland von Anfang an bis heute niemals in auch nur einigermaßen vergleichbarer Konsequenz geschehen ist. Die Seelenwanderungslehre, im Abendland schon von Pythagoras, Empedokles und Platon gelehrt, ist an sich ja nur ein Teilaspekt solcher Total-Kausalität, zumal sie im Abendland immer nur sozusagen andeutungsweise, als Ausblick ins Vergangene und Kommende entworfen war; in Indien jedoch hat die Seelenwanderungslehre von Anfang an stets einen existenzielleren Charakter gehabt, der Denkende verstand sich hier in seinem ganzen Sein immer unmittelbar als Kettenglied dieses Kausalnexus. Wo der vorarische Dualismus zum Durchschlag kam, da wußte man noch mehr: Denken ist überhaupt nur ein Teil des geistigen Seins, das Denken bestimmt sich letztlich aus Faktoren, die sich nur durch meditative Praxis in den Griff bekommen lassen. Hierin wirkt sich die uralte, aus der Induskultur stammende Erkenntnis der unerbittlichen Gesetze der Seelentiefe aus. Der Erkenntnisweg der alten Brahmanen, Iñana-mârگا, ist die-

sen Fanatikern der Konsequenz viel zu abstrakt, er macht ihnen nicht Ernst genug mit der Ganzheitlichkeit des Seelischen. Deshalb sind sie auch an der Brahman-Atman-Gleichung uninteressiert.

Die Tīrthankaras können da bessere Vorbilder abgeben. Sie werden abgebildet als stehende, völlig nackte Gestalten, als „Luftbekleidete“ (Digambaras), also nur vom reinen Raum umgeben, völlig Freie, die nur noch leiblich auf der Erde sind, in Wahrheit aber auf dem Gipfel der Welt, fernabgeschieden von allen Heil-suchenden befindlich, nur Vorbilder, keine Helfer. In Bombay, vor allem aber auf dem Mount Abu, gibt es noch viele Jaina-Tempel, wobei schon das Wort Tempel die Sache nicht trifft: hier sieht man die Furtbereiter als entrückte kleine Goldfiguren im Tempelschrein, oder auch im Freien als Riesenstatuen, es sind keine Götter, eher alles andere, eben Erinnerungen an den unerhört schweren Weg, der aus der Karmawelt herausführt und den Gipfel des Merubergs erringen läßt, wo das Karmagesetz nicht mehr gilt.

Wer ist Sieger? Nicht der reine Denker, der immer noch ein gedachtes Objekt im Sinn hat, sondern der Gelöste, der von allem Freigewordene. Ob dem Abendländer, insbesondere dem christlich Religiösen das zusagt oder nicht, das steht hier nicht als Frage an. Denn jede missionarische Auseinandersetzung mit solchen, die den Heldenweg betreten haben, stößt zunächst einmal da auf unüberwindlichen Widerstand, wo die religiöse Erfahrung dieser Sieger vom Gesprächspartner nicht erlebt worden ist. Man kann einem Jina nichts entgegenhalten, was dessen meditativer Erkenntnis nicht gewachsen ist. Daran scheitern so viele kurzschlüssige Bekehrungsversuche in Indien. Daran scheitern aber andererseits auch, wenigstens für die abendländische, an der Zahl von Glaubensanhängern orientierte Denkweise, auch die Gruppen der Heldenverehrer selbst: denn die angebotenen Erlösungswege sind doch immer nur verschwindend kleinen Minoritäten vorbehalten. Das ließ dann später, im Buddhismus ebenso wie im Hinduismus, nach neuen Dimensionen Ausschau halten. Es sind die Dimensionen des Vertrauens und der Liebe, Wege also, deren Betretung den harten Geistesstreitern des indischen Altertums als feige Ausflucht vor der Unerbittlichkeit des Seinsgesetzes erschienen wäre.

Sāmkhya und Yoga

Das gilt auch für jene Richtungen des indischen Dualismus, die in Philosophie und Praxis den Grund gelegt haben zu einem reli-

giösen Weg, der heute im Abendland viele Anhänger findet, wobei die Frage offen bleiben soll, wieweit wir Europäer oder Amerikaner des zwanzigsten Jahrhunderts wirklich in der Lage sind, die unabdingbaren Voraussetzungen des altindischen Denkens und Erlebens in uns wiederzuerwecken. Die Philosophie, um die es hier geht, ist die Sâmkhya-Lehre, Ausdruck des schroffsten dualistischen Daseinsverständnisses, welches eine unauflösbare Zweiteilung der Welt in Lebensmonaden (Purusha, eigentlich Mensch, dann „Seele“) und Materie (Prakriti) vertritt. Aus der verhängnisvollen Antinomie dieser beiden Elemente resultiert letztlich der Kreislauf der Seelenwanderungen (Samsâra). Dem erleuchteten Kapila wird die Begründung des Sâmkhya zugeschrieben, möglicherweise einer historischen Gestalt, von welcher der Geburtsort des Siddharta Gautama seinen Namen hat.

Die Praxis, die dieser Philosophie entspricht, nennt sich Yoga.¹⁶ Drei von den vier klassischen Yoga-Sûtras werden einem sonst kaum bekannten Verfasser namens Patanjali zugeschrieben, der, nicht zu verwechseln mit dem Grammatiker gleichen Namens, vielleicht im dritten vorchristlichen Jahrhundert gewirkt hat.

Yoga ist heute „in“; das scheint gegen ihn zu sprechen. Doch was kann der klassische Yoga dafür, daß man heute Schindluder mit ihm treibt — und dazu noch schön Geld macht? Damit behaupte ich keineswegs, daß es nicht heute bei uns Könner und wirkliche Meister gibt, die sich der Yogapraxis kundig angenommen haben und in der Lage sind, echte Hilfen zu geben. Zunächst gilt das vor allem für jene Richtungen, die Yoga-Erfahrungen, ohne jeden religiösen Anspruch, sachkundig einfach für körperliche Disziplinen auszuwerten vermögen. Aber es gilt auch für den weit schwereren Weg, den der religiösen Vertiefung durch Yoga. Freilich kann ich nicht verhehlen, daß ich hier nur wenigen Meistern vertrauen kann.¹⁷

Der Yoga des Patanjali war für Indien an sich nichts Neues; nur das Lehrbuch war neu. Der Meditierende von Mohenjo daro ist ein Yogin reinster Ausprägung. An ihm können wir im Grund schon alles lernen, worum es im religiösen Yoga eigentlich geht. Wesentlich ist der Sitz, âsana; padma heißt Lotus, padmâsana der Yogasitz. Der Lotus ist ein altehrwürdiges Symbol indischer Geistigkeit. Er wurzelt im trüben Schlamm des Grunds, sein Schoß steigt durchs Wasser des Daseins nach oben, die Blüte öffnet sich und schwebt über der Oberfläche, ohne auch nur von einem Tropfen irdischen Nasses benetzt zu werden: Reines Symbol der erdgebundenen Existenz, die dennoch ganz dem Licht geöffnet ist und ihm zugehört. Unausschöpfbare Erinnerung an



Lotusteich.

die heiligen Teiche in den Tempelanlagen Indiens und Ceylons, wo sich die rosafarbenen, großen Lotusblüten gegenseitig nach oben drängen und doch alle ihr Licht finden! Das ist der Sinn des echten Yoga: Die Erdwurzel finden, sicher auf dem Lebenswasser schwimmen, das unauslöschliche Licht der Überwelt in sich eindringen lassen.

Vom Sitz aus wird der Atem geregelt; doch was heißt geregelt, er regelt sich selbst. Und vom Atem aus wird alles mechanistisch Verorganisierte unseres Leibes, unseres Geistes und unserer Seele zu einem lebendigen Organismus verwandelt. Ist das Selbsterlösung, wie man so oft tadelnd hören muß? Nicht im mindesten, denn der echte Yoga hat sein Wesen darin, daß die heilsame Organwerdung dem Selbst aus dem Ganzen zukommt, wenn es nur davon abläßt, sich selbst bauen, machen, organisieren zu wollen. Yoga ist Offenwerden für das Heilende im Sein, nichts anderes.

Sieg auf dem mittleren Weg

Wir sprachen von Siegern und Helden. Sie gingen oft genug den schwersten aller denkbaren Wege, den der äußersten Askese. Einer aber ging einen Weg, der noch unvergleichlich schwerer war und sich doch so leicht ausnahm. Von diesem Weg handelt die Mâdhyamika shâstra, die Lehre vom „Mittleren Weg“ zwischen Weltflucht und Weltsucht; der diesen Weg fand, war Siddharta Gautama, der Weise aus dem Sakyastamm, der Shâkyamuni.¹⁸

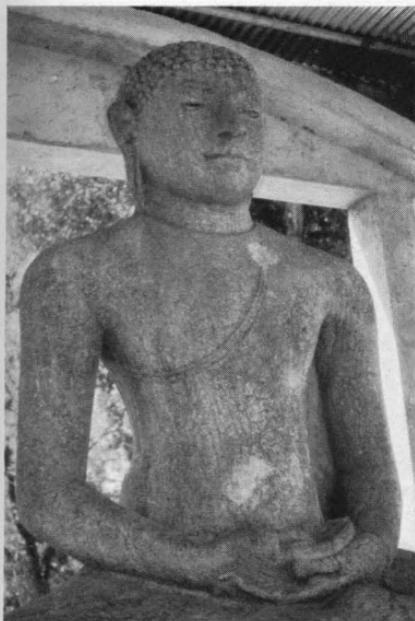
Auch er war ein Kshatrya, ein Kämpfer also, auch er wurde Sieger, also Jina genannt. Nochmals fragen wir: wogegen kämpfen eigentlich die religiösen Siegeshelden Indiens, und wie kämpfen sie? Wir sagten schon: sie bekämpfen das Ganze des Seienden, also niemals nur einen Teil, einen Teufel etwa, oder den Tod oder das Böse. Das war ja auch die erste der vier „edlen Wahrheiten“, der ârya satya, die dem Shâkya-muni einleuchtete, als er in Bodh Gaya die heilbringende Erkenntnis, die bodhi empfing: daß alles, das heißt das Ganze des Seienden, Leiden sei, das Leiden also nicht nur etwas partielles darstelle. Also weg vom Ganzen, hin zur absoluten Leere shûnyatâ, in der es nichts einzelnes und nichts Gesamtes gibt, nicht einmal die „Leere“ selbst, denn auch diese wäre ja ein Ganzheitsbegriff! So paradox ist das. Was ist das gesuchte Ziel? Nichts, aber nein, nicht nichts, denn das wäre ja wiederum ein etwas, ein Teil, bezogen auf ein nicht-Nichts. Also kein gesuchtes Ziel. Aber doch wohl „nirvâna“, das heißt „ausgeblasen“, „ausgelöscht“? Ja, wenn man sich nur klar genug macht, daß auch das Erlöschen kein Etwas ist, und der Zustand im Nirwana weder ein Sein noch ein Nichtsein noch überhaupt ein Zustand, aber ebensowenig ein Nicht-Zustand.

Nicht einmal der Buddha selbst, nicht seine Lehre, nicht seine Gemeinde ist wirklich.¹⁹ Im Grund gibt es überhaupt keinen Buddhismus: Die zahllosen Erleuchteten, die Buddhas und Bodhisattvas, unterhalten sich²⁰ darüber, daß es ja im Grund weder einen Buddhismus noch eine Erleuchtung gebe, und, wie es darum geht, Nirwana zu beschreiben, brechen sie in ein geradezu homerisches Göttergelächter aus — wobei, wie man ergänzen darf, sie noch mehr lachen würden, hörten sie, daß man sie mit Göttern vergleiche, ja: sie lachten selbst über die Vorstellung, daß sie lachten. So paradox ist das, nocheinmal.

Doch das ist nur die eine Seite, die gewiß niemals außer Acht gelassen werden darf, die aber eben als Seite, der eine andere entspricht, auch niemals verabsolutiert werden kann. Der Buddhismus ist ernst gemeint. Es geht um Sieg, um wirklichen Sieg. Und also ums Ganze, um alles.

Buddhistische Tiefen- und Höhenpsychologie

Wissenschaftliches Denken im abendländischen Sinn ist arm daran, wenn es sich mit einer so paradoxen Lehre befassen muß, die Lehre ist und doch keine. Wir sagten, der Buddhismus sei dualistisch, und das stimmt; er ist aber ebenso monistisch, das stimmt gleichfalls. Die Paradoxie erlaubt keine klare Scheidung in zwei



Buddha von Anuradhapura (Ceylon).



Der Tod des Buddha, Polonnaruwa (Ceylon).

Pole, sie erlaubt ebensowenig die Behauptung einer letzten Einheit. Man kann auch nicht sagen, das alles sei eben irrational; sowenig wie man sagen kann, es sei rational: der Buddhismus ist solchen Klassifizierungen immer noch um Längen, um Welten, um Ganzheiten und Nichtganzheiten voraus. Wir können es alles nur indirekt, andeutend, chiffrenhaft beschreiben, aber wir müssen versuchen, es doch zu beschreiben. Da hilft nur die Beschränkung auf das Erfahrbare, unterm Vorbehalt, daß das Erfahrbare letztlich sich dem Beschreiben entzieht.

Beschränken wir uns also auf unsere abendländische Armseligkeit und beschreiben wir das Unbeschreibbare der Erfahrung. Die Sieger siegen über die Ganzheit des Seienden, das heißt, sie lösen sich von allen Einzelfaktoren: das meint im Grund der Begriff der „Leere“. Sie kommen zu diesem Sieg auf dem Weg des Yoga. Sie versenken sich in die Tiefe der Seele, denn sie wissen genau, daß alles Erkannte eine psychische Wirklichkeit ist und keine absolute: das sollten übrigens auch wir wissen, und zwar von Kant her, das „Ding an sich“ bleibt ewig unerkannt, wir sind an die Erscheinung gebunden.

Der Weg zur Erkenntnis durch Versenkung heißt dhyâna, das Wort wird im Japanischen kontrahiert zu Zen. Dhyana läßt alles Gestalthafte hinter und über sich. Der sich Versenkende taucht in die unermesslichen Abgründe des Seelischen ein, soweit, daß er sich schließlich auch von jenen innerseelischen Gestaltbildern löst, die Carl Gustav Jung als Archetypen bezeichnet hat. Im Grund der Psyche wartet als letztes Ingrediens aller denkbaren Erkenntnis nur noch eine tiefste Polarität, die aber doch im Denkenden anwesend und also, insofern das sich versenkende Ich eine Einheit ist, als Einheit angesprochen werden kann: eine Einheit in der Zweierheit also. Das ist das Erfahrbare. Die „Tiefenpsychologie“ ist genau hierin dem Geheimnis des Buddhismus auf die Spur gekommen.

Doch: indem „Ich“ mich denkend solcher Zwei-Einheit vergewissere, erhebe ich das Tiefe sogleich zur höchsten Höhe, denn das Symbol für das Bewußtsein ist nun einmal die Höhe. Das hat seine Entsprechung auch in der geistigen Entwicklung des Buddhismus. Seine spätere Ausgestaltung zum Mahâyâna ist dadurch gekennzeichnet, daß es hier als Ur-Prinzipien aller Erleuchtung fünf Dhyana-Buddhas gibt, welche in unermesslicher Höhe die Ordnung des Kosmos symbolisieren. Es sind im Osten Akshobya (Farbe dunkelblau), im Süden Ratnasambhava (Farbe gelb), im Norden Amoghasiddhi (Farbe grün), im Westen Amithâba (Farbe rot), alle zusammenfassend und überragend beherrscht die Mitte und Höhe der große Adi-Buddha, der auf Drachen thronende Vairocana (Farbe weiß). Doch der wichtigste ist Amithâba, der den Westen, vom Sonnenlauf her gesehen das Ziel aller Daseinsbewegung, beherrscht und im unerhört reich geschilderten Paradies Sukhâvatî thronet.

Es gibt also eine Entsprechung von unten und oben: Was in der Versenkung in der Tiefe gefunden wird, ist zugleich die Höhe! Hier ist der buddhistische Yoga zweifellos über den Erkenntnisstand der primitiven, auf die Induskultur zurückgehenden Wilderstatik den entscheidenden Schritt hinausgekommen, und das geht wohl zurück auf den arischen Einfluß, der von seiner schamanistischen Wurzel her das Oben suchen läßt.²¹

So ist der Buddhismus die Religion geworden, welche unter allen lebenden Hochreligionen wohl am stärksten von einer durchgängigen Polarität bestimmt wird. Nichtsein und Sein, Erlöschung und Erleuchtung, Tiefe und Höhe, darum geht es immer zugleich. Die Tiefenpsychologie könnte von daher vielleicht darauf aufmerksam werden, daß es auch eine Höhenpsychologie zu entwickeln gilt.²²

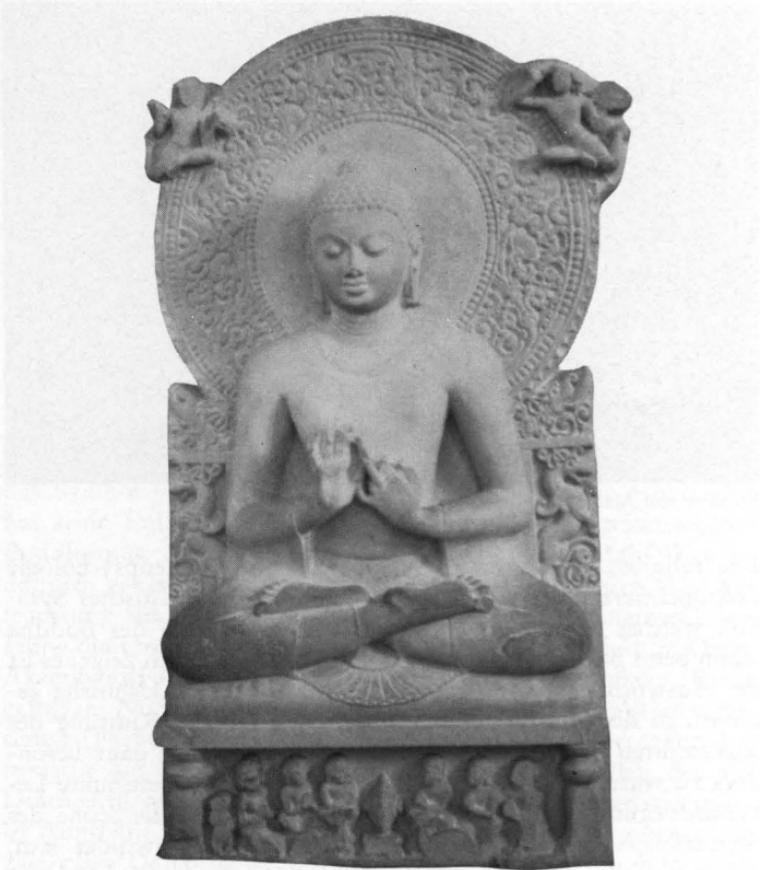


Buddha von Ajanta.

Die religiöse Verbindung von Tiefen- und Höhenpsychologie dokumentiert sich schon früh durch ein charakteristisches Symbol, welches sich in der bildnerischen Darstellung des Buddha schon beim Beginn der buddhistischen Kunst deutlich zeigt: es ist der Auswuchs über dem Zenith der Schädeldecke, Ushnîsha genannt, in dem das „höhere“ Wissen ruht. In der Richtung des sogenannten Kundalini-Yoga, vor dem Dilettanten ganz besonders zu warnen sind,²³ geht es darum, daß eine bestimmte Lebensbewegung im Körper erfahren wird: die in der Zone des Steißbeins ruhend gedachte Kundalini-Schlange windet sich, durch meditative Praxis erweckt, fühlbar durch die fünf Cakras, die Lebenszentren des Leibes bis hinauf zum obersten Punkt des Schädels und verbindet so wiederum die tiefsten mit den höchsten Erkenntnissen.

Mitmenschlichkeit im Buddhismus

Die buddhistische Ur-Polarität zeigt sich aber vor allem an einem bedeutsamen Zug der Lehre, der schon für das Auftreten des historischen Shâkyamuni charakteristisch, ja einfach wesensbestimmend war. Man muß sich nämlich fragen: Warum hat sich Siddharta Gautama nach Erlangung der bodhi nicht einfach, wie es doch der Tradition der alten Ekstatiker entsprochen hätte, zurückgezogen, um sich geruhsam dem Nirwana entgegengleiten zu lassen? Warum hat er den Predigtentschluß gefaßt?



Buddha, Museum von Sarnath.

Dieser Entschluß war gewiß nicht selbstverständlich und nicht leicht. Gewiß, ein Glied des achteiligen heiligen Pfades zur Überwindung des Leidens heißt: Rechtes Reden. Aber ist damit eine vierzigjährige Lehr- und Predigtstätigkeit gemeint? Das weiß nicht. Es muß vielmehr schon in der Geistigkeit des Erleuchteten selbst ein Element angenommen werden, das zunächst im Lehrsystem keinen rechten Ausdruck gefunden hat, bis erst der Mahâyâna die dogmatischen Folgerungen daraus zog. Ich halte es für erlaubt und geboten, dies als unausgesprochene Prämisse zu postulieren: Für den Buddha war es vom Anfang seiner erleuchteten Existenz an einfach selbstverständlich, daß seine bodhi den Mitmenschen gepredigt werden mußte, und zwar aus ihrem innersten Wesen heraus. Er konnte mit ihr auf keinen Fall allein



Buddha von Ellora.

bleiben, wie es der Versucher Mara ihm einflüstern wollte; die Idee der Mitmenschlichkeit, ja, sprechen wir es aus, der Nächstenliebe drängte sich um die Mitte des ersten Jahrtausends auch in der indischen Geistigkeit ins helle Bewußtsein, als Grundelement des Menschseins. Wer dem Buddha dies abspricht, etwa in der



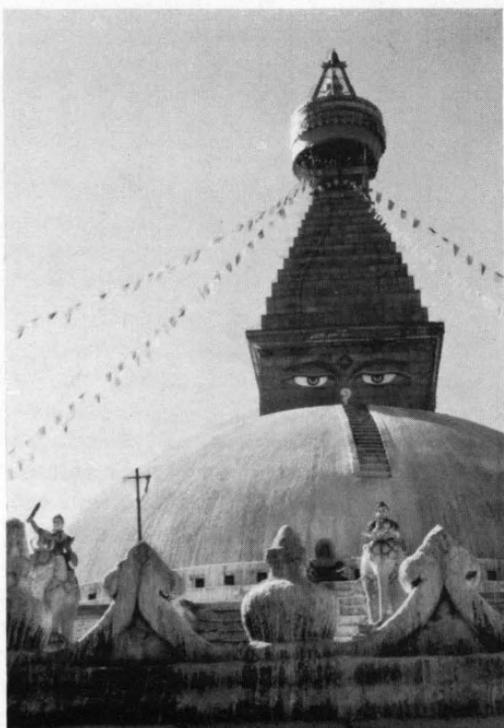
Sanchi, Torbogen mit Stupa.

Meinung, so etwas könnte es aus indischen Denkvoraussetzungen nicht gegeben haben, wird auch nicht erklären können, wie sich dann, nur zwei Jahrhunderte später, in der Bhagavadgîtâ das Ideal der Gottesliebe hat manifestieren können; vielleicht nur weil es dort einen Hochgott gab, den man lieben konnte, während der doch im Buddhismus fehlte? Nein, umgekehrt ist es richtig: Vishnu konnte nur deshalb aus seiner Bedeutungslosigkeit zum Hochgott aufsteigen, weil das Element der Personhaftigkeit, die Erkenntnis der Bedeutung des Liebesverhältnisses zwischen Ich und Du, über die Schwelle des Bewußtseins gelangt war. Die Zeit war reif geworden für die bhakti, das Liebesideal. Das aber schon beim historischen Siddharta Gautama! Darin ragt er über seine sämtlichen Zeitgenossen als Bahnbrecher weit hinaus, selbst über den großen Vardhâmâna.

Die buddhistische Bild- und Baukunst, die, nicht ohne achaimenidische und griechische Einflüsse, zur Zeit des Kaisers Ashoka im dritten vorchristlichen Jahrhundert entstand, seit dem Ende der Induskultur der Neubeginn indischer Großbildnerie überhaupt, gibt von Anfang an dem Gedanken überzeugend Ausdruck, daß die bodhi zur Mitteilung da ist, daß sie Mitmenschlichkeit will und schafft. Schon früh entstand das Symbol des Stupa, der auch Caitya (Mal) genannt wird. Auf viereckigem Unterbau ruht eine Halbkugel, das Weltenei (anda), über diesem ein Altar (harmika), der von einem Mast gekrönt wird, der bis zu dreizehn Schirme, Würdezeichen der Weltherrschaft trägt. Der Stupa birgt eine Reliquie, sei es des Buddha selbst oder eines seiner

Schüler: es kommt also darauf an, daß durch die leibliche Erinnerung an den Erdenwandel des Erleuchteten die bodhi weiter-erweckt wird.

Schon die ältesten Stupas haben bogenförmig überwölbte Nischen, in die Lämpchen gestellt wurden; später wurden kleinere oder größere Buddhafiguren, sitzende oder stehende, in solchen Nischen eingefügt, so daß es wirkte, als erscheine eben jetzt, da der Andächtige sich im Sonnenumlaufsinn um den Stupa herum-bewegt (Pradakshina patha), der Erleuchtete aus der Tiefe des Innern heraus. In größtem Format wurde diese Bildidee schließlich im afghanischen Bahmian verwirklicht, wo der wichtigste Klosterstützpunkt für die Missionsbewegung nach Innerasien lag. Dort sind in eine mächtige Felswand riesige Stupahallen eingehauen, in denen, gleichsam als lebendiges Caitya-Mal, Buddha-gestalten stehen, die größte 53 Meter hoch; es wirkt so, als trete der Erhabene eben aus dem Dunkel des Berges- oder Welten-schoßes heraus ins Helle der Erdenwelt, über der die Gletscher in gleißendem Himmelslicht strahlen. Die bodhi will Selbstmitteil-lung, oder sie ist nichts: das ist die Grundidee buddhistischer Bildnerei stets gewesen und geblieben.



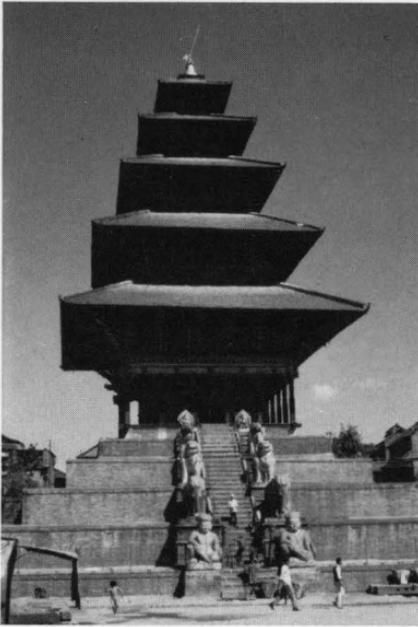
Stupa in Bhod-nath.
Die Götter Indra und
Indrani als Torwächter.
Die Augen des
kosmischen Urmenschen
Manu auf dem Altar.



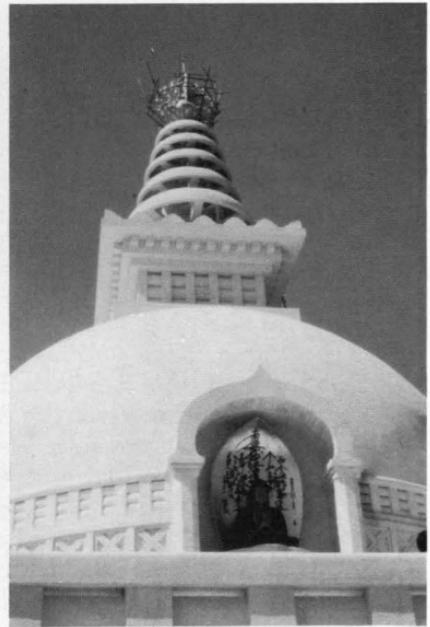
Bahmian, in den Felsen gemeißelte Buddhastatue.

Mahâyâna heißt große Überfahrt, großes Fahrzeug, im Unterschied zu Hînayâna, kleine Überfahrt. Nâgârjuna war der große Lehrer, auf den sich der Mahâyânabuddhismus zurückführt; er soll gewirkt haben in Nalanda im Land Bihar, ziemlich in der Mitte zwischen Bodh Gaya, der Stätte der Erleuchtung unterm Pipalbaum, und Sarnath, dem Ort der ersten Predigt im Gazellenhain. Das wesentliche des Mahâyânabuddhismus wird schon durch den Namen ausgedrückt. Das kleine Fahrzeug der Mönchsgemeinde war den Neuerern zu klein, sie wollten in Liebe die ganze Welt erfassen und ins rettende Schiff bringen, nicht nur die Elite der Gelbgewandeten. Dazu bedurfte es vor allem einer Ausweitung der Lehre von der Buddhaschaft. Ein Bodhisattva ist ein zum Buddha werdender, ein Anwärter; die Neuerung beim Mahâyâna liegt nun darin, daß mit Entschiedenheit ausgesprochen wird, jeder sei zum Bodhisattva berufen! Und das wird auch als möglich angesehen, weil es Bodhisattvas gibt, die aus Liebe zu den Menschen noch nicht den endgültigen Schritt ins Nirwana vollzogen, sondern den Entschluß gefaßt haben, solange in der Welt zu bleiben, bis alle Wesen gerettet sind: „Die Rettung aller Wesen ist mein Gelöbniß; von mir müssen alle Wesen befreit werden“. ²⁴ Der wichtigste unter zahlreichen Bodhisattvas, der am meisten um Hilfe angerufen wird, ist Avalokiteshvara, eine Emanation des Dhyâni-Buddha Amithâba. Durch eine niemals abreißende Kette von Inkarnationen ist Avalokiteshvara bei den Menschen, stirbt der eine Träger, ist auch schon der nächste geboren: Inkarnation des Avalokiteshvara zu sein, das ist die Begründung für die Würde des jeweiligen Dalai Lama.

Der Mahâyânabuddhismus wird manchmal als Abfall von der schlichten Lehre des Meisters bezeichnet, als Auswucherung zu krasser Mythologistik und mystizistischen Arkanpraktiken, die manchmal, besonders in der Richtung des tantristischen Lamaismus, sich geradezu ins Abstruse verwandelt hätten, und also ins direkte Gegenteil der ursprünglich so klaren Idee. Ich halte dieses Urteil nicht für gerechtfertigt. Gewiß scheint manches dafür zu sprechen, so vor allem der Umstand, daß der Buddha selbst jede Spekulation über die Welt, die Seele, die Götter und schließlich alle postmortalen Existenzformen abgelehnt hat, weil das alles vom heilsamen Gang auf dem Heldenweg ablenkt; dementgegen haben sich, freilich nicht erst beim Mahâyâna, sondern schon bald nach des Meisters Erdenwirken allerlei Theoreme über diese Fragenkreise ausgebildet. Zu diesen Theoremen gehören die Lehren über die zahllosen Welten, die nebeneinander existieren,



Nepal, hölzerner Stupa.



Moderner japanischer Stupa bei Nalanda.

wie über den unendlichen Kreislauf der Geschichte. Doch ähnliches läßt sich auch von der christlichen Dogmatik sagen, wenn man bedenkt, daß der historische Jesus keinen einzigen dogmatischen Satz gelehrt hat! Aus der Geschichte selbst treten eben die Fragen an jede Religion heran, die sie einfach beantworten muß, wenn sie Rechenschaft über ihr Anliegen geben soll; die entsprechenden Antworten ergeben dann schließlich das Lehrsystem. Bei all dem ist immer nur danach zu fragen, ob die theoretische Systematik die Grundlagen der Stiftung verleugnet oder verfälscht. Gerade dies aber kann man vom Mahâyâna, der Religion des Mitleids keineswegs behaupten. Das Mitleid ist sein religiöses Zentrum; das aber war schon beim Shâkyamuni so! Das ergibt sich vor allem aus einer sehr aufschlußreichen Erkenntnis der neueren Forschung über den Ansatz der Lehre des Erleuchteten. Man hat festgestellt, daß die Formulierung der vier edlen Wahrheiten, die zweifellos auf Siddharta Gautama selbst zurückgeht, sich an ein bestimmtes Schema hält; es ist das Schema, dessen sich seit Alters die indischen Ärzteschulen bedient haben: Diagnose, Krankengeschichte, Therapieanleitung, Rezeptur und Prognose! In dieses Schema reihen sich die Lehren der Predigt von Benares fugenlos ein: Die Erkenntnis des Daseins als



Buddha als Asket vor seiner Erleuchtung. Museum Karachi.

Leiden, die Erkenntnis des Ursprungs allen Leidens durch den Durst (trshna), die Erkenntnis von der Aufhebung dieser Ursache, die Erkenntnis vom Weg zu dieser Aufhebung. So spricht Heinrich Zimmer geradezu von einer Kuranweisung.²⁵

Der Buddha als Arzt! Ein Arzt ist Helfer, oder er ist kein Arzt. Das ist nicht nur ein Annex, ein nebenherlaufendes Beiwerk, es ist vielmehr der eigentliche Grundzug von Siddharts Lehren und Wirken. Gewiß hatte der Prinz bei seinen vier legendären Ausritten beobachtet, daß andere Leute alt werden, krank sind, sterben müssen, und sich durch Askese zu helfen wissen, und er hat, wie sollte es auch anders sein, diese Erfahrungen zunächst in seinen Gedanken auf sich selbst angewandt. Aber was besagt das? Doch dies, daß er sich mit den Mitmenschen als solidarisch erkannte und sein umhertes Dasein — im Jet-Set-Stil würde man heute sagen — als wertlos begriff; zugleich aber doch dies, daß sein Solidaritätsbewußtsein mit der leidenden Menschheit so stark war, daß er garnicht anders konnte, als selbst deren Arzt zu werden! Nocheinmal sei es gesagt: Nahegelegen hätte doch der Ausweg, daß er von nun an ein mehr oder weniger zufriedener Djungelasket geblieben wäre, wie er es ja auch zunächst versucht hat. Doch eben dies ging für ihn auf die Dauer nicht. Warum nicht? Wir können nur sagen: Weil seine Erkenntnis, die bodhi, es nicht zuließ. Die bodhi gehört ins Offene oder sie ist keine bodhi, ebenso wie der Arzt Helfer ist oder kein Arzt. All das ist eine Einheit von Grund auf. Und das ist das Eigentliche von des Buddha Lehren, Wirken und Leben. Es ist ein Leben aus der Liebe gewesen.

Indien und die Nächstenliebe

Der Mensch lebt, solange es Menschen gibt, aus der Liebe, von der Liebe, und für die Liebe; nur deswegen kann er auch hassen, was das Tier nicht kann. Aber es ist ein anderes, zu lieben, ein anderes zu wissen, daß man lieben soll — welches Paradox! —, lieben darf — welches Wunder! —, ja lieben kann — welche Selbstverständlichkeit! Dieses Bewußtsein von der Struktur menschlichen Seins, das auf Liebe angelegt ist, war nicht von jeher vorhanden. Erst im Zug der achsenzeitlichen Geistesentwicklung, die zur Erkenntnis der Individualität führen sollte²⁶, konnte eine solche Erkenntnis aufbrechen. Sie setzte freilich voraus jenen Schritt, den das Bewußtsein vor allem in Indien getan hat, lang vor den Griechen, die anstelle des einsamen Ich zunächst einmal das Gesamt des Kosmos in den Blick nahmen;

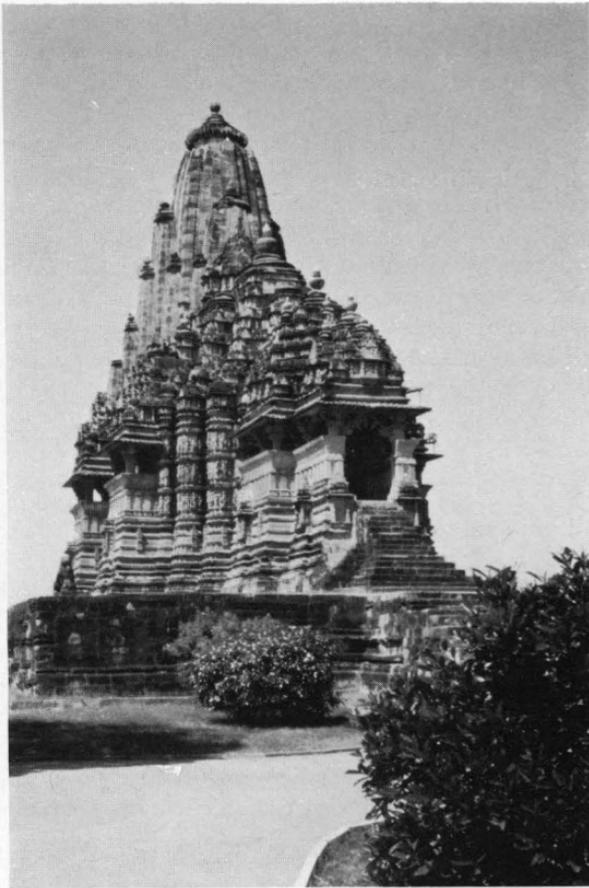
es ist der Schritt zur Erkenntnis von der Verlorenheit des einsamen Selbst im endlosen Geflecht der Daseinsfaktoren. Erst muß das Ich sich in seiner letzten Geworfenheit auf sich selbst erkennen, ehe es reif ist, das Du nicht nur auszunützen oder zu begehren, sondern einfach zu lieben, und das nunmehr bewußt. Hegel würde sagen: Erst mußte Vardhâmâna kommen, ehe der Shâkyamuni auftreten konnte; und welcher Beweis für die Vernünftigkeit des Weltgeistes, daß beide zur gleichen Zeit aufgetreten sind! Siddharta Gautama folgte dem Weltgeist gerade um den Schritt, der nötig war, den aber Vardhâmâna noch nicht tun konnte — oder durfte —, um den entscheidenden Schritt überhaupt möglich zu machen, sprich: dem reifenden Bewußtsein einleuchtend werden zu lassen. Um Liebe geht es von nun an.

Der Gesang des Erhabenen

Unter Hinduismus verstehen wir die Phase der indischen Religionsgeschichte, die mit dem Rückgang des Buddhismus auf dem Subkontinent begann, zu neuen Ausgestaltungen des Hochgottglaubens unter Rückgriff auf altarishe Vorstellungen führte, und schließlich das religiöse Sein der Inder bis zur Gegenwart entscheidend bestimmen sollte. Die beiden Hauptrichtungen sind gekennzeichnet durch die Verehrung des Vishnu und des Shiva, wobei, trotz mancher gegenseitiger Verketzerungen in vergangenen Epochen, heute in keiner Weise so etwas wie ein konfessioneller Gegensatz zwischen den beiden Richtungen besteht. Die



Khajuráho, Tempelgruppe.



Khajuráho, Vishnu-Tempel.

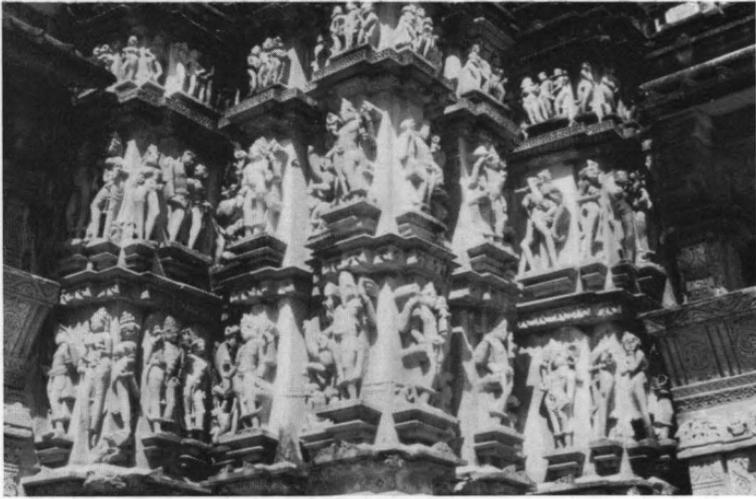
Vaishnavas tragen an der Stirn das Vishnuzeichen, zwei senkrecht geschwungene Linien, die Shaivas drei waagrechte Streifen; sie gehen jeweils in die Tempel ihrer Gottheit, aber auch in die der anderen, sie sind höchstens verschiedener Meinung darüber, ob Vishnu oder Shiva das Urprinzip ist. Denn Vishnu, Shiva und Brahma sind eine Einheit.

Es ist nicht genau zu sagen, warum der Buddhismus in Indien etwa seit dem vierten nachchristlichen Jahrhundert unaufhörlich zurückging; vielleicht hatte sich seine missionarische Kraft einfach erschöpft. Genau sagen kann man jedoch, daß durch den Einbruch des Islam die mönchischen Hauptzentren des Buddhismus am meisten litten und schließlich verschwanden. Genau sagen kann man auch, daß der zunächst primitivere Vishnu- und Shiva-

Glaube inzwischen soviel Verbreitung unter den einfacheren Volksschichten gefunden hatte, daß diese Richtungen in der Substanz durch den Islam nicht gefährdet waren, während der Buddhismus, wenigstens damals, als eine sehr viel akademischere Religion ganz von den klösterlichen Lehrinstituten abhing. Genau sagen kann man aber schließlich auch dies, daß das Wiederaufleben brahmanistischer Vorstellungen noch in der Blütezeit des Buddhismus dadurch möglich wurde, daß ein religiöser Genius von höchstem Rang, dessen Namen wir nicht kennen, ein hinreißendes Buch geschrieben hat, welches genau zur rechten Zeit, wohl im dritten vorchristlichen Jahrhundert, das Evangelium der Liebe verkündete: Es ist die als Einschub in das National-epos Mahabharata entworfene Schrift, die „Gesang des Erhabenen“ heißt, Bhagavad Gîtâ.²⁷

Wieder einmal sind wir bei den Helden. Die Pândavas und die Kauravas, zwei verwandte Sippen mit ihren Heervölkern, sind in Schlachtreihen gegeneinander aufmarschiert, um auf dem „Feld der Kauravas“, Kurukshetra, den Streit um das Thronerbe blutig auszutragen. „Dharmakshetre, kurukshetre . . .“, das sind die ersten Worte des Gedichts, sie schon zeigen an, wie die kriegerische Fabel der Erzählung eigentlich verstanden werden will: „Auf dem Feld des Rechts, dem Feld der Kuru“, der Kampf um den Kuru-Thron ist in Wahrheit der Kampf um das Gute, dharma ist im Grund das „moralische Gesetz in mir“. Es scheint sich also um eine Allegorie zu handeln, wenigstens soweit es die historische Schilderung betrifft; anders wäre es etwas ungereimt, einen theologischen Dialog von 700 Strophen in die kurze Szene einzupacken, wo der junge Pândava-Held Arjuna sich von seinem Wagenlenker, dem berühmten Kämpfer Krishna, zwischen die beiden Schlachtreihen fahren läßt, um sich noch einmal zu vergewissern, daß er tatsächlich alle seine feindlichen Verwandten gegenüber hat, und dieser Orientierungsvorstoß findet auch noch statt, nachdem schon allseitig auf Muschelhörnern das Angriffs-Signal geblasen wurde und der Pfeilhagel von beiden Fronten her eingesetzt hat, das Vorbereitungsfeuer für das Begegnungsgefecht!

Es ist klar, der Verfasser wollte seiner Schrift durch den historischen Rahmen Eingang verschaffen in das höchst populäre National-Epos, deshalb das martialische Kostüm. Und doch ist es nicht als bloße Allegorese gemeint²⁸, etwa im Sinn der Erzählung von Herakles am Scheideweg. Krishna²⁹ ist für den Kontext, und auch für den Verfasser der Bhagavadgîtâ, zunächst eine historische Persönlichkeit des Heldenzeitalters, und das wird auch von modernen Historikern für möglich gehalten; er ist dann ge-



Khajuráho, Liebesszenen am Vishnu-Tempel.

weiß auch mehr, ist schließlich der allgegenwärtige innere „Wagenlenker“, vergleichbar etwa dem Wissensgott des Sokrates: aber das ist er eben aufgrund der Tatsache, daß sich einst in dem historischen Helden Krishna Gott selbst inkarniert hat.

Denn das ist die wichtigste theologische Lehre der Gîtâ, daß das höchste Prinzip Gott ist, der personhafte Gott, dem der Mensch sich personhaft anvertraut; und daß dieser Gott, den die Gîtâ mit dem altarischen Namen Vishnu benennt, sich in geschichtlichen Inkarnationen, in Krishna vor allem, den Menschen anpaßt und zugesellt. So sehr die Geschichtlichkeit auch immer wieder relativiert wird, so wenig wird sie einfach im Sinn des „Tat tvam asi“ völlig aufgelöst. Es ist der Dualismus von purusha und prakriti, also die Sâmkhya lehre, die, nun freilich verbunden mit dem neuen personhaften Denken, die Grundauffassung der Gîtâ bestimmt.

Zwischen den Fronten bricht Arjuna moralisch zusammen. „Ach weh! Wir sind entschlossen, eine große Sünde zu begehen; denn aus Gier nach den Freuden der Königsherrschaft stehen wir bereit, unsere eigenen Leute zu töten“ (I, 45), so klagt Arjuna und wirft Bogen und Pfeile weg. Damit hebt nun der eigentliche Hauptteil an, die Belehrung Arjunas durch Krishna, die zu Arjunas Entschluß führt, mit neuem Mut dem göttlichen Befehl zu gehorchen, der immer wieder in die Worte gefaßt wird: „Darum kämpfe, o bhârata!“

Was legitimiert denn nun diesen Entschluß? Eine zweifache Erkenntnis. Einmal die, mit der Krishna weitläufig seine Belehrung



Träumender Vishnu auf der Weltschlange Ananta liegend. Museum Hyderabad.

beginnt, daß, gut im Geist der Sâmkhya-Philosophie, die geschichtliche Welt, prakriti, zwar einen gewissen Wirklichkeitscharakter hat, aber doch nicht die eigentliche ist verglichen mit der Welt der Lebensmonaden, Purusha: „Ein Ende haben die Körper, unzerstörbar und unfafßbar aber ist das Ewige, welches in diese Körper eingegangen ist. Darum kämpfe, o bhârata!“ (II, 18). Aus dieser Metaphysik heraus wird auch die altarisches Standespflicht begründet: „Rüste dich zum Kampf, nachdem dir Freude und Leid, Gewinn und Verlust, Sieg und Niederlage gleichgültig geworden sind. So wirst du nicht in Schuld geraten“ (II, 38).

Weit wichtiger ist jedoch die zweite Grundlehre, durch welche die Gîtâ das an sich immer zweideutige weltliche Handeln in neuer Weise eindeutig legitimiert: Es ist die Liebe zu Gott, welche, und hier trifft sich der indische Geist ganz mit dem neutestamentlichen, jede Tat rechtfertigt, wenn sie nur aus der bhakti, der Gottesliebe stammt. Die Lehre vom Bhakti-mârگا ist das eigentliche indische Evangelium, welches zum ersten Mal in der Gîtâ aufleuchtet. „Bhakti oder Hingabe ist vertrauensvoller und liebender Umgang mit dem persönlichen Gott“, sagt treffend Radakrishnan.³⁰ Er könnte genausogut statt bhakti auch das neutestamentliche Wort für Gottesliebe verwenden und Agape sagen.

Doch ist alles auch wieder indisch und will es bleiben. Ausdrücklich bejaht die Gîtâ die drei anderen herkömmlichen Wege, den des Ritualismus, Karma-mârگا, den des Yoga, Yoga-shâstra,

wozu im Text noch ausführliche Übungsanweisungen gegeben werden³¹, und den der Erkenntnis, *iñâna-mârگا*. Sie werden durch *bhakti* nicht etwa abgelöst, vielmehr erst recht ermöglicht. Denn *bhakti* ist leicht, ist leichter als das Begehen der anderen Wege je für sich, aber noch mehr: *bhakti* ist, unerhörtes *Novum* für das damalige — und heutige! — Indien, den Angehörigen aller Kasten möglich³², auch der niedrigsten (IX, 32). Alle können zum Heil gelangen, *bhakti* schließt alle anderen Wege gleichsam in sich ein. „Jene, die mich mit auf mich gerichtetem Geiste, in anhaltendem Ernste und im Besitze des höchsten Glaubens verehren, diese betrachte ich als am meisten im Yoga vollkommen“ (XII, 2).

Ja, auch Glaube, *shraddhâ*, vertrauensvoll sich Gott überlassen, gehört zur rechten *bhakti*! Glaube schließt nicht aus, daß Krishna sich auf Bitten des Arjuna für einen Augenblick in seiner wirklichen Gestalt offenbart. Die Schilderung dieser Offenbarung im



Vishnu in der Eberinkarnation, die Erdgöttin aus dem Ozean hervorholend. Bei Sanchi.

elften Kapitel ist der erhabene Höhepunkt des Gedichts. „Da schaute der Pândava das ganze Universum mit seinen mannigfachen Teilen in einem einzigen vereinigt, in dem Körper des Gottes der Götter“ (XI, 13). Und am Schluß seines anbetenden Preisens spricht dann Arjuna den alten erhabenen Namen dessen aus, den er geschaut: „Deine glühenden Strahlen erfüllen dieses ganze All und versengen es mit ihrem glutvollen Schein, o Vishnu!“ (XI, 30).

Wer ist Vishnu? Nach der alten vedischen Mythologie ist er vor allem der Gott, der in drei Riesenschritten die Welt ausmißt und sie damit den Devas unterstellt; diese drei Schritte werden noch heute oft bildnerisch dargestellt. Vishnu ist weiter der Gott, der sich, zehnfach inkarniert, immer wieder der Welt mitteilt; am häufigsten, sieht man von Bildern des Rama und Krishna ab, findet man die Darstellung der Eber-Inkarnation Varâha, wobei Vishnu ins tiefste Meer eintaucht und vom Grund des Ozeans die dort gefangengehaltene Erdgöttin befreit, die sich an seinen Hauern festhält: er ist es also, der irdisches Leben überhaupt er-



Vishnu in der
Eberinkarnation.
Khajurâho, Museum.

möglichst. Er ist Narāyan, Herr und Gatte der lieblichen Lakshmi, und als solcher der Herr der Süße des Seins. Oft sieht man auch Abbildungen von Vishnus mythologischem Emblem und Reittier: es ist der Menschenvogel Garuda; dieses Symbol erweist Vishnu eindeutig als einen Gott der Höhe, die alt-arische Makrokosmik drückt sich hier sinnfällig aus. Oft sieht man schließlich bildnerische Darstellungen Vishnus, wie er schlafend auf der Welt-schlange Ananta liegt, aus seinem Nabel wächst eine Lotusblume heraus, in der Brahma, der nun personifiziert gedachte Schöpfergott, thront: die ganze Welt, all unser Sein ist also ein Traum Vishnus.

Sind wir auch nur ein Traum, so sind wir doch der Traum des gütigen, personhaften Gottes, der uns liebt, und den wir lieben dürfen. Da kann das Sein weder bloßer Trug sein, noch Leiden, alles ist vielmehr gut. Der arische Monismus hat im Vishnuglauben alle Zweiheit überwunden, hat alles letztlich zum Guten geläutert und dies doch so, daß die religiöse Anstrengung nicht gelähmt wird sondern aufs kräftigste angespornt: Darin liegt vielleicht die gewaltigste religiöse Leistung des Hinduismus.

Tempelbauten

Wer in Indien reist, lernt den Hinduismus in dieser seiner erhabensten Grundidee am unmittelbarsten in den herrlichen Tempelbauten des Mittelalters kennen. Der indische Tempel hat zwei Grundformen: man unterscheidet den nordindischen Nagari-Tempel vom südindischen Drawida-Tempel. Diese Grundformen sind jeweils gleich, einerlei ob es sich um Vishnu oder Shiva handelt; Vishnutempel haben lediglich auf der Spitze der Türme oder Zinnen die Wurfscheibe und in der Zella das Vishnubild, Shivatempel den Dreizack und in der Zella das Phallus-Symbol Lingam. Gleich ist bei beiden Gottheiten und in beiden Grundformen auch, daß die Außenwände über und über bedeckt sind mit Darstellungen der physischen Erscheinungsfülle. In den unteren Bauzonen sieht man die kosmischen Träger des Seins, vor allem Elefanten, Löwen, Pferde und Fabeltiere, darüber Szenen aus der Mythologie, vor allem aber Liebesszenen, oft von recht krasser Art: die sind gewiß symbolisch gemeint, als Ausdruck der kosmischen Zeugungswonne, aber eben nicht bloß symbolisch sondern sehr real, in Indien gibt es kein scharfes Entweder-Oder sondern immer nur das Sowohl-als auch; nicht aut-aut sondern et-et.

Die Urgestalt des Nagari-Tempels³³ war das alte Dorfheiligtum: das Götterbild wurde hinter dem Altar aufgestellt und von ei-



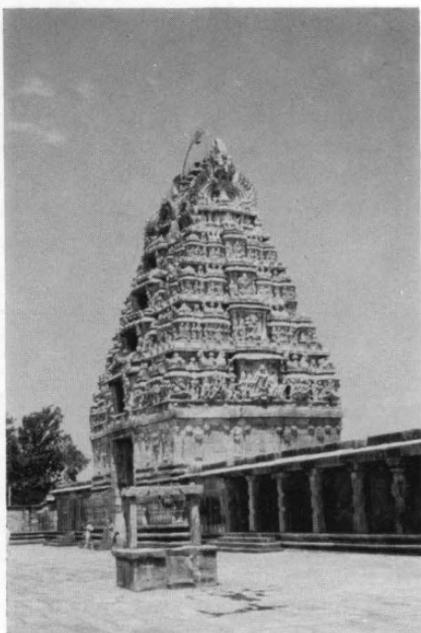
Tempelstadt Madurai.

nem turmartigen Schutzdach überdeckt, das aus rundherumgesteckten Bambusstangen bestand, die man oben zusammenband und mit Blattwerk umflocht, in dem sich allerlei Getier tummeln mochte. Das ist die Grundgestalt der nordindischen Tempelbauten geblieben, auch wenn sie dann, vor allem in Orissa, Ellora und Khajuraho, als prächtige Steinanlagen nachgebaut wurden. Der mächtig angewachsene Turm enthält die Zella, ihr ist eine Vorhalle angefügt, daneben der heilige Teich, mit Lotus und großen Schildkröten darin, rund herum eine Ziegelmauer mit Torhalle.

Der Drawidatempel dagegen läßt den Zellaturm klein, umso mächtiger erhöht er dann die neuartigen Turmbauten, die sich über den verschiedenen Torhallen der Umfassungsmauer emporrecken, die Gopurams, so vor allem in Kanchipuram, Tanjore und Madurai.

Diese Drawidatempel sind ein steingewordenes Weltmodell. Unvergeßlich bleibt mir die abendliche Ausfahrt aus der Tempelstadt Madurai: Gegen das Abendrot die scharfen Silhouetten der Palmen am Straßenrand; weiter rückwärts das rotsilberne Gefunkel über zahlreichen Seen; und im Hintergrund die im Gegenlicht schwarzen Zinnenkonturen der ragenden Gopurams über den gewaltigen Mauerringen, die den Horizont abschließen.

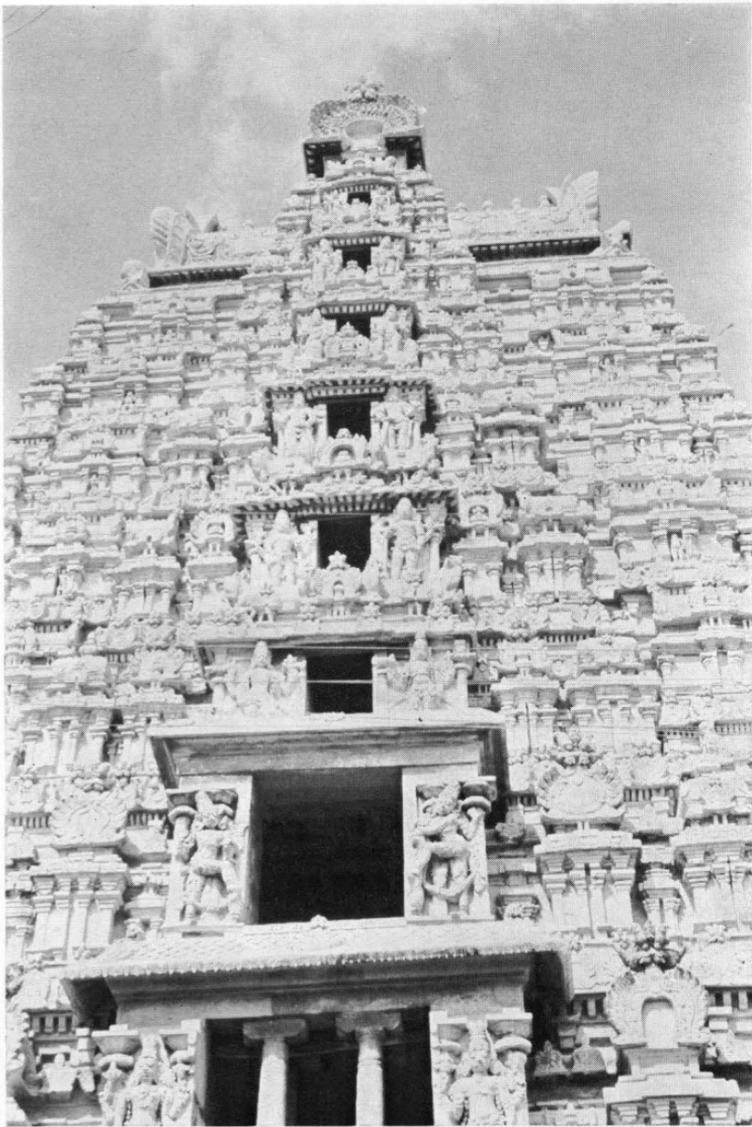
Die riesigen Bauten sind alle bunt bemalt, manchmal auch allzubunt aufgefrischt. Das zunächst überwältigende Erlebnis des Anblicks südindischer Tempelbauten wird gewiß im Lauf einer Besichtigungsreise allmählich etwas gedämpft durch die Überfülle



Tempelhof mit Gopuram.

des eigentlich immer gleichen Bildgeringels auf allen Wänden, das, ein horror vacui muß hier geherrscht haben, keine Stelle freiläßt. Doch will eben, wir haben es ja mit der Makrokosmik zu tun, jeder Tempel das Ganze sein, und nicht, wie europäische Augen es erwarten, jedesmal etwas besonderes bieten. Gerade darin liegt das Wesentliche. Und freilich noch in etwas weiterem. Ich habe einen hervorragenden deutschen Architekten beklagen hören, die indische Sakralarchitektur verstehe es nicht, Innenräume zu bilden, wobei er zum Vergleich auf gotische Kathedralen verwies oder barocke Treppenhäuser. Der Mann hatte nicht unrecht. Nur hatte er vergessen, daß ein kunsthistorischer Begriff wie Innenraum nur im Zusammenhang mit der jeweiligen Weltanschauung verstanden werden kann. Der Abendländer erwartet nun einmal, daß der Sakralbau ihm im Innenraum als ersten Eindruck das Bild einer geordneten Welt vermittelt, denn er kommt aus der ungeordneten Welt draußen herein; dieser Raum muß also geordnet und weit sein. Zum andern aber sucht der Abendländer für sich ganz persönlich ein Heim, eine himmlische Wohnstätte sozusagen, in der man sich nicht verliert sondern seinen wohnlichen und geheuren Ort findet. Der Raum muß also gut eingegrenzt und darf doch nicht zu eng sein.

Das aber ist in Indien anders, Weite und Enge sind beidemale ins Extrem gebracht, und das einfach, weil die Daseinsauffassung



Gopuram, Tanjore.

das so verlangt. Im Innersten des Tempels erträgt der indische Fromme keine Weite, hier muß er in einer dunklen und engen Zella erleben, daß die Begegnung mit dem Heiligen ihn geradezu aus dem Weltraum herauspreßt, ihm den Weltraum zerdrückt und ihn so in das eigenste Innen zurückschleudert, wo allein er



Mahabalipuram, „Modelle“ für den südindischen Tempelbau.

jenes Symbol voll erlebt, das ihm hier zunächst einmal als Kultbild gegenübersteht, schummrig nur im Dunkel konturiert, eben noch erkennbar, von Öl, Salbe und Weihwasser blinkend, von Blumen überschüttet und doch gerade nur zu ahnen im heiligen Dämmer. Aber unser indischer Frommer will auch, daß er, vom Basargetriebe herkommend, zunächst die ganze Weite und ragende Höhe des kosmischen Seins vorfinde, die ihm in den engen Gäßchen des Alltags mit ihrem Geschrei, Getriebe und Geldwechsel, mit Abwasser und Kuhmist und Elend und Überfluß dieses Gesamtbild verstellte hatte.

Diese riesige Weltweite, die alle europäischen Raum-Maße sprengt, erlebt der Inder im weiten Hof des Drawidatempels.

Er ist zunächst durch das ragende, von bunten Bildgestalten nur so wimmelnde Gopuram durchgeschritten, und zwar durch einen dunklen Gang, über dessen Eingang das aufgerissene Maul der Fratze Kirttimukha drohte; er wurde also vom Heiligen Weltberg Meru verschlungen. Dann aber, im Hof, findet er sich in einem wahrhaften Göttergebirge eingefaßt, erste Ahnung von Rettung in der Abgeschiedenheit, rundherum riesige Bergtürme, die ein unendlich weit erscheinendes Rund umstehen, aber das ist dann doch wieder kein schützender Raum sondern ein endloser Kosmos, dessen Durchschreitung Beklemmung verursacht: diesen

Maßen, so muß er sich sagen, bin ich kleiner Mensch nicht gewachsen, wo nur fliehe ich hin? Da gibt es dann aber ein Ziel, den kleinen Zellabau in der Mitte; hier findet der Mensch zwar nicht Wohnung, die sucht er garnicht, wohl aber im dunklen Zellaraum jene Dichte zu Gott, die ihn mit dem Göttlichen einfach vereint, ja ihn verschlungen sein läßt von der beseligenden Macht. Das ist der religiöse Sinn indischer sakraler Raumgestaltung: der raumlose Raum wandelt verschlingend die reißende Zeit zur Zeitlosigkeit der Gotteseinung.



Chenna-Kesava-Tempel, Belur. Ausschnitt aus dem Sockelrelief.

Auch der Shivaglaube hat sich zur Bhakti-Religion entwickelt. Der früheste Kommentator der Bhagavadgîtâ war der schon erwähnte Philosoph Shankara, der dem Shivaismus zugehörte und selbst als Sohn Shivas galt. Ist Vishnu, wie es vor allem sein Emblem, der Garudavogel, deutlich macht, ein Gott der Höhe, so Shiva, der vorarische Erz-Yogin, der Meister der Versenkung seit eh und je, ein Gott der Tiefe. So erscheint er auch in dem großartigsten Bildwerk der Shivarreligion, in der Kultgrotte der Insel Elephanta: mit seinem gewaltigen Dreihaupt, die Lider noch meditativ halbgesenkt, so steigt er da im Dämmer vor der dunklen Rückwand der Höhle eben aus dem Abgrund der Welt herauf. Indem er sich so dem erschauernden Anbeten offenbart, steigt er zugleich aus dessen eigener Seelentiefe hoch. Doch bei dieser Meditationsmystik bleibt es nicht allein, der Geist der Gîtâ hat auch die Shivafrömmigkeit erfaßt, voll und ganz. Im tiefen Süden Indiens, im Tamil-Land, hat sich die personhafte bhakti, auf Shiva bezogen, zu exaltierter Hingabe entfaltet und zahlreiche Dichter zu Liebesgesängen von hinreißendem Schwung inspiriert.

Eine alte Legende erzählt: Einst sahen Vishnu und Brahma das Lingam des Shiva als eine gewaltige Feuersäule, deren Grund und Gipfel sie nicht auszumachen vermochten. Da grub sich Vishnu als Eber in den Grund der Welt ein, Brahma flog als Schwan zur höchsten Himmelshöhe, doch sie waren Shivas Unendlichkeit nicht gewachsen. Der Mahâ-deva, der „große Gott“, erschien plötzlich, erzürnt aus der Seite des Lingam heraustretend, den beiden Göttern, die ihn ermessen wollten, der Zornblitz aus seinem Auge verbrannte eines von Brahmas fünf Häuptern zu Asche, seither hat der Schöpfergott nur noch vier Gesichter. Durch demütige Unterwerfung erwarben sich Vishnu und Brahma dann Shivas Gnade wieder.

Diese Erzählung schildert nicht nur die absolute Überlegenheit des Shiva, sie macht auch die Fruchtbarkeit dieses Gottes deutlich. Umso erstaunlicher wirkt es auf den ersten Blick, daß die Bhakti-Frömmigkeit mit diesem schrecklichen Gott etwas anfangen konnte, dem Tänzer des Tandava-Tanzes, der im kosmischen Flammenkranz immer wieder selig lächelnd die Welt zerstört.

Gerade in Südindien sind ja im Mittelalter die schönsten Bronce-Bildwerke entstanden, die dieses Motiv darstellen: Mit seinen vier Händen zeigt er da zum einen die Trommel des Schöpfungsgetöses vor, zum andern die Flamme der Weltvernichtung; die dritte Hand aber zeigt heilweisend auf die Spitze des linken

Fußes, das tiefste Unten des Körpers auf der Herzseite, das ist die Anweisung zur Versenkung, die gerade er, der große Yogin, als Meister lehrt; die vierte Hand jedoch erhebt sich zur Schutzgebärde, abhaya-mûdra. Diese Symbolik sagt also deutlich genug, daß der furchtbare Gott sich dem Einzelnen liebend zuwendet und von ihm geliebt werden darf. Die krasse Symbolik einmal beiseite gesetzt: ist das dem Christen und Abendländer gar so fremd? Die Erkenntnis der Gottesliebe ist weltweit; denn Gott hat viele Namen.

Einer der größten Dichter des Tamil-Lands, Mânikka-Vâcagar, hat in einer seiner schönsten Liebeshymnen an Shiva eben diese Polarität von Erhabenheit und Liebe in durch ihre menschlichen Töne ergreifenden Versen gepriesen, jene Spannung in Gott, aus der seine Gnade wunderbar hervorbriht: ³⁴

O Sündentilger, nur deinen Fuß will ich;
sieh, ich hänge an ihm nur allein.
O Gott der Götter, König der Shiva-Stadt,
Shiva im heil'gen Perun-turai,
der als die Dreiwelt unten und oben die Beiden durchsuchten,
als prasselndes Feuer säulengleich sich erhob.
Elefantenfell-Träger, sieh, ich leide am Leben!
O geruhe mich zu dir zu rufen!

Anhang:

Zur Aussprache indischer Worte. Die Betonung wird, wo es geht, auf die drittletzte Silbe gelegt, also nâgari „Stadt“. Auf der zweitletzten liegt sie, wenn diese lang ist: also: bhârati „er trägt“, bharâmah „wir tragen“, bharânti „sie tragen“. Ein Vokal wird lang, wenn ihm mehrere Konsonanten folgen. Lang sind in jedem Fall e und o, die eigentlich Diphthonge sind und ursprünglich ai und au gelautet haben. C ist in der hier aus Satzgründen vereinfachten Umschrift immer als tsch zu sprechen. Nasallaute konnten nicht bezeichnet werden, sie klingen ungefähr wie im Französischen, z. B. samskṛta, „zugerüstet“, Sanskrit; der Punkt unter einem Konsonanten (s.o., auch in rg-veda) bedeutet ein nachfolgendes dumpfes i.

Einführende Literatur in Auswahl:

Heinrich Zimmer, Philosophie und Religion Indiens, deutsch Zürich 1961.
Jan Gonda, Die Religionen Indiens I und II, Stuttgart 1960 und 1963.
André Bareau, Walther Schubring, Christoph von Fûrer-Haimendorf, Die Religionen Indiens III, Stuttgart 1964.
Gustav Mensching, Buddhistische Geisteswelt, Baden-Baden o.J.
Hellmuth von Glasenapp, Die Literaturen Indiens, Stuttgart 1961.
Wörterbuch der Mythologie, I, 8, (Volker Moeller), Stuttgart 1966.
Hermann Goetz, Indien, (Kunst der Welt), Baden-Baden 1964.
Dietrich Seckel, Kunst des Buddhismus, (Kunst der Welt), Baden-Baden 1964.
Andreas Volwahren, Indien, München 1968.



BEGEGNUNG MIT DEM DALAI LAMA

Eine Studienfahrt führte uns durch Indien, Nepal und Kaschmir. Immer wieder standen wir ergriffen vor ehrwürdigen Monumenten des frühen Buddhismus, besonders in Karla, Ellora, Ajanta und Sanchi; in Nalanda bei Rajgir sahen wir die Ruinen der gewaltigen Klosteranlage, wo Nagarjuna gewirkt hatte, der älteste unter den großen Ausgestaltern des Mahâyâna. Die Höhepunkte des inneren Erlebens aber waren zweifellos die Stätten, an denen der Erleuchtete selbst geweilt hatte, Siddharta Gautama der Sakyamuni: Bodh Gaya, die Stätte der Erleuchtung; Sarnath bei Benares (Varanasi), die Stätte der ersten Predigt im Gazellenhain, der Ort der Ingangbringung des „Rades der Lehre“!

Von der lebendigen buddhistischen Religion sieht man heute in Indien nicht mehr allzuviel. Immerhin waren es bewegende Augenblicke, als wir in Bodh Gaya die ersten gelben Mönche sahen und das dortige tibetische Kloster besuchten. Im Gassengewühl von Benares war nicht eben viel von der Heiligkeit dieser Stadt zu bemerken; aber wie im Zentrum eines Wirbelsturms wurde es plötzlich still, trotz allen Getriebes, als zwei kleingewachsene Mönche aus Indochina vor uns erschienen: auf ihren Zügen lag etwas wie aus einer anderen Welt. Ein heiterer Ernst ging von ihnen aus.

Bei Kathmandu liegt auf hohem Hügel das Kloster Swayambunath. Es war eben die Zeit des Zweistundengebets. Mönche saßen am Boden neben dem gewaltigen Buddhabild, der Gong tönte und Hörner erklangen, dazwischen das murmelnde Rezitieren der heiligen Texte und Formeln. Unbeschreiblich jene Ruhe und Gehaltenheit: wir konnten herumgehen, durften den Mönchen über die Schulter blicken, sie waren nur bei ihrer heiligen Sache. Merkwürdig war dann ein besonderes Erlebnis. Ein junger Europäer trat herein, in Hippietracht, dort sammeln sich ja diese Sucher in hellen Scharen; und er zelebrierte eigenartige rituelle Gesten, die er sich wohl ausgedacht hatte, ohne jede genauere Kenntnis der vorgeschriebenen Riten; da wurde mit einmal deutlich, daß in diesen Menschen ein tiefes religiöses Sehnen steckt und Ausdruck sucht! Seitdem denke ich sehr anders als vorher über die Hippies.

◀ Fatehpur Sikri, die Residenz des Mogulkaisers Akbar (um 1600 n. Chr.), der die „Religion in den Religionen“ gesucht und auf dem Weg interreligiöser Verständigung zu verwirklichen gestrebt hat.

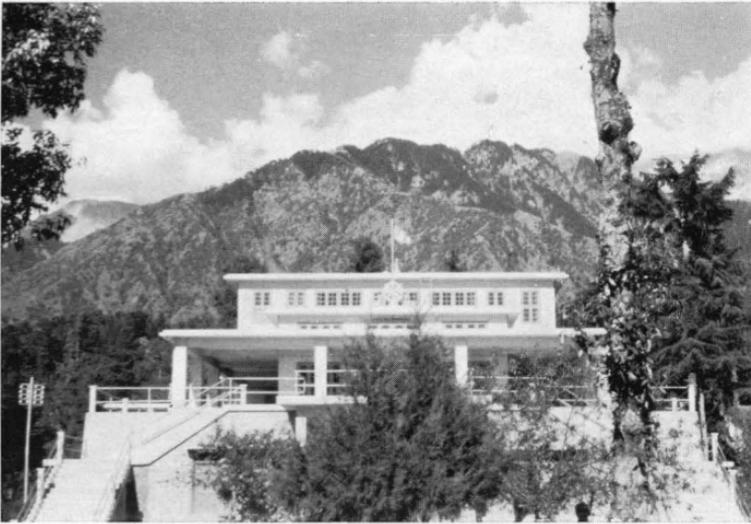
In Bodnath zeigte uns ein Mönchsknabe voll Stolz und Freude seine Zelle und vor allem seine gelbe Mütze. Alte Frauen aus Tibet setzten die reihenweise aufgestellten Gebetsmühlen in Gang. Eine Stimmung von eigenartigem Reiz ging von diesen Stätten aus; doch ergriff uns auch Trauer um das Schicksal des liebenswerten tibetischen Volks.

So waren wir durchs Erleben innerlich zutiefst eingestimmt auf die Begegnung mit dem höchsten Repräsentanten des Staates Tibet und der lamaistischen Religion, die den Abschluß unserer Reise bilden sollte. Seit langer Frist schon hatte ich den Besuch vorbereitet. Freundliche Helfer fand ich in der deutschen Botschaft zu Delhi; besonders entgegenkommend zeigte sich dann seine Exzellenz der Privatsekretär des Dalai Lama, der mir und meinen Begleitern die Audienz verschaffte. Tag und Stunde waren vereinbart.

Von Amritsar geht eine gute Straße ziemlich genau nach Norden. Wir fahren wie durch einen grünen Tunnel von Banyanbäumen, die schattenspendend sich über der Fahrbahn zusammenschließen. Rechts und links Reisfelder; ein schönes und fruchtbares Land. Während der etwa fünfstündigen Fahrt in schnellen amerikanischen Wagen zeigt die nordindische Landschaft zahlreiche und oft wechselnde Gesichter. Allmählich wird das Gelände bergiger, wir überqueren Flüsse, darunter Alexanders Schicksalsstrom, den Hyphasis, und fahren durch Waldschluchten, alles ist leuchtend



Flug entlang dem Himalaya-Gebirge. Links der Mount Everest, rechts der Lhotse.



Der moderne Buddha-Tempel in Dharmsala, heute das zentrale Heiligtum des Lamaismus.

grün nach dem Monsunregen, darüber ein klarblauer Himmel. In der Ferne taucht vor uns eine Gebirgswand auf, die allmählich deutlicher wird. Waldiges Hügelland ist ihr vorgelagert, darüber erhebt sich jetzt klar sichtbar eine helle Felskette, einige Schneereste blitzen in der Höhe auf. Der Himalaya, in anderen Gegenden Nordindiens durch grüne Vorberge ganz verdeckt, ragt hier als felsiger Kamm hoch ins Blau; wenn ich Vergleiche zu ziehen versuche, fällt mir etwa der Wetterstein ein, wie man ihn auf der Fahrt von München nach Garmisch sieht, oder die Nordkette über Innsbruck von der Brennerstraße her. Die Höhe täuscht freilich: später erfahren wir, daß die höchsten Gipfel hier über 5000 Meter ansteigen!

Die Wagenkolonne windet sich auf einer Serpentinstraße hoch, und nun sind wir in Dharmsala. Der Name ist in Indien nicht selten, er bedeutet „Stätte der Lehre“, religiöse Zentren werden oft so genannt. Hier freilich ist ein Dharmsala besonderer Art: denn hier schlägt heute das Herz der lamaistischen Religion. Wir nehmen Quartier im angenehmen Resthouse, dann machen wir uns zurecht für die große Begegnung.

Noch einmal geht es eine halbe Stunde lang über Serpentin hoch, immer den dichtbegrüntem Steilhang hinauf. Unten liegt Indiens Tiefebene im frühmittäglichen Sonnenglast, ganz nah vor und über uns ragt jetzt die Felskette des Gebirgskamms. Wir passieren Militärlager, sind wir doch nicht fern von der so hei-



„Om mani padme hum“. Inschrift aus dem Potala in Lhasa, auf der Flucht des Dalai Lama gerettet, heute in Dharmasala.

ßen Grenze; weiter oben durchfahren wir ein Tibeterdorf, doch noch haben wir keine rechte Ruhe für all die malerischen Einzelheiten. Dann stehen wir vor Stacheldraht und einem Wachgebäude. Die indische Armee übt strenge Kontrolle; genaue Identifikation wird verlangt, wir verstehen es.

Da vor uns noch andere Besucher angemeldet sind, führt uns ein freundlicher Mönch im kirschroten Gewand inzwischen durch den neuerrichteten Tempel, in dem der Thron seiner Heiligkeit steht; davor eine Inschrift auf blauem Grund, etwa armbreit, das mystische Om mani padme hum. Die Schrifttafel, deren Ränder etwas ausgebrochen sind, stammt aus dem Potala in Lhasa, sie konnte bei der Flucht eben noch geborgen werden.

Ein anderer Mönch kommt schnellen Schritts, um uns auf die Höhe zu geleiten, wo einige helle einstockige Gebäude mit großen Fenstern und weiten Veranden stehen. Ehe ich mich versehe, trete ich schon in eine offene Glastür, ein hochgewachsener schlanker Lama in der schlichten Mönchstracht — rote Togā über gelbem Gewand, der rechte Arm bloß — tritt auf mich zu: Seine Heiligkeit Tändzin Gyamtsho, der vierzehnte Dalai Lama von Tibet.

Ich bin befangen. Aber der noch jugendlich wirkende, freundlich lächelnde Priesterfürst zerstreut in wenigen Augenblicken jede Beklommenheit mit seinem reizenden Lächeln: er ergreift meine Hand mit beiden Händen, dann hält er mich immerzu mit der Linken, während meine Freunde, einer nach dem andern, eben-

falls etwas scheu hereintreten: Give me the hand, ruft er immer wieder, begrüßt jeden einzelnen und nötigt uns auf Sessel, die in dem lichten Raum im Kreis um einen Tisch herumstehen. Er setzt sich neben mich, etwas hinter ihm nimmt der Privatsekretär Platz und nun beginnt das Gespräch.

Ich weiß nicht ausreichend Bescheid, wie man sich dem Protokoll nach zu verhalten hat, doch der Dalai Lama überwindet alle diese Probleme mit einer einzigartigen Selbstverständlichkeit und Grazie. Ich danke ihm für die Gewährung der Audienz, und er fordert mich auf, nur zu fragen, was ich möchte, dabei schaut er mich erwartungsvoll an. Im Lauf des Gesprächs können alle Begleiter ihn befragen und er antwortet lebhaft und freundlich einem jeden. Der Dalai Lama spricht gut englisch; nur bei komplizierten Wendungen oder Ausdrücken tauscht er sich kurz mit dem Privatsekretär aus, der mit gesammeltem Ernst dem Gespräch folgt, um den hohen Herrn jederzeit unterstützen zu können, was aber kaum nötig ist. Allgemein fällt die tiefe Verehrung auf, die die Lamas von Dharmasala dem Oberhaupt ihrer Kirche und ihres Staats entgegenbringen; nicht einen Augenblick kommt dem Besucher dabei der Gedanke an so etwas wie Untertanenmentalität: es ist eine völlig unerzwungene und daher anmutige Ehrerbietung, die dem niedriger Gestellten nicht das mindeste von seiner Würde nimmt; im Gegenteil, der Ehrerbietige, das kann man hier lernen, gewinnt selbst eben durch diese Haltung eine eigentümliche Hoheit, die den krampfhaft nivellierenden Abendländer zunächst überrascht — bis er lernt, daß das „Ehre wem Ehre gebührt“ ein Stück echter Menschlichkeit ausdrückt, von der beide gleichen Gewinn haben, der Ehrende wie der mit einer schweren Last bebürdete Geehrte. So ist es eben, wo der echte, lebendige Mythos herrscht. Der unechte Mythos beherrscht uns Aufgeklärte des Westens ja in stärkstem Maß; doch wohl dem, der sich ein Gespür bewahren konnte für den Unterschied zwischen echtem und unechtem Mythos! Hier, das fühlt der Besucher ganz unmittelbar, lebt der echte Mythos.

Was ist der Inhalt dieses Mythos des Lamaismus? Der Dalai Lama ist die Verkörperung des Avalokiteshvara, des wichtigsten Bodhisattva — das Wort bedeutet ungefähr „Buddhawerdender“ — im Mahayana-Buddhismus; Amithaba, der große Dhyani-Buddha des Westens, also der Zukunft, ist das Weltprinzip der heilbringenden künftigen Erkenntnis — Bodhi —, der sich in Avalokiteshvara inkarniert. Der Dalai Lama hat vor allem drei Ämter und Würden: er ist zunächst der legitime Nachfolger der alten Könige von Tibet, also ein Staatsoberhaupt; sodann ist er der Kirchenfürst des Lamaismus, vergleichbar in

diesem Rang auf Erden nur dem Papst von Rom; aber noch weit mehr: er ist für die Mahayana-Buddhisten die Inkarnation des ewigen Weltgrundes selbst, er ist für sie also, man muß es schon so deutlich sagen, nicht weniger, als für den Christen eben Jesus Christus ist. Man muß Atem holen, wenn man dies bedenkt.

Und dieser Mensch sitzt uns gegenüber! Er spricht mit uns und wir mit ihm; er kann dabei so herzlich jugenhaft lachen und im nächsten Augenblick wieder zum Ernst nötigen, und zwar auf eine ganz absichtslose und natürliche Weise; es ist nicht die Spur von einer Hoheitsatmosphäre bemerkbar — aber sie ist da, wie wir erst nachher feststellen. Er nötigt zum Ernst nicht durch eigenen Ernst, sondern einfach durch die Sache, die er schlicht und klar vorträgt. Man hat sich vielleicht einen lebenden Buddha anders vorgestellt; etwa: in erhabener Höhe und Ferne thronend, mit halbgeschlossenen Augen nur hier und dann auf das Weltlich-Allzuweltliche vor ihm achtend. Doch da sitzt nun dieser aufgeschlossene, herrlich heiter-ernste Mönch vor uns, und beherrscht ohne jede Gezwungenheit die Unterhaltung. Freilich, an einigen Stellen erkennen wir plötzlich die ungeheure, sanftgewaltige Macht der langen Meditationsübung: bei schwierigen Fragen weicht der Oberkörper ein wenig zurück, die Züge des Gesichts spannen und entspannen sich zugleich, für den Bruchteil einer Sekunde ist er weit weg von uns — und gleich ist er wieder da, so schnell, daß auch nicht im entferntesten der Gedanke aufkommen kann, es sollte hier so etwas wie ein Eindruck von Heiligkeit bezweckt werden, die Tiefe der Entrückung ist sofort überbrückt und wir sind wieder mitten in jenem heitergelassenen Gedankenspiel um die letzten und ernstesten Fragen. Worüber wir sprachen? Er wollte gefragt sein, so war ich genötigt, ihm die Bälle zuzuwerfen, und ich war glücklich, genötigt zu sein. Drei Fragenkreise meinte ich umreißen zu sollen, und er ging bereitwillig darauf ein.

Zuerst fragte ich ihn nach seiner Auffassung von einer geistigen Gemeinsamkeit und möglichen Zusammenarbeit der großen Religionen. Die erste Antwort, nach nur sekundenlangem Überlegen: „In the essence“, im Wesen, meinen und sind die großen Religionen, also in unserem Gesprächszusammenhang vor allem die buddhistische und die christliche, „the same“, eins und dasselbe! Sie alle zielen auf den Menschen, so wie er gemeint und gedacht ist, sie wollen ihn zu sich selbst bringen — das ist ja doch im Grund der Sinn von „Erlösung“ —, sie wollen ihn von jenen Hemmungen befreien, von denen er sich selbst nicht lösen kann und die ihn daran hindern, seiner Bestimmung gerecht zu werden. Liebe durch Einheit mit dem göttlichen Grund, darum

geht es. Wo die Menschen in verschiedenen Religionen, jeder fest in seiner Glaubensüberzeugung stehend, dies praktizieren, da sind die Religionen miteinander eines Sinns; erst wo die Praxis — mehrfach kam das Wort vor — solcher Lebensführung verlassen wird, beginnen die „questions of interpretation“, die Dispute um rechte Erfassung der reinen Lehre, und da erst beginnt der religiöse Zank. Mach endlich Ernst mit deiner religiösen Wahrheit, so könnte man die Ausführungen des Dalai Lama zu dieser Frage zusammenfassen. Auf die Frage nach der Ausbreitung und Entwicklungsmöglichkeit des Buddhismus, besonders in Indien, wo diese Religion so stark zurückgegangen ist, reagierte er auffallend gelassen: wir missionieren nicht, denn wir wissen, daß die Erkenntnis sich ihren eigenen Weg sucht; wer uns fragt, dem teilen wir unsere Lehre mit, aber nur ihm, wir drängen sie niemandem auf.

Der zweite Fragenkreis ging um Tibet. Wer an das Gebahren westlicher, besonders bundesdeutscher Politiker dachte, mochte vielleicht erwarten, daß nun nach obligatorischer Kunstpause und mit bedeutsamer Miene vorgetragen sehr gewählte und doch nichtssagende Worte gekommen wären. Doch hier war es ganz anders. Hier sprach ein wahrhafter Souverän; nicht bloß einer im weltlich-diesseitigen Sinn, nein ein Souverän des Geistes — ein Titel, den ich kaum einem der führenden westeuropäischen oder gar deutschen Staatsmänner zuerkennen könnte. Ach hätten wir doch solche Souveräne!

Der Dalai Lama sieht die Dinge im heutigen Tibet wie sie sind; und man weiß in Dharmasala viel über die gegenwärtigen Zustände dort, sehr viel! Schwere Bedrückung lastet auf dem Volk, vor allem auf seiner Religion. Alle Klöster sind aufgehoben, der Potala ist ein Verwaltungsgebäude. Doch die äußere Unterdrückung erreicht gerade das Gegenteil, die Religiosität im Volk wird so nur immer mehr gefestigt. Der Dalai Lama ist überzeugt, daß auch das Pekinger Regime dies erkennt, und er rechnet mit Einsicht und Wandel. Denn er rechnet ernstlich mit der Macht der Friedfertigkeit und der Erkenntnis, die aus ihr kommt.

Der dritte Fragenkreis bezog sich wieder auf das Religiöse. Was können wir Abendländer religiös vom Osten lernen, ohne uns dabei etwas künstlich einzupfropfen; was könnte die östliche Religion uns geben, um unserer intellektualistischen Einseitigkeit den so nötigen Ausgleich zu verschaffen?

Vor allem ändern doch dies: Vertiefung des religiösen Erlebens durch Meditation. Der Dalai Lama geht gern auf dieses Stichwort ein; aber doch wieder ganz anders, als man vielleicht erwartet hatte.

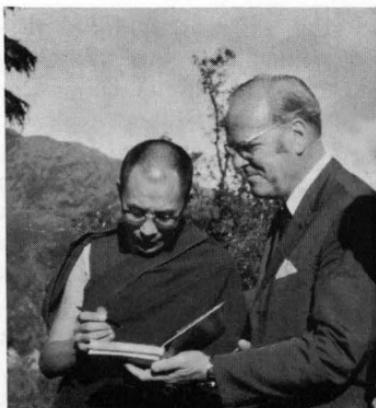
Beim ersten Fragekreis sprach er sozusagen als der religionsphilosophische und moralische Denker und Lehrer; beim zweiten als der souveräne Staatsmann — und freilich auch praktische Moralist von hohem Rang; beim dritten nun erleben wir ihn als Meister, als Guru, der uns ganz persönlich in den Yoga einzuweisen versteht. Aber Welch eine Einweisung, ganz nebenbei gleichsam, ohne jedes Exerzitium, auch ohne die mindeste Positur, einfach im unbefangenen Gespräch. Meditation, sagt er, kann man sozusagen auf zwei Ebenen betreiben. Man kann über alles denkbare meditieren, vor allem über heilige Texte und über Grundfragen der Religion, und das ist nützlich und hilft zur nötigen Vertiefung. Die höhere Ebene jedoch ist die, wo „purpose and matter“ sich auf das eigentliche Ziel der Meditation richten: „To be a better man“, ein besserer Mensch zu werden, besser in jeder Hinsicht. Das freilich sei „much more difficult“. Damit bricht er plötzlich ab.

Wir möchten aber gerade hier mehr erfahren, hier gäbe es ja doch das eigentliche zu lernen. Wie fängt man das an, frage ich ihn. Die Antwort ist ein helles freundliches Lachen, nicht etwa höhnisch, nicht abweisend und abfertigend, nein uns einfach und selbstverständlich in sein Lachen hineinziehend. Aber das ist nur die erste Antwort, wie wir gleich hören: sie brach uns aus der typisch abendländischen Fragekette nach Ursache und Wirkung einfach heraus. Im Grund sagt sein Lachen, und unseres, dieses: So geht es gerade nicht, Meditation, nun im eigentlichen Sinn genommen, ist keine Methode, sondern zugleich die Sache selbst. Dann aber kommt ein kurzes Sätzchen, ein knapper Imperativ, und dieser Satz ist ein klassisches Beispiel für sachkundige Belehrung über Yoga, eine Belehrung, die einen einfach in das Geschehen hineinstößt. Ich vermute, daß auch japanische Zen-Meister ungefähr so ähnlich antworten würden. Der Dalai Lama sagt nur: „Try it“, versuchen Sie's.

Das ist das Wesentliche. Versucht's nur, jeder auf seine Weise, fangt an und laßt nicht ab. Dann erst hat weitere Belehrung Sinn, dann aber auch wirklich. Ein kurzer Wink, und ein Mönch bringt eilig drei Schriften herbei, die der Dalai Lama verfaßt hat und die er mir nun freundlich überreicht: Hier können Sie in Ruhe einiges weitere nachlesen — aber zuvor: Try it!

Ich nenne Titel und Publikationsort der drei Schriften, die man, wenn auch vielleicht auf etwas umständlichem Weg, sicherlich beziehen kann. Sie alle führen als Verfassernamen den korrekten Titel an: „His Holiness the fourteenth Dalai Lama“. Die Buchtitel: Short Essays on Buddhist thought and practice; An Introduction to Buddhism; The Opening of the Wisdom-Eye. Publi-

Seine Heiligkeit des Dalai Lama
gibt Autogramme
(rechts der Verfasser).



ziert sind sie: Tibet House 16, Jor Bagh, New Delhi, India. Dazu möchte ich noch besonders hinweisen auf den in deutscher Übersetzung vorliegenden Lebensbericht, der viele Einblicke in das Wesen des Lamaismus vermittelt: Dalai Lama, Mein Leben und mein Volk, Droemer-Knaur Bd. 98.

Weitere Besucher warten sicher schon, wir haben reichlich viel Zeit des stark Beschäftigten in Anspruch genommen, ohne daß freilich auch nur eine Spur von Zeitbedrängnis bei ihm merkbar geworden wäre. Wir dürfen uns nun bedanken und verabschieden. Er ist die Bräuche westlicher Besucher gewohnt, und so fragt er spontan zu unserer Freude, ob wir ihn auch photographieren wollten, worum wir ihn nicht zu bitten gewagt hatten. Aber ja, und schon geht er mit uns ins Licht der offenen Terrasse und stellt sich bereitwillig allen Fotowünschen, auch schreibt er gern seinen Namenszug in Notizbücher ein; dann Händeschütteln und langsam geht er wieder zur Halle zurück. Auf der Schwelle wendet er sich nochmals um und winkt uns mit erhobener Hand seinen Gruß zu: Ein unvergeßliches Bild, der schlanke freundliche Mönch vor der lichten Halle, dahinter die ragende Bergwand im Sonnenglanz und darüber der strahlende Nachmittags-himmel.

Und dann kam das Merkwürdigste. Alle die wir dastanden, nun allein gelassen, wir schauten uns an, wir machten Gesten des Nicht-Begreifens und Nicht-Fassens, es war wie wenn Menschen aus einer weiten Ferne plötzlich in den Alltag versetzt werden und sich noch nicht zurechtfinden können. Was war nur mit uns geschehen? Ich weiß, das klingt jetzt nach Überschwang, aber ich kann nur berichten wie es war. Während wir bei ihm saßen, war alles so selbstverständlich, und jetzt waren wir wie verwandelt. Ich werde manchmal gefragt, welche „Ausstrahlung“ von ihm

ausging; ich weiß es nicht, ich weiß nur, daß ein ganz fremdartiges und ungeheures Erstaunen da war, als er uns verlassen hatte. Und so ging es den anderen auch, und das hielt in gleicher Stärke an, stundenlang, den ganzen Tag über, und es wirkt immer noch und immer wieder nach. Ganz nüchterne und sachliche Europäer hatten eine Begegnung, die in tiefe, geheimnisvolle Gründe ihres Lebens hineinwirkte. Es war ein Erlebnis, das nicht verdrängt werden kann. Alle Versuche, dieses Erlebnis in Worte zu fassen, sind unzulänglich. Doch umso lebendiger bleibt das Erinnerungsbild in der Seele.

Als wir nachher durch das malerische Tibeterdorf unterhalb der Waldkuppe schlendern, auf der die Residenz liegt, merken wir, wie das Volk dieser frommen und heiteren Menschen uns ans Herz gewachsen ist. Männer und Frauen kommen von der Feldarbeit zurück; Beter umschreiten den Stupa — tibetisch Tschorten —; Gebetsmühlen werden gedreht — was übrigens gar nichts mit „Kultmechanismus“ zu tun hat. Hinter einem Vorhang erklingen sonore Gesänge, es ist Gebetszeit: helle Hörnertöne und tiefe Gongschläge erfüllen die abendliche Luft. Tief unten sinkt die Dämmerung über Indiens endlose Ebene. In glühendem Rot leuchtet über allem die Felswand des heiligen Himalaya.



Srinagar, Kaschmir. Hausboot auf dem Fluß Ihelum.

ALT-TIBET IN DER SCHWEIZ

Sehr zeitig müssen wir unser behagliches Hotel verlassen; eine halbe Stunde Fahrt steht uns noch bevor, und wir wollen doch pünktlich sein zum Morgenritual der Tibeter — im Kanton Zürich, mitten in Europa!

Durchs grüne Tösstal geht die Fahrt. In Rikon weist uns ein junger Mann, unverkennbar ein Tibeter, freundlich den Weg, der durch dichten Wald in Serpentina auf eine hochgelegene Lichtung führt. Wir sind am Klösterlichen Tibet-Institut angelangt. Ein ganz moderner Bau, flachgestreckt, schmiegt sich viergeschossig an den Steilhang; der Eingang vom Zufahrtsweg aus liegt im obersten Stockwerk, dessen Plattform zur Talseite hin von einem mannshohen goldglänzenden „Tschorten“ (Stupa) gekrönt wird. Tiefe Stille ringsum; soweit das Auge reicht, nur Waldhügel und Wiesentäler. Am nahegelegenen Waldrand flattern bunte Ketten von Gebetsfähnchen.

Höflich grüßt uns ein junger Mönch im roten Mantel und führt uns treppab zum Kultraum. Wir lassen uns auf Kissen nieder, die an den Wänden gereiht liegen. Vor uns ein leerer Thron: er steht immerzu bereit für S. H. den Dalai Lama, der fern in Indien weilt. Zu beiden Seiten niedrigere Thronsitze für die beiden Lehrer von „Chen Rezy“ oder „Günden“, wie der Dalai Lama in Tibet genannt wird.¹

Weiter vorn ein niedriger Tisch mit Wasserschalen und brennenden Butterlampen, beides ursprünglich Elementaropfer, die schon früh vom tibetischen Buddhismus in die Kultzeremonien übernommen worden sind. Hinter dem Thron ein vergoldetes Buddhahild mit lapislazuli-blauem Haar, modern, aber doch ein Meisterwerk, in dem sich uralte Tradition widerspiegelt — der Goldschmied des Potala in Lhasa, der mit dem Dalai Lama nach Indien fliehen konnte, ist der Verfertiger. Rechts und links davon vier Thankas in leuchtenden Farben, Gebetsteppiche, die die Lebensstationen des Buddha veranschaulichen als eine Art „Biblia pauperum“, herrliche Kunstwerke von unschätzbarem Wert, Geschenke Seiner Heiligkeit zur Einweihung des Klosters von Rikon.

Links haben sich mittlerweile an der Wand in einer Reihe die fünf zur Zeit hier lebenden Mönche niedergelassen; als nächster am Altar der Abt, Ew. Ugyen Tseten Phulotshang, der wie alle

Anmerkungen vgl. Seite 95.

Äbte Tibets den Titel Khen Rinpoche führt. Neben uns sitzen an den anderen Wänden noch einige Europäer, die längere Zeit in diesem Kloster verbringen, teils zu Studienzwecken, teils zu Meditationsübungen.

Der Abt beginnt in halbhoher Stimmlage die Rezitation, die Mönche begleiten mit leiser Stimme. Es sind, wie wir später erfahren, Sutas des alten buddhistischen Textkanons, sowie jüngerer tantristischer Werke. Gemessen an der uns gewohnten Gregorianik folgen die Worte, mit kaum bewegten Lippen, einander in unglaublicher Geschwindigkeit. Dennoch entsteht keinen Augenblick lang der Eindruck eines Plapperns oder Leierns. Man merkt es, die Mönche sind ganz persönlich in ihren Worten präsent, sie lassen sich tragen vom Atem der heiligen Texte.

Das dauert etwa zehn Minuten, dann hebt der Abt zwei bronzene Zimbeln gegeneinander, helles Getön schwingt durch den Raum; der zu äußerst links sitzende Mönch schlägt mehrmals die gewaltige frei vor ihm hängende Trommel an, ihr dumpfes Dröhnen schließt die erste Litanei, der sofort die nächste folgt, wiederum beschlossen von Zimbel und Pauke und wieder gefolgt von einer dritten, an deren Ende dann die zierliche Glocke mit dem Dortsche als Griff (skrt. vajra, Donnerkeil) geschwungen wird: so endet mit zartem Klingelton die ganze Zeremonie. Die Mönche erheben sich und ziehen in Reihe zum Refektorium, wo das Frühstück gereicht wird.

Inzwischen versammeln wir uns im Lehrsaal. Wir, das sind die Angehörigen einer Studienexkursion unserer Universität, die beim vielbeschäftigten Kurator des Instituts schon seit geraumer Zeit angemeldet sind. Der Kurator, Herr Lindegger-Stauffer, berichtet uns über das Werden und den gegenwärtigen Stand des Instituts.²

Seit der Besetzung Tibets durch rotchinesische Truppen wurden die Verhältnisse in diesem Land von Jahr zu Jahr drückender; es kam zu einem Aufstand der Bevölkerung Lhasas im Jahr 1959, dem schreckliche Vergeltungsmaßnahmen folgten. Etwa 80 000 Tibeter gelangten auf der Flucht vor den Verfolgern über geheime Paßpfade nach Indien; auch dem Dalai Lama, der in seiner Freiheit immer mehr beschränkt und schließlich unmittelbar an Freiheit und Leben bedroht war, glückte die Flucht.³

Um die Not der Flüchtlinge lindern zu helfen, beschloß die Schweizer Bundesregierung unter großer Zustimmung der Bevölkerung, rund eintausend Tibetern Asyl zu gewähren. Besonders die Rikoner Metallwarenfabrikanten Henri und Jacques Kuhn waren es, die sogleich mit großzügigen Stiftungen die Ansiedlung einer größeren Gruppe ermöglichten; bald danach

ließen sie sich auch für das Projekt gewinnen, durch den Bau eines klösterlichen Tibet-Instituts den Tibetern im Land ein kulturelles, geistiges und religiöses Lebenszentrum zu schaffen.

Das ist gelungen. Der Dalai Lama wählte in Indien einige dafür besonders geeignete Mönche aus; zur Einweihung des Klosters erschienen seine beiden persönlichen Lehrer wie sein Bruder, und so erhielt das Haus seinen Rang als lamaistisches Heiligtum, das bei den Emigrierten in höchstem Ansehen steht.

Ein Blick zum Fenster hinaus gibt uns die augenfällige Bestätigung. Wir sehen einen alten Mann, Gebete murmelnd und den Mani-Khorlo („Gebetsmühle“) schwingend, unentwegt im Uhrzeigersinn das Haus umkreisen; er begeht den Pradakshina Patha: das ist die Circambulation des Stupa, der älteste Ritus der buddhistischen Religion.

Doch was wird aus der tibetischen Jugend in der Schweiz werden? Es wird so kommen, wie anderswo auch, die Jugend wird sich assimilieren. Die tibetischen Schulkinder aus der Siedlung nahebei sprechen ein Schwyzerdütsch reinsten Wassers, aber nicht nur das, sie wollen auf keinen Fall anders sein als die anderen Kinder um sie herum. In Indien werden sie Inder, in England Engländer und in der Schweiz eben Schweizer. Das ist ein unabänderliches Schicksal. Aber immer noch ein besseres, als sie es in der alten Heimat hätten, wo die tibetische Kultur mit rigorosesten Maßnahmen ausgelöscht wird! Wieweit die Assimilation freilich im Psychischen gelingt, das läßt sich heute noch nicht absehen: vielleicht kommt es gar zu einer fruchtbaren ostwestlichen Synthese ganz neuer Art? Wir müssen es abwarten.

Soviel aber steht fest: Die alte tibetische Kultur, wiewohl sicher nicht die lamaistische Religion, liegt im Sterben. Und da hat nun das Tibet-Institut eine weitere große Aufgabe, die in den kommenden Jahren immer wichtiger werden wird, es ist die wissenschaftliche. Herr Lindegger-Stauffer sagt mit Recht: Jetzt haben wir noch das alte Tibet, wenigstens in Relikten, lebend unter uns; in einigen Jahrzehnten müßte man geradezu archäologisch rekonstruieren, was man heute noch unmittelbar, am „lebenden Objekt“ sozusagen, studieren kann. Daher wächst die Besucherzahl von Indologen, Buddhologen und Tibetologen am Institut ständig; ebenso wächst die Zahl der wissenschaftlichen Veröffentlichungen, die am Institut erscheinen, unentwegt, ediert in engster Zusammenarbeit der hier lebenden Lamas und ihres unermüdlischen Kurators.⁴

Umso unfaßlicher erscheint angesichts der humanitären und wissenschaftlichen Bedeutung der am Institut geleisteten Arbeit, daß die Finanzierung bis heute noch rein von privaten Zuwen-

dungen abhängt. Der Kurator muß immer noch seinen vollen Lehrauftrag als Professor für alte Sprachen am örtlichen Gymnasium wahrnehmen; alles was er, der inzwischen das Tibetische ebenso beherrscht wie das Sanskrit, der eine tibetische Schreibmaschine konstruiert hat, der die umfangreiche Bibliothek mit rund tausend Nummern⁵ betreut, der allein, ohne Büro, die riesige Korrespondenz erledigen muß, der alle laufenden finanziellen, wirtschaftlichen und organisatorischen Probleme praktisch allein zu bewältigen hat — nicht zu reden von der unerhört schwierigen Aufgabe, die menschliche Brücke zwischen Alt-Tibet und dem modernen Europa zu bilden —, nun: alles was er in diesem Amt, das offiziell keines ist, zu leisten hat, leistet er rein aus eigener, opferwilliger Initiative. Ich zitiere aus dem Jahresbericht des Instituts 1970/71: „Wie hinlänglich bekannt ist, erfährt das Tibet-Institut keinerlei öffentliche Unterstützung, vielmehr verdankt es sowohl seine Entstehung als auch seine weitere Existenz ganz und gar den hochherzigen Spenden und Gaben privater Gönner.“ Das darf nicht so bleiben! Diese Zeilen möchten verstanden werden einmal als Appell zu weiterer Spendentätigkeit, der sich an jeden richtet, dem es möglich ist, zum anderen zu Maßnahmen institutioneller Sicherung des Instituts, sei es durch fest etatierte Zuwendungen öffentlicher Mittel, sei es durch neu einzurichtende Trägerschaften von Seiten der zuständigen wissenschaftlichen Organisationen, ungeachtet politischer und nationaler Zuständigkeiten.

Im Gespräch mit Khen Rinpoche, dem Abt, und dem jungen Lama Ew. Herrn Lodroe erhalten wir Aufschluß über Sinn und Wesen der eben gehörten Liturgie. Der Abt spricht keine andere Sprache als die tibetische; Ew. Lodroe dolmetscht, er spricht fließend englisch und recht gut deutsch. In dieser Unterhaltung fällt uns eines besonders auf: Herr Lodroe beantwortet keine Frage, ohne sie zuerst dem Abt vorgetragen und dann dessen Antwort übersetzt zu haben. Das mutet uns zunächst in manchen Fällen geradezu skurril an. Welches sind die großen Feiern, die hier im Kloster begangen werden? Man stelle sich vor, ein junger Benediktiner würde nach Weihnachten, Ostern und Pfingsten gefragt; nein, Ew. Lodroe erkundigt sich korrekt und höflich bei seinem Abt, welche Feste man hier wohl feiere. Und das ist keineswegs etwa leerer Formalismus oder bloßes Theater, sondern reiner Ausdruck der hier noch innerlich unangetasteten hierarchischen Ordnung. Dabei ist das wichtigste, wie wir erst nachher erfahren, dieses: Ew. Lodroe steht zwar im klösterlichen Rang unter dem Abt; zugleich aber ist er, der freundliche junge Mann da vor uns, nichts geringeres als eine Inkarnation, was der

Abt, trotz des ihm wie allen Äbten aus reiner Höflichkeit zugesprochenen Titels Rinpoche, nicht ist. Eine Inkarnation, das heißt: Wenngleich jeder Mensch viele Wiedergeburten durchlebt, so bedeutet doch dieser Begriff, daß es sich hier um die gesicherte und offiziell kirchlich bestätigte Wiederkehr eines Heilbringers, also etwa eines Boddhisattva, handelt. Wir erleben hier ein Beispiel für die noch intakte Religiosität der Demut und des Gehorsams in der lamaistischen Kirche. Wer weiß, wie lange dies alles noch währen wird? Doch das ist eine typisch abendländische Frage. Das Rad des Daseins rollt und rollt. Was verschlägt? In Jahrhunderttausenden wird die große Erleuchtung wiederkehren.

Der alte Mann von draußen ist inzwischen in den Kultraum getreten. Unablässig murmelnd verneigt er sich vor dem goldenen Buddhabild, wirft sich zu Boden und steht wieder ernst gefaßt vor dem Heiligen. Er bereite sich auf sein Sterben vor, so hören wir, täglich sei er da. Was kann eine Religion wohl Größeres leisten, als dem Menschen einen sinnvollen Weg zum Sterben zu eröffnen? Und wo sie das noch kann — lebt sie da nicht wirklich? Unangesehen die Zahl der Anhänger? Unangesehen die Richtigkeit des Dogmas? Ich stelle nur die Frage; es ist, weiß Gott, nicht die Frage des Pilatus.

Beglückt hören wir: die Kirchenbehörden am Ort haben mit großer Bereitwilligkeit das Projekt des Klösterlichen Tibet-Instituts bejaht und gefördert. Das nenne ich aus dem Geist des Nazareners gehandelt. Es ist der Geist, aus dem und in dem allein künftig das Gespräch zwischen den großen Religionen geführt werden kann, jenes Gespräch, das endlich, endlich in Gang kommen sollte. Bei diesem Gespräch geht es nicht so sehr um Worte als um Taten. Das Klösterliche Tibet-Institut Rikon ist selbst eine solche Tat, von höchstem Rang. Es ist eine Tat im Dienst der Menschlichkeit, und zugleich eine Tat im Dienst der lebendigen Religion. Diese Tat ist, in aller Düsternis unserer Zeit, ein helles Zeichen, das hoffen läßt.

Anmerkungen zum Beitrag „Altindiens Rätsel“

¹ Von Djangal = Wald.

² Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Glocknersche Jubiläumsausgabe Bd. XV—XVI; Hegel lobt Indiens „poesievollen Idealismus“ gegenüber Chinas „Prosa des Verstandes“, spricht von Indien als „Wunderland“, als „Verzauberter Welt“, von Indiens Geist als „Träumerei“, und all das durchaus im lobenden Sinn; vgl. hierzu bes. Hans-Joachim Schoeps, Studien zur unbekanntenen Religions- und Geistesgeschichte, Göttingen 1963, S. 255 ff.

³ Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung, hrsg. v. Aniela Jaffé, Zürich und Stuttgart 1962, S. 286.

⁴ Sprich Pandschâb; sprachgeschichtlich verwandt mit griech. pente. Umschrift aus dem Sanskrit hier und im folgenden aus satztechnischen Gründen vereinfacht.

⁵ Der Fundbereich erstreckt sich mittlerweile weit über das eigentliche Industalgebiet hinaus, von Mundigak bei Kandahar bis zum Hochland von Dekkhan, an der Küste noch weiter südwärts; doch das Zentrum dieser Kultur lag im Industal, deshalb erscheint dieser Name gegenüber anderen Vorschlägen (z. B. Harappa-Kultur, nach der am Ravi, der doch ein Nebenfluß des Indus ist, gelegenen Fundstätte) immer noch berechtigt.

⁶ Die Karawane-Studienreisen Ludwigsburg und die Internationalen Studienreisen München haben Fahrten nach den Kulturstätten der Induskultur in ihr Programm aufgenommen; die erste Studienreise nach Pakistan und Afghanistan fand unter meiner Leitung im Frühsommer 1969 statt. — Als erste Einführung in die archäologischen, kunstgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Probleme der Induskultur sind zu empfehlen: Sir Mortimer Wheeler, Alt-Indien und Pakistan, Köln (Dumont) o. J., mit Angaben der wichtigsten Fachliteratur. — Heinz Mode, Das frühe Indien, in der Reihe Große Kulturen der Frühzeit, Stuttgart 1959 (Lit. JII.). — Jan Gonda, Die Religionen Indiens I, in der Reihe Die Religionen der Menschheit, Stuttgart 1960. (Lit.).

⁷ Der Name, in der in Pakistan üblichen Umschrift Moenjo Daro geschrieben, heißt Totenhügel.

⁸ Sir Mortimer Wheeler, Alt-Indien und Pakistan, Köln o. J., S. 84.

⁹ Wheeler, a.a.O., S. 90.

¹⁰ Heinz Mode, Das frühe Indien, S. 52.

¹¹ Pläne und Abbildungen bei Wheeler und Mode a.a.O.

¹² Hermann Goetz, Indien — Fünf Jahrtausende indische Kunst; in der Reihe Kunst der Welt, Baden-Baden 1958/64, S. 25.

¹³ Mode, T. 40 f.

¹⁴ Abb. Fischer-Diez, Indische Kunst, Ullstein Kunstgeschichte Bd. XIX, Frankfurt/M. — Berlin 1964, T. 24.

¹⁵ S. Mode, S. 62 („Yogihaltung“).

¹⁶ Abb. Mode T. 42 f.; gegen Wheelers Bedenken, der aus stilistischen Gründen an spätere (griechisch beeinflusste) Epochen denkt, ohne daß freilich die Schichtenfolge dazu Anlaß gäbe, halten Mode und andere (auch Goetz, a.a.O. 16 f.) daran fest, daß die Figur aus der Induskultur stammt.

¹⁷ Mode, Bild 23

¹⁸ Mode, S. 44

¹⁹ Ich verweise in diesem Zusammenhang auf die Darlegungen in meinem Buch Theogonische Tage, Stuttgart 1970, bes. S. 254 ff.

²⁰ Andreas Volwachen, Indien, München 1968, S. 10.

²¹ Wheeler, a.a.O., S. 95.

²² Die hier vorgetragenen, vor allem auf Walter F. Otto, Christian von Ehrenfels, letztlich auf Creuzer, Schelling und Hölderlin zurückgehenden Gedanken habe ich ausführlich dargelegt und erörtert in meinen Büchern *Theogonische Tage*, Stuttgart 1970, und *Das Christentum als absolute Religion*, Darmstadt 1970.

²³ Abb. Mode, T. 27.

²⁴ Abb. Mode, T. 23.

²⁵ Abb. Mode, T. 54 bis 75.

²⁶ Asko Parpola, Seppo Koskeniemi, Simo Parpola and Pentti Aalto, Decipherment of the Proto-Dravidian Inscriptions of the Indus Civilization, A First announcement; The Scandinavian Institute of Asian studies 1, Copenhagen 1969. — Dieter Schrapel, Die Entzifferung des Yatischen (ohne Jrg. u. Ort).

²⁷ T. Burrow, Dravidian and the Decipherment of the Indus Script; *Antiquity* XLIII, 1969, S. 274 ff.

²⁸ Mode, T. 66.

²⁹ Heute das Staatswappen Indiens. — Zum Zusammenhang zwischen den Tierdarstellungen des oben besprochenen Siegels mit dem Löwenkapitell s. Jan Gonda, *Die Religionen Indiens I*, in *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart 1960, S. 8, Anm. 6.

³⁰ S. Gonda, S. 8, Anm. 6.

³¹ S. Elisabeth Strommenger, *Fünf Jahrtausende Mesopotamien*, München 1962, T. 19 ff.

³² Strommenger, a.a.O., T. 122 f.; T. 158 f.

³³ Zur Etymologie s. Jan Gonda, *Die Religionen Indiens I*, Stuttgart 1960, S. 89.

³⁴ Gonda, S. 85.

³⁵ Willibald Kirfel, *Symbolik des Hinduismus und des Jinismus*, in *Symbolik der Religionen IV*, Stuttgart 1959, S. 16 ff.

³⁶ Schon Richard Pischel hatte 1889 den Namen Rudra so interpretiert, von Gonda freilich abgelehnt (Gonda, S. 89).

³⁷ Zum Problem des indischen Antagonismus von dualistischer und monistischer Denkweise ist zu verweisen auf Heinrich Zimmer, *Philosophie und Religion Indiens*, deutsch Zürich 1961, das m. E. tiefeschürfendste und erhellendste Werk über den indischen Geist.

Anmerkungen zum Beitrag „Weltensieg und Gottesliebe“

¹ Für die folgenden Darlegungen verweise ich ergänzend auf den im gleichen Heft vorgelegten Aufsatz, der sich eingehender mit der Ursprungsphase der indischen Religionsgeschichte befaßt.

² Ganz fehlt die Yogahaltung auch im mesopotamischen Raum nicht; Heinz Mode verweist ausdrücklich auf eine Beterfigur aus Chafadja, die mit unterschlagenen Beinen dargestellt ist, etwas plump freilich, ein offensichtlich vom Künstler nicht recht verstandener, ungekonnter Lotussitz, wobei die Lotusblätter auch noch als bloßer Zierat dem Gewand appliziert sind; des weiteren lassen sich auch Ausstrahlungen bis zum alten China, ja sogar bis in den keltischen Bereich nachweisen (Heinz Mode, *Das frühe Indien*, Stuttgart 1959, S. 68).

³ RV 10, 14 (übers. v. K. F. Geldner, Religionsgeschichtliches Lesebuch IX, Tübingen 1928). — Veda, am besten wiederzugeben durch Wissenschaft oder Theologie, ist der Name für die älteste heilige Literatur Indiens. Er besteht aus vier Sammlungen (Samhitās), denen sich jeweils weitere erläuternde Texte anschließen, die, in zeitlicher Reihenfolge, Brahmana, Aranyaka, Upanishad und Sutra heißen. Die vier Sammlungen heißen Rg-Veda (nach ric = Hymne), Sama-Veda (Kultlieder), „weißer“ und „schwarzer“ Yajur-Veda, ersterer die Opferformeln enthaltend, letzterer dazu noch die Erläuterung der Riten, und Atharva-Veda (Zaubersprüche). Über das Alter der Veden kursieren auch in der seriösen indischen Literatur unserer Zeit phantastische Vorstellungen; sicher ist, daß die schriftliche Fixierung der ältesten Texte nicht sehr lange vor der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends stattgefunden hat: bis zu diesem Zeitpunkt, an welchem durch indische Kaufleute aus dem phönizisch-kanaanäischen Bereich die Schrift in Indien eingeführt wurde, haben wir mit mündlicher Tradierung zu rechnen. Diese mündliche Tradition mag bei einigen Teilen des Rg-Veda bis in die Zeit vor der Einwanderung der Arier im Fünfstromland zurückreichen. — Allgemein zur Literaturgeschichte s. Helmuth von Glasenapp, Die Literaturen Indiens, Stuttgart 1961; zur Sprache und Schrift s. Manfred Mayrhofer, Sanskrit-Grammatik (Götschen 1158), Berlin 1965.

⁴ Von ārya, edel.

⁵ Dieses pantheistisch-makrokosmische Element der alten Religion sowohl der Arier wie der Iranier stellt als maßgebenden Einsatzzpunkt der Entwicklung in beiden Bereichen deutlich heraus Geo Widengren, Die Religionen Irans, Stuttgart 1965, S. 8ff.

⁶ Hans Findeisen, Schamanentum, Urban Bücher 28, Stuttgart 1957; Helmut Hoffmann, Symbolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus; Stuttgart 1967.

⁷ Bei Ambala, etwa in der Mitte zwischen Amritsar und Delhi.

⁸ Satapatha-Brahmana 14, 6, 8, 9.

⁹ Die Wurzel dieses Wortes brah- und brih- hat die Bedeutung vor allem des Wirksamen.

¹⁰ Wurzel des Namens wahrscheinlich noti, „Erschütterer“.

¹¹ Heinrich Zimmer, Philosophie und Religion Indiens, deutsch Zürich 1961. — Zu Zarathustra s. S. 175ff.

¹² Später das Wort für Diamant, der stärker ist als jedes andere Element; Vajra wird schließlich zur Bezeichnung für die tantristische Lehre, der Donnerkeil des Indra wird hier zum Gebetsinstrument (tibet. dortsche).

¹³ Vedānta = Ende oder Ziel des Veda; die Vedānta-Literatur beginnt mit den Upanishaden.

¹⁴ Shankara-Acarya, der erneuerten Shiva-Religion zugehörig, hat um 800 n. Chr. gelebt; er hat ein Riesenwerk hinterlassen, obwohl er nur 32 Jahre alt wurde. Sein Schaffen bedeutet den Höhepunkt des Vedānta.

¹⁵ Das Todesjahr des Vardhāmāna steht nicht genau fest, man schätzt es ungefähr auf 480 v. Chr.; da sein Ater 72 Jahre betragen haben soll, wäre er einige Jahre nach Siddharta Gautama geboren. — Beide Bezeichnungen der Religion sind korrekt, sowohl Jinismus wie Jainismus. Jina ist der Siegesheld, ein Jaina ist ein zum Helden Gehöriger; ähnliche attributive Adjektiv-Formen finden sich auch sonst: Zu Vishnu gehören die Vaishnavas, zu Shiva die Shaivas.

¹⁶ etym. verwandt mit lat. jugum, Joch.

¹⁷ Ich möchte hier wenigstens einen nennen, der uns Europäern die für unser geistiges und leibliches Sein so eminent hilfreiche meditative Praxis des Ostens sachkundig nahebringt: Es ist Prof. Dr. Karlfried Graf Dürckheim in Todtmoos-Rütte; vor allem verweise ich auf sein, zur ersten Orientierung wie auch als praktische Anleitungen sehr hilfreiches Buch: Hara, Die Erdmitte des Menschen, Weilheim 1967.

¹⁸ Lebensdaten nach heutiger Schätzung ungefähr 560—477 v. Chr. Zum folgenden verweise ich auch auf meinen Beitrag Buddhismus in dem Sammelband Mitmenschlichkeit — eine Illusion?, herausg. von Peter Rohner, München 1973.

¹⁹ Damit haben wir die altbuddhistische Dreieheit genannt: Buddha (das heißt Erwachter), Lehre (dharma), Gemeinde (sangha). Das Symbol dieser Dreieheit, oft bildnerisch dargestellt, ist eine Art dreifacher Anker.

²⁰ Nach dem Mahayanatext *Ashtasâhasrikâ Prajnâpâramitâ*.

²¹ Auch der Jainismus denkt sich die Tîrthankaras in einem „Oben“, und entwickelt darüber hinaus eine sehr differenzierte Seinsphilosophie; der Unterschied zum Buddhismus liegt in erster Linie darin, daß die Paradoxie in der Jainaphilosophie erheblich schwächer ausgebildet ist als bei den genannten buddhistischen Beispielen, daß also das jainistische Seinsdenken erheblich objektivistischer ist als das buddhistische, das in dieser Hinsicht als um ein entscheidendes Maß weiterentwickelt angesehen werden muß.

²² Viktor E. Frankl hat mit seiner „Logotherapie“ diesen Weg bereits betreten; C. G. Jung hat mit seinen zu Unrecht viel gescholtenen metapsychologischen und psycho-theologischen Lehren das Thema schon zu seiner Zeit anklängen lassen.

²³ Sri Gopi Krishna, *Kundalini*, Weilheim.

²⁴ Aus der *Shiksamuccaya* des Dichters Shântideva, 7. Jahrh., übers. v. Winternitz, *Rel.gesch. Lesebuch* 15, S. 34.

²⁵ Heinrich Zimmer a.a.O. S. 417ff.; dazu André Bareau, in *Die Religionen Indiens III* (Reihe *Die Religionen der Menschheit*), Stuttgart 1964, S. 33.

²⁶ Ich habe das eingehend dargestellt in meinem Buch *Theogonische Tage*, Stuttgart 1970.

²⁷ Die *Bhagavadgîtâ*, Sanskrittext mit Einleitung und Kommentar von S. Radakrishnan, ins Deutsche übers. v. Siegfried Lienhard, Baden-Baden 1958.

²⁸ Ich halte daher den Kommentar von Radakrishnan für allzu allegoristisch.

²⁹ Krshna, der „Schwarze“.

³⁰ a.a.O. S. 67

³¹ bes. VI, 11ff.

³² Nur der Buddha hatte vorher ähnliches zu lehren gewagt!

³³ S. hierzu Klaus Fischer — Ernst Diez, *Indische Kunst*, Ullstein Kunstgeschichte XIX; Andreas Volwahn, *Indien*, München 1968.

³⁴ Übers. v. F. Otto Schrader, *Rel.gesch. Lesebuch* 14. Zur Erläuterung: Shiva trägt nach alter Überlieferung ein Tiger- oder Elefantentfell, das ihn als „Herrn der Tiere“ ausweist. — Die „Beiden“ sind Vishnu und Brahma bei ihrer Suche. Perun-turai ist ein der Lage nach nicht genau bekanntes Shivaheiligtum im Tamil-Land. Die Erwähnung des Fußes ist von den Tandava-Bronzen her zu verstehen.

Anmerkungen zum Beitrag „Alt-Tibet in der Schweiz“

¹ Der Titel Dalai Lama wurde dem geistlichen Herrscher Lhasas von den Mongolen beigelegt, er ist in Tibet selbst nicht gebräuchlich; die Bedeutung ist etwa: „Ozean der geistlichen Weisheit“.

² Ausführliche Darstellung bei Peter Lindegger-Stauffer, *Das klösterliche Tibet*-Institut in Rikon/Zürich, Sonderdruck *Asiatische Studien*, Zeitschrift der Schweizerischen Gesellschaft für Asienkunde, Francke-Verlag Bern, 1971.

³ Faszinierende Schilderung in seiner Selbstbiographie: Dalai Lama, *Mein Leben und mein Volk*, Droemer-Knaur Bd. 98.

⁴ Veröffentlichungsliste in den periodischen Jahresberichten des Tibet-Instituts Rikon.

⁵ An den einschlägigen Institutsbibliotheken aller deutschen Universitäten zusammen befinden sich im ganzen ca. 2500 Nummern!

EINMALIGE SONDERREISE!

73/IM Studienreise entlang dem Himalaya Indien — Pakistan — Afghanistan

2. 10. — 31. 10. 1973 Reiseleitung: Prof. Dr. U. Mann

Reiseverlauf:

- 1. Tag:** Abflug von Frankfurt um 11.55 Uhr
- 2. Tag:** Ankunft Karatschi um 01.55. Nachmittags Stadtrundfahrt
- 3. Tag:** Karatschi — Ausflug Mohenjo daro — Lahore
- 4. Tag:** Lahore — Ausflug Harappa
- 5. Tag:** Lahore. Abends Flug nach Rawalpindi
- 6. Tag:** Rawalpindi — Ausflug Taxila — Islamabad
- 7. Tag:** Rawalpindi — Peschawar — Kyber Paß — Kabul
- 8. Tag:** Kabul, Stadtbesichtigung
- 9. Tag:** Kabul — Ausflug Bahmiantal
- 10. Tag:** Kabul — Amritsar
- 11. Tag:** Amritsar — Srinagar/Kaschmir
- 12. Tag:** Srinagar
- 13. Tag:** Srinagar — Delhi
- 14. Tag:** Delhi — Stadtbesichtigung
- 15. Tag:** Delhi — fakultativer Ausflug Agra
- 16. Tag:** Delhi — Ausflug Rischikesch
- 17. Tag:** Delhi — Kathmandu/Nepal
- 18. Tag:** Kathmandu — Ausflüge Badhgaon — Patan
- 19. Tag:** Kathmandu — Ausflug Bodnath
- 20. Tag:** Kathmandu — Ausflug Pokhara
- 21. Tag:** Kathmandu — Ruhetag
- 22. Tag:** Kathmandu — Calcutta
- 23. Tag:** Calcutta — Bhubaneswar
- 24. Tag:** Bhubaneswar — Calcutta
- 25. Tag:** Calcutta — Darjeeling
- 26. Tag:** Darjeeling — Ausflug Sikkim
- 27. Tag:** Darjeeling — Bombay
- 28. Tag:** Darjeeling — Bombay
- 29. Tag:** Bombay
- 30. Tag:** Rückflug Bombay — Frankfurt, an um 12.10 Uhr

Ab und bis Frankfurt, Vollpension

DM 4900.—

Bitte fordern Sie das ausführliche Einzelprogramm an bei:

KARAWANE-STUDIENREISEN

7140 LUDWIGSBURG · MARBACHER STRASSE 96