

Etienne Cornélis

Das indische Menschen- bild aufgrund der klassischen Quellen

Dem Osten ist es niemals in den Sinn gekommen, den Menschen als *animal rationale* zu definieren. Im übrigen ist es dem Orient überhaupt kaum jemals in den Sinn gekommen zu definieren und erst recht nicht, den Menschen zu definieren. Das bedeutet nicht etwa, daß der Mensch dort nicht in einem Sinne eine zentrale Rolle gespielt hätte. Man könnte sogar sagen, daß man ihn dort generell auf die gleiche Schöpfungsebene versetzt, wie es ein Thomas von Aquin getan hat, nämlich in den Grenzbereich zwischen der Sphäre der Engel und den animalischen Bereichen. Doch müssen wir den falschen Eindruck, den dieser im übrigen durchaus gültige Vergleich erwecken könnte, gleich richtigstellen. Die Genien, Geister oder Götter, die im Osten den Platz der Engel einnehmen, sind weder reine Geister, noch für immer in ihre «höhere» Stellung eingesetzt. Und was die Tiere anbetrifft, so betrachtet man sie keineswegs als ihrer Natur nach ohne Vernunft, sondern nur ihrer Stellung nach, die selbst auf der Stufenleiter der Formen, die das Leben annehmen kann, nur zeitlich begrenzt ist.

Sowohl für den Osten wie für den Westen bleibt die menschliche Lebensform indessen in einem «letzten» Sinne zentral, nämlich in Beziehung auf die Frage nach dem Heile. In diesem Sinne und nur in diesem kann man von einem orientalischen Humanismus sprechen. In diesem Sinne ist es also gerechtfertigt, ja notwendig, die schwierige Aufgabe einer Übersetzung der soteriologischen Ideen des Ostens wie des Westens in der einen wie der anderen Richtung in Angriff zu nehmen. Diese wenigen Seiten wollen vor allem als eine Warnung vor jeder Leichtfertigkeit bei dieser Konfrontation verstanden werden, einer Leichtfertigkeit sowohl in Gestalt einer nicht genügend selbstkritischen Haltung den sogenannten «Selbstverständlichkeiten» gegenüber, die man der eigenen Kultur entnimmt, als auch in Gestalt einer unreflektierten Erwartung, beim ändern «wohlfeile» Mittel und Wege der Befreiung zu finden.

Unser Beitrag, der unter der Auflage steht, sich auf 3500 Worte zu beschränken, würde jegliche sachliche Erheblichkeit verlieren, wollte er versuchen, den gesamten Orient zu erfassen. Das hieße, sich zur Verwendung verstaubter Klischees verurteilen oder sich täuschenden Perspektiven überantworten, die den ungerechtfertigten Eindruck von geistiger Tiefe wecken. Wie könnte man im übrigen den Anspruch erheben, den Menschen der alten vedischen Tradition und den neuen Menschen Kabirs oder Tukarams, den idealen Menschen nach Konfuzius oder nach Lao-tse, den kommenden Menschen nach den Ideen Sri Aurobindos oder Maos, auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen?

Selbst wenn wir uns, wie es unsre Absicht ist, auf die indischen «Anthropologien» beschränken, bleibt der Fächer unendlich breit, mindestens ebenso breit wie der der abendländischen Menschenbilder. Wie soll man also vorgehen? Es ist kaum allzu schwierig. Und die Fachleute der Vergleichswissenschaften jeder Couleur haben nach Art eines Diptychons die kontrastierendsten Züge östlicher und westlicher Menschenbilder katalogisiert, dabei allerdings in der Praxis stillschweigend das Ordnungsprinzip der Begriffs- und Symbolsprache des Westens allein entlehnt. Das lebendige Gewebe, dem ihre Sinne die Charakteristika der anderen Gedankenwelt entnehmen, die sie für den Vergleich aussondern, erfährt durch dieses Vorgehen Verzerrungen und Zerstückelungen, die es für den Asiaten, dessen «Humanität» man auf diese Weise angeblich im Gegensatz zur eigenen herauskristallisiert und lokalisiert, völlig unerkennbar werden lassen. In Wirklichkeit verweisen das Gelebte, das Gedachte und das Gesprochene in einer für jede Kultur eigenen und ursprünglichen Weise, eins auf das andere. Der einzige Ariadnefaden, der ins Zentrum seines allereigensten Seins-in-der-Welt führen kann, ist die Art und Weise, in der das Subjekt sein spezielles Verhältnis zur Welt und zu den übrigen lebenden Wesen lebt und ausdrückt.

Ein derartiges Vorgehen beschert dem Abendländer von Anfang an Überraschungen – zum Beispiel wenn er sich darüber klar wird, daß die Wahrnehmung durch die Sinnesorgane von der indischen Tradition allgemein als Auswirkung eines Heraustretens des feinen innersten Prinzips dieser Sinne (*antahkaraṇa*) zur Begegnung mit seinem Wahrnehmungsgegenstand verstanden wird. Das verdeutlicht und befruchtet in ganz unerwarteter Weise jenen hundertmal wiederholten Ge-

meinplatz, daß für den Osten Mensch und Kosmos zueinander in einer Entsprechung stehen, das heißt Punkt für Punkt aufeinander bezogen sind, wobei der Mensch die Rolle des Mikrokosmos spielt, während die Welt eine Art Makranthropos bildet. Diese Lehre wirft gleichfalls ihr Licht auf den Satz der Upanischaden, daß bei der Auflösung des Lebenden jedes einzelne seiner Organe oder besser gesagt jede «Sinneskraft» ihren naturgegebenen Ort im Schoße des kosmischen Organismus aufsucht, von dessen Ausmaß (extension) sie alles in allem nur eine akzidentelle Abgrenzung war. In diesem Zusammenhang verdient der Gebrauch, den die Sprache der Upanischaden von dem Sanskritwort *devatâ* (Gottheit) macht, besondere Überlegungen. Es kann damit eine Lebensfunktion bezeichnet sein, wie etwa in folgendem Beispiel: «Einatmen und Ausatmen haben sie keineswegs verlassen, wohl aber alle anderen *devatâ*. Dank diesen beiden aber sind die Geschöpfe nicht zugrunde gegangen» (*Śatapatha Brâh.* 2, 5, 2, 2).

Dieser Wortgebrauch scheint uns zumindest drei Dinge zu implizieren:

- a) daß die Lebensfunktionen des Individuum-Mikrokosmos verstanden werden als Teilnahmen an den großen Bereichen, in die sich die Gesamtordnung des Kosmos teilt;
- b) daß die Götter ihrerseits aufgrund der Entsprechung zwischen ihnen und den Funktionen des Lebendigen ihre Macht nicht unabhängig von diesen, noch diese von ihnen, ausüben, sondern durchaus in Abhängigkeit vom Ganzen und in seinem Dienst;
- c) daß das Lebensideal des Individuums darin besteht, in der Ausübung seiner Fähigkeiten die harmonische Abstimmung, die unter den kosmischen Kräften herrscht, nachzubilden.

Man kann gleichsam sagen: Dem Individuum sind seine Kräfte und Fähigkeiten nur geliehen. Im Augenblick des Todes vereinen sie sich mit den elementaren beziehungsweise ihnen entsprechenden Kräften des großen Lebenden, das der Kosmos darstellt.

Mögen diese zur Zeit der *brâhmanas* (um 800 vor Christus) herrschenden Ideen sich auch im Laufe der verschiedenen Epochen beträchtlich modifiziert haben – sie beeinflussen nach wie vor die unterschiedlichsten von indischen Denkern erarbeiteten Erkenntnistheorien.

Gleich dem alten Griechenland hat das antike Indien die große Stunde der rauschartigen Begeisterung über die Entdeckung der souveränen Macht des Verstandes über die übrigen Fähig-

keiten erlebt. Doch ist es dabei nicht der Art von Dogmatismus verfallen, der das abendländische Denken jenen feindlichen Brüdern – dem zum Dualismus tendierenden Spiritualismus und dem materialistischen Monismus – ausgeliefert hat. In Indien hat man der Sinneserkenntnis niemals die geistige (spirituelle) Qualität abgesprochen, und der Sitz der Verstandesfunktion ist zu keiner Zeit als der Materie fremd und entgegengesetzt verstanden worden. So entwickeln sich in Indien die Epistemologien und Anthropologien niemals im Rahmen des Gegensatzes Materie-Geist. Dieses Unterscheidungsmerkmal des indischen Denkens hängt untrennbar zusammen mit seiner Ablehnung jeglicher Trennung von Gedachtem und Gelebtem.

Wenn es auch in Indien «gnostische Bewegungen» gibt – das heißt Lehren von einer Erlangung des Heiles durch Erkenntnis –, so nehmen selbst diese niemals einen rein oder in erster Linie theoretischen Zug an. Sie entwickeln ihre Theorie ausschließlich in Abhängigkeit und im Dienst einer gelebten Praxis der Kontemplation, mit anderen Worten: der intensiven Erfahrung des Wirklichkeitsganzen (Leib und Geist, Vielfalt und Einfalt, Dauer und Ewigkeit). Das bringt von der Morgenfrühe der indischen anthroposophischen Spekulation an die Theorie von der Ineinanderfügung der Kräfte zum Ausdruck. Die subtilen Kräfte, die durch die Sinnesorgane wirksam werden, sind «umschlossen (englobées)» von der Fähigkeit, die die Formen (*manas*) denkt; diese ihrerseits steht unter der Herrschaft der Fähigkeit des Unterscheidens und Urteilens (*buddhib*). In der Todesstunde wird jede einzelne dieser Kräfte und Fähigkeiten in hierarchischer Ordnung wiederaufgenommen und wiederaufgesogen von der Kraft, die sie beherrscht und umschließt, bis am Ende das Bewußtsein (*buddhib*) selbst untertaucht – jedoch ohne sich dabei zu verlieren – in dem *âtman*, das zwar jede bewußte Handlung von innen her erleuchtet, selbst aber jenseits jeglichen Unterscheidungsbewußtseins seinen Platz hat. Wir sagen wohlgermerkt: von innen her, in der Eigenschaft als innerster Zeuge. Daraus ergibt sich für uns die Warnung, uns von der unausweichlichen, aber doch täuschenden Metapher vom Umschließenden und Umschlossenen betören zu lassen. Das *âtman*, die Über-Kraft (superpuissance), die alle anderen beherrscht und umschließt, wird wirksam aus dem Innersten jeder einzelnen von ihnen, um ihr seine Kraft zu übertragen.

Selbst wenn die übrigen Kräfte und Fähigkeiten,

durch den Tod zerstreut, fehlen, vermag das Leben dank dem *âtman* weiterzubestehen. Fehlt dagegen das *âtman*, so schwindet es. Die asketischen Übungen sollen zu Lebzeiten des *yogi* realisieren, was von jedem Menschen auf natürliche Weise bei seinem Tod bleibt: die fortschreitende Einziehung – nach Art der Glieder eines Teleskops – der niederen Kräfte in die höheren. Solche Übungen werden weder in der Absicht unternommen, noch haben sie tatsächlich die Auswirkung, was körperlich oder sinnhaft ist, zu beseitigen; sie wollen es vielmehr verfeiern, indem sie es von der Versklavung durch Raum und Zeit, die ihren gemeinsenschlichen Gebrauch belasten, befreien. Hinsichtlich der Etappen dieses Vorganges und der Mittel zu seiner Durchführung divergieren die Meinungen von einer Schule zur anderen. Doch alle Schulen stimmen darin überein, daß eine Verwirklichung der absoluten Einheit (*kaivalya*, *mokṣa*) durch Aufsuchen der Einsamkeit und Lösung, nicht den «Geist» von der «Materie» trennt, sondern vielmehr alle seelischen Kräfte in einem einzigen Prinzip sammelt, das zugleich Prinzip der Verstandesfunktionen und der körperlichen Formen ist. Diese seelischen Kräfte werden damit aus der Determiniertheit durch partielle Gegenstände herausgenommen, ohne daß sie dadurch aufhörten in actu zu sein.

Freude und Leid sind kaum mehr als Oberflächeneindrücke und nicht in der Lage, den Menschen wahrhaft zu bewegen, der vollkommen gesammelt ist. Der Lotussitz des *yogi*, der das *samādhi* zu erreichen sucht, ist schmerzhaft, ruft Krämpfe hervor, usw. Der *yogi* kümmert sich nicht darum, denn das Schmerzbewußtsein soll verschiedenen immer angenehmeren Bewußtseinsebenen weichen, um dann in ein Tiefenbewußtsein einzutauchen, im Verhältnis zu dem alle anderen Bewußtseinsebenen nur Merkmale und Anzeichen einer mehr oder weniger großen Entfernung beziehungsweise Nähe sind. Wer einmal bis dahin gelangt ist und «derart weiß», weiß auch zugleich, daß dieses Tiefenbewußtsein schon immer dagewesen war.

Die mystischen Wege Indiens sind, recht verstanden, also nicht *fuga mundi*, sondern Realisierung des Wirklichen, das endlich entdeckt worden ist in seiner «alleinigen» Realität, da es in seiner realen Einheit wahrgenommen worden ist. Die mystische Einswerdung mit dem Einen beseitigt nicht die unendliche Spiegelung der zahllosen Formen an seiner Oberfläche, unterdrückt nicht den ständigen, an der Außenseite bleibenden Wechsel von Freude und Leid, realisiert sie aber als das, was

sie sind: Zeichen, die die einzige Gegenwart enthüllen, indem sie sie zugleich verhüllen, und ständig neue Gelegenheiten, in ihr die beseligende Einswerdung zu erfahren.

Ein solcher Gedankengang muß notwendig den gesamten Komplex erneut vor das Tribunal ihre tausend Einwände geltend machender Abendländer bringen.¹ Wie steht es in diesem Zusammenhang mit der Geschichte? Jedesmal, wenn das östliche, zumal das indische Menschenbild das unsere in Frage zu stellen droht, ziehen wir uns gewohnheitsgemäß auf das so bequeme Klischee der «Ungeschichtlichkeit» der indischen Sicht der Dinge zurück, mit seiner ganzen Litanei der nach unserer Auffassung für die heutzutage notwendige Anpassung an das geistige Klima und den Rhythmus der Entwicklung, wie sie der Welt durch das Konkurrenzverhältnis der Weltmächte auferlegt seien, so verhängnisvollen Folgen.

Um richtig zu sehen, wie der Mensch der indischen Tradition seinen Platz in der Zeit bezieht, muß unbedingt auf die Ursprungsmythen verwiesen werden, die seine inspirierten Dichter schon in den Frühzeiten der Veda gestaltet haben. Dabei verblüfft den Religionshistoriker immer eine Beobachtung: wie in einer und derselben Sammlung kanonischer Texte derart viele, ihrer Struktur nach unvereinbare Ursprungsmythen ohne Schwierigkeiten von der Tradition gesammelt werden und gemeinsam als Autorität gelten konnten.²

Jeder Ursprungsmythos berichtet auf seine Weise, wie das Vielfache aus dem Einen hervorgegangen ist und wie die schöpferische und zerstörerische Zeit Welten und Seelen in einem nie endenden Kreis in Bewegung hält, nur unterbrochen von Latenzperioden, während deren das große Lebende, das All, in einem traumlosen Schlaf auf den wellenlosen Wassern der unendlichen Substanz schlummert, aus denen eines Tages alles wieder aufsteigen wird.

Die friedliche Koexistenz einer solchen Vielzahl mythischer Lehren von den Ursachen kann nicht ohne Bedeutung sein. Von allen Seiten kommen im übrigen Bestätigungen dafür, daß das indische Denken ständig von dem Problem des Existierens-in-der-Zeit getrieben gewesen ist. Dabei ist für dieses Denken charakteristisch, daß es nicht bereit ist, ein für allemal an einer bestimmten Art, dieses Problem zu stellen, festzuhalten. Von dieser Regel gibt es meines Wissens nur zwei große Ausnahmen, die indessen, wenn man sie näher betrachtet, die Regel nur bestätigen. Im übrigen hängen diese beiden Ausnahmen historisch und dialektisch mit-

einander zusammen. Wir sprechen von einem Teil der buddhistischen Auffassung und auf der anderen Seite von der Auffassung der shankarischen *advaita*. Der Ausnahmecharakter liegt dabei darin, daß die mythische Ätiologie entschieden aufgegeben ist zugunsten eines Standpunktes von radikal entmythisierender und entmystifizierender Tendenz. Die kritische Tendenz fehlt, wohlgemerkt, auch in anderen auf indischem Boden entstandenen Denksystemen keineswegs. Sie läßt sich sogar selbst in den allerfrühesten Ursprungsmythen zwischen den Zeilen lesen. Doch fehlt hier die Radikalität. Hier konnte oder wollte man nicht gänzlich auf den Rückgriff auf die mythische Denkweise verzichten. Anders liegen die Dinge zumindest intentionell im Falle der beiden genannten Ausnahmen.

Was lehrt uns nun, wenn wir sorgfältig prüfen, seine bewußte und kraftvolle Originalität über den Geist des ewigen Indien? Für Gautama und für Shankara geht es keineswegs darum, dem von dem Rätsel der Existenz in der Zeit gebannten philosophischen oder selbst dem der Kontemplation hingegebenen religiösen Geist im Entsetzen und Schrecken das Mysterium des Lebens und des Todes, noch die beschwichtigende Morgenröte einer totalen rationalen Lösung, noch die feste Hoffnung auf einen Ort ewiger Ruhe zu geben, selbst wenn man ihre Lehre noch so oft in diesem Sinne interpretiert. Sie wollen vielmehr dem, der auf sie hört, die Überzeugung von der geringen Bedeutung des Problems selbst, sowohl vom philosophischen als auch vom religiösen Standpunkt aus, einflößen, zu der sie selbst gelangt sind. Ja letzten Endes wird weder der Philosophie noch der Religion recht gegeben – nicht im Namen eines freigeisternden Libertinismus (eine Tendenz, die von den beiden genannten Denkern entschieden bekämpft wird), sondern damit sich in einer über beide hinausreichenden Wirklichkeitsordnung die von dem, was das empirische Bewußtsein ergibt, postulierte Wahrheit und die von dem Wunsch, über sie hinauszugelangen, postulierte Wahrheit, miteinander verbinden.

Man muß also ihre Botschaft, will man ihr Gerechtigkeit angedeihen lassen, auf einer metaphilosophischen und metareligiösen Ebene lesen. Was sie darlegen, betrifft wohl das Eine und das Vielfache, die Zeit und die Ewigkeit, aber auf eine ganz andere Weise, als dies in den Ursprungsmythen oder den mehr oder weniger gelehrten Kosmologien und Kosmogonien der Fall ist. Gautama und Shankara isolieren im Reinzustand eine

eigenartige Komponente des indischen Geistes heraus, die sich durch seine ganze Denk- und Geistesgeschichte hin überall entdecken läßt, und lenken dabei das ganze Gewicht der Aufmerksamkeit und des Strebens auf das Ziel sowohl der gesamten Spekulation als auch und ebensowohl der gesamten Praxis des Handelns: auf den Frieden, auf einen Frieden, der jeglichen Durst, jegliche Begierde löscht, indem sie das Begehren als solches an seiner Wurzel abschneidet. Das Feuer des Begehrens auslöschen, das bei der Berührung mit den Erscheinungsformen aufflammt, wenn man sich, in dem Glauben, sie zu ergreifen, von ihrem trügerischen Charakter ergreifen läßt: das auf eine radikalere und exklusivere Weise als alle anderen Denker Indiens zu verwirklichen, wollten diese beiden Denker den Menschen helfen. Worauf sie hinzielen, ist die Befreiung von den Fesseln der Unwissenheit und der Begierde: die Beseitigung der Unwissenheit hinsichtlich des Mechanismus der Begierde. Zu diesem Punkt hat Buddha sich in einer unmittelbarer von der Praxis bestimmten Weise geäußert, Shankara in einer Form, die mehr den Traditionen des philosophischen Denkens gemäß ist. Beim einen wie beim anderen findet man jedoch, daß er über die theoretische Frage nach dem Einen und dem Vielen, der Zeit und der Ewigkeit hinausgeht und sie *hinter sich läßt*. Sie erfüllen damit den geheimsten, aber auch bedrängendsten Wunsch der gesamten Geschichte der indischen Kultur: total und in integraler Weise in der Welt zu sein, in einem Zustand, der ständig neu entsteht, also kein Altern kennt, und in dem der Geist niemals der Vergreisung verfällt, die ihn an der Wende der ersten Enttäuschung verdunkelt und ihn von da an immer schwerer belastet mit der gehäuften Masse der wiederholten Enttäuschungen.

Denn das, wonach Indien und mit ihm der ganze Osten unbestreitbar strebten, ist ganz offenbar das ewige Leben. Das ist, wenn man es näher betrachtet, das, was ebensogut die Taoisten wollen wie die Anhänger Konfuzes, die Gläubigen des Hinduismus wie die Buddhisten; dasselbe hat bereits der indische *rāja* der Legende gesucht, der die Sterbenden vor ihrem Tod wiegen ließ und ihre Leichname nach dem Tode wieder, um dahinter zu kommen, ob das Lebensprinzip möglicherweise im Augenblick seines Entfliehens gefaßt werden könne. Nur aus dieser Perspektive läßt sich in korrekter Weise der Sinn jenes nahezu allen orientalischen Anthropologien gemeinsamen Dogmas deuten, das in der Lehre vom *karman* greifbar wird,

die allzuoft und allzu irreführend zum Gebrauch des Abendländers neu übersetzt worden ist unter den Bezeichnungen Seelenwanderung oder Metempsychose, als ginge es dabei vor allem darum, der individuellen Seele unter einer Reihe sukzessiver Neueinkleidungen eine ewige Dauer zuzusprechen...

Der eigentliche Sinn des karmischen Welt- und Menschenbildes ist ganz anderer Art. Es gibt der Vorstellungskraft ein Modell des Existenzverständnisses, gründend auf einem Prinzip, das alle Ebenen seiner Verwirklichung zugleich bestimmt und koordiniert: die anthropologische, die kosmologische, die ethische, die soziologische und die religiöse – das Prinzip des *Primates der Kraft der Absicht* (intention) allen übrigen Kräften gegenüber. Am ehesten macht man sich das begreiflich, wenn man sich vor Augen hält, daß es in Indien die Absicht zu töten ist, welche die Ursache des Mordes darstellt, und nicht die Mordwaffe, die Mordtat als solche oder das Mitwirken zufälliger Begleitumstände. Im übrigen verwandelt die Mordabsicht – ganz in der Logik dieser Perspektive – den Mörder nicht minder als das Opfer, ja sogar noch mehr als dieses. Wenn das Opfer durch Mord sterben sollte, so muß man die Ursache dafür in seiner eigenen Vergangenheit suchen. Für den Mörder dagegen bringt das Verbrechen in der Zukunft seine Früchte. Die Mordabsicht, die auf der empirischen Ebene wirksam ist, hat dagegen keinerlei Sinn auf der Ebene des absolut Realen. Der Tod des Ermordeten setzt nämlich der Verfolgung seines Weges keineswegs ein Ende. Die Umstände einer neuen empirischen Existenz werden ihn schicksalhaft eines Tages in die Situation versetzen, an seinem Mörder Rache zu nehmen. Das Handeln des Mörders rührt her von seiner praktischen Unwissenheit hinsichtlich der Art und Weise, in der sich die von den Leidenschaften getragenen Absichten zum Schaden ihres Subjektes verwirklichen. Über die Einzelheiten des Vergeltungsmechanismus können die Meinungen der Gelehrten divergieren, aber alle stimmen darin überein, daß sie ihn als in seinem Verlauf unerbittlich betrachten. Somit lautet das Wesentliche der Botschaft, welche die in ihren Einzelheiten verschiedenen, in ihrer Intention aber einheitlichen karmischen Lehren, eine besser als die andere, zum Ausdruck bringt: Die Absichten gewinnen Gestalt und bringen ihre Frucht aufgrund der Unwissenheit.

Das ewige Leben, in dem wir das tiefere Motiv allen Suchens des indischen Denkens erkannt ha-

ben, ist dann – nach der Logik dieser Perspektive – gedacht als eine Art Existenz, die leer ist jeglichen karmischen Inhaltes und eben dadurch den Wechseln des *samsāra* unterworfen. *Samsāra* ist die Bezeichnung für den totalen Fluß alles Existierenden, das von dem kosmogonischen Strom mitgetragen wird aufgrund der residualen Verhärtungen intentionaler Akte, die die Erfahrung der einzelnen existierenden Wesen auf eine individuelle Ereignisfolge einengen, die durch günstige oder ungünstige Situierungen, wie etwa das Hineingeborensein in eine bestimmte Kaste, ihre je eigentümliche Färbung erhalten. Diese individuellen Reihen werden nicht durch den empirischen Tod unterbrochen. Dieser besitzt folglich nur akzidentelle Bedeutung, was wiederum mit einem Weltbild harmoniert, das für die Abfolge der Welten keinen absoluten Anfang und kein absolutes Ende kennt.

Das letzte Ziel ist seiner Natur nach ganz anders geartet. Es wird bezeichnet mit den Worten *mokṣa* (Befreiung) oder *nirvāṇa* (Erlöschen, Aushauchen) und entzieht sich seinem Wesen nach jeglicher positiven Definition. Der Zustand, den es «meint», läßt sich am besten durch den leeren Raum (*ākāśa*) symbolisieren, der nicht allein jedem Ding gestattet, für sich getrennt zu existieren, sondern auch alle unaufhörlich durchdringt, da er der Existenz nach früher ist, bei allen ihren Veränderungen sich selbst gleich bleibt und nach ihrem Verschwinden weiterbesteht. Doch «leer» hat einen positiven Wert, aus dem alles, was Wert hat, mehr durch Subtraktion als durch Addition von Eigentümlichkeiten hervorgeht. Eine Reinigung der Absicht von jeder Begierde, von jedem Profitstreben, hemmt für sich allein noch nicht die einmal erreichte Geschwindigkeit der karmischen Reihen, verwirklicht aber die Befreiung, indem sie dem Blick des derart durch die Gnosis gereinigten Geistes die Fähigkeit wiedergibt, hinter der trügerischen Spiegelung der Erscheinungsformen und Bewußtseinszustände das beseligende Leere durchscheinen zu sehen und mit ihm in Verbindung zu treten. Wenn es auch nichts Gemeinsames, keinen metaphysischen oder logischen Berührungspunkt gibt zwischen dem Empirischen und dem Absoluten, so besteht dennoch nach Auffassung der indischen Weisheit die Möglichkeit, sie in einer gleichen spirituellen Erfahrung zu vereinen, die, jenseits von Seiendem und Nicht-Seiendem liegend, auf ein Prinzip zurückgeht, das früher ist als beide und das allein die Eigenschaft besitzt, den nicht zu enttäuschen, der gewußt hat, wie man es (nicht) be-

geht. Die Struktur dieser so ungemein paradoxen Intention eines Wollens, das Nicht-Wollen ist, muß sich auf zwei Pfeiler stützen: den eines Bewußtwerdens des Sinnes, den der Fluß alles Existierenden (*samsāra*) besitzt, und in derselben geistigen Bewegung den der gleichzeitigen Verwirklichung der Weisheit, die das Leere offenbart, das ungestört ist durch die Wechselfälle des stürmischen Stromes eben dieser Existenzen (*jñāna*).

Die Folgen und Auswirkungen dieses Verständnisses des letzten Zieles lassen sich in großer Menge von demjenigen finden, der die kulturellen Gegebenheiten Indiens in seinem Lichte liest. So erklärt sich, um damit zu beginnen, unschwer das Fehlen eines Sinnes für die Sünde, wie ihn die kreatianistischen monotheistischen Religionen kennen.³ Jede Reue und Zerknirschung ist gegenstandslos in einer letztlich aus reinen Intentionalitäten gebildeten Welt. Wenn es in einem bestimmten Sinne noch einen Platz für «Bekehrung» gibt (nämlich zur rettenden Gnosis), so gibt es doch keinen für das Bereuen einer Schuld, für ein schlechtes Gewissen und noch weniger für Zerknirschung des Herzens. Im übrigen ist niemals etwas definitiv und unwiderruflich schlecht getan. Jede Absicht hat ihre Frucht. Doch ist diese Frucht einmal gegessen, hat die betreffende Handlung keine weiteren Folgen mehr. Die Situationen, die sich im Laufe einer Existenz bieten, sind alle in moralischem Sinne belastet. Sie ohne Aufbegehren gegen das unerbittliche karmische Gesetz, das sich darin ausdrückt, auf sich nehmen, hat einen aus sich reinigenden Wert. Das gilt für die von der Kaste, in die der einzelne hineingeboren ist, aufgestellten Tabus, sowie für sonstige Verhaltensregeln, welche die Existenz des gläubigen Hindus das ganze Leben lang, von der Empfängnis bis zum Tod, begleiten. Im übrigen genügt es, «gut» zu atmen, damit sich bei jedem Atemzug das Gewicht des *karma* verringert. Die Beobachtung der Reinheitsregeln für die Nahrung hat dieselbe Wirkung. Ganz allgemein trägt die Beobachtung des *dhārma*, dessen Sinn darin besteht, Individuum und Gesellschaft zum Einklang mit dem Lebensrhythmus des Universums zu bringen, zur Annäherung an die Schwelle bei, von der aus der befreiende Zugang zur heilbringenden Erkenntnis möglich wird. Doch wenn sich auf diese Weise auch die Heilchancen verbessern, so sind und bleiben es doch eben nur Chancen, und der entscheidende Schritt der vollkommenen Erleuchtung bleibt zu tun. Im übrigen steht es frei, durch geeignete asketische Akte diese Aufstiegsbewegung zu beschleunigen,

indem man systematisch die schädlichen Restbestände von Handlungen der Vergangenheit aufhebt.

Dennoch kann man durchaus, wenn man in dem ungeheuren Reichtum der spirituellen Tradition Indiens sucht, auch Ausdrücke von Reue finden, die «christlich» klingen. Doch in jedem Falle sieht man sich veranlaßt, den marginalen Charakter solcher Ausdrücke im Verhältnis zu den Hauptströmungen, die sie tragen, anzuerkennen. Eine Ausnahme – nahezu die einzige – bildet die Richtung der *bhakti*, die am stärksten monotheistische Neigungen zeigende, am hingebungsvollsten fromme und emotionalste aller spirituellen Strömungen Indiens. Und selbst in diesem Falle prägt die Allgegenwärtigkeit des karmischen Determinismus in jedem indischen Bewußtsein mit ihrem eigenen Siegel auch die Erfahrung der Schuld, die den Herrn beleidigt.

Eine andere Folge: Die soziale Gruppe (Familie, *jati*, Kaste, Geschäfts- oder Freundschaftsbeziehungen einschließlich des vertrauten Umganges mit den Haustieren) wird nie zusammengehalten allein durch die Ergebnisse des Zufalles, noch allein durch das Spiel der biologischen Abstammung, der wirtschaftlichen Kräfte oder der temperamentbegründeten Anziehungskräfte. Diese Gruppierungen von Lebewesen sanktionieren in Wirklichkeit die karmische Vergangenheit jedes einzelnen ihrer Mitglieder, was zu der Vermutung führt – und das ist ein dem ganzen Osten gemeinsames Empfinden –, daß dieselben Individuen im Verlauf früherer Existenzen bereits in Gemeinschaft miteinander gelebt haben, und daß sie sich bei späteren Reinkarnationen erneut in ihren Gemeinschaften wiedertreffen werden. Was sie besonders dauerhaft aneinander bindet, ist die ganze Masse vergangener intentionaler Akte, deren Folgen sich zu einem Geflecht aneinander anschließender Reihen verknüpfen, die ständig verlängert werden durch neue intentionale Handlungen, die unter denselben Subjekten zustande kommen. Dieses Verständnis der Gruppe gibt allen sozialen Änderungen notwendig eine ganz besondere emotionale Färbung. Die Gruppen sind eine Art «Konstellationen», die gemeinsam im Lauf der Weltzeiten ihres Weges ziehen. Ihre Solidarität zum Guten wie zum Bösen steht eingeschrieben im unzerstörbaren Gedächtnis der großen Maschine-zur-gerechten-Vergeltung-des-Guten-und-des-Bösen, die das Universum darstellt, das man sich als zu diesem Zwecke in einer Vielzahl von Vergeltungsebenen schichtweise aufgebaut vorstellt (Höllen und Paradiese).

Diese räumliche Solidarität ist im übrigen nur ein Sonderfall der großen allumfassenden Solidarität aller Lebewesen im Schoße des *samsâra*. Das Gesetz der Gewaltlosigkeit (*ahimsâ*), das heißt der Achtung vor dem Leben aller Lebewesen, ist also ebenfalls eine direkte Folgerung aus dem karmischen Bild der Welt als Ort der solidarischen Bestimmung der Lebewesen, die alle Gefangene ihrer Unwissenheit sind. Unter allen möglichen Existenzebenen nimmt die irdische Ebene nichtsdestoweniger einen besonderen Platz ein. Sie wird tatsächlich anerkannt als die für die beschleunigte Verbrennung der Früchte des *karma* geeignetste und demzufolge als bestes Sprungbrett für den Sprung in die Befreiung. Willentlich die Dauer des irdischen Lebens abkürzen, ehe es zur Reife gelangt ist, bedeutet folglich unter allen Handlungen, die ihren Urheber belasten, die, welche mit der schwersten karmischen Schuld belastet.

Das Bild, das eine Kultur sich vom Menschen macht, ist nicht allein, ja vielleicht nicht einmal in erster Linie Funktion der in ihr herrschenden Vorstellungen über das Funktionieren ihrer kognitiven und evolutiven Kräfte oder über die Beziehungen zwischen Ethik und Kosmologie, obwohl alle diese Faktoren zweifellos seine Züge mitbedingen. Wir können nur der Erinnerung halber den machiavellistischen Zynismus erwähnen, der auf vielen Seiten des Arthashastra sichtbar wird, dessen Bedeutung für die Analyse der menschlichen Beziehungen innerhalb der indischen Gesellschaft mit vollem Recht von dem marxistischen Indologen W. Ruben hervorgehoben worden ist.⁴ Dieser Zynismus erklärt sich nicht aus einer Erkenntnistheorie indischer Prägung, noch aus der karma-Lehre. Man muß die Gründe dafür vielmehr in den wirtschaftlichen und sozialen Strukturen des alten Indien suchen.

Doch können wir im Zusammenhang mit dieser Ausgabe von Concilium eins nicht schweigend übergehen: was uns die den Menschen für ihr Verhalten vorgelegten Typen im speziellen Sinne, nämlich die anthropomorphen Göttergestalten, unter ihnen vor allem Kṛṣṇa und Râma, die Verkörperungen Vischnus, lehren. Diese Avatara, die durch das Epos ihre Inszenierung erfahren haben, das heißt in einem ursprünglich «chevaleresken» kulturellen Kontext, der indessen mehr und mehr brahmanisiert worden ist, haben in der Geschichte des Vischnuismus einen Vorläufer in der Person Nârâyana. Dieser Name bedeutet: jüngerer Bruder des Menschen. Diese Gestalt läßt sich andererseits nicht von der mythischen Figur des in einem

vedischen Hymnus, dem sogenannten Puruṣasukta, besungenen Riesen-Menschen trennen, dessen eines Viertel das Universum ist, während er mit den drei übrigen Vierteln seines Wesens dieses transzendiert. Das aus diesem Viertel des Menschen hervorgegangene Universum hat im übrigen selbst Menschenform.⁵

Nachdem einmal in Indien der Schritt von diesem «Menschen» zu den «historischen» Avatara des Epos getan war – und das war ganz unzweifelhaft schon im 2. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung der Fall –, schlugen die brahmanistischen Spekulationen, möglicherweise unter dem Einfluß hellenistischen Denkens, sicherlich aber in Verfolgung der Aufgabe, Strömungen der zweifellos vor-arischen Volksfrömmigkeit der vedischen Tradition zu assimilieren, einen «gnostischen» Weg ein, der sich in der Folgezeit in ganz Südostasien verbreitete. Die Folgeerscheinungen dieser Entwicklungen für den religiösen Sinn Asiens sollten sich als ebenso bedeutsam erweisen wie etwa die Kommentare des Origenes zum Hohelied im christlichen Abendland. Gleich diesem verbinden sie gnostisch-anthropologische Spekulation mit mystischer Anagoge.

Man kann die Spekulationen der Upanischaden über das *âtman* (8. Jahrhundert vor Christus) und die des Sâmkhya-Systems über den *puruṣa* (5. Jahrhundert vor Christus) nicht getrennt von der Richtung betrachten, die im frühen Buddhismus die Entwicklung der *anatta*-Lehre nimmt (d. h. die Lehre vom Fehlen letzter Konsistenz des Seienden und der empirischen Dinge). Der gemeinsame Hintergrund beider Lehrentwicklungen liegt in einer Überzeugung, die ihrerseits vermutlich Frucht der «yogischen» Erprobung der Bewußtseinszustände ist; der Überzeugung, daß das Erlebnis der gemeinmenschlichen empirischen Erfahrung, in «Momente» aufgelöst, in Wirklichkeit ein unechtes Erlebnis ist, das die psychagogischen Lehren und Praktiken unwiderruflich zu zerstreuen bemüht sind. Daraus, daß das Erlebnis der Ekstase jenseits des Gegensatzes «Subjekt-Objektwelt» ihren Ort hat, ergab sich mit innerer Logik eine weitere Annahme: daß es, als Antithese zum «Unglücksbewußtsein» des Ausgeliefertseins an die Unbeständigkeit des ständigen Flusses der aus dem Begehrensbewußtsein erlebten Momente, zugleich im Herzen des Erfahrungssubjektes als auch jenseits von diesem liegend, eine bedeutend fundamentalere Partizipation an einer meta-empirischen, transpersonalen Realität geben müsse.

Der durch diese Spekulation gegen den Druck

der naiv personalistischen Gefühle errichtete Damm sollte seine größte Höhe im Buddhismus erreichen und zwar zu der Zeit, als das «Große Fahrzeug» sich zu konstituieren begann. Zu keinem Zeitpunkt jedoch sollte und wird er hoch genug sein, um das Vordringen von Spuren «personalistischer» Frömmigkeit (*bhakti*) bis ins Zentrum des Heiligtums der Lehre zu verhindern. Umgekehrt aber kann keine in Indien geborene oder von indischer Tradition beeinflusste Frömmigkeitsrichtung jemals völlig die von den indischen Denkern einige Jahrhunderte vor Beginn unserer Zeitrechnung nachdrücklich eingeführte Problematik ignorieren, die um das Thema der Unbeständigkeit der Existenz im *samsāra* kreist. Aus dieser «letzten» Perspektive müßten wir die bemerkenswerte «Geöffnetheit» (im Sinne der Nichtdefinierbarkeit) der östlichen Betrachtungs-

weisen des Menschen, sowohl im vertikalen wie im horizontalen Sinne, sehen. Unter dieser letzten Beleuchtung verwischt sich der spezifische Charakter des Phänomens Mensch.

Diese Tatsache bleibt nicht ohne Auswirkungen auf die Eigenart der zwischenmenschlichen Beziehungen. Sie werden vor allem anderen empfunden als zu Recht bestehende Folgen des unzerbrechlichen karmischen Gesetzes, zugleich aber auch als *bevorzugte* Gelegenheit, sich davon frei zu machen. Die Befreiung wird im Gegensatz dazu angestrebt auf der Linie des «Alleinseins», jedoch so weit wie – und noch weiter als – das Universum, tiefer als der unendliche Raum, dessen unaussprechliche Fülle sich am wenigsten inadäquat aussprechen läßt, wenn man sie metaphorisch als das Leere bezeichnet.

¹ R. Panikkar, *The Law of Karma and the Historical Dimension of Man: Phil. East and West* (1972) 25–43.

² Dieser Pluralismus ist kennzeichnend für die gesamte Geschichte des indischen Denkens. Sechs *darśana* liefern je eine philosophisch aufgebaute Darstellung des Wirklichen, die indessen verschieden sind, sowohl in ihrer Grundlage als in ihrem Ziel. Und doch konnten sie friedlich miteinander koexistieren im Rahmen der brahmanischen Orthodoxie als autorisierte Interpretationen der Botschaft der geoffenbarten Schriften.

³ Das Sanskritwort *pāpam*, allgemein übersetzt mit «Sünde», bezeichnet die Verletzung der von der Kaste gegebenen Pflichten, in denen sich für ein je bestimmtes Individuum seine Annahme des *dharma*, der kosmischen Ordnung, des Naturgesetzes, konkretisiert.

⁴ Das Pañcatantra und seine Morallehre (Berlin 1959).

⁵ Ein solches Denkschema läßt unwillkürlich an die Hierarchie der kosmischen Prinzipien denken, wie sie sich im Mittleren Platonismus bei Numenius von Apamea oder Philon von Alexandrien artikuliert finden, ebenso wie in mehreren gnostischen Systemen und bei Origenes. Unter einem (natürlich in einem mehr formell philosophischen Sinn als in dem vedischen Hymnus) Ersten Prinzip erscheint ein Zweites Prinzip nach dem Bild des Ersten, verstanden als die unmittelbare Ursache der Formen der empirischen

Welt, die ihrerseits vorgestellt wird wie ein gewaltiges Lebewesen, beseelt von einer Weltseele. Diese selbst ist nur das mehr oder minder herabgesetzte Bild des «zweiten Gottes». Was diesen anbetrifft, so hat er die Form des «Verstandes». Darin ist er der Archetyp des geistigen Menschen, der in einem jeden von uns Gefangener des aus Erde gebildeten Menschen ist.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ETIENNE CORNÉLIS

geboren am 11. April 1915, 1944 in den Dominikanerorden eingetreten, 1950 zum Priester geweiht, gegenwärtig Priester des Bistums 's Hertogenbosch. Er ist Lizentiat der mathematischen Wissenschaften (1936 an der Freien Universität Brüssel), Lizentiat der orientalischen Literatur und Geschichte (1949 an der Universität Liège), Doktor der Theologie (1958 an den Fakultäten Le Saulchoir), Professor für Philosophie und Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Nimwegen, Professor für Theologie der nicht-christlichen Religionen an der Theologischen Fakultät des Institut catholique zu Paris (Institut de science et de théologie des religions). Er veröffentlichte u. a. mehrere Beiträge in Sammelwerken und Zeitschriften.