

# Der Irrtum von der Passivität der Inder

von Konrad Meisig (Mainz)

## I.

*Pessimismus und Passivität ein Grundzug indischen Denkens? Ein Klischee*

In Schopenhauers Schrift „Vereinzelte, jedoch systematisch geordnete Gedanken“ (Kap. XV, § 187) findet sich die folgende Notiz:

Die Sankhya-Philosophie [...] ist interessant und belehrend, sofern sie die Hauptdogmen aller Indischen Philosophie, wie die Nothwendigkeit der Erlösung aus einem traurigen Daseyn, die Transmigration nach Maaßgabe der Handlungen, die Erkenntniß als Grundbedingung zur Erlösung u. dgl. m. uns in der Ausführlichkeit und mit dem hohen Ernst vorführt, womit sie in Indien, seit Jahrtausenden, betrachtet werden. (CP II, 424)

Es sind drei Merkmale, die Schopenhauer hier als die „Hauptdogmen“ gleich „aller indischen Philosophie“ hinstellt. Von diesen nennt er die pessimistische Weltauffassung an erster Stelle, die „Nothwendigkeit der Erlösung aus einem traurigen Daseyn“. Es folgt zweitens die Seelenwanderung und drittens der Erlösungsrationalismus, daß nämlich die Befreiung aus dem irdischen Jammertal durch einen Erkenntnisakt zu erreichen sei. Ich will mich im folgenden auf das erste dieser „Hauptdogmen“ konzentrieren, den Pessimismus.

Wiederholt hob Schopenhauer diesen – wie er es sah – pessimistischen Grundzug der indischen Religionen hervor:

Brahmanismus und Buddhismus haben [...] zum Grundcharakter Idealismus und Pessimismus; da sie der Welt nur eine traumartige Existenz zugestehn und das Leben als Folge unserer Schuld betrachten. (Ebd., § 179 „Altes und Neues Testament“) (CP II, 402)

Mit dieser philosophie- und religionshistorischen Kategorisierung, vor allem aber mit seiner Klassifizierung „aller“ indischen Religion und Philosophie als Pessimismus hat Schopenhauer ohne jeden Zweifel eine weitreichende geistesgeschichtliche Wirkung ausgeübt. Diese erstreckt sich gleichermaßen auf Indienlaien wie auf die indologische Fachwelt. Paul Deussen, der Begründer und erste Vorsitzende der Schopenhauer-Gesellschaft, jedem Indologen dagegen besser bekannt als Übersetzer der „Sechzig Upanishads des Veda“, plädiert zwar (in seiner Vorrede zu Bd. II der *Gesammelten Werke* Schopenhauers) dafür, bei des-

sen Pessimismus zwischen Person und Sache zu trennen, gesteht ihm aber zu, Brahmanismus und Buddhismus stimmten darin überein,

[...] daß sie als höchstes Ziel dieses Erdendaseins eine Erlösung aus demselben lehren, worin allerdings liegt, daß dieses unser Dasein ein solches und von solcher Beschaffenheit ist, daß wir einer Erlösung aus ihm bedürfen.

In seiner Gesamtdarstellung des Hinduismus, einem Standardwerk, geht Jan Gonda noch einen Schritt weiter. Aus dem Pessimismus der Hindus nämlich leitet er eine Haltung der Passivität ab:

Wenn das Leben in dieser Welt so unsicher ist [...], so gibt es nur einen Ausweg: sich von allen weltlichen Interessen und aller weltlichen Aktivität zurückziehen.<sup>1</sup>

Der Indologe Ulrich Schneider kritisierte an Gondas Hinduismus-Darstellung, daß sie über weite Strecken nicht mehr als eine Materialsammlung böte, und stellte dieser eine eigene „Einführung in den Hinduismus“<sup>2</sup> entgegen, die weniger material-, als vielmehr problemorientiert angelegt ist, und in der er grundlegende Strukturen und rote Fäden in der Religions- und Philosophiegeschichte des Hinduismus zum ersten Mal deutlich werden läßt. Doch in einem Punkt folgt auch Schneider seinen Vorrednern Schopenhauer, Deussen und Gonda. Auch er, der wesentliche Eck-, Wende- und Höhepunkte der indischen Geistesgeschichte erstmals als „strukturierten Ablauf“ erkannte, der etwa im Tantrismus „scheinbare Rückfälle in Primitivität, die in Wahrheit Raffinesse verraten“<sup>3</sup> entdeckte und der im Vergleich der indischen mit der abendländischen Kultur ganz bewußt auf den Schopenhauerianer Thomas Mann und dessen Roman „Dr. Faustus“ verwies, „um das Problem einer sich erschöpfenden, scheinbar – und in gewissem Sinne auch tatsächlich – primitiver werdenden Kultur, das Problem der Dekadenz, zu demonstrieren.“<sup>4</sup> Auch Schneider hielt dafür, daß an erster Stelle Passivität „ganz allgemein die Eigenart indischen Denkens“<sup>5</sup> bestimme.

Schopenhauer scheint hier am Anfang einer kulturkomparatistischen Strömung zu stehen, welche noch heute die Welt – ganz schematisch und holzschnittartig – in zwei Lager teilt, in West und Ost: hier, im Westen, die weltbejahenden, aktiven Fortschrittsmanager, deren Daseinszweck darin besteht, dem Auftrag des Alten Testaments zu folgen und sich die Erde untertan zu machen; –

---

1 Gonda, Jan: *Die Religionen Indiens. I: Veda und älterer Hinduismus*. Stuttgart <sup>2</sup>1978 (überarb., erg.; <sup>1</sup>1960), 281f.

2 Schneider, Ulrich: *Einführung in den Hinduismus*, Darmstadt 1989.

3 Loc. cit, 196.

4 Ebd.

5 Loc. cit, 3.

dort, im Osten, die weltverneinenden, passiven Dulder und Asketen, denen, wie Wilhelm Buschs Maler Krökel, die ganze Welt zum Ekel ist.

Daß dieses Schnittmuster allzusehr vereinfacht, zeigt sich heute daran, daß Indien und China ganz aktiv dabei sind, Europa und Nordamerika als weltgrößter Wirtschaftsmacht den Rang abzulaufen. Indien und China haben ihre alten Differenzen überwunden und sich zusammengetan, um erklärtermaßen eine „neue Weltordnung“ zu schaffen. Die gegenwärtige Dominanz von US-Amerika und Europa wird ein Gegengewicht in Asien erhalten. Gerade lehrt der indische Stahlmagnat Mittal die internationalen Großkonzerne das Fürchten. Schon jetzt sind Indien und China zusammen Deutschlands größter Außenhandelspartner, in wenigen Jahren werden die asiatischen Milliardenvölker noch vor den USA als weltweit größte Wirtschaftsmacht dastehen und „den größten und wichtigsten Wirtschaftsraum des 21. Jahrhunderts bilden“.<sup>6</sup>

Im folgenden will ich die Ansicht vertreten, daß wir uns nicht erst bei Prognosen über die die globale Wirtschaftsentwicklung der nächsten Jahre, sondern bereits bei der Betrachtung der altindischen Geistesgeschichte nicht allzu einseitig auf Pessimismus und Passivität der Inder fixieren sollten. Pessimismus ist nicht „Hauptdogma aller indischen Philosophie“, und Passivität bestimmt nicht „ganz allgemein die Eigenart indischen Denkens“. So bequem können wir uns nicht länger an Schopenhauer anlehnen.

Es wäre ja auch nur schwer vorstellbar, daß eine der großen Menschheitskulturen in ihrer Gesamtheit aus weltabgewandten, selbstquälerischen Weisen bestehen sollte. Schon die traditionelle, die orthodoxe Einteilung der alten Inder selber kann uns hierbei zu einer ersten Orientierung dienen. Sie unterschieden – wie jeder Indologiestudent im ersten Semester lernt – zwei gegensätzliche Haltungen zum Dasein, die sie Pravritti und Nivritti nannten. Pravritti steht für „Aktivität, für fortgesetzte Anstrengung und Beharrlichkeit, für aktives Leben und aktives Anteilnehmen an weltlichen Angelegenheiten“.<sup>7</sup> Ihr Gegenteil, Nivritti, bedeutet „Inaktivität, Verzicht, den Abbruch weltlicher Werke und Neigungen, ja Quietismus und Absonderung von der Welt“.<sup>8</sup> Ihrer ebenso bekannten Unterteilung des Menschenlebens in die vier Lebensstadien (*âshrama*) legten die altindischen Weisheitslehrer dieselbe Einsicht in den Dualismus von *vita activa* und *vita contemplativa* zugrunde. Nach dieser traditionellen Lehre hat ein Mensch die vier idealtypischen Stufen des Schülers, Familienvaters, Waldeinsiedlers und Weltentsagers zu durchlaufen, wobei er sich am Anfang und Ende seines Lebens um Religion und Erlösung, dazwischen aber, in den rund zwanzig Jahren

---

6 Deutsch-Indische Handelskammer, Indien-Newsletter, 26.4.2005.

7 So die treffende Beschreibung in Apte's *Sanskrit-English Dictionary* ('activity; continued effort, perseverance; active life, taking an active part in worldly affairs').

8 'inactivity; resignation, discontinuance of worldly acts or emotions, quietism, separation from the world', ebd.; zu Pravritti und Nivritti vgl. noch einmal J. Gonda, op. cit., 280f.

zwischen Geschlechtsreife und Großvaterschaft, um Geld und Liebe kümmern soll (*dharmā-artha-kāma-mokṣha*). So hat die indische Literatur denn auch keineswegs nur die von Schopenhauer so hochgeschätzten *religiösen* Schriften hervorgebracht, sondern diesen stehen die mindestens ebenso umfangreichen *weltlichen* Schriften gegenüber, von denen das *Arthashāstra*, ein streng utilitaristisches Lehrbuch der Politik (*artha* heißt gleichermaßen Nutzen wie auch Geld), oder das *Kāmasūtra* auch Nicht-Indologen bekannt sind, – Lehrwerke also, welche dem verantwortungsbewußten Familienvater Lebenshilfe in Dingen des materiellen Wohlstands und des Lebensgenusses bieten sollen.

## II.

### *Aktives Leiden: die altindische Krieger- und Asketenethik*

Doch nicht nur das säkulare Schrifttum der alten Inder läßt einen weltzugewandten Grundzug erkennen. Auch die religiöse Literatur zeigt bereits seit ältester Zeit eine durchaus aktive, daseinsbewältigende Ausrichtung. Ich will dabei nicht auf die ganz und gar diesseitig orientierten Wünsche des altindisch-vedischen Opfers eingehen: Sieg in der Schlacht, Erfolg beim Viehdiebstahl, Reichtum und dergleichen. Ich meine vielmehr die Anfänge der altindischen Krieger- und Asketenethik, wie sie in den ältesten Abschnitten des großen Sanskritepos *Mahābhārata* greifbar werden. Die indische Asketenethik hat einen weltweiten Impact ausgeübt, – religiös, literarisch und politisch. Man denke nur an die von Mahatma Gandhi entwickelten und von der westlichen Friedensbewegung übernommenen Techniken des gewaltfreien Widerstands, mit denen Gandhi die Asketenideale politisiert und für die politische Auseinandersetzung instrumentalisiert hat. Es hat also einen durchaus aktuellen Zeitbezug, die Wurzeln dieser Asketenethik in der altindischen Kriegerethik offenzulegen und bewußtzumachen.

Wir können hier – also bereits in den ältesten Passagen des großen altindischen Epos – beobachten, wie sich die Asketenethik ganz folgerichtig und konsequent aus der Kriegerethik entwickelt.<sup>9</sup> Sie bewegt sich in demselben Denkmuster wie der altindische Schicksalsglaube des Standes der Kshatriyas, also des Kriegerstandes. Der Krieger will Ruhm und Unsterblichkeit, in Indien wie überall sonst auf der Welt. Ruhm ist sein Ziel im Leben, im Diesseits, Unsterblichkeit sein Begehren nach dem Tode, im Jenseits, im Kriegerhimmel, wobei aber der Ruhm ihn auch im Diesseits unsterblich werden läßt. Beides, Ruhm und Unsterblichkeit, erringt sich der Krieger durch eine geradezu übermenschliche To-

---

9 Siehe hierzu K. Meisig: Krieg und Gewalt im Hinduismus. In: *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe*. Hrsg. von Adel Theodor Khoury, Ekkehard Grundmann und Hans-Peter Müller. Freiburg, Basel, Wien: Herder 2003, 67–82, 132f.

desbereitschaft. Es ist seine Standespflicht als Krieger – sein Kriegerethos verlangt es –, das Höchste, was er hat, sein Leben, in der Schlacht einzusetzen. Einzig diese Todesbereitschaft läßt ihn, sollte er im Kampf fallen, in den Kriegerhimmel gelangen, unter dem sich die Inder – in schöner gemeinindogermanischer Tradition – eher eine Art Paradies vorstellten:<sup>10</sup>

Wo das ewige Licht ist, in welche Welt die Sonne gesetzt ist, in diese versetze mich, o Soma, in die unsterbliche, unvergängliche Welt! Wo Yama [der Todesgott] König ist, wo der verschlossene Ort des Himmels ist, wo jene jüngsten Gewässer sind, dort mache mich unsterblich! Wo man nach Lust wandeln darf im dreifachen Firmament, im dreifachen Raume des Himmels, wo die lichtvollen Welten sind, dort mache mich unsterblich! Wo die Wünsche und Neigungen erfüllt werden, wo der Höhepunkt der Sonne ist, wo die Geisterspeise und Sättigung ist, dort mache mich unsterblich! Wo Wonnen, Freuden, Lüste und Belustigungen wohnen, wo die Wünsche des Wunsches erlangt werden, dort mache mich unsterblich! (Rigveda 9,113,7-11)

Der einzige Unterschied zwischen dem Krieger und dem Asketen ist nun folgender: Der Krieger richtet Gewalt gegen andere, der Asket gegen sich selbst. Die Gewalt des Kriegers bezweckt den Sieg in der Schlacht, die Gewalt des Asketen aber den Sieg über die Götter. Ruhm und Unsterblichkeit ernten beide. Auch den altindischen Leidenskriegern ging es zunächst um diesseitige Vorteile, ihr Streben nach Unsterblichkeit und bald auch das Streben nach dem Ausscheiden aus dem Wiedergeburtkreislauf folgten erst später.

Nehmen wir zum Beispiel den König Shibi (Mahābhārata 3.130.16-131.32).<sup>11</sup> Der veranstaltete einst ein Opfer, um von den Göttern Sieg in der Schlacht zu erzwingen: *do ut des*. So leicht wollten die Götter es ihm aber nicht machen, mit ein wenig zerlassener Butter, mit ein wenig Ghee gaben sie sich nicht zufrieden. Sie stellten die Opferbereitschaft des Königs auf die Probe. Dazu verwandelte sich Gott Feuer, Agni, in eine Taube, und der Kriegsgott Indra in einen Habicht. Die Taube, verfolgt vom Habicht, kommt voller Angst zum König Shibi geflogen und sucht bei ihm Schutz und Zuflucht. Die Situation ist als dichterische Metapher für eine ganz alltägliche, ja realistische Zwangslage des Menschen zu verstehen. Der König steckt nämlich nun – unverschuldet! – in einem Dilemma, einem Dharma-Konflikt. Zwei seiner Pflichten als König, die ihm das Weltgesetz, der Dharma, abverlangt, widerstreiten: das Asylrecht und das Beuterecht.

---

10 Vgl. K. Meisig: Hinduistische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. In: *Weiterleben – nach dem Tode? Die Antwort der Weltreligionen*. Hrsg. von Adel Th. Khoury und Peter Hünermann (Herderbücherei, Bd. 1202), Freiburg, Basel, Wien 1985, 10–60, hier 22.

11 Das Folgende ist zitiert aus K. Meisig: *Krieg und Gewalt im Hinduismus* (wie n. 9), 69–72. Vgl. im übrigen Marion Meisig: König Śibi und die Taube. Wandlung und Wanderung eines Erzählstoffes von Indien nach China. In: *Studies in Oriental Religions*. 35, Wiesbaden 1995.

Die Taube hat sich in seinen Machtbereich geflüchtet, und es ist die Krieger- und Herrscherpflicht des Königs, ihr Schutz und Schirm zu gewähren. Auf der anderen Seite ist es aber auch seine Pflicht als Krieger, das Beuterecht des Habichts zu respektieren, der als erster seinen Anspruch auf die Taube geltend gemacht hat. Überdies ist der König dem Habicht gegenüber, der sich ebenfalls in seinem Machtbereich befindet und deshalb als sein Untertan gelten muß, verpflichtet, für ausreichende Nahrung zu sorgen. Denn ohne die Taubenbeute müßte der Habicht samt seinen Jungen verhungern. Was also tun? Der König verfällt zunächst auf das Naheliegende: Er bietet dem Habicht das Fleisch anderer Tiere an. Der Habicht jedoch lehnt anderes Fleisch mit dem Hinweis darauf ab, daß er – und das ist nun ganz realistisch beobachtet – sich nur von dem blutigen, noch warmen Fleisch soeben geschlagener Tiere ernähren könne. Da bleibt dem König bloß noch ein Ausweg: Er bietet dem Habicht Fleisch von seinem eigenen Körper, und zwar soviel, wie es dem Gewicht der Taube entspricht. Der Gedankengang ist folgerichtig und durchaus konsequent: Nur durch sein eigenes Fleisch beschneidet der König nicht das Recht auf Unversehrtheit seiner Untertanen, nur wenn er selbst freiwillig leidet, kann der König beide Pflichten, Asylrecht und Beuterecht, in Einklang bringen. Shibi läßt also eine Waage bringen, greift zum Messer, schneidet sich ein taubengroßes Stück Fleisch aus dem Oberschenkelmuskel und legt es in die Waagschale, um es gegen die Taube aufzuwiegen. Nun aber geschieht ein grausames Wunder: Die Taube wird schwerer und schwerer, so daß sich der König gezwungen sieht, mehr und mehr Fleisch von seinem Körper abzuschneiden. Dieses Motiv ist vom Dichter keineswegs an den Haaren herbeigezogen, denn auch das übernatürliche Geschehen steht ganz im Einklang mit dem dämonischen Charakter der Götter, die in ihrer Willkür den Menschen in Zwangslagen bringen, denen er nur durch Leiden entkommen kann. Und in diesem Falle treiben es die Götter auf die Spitze: Es kommt zu dem schauerlichen Ende, daß der König kein Fleisch mehr an seinem Körper findet und als blutiges Gerippe die Waage besteigt, um sein Leben für die Taube einzusetzen. Damit ist das Äußerste an Leidensbereitschaft erreicht, und die Götter müssen sich der magischen Macht, die dem Leiden des Königs Shibi innewohnt, beugen. Taube und Habicht enthüllen ihre wahre Gestalt und geben sich als die Götter Agni und Indra zu erkennen, die gekommen sind, um ihr dämonisches Spiel mit den Menschen zu treiben.

Da sprach der Habicht: „Ich bin Indra, o Dharmakundiger, und diese Taube hier ist der, der das Opfer zu den Göttern bringt [= Agni]. Mit dem Wunsch, dich in einem Dharma[-Konflikt] kennenzulernen, sind wir beide zum Opferplatz gekommen. Weil du die Fleischstücke aus deinen Gliedern herausgeschnitten hast, [deshalb] wird dieser dein leuchtender Ruhm über die Welten hinausreichen. Solange, wie die Menschen in der Welt von dir erzählen, o Erdenherr, werden der Ruhm und die Welten, die ewig beständigen, dir zur Verfügung stehen.“

Damit ist die Situation aufgelöst, die Handlungsschlinge zieht sich auf: Das übermäßige Leiden des Königs schlägt um in Glück. Der König erlangt seine Unversehrtheit zurück und noch viel mehr. Sein Ruhm – und Gloria (*kîrtî*) ist höchstes Ziel auch in der altindischen Kriegerethik (vgl. Bhagavadgîtâ 2,33-35) – dringt bis an die Grenzen der Welt und nach seinem Tode auch bis in den Kriegerhimmel. Der Hinweis auf den Ruhm, den der König durch seine Askese, durch Gewalt gegen sich selbst, nicht etwa durch Gewalt gegen Feinde, errungen hat, stellt die Erzählung vom König Shibi unmißverständlich in das ideologische Umfeld der Kriegerethik. Es blieb späteren Religionen wie z. B. dem Buddhismus vorbehalten, diesen Legendenstoff zu übernehmen und in ihrem Sinne zu gestalten und zu überformen.

Das Gleichnis vom König Shibi und der Taube verdeutlicht den Grundgedanken der Askese: Leiden (*duhkha*) erdulden, um Glück (*sukha*) zu erlangen. „Damit die Zukunft sich zum Glücklichen wende, [habe] ich dieses große Leiden auf mich [genommen].“ (Mhbh 3.282.42) Askese, Gewalt gegen sich selbst, dient damit ursprünglich der Erlangung weltlicher Vorteile durch magische Mittel. Erst in späterer Umdeutung erlangt der Asket durch seine Bußübungen religiöses Verdienst, das nichts anderes ist als gutes Karma, mit dem er eine bessere Wiedergeburt im Geburtenkreislauf erwirkt. Von einem Kreislauf der Wiedergeburten weiß König Shibi im übrigen noch nichts. Ihm geht es um unsterblichen Ruhm im Kriegerhimmel, einem ewigen Paradies.

Das freiwillig erduldete, das aktive Leiden, mit dem man die Götter zwingen kann, wurde im Sanskrit dann sehr bald mit einem eigenen Begriff bezeichnet, nämlich *tapas*, „Hitze“. Das ist ganz wörtlich zu verstehen, im physikalischen Sinne: Der Asket stellt sich beispielsweise in die Sonne und zündet zusätzlich noch vier Feuer um sich herum an, um sich mit Hitze aufzuladen:

Im Sommer ging sie (d. i. Pârvatî, die Askese treibende Gemahlin des Gottes Shiva) in die Mitte von vier brennenden Feuern, sie mit dem reinen Lächeln und der schlanken Taille. Sie besiegte den augeverletzenden Glanz und schaute unverwandt in die Sonne.<sup>12</sup>

Der Asket wird so zum *tapasvin*, zum „hitzeerfüllten“ Asketen. Die Hitze der Askese ist im magischen Sinne wirkmächtig. Die Askese erzeugt im Menschen eine Macht, die den Göttern gefährlich werden kann. Der mit Askese aufgeladene Mensch kann die Götter zwingen, ihm seine Wünsche zu erfüllen. Der Asket gewinnt also Macht über die Götter. Und eben daher rührt auch das hohe gesellschaftliche Ansehen, das die Asketen bis auf den heutigen Tag in Indien genie-

---

12 *shucau caturnâm jvalatâm havirbhujâm / shucismitâ madhyagatâ sumadhyamâ // vijitya netrapratighâtinim prabhâm / anyadrishatih savitâram aikshata //* (Kâlidâsa, Kumârasambhava 5.20; vgl. auch die Askese des Vishvâmitra im Râmâyana 1.62.23ff.)

sen. Mit Tapas zwingt der Asket die Götter, er kann damit sogar Indras Thron ins Wanken bringen und den Gott von seinem Thron stürzen.

Wenn der Mensch sich mit der magischen Macht der Askese, mit der asketischen „Hitze“, aufladen kann, dann wird er früher oder später auf den Gedanken kommen, nicht abzuwarten, bis die Götter ihn bedrängen und prüfen, sondern vorzusorgen. Dann sammelt er diese magische Macht auf Vorrat, um für den Notfall gewappnet zu sein. Und an diesem Punkt der Entwicklung wird Askese zur Institution, ja sie wird professionalisiert. Das Asketentum wird zum Beruf. Berufsmäßige, professionelle Asketen ziehen entweder allein als Wandermönch durch die Lande, oder sie finden sich in Gruppen zusammen und gründen fern menschlicher Behausungen in der Wildnis eine Einsiedelei, einen sogenannten Āshrama.

Halten wir noch einmal fest: das Leiden des altindischen Asketen ist nicht passiv, sondern zweckbestimmt, zielstrebig, aktiv. Es ist seine Leidensfähigkeit, durch die der Mensch sogar den Göttern überlegen ist, durch die er sie zwingen kann, ein von ihnen gesandtes ungerechtes Schicksal zu korrigieren. Askese dient damit ursprünglich der Erlangung weltlicher Vorteile.

Vergleichen wir schließlich das aktive Leiden des episch-indischen Asketen mit der christlichen Interpretation. In christlicher Deutung erscheint menschliches Leiden immer als Prüfung Gottes, sei es nun das alttestamentliche Leiden Hiobs, oder Jesu Versuchung in der Wüste. Doch es gibt das aktive Leiden auch in der westlichen Gesellschaft, z. B. in Mode, Medizin oder Sport: Wer schön sein will, muß leiden. Hier erfährt es natürlich keine religiöse Deutung mehr. Vielmehr verstehen wir nun das freiwillige, aktive, zielgerichtete Leiden des Leistungssportlers, die Gewalt, die er nicht gegen andere, sondern gegen sich selbst richtet – freilich um den Sieg über andere zu erringen –, als Sublimierung der Kriegerethik, und damit als eine Art Zerrbild der altindischen Askese.

### III.

#### *Karma: Der Mensch bestimmt sein Schicksal selbst*

Noch in vorchristlicher Zeit wird der Schicksalsglaube in Indien abgelöst durch die Vorstellung von dem Zwang zur Wiedergeburt in Abhängigkeit von den Taten und der Tatvergeltung, durch die Lehre also von Karma und Geburtenkreislauf, dem Sansāra.<sup>13</sup> Diese Lehre besagt, daß das Dasein eines Menschen, auch seine gesellschaftliche Position, d. h. seine Kastenzugehörigkeit, von seinen eigenen Taten in früheren Leben abhängt. Karma heißt Tat, und der Kar-

---

<sup>13</sup> Das Folgende auch in K. Meisig: Shivas Tanz. Der Hinduismus. In: *Kleine Bibliothek der Religionen*, Bd. 4. Hrsg. von Adel Theodor Khoury. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1996, 62–64.

malehre zufolge fällt jede Tat unweigerlich auf den Täter zurück. Man kann die Karmatheorie als die Anwendung des Gesetzes von Ursache und Wirkung auf die Ethik verstehen. Jede Tat als Ursache bewirkt Lebensumstände, die ihrerseits als Ursache für neue Taten wirksam werden.

Karma hat drei zeitliche Dimensionen: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Zwar erklären sich die Umstände des gegenwärtigen Lebens aus den eigenen Taten in den vergangenen Geburten. Andererseits aber – und das wird oft vergessen – hängt auch die Art des zukünftigen Daseins von den Taten im gegenwärtigen Leben ab. Karma darf also *nicht* als ein für alle Zeiten vorherbestimmtes Schicksal, als unabänderliches Fatum, mißverstanden werden. Nichts könnte irreführender sein als das Klischee vom fatalistischen Hindu, der passiv und antriebslos, ohne Aussicht auf Besserung, sein Schicksal erleidet. Im Gegenteil, *der Karmatheorie zufolge bestimmt der Mensch über seine Taten sein Schicksal selbst*. Gegenwärtiges Leiden wird erklärbar, so daß es nicht mehr sinnlos und unverdient erscheinen muß. Und der Glaube daran, daß gute Taten auch gute Folgen haben, ist weiterhin Ansporn für die Zukunft, der sich der Mensch nicht mehr hilflos ausgeliefert fühlen muß, kann er sie doch, soweit es ihn selbst betrifft, auch selbst bestimmen.

So bewirken gute Taten gute Wiedergeburt und schlechte Taten schlechte Wiedergeburt in den unteren Schichten der Gesellschaft, wenn nicht gar Schlimmeres, etwa einen Aufenthalt in einer der zahlreichen Höllen, oder in einem Stein, einer Pflanze, in irgendeiner erbärmlichen Kreatur. Aber: keine dieser Geburten dauert ewig, weder eine menschliche, noch eine in Himmel oder Hölle. Wenn das alte Karma abgelebt ist, erfolgt eine neue Geburt, den Taten im letzten Dasein entsprechend.

Die Vorstellung, in dem anfangs- und endlosen Rad der Wiedergeburten umhergeworfen zu werden, weckt den Wunsch, dem durch das Karma verursachten universalen Leiden ein Ende zu machen und aus dem Kreislauf der Wiedergeburten auszuschneiden. Die Tatsache, daß man nicht mehr wiedergeboren wird, heißt Erlösung, *moksha*. Erlösung aber, so lehren die Brahmanen, ist nur in einer Geburt als Brahmane möglich. Deshalb ist eine brahmanische Inkarnation sogar einem Dasein als Gott vorzuziehen, sind doch die Götter zu glücklich, um die Notwendigkeit der Erlösung einzusehen.

Indem so im Rahmen des zyklischen Weltbilds und des Wiedergeburtendenkens das Karma die Rolle übernimmt, die früher dem von den Devas, den Göttern, gesandten Schicksal, dem Daiva, zukam, verlagert sich das Schicksal von außen nach innen. Fremdbestimmung wird zur Selbstbestimmung: Der Mensch bestimmt sein Schicksal selbst. Der fromme Hindu strebt nicht mehr, wie sein vedischer Urahn, nach weltlichem Glück, sondern nach der Freiheit von dem Zwang, immer wieder geboren werden zu müssen.

IV.  
*Schluß und Fazit*

So relativiert sich – durch die Einsicht in die historischen Entwicklungsstufen des indischen Askesebegriffs – die allzu eindimensionale Klassifizierung der indischen Religionen als Pessimismus, und sie muß durch eine differenziertere Betrachtung ersetzt werden. Das indische Erlösungsstreben ist – ganz im Gegenteil – im Ansatz sogar sehr aktiv, ja kriegerisch. Es bedeutet zielbewußtes, teleologisches Handeln. Es zeugt von Geringschätzung der Götter, vom Willen zur Emanzipation, zur eigenen Schicksalsgestaltung. Das „irdische Jammerthal“ – „Athv Ieimwn“, wie Schopenhauer es nannte,<sup>14</sup> (also die Wiese der Unglücksgöttin Atē), wird nicht durch passives Dulden, sondern durch eine geradezu trotzigte Auflehnung bekämpft. Wenn wir die indische Daseinsablehnung weiterhin als Pessimismus bezeichnen wollen, so jedenfalls als einen ausgeprägt aktiven Pessimismus. Pessimismus impliziert etwas Depressives, treffender wäre es wohl, die indische Weltverneinung und das daraus resultierende Erlösungsstreben als realistische Diagnose mit erforderlich harter Therapie aufzufassen. Die hinduistische Haltung zum Leiden ist nüchtern, sachbezogen, pragmatisch. Die Beschäftigung mit dem Leiden hat nur den einen Sinn, es zu heilen. Der Hindu ist in seiner Haltung zum Leiden weniger Patient als vielmehr Arzt. Der Kommentar zu den Yoga-Sūtras, welcher der „interessanten und belehrenden“ (eingangs im Schopenhauer-Zitat erwähnten) Sāṅkhya-Philosophie auf engste verwandt ist, formuliert diesen Sachverhalt so (Vyāsa zu II 15):

Wie die Wissenschaft der Medizin aus vier Teilen besteht: Krankheit, Krankheitsursache, Heilung und Arznei (bzw. Diagnostik, Pathologie, Therapeutik und Pharmazie), ebenso besteht auch unsere Wissenschaft hier (d. h. der Yoga) aus vier Teilen, nämlich: Wiedergeburtskreislauf, Ursache des Wiedergeburtskreislaufs, Erlösung, Erlösungsmittel – genau so!

---

14 *Fragmente zur Geschichte der Philosophie*, § 2, „Vorsokratische Philosophie“. (CP I, 39)