

ebenfalls erstmals in den Epen faßbar. Dort angelegt, aber erst in den Purāṇas (s. S. 123) wirklich entwickelt, sind die »Preisungen« der besonderen Vorzüge eines Pilgerortes. Diese teils umfänglichen Māhātmyas benennen das spezielle *tīrthaphala*, das durch den Besuch eines heiligen Ortes zu erwerben ist.

Bereits in den vergleichsweise wenigen Auslassungen der Epen zum Institut der Pilgerreise wird deutlich, daß diese von Anbeginn ritualisiert und immer von rituellen Akten begleitet war. Keineswegs genügt allein der Besuch eines heiligen Ortes. Zu ihm muß man auf festgeschriebenen Wegen, oft unter beträchtlicher Mühsal und asketischen Entbehrungen, gelangen. Angekommen, hat der Pilger zu fasten, zu baden, zu opfern, den Gott zu schauen und zu verehren. Ebenso deutlich wird in diesen Texten, daß die Pilgerreise mit einem bestimmten Anliegen – etwa das Sammeln von Verdienst oder Buße – unternommen wird. Die Bezeichnung, die die Pilgerfahrt im Epos trägt, *Tīrthayātrā* »Reise zu Flußfurten«, rührt daher, daß es insbesondere Örtlichkeiten an Flüssen waren, die von Gläubigen besucht wurden. Doch Itinerare nennen Berge als weiteres Pilgerziel, das auch heute noch von Millionen Hindus besucht wird.

In seiner Weltanschauung oszilliert das Epos zwischen den Polen »Handlung in der Welt« (*pravṛtti*) und »Rückzug aus der Welt« (*nivṛtti*). Die Zeit war vorüber, da die aktive Lebenshaltung, dem Epos als solchem angemessen, unhinterfragte Gültigkeit hatte. Immer wieder, und in jüngeren Partien der Texte zunehmend, wird ihr das entgegengestellt, was dann vor allem unter dem Begriff des Saṃnyāsa, der »Weltentsagung«, firmiert. Der Ausgleich dieser inkompatiblen Lebensweisen scheint eine der großen Herausforderungen der älteren indischen Gesellschaft gewesen zu sein. Am erfolgreichsten leistete ihn zum einen das Konzept der vier Lebensstufen, das Weltentsagung einem fortgeschrittenen Lebensalter zuwies (s. S. 110), zum anderen das des desinteressierten Handelns, prominent von der Bhagavadgītā vertreten (s. S. 20).

Zuletzt sei eine Neuerung erwähnt, deren Tragweite in vorliegender Darstellung des Hinduismus immer wieder erwähnt wurde: Das Spektrum des Verhältnisses von Gott und Mensch wird im Epos um die Liebe Gottes ergänzt, der sich der wirklich Gläubige sicher sein darf und kann.

Das Lebensstadienmodell

Der *Dharma* (s. S. 9–10) stellt den Menschen zeit seines Lebens unter Obligationen. Deren große Vielfalt erklärt sich aus der Tatsache – und trägt dieser zugleich Rechnung –, daß sich das menschliche Leben je nach Lebensumständen und Lebensalter ganz unterschiedlich gestaltet, gestalten muß. Diese natürliche Vielfalt in allseits gültige Präskriptionen umzusetzen, ließen sich – vor allem – die Rechtstexte angelegen sein. Aus der Vielzahl möglicher und akzeptabler Lebensformen gestalteten sie im Laufe der Zeit zunächst ein Lebensformen- und aus diesem dann ein Lebensstadienmodell, das das Dasein eines jeden Menschen verbindlich regelte. Im Mittelpunkt, da altehrwürdiger Brauch und durch alle Zeiten auch Grundlage jeglicher gesellschaftlicher Ordnung, standen dabei Erziehung und Ausbildung der jeweils nachwachsenden Generation. Sie also wurden fest vorgegeschrieben. Ihnen folgend wurden sodann verschiedene Lebensformen anberaumt, in denen der Mensch – konkret: der junge Mann – nach eigenem Wunsch sein Dasein verbringen konnte. Entweder konnte er sich auf immer dem Lernen und Wissenserwerb verschreiben oder aber eine Familie gründen oder ein der Askese gewidmetes – und durch sie die Erlösung erwirkendes – Leben führen oder der Welt völlig entsagen, um fernab sein wahres Wesen zu finden. Dieser ersten Systematisierung der möglichen und erlaubten Formen der Lebensgestaltung durch die Dharmasūtras fehlte eine stufenweise Anordnung. Dazu kam es offenbar (und dies durch die jüngeren Rechtstexte, die Dharmasāstras), als das Institut des Saṃnyāsa ange-

gliedert wurde. Denn diese »vollständige Aufgabe« alles weltlichen Tuns hatte sich als Lebensform alter Menschen – oder vielmehr: als Umgang der Gesellschaft mit ihnen – herausgebildet. Deren Angliederung wandelte das Lebensformen- in ein Lebensstadienmodell um, an dessen Anfang nun die (temporäre) Schülerschaft trat, die das Gegenstück zum *Samnyāsa* bildete. An sie wurde das Stadium des *pater familias* angeschlossen, nun Mittelpunkt des Modells. Als dritte Lebensstufe wurden Lebensformen vorgeschrieben, die bei aller Verschiedenheit ein verbindendes Element hatten – das asketische Leben am Rande der Gesellschaft. Und auf der letzten Stufe sollte der Mensch sein gegenwärtiges Leben ausklingen lassen. Den vielfältigen Möglichkeiten entsprechend, wurden auch hier verschiedene Daseinsweisen subsumiert. Für diese abschließende Gestaltung des Instituts der vier konsekutiv zu durchlaufenden Lebensstufen war für seine brahmanischen Konstrukteure der Veda und das auf ihm fußende Opfer leitendes Prinzip. Dadurch wurden zwei Zäsuren einge-zogen, die die erste und die letzte Stufe als Lebenszeiten des Noch-nicht- und des Nicht-mehr-Opferns abtrennten: Der Veda-Schüler opfert noch nicht, da er sich die Berechtigung dazu erst durch sein Studium zu erwerben hat, und der Entsager opfert nicht mehr, da er seine Opferfeuer aufgegeben hat. Dadurch wurde auch die Stufe des Askese treibenden Waldeinsiedlers »vedisiert«: Dieser vedische *vānaprastha* weilt, anders als seine (nichtvedischen) Vorbilder, mit Feuer und Ehefrau im Walde, wo er in eingeschränktem Maße das Leben des Haushälters fortsetzt.

Die Leistung dieses Stufenmodells – und einer der Gründe für seine Konzipierung – bestand darin, den herrschenden asketischen und weltentsagenden Tendenzen ihre Brisanz zu nehmen, da sie Stadien des Lebens zugeordnet werden konnten – und tatsächlich zugeordnet wurden –, in denen die Verpflichtungen gegenüber dem (Fort)bestand der Gesellschaft – in erster Linie das Zeugen und Gebären von Kindern – bereits erfüllt waren. Gleiches gilt für das über Ziele

und Werte des Menschen informierende Schema der Lebensziele (*puruṣārtha*), das mit dieser Lehre der Gliederung des menschlichen Lebens mancherorts verwoben wurde. Es umfaßt als Kern eine Dreiergruppe aus Genuß (*kāma*), Besitz (*artha*) und religiöser Pflicht (*dharma*), zu der sich – nachträglich wohl – als viertes Glied Erlösung (*mokṣa*) gesellt. In einer Zuordnung beider Schemata zueinander wurde genannte Dreiergruppe mit dem zweiten Lebensstadium, dem des Familienvaters also, verbunden, während Erlösung Sache insbesondere des vierten war.

Die Brahmā-Religion

Bereits vorangehend (s. S. 105) wurde immer wieder der Schöpfergott Brahmā genannt und gelegentlich auch darauf hingewiesen, daß es eine alte Anschauung gab, der zufolge er der höchste aller Götter war, und daß für die epische Zeit mit einer Brahmā-Religion (samt Kult) gerechnet werden darf, was nicht zuletzt durch den frühen Buddhismus bestätigt wird. Zentrales Moment dieser Religion war Brahmās kosmogonische Funktion: Er schafft zu Beginn aus sich selbst die Urwasser, und in ihnen läßt er sich im Weltei als »goldener Keim« (*Hiranyagarbha*) geboren werden; verkörpert als dieser läßt er sodann die Wesen und Welten entstehen. Mit der Identifizierung Brahmās zunächst mit Prajāpati, dem Demiurgen der vedischen Religion, und dann über diesen mit Nārāyaṇa (s. S. 51–52) sollte das Aufgehen dieser Religion in einem der vielen Zuflüsse des nachmaligen Viṣṇuismus seinen Anfang nehmen. Neben anderem erbt der Viṣṇuismus aus dieser Religion einige seiner Avatāra-Mythen (s. S. 106).

Die Indra-Religion

Indra, der Kampf- und Kriegsgott des vedischen Pantheons, behielt auch nach Ende der vedischen Zeit für Teile der Gesellschaft große