

(42 f). Besondere Aufmerksamkeit verdienen auch die selbstkritischen Reflexionen von MACHOVEC. Zwar ist nicht alles neu, was man in diesem Buch lesen kann, auch bleibt manches unscharf (z. B. der Religionsbegriff — vgl. 73 f); es fehlt auch eine methodisch zureichende Unterscheidung zwischen Atheismus und Agnostizismus; indes wirkt die Atmosphäre der Aufrichtigkeit auf beiden Seiten sympathisch. Die wesentlichen Fragen im gegenwärtigen Gespräch zwischen Marxisten und Christen (vgl. dazu H. 1 der neuen *Internationalen Dialog Zeitschrift* [Herder 1968]) werden also in diesem Büchlein vorgestellt. Die Kürze der Erörterungen wird man freilich einer Publikation dieser Art nicht vorwerfen dürfen. Das Bändchen hat einen beachtlichen informativen Wert und kann für die Arbeit in Studiengruppen, Seminaren u. ä. sehr empfohlen werden.

Bonn

H. R. Schlette

Gonda, Jan: *Veda und älterer Hinduismus*. 1960, XV + 370 S., DM 33,—. —: *Der jüngere Hinduismus*. 1963, XV + 370 S., DM 36,—.
Bureau, André/Schubring, Walther / von Fürer-Haimendorf, Christoph: *Buddhismus, Jinismus, Primitivvölker*. 1964, VI + 302 S., DM 34,— (= Die Religionen Indiens I, II, III = Die Religionen der Menschheit 11, 12, 13). Kohlhammer/Stuttgart 1960—1964

Das dreibändige Gesamtwerk ist eine gültige Darstellung dessen, was die indologische Forschung des Westens im Laufe der letzten eineinhalb Jahrhunderte an sicherem Wissen über den religionsgeschichtlich reichsten Kulturraum der Menschheit erarbeitet hat. Der gewaltige Stoff ist durch straffe Gliederung und sachgemäße Systematisierung geschickt und ohne vermeidbare Überschneidung gebändigt. Die in der indischen Geisteswelt bekanntlich überaus schwierige Abgrenzung gegenüber der Philosophie ist optimal gelungen, so daß entsprechend dem eigentlichen Thema das religionsgeschichtliche Anliegen niemals zurücktritt. Die Darstellung ist durchweg frei von Polemik nach innen (Fachkollegen) wie außen (Apologetik). Wertungen und Akzente werden so gesetzt, wie es der Gang der Geschichte vorschreibt. Umfangreiche Literaturnachweise sowie Register, Zeittafeln und Kartenskizzen sind bei einem Werk dieser Qualität selbstverständlich und fehlen in keinem Bande. Der korrekte Druck verdient angesichts der vielen Sanskritwörter in wissenschaftlicher Umschrift besonderes Lob. Die einwandfreie Verdeutschung der schwierigen Ausdrücke ist schon deshalb anzuerkennen, weil die Autoren sonst überwiegend nicht in unserer Sprache zu publizieren pflegen. Dem mit der indischen Literatur nicht näher vertrauten Benutzer sei aber angelegentlich empfohlen, gute neuere Textübersetzungen hinzuzuziehen, um die notwendigerweise meist recht knappen Ausführungen zu beleben. Ebenso ist eine ikonographische Ergänzung unerlässlich, wie sie — wenigstens wohl zum Teil — von dem abschließenden Bildband der Reihe *Die Religionen der Menschheit* zu erhoffen ist.

Band I *Ueda und älterer Hinduismus* behandelt einleitend zunächst den Stand der Forschung und wirft dann einen vorsichtigen Blick auf die Religion der vorvedischen Inder. — Aus Kap. I *Ueda, Brahmanen und Mächte* seien hervorgehoben: Die Definition (15) Religion = „Sorge für Heil und Wohlsein im weitesten Sinne, in dieser Welt und im Jenseits, also eine entschieden praktische Angelegenheit... Jedoch... in der Praxis mit vielem, was wir Magie nennen würden, unlöslich verbunden“; die Beobachtung (17), „daß dieselbe

Gottheit . . . oft je nach den sozialen Umständen ihrer Verehrer verschiedene Aspekte zeigt“; die neuere Auffassung des Mythos (24) im Veda als einer überzeitlichen Realität, deren Vitalität durch den parallel laufenden Ritus erhalten werden muß; der von dem abendländisch-christlichen völlig abweichende Begriff der „Sünde“ (39) als einer Art Unglück oder Infektion.

Kap. II *Die Götter* behandelt die vedischen Götter bis hin zu Spuren von Tierverehrung, wobei aber die vermeintlichen Spuren von Totemismus als dubios abgelehnt werden (103). Im einzelnen sind besonders interessant der Vṛtra-Kampf des Indra als Weltordnungsmythos (56), die kosmisch schöpferische Bedeutung der asura-Macht im Veda (75) und die Beziehung Viṣṇus zur Sonne (91). Kap. III *Die Riten* bringt — neben ausführlichem Berichtsmaterial — zu Anfang die harte Bemerkung: „Die Götter sind gemäß den späteren Exegeten nichts weiter als eine notwendige Hypothese, um das Vollziehen der von dem in sich selbst absolut autoritären und maßgebenden Veda vorgeschriebenen Riten möglich zu machen“ (105).

Kap. IV behandelt unter dem Titel *Religiöse und weltanschauliche Vorstellungen und Heilsbestrebungen* die Brāhmaṇas und Upaniṣads unter Hervorhebung des religionsgeschichtlich Bedeutsamen, wobei der Verfasser, dessen Neigung zur Betonung des Ritus immer wieder durchschlägt, manche beachtliche Formulierung findet. „Der Ritus ist seinem Wesen nach periodisch, er muß ständig wiederholt werden, weil er in engem Zusammenhang mit dem periodischen Weltgeschehen steht“ (175). „Vidyā ‘Wissenschaft’ bedeutet praktisch verwertbare Kenntnis . . . als rituelles Wissen, als Magie oder als angewandte Wissenschaft“ (176). Richtiger als die Annahme eines Bruchs im Übergang von den Brāhmaṇas zu den Upaniṣads, in Anbetracht „der diese beiden verbindenden kontemplativen Āraṇyakas . . . scheint die Annahme zu sein, daß . . . neben der starken praktisch-ritualistischen Strömung stets das reflektierende spekulative Denken . . . fortbestand und in den jüngsten Texten in den Vordergrund tritt“ (199). Die frühen monistischen Tendenzen (200) und die Entfaltung der ātman-brahman-Spekulation im Zuge einer Akzentverschiebung „von der alten Religion des diesseitigen Glückes auf eine Heilslehre der jenseitigen Erlösung“ (201) werden herausgearbeitet. Vor einer Überschätzung der moralischen Bedeutung der älteren Upaniṣads wird aber gewarnt; denn „das Summum Bonum steht in keiner Beziehung zur Moral“ (202).

Die beiden letzten Kapitel handeln vom *Älteren Hinduismus*, wie er hauptsächlich in der epischen Literatur und den (leider erst sehr unvollkommen erschlossenen) Purāṇas zum Ausdruck kommt. In Kap. V *Gott und Götter* ist nach Darlegung der Quellen und historischen Entwicklung das Pantheon und der Gottesbegriff geschildert, wobei Viṣṇu mit den Komponenten des Kṣṛṇaismus (244) und des Nārāyana (246) sowie der avatāra-Konzeption mit Recht den größten Raum einnimmt. „Der Avatāra-Mythos ist, wie jeder fundamentale Mythos, ‘zweitletzte Wahrheit’ und gemäß der Interpretation der Gebildeten der . . . Ausdruck eines hohen moralischen Gefühls der Einsicht in die Abhängigkeit des Vorübergehenden vom Ewigen“ (249 f). Die Avatāras „werden zu Idealen für den nach Erlösung strebenden Menschen . . . In jedem ernsthaft beflissenen Menschen kann sich die Verwirklichung des Göttlichen wiederholen“ (250). Weniger klar ist — auf Grund der Quellenlage — „das Verhältnis zwischen Gott und seiner Śakti, dem Gestalt gewordenen Bewußtsein und Tätigkeitsdrang des Alls“ (274) zu erfassen. Eine dritte Theorie zur Erklärung des als real betrachteten Universums (neben dem „Demiurg“ [273] Brahmā und

der Śakti-Konzeption) ist die vyūha-Lehre, die „eine Kette von Emanationen als Zwischenstufen zwischen Gott und Welt“ annimmt (275).

Kap. VI *Das Streben nach Wohl und Heil* ist inhaltlich recht bunt. Unter anderem berichtet es über karman, soziale Ordnung, Tempel und Feste — alles Dinge, die für das Verständnis des späteren Hinduismus (siehe das Schlußkapitel von Band II), zum Teil auch des historischen indischen Buddhismus (Band III), grundlegend wichtig sind. Die abschließenden Ausführungen suchen den Hinduismus als eine kulturelle Einheit zu verstehen. „Die drei Wege zum höchsten Ziel, der der Erkenntnis (jñānamārga), der der Riten (karmamārga) und der Bhaktimārga haben jeder seine Berechtigung“ (353). „Damit hängt zusammen, daß der Hinduismus . . . irgendwelche Ausschließlichkeit vermeidet und . . . eher — wieder auf archaische Weise — in komplementären Verhältnissen als in Oppositionen denkt“ (354). Das sind kluge Gedanken, über die sich fruchtbar diskutieren ließe!

Während der I. Band großenteils aus dem reichen Ertrag mehrerer Generationen europäischer Indologie schöpfen konnte, muß „jede Darstellung des jüngeren Hinduismus . . . beim gegenwärtigen Stand der Forschung notgedrungen den Charakter einer vorläufigen Zusammenfassung tragen“ (V). Das liegt, wie der Verfasser im Vorwort weiter ausführt, einerseits an der Vielsprachigkeit der Primärquellen und andererseits an dem unzureichenden Stande der Feldarbeit. Hinzu kommt noch die mangelnde Koordination vieler Spezialisten. In Anbetracht dieser keineswegs übertriebenen Schwierigkeiten ist die Leistung des Autors besonders anzuerkennen.

Inhaltlich ist der Stoff in vier Kapitel gegliedert. Deren erstes (114 Seiten) gilt *Hauptphasen in der geschichtlichen Entwicklung des nachepischen Hinduismus* von der „Sanskritisierung“ der Draviden bis zum Einbruch und Einfluß des Islam. Die beiden folgenden Kapitel sind der Geschichte und den mannigfachen Ausprägungen des *Viṣṇuismus* (73 Seiten) und *Śivaismus* (65 Seiten) gewidmet. Das letzte Kapitel schildert — für Missionare und Politiker besonders wichtig — den *Hinduismus im 19. und 20. Jahrhundert* (93 Seiten). Die Zeittafel am Schluß ist besonders umfangreich (7 Seiten).

Kap. I behandelt auch Tantrismus und Śāktismus. Dabei ist der Hinweis auf frühe Vorgänger tantrischer Riten interessant (30). Trotzdem erscheint es dem Referenten etwas eng formuliert, wenn GONDA den Versuch, von einem speziellen Gesichtspunkt aus zu systematisieren, als das Charakteristikum des (späteren) Tantrismus bezeichnet und in ihm wesentlich eine ritualistische Lehre und Technik sieht (30). Hier hätten wohl auch noch religions- und tiefenpsychologische Argumente mit ins Feld geführt werden müssen! Sexuelle Vorstellungen und Praktiken werden dort, wo es unumgänglich ist, klar aber knapp erwähnt (50 u. a.). Iranischer Einfluß beim Kult des Sonnengottes wird eingeräumt (63). Nachwirkungen des Buddhismus in der religiösen Gedankenwelt Indiens sind aufmerksam beobachtet (77). Die Würdigung Śaṅkaras (82 ff) ist umfassend und wird auch der praktischen Seite dieser großen Persönlichkeit gerecht.

In den Kapiteln II und III zeigt sich die Meisterschaft des Autors, durch sachgemäße historische und systematische Methodik eine verwirrende Fülle von Stoff deskriptiv-didaktisch zu bändigen. Als ein Beispiel dafür sei die Erläuterung von pati, paśu und pāta (204, 214) angeführt. Besonders wertvoll erscheinen dem Referenten die Ausführungen über Pañcarātra (119 ff) sowie den kashmirischen (224 ff) und den altjavanischen (232) Śivaismus. Naturphilosophisch interessant ist die Auffassung des Śaiva-Siddhānta von der Māyā als gestaltloser Energie und (!) Urmaterie des Universums (239).

Kap. IV handelt im Rahmen des verfügbaren Raumes und in Fortsetzung des Schlußkapitels von Band I von Festen, Tempeln und religiösen Praktiken und Strömungen des neueren und neuesten Hinduismus. Selbstverständlich werden auch alle einschlägigen Persönlichkeiten (Tagore, Gandhi, Aurobindo, Radhakrishnan usw.) gewürdigt. Darüber hinaus sucht der Verfasser den Gründen nachzugehen, die das Bild des Hinduismus in unseren Tagen verändern. Dabei kommt er zu der folgenden Feststellung: „Wenn der Kult des neueren Hinduismus sich von dem der älteren Periode durch ein überwiegend ‘tantrisches’ Gepräge abhebt und dabei dem weiblichen Element eine größere Bedeutung zukommt, so ist dies zweifellos größtenteils die Folge einer allmählichen Akzentverschiebung, die ihrerseits soziologisch begründet ist“ (260 f). Damit ist ein Moment genannt, das in der bisherigen akademischen Betrachtung meist vernachlässigt wurde: das soziologische! Da dieses umgekehrt von den Orientalisten des „Ostblocks“ jetzt sehr stark und geradezu einseitig herausgestellt wird, ist es eine wichtige Aufgabe der nächsten Zukunft, hier den rechten Ausgleich zu finden. Daß ein „klassischer“ westlicher Indologe sich in dieser Hinsicht aufgeschlossen und gegenwartsnah zeigt, ist erfreulich und berechtigt zu schönen Hoffnungen.

In Band III nimmt *Der indische Buddhismus* fast dreiviertel des Umfanges ein; *Der Jinismus* macht weniger als 10% aus; *Die Religionen der Primitivvölker* umfassen immerhin fast ein Fünftel. Darin kommt mehr der Stand unseres derzeitigen Wissens und Interesses als die tatsächliche religionsgeschichtliche Bedeutung dieser Komponenten im Bilde der Religionen Indiens zum Ausdruck.

Der erste Beitrag ist in sieben Kapitel unterteilt, die der Reihe nach behandeln: Die religiöse Welt Indiens am Anfang des 6. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung, Urbuddhismus, Alter Buddhismus, Mahāyāna, Tantrismus, Geschichte und Überleben des alten Buddhismus in Südostasien und die Erforschung des indischen Buddhismus. Die Darstellung ist dem Werk von PAUL DEMIÉVILLE und JEAN FILLIOZAT (beide Paris) mit verpflichtet (4); sie berücksichtigt auch neuere in Ceylon erschienene Arbeiten, ignoriert aber völlig die objektiven Leistungen, durch die sich führende aus Deutschland stammende Buddhisten um die Erschließung des alten Gedankengutes verdient gemacht haben. Als Beispiel seien genannt: NYANATILOKA: *Visuddhi-Magga* (Konstanz 1952), *Das Wort des Buddha* (viele Auflagen und Sprachen), *Buddhistisches Wörterbuch* (Konstanz 1952) und *Guide through the Abhidhamma-Pitaka* (Colombo 1957) sowie NYANAPONIKA: *Satiṭṭāna* (2. Aufl. Konstanz 1950; engl.: Colombo 1953), *Sutta-Nipāta* (Konstanz 1955), *Der einzige Weg* (Konstanz 1956) und *Abhidhamma-Studies* (Kandy 1949 u. 1965). Mangels voller Anerkennung des besonders von NYANATILOKA herausgearbeiteten fundamentalen Charakters der anattā-Lehre spricht der Autor dem Buddhismus schon zu Beginn einen grundlegenden „heterogenen Charakter“ (34) zu, wenn er auch später zugibt: „Die enge Verbindung des Glaubens an die Seelenwanderung mit der Verneinung eines persönlichen Prinzips... ist ohne Zweifel der eigentümlichste Zug des Buddhismus“ (40). Wenn er weiter sagt: „Der Übergang vom gemeinen zum heiligen Zustand vollzieht sich durch eine rein intellektuelle Bekehrung, ohne daß irgendwie die für das Christentum grundlegenden Begriffe wie Glauben und Gnade mitspielen (48), so trifft das im Negativen durchaus zu, wird aber mit dem Wort „intellektuell“ der — sagen wir — Tiefenwirkung des auf sati (sk.: smṛti; 102 mit „Gedächtnis oder Nachdenken“ wiedergegeben, NYANAPONIKA dagegen speziell = Achtsamkeit, engl.: mindfulness) beruhenden Kerns der buddhistischen Meditation keineswegs ge-

recht. Andererseits ist die Zurückhaltung in der zeitlichen Ansetzung des Abhidharma durchaus verständlich.

Die meisten Kapitel gliedern sich in: Geschichte, Literatur, Lehre, Gemeinschaft, wobei die konsequente ausdrückliche Berücksichtigung des Samgha und Vinaya (Mönchsgemeinde und Disziplin) im Interesse vollständiger Information angenehm auffällt. Allgemein gewinnt man den Eindruck, daß dem Verfasser der spätere Buddhismus besser „liegt“ als der frühe. Dementsprechend sind die Ausführungen über Mahāyāna und Tantrismus, die — selbstverständlich innerhalb des Themas Indien — auch tibetische und besonders chinesische Quellen auswerten, besonders lesenswert. Auch das Aufkommen eines Buddhakultes aus dem Laienbedürfnis heraus (116) ist sicher richtig gesehen. Gegenüber iranischen Einflüssen wird starke Zurückhaltung geübt (148, 151). Hier ist die Forschung ja auch noch wirklich im Fluß. Die Parallelsetzungen Amitābha-Verehrung : Bhakti (152) und śūnyatā : māyā (154) sind gut beobachtet. In dem etwa knapp behandelten Tantrismus wird wieder, wie bei Gonda, das ritualistische Element betont (179), der erotische und zugleich kosmische Dualismus dagegen erst an zweiter Stelle genannt. Seitenblicke auf die spätantike Gnosis wären illustrativ gewesen, hätten aber wohl den beschränkten Raum gesprengt. Bei der Behandlung des neueren Buddhismus im Schlußkapitel sind seine „bedeutenden sozialen Funktionen“ (196) in der Gegenwart gebührend herausgestellt.

Der Jinismus ist leider nur skizzenhaft dargestellt. Das entspricht dem mangelnden Interesse der westlichen Forscher und, wenn man will, auch der geringen Kopfzahl seiner Anhänger, nicht aber der religionsgeschichtlichen und naturphilosophischen Bedeutung dieser alten atheistischen asketischen Religion, die viele frühe Züge in ihrem abstrusen Lehrgebäude bewahrt hat. Immerhin sind Kosmographie und mystische Anthropologie wenigstens nach dem Tattvārthādighamasūtra systematisch referiert (228 ff), so daß der Leser zum Beispiel etwas von jener merkwürdigen Auffassung erfährt, wonach alle Gestirne doppelt vorhanden sind (233). Die Person des Vorgängers von Mahāvira, Pārśva, wird als historisch angesehen und stärker gewürdigt (219 f), als dies in den meisten vergleichbaren Darstellungen geschieht.

Der letzte Beitrag behandelt die Religionen der schriftlosen Jäger- und Sammlerstämme, der Rodungsfeldbauern und der höheren Bodenbauern. Er stützt sich weitgehend auf eigene Feldarbeit des Autors in Assam und dem Dekkan. Da der Stoff für die meisten Leser neu sein dürfte, ist zu empfehlen, erst den *Überblick* (281 ff) zu lesen und dann an die speziellen Abschnitte heranzugehen. Im einzelnen sei hervorgehoben: Das allgemeine „Gefühl der Abhängigkeit von höheren, persönlich gedachten Mächten“ (252) bei allen indischen Sammlerstämmen; die „großen Unterschiede in der Reichhaltigkeit der Mythologie“ (256) bei den Rodungsbauern und die Vorstellung mittelindischer Bodenbauern, „daß das den Menschen beseelende Lebensprinzip und die nach dem Tode überlebende Persönlichkeit ihrem Wesen und Schicksal nach verschieden sind“ (269 f). Ein das böse Prinzip vertretender Gegenspieler des höchsten Wesens fehlt völlig (285); „die Trennungslinie zwischen Menschlichem und Göttlichem ist selten scharf“ (286); „nirgends finden wir bei indischen Primitivstämmen eine organisierte Priesterschaft“ (287); die Idee einer „Erlösung“ ist dem indischen Primitiven fremd (288). — Diese bescheidenen Auszüge mögen genügen, um zu zeigen, daß Indien auch außerhalb seiner Hochreligionen ein überaus dankenswertes Feld für die religionswissenschaftliche Arbeit darstellt.

Schliersee (Obb.)

Winfried Petri