

von Klaus Rüping

Indien ist bei uns weithin als das klassische Land der Asketen oder, wie man früher zu sagen pflegte, der Büsser bekannt. Das indische Wort, welches früher fast durchweg mit „Buße“ (engl. penance) wiedergegeben wurde und auch heute noch manchmal so, meist aber mit „Askese“ übersetzt wird, ist Skr. *tapas*. Darüber hinaus aber werden die Ausdrücke „Askese“ und „Asket“ in der Literatur über Indien im Zusammenhang mit einer Fülle von Phänomenen benutzt, die von Meditationspraktiken (*yoga*) über gewisse von der Hindu-Lebensordnung vorgeschriebene Lebensstadien bis zur Existenz wandernder Lehrer und manchmal sogar bis hin zu dem Treiben von umherziehenden Gauklern und Scharlatanen reichen.

Wenn man über Phänomene einer von unserer eigenen so unabhängigen Kultur, wie es die indische ist, handelt, sollte man sich grundsätzlich der Problematik einer Anwendung unserer Begrifflichkeit auf diese fremde Kultur bewußt sein. Es ist gewiß legitim und kann fruchtbar sein, ausgehend von unserer eigenen Begrifflichkeit zu fragen, wie sich von ihr aus gesehen jene fremde Kultur darstellt. Daneben aber stellt sich die For-

* Bei dem vorliegenden Aufsatz handelt es sich um die für den Druck überarbeitete Fassung eines Vortrages, der im Jahre 1974 an den Universitäten Bochum und Münster gehalten wurde.

Es werden folgende Abkürzungen verwendet:

AitB	= Aitareyabrāhmaṇa
AV	= Atharvavedasamhitā
BAU	= Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad
BhG	= Bhagavadgītā
ChU	= Chāndogya-Upaniṣad
DN	= Dīghanikāya (Zählung nach Band und Seitenzahl der Ausgabe der Pāli Text Society)
JAOS	= Journal of the American Oriental Society
Pkr.	= Prakrit
PTSD	= The Pāli Text Society's Pāli-English Dictionary
RV	= R̥gvedasamhitā
ŚB	= Śatapathabrāhmaṇa
SBB	= Sacred Books of the Buddhists
Skr.	= Sanskrit
TaittS	= Taittirīyasamhitā
TaittU	= Taittirīya-Upaniṣad
WZKSO	= Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens
YS	= Yogasūtras
ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

derung, auch und gerade die Eigenbegrifflichkeit jener fremden Kultur zu eruieren. Diese Forderung ist m. W. zuerst für das Gebiet der altorientalischen Kultur von B. LANDSBERGER in seiner programmatischen Antrittsvorlesung über „*Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt*“ von 1926¹ aufgestellt worden. Unabhängig von ihm hat für das Gebiet der Indologie P. HACKER ähnliche Forderungen wie LANDSBERGER in seinem Aufsatz „*Zur Methode der philologischen Begriffsforschung*“² erhoben.

Dementsprechend soll an dieser Stelle nicht untersucht werden, ob und wie weit eine Anwendung unseres Askese-Begriffs auf indische Phänomene gerechtfertigt ist, sondern wenn im folgenden der Ausdruck „Askese“ verwendet wird, so ist damit das gemeint, was in Indien mit dem Wort *tapas* bezeichnet wird.

Daß dieser Begriff des *tapas* nicht mit unserem Begriff der Askese zusammenfällt, wird aus der näheren Erörterung des Tapas-Begriffs deutlich werden. Hier sei jedenfalls schon gesagt, daß das *tapas* einerseits einen magischen Charakter besitzt, welcher unserem Askese-Begriff fremd ist, während ihm andererseits ursprünglich und meistens der ethische Bezug fehlt, der für die Askese nach unserer Auffassung wesentlich ist.

Völlig unangemessen und irreführend ist die eingangs erwähnte frühere Wiedergabe von *tapas* mit „Buße“. Der Tapas-Begriff hat, wie wir noch sehen werden, weder mit dem Begriff der Buße im Sinne von Strafe oder Sühne für ein begangenes Vergehen noch gar mit dem christlichen Begriff der Buße (*μετάνοια*) etwas zu tun.

Er ist im Gegenteil an sich ethisch neutral. Zwar kommt es vor, daß ein Asket durch *tapas* seine „Befleckungen“ (*kilbiṣa*) oder Sünden (*pāpa*) „verbrennt“ (*dah-*), wie es in solchen Fällen heißt. Aber auch dort handelt es sich nicht um einen primär sittlichen, sondern eher um einen magischen Vorgang: Er „verbrennt“, d. h. vernichtet auf magisch-mechanische Weise damit sein schlechtes *karman*, die Gesamtheit seiner sozusagen zur Substanz geronnenen, gegen die Dharma-Ordnung verstoßenden Taten. Diese Vorstellungen werden wir im Jinismus systematisiert wiederfinden. Immerhin ist wohl ein gewisser Einschlag ethischen Denkens in solcher „Verbrennung“ von „Befleckungen“ nicht ganz auszuschließen, aber das Entscheidende bleibt, daß das Mittel zur Tilgung der Sünde, die „Verbrennung“, an sich ethisch neutral ist.

Ziel der folgenden Ausführungen ist es, anhand von einigen Beispielen Formen und Entwicklungen der indischen Vorstellungen von Wesen und Funktion dieses Tapas zu beleuchten. Daß in dem hier gegebenen Rahmen eine umfassende Darstellung weder gegeben noch auch nur angestrebt werden kann, versteht sich wohl von selbst.

¹ veröffentlicht in: *Islamica* II, 1926, S. 355ff. Nachgedruckt in Bd. 142 der Reihe „*Libelli*“ der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt 1965, S. 1ff.

² *ZDMG* 115, 1965, S. 294ff.

Was ist *Tapas*?

Die Grundbedeutung des Wortes *tapas* ist „Erhitzung“, „Hitze“; und in der Tat ist nach indischer Anschauung die Askese, die Kasteiung eine Erhitzung³. Durch sie wird „Glut“, Skr. *tejas*, erzeugt. Diese Glut, dieses *tejas* stellt sich z. B. auf psychischer Ebene als unwiderstehliche Willenskraft, strahlende Siegesicherheit, überwältigende Ausstrahlung der Person dar. Auf physischer Ebene kann diese Glut als reale Flamme, als feurige Substanz aus der Person hervorbrechen und dann nicht nur die Erde und ihre Bewohner, sondern sogar die Götter im Himmel versengen, sofern sie durch entsprechend harte asketische Praktiken, d. h. entsprechende Anheizung aufs äußerste gesteigert worden ist. Derartige Vorgänge werden in zahlreichen Mythen immer wieder geschildert.

Diese Vorstellungen zeigen zugleich eindrucksvoll, daß dem indischen Denken eine klare Trennung von Psychischem einerseits und Physisch-Materiellem andererseits, wie sie der europäische Geist vollzieht, fremd ist. Das indische Denken der vedāntistischen Richtung und des Sāṃkhya trennt statt dessen scharf zwischen Psychischem sowie Physischem einerseits und dem reinen Geist andererseits. So ist es für den Inder nur natürlich, von der durch Kasteiungen erzeugten „Glut“, der psychischen Energie in einer Person nicht nur psychische sondern auch physische Wirkungen zu erwarten und umgekehrt sich diese psychische Energie als feurige Substanz vorzustellen.

Wie *tejas*, so bezeichnet auch *tapas* selbst neben dem Prozeß der Askese auch deren sozusagen zur Substanz geronnenes Produkt, die psychophysische „Glut“, ähnlich wie das Wort *karman* neben der Tat im Vollzuge auch deren Produkt, die geronnene Tatsubstanz, bezeichnet, von der dann das weitere Schicksal des Menschen im Verlauf der Seelenwanderung abhängt. Man sieht zugleich, daß dem indischen Denken selbst die Handlung zur Substanz werden kann. Man kann daher das hinduistische Denken generell als substanzialistisch kennzeichnen. Der Buddhismus ist demgegenüber in seinem Denken antisubstanzialistisch.

Man darf also jene psychische „Glut“, welche die Askese erzeugt, nicht einfach in dem Sinne metaphorisch verstehen, in dem wir z. B. von „loderndem Zorn“ oder andererseits „kaltem Haß“ sprechen, sondern es zeigt sich hierin eine Eigentümlichkeit indischen Denkens, für die P. HACKER den Ausdruck „psychologischer Substanzialismus“ geprägt hat, und in der Psychisches als Substanz gesehen wird, der dann auch physische Eigenschaften wie Hitze zukommen können.

Hervorragende Personen, z. B. Götter, besitzen übrigens diese „Glut“,

³ Zu den folgenden Ausführungen vgl. P. HACKER, *Magie, Gott, Person und Gnade im Hinduismus* (Kairos 1960, S. 225ff.) sowie seine Abhandlung *Prahlāda* (Abh. d. Akademie d. Wiss. u. d. Lit. Mainz, geistes- u. sozialwiss. Klasse, Jg. 1959 Nr. 9, 13) an den im Index s. vv. *tapas* und *tejas* sowie s. v. „glut“ verzeichneten Stellen.

dieses Tejas, schon von Natur aus, können es aber auch durch Askese noch steigern. Andererseits können Menschen oder andere Wesen durch Askese so viel Tejas erwerben, daß sie damit das den Göttern von Natur eigene Tejas übertreffen. Damit ist immer eine Bedrohung der Götter gegeben, auch wenn es nicht gerade dazu kommt, daß dies Tejas zur wirklichen Flamme wird und bedrohlich zu den Göttern emporlodert. Das größere Tejas, die überlegene psychische Macht des Asketen unterwirft dann die Götter einem magischen Zwang. Sein Wille ist stärker geworden als der ihre, und damit ist er mächtiger als sie. Sie sind in solchen Fällen dazu gezwungen, mit ihm in Unterhandlungen einzutreten und ihm seine Wünsche zu erfüllen. Im Erwerb derartiger magischer übernormaler Macht besteht das hauptsächliche Ziel des Tapas, der Askese.

Besonders gerne bedienen sich dieses Mittels der Askese die Dämonen oder Titanen (*asura*, *daitya*, *dānava*), um dadurch ihre böse Herrschaft über die Götter und die Welt zu errichten. Man sieht, wie hier die magische Kraft der Askese zu durchaus unmoralischen Zwecken eingesetzt wird.

Nachdem wir so einen ersten allgemeinen Eindruck von Wesen und Wirkung der Askese nach indischer Anschauung gewonnen haben, soll nun im folgenden versucht werden, einen historischen Überblick über Formen und Funktionen dieser Askese in den Religionen Indiens zu geben.

Tapas in der vedischen Literatur (Brahmanismus)

Das Wort *tapas* begegnet uns bereits in der Rksamhitā außer in der Bedeutung „Wärme, Hitze, Glut“ sowie „Qual, Bedrängnis“ u. dgl. in einigen Fällen recht eindeutig, in anderen Fällen immerhin wahrscheinlich in der Bedeutung „Askese, Kasteiung“, und zwar fast ausschließlich in dem späten X. Buch einschließlich einer Stelle der wahrscheinlich gleichfalls späten und in der Tradition als halbapokryph geltenden Vākhilya-Lieder des VIII. Buches.

In den früheren Büchern scheint es nur einmal in den *soma pavamāna*-Liedern des IX. Buches (9,113,2) die Bedeutung „Askese“ zu haben. Dort wird gesagt, daß der Soma unter wahrhafter Rede (*ṛtavāka*) mit Aufrichtigkeit (*satya*), *śraddhā* (Glauben)^{3a} und *tapas* ausgepreßt fließen soll. *Tapas* bezeichnet hier eine der geforderten Qualifikationen für das Verhalten derer, die das Soma-Opfer vollziehen und ist daher wohl als Askese zu verstehen.

Als Macht, die die Person (sei es Gott oder Mensch) zu übernormalen Leistungen befähigt, erscheint das *tapas* dann z. B. 10,167,1, wo Indra durch *tapas* die Sonne errungen haben soll, und ähnlich 10, 154, 2, wo die Manen durch *tapas* zum Sonnenlicht gelangen, ferner im 11. Vākhilya-Lied (8,59,6), wo der Dichter durch *tapas* zur Schau gelangt, oder 10, 109,4, wo die Rṣis sich zur Askese niedersetzen und so zur Einsicht in

^{3a} Zu diesem Begriff s. P. HACKER, *WZKSO* 7 (1963) S. 151ff.

den Zusammenhang von Schuld und kosmischer Ordnung gelangen. Das Tapas hat also auch die Kraft, übernormale Erkenntnisse zu bewirken.

Wir sehen also bereits in den späteren Texten der Rksamhitā *tapas* als magische übernormale Macht der Person auftreten. Aber auch unabhängig von einem Träger bildet es eine der vedischen Daseinsmächte. Wir sahen ja bereits, daß für den Substanzialismus des indischen Denkens fließende Übergänge zwischen Psychischem und Materiellem bestehen. Entsprechend besteht für diese Denkweise auch keine klare Trennung zwischen Persönlichem und Unpersönlichem. So kann denn auch z. B. in dem Hymnus RV 10, 83 die Daseinsmacht *tapas* neben der Daseinsmacht Grimm oder Kampfeswut (*manyu*) als Person erscheinen. Der ganze Hymnus stellt eine persönliche Anrufung Manyus, des Grimms, dar, der sich mit Tapas verbünden soll.

Eine wichtige Funktion kommt dem Tapas auch in der Kosmogonie zu. In dem berühmten kosmogonischen Hymnus RV 10,129 wird gesagt, daß das anfängliche Eine, der Weltkeim, von dem dort die Rede ist, durch die Größe (*mahiman*) des *tapas* geboren wurde. Hierzu findet sich im SB eine frühe Interpretation, die dieses Eine als das *manas*, das Denken, deutet, welches Askese übte, um ein Selbst, eine feste Gestalt zu erhalten (SB 10,5,3,1ff.). Weiterhin tritt die kosmogonische Funktion der Askese in einer Anzahl von Brähmaṇa-Stellen hervor, in denen nunmehr der Schöpfer Prajāpati es ist, der den Wunsch faßt zu sein (z. B. SB 11,5,8,1) und, noch häufiger, sich fortzupflanzen. Das Mittel zur Realisierung dieses Wunsches ist *tapas*, Askese. Eine stehende Formel lautet dabei: „Er (d. h. Prajāpati) quälte sich ab (*aśrāmyat*), er trieb Askese (*tapo 'tapyata*)“. Durch die Macht seiner asketischen Bemühungen zwingt er diese Wünsche in die Realität. Sehr oft wird in den Brähmaṇas auch wieder berichtet, daß Götter oder Seher (*ṛṣi*) durch Askese neue meist auf das Ritual bezogene Einsichten und Erkenntnisse erwerben.

Wie wir soeben sahen, wird in einer gängigen Formel zusammen mit *tapas* der Begriff des Sichabquälens, Sichabmühens (Wurzel *śram*) gebraucht. Das Tapas, die Askese, ist hier also wesentlich Selbstquälerei. Als Arten dieser Selbstpeinigung scheinen dabei vornehmlich Fasten, sexuelle Enthaltensamkeit sowie Schlafentzug eine Rolle gespielt zu haben. Die Texte sind hierzu nicht sehr ergiebig.

OLDENBERG⁴ und andere nach ihm haben die Ansicht geäußert, daß ursprünglich die Askese, das Tapas, als äußere Erhitzung etwa durch das Sitzen zwischen Feuern, wie es aus späterer Zeit gelegentlich bezeugt ist, zu verstehen sei. Man hat dies auch durch ethnologische Parallelen wie das Schwitzen bei Schamanen zu untermauern gesucht⁵. Derartige ethnologische Parallelen scheinen mir indes ohne eine Stütze in den indi-

⁴ vgl. H. OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, 2. Aufl., Stuttgart u. Berlin 1917, S. 401ff., sowie ders., *Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brähmaṇa-Texte*, Göttingen 1919, S. 146³.

⁵ vgl. z. B. M. ELIADE, *Yoga: Unsterblichkeit und Freiheit*, Zürich 1960, S. 115.

schen Texten selbst wenig beweiskräftig. Es läßt sich lediglich sagen, daß unter den Arten der Tapas-Praxis, die in den alten Texten erwähnt werden, ein Sitzen zwischen Feuern bzw. ein Schwitzen oder dergleichen jedenfalls nicht nachgewiesen ist.

Wie sehr das Moment der Quälerei als für die Askese bestimmend empfunden wurde, zeigt sich auch daran, daß gelegentlich sogar die Qual, die ein Kranker leidet, als höchste Askese (*paramaṃ tapaḥ*) bezeichnet werden kann (BAU 5,11,1)⁶.

Diese Praxis der Askese als Selbstquälerei wird uns in der Folge auch in buddhistischen und hinduistischen Quellen, z. T. in ins Groteske übersteigter Form, begegnen. Für den Jinismus hat sie sogar eine entscheidende Funktion im System seines Erlösungsweges, wie noch auszuführen sein wird.

Gegen die selbstquälerische Askese erhebt sich nun aber, wie Texte zeigen, andererseits auch bereits früh der Widerspruch. So fragt ein Vers in der bekannten Erzählung von Śunahṣepa im AitB (7,13), was denn der Schmutz, das Fell, der Bart, die Askese solle. Sie wird dort als nutzlos gegenüber dem Besitz eines Sohnes hingestellt: In einem Sohn, nicht etwa durch Askese besitzt man die Himmelswelt. Schmutz, Fell und Bart sind Attribute des Asketen, die uns auch anderweitig oft begegnen. Als ein deutlicher, wenn auch indirekter Protest gegen die Hochschätzung der asketischen Selbstquälerei als Mittel zum Erwerb magischer Glut muß wohl auch eine Stelle des ŚB (11,5,7,4) verstanden werden, an der es heißt, daß derjenige, der Vedarezitation für sich (*svādhyāya*) in Kenntnis ihrer Bedeutung betreibt, bis zu den Nagelspitzen „glühend wird“ (*tapyate*), d. h. von der Tapas-Glut erfüllt wird, auch wenn er gesalbt und geschmückt auf bequemem Lager ruht (also genau das Gegenteil von Askese, von Tapas betreibt!). Ja, die auf solche Weise ausgeübte Vedarezitation wird in propagandistisch-inklusionistischer Absicht auch noch für den Gipfel allen asketischen Sichquälens (*śrama*) erklärt (ibid. v. 2). Dies zeugt einerseits von der allgemeinen Hochschätzung solchen Sichquälens, die es nicht ratsam erscheinen ließ, offen und direkt dagegen aufzutreten, andererseits davon, daß der Verfasser unter Ausnutzung des Prestiges dieses Begriffes ein anderes Ideal propagieren wollte, das geradezu einen Gegensatz zum asketischen Sichabquälen darstellte. Die Methode, durch umdeutende Identifikation mit dem Tapas das Prestige dieses Begriffes für ganz andere Konzeptionen propagandistisch zu nutzen, wird uns in der Folge noch mehrfach begegnen.

Wie schon gesagt, ist es der Zweck der Askese, der Person außergewöhnliche, übernormale magische Kraft und Fähigkeiten zu verleihen. Diese magische Kraft liegt dann in dem Asketen als eine wirkkräftige Substanz, die er zu beliebigen Zwecken zur Entladung bringen kann.

⁶ vgl. auch Śaṅkaras Erklärung hierzu, der die Auffassung der Krankheit als Askese aus der in beiden Fällen gleichermaßen gegebenen Qual (*duḥkhasāmānya*) begründet.

Allerdings muß er sich davor hüten, daß andere magische Einflüsse, z. B. der Anblick von etwas rituell Unreinem, diese Substanz vernichten oder sie dazu veranlassen, aus ihm zu entweichen (vgl. z. B. TaittS 3,1,1,2). Die magische Kraft des Asketen kann sich z. B. darin auswirken, daß er die Welt in ihrem Gang erhält (vgl. AV 11,5,4), aber auch (und dies besonders gern) darin, daß er mit ihr Feinde überwindet (z. B. AV 5,18,9), oder, wie wir bereits im RV sahen, darin, daß er überrnormale Erkenntnis gewinnt.

So kann die Askese auch innerhalb philosophischer Spekulationen ein Mittel zur Erkenntnis des Absoluten werden. In der TaittU (3,1ff.) will z. B. ein Schüler das Brahman erkennen. Der Lehrer, sein Vater, gibt ihm die Anweisung: „Durch Askese suche das Brahman zu erkennen. Askese ist das Brahman.“ Der Schüler treibt Askese und erkennt dadurch das Brahman. Die Askese scheint hier als Mittel zur Erkenntnis sekundär mit einer Lehre verbunden worden zu sein, die unmittelbar vorher in der Upaniṣad in einer anderen Form steht, in welcher die Askese noch keine Rolle als Erkenntnismittel spielt (TaittU 2,1ff.). In einer anderen Upaniṣad, der BAU (4,4,22), wird an einer Stelle die Askese (*tapas*) neben der Vedarezitation (*vedānuvācana*), dem Opfer und dem Spenden (*dāna*) als eines der Mittel genannt, durch welche die Brahmanen das Selbst zu erkennen suchen. Hinter dem Wort *tapas* steht an dieser Stelle noch das Wort „Fasten“ (*anāśaka*), das wohl hier eine Glosse zu *tapas* darstellt. Wir sahen ja bereits, daß das Fasten eine Hauptform der Askese in dieser Zeit ist.

In diesen Texten erscheint die Askese als das bzw. ein Mittel, das Absolute zu erkennen. Es handelt sich dabei um eine gelegentliche Anwendung der magischen Macht der Askese zum Zwecke einer Erkenntnis, die in diesem Fall die absolute Erkenntnis ist. Neben ihr werden in der BAU-Stelle äußerlich-rituelle Mittel wie Opfer und Spenden genannt, was auch nicht für eine engere Assoziation der Tapas-Praxis mit der Brahman-Spekulation spricht.

Anderweitig wird denn auch die Askese als Mittel zur Erkenntnis des Absoluten rundweg abgelehnt. So spricht Yājñavalkya an anderer Stelle der BAU (3,8,10) zu Gārgī davon, daß derjenige, der Opfer darbringt und viele tausend Jahre lang Askese treibt, nur Vergängliches gewonnen hat, im Gegensatz zu dem, der das Brahman erkennt. Hier haben wir übrigens zugleich einen frühen Beleg für die Übersteigerung asketischer Gewaltleistungen („viele tausend Jahre“ heißt es!), die später in der hinduistischen und insbesondere der episch-puranischen Literatur so häufig begegnet. Auch an der zuvor erwähnten Stelle der BAU (4,4,22), an der es hieß, daß die Brahmanen das Selbst durch Vedarezitation, Opfer, Spenden und Askese zu erkennen versuchen, gelten diese Methoden offensichtlich als wenig erfolgversprechend. Ihnen gegenübergestellt wird der in die Heimatlosigkeit hinausziehende Wanderbettler (*pravrajin*) und der Muni (wahrscheinlich als der „Schweiger“ wiederzugeben) nach dem

Vorbild der alten Weisen (*pūrve vidvāṃsah*). Es heißt dort: „Diese fürwahr geben sowohl das Streben nach Söhnen als auch das Streben nach Besitz und das Streben nach (jenseitigen) Welten auf und wandern bettelnd umher. Denn das Streben nach Söhnen ist dasselbe wie das Streben nach Besitz, das Streben nach Besitz ist dasselbe wie das Streben nach (jenseitigen) Welten. Beides ist nur Streben.“ Und wenig später heißt es (4,4,23): „Deswegen wird ein so Wissender ruhig (*śānta*), bezähmt (*dānta*), gelassen (*uṣarata*), geduldig (*titikṣu*) und konzentriert (*samāhita*), und dann schaut er das Selbst in sich selbst, er schaut alles (oder: das All) (*sarvam*) als das Selbst.“

Was der Verfasser hier als den Weg zur Schau des Selbstes schildert, nämlich bettelnd umherzuziehen, schließlich ruhig, bezähmt, gelassen, geduldig und konzentriert zu werden, um dann endlich zur Schau des Selbstes zu gelangen, ist offenbar etwas ganz anderes als die Askese, die er zuvor zusammen mit anderen Methoden als nach seiner Ansicht ungeeignet genannt hatte.

In der ChU (3,14) heißt es in der dort stehenden Fassung der Śāṇḍilyavidyā, die ebenfalls zu einer mystischen Vision des Selbstes führt, man solle das Brahman ruhig (*śānta*) als *tajjalān* (ein unübersetzbares Geheimwort) verehrend betrachten (*uṣās-*). In der älteren Fassung der Śāṇḍilyavidyā im ŚB (10,6,3) fehlen noch die Forderungen der Ruhe und das Geheimwort. Man hat in dem mystischen Erschauen des Selbstes hier und an ähnlichen Stellen (wie BAU 2,3,6) eine Frühstufe des Yoga gesehen⁷.

Tapas und Yoga

Damit berühren wir das Problem des Verhältnisses zwischen Askese und Yoga. Einige Autoren (wie HOPKINS⁸, OLDENBERG⁹ und andere nach ihnen) haben die Ansicht vertreten, daß der Yoga aus dem Tapas hervorgegangen sei, ohne diese Entwicklung indes aus den Texten belegen zu können. Andere (so LINDQVIST und im Anschluß an seine Arbeiten FRAUWALLNER) haben dies bestritten und eine selbständige Quelle für den Yoga angenommen. FRAUWALLNER geht dabei von dem Inhalt der visionären Erlebnisse aus, die an den erwähnten Stellen der alten Upanishaden geschildert werden, d. h. der mystischen Schau des Selbstes. Noch wichtiger scheint mir der Weg, der zu dieser Schau führt. FRAUWALLNER selbst sagt: „Unter Yoga versteht der Inder das Streben, vermittels systematischer Schulung des Körpers und Geistes auf dem Wege innerer Sammlung durch unmittelbares Schauen und Erleben die erlösende Er-

⁷ s. E. FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie* Bd. I, Salzburg 1953, S. 134f.

⁸ *JAOS* 22, 1901, S. 333ff.

⁹ vgl. H. OLDENBERG, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, 2. Aufl., Göttingen 1923, S. 224ff.; ders., *Vorwissenschaftliche Wissenschaft*, S. 149².

kenntnis oder die Erlösung selbst zu erlangen. Es ist also keine Lehre, sondern eine Methode, und kann als solche mit den verschiedensten Lehren in Verbindung treten¹⁰.“ Andererseits kann, wie wir sahen, auch das Üben von *tapas* zu visionären Erlebnissen, zu einer Schau führen, und es gibt Texte, die auf diesem Wege auch die Erlösung zu erlangen hofften. Wichtiger erscheint demgegenüber der Weg, der zu einer solchen Schau führt, die Art und Weise ihrer Herbeiführung; und da scheint es mir, daß mindestens an einer solchen Stelle der beschriebene Weg deutlich yogaartigen Charakter hat. An der oben besprochenen Stelle 4,4,22f. der BAU schaut man das Selbst in sich selbst erst, nachdem man ruhig, bezähmt, gelassen, geduldig und konzentriert (*samāhita*) geworden ist. Wir haben hier in dem Worte *samāhita* den frühesten Beleg jenes Begriffes der Konzentration bzw. Versenkung, des *samādhi*, der einen Zentralbegriff des Yoga darstellt. Gerade an dieser ältesten Stelle ist nun aber dieser yogaartige Weg, wie wir sahen, deutlich etwas von der Askese durchaus Verschiedenes. Diese war ja zuvor als eine von mehreren offenbar für wenig erfolgsversprechend gehaltenen Methoden genannt worden. Man darf hierin wohl eine Bestätigung dafür sehen, daß der Yoga in seinem Ursprung von der Askese, dem Tapas, unabhängig ist.

Auch späterhin sind, wie FRAUWALLNER sagt, im Bewußtsein der Inder Askese und Yoga immer zwei verschiedene Dinge geblieben¹¹. HOPKINS bemerkt in seinem nützliches Material enthaltenden Aufsatz „Yoga-technique in the Great Epic“¹², daß in bestimmten Schichten des Mahābhārata die Ausdrücke *tapas* und *yoga* synonym verwendet werden. Aber es handelt sich dabei meist um ausgesprochene Tapas-Praktiken, die mit dem Terminus *yoga* belegt werden. In diesen Fällen wird offenbar der Terminus *yoga* durch willkürliche Extension auf das alte Tapas bezogen. Was kann der Grund dafür sein? Der Yoga war offensichtlich zu einer bedeutenden geistigen Macht geworden, und man wollte anscheinend das Prestige dieses Begriffes für die alte Tapas-Methode zu deren Stützung nützen, indem man den Anspruch erhob, diese Tapas-Methode sei eben der richtige, eigentliche Yoga oder jedenfalls doch auch Yoga. Dieses Verfahren, fremdes Geistesgut dem eigenen unterordnend oder identifizierend einzugliedern, stellt ein in Indien allgemein sehr beliebtes Mittel geistiger Auseinandersetzung dar und ist von P. HACKER als Inklusivismus bezeichnet worden.

Wir sahen bisher, daß die Askese zumindest seit spät-ṛgvedischer Zeit im indischen Denken eine bedeutende Rolle spielte. Daneben sahen wir, daß anscheinend unabhängig von der Askese in späteren vedischen Texten die Anfänge einer spirituellen Praxis auftreten, die eine deutliche Verwandtschaft mit den späteren Yoga-Methoden aufweist, und in welcher wir wohl deren Vor- oder Frühstufe sehen dürfen.

Wie oben gezeigt, hatte sich bereits früh Widerspruch gegen die

¹⁰ a.a.O. Bd. I, S. 133.

¹¹ a.a.O. S. 134.

¹² JAOS 22, 1901, S. 333ff.

Qualerei der Askese zugunsten anderer Methoden erhoben. Zu solchem Widerspruch gegen die Askese als Selbstqualerei und der umdeutenden Füllung des Askese-Begriffs mit anderen, geistig-moralischen Inhalten, also, wenn man will, ihrer „Vergeistigung“, trug in der Folge besonders der Einfluß der Methoden vom Yoga-Typus bei. Dies wird auch aus der buddhistischen Überlieferung deutlich, der wir uns nun zuwenden wollen.

Die Termini *yoga* und *yogin* treten innerhalb der buddhistischen Texte in ihrer technischen Bedeutung erst in den nachkanonischen Schichten der Pāli-Überlieferung auf. In den kanonischen Texten begegnet das Wort *yoga* noch ganz unterterminologisch in der Bedeutung „Anspannung“ im Sinne von „Arbeit“, „Beschäftigung“ u. dgl.¹³. In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, daß das Wort *yoga* in den vorbuddhistischen älteren Upaniṣaden nur an einer Stelle der TaittU (2,4,1) vorkommt. Auch an dieser Stelle ist es zwar möglich, aber nicht sicher, daß damit eine Yoga-Methode im späteren Sinne gemeint ist, da der Zusammenhang das Wort nicht erläutert. Die terminologische Funktion des Wortes *yoga* im späteren Sinne scheint sich erst nach der frühbuddhistischen Zeit ausgebildet bzw. durchgesetzt zu haben. Immerhin finden sich auch in der frühbuddhistischen Literatur Beschreibungen yogaartiger Versenkungspraktiken. Der Terminus *yoga* fehlt zwar noch, in der Sache aber erscheinen solche Praktiken bereits gegeben.

Somit ist es wohl zu rechtfertigen, schon für die vorbuddhistische bzw. frühbuddhistische Zeit von Yoga-Lehren und Yoga-Lehrern zu sprechen, wie es in der indologischen Literatur teilweise geschieht.

Der Buddhismus und die Askese

Die Bedeutung der selbstqualerischen Askese zur Zeit des Buddha bzw. des Frühbuddhismus und die Auseinandersetzung geistigerer Methoden vom Yoga-Typus mit ihr wird recht gut in den uns überlieferten Berichten zur Biographie des Buddha deutlich.

Nachdem der Buddha sich zur Weltentsagung entschlossen hatte, folgte er zunächst nacheinander zwei Lehrern, die beide bestimmte Methoden vom Yoga-Typus lehrten. Der Buddha erreichte bei beiden rasch das auf-gegebene Ziel, ohne indes davon befriedigt zu sein, und so verließ er sie. Er hat demnach seine erste Unterweisung durch zwei Yoga-Lehrer erfahren, denen er übrigens auch später eine gewisse Dankbarkeit bewahrt haben soll. Er hat anscheinend sogar die Lehrziele dieser beiden Lehrer in seinen eigenen Meditationsweg eingebaut, obwohl sie dorthin eigentlich gar nicht passen¹⁴. Indes genügte ihm, wie gesagt, die Erreichung dieser Lehrziele nicht, und er wandte sich nunmehr der Askese zu in der Hoffnung, durch sie die erlösende Erkenntnis zu erlangen.

¹³ vgl. D. SCHLINGLOFF, *Die Religion des Buddhismus*, Bd. I, Berlin 1962, S. 59.

¹⁴ vgl. E. FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie* Bd. I, S. 175f.

Der wahrscheinlich älteste Bericht über diese Phase im Leben des Buddha ist an mehreren Stellen im Majjhimanikāya überliefert¹⁵. Dieser Bericht ist auch deswegen interessant, weil er m. E. deutlich macht, wo ein wichtiger Berührungspunkt zwischen Yoga und Askese liegt, der dann im vorliegenden Fall einen fließenden Übergang zwischen beiden in der Praxis ermöglicht. Nach diesem Bericht soll der Buddha sich zunächst an einem angenehmen Ort, welcher ihm passend schien und der ausführlich geschildert wird, niedergelassen haben. Dann beginnt er mit dem Versuch, seinen Geist (*citta*) zu unterwerfen, zu unterdrücken, zu zermartern (*abhiniggaṇhāmi, abhinippilemi, abhisantāpemi*). Zu diesem Zweck preßt er die Zähne aufeinander und die Zunge an den Gaumen. Zwar bricht ihm der Schweiß aus bei diesen Bemühungen, aber der gewünschte Erfolg bleibt aus. Darauf kommt er auf den Gedanken, es mit der Unterdrückung der Atmung zu versuchen. Dies führt nun zwar zu ganz erheblichen Schmerzen, die ausführlich geschildert werden, aber der gewünschte Erfolg tritt auch hierdurch nicht ein. Da entschließt sich der Buddha zu strengem Fasten, dessen schreckliche Auswirkungen auf seinen körperlichen Zustand nunmehr detailliert geschildert werden, während hier von seinen inneren Empfindungen und der Wirkung auf seinen Geist (*citta*) nicht mehr die Rede ist. Nachdem er durch diesen letzten Versuch körperlich schrecklich verunstaltet und nahe zum Tode gelangt ist, erkennt der Buddha schließlich, daß dies zwar das Äußerste an möglicher Askese sei und es nichts mehr darüber hinaus gebe, daß ihm aber trotzdem die erlösende Erkenntnis, um die er ringt, nicht zuteil geworden ist, und er wendet sich in Erinnerung an ein wiederum yogaartiges Versenkungserlebnis aus seiner Jugend endgültig von der Askese ab.

Am Anfang der Bemühungen des Buddha herrscht hier Yoga-Atmosphäre: Als Ziel der ersten und auch noch der zweiten Bemühung des Buddha wird hier ausdrücklich die Unterdrückung des Geistes (*citta*) genannt. Dies erinnert an den Unterdrückungsyoga, wie er uns zu Beginn der Yogasūtras als Unterdrückung der Tätigkeit des Geistes (*cittavṛtinnirodha*) begegnet. Beim zweiten Versuch ist das Mittel die Unterdrückung der Atmung. Die Unterdrückung der Atmung spielt späterhin etwa im Haṭhayoga, d. h. „Gewaltiyoga“, eine bedeutende Rolle und ist auch in den YS selbst erkennbar (vgl. YS 2,49—53).

Was bei der Schilderung des zweiten Versuches auffällt, ist das betonte Hervortreten des Momentes der Gewaltsamkeit mit der genauen Beschreibung der verschiedenen starken Schmerzempfindungen, die der Buddha sich durch diese Übung verursacht, und in dieser Gewaltsamkeit ist auch der Übergang zu dem dritten, rein selbstquälerisch-asketischen Versuch des Fastens in extremer Form vermittelt. Es ist das gewaltsam-selbstquälerische Moment, welches den zweiten Versuch mit dem dritten ver-

¹⁵ s. dazu J. DUTOIT, *Die duṣkaracaryā des Bodhisattva in der buddhistischen Tradition*, Straßburg 1905, S. 3ff.

bindet. Dagegen handelt es sich beim ersten Versuch um einen Versuch zur Konzentration im Sinne der Selbstdisziplinierung. Eine solche Selbstdisziplinierung kann nun naturgemäß, wie sie es hier im zweiten Versuch tut, leicht selbstquälerischen Charakter annehmen, und dann wird der Übergang zur Selbstquälerei der eigentlichen Askese, des Tapas, der hier im dritten Versuch erfolgt, unschwer möglich.

Die Möglichkeit solcher praktischen Übergänge zwischen Yoga und Tapas-Askese mußte natürlich eine Vermischung beider Begriffe, wie sie namentlich in späterer Zeit nicht selten zu beobachten ist, begünstigen. Dies ändert jedoch nichts daran, daß sie grundsätzlich verschieden voneinander waren und blieben.

Mag dieser älteste Bericht nun im einzelnen historisch sein oder nicht, es besteht jedenfalls keine Veranlassung, daran zu zweifeln, daß der Buddha sich selbst mit rigorosen asketischen Übungen befaßt hat, sie aber schließlich aufgab, weil er sie als für seine Zwecke nutzlos befand. Daß er oder jedenfalls seine späteren Anhänger gezwungen waren, sich mit der Askese als geistiger Macht auseinanderzusetzen, zeigen zahlreiche Stellen im Pāli-Kanon, an denen von Angriffen anderer gegen die unasketische Lebensführung des Buddha und seiner Anhänger berichtet wird. Spätere Berichte über die asketische Phase im Leben des Buddha häufen dessen asketische Leistungen und steigern sie maßlos. Es läßt sich an ihnen ablesen, wie die Buddhisten bemüht waren, anderen zu beweisen, daß auch der Buddha die Schule der Askese bis zum Extrem durchlaufen, also nicht etwa in ihr versagt hatte¹⁶.

Daß die buddhistische Gemeinschaft gezwungen war, sich auch in ihrem Innern ernsthaft mit asketischen Tendenzen auseinanderzusetzen, zeigt besonders deutlich die Überlieferung über Buddhas Vetter Devadatta, die ihn zu einem buddhistischen Judas gestempelt hat, dem sogar mehrere — allerdings erfolglose — Mordanschläge auf den Buddha nachgesagt wurden. Er soll versucht haben, einen asketischen Rigorismus in den Buddhismus einzuführen und soll dabei zunächst auch Erfolg gehabt haben. Schließlich aber scheiterte sein Versuch, und er selbst nahm, so die spätere Überlieferung, ein klägliches Ende. Immerhin sollen jedoch nach dem Zeugnis des chinesischen Indienpilgers Fa-hien noch um 400 n. Chr. in Indien Anhänger des Devadatta existiert haben¹⁷.

Es scheint, daß für die Einstellung des Buddha bzw. des Buddhismus gegenüber der Askese nicht zuletzt ethische Motive eine Rolle gespielt haben. Nach der Überlieferung hat der Buddha gleich in seiner ersten Predigt bei Benares ebenso wie die Hingabe an die Sinnenlust und den Genuß auch die Selbstquälerei (*attakilamatha*) als eines der zu meidenden Extreme abgelehnt und als leidvoll (*dukkha*), unedel (*anariya*) und unheil-

¹⁶ vgl. J. DUTOIT, a.a.O. S. 48f.

¹⁷ vgl. Fa-hien, *A record of Buddhistic kingdoms*, trsl. ... by J. LEGGE, New York 1965 (Neudr. d. Ausg. Oxford 1886), S. 62.

voll (*anattasamhita*) bezeichnet. An anderer Stelle wird die Selbstquälerei mit dem Quälen von anderen auf eine Stufe gestellt (DN 3,232 u. mehrf.). Dort werden vier Arten von Menschen genannt: 1. solche, die sich selbst quälen (*attantapa*); 2. solche, die andere quälen (*parantapa*); 3. solche, die sich und andere quälen (man denke hier an den Einsatz der durch Askese erworbenen magischen Macht gegen andere!); und 4. schließlich solche, die weder sich selbst noch andere quälen. Von letzteren wird gesagt, daß sie schon in dieser Existenz (*ditṭhe va dhamme*) die Vollendung erlangen. Die Selbstquälerei wird also in Parallele zu dem Quälen anderer Wesen gesetzt, und dies ist bekanntlich nach den sittlichen Grundsätzen des Buddhismus durchaus verwerflich.

Der Buddhismus beschränkt sich indessen nicht auf die Ablehnung der Askese als Selbstquälerei. Er verwendet den Begriff des Tapas auch positiv. Wo er dies aber tut, hat dieser Begriff einen ethischen Inhalt bekommen. Der Buddhismus deutet also den Tapas-Begriff um, so wie wir ja auch schon zuvor von Umdeutungen dieses Begriffes erfahren haben, und er tut dies selbstverständlich im Sinne seiner eigenen Wertvorstellungen, d. h. im Sinne einer Spiritualisierung und Ethisierung. (Man vgl. z. B. die im PTSD s. v. *tapa*, *tapo* hierzu angegebenen Bedeutungen: mental devotion, self-control, abstinence, practice of morality). Als Motiv für solche Umdeutungen war uns bereits zuvor mehrfach eine inklusivistisch werbende Absicht erschienen, und eine solche Absicht gegenüber asketischen Kreisen läßt sich auch aus buddhistischen Texten entnehmen. Eine entsprechende buddhistische Uminterpretierung ist auch bei anderen Begriffen, die höchste Werte des Brahmanismus bezeichnen, zu beobachten, z. B. bei dem Begriff des Brahmanen oder des Opfers¹⁸.

Askese im Jinismus

Eine ganz andere Haltung als der Buddhismus nimmt der Jinismus, die zweite große nicht brahmanisch-hinduistische Religion Indiens gegenüber der Askese ein. Schon von demjenigen, den die Jainas als den Begründer ihrer Gemeinschaft verehren, dem Jina oder Mahāvira, dessen ursprünglicher Name Vardhamāna gewesen sein soll, weiß die Tradition zu berichten, daß er zeit seines Lebens strengen asketischen Praktiken obgelegen habe. Insbesondere soll er zwölf Jahre unter rigorosen Kasteiungen hingebracht haben, bis er endlich die Allwissenheit erlangte, und anders als in der Biographie des Buddha spielen in der des Jina geistige Erfahrungen und Entwicklungen kaum eine Rolle¹⁹. Es wird auch davon berichtet, daß der Jina seine durch diese Askese erworbene magische Macht gegen Feinde einsetzt, indem er einen Tejas-Strahl (Pkr. *teyalessā*) gegen sie losläßt. Es ist überhaupt innerhalb des Jinismus eine

¹⁸ vgl. hierzu die Bemerkungen von RHYS DAVIDS in der Einleitung seiner Übersetzung des *Kassapasihanādasutta*, SBB 2, S. 206ff.

¹⁹ vgl. W. SCHUBRING, *Die Lehre der Jainas*, Berlin u. Leipzig 1935, S. 205.

geläufige Vorstellung, daß ein erzürnter Mönch, der durch Askese Tejas aufgespeichert hat (es heißt dann Pkr. *tavateya*), ebenso wie ein Gott einen Tejas-Strahl entsenden kann (der Ausdruck hierfür ist neben *teyalessā* auch *teyanissagga*), der dann dem Gegner Verbrennungen beibringt oder ihn gar zu Asche verbrennt²⁰.

Aber nicht nur in der überlieferten Biographie ihres Gründers, sondern auch im System der Jainas nimmt die Askese eine entscheidend wichtige Stellung ein. Sie ist darin in mehrfacher Funktion verankert, vor allem aber ist sie das letzte entscheidende Mittel zur Erlösung.

Die Erlösung aus der Verstrickung in den Kreislauf der Wiedergeburten kommt im Jinismus in der Weise zustande, daß das materiell vorgestellte Karman, das durch jede Betätigung in Gedanken, Worten oder Werken in die Seele einströmt und die Wiedergeburt verursacht, 1. am weiteren Eindringen gehindert wird (*saṃvara*), und 2., sofern es bereits eingedrungen war, getilgt wird (*nijjarā*). Schon dem ersteren Ziel, der Verhinderung des Eindringens von weiterem Karman, dient neben einer Reihe von teils die Sittlichkeit, teils eine yogaartige geistige Disziplinierung betreffenden Verhaltensnormen auch die Askese (*tava*), die wiederum in äußere und innere Askese unterteilt wird. Als Arten der äußeren Askese werden dabei im wesentlichen körperliche Kasteiungen, insbesondere verschiedene Arten des Fastens sowie das Einnehmen schmerzverursachender Körperhaltungen genannt.

Dagegen erscheinen unter dem Begriff der inneren Askese nochmals sittliche Normen sowie yogaartige Praktiken in Verbindung mit dem Studium der heiligen Texte. Hier sehen wir also auch im Jinismus eine Ausweitung des Askese-Begriffs auf Arten der geistig-sittlichen Disziplinierung, die uns bereits in anderen geistigen Strömungen begegnete und evtl. in Anpassung an solche Strömungen erfolgte.

Dieser Beurteilung entspricht m. E. die Konzeption der Askese in ihrer weitesten Funktion innerhalb des Jinismus, d. h. als Mittel zur Tilgung (*nijjarā*) des eingedrungenen Karman und damit eigentliches Instrument der Erlösung. Diese unmittelbar heilswirksame Askese besteht nämlich gerade in extremer Kasteiung einschließlich des Fastens bis zum Tode, und diese Tatsache läßt wohl den Schluß zu, daß solche Kasteiung nach wie vor als der eigentliche Inhalt des Askese-Begriffs empfunden wurde, ungeachtet der erwähnten Ausdehnung des Begriffs auf andersartige Praktiken. Die ursprünglich zur Tilgung des Karman noch erforderliche Vertiefung in die jinistische Lehre tritt in späteren Texten des Kanons gegenüber der Kasteiung ganz in den Hintergrund und wird auf das Sprechen einiger Worte reduziert²¹.

Es scheint, daß die rigorose Askese im Jinismus mit der Zeit an Bedeutung noch gewann, während der Buddhismus, wie wir sahen, asketische Strömungen, die es auch in seinem Innern gab, schließlich ausschied.

²⁰ vgl. SCHUBRING, a.a.O. S. 199f.

²¹ vgl. SCHUBRING, a.a.O. S. 205f.

Man kann daher mit Recht den Buddhismus als einen Weg des Yoga, den Jinismus als einen solchen der Askese, des Tapas, bezeichnen²².

Schließlich wollen wir noch eine spezielle Funktion des Tapas erwähnen, in der es im Jinismus einmal in die Nähe unseres Begriffs der Buße im Sinne der Sühne für ein Vergehen kommt. Es handelt sich dabei um bestimmte Fastenaufgaben, die neben anderen Strafen gegen Mönche, die sich Vergehen haben zuschulden kommen lassen, disziplinarisch als Sühne verhängt werden können. Das Tapas ist indes hier nur eine der möglichen Arten solcher Sühne, die ihrerseits Pkr. *pāyacchitta*, Skr. *prāyaścitta* heißt.

Tapas im Hinduismus (Śivaismus und Viṣṇuismus)

Wenden wir uns am Schluß dieser Ausführungen noch einmal der Rolle der Askese im Hinduismus, insbesondere in seiner episch-mythologischen Literatur zu, von der wir schon eingangs einiges erfuhren.

Die bedeutendsten religiösen Richtungen innerhalb des Hinduismus sind bekanntlich der Śivaismus und der Viṣṇuismus. In zahlreichen Mythen übt der Gott Śiva äußerst harte Askese. Bereits der vedische Gott Rudra (später = Śiva) hatte nach einem Hymnus (RV 10,136) Gemeinschaft mit einem langhaarigen (*keśin*) Muni gepflogen, wo allerdings der Tapas-Begriff fehlte. Entsprechend verbreitet und beliebt waren teilweise extreme asketische Praktiken denn auch bei den Anhängern des Gottes Śiva-Rudra, die u. a. versuchten, durch solche Praktiken mit ihrem Gott eins oder ihm gleich zu werden. Solche Gleichwerdung ist überhaupt ein im Śivaismus weithin erstrebtes Ziel²³.

Demgegenüber scheinen sich im Viṣṇuismus z. T. stärker geistig-sittliche Tendenzen durchgesetzt zu haben. Vielleicht dürfen wir hierfür den Einfluß buddhistischen Gedankengutes auf den frühen Viṣṇuismus verantwortlich machen. In dem wichtigsten altviṣṇuitischen Text, der Bhagavad-gītā, findet sich im 17. Kapitel eine in diesem Zusammenhang bemerkenswerte geistig-sittliche Umdeutung des Tapas-Begriffs verbunden mit einer scharfen Verurteilung der Selbstquälerei in der Askese (BhG 17,5f. und 14—19). Der Einfluß dieses Textes auf die spätere Entwicklung kann kaum überschätzt werden und reicht sogar über den Viṣṇuismus hinaus weit in andere religiöse Strömungen des Hinduismus, z. B. in den Śivaismus, hinein.

In diesem Text nun wird an der erwähnten Stelle über Leute, die gewaltsame Askese (*ghoraṃ tapaḥ*) betreiben, gesagt, daß solche Toren die Elemente in ihrem Leibe und Viṣṇu, der in ihrem Leibe wohnt, schädigen. Ihnen wird u. a. Selbstsucht, Leidenschaftlichkeit und Gewalttätigkeit vorgeworfen, und ihre Gesinnung (*nīścaya*) wird als dämonisch (*āsura*) gekennzeichnet. Außerdem wird behauptet, daß diese Askese *aśāstravihita* sei, d. h. keine Stütze in den autoritativen Texten finde.

²² vgl. FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie* Bd. I, S. 262.

²³ vgl. z. B. J. GONDA, *Die Religionen Indiens*, Bd. II, Stuttgart 1963, S. 201.

Sodann werden als legitim betrachtete Arten der Askese aufgezählt: 1. Askese des Körpers (*śārīraṃ tapaḥ*); 2. Askese der Rede (*vāñmayam tapaḥ*); und 3. Askese des Denkens (*mānasaṃ tapaḥ*). Die körperliche Askese soll in der zeremoniellen Verehrung (*pūjana*) von Göttern, Brahmanen, Lehrern und Weisen sowie in Reinheit (*śauca*), Aufrichtigkeit (*ārjava*), Keuschheit (*brahmacarya*) und Gewaltlosigkeit (*ahiṃsā*) bestehen, die Askese der Rede in einer keine Erregung oder Verwirrung (*udvega*) stiftenden, wahrhaftigen, freundlichen und angenehmen Rede sowie Vedarezitation, die Askese des Denkens schließlich in der Abgeklärtheit des Denkens, Milde, Schweigen, Selbstbeherrschung und Reinheit des Sinnes.

Bei allen dreien der hier aufgeführten Arten handelt es sich demnach in der Hauptsache um sittliche Forderungen, mit denen der Begriff *tapas* gefüllt wird. Dagegen ist der ursprüngliche Inhalt des Begriffes völlig eliminiert.

Weiterhin wird die Askese im Anschluß an die aus dem Sāṃkhya bekannten drei Grundqualitäten Güte (*sattva*), Leidenschaftlichkeit (*rajas*) und Stumpfheit (wörtl. Finsternis, *tamas*) qualitativ wertend dreifach differenziert: Die höchstwertige, sattvahaftige Askese ist diejenige, welche geübt wird mit höchster *śraddhā* — was man hier etwa mit „Eifer“ wiedergeben kann²⁴, und ohne Begehren nach einer Frucht dieser Askese, d. h. ohne zu erwarten, daß sie in der Karman-Kausalität sich günstig auswirkt. Eine rajashaftige Askese ist diejenige, welche um der Hochschätzung, des Respektes und zeremonieller Verehrung seitens anderer heuchlerisch geübt wird. Sie ist schwankend und unbeständig. Als die niedrigste, tamashaftige Art der Askese wird schließlich diejenige genannt, welche durch Selbstquälerei (*ātmanah piḍayā*) in törichter Verblendung oder um einen anderen zu vernichten (*utsādana*) unternommen wird.

Also: Die älteste Form der Tapas-Askese, die Selbstquälerei, unternommen zwecks Ansammlung magischer Kraft (*tejas*), die auch zur Vernichtung von Feinden eingesetzt wird, wird zunächst scharf als dämonisch verurteilt und unter den Arten einer als legitim betrachteten Askese überhaupt nicht aufgeführt; später erscheint sie in der sittlich wertenden Aufstellung am Schluß als minderwertigste Möglichkeit. Sie gehört in den Bereich des *tamas*, der ontologischen wie ethischen „Finsternis“. Dabei finden wir die asketische Selbstquälerei in Parallele mit der Vernichtung anderer aufgeführt, ähnlich wie oben in einem buddhistischen Text die Selbstquälerei mit dem Quälen anderer Wesen gleichgesetzt wurde. So sieht übrigens auch Śaṅkara in seinem Kommentar zu BhG 17,5 das Wesen der dort genannten gewaltsamen (*ghora*) Askese darin, daß sie sowohl (anderen) Wesen wie auch einem selbst Qual bereitet (*piḍākaram prāñinām ātmanaś ca tapaḥ*).

Besonders deutlich wird der buddhistische Einfluß auf hinduistisches

²⁴ vgl. P. HACKER, WZKSO 7 (1963), S. 181.

Denken auch in zahlreichen Asketengeschichten der episch-puranischen Literatur, welche die Überwindung der alten Tapas-Askese durch aus buddhistischem Gedankengut stammende ethische Ideale zum Inhalt haben. Wir können auf diese interessanten Texte hier indes nicht näher eingehen.

Wir haben gesehen, daß sich uns, was die Stellung der indischen Religionen zur Askese betrifft, von frühen Zeiten an ein doppeltes Bild bietet:

Einerseits wird die auf den Erwerb magischer Macht und Kraft gerichtete Praxis der Selbstquälerei über die Zeiten hinweg immer wieder geübt und geschätzt, andererseits stößt diese Praxis schon von früh an auch auf mehr oder minder entschiedene Ablehnung, und im Zusammenhang mit dieser Ablehnung unterliegt der Tapas-Begriff selbst immer wieder einer Umdeutung im Sinne einer Spiritualisierung und Ethisierung seines Inhalts. Der Einfluß des Buddhismus scheint dabei besonders wirksam gewesen zu sein.

Indes: auch und gerade diese ständig wiederholten Versuche einer Umdeutung zeugen von der Bedeutung der Askese und von der Faszination, welche die Tapas-Konzeption auf die Gemüter ausübte und die noch denjenigen, welche zugunsten anderer, geistigerer Konzeptionen die rohe gewaltsame Kasteiung zurückdrängen wollten, es nahelegte, sich immerhin des Begriffs und seines Prestiges zu bedienen, um ihre eigenen andersartigen Inhalte zu propagieren.

SUMMARY

In the present article first a brief sketch is given of the specific Indian conception of asceticism, which is denoted by the Sanskrit word *tapas*, and has no Western equivalent.

The original meaning of *tapas* is „heat“, and in fact this Indian form of asceticism is seen as a process of heating, by which finally glow (*tejas*) is produced, which as a kind of glowing substance fills the person of the ascetic and may even erupt from his body as a real flame. The superiority of his *tejas* gives the ascetic magic power, and the acquisition of such power is the main motive for practising *tapas*. This magic power can be, and often is, employed also for immoral purposes. Tapas-asceticism originally and essentially is not related to ethics. Its practice consists in bodily self-torment in various forms. Therefore the translation, often found, of *tapas* by „penance“ is completely misleading.

In the main part of the article it is tried to give a brief historical account of forms and functions of, and attitudes towards, this asceticism in Indian religions.

There are two opposite developments: On the one hand, *tapas* from Vedic times onward has always fascinated the Indian mind, and it has been widely practised in Brahmanism, Hinduism (esp. Saivism) and Jainism. On the other hand, already in later Vedic texts tendencies are traceable which reject tapas-

asceticism. In connexion with this rejection the notion of *tapas* itself is often reinterpreted in a spiritualized and ethicized sense. Buddhism has played a decisive role in this development. Buddhism condemns both tormenting oneself and tormenting other beings, and it gives the word *tapas* the meaning of „mental devotion, practice of morality“ etc. Its attitude in turn seems to have influenced especially certain Viṣṇuite groups.