

Quellentexte einer unzeitgemäßen Lebenslehre: Zwei Anthologien des Jinismus in deutscher Sprache

Besprechungsaufsatz

RAINER KIMMIG

1

Unter den Religionsgemeinschaften Indiens ist die der Jainas wohl die im Westen am wenigsten bekannte. Die Strenge der jinistischen Lebensregeln mit ihren uns oft absurd anmutenden Konsequenzen steht in fast provokativem Kontrast zu allen modernen Wertvorstellungen. Der Gedanke, daß jinistische Lehrer in Europa oder Amerika auch nur annähernd an die Popularität ihrer manchmal so erfolgreichen buddhistischen oder hinduistischen Kollegen heranreichen könnten, scheidet allein schon daran, daß einem Jaina-Mönch die kompromißlose Ethik seiner Tradition die erforderliche Schiffs- oder Flugreise verbieten würde, da diese unausweichlich mit Gewalt gegen zahllose Kleinstlebewesen verbunden wäre; bis heute hat sich, soweit ich sehe, erst ein Lehrer, Acharya Sushil Kumar, über diese Bedenken hinweggesetzt. Für keine indische Religionsgemeinschaft steht Gewaltlosigkeit (*ahimsā*) gegenüber allem Lebendigen so sehr im Zentrum der Lebenspraxis wie für die Jainas. Gandhi nennt als entscheidenden Einfluß für seine Auffassung von Gewaltlosigkeit nicht nur das Werk von Tolstoi und Ruskin, sondern auch den persönlichen Umgang mit einem jinistischen Laien, Raychandbhai Mehta.

Ein Lesebuch zur Lehre der Jainas in deutscher Sprache hat seit langer Zeit gefehlt. Die älteren wissenschaftlichen Darstellungen sind nur noch in Bibliotheken zugänglich und zumindest ergänzungsbedürftig.¹ Zwei wichtige Bände mit Übersetzungen kanonischer Texte von Walther Schubring sind zwar noch im Handel, vor allem der umfangreichere von beiden ist jedoch wegen seiner primär philologischen Zielsetzung für eine erste Begegnung mit dem Jinismus kaum geeignet.² Die Texte des jinistischen

1 Die wichtigste Gesamtdarstellung in deutscher Sprache ist nach wie vor: HELMUT V. GLASENAPP: *Der Jainismus, eine indische Erlösungsreligion*. Berlin: Alf Hager 1925.

2 WALTHER SCHUBRING: *Worte Mahāvīras. Kritische Übersetzungen aus dem Kanon der Jaina*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1926. (Quellen der Religionsgeschichte,

Kanons – genauer: des Kanons der Śvetāmbara-Sekte, denn die Digambaras halten den echten Kanon für verloren und erkennen die Tradition der Śvetāmbaras nicht an – sind aufgrund der besonderen Bedingungen der Überlieferung in ihrem Aufbau und in der Art der Darstellung oft so chaotisch und von endlosen, für den modernen Leser ermüdenden Wiederholungen durchsetzt (die allerdings z.T. einen hohen Wert für die meditative Rezitation haben), daß eine nach leitenden Maximen und Themengruppen geordnete Auswahl nicht nur für eine Einführung, sondern für jede religions- und philosophiegeschichtlich orientierte Auswahl geboten scheint.

In den letzten Jahren sind zumindest Ansätze zu einem breiteren Interesse an der Daseinsauffassung und Lebenspraxis der Jainas zu beobachten. Vor allem in Zeitschriften, die sich an eine für Probleme des modernen Indien aufgeschlossene Leserschaft wenden, erscheinen seit einiger Zeit immer wieder auch Artikel zur jainistischen Ethik der Gewaltlosigkeit und ihrer Bedeutung für einen verantwortungsbewußten Umgang des Menschen mit seiner natürlichen Umwelt. Zwei neuere Bücher, die den Jainismus für das deutschsprachige Publikum aus seinen Quellen darzustellen versuchen, sind als Annäherung an seine philosophischen und ethischen Grundlagen besonders hervorzuheben:

KURT TITZE (1993): Keine Gewalt gegen Mensch Tier und Pflanze. Worte des Furtbereiters Mahavira. Ein Beitrag zur Ethik-Diskussion. Ausgewählt, eingeleitet und durch kommentierte Bilddokumente in sechs Kapitel unterteilt. Berlin: Clemens Zerling. 126 S., DM 16,80.

ADELHEID METTE (1991): Durch Entsagung zum Heil. Eine Anthologie der Literatur der Jaina. Ausgewählt, aus dem Prakrit und Sanskrit übersetzt und eingeleitet. Vorwort von Carlos G. Valles SJ. Zürich: Benziger. (Klassiker der östlichen Meditation – Spiritualität Indiens. Hg. v. Martin Kämpchen). 195 S., DM 32.–.

Beide Bücher sind als Einführung gedacht; sie sollen Interesse wecken; vor allem die ausführlich kommentierte Bibliographie bei Titze verweist den Leser auf weiterführende Literatur.³

Bd. 14) WALTHER SCHUBRING: Die Jainas. Tübingen: Mohr 1927. (Religionsgeschichtliches Lesebuch, hg. von A. Bertholet, Heft 7)

3 Wer sich näher mit dem Jainismus beschäftigen möchte, muß natürlich auch englischsprachige Arbeiten heranziehen. Ich nenne hier nur zwei neuere Titel, die mir für eine intensivere Auseinandersetzung unerlässlich erscheinen: PADMANABH S. JAINI (²1990): The Jaina Path of Purification. Delhi: Motilal Banarsidass. BIMAL KRISHNA MATILAL (1981): The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-vāda). Ahmedabad: L.D. Institute of Indology. (L. D. Series 79)

2

Kurt Titze gibt in einer gelungenen Zusammenstellung von Bildern, ausgewählten Passagen aus dem Kanon der Śvetāmbaras und vorbereitenden bzw. kommentierenden Zwischentexten eine sympathische, manchmal vielleicht etwas zu enthusiastische Darstellung einer Denk- und Lebenspraxis, von der er selbst ganz offensichtlich einen tiefen Eindruck erfahren hat. Das allein dürfte genügen, Autor und Buch in wissenschaftlich orientierten Kreisen gründlich zu disqualifizieren; vielleicht liegt jedoch gerade in dem spürbaren Engagement für seine Sache eine Chance für den eher schmalen Band, bei einem Leser, der dafür noch offen ist, Neugier und Nachdenklichkeit zu wecken: wünschen möchte man es ihm.

Die Zitate aus dem Kanon, bei Titze nach der jainistischen Tradition ‚Worte Mahaviras‘, sind den Übersetzungen Walther Schubrings entnommen, veraltete Wendungen und philologische Umständlichkeiten wurden dabei behutsam der heutigen Schriftsprache angenähert. Insgesamt gibt die Auswahl einen treffenden ersten Eindruck von einer dem Europäer so fremden Gedankenwelt; manche der aphoristisch zugespitzten Sätze bedürften allerdings der weitergehenden Auslegung, damit der Leser sich einen Begriff von ihren Implikationen machen könnte.

Im Zentrum des Buches stehen, wie schon der Titel sagt, Texte zur Gewaltlosigkeit, erstaunlicherweise fehlt jedoch, sieht man von einer beiläufigen Erwähnung in anderem Kontext ab (S. 69), die scharfe Verurteilung des Gebrauchs von Werkzeugen als eines Aktes der Gewalt gegenüber „*der Erde, dem Wasser, den Pflanzen, den Tieren, dem Wind*“: „*Wer aus Erfahrung weiß, wie ein Werkzeug in der weiten Welt wirkt, der hat gelernt, sich dessen zu entschlagen.*“ (zitiert nach Schubring 1926: 69) Was sich im heutigen Kontext liest wie ein Stück ökologischer Fundamentalismus, hat die Lebenspraxis der Jainas, auch die der Laien, entscheidend geprägt. Die Absage an das Werkzeug ist dafür verantwortlich, daß unter den sechs Berufen, die einem jainistischen Laien erlaubt sind (Staatsdienst, Tätigkeit als Schreiber, Landwirtschaft, Wissenschaft, Handel und Handwerk), Landwirtschaft und Handwerk als Tätigkeiten, bei denen die Anwendung von Gewalt unumgänglich ist, nach Möglichkeit gemieden wurden, während Handel und Wissenschaft als besonders verdienstvoll galten.⁴ So wundert es nicht, daß die Jainas, obwohl von der Zahl her eine kleine Minderheit, seit Jahrhunderten zu den wirtschaftlich bedeutendsten Gemeinschaften des indischen Subkontinents zählen und als Gelehrte zu fast allen Bereichen der traditionellen indischen Wissenschaft entscheidende Beiträge geleistet haben. –

4 PADMANABH S. JAINI, 1990: 171f.

Titze versteht sein Buch – so der Untertitel – als ‚Beitrag zur Ethikdiskussion‘. *Es genügt nicht, die Gewalt zu erklären – wir müssen sie ächten*, lautet die Überschrift eines Kapitels, das sich mit der modernen westlichen Welt auseinandersetzt und engagiert für eine rigorose ‚Tabuisierung‘ jeder Form von Gewalt plädiert. Bei allem Respekt vor dieser Überzeugung – und eingestandener Ratlosigkeit angesichts dessen, was heute in Europa, nicht nur in Bosnien, geschieht – sind hier jedoch zwei Dinge zu bedenken. Der Verzicht auf Gewalt um jeden Preis verurteilt zur Ohnmacht vor Gewalt, die sich um Moral einen Dreck schert; er überläßt dieser das Feld. Wofür Titze plädiert, wäre, wörtlich genommen, eine höchst problematische Form von ‚Gesinnungsethik‘. Die Jainas selbst jedenfalls haben im Verlauf der Geschichte das Recht des Angegriffenen auf persönliche und politische Notwehr ausdrücklich anerkannt und das damit verbundene ethische Dilemma klar formuliert⁵; sie sind in diesem Sinne keine ‚Pazifisten‘. Für den jainistischen Laien, der ja in der Welt leben muß, ist Gewalt und damit Schuld nicht in jeder Situation zu vermeiden; nur Mönchen und Nonnen ist die Anwendung von Gewalt auch zur Selbstverteidigung nicht gestattet.

Aber etwas anderes wiegt vielleicht noch schwerer: *„Die Geschichte der Zivilisation ist die Geschichte der Introversion des Opfers ... Jeder Entsagende gibt mehr von seinem Leben als ihm zurückgegeben wird“* – diese Sätze aus der ‚Dialektik der Aufklärung‘, einem nach Ansicht mancher allerdings auch nicht mehr ganz zeitgemäßen Buch, bezeichnen mehr als ein philosophisches Paradoxon. Daß die radikale Askese der Jaina-Mönche durchaus als Gewalt verstanden werden kann – als Gewalt gegen sich selbst (obwohl ein Jaina eine solche Auffassung zurückweisen würde) –, das haben schon die buddhistischen Zeitgenossen Mahāvīras klar gesehen (man lese dazu z.B. Majjhima-Nikāya 14). Dasselbe ‚Paradoxon‘ kehrt in der politischen Praxis der Gewaltlosigkeit wieder: wenn Gandhi von seinen Anhängern verlangt, sich unter Verzicht auf jede Form von Gewalt gegebenenfalls der Willkür eines Gegners auszuliefern, über dessen Gewaltbereitschaft man sich kaum Illusionen hingeben durfte, war das nicht auch ein Akt der Gewalt – Gewalt gegenüber denen, die einem zu folgen bereit sind und für die man darum auch die politische Verantwortung trägt?

5 PADMANABH S. JAINI, 1990: 171.

3

Auch Adelheid Mettes Anthologie ist als Einführung gedacht; wie die anderen Bände der Reihe *Klassiker der östlichen Meditation*, in der das Buch erschienen ist, wendet sie sich an einen breiteren Leserkreis. Ihr Anspruch geht jedoch eher dahin, einen Eindruck von der Breite und dem Reichtum der jinistischen Überlieferung zu geben: vor 20 oder 50 Jahren hätte das Buch wohl unweigerlich den Titel ‚Jinistische Geisteswelt‘ erhalten.

Den Übersetzungen vorangestellt ist ein knapper, sachlich gehaltener Überblick über die Geschichte und die wesentlichen Lehren des Jinismus. Die Spaltung der Gemeinde in die beiden Gruppen der Śvetāambaras und der Digambaras wird nur kurz erwähnt; auf die Unterschiede in Lebenspraxis und in der Interpretation der Lehre, die die beiden ‚Sekten‘ trennen, geht Mette nicht näher ein. Schließlich werden die Regeln für das Leben der Mönche, Nonnen und Laien in ihren Grundzügen vorgestellt; als Überleitung zu den übersetzten Texten dient eine Nacherzählung der legendären Biographie Mahāvīras.

Anders als Titze, der sich auf die kanonische Literatur beschränkt, gibt Mette in ihrer Auswahl nur wenige Stücke aus den Lehrtexten des jinistischen Kanons. Die meisten der übersetzten Texte stammen aus der nachkanonischen Tradition, vor allem aus der reichen Erzählliteratur der Jainas. Gar nicht berücksichtigt ist jedoch die für die indische Geistesgeschichte so bedeutende philosophische Literatur des Jinismus. Eine solche Auswahl ist gewiß bedenklich, als erste Einführung aber zu rechtfertigen: Parabel und exemplarische Erzählung sind bevorzugte Formen der mündlichen Tradition, ein Wissen weiterzugeben, das erst im Bezug auf konkrete Lebenssituationen sinnvoll erfahren wird. Charakteristisch ist die gegenseitige Durchdringung von Text und Kommentar; selbst eine Erzählung wie die von der mörderischen Eifersucht des Caṇḍasoma (S. 70–80), bei der man unwillkürlich an Shakespeares Othello denkt, ist insgesamt eher unterkühlt gehalten; dem Dichter – in diesem Falle Uddyotanasūri (8. Jh.) – geht es nicht darum, die Emotionen des Hörers zu entfesseln, sondern ihn durch eine eher distanzierte, das Geschehen reflektierende Darstellung zu jener Erschütterung zu führen, die unter günstigen Bedingungen die erlösende Einsicht freizusetzen vermag. –

Die Übersetzungen sind, von wenigen Abschnitten abgesehen, die sie von Ernst Leumann übernommen hat, von Adelheid Mette selbst. Wie in der Einleitung und in den Zwischentexten ist sie, soweit der Charakter des Originals dies zuläßt, offensichtlich auch hier um eine klare und verständliche Sprache bemüht; das Ergebnis überzeugt jedoch nicht durchweg.

Komplexere syntaktische Konstruktionen des Originals sind oft umständlicher als nötig wiedergegeben; dazu scheint eine leicht altertümelnde Patina darauf angelegt, auch schlichteren Texten eine ihnen nicht besonders gut stehende Aura von Weihe und archaischer Würde zu verleihen. In den erzählenden Passagen ist die Sprache oft unsicher; die Idiomatik wirkt nicht selten gezwungen, und die Bilder, die sich beim Lesen einstellen, bleiben zum Teil merkwürdig verschwommen.

Ich möchte diese Einschätzung anhand der berühmten Parabel vom *Mann im Brunnen* im einzelnen begründen. Diese lautet in Mettes Übersetzung:

Ein Mann, der sich auf einer weiten Reise befand, hatte sich einer Karawane angeschlossen und war mit ihr in eine wilde Gegend gezogen. Räuber zerschlugen jedoch die Karawane, der Mann wurde abgesprengt und irrte umher, ohne die Richtungen zu kennen. Von einem wilden Elefanten überfallen, dessen Haupt von Brunftsaft strömte wie ein Regentag, flüchtete er und erblickte einen von Gras und Binsen ringsum bedeckten Brunnen. An dessen Rand stand ein gewaltiger Nyagrodha-Baum, von dem ein Ast in den Brunnen hineinragte. Von Furcht überwältigt, hängte sich der Mann an den Ast und hielt sich mitten im Brunnen schwebend. Doch schaute er nach unten, da blickte ihm eine Riesenschlange entgegen, das Maul aufgerissen und bereit, ihn zu fressen. Seitlich aber gab es in allen vier Himmelsrichtungen grausige Schlangen, die ihn beißen wollten. Oben am Ast nagten zwei Mäuse, eine schwarze und eine weiße. Der Elefant berührte mit dem Rüssel seine Haarspitzen. Auf dem Baum aber befand sich ein sehr bevölkertes Bienennest. Als nun der Baum von dem Elefanten geschüttelt wurde, sprühte der Wind einige Honigtropfen in den Mund des Mannes, und die kostete er. Die Bienen aber flogen um ihn herum und wollten stehen. (S. 55)

Spätestens beim zweiten Lesen wirkt der Text ausgesprochen irritierend. *In eine wilde Gegend gezogen* wird dem Charakter einer von Kaufleuten unternommenen Handelsreise nicht gerecht; *zerschlugen* und *abgesprengt* sind in dem schlichten Text unnötig gespreizt; *ohne die Richtungen zu kennen* ist unidiomatisch und läßt die gebotene sprachliche Präzision vermissen. Während man von Räubern sagt, daß sie jemanden *überfallen*, ist dieses Wort bei einem Elefanten kaum angebracht, der ja gewöhnlich in der Erregung und nicht heimtückisch aus dem Hinterhalt auf jemanden losgeht. *Haupt* für ‚Kopf‘ ist im modernen Deutsch nur noch in religiöser oder sehr gehobener Sprache gebräuchlich, ansonsten jedoch auf metaphorische, ironisch gemeinte oder idiomatische Wendungen beschränkt,

für den Kopf oder das Gesicht eines wilden Elefanten also sicher nicht das richtige Wort. *Dessen Haupt von Brunftsaft strömte wie ein Regentag* ist zumindest ein bedenklich schiefes Bild. Ast ist mehr als ungenau für die nach unten wachsenden Triebe des indischen Feigenbaums; durch diese Wiedergabe erscheint die ganze Vorstellung des an einem solchen Trieb im Brunnen hängenden Mannes im Deutschen sonderbar verzerrt. Auch *in allen vier Himmelsrichtungen* entspricht sicher nicht der Perspektive eines Mannes, der in einem engen, dunklen Brunnenschacht hängt. Bei den angeführten Beispielen handelt es sich fast immer um etymologisierende Übersetzungen, die sich nicht nur oft recht gewaltsam über die Idiomatik der Zielsprache, sondern auch über den tatsächlichen Sprachgebrauch der Ausgangssprache hinwegsetzen; so etwa in der Wiedergabe von *abbhāhato* durch ‚zerschlugen‘ oder der Postposition *majjhe* durch das reichlich gezwungen wirkende ‚mitten‘ statt einfach durch ‚in‘. Für sich genommen, mag man jede einzelne dieser Wiedergaben für tolerierbar halten; in ihrem Zusammenspiel jedoch erzeugen sie den Eindruck eines idiomatisch fahigen und reichlich verschwommenen Textes; damit aber verfehlen sie das keineswegs unbeholfen, sondern in präzisen Bildern und spannend erzählte mittelindische Original. Nimmt man dieses zur Hand, so ergeben sich fast zwanglos idiomatischere und der Diktion des Textes angemessenere, wenn auch sicher noch nicht ideale Lösungen:

Ein Mann, der schon viele Länder und Städte gesehen hatte, war zusammen mit einer Karawane unterwegs durch ein Waldgebiet. Die Karawane wurde von Räubern überfallen. Der Mann wurde von der Karawane getrennt; und wie er so ohne Orientierung umherirrte, ging plötzlich ein wilder Elefant auf ihn los, dem der Brunstsafft wie Regen das Gesicht herabließ. Der Mann rannte um sein Leben, dabei fiel sein Blick auf einen alten, vom Gras zugewucherten Brunnen. Neben diesem stand ein mächtiger Feigenbaum; von dem hing ein Trieb in den Brunnen. In seiner Angst ließ der Mann sich an dem Trieb in den Brunnen hinunter – doch was sieht er da? Dort starrt ihm mit aufgerissenem Rachen ein riesiger Python entgegen, gierig, ihn zu verschlingen; um ihn herum aber wimmelt es nur so von schrecklichen Giftschlangen, die aufgeregt nach ihm schnappen. Über ihm an dem Trieb nagen zwei Mäuse, eine schwarze und eine weiße. Der Elefant reicht mit dem Rüssel genau bis zu seinen Haaren. Im Baum hängt ein gewaltiges Bienenest; jedesmal, wenn der Elefant an dem Baum rüttelt, trägt der Luftzug dem Mann ein paar von den herabfallenden Honigtropfen in den Mund; die schleckt er mit Hochgenuß, während die Bienen ihn drohend umschwirren.⁶

6 Vasudevahiṇḍi, ed. Muni Caturvijaya and Muni Punyavijaya, S. 8.

Gewiß stellen die Lehrtexte des Jaina-Kanons jeden Übersetzer, der um eine lesbare Sprache bemüht ist, durch ihre stereotype Diktion und ihre sehr technische Begrifflichkeit vor oft kaum lösbare Probleme. Für die erzählende Prosa der Jainas, vor allem diejenige aus nachkanonischer Zeit, trifft das jedoch nicht zu; das beweisen nicht zuletzt die Arbeiten älterer Übersetzer wie Johannes Hertel, dessen inzwischen bereits historische Sprache zwar nicht mehr übernommen werden kann, die aber immer noch ein Maßstab für jeden Übersetzer erzählender Prosa aus dem Sanskrit und dem Mittelindischen ist. Übersetzungskritik, die sich dieser Tradition verpflichtet weiß, mag im Detail wohl den Eindruck von Wortspalterei erwecken; man kann sie aber auch als Ausdruck der Achtung vor der literarischen Leistung einer fremden Sprachkultur begreifen.

4

Ein Problem ganz eigener Art ist das Vorwort von Carlos G. Valles SJ zur Anthologie von Adelheid Mette. Denn so sehr das Buch trotz aller notwendigen Einwände grundsätzlich zu begrüßen ist, so bedenklich sind einige Passagen zu Beginn dieses den Band eröffnenden Textes (S. 9f.). Zwar hält der Autor zunächst mit aller wünschenswerten Klarheit fest: *Der Jinismus kennt keinen göttlichen Schöpfer oder Herrscher, der für den Ursprung und das Wohlergehen der Welt verantwortlich wäre.* Doch dann gelangt Valles über eine Denkfigur, die an Bultmann und Heidegger erinnert, schon nach wenigen Sätzen zu einer Umdeutung dieser kompromißlos atheistischen Position; sie sei *ein Korrektiv für eine allzu vermenschlichende Vorstellung von einer leitenden und lenkenden Gottheit.* Der Atheismus der Jainas wäre also in seinem Kern gar nicht eine Lebenspraxis und ein Denken ohne Gott, sondern in Wahrheit nur eine besonders radikale Form der Kritik an einer verdinglichenden Theologie oder Philosophie, die ‚Gott zu einem Gegenstand des Denkens erniedrigt‘ (Heidegger). Mit anderen Worten: Der jinistische Atheismus wäre, ohne daß er sich dessen bewußt wäre, das ‚wahrhaftigste‘ Verhältnis des Menschen zu Gott: *Überraschenderweise vermittelt er also gerade auf dem Wege über die Negation Gottes die tiefste und wahrhaftigste Achtung vor ihm.* Von hier ist es nur noch ein Schritt zu der Formel, mit der Valles die Jainas endgültig ‚heimholt‘ in den eigenen Glauben: *Vollkommene Verehrer eines namenlosen Gottes!* Das ist gute christliche Mystik in der Tradition der negativen Theologie des Dionysius Areopagita; aber was innerhalb der christlichen Überlieferung zu deren wertvollstem Bestand gehört, gerät in der Auseinandersetzung mit der fremden Tradition nur zu leicht zu einem

unverhüllten Angriff auf die Andersheit des Anderen; statt sich von diesem ansprechen, in Frage stellen zu lassen, mit anderen Worten: statt sich auf einen wirklichen Dialog mit einem Partner einzulassen, wird dieser mißbraucht als Bestätigung des eigenen Glaubens und Denkens. Das Muster für eine solche ‚Aneignung‘ mag unter anderem Raimundo Panikkars *The Unknown Christ of Hinduism* abgegeben haben, ein Buch, über das sein Autor jedoch – und das begründet seinen denkerischen Rang – inzwischen längst hinausgewachsen ist; ganz abgesehen davon, daß manche der monotheistischen Richtungen der hinduistischen Tradition sehr viel mehr mit dem Christentum gemein haben als die so nüchterne Daseinsauffassung der Jainas. Zwar haben einzelne Repräsentanten des Jinismus unter dem Druck einer monotheistischen Umgebung zuweilen Positionen vertreten, die Valles' Interpretation zu rechtfertigen scheinen. So ist im 16. Jh. der Śvetāmbara-Mönch Hiravijayasūri im Gespräch mit dem alles andere als orthodoxen, aber doch dem Gottesglauben des Islam sich verpflichtet wissenden Mughal-Kaiser Akbar bemüht, den gegen die Jainas erhobenen Vorwurf des Atheismus zu entkräften, um ihnen die Anerkennung und damit den politischen Schutz des Herrschers gegen die intolerante islamische Orthodoxie zu sichern. Durchzusetzen jedoch vermochten sich solche Auffassungen innerhalb der jinistischen Gemeinschaften nie.

Bei allem gebotenen Respekt vor der Notwendigkeit eines Dialogs zwischen den Religionen, zu dem der Band ja beitragen möchte, bleibt deshalb nach der Lektüre dieser Passage trotz anderer, treffender Abschnitte über jinistische Lebenspraxis und Philosophie ein mehr als schales Gefühl zurück; als Vorbereitung auf die Texte und die durch diese vorgestellte geistige Tradition ist ein solches Vorwort absolut fehl am Platz. Ich habe mir danach jedenfalls erst einmal einen Klassiker der Jaina-Philosophie vorgenommen, den *Blütenstrauß der Lehre von den jeweils möglichen Auffassungen* (*Syādvādamañjarī*), und darin das Kapitel nachgelesen, das die Beweise für die Existenz eines ewigen und allmächtigen Schöpfergottes widerlegt.⁷ Der Autor, Malliṣeṇasūri, ein jüngerer Zeitgenosse des Thomas von Aquin, hatte verdammt gute Argumente, die erst einmal ernstgenommen werden müßten, bevor ein Dialog zwischen Jinismus und Christentum überhaupt denkbar ist. Sein Text versteht sich als Kommentar zu einer Strophe des großen Universalgelehrten Hemacandra (12. Jh.), die keinen Zweifel hinsichtlich der traditionellen jinistischen Auffassung offenläßt:

7 Śrī Malliṣeṇasūri: *Syādvāda-mañjarī. The Flower-Spray of the Quodammodo Doctrine.* Transl. and Annotated by F. W. Thomas. Delhi: Motilal Banarsidass 1968; Kapitel V (S. 29ff.).

*Daß es einen Schöpfer der Welt gibt, daß er einer ist,
allgegenwärtig, allmächtig und ewig:
mit solch einem Schwachsinn kann nur jemand sich selbst betrügen,
dessen Lehrer nicht Du (= Mahāvīra) bist.⁸*

Die Jainas, das wird in Texten wie Malliṣeṇasūris Kommentar zu dieser Strophe deutlich, verwerfen die Annahme eines göttlichen Schöpfers nicht, weil, wie Valles uns suggerieren möchte, jedes vorstellende Denken Gott verdinglichen würde. Sie verwerfen eine solche Annahme, weil diese, ganz abgesehen von den sich aus ihr ergebenden logischen Zumutungen, jedes konsequente, nur sich selbst verantwortliche Denken zwangsläufig in katastrophale theologische und ethische Aporien führt: denn ein allmächtiger Schöpfer hätte ja den Zustand der von ihm geschaffenen Welt ohne Einschränkung zu verantworten.⁹ Daß ein sorgfältig erläuteter Auszug aus diesem Kapitel der *Syādvādamañjarī* oder aus einem ähnlichen Text, ebenso eine gut ausgewählte Passage über die Prinzipien der pluralistischen Lehre der Jainas (*anekāntavāda*) bei Malliṣeṇasūri oder Siddhasena Divākara in Mettes Anthologie fehlt, ist, nebenbei bemerkt, ein empfindlicher Mangel.

Als radikale Vertreter der Gewaltlosigkeit haben die Jainas, so die treffende Charakteristik von B. K. Matilal¹⁰, dieses Prinzip auch auf der intellektuellen Ebene beherzigt. Gewiß wurde die Diskussion mit dem philosophischen Gegner in der Sache nicht nur kompromißlos, sondern, wie der zitierte Vers von Hemacandra zeigt, oft auch mit beachtlicher polemischer Schärfe geführt. Aber Ziel der Auseinandersetzung war bei keinem der großen jainistischen Denker, den eigenen Standpunkt als absolut, sondern immer, die nicht hintergehbare Relativität aller denkbaren und einander widersprechenden Auffassungen zu erweisen. Diese Philosophie lehrt nicht, was etwas *ist*, sondern, wie es unter einem gegebenen Gesichtspunkt *als möglich gedacht werden kann*; sie ist deshalb, zumindest in ihren Voraussetzungen, praktizierter Pluralismus. Genau das aber ist es, was dem

8 *kartāsti kaścij jagataḥ sa caikaḥ sa sarvagaḥ sa svavaśaḥ sa nityaḥ |
imāḥ kuhevākaviḍambanāḥ syus teṣāṃ na yeṣāṃ anuśāsakāś tvam ||*
(Ananyayogavyavacchedadvātriṃśikā 6)

Das Wort *kuhevāka*, 'unsinnige Wunschvorstellung' gehört der Umgangssprache von Hemacandras Zeit an; es durch eine beschönigende Übersetzung abzumildern, hieße, den pointierten Sarkasmus des Verses zu zerstören.

9 Valles unterschlägt dieses Argument nicht, mißt ihm aber nur sekundäre Bedeutung im Rahmen seiner eigenen Deutung bei. (S. 10)

10 BIMAL KRISHNA MATILAL, 1981: 61: 'The principal embodied in the respect for the life of others was transformed by the Jaina philosophers at the intellectual level into respect for the views of others.'

christlichen Partner im Gespräch mit anderen Formen des Glaubens und der Lebenspraxis so oft abgeht.

POSTSCRIPTUM

Der redaktionelle Beirat des Internationalen Asienforums hat mich gebeten, meine Kritik an Adelheid Mettes Übersetzung anhand einer Interlinearversion von ein oder zwei Sätzen des Māhārāṣṭrī-Originals auch ‚philologisch‘ zu erläutern. Ich bin in diesem Punkt eher skeptisch; der Vorstellung einer Interlinearversion liegt der Gedanke zugrunde, Strukturen der einen Sprache ließen sich in den Strukturen einer anderen Sprache ‚linear‘ abbilden; eine Auffassung, die in ihrer harten Formulierung mit Sicherheit falsch ist und zu unsinnigen Resultaten führt. Ich ziehe es darum vor, statt dessen in Ergänzung zu den angeführten Passagen und als Begründung meiner eigenen Übersetzung in einem besonderen Fall eine exemplarische Analyse der Struktur und der Funktion eines problematischen Syntagmas im ersten Satz des Textes zu geben. Eine solche Analyse oder Dekonstruktion des Originals ist der einzig mögliche Ausgangspunkt für den Versuch einer neuen Synthese, der Rekonstruktion mit den ganz anderen grammatischen Mitteln der Zielsprache; sie allein kann zu einer Übersetzung führen, die diesen Namen verdient.

Das appositiv zum Subjekt *koi puriso* ‚ein Mann‘ stehende Kompositum *bahu-desa-paṭṭaṇa-viyārī* im ersten Satz des Textes ist durch die Wiedergabe ‚der sich auf einer weiten Reise befand‘ völlig verfehlt. *desa* bedeutet ‚Land‘ oder ‚Gebiet‘; *paṭṭaṇa* ist ein Wort für eine größere Handelsstadt; das beide Wörter qualifizierende *bahu* ‚viel‘ bezieht sich nicht auf die Länge der Reise, sondern auf die reiche Erfahrung des Mannes, von dem erzählt wird. Das Adjektiv *viyārī*, wie immer man das Wort ableitet (es entspricht wohl Sanskrit *vicārin*), qualifiziert eine Person, die sich nicht etwa zufällig gerade irgendwo befindet, sondern dadurch gekennzeichnet ist, daß sie sich normalerweise an einem bestimmten Ort oder Typ von Ort aufhält, auch wenn sie zum gegebenen Zeitpunkt ganz woanders ist; diese Interpretation ist durch das Suffix *-in* zwingend gefordert. Das ganze Syntagma bezieht sich also nicht auf die konkrete Erzählsituation (‚jemand, der sich auf einer weiten Reise befand‘), sondern gehört zu ihrem Hintergrund: es dient der Charakterisierung der zentralen Figur (‚jemand, dessen Lebensweise es entspricht, sich in vielen Ländern und Städten aufzuhalten‘); die typische Formel vergleichbarer deutscher Texte ‚der schon viele Länder und Städte gesehen hatte‘ ergibt sich so fast von selbst.

Das analysierte Syntagma qualifiziert einen Mann, der sich im vertrauten, Sicherheit gewährenden Bereich menschlicher Kultur zu bewegen gewohnt ist; es steht in direktem Gegensatz zum Prädikat des Satzes *aḍavim pavit̥ho* ‚kam in ein Waldgebiet‘ oder ‚war in ein Waldgebiet gekommen‘, das den Eintritt in die nicht vom Menschen berührte Natur, den ‚Wald‘, die ‚Wildnis‘ bezeichnet: dieser Raum ist für jeden, der sich nicht wie der Sannyāsin bewußt aus der menschlichen Gemeinschaft gelöst hat, ein unbekannter Ort voller Gefahren. Der Text beginnt also mit einem verbreiteten Topos der traditionellen indischen Erzählung: dem Übertritt aus dem menschlichen Bereich in den ‚Wald‘, ein Übertritt, der immer zugleich eine existentielle Bedrohung bedeutet. Damit ist bereits im ersten Satz das Thema der kleinen Erzählung bezeichnet; was davon in Mettes Übersetzung übriggeblieben ist, mag der Leser selbst entscheiden.