

Martin Kämpchen

Sakramentalisierung des Alltags und Kosmosfrömmigkeit

Das gute Leben als Transzendenz-erfahrung bei den Hindus

♦ Ein Blick in einen anderen Kulturkreis und in die Praxis einer anderen Religion lohnt sich allemal, wenn es um die Frage geht, was ein gutes Leben ausmacht und wie es gelingen kann. Wenn zudem der Verfasser eines solchen Beitrags als Religionswissenschaftler, Übersetzer, Lektor und Entwicklungsförderer seit vielen Jahren dort unter den Einheimischen wohnt, wie es bei Martin Kämpchen der Fall ist, dann kann man einen authentischen und beispielreichen Bericht erwarten, der geeignet ist, hiesige Formen des (religiösen) Lebens und des Umgangs mit der Schöpfung in Frage zu stellen. (Redaktion)

1 Das Lebensgefühl des Ganzen

Das „gute Leben“ erfahren die einfachen Hindus, indem sie den Alltag „sakramentalisieren“ und in vielfacher und kreativer Weise kosmisch empfinden. Das bedeutet für sie ursprüngliche Transzendenz-Verge-
wissenheit, das ist ihre Geborgenheit und ihr gutes Leben.

In Indien werde ich immer wieder auf die Tatsache gestoßen, dass weite Teile der Bevölkerung in einem Zustand *vor* der Aufklärung und dem Rationalismus leben. Hier verstehe ich „Aufklärung und Rationalismus“ nicht als geschichtliche Epoche, sondern als Stadium der menschlichen Entwicklung. Das gilt übrigens nicht nur für die schulisch ungebildete Bevölkerung Indiens, sondern auch für diejenigen mit einem hohen Grad an Bildung. Ihnen fällt es im Allgemeinen schwer, Ironie, Sarkasmus, Zynismus zu verstehen, geschweige denn selbst ironisch und sarkastisch zu sein. Das sind Haltungen von Menschen,

die auf mehreren Ebenen des Bewusstseins leben, anders gesagt, die sich mit einem gebrochenen Weltbild und Weltgefühl abfinden. Sie begnügen sich damit, in einem Teil des (unbekannten) Ganzen zu leben, und verspüren keine Sehnsucht (mehr), das Ganze zu umfassen. Aus diesem gebrochenen Weltbild und Weltgefühl stiegen die modernen Zustandsweisen wie Existenzialismus, Gefühl des Absurden, Nihilismus, das moderne Entfremdetsein und Verzweifeln trotz bürgerlicher Gesichertheit auf.

Der modern erzogene Inder wird den Werken von Kafka und Camus, Kierkegaard und Samuel Beckett meist staunend und befremdet gegenüberstehen. Selbst wenn er erfolgreicher Mathematiker, Ingenieur oder Atomphysiker ist, bleibt ihm dieses kulturell-geistige Klima zumindest ahnend-unbewusst, da er seit Geburt das Lebensgefühl des *Ganzen* in sich aufnimmt. Das führt bei westlich Gebildeten manchmal zu paradoxen Erscheinungen:

etwa wenn der Atomphysiker den Beginn eines Experiments in seinem Labor von einer astrologisch errechneten „günstigen Stunde“ abhängig macht oder nur an „Glückstagen“ eine Reise unternimmt. Die indische Psyche empfindet dabei keinen Widerspruch, eben weil alle Teile, die im Ganzen des Weltbildes und Weltgefühls vorhanden sind, nicht logisch aufeinander bezogen und abgestimmt werden müssen, solange sie nicht analytisch durchleuchtet werden, bis kein mathematischer „Rest“ bleibt. Die Teile sind locker und spontan assoziiert im Ganzen vorhanden und werden spontan und wenig reflektiert, wann immer notwendig, ins Bewusstsein und die Tat gehoben. Der aufgeklärte, kritische Europäer mag das für einen unannehmbaren Rückfall halten – Tatsache ist, dass sich der Inder durch dieses Festhalten am erahnten Ganzen gegen das radikal Andere, das Bestürzende, Erschreckende in seiner Existenz schützt. Als Ganzes gesehen wird darum die Existenz, sei sie noch so schwer, niemals nur negativ erlebt. Der Inder ist folglich im Allgemeinen ausgeglichener, auch belastbarer – was er sein muss, bedenkt man seine enormen Alltagsschwierigkeiten – und leidet weniger unter der Ungesicherheit seines Lebens.

Inder, auch und gerade die ungebildeten, besitzen einen Kulturschatz, den jedes Volk in der westlichen Hemisphäre schon vor Jahrhunderten über Bord seiner Geschichte geworfen hat: eine ungebrochene Tradition des *Mythos*. Von Göttern und Göttergeschichten, die schon vor zweitausend Jahren den Himmel belebten, hören Kinder von ihren Eltern und Großeltern bis auf den heutigen Tag. Die früheste Götterwelt der indischen Geschichte, die Götter der Vedas, umgibt zwar kein lebendiger Kult mehr, doch sind ihre Typen mit Abwandlungen in der Geschichte tradiert.

So hat sich aus Rudra, dem Sturmgott, Siva entwickelt. Einige vedische Opferhandlungen – wie *Yagna* und *Homa* (Feueropfer) – sind bis heute verbreitet. Die großen Epen, das Mahabharata und das Ramayana, und ihre Götterhelden hat die religiöse Fantasie bis heute noch nicht verbraucht. Diese Geschichten sind der Bildungsstoff des einfachen Volkes. Von ihnen lernen sie die gesellschaftlichen Tugenden, die sittlichen Normen, die idealen Lebensweisen von Ehemann, Ehefrau, Kind, Vater, Wandermönch und Einsiedler. Es ist erstaunlich zu erleben, mit welch naivem Interesse die Menschen aus den Dörfern in die Kinos strömen, wenn mythologische Filme gezeigt werden, mit welcher Anspannung sie den mythologischen Dramen, den *Yatras*, lauschen, wenn Theatergruppen ins Dorf kommen, um auf freien Plätzen zu spielen. Trotz der farbig-unrealistischen Kostümierung, der überzogenen Theatralik gewinnen die Schaustellungen für diese Menschen dichte Wirklichkeit – weil eben ihr naives Lebensgefühl der Ganzheit nicht den scharfen analytischen Trennungsstrich zwischen dem Wirklichen und dem Unwirklichen, zwischen dem Realen und dem Symbolischen zieht. Sie erleben alles als Einheit, vermögen Widersprüche auf sich beruhen zu lassen, vermögen unterschiedliche Traditionsstränge, Wirklichkeitsebenen locker, meist nivellierend, miteinander zu verbinden. Nur so ist es möglich, dass etwa das vedische Feueropfer, der schwärmerische Kult der Krishna-Liebe mit seinen Gesangsprozessionen, Tänzen und Ekstasen, der Yoga der Versenkung, die tantrischen Kulte mit ihrem extremen, ins Magische gehenden Ritualismus, der Brahmo-Samaj mit seiner Ablehnung der personalen Gottesverehrung, dass all dies und noch mehr nebeneinander bestehen kann, weitgehend unbehindert und harmonisch.

Dieses Lebensgefühl des Ganzen oder das Einheitsgefühl habe ich bewusst „naiv“ genannt. Auch in der armen Bevölkerung, die dem Religiösen gegenüber offen ist, wäre es falsch, von einer bewussten, eingeübten und ganzmenschlich durchgestandenen Einheit zu sprechen. Dadurch würde die religiöse Kraft der einfachen Menschen überfordert. Eine solche naive Ganzheit steht im Gegensatz zur spirituellen Einheit des Seins, wie sie die Vedanta-Philosophie lehrt. Eine solche Einheit wird erst auf dem Höhepunkt meditativer und asketischer Bemühung erfahren. Sie ist eben nicht naiv, sondern wird hochbewusst und systematisch angestrebt. Erfüllung dieser Bemühung ist die Versenkung in der gegenstandslosen Meditation. Im Einheitsgefühl der frommen Hindus in den Dörfern draußen schlummert zwar die große Vision der Einheit des Seins, sie wird ahnend angestaunt, kann aber nicht angenommen werden, weil das Bewusstsein eng und unvorbereitet ist. Immerhin ist die naive Einheit eine atmosphärisch-gefühlhafte Vorbereitung für die bewusste Einheit.

2 Kosmosfrömmigkeit

Eine Reihe von Beispielen soll darstellen, wie sich das Bewusstsein der Ganzheit im praktischen Glaubensalltag des einfachen Hindu zeigt. Das Bewusstsein der Ganzheit drückt sich in einer tiefen Kosmosfrömmigkeit aus. Sie ist nicht als Pantheismus misszuverstehen; der Hinduismus ist in der Vergangenheit häufig des Pantheismus beschuldigt worden. Wenn sich der Hindu dem Kosmos gegenüber fromm und andächtig verhält, dann nicht, weil er nur im Kosmos und nirgendwo sonst Gott, Göttliches oder das Heilige entdeckt. Die

breite Tradition des Hinduismus erkennt an, dass Gott *im* Kosmos, aber auch transzendent jenseits des Kosmos ist. Verschiedene Schulen des Vedanta nennen die Welt den „Körper Gottes“ –nahezu parallel zur paulinischen Verkündigung, dass wir Glieder des Leibes Christi seien. Gott ist jedoch mehr als „Körper“, er ist ewiger (unsichtbarer) Geist, ebenso wie der Mensch außerhalb seines Körpers noch Denken, Gefühl und Seele „ist“.

Diese Auffassung, die Welt sei der „Körper Gottes“, wird nicht nur philosophisch spekulativ angenommen, sondern sinnhaft-materiell im Glaubensleben ausgedrückt. Hindus sind ständig auf der Suche nach dem sinnhaft greifbaren Heiligen in ihrer Umgebung. Die Mythen erzählen dem Ohr von heiligen Menschen und Göttern, die Riten evozieren das Heilige für Augen und Tastsinn. Sie gehen auf Wallfahrten, sie – arme Hindus – fasten regelmäßig, und zwar strenger, als es sich die meisten europäischen Christen zumuten. Die einfachen Hindus ehren vielerlei Dinge der Natur und des täglichen Umgangs, indem sie ihnen Heiligkeit zusprechen. Es gibt heilige Zeiten und heilige Orte sowie heilige Zustandsweisen. Die einfachen Hindus abstrahieren diese Manifestationen des Heiligen nicht, rationalisieren sie nicht, sondern sind ihnen gegenüber ganz menschlich, einfach offen, annehmend, gläubig. Das Heilige ist *da*, seine Manifestationen sind spirituelle Verdichtungen im Stoff des Alltags. Ihr Glaubensleben erfüllt sich darin, diese spirituellen Verdichtungen zu suchen und an ihrer spirituellen Kraft teilzuhaben. Die radikal akosmische Einstellung, die das Yoga-Leben der meditativen Versenkung verkündet, ist für die Millionen von Hindu-Gläubigen nicht typisch und viel zu anspruchsvoll. Falsch wäre es, wenn in der westlichen Welt die

Yoga-Meditation nur darum als typisch angesehen wird, weil sie bekannter ist und es leichter fällt, sie in unseren Glauben zu integrieren.

3 Rituelle Heiligkeit

Die Suche nach den spirituellen Verdichtungen der Heiligkeit setzt Abgrenzung und Absonderung des Heiligen vom Unheiligen voraus. Das lässt die Frage stellen, was für den Hindu „heilig“ bedeutet. Der Hindu sieht „heilig“ hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der Reinheit. Das zeigt eine Untersuchung jener Vokabeln im Sanskrit, die das Wortfeld „heilig“ besetzen. Reinheit heißt ursprünglich rituelle Reinheit. Das bedeutet: Um sich oder einen Gegenstand zu heiligen, muss der Hindu sich und den Gegenstand rituell reinigen und das, was rituell unrein genannt wird, meiden. Später kommt eine verinnerlichte Bedeutungsschicht hinzu: die geistige (innere) Reinheit, die einmal durch rituelle Reinigung, aber auch durch asketische und moralische Bemühung erreicht wird. Auf diesen moralischen Charakter deutet eine größere Wortgruppe im Wortfeld „heilig“ hin.

Dass – im Gegensatz zum Christen – der einfache Hindu bis heute in allen Bereichen des Alltags auf rituelle Reinheit Wert legt, mag als Begrenzung wahrgenommen werden. Das allerdings stellt auch einen Reichtum dar, weil eben nur der Ritus das Mittel ist, mit dem Gläubige das Heilige anerkennen und ehren, um auf diese Weise die Verinnerlichung zu lernen. Christen haben hier viel zu lernen. Kein Hindu würde zum Beispiel einen Tempel betreten, ohne vorher ein Bad genommen und reine Kleider angezogen zu haben. Die heiligen Geräte des Tempels dürfen nicht

mit „weltlichen“ Dingen in Berührung kommen. An vielen Tempeln gibt es einen Teich oder eine Wasserstelle, die nur zum Reinigen der Tempelgeräte benutzt werden darf. Besen, Eimer, Wischlappen – auch solche scheinbar profanen Gegenstände sind nur für den Tempel und für kein anderes, privates Zimmer bestimmt und werden dadurch geheiligt. Jeden Morgen pflückt ein Mönch oder ein dazu bestellter Mann Blumen, um sie vor den heiligen Bildern auszubreiten. Nur Blumen, die gerade aufgeblüht sind und nicht die Erde berührt haben, darf er opfern. Am Abend legt er die welken Blüten zusammen und schüttet sie auf einen vorbestimmten Platz. Auch die welken Blumen sind nämlich noch sakral, sie dürfen weder mit anderem Abfall zusammen weggeworfen, noch verbrannt werden.

Da Blumen als Opfergabe Gott wohlgefällig sind, dürfen sie zu keiner Gelegenheit „verweltlicht“ werden, das heißt keinem weltlichen Zweck dienen. Blumenschmuck im Zimmer findet man darum nur in verwestlichten indischen Familien. Ebenso ist es unüblich, Damen Blumen zu überreichen oder Blumen im Knopfloch zu tragen. Wohl tragen Frauen oft Blüten im Haar. Doch Blumen schmücken Menschen meist nur, wenn sie ihnen in Form von Blumengirlanden um den Hals gehängt werden. Das sind Gesten des Willkommens bei Gästen, Gesten der Ehrung und Verehrung, wenn bedeutende Menschen eine Rede halten, öffentlich auftreten oder eine große Tat vollbracht haben. Dabei kommt ein anderes Moment ins Spiel. In der indischen Philosophie gibt es keine absolute Trennung zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf, wie in den monotheistischen Religionen. Oft sind Menschen vergöttlicht worden oder haben zumindest Wesenszüge des Gött-

lichen angenommen. Wer dem Gast eine Blumengirlande umlegt, ehrt in ihm Gott. Das gilt insbesondere für Guru-Persönlichkeiten, die oft sogar rituell verehrt werden, und zwar mit denselben Riten wie ein Gottesbild auf dem Altar. Ein ähnliches Beispiel kann in Bezug auf die Speiseopfer (*Puja*) genannt werden. Üblicherweise wird jeden Mittag der Gottheit im Tempel ein Speiseopfer dargebracht. Das sind entweder Früchte oder Süßigkeiten oder auch gekochter Reis. Nach einigen Gebetssprüchen, mit denen man die Gottheit bittet, von den angebotenen Gaben zu kosten, nimmt der Gottesverehrer die Speisen zurück und verteilt sie in der Familie und unter anderen Gläubigen als sakramentale Speise (*Prasada*), die mit Zeichen der Verehrung gegessen wird. Bis heute essen in den Dörfern die Hindufrauen erst, nachdem sie ihre Ehemänner beim Essen bedient haben; und zwar essen sie vom selben Teller wie der Ehemann, der einen Rest von jeder Speise darauf belassen hat. Analog zur *Puja* isst die Ehefrau diesen Rest als *Prasada*, als sakramentale Speise, und füllt dann ihren Teller wieder auf, um weiterzuessen. Hier ist der Ehemann der „Gott“ der Ehefrau, dessen Berührung macht die Speisen heilig, und die Ehefrau empfindet es keineswegs als entwürdigend, vom halbleerten Teller des Ehemannes zu essen.

An diesen Beispielen lesen wir zweierlei ab: Erstens, es gibt festgefügte Hierarchien. Zunächst kommt die Trennung des Unheiligen vom Heiligen. Dann gibt es innerhalb des Heiligen Stufen – die offensichtlich auf einem Mehr oder Weniger von spiritueller Verdichtung oder auf einem Mehr oder Weniger von Reinheit beruhen. Blüten, die geopfert wurden, sind heiliger als andere Tempelgegenstände; Früchte und Süßigkeiten eignen sich eher zu sakramentalen Speisen als andere Nahrungs-

mittel; der Mann als Ehemann ist heiliger als seine Ehefrau. Am deutlichsten wird die spirituelle Hierarchie, wenn man an die Symbolwerte des menschlichen Körpers denkt. Die Füße als der niedrigste Teil, der ständig mit dem Staub und Schmutz der Erde in Berührung kommt, ist am wenigsten heilig; der Kopf, als der höchste Körperteil und als Gefäß des Gehirns der wichtigste, gilt auch als der heiligste Körperteil. Wer einen Menschen begrüßt, hebt die gefalteten Hände an den Kopf, oder er nimmt die Hände des Freundes und hebt sie an die eigene Stirn. So segnet er sich mit den Händen des Freundes: Der Kopf nämlich darf Segen empfangen. Ein anderes Beispiel: Fromme Inder reiben sich zwar die Haare und den Oberkörper mit Kokosnussöl ein, nicht aber die Füße, den niedrigen und sozusagen spirituell wertlosen Teil des Körpers, weil Kokosnussöl im Gottesdienst gebraucht wird, besonders in den Öllampen, darum also zu heilig ist, um mit den Füßen in Berührung zu kommen.

4 Prozess der Symbolisierung

Diese Hierarchien sind allerdings eigentümlich durchlässig. Das ist das zweite Merkmal, auf das ich hinweisen will. Auf dem Weg der Analogie wird die, nach menschlichem Empfinden, wesentliche Hierarchie des Heiligen, die Unterscheidung von Gott und Mensch, aufgelöst. Plötzlich wird, aus einer neu-gewählten Perspektive, der Mensch selbst „Gott“. Ausgestattet mit der Heiligkeit Gottes, empfängt er göttliche Ehren mit all ihren symbolischen Zeichen. So darf plötzlich der Mensch Blumen tragen, die für ihn als Mensch nicht bestimmt sind. Er hat die Macht, Speisen zu weihen, obwohl er, als Mensch, bisher nur geweiht-

te Speisen von Gott empfangen konnte. Derselbe Perspektivenwandel zeigt sich bei der Hierarchie des Körpers. Die Füße eines anderen Menschen werden nicht in derselben Weise berührt, wie man zum Beispiel Arme oder Schultern berühren darf. Wer ungewollt auf die Füße eines anderen Menschen tritt oder sie berührt, entschuldigt sich und empfängt vom anderen eine Entschuldigung; denn die Berührung war eine Art Entweihung. Doch die Füße einer älteren Respektsperson – besonders des Guru, der Großeltern und Eltern, des Lehrers – werden mit Absicht und Verehrung berührt. Dies ist eine übliche Verehrungsgeste, *Pranama* genannt, bei der sich der verehrende Mensch niederbeugt und die Füße des verehrten Menschen mit den Fingerspitzen berührt und diese dann zur Stirn führt. Oder er kniet sich vor dem verehrten Menschen nieder, senkt seinen Kopf auf die Füße des Verehrten und erhebt sich wieder. Es ist ein Akt besonders großer Demut, ja der Unterwerfung, wenn der Inder mit diesen Gesten gerade den „wertlosesten“ Teil des menschlichen Körpers verehrt. Mit anderen Worten: Wenn die Füße bereits so demütiger Verehrung wert sind, welch tiefer Verehrung sind dann erst andere Körperteile, ist der ganze Mensch wert! Der Akt des Füße-Berührens heißt: „den Staub der Füße nehmen“. Das Schmutzige, der Staub wird quasi zu einem sakramentalen Gegenstand, wenn er auf den Füßen eines verehrten, geheiligten Menschen liegt. Darum ist es gerechtfertigt, wenn der Verehrer den Staub an seine Stirn hebt, an den „wertvollsten“ Teil seines Körpers.

Wir können hier fasziniert erleben, wie spirituelle Hierarchien das Glaubens- und Tugendleben der Hindus formen, wie diese Hierarchien jedoch nicht starr sind, sondern – entsprechend der Logik des

Geistigen – auf unterschiedlichen Ebenen neu erfahren werden, sich dem geistig suchenden Menschen immer wieder überraschend neu darstellen. Haben Christen das Gespür für geistige Hierarchien nicht beinahe verloren? Wohl ist dies im orthodoxen Christentum lebendig in Glaubenspraxis umgesetzt, weniger aber im westlichen Christentum. Was ist mit den „Engelhierarchien“ gemeint? Doch eben, dass es mächtigere und weniger mächtige himmlische Geister und gewiss auch deren teuflische Abwandlung gibt. Und setzt die Identifizierung der Gläubigen mit dem Leib Christi nicht auch Hierarchien voraus? Jedes Glied erfüllt seine Aufgabe und nimmt dadurch am Ganzen teil. Es ist keine Hierarchie des Wertes, wohl aber der Funktionen. Leider sperren wir Christen die Sphäre der Sakramente in den Kirchenraum ein. Dort werden Sakramente gespendet – von den dazu ermächtigten Personen. Was sind Sakramente aber anderes als jene „spirituellen Verdichtungen“, von denen vorhin die Rede war? Sie sind immer und überall vorhanden; der Hindu hat dafür ein lebhaftes Gespür. Auch ein Baum ist ein Sakrament des schöpferischen Gottes, ein neugeborenes Kind ist das Sakrament von Gottes Freude am Lebendigen, die Sonne ist das Sakrament von Gottes leuchtender Herrlichkeit. Wenn sich Hindus morgens der aufgehenden Sonne zuwenden, die Hände heben, sich vor ihr verneigen, zu Boden werfen, dann ist das keine plumpe „Sonnenanbetung“, sondern die Verehrung des unsichtbaren Gottes, der sich sichtbar, also sakramental, im Glanz der Sonne zeigt – so eindrucksvoll zeigt, dass wir staunen, die Augen abwenden müssen, von Ehrfurcht ergriffen. Das ist hinter dem berühmten *Gayatri-Mantra* verborgen, das viele fromme Hindus morgens im Anblick der Sonne beten: „Wir versenken uns ehrfürchtig in

die Herrlichkeit der Gottheit: Erfülle uns mit geistiger Kraft!“ (Rig-Veda III,62,10.)

Im alltäglichen Leben der Hindus ist eine erstaunliche *Fähigkeit zur Symbolisierung* bemerkbar. Ihr starker und naiv-unmittelbarer Bezug zum Unsichtbar-Transzendenten lässt sie in vielen Gegenständen, Orten und Handlungen ihres alltäglichen Lebens diese Wirklichkeit entdecken. Wie Mönche erleben sie die Tageszeiten als „heilige Zeiten“. Nochmals sei auf das Morgen Gebet bei aufgehender Sonne erinnert. Fromme Hindus werden sich bemühen, bereits vor Tagesanbruch aufzustehen, um zu beten, während sich die Helligkeit über die Welt breitet. Auch die rituelle Feier der *Puja* beginnt am frühen Morgen, noch bevor der Feiernde etwas gegessen und getrunken hat. Gebetszeiten sind zudem der Mittag, wenn die Sonne im Zenit steht, und der Abend, wenn die Sonne untergeht, an der Scheide von Tag und Nacht. Es sind nicht einfach Uhrzeiten – wie viele Menschen in Indien besitzen schon eine Uhr! –, sondern kosmische Zeiten, welche die drei wesentlichen Momente im Lauf der Sonne, dieser großen kosmischen Wirklichkeit, feiern: Aufgang, Mitte, Niedergang.

Dem Hindu ist der Körper wichtig, indem er seinen Teilen Symbolkraft zuspricht; daraus folgt die Symbolmächtigkeit der Gesten. Es wurde bereits erwähnt, mit welcher „sprechenden Gesten“ Inder sich begrüßen oder verabschieden. In ihnen wird einmal die hierarchische Beziehung deutlich: wer älter und wer jünger, wer die Respektsperson ist; dann aber auch die Stärke der Gefühlsbindung. Inder scheuen sich nicht, Gefühle auszudrücken, auch nicht in der Öffentlichkeit. Nur die erotischen Gefühle zwischen Ehemann und Ehefrau sind unter Hindus ins Private verbannt. Oft gehen Ehemann und Ehefrau nicht einmal „gleichberechtigt“ nebeneinander auf

der Straße, berühren in der Öffentlichkeit nicht einmal ihre Hände. Auch Abschied und Begrüßung bleiben öffentlich unausgedrückt, unterdrückt, was ich stets, bei aller Hochachtung vor einem fein entwickelten Schamgefühl, als unnatürlich und unangemessen empfunden habe. Erotik wird im Alltag nicht in die Strukturen von Hierarchie, Reinheit und Heiligkeit einbezogen, obwohl Erotik doch ein so wesentliches Element im Menschenleben ist. Nur Mythos, Kunst, Tanz und Literatur geben dieser Sphäre ihren angemessenen Platz.

Von dieser Ausnahme abgesehen, nehmen Hindus Gesten und Berührungen sehr wichtig. So ergreifen sie etwa die

Weiterführende Literatur:

Michael und Regina von Brück, Leben in der Kraft der Rituale. Religion und Spiritualität in Indien, München 2011. Die Autoren führen in das rituelle Leben der Hindus ein, wobei sie die eigene langjährige Beobachtung (in einem Ashram in Südindien) mit akademischer Sachkenntnis verbinden.

Martin Kämpchen (Hg.), Die schönsten Gebete des Hinduismus, Freiburg i.Br. 2011. Der Herausgeber hat Gebete aus den verschiedenen Traditionen und Zeitaltern des Hinduismus gesammelt und thematisch geordnet. Hierbei werden die Weisen, wie Hindus zu Gott reden, und im Alltag Transzendenz einüben, deutlich.

Martin Kämpchen, Einfach tun. 44 Schritte zur Lebenskunst, Reinbek b. Hamburg 2009. Der Autor führt die Weisen, wie Inder im Alltag Sakramentalisierung und Kosmosfrömmigkeit erleben, auf unser europäisches Leben zurück und zeigt, wie diese Lebenshaltung auch unsere alltäglichen Tätigkeiten vertiefen kann.

Hände eines lieben Freundes und führen diese an die Brust, drücken sie gewissermaßen auf das Herz, um die Beziehung der Zuneigung zu symbolisieren. Erachten sie den Freund „höher“ als sich selbst, führen sie dessen Hände an ihre Stirn in einem Akt des Sich-Segnens: Segen kommt durch Berührung zustande. Segen kann jeder geben, jeder Ältere einem Jüngeren, jeder in irgendeiner Weise Höherstehende dem Niedrigerstehenden. So ist in jedem Menschen das Heilige verborgen, das er sakramental spenden kann, wenn er einem anderen begegnet, der weniger vom Heiligen erfüllt ist. Die Mutter segnet das Kind, der Lehrer den Schüler, der ältere Bruder den jüngeren; der Tempelpriester segnet die Tempelbesucher, indem er ihnen einen roten Punkt auf die Stirn spendet, sakramentale Speise reicht oder Wasser über sie sprengt.

Wo in Mitteleuropa erleben wir noch, dass ein Lehrer seinen Schüler segnet – dass er sich diesen Segen überhaupt zutraut; wo finden wir Schüler, die den Segen ihres Lehrers annähmen, sogar darum bitten würden? Haben wir etwas verloren?

5 Heiligung der Natur und durch die Natur

Die Symbolisierungskraft der Hindu-Psyché erstreckt sich besonders auf die Natur. Denn was ist aus sich symbolträchtiger als die Natur? Insofern sie belebt ist, drängt ihr Wesen hin zur Transzendenz, zu einer Vollendung in ihrer Überhöhung im Geistigen. Erwähnung gefunden haben bereits die Symbolmacht der Sonne und die Stadien ihres Kreislaufs. Ähnliches lässt sich vom Mond sagen. Die verschiedenen Hindu-Kalender sind im allgemeinen Mond-Kalender, wobei der Zeit des Vollmondes

und des Neumondes besondere Heiligkeit zukommt. Viele fromme Hindus fasten an diesen Tagen sowie am elften Tag (*Ekadasi*) und finden sich zu Gruppengesängen (*Bhajan*), dramatisch ausgestalteten Gruppentänzen (*Kirtana*) und Rezitationen aus den heiligen Schriften (*Patha*) zusammen. Ein paar Tage vor und ein paar Tage nach Vollmond herrscht in den indischen Dörfern eine frohe Zeit; die Menschen bleiben länger auf, um zu singen, sich zu unterhalten, die Zeit zu vertreiben, weil der Mond Licht spendet, die Dunkelheit zerstreut und die Dinge der Welt sichtbar bleiben lässt.

In den Dörfern, sogar inmitten der Großstadt Kalkutta, erlebt man hundert- und tausendfach, dass groß gewachsene *Bäume* mit breiten Kronen von einem Lehmpodest eingefasst werden, auf dem ein Altar entsteht: Der Baum ist „heiligesprochen“ worden. Heilige Zeichen stecken in der Erde der Einfassung, sind an die Rinde geheftet oder hängen in den niedrigen Zweigen: etwa ein Dreizack, das Abzeichen des Gottes Siva, der in die Erde gerammt ist, oder ein ovaler, glatter Stein steckt in der Erde, rot bemalt, in der Farbe des Glücks. Auch dieser glatte, ovale Stein ist ein Zeichen Sivas, ein sogenannter *Siva-Linga*. Jeder Stein dieser Form, ob klein oder groß, gleichgültig wo man ihn findet, erinnert an Siva und wird ausgesondert und aufbewahrt.

Insbesondere die Elemente *Erde*, *Wasser*, *Luft* und *Feuer* haben auf dem Wege der Symbolisierung heiligen Charakter. Zu denken ist an die „heiligen“ *Berge*, die jede indische Religion – Hinduismus, Buddhismus und Jainismus – aufzuweisen hat. Fährt man mit dem Zug durch Indien, kann man immer wieder kleine Tempel auf Hügelkuppen und Bergspitzen entdecken, die Ziel von Pilgerfahrten sind. Ich besuchte mit Hindu- und Jain-Freunden

den heiligen Berg des Jainismus, Palitana, in Gujarat. Vor Sonnenaufgang machten wir uns barfuß von der Pilgerherberge am Fuß des Berges auf. Entsprechend der Vorschrift nahmen wir keine Nahrung zu uns, bevor wir aufstiegen; erst als wir nachmittags zurückkehrten, durften wir essen. Die Berge sind die Wohnungen der Götter – jene Gotteswohnungen, die den Menschen noch zugänglich sind. Wie Moses auf Sinai steigen die Pilger die Berge hinauf, fastend, betend, barfuß.

Die Erde hat, wie jeder materielle Bereich, ihre heiligen und ihre profanen Bereiche. Der kultivierte Teil der Erde, dort also, wo die Dörfer zu finden sind und die bebauten Felder, ist heilig, während die Wälder und Dschungel sowie die unfruchtbaren Einöden die Orte der Geister sind. Auch heute verlässt ein Dorfbewohner nach Einbruch der Dunkelheit sein Dorf nur ungern. Denn Dunkelheit ist Chaos, ist das Unheilige, vor dem er Angst hat. In der Dunkelheit bleibt der Dorfbewohner unter seinesgleichen, am Herdloch, unterm Strohdach, neben der Öllampe. Wie häufig hört man in den indischen Dörfern Erzählungen, dass in einem bestimmten Baum ein Geist wohne. Tagsüber rührt er sich nicht, doch nachts wird er schattenhaft sichtbar. Er sitzt unterm Baum und meditiert, übt strenge Askese, und wer ihn aufstört, muss seinen Zorn fürchten.

Wasser und Feuer sind Elemente der Reinigung. Zu denken ist in diesem Zusammenhang an das rituelle Reinigungsbad, das Hindus nehmen, bevor sie einen Tempel betreten oder in ihrem eigenen Haus eine *Puja* feiern. Wasser wird während der *Puja* über Gegenstände und Menschen gesprengt, um sie zu reinigen. Eine Flamme und danach wohlriechender Weihrauch werden vor den heiligen Bildern und Figuren geschwenkt, um sie für

den Gottesdienst zu reinigen, damit sie in frischer Heiligkeit zum Menschen sprechen. Am Schluss dieses Feuerritus legen fromme Hindus die Handflächen kurz auf die Flamme und führen die Hände dann zur Stirn: Sie „bekleiden“ sich mit der Reinheit des Feuers, damit sie in sie übergehe.

6 Gefahren und christliche Lernchancen

Die Fähigkeit der Symbolisierung und Sakramentalisierung von Natur und Gegenständen birgt auch Gefahren in sich. Ich nenne drei:

Erstens, Verehrung des Heiligen kann in *Magie* umschlagen, wenn der Mensch das Heilige an sich reißt und meint, sein Verwalter zu sein. Magie ist bis zu einem gewissen Grad in den Gebeten und Riten aller Menschen, auch der christlichen Gläubigen, vorhanden. Nur ein heiligmäßiger Mensch, jemand also, der seinen Willen vollständig dem Göttlichen unterworfen hat, ist vor magischen Vorstellungen und Versuchungen gefeit. Je stärker der Glaube an die Kraft des eigenen Gebets wird, desto größer auch die Gefahr, dass Gebet zur Magie wird.

Zweitens, *Aberglaube* und *Tabuisierung* sind das Ergebnis einer falsch gelebten Verehrung des Heiligen. Geisterglaube gehört dazu, und die Tabuisierung von Handlungen ohne offenbaren persönlichen und gesellschaftlichen Nutzen. Welchen Sinn hat es zum Beispiel, dass donnerstags Reisen verboten sind? Hierhin gehören auch die vielen Reinheitsvorschriften, etwa im Zusammenhang mit dem Essen, die gegen die Gemeinschaft und Einheit der Menschen gerichtet sind. Anstatt sie zu vereinen, trennen sie die Menschen und sind Zündstoff für Streit und Ungerechtigkeit. Viele

Regeln, die Heiliges beschwören, aber in seinem Namen das Kastenwesen zementieren und die feudalistische Mentalität bestätigen sowie die Menschen eher Furcht als Verehrung lehren, gehören hierhin.

Drittens, durch Riten wird das Heilige in der Welt sichtbar gemacht und gefeiert. Wenn die Feier der Riten in *Ritualismus* erstarrt, wird das Heilige nicht mehr transparent. Riten müssen symbolstark, bedeutungsvoll bleiben, ihre Sakramentalität behalten, damit sie das Heilige evozieren.

Fassen wir jene Merkmale der Verehrung des Heiligen zusammen, aus denen wir Christen in Europa lernen können:

Durch die Erfahrung der Heiligkeit des Kosmos können wir, *erstens*, die negativen Auswirkungen des aufklärerischen und extrem rationalistischen Zeitgeistes auffangen sowie die verstandesmäßige Erfassung der Welt in einen Ausgleich bringen mit einem geistigen Verständnis, mit Intuition und Gefühl. Nur aufgrund eines solchen Ausgleichs wird der Blick frei für die Erkenntnis der Ganzheit und Einheit der Wirklichkeit.

Das Heilige im Ritus, in den Gesten, im menschlichen Körper, in der Natur neu zu erfahren, stützt und stärkt *zweitens* unser Glaubensleben, das bisher ohne diese konkreten Hilfen auskommen musste. Die Sakramentalisierung des Lebens in Zeit und Raum kann das Gerüst für unser Gebetsleben sein, das äußere Zeichen braucht, um an Gott, an das Heilige so oft wie möglich erinnert zu werden. Unser Gebetsleben

kann auf diese Weise ganzheitlich werden: Der ganze Mensch betet in und mit der ganzen Welt.

Eigene christliche Glaubenswahrheiten, unserem Verständnis weitgehend verschüttet, können *drittens* auf dem Weg über den Hinduismus in ihrer Notwendigkeit neu erkannt und in der Praxis aktualisiert werden. Liebe zur Schöpfung, zum Beispiel, ist ein christliches Thema, das gerade im Zeitalter der Umweltzerstörung aktuell ist.

Heiligkeit soll man, *viertens*, nicht nur verstehen und erfahren. Die angemessene Antwort auf das Heilige in der Schöpfung ist die *Feier*. Feier setzt den festtäglichen, hochgestimmten Menschen voraus, Feier ist die Heiligung des Vergnügens, der Muße. Gehen wir auch nur zwei Schritte in die Richtung der Feier des Menschenlebens und der Welt in ihrer Heiligkeit, gewinnen wir ein Lebensgefühl überraschend neuer Art. Ich möchte es christlich und zugleich offen für die anderen Religionen nennen.

Der Autor: Dr. Dr. phil. Martin Kämpchen ist Germanist und Religionswissenschaftler; er lebt als freischaffender Schriftsteller, Übersetzer und Herausgeber in Santiniketan (West-Bengalen, Indien). Für weitere Informationen siehe www.martin-kaempchen.com; jüngste Publikationen: Rabindranath Tagore. Gedichte und Lieder, Berlin 2011 (Übersetzung), Leben ohne Armut. Wie Hilfe wirklich helfen kann – meine Erfahrungen in Indien, Freiburg 2011.