La nature pour la nature : Naturzerstörung und Naturschonung im traditionellen Indien

Autor(en): **Michaels, Axel**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie**

Band (Jahr): **50 (1996)**

Heft 4: **Jubiläumsausgabe zum fünfzigjährigen Bestehen der Asiatischen Studien = En l'honneur du cinquantenaire des Études Asiatiques**

PDF erstellt am: **27.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-147281

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

LA NATURE POUR LA NATURE – NATURZERSTÖRUNG UND NATURSCHONUNG IM TRADITIONELLEN INDIEN

Axel Michaels, Südasien-Institut Heidelberg

Einleitung[1]

Nicht nur die Natur wird zunehmend zerstört, sondern auch Naturkonzepte der sogenannten Dritten Welt.[2] Diese Naturkonzepte stehen unter doppeltem Druck: durch die Gefährdung des Materials (Manuskripte, orale Traditionen) und durch die Globalisierung der Wirtschaftsformen und Kulturen. Wenn der Westen nicht die ganze Natur für sich beanspruchen oder anderen Kulturen nur noch Reservate zubilligen will, täte er gut daran, frühzeitig das Material vor der unwiderruflichen Vernichtung zu schützen, aber auch von anderen Naturkonzepten für das eigene Natur- und Umweltverhalten zu lernen, zumindest aber sie wahrzunehmen.

Worin könnte Indiens Beitrag zu einer solchen globalen Umweltethik liegen? Ich denke vor allem darin, daß die drei Hochreligionen Indiens (Vedismus-Hinduismus, Buddhismus und Jainismus) die wohl radikalste Schonungsethik der Welt entwickelt haben. Ihren bekanntesten Ausdruck hat sie im *ahiṃsā*-Gedanken, dem Gebot zur Nichtverletzung von Lebewesen, gefunden, der mit Mahatma Gandhi sogar eine friedenspolitische Variante, das Prinzip der absoluten Gewaltfreiheit, bekommen hat. Unlängst hat Johan Galtung vorgeschlagen, den Ahiṃsā-Gedanken in der Diskussion der Menschenrechte, besonders bei dem Recht auf das staatliche Gewaltmonopol, stärker zu berücksichtigen: "Ich frage mich: Will sich der Staat mit der Nicht-Berücksichtigung von «Ahimsa» etwa nur die Freiheit

1 Überarbeitete und gekürzte Fassung eines Vortrags, den ich am 7.5.1994 an der Tagung «Religion und Ökologie», Universität Luzern, sowie in abgeänderter Form am 18.1.1995 im Rahmen Ringveranstaltung "Welche Natur wollen wir?" an der Philosophisch-naturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Bern gehalten habe. Der Artikel knüpft an allgemeine Überlegungen zur "Natur als Gott" an, wie ich sie unter dem gleichnamigen Titel in *Unipress* (Bern), Nr. 85 (Juni 1995), 39-40, angestellt habe.

2 Eindrucksvolle Beispiele dafür, inwieweit Naturvorstellungen auch Anpassungen an Natur sein können, gibt Bruno Messerli, "Natur als Lebensraum in unserer Kultur", in: Maja Svilar (Hrsg.), *Kultur und Natur*, Bern 1992, 223-44.

erhalten, physische Gewalt auch weiterhin gegen innen und außen anwenden zu können?"[3]

Auf welchem Naturkonzept beruht diese Schonungsethik? Ich möchte versuchen, einige Grundlagen herauszuarbeiten, und eine dreiteilige indische These aufstellen, deren Wert als Alternative zu gegenwärtigen ökologischen Lösungsvorschlägen vor allem darin liegt, daß sie Gelassenheit in die Debatte um das nahe Ende zu bringen vermag:

- Nicht der Mensch zerstört die Natur, sondern die Natur zerstört sich zyklisch selbst.
- Weil der Mensch Teil der Natur ist, muß auch er (sich) zerstören.
- Nicht die Natur kann befreit werden, wohl aber der Mensch, indem er sich zu einem naturfremden Wesen macht.

Die Beseeltheit der Natur in Indien[4]

Im traditionellen Indien – wie noch im vorsokratischen Griechenland – sind Wörter für Natur oft identisch mit den Wörtern für Welt oder Schöpfung (*sṛṣṭi*, *jagat*, *bhūmaṇḍala*) oder (Ur-)Materie (*prakṛti*). Da gibt es grundlegend andere Sichtweisen, die in kulturökologischen Theorien noch lange nicht angemessen berücksichtigt wurden. Etwa daß auch unbelebte Dinge, Pflanzen zum Beispiel, eine Seele oder gar Bewußtsein (*cetanā*) haben, etwa daß Evolution zyklisch gedacht werden kann, etwa daß der Tod nicht

3 J. Galtung, "Dialog der Zivilisationen", in: St. Batzli et al. (Hrsg.), *Menschenbilder. Menschenrechte – Islam und Okzident; Kulturen im Konflikt*, Zürich 1994, 14. – Zu *ahiṃsā* siehe auch: L. Alsdorf, *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, Wiesbaden 1962; Chr. Chappel, *Non-Violence to Animals, Earth and Self in Asian Traditions*, New York 1993; H.-P. Schmidt, "The Origins of Ahiṃsā", in: *Mélanges d'Indianisme à la mémoire de L. Renou*. Paris 1968, 625-655; A. Wezler (Hrsg.), *Die indische Idee der gewaltlosen Beziehung zwischen Mensch und Natur*, [erscheint voraussichtlich] Hamburg 1998.

4 Vgl. die materialreichen Beiträge von W. Slaje, "Bewußtsein und Wahrnehmungsvermögen von Pflanzen aus hinduistischer Sicht", in: B. Scholz (Hrsg.), *Der Orientalische Mensch und seine Beziehung zur Umwelt*, Graz 1989, 149-169, und L. Schmithausen, *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*, Tokyo 1991, sowie ders., "Buddhismus und Natur", in: R. Panikkar und W. Strolz (Hrsg.), *Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt in Christentum, Hinduismus und Buddhismus*, Freiburg, Basel, Wien 1985, 100-133.

die Scheide zum Leben ist, sondern eine Etappe in verschiedenen Lebensbereichen.

Der (vedische) Inder lebte in einem radikalen Animismus und in einer "ausgeprägten Furcht vor der Verletzung und Schädigung eines jeglichen Lebendigen",[5] wobei die Grenze zwischen belebt und unbelebt nicht deutlich ist.[6] Belebt sind Himmel, Gestirne, Wolken, Berge, Steine, Sterne, Flüsse. Sie gelten nicht als Götter, Geister oder Dämonen, sie sind Götter, Geister oder Dämonen. Naturgötter eben, aber auch weitgehend unpersönliche Mächte und Potenzen. Nachweise für Animismus, Präanimismus, Animatismus, Dynamismus oder wie auch immer Frazer, Tylor, Spencer und andere Religionen mit einem hohen Anteil von nicht-personalen Gottheiten bezeichneten, lassen sich aus dem alten Indien in Fülle beibringen. Vedische und hinduistische Religionen sind im alten Sinne des Wortes Naturreligionen. Deshalb gibt es auch nicht eine Theorie von der Einheitlichkeit, Konformität und Gesetzlichkeit der Naturvorgänge, also Naturwissenschaft.

Grenzen zwischen Mensch, Tier, Pflanze, Steine oder Elementen bestehen aber natürlich auch in Indien, wenngleich sie manchmal schwer mit Begriffen aus der abendländischen Philosophie zu ziehen sind. Der moderne abendländische Naturbegriff beruht ja im wesentlichen auf vier Voraussetzungen, die kaum Entsprechungen in anderen Kulturen haben:[7] (1) der Veränderung der Vorstellung von Natur als *physis* bei den Griechen zur *natura* als Besitz des Menschen bei den Römern, (2) auf der Entgöttlichung der Natur im jüdisch-christlichen Schöpfungsbegriff, (3) auf der größeren Bedeutung der Handarbeit im Christentum gegenüber der Antike

5 A. Wezler, "Śamīka und Śṛṅgin. Zum Verständnis einer askesekritischen Erzählung aus dem Mahābhārata", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, Bd. 23 (1979), 29-60 (44). Vgl. auch H. v. Stietencron, "Toleranz gegenüber der Natur? Ein Blick auf die Sichtweise der Hindus", *Dialog der Religionen*, Bd. 2 (1993), 114-28.

6 Vgl. zu der Sicht der philosophischen Schulen auch W. Halbfass, "*Karma*, *apūrva*, and natural causes: observations on the growth and limits of the theory of *saṃsāra*", in: W. Doniger O'Flaherty (ed.), *Karma and Rebirth in Classical Indians Traditions*, Delhi 1983 (Repr.), 268-302.

7 G. Liedke, *Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie*, Stuttgart ^{3}1983; wiedergegeben nach Thomas Bargatzky, *Einführung in die Kulturökologie. Umwelt, Kultur und Gesellschaft*, Berlin 1986, 15.

und (4) der dualistischen Metaphysik von Descartes (*res cogitans* gegenüber *res extensa*).

Ein wesentliches Merkmal indischer Naturvorstellungen ist hingegen, daß Tiere und sogar Pflanzen der sogenannten Seelenwanderung unterworfen sein können. Das setzt voraus, daß sie eine «Seele» haben, mithin beseelt sind. Ein *locus classicus* dafür ist Manusmṛti 1.49:

> *tamasā bahurūpeṇa veṣṭitāḥ karmahetunā /*
> *antaḥsaṃjñā bhavanty ete sukhaduḥkhasamanvitāḥ* // (Manu 1.49)[8]
> "Umgeben von einer mannigfachen Finsternis und ihren Tatwirkungen sind sie [die Samenpflanzen] mit innerem Bewußtsein und voll von Glück und Leid."

Der Kommentator Kullūka spricht den Samenpflanzen, die nach Manu 1.41-42 wie die ganze Welt mit einer Art inneren Aktivität ausgestattet sind, sogar *dharma* zu. Auch gab es früh die Vorstellung, daß selbst Pflanzen (neben den Tieren) sich im Jenseits rächen können, wenn sie rituell nicht richtig getötet wurden.[9]

Pflanzen können also Wesen mit einer eigenen Seele sein. Dies ist nicht zuletzt durch alte Vorstellungen von der Seelenwanderung begründet, nach der Verstorbene auch (zwischenzeitlich) zu Pflanzen werden können. So gehen schon nach Chāndogya-Upaniṣad 5.9-10 und Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 6.2 – auch dies klassische Stellen – diejenigen Seelen (*ātman*) oder Menschen (*puruṣa*), die nicht den erlösenden «Götterweg», sondern den «Väterweg» einschlagen, unter anderem in die Pflanzen ein:[10]

8 *Mānavadharmaśāstra*, ed. V.N. Mandlik, Bombay: Nirṇaya Sāgara Press, 1933.

9 Śatapathabrāhmaṇa 11.6.1. und Jaiminīyabrāhmaṇa 1.42-44 (Bhṛgu im Jenseits), vgl. L. Schmithausen, "Mensch, Tier und Pflanze und der Tod", in: G. Oberhammer (Hrsg.), *Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst. Das Phänomen des Todes in asiatischer und abendländischer Religionstradition*, Wien 1995, 47, Anm. 19 (mit weiteren Nachweisen).

10 Vgl. J.F. Sprockhoff, "Āraṇyaka und Vānaprastha in der vedischen Literatur", *Wiener Zeitschrift zur Kunde Süd- und Südostasiens*, Bd. 25 (1981), 47ff., und L. Schmithausen, "Mensch, Tier und Pflanze ...", *l.c.*, 60ff. (mit weiteren Nachweisen); siehe auch die Skizze zum Kreislauf der Wiedergeburten nach der ChU von Annemarie Etter in: A. Michaels, "Reinkarnation – ein morgenländisches «Dogma»?", *Der Evangel. Erzieher*, Jg. 47 (2/1995), 168.

ubhraṃ bhūtvā megho bhavati. megho bhūtvā pravarṣati. ta iha vrīhiyavā oṣadhivanaspatayastilemāṣā iti jāyante ato vai khalu durniṣprapataram. yo yo hy annam atti yo retaḥ siñcati tat abhūyam eva bhavati. (ChU 5.10.6)[11]

"Nachdem er zum Gewölk geworden ist, beginnt es (das Gewölk) zu regnen. Dann werden sie hier (in der irdischen Welt) unter dem Namen 'Reis und Gerste', 'Pflanzen und Bäume', 'Sesam und Bohnen' geboren. Aus diesem [Kreislauf] ist ja sehr schwer herauszugelangen. Dann, wenn immer einer sie (die genannten Pflanzen) als Nahrung ißt und dann Samen (zu dem Nahrung geworden ist) vergiesst, dannn entsteht er (der zu den Pflanzen gewordene Sterbliche) wieder [als lebendes Wesen]."[12]

Pflanzen können mithin im brahmanischen Hinduismus wie auch im Jainismus (vorübergehender) Aufenthaltsort für fremde Seelen[13] sein. Die «getötete» Pflanze, das getötete Tier könnte ein verstorbener Verwandter sein.

Dieser Animismus geht im Jainismus soweit, daß selbst Elemente als beseelt gelten, woraus sich ein besonders radikales Gebot zur Nichtverletzung jeglichen Lebens entwickelt hat – mit weitreichenden Folgen:[14] jainistische Asketen dürfen nur von anderen abgetötete Nahrung zu sich nehmen und nicht einmal im Wasser plantschen oder Luft fächern – aus Angst, unsichtbare Kleinstlebewesen zu töten oder die Elemente zu verletzen; in letzter Konsequenz dieser Einstellung bleibt ihnen nur das nicht selten praktizierte Fasten bis zum Tode (*sallekhana*).[15] Ein anderes Beispiel ist das Gebot für Wandermönche aller indischen Hochreligionen, während der Regenzeit, also der intensiven und in subtropischen Regionen nahzu einzigen Wachstumsphase der Natur, an einem Ort zu bleiben und

11 *Eighteen Principal Upaniads*, Vol. I, ed. V.P. Limaye and R.D. Vadekar, Poona: Vaidika Saṃśodhana Maṇḍala, 1958.

12 Übers. P. Thieme, *Upanischaden*, Stuttgart 1966, 57.

13 Vgl. etwa auch Viṣṇusmṛti, Kap. 44-5.

14 Siehe etwa W. Schubring, *Die Lehre der Jainas*, Berlin und Leipzig 1935, 122f. Zu buddhistischen Folgerungen für die Schonung von Tieren siehe vor allem L. Schmithausen, "Buddhismus und Natur", *l.c.*, 113ff.

15 Siehe K. Oetjens, *Śivāryas Mūlārādhanā. Ein Beitrag zur Kenntnis der Sterbefasten-Literatur der Jainas*, (Diss.) Hamburg 1976.

nicht herumzuwandern, nicht zuletzt um dadurch Pflanzen und Kleinsttiere zu schonen.[16]

Auch wenn Pflanzen beseelt sein können, sind sie damit natürlich noch nicht wie Menschen oder Tiere. Dieser offensichtliche Unterschied wird bei allem Animismus nicht verwischt, sondern im Gegenteil herausgearbeitet. Ausgehend von der Beobachtung des Keimens, bei dem ein scheinbar unbelebtes Stück Materie sich bewegt, dachte man, daß auch das Unbelebte eine innere Kraft zur Veränderung haben müsse. Pflanzen sind unbeweglich, aber nicht völlig ohne Bewußtsein, ja nicht einmal ohne Vernunft. Wie sonst könnte das Wasser in Pflanzen hochgesaugt werden, wenn nicht Pflanzen Bewußtsein (*cetanā*) hätten, fragt etwa Bhāskara, ein allerdings später, im 18. Jahrhundert lebender Kommentator von Abhinavaguptas Īśvarapratyabhijñāvimarśinī.[17]

Im Mokṣadharma des Mahābhārata (12.177.10-17[18]) wird den Bäumen alle fünf Sinne und Sinnesorgane, nämlich Gehör, Geruch, Geschmack, Berührung, Blick *(śrotra, ghrāṇa, rasa, sparśa, dṛṣṭi)*, zuerkannt: Weil die Blätter verwelken, muß der Baum Gefühle *(sparśa)* haben. Lärm wie Donner, Wind oder Feuer können Früchte zerstören; "deshalb hören die Bäume."[19] Lianen können sich um einen Baum winden; "Nicht aber gibt es einen Weg für den, der nicht sehen kann; deshalb sehen die Pflanzen."[20] In gleicher Weise wird gesagt, daß ein Baum schmecken können muß, weil er mit seinen Wurzeln Wasser trinkt, und da die Bäume für Leid und Wohlbefinden empfindlich sind, und wieder treiben, wenn sie abgeschlagen werden, müssen sie auch eine Seele *(jīva)* haben und ein beseeltes bzw. verstandbefähigtes Wesen *(caitanya)* sein:

> *grahaṇāt sukhaduḥkhasya chinnasya ca virohaṇāt /*
> *jīvaṃ paśyāmi vṛkṣāṇām acaitanyaṃ na vidyate //* (MBh 12.177.17)

16 Vgl. J.Fr. Sprockhoff, "Religiöse Lebensformen und Gestalt der Lebensräume", *Numen* XI (1964): 137-9.

17 Siehe Slaje, "Bewußtsein und Wahrnehmung ...", *l.c.*, 152 mit Anm. 47.

18 Zitiert nach dem Text der kritischen Ausgabe (Poona 1971ff.); übersetzt von P. Deussen, *Vier philosophische Texte des Mahābhāratam*, Leipzig 1922, 151f.

19 *tasmāc chṛnvanti pādapāḥ* (Vers 12).

20 *na hy adṛṣṭeś ca mārgo 'sti tasmāt paśyanti pādapāḥ* (Vers 13).

Besonders ausführlich werden die verschiedenen Formen von Beseeltheit im Yogavāsiṣṭha, einem anonymen Werk aus dem 9. oder 12. Jh., behandelt, wie Walter Slaje schön herausgearbeitet hat.[21] Die philosophisch-weltanschauliche Grundlage bildet zunächst ein radikaler Monismus. Wahrhaft existent ist nur das Absolute, das *brahman*, das reiner Geist (*cit*) ist. Die Schöpfung ist bloße Vorstellung des *brahman*, sein Traumbild (*svapnavat*), wie es auch heißt, bestehend aus unendlich vielen Bewußtseinsteilchen (*cetana, aṇu*) des Absoluten. Insofern die Bewußtseinsteilchen ein Erinnerungsvermögen haben (*vāsanā, smṛti*), haben sie Individualseelen (*jīva*), die ihre Existenzformen durch verschiedene Wechsel, unter anderem durch Wiedergeburt, verändern können. – Vergleichbar ist dieses Naturbild mit der Lehre von Paracelsus: Jedes Ding hat seine *scientia* , seinen «Bauplan, Lebensplan». So wissen die Pflanzen um ihr Wachsen und ihre Fortpflanzung. Sie haben ihre eigenen Signaturen, ihre eigene Sprache, ihren Mund zur Offenbarung (Jakob Böhme).[22]

Bewußtsein haben nach dem Yogavāsiṣṭha Mensch, Tier, Pflanze und Gestein, aber nur der Mensch hat ein aktives Wachbewußtsein (vgl. Tab. 1). Das Tier ist ebenfalls bewußt, fähig, zu leiden und die Außenwelt wahrzunehmen, es kann träumen und erinnern, aber sein Bewußtsein ist aufgrund vorheriger Geburten getrübt, so daß es zwar kommunizieren, aber nicht sprechen kann. Die Pflanzen sind auch Individualisierungen des Absoluten und daher mit Bewußtsein ausgestattet, aber da sie kein Atem (*prāṇa*) durchzieht, sind sie ortsgebunden und inaktiv. Sie sind wie in einem Tiefschlaf:[23] wohl nehmen sie Reize wahr, aber sie wissen nichts von der Außenwelt. Dadurch müßten sie eigentlich – innerhalb der monistischen Metaphysik des Advaita-Vedānta – der Erlösung näherstehen als je-

21 Ich folge hier weitgehend W. Slaje, "Bewußtsein und Wahrnehmung ...", *l.c.*

22 Vgl. zur Sprache der Natur auch H. Böhme, "Denn nichts ist ohne Zeichen. Die Sprache der Natur: Unwiederbringlich?", in: ders., *Natur und Subjekt*, Frankfurt/M. 1988, 38-66.

23 Vgl. zu hinduistischen Traumtheorien: Emil Abegg, "Indische Traumtheorie und Traumdeutung", *Asiatische Studien*, Bd. 12 (1959), 5-34; Betty Heimann, "Die Tiefschlafspekulationen der alten Upanishaden", *Zeitschr. f. Buddhismus* (N.F.) 1922; W. Doniger O'Flaherty, *Dreams, Illusion, and other Realities*, Chicago and London ^{2}1984; R. Stuhrmann, *Der Traum in der altindischen Literatur im Vergleich mit altiranischen, hethitischen und greichischen Vorstellungen*, (Diss.) Tübingen 1982.

ne Wesen, die noch die Außenwelt als Zweites wahrnehmen, und ihre Zuordnung zum Zustand des Tiefschlafs trägt dem Rechnung. Doch ist Erlösung nur durch Erkenntnis (*buddhi*) zu erreichen, wozu Pflanzen wiederum nicht fähig sind. Pflanzen wie Steine nehmen nur sich selbst wahr, also nicht die Außenwelt, aber sie nehmen wahr; hier liegt der deutlichste Unterschied zu neuzeitlich-westlichen Naturkonzepten. Steine sind Individualisierungen, «Verkörperungen» des Allseele; schon deshalb müssen auch sie Bewußtsein haben. Dieses ist aber so eingeschränkt, daß das Yogavāsiṣṭha ihren Bewußtseinszustand dem Todesschlaf gleichsetzt, bei dem nicht einmal äußere Reize wahrgenommen werden. Atome und Elemente schließlich sind keine Individualisierungen, denn (?) sie gleichen einander völlig. Sie sind daher nicht wahrnehmungs- und bewußtseinsfähig, sondern völlig leblos und taub. (Im Jainismus sind die Elemente aber – wie gesagt – belebt!)

<table>
<tr><td>Fähigkeit zu</td><td>Mensch</td><td>Tier</td><td>Pflanze</td><td>Gestein</td><td>Atome, Elemente</td></tr>
<tr><td>Wahrnehmung</td><td>+</td><td>+</td><td>+</td><td>+/–</td><td>–</td></tr>
<tr><td>Atem</td><td>+</td><td>+</td><td>–</td><td>–</td><td>–</td></tr>
<tr><td>Sprache</td><td>+</td><td>+/–</td><td>–</td><td>–</td><td>–</td></tr>
<tr><td>Leid</td><td>+</td><td>+</td><td>+</td><td>–</td><td>–</td></tr>
<tr><td>Bewußtsein</td><td>aktiv, wach (prabuddha)</td><td>aktiv-inaktiv, getrübt (āvila)</td><td>tiefschlafend (prasupta)</td><td>todesschlafend</td><td>ohne Bewußtsein (acetana)</td></tr>
<tr><td rowspan="3"></td><td colspan="4">Verkörperte Individualseelen (jīva)</td><td>keine jīva</td></tr>
<tr><td colspan="2">selbstbewegend (jaṅgama)</td><td colspan="2">ortsgebunden (sthāvara)</td></tr>
<tr><td colspan="4">bewußt, beseelt, belebt (cetana, jīvat)</td><td>leblos, taub (jaḍa)</td></tr>
</table>

Tabelle 1: Bewußtseinsstufen nach dem Yogavāsiṣṭha

Der angesprochene Erlösungsgedanke ist insofern wichtig, weil im brahmanischen Hinduismus auch Tiere, Pflanzen und selbst Steine als erlösungsbedürftig gelten (im frühen Buddhismus nur Tiere). Dadurch hat sich in Indien, wie W. Slaje meint, eine "tiefergehende Scheu vor der Verlet-

zung dieser anderen Lebewesen" herausgebildet.[24] Ob diese Deutung berechtigt ist, bedarf genauerer und weiterer Untersuchungen. Fürsorglich ist man ja auch in Indien mit der Umwelt nicht umgegangen. Großflächige Abholzungen, Brandrodungen, Überweidungen, ungehinderter Wildfraß, Überdüngungen sprechen ihre eigene, nicht nur moderne Sprache.

Zudem hat es in Indien Naturkonzepte gegeben (und gibt sie noch immer), die nicht auf der monistischen Metaphysik und ihrer Schonungsethik beruhen: etwa den Gegensatz zwischen unberührter (*vana, araṇya*) und berührter Natur, Acker bzw. Siedlung (*kṣetra, grāma, pur*). Die Wildnis[25] ist seit spätvedischen Zeiten Ort der esoterischen, asketischen Erneuerung, Quelle des Heils. An diesem Ort kann die Schonungsethik am besten gelebt werden. Anders verhält es sich auf dem Acker oder den Siedlungen, denen aber gleichwohl – etwa über die Karma-Ethik oder über (andere) ritualistische, devotionalistische und heroistische Religiosität – Heil und Erlösungsfähigkeit zugesprochen wird. Die Jagd war und ist in bestimmten Kreisen Indiens genauso beliebt wie andernorts; der heroische Tod als religiös motivierter Selbstmord ist deifizierend.[26]

24 W. Slaje, "Bewußtsein und Wahrnehmung ...", *l.c.*, 159; ähnlich Schmithausen, "Buddhismus und Natur", *l.c.*, 125; kritischer S.A. Srinivasan, "Hinduismus und ökologische Ethik" (Ms.) [das Manuskript erscheint in dem von A. Wezler hrsg. Band zu *ahiṃsā*, s.o. Anm. 3].

25 Auf die grundsätzlich wichtige Unterscheidung zwischen Wildnis (*araṇya*) und Wald (*vana*) kommt es in diesem Kontext nicht an. Entscheidend ist, daß beides außerhalb der Siedlungen und Felder liegt; vgl. dazu J. Sprockhoff, "Āraṇyaka und Vānaprastha in der vedischen Literatur", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, Bd. 25 (1981), *l.c.*, und ibid., Bd. 28 (1984), 5-43: "Vana ('Wald') ist [in der Śruti] der Bereich ohne Tabu [und] liegt in der Nähe menschlicher Siedlung. Araṇya ('Wildnis, Öde, jungle';) ist das der menschlichen Siedlung schlechthin Entgegengesetzte, das Fremde oder das Feindliche" (Bd. 25, S. 84). Vgl. auch G. D. Sontheimer, "The *vana* and the *kṣetra*: the Tribal Origins of some Famous Cults", in: G.C. Tripathi and H. Kulke (eds.), *Eschmann Memorial Lectures*, Bhubaneshwar: Eschmann Memorial Fund, 1987, vol. I, 117-164; sowie ders., "'Natur' und 'Kultur' in der Weltsicht des Hinduismus", in: B. Mensen (Hrsg.), *Die Schöpfung in den Religionen*, St. Augustin: Akademie Völker und Kulturen, 1990, 33-46, bes. 41-43.

26 Siehe Stuart Blackburn, "Death and Deification: Folk Cults in Hinduism", *History of Religions*, Bd. 24 (1985), 253-273; A. Michaels, "Recht auf Leben, Tötung und Selbsttötung in Indien", in B. Mensen (Hrsg.), *Recht auf Leben – Recht auf Töten, ein Kulturvergleich*, Nettetal 1992, 95-124.

Eine weitere in Indien mindestens genauso stark verwurzelte, aber nicht-brahmanistische Naturvorstellung drückt sich in der oft tantrischen Verehrung von Göttinnen aus. Ihnen muß oftmals Leben in Form von Tieropfern gegeben werden, damit neues Leben entsteht – ein alter Opfergedanke. So kommt es zu meist zyklischen Ritualen, die oft in Verbindung mit dem Ernetzyklus stehen. Die naturzerstörende Kraft dieser Göttinnen, die Erdbeben, Mißernten, Epidemien oder Überschwemmungen auslösen können, steht dabei außer Frage.[27]

Ziehen wir ein Zwischenfazit: Das traditionelle indische Naturbild ist vor allem durch ein ausgeprägtes Bewußtsein von der Beseeltheit der Natur gekennzeichnet. Hinzu kommt ab den Upaniṣaden eine Wiederverkörperungslehre, die nach-upaniṣadisch zu einer ausgeprägten brahmanischen, buddhistischen und jainistischen Schonungsethik in bezug auf den Umgang mit den Tieren und Pflanzen führte. Auch wenn diese Schonungsethik weitgehend auf asketische Kreise begrenzt bleibt und für die Laien oft kaum praktizierbar war, hatte sie doch über die religiösen Virtuosen hinaus eine deutliche Vorbildfunktion. Die Vorstellungen von der Beseeltheit der Natur unterscheiden sich allerdings von anderen animistischen Kulturen allenfalls durch die Wiederverkörperungslehre. Weitreichender und vielleicht wirklich konträr zu westlichen Naturvorstellungen sind aber eine andere Sicht des Weltuntergangs und damit zusammenhängend eine andere Gewichtung von Dynamik und Statik in der Natur.

Das ewige Wiederkehren der Naturzerstörung[28]

Eine Säule nahezu aller indischer Naturvorstellungen ist das zyklische Weltbild. Seinen bekanntesten Ausdruck hat dies in der hinduistischen und

27 Vgl. dazu A. Michaels, *Die Reisen der Götter. Der nepalische Paśupatinātha-Tempel und sein rituelles Umfeld*, Bonn 1994, 191ff., 239 und 314, sowie S.A. Srinivasan, "Hinduismus und ökologische Ethik", *l.c.*, S. 5, Anm. 10.

28 Vgl. zum folgenden auch A. Michaels, "Reinkarnation – ein morgenländisches 'Dogma'?", *l.c.*, 163-5.

im Grundsatz ähnlichen buddhistischen Kosmologie[29], vornehmlich in der Lehre von den Weltzeitaltern (*yuga*),[30] gefunden.

Die geläufigste hinduistische Yuga-Zeitrechnung läßt sich trotz aller Unterschiede in den jeweiligen Berechnungen so zusammenfassen: Ein Weltenjahr (*mahāyuga*) entsprechend x Götterjahre entsprechend y Menschenjahren teilt sich in vier abnehmend lange Weltzeitalter, den Yugas, auf. Zwischen diesen liegen Dämmerepochen, und das ganze entspricht einem Tag im Leben des Schöpfergotts Brahmā. Es schließt eine gleichlange Nacht Brahmās an. Nach zweitausend Mahāyugas (= ein *kalpa*), der Lebenszeit Brahmās, löst sich die Welt in ihren unentfalteten (*avyakta*) Zustand auf. Danach beginnt ein neuer Zyklus.

Diese Vorstellung von der zyklischen Selbstentfaltung und Zusammenziehung der Welt und damit auch der Natur hat sich vor allem unter dem Einfluß des Sāṃkhya-Philosophiesystems in Indien allgemein durchgesetzt. Bekannt geworden ist sie als Lehre von den *saṃsāras*, dem Weltenkreislauf. Auch die Götter sind dem *saṃsāra* unterworfen: Brahmā lebt 120 Götterjahre, Viṣṇu ruht sich im kosmischen Schlaf aus, Rāma oder Kṛṣṇa haben einen Geburtstag, lebten folglich nicht schon ewig. Dauerhaft ist nur der Wechsel zwischen einem entfalteten Zustand und einem unentfalteten Zustand. Dauerhaft sind nur Prakṛti und Puruṣa – zwei kaum übersetzbare, aber für die Evolutionstheorie des Sāṃkhya[31] zentrale Begriffe.

29 Vgl. dazu W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt*, Bonn und Leipzig 1920, 180-207, zur buddhistischen Kosmologie: H. v. Glasenapps Nachwort zu H. Oldenberg, *Buddha*, Stuttgart [13]1959, 498ff.

30 Liṅgapurāṇa I.39-40, Bhāgavatapurāṇa XII.1-3; Kūrmapurāṇa I.29; Bhaviṣyapurāṇa IV.23-5; Mārkaṇḍeyapurāṇa 49; Vāyupurāṇa I.58; Viṣṇupurāṇa IV.24, Mahābhārata III.148 und 188-9. Zur Diskussion siehe W. Kirfel, *l.c.*, 91ff.; E. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*. Berlin und Leipzig 1928, 5-39; D. Pocock, "The Anthropology of Time Reckoning", *Contributions to Indian Sociology*, vol. VII (1964), 18-29; R.M. Huntington, "Avatāras and Yugas: An Essay in Purāṇic Cosmology", *Purāṇa*, vol. VI.1 (1964), 7-39; Cornelia D. Church, "The Purāṇic Myths of the Four Yugas", *Purāṇa*, vol. XIII.2 (1971), 151-9; Wendy Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Delhi 1976, 15ff.; H. v. Stietencron, "Kalkulierter Religionsverfall: Das Kaliyuga in Indien", in: H. Zinser (Hrsg.), *Der Untergang von Religionen*, Berlin 1986, 135-50.

31 Hier dargestellt nach der Sāṃkhyakārikā des Iśvarakṛṣṇa mit Yuktidīpikā (ed. S.S. Suryanārāyaṇa Śāstrī, Madras 1930; dt. P. Deussen, Allg. Geschichte der Philosophie, Bd. I.3, Leipzig: Brockhaus, 1914, S. 408-506) sowie Vācaspatis Tattva-

Die Prakṛti (Urmaterie) ist aktive, ungeistige Materie, ewig, allgegenwärtig und unwahrnehmbar fein (*sūkṣma*). Sie umfaßt damit psychische und physische Dinge. Ihre drei Konstituenten (*guṇa*) - nämlich *sattva* (Güte, Licht, Reinheit; das Leichtigkeit, Freude und Frieden bewirkende), *rajas* (Leidenschaft, das Bewegliche, Anregende) und *tamas* (Finsternis, das Schwere, Hemmende) - sind unentfaltet im unwahrnehmbaren Äquilibrium. In Bewegung und damit ins Ungleichgewicht gerät dieser Urstoff nur aus einem Grund: die Prakṛti will den einzelnen Puruṣas, den Individuationen des Puruṣa, der reiner Geist ist, geradezu triebhaft helfen.

Über eine Stufe von 23 weiteren, immer grobstofflicheren Wesenheiten (*tattva*) entfaltet sich die Prakṛti zum Kosmos (vgl. Tab. 2), im unentfalteten Zustand reabsorbiert sie diese Wesenheiten wieder.

---

kaumudi (ed. S.A. Srinivasan, Hamburg 1967; dt. R. Garbe, München 1892). Grundlegend zum Sāṃkhya: R. Garbe, *Das Sāṃkhyasystem*, Leipzig ^{2}1917, ausführlichere Zusammenfassungen in: O. Strauss, *Indische Philosophie*, München 1924, sowie E. Frauwallner (dessen Terminologie ich weitgehend übernommen habe), *Geschichte der indischen Philosophie*, Bd. I, Salzburg, 1953, 176-191, und ders., "Zur Erkenntnislehre des klassischen Sāṃkhya-Systems", *Wiener Zeitschrift für die Kund Süd- und Ostasiens*, Bd. 2 (1958), 84-139.

aus (1) Prakṛti entstehen:		
(2)	*buddhi*: Erkennen, Vernunftstoff, Entscheidungsorgan	hat vier Wahlmöglichkeiten (entweder zum *sattva* oder zum *tamas* tendierend): zwischen Moral und Morallosigkeit (*dharma* / *adharma*), Erkenntnis des Unterschieds zwischen Prakṛti und Puruṣa (*jñāna* / *ajñāna*), Entsagung und Nichtentsagung (*vairāgya* / *avairāgya*) sowie Erlangen und Nichterlangen der Herrlichkeit der übernatürlichen Kräfte (*aiśvarya* / *anaiśvarya*).
(3)	*ahaṃkāra*: Ichbewußtsein, Ichstoff, Ichmacher, Selbstgefühl	läßt den Irrglauben (*abhimāna*) entstehen, die Seele sei mit dem feinstofflichen Körper verbunden; läßt gleichzeitig das Denkorgan (*manas*) mit 10 Sinnesorganen (*indriya*, Nr. 5-14) und fünf Reinstoffe der Materie (*tanmātra*, Nr. 15-19) entstehen:
(4)	*manas*: Denkorgan, Denkstoff	Im Unterschied zu *buddhi* handelt es sich hier um ein sinnengebundenes Denken.
(5-9)	*buddhi-indriya*: (fünf) Erkenntnis- bzw. Wahrnehmungsorgane, Sinnenstoffe	Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Tastsinn; Fähigkeiten zum Sehen, Hören etc.; *sattva*-haft.
(10-14)	*karma-indriya*: (fünf) Tatorgane, Tatstoffe	Fähigkeiten zum Sprechen, Greifen, Gehen, Ausscheiden, Zeugen; *tamas*-haft.
(15-19)	*tanmātra*: (fünf) feine Elemente	Reinstoffe der Elemente die mit Besonderheiten der *buddhi-indriya* korrespondieren, nämlich Geruch (korrespondiert mit Erde), Geschmack (Wasser), Farbe und Form (Feuer), Fühlen (Luft/Wind) und Ton (Äther).
(20-24)	*mahābhūta*: Elemente	Erde (*pṛthivī*), Wasser (*āpas*), Feuer (*jyotis*), Luft/Wind (*vāyu*) und Äther (*ākāśa*).

Tabelle 2: Die Entfaltung der Materie nach der Sāṃkhyakārikā

Entscheidend ist, daß in westlichen Begriffen psychische Eigenschaften dinglichen Charakter haben und als feinstoffliche, aber nicht materielle Substanz anderen Dingen anhaften können. Nur die Puruṣas sind reiner Geist, fast *natura naturans* im Sinne Spinozas, würde da nicht dessen *Deus sive natura* im Hintergrund stehen. Sie sind nur durch einen feinen Körper (*sūkṣmaśarīra*) oder eine Art Seelenhülle unterschieden, im Grunde aber einander gleich. Die Puruṣas sind nicht individuelle, durch Eigenschaften unterschiedene Seelen, die transmigrieren, denn die Prakṛti umfaßt ja diese psychischen und feinstofflichen Dinge. Sie sind Individuationen des einen Puruṣa, der selbst völlig wandlungslos, ewig, allgegenwärtig, reines geistiges Licht ist, kurzum: Reines Bewußtsein, sich selbst genügend, aber nicht etwa das Bewußtsein von etwas. Deshalb kann er nur von Erlösten erfahren werden oder im Tiefschlaf oder in den Dämmerepochen zwischen den vier Weltaltern.

Nur wenn aber die Prakṛti entfaltet ist und dabei grobstoffliche Körper (*sthūlaśarīra*) entwickelt hat, verbinden sich aufgrund des Karma-Gesetzes die Puruṣas damit und erhalten Individualität. Der träge, inaktive, geistige Puruṣa wird aber selbst dann nur scheinbar handeln und die ungeistige Prakṛti wird nur scheinbar geistig, in Wahrheit handelt nur die Prakṛti allein dadurch, daß die Guṇas ungleichgewichtig werden. Nur aus Irrtum wird so dem Puruṣa Denken, Fühlen, Handeln zuerkannt. Er wirft sein geistiges Licht auf die der Prakṛti zugehörigen Wesenheiten wie Erkennen, Ichbewußtsein etc., so daß die falsche Meinung entsteht, als gäbe es eine denkende, fühlende, handelnde Einzelseele (*jīva*). Wenn diese Zusammenhänge erkannt sind – im Sāṃkhya noch auf rein denkerischem, nicht spirituell-praktischem Wege –, dann erlöscht auch die unheilvolle Verbindung zwischen Puruṣa und Prakṛti, dann ist Erlösung erreicht.

In diesem regenerativen Welt- und Naturkonzept gibt es keine Allmacht eines Gottes oder der Götter. Demzufolge kann es weder Sündenfall noch Gnade geben, wenngleich die Bhakti-Bewegung die Yugatheorie theistisch geprägt hat.[32] Apokalypse im Sinne von einer verheerenden Zerstörung der Natur ist im zyklischen Weltverständnis des traditionellen Indiens – auf's Ganze gesehen – unvermeidlich, aber sie ist weder Werk des Menschen noch der Götter, sondern der Natur selbst. Es ist ja die Ur-

32 Vgl. dazu Pocock und v. Stietencron, *l.c.*

natur bzw. Urmaterie selbst, die sich entfaltet und zurückzieht. Indien hat also die Apokalypse immer schon hinter sich.

Unabhängig von allen Veränderungen und purāṇischen Popularisierungen bleibt in diesem Welt- und Naturverständnis die Polarität von Aktivität und Inaktivität, Bewegung und Stillstand bestehen. Schon für das altindische Naturverständnis hing die Unterscheidung 'belebt-unbelebt' ganz wesentlich von der Unterscheidung 'selbstbewegt-ortgebunden' (*jaṅgama-sthāvara*) oder 'beweglich-unbeweglich' (*jīvat-jaḍa*, wörtlich 'lebendig-taub', Pāli *tasa-thāvara*[33]) zu sein. Gemeint ist damit eine graduelle Unterscheidung in Wesen oder Materie mit bzw. ohne Bewußtsein. Unter dem Strich gilt: Bewegung (also auch Geschichte und Zukunft, Zeit generell) ist dem Heil abträglich, weil sie Illusion, den ewigen Kreislauf und damit die ewige Wiederkehr des Tods bringt. Oder anders gesagt: Das Gute, Heilbringende (Puruṣa/Geist) ist statisch, das Unheilvolle (Prakṛti/Urmaterie) ist dynamisch.[34]

Schlußfolgerungen

Diese Sicht ist ziemlich konträr zu dem, was der Westen in seinen Idealen von Kreativität, Aktivität, Energie, Sportlichkeit und Machbarkeit hochschätzt. Werte, die sich aus der christlichen Lehre von der Bewährung im Leben ableiten lassen und die spätestens mit der Neuzeit zu dem Prozeß der Industrialisierung geführt haben, dessen Folge die Sorge um die Natur ist. Max Weber, von dem hier, wie unschwer zu erkennen ist, geredet wird, war von ökologischen Überlegungen noch weit entfernt, aber er hat in seiner *Protestantischen Ethik* schon angedeutet, wohin die innerweltliche Askese als Geisteshaltung führen kann:

> "[...] indem die Askese aus den Mönchszellen heraus in das Berufsleben übertragen wurde und die innerweltliche Sittlichkeit zu beherrschen begann, half sie an ihrem Teile mit daran, jenen mächtigen Kosmos der modernen an die technischen und ökonomischen Voraussetzungen mechanisch-maschineller Produktion gebundenen Wirtschaftsordnung zu erbauen, die heute den Lebensstil aller Ein-

33 Vgl. Schmithausen, "Buddhismus und Natur", *l.c.*, 123 (mit Nachweisen).

34 So auch R. Huntington, *l.c.*, 38. Vgl. W. Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. *l.c.*, 18.

> zelnen, die in dieses Triebwerk hineingeboren werden, – *nicht* nur der direkt ökonomisch Erwerbstätigen – mit überwältigendem Zwange bestimmt und vielleicht bestimmen wird, bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist. [...] Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse [des Kapitalismus] wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Prophetien oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideen stehen werden, mit einer Art Sich-wichtig-nehmen verbrämt. Dann allerdings könnte für die 'letzten Menschen' dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: 'Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dieses Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben'".[35]

Kaum daß die puritanisch-protestantische, vor allem calvinistische Arbeitsmoral bei gleichzeitigem Verzicht auf den Genuß der Früchte von Arbeit zu verblassen beginnt, kaum daß man Zeit hätte, Natur auch zu genießen – und ja eine gewaltige Freizeit- und Tourismusindustrie dafür bereit steht –, wird dieses Refugium von entfremdeter Arbeit unter das Verdikt des Verzichts gestellt. Natur soll unberührt bleiben. Nicht Gott zuliebe, sondern der Natur zuliebe. Und weil der Mensch sich offenbar doch als ein Teil der Natur empfindet, letztlich ihm selbst zuliebe. Es ist bezeichnend, daß die Bereitschaft, aus ökologischen Gründen zu verzichten oder umzudenken, in protestantischen Gegenden höher ausgeprägt ist als in katholischen Regionen.

Das Ganze geht meist von einer religiös verstandenen Harmonie der Natur aus, «ökologisches Gleichgewicht» genannt, in der sich der Mensch als Zerstörer sieht, und gerne wird dabei von Gen 1,28 ("Macht euch die Erde untertan!") oder vom christlichen Sündenfall geredet: "Das Wohlergehen und das Blühen des menschlichen und nichtmenschlichen Lebens auf der Erde hat einen Wert in sich selbst. Dieser Wert ist vom Nutzen für den Menschen unabhängig,"[36] lautet einer der Grundsätze dieser neuen Natur-Religion, die sich «Tiefenökologie» nennt. So ist Natur dem modernen, säkularen Menschen zum Paradies geworden, dem einzigen «Jenseits», das ihm verblieben ist.

35 Ed. J. Winckelmann, Hamburg ^{3}1973, 188-9.

36 Die erste von acht ökologischen Forderungen von Arne Naess, dem «Erfinder» der *deep ecology,* zit. n. P. Schenkel, "Die Welt in uns. Überlegungen zu Buddhismus und Ökologie", *Dialog der Religionen*, Bd.2 (1993), 129-157; siehe auch A. Naess, "The deep ecological movement; some philosophical aspects", *Philosophical Inquiry,* Bd.8, 1986, 14.

Eine globale Umweltethik allein aus solchen Haltungen zu entwickeln, hieße den Bezähmungsversuchen fremder, anderer Welten – als da zu nennen sind: Projektion und Reduktion, Exotismus und Rationalisierung, Vereinnahmung und Verdrängung – eine neue Spielart hinzuzufügen. Auch für den Export des modernen westlichen Naturbegriffs gilt diese Warnung. Da fragt sich nämlich, ob man nicht die Krankheit bringt, die man heilen möchte. Ein Naturkonzept, das Waldlehrpfade für Walderlebnisse braucht, taugt kaum für Zeiten und Gesellschaften, denen der Wald eine Lebens-, Gefahren- und Erlösungsquelle darstellt. Bevor wir also unser puritanisches, romantisierendes und künstliches Naturverständnis in die ganze Welt tragen, ist Besinnung geboten.

In eine Umweltethik, die nicht bloß westliche Gedanken aufgreift, ließe sich eine Schonungsethik, die unter anderem auf der Yugatheorie und Sāṃkhya-Lehre beruht, argumentativ gut einführen. Ihr Wert läge wohl vor allem darin, daß sie die Idee der Inaktivität ins Lebens- und Erkenntniszentrum rücken. Es gibt nach diesen Konzeptionen keine Tat, die gut sein kann, es gibt also auch keine gute Tat für die Natur. Heißt das, daß die Askese wieder raus aus dem Berufsleben und hinein in die Mönchszellen muß? Nach der Sāṃkhya-Lehre nicht unbedingt, denn die Welt oder die Natur kann und muß weder gerettet noch neu geschaffen werden; sie ist nur für sich selbst da. Die Natur selbst kann nicht Heil sein, es gibt keinen paradiesischen Garten. Das Heil liegt dort, wo man sich der Natur, das heißt hier: dem Wechsel von Entstehen und Vergehen, entzieht. Die Natur kann nicht gerettet werden und kann sich nicht retten, wohl aber der einzelne, indem er erkennt: Das Erhabene der Vernunft ist inaktiv, träge, statisch. Vernunft kann nicht praktisch werden. Diese Einsicht kommt vielleicht der Natur zugute.