

Āshrams – Stätten religiöser Gemeinschaft

Der Āshram in der indischen Geschichte

Martin Kämpchen, Santiniketan (Indien)

Das Wort *āśrama* hat in den letzten Jahren auch in Deutschland einen vertrauten Klang bekommen. Wir assoziieren damit eine klosterähnliche Einrichtung, eine Stätte des religiös motivierten Gemeinschaftslebens in Indien. Das Wort ist zuletzt in Zusammenhang mit dem bekannten Guru Rajnish in Poona häufig gefallen. Sein Āshram nämlich hatte Tausende von jungen Deutschen aufgenommen. Sie konnten eine Zeitlang dort wohnen. Wer das religiöse Leben in Indien genauer kennt, wird auch von dem großen Āshram des Aurobindo in Pondicherry und den Āshrams, die Mahātma Gandhi gegründet hat, wissen. Dabei wird es ihm schwer fallen, den gemeinsamen Nenner dieser verschiedenartigen und verschiedenen Zwecken dienenden Einrichtungen herauszuschälen. Falsch wäre es zudem, von dem massentouristischen, durchorganisierten Betrieb des Rajnish-Āshram mit seinen Kursen, Vorträgen und Dienstleistungseinrichtungen auf Struktur und Geist eines traditionellen Āshram zu schließen.¹

Die englischsprachigen Länder des Westens sind mit der Bedeutung eines „Āshram“ vertrauter. Einmal hat sich die „Rückmissionierung“ der Hindus seit Beginn des Jahrhunderts auf diese Länder konzentriert; besonders in Amerika wurde eine größere Anzahl von Āshrams gegründet. Sodann haben europäische und amerikanische Indienmissionare seit den zwanziger Jahren eine Möglichkeit der Inkulturation des Christentums in das Kulturerbe Indiens im Āshramleben entdeckt. Einige haben zum Ruhm bedeutender Hinduāshrams beigetragen oder selbst christliche Āshrams gegründet. Im angelsächsischen Raum sind diese Bemühungen bekannt geworden – nicht jedoch bei uns.

Hauptsächlich wegen der Sprachgrenze hat dieser Prozeß der Bewußtmachung nicht in den deutschsprachigen Raum übergegriffen. So ist „Āshram“ zu einem flach oder falsch aufgefaßten Begriff geworden; das ist bedauerlich, weil er – richtig verstanden – unsere Suche nach neuen Formen des mönchischen, halbmönchischen und familiären Gemeinschaftslebens unterstützen könnte. Besseres Verständnis zeigt uns, daß uns Indien nicht nur auf dem Gebiet philosophisch-theologischer Spekulation, sondern auch durch seine soziale Organisation Anregung geben kann.

¹ Vgl. Martin Kämpchen, *Ein Lehrbeispiel zum Thema ‚Guru‘: Bhagwan Rajnish in Poona*. In: Gertrude und Thomas Sartory, *Die Meister des Weges in den großen Weltreligionen*. Herderbücherei Nr. 847, Herder Verlag, Freiburg 1981, S. 45–53.

Die vier Lebensstufen

Die Bedeutung des Wortes „Ashram“ als einem Ort der Gemeinschaft ist sekundär. Ursprünglich bezieht es sich auf die vier Lebensstufen (*catur-āśrama*), die jeder Hindu durchschreiten soll. Die Lebensstufen sind: Student, Familienvater, Waldeinsiedler, Wandermönch. Die Einteilung des Lebens in vier Stufen ist ein wesentliches Element des altindischen Bildungsideals. Jede dieser Stufen ist ein „Ashram“. Die Wurzel des Wortes, *-śram*, „sich anstrengen, hart arbeiten“, weist auf den Sinn der Lebensstufen hin, denn jede verlangt von seinen Mitgliedern körperliche, intellektuelle und spirituelle Bemühung; von vornherein steht der Lebensplan des Hindu also unter dem Gebot der Pflichterfüllung. „Ashram“ ließe sich etymologisch mit „die Lebensstufe, in der man unter Anstrengung seine Pflicht tut“, wiedergeben.²

Betrachten wir die vier Ashrams genauer:

– *Brahmacarya*, Stufe der Schülerschaft. Etwa im zwölften Lebensjahr, nach der rituellen Verleihung der heiligen Schnur, gibt die Familie ihren Sohn zu einem Lehrer (*guru*), in dessen Familie er wohnt.³ Unter Anleitung des Lehrers studiert und rezitiert er die heiligen Schriften (die *Vedas*) und übt sich in einem asketisch-disziplinierten Leben. Als Gegendienst und Beweis der Dankbarkeit übernimmt der *brahmācārī* Aufgaben in der Familie, vor allem die Pflege des heiligen Feuers, womit er die vedischen Feueropfer vollzieht, das Weiden der

² „Ashram“ kommt in der frühesten Literatur, den vier *Vedas* und den Brähmanas, nicht vor. Erst in der upanishadischen Zeit, ca. 750 – ca. 550 v. Chr. (Datierungen folgen Helmuth von Glaser-napp, *Die Philosophie der Inder*. Verlag Kröner, Stuttgart 1958), hat sich die Theorie der vier Lebensstufen allmählich entwickelt. In der vedischen Zeit waren die beiden ersten Stufen bekannt. Die Chāndogya-Upanishad (II,23.1) erwähnt drei Ashrams, die Brihadāraṇyaka-Upanishad (IV, 5. 2) auch den vierten, monastischen Ashram. Es erscheint als erwiesen, daß der Vier-Ashram-Lebensweg (*āśrama-dharma*) nicht in vorbuddhistischer Zeit entstanden ist, sondern eine hinduistische Antwort auf den rasch steigenden proselytierenden Einfluß der buddhistischen Lehre war. (Vgl. G. C. Pande, *Studies in the Origins of Buddhism*. Motilal Banarsi-dass, Delhi 1974, S. 322.) In der ursprünglichen hinduistischen Lebensorganisation ist kein Platz für Mönche (wenn auch außerhalb der vedischen Orthopraxis stets Asketen – *munis* – gelebt haben); erst mit dem Jainismus und Buddhismus (ab ca. 550 v. Chr.) fand das monastische Ideal in Indien Aufnahme. Buddha und seine Schüler nahmen junge Menschen als Mönche in ihren Orden auf. Der Hinduismus sah darin eine Gefahr für sein Familienleben, dessen Gesundheit ihm ein zentrales Anliegen ist. Durch den Vier-Ashram-Lebensweg versucht der Hinduismus, in einem für ihn typischen Assimulationsprozeß das Familienleben zu retten – nicht, indem er das monastische Leben denunziert, sondern, indem er Familienleben und monastisches Leben zeitlich einander folgen läßt. Aus diesem Vorgang entstanden die dritte und vierte Lebensstufe: Waldeinsiedler und Wandermönch.

Die Dharma-Sūtras, Aphorismen (*sūtra*) über die Erfüllung der religiösen Pflicht (*dharma*), (zw. 600 und 100 v. Chr.) haben die Theorie des Vier-Ashram-Lebensweges zum erstenmal systematisch gefaßt, die Smritis („Erinnerung“, „Tradition“; die der Sūtra-Literatur nachfolgende, sekundäre Literatur), insbesondere das Gesetzbuch des Manu, folgten. Erst mit dem monistischen Philosophen Sankara (angeb. 788–820 n. Chr.) beginnt der Vier-Ashram-Lebensweg an Allgemeingültigkeit zu verlieren. Sankara legte nämlich fest, daß jeder Mönch werden könne, der die Sehnsucht nach Entzagung spürt, gleichgültig, ob er zuvor Familienvater gewesen ist oder nicht.

³ Bekannt als *gurukula*-System (*kula*=Familie).

Herden und Sammeln von Brennholz. Ziel der Lebensstufe ist eine abgerundete spirituelle, rituelle und intellektuelle Ausbildung und vollkommene Entfaltung der Person. Der Unterricht vollzieht sich nicht formell in Schulzimmern und nach Fächern eingeteilt, sondern im angeleiteten und überwachten Lebensvollzug und orientiert am Vorbild des Guru.

Während der etwa zwölf Jahre dieser ersten Lebensstufe bleibt der Schüler unverheiratet. Die primäre Bedeutung von „Brahmacarya“ ist „Einübung in Suche nach Gott“, worin das übergeordnete Ziel dieser Stufe besteht. Später, in asketischer gesinnter Zeit, bekam das Wort die Bedeutung „Zölibat, zölibätares Leben“; Brahmacāris waren dann Novizen, junge Mönche. Diese Bedeutung ist heute vorherrschend.

– *Gārhasthya*. Nachdem der Schüler seinen Guru verlassen hat, heiratet er und führt ein Familienleben. Gezügelt durch die geistig-körperliche Disziplin der ersten Lebensstufe, erfährt er die Freude ehelicher Gemeinschaft, des Besitzes eigener Kinder und gerechten Erwerbs materieller Güter. Die Schulung im Brahmacarya-Āshram hat den jungen Mann darauf vorbereitet, in Heirat, dem Aufziehen der Kinder und der Ausübung seines Berufs vor allem eine Pflicht gegenüber der Gesellschaft zu sehen. Die Gesetzbücher schreiben der Familie die fünf „großen Opfer“ (*mahāyajña*) vor: Studium und Weitervermittlung der Vedas; täglicher Opferritus für die Götter; tägliche Opfergabe für die Vorfahren; Gastfreundschaft; Speisung von Tieren. Mit der Erfüllung dieser Pflichten tritt der Mensch in eine sinnvolle, geordnete Beziehung zu allen Wirklichkeiten: zu den Weisen und Heiligen (*rishiś*), deren Lehren er lernt und weitergibt, und so die Fortsetzung der religiösen Tradition sichert; durch Opfer zu den Göttern (*devas*), die den Haushalt beschützen; zu den Vorfahren (*pūrvapuruṣas*) durch tägliche Opfer und die Zeugung von Söhnen zur Erhaltung der Familie und des Volkes. Durch Gastfreundschaft und Tierspeisung tritt der Inder zum „Nächsten“ außerhalb der Familie und zur übrigen Schöpfung in Beziehung.

– *Vānaprastha*, Stufe des Waldeinsiedler-Lebens. Manu-Smṛiti (VI, 2) z.B. schreibt vor: „Wenn ein Familienvater sieht, daß seine Haut runzelig und sein Haar weiß geworden ist, wenn er die Söhne seiner Söhne gesehen hat, dann soll er in den Wald gehen.“ Nach Erfüllung der Familienpflichten in der zweiten Lebensstufe übergibt der Familienvater seinem ältesten Sohn, der nun erwachsen ist und selbst Familie hat, die Familiengeschäfte und zieht sich, entweder mit seiner Ehefrau oder allein, in den Wald (*vana*) als Einsiedler zurück. Er widmet sich asketischen Übungen, dem Studium der heiligen Schriften und den rituellen Opfern. Seine Lebensweise ist streng und einfach. Der Einsiedler ernährt sich von Früchten, Wurzeln und Kräutern, die der Wald bietet; Landwirtschaft ist ihm verboten. Sein Besitz ist auf das Notwendigste beschränkt, Essensvorräte soll er nur in begrenztem Umfang anhäufen.

Oft haben Einsiedler sich zu lockeren Kolonien zusammengeschlossen. Einsiedler, die bekannt wurden durch besondere geistige Kräfte und Heiligkeit, wurden von Pilgern besucht; Gastfreundschaft war eine gerngeübte Tugend. Häufig kam es vor, daß ein Pilger oder ein anderer Vānaprasthī sich von einem Einsiedler angezogen fühlte und seine eigene Hütte neben die des Einsiedlers baute; so wuchsen organisch kleine Kolonien heran. Auch Schüler (Brahmacāris) wurden aufgenommen und belehrt.

– *Sannyāsa*, Stufe des Wandermönch-Lebens. Im letzten Lebensabschnitt intensiviert der Asket seine religiöse Hingabe. Er verzichtet auf einen festen Wohnsitz und wandert bettelnd von Ort zu Ort. Er verläßt seine Frau und allen Besitz und gibt die Feier des Ritus auf. Äußerlich kehrt er zur Menschengesellschaft, von der er Almosen empfängt, zurück, doch innerlich ist er von ihr abgewandt oder losgelöst; nach seinem Einsiedlerleben bedeutet die Menschen gesellschaft in Dörfern und Städten keine Versuchung zur Zerstreuung und Sünde mehr. Der *sannyāsī* besucht Tempel und Wallfahrtsorte und soll nirgendwo länger als einige Tage bleiben, außer während der Regenzeit. Auch er darf Menschen belehren und Schüler annehmen.

Die Spiritualität des *Sannyāsī* ist akosmisch; seine Pflichten gegenüber den Menschen, Vorfahren und Göttern sind erloschen; er lebt in größter innerer Freiheit – in der Freiheit des göttlichen Urgrunds, *brahman*. Diese Freiheit ist nicht selbstsüchtig, weil das Bewußtsein für das eigene Ich in das All-Bewußtsein von Brahman eingefangen oder aufgelöst ist. Ein *Sannyāsī* ist, obwohl von allen Pflichten entbunden, dennoch zur spontanen Hinwendung zum Menschen fähig; seine Liebe zu den Menschen ist tief, doch betrachtet er weniger ihre Situation in Raum und Zeit als ihre unerschaffene, göttlich gewirkte Seele (*ātman*). Diese Betrachtungsweise führt traditionell nicht unbedingt zu „Werken der Barmherzigkeit“ im christlichen Sinn.

Die Bedeutung des Āshram-Lebenswegs

Die vier im Hinduismus erstrebenswerten „Lebensziele“ sind, in wertmäßig aufsteigender Reihenfolge: *artha* (materieller Besitz, Bildung), *kāma* (Lebensgenuß), *dharma* (rituelle und religiös-gesellschaftliche Pflichterfüllung) und *mokṣa* (Befreiung, Erlösung). Streben nach Besitz und Lebensgenuss werden von Dharma eingegrenzt und geziugelt. Moksha als Lebensziel kam in der upanishadischen Zeit auf, als bloße Pflichterfüllung innerhalb der Gesellschaft dem asketischen Verlangen nicht mehr genug erschien. Die vier Lebensziele lassen sich schwer gleichzeitig verfolgen, weshalb sie mit den zeitlich aufeinanderfolgenden Āshrams synchronisiert wurden. Der Brahmacārī bemüht sich um Verständnis und rechte Ausübung von Dharma; ist dies erreicht, darf er eine Familie gründen, das heißt Artha und Kāma, von Dharma geziugelt, erfah-

ren. Als Vānaprasthī entsagt er Artha und Kāma weitgehend und sammelt seine Bemühung auf Dharma und Moksha. Der Sannyāsī schließlich entsagt Artha, Kāma und Dharma vollkommen, Moksha ist sein einziges Lebensziel; er versucht, innerlich und im äußeren Leben, dem Zustand der Befreiung so nah wie möglich zu kommen.

So ist ein idealer Lebensweg aufgezeigt worden, der nicht nur Familienleben mit monastischem Leben, sondern auch gerechten Reichtum mit dem Ideal der Befreiung und Loslösung verbindet. Falsch wäre es, darin eine künstlich herbeigezwungene Harmonisierung zu sehen; vielmehr entspricht diese Stufenfolge einem spezifisch indischen psychologischen Verständnis. Der Inder der damaligen Zeit hielt einen jungen Menschen zur Entzagung, das heißt zu einem echten monastischen Leben, für unfähig. Mit der Formulierung des Vier-Āshram-Lebensweges gab er zwei Erfahrungen Ausdruck: Erstens, ein unerfahrener, junger Mensch braucht zunächst die Mühen, Sorgen, praktischen und persönlichen Schwierigkeiten, welche ein Familienleben dem Menschen auferlegt, damit er als Persönlichkeit geformt wird und reift; erst wenn diese menschliche Reife erreicht ist, hat der Mensch die innere Kraft, Entschiedenheit und Beständigkeit, ein entzägtes Leben durchzuhalten. Zweitens, entsagt ein junger Mensch, weiß er nicht, wem er entsagt. Lebensgenuss, Besitz, intellektuelles Wissen, dem ein Sannyāsī zu entsagen hat, kennt er überhaupt nicht. Seine Entzagung wäre darum unecht, geradezu heuchlerisch. Entzagt der Familievater nach einem erfüllten Leben in der Reife seiner Jahre, hat er alles kennengelernt, was das Leben zu bieten hat. Er hat den relativen Wert von Lebensfreude und Besitz erkannt und ist jetzt, erst jetzt bereit, einen noch höheren Wert – Moksha – anzustreben.

Kein Wunder also, daß die Gesetzbücher emphatisch darauf bestehen, daß der Mann erst seine „drei Schuldigkeiten“ abtragen muß, nämlich einen Sohn zu zeugen, die heiligen Schriften zu studieren, den Göttern zu opfern, bevor er die „Welt verlassen“ darf. Dies dient dem Fortbestand von Volk, Tradition und Ritus, aber ebenso der persönlichen Formung und Vollendung. Manu-Smṛiti (VI. 35–37) warnt, wer Moksha suche, ohne die drei Schuldigkeiten beglichen zu haben, komme in die Hölle.

Der indische Psychoanalytiker Sudhir Kakar⁴ vergleicht die vier Āshrams mit Erik Eriksons Schema „The Eight Ages of Man“⁵, das acht Stufen im Entwicklungsprozeß des Menschen herausarbeitet. Kakar kann jedem Āshram bestimmte Entwicklungsstufen von Eriksons Schema zuordnen und die frappierende Ähnlichkeit von klinischem Befund und religiös-sozialer Idee bestätigen.

⁴ Vgl. Sudhir Kakar, *The Inner World. A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India*. Oxford University Press, Delhi 1978, S. 42–44.

⁵ vgl. Erik H. Erikson, *Childhood and Society*. W. W. Norton & Co., New York 1963, S. 247–274.

Wir können die vier Āshrams auch unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung des Individuums innerhalb seiner Gesellschaft betrachten. Der Brahmacarya-Āshram bereitet den jungen Mann auf das Pflichtenleben des Familienvaters ebenso vor, wie auf die darauffolgende asketische Entsaugung. Durch Zölibat, Unterweisung in Ritus und heilige Schriften wird das Fundament für die nächsten drei Stufen gelegt, durch die dienende Teilnahme an der Arbeit im Lehrer-Haushalt lernt er exemplarisch die gesellschaftlichen Aufgaben der zweiten Stufe kennen. Nach dieser Vorbereitung öffnet sich sein Leben der Gesamtgesellschaft, innerhalb der er nun, sich selbst verantwortlich, als Ehemann und Vater zu leben befähigt ist. Religiosität drückt sich im Gārhasthya-Āshram mehr in den gesellschaftlich orientierten Werten (Gastfreundschaft, karitative Hilfe) und rituellen Werten (z.B. Feueropfer) aus. Nach Erfüllung ihrer Pflichten und Erreichung einer bestimmten menschlichen Reife leben Vater (und Mutter) als Vānaprasthis von der Gesellschaft abgesondert. Nun kommen die mehr verinnerlichten Werte der Religiosität, wie Meditation, Askese, Schweigen, zur Geltung; besser: Jetzt ist der Mensch für sie bereit. Die vierte Stufe stellt eine Weiterführung der dritten dar. Askese, Entsaugung und spirituelle Verinnerlichung werden zu ihrem Höhepunkt geführt. Nun braucht der Mensch nicht einmal mehr Ritus und festen Wohnsitz, um sich spirituell weiterzuentwickeln. Auch die Absonderung von der Gesellschaft ist nicht mehr notwendig. Er bleibt in Gott gesammelt, gleichgültig wo und wie er lebt.

S. Radhakrishnan faßt die psychologische und gesellschaftliche Bedeutung des Vier-Āshram-Lebenswegs zusammen: „Man muß erst lernen, was die ersten Lebensstufen uns gesellschaftlich und spirituell zu lehren haben, bevor man zu den nächsten fortschreiten darf. Man muß zunächst lernen, nüchtern zu sein, bevor man sich bemüht, ein Heiliger zu werden. Wer nicht weiß, was es bedeutet, als Kind oder Ehemann oder Vater zu lieben, kann nicht so tun, als ob er die Liebe zu Gott, die alle anderen Arten der Liebe einschließt, kenne.“⁶

Vermutlich ist dem Vier-Āshram-Lebensweg stets nur eine Minderheit vollkommen gefolgt. Doch hat sich das Schema tief in die Psyche des Hindu eingeprägt, und seine Spuren sind bis heute nicht verwischt. In charakteristischen Lebensentschlüssen wirkt das Schema nach. So geschieht es häufig, daß Familienväter nach ihrer Pensionierung nicht bei ihrer Familie bleiben, sondern in einem Āshram, in einer religiösen oder karitativen Institution oder in der Nähe eines Tempels leben, freiwillig ärmer leben als bisher und freiwillig einfache, niedrige Dienste verrichten. Entscheidend ist das Bewußtsein, seine Schuldigkeit für Familie und Gesellschaft getan, genug Erfolg, Bequemlichkeit

⁶ S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*. Oxford University Press, London 1940, S. 379 (vom Autor übersetzt). Dt. Ausgabe: *Die Gemeinschaft des Geistes. Östliche Religionen und westliches Denken* (übers. von Franz Thierfelder). Darmstadt 1952, Baden-Baden 1961.

und Lebensfreude genossen zu haben: Nun sei es an der Zeit, sich auf Gott zu sammeln und auf die Ewigkeit hin zu leben.

Kakar berichtet über den konkreten Fall von vier Brüdern, die ein modernes Geschäftshaus in Kalkutta leiten. Der älteste Bruder, Mitte sechzig, zog sich mehr und mehr von den Geschäften zurück, um sich auf seine spirituelle Entwicklung zu konzentrieren; mit dieser Rückwendung ins private Leben verband er eher die Hoffnung auf eine Erneuerung, als die bittere Erfahrung eines Endes. Der zweite Bruder, rund fünfzig Jahre alt, war Leiter der Firma und sah seine Aufgabe vorwiegend darin, seine beiden jüngeren Brüder anzuleiten und zu ermutigen, statt persönliche Erfolge zu erzielen. Die beiden jüngsten Brüder, Enddreißiger, waren von ihrem Beruf und dem Familienleben vollkommen in Anspruch genommen, hatten einen hektischen Lebensstil und genossen das Leben in vollen Zügen. Diese vier europäisch erzogenen Geschäftsleute folgten unbewußt und mit dem Gefühl, das Rechte zu tun, dem Lebensweg, den die vier Āshrams vorzeichnen. Kakars Schlußfolgerung lautet: „Ohne es sich genau bewußt zu sein, ist eine überwiegende Mehrheit traditioneller Hindus davon überzeugt, daß es ‚schlecht‘ für den Menschen sei, wenn er die Lebensaufgaben einer Lebensstufe, nachdem sie abgeschlossen ist, nicht aufgeben kann, und ebenso ‚schlecht‘, wenn der Mensch sich mit Aufgaben befaßt, die einer späteren Lebensstufe vorbehalten sind.“⁷

Das Abendland kennt nichts den vier Āshrams Vergleichbares, keine aufeinander folgenden Lebensphasen, an die man durch religiöse oder gesellschaftliche Tradition gebunden wäre. Im Christentum sind wir gewohnt, zwischen der *vita activa* und der *vita contemplativa*, dem tätigen und dem beschaulichen Leben, zu unterscheiden. Die scholastische Philosophie verknüpft diese beiden religiösen Lebensweisen noch organisch miteinander; Thomas von Aquin lehrt, das kontemplative Leben fließe, ist es „voll“ geworden, in das aktive Leben über. Die monastische Praxis hat jedoch diese beiden Lebensweisen weitgehend auseinander gehalten, mit der Begründung, es handele sich beim aktiven und kontemplativen Leben um jeweils verschiedene Berufungen. Die vier Āshrams verbinden aktive und kontemplative Lebensweise auf entwicklungspsychologisch einfühlsame Weise und bestätigen damit, was die zeitgenössische Spiritualität wieder anzuerkennen bereit ist, nämlich, daß der religiöse Mensch beide Berufungen besitzt, jene zum aktiven und jene zum kontemplativen Leben. Der frühen Mannesperiode entspricht – auch im religiösen Leben – ein eher aktives, in der Gesellschaft gelebtes Wirken, während den Vorbereitungsjahren der Jugend und den reifen Mannesjahren die Zurückhaltung in Kontemplation entspricht. Der Vier-Āshram-Lebensweg geht, wie wir sahen, einen Schritt weiter und verbindet das Leben des Laien mit dem des Mönchs.

⁷ Kakar, aaO., S. 44 (vom Autor übersetzt).

Āshrams als Stätten gelebter Spiritualität

Die sekundäre Bedeutung von „Āshram“ als klosterähnliche Wohnstätte ist in Europa bekannter. Mit der ursprünglichen Bedeutung ist sie eng verknüpft. Während der Brahmacarya- und der Vānaprastha-Lebensstufe lebt der Inder in Āshrams. Hier heißt „Āshram“, etymologisch, ein Ort, in dem man sich anstrengen, hart arbeiten muß, und zwar körperlich wie spirituell-asketisch. Brahmacarya und Vānaprastha sind die Lebensstufen der Abgewandtheit von der Gesellschaft und Sammlung auf Gott. Der Āshram bietet die geeignete materielle Situation, um beides zu versuchen. Die beiden Stufen sind aufeinander bezogen, insofern als der Brahmacāri gewöhnlich zum Vānaprasthī geschickt wurde, um bei ihm zu wohnen und zu lernen. Der Vānaprasthī bereitete den Brahmacāri in der Stille der Wälder auf das verantwortungsbewußte Leben in der Gesellschaft vor, von dem sich jener, nach reichen Erfahrungen, bereits zurückgezogen hat.

In Āshrams wird die Abgewandtheit von der Gesellschaft nicht nur innerlich vollzogen, im Sinne einer „inneren Emigration“, sondern findet ihren äußeren Ausdruck, indem der Āshramit die Städte und Dörfer, die urbar gemachten Orte verlassen hat und in der Wildnis lebt. Traditionell befinden sich Āshrams in den Wäldern und Bergen, wo die Natur ungezügelt wächst, gefährliche Tiere leben, wo Geister ihr Unwesen treiben. Der Āshramit lebt in geradezu anarchischer Freiheit in und von der Natur, sich ihrer Schönheit und Gefahren wohlbewußt. Dem symbolisch empfindenden Inder ist die Entsprechung von innerem Ziel und äußeren Gegebenheiten ein Bedürfnis: Wer die Lebensweise der Gesellschaft aufgibt, soll sich auch räumlich von ihr entfernen. Die Wildheit seiner Umgebung spiegelt die Sehnsucht des Āshramiten nach Lösung von gesellschaftlichen Normen und einem Leben in der Freiheit des Geistes. Der Ashramit macht die Erfahrung, daß sich in einer natürlichen, symbolträchtigen Umgebung sein Geist leichter von „weltlichen“ Dingen löst und zur Kontemplation gelangt. Der Inder, der sich in einen Āshram zurückzog, wurde nicht von Weltverachtung getrieben; der Brahmacāri bereitete sich ja im Āshram auf die Welt vor, und er wurde vom Vānaprasthī dazu angeleitet. Vielmehr erkannte der Āshramit in der Einfachheit und Härte des Waldlebens eine asketische Übung, die zur Gottbeschauung führen konnte und die das Leben in der Gesellschaft nicht zur Verfügung hatte.

Wir können uns die Āshrams der Vānaprasthis nicht als Wohnstätten mit einem festgelegten Leben vorstellen, etwa vergleichbar mit den Klöstern des Christentums, die einer bestimmten Regel folgen. Zwar geben die Gesetzbücher (Dharma-Sūtras), welche als erste über das Āshramleben handeln, ausführliche Anweisungen über das asketische, rituelle und diätische Leben eines Vānaprasthī, doch haben diese Regeln in Inhalt und Strenge eine beträchtliche

Variationsbreite. Wollten wir die durchgehend erwähnten, charakteristischen Merkmale des Lebens im Vānapratha-Āshram skizzieren, entstünde etwa folgendes Bild:

- Askese (*sādhanā, tapas*). Im äußersten Leben strenge Einfachheit und Beschränkung auf die im Wald gegebenen Möglichkeiten der Lebensgestaltung. Der Āshramit soll auf bloßem Boden schlafen, wenn möglich sogar im Freien, soll Hitze und Kälte willig ertragen, sich in Baumrinde und Felle kleiden, das Essen im Wald (Früchte, Kräuter, Wurzeln) sammeln (Verbot des Ackerbaus) und Fasten halten. Dies läuft auf Betonung körperlicher Arbeit und Anstrengung hinaus. Das ist der Rahmen für die geistige Askese (*yoga*): Meditation, Studium und Rezitation der Vedas und Upanishaden.
- Ritus. Die vedischen Feueropfer finden wie in der Gārhasthya-Lebensstufe statt; außerdem rituelle Rezitation, rituelle Bäder, Riten im Zusammenhang mit den Mahlzeiten und den Jahreszeiten.
- Annahme und Unterricht von Schülern. Gastfreundschaft.
- Tugendleben (*yama* und *niyama*). Zu den charakteristischen Tugenden des Āshramiten gehören Gewaltlosigkeit bzw. Liebe gegenüber allen Kreaturen (*ahimsā*), die sich z.B. auch in vegetarischer Kost ausdrückt; zölibatäres Leben (*brahmacyāra*), auch dann, wenn die Ehefrau ihren Mann in den Wald begleitet hat; Entzagung (*vairāgya*); Schweigen (*mauna*); Seßhaftigkeit, denn dem Vñaprasthī ist es im allgemeinen verboten, Dörfer – die Gesellschaft – zu betreten.

Der breiten Masse des Volkes ist das Ideal des Āshramlebens nicht aus den Dharma-Sūtras oder den Upanishaden bekannt, sondern aus den Epen, dem Mahābhārata und Rāmā�ana, die in mündlicher Tradierung auch dem „ungebildeten“ Analphabeten im abgelegenen Dorf in Einzelheiten bekannt werden. Die Epen sind die „Bibel“ des Volkes. In beiden verbringen ihre königlichen Helden eine lange Zeit der Verbannung im Wald. Rāma und Sītā (das Heldenpaar des Rāmā�ana) wurden für zwölf Jahre aus dem Königreich von Rāmas Vater verbannt. Sie wanderten zu Fuß durch die Wälder Nordindiens und besuchten die Āshrams der berühmten, heiligen Einsiedler (*rishi*) und bauten sich schließlich ihren eigenen Āshram in den Citrakūta-Bergen. Vālmīki, der Dichter des Rāmā�ana (und selbst ein Einsiedler), beschreibt mit besonderer Liebe die wild-schöne Landschaft – die unberührten Wälder, klaren Quellen, großen Flüsse und wilden, doch zutraulichen Tiere in der Umgebung der Āshrams.

Diese Āshrams sind reich an schönen Früchten und Blumen, zutrauliche Rehe wohnen darin, liebliche Vögel sitzen in ihren Gärten, Teiche, überdeckt mit blühenden Lotosblumen, und spielerische Wasserfälle gibt es, schöne Quellen von den Bergen sind sichtbar, die Rufe der Pfauen erfüllen die Āshrams. (III, 12, 13–15)

Die Bäume dieses Āshram biegen sich unter der Last ihrer Früchte und Blumen; sie geben glücklichen Schatten, verströmen Duft und lassen sich mit der Hand pflücken. Viele Vögel spielen in den Bäumen. Die Luft des Āshram ist erfüllt von dem Duft des Pipulbaums. Da und dort sind Holzscheite aufgehäuft, und es liegt Kushagras auf den Wegen (für die Opferriten). Schon von weitem ist der Rauch der Opferfeuer sichtbar. Die Einsiedler haben ihr Bad im heiligen Fluß beendet und pflücken nun Blumen und knüpfen Girlanden, um sie ihren Gottheiten zu opfern. (III, 16, 5–10; Āshram des Agastya)⁸

Im Mahābhārata verspielen die fünf Pāndava-Brüder durch die Unbeherrschtheit des ältesten ihr Reich und ihren Besitz und werden von ihren Rivalen für dreizehn Jahre in die Verbannung geschickt. Auch sie besuchen die heiligen Einsiedler in ihren Āshrams, hören ihren Lehren und oft märchenhaften Geschichten zu und erfreuen sich am natürlichen Waldleben. Kraft der Breitenwirkung dieser Epen ist das Waldleben im Āshram ein Topos in der kollektiven Vorstellung der Inder geblieben.

Āshrams im heutigen religiösen Kontext

Die Praxis des Waldlebens hat längst ihren festen Platz innerhalb der Gesellschaft verloren. Die Wälder sind geschrumpft; die Gesetze des Staates erschweren ein Leben „in der Wildnis“; die Überbevölkerung und die Holzindustrie lassen den Wäldern nicht mehr die Abgeschlossenheit von ehemals. Āshrams als Orte gelebter Spiritualität blühen jedoch bis heute, wenn sich ihr Charakter auch gewandelt hat. Heute beansprucht eine Vielzahl von unterschiedlich strukturierten religiösen Gemeinschaften das Wort „Āshram“ für sich. Das Charisma des Āshramlebens ist erhalten geblieben, hauptsächlich weil es niemals straff institutionalisiert gewesen ist. Sein Inhalt und Wert hingen immer wesentlich von der Person oder den Personen ab, die im Āshram lebten. Untereinander waren die Āshrams nie, etwa wie die Klöster eines christlichen Ordens, verbunden oder abhängig; und der von den Gesetzbüchern gesteckte Rahmen erlaubte genügend Spontaneität und die Entwicklung unterschiedlicher Lebensformen. Diese relative „Undefiniertheit“ des Āshram hat ihn in unsere Zeit hinübergetragen.

Die Gesellschaft ist seit dem Niedergang des Vier-Āshram-Lebenswegs im Wesentlichen in zwei Gruppen aufgeteilt: in die bei weitem größere der Gri-hasthas und in die der Sannyāsis. Die beiden Gruppen lösen einander nicht ab, sie bestehen nebeneinander: Der Familenvater bleibt, von Ausnahmen abgesehen, Familenvater, und der Mönch ist meist von jung auf Mönch gewesen. Sannyāsis haben die Pflege des Āshramlebens übernommen.

⁸ Ich danke Prof. Dr. Biswanath Banerjee für die Vermittlung der Zitate.

Zu unterscheiden ist heute zwischen einem *matha* und einem Āshram. Ein Math lässt sich als „Kloster“ bezeichnen, in dem Sannyāsis von einem Guru ausgebildet werden und worin sie leben, solange sie nicht auf Wanderschaft sind. Maths sind häufig die geistigen Zentren bestimmter Sekten oder religiöser Richtungen. Das Sektenoberhaupt ist zugleich der Lehrer (*ācārya*) oder Guru des Math. Nicht selten besitzen sie Ländereien oder verwalten Tempel, haben Schulen zur Heranbildung des Nachwuchses und zur Pflege der Sektentradition. Maths, viele von ihnen mit jahrhundertealter Tradition, liegen heute noch überall im Lande verstreut.

Āshrams dagegen sind im allgemeinen um eine Persönlichkeit herum gebaut worden. Der typische Vorgang der „Geburt“ eines Āshram sieht so aus: Schüler scharen sich um einen heiligmäßigen Eremiten oder eine heiligmäßige Eremitin; er oder sie nimmt die Schüler als ihr Guru an. Die Schüler bauen dem Guru eine Hütte, worin er leben kann. Damit stellen sie sicher, daß er nicht weiterzieht, nicht in unerreichbare Einsamkeit zurückkehrt. Um die Hütte des Guru entstehen nach und nach weitere Hütten, worin einige Schüler entweder ständig leben oder dann leben, wenn sie für ein paar Tage zu Besuch kommen, um ihren Guru zu sehen. Stirbt der Guru, stirbt der Āshram häufig mit; oder aber ein Schüler hat sich so stark profiliert, daß er an die Stelle des Guru treten kann. Nicht selten wird dann der *samādhi*⁹ oder das Grabmal des Guru von den Āshramiten als ein kleines Heiligtum rituell verehrt. Ein solcher Sannyāsa-Āshram hat etwa die folgenden Merkmale:

- Präsenz und Autorität des Guru, um dessen willen der Āshram besteht und der das Leben der Gemeinschaft um ihn (seiner Schüler) regelt.
- Asketisch-spirituelle Bemühung des Guru und der Schüler unter individueller Anleitung des Guru.
- Einfache und ruhige gemeinschaftliche Lebensweise ohne starre Regelung außerhalb von Stadt und Dorf.
- Pflege der Gastfreundschaft, insbesondere die Aufnahme von Schülern und Verehrern des Guru und die Regulierung der Besuche beim Guru.
- Zölibatäres Leben des Guru und jener Schüler, die ständig im Āshram wohnen. Gäste können verheiratet sein; allerdings leben sie dann nicht mit den Mönchen zusammen, sondern ein wenig getrennt. Frauen wohnen entweder außerhalb des Āshram oder getrennt von den Männern.
- Der Āshram erhält sich materiell im allgemeinen von den Zuwendungen der Grihastha-Schüler.

Dabei blieb die Entwicklung des Āshramlebens nicht stehen. Mit zunehmender Beeinflussung durch europäische Ideale der Erziehung, der Administration und der „organisierten“ oder „institutionalisierten“ Religion, wie das

⁹ Hier: der Ort, an dem der Körper verbrannt wird.

Christentum sie im Vergleich zum Hinduismus darstellt, formten sich andere Typen des Āshram heraus. Āshrams wurden in den letzten hundert Jahren häufig wie Schulen und Organisationen gegründet und aufgebaut, sowie ein „Guru“ oder Leiter ernannt. Āshrams wurden, was sie früher niemals waren, Orte, an denen organisierte karitative Hilfe und sozialer Dienst (*sevā*) geleistet wird (Sevāshrams). Und schließlich ist es heute üblich, daß in bestimmten Āshrams Grihasthas leben und ihr Familienleben weiterhin voll ausüben.

Es soll nicht unerwähnt bleiben, daß das Wort „Āshram“ im Zuge seiner Beliebtheit vor Mißbrauch nicht verschont bleibt. In der Nähe von Dehra Dun, zum Beispiel, wies mich jemand auf einen „Āshram“ hin, der gutzahlende Feriengäste aufnimmt. Der Leiter, ein weltkluger Mönch, hat sich von den Besitzern des Hauses anstellen lassen; beide sind sich bewußt, daß alle als gemeinnützig deklarierten religiösen Einrichtungen steuerfrei sind. – Auch sieht man in den Städten Geschäfte, die religiöse Gebrauchsartikel feilbieten, sich mit dem feierlichen Namen „Āshram“ schmücken. Von diesen Verirrungen abgesehen, unterscheiden wir heute drei Typen von modernen Āshrams:

- *Monastische Āshrams*. Von Sannyāsis oder zölibatär lebenden Männern oder Frauen geleitet, beherbergen sie Schulen, Krankenhäuser, Bibliotheken, Vortragssäle, landwirtschaftliche Musterbetriebe, Lehrwerkstätten oder ähnliches. Die Sannyāsis nennen sich Karma-Yogis, das sind Männer, die selbstlos für das materiell-geistige Wohl aller Menschen arbeiten; darin folgen sie modernen Auslegungen der Bhagavad-Gītā. Die Āshrams werden von der Regierung und von öffentlichen Spenden unterhalten. Die bedeutendsten Beispiele sind die Āshrams der Rāmakrishna-Mission und des Bhārat Sevāshram Sangha, beide moderne Mönchsorden.

- *Familien-Āshrams*. Zum Zweck einer besseren Interaktion leben junge Schüler mit ihren Lehrern (die Familien haben) zusammen. Das räumliche Zusammenleben von Lehrer und Schüler erinnert an das alte Gurukula-System, demzufolge ein Brahmacārī in der Familie des Guru lebt. Das bekannteste moderne Beispiel ist der Āshram von Sāntiniketan (in West-Bengalen), den der Dichter Rabindranath Tagore auf dem Lande gegründet und geleitet hat.

- *Āshrams für Männer und Frauen*. Dieser Āshramtyp macht den Zölibat zwar zur Bedingung der Mitgliedschaft, nimmt jedoch Männer und Frauen auf und sorgt im Alltag nicht für strenge Trennung. Die Mitglieder sind keine Mönche. Häufig führen sie nur für eine bestimmte Anzahl von Jahren dieses Āshramleben. Ihre Aufgabe ist entweder die eigene intellektuell-spirituelle Entwicklung, wie etwa im Āshram von Pondicherry, den Srī Aurobindo gegründet hat, oder wie in einem Sevāshram der Dienst am Mitmenschen; Beispiele sind die von Mahātma Gandhi gegründeten Āshrams.

Diese Einteilung richtet sich nach der Art der Mitgliedschaft. Sie beschränkt sich auf „moderne Āshrams“. Nehmen wir die Āshrams traditionellen Stils

hinzu, ist eine Zweiteilung in Sevāshrams, welche den tätigen Dienst am Mitmenschen betonen, und in Āshrams alten Stils, welche Zurückgezogenheit, Erziehung im kleinen Rahmen, Askese betonen, angebracht.

Eine Guru-Persönlichkeit steht allen diesen Āshrams voran; auch Gastfreundschaft und pädagogisches Wirken behalten einen Platz. Jeder Āshram hat per definitionem (aus seinem Wesen) eine religiöse Grundmotivation, gleich welche Tätigkeit er ausübt. Doch Einfachheit des Lebens und Spontaneität des Zusammenlebens verlieren ihre bestimmende Kraft, je mehr ein Āshram institutionalisiert ist. Wer Schulen, Krankenhäuser, Musterfarmen unterhält, braucht eine gewisse Institutionalisierung, der kann der Spontaneität nur begrenzten Raum geben und kann auch nicht in der Einsamkeit leben. Viele moderne Āshrams liegen am Rand oder inmitten der Stadt.

Katholische Āshrams in Indien

Martin Kämpchen, Santiniketan (Indien)

Zur Geschichte. Die christlichen Missionare in Indien haben erst in den zwanziger Jahren das Āshramleben entdeckt. Die bekannten europäischen Missionare früherer Jahrhunderte, die für einen Dialog mit dem Hinduismus und eine kulturelle Einpflanzung des Christentums in Indien (Inkulturation) kämpften, etwa Robert de Nobili (1577–1656) und Joseph Beschi (1680–1747), haben noch nicht an ein Āshramleben gedacht; ihr missionarischer Eifer bewog sie nicht zu kontemplativer Abschirmung, sondern zog sie direkt zu den Menschen. Brahmapandhab Upadhyaya (1861–1907), der große bengalische Mönch katholischen Glaubens, versuchte zwar einen Math aufzubauen und lebte darin mit einigen Schülern nach indischer Tradition, doch mußte er einige Monate später dieses Experiment auf Drängen seiner kirchlichen Vorgesetzten aufgeben.

In den zwanziger Jahren haben zwei protestantische Ärzte, ein Süidinder und ein Schotte, den Christkula Āshram in Tirupattur (Tamil Nadu) gegründet. Mittelpunkt des Āshram wurden ein Krankenhaus, eine Schule und eine Kirche; sie charakterisieren die Absicht, mit der dieser Āshram gegründet wurde: medizinische Versorgung der dörflichen Bevölkerung im weiten Umkreis und ihre Erziehung; dies sollte im Geist des Dienstes am Nächsten (Sevā) geschehen. Bemüht sich nicht jede Missionsstation darum? Warum haben die Gründer die Bezeichnung „Āshram“ gewählt? Sie sollte einerseits die besondere