

Die Weltentsagung der Ikṣvāku-Könige

Ryutaro TSUCHIDA

1

Bei der Lektüre der alt- und mittelindischen Texte beobachten wir, daß eine Anzahl der Könige, die aus dem echten kṣatriya-Stand stammen, im Greisenalter ihr Herrscheramt freiwillig niederlegend den weltlichen Freuden entsagen und dann der Askese und der Meditation obliegen. In den älteren Schichten der vedischen Literatur, die unter die Kategorie śruti fallen, können wir noch kein eindeutiges Beispiel eines kṣatriya-Entsagers antreffen. Solche Beispiele von Königen, die der Welt entsagen, begegnen uns erst in der episch-purāṇischen Literatur und der kāvya-Dichtung sowie in der Bṛhatkathā und dergleichen Erzählungssammlungen. Besonders wichtig unter diesen Texten ist das große Epos Mbh, in dem die Weltentsagung einiger hervorragender kṣatriya-Herrscher ausführlich erzählt wird. Auch der jainistische und der buddhistische Kanon enthalten einige Schriften bzw. Kapitel, die die Lebensweisen der Asketen von königlicher Abstammung darstellen.

Weltentsagung ist jedoch nicht gleichbedeutend mit dem Eintritt in das Asketenleben. Unter Entsagung und Asketentum soll man zwei ursprünglich verschiedene Sachen, die erst im Verlauf der Zeit miteinander in Verbindung gebracht worden sind, verstehen⁽¹⁾. Aus den Untersuchungen, die von J. F. Sprockhoff über KaṭhśrUp 2, 3; MŚS 8, 25 und andere verwandten Stellen (KauUp, 2, 15; BĀUp 1, 5, 17) angestellt wurden, geht hervor, daß der rituelle Akt der Entsagung (saṃnyāsa) eigentlich nicht nur für diejenigen Hausväter galt, die gerade ins Asketendasein eingehen wollten, sondern auch für diejenigen, die schon

am Sterbebett lagen oder eines freiwilligen Todes sterben wollten⁽²⁾. Es ist erst in relativ jungen Texten, daß das Wort "Entsager" (saṃnyāsin) fast als Synonym von Wanderasketen gebraucht wird⁽³⁾. Was nun die Weltentsagung der kṣatriyas angeht, die wir in den oben genannten Literaturgattungen dargestellt finden, steht sie schon im engen Zusammenhang mit dem Asketentum. Diese kṣatriya-Herrscher, die ihre weltlichen Pflichten erfüllt und auf irdisches Glück gänzlich verzichtet haben, widmen ihren Lebensabend der Askese oder dem Einsiedlerdasein, falls sie nicht gleich nach ihrer Abdankung aus freien Willen in den Tod gehen.

Daß verschiedenartige Asketengruppen schon in der frühvedischen Zeit existierten, wird durch mehrere vereinzelte Stellen in der Saṃhitā- und der Brāhmaṇa-Literatur bezeugt, in denen diese Asketengruppen namentlich erwähnt und beschrieben werden⁽⁴⁾. Die Spärlichkeit solcher Stellen sowie die Undeutlichkeit der darin angewandten Darstellungsweise erschwert uns den Versuch, eine zusammenhängende Frühgeschichte des altindischen Asketentums zu entwerfen. Ebenso wenig kann man an diesen alten Asketengruppen irgendeine besondere Beziehung zu den kṣatriya-Entsagern, die nur in relativ jungen Texten auftreten, wahrnehmen.

Erst in den Dharmasūtras finden wir verschiedene Regeln über das Leben mehrerer Asketentypen ordnungsgemäß dargestellt. Was bei diesen Darstellungen jedem Dharmasūtra-Redaktor als Rahmen dient, ist die Theorie der vier āśramas, die den Lebensweisen von Vedastudent (brahmacārin), Hausvater (gṛhastha), Waldeinsiedler (Vaikhānasa, vānaprastha) und Wanderasket (parivrāj, parivrāja(ka), bhikṣu, yati) entsprechen. Nach der in den Dharmasūtras vorgelegten āśrama-Theorie soll ein Zweimalgeborener bald nach dem Abschluß seines Veda-Studiums irgendeinen āśrama als seine lebenslängliche Lebensweise wählen, während dieselben vier āśramas in den älteren Dharmasmṛtis und späteren Werken grundsätzlich als vier aufeinanderfolgende

Lebensstufen, die ein und derselbe Zweimalgeborene durchzulaufen hat, vorgestellt werden⁽⁵⁾. Bisher wurde der Entsagung und dem Asketenleben der kṣatriyas keine gebührende Aufmerksamkeit geschenkt. Diese Vernachlässigung scheint vor allem darin ihre Ursache zu haben, daß bei der Anwendung der uns geläufigen āśrama-Theorie, d. h. der Theorie der vier aufeinanderfolgenden Lebensstufen, die erstmals in der MSm ihren Niederschlag findet, die kṣatriya-Asketen sich auf den ersten Blick leicht mit vānaprasthas gleichsetzen lassen. Das āśrama-System umfaßt jedoch keineswegs alle geschichtswirklichen Lebensweisen der Zweimalgeborenen. Es ist kaum in Zweifel zu ziehen, daß dieses System von denjenigen Brahmanen-Theoretikern ausgebaut wurde, welche das Idealbild der arischen Gesellschaft nach ihrer eigenen Welt- und Lebensanschauung zu entwerfen versuchten⁽⁶⁾. Diese Brahmanen-Theoretiker ließen es sich nicht angelegen sein, irgendeine anderen Ständen eigentümliche Einrichtung im ganzen in ihr eigenes System einzubeziehen. Auf die Standpunkte der kṣatriyas und der vaiśyas nehmen sie nur gelegentlich Rücksicht. Außerdem kann das langjährige, regelrechte Veda-Studium, das bei dem āśrama-System immer vorausgesetzt wird, nur für Brahmanen einen praktischen Sinn haben.

Immerhin ist es nicht zu leugnen, daß die Asketen der königlichen Abstammung mehrere Züge mit Waldeinsiedlern gemeinsam haben; im Mbh finden sich einige Stellen, die den Begriff vānaprastha zur Bezeichnung solcher wichtiger kṣatriya-Asketen wie Yayāti verwenden⁽⁷⁾. Jedoch kann man die Gleichsetzung der Asketen-Könige mit vānaprasthas, die bisher meistens ohne Bedenken angenommen zu sein scheint, nicht ohne weiteres gelten lassen, wenn man den soeben beobachteten Grundcharacter des āśrama-Systems, in dessen Rahmen fast alle vānaprastha-Darstellungen gemacht worden sind, in Betracht zieht. Vielmehr müssen wir alle Fragen, die das Verhältnis der kṣatriya-Entsagung zu anderen Typen des altindischen Asketentums betreffen, einstweilen offen lassen und die kṣatriya-Entsagung als Thema einer

selbständigen Untersuchung aufgreifen. Nur aufgrund der Ergebnisse einer solchen Untersuchung werden wir es vermögen, ein klareres Licht auf die undurchsichtige Lage zu werfen, in welcher sich die Weltentsagung der kṣatriyas innerhalb der altindischen Kulturgeschichte befindet.

Bei den Forschungen über die Weltentsagung der Könige und andere Probleme, die mit dem kṣatriya-Stand in Zusammenhang stehen, finden wir uns mehreren Schwierigkeiten gegenübergestellt. Die größte Schwierigkeit besteht darin, daß kein Korpus, der kṣatriya-Literatur genannt werden könnte, auf uns überkommen ist. Kein Text, der einem kṣatriya-Autor entstammt, ist heute erhalten. Wir sind auch nicht im Besitz irgendeines altindischen Werkes, in dem Anschauungen der echt alten kṣatriyas oder Details ihres Lebens systematisch dargestellt sind⁽⁸⁾. Denn unter Ausschluß der Literaturen, die unter den Anhängern des Jina und des Buddha entstanden, kann man wohl sagen, daß alle altindischen Werke, die uns erhalten geblieben sind, entweder von Brahmanen verfaßt oder von ihnen überarbeitet wurden. Eben als Resultat solcher Überarbeitungen erlangten die beiden großen Epen Mbh und Ra, auf die wir bei unserer Forschung hauptsächlich angewiesen sind, ihre heutige Gestalt und Umfang. Deswegen müssen wir bei unserer Forschung über die Entsagung und die Askese der alten kṣatriya-Helden immer damit rechnen, daß auch die Motive, die die unentbehrlichen Elemente der alten kṣatriya-Überlieferungen ausmachen, vom Einfluß der Brahmanisierung nicht ganz verschont geblieben sind.

Die Brahmanen unterzogen ihr geistiges und gesellschaftliches Gedankengut mehrmaligen Prozessen der Kodifizierung bzw. der Kanonisierung. Das altindische Rechtsschrifttum ist eben als Ergebnis dieser Kodifizierung anzusehen. Dagegen können wir in der uns zugänglichen Literatur nur schwerlich besondere Spuren solcher Kodifizierungen ausmachen, die die Angelegenheiten der kṣatriyas behandeln. Vielleicht waren die kṣatriyas als sozialwirklicher Stand schon

in einer verhältnismäßig frühen Zeit im langsamen Untergang begriffen, ohne daß sie vorher irgendeine Gelegenheit zur Kodifizierung ihrer eigenen Gedanken und Gebräuche gehabt hätten. Was uns also heute bei den Forschungen über die Weltentsagung und dergleiche wichtige Gebräuche des kṣatriya-Standes zur Verfügung steht, ist im Wesentlichen kaum mehr als die bruchstückhaften Überreste einer längst verlorenen alten Tradition. Diese Bruchstücke der alten Tradition, die jetzt an vereinzelt Stellen der Epen, der Purāṇas und einiger Dichtwerke anzutreffen sind, müssen einmal gesammelt, je nach Thema in Ordnung gebracht und einer gründlichen Analyse unterzogen werden. Bei einer solchen Analyse soll man allerdings die Daten über die entsprechenden Einrichtungen der Brahmanen stets zum Vergleich heranziehen.

Unter diesen Umständen ist es verständlich, daß bisher nur wenige Forscher eingehende Betrachtungen über die Probleme der kṣatriya-Kaste angestellt haben. Der lange und ausführliche Artikel, den E. W. Hopkins bezüglich der beiden großen Epen über die Stellung der Herrscherkaste verfaßte⁽⁹⁾, liefert uns reichliche Materialien sowie wichtige Anhaltspunkte für die Untersuchung über die Verhaltensweisen der kṣatriyas und einzelne andere Aspekte ihres Daseins⁽¹⁰⁾.

Der Inbegriff der idealen Lebens- und Verhaltensweisen der Herrscherkaste heißt kṣatradharma (kṣātradharmā, kṣatrasya dharmā). Das Wort ist im Mbh⁽¹¹⁾ zahlreich belegt. Allerdings findet man kein systematisches Standesgesetz, sondern lediglich einzelne Elemente des alten sittlichen Gefüges, das wohl bei seiner Überlieferung nie einen bewußten Versuch der Kodifizierung erfahren hatte. Der erste Gelehrte, der seine Aufmerksamkeit auf den kṣatradharma richtete, ist M. Hara. Dank seiner sorgfältigen Analyse derjenigen epischen Stellen, die den kṣatradharma erwähnen oder darlegen⁽¹²⁾, gewinnen wir einen guten Einblick in einige äußerst wichtige Grundsätze des altindischen Kriegerstandes. Was man bei dem kṣatradharma hervorgehoben findet, sind solche kriegerischen Tugenden wie Tapferkeit, Furchtlosigkeit,

Draufgängertum und Ausdauer. Nach den Kriterien dieses dharma werden praktisch alle Taten eines Kriegers einschließlich solcher wie Mord, Raub und Entführung gerechtfertigt, falls sie sich als Äußerungen der wahren Männlichkeit oder Tapferkeit zeigen⁽¹³⁾.

Bei der Betrachtung des kṣātradharmas muß man stets seinen wesentlichen Unterschied zum rājadharmas im Sinne behalten, obwohl im Mbh die beiden Termini nicht selten miteinander verwechselt werden. Denn nur in einer alten instabilen Gesellschaft, wo mehrere Herrscherstämme miteinander rivalisierten, konnte der kṣātradharmas in seiner Gesamtheit aufrecht erhalten werden, während wir beim rājadharmas die zentralisierte Königsmacht über ein weites Territorium, die erst in einer jüngeren Zeit ins Dasein trat, voraussetzen müssen. Der rājadharmas, der sich aus heterogenen Elementen zusammensetzt, ist im Wesentlichen als Ergebnis der Gedankenarbeit der Theoretiker zu betrachten. Beim Entwurf des rājadharmas versuchten diese Theoretiker, angesichts der sozialen und kulturellen Wandelungen, die mit dem allgemeinen Untergang der alten kṣatriya-Stämme und der Entstehung des neuen Staatswesens einhergingen, ein der veränderten Umgebung angepaßtes Idealbild des Monarchen aufzustellen. Den Untergang der kṣatriyas als eines festen Standes in der Gesellschaft, der ohne Zweifel schon vor Buddhas Geburt eingesetzt hatte, überlebten jedoch der kṣatriya-Begriff und die kṣatriya-Idee, die weiterhin als autoritativ gelten konnten, weil die varṇa-Theorie auch in jüngeren Zeiten die Grundlage für das immer weiter entwickelte Kastensystem bildete. Unter diesen Umständen wurden ein paar Elemente des kṣātradharmas, (z. B. Beschützung des Volks, Huldigung der Brahmanen)⁽¹⁴⁾, die auch den Erfordernissen des neuen Königsideals entsprachen, fast unversehrt in den rājadharmas eingegliedert. Diese Assimilation, die zwischen den beiden, eigentlich verschiedenen Ideensystemen bis zu einem gewissen Grad vollzogen werden konnte, hatte zur Folge, daß sich im klassischen Indien der ursprüngliche Unterschied zwischen dem kṣatriya-Dasein und dem

Königsamt oft verwischt hat.

Bei unserer Forschung über die Weltentsagung der kṣatriya-Könige müssen wir den soeben auseinandergesetzten komplizierten Charakter der kṣatriya-Fragen, stets im Auge behalten. Die Gesichtspunkte, unter denen das Thema der kṣatriya-Entsagung zu betrachten ist, lassen sich mit den folgenden vier Fragen zusammenfassen:

1. Hatte sich die Weltentsagung als eine Institution schon in einer alten Zeit bei den kṣatriyas eingewurzelt?
2. War diese Entsagung innerhalb der Lebensmilieus der kṣatriyas spontan entstanden oder anderswoher übernommen?
3. In welchem Verhältnis steht diese Entsagung zum kṣatradharma?
4. Wie und wieweit wurde diese Entsagung der kṣatriyas von derjenigen der Brahmanen beeinflußt?

In dem begrenzten Umfang des vorliegenden Artikels fällt es uns schwer, jeder dieser Fragen eine befriedigende Antwort zu geben. Nur etwaige Schlüssel zu ihrer Lösung werden wir auffinden können, wenn wir einzelne Fälle der kṣatriya-Entsagung anhand der uns verfügbaren Textdaten genau prüfen. Die Aufgaben, die uns nun bevorstehen, sind die Sammlung und Prüfung der Textstellen, die die Weltentsagung der kṣatriyas zur Sprache bringen.

2

Im Hinblick auf die Weite und die Kompliziertheit der Fragen um den kṣatriya-Stand und sonstige Schwierigkeiten müssen wir einstweilen darauf verzichten, den Ursprung und die gesamte Entwicklungsgeschichte der Weltentsagung der kṣatriyas unter Berücksichtigung aller einschlägigen Textstellen darzustellen. Bevor solche umfassende Darstellungen unternommen werden, müssen wir, wie oben gesagt, über alle wichtigen Einzelfälle der kṣatriya-Entsagung eingehende

Untersuchungen anstellen. Als wichtige Figuren von kṣatriya-Abstammung, deren Verzicht auf irdisches Glück in den großen Epen erzählt wird, kann man z. B. Yayāti, Pāṇḍu und Dhṛtarāṣṭra aufzählen. Die kṣatriya-Figuren, deren Weltentsagung im vorliegenden Artikel als Thema aufgegriffen wird, sind jedoch nicht die soeben genannten, sondern die Könige vom Ikṣvāku-Stamm, deren Taten im Raghuvamśa, einem vom Kālidāsa verfaßten mahākāvya, verherrlicht werden.

Obwohl König Ikṣvāku und einige seiner Abkömmlinge schon an vereinzelt Stellen der Veda-Texte namentlich erwähnt werden⁽¹⁵⁾, so werden doch erst in der episch-purāṇischen Literatur und dem Rv, daß man längere zusammenhängende Geschichten über das Ikṣvāku-Geschlecht erzählt. Außer im mahākāvya des Kālidāsa bestehen diese geschichtlichen Darstellungen größtenteils aus genealogischen Angaben. Nach dem Stammbaum, der in der episch-purāṇischen Literatur aufgestellt wird, führt das Ikṣvāku-Geschlecht seinen Ursprung auf den Sonnengott zurück, weil der Stammbegründer Ikṣvāku dort als Sohn des Manu Vaivasvata und mithin als Enkel des Vivasvat (Sūrya) erachtet wird.

Die verschiedenen Fassungen der Genealogie vom Ikṣvāku-Geschlecht, die man in den beiden Epen und etwa dreizehn Purāṇas⁽¹⁶⁾ sowie im Rv findet, weisen zwar in bezug auf die Länge und den Inhalt zahlreiche Abweichungen voneinander auf; aber, wie bereits von F.E. Pargiter festgestellt, stimmen alle diese Versionen im großen und ganzen überein⁽¹⁷⁾ außer denjenigen im Ra, die in Verworrenheit geraten zu sein scheinen. Zweifellos geht diese Gruppe der genealogischen Textteile aus verschiedenen Purāṇas auf eine gemeinsame Quelle zurück. So ist es ungefähr dieselbe Textgruppe, die W. Kirfel als Material diente, als er den Text des Ikṣvākuvamśa, nämlich des zweiten Kapitels des Vamśānucarita-Abschnitts in seinem Purāṇapañcalakṣaṇa zu rekonstruieren unternahm. Kālidāsas Darstellung beginnt mit der Ära des Dilipa II und endet ziemlich abrupt mit dem Tod des Agnivarna. Die genealogischen

Elemente des Rv entsprechen also ungefähr der zweiten Hälfte des Ikṣvākuvaṃśa-Kapitels des Vaṃśānucarita. Aufgrund dieser Entsprechung kann man es für wahrscheinlich halten, daß irgendeine Fassung des Vaṃśānucarita-Texts, der zusammen mit anderen Abschnitten des Purāṇapañcalakṣaṇa wohl die älteste Schicht der heute erhaltenen Purāṇa-Literatur ausmacht, dem Dichter des Rv schon zu Gebote gestanden habe⁽¹⁸⁾. Was für diejenigen Kapitel des Rv, in denen die Heldentaten des Rāma besungen werden, demselben Dichter als Unterlage diente, ist sicher das Werk des Vālmiki einschließlich des letzten Buches, d. h. Uttarakāṇḍa. Diese Kapitel enthalten nichts, was vom Inhalt des großen Epos abweicht⁽¹⁹⁾.

Andererseits ist das mahākāvya außerordentlich reich an solchen Episoden und Motiven (z. B. Dilīpas Huldigung der himmlischen Kuh, Indumatis Gattenwahl und ihr plötzlicher Tod, Agnivarṇas Liebeslust), die in keinem anderen uns verfügbaren Texte aufzufinden sind, während das Vaṃśānucarita und die damit verwandten Textteile in den Epen und Purāṇas größtenteils aus eintönigen Angaben über die Abfolge der Könige bestehen. Da wir nur schwer annehmen können, daß alle diese Episoden und Motive von Kālidāsa selber erdichtet worden sind, so unterliegt es keinem Zweifel, daß der Dichter auf eine zu seinen Lebzeiten noch vorhandene inhaltsreiche Sammlung von Überlieferungsgeschichten des Ikṣvāku-Geschlechts, zurückgreifen und diese Sammlung neben dem Epos des Vālmiki zur Grundlage seiner Dichtkunst machen konnte. So bezieht sich Kālidāsa wohl auf solche alten Überlieferungen, wenn er seinem Rv die folgende Einleitungstrophe vorausschickt:

atha vā kṛtavāgdvāre vaṃśe 'smin pūrvasūribhiḥ/
maṇau vajrasamutkirṇe sūtrasyevāsti me gatiḥ// (Rv 1,4)⁽²⁰⁾

Oder gleicht mein Gang durch dieses Königshaus, dessen Tor schon von alten heiligen [Dichtern] aufgemacht worden ist, dem Gang einer Schnur durch einen Edelstein, der bereits von einem Diamantenstifte durchbohrt worden ist⁽²¹⁾.

Das Wort "pūrvasūri", das hier in der Mehrzahl vorkommt, bezieht sich nicht nur auf Vālmiki sondern auch auf andere Dichter, deren Namen und Werke nicht auf uns gekommen sind. Von den alten Überlieferungen, die hier von Kālidāsa den pūrvasūris zugeschrieben werden, scheinen auch die im Rv befindlichen Erzählmotive der Weltentsagung herzurühren.

Über die Details von Kālidāsas Leben wissen wir nur wenig. Sein Lebensdatum, für das es keinen festen Anhaltspunkt gibt, wird von mehreren Forschern nur ungefähr in der Zeit vom vierten bis zum fünften Jh. n. Ch. angesetzt⁽²²⁾. Ebenso wenig sind wir imstande, Licht in Kālidāsas Methodik und seine Vorlagen zu bringen. Es fehlt uns jegliches Kriterium für das Urteil darüber, wie originalgetreu die alten, heute verlorenen Überlieferungen in seinem Werke wiedergegeben sind. Jedenfalls sind wir bei unserer Forschung stets auf den Rv angewiesen, da die Art und Weise der Weltentsagung und wichtige Einzelheiten über Diipa, Raghu und andere Ikṣvāku-Könige gerade durch dieses mahākāvya gefiltert auf uns überkommen sind. Jede darin vorkommende Erwähnung bzw. Andeutung der Weltentsagung muß sorgfältig geprüft werden. Erst nach solcher Prüfung, die gleich unten versucht wird, werden wir vielleicht etwaige Ansätze zur Erschließung des Verfahrens des Kālidāsa mit seinen Materialien auffinden können.

3

In den ersten drei Kapiteln des Rv werden mehrere Ereignisse, die in der Herrschaft des Königs Dilipa stattfanden, vor allem die Geburt und Aufwachsen seines Sohnes Raghu, lebhaft geschildert. In der gleich unten zitierten Strophe, die sich ganz am Ende des dritten Kapitels befindet, wird erzählt, wie derselbe König im Alter dem Throne zugunsten seines bereits als außerordentlich tapfer und tüchtig erwiesenen Sohnes abdankte, um im Wald der Einsiedler seine letzten Jahre zu verbringen.

atha sa viṣayavyāvṛttātmā yathāvidhi sūnave
nrpatikakudaṃ yūne dattvā sitātapavāraṇām/
munivanatarucchāyāṃ devyā tayā saha śiśriye
galitavayasām Ikṣvākūṇām idaṃ hi kulavratam// (Rv 3,70)

Dann übergab er, dessen Seele sich von Sinnengegenständen abgewandt hatte, seinem jungen Sohn nach der Vorschrift den weißen Sonnenschirm, der das Abzeichen des Königs war, und nahm in Begleitung der Königin Zuflucht unter dem Schatten der Bäume in dem von den Heiligen bewohnten Wald. Denn dies galt als Familiengeübde für die hochbetagten Ikṣvāku[-Herrscher].

Dilīpa war also nicht alleine sondern begleitet von seiner treuen Lebensgefährtin Sudakṣiṇā, als er den Palast verließ. Solches Zusammenleben der alten Eheleute nach ihrer Weltflucht wird von Kālidāsa innerhalb des Rv einzig in der angeführten Strophe deutlich zum Ausdruck gebracht aber nicht an anderen Stellen, die über den Eintritt der alten Könige in das Einsiedlertum berichten.

Ob Dilīpa mit seiner Frau, wie es bei vielen epischen Einsiedlern der Fall ist, in einer Laubhütte (parṇakuṭī, parṇaśālā) oder bloß unter dem Schatten eines großen Baumes lebte, läßt sich aus der Strophe nicht ersehen. Jedenfalls ließ er sich in einem Walde als seinem ständigen Wohnort nieder, wo das alte Ehepaar nicht ganz einsam sondern im Umgang mit anderen Asketen, die vom Dichter als munis bezeichnet werden, leben konnte.

Laut Kālidāsa folgte der alte König bei seinem Entschluß zum Einsiedlertum nur dem Beispiel seiner Vorväter. Mit dem wichtigen Wort "kulavrata", das darauf hinweist, daß die Weltentsagung als Familientradition unter den Ikṣvākus praktiziert wurde, werden wir uns unten auseinandersetzen.

Gleich nach seiner Thronbesteigung unternahm Raghu einen großartigen Feldzug gegen die feindseligen Könige. Mit diesem Feldzug, der im vierten Kapitel ausführlich dargestellt wird, errichtete Raghu

Oberherrschaft über die ganze Erde. Am Anfang des achten Kapitels berichtet Kālidāsa, wie Raghu Sohn Aja, dessen Erlangung der Braut Indumatī und dessen Hochzeit mit dieser Prinzessin in den zwei vorausgehenden Kapiteln erzählt sind, auf den Wunsch seines Vaters sich zum Könige weihen ließ.

An die Strophen, die die Zeremonie dieser Königsweihe schildern, schließt sich diejenige an, welche Raghu Entschluß zur Entsagung des irdischen Glücks folgendermaßen darstellt:

atha vikṣya Raghuḥ pratiṣṭhitam prakṛtiṣv ātmajam ātmavattayā/
viṣayeṣu vināśadharmmiṣu tridivaṣṭheṣv api niḥsprho 'bhavat//
(Rv 8,10)

Nachdem nun Raghu wahrgenommen hatte, daß sein Sohn bei seinen Untertanen einen festen Stand hatte, hegte er infolge seiner Selbstbeherrschung kein Verlangen mehr nach den Sinnesgegenständen, die ja dem Gesetz des Vergehens unterworfen sind, wenn sie sich auch im Himmel befinden.

Was Raghu bei seiner Weltentsagung zum Ziel hatte, ist nicht das vergängliche Glück im Himmel sondern, wie das letzte Strophenviertel andeutet, das ewige Heil, das wohl in der endgültigen Befreiung des Selbstes von der individuellen Existenz besteht.

Daß Raghu bei seinem Eintritt in das Asketenleben gleich nach der Übergabe der Königsmacht an den Sohn nur die von alters her gebrachte Sitte seines Geschlechts befolgte, hebt der Dichter in der folgenden Strophe hervor:

guṇavatsutaropitaśriyaḥ pariṇāme hi Dilipavaṃśajāh/
padaviṃ taruvalkavāśasām prayatāḥ samyaminām prapedire//
(Rv 8,11)

Denn im Alter übergaben alle in Dilipas Stamm geborenen [Könige] ihren [königlichen] Glanz dem tugendhaften Sohne und schlugen den Weg der Selbstbeherrschung übenden [Asketen] ein, die sich in Baumbastgewänder hüllten.

Die Weltentsagung der Ikṣvāku-Könige

Raghus Verlassen des Königspalastes erfolgte nicht ohne Widerstand von seiten seiner Angehörigen. Aja warf sich vor Raghu nieder, der nur in einem entlegenen Walde seine Zuflucht zu finden wünschte (Rv 8,12a: arañyasamāśrayonmukhaṃ), und bat seinen Vater mit Tränen, ihn (Aja) nicht zu verlassen. Alle Bitten und Tränen Ajas konnten Raghu zwar nicht von seinem festen Entschluß zur Weltentsagung abbringen, aber sie veranlaßten diesen schließlich dazu, wie die beiden folgenden Strophen andeuten, eine gewisse Nachsicht auf seinen Sohn zu üben.

Raghur aśrumukhasya tasya tat kṛtavān ipsitam ātmajapriyaḥ/
na tu sarpa iva tvacaṃ punaḥ pratipede vyapavarjitām śriyam//
(Rv 8,13)

sa kilāśramam antyam āśrito nivasann āvasathe purād bahiḥ/
samupāsyata putrabhogyayā snuṣevāvikṛtendriyaḥ śriyā//
(Rv 8,14)

Ihm [Aja], dessen Antlitz mit Tränen bedeckt war, gewährte Raghu den Wunsch, weil er seinen Sohn liebte; den königlichen Glanz aber, den er bereits verlassen hatte, nahm er nicht wieder an, wie die Schlange nicht wieder in die alte Haut schlüpft, von der sie sich einmal losgelöst hat. Dieser [Raghu], der seinen Wohnsitz außerhalb der Königsstadt nahm, befand sich auf der letzten Lebensstufe. Ihm, dessen Sinnesorgane nicht mehr in Aufregung gebracht wurden, huldigte die königliche Herrlichkeit, die [eigentlich nur] von seinem Sohne zu genießen war, in solcher Weise wie die Schwiegertochter [dem Vater huldigte].

Was den Inhalt des Wunsches (ipsita), den Raghu seinem Sohne gewährte, ausmacht, ist vom Dichter nicht deutlich zum Ausdruck gebracht. Aus seinen Rv 8,14-25 gemachten Schilderungen aber kann man wohl darauf schließen, daß Raghus Änderung des zuvor gemachten Entsagungsplanes sich hauptsächlich auf den Wohnort bezieht. Denn die letzte Hälfte von Strophe 14 deutet indirekt darauf hin, daß Raghu, der zuerst als Bewohner eines von der Stadt weit entfernt liegenden Waldes

oder einer Einöde sich dem Umgang mit der menschlichen Welt gänzlich hatte entziehen wollen, durch das Flehen des Sohnes aber dazu bewegt wurde, sich in einem Ort, der zwar schon außerhalb der Stadt aber noch innerhalb des Einflußbereichs der königlichen Macht lag, niederzulassen. Diese Änderung ermöglichte es dem zurückgebliebenen Sohn, sich ständig nach dem Befinden des bejahrten Vaters zu erkundigen und ihm nötigenfalls Beistand zu leisten. Es ist gerade diese Besorgnis des jungen Königs um seinen Vater, die vom Dichter in der letzten Hälfte von Strophe 14 der Huldigung der Śri metaphorisch gleichgesetzt wird.

Die Form, die Raghus Leben schließlich annahm, ist im ersten Viertel von Strophe 14 als "āśramam antyam" bezeichnet. Beim Gebrauch dieser Bezeichnung wird das wohlentwickelte āśrama-System vorausgesetzt, und zwar nicht der vikalpa-Typ, der in den Dharmasūtras dargelegt ist, sondern der samuccaya-Typ desselben Systems, der erst in der MSm seinen Niederschlag findet und weiterhin als eine wichtige Norm für die arische Gesellschaft angesehen wird⁽²³⁾. Nach dem Prinzip dieses wohlbekannten Types des āśrama-Systems hat ein Zweimalgeborener die vier verschiedenen Lebensstufen (āśrama) als Veda-Student, Hausvater, Waldeinsiedler und Wanderasket in dieser Reihenfolge zu durchlaufen. Obwohl Manu diesen Typ des āśrama-Systems nicht als das einzig richtige Lebensmodell für Zweimalgeborene vorschreibt sondern einige andere Möglichkeiten als deren Lebensplan gelten läßt, so kann man doch bei dem Ausdruck "āśramam antyam" an kaum anderes denken als das Leben des Wanderasketen, das nach dem Schema des genannten Types gerade der vierten d. h., der letzten Lebensstufe entspricht. Die Namen, die in dharm-Texten dieser Klasse von Asketen beigelegt werden, sind parivrāj, parivrāja(ka), bhikṣu, yati und saṃnyāsin. Unter diesen ist es das Wort yati, das wir im Rv als Bezeichnung des alten Raghu belegt finden. So sagt der Dichter Rv 8,16a, daß der ehemalige König nach seiner Entsagung die Kennzeichen des yati trug, während Rv 8,25cd diejenigen Asketen, die gleich nach dem Tode des Raghu als seine

Gesellen die Totenfeier verrichteten, kollektiv als *yatis* benannt sind.

Sowohl die Kommentatoren als auch die modernen Übersetzer scheinen den "letzten āśrama" ohne Bedenken mit demjenigen des Wanderasketen gleichzusetzen. Diese Gleichsetzung aber erweist sich durch unsere Prüfung der einschlägigen Rv-Stellen als äußerst unwahrscheinlich. Denn die darin von Kālidāsa gemachten Beschreibungen über einzelne Züge von Raghus Askese passen nur schlecht in das in der Rechtsliteratur vorgestellte Bild des Wanderasketen hinein. Außer in der Regenzeit ziehen Wanderasketen stets herum, ohne sich irgendwo ansässig zu machen⁽²⁴⁾. Dagegen lebte der alter Raghu, wie aus Rv 8,14b,25 hervorgeht, in einem Wohnort (*āvasatha*) und zwar nicht alleine sondern in Gemeinschaft mit anderen Asketen.

Aus dem Inhalt des Rv 8,11 ergibt sich, daß die aus Dilīpas Haus stammenden Asketen Gewänder aus Baumbast (*taruvalka*) trugen. Unmittelbar auf diese Strophe folgen zwar diejenigen (8, 12-14), die den veränderten Verlauf von Raghus asketischem Leben beschreiben; aber die Änderung dabei bedeutet wohl nicht den Übergang von der von ihm zuerst vorgesehenen Lebensart zu einer davon wesentlich verschiedenen, sondern sie bezieht sich, wie bereits oben angedeutet, hauptsächlich auf den Wohnort und dessen Entfernung vom Königspalast. Man könnte wohl annehmen, daß Raghu mit dem Beginn seiner Askese in Baumbastgewändern gekleidet ging. In den Epen wird meistens das Baumbastgewand neben dem Antelopenpelz als Kleidung der ansässigen Einsiedler erwähnt⁽²⁵⁾. Die Kleidung der Wanderasketen besteht dagegen nicht aus solchen Naturprodukten sondern grundsätzlich aus abgenutzten Kleidern und verworfenen Fetzen, die sie als Lendentuch tragen, nachdem sie sie vielleicht irgendwie zusammengeflickt haben⁽²⁶⁾.

Kālidāsas Beschreibungen sprechen also gegen die Annahme, daß der König im Greisenalter die Lebensweise des Wanderasketen, die in der MSm und jungen Texten als der vierte und letzte āśrama vorgestellt wird,

gewählt hätte. Die Frage, aus welchen Gründen der Dichter den Ausdruck "āśramam antyam" zur Bezeichnung der Lebensweise des alten Raghu verwendet hat, bleibt nach wie vor unbeantwortet. Über das Problem von Raghus āśrama-Zugehörigkeit wird unten noch Näheres zu sagen sein.

Kālidāsa fährt in seinen Schilderungen von Raghus letzten Jahren weiter fort. An Rv 8,15, wo der ehemalige und der neugekrönte König mit dem bereits untergegangenen Mond und der gerade aufgegangenen Sonne verglichen werden, schließt sich die folgende Strophe an, in welcher dargelegt wird, wie jeder der beiden, nämlich Raghu und Aja nach seinem eigenen Ziel strebte.

yatipārthivaliṅgadhāriṇau dadṛśāte RaghuRāghavau janaiḥ/
apavargamahodayārthayor bhuvam aṃśāv iva dharmayor gatau
//(Rv 8,16)

Raghu und Raghus Sohn, von denen der eine die Kennzeichen des yati und der andere diejenigen des Königs trug, wurden beide von dem Volke so angesehen, als wären sie die auf die Erde gekommenen Teilinkarnationen des Dharma-paares, von denen die eine Erlösung und die andere großes Gedeihen sich zum Ziel gesetzt hatte.

Das Ziel, wonach Raghu als yati strebte, ist also nicht etwa die Geburt im Himmel (svarga) sondern die endgültige Befreiung (apavarga) vom Geburtenkreis.

In sechs weiteren Strophen stellt der Dichter Raghus geistige Übungen jeweils den glorreichen Taten seines Sohnes zum Vergleich gegenüber. Von diesen Strophen werden die auf Raghu bezüglichen Teile im Folgenden angeführt:

.....
anapāyipadopalabdhaye Raghur āptaiḥ samiyāya yogibhiḥ//
(Rv 8,17cd)

.....
Raghu kam [indessen] mit zuverlässigen yoga-Adepten zusammen,

Die Weltentsagung der Ikṣvāku-Könige
um zur unvergänglichen Stellung [des Erlösten] zu gelangen.

.....
paricetum upāṃśu dhāraṇāṃ kuśapūtaṃ pravayās tu viṣṭaram//
(18cd)

.....
Der bejahrte [König saß] dagegen auf einem durch kuśa-Gräser
geheiligten Sitz, um sich fern [von anderen] in die Praxis der
dhāraṇā einzuüben.

.....
aparaḥ praṇidhāṇayogyayā marutaḥ pañca śarīragocarān// (19cd)

.....
Der andere [d. h. Raghu unterwarf] die fünf Winde, deren Bereich
der Leib ist, durch die Übung des Nachsinnens [über den Schöpfer].

.....
itaro vavṛte svakarmaṇāṃ dahane jñānamayena vahninā//
(20cd)

.....
Der andere [d. h. Raghu] beschäftigte sich damit, [die Früchte]
seiner Taten [in früheren Existenzen] durch das Feuer, das aus
Wissen besteht, auszubrennen.

.....
Raghur apy ajayad guṇatrayaṃ prakṛtisthaṃ samaloṣṭakāñcanaḥ
// (21cd)

.....
Raghu, für den das Gold dem Erdkloß gleich war, besiegte auch die
drei Grundeigenschaften, die auf der Natur [des Weltalls] beruhen.

.....
na ca yogavidher navetaraḥ sthiradhīr āparamātmadarśanāt//
(22cd)

.....
Der alte [Raghu], dessen Geist stets unbewegt war, [gab] auch

seine yoga-Praxis nicht [auf], bis er das höchste Selbst erblickte.

Rv 8,23 berichtet Kālidāsa, daß sowohl Raghū als auch Aja ihre oben Rv 8,16 angegebenen Ziele nämlich apavarga und mahodaya erreichten. In der im folgenden zitierten Strophe, faßt der Dichter zurückblickend Raghū's Erleuchtungsweg nach seiner Entsagung zusammen:

atha kāścīd ajavyapekṣayā gamayitvā samadarśanaḥ samāḥ/
tamaṣaḥ param āpad avyayaṃ puruṣaṃ yogasamādhinā Raghūḥ /
/(Rv 8,24)

Dann gelangte Raghū durch meditative Konzentration bei der yoga-Praxis zur [Einheit mit] dem unvergänglichen, jenseits der Finsternis befindlichen Allgeist; nachdem er, auf alle Wesen mit gleichem Blick schauend, [aber] auf Aja⁽²⁷⁾ doch Rücksicht nehmend, einige Jahre [als yogin] zugebracht hatte.

Wie die erste Hälfte dieser Strophe uns zu verstehen gibt, erfolgte es vor allen Dingen aus Raghū's zärtlicher Nachsicht auf seinen Sohn, daß er nach seinem Ausgang aus dem Palast noch mehrere Jahre am Leben blieb. Nach Raghū's erster Absicht, von welcher er allerdings durch die Tränen seines Sohnes abgebracht worden war, wollte er vielleicht bald nach dem Eintritt in Wildnis seinem Leben durch Freitod selber das Ende setzen. In dieser Strophe also findet man den Freitod als eine unter den Ikṣvāku-Herrschern übliche Sitte der Entsagung angedeutet.

In Wirklichkeit aber starb Raghū eines natürlichen Todes in einer Siedlung der yogin, unter denen er sich der meditativen Praxis hingab, bis er dadurch schließlich die Vereinigung mit dem allerhöchsten Wesen, worin die Erlösung besteht, erlangte.

Die Lebensberichte über Raghū bringt Kālidāsa mit den folgenden Strophen zum Abschluß, die die Totenfeier für denselben König beschreiben:

śrutadehavisarjanaḥ pituś ciraṃ aśrūṇi vimucya Rāghavaḥ/
vidadhe vidhim asya naiṣṭhikaṃ yatibhiḥ sārddham anagnim
agnicit// (Rv 8,25)

akarot sa tadaurdhavadaihiḥ pitṛbhaktyā pitṛkāryakalpavit/
na hi tena pathā tanutyajas tanayāvarjitapiṇḍakāṅkṣiṇaḥ// (26)
sa parārdhyagater aśocatāṃ pitur uddiśya sadarthavedibhiḥ/
śamitādhir adhiyakārmukaḥ kṛtavān apratiśāsanam jagat// (27)

Als Raghus Sohn erfuhr, daß sein Vater den Leib aufgegeben hatte, vergoß er lange Zeit Tränen und verrichtete dann zusammen mit den yatis die letzte Feier für den [Toten], die von keinem Feuer begleitet war, obwohl er selber die heiligen Feueraltäre errichtet hatte. Nur aus Hingabe an den Vater führte er dann als Kenner des Manenkultes die Totenopferriten aus. Denn die [Heiligen], die auf dem Wege [der yoga-Praxis] ihren Leib aufgegeben haben, wünschen nicht [mehr] die Mehlklöße, die von ihren Söhnen dargebracht werden. Sein Herzeleid wurde besänftigt von den [Heiligen], die um die Wahrheit wußten, indem sie ihn darauf hinwiesen, daß sein Vater, der bereits ins Jenseits gelangt war, nicht [mehr] zu betrauern sei. Er bespannte dann seinen Bogen mit der Sehne und brachte die Welt in solchen Zustand, daß sie dem Befehl keines anderen gehorchte.

Das Wort *anagniṃ*, das Rv 8,25d vorkommt, weist darauf hin, daß der Leichnam des Raghu nicht verbrannt sondern beerdigt wurde⁽²⁸⁾. Ferner wird Rv 8,26 impliziert, daß er der Ahnenopfer, die sein Sohn aus Pietät darbrachte, eigentlich nicht bedurft hätte⁽²⁹⁾. Mit diesen beiden Strophen hebt der Dichter hervor, daß Raghu als yogin, der sein höchstes Ziel erreicht hatte, gestorben war.

Das achte Kapitel des Rv beginnt mit den soeben geprüften Schilderungen über Raghus letzte Jahre. Was den Hauptinhalt desselben Kapitels ausmacht, ist jedoch die Trauer des Königs Aja über den unerwarteten Tod seiner allerliebsten Gattin Indumatī. Sein Klagelied (Rv 8,44-69) bildet gleichsam den Höhepunkt des ganzen Kunstpos. Bei allen tröstenden Worten des weisen Vasiṣṭha konnte sich Aja von seinem Jammer nicht gänzlich erholen. Nach acht Jahren übergab er seinem

Sohne Daśaratha das Königsamt und faßte auf dem Krankenbett den Entschluß, durch Fasten (prāyopaveśana) in den Tod zu gehen. Er starb jedoch nicht zu Hause sondern er begab sich schließlich nach dem heiligen Orte, wo Gaṅgā und Sarayū zusammenfließen, um sich dort ins Wasser zu werfen. Diese Ereignisse sowie Ajas Wiedervereinigung mit Indumati werden in den folgenden beiden Strophen, die das achte Kapitel beschließen, kurz erzählt :

samyagvinītam atha varmmaharaṃ kumāraṃ
ādiśya rakṣaṇavidhau vidhivat prajānām/
rogopastṣtatanudurvasatiṃ mumukṣuḥ
prāyopaveśanamatir nṛpatir babhūva// (Rv 8,94)
tirthē toyavyatikarabhavē Jahnukanyā Sarayor
dehatyāgād amaraganarālekhyam āsādyā sadyaḥ/
pūrvvākārādhikatararucā saṃgataḥ kāntayāsau
lilāgāreṣv aramata punar Nandanābhyantareṣu// (95)

Nachdem der König darauf dem gut erzogenen Kronprinz, der schon Rüstung zu tragen fähig war, das Amt zur Beschützung der Untertanen vorschriftsgemäß anvertraut hatte, entschloß er sich, bis zum Tode zu fasten, indem er seinen schlechten Wohnsitz in Gestalt des von Krankheit ergriffenen Körpers zu verlassen wünschte. Sobald er am heiligen Badeplatz, wo Jahnus Tochter und Sarayū mit ihrem Wasser ineinanderfloßen, seinen Leib aufgab, erhielt er ein Dokument, durch das er den unsterblichen [Göttern] beigezählt wurde. Er wurde dann vereint mit seiner Geliebten, die in noch schönerem Glanz ihrer Gestalt als früher strahlte, und ergötzte sich mit ihr wieder in den innerhalb des Gartens Nandana befindlichen Lusthäusern.

Mit dem neunten Kapitel beginnt derjenige Teil des Rv, der dem allgemeinen Inhalt nach dem großen Epos des Vālmiki entspricht. Dieser Teil, der bis zum Ende des vierzehnten Kapitels reicht, hat so großen Umfang, daß er mehr als Drittel des ganzen Rv ausmacht.

Die Weltentsagung der Ikṣvāku-Könige

Rv 12,14 wird der Tod des Königs Daśaratha beschrieben. In dieser einzigen Strophe findet man gleichsam den ganzen Inhalt von Ra 2,57-58 kurz und geschickt zusammengefaßt. Im Unterschied zu seinen Vorvätern starb dieser König nicht als Entsager. Das Wort "śarīratyāga", das von Kālidāsa in der genannten Strophe verwendet ist, bedeutet sicher nicht ein solchen Freitod, wie es bei Aja der Fall gewesen ist. Denn sowohl nach Rv 12,14 als auch nach Ra 2,58-59 starb der König kurz nach der Verbannung des Kronprinzen Rāma vor Gram über die Trennung von seinem allerliebsten Sohne. In Ra 2,59 wird es lebhaft geschildert, wie am nächsten Morgen die Hofdienerinnen zu ihrem Schrecken den alten König auf seinem Lager gestorben fanden.

Rāma lebte in Verbannung mit seiner Gattin Sītā und seinem jüngeren Bruder Lakṣmaṇa wie ein Waldasket. Aus Rv 12,8 ersieht man, daß seine Kleidung aus zwei Baumbastgewändern (valkala) bestand. Beachtenswert für uns ist nun die folgende Strophe, in welcher die Lebensart, die Rāma als Verbannter annahm, dem Gelübde, an dem die Ikṣvāku-Herrscher in ihrem Alter festzuhalten hatten, gleichgesetzt wird.

Rāmo 'pi saha Vaidehyā vane vanyena vartayan/
cacāra sānujaḥ śānto vṛdhEkṣvākuvratam yuvā// (Rv 12, 20)

Indem Rāma sich im Seelenfrieden mit der Königstochter von Videha und seinem jüngeren Bruder mit den im Walde erhältlichen Naturprodukten nährte, erfüllte er als Jüngling schon dasjenige Gelübde, das für bejahrte Ikṣvāku[-Helden bestimmt] war.

Rv 14,22-15,103, das die Taten Rāmas nach seiner siegreichen Heimkehr von Laṅkā erzählt, weist dem Inhalt nach eine weitgehende Entsprechung zum Uttarakāṇḍa des großen Epos auf. Es unterliegt kaum einem Zweifel, daß das letzte Buch des Ra zu Lebzeiten des Kālidāsa schon vorhanden war und ihm als Hauptquelle für den genannten Teil seines mahākāvya diente⁽³⁰⁾.

Was Kālidāsa über den Tod des Königs Rāma erzählt, stimmt mit dem Inhalt der entsprechenden Kapitel des Uttarakāṇḍa wesentlich überein. In

den beiden Werken geht der Freitod Lakṣmaṇas, welcher von Kālidāsa folgendermaßen geschildert wird, demjenigen seines älteren Bruders voraus.

sa gatvā Sarayūtīraṃ dehatyāgena yogavit/

cakārāvitathāṃ bhrātuḥ pratijñāṃ pūrvajanmanaḥ// (Rv 15,95)

Darauf ging er [d. h. Lakṣmaṇa], das rechte Verfahren kennend⁽³¹⁾, zu dem Fluß Sarayū und brachte [dort] durch Aufgeben seines eigenen Leibes das Versprechen seines älteren Bruders zur Erfüllung⁽³²⁾.

Infolge des Todes von Lakṣmaṇa, der in Wahrheit ein Viertel des göttlichen Selbstes von König Rāma ausmachte, ging schon die Standfestigkeit seiner Weltherrschaft verloren. Nachdem der König seine Zwillingssöhne Kuśa und Lava auf Throne von Kuśavati und Śārāvati gesetzt hatte, trat er seine letzte Reise an.

udak pratasthe sthiradhīḥ sānujo 'gnipuraḥsaraḥ/

anvitaḥ pativātsalyād gṛhavarjam Ayodhyayā// (Rv 15,98)

Mit den heiligen Feuern, die ihm vorangingen, und begleitet von seinen jüngeren Brüdern brach er festen Entschlusses nach Norden auf; aus Zuneigung zu ihrem Herrn folgte ihm ganz Ayodhyā mit Ausnahme der Häuser.

Nach Rv 15,99 sind es nicht nur die Untertanen sondern auch die Affen und die rākṣasas, die Rāma das Geleit gaben. In den vier Strophen (Rv 15,100-103), mit denen Kālidāsa die Lebensgeschichte des Helden abschließt, werden Rāmas Himmelfahrt mit seinen Anhängern sowie seine Rückkehr zu seiner ursprünglichen Gottesnatur grandios dargestellt. Diese Strophen mit Ausnahme der letzten, in welcher der Dichter die Vernichtung des Rāvaṇa als das von Gott Viṣṇu selber vollendete Werk verherrlicht, werden nun angeführt:

upasthitavimānena tena bhaktānukampinā/

cakre tridivaniḥśreṇiḥ Sarayūr anuyāyinām// (Rv 15,100)

yad gopratarakalpo 'bhūt saṃmardas tatra majjatām/

atas tadākhyayā tīrthaṃ pāvanaṃ bhuvī paprathe//(101)

sa vibhur vibudhāṃśeṣu pratipannātmamūrṭiṣu/

tridaśibhūtapaurāṇāṃ svargāntaram akalpayat//(103)

Weil er [Rāma], bei dem ein himmlischer Wagen [schon zum Empfang] angelangt war, mit den ihm treu Ergebenen Erbarmen fühlte, machte er [den Fluß] Sarayū zur Leiter in die Götterwelt für diejenigen, die ihm folgten. Weil der Andrang der Leute, die dort badeten, demjenigen der Rinder in einer Furt ganz ähnlich war, ist der heilbringende Badort unter den Namen [“Rinderfurt”] auf der [ganzen] Erde berühmt geworden. Als diejenigen, die Teilinkarnationen der Götter gewesen waren⁽³³⁾, ihre ursprünglichen Gestalten annahmen, schuf er für die Stadtbewohner, die jetzt zu Göttern geworden waren, die andere himmlische Welt.

In den letzten vier Kapiteln des großen Epos des Vālmiki d. h. Ra 7,97-100, in denen die letzte Reise Rāmas bis zu seiner Rückkehr in den Himmel ausführlich erzählt wird, findet man nichts, was nach dem Inhalt und der Handlungsabfolge von Kālidāsa's Darstellungen in Rv 15,96-103 wesentlich abweicht. Vom rituellen Aspekt derselben Reise, der von Kālidāsa Rv 15,98 nur ganz kurz mit dem Auskruck “agnipraḥsaraḥ” angerührt wird, findet man in Ra 7,99 einigermaßen detaillierte Angaben. Nach Ra 7,99,1-2 nämlich ordnete Rāma kurz vor seiner Abreise dem Hofpriester Vasiṣṭha an, das Agnihotra mit dem mit Butterschmalz genährten Feuer solle seinem Aufmarsch vorangehen (vgl. auch Ra 7,99,12). Des weiteren wird Ra 7,99,4 erzählt, daß der König in ein weißes Linnengewand gekleidet kuśa-Halme in beide Hände nahm und aufbrach, indem er heilige Sprüche (brahman) rezitierte. Auf seinem Weg zu dem Fluß Sarayū wurde er nicht nur von seinen Freunden und Untertanen sondern auch von den Vedas, der Sāvitrī-Strophe, dem vaṣat- und dem om-Laut begleitet, die menschliche Gestalten angenommen hatten (Ra 7,99,7-8).

Ganz wichtig für uns ist der Begriff "mahāprasthānikavidhi", mit dem Ra 7,99,3 alle diese rituellen Elemente zusammengefaßt werden. Mit dem Wort "mahāprasthāna" d. h. "großer Aufmarsch" wird diejenige Reise gekennzeichnet, welche man antritt, wenn man der Welt gänzlich entsagt und freiwillig in den Tod geht. Die Himmelsrichtung, die man dabei einschlägt, ist entweder Norden oder Osten. So wird Rv 15,98 gesagt, daß Rāma auf der letzten Reise seinen Weg nach Norden einschlug (udak prastathe). Nach dem siebzehnten Buch des Mbh, das Mahāprasthānikaparvan genannt wird, gingen alle Pāṇḍava-Brüder mit ihrer Gattin Draupadī auf ihrem Marsch zum Freitod zuerst ostwärts (Mbh 17,1,27) und wanderten dann um den ganzen Kontinent am Strande, bis sie schließlich zum Berg Meru gelangten. Alle Brüder bis auf Yudhiṣṭhira stürzten sich dort vom Felsen, um in den Himmel einzugehen. Die Berichte über Yudhiṣṭhiras Schicksal werden darauf im Svargārohaṇaparvan, d. h. dem letzten Buch des ganzen Mbh weitergeführt. Dort wird erzählt, wie Yudhiṣṭhira, nachdem er von Gott Dharma auf eine Probe gestellt worden war, durch das Bad in der himmlischen Gaṅgā einen göttlichen Leib erhalten und sich mit den Seinigen im Himmel wieder vereinigen konnte. Bei ihrer Abreise verrichteten die Pāṇḍavas, die bereits ihren ganzen Reichtum aufgegeben (Mbh 17,1,12) und Parikṣit auf den Thron gesetzt hatten (1,7-8), das letzte Wunschopfer (naiṣṭhiki iṣṭi) und warfen die heiligen Feuer ins Wasser (1,20). Sie waren alle in Baumbastgewänder gekleidet (1,18-19). An der Küste des Laubhitya-Ozeans wurde Arjuna von Gott Agni aufgefordert, seinen Bogen Gāṇḍīva ins Wasser zu werfen (1,32-40)⁽³⁴⁾.

Auf eine eingehende Analyse dieser rituellen Elemente unter Berücksichtigung aller darauf bezüglichen Textstellen muß man einer späteren Gelegenheit vorbehalten. Wir müssen uns einstweilen mit der Bemerkung begnügen, daß die rituellen Elemente, die im Mahāprasthānikaparvan berührt werden, einerseits von dem im Uttarakāṇḍa des Ra dargelegten mahāprasthānikavidhi erheblich

Die Weltentsagung der Ikṣvāku-Könige

abweichen, und andererseits zu den in einigen Sūtra-Texten und Saṃnyāsa-upaniṣads ausgeführten Entsagungsritualien (saṃnyāsavidhi) eine gewisse Parallelität aufweisen.

Die Schicksale, die dem Ikṣvāku-Stamm nach Rāmas Tode widerfahren, werden in den letzten sechs Kapiteln des Rv dargestellt. In diesem Teil des mahākāvya folgen verhältnismäßig kurze Lebensbeschreibungen einzelner Könige aufeinander. Nur von etwa sechs Nachkommen Rāmas, deren Zahl zweiundzwanzig beträgt, berichtet Kālidāsa -- in den meisten Fällen nur knapp -- über die Todesart, die sie nach der Machtübergabe wählten, oder über die Lebensform, die sie im Alter als Entsager annahmen.

Wie Nala der Großenkel des Kuśa lebte, nachdem er die Königswürde an seinen Sohn Nabhas übergeben hatte, wird Rv 18,7 folgendermaßen dargestellt:

tasmai niyuḥyOttarakosalānāṃ
dharmottaraḥ svaprabhava prabhutvam/
mṛgair ajaryyam jarasopadiṣṭam
adehabandhāya punar babandha// (Rv 18,7)

Nachdem er [Nala], der dem Recht hingegeben war, seinem Sohne [Nabhas] die Herrschaft über das Uttarakosala-Reich anvertraut hatte, schloß er mit den Gazellen Freundschaft, die ihn das Alter lehrte, um nie wieder an einen Leib gefesselt zu werden.

Aus dem letzten Viertel der Strophe läßt sich deutlich ersehen, daß das Ziel von Nalas Entsagung nicht in der Wiedergeburt in der Götterwelt sondern, wie es bei Raghu der Fall gewesen ist, in der endgültigen Befreiung von dem Geburtenkreis bestand.

Außer der Freundschaft mit wilden Tieren (mṛgair ajaryyam) sagt der Dichter nichts über die Einzelheiten von Nalas Entsagungsleben. Dieses friedliche Verhältnis zu seiner Umwelt sollte man jedoch wohl nicht mit "abhayadāna" in Verbindung bringen. Indem ein saṃnyāsin unmittelbar vor seinem Auszug in die Wildnis eine besondere Formel

ausspricht, schenkt er allen Lebewesen Furchtlosigkeit (abhayadāna) um dieselbe Furchtlosigkeit vor ihnen zu erlangen.⁽³⁵⁾ Der Ausdruck "jarasopadiṣṭam" (vom Alter gelehrt) weist vielmehr darauf hin, daß Nalas Freundschaft mit wilden Tieren nicht durch einen rituellen Akt sondern durch Milde und Reife eines Alten verwirklicht worden sei. Bei den im Mbh gemachten Schilderungen der Einsiedelei (āśrama) wird das friedliche Zusammenleben der Bewohner mit Raubtieren manchmal hervorgehoben⁽³⁶⁾. Eine solche Eintracht zwischen Menschen und Tieren wird auch von Kālidāsa an einer Stelle des Rv veranschaulicht. Nach Rv 14,79 nämlich nahm Vālmiki Rāmas Gattin Sītā in seinen āśrama mit, wo wilde Tiere sich um den Opferplatz friedlich niederkauerten⁽³⁷⁾. Nach Kālidāsas Vorstellung ist es vielleicht ein solcher āśrama, wo König Nala seine letzten Jahre zubrachte.

Über die Weltentsagung des Viśvasaha eines Nachkommen des Rāma berichtet Kālidāsa folgendermaßen:

pitā piṭṛṇām anṛṇas tam ante vayasy anantāni sukhāni lipsuḥ/
rājānam ājānuvilambibāhuṃ kṛtvā kṛtī valkalavān babhūva// (Rv
18,26)

Nachdem der Vater [d. h. Viśvasaha], den Manen gegenüber schuldfrei geworden war, machte er am seinem Lebensabend im Wunsch nach dem unendlichen Glück ihn [d. h. Hiraṇyanābha], dessen Hände bis zu den Knien herabgingen, zum König; er selber, der schon seine Pflichten erfüllt hatte, legt sich dann das Baumbastgewand an.

Diese Strophe sagt über die Einzelheiten von Viśvasahas Entsagungsleben nichts außer seiner Kleidung. Das Wort "valkala" das hier vorkommt aber deutet darauf hin, daß er vielleicht wie sein Vorfahre Dilipa sein Leben als Einsiedler beschloß.

Über Viśvasahas Enkel Kauśalya erzählt Kālidāsa in der folgenden Strophe:

yaśobhir ābrahmasabhaṃ prakāśaḥ

Die Weltentsagung der Ikṣvāku-Könige

sa brahmabhūyaṃ gatim ājagāma/

Brahmiṣṭham ādhāya nīje 'dhikāre

brahmiṣṭham eva svatanuprasūtam// (Rv 18,28)

Er [d. h. Kauśalya], der mit einem bis zur Brahman-Welt reichenden Ruhm glänzte, gelangte zur Einheit mit dem brahman als seinem endgültigen Zustand, nachdem er seinen Sprößling Brahmiṣṭha, der vollständige Kenntnis über das brahman besaß, in sein [Königs-]amt eingesetzt hatte.

Kālidāsa sagt hier wiederum nichts über die Einzelheiten des Entsagungslebens. In Betracht dessen, daß die Einheit mit dem höchsten Wesen, die der Dichter als brahmabhūya bezeichnet, erst durch irgendwelche meditative Praxis erreicht werden kann, ist wohl anzunehmen, daß Kauśalya wie Raghu als yogin starb.

Den Tod seines Nachfolgers Brahmiṣṭha schildert Kālidāsa folgendermaßen:

vaṃśasthitim vaṃśakareṇa tena

saṃbhāvya bhāvi sa sakhā Maghonaḥ/

upaspr̥ṣan sparśanivṛttalaulyas triḥ Puṣkareṣu triṣu śāntim āpa//

(Rv 18,32)

Nachdem er [d.h. Brahmiṣṭha], der später ein Freund des großmütigen [Indra] werden sollte, durch einen Fortsetzer des Stammes [nämlich seinen Sohn Putra] die Fortdauer des Stammes gesichert hatte, nahm er, der keine Begierde mehr nach Sinnesgenüssen hatte, in drei Puṣkara-Badeorten jeweils drei Bäder und fand [dort] seinen Seelenfrieden.

Zwar sagt der Dichter nicht ausdrücklich, daß Brahmiṣṭha eines freien Todes starb⁽³⁸⁾, aber man kann wohl aus dem Kontext ersehen, daß er sich wie Aja und Lakṣmaṇa am heiligen Badeort ins Wasser warf, um in der Götterwelt wiedergeboren zu werden.

Die asketische Lebensweise, die Puṣya, Brahmiṣṭhas Enkel nach seinem Rückzug aus dem Königspalast wählte, wird Rv 18,33

beschrieben:

mahiṃ mahecchaḥ parikīrya sūnau maṇiṣiṇe Jaiminaye 'rpitātmā/
tasmāt sayogād adhigamya yogam ajanmane 'kalpata
janmabhīruḥ //(Rv 18,33)

Nachdem er [Puṣya] die Erde seinem Sohne übergeben und sich dem weisen Jaimini anvertraut hatte, lernte er aus Furcht vor der [Wieder-]geburt den yoga bei diesem yoga-kundigen [Heiligen] und gelangte zu [der Erlösung, die von Wieder-]geburten frei war.

Obwohl der Dichter über den Wohnort Puṣyas als yogin keine Angabe macht, so ist doch aufgrund des Lehrer-Schüler-Verhältnisses zwischen ihm und Jaimini anzunehmen, daß der alte König seine letzten Jahre in einer Siedlung verbrachte, wo mehrere Asketen sich um den heiligen ṛṣi Jaimini gesammelt hatten. Puṣya starb also wahrscheinlich als Einsiedler in einem āśrama.

Daß Sudarśana, der Vater des Königs Agnivarṇa, in seiner Zurückgezogenheit ebenfalls als āśrama-Bewohner lebte, geht aus dem Inhalt der folgenden beiden Strophen hervor.

Agnivarṇam abhiṣicya Rāghavaḥ sve pade tanayam agnitejam/
śiśriye śrutavatām apaścimaḥ paścime vayasi Naimiṣaṃ vaśi //(Rv 19,1)

tatra tīrthasalilaiḥ dirghikās talpam antaritabhūmibhiḥ kuśaiḥ/
saudhavāsam uṭajaiś ca vismṛtaḥ saṃcikāya phalaṇiṣṣṛhas
tapaḥ //(2)

Nachdem Raghavus Sproß [Sudarśana] für seinen Sohn Agnivarṇa, der den Glanz des Feuergottes besaß, zum [Nachfolger] seines Thrones geweiht hatte, begab er, der nicht der letzte unter den [vedischen] Gelehrten war, sich an seinem Lebensabend als Selbstbezwinger in [den Wald] Naimiṣa. Dort vergaß er durch das Wasser der heiligen Badeplätze die Teiche [im Palast], durch die auf den Boden gestreuten kuśa-Gräser das Lager und durch die Laubhütten den mit Stucco versehenen Palast; und er häufte [dort

das Verdienst] der Kasteiung auf ohne den Wunsch nach seinen Früchten.

Nach älteren Veda-Texten ist Naimiṣa eine wichtige Ritualstätte, wo Heilige, die Naimiṣiyā[ḥ], Naimiśyā[ḥ] oder Naimiṣiyā[ḥ] genannt wurden, lange Opfersitzungen (satra) abzuhalten pflegten⁽³⁹⁾. Im Mbh wird derselbe Ort mehrmals als āśrama bezeichnet. In der Einleitung desselben Epos ist es eben Naimiṣāraṇya, wo der ganze Text von Sauti anlässlich der von Śaunaka veranstalteten zwölfwägigen Opfersitzung der Schar der versammelten Heiligen und Asketen vorgetragen wurde⁽⁴⁰⁾. Die soeben angeführten Strophen des Kālidāsa, in denen das Wort “āśrama” nicht vorkommt, lassen uns doch kaum darüber in Zweifel, daß er sich Naimiṣa als einen āśrama vorstellt. Wahrscheinlich gesellte sich Sudarśana zu den heiligen Sehern (ṛṣi) und Asketen (tapasvin), die sich dort niedergelassen hatten. Solche Ausdrücke wie Badeplatz (tīrtha), Grashütte (uṭaja) und das Bett aus kuśa-Halmen gewähren uns den Einblick in einige Aspekte des entsagungsvollen Lebens, das Sudarśana in Naimiṣa führte.

Das Leben des Sudarśana als Einsiedler, das wir uns anhand dieser Ausdrücke ungefähr vorstellen können, ist kaum verschieden von denjenigen der Brahmanen-Asketen, die in den beiden Epen als āśrama-Bewohner auftreten. Das letzte Viertel von Rv 19,2 zeigt uns, daß auch Sudarśana sich der Kasteiung hingab. Der Ausdruck “ohne den Wunsch nach seinen Früchten” (phalaniḥṣṛha) aber läßt uns vermuten, daß Sudarśanas Ziel die endgültige Befreiung vom Geburtenkreislauf war.

4

Obwohl Kālidāsas spärliche Angaben über die Weltflucht der Ikṣvāku-Könige zu einer genauen Kategorisierung nicht ausreichen, so können wir doch aufgrund der bereits oben gemachten Beobachtungen diese Könige bezüglich der gewählten Entsagungsart in folgende zwei Gruppen

einteilen:

Gruppe I : Die Könige, die als Einsiedler ihr Leben beschlossen.

Zu dieser Gruppe gehören Dilipa, Raghu, Nala, Viśvasaha, Kauśalya, Puṣya und Sudarśana. Alle diese scheinen einen festen Wohnsitz gehabt zu haben. Zur Bezeichnung der Wohnorte von Dilipa und Raghu findet man die Wörter "munivana" und "āvasatha" verwendet, während Sudarśana und Puṣya als Bewohner des Naimiṣa-Waldes bzw. als Schüler des heiligen Jaimini vorgestellt sind. Zumindest diese vier Figuren kann man als āsrama-Bewohner betrachten, obwohl das Wort āsrama im Sinne von Einsiedelei nirgends in bezug auf diese Könige gebraucht worden ist. Diese vier lebten also nicht alleine sondern jeder in einer Asketengemeinde, deren Mitglieder wohl größtenteils aus Brahmanen bestanden.

Bei der Angabe oder der Andeutung dessen, was die Könige dieser Gruppe sich bei ihrem Asketenleben zum Ziel setzten, bedient sich Kālidāsa ganz unterschiedlicher Ausdrücke (apavarga, paramātmadarśana, puruṣa, parārdhyagati, adehabandha, anantasukha, brahmanbhūya, ajanman, phalanīṣṛṣṭha). All diese Ausdrücke deuten jedoch darauf hin, daß diese Könige, auf das Glück in der Götterwelt verzichtet hatten und nach der vollkommenen Befreiung vom Geburtenkreislauf strebten. Zur Verwirklichung dies Erlösungswunsches, die nur durch die Vereinigung mit dem höchsten Wesen (puruṣa, paramātman, brahman) oder wenigstens durch die wahre Erkenntnis dieses Wesens in Erfüllung geht, mußten sich die Könige den geistigen und körperlichen Übungen, die mit dem Begriff yoga zusammenzufassen sind, unterziehen. Die yoga-Übungen, denen Raghu sich hingab, sind von Kālidāsa bis in alle Einzelheiten ausgeführt. Auch bei der Beschreibung von Puṣyas Leben spricht der Dichter von seiner yoga-Praxis.

Gruppe II : Die Könige, die ihrem irdischen Leben durch Freitod ein

Ende setzten, nachdem sie ihre Nachfolger in die Herrschaft eingesetzt hatten.

Die Weltentsagung der Ikṣvāku-Könige

Zu dieser Gruppe gehören Aja, Lakṣmana und vielleicht auch Brahmīṣṭha. Nach Kālidāsa begab sich jeder dieser Könige an einem heiligen Badeorte zum Sterben ins Wasser. Auch Rāma, der zwar in Wirklichkeit ohne Freitod in den Himmel auffuhr, aber bei seiner Entsagung fast dasselbe Modell wie die soeben genannten Könige befolgte, fällt gewiß unter diese Gruppe. Beachtenswert für uns ist, daß alle diese Könige bei ihrer Entsagung nicht die endgültige Erlösung anstrebten. Im Rv wird ihr Freitod als die Leiter zur Götterwelt (amaragaṇa, nāka, tridiva) beschrieben. In dieser Hinsicht bilden die Könige der Gruppe II einen augenfälligen Gegensatz zu denjenigen der Gruppe I, die auf göttliches Glück völlig verzichteten⁽⁴¹⁾.

5

Abgesehen von dem Ausdruck “āśramam antyam”, der Rv 8,14 vorkommt, gebraucht Kālidāsa in seinen Schilderungen der Weltentsagung der Könige nirgends das Wort āśrama. Seine Bekanntschaft mit der āśrama-Lehre läßt sich jedoch in der folgenden Halbstrophe deutlich ersehen:

kālo hy ayaṃ saṃkramituṃ dvitīyam

sarvopakāraḥsamam āśramaṃ te// (Rv 5,10cd)

Denn es ist Zeit für dich, in den zweiten Lebensabschnitt überzugehen, der allen [anderen Ständen der Zweimalgeborenen]

Nutzen bringt.

Kautsa, ein Schüler des heiligen Varatantu, der mit dieser Strophe von König Raghu angedredet wurde, hatte gerade sein Veda-Studium abgeschlossen und kam zum König, um von ihm den Lehrerlohn zu ersuchen. Hier wird der Übergang des Kautsa von der Studentenschaft zur Hausvaterschaft als dem zweiten āśrama unmißverständlich zum Ausdruck gebracht. Dieser Übergang von einem āśrama zum anderen setzt diejenige āśrama-Theorie voraus, nach welcher ein Zweimal-

geborener die vier āśramas als aufeinanderfolgende Lebensstadien zu durchlaufen hat. Innerhalb der heute erhaltenen Rechtsliteratur findet man diesen Typ der āśrama-Theorie erstmals in der MSm dargelegt, während in den Dharmasūtras, die ihr chronologisch vorausgehen, die vier āśramas noch als die Lebensformen vorgestellt werden, die einem Zweimalgeborenen beim Abschluß seines Veda-Studiums zur freien Wahl gestellt werden⁽⁴²⁾.

Manu wird von Kālidāsa in der folgenden Halbstrophe als Gesetzgeber erwähnt. Wiederum ist von āśrama die Rede:

nṛpasya varṇāśramapālanaṃ yat sa eva dharmo Manunā praṇītaḥ
//(Rv 14,67ab)

Das Schützen [aller Angehörigen der vier] Kasten und [ebensovieler] Lebensstufen -- diese Pflicht des Königs wurde einst von Manu verkündet.

In der MSm ist in der Tat ein Vers (7,35) aufzufinden, wo der König ebenfalls als Schützer von varṇas und āśramas dargestellt wird⁽⁴³⁾. Dieselben beiden Begriffe findet man auch Rv 17,65 nebeneinandergestellt. Diese Belege des āśrama im Sinne der Lebensstufe im Rv zeigen, daß das āśrama-System -- und zwar der sogenannte samuccaya-Typ desselben -- unter den Zeitgenossen des Kālidāsa schon als eine autoritative Theorie gelten konnte.

Obwohl das āśrama-System, wie bereits oben gesagt (S.107), im Wesentlichen von Brahmanen-Theoretikern von ihren eigenen Standpunkten konzipiert wurde, so galt es doch in der reinen Theorie auch für die anderen zwei Stände der Zweimalgeborenen. Aus einigen Stellen seiner Dichtwerke geht es deutlich hervor, daß Kālidāsa die klassische Theorie des āśrama auch für Personen der kṣatriya-Abstammung gelten läßt. So sagt z. B. König Purūravas im fünften Akt des Vu zu seinem Sohn, der sein Studium bei Cyavana gerade vollendet hat, er solle nun vom ersten zum zweiten āśrama übergehen⁽⁴⁴⁾. Aś 2,14 wird gesagt, daß König Duṣyanta gerade im zweiten āśrama lebt, der

voller Genüsse ist.

Bei dieser Betrachtungsweise verdient Kālidāsa's Behandlung der Ikṣvāku-Entsager in ihrem Verhältnis zu der āśrama-Theorie eine genaue Prüfung⁽⁴⁵⁾. Die Könige der Gruppe II können wir dabei außer acht lassen, da der Akt des Freitodes sich keinem Lebensabschnitt zuordnen läßt⁽⁴⁶⁾.

Dagegen kann man die Könige der Gruppe I, wenn man sie im Rahmen der vier āśramas betrachtet, in keinen anderen als den dritten āśrama des vānaprastha einordnen. Denn ganz im Gegensatz zu dem vierten āśrama, d.h. dem āśrama des Wanderasketen, der ohne sich irgendwo niederzulassen immer herumläuft, hatten diese Könige ihren festen Wohnort. Die sehr kurzen Beschreibungen, die Kālidāsa über die Weltentsagung dieser Könige gibt, erschweren zwar unseren näheren Vergleich ihrer Lebensweisen zu dem im Rechtsschrifttum niedergelegten vānaprastha-Dasein; aber die im Rv geschilderten Einsiedler-Könige weisen kein einziges Charakteristikum auf, das mit der vānaprastha-Regelung im klaren Widerspruch steht.

Andererseits tritt im Rv kein König auf, der sich als Wanderasket identifizieren ließe. Diese Entfremdung von dem Wanderasketentum bzw. dem vierten āśrama beschränkt sich nicht auf die Ikṣvāku-Könige; sie kann vielmehr als eine allgemeine Tendenz bei den in der epischen und klassischen Literatur auftretenden kṣatriya-Entsagern hervorgehoben werden.

Dabei ist allerdings nicht die gänzliche Abwesenheit von Wanderasketen mit kṣatriya-Herkunft, gemeint. Pāṇḍu z.B. hatte sich zuerst zu dem Leben des Wanderasketen, der als muni bezeichnet wird (Mbh 1,110,7), entschlossen, bevor er den Tränen und Bitten seiner beiden Gattinnen nachgab und mit ihnen ins vānaprastha-Leben eintrat. Dieses muni-Leben, das Pāṇḍu Mbh 1,110,6-21 lobpreist, entspricht im großen und ganzen dem vierten āśrama⁽⁴⁷⁾. In dem großen Umfang der Sanskrit-Literatur können wir sicherlich weitere Beispiele von kṣatriyas auffinden, die ihr Leben als Wanderasketen führten oder in enger

Verbindung mit Wanderasketen standen.

Solche Beispiele können jedoch nur als Ausnahmefälle vorgebracht werden, wenn man sie der überwältigenden Mehrheit der kṣatriya-Entsager gegenüberstellt, die in der Literatur entweder ihr Leben als Waldbewohner beschließen oder eines freiwilligen Todes sterben. Diese Waldbewohner lassen sich bei der Anwendung der klassischen āśrama-Theorie — wenigstens auf den ersten Blick — wie die Ikṣvāku-Könige der Gruppe I leicht als vānaprasthas identifizieren. Die Wege, die die kṣatriyas bei ihrer Weltentsagung einschlugen, werden also in den beiden Gruppen der Ikṣvāku-Könige ziemlich treu widergespiegelt. Es ist wahrscheinlich die Beobachtung dieser Wege, die einige Theoretiker dazu veranlaßte, in den Schemata, die sie über das Verhältnis der varṇas zur den āśramas aufstellten, den kṣatriya-Stand von dem vierten āśrama bzw. dem Wanderasketentum auszuschließen⁽⁴⁸⁾. Nach VaiSmS 8,1,11 wird es nur dem Brahmanen erlaubt, alle vier āśramas zu durchlaufen, während es für den kṣatriya nur die ersten drei āśramas gibt⁽⁴⁹⁾. Dieselbe Ansicht findet man auch Mbh 12, 61, 2; 62, 2. Ferner wird VmP 14,2 gesagt, daß das gesamte System der vier āśramas (cāturāśramya) nur einem Brahmanen zur Ausübung vorgeschrieben sei⁽⁵⁰⁾.

Die Weltentsagung der Ikṣvāku-Könige der Gruppe II steht von vorn herein außerhalb des āśrama-Systems, und bei keinem König der Gruppe I können wir eine regelrechte Abfolge der vier āśramas feststellen. Der Tatbestand, daß die im Rv dargestellten Lebensweisen der Ikṣvākus sich nicht in die klassische Norm des āśrama-Systems einfügen lassen, kann wohl zur Bekräftigung unserer Ansicht dienen, daß Kālidāsa bei seinen Schilderungen der Weltentsagung der Ikṣvākus aus alten Quellen der kṣatriya-Tradition reichlich schöpfen konnte. Denn diese Entsagung würde weitaus nähere Entsprechungen zu dem von Manu vorgeschriebenen āśrama-System aufgezeigt haben, wenn der Dichter sie ohne Grundlage der alten Überlieferungen nur aus Eigenem erdichtet hätte.

Jedoch gibt es im Rv einige Stellen, die darauf schließen lassen, daß Kālidāsa sich bemühte, die Lebensweisen der Ikṣvākus und das āśrama-System irgendwie in Einklang zu bringen ungeachtet ihrer Unstimmigkeiten. In einer der Einleitungsstrophen spricht der Dichter von den vier Lebensperioden der Ikṣvākus:

śaiśave 'bhyastavidyānām yauvane viṣayaiṣiṇām/

vārddhake munivṛttinām yogenānte tanutyajām// (Rv 1,8)

[Ich werde das Geschlecht von Raghu und seinen Nachkommen besingen,] die sich in der Kinderzeit den Wissenschaften hingaben, in der Jünglingszeit den Gegenständen [der Genüsse] nachgingen, im Alter das Leben der Heiligen führten und am Ende [ihres Lebens] durch yoga-Praxis ihren Körper aufgaben.

Mit dieser Strophe, in welcher die ganze Laufbahn der Könige der Gruppe I kurz zusammengefaßt wird, versucht Kālidāsa offensichtlich, dieselbe Laufbahn in den Rahmen der vier āśramas einzuzwängen⁽⁵¹⁾.

Was bei dem hier aufgestellten Schema dem vierten āśrama entspricht, ist das Verlassen des Körpers durch yoga-Praxis, was sich doch eigentlich kaum als Lebensabschnitt begreifen läßt. Wir wissen nur wenig über die wirkliche Lebensweise derjenigen, die yogins genannt werden. Ebenso wenig läßt sich von uns die genaue Stellung ermitteln, die der yoga und der yogin innerhalb des āśrama-Systems einnehmen. Vielmehr scheint es, daß der yogin nach der Ansicht der Dharmasūtra-Verfasser eine selbständige Kategorie bildet, die außerhalb der vier āśramas stehen⁽⁵²⁾. So beobachten wir, daß die Vorschriften für den yogin, die man ĀpDhS 1, 8, 22-23; VāDhS 25,8-10; VaiSmS 8,10 zusammengestellt findet, in keinen besonderen Zusammenhang mit irgendeinem āśrama gebracht worden sind.

Andererseits stehen in solchen älteren Smṛtis wie MSm, YāSm und ViSm der vierte āśrama und das yogin-Dasein als Themen nebeneinander. In der MSm nämlich folgt die Versgruppe über den yogin (MSm 6,65-85) unmittelbar auf die Vorschriften für den Wanderasketen (6,33-64). Dieses

Nebeneinandersetzen der beiden Asketenkategorien im sechsten Kapitel der MSm läßt sich leicht mit einer Gleichsetzung der beiden verwechseln. Infolge des ziemlich lockeren Zusammenhangs der beiden gewinnt man beim Überblicken des Kapitels leicht den Eindruck, der yogin sei ein dem Wanderasketen unterstellter Asket.

Es sind höchst wahrscheinlich diese Umstände, die Kālidāsa dazu veranlaßten, Raghu und die anderen Könige so darzustellen, als ob die letzte Phase ihres Lebens dem vierten āsrama entspräche. Der Rv 14,67 gemachte Hinweis auf Manu alleine genügt nicht zu der Annahme, daß Kālidāsa mit dem Inhalt der MSm schon vertraut war. Dennoch wird dieselbe Annahme m. E. bekräftigt einerseits durch die soeben festgestellten Verhältnisse im sechsten Kapitel der MSm, die indirekt Rv 1,8 reflektiert zu sein scheint, und andererseits durch einen besonderen Gebrauch des Wortes yati, der dem Rv und der MSm eigentümlich zu sein scheint. Raghu als alter yogin, dessen Lebensweise Kālidāsa aushilfsweise dem vierten āsrama gleichsetzt, ist Rv 8,16 als yati bezeichnet. Unter den älteren dharm-Texten ist es nur MSm, wo das Wort yati zur Bezeichnung des vierten āsrama verwendet wird⁽⁵⁹⁾. In dem GDhS, dem ĀpDhS, dem BDhS, dem VāDhS und der YāSm wird der Wandersasket als āsrama beziehungsweise bhikṣu, parivrāja, parivrājaka, bhikṣuka genannt. Auch Rv 8,18-24, d. h. die Vergruppe, in welcher die yoga-Praxis des Raghu in Einzelheiten beschrieben wird, enthält nichts, was zu Manus Darstellung über den yogin im Widerspruch steht.

Nur in Anbetracht des soweit auseinandergesetzten eigentümlichen Verhältnisses des Kālidāsa zur MSm kann man richtig erkennen, wie der sonst unbegreifliche Ausdruck "āsramam antyam" in Rv 8,14 zustande gekommen ist. Die Ikṣvāku-Entsager von Gruppe I, die Raghu am besten repräsentiert, können unter zwei verschiedenen Aspekten, d. h. dem Aspekt des Einsiedlers und dem des yogin betrachtet werden. Diesen beiden Aspekten entsprechend zergliedert Kālidāsa die einheitliche Lebensweise des alten Raghu, die sich bei der mechanischen Anwendung

der āśrama-Theorie als vānaprastha-Dasein begreifen ließe, auf rein gedanklicher Ebene in zwei verschiedene Lebesabschnitte, nämlich den dritten und den vierten āśrama, indem er manche wichtige Kriterien für die āśrama-Einteilung absichtlich ganz außer acht läßt. Nach diesem äußerst künstlichen und erzwungenen Ideenverfahren, das nur als Notbehelf dient, muß das Leben des Raghu in seinem yogin-Aspekt unvermeidlich in die Kategorie des vierten, d. h. des letzten āśrama eingereiht werden, obwohl er keinerlei Kennzeichen eines Wanderasketen trägt. Der Ausdruck "āśramam antyam", der sich also als Produkt der bloßen Sophisterei herausstellt, entspricht keineswegs dem wesentlichen Charakter irgendeines Ikṣvāku-Entsagers.

Weitaus wichtiger für unser Verständnis der Weltentsagung der Ikṣvākus ist das Wort "kulavrata" das Rv 3,70 vorkommt. Der Ausdruck "vṛddhIkṣvākuvratam" in Rv 12,20 bedeutet ebenfalls Stammgelübde der Ikṣvākus. Unter kulavrata ist wohl keine einzelne Observanz gemeint; nach dem Inhalt der beiden Rv-Strophen zu urteilen, sollte man es vielmehr als Familiengesetz auffassen, das jeden bejahrten Ikṣvāku-Herrscher zur Weltflucht nach seiner Abdankung verpflichtet. Das einzige äußere Kennzeichen des Entsagers, das mit diesem vrata in Verbindung gebracht wird, ist das Anlegen des Baumbastgewandes (taruvalka, valkala). Innerhalb des Rv wird das Baumbast hauptsächlich in Zusammenhang mit den Königen der Gruppe I erwähnt. Andererseits wird Mbh 17,1,18-19 berichtet, daß die Pāṇḍavas bei ihrem "großen Aufmarsch" (mahāprasthāna) in Baumbastgewänder gekleidet waren. Wenn wir diesen Fall der Pāṇḍavas zur Untersuchung über das Ikṣvākukulavrata heranziehen, so müssen wir annehmen, daß das vrata nicht nur für die Einsiedler (Gruppe I) sondern auch für die Ikṣvākus der Gruppe II, die den Freitod wählten, gültig war. Der Begriff von kulavrata, der im Rv ganz unabhängig von der āśrama-Theorie zum Ausdruck gebracht wird, ist keine Erfindung des Dichters. Ohne Zweifel war er schon in alten Ikṣvāku-Überlieferungen vorhanden, die Kālidāsa bei

Abfassung seines Rv zur Grundlage nahm.

6

Auch in anderen Texten als dem Rv finden wir einige Angaben über diejenigen Ikṣvāku-Herrscher, die der Welt entsagten. Die Weltentsagung von zwei Ikṣvāku-Königen, deren Namen im Rv nicht vorkommen, nämlich Trayyarūpa und Anamitra, wird in den Vaṃśānucarita-Texten kurz berichtet⁽⁵⁴⁾. Nach diesen Texten zogen sich diese beiden Könige im Alter in den Wald zurück. Mbh 3,190 erzählt Mārkaṇḍeya die Geschichte von einem Ikṣvāku namens Parikṣit. Nach dieser Prosaerzählung ging dieser König nach der Abdankung ebenfalls in den Wald⁽⁵⁵⁾. Mbh 3,106,40 wird der Rückzug des Dilīpa I in den Wald angeschnitten⁽⁵⁶⁾, während Mbh 3,193,6-7 die Askese des Bṛhadāśva kurz erzählt, der nach der Übergabe des Herrscheramts ebenfalls in den Wald eintrat. Ferner findet man unter den Asketen königlicher Abstammung, die in Uttarajjhāyā 18 aufgezählt werden, einen König des Ikṣvāku-Geschlechts (Ikkhāgarāyavasabha) namens Kuntū⁽⁵⁷⁾.

Das Einsiedlerleben im Walde nach der Weltentsagung beschränkt sich nicht auf den Ikṣvāku-Stamm. Mehrere Stellen des Mbh verweisen auf Könige anderer Dynastien, die nach ihrer Abdankung dieselbe Lebensweise angenommen haben. Hier seien nur die folgenden Stellen angegeben: Mbh 1,81,1-2; 12,29,91 (Yayāti); 1,92,23 (Pratīpa); 1,94,18 (Śantanu); 2,17,22-23 (Bṛhadratha). Das Einsiedlertum der drei wichtigen Könige des Pūru-Geschlechts wird unten kurz diskutiert.

In kāvya-Werken findet man einige Berichte von Königen, die ihre letzten Jahre im āśrama eines ṛṣi verbringen. So erzählt Daṇḍin gegen Ende seines Dk, wie Rājahaṃsa, der alte Vater der zehn Prinzen, im āśrama des heiligen Vāmadeva die Lebensweise eines vānaprastha annimmt⁽⁵⁸⁾. In einer Strophe im vierten Akt von Kālidāsa's Aś sagt ṛṣi Kaṇva zu seiner Pflgetochter Śakuntalā, daß sie eines Tages mit ihrem

Gatten Duṣyanta, wenn dieser den Königsthron an seinem Sohn abgetreten habe in den āśrama zurückkommen solle⁽⁵⁹⁾. Im Urc des Bhavabhūti tritt Janaka, Sītās Vater als alter Vaikhānasa auf⁽⁶⁰⁾.

Die wichtigsten Figuren unter den Einsiedlern der kṣatriya-Herkunft sind ohne Zweifel Yayāti, Pāṇḍu und Dhṛtarāṣṭra, deren Taten und Einsiedlertum im Mbh mit Ausführlichkeit geschildert werden. Wie oben gesagt (S.107), wird Yayāti als vānaprastha bezeichnet. Auch Pāṇḍu wird in seiner Zurückgezogenheit mit seinen zwei Gattinnen als vānaprastha dargestellt, obwohl das Wort vānaprastha, das Mbh 1,110,34 vorkommt, sich nicht direkt auf ihn bezieht. Die Beschreibung des Einsiedlerlebens, die Mbh 1,110, 30-33 dem Pāṇḍu in den Mund gelegt ist, stimmt mit den in der brahmanischen Rechtsliteratur enthaltenen vānaprastha-Regelungen im allgemeinen inhaltlich überein. Beachtenswerterweise wird dieses vānaprastha-Leben Mbh 1,110,26 als eine der wahlfreien Lebensformen (āśramas) verstanden⁽⁶¹⁾.

Im fünfzehnten Buch des Mbh, das āśramavāsikaparvan heißt, wird das tragische Schicksal, das dem alten Dhṛtarāṣṭra nach dem Tod seiner hundert Söhne widerfuhr, bis ins Detail erzählt. Die Bezeichnung, die dort für das Asketenleben des Dhṛtarāṣṭra immer wieder verwendet wird, ist ein ganz einfacher Ausdruck, nämlich vanavāsa d. h. "Wohnen im Walde".

Auf jeden Fall verdienen die epischen Darstellungen aller genannten kṣatriya-Einsiedler einmal zum Gegenstand einer eingehenden Analyse gemacht zu werden⁽⁶²⁾. Für jetzt läßt sich von uns zum Verständnis des kṣatriya-Einsiedlertums nichts anderes erdenken, als daß wir vorläufig drei Kategorien, nämlich vanavāsa der kṣatriyas, āśramavāsa der ṛṣi-Brahmanen und vānaprastha-Dasein aufstellen; und dann die Gleichheit oder Ungleichheit einer dieser Kategorien zu den beiden anderen zur Klarheit zu bringen versuchen. Dabei soll das komplizierte Verhältnis des vānaprastha-Lebens zum āśramavāsa einstweilen dahingestellt bleiben.

Eine tiefere Einsicht in das Wesen des vānaprastha-Lebens wird dadurch erschwert, daß der Begriff "vānaprastha" sich von uns nicht

genau festlegen läßt, sondern in bezug auf seine Ausdehnung je nach dem Text größere oder kleinere Abweichung aufweist. Der vānaprastha-Begriff aber scheint bei allen seinen Wandlungen mit der Lebensweise einer gewissen Asketenklasse, die Vaikhānasa hieß, in direkter oder indirekter Beziehung zu stehen. Im GDhS kommt das Wort vānaprastha noch nirgends vor; dort wird der dem vānaprastha entsprechende Einsiedler einfach Vaikhānasa genannt⁽⁶³⁾. Zumindest den vānaprastha-Darstellungen in dem BDhS und der MSm liegt eine alte Vorschriftensammlung für Vaikhānasas zugrunde⁽⁶⁴⁾; und vielleicht ist der Text GDhS 3,26-35 (BDhS 2,6,11,15) als eine ganz kurze Zusammenfassung dieses heute nicht mehr vorhandenen Vaikhānasaśāstra zu betrachten. Obwohl wir uns über das Verhältnis dieser Asketenklasse zu der gleichnamigen, neben den Vālakhilyas erscheinenden ṛṣi-Gruppe und zu der nach Vikhanas genannten Schule des Yajurveda noch im Unklaren sind, so besteht doch kein Grund zur Annahme, daß dieselbe Asketenklasse mit dem ksatriya-Einsiedlertum in irgendeiner speziellen Verbindung gestanden hätte. Ferner müssen wir stets im Sinne behalten, daß in den alten Dharmasūtras das Leben des vānaprastha bzw. des Vaikhānasa keineswegs nur als Einrichtung für die Alten gedacht ist. Diesen Sūtra-texten zufolge steht einem Zweimalgeborenen, der gerade sein Veda-Studium abgeschlossen hat, die Möglichkeit offen, sofort ins Leben eines Waldesiedlers einzutreten. Die im Mbh und in kāvya-Texten anzutreffende Bezeichnung eines Asketen-Königs als vānapastha bzw. Vaikhānasa geht vielleicht auf einen Versuch seitens der Brahmanen zurück, die zwei ursprünglich verschiedene Einrichtungen nachträglich zu vereinigen.

Die Einsiedler, die in der altindischen Literatur als āśrama-Bewohner auftreten, bestanden größtenteils aus solchen Brahmanen, die sich gelegentlich als Opferpriester (ṛtvij) betätigten. Die Veränderung der altvedischen Gesellschaft verursachte eine Isolierung der śrauta-Opfer vom alltäglichen Leben der Arier. Das hatte zur Folge, daß sich das

Zentrum der nach dem śrauta-Ritual orientierten Opferpriesterschaft, die sich gleichsam auf dem Gipfel der vedischen Kultur befand, allmählich von den Dörfern in die Wildnis verlagerte⁽⁶⁵⁾. Die opferkundigen Brahmanen, die nun in der Wildnis ihre Einsiedeleien (āśrama) errichteten, oblagen dort nicht nur der rituellen und wissenschaftlichen Tätigkeiten sondern auch der Askese und der Meditation. Zumindest ein Teil dieser Brahmanen war verheiratet und zeugte Kinder in den Einsiedlerorten. Die āśrama-Bewohner waren also nicht nur Alte. Dagegen scheinen die in den Wald zurückgezogenen, greisen kṣatriyas auch beim Zusammensein mit ihren Lebensgefährtinnen am strengen Zölibat festgehalten zu haben. Was das Opferpriestertum angeht, kommt die Ausübung desselben für einen kṣatriya nicht in die Frage. Sicher konnte es manchmal geschehen, daß alte kṣatriyas, wie es im Rv bei Raghu und einigen anderen Königen der Fall gewesen zu sein scheint, von Brahmanen in ihre āśramas als Askesegegnossen empfangen wurden. Die Möglichkeit eines solchen Zusammenlebens darf jedoch keineswegs als die ursprüngliche Gleichheit des vanavāsa der kṣatriyas mit dem āśramavāsa der Brahmanen ausgelegt werden. Für diese beiden Lebensweisen, die dem äußeren Anschein nach einander gleichen, muß man verschiedene Entstehungsursachen voraussetzen.

Das große Epos Mbh, das die drei wichtigen kṣatriya-Einsiedler Yayāti, Pāṇḍu und Dhṛtarāṣṭra ausführlich darstellt, war in seiner textgeschichtlichen Entwicklung mehrmaligen Redaktionen durch Brahmanen unterworfen, bis es seine gegenwärtige Gestalt erlangte. Es sind wahrscheinlich diese Überarbeitungsprozesse, bei denen Gleichsetzung der genannten kṣatriya-Figuren mit den vānaprasthas oder āśrama-Bewohnern zustandekam.

Der unten angeführte Mbh-Vers, der dem Dhṛtarāṣṭra in den Mund gelegt ist, deutet darauf hin, daß das Einsiedlerleben der kṣatriyas im Walde nicht woanders entlehnt ist, sondern eine ihrem Stand eigene, von alters her überkommene Lebensweise war :

rājarṣiṇām purāṇānām anuyātu gatim nṛpaḥ/

rājarṣiṇām hi sarveṣām ante vanam upāśrayaḥ // (Mbh 15,8,5)

Ein König muß den Spuren der alten heiligen Könige folgen.
Wahrlich suchten alle heiligen Könige am Ende des Lebens ihre
Zuflucht im Walde.

Denselben Gedanken äußert der König in einem anderen Vers, indem er
den Eintritt in den Wald als Familiensitte hervorhebt:

ucitaṃ naḥ kule tāta sarveṣām Bharatarṣabha/

putreṣv aiśvaryam ādhāya vayaso 'nte vanam nṛpa // (Mbh 15,5,21)

Mein Lieber, [der Eintritt in] den Wald ist bei unserem Geschlecht
althergebracht; dorthin gehen wir alle am Ende unserer
Lebensspanne, nachdem wir unseren Söhnen die Königsmacht
anvertraut haben, Oh Heldenkönig vom Bharata-Geschlecht! (vgl.
auch Mbh 15,6,16)

Der Hauptpunkt dieses Verses läßt sich am besten mit dem Wort
kulavrata, das uns schon in Rv 3,70 begegnet ist, ausdrücken. Der
vanavāsa der kṣatriyas, der sich schon in alter Zeit bei den
Herrscherstämmen als ihr kulavrata eingewurzelt hatte, ist also dem
Ursprung nach eine ganz andere Institution als der āśramavāsa und das
vānaprastha-Leben.

7

Obwohl im Rv das Wort mahāprasthāna nirgends vorkommt, können
wir doch aufgrund von Ra 7,79,3, das das Ritual bei Rāmas letzter Reise
als mahāprasthānikavidhi bezeichnet, mutmaßen, daß vielleicht auch
andere Könige der Gruppe II ihren Tod in gleicher Weise als
Entsagungsakt vollzogen. Die Ikṣvāku-Könige begaben sich zu einem
Flußufer, um sich dort ins Wasser zu werfen, während die Pāṇḍava-
Brüder, wie im Mahāprasthānikaparvan des Mbh erzählt wird, sich am
Ende der großen Reise von Felsen stürzten.

Die Weltentsagung der Ikṣvāku-Könige

Nach Kss, der großen Erzählsammlung, wurde diese Todesart der Pāṇḍavas von ihren Nachfolgern, d. h. den Königen von Kauṣāmbi übernommen. Kss 9,5-7 wird Śatānika als Sohn des Janamejaya, mithin als Nackkomme des Arjuna vorgestellt⁽⁶⁶⁾. Nach Kss 11,27 brach er mit seinen Gattinnen und Ministern zum mahāprasthāna nach Himagiri auf, nachdem er seinen Sohn Udayana auf den Thron gesetzt hatte. Udayana suchte ebenfalls den Freitod. Nach Kss 111,79-84 zog er bald nach der Königsweihe seines Sohnes Naravāhanadatta mit seinen Gattinnen und Ministern von der Residenz aus und stürzte sich von einem Kliff (prapāta), um dann in der Götterwelt (svarga) wiedergeboren zu werden.

Ebenso findet man ein paar Beispiele vom Freitode anderer Weltentsager, die vermutlich nicht zur Klasse der kṣatriyas gehören. Im Ra 3,4 wird erzählt, wie ein Waldasket namens Śarabhaṅga sich ins Feuer warf. Der Tod eines Kalānos, der sich aus eigenem Willen auf dem Scheiterhaufen verbrennen ließ, wird von griechischen Autoren berichtet⁽⁶⁷⁾.

Das Lebensende des vānaprastha besteht nach den Regeln der alten dharma-Texten meistens in dem Fasten bis zum Tode⁽⁶⁸⁾. Eine andere Art des Freitodes wird MSm 6,31 dargelegt. Diesem Vers zufolge soll ein Waldeinsiedler, der sich dem Tode nahe fühlt, nach Nordost immer geradeaus fortgehen, bis er schließlich dem Hunger und der Ermattung erliegt⁽⁶⁹⁾. An dieser Stelle findet man nicht das Wort mahāprasthāna, dessen sich mehrere Kommentatoren des MSm zur Erläuterung desselben Verses bedienen. Diese mahāprasthāna-artige Todesart gilt wahrscheinlich nicht für alle vānaprasthas sondern wohl nur für eine bestimmte Unterklasse von Waldasketen, deren Lebensweise ĀpDhS 2,9,21,18-22,5; MSm 6,25-32; YSm 3,54-55; VāDhS 9,11 vorgeschrieben wird. Diese Unterart der vānaprasthas, die L. Skurzak als "ascètes errants dans la forêt" bezeichnet⁽⁷⁰⁾, läßt sich leider mit kṣatriya-Asketen in keine besondere Verbindung bringen.

Zwar gehören mahāprasthāna und dergleichen Formen des

Lebensendes, bei denen man eines gewaltsamen Todes stirbt, nicht ausschließlich dem kṣatriya-Stand; es ist aber kaum zu leugnen, daß unter einigen hervorragenden Kriegerstämmen mahāprsthāna als eine der ihrem eigenem Stand geziemenden, ehrenhaftesten Todesarten üblich gewesen war⁽⁷¹⁾. Diese Sachlage ist für uns um so interessanter, als Selbstmord im Brahmanismus und Hinduismus außer in einigen Sonderfällen, wo es sich um besondere Bedingungen und bestimmte religiöse Beweggründe handelt, im allgemeinen verdammt oder mißbilligt wird⁽⁷²⁾. Die kṣatriyas hatten jedoch offenbar eine völlig andere Einstellung gegenüber dem Freitod als die Brahmanen.

Mahāprsthāna und andere Arten des Freitodes, d. h. Umkommen auf dem Schlachtfeld (virādhvan), Fasten (anaśana, anaśaka), Sturz ins Wasser (apāṃ praveśa) und Sturz ins Feuer (agnipraveśa) werden PpUp, JāUp 5, KathśrUp 2.3, YUp 2, NpUp im Zusammenhang mit dem Ritual des saṃnyāsa erwähnt⁽⁷³⁾⁽⁷⁴⁾. Aus der vergleichenden Untersuchung, die P. Olivelle über die genannten Abschnitte der Saṃnyāsa-Upaniṣads anstellte, ergibt sich, daß diese Arten des Freitodes, die in ihrem Ursprung vielleicht unabhängige Formen der Entsagung gewesen waren, nur im Laufe der Zeit demjenigen Ritualkomplex des saṃnyāsa, das unter Brahmanen zur vollen Entwicklung gelangt war, allmählich einverleibt wurde⁽⁷⁵⁾. Diese Assimilation ist wohl als ein Beispiel der Brahmanisation, die allmählich in die Sitten des alten kṣatriya-Standes eindrang, zu betrachten.

8

Aus der obigen Untersuchung ergibt sich, daß der alte kṣatriya-Stand zumindest zwei Arten der Weltentsagung, nämlich das Wohnen im Walde (vanavāsa) und den "großen Aufmarsch" (mahāprsthāna) kannte. Zu diesen beiden Arten ist wohl auch der "Heldenweg" (virādhvān), der eventuell in die Kategorie des mahāprsthāna fällt, hinzuzufügen. In der

MŚm wird diese Todesart als eine Form der Weltentsagung für den König folgendermaßen dargestellt:

dattvā dhanam tu viprebhyaḥ sarvadaṇḍasamutthitam/
putre rājyaṃ samāstrjya kurvīta prāyaṇaṃ raṇe// (MŚm 9,323)

Aber [ein König, der dem Tode nahe ist,] soll den Brahmanen seinen Reichtum, der aus Strafgeldern angesammelt worden ist, schenken, seinem Sohne die Königsmacht übergeben und dann seinen Tod auf dem Schlachtfeld suchen.

Die wichtigsten Tugenden, die von einem kṣatriya verlangt wurden, sind Tapferkeit und Furchtlosigkeit. Auf dem Schlachtfeld soll er bis zum letzten Blutstropfen mutig kämpfen, ohne Rücksicht auf Sieg und Niederlage zu nehmen⁽⁷⁶⁾. Diesem Ideal gemäß ist der Tod im Kampf der ehrenhafteste für einen kṣatriya. Dagegen ist es seine große Schmach, wenn er zu Hause von seinen weinenden Angehörigen umgeben eines natürlichen Todes stirbt. Diese Moral findet man im folgenden Halbvers, der Bhīṣma in den Mund gelegt ist, ganz eindeutige formuliert⁽⁷⁷⁾:

adharmāḥ kṣatriyasyaiṣa yac chayyāmarāṇaṃ bhavet / (Mbh 12,98,23 ab)

Es ist Unrecht für einen kṣatriya, wenn er auf dem Bett stirbt.

Dieser Lehre des Bhīṣma zufolge muß ein kṣatriya, der seinem Lebensende nahe ist und dem Ideal seines Standes treu bleiben will, im Kampf fallen oder zumindest vor seinem Tod sein Haus verlassen.

Der Tod auf dem Schlachtfeld aber bleibt solchen erfolgreichen Helden wie Pāṇḍava-Brüdern und König Rāma praktisch versagt, weil sie aus jedem Kampf als Sieger hervortreten müssen. Was sich diesen Helden als Alternative bietet, ist eben mahāprasthāna. Wie in Mbh 17-18 und Ra 7 ausführlich erzählt wird, unternahmen sie an ihrem Lebensende eine "große Reise" und gelangten durch den Freitod in die himmlische Welt. Aufgrund dieser Beobachtungen können wir virādhvan und mahāprasthāna als diejenigen Entsagungsformen auffassen, die mit Lebensprinzipien des kṣatriya-Standes im engen Zusammenhang stehen.

Auf der anderen Seite werden manchmal der heldenhafte Tod in einer Schlacht und das Waldeinsiedlertum gewissermaßen als zwei gleichwertige, ideale Formen des Lebensendes für kṣatriyas nebeneinandergestellt. So wird z. B. in den folgenden Worten, die Duryodhana vor seinem Aufbruch zur entscheidenden Schlacht gegen die Pāṇḍavas ausspricht, nicht nur Heldentod sondern auch Einsiedlertum dem natürlichen Tode vorangestellt.

gr̥he yat kṣatriyasyāpi nidhanaṃ tad vigarhitam/
adharmāḥ sumahān eṣa yac chayyāmarāṇaṃ gr̥he// (Mbh 9,4,30)
araṇye yo vimuñceta saṃgrāme vā tanuṃ naraḥ /
kratūn āhr̥tya mahato mahimānaṃ sa gacchati.// (31)

Der Tod eines kṣatriya, der in seinem Hause stattfindet, wird getadelt. Derjenige, der nach der Veranstaltung der großen Opfer entweder in der Wildnis oder beim Kampf seinen Körper verläßt, gelangt zu Größe.

Ebenfalls wird in einem der Verse, mit denen Dhṛtarāṣṭra seinen festen Entschluß zur Weltentsagung ausspricht, das Leben im Walde und der Tod auf dem Schlachtfeld als der höchste dharma für Könige verherrlicht.

eṣa eva paro dharmo rājarṣiṇāṃ Yudhiṣṭhira/
samare vā bhaven mṛtyur vane vā vidhipūrvakam// (Mbh 15,8,12)
Das höchste Gebot für die heiligen Könige lautet: ihr Tod solle nach der Verrichtung des Rituals entweder auf dem Schlachtfeld oder im Walde stattfinden, O Yudhiṣṭhira!

Wie bereits oben (SS. 142-146) festgestellt, wird im Mbh das Leben im Walde als die für den kṣatriya-Stand geeigneteste bzw. gewöhnlichste Art der Entsagung hervorgehoben. Im Gegensatz zu vīrādhvan scheint der vanavāsa auf den ersten Blick in keiner besonderen Beziehung zum kṣa-triya-Ethos zu stehen. Ebenso wenig wissen wir über die Todesart der königlichen Waldbewohner. Wir können bloß vermuten, daß diese königlichen Waldbewohner wie die vānaprasthas ihrem Leben durch Fasten oder andere Formen des Freitodes selber das Ende setzten.

Das Verhältnis des vanavāsa zum kṣatradharma beobachten wir besser von einem anderen Gesichtspunkt. Das andere wichtige Lebensprinzip der kṣatriyas, das hierbei in Betracht zu ziehen ist, lautet: Man darf nicht um etwas, das man haben will, betteln, sondern man muß es immer erkämpfen⁽⁷⁸⁾. An mehreren Stellen des Mbh wird das für den kṣatriya-Stand gültige Verbot des Empfangens (pratigraha) und Bettelns (yācñā) zum Ausdruck gebracht⁽⁷⁹⁾. Auch in denjenigen Abschnitten der dharma-Texte, wo die Rechte und die Pflichten der vier varṇas schematisch dargestellt werden, wird das Recht des Empfangens (pratigraha) den Brahmanen vorbehalten⁽⁸⁰⁾. Eben in diesem Verbot des Empfangens und Bettelns, das ein ganz wichtiges Element des kṣatradharma ausmacht, liegt ohne Zweifel ein Grund dafür, daß der kṣatriya-Stand vom Leben der Wanderasketen beinah ausgeschlossen wird, da diese sich grundsätzlich von erbettelten Almosen ernähren. Im Gegensatz zu den Wanderasketen leben die bejahrten Könige, die sich in den entlegenen Wald zurückgezogen haben, hauptsächlich von Waldfrüchten und Wildpflanzen. Der Selbstunterhalt und die Selbständigkeit⁽⁸¹⁾, die das vanavāsa-Leben erfordert, paßt vortrefflich zum Ethos des kṣatriya-Standes.

Zwischen dem vanavāsa der alten kṣatriyas und dem vānaprastha-Leben wird in der klassischen Literatur keine deutliche Grenze gezogen, obwohl die beiden Lebensarten, wie oben auseinandergesetzt (S. 144), als ursprünglich verschiedene Einrichtungen anzusehen sind. Diese Unbestimmtheit hat ihre Ursache vor allen Dingen in den äußerlichen Gemeinsamkeiten, die die beiden Formen des Waldasketentums in bezug auf die Art und Weise der Versorgung, Ernährung, Wohnung aufweisen⁽⁸²⁾. Offensichtlich ist es diese Gemeinsamkeiten, die die Verschmelzung bzw. die Gleichsetzung des kṣatriya-vanavāsa mit dem vānaprastha-Dasein bewirkte.

Wie wir sehen, spiegelt sich das Ideal des alten kṣatriya-Standes in den diskutierten drei Formen der Entsagung, d. h. virādhvan, mahāprasthāna

und vanavāsa deutlich wider. Zwar ist es durchaus möglich, daß diese Entsagungsformen bei ihrer Gestaltung einzelne Elemente aus den religiösen Ideen und Praxen der Brahmanen und anderer Volksschichten entlehnt haben; aber aus den bisher getroffenen Erkenntnissen kann man den Schluß ziehen, daß die Sitte der Weltentsagung der alten kṣatriyas im Wesentlichen aus ihren eigenen Lebensmilieus entstanden war. Weil diese Sitte in den älteren Schichten der vedischen Literatur kaum bezeugt ist, läßt es sich von uns nur schwer erkennen, wieweit ihre Entstehungszeit zurückreicht. Auf jeden Fall muß die Weltentsagung der kṣatriyas, die sich nun als eine gewisse Erweiterung des kṣatradharma heraus kristalisiert hat, schon vor der Geburt Buddhas, als die kṣatriyas ihr eigenes Wertsystem für ihr tägliches Leben zur vollen Geltung bringen konnten, in Gang gekommen sein.

Anmerkungen

- (1) Vgl. Bronkhorst 1993, p.274.
- (2) Vgl. Sprockhoff 1979, pp. 386-398.
- (3) Vgl. Olivelle 1981, p.274.
- (4) Vgl. Macdonell/ Keith 1912, s.v. Muni, Yati, Vāla-khilya, Vaikhānasa.
- (5) Vgl. Olivelle 1974, p. 27 ; 1993, pp. 74-77, 130-134.
- (6) Vgl. Olivelle 1993, pp.96-97.
- (7) Vgl. Mbh 1,81,1,12.
- (8) Solche systematischen Darstellungen findet man heute nur in den Abschnitten der dharma-Texte, die die Pflichten des kṣatriya neben denjenigen der anderen Stände aufzählen.
- (9) Hopkins 1889.
- (10) Das Buch von R. Garbe "Beiträge zur indischen Kultur Geschichte" (Berlin 1903), in dem über mehrere Probleme des kṣatriya-Standes diskutiert wird, ist mir leider nicht zugänglich.

Die Weltentsagung der Ikṣvāku-Könige

- (11) Mbh 3,49,13; 3,152,9; 3,252,25; 6,15,60-61; 6,98,4; 6,103,90; 6,103,96; 7,168,11; 9,15,20; 9,15,22; 12,22,2; 12,22,10; 12,24,29; 12,75,20; 12,192,73; 13,142,23; 14,1,7; 14,75,8; 14,83,23-24 etc.
- (12) Hara 1968-69.
- (13) Nach der Ansicht der dharma-Lehrer, die im brahmanischen Rechtsschrifttum dargelegt wird, ist die Brautentführung, die dort als rākṣa-sa-Heirat bezeichnet wird, eine der dem kṣatriya-Stand eigenen Heiratsformen. Vgl. Hara 1974.
- (14) Vgl. Hara 1968-69, I, pp.2-8.
- (15) Vgl. Macdonell/ Keith 1912, s. v. Ikṣvāku.
- (16) Über verschiedene Fassungen der Ikṣvāku-Genealogie vgl. Pargiter 1922, p. 90, n.2.
- (17) Vgl. Pargiter 1922, pp. 90-93.
- (18) Nach Brockington (1984, p. 243) steht die Ikṣvāku-Genealogie, die dem Rv zugrunde liegt, derjenigen im ViP nahe.
- (19) Vgl. Brockington 1984, p.243.
- (20) Das Zitat des Rv wird nach der Ausgabe von R. P. Dwivedī gemacht.
- (21) Bei meiner deutschen Wiedergabe der Rv-Strophen zog ich die Übersetzung von O. Walter ständig zu Rate und übernahm an vielen Stellen seine Ausdrücke.
- (22) Vgl. Hillebrandt 1921, pp. 13-27; Winternitz 1920, pp. 40-46; Lienhardt 1984, p. 115.
- (23) Über den vikalpa- und den samuccaya-Typ des āśrama-Systems vgl. Olivelle 1974, pp. 27-28.
- (24) Vgl. GDhS 3,13; BDhS 2,6,11,20; ĀpDhS 2,9,21,10; MSm 6,43.
- (25) Vgl. Shee 1986, pp.292-298.
- (26) Vgl. GDhS 3,18-19; BDhS 2,6,11,19,21; ĀpDhS 2,9,21,11; MSm 6,44.
- (27) Bei dem Nomen "aja" in Rv 8,24a handelt es sich um ein Wortspiel. Es bezieht sich sowohl auf Raghus Sohn als auch den Ungeborenen (Allgeist, d. h. puruṣa).
- (28) Vgl. Caland 1896, pp. 93 et seq. Sprockhoff 1985, pp. 282-283.
- (29) Vgl. Caland 1893.
- (30) Vgl. Brockington 1984, p.243.

- (31) Vgl. PW s. v. yoga 1.
- (32) In Ra 7,93-96 wird die Ursache für Lakṣmaṇas Tod wie folgt erzählt : Rāma versprach zu dem Todesgott Kāla, der eines Tages in Gestalt eines Asketen mit ihm ein heimliches Gespräch hielt, daß jeder, der ihr Zusammensein beobachtet hätte, umgebracht würde. Lakṣmaṇa, der zufällig draußen stand, wurde vom jähzornigen ṛṣi Durvāsas, der sich durch ihn beim König unbedingt anmelden lassen wollte, dazu genötigt, das heimliche Gespräch zu unterbrechen. Infolge dieser Tat entschloß sich Lakṣmaṇa, selber in den Tod zu gehen, damit er Rāmas Versprechen erfüllen könne. Diese ziemlich lange Erzählung gibt Kālidāsa verkürzt als Rv 15,92-95 wieder.
- (33) Unter vibudhāṃśa sind Sugrīva, Hanūmat, Vibhīṣaṇa und andere gemeint.
- (34) Interessanterweise werden die Pāṇḍavas, die sich auf dem Weg in den Freitod befanden, als “yogayuktā[h]” (Mbh 17,1,28,44) bzw. “yogadharmin-ah” (Mbh 17,2,1) bezeichnet.
- (35) Über abhayadāna vgl. Sprockhoff 1985, pp. 275-276.
- (36) Mbh 1,64,18; 15,34,9. Vgl. auch Shee 1986, pp. 313-315.
- (37) anugrahapratyabhinandinim tām
Vālmikir ādāya dayādracetāḥ /
sāyaṃ āsramaṃ śāntamuniṃ nināya// (Rv 14,79)
Mallinātha liest das letzte Viertel “... śāntamṛgām...” statt
“... śāntamuniṃ...”.
- (38) Eine andere Lesart des letzten Strophenviertels lautet: tripuṣkareṣu tridivatvam āpa. Nach dieser Lesung erlangte Brahmīṣṭha gleich nach dem Tode den Rang eines Gottes.
- (39) Siehe. z. B. KāṭhS 10,6; JB 1,363. Vgl. auch Macdonell/ Keith 1912 s.v. Naimiṣiya, Naimiṣiya.
- (40) Vgl. Mbh 1,1,1,3.
- (41) Für Rāma, der sowohl im Uttarakāṇḍa als auch im Rv als Inkarnation Viṣṇus aufgefaßt wird, bedeutet die Himmelfahrt nichts anderes als die Rückkehr zu seinen ursprünglichen Wohnort. Von mehreren Forschern ist schon darauf hingewiesen, daß weder die Idee von der Wiedergeburt noch diejenige von der Erlösung (mokṣa) im Epos des Vālmiki in einer deutlichen Weise vertreten sind. Vgl. Khan 1965, pp. 120-121; Brockington 1984, p. 197;

Sharma 1986, p. 223.

- (42) Über die Entstehung und Entwicklung der āśrama-Theorie vgl. Olivelle 1993, pp. 73-82, 131-148.
- (43) Vgl. Tucci 1971, p. 10.
- (44) Vgl. Vu. p. 149.
- (45) Die Belege des Wortes "āśrama" (Lebensabschnitt) im Rv sind von Olivelle (1993, p. 173) indiziert.
- (46) Von Manu wird jeder der vier āśramas als "Lebensteil" (āyusa bhāgaḥ) aufgefaßt. Vgl. MSm 4,1 ; 5,169 ; 6,33.
- (47) Vgl. Shee 1986, pp. 147-156.
- (48) Vgl. HDhS II-2, pp. 923, 924.
- (49) Diese Ansicht ist im Kontext des VaiSmS mit dem Mythos über die Entstehung der vier Stände, der RV 10,90,12 erzählt wird, in Verbindung gebracht. Vgl. Olivelle 1993, p.192.
- (50) Über das Verhältnis zwischen varṇas und āśramas vgl. Olivelle 1993, pp. 191-192.
- (51) Vgl. Olivelle 1993, pp. 195-196 et n. 41.
- (52) Vgl. Tsuchida 1996, p. 477.
- (53) Vgl. MSm 6,55,56,69,86,87. MSm 6,41,43 findet man das Wort muni als eine andere Bezeichnung für den vierten āśrama.
- (54) Vaṃśānucarita Kap. 2, Tg. IA, 106; B, 3; Kap. 2, Tg. II, 74.
- (55) Vgl. Mbh 3,190,43.
- (56) Dieser Dilīpa, der als Vater des Bhagīratha vorgestellt wird, ist nicht identisch mit dem gleichnamigen König, dessen Taten in den ersten drei Kapiteln des Rv besungen werden. Vgl. Ra 1,41,3.
- (57) Nach Jacobi (1895, p. 85, n.5) ist unter diesem Namen vielleicht Kakutstha der dritte König der Ikṣvāku-Linie gemeint.
- (58) Vgl. Dkc, Uttarapīṭhikā, p. 216.
- (59) Aś 4,22 (p. 97).
- (60) Vgl. Urc 4, p. 77.
- (61) Vgl. auch Shee 1986, pp. 156-157.
- (62) Über Yayāti und Pāṇḍu als Asketengestalten ist schon von Shee eine eingehende Analyse angestellt worden. Siehe Shee 1986, pp.144-186. Über

Yayātis Einsiedlerleben vgl. auch Buitnen 1968.

- (63) Vgl. GDhS 3,2,26.
- (64) Vgl. BDhS 2,6,11,14; MSm 6,21.
- (65) Vgl. Tsuchida 1991, pp. 66-67.
- (66) Auch nach den genealogischen Angaben in den Purānas entstammen Śatānika und Udayana dem Pāṇḍava-Geschlecht. Vgl. Pargtiter 1913, p. 7.
- (67) Vgl. Wirth/ Hinüber 1985, pp. 535, 582-583. Vgl. auch VāDhS 29,4.
- (68) Vgl. ĀpDhS 2,9,22,13; 23,2; MSm 6,31 ; YSm 3,55.
- (69) Vgl. auch YSm 3,55.
- (70) Vgl. Skurzak 1948, pp. 12-16, 37-39, 49-54.
- (71) Vgl. Krick 1977, p. 102.
- (72) Vgl. VāDhS 23,14-16. Vgl. auch Thakur pp. 54-55 ; HDhS II-2, pp. 924-925.
- (73) Krick diskutiert an einigen Stellen ihres Artikels über den Nārāyaṇabali die beiden Arten des Freitodes, d. h. mahāprasthāna und virādhvan. Sie scheint die beiden Todesarten als Opfertode aufzufassen. Vgl. Krick 1977, pp. 110,113-114, 123. Vgl. auch Bronkhorst 1993, p. 24.
- (74) Auf den Listen der Arten des Freitodes in KāṭhśrUp findet man vṛddhāśrama (Wohnort der Alten?) hinzugefügt. Eine ähnliche Liste findet man auch MŚS 8,25,15. In dieser Liste, an deren Ende gleichfalls vṛddhāśrama vorkommt, fehlt mahāprasthāna. Auf das enge Verhältnis zwischen dem samnyāsavidhi-Abschnitt des MŚS (8,25) und KāṭhśrUp verweist bereits Sprockhoff (1987).
- (75) Vgl. Olivelle 1978, pp. 37-39. Dieser Ansicht von Olivelle stimmt Sprockhoff nicht gänzlich zu. Vgl. Sprockhoff 1987, p. 250, n.55.
- (76) Vgl. Hara 1968-69 I, pp. 5-7.
- (77) Vgl. Hara 1968-69 I, pp. 7-8; Hopkins 1889, pp. 187-188, 193.
- (78) Vgl. Hara 1968-69 I, pp. 19; Hara 1985, p.p. 310-314.
- (79) Vgl. Hara 1968-69 I, pp. 19-22.
- (80) Vgl. GDhS 10,2; BDhS 1,10,18,2; ĀpDhS 2,5,10,4; VāDhS 2,13-14; MSm 10,175-176.
- (81) Nach Mbh 1,111,2ab mühte sich (parākrāntaḥ) Yayāti, mit seinen eigenen Lebenskräften (svena vīryeṇa), in den Himmel (svarga) zu gelangen.
- (82) Über die Selbstversorgung des vānaprastha vgl. GDhS 3,26,28,32; BDhS

Die Weltentsagung der Ikṣvāku-Könige

2,6,11,15; ĀpDhS 2,9,22,17; MSm 6,3,5,11,13,16.

Literaturverzeichnis

- Abhijñānaśākuntala [Aś] Kālidāsa's Ring-Çakuntala. Herausgegeben, uebersetzt und mit Anmerkungen versehen. O. Boehtlingk. Bonn 1842.
- Āpastambadharmasūtra [ĀpDhS] Āpastamba's Aphorisms on the Sacred Law of the Hindus. Edited in the original Sanskrit, with critical notes, variant readings from Hiranyakeśi-dharmasūtras ... by G. Bühler. Third edition. Bombay 1932.
- Uttarajjhāyā. The Uttarādhyayanāsūtra being the first Mūlasūtra of the Svetambara Jains. edited by J. Charpentier. 1980, New Delhi 1980.
- Uttarārāmacarita [Urc] Uttarārāmacarita (La Dernière Aventure de Rāma), Drame de Bhavabhūti traduit et annoté par N. Stchoupak. Paris 1935.
- Kaṭhaśruti-Upaniṣad [KaṭhśrUp] Siehe Schrader.
- Kathāsaritsāgara [Kss] Kathāsaritsāgaraḥ... PaṇḍitaJagadīśālālaśāstriṇā ... sampāditaḥ Delhi 1970.
- Kāṭhakaśaṃhitā [KāṭhS] Kāthakam. Die Śaṃhitā der Katha-çākhā herausgegeben von Leopold von Schroeder. Erstes Buch. Leipzig 1900.
- Kauśītiki-upaniṣad [KauUp] Siehe Limaye/ Vadekar.
- Gautamadharmasūtra [GDhS] Śrīgautamadharmasāstram. The Institutes of Gautama. Edited ... by A. F. Stenzler. London 1876.
- Jābāla-upaniṣad [JUp] Siehe Schrader.
- Jaimīniyabrāhmaṇa [JBr] Jaimīniya-Brāhmaṇa of the Sāmaveda. Complete text critically edited for the first time by R. Vira and L. Chandra ... Nagpur 1954.
- Daśakumāracarita [Dkc] Daśakumāracarita of Daṇḍin. Text with Sanskrit Commentary ... M. R. Kale. Delhi 1966, 1979 (reprint).
- Nārada-parivrajaka-upaniṣad [NpUp] Siehe Schrader.
- Paramahaṃsaparivrajaka-upaniṣad [PpUp] Siehe Schrader.
- Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad [BĀUp] Siehe Limaye/ Vadekar.
- Baudhāyanadharmasūtra [BDhS] Das Baudhāyana-dharmasūtra von E. Hultzsch. Leipzig 1922.
- Manusmṛti [MSm] Manusmṛtiḥ ŚrīmatKullūkabhaṭṭaviracitayā Manvarthamuktāvālyā ... sametā. Edited by Vāsudevaśarman. Bombay 1925.

- Mahābhārata [Mbh] The Mahābhārata for the first time critically edited by V. S. Sukthankar ... 19 vols. Poona 1933-59.
- Mānavaśrautasūtra [MŚS] The Mānava Śrautasūtra ... translated by J. M. van Gelder (New Delhi 1963, 1985²) Vol. I.
- Yājñavalkya-upaniṣad [YUp] Siehe Schrader.
- Yājñavalkyasmṛti [YSm] Yājñavalkyasmṛti of Yogiśvara Yājñavalkya. With the Commentary Mitākṣarā of Vijñāneśvara ... Fifth Edition ... by N. Ram Acharya. Bombay 1949.
- Raghuvamśa [RV]
- The Raghuvamśa of Kālidāsa critically edited by Rewā Prasāda Dwivedī with a general introduction by Dr. S. Radhakrishnan ; New Delhi 1993.
 - The Raghuvamśa of Kālidāsa with the Commentary of Mallinātha. Edited with ... by G. R. Nandagikar. Delhi 1971⁴.
- Rāmāyaṇa [Ra] The Vālmiki-Rāmāyaṇa. Critically Edited for the first time. 7vols. Baroda 1960-75.
- Vāmanapurāṇa [VmP] The Vāmana Purāṇa critically edited by A. Swarup Gupta, Varanasi 1967.
- Vāsiṣṭhadharmasūtra [VāDhS] Śrīvāsiṣṭhadharmaśāstram. Aphorisms on the Sacred Law of the Aryas, as taught in the School of Vāsiṣṭha. By A. A. Führer. Poona 1930.
- Vikramorvaśīya [Vu] The Vikramorvaśīyam by Kālidāsa. edited with English notes by Shankar P. Pandit. Bombay 1879.
- Viṣṇupurāṇa [ViP] Viṣṇu-purāṇa with two commentaries. Bombay 1911.
- Viṣṇusmṛti [ViSm] Viṣṇu Smṛti ... by J. Jolly. Varanasi 1962.
- Vaikhānāsamārtasūtra [VaiSmS] Vaikhānāsamārtasūtram. The domestic rules of the Vaikhānāsa school belonging to the Black Yajurveda critically edited by W. Caland. Calcutta 1927.
- HDhS History of Dharmaśāstra (Ancient and Mediaeval Religions and Civil Law). Second Edition. Poona 1968-77.
- IJ Indo Iranian Journal
- JAOS Journal of the American Oriental Society
- PW Sanskrit Wörterbuch ... bearbeitet von O. Böhtlingk und R. Roth.

Die Weltentsagung der Ikṣvāku-Könige

St. Petersburg 1855-75. Tokyo 1976 (Nachdruck).

SII	Studien zur Indologie und Iranistik
WZKS	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Südasien
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

- Brockington, J. L. 1984 Righteous Rama. The Evolution of an Epic. Delhi.
- Bronkhorst, J. 1993 The Two Sources of Indian Asceticism. Bern.
- Buitnen, J.A.B.v. 1968 Some Notes on the UttaraYāyāta. Adyar Library Bulletin 32.
- Caland, W. 1893 Altindischer Ahnenkult. Das Çraddha nach den verschiedenen Schulen mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt. Leiden.
- 1896 Die altindischen Todten-und Bestattungsgebräuche mit Benutzung handrchriftlicher Quellen dargestellt. Amsterdam.
- Hara, M. 1969 Kṣatra-dharma [in Japanisch verfaßt]. Reports of the Oriental Society, vol.51, pp. 304-271, 456-420, 606-597.
- 1974 A Note on the Rākṣasa Form of Marriage. JAOS 94,3.
- 1985 A Note on Sādhina Jātaka. ZDMG Supp.VI, XXII.
- Hillebrandt, A. 1921 Kalidasa. Breslau. Hildesheim/New York 1978 (Neudruck).
- Hopkins, E. W. 1889 The Social and Military Position of the Ruling Caste in Ancient India as represented by the Sanskrit Epic. JAOS 13.
- Jacobi, H. 1875 Jaina Sūtras translated from Prakrit. Part II. Delhi 1964 (reprint).
- Khan, B. 1965 The Concept of Dharma in Valmiki Ramayana. Delhi.
- Kirfel, W. 1927 Das Purāṇa Pañcalakṣaṇa. Versuch einer Textgeschichte. Leiden.
- Krick, H. 1977 Nārāyaṇabali und Opfertod. WZKS Bd. 21.
- Lienhardt, S. 1984 A History of Classical Poetry-Sanskrit-Pāli-Prakrit. Wiesbaden.

- Limaye, V.P./Vadekar, R D.
1958 Eighteen Principal Upaniṣads, vol.1. Poona.
- Macdonell, A.A./Keith, A.B.
1912 Vedic Index of Names and Subjects. 2vols. New Delhi
1967³.
- Olivelle, P.
1974 The Notion of āśrama in the Dharmasūtras. WZKS Bd.
18.
1978 Ritual Suicide and the Rite of Renunciation. WZKS Bd.
22.
1981 Contributions to the Semantic History of Saṃnyāsa.
JAOS 101,3.
1984 Renouncer and Renunciation in the Dharmaśāstras.
Studies in Dharmaśāstra edited by R.W. Lariviere.
Calcutta.
1993 The Āśrama System. Oxford.
- Pargiter, F.E.
1913 The Purāna Text of the Dynasties of the Kali Age... .
Oxford Univ. Press. Varanasi 1962².
1922 Ancient Indian Historical Tradition. London. Delhi
1972 (reprint).
- Pathak, V.
1963 History of Kośala up to the Rise of the Mauryas.
Varanasi.
- Scharfe, H.
1989 The State in Indian Tradition. Leiden.
- Schrader, F.O.
1912 The Minor Upaniṣads critically edited... vol.I:
Saṃnyāsa-upaniṣads. Madras.
- Sharma, R.
1986 A Socio-political Study of the Vālmiki Rāmāyaṇa. Delhi.
- Skurzak, L.
1948 Études sur l'Origine de l'Ascétisme Indien. Wrocław.
- Shee, M.
1986 tapas und tapasvin in den erzählenden Partien des
Mahābhārata. Reinbek.
- Sprockhoff, J. F.
1979 Die Alten in alten Indien. Saeculum Bd. 30.
1984 Die feindlichen Toten und der befriedende Tote. Die
Überwindung von Leben und Tod in der Entsagung.
Leben und Tod in den Religionen – Symbol und
Wirklichkeit – herausgegeben von G.

Die Weltentsagung der Ikṣvāku-Könige

Stephenson. Darmstadt.

- 1987 Kaṭhaśruti und Mānavaśrautasūtra -- eine Nachlese zur Resignation. SII Heft 13/14.
- Thakur, U. 1963 The History of Suicide in India – An Introduction. Delhi.
- Tsuchida, R. 1991 Two Categories of Brahmins in the Early Buddhist Period. The Memoirs of the Toyo Bunko 49.
- 1996 Versuch einer Interpretation von Chāndogya-upaniṣad 2, 23. SII Bd.20.
- Tucci, G. 1921/3(1971) Note sulle fonti di Kālidāsa. Rivista degli Studi Orientali, IX 1921/3 (Giuseppe Tucci Opera Minora Parte I, Roma. 1971).
- Walter, O. 1914 Raghuvamscha oder Raghuvamscha Stamm. Ein Kunstepos Kālidāsa's. ... München/ Leipzig.
- Winternitz, M. 1920 Geschichte der indischen Litteratur. Dritter Band. Leipzig.
- Wüst, G. /
Hinüber, O. v. 1985 Arrian. Der Alexanderzug. Indische Geschichte. Griechisch und Deutsch. München.