

ALAIN  
DANIÉLOU

TEXT & DIALOG



**SHIVA** *und*

**DIONYSOS**

Die Religion der Natur  
und des Eros



Alain Daniélou

Shiva und Dionysos

*Shiva und Dionysos* ist nicht nur ein Buch über den archaischen Ursprung der shivaitischen und dionysischen Strömungen in Indien und Griechenland, so reichhaltig es an Materialien über die Vorstufen und Ausprägungen dieser Religionen auch sein mag. Es ist vor allen Dingen die Öffnung des Blickes für den Wert der religiösen Vielheit und der Entwurf einer Philosophie der Lebensbejahung, nach der die Natur kein Zeichen der Endlichkeit, Sterblichkeit oder Erlösungsbedürftigkeit durch einen höheren Gott darstellt. Vielmehr dient sie als Chiffre der Ewigkeit, der Macht der Lebenszyklen, der Erneuerung und einer anderen Art von Wissen, die dem Menschen in dem Moment zugänglich wird, wo er auf seine Machtposition verzichtet und sich als solidarischen Teil eines lebendigen Ganzen versteht.

Alain Daniélou

Shiva und  
Dionysos

Die Religion der Natur  
und des Eros

Aus dem Französischen übersetzt von Rolf Kühn,  
überarbeitet von Sarah Eichner und  
herausgegeben von Adrián Navigante

Text & Dialog

Originaltitel:  
SHIVA ET DIONYSOS  
par Alain Daniélou  
© Librairie Arthème Fayard, 1979

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet  
über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

Bibliographic information published by Die Deutsche Bibliothek  
Die Deutsche Bibliothek lists this publication  
in the Deutsche Nationalbibliografie;  
detailed bibliographic data is available  
in the Internet at <<http://dnb.ddb.de>>

© 2020 der deutschen Ausgabe by Verlag Text & Dialog  
R.&B.Kaufmann GbR  
Konkordienstraße 40 | D-01127 Dresden  
[www.text-dialog.de](http://www.text-dialog.de)

Satz und Gestaltung: René Kaufmann (Text & Dialog) | Umschlaggestaltung  
unter Verwendung eines Fotos von Jacques Cloarec (Silberkessel von  
Gundestrup mit einer Abbildung von Cernunnos, dem Herrn der Tiere)  
Printed in the EU.

Alle Rechte vorbehalten. All rights reserved.

ISBN 978-3-943897-61-6

## INHALT

ADRIÁN NAVIGANTE, Einleitung des Herausgebers: <i>Mut zur Naturreligion. Eine philosophische Annäherung an Alain Daniélous ‚Shiva und Dionysos‘ für das 21. Jahrhundert</i>	11
--	----

ADRIÁN NAVIGANTE, Vorwort des Herausgebers: <i>Zur Methode Alain Daniélous</i>	43
---	----

<i>Vorwort</i>	49
----------------	----

<i>Einleitung</i>	55
-------------------	----

## I. DIE URSPRÜNGE

<i>Die beiden Quellen der Religion</i>	57
--	----

<i>Elemente der Geschichte</i>	65
--------------------------------	----

Die Protoaustraloider 66 | Die Draviden 67 |  
Die Indus-Kultur 70 | Die Arier (Indo-Europäer) 71

<i>Die Ur-Religionen</i>	73
--------------------------	----

Die vier Hauptströmungen 73 | Die Mythologie 78 | Ur-  
sprünge des Shivaismus 82 | Die Geburt des Dionysos 85 |  
Dionysos in der arianisierten Welt 88

<i>Texte und Dokumente</i>	94
----------------------------	----

Die Puranas 95 | Agamas und Tantra 96 | Griechische und  
lateinische Texte 98 | Archäologische Dokumente 99

## 2. ASPEKTE UND LEGENDEN DES GOTTES

Das Opfer Dakshas 101 | Namen und Aspekte des Gottes 103 | Pashupati, Herr der Tiere 106 | Der Schutzgeist der Wälder, der lüsterne und nackte Gott 109 | *Liṅga*, das Lebensprinzip 111 | Der Zwitter (*Ardhanārīśvara*) 119 | Vishnu und Apollon 124 | Der Gott der Einfachen 127 | Der Heiler 129 | Der Beherrscher der Raumrichtungen 129 | Der Gott des Todes 131 | Die Asche und das safranfarbige Kleid 132

## 3. DIE GÖTTIN: MACHT, GELIEBTE UND MUTTER

Die Göttin 135 | Die vielgestaltigen Aspekte der Göttin 137 | Die Frau der Berge 139 | Die Macht der Zeit 140 | Die weiße Frau 141 | Sati (Treue) 141 | Die Herrin der Tiere 142 | Die Hochzeit von Shiva und Parvati 143

## 4. DIE SÖHNE DER GÖTTIN UND DES GOTTES

Ganesha, Korybas oder Hermes, Herr der Hindernisse, Hüter der Türen und Geheimnisse 149 | Kumara oder Kouris, der Knabe 152 | Der Gott der Heere 157 | Die Hochzeit von Ganesha 157 | Guha, der Geheimnisvolle 158 | Das Gott-Kind 159

## 5. DIE BEGLEITER DES GOTTES

Ganas und Korybanten, die Straffälligen des Himmels 161 | Die Bhaktas oder Bacchanten (Teilhabenden) 162

### *Titanen, Dämonen und Geister*

Titanen und Asuras 167 | Die Feuersbrunst von Tripura 170 | Rakshasas, Dämonen und Gespenster 172 | Helden und Halbgötter 172



## 6. DIE TIER- UND PFLANZENFORMEN DES GOTTES UND DER GÖTTIN

Die Tierformen des Gottes und der Göttin 177 | Der Stier 177 |  
Die Hörner und die göttliche Königsherrschaft 182 | Der Leo-  
pard, der Löwe und der Panther 184 | Die Schlangen 184 |  
Das Geheimnis des Labyrinths 187 | Heilige Pflanzen und  
Bäume 195

## 7. DIE HEILIGEN ORTE

Naturheiligtümer 199 | Wälder, Flüsse, Seen und Quellen 200 |  
Der Berg Kailash als Shivas Paradis 201 | Nysa, der heilige  
Berg 204 | Die Wegkreuzung 207

## 8. DER MENSCH IN DER WELT

### *Doktrinäre und initiatische Annäherungen*

Die Erkenntniswege 209 | Die Natur der Welt 211 | Die fünf  
Aspekte Shivas 214 | Herr des Yoga 216 | Die Chakras 218 |  
Tantrismus und Orgasmus 221 | Dionysos-Bacchus, der Gott  
der Trunkenheit und des Weines 228

### *Die Erotik und die Sakralisierung der Sexualität*

Die Erotik 232 | Die Geburt von Eros (*Kāma*) 236

### *Das Opfer und die Sakralisierung der Nahrungsfunktion*

Das Opfer 240 | Agni, der Gott des Feuers 243 | Das Op-  
fertier 244 | Das Menschenopfer 245 | Das Verzehren rohen  
Fleisches (Omophagie) 247 | Anthropophagie 248 | Das gött-  
liche Opfer 250 | Die Jagd 251 | Das Kriegsoffer und der  
Genozid 251 | Der Vegetarianismus 254 | Leben nach dem  
Tode und Reinkarnation 255

## 9. RITEN UND PRAKTIKEN

Die Riten 259 | Shivas Verehrung 260 | Errichtung eines Linga 262 | Die Einweihung 263 | Einweihungsriten 265 | Die Anwendung von Asche 269 | Nyasa: der Berührungsritus 270 | Pancha-Tattva: Das Geheimritual der fünf Elemente 273 | Die magischen Aghora-Rituale 275 | Brahmacharya oder die Heimatlosigkeit 276 | Bestattungsriten 278

## 10. DER GOTT DES TANZES UND THEATERS

Der Gott des Tanzes 281 | Kirtana und Dithyrambos 283 | Das Theater: Die fünfte Veda 287 | Der offene Platz des Tanzes 288 | Feste und Festzüge 289

## 11. LEBEN UND GESELLSCHAFT

Das Leben des Bhakta 295 | Die Frau 297 | Heilige Prostitution 299 | Pflichten gegenüber den Gästen 301 | Gattungsarten, Kaste und soziale Funktion 302

## 12. DAS MODERNE ZEITALTER

Das Kali Yuga 307 | Die Religionen im Zeitalter der Konflikte 311 | Der Monotheismus 316 | Das christliche Problem 319 | Die Wiederkehr des Dionysos 324

## ANHÄNGE

<i>Zeittafel</i>	331
<i>Literaturverzeichnis</i>	337
<i>Transliteration und Aussprache von Fremdwörtern</i>	341

„[Es sind] die allersichersten Auspicien...  
[eines] allmählichen [Wieder-]Erwachen[s]  
des dionysischen Geistes in unserer gegenwärtigen Welt.“

(Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*)

„Eine wahre Religion ist eine,  
die Würde und die Heiligkeit der Natur anerkennt.  
Eine falsche Religion ist eine,  
die sich der menschlichen Gier gegenüber duldsam zeigt  
u. a. angesichts der Zerstörung der nicht-menschlichen Natur.  
[...] Wir müssen die Achtung und die Hochschätzung wieder finden,  
die wir ursprünglich gegenüber der natürlichen Welt  
und nicht nur hinsichtlich der anderen Menschen hatten.  
Um uns dabei behilflich zu sein, benötigen wir eine wahre Religion.“

(Arnold Toynbee, *Choose Life*)



## EINLEITUNG DES HERAUSGEBERS

MUT ZUR NATURRELIGION:  
EINE PHILOSOPHISCHE ANNÄHERUNG  
AN ALAIN DANIELÉLOUS *SHIVA UND DIONYSOS*  
FÜR DAS 21. JAHRHUNDERT

### *Alain Daniélous Erfahrungslandschaft*

Das Buch und der Autor, die ich hier vorzustellen versuche, sind nicht nur unbekannt im deutschsprachigen Raum, sondern beinahe unverortbar in der heutigen Welt. Man könnte sich die Mühe sparen und die möglichen Wirkungen einer Lektüre dieses Buches auf den Bereich des ‚historisch Vergangenen‘ reduzieren, d. h. einer Zeit, in der bestimmte Autoren (von Max Müller und James G. Frazer bis zu Mircea Eliade und Georges Dumézil) komparatistische Wagnisse idealtypischer Art zum Ausdruck brachten. Man könnte von grenzüberschreitenden Versuchen sprechen, die im Lichte der heutigen Forschung äußerst schmale Legitimationschancen hätten.<sup>1</sup> Wäre dem tatsächlich so, könnte man sich mit einer epochalen Einordnung Alain Daniélous (1907–1994) unter Berücksichtigung des entsprechenden Zeitgeistes zufriedengeben und das Buch in die unendliche Reihe histo-

- 1 Die Einwände der heutigen Forschung gegen solche Versuche können anhand eines thesenhaften Aufsatzes von Axel Michaels über Religionsphänomenologie (verstanden als das Instrument einer *universal verwendbaren* Klassifikation religiöser Phänomene) zusammengefasst werden: „Die Kritik an der Religionsphänomenologie“, so schreibt Michaels, „stützt sich vor allem auf den Vorwurf des a) Generalismus, b) Essentialismus und c) Subjektivismus“ [Axel Michaels, „Die Religionsphänomenologie ist tot – es lebe die Religionsphänomenologie“, in: Axel Michaels/Daria Pezzoli-Olgjati/Fritz Stolz (Hrsg.), *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?*, Bern, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2001, S. 489–514, hier S. 489]. Der Generalismus ist mit dem Anspruch auf Universalgültigkeit verbunden; der Essentialismus setzt eine zugrundeliegende Instanz voraus, die für alle Religionen gilt; der Subjektivismus betont die Erfahrungsebene oder das Widerfahren (des Heiligen) auf einseitige Weise, d. h. unter Vernachlässigung der kollektiven oder sozialen Anteile (vgl. Axel Michaels, *Ibidem*, S. 490). Glücklicherweise gibt es immer Ausnahmen, die sich durch solche Einwände nicht erschrecken lassen und die Komparatistiken möglichst gemäß den strengen Bedingungen der heutigen Spezialisierung weiter zu treiben versuchen. In Bezug auf die Gestalten von Shiva und Dionysos darf vor allem der mutige Versuch von Bernard Sergent erwähnt werden, *Le dieu fou. Essai sur les origines de Śiva et Dionysos*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

rischer Dokumente über die Geschichte der Rezeption Indiens (und *cum grano salis* des antiken Griechenlands) durch moderne europäische Autoren einordnen. Man könnte wohl dieser Verführung nachgeben, bestünde nicht ein Bedürfnis nach einem Ortswechsel – oder zumindest einer Diagonalen – der individuellen und kollektiven Erfahrung ausgehend von unzeitgemäßen Denkanstößen. Freie Geister wie Daniélou wirken manchmal unzeitgemäß, sind aber immer aktuell – und zwar genau dort, wo sich das ‚Immer‘ in der Augenblicksspalte einer Zeitgeistkrise artikuliert.

Als Erstes sind vielleicht einige Hinweise von Belang, um dem breiten Horizont von *Shiva und Dionysos* möglichst gerecht zu werden. Der erste betrifft Daniélous eigenen Identitätsaufbau: Bis zu welchem Punkt und in welchem Sinne kann man sagen, dass er als „Europäer“ gelebt und gedacht hat? Außer einigen idyllischen Momenten seiner frühen Kindheit im Bretonischen Waldgebiet<sup>2</sup> waren ihm die Hauptelemente der christlich-abendländischen Weltanschauung nicht nur fremd, sondern auch feindselig. Seine Jugendzeit ist durch Reisen, d. h. durch die Suche der eigenen Freiheit in der Auseinandersetzung mit der Alterität, gekennzeichnet.<sup>3</sup> Letztere mögen als Ausgleichsmechanismus für sein Unbehagen gegenüber der Pariser (künstlerischen und intellektuellen) Avantgarde<sup>4</sup> und den Erwartungen ihresgleichen fungiert haben – ein Unbehagen, das sich nur durch eine langjährige und einprägende Erfahrung in Indien umwandeln konnte. Daniélou hat fast zwanzig Jahre (von 1939 bis 1958) im indi-

2 Siehe Alain Daniélou, *Le chemin du labyrinthe: souvenirs d'orient et d'occident*, Lausanne, l'Âge d'Homme, 2015 [erste Ausgabe Paris, Robert Laffont, 1981], Kapitel 1: „La découverte du divin“, insbesondere S. 13–14.

3 Das Reiseprogramm des jungen Daniélou im Jahr 1936 beinhaltete Aufenthalte in den USA, Algerien, Afghanistan, Indien (insbesondere Bengal), Japan und China. Hierzu vgl. Alain Daniélou, *Le tour du monde en 1936*, Paris, Flammarion, 1987, und auch *Le chemin du Labyrinthe*, Kapitel 4: La découverte du monde, S. 66–89.

4 „Ich hatte keine Ahnung von der Pariser Welt und der Bedeutsamkeit der Vernetzungen. [...] Ich habe niemals darauf abgezielt, mich mit einflussreichen Menschen aus der intellektuellen Milieu der Zeit zu verbinden. Ich verachtete die Schriftsteller und hatte nicht das geringste Interesse an den Problemen der Religion (Je n'avais aucune idée du monde parisien, de l'importance des relations. [...] Je n'ai jamais cherché à rencontrer les gens qui comptaient dans le milieu artistique et intellectuel de l'époque. Je méprisais les écrivains et n'avais pas le moindre intérêt pour les problèmes de religion)“ (Alain Daniélou, *Le chemin du labyrinthe*, S. 79).

schen Subkontinent verbracht, wo er u. a. in der traditionellen Kultur der Vārāṇasī Paṇḍits und Sannyāsins nicht nur ausgebildet, sondern regelrecht umerzogen wurde.<sup>5</sup> Er hatte bereits am Anfang seines Indien-Aufenthaltes einen sehr starken anti-kolonialistischen Drang gezeigt,<sup>6</sup> aber diese kritische Haltung hat sich im Kontext seiner philosophischen und ethnomusikalischen Beschäftigung im ganzen indischen Subkontinent drastisch akzentuiert.<sup>7</sup> Dies hat in späteren Jahren dazu geführt, dass er sich mehr und

- 5 Diesbezüglich siehe Alain Daniélou, *Le chemin du Labyrinthe*, Kapitel 8: „La vie en Inde“, insbesondere S. 136–149, sowie Swami Karpātri/Alain Daniélou, *Le mystère du culte du linga*, Robion, Les Éditions du Relié, 1993, Préface, S. 9–47.
- 6 Folgende Beispiele aus seiner Autobiographie sollten ausreichend sein, um seine Haltung eindeutig zu schildern. Das erste betrifft die Indigenen in den USA: „Der kindische Puritanismus und Pietismus des durchschnittlichen Amerikaners ist die Maske eines auserwählten Volkes, das den Indigenen gegenüber völlig gleichgültig bleibt und sie in ungestaltlichen, wüstenartigen und unnutzbaren Reservaten verrecken lässt [le puritanisme et le piétisme enfantin de l’Américain moyen sont le masque d’un ‚peuple élu‘ qui reste par ailleurs indifférent aux Indiens qu’on laisse mourir dans des réserves inhospitalières, désertiques, incultivables]“. Das zweite Beispiel bezieht sich auf den Zustand der Züge in Indien: „Die erste Klasse war ausschließlich für Europäer reserviert, die zweite für Missionare und vermögende Inder. Euroasiaten gehörten in die sogenannte ‚Zwischenklasse‘. Die dritte Klasse, wo sich die Inder stapelten, war einem Viehwaggon vergleichbar. Dieses neue Kastensystem war noch erniedrigender als jenes der Hindus [la première classe était réservée aux Européens, la deuxième aux missionnaires et aux Indiens fortunés. Les Euroasiens voyageaient dans la classe dite ‚intermédiaire‘. La troisième classe où s’empilaient les Indiens, était presque des wagons à bestiaux. Ce nouveau système de castes était plus humiliant que celui des hindous]“ (Alain Daniélou, *Le chemin du labyrinthe*, S. 72 und 90 jeweils).
- 7 Alain Daniélou war kein Fachphilosoph, trotzdem betrachtete er die Philosophie als ein tiefes und möglichst vorurteilsloses Verstehen der Wirklichkeit (einschließlich des Umgangs mit menschlichen und nicht-menschlichen Wesen) im Auftrag des Lebens. In diesem Sinne können nur wenige Menschen als Philosophen (und nicht unbedingt ausgehend von ihrem akkumulierten Wissen, sondern vielmehr von ihrer Lebenshaltung) bezeichnet werden, wie er in seiner Autobiographie schreibt: „Für einige Menschen bin ich Sanskritist, für andere Musikologe. Ich bin auch Historiker, und vielleicht Philosoph [pour certains, je suis un sanskritiste, mais pour d’autres un musicologue. Je suis aussi un historien, peut-être un philosophe]“ (Alain Daniélou, *Le chemin du labyrinthe*, S. 321, Hervorhebung des Verfassers). Betrachtet man Daniélous Werk, vor allem seine unermüdliche Anstrengung, die Welt in ihrer Komplexität nicht nur theoretisch, sondern auch lebensverbindend zu verstehen, könnte man sagen, dass das ‚Vielleicht‘ seiner Formulierung ihn auf die Seite der „Philosophen im Auftrage der Natur und der Menschheit“ (wie Schopenhauer schreibt) bringt, gegenüber den Katheder-Philosophen, deren Nachteil „die Philosophie als Profession der Philosophie als freier Wahrheitsforschung [ansetzen]“ (Arthur Schopenhauer, *Über die Universitätsphilosophie*, in: *Sämtliche Werke*, Band IV. *Parerga und Paralipomena I* [erstveröffentlicht 1850], Frankfurt, Suhrkamp, 1986, S. 173). Was die Ethnomusikologie anbelangt, war Daniélou sehr skeptisch gegenüber diesem Terminus. Dies rührt aus seiner nicht besonders positiven

mehr für sogenannte ‚primitive‘ Kulturen außerhalb Europas engagierte und den Wert ihrer spezifischen Realität dem eurozentrischen Universal- bzw. *Kolonialanspruch* entgegengesetzte.<sup>8</sup> Mehr noch: Er hat nicht nur ein breit gefächertes schriftliches Vermächtnis hinterlassen, sondern ein Werk geschaffen, das u. a. die Bereiche der Musikologie, Ethnologie, Indologie, Philosophie, Religionsgeschichte umfasst und sich in einer ganz konkreten Lebensphilosophie – oder genauer: *Lebenskunst* – umgestaltet. Sein ‚Labyrinth‘, d. h. das Anwesen im etruskischen Teil des Latiums, Italien, wo er die letzten dreißig Jahre seines Lebens verbracht hat, ist ein lebendiges Zeugnis dieser *ars vivendi* und strahlt heute noch den Glanz einer bemerkenswerten Andersartigkeit aus – im Vergleich zu dem in der Regel ziemlich armseligen Schicksal vieler europäischer Institutionen.<sup>9</sup>

Gerade die Tatsache, dass Daniélou mit *Shiva und Dionysos* nicht die Ergebnisse einer religionswissenschaftlichen Forschung in der Gegenwart, sondern vielmehr die Früchte seiner eigenen Erfahrung (gleichzeitig als *insider* und *outsider*)<sup>10</sup> in einer Traditionslinie präsentiert, verdient eine ge-

---

Erfahrung mit den (immer als wissenschaftlich fundiert sich ausgebenden) Vorurteilen der Ethnologen und Musikologen seiner Zeit, insbesondere als er die Leitung des Instituts für vergleichende Musikologie in Berlin Anfang der 1960er Jahre übernahm. Die Ethnologie war für ihn immer noch sehr stark von kolonialistischen Voraussetzungen geprägt, und die Mischung von Arroganz und Ignoranz der Musikologen (im Gegensatz zu den Musikern, mit denen er gearbeitet hat) hat ihn von Anfang an enttäuscht. In diesem Sinne war er einer der ersten, die nicht-europäische Musikkonzeptionen ernst genommen und sehr viel für die Bekanntmachung ihrer Werte gearbeitet haben (vgl. seine persönliche Einschätzung der Ethnologen und Musikologen in: Alain Daniélou, *Le chemin du labyrinthe*, Kapitel 16: „Berlin“, insbesondere S. 249–250, sowie seine Kritik der Ethnomusikologie in: Alain Daniélou, *La musique et sa communication*, Florence, Leo Olschki, 1971, S. 25–29).

8 Dieser Prozess ist sehr deutlich in zwei Stationen seiner musikologischen Beschäftigung mit nicht-europäischen Traditionen zu Tage getreten: die erste Station ist die Sammlung von Elementen aus verschiedenen musikalischen Traditionen Indiens, die sich seit 1985 an der Fondazione Giorgio Cini in Venedig (300.000 Katalogelemente) befindet. Die zweite Station ist die monumentale Arbeit, die Daniélou von 1960 bis 1963 für die UNESCO verrichtet hat: eine Sammlung der verschiedenen Weltmusiken – u. a. mit der Absicht, die Grenzlinie zwischen ‚gehobener/klassischer‘ und ‚primitiver/exotischer‘ Musik aufzuheben und die Weltanschauungen, aus denen einige in Europa völlig unbekannte Musiktraditionen stammen, auf systematische Weise vorzustellen.

9 Das Labyrinth wurde mit der Zeit zum Hauptsitz einer Kulturstiftung, deren Geist den tradierten Wissensformen westlicher Hochschulanstalten quer hindurchläuft und ein bereichernden Ergänzungsversuch bietet.

10 *Insider*, weil er 1942 nach orthodoxen Hindu Riten in den Shivaismus der einheimischen



wisse Aufmerksamkeit, gewissermaßen das, was der Dichter Samuel Taylor Coleridge „willentliche Aussetzung der Ungläubigkeit [*willing suspension of disbelief*]“<sup>11</sup> nannte. In diesem Buch berühren sich Vergangenes und Zukünftiges durch ein singuläres Eintauchen des Forschenden/Erfahrenden/Adepten in das Verborgene bzw. Verdrängte der Zivilisationsgeschichte. Abgesehen von einigen provokanten Aussagen und Stellungnahmen, die ihm ohne große Mühe den Status eines unerschrockenen Nicht-Konformisten verliehen haben,<sup>12</sup> deckt dieses Buch auf eine mal prägnante, mal lakonische Art und Weise die ideologisch verschwiegene Verstrickung des abendländischen ‚Zivilisationsentwurfes‘ auf. Es ist im Grunde keine zweite Dialektik der Aufklärung, die Daniélou entwirft, sondern vielmehr ein Lichtstrahl auf die Kehrseite dessen, was von der uns bekannten *ratio* aus betrachtet nur Finsternis, d. h. ein nicht-integrierbarer – magischer oder atavistischer – Rest sein kann und sich lediglich durch ein *Denken des*

---

Kāśī Kultur initiiert wurde (vgl. Alain Daniélou, *Le Chemin du Labyrinthe*, S. 143). *Outsider*, weil er als *mleccha* (Fremder) eine andere Spur in sich trug, die einen komplexen Aneignungsprozess des Shivaismus ausgehend von seinem eigenen Lebensweg ausgelöst hat. Seine *trans*-indische Auffassung des Shivaismus, von der man im vorliegenden Buch sehr viel erfahren kann, sollte in diesem Sinne als eine hyperbolische Aufwertung einer für ihn kaum verstandenen weltanschaulichen Dynamik gelesen werden. Für eine formelhafte Zusammenfassung dieser Weltanschauung könnte man vielleicht folgenden Satz aus Daniélous Aufsatz *Le renouveau shivaïte du troisième au dixième siècle* in Erinnerung bringen: „Der Shivaismus ist eine Naturreligion, die darauf abzielt, das Göttliche in seinem Werk wahrzunehmen und sich in dieses Werk einzugliedern [le shivaïsme est une religion de la nature qui cherche à percevoir la divinité dans son œuvre et à s’y intégrer]“ (Alain Daniélou, „Le renouveau shivaïte du troisième au dixième siècle“, in: *Shivaïsme et tradition primordiale*, Paris, Kailash, 2006 [erste Ausgabe 2003], S. 37–67, hier S. 43).

- 11 Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria*, London: Vermont, Everyman’s Library, 1993 [erstveröffentlicht 1817], Chapter XIV, S. 169. Während für Coleridge – im typisch romantischen Duktus – die Ungläubigkeit als Schatten der Imagination im Sinne einer Sperrung des Zugangs zum *Übernatürlichen* verstanden werden soll, wäre sie für Daniélou dasjenige, was dem Menschen den Zugang zu einer religiösen Ästhetik im Sinne einer nicht objektivierenden Wahrnehmung (und daher einer nicht auf Beherrschung, sondern auf harmonischen Einfügung basierten Erkenntnis) der Naturkräfte und der kosmischen Dynamik verunmöglicht. Solche Öffnung des Geistes ist nicht selbstverständlich und würde unmittelbar auf Widerstandstendenzen eines modern ausgebildeten Denkens stoßen. Daher ist eine Art Modifikation der Wahrnehmung und der Imagination notwendig.
- 12 Einige Beispiele: Seine Betonung der ausgeglichenen Funktionalität des Kastensystems im klassischen Indien, seine radikale Kritik der christlichen Moral, seine Skepsis gegenüber der Verschmelzung von Kulturen, seine realistische und manchmal erbarmungslose Sicht der modernen Gesellschaft und ihrer Fortschrittsgläubigkeit.

*Außen* berühren ließe. Aber nicht nur das. *Shiva und Dionysos* zwingt zu einer existentiellen Stellungnahme des Lesers und einer Änderung seines Blicks. Daniélou eröffnet eine andere Erfahrungslandschaft im Innenraum des ‚Verdrängten‘ und artikuliert einige nicht unwichtige – und nicht so einfach vorzustellende – Aspekte. Das Verdrängte erhält dadurch einen *alten* Namen: ‚Naturreligion‘<sup>13</sup>. Wie auch immer man dieses Wort mit Blick auf eine weitere Reflexionsübung betonen möchte (*Naturreligion* oder *Naturreligion*), es lohnt sich, als Erstes eine terminologische Erörterung bzw. Anpassung des Terminus an den heutigen Kontext durchzuführen. Unter ‚Naturreligion‘ versteht Daniélou die Rehabilitierung einer Welteinstellung (man könnte sagen: als kulturübergreifenden Gegenentwurf), die in einem deutlichen Oppositionsverhältnis zu den entfremdenden Tendenzen unserer hochurbanisierten, zunehmend abstrakten, ausgeprägt spezialisierten und leistungsorientierten Kultur steht. ‚Religion‘ ist für ihn schlicht und einfach die Rückbindung an eine lebendige, dynamische und vielfältige Quelle, in Bezug auf welche die Menschen sowohl eine leibliche als auch eine geistige Kontinuität aufweisen. Diese nicht-objektivierbare Quelle nennen wir fälschlicherweise ‚Natur‘ und denken, dass der *Naturbereich* mit Nicht-vom-Menschen-Gemachtem übereinstimmt – diesbezüglich werde ich im Folgenden eine Änderung des Blicks vorschlagen.

Man könnte als Erstes sagen, dass dasjenige, was einer Rückbindung bedarf, von Anfang an Entfernung – oder vielmehr: *Entfremdung* – voraussetzt. Diese Entfremdung ist für Daniélou nicht nur im modernen Nihilismus<sup>14</sup> anzutreffen, sondern zunächst und zumeist auch im Gedanken einer *übernatürlichen*, heißt über die Welt hinausgehenden Transzendenz eingeschrieben, und zwar einer Transzendenz, die uns letztlich vom Leben

13 Als allgemeiner Terminus sei das Wort im Singular geschrieben, was nicht bedeutet, dass die Verschiedenheit von Kontexten und Traditionen (weder in Daniélous Buch, noch in irgendeiner Arbeit, die sich auf seine Erbschaft stützt) bei der Frage nach konkret verortbaren Alternativen der religiösen Erfahrung ausgeblendet werden sollte.

14 Daniélous Nihilismus-Kritik ist interessanterweise nicht nur auf den *locus communis* des Komplexen Materialismus-Atheismus und seine Beziehung zur Entzauberung und Technisierung der Welt eingeschränkt, sondern sie nimmt auch die Kehrseite dieses Phänomens in Betracht, nämlich die Spiritualität des neuen Zeitalters mit ihrer Mischung von hypokritischem Puritanismus, vergeistigtem Wohlbefindungs-Kult und Gurusmus-basierter Geldmacherei (hierzu vgl. Alain Daniélou, „Hindouisme hippie“, in: *Approche de l'hindouisme*, Paris, Kailash, 2005, S. 127–130, insbesondere S. 127).

trennt. Damit hängt teilweise seine Kritik am Monotheismus zusammen: monotheistische Religionen, insbesondere diejenigen, die ihre ‚universelle Wahrheit‘ ganz aktiv über die Grenzen der auserwählten Gemeinschaft (wie im Judentum) hinaus aufdrängen, leiden an einer Entfremdung des Geistes in Bezug auf das Leben,<sup>15</sup> und die historisch bekannteste Übertragungsform dieser Entfremdung ist eine homogenisierende Machtausübung im Namen eines einzigen ‚wahren‘ Gottes.

Ganz allgemein lässt sich die Frage, ob wir mit dem Leben (immer noch) verbunden oder (schon) vom Leben getrennt sind, anders als durch unternehmerische Leistung, medialen Erfolg oder mechanische Wissensakkumulation beantworten, geschweige denn durch eine reibungslose Anpassungsfähigkeit an den Gesellschafts**betrieb** – und noch weniger durch die zum großen Teil hypokritische Treue zu Glaubensartikeln, die sehr oft den Schein anständiger Bürgerlichkeit und Menschlichkeit verleihen. Ich werde solche Aspekte, die gleichzeitig unleugbare Tatsachen unseres Systems sowie einen Gemeinplatz der negativistischen Kulturkritik darstellen, gleich bei Seite lassen und mich noch einen Schritt weiter hin zu Daniélous Denk- und Lebensart bewegen. Im Rahmen von *Shiva und Dionysos* impliziert die Möglichkeit einer Rückbindung an das Leben vor allen Dingen eine In-Frage-Stellung dessen, was wir bisher – *vielleicht zu einseitig* – als ‚zivilisatorische Errungenschaften‘ betrachtet haben. Nicht, dass Daniélou auf eine bloße Zerstörung aller bisher aufgebauten Werte abzielt – und in diesem Sinne handelt er wie ein echter Shivait. Wenn wir Shivas Zerstörungsakt in der indischen Mythologie betrachten, hängt sie bestimmt mit der Auflösung aller Formen (*pralaya*) zusammen, beinhaltet aber gleichzeitig deren Wiederentstehung aus der untergründigen Spur, dem übriggebliebenen Rest (*śeṣa*) des Prozesses.<sup>16</sup> Entscheidend ist dabei nicht die Zer-

15 Diese Entfremdung besteht in einem zunehmenden Abstraktionsprozess, der die Menschen von ihrer eigenen Lebensquelle, der Natur (als einem Kraftfeld sowohl in ihnen als auch außerhalb von ihnen), im Sinne von etwas ‚Höherem‘ unterscheidet und abgrenzt. Dieser vitalistische Zug Alain Daniélous ist die Entscheidungsfrage, die nicht nur existentielle, sondern auch relationale, ökologische und kosmologische Relevanz besitzt.

16 Vgl. *Mahābhārata III*, 272, 36–41, wo die mythische Schlange Śeṣa eine Zwischen-Schicht zwischen dem Gott und dem Chaos bildet (nachdem die Schöpfung aufgelöst wurde), woraus eine neue Welt entstehen wird: „Es gibt [bei der Schlange Śeṣa] keine bloße Verdoppelung des Chaos-Symbols, da Śeṣa, der Rest, nicht irgendein Übriggebliebenes ist. [...] Sie

störung, sondern die Umgestaltung bzw. radikale *Umwertung*. Die Frage wäre diesbezüglich, was die Parameter dieses Prozesses sein sollten. Diese Frage lässt sich aus zweierlei Sicht beantworten: ausgehend von dem Ziel des Buches und ausgehend von dessen Motivationsgrund. Was das Ziel betrifft, reicht vielleicht ein Satz aus der Vorrede zu *Shiva und Dionysos*: „Es ist für die Menschen guten Willens, die in einer Welt falscher Werte verloren sind, dass ich dieses [...] Buch geschrieben habe“<sup>17</sup>. Wir haben ein anspruchsvolles Programm vor Augen, obwohl der Ausdruck ‚falsche Werte‘ keineswegs im Sinne eines zwanglosen Verdiktes, sondern vielmehr als Indiz für eine Archäologie der ideologischen Überlagerungen verstanden werden sollte, die als unerschütterliche Wahrheiten einverleibt worden sind. Hierzu kurz und bündig ein zentrales Beispiel: der Zusammenhang zwischen Monotheismus und Moderne in der Schaffung von sogenannten ‚universellen Werten‘<sup>18</sup>, die angesichts der bahnbrechenden Wende in der

---

kann nichts Anderes sein als der fruchtbare Rest, der nach jedem Opfervorgang übrigbleibt, von dem sich die dharmische Menschheit ernähren muss (il n’y a pas là [dans le serpent *Śeṣa*] un simple redoublement du symbole du chaos, car *Śeṣa*, ‚le reste‘, n’est pas n’importe quel reste. [...] Il ne peut être que le reste éminemment fécond que laisse tout sacrifice et dont l’humanité dharmique doit se nourrir)“ (Madeleine Biardeau, *Études de mythologie hindoue II: Bhakti et avatāra*, Pondicherry, École Française d’Extrême Orient, 1994, S. 18).

17 „C’est pour les hommes de bonne volonté perdus dans un monde de fausses valeurs que j’ai écrit ce livre“ (Alain Daniélou, *Shiva et Dionysos*, S. 13).

18 Vgl. hierzu Aleida Assmanns prägnanten Satz: „der Urknall der Modernisierung vollzog sich mit dem Auszug aus Ägypten“ (Aleida Assmann, *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*, München, Carl Hanser, 2013, S. 94), wo auf die Konsequenzen der durch die Offenbarungsreligion geschaffenen „kulturellen Semantik“ (vgl. Jan Assmann, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien, Picus, 2017 [erste Ausgabe 2016], S. 24) hingewiesen wird: radikaler Bruch mit der Vergangenheit, Ausrottung des archaischen Heiligen, Eintritt der göttlichen Vernunft in die Geschichte und Errichtung einer ausschließenden Wahrheitskonzeption in Bezug auf andere Religionen. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass der Entmystifizierungscharakter der Offenbarungsreligionen, der in den Anfängen des Christentums durch den paulinischen Auftrag zu einer kraftvollen und vereinheitlichenden politischen Waffe geworden ist, mit der Gründung eines philosophiegeschichtlichen Universalismus verbunden ist, der erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts richtig hinterfragt wurde. In diesem Sinne sollte man Mircea Eliade (trotz der weitgehend bekannten methodologischen Schwächen seiner Religionsphänomenologie) das Verdienst einer programmatischen Entlarvung der Komplizenschaft zwischen der Erbschaft der Offenbarungsreligionen und der Teleologie der modernen Aufklärung zusprechen: „Die entmystifizierende Einstellung sollte unter den Verdacht von Ethnozentrismus bzw. von westlichem Provinzialismus gesetzt werden [l’attitude démystificatrice doit être à son tour soupçonnée d’ethnocentrisme, de provincialisme occidental]“ (Mircea Eliade, *L’épreuve du*

Anthropologie Ende des 20. Jahrhunderts<sup>19</sup> nicht mehr als selbstverständlich hingenommen werden können.<sup>20</sup>

Ich möchte im Folgenden den Motivationsgrund des Buches etwas ausführlicher in Betracht ziehen, und zwar nicht ausgehend von der Person Daniélous, sondern insbesondere von seinem Projekt und dem Themenkomplex, der durch das Namenpaar ‚Shiva-Dionysos‘ zum Ausdruck gebracht wird. U. a. kann uns dieser Motivationsgrund davon abhalten, das gerade erwähnte Ziel des Buches vorschnell – im Sinne eines falschen Prophetismus – zu deuten.

*Zur Wiedererlangung einer ‚animistischen Einstellung‘:  
Grundzüge und Bedeutungsspektrum des Namenpaares  
‚Shiva-Dionysos‘*

Ende der 1930 Jahre wird Alain Daniélou von einem orthodoxen Brahmanen im Kreis des ehrenwürdigen Svāmī Hariharānanda Sarasvatī (1869–1947, bekannter als Svāmī Karpātrī) initiiert und erhält den Namen Śiva Śaran (wörtlich: „Shivas Schutz“, d. h. „der von Shiva Geschützte“). Seit diesem Tag wird er gewissermaßen mit gespaltener Zunge sprechen: als ein von *sādhus* inspirierter Shiva-Verehrer (*mleccha*)<sup>21</sup> und als ein orthodoxer Brahmanen-Lehrling. Das ist aber nicht der einzige Zug, der seine Figur um Einiges verkompliziert. Wir haben es mit jemandem zu tun, der

---

*labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Roquet*, Paris, Rocher, 2006 [erste Ausgabe Paris, Pierre Belfond, 1978], S. 158).

- 19 Die sogenannte „ontologische Wende“ in der Ethnologie, auf die weiter unten eingegangen werden soll (siehe *infra*, Fußnote 41).
- 20 In diesem Sinne ist folgender Satz der Ethnopsychiater Tobie Nathan und Lucien Hounkpatin erst zu nehmen: „Der Universalitätsanspruch ist immer die Rechtfertigung des Kolonialsiegs [la prétention à l’universel est toujours la justification de la conquête]“ (Tobie Nathan/Lucien Hounkpatin, *La parole de la forêt initiale*, Paris, Odile Jacob, 1996, S. 11).
- 21 Nach dem *Kālikā Purāṇa* (81,21–22) ist Shiva der Lieblingsgott der Fremden (*mahādeva* [...] *mlecchapriya*) (*Kālikāpurāṇam*, hrsg. von Acharya Mrityunjay Tripathi, Varanasi, Navshakti Prakashan, 2006, S. 1064). Daniélou hat seinen eigenen *mleccha*-Status mit jenem eines *sādhu* in Verbindung gebracht im Sinne von zwei Polen, die sich am dynamischen Rande der hinduistischen Gesellschaft, d. h. gleichzeitig außerhalb und innerhalb befinden. Hierzu vgl. u. a. Alain Daniélou, *Le chemin du Labyrinthe*, S. 139; *Approche de l’hindouisme*, S. 172–173; *Les quatre sens de la vie. Système social des Hindous*, Monaco, Rocher, 2000 [erste Ausgabe: Paris, Perrin, 1963].

in Europa geboren und aufgewachsen ist, sich jedoch *erfahrungsgemäß* als Hindu entwickelt und bezeichnet hat.<sup>22</sup> Paradoxerweise werden sich diese spannungsgeladenen Pole zu einer progressiven Einigung hinbewegen, wie ich im Folgenden zu zeigen versuchen werde. Diese Einigung, die im Werk von Daniélou am schwierigsten zu verstehen ist, könnte man im Grunde als ein kreatives Aushalten der intrinsischen Spannung von Inkulturation- und Akkulturationsprozessen auffassen.

Der Brahmanismus erscheint im Werk von Alain Daniélou als ein Dispositiv, wo sich heterogene Elemente auf akribische und effektive Weise eingliedern und – ohne die dazu gehörigen Spannungen und innere Risse zu leugnen – artikulieren können.<sup>23</sup> Der Untergrund der hinduistischen Welt, der sich für Daniélou in den aus der Indus-Kultur stammenden Pashupati- und Göttinnen-Kulten<sup>24</sup> der vor-vedischen Ureinwohner symbol-

22 Ein deutliches Beispiel findet man in seiner Autobiographie *Le chemin du Labyrinthe* (Lausanne, L'âge d'homme, 2019 [erste Ausgabe Paris, Robert Lafont, 1981], Kapitel 19: „Die westliche Welt von einem Hindu betrachtet“ [„Le monde occidental vu par un hindou“], S. 299–320).

23 Vgl. Daniélous These einer effektiven Realpolitik der arischen Dominanz (d. h. der vedischen Einwanderer) über das Territorium der Indus-Kultur in: Alain Daniélou, *Les quatre sens de la vie: système social des Hindous*, Paris, Rocher, 2000 [erste Ausgabe Paris, Perrin, 1963], S. 20, sowie seine respektvolle Betrachtung des soziokosmischen Charakters der orthodoxen brahmanischen Gesellschaft (im Gegensatz zur säkularen Kritik von modernen Indern): „Für die Hindus enthält jede Gesellschaft eine funktionelle Aufteilung in Gelehrte, Krieger, Geschäftsmenschen und Arbeiter. Versucht man, diese Aufteilung abzuschaffen, wird sie gleich in anderen Formen wiedererscheinen, da sie eine Kennzeichnung der Natur des kollektiven Menschen ist [toute société, pour les Hindous, comporte une division fonctionnelle en lettrés, guerriers, commerçants et ouvriers. Si l'on veut supprimer ces divisions, elles réapparaissent aussitôt sous d'autres formes, car elle sont une caractéristique de la nature de l'homme collectif]“ (Alain Daniélou, „L'hindouisme et le comportement de l'être humain“, in: *La civilisation des différences*, Paris, Kailash, 2003, S. 29–38, hier S. 32).

24 Beide Figuren sind für Alain Daniélou komplementär: Pashupati, Herr der Tiere, und die Muttergöttin als Epitome der Fruchtbarkeit der Erde, bestimmen das ganze Spektrum der vor-vedischen Religiosität und sind – trotz des urbanisierten Charakters der Indus-Kultur – deutliche Zeichen einer naturverbundenen Weltanschauung, in der Dämonenkulte, Fruchtbarkeitsrituale und Auseinandersetzungen mit bzw. Manipulation von Naturgewalten eine zentrale Rolle spielen. Dass diese Art von Religiosität für das indische Gedankengut jenseits der ersten vor-vedischen Ausprägungen zentral gewesen ist, versucht Daniélou anhand des Tantrismus und des Shaktismus zu zeigen, die aus seiner Sicht als Fortsetzung der uralten, aus der Indus-Kultur stammenden Formen zu betrachten sind. Hierzu vgl. u. a. Alain Daniélou, „Les secrets des Tantra“, in: *Shivaïsme et tradition primordiale*, S. 140–152; „La femme hindoue et la déesse“, in: *La civilisation des différences*, S. 81–94; „Note sur le tantra“ und

lich verdichtet, wird zugleich als Chiffre einer anderen (vor-christlichen, vor-römischen) europäischen Erbschaft betrachtet, die uns zugleich – auf analogische Weise – an andere einheimische Kulturen u. a. Afrikas, Australiens und eventuell auch Südamerikas erinnert. Es reicht, ein bisschen weiter in Daniélous Schriften hineinzuschauen, um ganz konkrete Evidenzen davon zu bekommen.<sup>25</sup> Aus dieser Bewegung wird eine mit der Zeit sich akzentuierende Verteidigung vergessener Traditionen entstehen, die weit in der Zeit zurückliegen oder sich in unzugänglichen Erfahrungsräumen befinden. Dieser Gedankenkomplex schildert sehr deutlich Alain Daniélous Auffassung der indischen Tradition: Der Brahmanismus erscheint als eine Fortsetzung der singulären Zusammenfügung von Natur- und Siedlungsreligion, die in der Indus-Kultur der vorvedischen Zeit ihre höchste und unübertreffliche Form erreicht hat (etwas, das Daniélou zufolge dem Zerstörungsdrang der industrialisierten Gesellschaften bzw. dem Vorbild der westlichen Moderne diametral entgegengesetzt ist). Als Konsistenzdispositiv zeigt sich der Brahmanismus relativ erfolgreich in der vereinheitlichenden Rezeption verschiedener und vollkommen voneinander abweichender Traditionen im indischen Subkontinent. Trotzdem ist eine Art Entartung des dynamischen Reichtums dieser Tradition im Laufe der Zeit ablesbar. Die Zeichen erstrecken sich von der Verabsolutierung des Ritualwesens auf Kosten einer Auflösung der göttlichen Kräfte (in der Opfer- und Ritualliteratur der Brāhmaṇa-Zeit, d. h. um 800–600 v. Chr.) über die lebensverneinende Metaphysik des Advaita Vedānta (um 800 n. Chr.) bis zur – zum großen Teil durch die modernen brahmanischen Eliten durchgeführten – Anpassung des Hinduismus an das monotheistische Modell des westlichen Kolonialismus (zwischen Ende des 19. Und Anfang des

---

„Le yoni et l’œuf du monde“, in: *Yoga, Kāma. Le corps est un temple*, Paris, Kailash, 2005, S. 119–120 und S. 155–161 jeweils.

- 25 Zur Hypothese einer möglichen Verwandtschaft zwischen der dravidischen Bevölkerungsschicht in Indien und dem subsaharischen Afrika, siehe Alain Daniélou, „Relations entre les cultures dravidiennes et négro-africaines“, in: *La civilisation des différences*, S. 151–165. Zu einer Betrachtung des südamerikanischen Schamanismus (insbesondere des religiösen Gebrauchs entheogener Pflanzen) aus hinduistischer Sicht, siehe Alain Daniélou, „Les divinités hallucinogènes“, in: *Yoga, Kāma. Le corps est un temple*, S. 121–125. Zu Daniélous Betrachtung der proto-australoiden Bevölkerungsschicht in Indien einschließlich ihrer Rolle in der klassischen Literatur sowie des Verhältnisses zwischen den Munda-Stämmen und der Adivasis, siehe Alain Daniélou, *Histoire de l’Inde*, Kapitel 1, S. 19–28.

20. Jahrhunderts). *Shiva und Dionysos* ist ein Buch, in dem Daniélou die übrig gebliebenen Elemente der dem Indus-Gebiet zugrundeliegenden Naturreligion wieder aufgreift und ein expansives Substrat der religiösen Erfahrung verschiedener Kulturen daraus macht. Das Begriffspaar Shiva-Dionysos könnte in diesem Sinne als Orientierungsversuch, oder vielmehr als Zeichen einer viel breiteren Gedankenbewegung transkultureller Art genommen werden<sup>26</sup> – und genau diese transkulturelle Aufwertung der Naturreligion (heißt: in einem differenzialen Verständnis dessen, was ‚Natur‘ genannt wird), stellt die Grundmotivation des Buches tatsächlich dar.<sup>27</sup> In

26 Eine bloß komparatistische Lektüre ausgehend von mythologischen, symbolischen und religionsphänomenologischen Parallelen zwischen dem Shiva-Kult in Indien und dem Dionysos-Kult in Griechenland, was teilweise das Ziel von Daniélous Buch ausmacht und worüber der Leser sich ausführlich durch den Inhalt dieses Buches erkundigen kann, wird der Reichweite seines Projektes im Lichte der Herausforderungen unseres 21. Jahrhunderts nicht gerecht. Es ist genau diese Reichweite im Sinne einer transkulturellen Relevanz, die ich in dieser Einleitung – es sei denn fragmentarisch – zeigen möchte.

27 Es besteht zweifelsohne eine Verbindung zwischen dem Denken Alain Daniélous und dem integralen Traditionalismus (insbesondere von René Guénon und Julius Evola), allerdings kann diese Verbindung sehr deutlich auf Daniélous frühe Periode (vor seiner Indienreise) zurückgeführt werden. Die langjährige Erfahrung in Indien (wo sich ‚Tradition‘ im Plural artikuliert) und die darauffolgende transkulturelle Beschäftigung mit besonderer Berücksichtigung der *Naturreligionen* (was u. a. als Gegengift zur dogmatischen Metaphysik der Traditionalisten fungiert) haben ihn in mehrfacher Hinsicht von diesen Autoren entfernt. Die Tatsache, dass man in *Shiva und Dionysos* zahlreiche Zitate von Julius Evola finden kann, mag auf den ersten Blick überraschend wirken, insbesondere weil Evola keine direkte Indien-Erfahrung hatte und in seinen Büchern über Tantrismus (*L'uomo come Potenza* [1925], *Lo yoga della Potenza* [1968]) zum großen Teil aus Sir John Woodroffes Übersetzungen und Aufsätzen schöpft. Trotzdem muss man auch sagen, dass einige von Evolas Intuitionen (trotz aller Lücken und Ungenauigkeiten) bemerkenswert sind und dass Daniélou einen Hang zu marginalen Autoren hatte, die – seinen alternativen Ideen treu bleibend – am Rande der bürgerlichen Gesellschaft lebten, wie Evola selber in seiner Autobiographie schreibt: „Was die antibürgerliche Linie betrifft, hat sie auf einer persönlichen Ebene von da her mein ganzes Leben durchdrungen, auch in seinen empirischen Aspekten. So habe ich mich endgültig von irgendeiner Verbindung mit der Gesellschaft freigehalten, in der ich gelebt habe, weit entfernt von allen professionellen, sentimental oder familiären Routinen. Als Beispiel dafür, habe ich mir schon in meiner Jugend vorgenommen, keinen Hochschulabschluss anzustreben, auch wenn ich mein Studium fast zu Ende gemacht hatte. Als Doktor oder Professor zu erscheinen mit dem entsprechenden Kostüm, ganz geeignet für praktische Zwecke, schien mir etwas ganz Unerträgliches [quanto alla lignea antiborghese, nel campo privato personale essa da allora doveva informare tutta la mia esistenza, anche nei suoi aspetti empirici. Così mi sono mantenuto libero sino alla fine da qualsiasi vincolo della società in cui ho vissuto, estraneo alle *routines* sia professionali che sentimentali e familiari. Come esempio, da giovane feci un particolare punto del non voler assolutamente prendere una laurea, benché avessi quasi completato studi corrispondenti. L'apparire come un ‚dotto-



Bezug darauf sollte folgender Aspekt nicht außer Acht gelassen werden: Daniélous Verteidigung der vergessenen, mit seiner Idee der Naturreligion zusammenhängenden Traditionen – hier sogar unter kritischer Betrachtung der Assimilationskraft des Brahmanismus<sup>28</sup> – geht mit einer Würdigung der Differenz gegen *jede* Assimilationspolitik einher, einschließlich die Politik der Zivilisierung und Demokratisierung der Welt – einem Prozess, der in der westlichen Kultur sehr oft als ‚überlegen‘ und ‚gerechter‘ (mit einer frappierenden Selbstverständlichkeit und Gleichgültigkeit gegenüber fremden bzw. anders ausgeprägten Kulturen) hingenommen wird. Dies zeigt u. a. ganz deutlich, dass das, was Daniélou am Herzen liegt, alles andere als die typisch reaktionäre Anhaftung an phantasmatische Ur-Modelle indoarischer Art ist, wie in Autoren wie Guido von List (1848–1919) und Wilhelm Hauer (1881–1962) festgestellt werden können Daniélous konservativ bezeichnete Einstellung in der Frage der Traditionen besteht vielmehr aus einem Wunsch nach Aufbewahrung einer kulturellen Vielheit, in der die Konturen von ‚archaischen‘ d. h. vergessenen, beschädigten oder beinahe verschwundenen Gruppenidentitäten nicht aufgelöst werden, sondern *in ihrer gleichwertigen Würde* weiter gepflegt werden können.

Was ist aber das differenziale Verständnis von Natur, das Daniélou in *Shiva und Dionysos* darstellt? Die Naturreligion, die sich sowohl im Shivaismus als auch im Dionysismus finden lässt, versucht u. a., „Berührungspunkte zwischen den verschiedenen Seinsebenen zu finden und ihr harmonisches Zusammenwirken aufzusuchen“<sup>29</sup>. Unter ‚Seinsebenen‘ sollte man sich verschiedene Lebensformen vorstellen, die aufeinander bezogen sind, allerdings nicht nur – wie man sehr oft annimmt – im Modus der Vergegenständlichung. Anders gesagt: ‚Leben‘ ist in diesem Rahmen

---

re‘ o un ‚professore‘ in veste autorizzata e per scopi pratici mi sembrò cosa intollerabile]“ (Julius Evola, *Il Cammino del Cinabro*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2014 [erste Ausgabe: Milano, Vanni Scheiwiller, 1963], S. 47).

28 In *Shiva und Dionysos* ist diese kritische Haltung eindeutig und ausgeprägt, sodass das Buch vielleicht als Pendant zu seinem monumentalen *Hindu Polytheism* (erstveröffentlicht auf Englisch 1968) gelesen werden sollte, in dem Daniélou die kohäsive Singularität des sozio-kosmischen und metaphysischen Dispositivs des Brahmanismus ausführlich darlegt und explizit anerkennt.

29 „Cette religion s’efforce de trouver des points de contact entre les divers états d’être et de rechercher leur harmonieuse coopération“ (Alain Daniélou, *Shiva et Dionysos*, S. 11).

nicht ausschließlich nach Maßstäben der Biologie definierbar, und ‚Form‘ sollte nicht in erster Linie ausgehend von den empirischen Konturen materieller Gestalten konzipiert werden, sondern vielmehr als Resonanzfeld einer viel breiteren Interaktion zwischen Menschen und Nicht-Menschen. Man könnte sagen, dass *Shiva und Dionysos* eine Haupttendenz von Alain Daniélou akzentuiert, die in seinem ganzen Werk spürbar ist, nämlich seinen Versuch, den Menschen nicht mehr als Zentrum der Schöpfung zu denken, sondern als Kettenglied in einem pluralontologischen Bereich, wo die Grenzen zwischen Menschen, Geistern/Göttern, Tieren, Pflanzen, Mikroorganismen usw. fließend sind und keineswegs von einer ausschließlich diskreten Kognitionsskala (Wissen vs. Glauben, Wissenschaft vs. Aberglauben, Erkenntnis vs. Imagination usw.)<sup>30</sup>, sondern grundsätzlich von einer variablen und modifizierbaren Qualität der Wahrnehmung und der relationalen Offenheit gegenüber verschiedenen Wesens- bzw. Seinsarten abhängen. Dies nennt Daniélou ‚animistische Einstellung‘ und erklärt, dass sie mit einer sentimental und letztlich abstrakten Idee von Naturverbundenheit nichts zu tun hat.<sup>31</sup> In diesem Sinne ist das Hauptmerkmal des Shivaismus (und *per extensionem* auch des Dionysismus) eine affirmierende Annahme von jedem Aspekt der manifesten Wirklichkeit, d. h. nicht nur von dem, was für uns schön ist, sondern auch vom Rätselhaften und Grausamen. Etwas affirmierend anzunehmen bedeutet nicht, etwas solches zu zelebrieren, sondern seine Rolle in einer Ökonomie des Ganzen zu verstehen und die anscheinend ‚negativen Aspekte‘ als Denkanstoß für eine Hinterfragung der Selbstverständlichkeit unserer eigenen Überlegenheitsillusion zu nutzen. Ein für die westliche Mentalität äußerst problematisches Beispiel ist das Blutopfer. „Nichts kann sich am Leben erhal-

30 Die Voraussetzung dieser Kognitionsskala ist die Einschränkung eines Geistvermögens d. h. einer komplexen Innerlichkeit in der Gattung ‚Mensch‘ sowie der Glaube, dass die (instrumentell gewordene) Vernunft dem Bereich des Instinktiv-Leiblichen radikal entgegengesetzt ist. Daniélous vertritt hingegen die Ansicht einer ganz anderen Verteilung des Geistigen jenseits der Gattung Mensch. Wenn er über die Beziehung des Menschen zur unsichtbaren Welt des Geistes und der Götter spricht, werden in diesem Bereich des Unsichtbaren Pflanzen, Tiere und sogar Mineralien miteingeschlossen (hierzu vgl. u. a. Alain Daniélou, *Shiva et Dionysos*, S. 12).

31 „L’attitude animiste n’est pas toutefois une attitude sentimentale ou naturaliste“ (Alain Daniélou, *Shiva et Dionysos*, S. 34).

ten ohne andere Lebensformen zu zerstören und zu verschlingen“<sup>32</sup>. „Der Schöpfer ist ein grausamer Gott, der eine Welt gewollt hat, in der nichts überleben kann ohne Leben zu zerstören“<sup>33</sup>. Daniélou stützt sich nicht nur auf mündlich überlieferte Randströmungen des Tantrismus<sup>34</sup>, sondern auch auf einige Grundintuitionen der älteren Upaniṣaden, in denen nicht wenige Elemente der Weltanschauung der Āraṇyakas (Wildnistexten) beinhaltet sind, aus denen Daniélou eine realistische Weisheitslehre herleitet. Die Frage ist nicht, wie die Grausamkeit ausgerottet werden kann (zumal der Ursprung des Grausamkeitsprinzips aufgrund der relationalen Ontologie von *Shiva und Dionysos* nicht ausschließlich im Menschen anzutreffen ist), sondern welche Rahmen im Handlungsbereich unserer Gattung geschaffen werden können, um sie einzudämmern. Das rituelle Opfer erscheint in diesem Sinne als ein Eindämmungsmechanismus, der auf kollektiver Ebene wirksam ist bzw. die Gewaltausübung vor einer massiven Ansteckungsgefahr schützt. Daniélou sieht im rituellen Blutopfer zunächst die Anjochung der göttlichen Kräfte an menschliche Handlungen, im Sinne einer Bewusst-Werdung des Menschen über die Ernsthaftigkeit eines Aktes selbst, der einen Kommunikationskanal zu anderen Seinsebenen eröffnet. Seine Beschreibung dieses regulierenden Gewaltmechanismus, die in diametraler Opposition zu René Girards Opfertheorie steht, ist jedoch alles andere als eine Rechtfertigung sozialer Ungerechtigkeit. Im Gegensatz zu Girard ist er davon überzeugt, dass die Aufhebung des Opfermechanismus als Bewältigungsmaßnahme gegen eine grenzüberschreitende Gewaltentfesselung kein Fortschritt der christlich-abendländischen Kultur gewesen sei. Hexenverfolgung, imperialistische Kriege, Kolonialismus und Na-

32 Alain Daniélou, *Shiva et Dionysos*, S. 93. Vgl. *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* 1.4.6: *eṭāvadvā idaṃ sarvaṃ annaṃ caivānadaśca* („Gewiss ist alles hier Nahrung und Nahrungsverzehr“), zitiert nach: *The Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad, Vol. 1: Madhu Kāṇḍa*, New Delhi, Printworld, 1994, S. 166.

33 Alain Daniélou, *Shiva et Dionysos*, S. 207.

34 In *Shiva und Dionysos* sind die Hinweise auf die Kapālikas und Aghorīs (zwei für die rituelle Orthopraxis des Brahmanismus äußerst transgressive Sekten von Shiva-Verehrer) sehr deutlich (vgl. Alain Daniélou, *Shiva et Dionysos*, S. 93). In seiner Autobiographie erwähnt Daniélou seine Beziehung zu einem Tantra-Adepten namens Brahmānanda, der mit verschiedenen Arten von rituellen Techniken – einschließlich schwarzer Magie – vertraut war und Daniélou nicht nur gehobenes Hindi, sondern auch geheime Aspekte von Tantra-Ritualen beigebracht habe (vgl. Alain Daniélou, *Le chemin du labyrinthe*, S. 138).

turzerstörung sind für Daniélou Ausdrücke einer perversen *ratio*, die ein metaphysisches und moralisches Gedankengebäude aufgebaut hat, um eine gravierende Grausamkeitsverbreitung – zu ihrem eigenen Nutzen – zu verschleiern.<sup>35</sup> Aber nicht nur das. Seine Behauptung einer gegenseitigen Abhängigkeit und Wechselbeziehung *aller* (d.h. menschlicher und nicht-menschlicher) Lebensformen verlangt eine besondere Art und Weise der Verantwortung, beispielsweise wenn er Folgendes schreibt:

„Man sollte kein Fleisch von Lebewesen verzehren ohne diese Wesen selber zu schlachten oder an ihrer Schlacht bewusst teilzunehmen [...]. Das Opfer hat wenig zu tun mit den vertuschten Massakern von domestizierten Tieren, die im Stadtleben ausgeführt werden“<sup>36</sup>.

Man könnte diese Kette bis in das Pflanzenreich hinein ausweiten. Die rituelle Zerstörung von Pflanzenwesen für religiöse Zwecke und das mythopoetische Bewusstsein solcher Prozesse ist etwas, das in der Geschichte

35 Diese Intuition ist *geschichtlich betrachtet* nicht ganz verschieden von jener des späteren René Girard, der in *Achever Clausewitz* (2007) ausdrücklich behauptet, dass die Revolution Jesu Christi (nämlich die Abschaffung des ‚Sakralen‘ als religiöser Gewalt und das Sich-Hineinversetzen auf die Seite der Leidenden) etwas eingeführt hat, nämlich die Aufhebung der Regulationsmechanismen der Gewalt, wofür die Menschheit nicht vorbereitet sei. Der Tod Christi, der als Ende der Verkennung hinsichtlich des Leidens der Geopferten fungiert, verlangt zugleich die Beendigung aller Formen von Gewalt. Die von Girard als ‚sakrifiziell‘ definierte Interpretation der Kreuzigung, deren auffälligste Formen einen zentralen Teil der Kirchengeschichte kennzeichnen, zeigt genau das Gegenteil: Aus der Aufhebung des sakralen Rahmens des Opfers resultierte schlußendlich eine maßlose Gewaltenschränkung. Statt die anthropologische Wende des Leidens Christi anzunehmen, haftet man sich mimetisch an die Macht des Auferstandenen und projiziert den Schatten des Archaischen auf die Differenz in Bezug auf diese Macht. Die dominante Rezeption der Auferstehung Christi in der Kirche beinhaltet für Girard die Entfesselung des Satanischen (vgl. diesbezüglich René Girard, *Achever Clausewitz*, Paris, Flammarion, 2011 [erste Ausgabe *Carnets Nord*, 2007], Introduction, insbesondere S. 18–21). Vgl. aus einer ganz anderen Perspektive Ernst Blochs Bemerkung zum Verhältnis zwischen Christentum und Aufklärung: „Statt der Historie und statt der Rückstände aus schlechter Entzauberung zeigt dann die Emanzipation selber ihre christologischen, ihre messianischen Züge. Dergleichen liegt weit über dem bloßen Erbe, etwa an den gewaltigen Kulturwerken, deren Gewalt wie Tiefe mit religiöser Ideologie und deren Überschuß verbunden sind (Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968, S. 313–314).

36 „On ne devrait pas consommer la chair des êtres vivants sans les tuer soi-même ou participer consciemment à leur massacre [...]. Le sacrifice a peu à voir avec les massacres discrets d’animaux domestiques qui se pratique dans la cité“ (Alain Daniélou, *Shiva et Dionysos*, S. 208–209).

des Hinduismus sehr gut dokumentiert ist.<sup>37</sup> In diesem Sinne ist der Vegetarianismus aus der Sicht von Daniélou keine Evidenz einer Aufhebung der menschlichen Gewalt gegenüber Nicht-Menschen, sondern das Zeichen einer Transformation der Gewaltökonomie, die mit der Einschränkung einer relationalen Ontologie bzw. der Abschaffung von Sakralisierungsinstanzen (als Tür-Öffner zu anderen Seinsebenen) zusammenhängt.

*Zurückgewinnung des Animismus?*

*Daniélous ‚Denken des Außen‘*

Warum ist die ‚animistische Einstellung‘ in *Shiva und Dionysos* zugleich zentral und schwer zu erfassen? Daniélous Hauptthema scheint die Verbindung zwischen einer der größten und komplexesten Hauptströmungen des Hinduismus (dem Shivaismus) und einem der vielen Mysterienkulte im uneinheitlichen religiösen Konglomerat des antiken Griechenlands (dem Dionysismus) zu sein – geht aber in Wirklichkeit weit über diese Verbindung hinaus. Daniélous Shivaismus fängt in der Indus-Kultur mit der Abbildung des Gottes Pashupati (Herr der Tiere)<sup>38</sup> an, allerdings nicht als archäologisch bewiesener Befund einer Ur-Religion, die sich in der vedischen Zeit in der Gestalt von Rudra und im klassischen Hinduismus in jener von Shiva weiterentwickelt habe. Das Interesse an Daniélous Gedan-

37 Das erste (exemplarische) Dokument sind die Soma-Hymnen im 9. Maṇḍala des R̥gveda, in denen das feierliche Ritual der Pressung, Läuterung und Mischung des Soma – in Verbindung mit dem mythologischen und kosmogonischen Hintergrund des Rituals (Indra, Vṛtra, Vala usw. einerseits, das Ur-Wesen Puruṣa andererseits) – dargestellt wird. Dass das Auspressen – bzw. das Ausschlagen mittels Steinen – des Soma als eine Opferschlacht fungiert, daran besteht kein Zweifel (hierzu vgl. u. a. Thomas Oberlies, *Die Religion des R̥gveda. Erster Teil: Das religiöse System des R̥gveda*, De Nobili, Wien, 1998, S. 279–285. In *Shiva und Dionysos* greift Daniélou auf den Soma-Kult zurück und vergleicht ihn mit dem (ursprünglich altertümlich und volkstümlich gewordenen) Verzehr von Bhāṅg. Daraufhin erweitert er die Reflexion zum Gebrauch von psychoaktiven Substanzen in der tantrischen Literatur (*Kulārṇava-* und *Mahānirvāṇa-Tantra*), vgl. Alain Daniélou, *Shiva et Dionysos*, S. 195–197.

38 Diese Figur stammt aus einem Steatitsiegel aus Harappa und wurde vom englischen Archäologen Sir John Marshall als ‚Proto-Shiva‘ interpretiert (vgl. John Hubert Marshall, *Mohenjo Daro and the Indus Civilization*, London, Arthur Probsthain, 1976 [erste Ausgabe 1931], Band I, S. 52–55 und 76. Daniélou schießt sich an diese – in der Zwischenzeit mehrfach in Frage gestellte – Deutung an, allerdings mit einer ganz anderen Absicht als jene von Archäologen, wie wir sehen werden.

kenfigur liegt für unseren Kontext in einem anderen Bereich. Pashupati ist vielmehr ein Symbol und ein Motiv für sein methodisches Nachspüren eines religiösen Verhaltens, in dem alle Aspekte der manifesten Wirklichkeit berücksichtigt und möglichst integriert werden. Seine Shivaismus-Lektüre ist in diesem Sinne die Spurensuche einer Weltkonfiguration, die sich im Laufe der Geschichte (und nicht nur in Indien) als Unterströmung – teilweise esoterisch d. h. von späteren Stufen der Hindu-Religion überlagert – am Leben erhalten hat und u. a. als Impuls für eine Revision der universellen Fortschrittsutopie der Moderne gelten könnte. Die begriffliche Triade von *Paśupati*, *paśu* und *pāśa* könnte uns über einen entscheidenden Aspekt aufklären. Das Wort *pāśa* (wörtlich ‚Schnur‘ oder ‚Seil‘) ist für Daniélou „das abstrakte Element, welches die Einheit und wechselseitige Abhängigkeit aller Lebensformen zum Ausdruck bringt“<sup>39</sup>. Es zeigt, dass die Verbindung von Menschen und Nicht-Menschen sich nach oben und nach unten vollzieht wie eine kosmische Entfaltungsstruktur ein und derselben Energie. Wichtig ist dabei aber nicht der Einheitscharakter der Energie, sondern die Aufteilung derselben in verschiedene Seinsebenen.<sup>40</sup> Anders gesagt: Nichts ist a-kosmisch und der Kosmos ist von verschiedenen Kräften bevölkert; das Göttliche befindet sich nicht jenseits der manifesten Wirklichkeit, sondern durchdringt sie permanent; der Mensch ist weder

39 „L'élément abstrait qui exprime l'unité et l'interdépendance de toutes les formes de vie“ (Alain Daniélou, *Shiva et Dionysos*, S. 67).

40 Selbst wenn eine Hierarchie der Wesensaufteilung festgestellt werden kann (nach einem von Daniélou kommentierten Passus der *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* (1.4.10): *yathā ha vai bahavaḥ paśavo manuṣyam bhujñyuh, evam ekaikaḥ puruṣo devān bhunakti* („Wie einige Tiere im Dienst des Menschen sein sollten, so ist jeder Mensch im Dienst der Götter“), ist sie funktionell und impliziert keinen ontologischen Bruch (wie das Sanskrit-Verb *bhuj-* – im zitierten Passus zweimal verwendet – besagt, dessen erste Bedeutung ‚(sich) beugen‘ ist), sondern eine relationale Steuerung der internen Diskontinuitäten zwischen verschiedenen Wesensarten. Pashupati wäre in diesem Rahmen die Figur einer Gottheit, die alle animalischen Kräfte umfasst und dem Menschen einen Teil davon zu seiner eigenen Gunst gibt, während der Mensch, eingebettet in dieses Austauschsystem von Energie, u. a. dazu verpflichtet ist, ganz selektiv im Opfervorgang umzugehen und eine besondere Kommunikation nicht nur mit dem Tier, sondern auch mit der Gottheit zu pflegen. Man versteht ganz deutlich, dass der springende Punkt für Daniélou nicht die Tötung eines Tiers beim Opfervorgang ist, sondern die Tatsache, dass die Gewalt in einem Inklusionsmodell ganz eingeschränkt bleibt, in dem die Natur keineswegs objektiviert bzw. zu einem Ressourcenbündel gemacht werden kann.

Untier noch Krone der Schöpfung, sondern ein Glied der Seinskette; das Tier ist kein bloßes Ding, sondern ein beseeltes Kraftwesen.<sup>41</sup>

Auf dieselbe Weise sollte man auch die Figur des Dionysos im Rahmen dieses Buches verstehen.<sup>42</sup> Daniélou bezieht sich auf den minoischen Ursprung dieser Gottheit (Dionysos-Zagreus) und verbindet ihn mit thrakischen Kultkonstellationen (Sabazios), die im hellenischen Kontext deutliche Spuren hinterlassen haben. Ist das eine These, die auf den Prüfstand einer historischen Rekonstruktion gestellt werden sollte? Mit anderen Worten: Sollte man den von Daniélou zitierten Berichten eines Herodot oder eines Diodorus und den Schriften eines Firmicus Maternus oder eines Nonnos von Panopolis die Argumente der modernen Philologie entgegenstellen und eventuell seine Überlegungen zu den Gestalten des Dionysos als wissenschaftlich unglaubwürdig erklären? Daniélous mythopoetische Amplifikation ist ein Versuch, die Reflexion über solche Gottesgestalten in ihren verschiedenen Aspekten und vom Überlieferungsstrom herausgenommen (d. h. ohne den Imperativ des rein objektivierenden Abstands) durchzuführen. Die gezogene Parallele zwischen dem Proto-Shiva der Indus-Kultur und dem Dionysos-Zagreus aus Knossos<sup>43</sup> ist im Grunde genommen eine analogische Öffnung zu einer archaischen (hier: nicht-chronologisch feststellbaren) Vergangenheit, die gleichzeitig einen relevanten Zukünftigeitscharakter erhält. Man könnte sagen, dass Daniélous *arché* als die Entfesselung einer chthonisch-tamasischen<sup>44</sup> Kraft fungiert, die den

41 Gleichzeitg als Vehikel [*vāhana*] der Gottheit (wie der Büffel für Śiva, die Vögel für Viṣṇu, der Pfau für Skanda usw.) und als Brücke zur göttlichen Welt durch die Opferhandlung, beispielsweise die Schlachtung eines Ziegenbocks für Agni oder jene eines Büffels als Darbringung für Indra (hierzu vgl. Bernard Sergent, *Genèse de l'Inde*, Paris, Payot, 1997, S. 115 und Thomas Oberlies, *Die Religion des R̥gveda*, Band I, S. 286–287).

42 Mit dem Unterschied, dass die dionysische Weltkonfiguration keine kontinuierliche Überlieferung bis in die Gegenwart kennt, sondern nur Restitutionsversuche philosophischer und künstlerischer Art, die in einem Verhältnis imaginärer Aneignung von Einzelmenschen in Bezug auf die antiken Mysterienkulte stehen. Exemplarisches Beispiel dafür ist Friedrich Nietzsche und seine Ästhetik des dionysischen Affekts (hierzu vgl. Karl Heinz Bohrer, *Das Erscheinen des Dionysos*, Berlin, Suhrkamp, 2015, S. 135–240).

43 Sowohl von dem Proto-Shiva als auch von dem Dionysos-Zagreus finden sich Abbildungen auf Siegeln, die im Kontext archäologischer Ausgrabungsstätten entdeckt wurden.

44 Dass Dionysos eine chthonische Gottheit ist, darüber besteht kein Zweifel, denn es gibt keine einzige Quelle der Antike und der modernen Rezeption, die so etwas leugnet oder in Frage stellt. Die Verbindung zwischen Śiva und *tamas* (der göttlichen Eigenschaft der

theistischen Rahmen – d. h. eine Fixierung auf Shiva und Dionysos als historisch einzurehmende und kanonisch definierbare Gottesfiguren – durch eine animistische Disseminationsbewegung sprengt. So ist Shiva auch bei Kumāra, Murukan und den Gaṇas präsent, genauso wie Dionysos bei Hermes, den Satyren und den Koureten. Beide Disseminationsinstanzen korrelieren nicht zuletzt mit der Welt der Tiere (Stieren, Löwen, Leoparden und Schlangen) und Pflanzen (Pippala, Hundszahngras, Hanf, Weinstock, Lorbeer). Sie zeigen dem Menschen, dass das Göttliche nicht jenseits der Natur zu suchen ist, sondern in einem immanenten und allumfassenden Kraftfeld, das der monotheistisch geprägte und säkular umgezogene Mensch nicht mehr wahrnehmen kann und fälschlicherweise ‚Natur‘ nennt.

Warum sollte letzten Endes die moderne Bezeichnung von ‚Natur‘ als falsch und Daniélous Betonung einer *Nature*religion für richtig erklärt werden? Jeder Interpretationskonflikt über Richtigkeit oder Falschheit von Aussagen setzt einen Wissensbereich voraus, der das Beurteilungskriterium liefert. Bei der Frage der Natureligion in *Shiva und Dionysos*, d. h. der Gültigkeit von Shiva und Dionysos als Chiffren einer anderen Modalität des (religiösen) Lebens, handelt es sich um die Umkehrung einer für selbstverständlich hingenommenen Deutung in unserer Kultur, nämlich: Natur ist das, was nicht vom Menschen gemacht wurde, d. h. das Gegenteil von ‚Kultur‘. Dieses Nicht-vom-Menschen-Gemachte ist uns gleichzeitig fremd und *durch unsere kulturellen Errungenschaften* (insbesondere Wissenschaft und Technik) zugänglich. Die Brücke zwischen Fremdheit und Zugänglichkeit wird durch den kognitiven Akt der Objektivierung geschlagen. ‚Natur‘ als Objekt besagt, dass allem, was dem Naturbereich angehört, die Kennzeichnung von Menschenhaftigkeit (Subjektivität, Persönlichkeit, Seele, Geist, Intelligenz usw.) völlig abgesprochen wird. Falls der Mensch etwas derartiges in den ‚Naturdingen‘ sieht, wird das als eine Projektion bzw. ein Täuschungsmechanismus definiert. Das ist u. a. die Erbschaft des

---

Finsternis und der Auflösung von Formen) ist ihrerseits für den reformierten Hinduismus nicht selbstverständlich, wenn auch unleugbar und logisch – wegen der Funktion von Śiva im klassisch-hinduistischen *trimūrti* und den purānischen Quellen, welche diese Tatsache explizit zum Ausdruck bringen, beispielsweise *Matsyapurāna* 53.68–69 (vgl. diesbezüglich Greg Baileys Aufsatz „Purānas“ in: Knut A. Jacobsen [Hrsg.], *Brill's Encyclopedia of Hinduism, Vol. II: Sacred Texts, Ritual Traditions, Arts, Concepts*, Leiden: Boston, Brill, 2010, S. 127–152, insbesondere S. 134).



Religionsanthropologen Edward Burnett Tylor und der aus seinem Werk resultierenden wissenschaftlichen Ethnographie.<sup>45</sup> Bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hat sich der evolutionistische Blick der wissenschaftlichen Ethnographie auf die verschiedenen Formen des religiösen Lebens und der damit zusammenhängenden Institutionen durchgesetzt und eine Typologie entworfen, die in vier Stadien zusammengefasst werden kann: 1. Animismus (als Hauptmerkmal der primitiven Religionen), 2. Polytheismus (als Merkmal der antiken Schriftkulturen mit urbaner Entwicklung), 3. Monotheismus (als Kennzeichen einer universalistisch-gewordenen Weltanschauung.<sup>46</sup> Diese Stadien beschreiben Formen des *Glaubens*, denen ein epistemologisches *Wissen* (der evolutionistischen Religionsanthropologen) als Korrekturinstanz entgegengesetzt wird. Der Wissensbereich, aus dem über die Religionsformen geurteilt wird, ist etwas dem (durch das epistemische Wissen als kognitiv fehlerhaft definierten) Glauben völlig Äußeres und gleichzeitig letztes Kettenglied in der Evolution der oben aufgelisteten Gedankenkonzeptionen. Alain Daniélous Position in *Shiva und Dionysos* deutet auf eine radikale Umkehrung der evolutionistischen Perspektive hin, denn sie zieht die Gültigkeit ihrer Denkfiguren aus einer – im Gegensatz zur epistemischen Distanz – konkreten Teilhabe an den lokalen Wissensformen der beschriebenen Traditionen.<sup>47</sup> Wenn Tylor „den Ur-

45 Eine Ethnographie, die nicht so sehr auf Beschreibungen, sondern auf eine Reformation des Intellekts anderer Kulturen abzielte: „Es ist eine härtere, manchmal sogar schmerzhaftere Aufgabe der Ethnographie, die Überbleibsel roher alter Kultur, die in schädlichen Aberglauben übergegangen sind, bloßzulegen und für Zerstörung auszuzeichnen [it is a harsher, and at times even painful, office of ethnography to expose the remains of crude old culture which have passed into harmful superstition, and to mark these out for destruction]“ (Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, London, Murray, 1913 [erstveröffentlicht 1871], Band II, S. 424).

46 Ausführliches darüber u. a. bei Yves Lambert, *La naissance des religions*, Paris, Fayard, 2014 [erste Ausgabe: Armand Colin, 2007], S. 16–22.

47 Daniélous umstrittene Ableitung des Termini *bakchos* aus dem Sanskrit *bhakta* (Wurzel *bhaj-* = zuteilen, teilen, teilhaben), die auf Henri Jeanmaires *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus* (1970) fußt, deutet darauf hin, dass ihn das Problem der psychologisch und soziologisch diskussionswürdigen *mania* nicht nur *objektiv* als kulturübergreifender Kern der Dionysos-Religion, sondern auch *subjektiv* als Wendepunkt in der (partizipativ gewordenen) Beschreibung von lokalen Wissensformen angesprochen hat. Weitere Erläuterungen zum Terminus *bakchos* (und der entsprechenden Verbalform *backheuein*) befinden sich bei William Cassidy, „Dionysos, Ecstasy and The Forbidden“, in: *Historical Reflexions/Réflexions Historiques*, Vol. 17, N°1 (Winter 1991), S. 23–44, insbesondere S. 36 (mit expliziten

sprung des wilden Denkens ausgehend von seiner direkten Erkenntnis dessen abgeleitet hat, was er für dessen Überbleibsel hielt, nämlich moderner Spiritualismus“<sup>48</sup>, kehrt Daniélou die Ursprungsfrage aus seiner eigenen Erfahrung des Animismus um, und zwar als einem wesentlichen Bestandteil bestimmter religiöser Traditionen, der sich keineswegs als ‚Glaubensform‘ objektivieren lässt, sondern vielmehr als eine relationale Seinsweise und responsive Einstellung zur Umgebung verstanden werden sollten.

Alain Daniélou kannte Irving Hallowells bahnbrechende Studie *Ojibwa Ontology, Behavior, and World View* (1960)<sup>49</sup> nicht, einen Text, der zweifelsohne die sogenannte ‚ontologische Wende in der Anthropologie‘<sup>50</sup> Ende des 20. Jahrhunderts antizipiert hat. In seinem Aufsatz zeigt Hallowell, dass für den nordamerikanischen Volkstamm Ojibwa dem Status einer ‚Person‘ innerhalb ihrer kosmologischen Aufteilung von menschlichen und nicht-menschlichen Wesen keine menschenähnlichen Eigenschaften reduktiver Art (wie in der modern-westlichen Weltsicht) zukommen – beispielsweise die Sonne und der Wind, genauso wie die Ahnen, Steine und Traumbilder sind ‚(anders-als-menschliche) Personen‘. Ethnologisches Wissen kann sich angesichts solcher Phänomene mit der Behauptung eines projektiven Fehlers kognitiver Art keineswegs zufriedengeben. Denn es

---

Referenzen auf Dodds Klassiker *The Greeks and the Irrational* [1951]).

- 48 “He [Tylor] constructed the origin of savage thought from his first-hand knowledge of what he presumed was its remnant – modern spiritualism” (Nurit Bird-David, „Animism Revisited“, in: *Current Anthropology*, Vol. 40, N° 51, February 1999, S. 67–91, hier S. 69).
- 49 Irving Hallowell, „Ojibwa Ontology, Behavior, and World View“, in: Stanley Diamond (Hrsg.), *Culture and History: Essays in Honor of Paul Radin*, New York, Columbia University Press, 1960, S. 19–52.
- 50 ‚Ontologische Wende‘ bedeutet die Öffnung zu einer nicht reduktionistischen Betrachtung ethnographischer Aussagen (d. h. Aussagen, die aus der Beobachtung von einheimischen Kulturen stammen) im Sinne von irrationalen Behauptungen, linguistischen Metaphern oder mentalen Konstrukten. Diese Wende ist nicht nur methodisch (kritische Revision der eurozentrischen Vorurteile der Ethnologie von ihren Ursprüngen bis in das 20. Jahrhundert), sondern auch ontologisch, d. h. die Konfiguration von *onta*, welche durch diese Kulturen eröffnet und artikuliert wird, wird in ihrer konkret-relationalen (und daher als realontologische gültigen) Spezifität erschlossen und kulturrelativistisch (d. h. nicht mehr von der Zentralität des objektivierenden Wissens der Ethnologie) bewertet. Eine bündige und sachgemäße Zusammenfassung dieser neuen Strömung findet man in Frédéric Kecks Aufsatz „Anthropologie: le tournant ontologique en action“, in: Frédéric Keck/Saskia Walentowitz/Ursula Regehr, *Tsantsa*, N°20 (2015). *L’anthropologie et le tournant ontologique. Anthropologie und die ontologische Wende*, S. 4–9.

handelt sich grundsätzlich darum, die Weltkonfiguration der Objibwa nicht ausgehend von den Bedingungen des modernen epistemischen Wissens, sondern vielmehr ausgehend von den philosophischen Implikationen der Denkweise der Objibwa nachzuvollziehen. Der Schritt zu dem, was Hallowell „Ethno-Metaphysik“<sup>51</sup> nennt, hat sich mit der ontologischen Wende der Anthropologie (mit Autoren wie Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, Tim Ingold, Nurit Bird-David u. a.) systematisch vollzogen. Hierzu nur ein äußerst relevantes Beispiel: Wenn Hallowell die pragmatische Orientierung des Volkstammes der Ojibwain ihrem Umgang mit nicht-menschlichen (Natur-)Wesen aus ihrer eigenen Komplexität heraus erläutert und die Tür für die Berücksichtigung der Spezifität von lokalen Wissens- bzw. Weltkonfigurationsformen geöffnet hat, hat Philippe Descola in seinem monumentalen Werk *Par-delà nature et culture* (2005) ganz systematisch eine pluralontologische Konzeption entworfen<sup>52</sup>, im Rahmen derer die moderne Weltkonfiguration nur *ein strukturierendes Erfahrungsschema unter anderen* darstellt. Nach der modernen Weltkonfiguration, die Descola ‚Naturalismus‘ nennt, sind Menschen – in Abgrenzung zu Nicht-Menschen – durch eine Innerlichkeit, d. h. einen Geist, eine Seele, eine Intentionalität, kurzum: einen *Subjekt*charakter gekennzeichnet<sup>53</sup>, wäh-

51 Irving Hallowell, *Ibidem*, S. 20.

52 Es ist im Rahmen dieser Einleitung nicht möglich, der Komplexität von Descolas System gerecht zu werden. Es sei hier nur darauf hingewiesen, dass unter ‚Ontologie‘ ein System von schematischen (hier: vorprädikativen) Verankerungspunkten der Erfahrung verstanden wird, aus dessen konkreten Wirkungen sich kosmologische, soziologische und intersubjektive Formen bilden (hierzu siehe Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, S. 176). Zieht man diese konkreten Wirkungen in Betracht, ergeben sich die Termini ‚Ontologie‘ und ‚Weltkonfiguration‘ als deckungsgleich. Von den schematischen Verankerungspunkten, welche die Erfahrung strukturieren, thematisiert Descola grundsätzlich zwei: Identifikation und Relation. Der erste fungiert als Vermittlungsmechanismus zwischen dem Selbst und einem Nicht-Selbst, dem noch keine Alteritätseigenschaften zugeschrieben worden sind (*aliud* statt *alter*). Der zweite stellt Verbindungen zwischen den Wesen und den Dingen in Form von Sozialverkehrsnormen, die allerdings nicht auf den uns bekannten *Kultur*bereich eingeschränkt sind, sondern sich auf Naturwesen verschiedener Arten beziehen (Descola, *Ibidem*, S. 163–164). Jede Ontologie konfiguriert eine Welt, und erlässt konstitutive und regulative Gesetze über die Aufteilung von Wesen und die Kommunikation zwischen ihnen.

53 Descola definiert die Innerlichkeit als „eine Palette von – dem Menschen wohl bekannten – Eigenschaften, die den Bereich des Geistes, der Seele und des Bewusstseins (Intentionalität, Subjektivität, Reflexion, Affekte, Sinnfähigkeit und Traumfähigkeit) umfasst [une gamme

rend Nicht-Menschen – wie Tiere oder Pflanzen – diese Innerlichkeit (und daher der Subjektstatus) nicht zukommt. Nur auf der Ebene der ‚Natur‘, d. h. dessen, was der Vielheit der kreativen Kulturformen im Geistbereich inkommensurabel ist, gibt es eine Kontinuität zwischen Menschen und Nicht-Menschen, nämlich auf der Ebene der Physikalität.<sup>54</sup> In Descolas System fungiert der Animismus als ein dem Naturalismus gegenteiliges Erfahrungsschema, sofern in der animistischen Weltkonfiguration Nicht-Menschen eine menschen-identische Innerlichkeit – heißt: die Fähigkeit zur Intersubjektivität, Technikbeherrschung, ritualisiertem Verhalten und Achtung auf Konventionen – und der physikalischen Entfaltung von Lebensformen kostümartige Variationen zugeschrieben werden.<sup>55</sup> Aus dieser Sicht wird deutlich, dass die ‚Natur‘ in der animistischen Weltkonfiguration weder objektiv bestimmbar noch homogen und einheitlich sein kann, und dass die in der Moderne selbstverständlich gewordene Opposition Natur-Kultur seine Gültigkeit verliert: Wenn Nicht-Menschen auch ‚Subjekte‘ sind (weil sie von anderen Kulturen tatsächlich so erfahren werden), sind sie Teil des Kulturbereiches, d. h. sie schaffen und stiften Sinn in einer dialogischen Beziehung zum Menschen, die dem durch die moderne *ratio* geschaffenen Habitus völlig entzogen ist. Alleine diese von der neuen Ethnologie aufgedeckte Tatsache des Kulturlebens stellt den Absolutheitsanspruch der westlich-modernen Weltkonfiguration radikal in Frage, sowie den Glauben, dass Ontologie etwas ist, was mit Fundierungsverhältnissen und Letztbegründungsversuchen zu tun hat. Die pluralontologische Wende im Werk von Philippe Descola hat eine neue Aufgabe für die Philosophie des 21. Jahrhunderts gestellt.

---

de propriétés reconnues par tous les humains et recouvrant ce que nous appelons d’ordinaire l’esprit, l’âme ou la conscience – intentionnalité, subjectivité, réflexivité, affects, aptitude à signifier ou à rêver]“ (Descola, *Ibidem*, S. 168).

- 54 Physikalität wäre in diesem Sinne die Leibkörperlichkeit, sofern sie als Naturchiffre in uns (und in einer Kontinuitätsbeziehung zu allen anderen Naturwesen) erscheint. Man sieht ganz deutlich, dass die ‚Natur‘ auf eine unpersönliche und nicht-subjektive Einheit reduziert wird, deren Konturen, wie Descola selber sagt, „auf eine endgültige Weise durch die mechanistische Revolution gezogen wurden [dont les contours furent tracés de façon définitive avec la révolution mécaniste]“ (Descola, *Ibidem*, S. 242).
- 55 Beispielsweise in einigen amazonischen Volksstämmen werden Pflanzen oder Tiere als Menschen in Kostümen betrachtet; auf diese Weise zeigt sich die Vermenschlichung von Nicht-Menschen als alles andere denn homogen (hierzu vgl. Descola, *Ibidem*, S. 184).

*Begehren von außen her erfahren:  
Ein Schlusswort zu Natur und Eros*

Ich habe versucht, zu zeigen, dass das, was sich in den letzten Jahrzehnten auf der Ebene der Geisteswissenschaften als immanente Kritik der Selbstverschlossenheit des westlichen Denkens in seinem Absolutheitsanspruch vollzogen hat, auf eine singuläre und provokante Weise bereits in Daniélous *Shiva und Dionysos* aufscheint. Daniélous Dispositiv, in dem die Wahrnehmung, die Erkenntnis und das Leben sowohl der Einzelmenschen als auch der Menschengruppen ganz anders als bei den üblichen Weltbezugsmodi unserer (post-)modernen Gesellschaft dargestellt werden, präsentiert sich als ein bemerkenswertes ‚Denken des Außen‘. Interessanterweise hat Michel Foucault 1966 diesen Ausdruck verwendet, um eine radikale Umkehrung der modernen Gewissheit des cartesianischen *cogito* zu vollziehen, und zwar im Hinblick auf eine Freilegung der Spalte, die den vor-intentionalen Raum der Sprache kennzeichnet: „ein Aufklaffen, das uns lange Zeit unsichtbar gewesen ist: Das Sein der Sprache erscheint sich selber im Verschwinden des Subjekts“<sup>56</sup>. In diesem Rahmen ergibt sich, so Foucault, eine Entleerung des Subjektstatus des Menschen im Sinne eines Zugrundeliegenden, und tritt die anonyme Nacktheit einer vorsubjektiven Erfahrung auf, die insbesondere in der Literatur und Dichtung kodifiziert wurde: bei Nietzsche, Mallarmé, Artaud und Bataille.<sup>57</sup> Das Denken des Außen, d. h. dessen, was nicht mehr im Umfeld der modernen Subjektivität und ihrer Gewissheiten anzutreffen ist, ergibt sich *kulturintrinsic* betrachtet als eine Leerstelle, die zugleich negative Konnotation hat (nämlich in der Annahme eines umgekehrt proportionalen Verhältnisses von Episteme und Ontologie) und etwas Positives in sich trägt (nämlich die Kreativität des reinen bzw. von bisherigen Determinationen befreiten Begehrens).

Nimmt man aber Foucaults Einsicht im *trans*-kulturellen Sinne auf, so könnte ein ‚Denken des Außen‘ nicht nur auf die Leerstelle in der Immanenz der eigenen Kultur, d. h. auf den Verlust des Subjektstatus des (abend-

56 „Une béance qui longtemps nous est demeurée invisible: l’être du langage n’apparaît pour lui-même que dans la disparition du sujet“ (Michel Foucault, „La pensée du dehors“, in: *Dits et Écrits I*, S. 546–567, hier S. 549).

57 Vgl. Michel Foucault, *Ibidem*, S. 550.

ländischen) Menschen hinweisen, sondern insbesondere auf die relationale Gewinnung einer alternativen, d. h. auf Nicht-Menschen übergreifenden Dimension des Subjekt-Seins – etwas, das sowohl die Parameter des Menschenstatus als auch des Subjektbegriffs völlig dezentriert. Für Daniélou ist diese Dezentrierung selbstverständlich keine bloß dekonstruktive Geste in Bezug auf die Ausdrucksformen unserer (kulturellen) Gewissheit, sondern ein In-Bezug-Setzen des Menschen mit einem pluridimensional intersubjektiven Erfahrungsfeld, wo Götter, Tiere und Pflanzen eine ganz andere Rolle spielen als jene von Objekten, Symbolen oder Metaphern. Die Schlüssel sind hierbei die Kunst als experimentelle Öffnung zu anderen – sehr oft der eigenen Kultur inkommensurablen – Erfahrungsebenen<sup>58</sup>, und die Begegnung mit anderen Kulturen im Modus des lebendigen Empfangens und (Er-)Lernens. Hierzu sollte das Wort Inkommensurabilität nicht im Sinne von etwas Unmöglichem verstanden werden. Alternative Erfahrungsmodi können in Wirklichkeit sehr schwer ohne eine bewusste Vermittlungsarbeit importiert werden, aber diese Vermittlungsarbeit sollte auf die absolute Exklusivität der eigenen kulturellen Bedingungen für ein erfahrungsmäßiges Verständnis verzichten, und in diesem Sinne ist die Stimme der Kunst – und der transkulturell umerzogenen Ethnologie – viel relevanter als jene der (Universitäts-)Philosophie und der Wissenschaft. In diesem Sinne sollte Daniélou vielleicht mehr als ein transkulturell orientierter Grenzgänger und Künstler (wie Pierre Fatumbi Verger oder Hubert Fichte) als ein Indologe, Musikologe oder Religionstheoretiker betrachtet werden, der etwas von der ontologischen Revolution in der Ethnologie der letzten Jahrhundertwende antizipiert hat und auf persönlicher Ebene einverleibt hat.

Als konkretes Beispiel der Ausübung eines ‚Denkens des Außen‘ bei Alain Daniélou gilt nicht nur seine Annäherung an Grundfragen der

58 Es gibt verschiedene europäische Künstler, die als Beispiele dafür fungieren könnten: Antonin Artauds Erfahrung mit dem mexikanischen Volkstamm der Tarahumara als Streben nach einer Konfluenz von dichterischer Imagination und animistischer Erfahrung, René Daumals dichterischer Bezug zum alten Indien als Wiedergewinnung eines esoterisch ausgeprägten Weisheitsfeldes, oder Michel Leiris' subjektive Verarbeitung und Umkehrung der (kolonialistischen) Ethnologie in Afrika. In allen drei Fällen war die Inkommensurabilität mit der eigenen Kultur viel reaktiver als aktiv, d. h. von einer tiefen, konkreten und dauerhaften Erfahrung des Anderen geprägt – wie im Fall von Alain Daniélou.

menschlichen Existenz (Leben und Tod, Gewalt und Leiden, Mensch und Umwelt, Gesellschaft und Kosmos, Erkenntnis und Weisheit usw.) ausgehend von ganz verschiedenen kulturellen Parametern als jenen der modernen westlichen Kultur<sup>59</sup>, sondern die Einschulung der Wahrnehmung in einem Naturfeld, um die Kräfte und die Dynamik dieses Umfeldes *sub specie interioritatis* zu erfahren und daraufhin einen ganz anderen Bezugsmodus zu schaffen. Zeugnis von dieser Einschulung der Wahrnehmung ist Daniélous Auffassung des Begehrens. Mehr noch: *Shiva und Dionysos* postuliert eine Religion der Natur und des *Eros*. Dies bedeutet, dass im Rahmen des – zum Zweck einer transkulturellen Öffnung rekonstruierten – Shivaismus, den Daniélou vertritt, auch die Bedeutung und das Spektrum des Begehrens als eine Alternative zu den im Westen dominanten Modellen fungieren kann.

Betrachtet man die Haupttendenz des modernen westlichen Denkens angesichts der Frage des Begehrens, fällt die wesensmäßige Verbindung vom

- 59 Einige Fälle, die in *Shiva und Dionysos* behandelt werden, mögen auf den ersten Blick für den unaufmerksamen Leser unangenehm und sehr fragwürdig erscheinen, wie z. B. Daniélous positive Auffassung einer soziokosmisch fundierten Hierarchie, deren Ursprungsmodell im sogenannten Varṇa-System (bzw. einem System von Geburtsstän­deordnung: *varṇāśramadharmā*) liegt. Seine Zurückführung des Kastensystems in Indien auf das Varṇa-Schema mag heute aus verschiedenen Gründen überholt erscheinen (hierzu vgl. z. B. Axel Michaels, *Der Hinduismus*, München, Beck, 2006 [erste Ausgabe 1998], S. 182), aber der entscheidende Punkt ist der, dass Daniélou die Verteilung von Entitäten gewissermaßen auf die Art und Weise dessen dachte, was die heutige ethno-indologische Forschung (unter Berücksichtigung von Philippe Descolas pluralontologischem System) als ‚hierarchischen Animismus‘ definiert (hierzu vgl. Kaj Århem, „Southasian Animism in Context“, in: Kaj Århem and Guido Sprenger [Hrsg.], *Animism in Southeast Asia*, London: New York, Routledge, 2017, S. 3–30, hier S. 16). Paradoxerweise zielt Daniélous Rassenbegriff auf das Gegenteil von dem ab, was man in der Regel befürchtet und ablehnen sollte, wie er in seinem Buch *La fantaisie des dieux et l’aventure humaine* (1985) eindeutig zum Ausdruck bringt: „Jeder Angleichungsversuch auf sozialer Ebene ist sowohl für die Individualität der Person als auch der Gruppe schädlich. *Koexistenz verlangt Respekt vor jeder Differenz und der Vielfalt der Menschen*. In diesem Sinne ist die traditionelle hinduistische Gesellschaft von Grund auf anti-rassistisch [toute tentative d’égalisation est destructrice de l’individualité de la personne et du groupe. *La coexistence exige le respect de toutes les différences, de toutes les variétés d’êtres humains*. En ce sens la société hindoue traditionnelle est foncièrement anti-raciste]“ (Alain Daniélou, *La fantaisie des dieux et l’aventure humaine*, Monaco, Rocher, 1996 [erste Ausgabe 1985], S. 142–143). Die für die heutige Indologie falsche Assoziation des Terminus ‚Kaste‘ mit dem Varṇa-System war zurzeit von *Shiva und Dionysos* auch in der indologischen Forschung verbreitet, vgl. Louis Renou/Jean Filliozat, *L’Inde Classique. Manuel d’études indiennes*, tome 1, Paris, Maisonneuve, 1986, S. 374).

Komplex Eros-Begehren<sup>60</sup> und Mangel auf. So ist für Schopenhauer das Sein und Wesen (*esse*), d. h. der Wille, im *metaphysischen* Sinne frei, dessen Wirken und Tun (*operari*) hingegen determiniert.<sup>61</sup> Seiner Auffassung nach sind sogar die untersten Naturkräfte (u. a. der Fortpflanzungstrieb) vom Willen als Ur-Sein beseelt<sup>62</sup>; sie stehen jedoch in einem Oppositionsverhältnis zur Einheit und Freiheit dieses Ur-Seins. Jedes Sich-Darstellen des Willens – das Schopenhauer ‚Objektivität‘ nennt – ist als Vervielfältigtes in der phänomenalen Welt mangelhaft, denn die Willens*manifestation* kommt einer Fragmentierung gleich, in der jedes Fragment – trotz seiner intrinsischen Limitation – das Ganze blind anstrebt. Individualisierter Geschlechtstrieb (und davon abhängig die Erotik) ist daher Mangel, denn die Vereinigung und Verschmelzung zweier Liebender vollzieht sich nur als Fortleben in einem dritten (an den Vereinigungstakt gebundenen) Wesen.<sup>63</sup> Die Psychoanalyse hat diese Auffassung radikalisiert und von der bisherigen metaphysischen Reflexion befreit<sup>64</sup>, sodass sich die von Schopenhauer

60 Man könnte Eros als ein Lebenssteigerungsimpuls definieren, der am auffälligsten dem Geschlechtstrieb innewohnt, und dessen individuierte Konkretion im Begehren, d. h. im sinnlichen-seelischen und resonanzhaften Streben nach dem Anderen stattfindet.

61 Vgl. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band II, Frankfurt, Insel, 1996, S. 414. Interessanterweise zitiert Schopenhauer ein Passus der *Bhagavad Gītā* (13: 16) zur Veranschaulichung seiner These, ausgehend von der man ganz deutlich seine Neigung zur vedantischen Interpretation der Idee von *brahman* feststellen kann – etwas, das er mit seinem Willensbegriff (als Ur-Sein) gleichsetzte. Sowohl in der von Anquetil Duperron wiedergegebenen lateinischen Version, die Schopenhauer zitiert, als auch in der Übersetzung von August Wilhelm Schlegel, wird der Gedanke dargestellt, dass das (unpersönlich als *brahman* oder *puruṣa* konzipierte) Absolute „ungeteilt in den Wesen [*haud distributum animantibus*] und doch als wäre es geteilt [*quasi distributum tamen*]“ wohnt. Diese Übersetzung liest ein entscheidendes Partikel im Sanskrit-Text, *iva*, nicht als inhaltlich intendiert (und daher mit der Bedeutung ‚gleichsam‘ versehen), sondern als eine metrisch erforderliche Füllung im Originaltext. Sieht man von der vedantischen Intention ab, könnte man die Passage folgendermaßen übersetzen: „sowohl ungeteilt als auch in den Wesen geteilt [*avibhaktam ca bhūteṣu vibhaktam iva ca*]“ (hierzu vgl. u. a. Michael von Brück, *Bhagavad Gītā. Der Gesang des Erhabenen*, München, Insel, 2007, S. 387), und die Aufteilung der Kraft des Absoluten in der phänomenalen Welt wäre nicht unbedingt ontologisch unvollständig wie Schopenhauer sie darstellt.

62 Vgl. Schopenhauer, *Ibidem*, S. 420.

63 Vgl. Schopenhauer, *Ibidem*, S. 685.

64 Obwohl er seine eigene Todesmetaphysik (nicht so weit entfernt von Schopenhauer) entworfen hat, vgl. Sigmund Freud, „Jenseits des Lustprinzips“ [1920], in: *Studienausgabe, Band III: Psychologie des Unbewussten*, S. 213–272, insbesondere S. 234 (über den Todestrieb:



beseelten Naturkräfte in den erogenen Zonen des Kindes verdichten und das Schicksal seiner psychologischen Entwicklung durch die Spaltung von Nahrungsaufnahme und sexueller Befriedigung (d. h. den endgültigen Verlust der Reizung durch den warmen Milchstrom der Mutter)<sup>65</sup> im Sinne eines schon immer verlorenen *absoluten* Befriedigungsobjektes bestimmen. Dieses für immer entzogene Befriedigungsobjekt wird sich im Leben des Einzelnen nur als Fragment, Ersatz, Surrogat, d. h. Unbefriedigendes wiederholen. Selbst Michel Henry, der sich gegen die vier bloß negativen Bestimmungen des Willens (Vielheitslosigkeit, Grundlosigkeit, Erkenntnislosigkeit und Ziellosigkeit) bei Schopenhauer wehrt<sup>66</sup> und der freudschen Theorie eine Eskamotierung der stofflichen Wirklichkeit des Lebenspathos (im Unbewussten) durch den Verbergungsmechanismus der Psyche vorwirft,<sup>67</sup> unterscheidet zwischen immanentem Lebensausdruck (Eros) und absolutem Leben, und spricht zugleich vom Misslingen des Begehrens [*échec du désir*].<sup>68</sup> Seine Lebensphänomenologie, die ausgehend von der Affirmation eines transindividuell verwurzelten und sich immer individuierenden Ur-Vermögens des Lebens die Verbindung von Limitation und Mangel – und daher Exteriorität und Unerreichbarkeit – radikal in Frage stellt, tritt vor der Kraft des Eros zurück, wie sie sich ganz konkret im Sexualakt manifestiert. Michel Henry behauptet, dass in der sexuellen Vereinigung eine singuläre Schwingung von Triebbewegungen stattfindet. Trotzdem spricht er dem Sexualakt die Möglichkeit eines Durchbruches

---

„Was nun folgt, ist Spekulation, oft weitausholende Spekulation“) und S. 259: „daß wir unversehens in den Hafen der Philosophie Schopenhauers eingelaufen sind, für den ja der Tod ‚das eigentliche Resultat‘ und insofern der Zweck des Lebens ist“.

- 65 Vgl. Sigmund Freud, „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“ [1905], in: *Studienausgabe, Band V: Sexualeben*, S. 37–146, insbesondere S. 88–89.
- 66 Vgl. Michel Henry, „Schopenhauer: une philosophie première“, in: *De la subjectivité, Tome II: Phénoménologie de la vie*, Paris, PUF, 2003, S. 109–130, insbesondere S. 128. Henry zufolge erscheint das Leben in der Welt aufgrund dieser negativen Bestimmungen des Willens als Unglück und Verwüstung.
- 67 Vgl. Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, 2011 [erste Ausgabe 1985]S. 344–345. Dieser Verbergungsmechanismus ist für Henry eine Konsequenz derselben Voraussetzung bei Freud wie bei dem klassischen modernen Denken: der Spaltung zwischen dem Sein (Unbewusstem) und dem Erscheinen (Bewusstsein).
- 68 Michel Henry, *Incarnation: une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, S. 298 (Für die Terminologie und Wortwahl auf Deutsch orientiere mich nach der Übersetzung von Rolf Kühn: *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg: München, Karl Alber, 2002).

(seitens des Begehrenden) in die innere Empfindung des Organleibes des (begehrten) Anderen ab. Anders gesagt: Man kann die Lust des Begehrten nicht von innen her, d. h. mit-empathisch (als real-identifikatorische Überscheidung bzw. Verschmelzung von zwei Empfindungsströmen) erleben.<sup>69</sup> Der Orgasmus ist in diesem Sinne ein paroxystischer Ausdruck der Spannungsauflösung, welche eine unüberwindbare Schranke zur wechselseitigen Erprobung in der triebhaften Deklination des Lebens offenbart.

In heftigem Gegensatz zu diesen Konzeptionen des Begehrens affirmiert Daniélou – ohne explizit auf eine differenzierte Weise in die geschichtsphilosophische Debatte eingestiegen zu sein – eine der Natur inhärente Lebenskraft, die sich in ihrer transindividuellen Wurzel als ‚Wollust‘ [*ānanda*] erprobt. Der deutlich tantrische Anstrich, den man in solch einer Auffassung des Begehrens erkennen könnte, hat bei Daniélou bestimmt eine Vorgeschichte in seiner Verbindung mit Sādhus und einheimischen Gelehrten, die ihm solche mündlich tradierten Inhalte beigebracht haben mögen.<sup>70</sup> Resonanzen davon können aber auch in einigen mittlerweile bekannten schriftlichen Quellen des Tantrismus gefunden werden, wo das Gegenteil von einer (neu-)vedantisch-konnotierten Auffassung der Glückseligkeit<sup>71</sup> zu Tage tritt.<sup>72</sup> Und nicht nur das. Wenn man die ersten Upaniṣaden betrachtet, findet man u. a. eine analogische Verbindung zwischen erotischer Erfahrung und der Verwirklichung des Sich [*ātman*]<sup>73</sup> – etwas, das in einer komplementären Reversibilitätsbeziehung zum Weltentstehungsbericht

69 Vgl. Michel Henry, *Incarnation*, S. 301–302.

70 Vgl. *supra*, Fußnote 27.

71 D. h., *ānanda* als ein ganz und gar entkörperter Glückseligkeitszustand, der nach der Befreiung von karmischen Konditionierungen eintritt.

72 Im mittelalterlichen *Parātrīśikātantra*, zum Beispiel, wird vom Genuss der innerleiblich empfundenen Berührung [*antaḥsparśa-sukham*] als einer Anamnese der glückseligen Vereinigung von Śiva und Śakti [*śivaśaktisaṃghaṭṭānanda*] gesprochen. Die innerleiblich empfundene Berührung ist eine Art lichterfüllter Orgasmus, der das Gegenteil von Michel Henrys Misslingen des Begehrens darstellt.

73 Beispielsweise in der *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* (4.3.21), wo eine Analogie zwischen dem Glückszustand bei der Umarmung von zwei Liebhabenden und dem das Selbst realisierenden Wissenden gezogen wird: *yathā priyayā striyā samparisvaktō na bhāyam kim cana veda nāntaram evam evāyam puruṣaḥ prāññenātmanā samparisvaktō na bhāyam kim cana veda nāntaram*.

aus dem Erguss des Gottes Prajāpati in der Brāhmaṇa-Literatur steht.<sup>74</sup> Für Daniélou ist das Göttliche nicht mit der (beseelten) Natur verbunden, sondern auch in seiner intrinsischen Kraft erotisch<sup>75</sup>, und diese Erotik ist Lebensfülle. Man könnte sagen, dass das individuierte Begehren eine unmittlere Kehrseite von sich selbst zeigt, ausgehend von der so etwas wie ‚Mangel‘ oder fragmentarische Objektfixierung nicht existieren kann. Der nicht-menschliche Wesensvollzug des Begehrens *im Menschen* – bzw. in einem vertikal verbindenden Sexualakt<sup>76</sup> – verlangt für Daniélou eine Um-

- 74 Vgl. den berühmten Vers von *Śatapatha Brāhmaṇa* 7.1.2.1: *prajāpatiḥ prajā asrjata* (‚Prajāpati hat die Geschöpfe ausgegossen‘), wo das Begehren [*kāma*] eine ontologische Produktivität zeigt.
- 75 Vgl. Abhinavaguptas *Bhagavadgītārthasaṃgraha*, in dem mit einer alten Etymologie des Wortes *deva* (aus der Wurzel *div-*, nicht im Sinne von ‚aufleuchten‘ sondern von ‚Lust empfinden‘) gespielt wird, indem die Götter mit den sinnlichen Funktionen in Verbindung gebracht werden (*Śrīmadbhagavadgītā with Gītārthasaṃgraha of Abhinavagupta, Part One* (hrsg. von S. Sankaranarayanan), Oriental Research Institute, Tirupati, 1985, S. 46).
- 76 Die Tatsache, dass die Verschmelzung von Empfangungsströmen (nach Daniélou durch das Sanskrit-Wort *samarāsa* ausgedrückt, vgl. *Śhiva et Dionysos*, S. 200), die Michel Henry im Falle des Menschen für unmöglich hält, aus der Sicht von Daniélou doch erreicht werden kann, öffnet eine Debatte über das Verhältnis von Ritual und Initiation, die den Rahmen dieser Einleitung weit sprengen würde. Hierzu nur folgende Bemerkung: Der vertikal verbindende Sexualakt ist für Daniélou nicht spontan, insofern die Empfindung [*rasa*] des modernen Menschen aufgrund der besonderen Weltkonfiguration, in welche der moderne Mensch lebt, von dem transindividuellen Charakter der Naturkräfte abgetrennt bleibt. Ob Daniélou dadurch bestimmte Invarianten der *conditio humana* leugnet, steht offen zur Debatte. In jedem Fall können gewisse Ausnahmefälle stattfinden, in denen gerade auf der Ebene der Sensibilität und Wahrnehmung die sexuelle Vereinigung organisch nicht nur im Genitalienbereich mitschwingt und sich psychisch nicht nur auf eine Spannungsauflösung im Orgasmus richtet, sondern eine Tür zur ekstatischen Erfahrung öffnet. Ein Zeugnis vom selben Alain Daniélou in seiner Autobiographie über seine erste erotische Erfahrung ist diesbezüglich einleuchtend: „Donald war ein Baseball-Spieler, eine zwanzigjährige Riesenfigur über zwei Meter groß. Er kam an einem Abend zu meinem Zimmer und nahm mich in seine Arme ohne mich um Erlaubnis zu bitten. Plötzlich alles war von Licht überflutet, eine unbeschreibliche Wollust erfüllte meinen ganzen Körper [...]. In diesem Augenblick intensiven Genusses habe ich eine Art Offenbarung erlebt, die Offenbarung eines Gottes von Licht, Glück und Liebe. Es war der Gott der Liebe, von dem die Mystiker sprechen: der Gott von Dschalāl ad-Dīn Rūmī und Saadi, der Gott eines Johannes vom Kreuz und einer Theresa von Avila [Donald était un joueur de base-ball, un colosse de vingt ans, haut de plus de deux mètres. Il vint un soir dans ma chambre, me saisit dans ses bras et ne me demanda pas mon avis. Tout à coup, tout se remplit de lumière, une incorroyable volupté se répandit dans tout mon corps [...]. Dans ce moment d'intense plaisir, j'ai eu comme une révélation, celle d'un dieu qui est volupté, bonheur et lumière. C'était le dieu de l'amour dont parlent les mystiques, le dieu de Jalāl al Dīn Rūmī et de Saadi, de saint Jean de la Croix et de Thérèse d'Avila“ (Alain Daniélou, *Le chemin du labyrinthe*, S. 68).

erziehung der Empfindung bzw. eine Öffnung des Erlebnisfeldes, die dem Übergang von einer westlich-modernen zu einer animistisch-geprägten Weltkonfiguration vergleichbar ist.

*Shiva und Dionysos* mag für einige Leser ein lückenhaftes Buch sein, insbesondere wenn es durch Kriterien der zeitgenössischen Forschung bzw. im Sinne von prägnanten Thesen beurteilt wird, welche einer objektiv feststellbaren Stütze ermangeln. Betrachtet man aber das Buch ausgehend von den Grundeinsichten und Denkfiguren, die ich in dieser Einleitung präsentiert habe, dann erweist es sich als eine Öffnung hin zu einem neuen Denk- und Erfahrungsfeld – etwas, das für Daniélou keine bloße Theorie darstellte, sondern ein konkretes Lebensprojekt: die Realisierung einer shivaitisch-dionysischen Weltanschauung. Dies wird ganz deutlich in einem Brief von 1977 an einen amerikanischen Verlagsmann, Michael Auty. Auty hatte Daniélou gefragt, was ihn [Daniélou] dazu geführt hat, das für einen westlichen Geist *corpus alienum* des Shivaismus so entschlossen anzunehmen. Daniélous Antwort lautet:

„Der Shivaismus [...] ist die Summe der menschlichen Erfahrung seit immemorialer Zeit. Seine nicht-dogmatischen Züge erlauben dem Menschen, seinen eigenen Weg zu finden. [...] Sein ökologischer Aspekt (wie man heute sagen würde) betrachtet den Menschen als Teil eines Ganzen, in dem Bäume, Tiere, Menschen und Geister auf einander bezogen sind und in gegenseitigem Respekt leben sollten [...]. Er ist der Zerstörung der Natur und derer verschiedenen Wesensgattungen völlig entgegengesetzt [...]. Er trennt nicht Intellekt von Körper, Geist von Materie, sondern sieht das Universum als ein lebendiges Kontinuum“<sup>77</sup>.

Solche Reflexionen über den Shivaismus waren im Grunde keine bloße Antwort, sondern zugleich eine Rückfrage an Auty und eine programmatische Anmerkung über Änderungsmöglichkeiten der westlichen (hier: globalisierten) Kultur in der Zukunft: Das, was als *corpus alienum* betrachtet wird, ist vielleicht näher zu den tiefsten (und immer noch verwirklichungsfähigen) Schichten unseres Geistes als wir tatsächlich denken.

Adrián Navigante

77 Alain Daniélou, Brief an Michael Auty, Dezember 7, 1977. Archiv Alain Daniélou, Zagarolo, Italien.

## ANHÄNGE



# ZEITAFEL

## PALÄOLITHIKUM

### MAGDALENIENNIEN

- 15.000 *Europa: Lascaux, Altamira, Felsbilder*
- 10.000 Ende der Eiszeit, Wiedererwärmung der Erde

### MESOLITHIKUM

Felsbilder

### NEOLITHIKUM

- 8.000
- 7.000
- 6.500 *Anatolien: Çatal Höyük, Steinidole, Fresken; Zypern: Mutter-Göttin*
- 6.000 *Indien: Kodifizierung des Shivaismus*

### GROSSE WANDERUNG VON INDIEN NACH PORTUGAL

- 5.600 *Zypern: Steinidole, Khirokitia Kultur; Ende von Lascaux und Altamira*
- 5.000 *Vordynastisches Ägypten: Stierkult*

### CHALKOLITHIKUM

- 4.500 *Anatolien: Kupferindustrie; Kreta: Beginn der minoischen Zeitperiode; Ägypten; ithyphallischer Fruchtbarkeitsgott Min*
- 4.000 *China: Anfang des Neolithikums*
- 3.800 *Indien: Entwicklung der Städte am Indus; Malta: Beginn der megalithischen Monumente*

## VERBREITUNG DER MEGALITHISCHEN MONUMENTE IN ASIEN UND EUROPA

- 3.500 *Sumer*: Ankunft der Sumerer vom Indus her;  
vorsintflutliche Dynastien;  
Ägypter besetzen das Nildelta, schriftliche Dokumente;  
neues mittelmeerisches Volk in Nordeuropa
- 3.300 *Malta*: Tempel von Skorba, Stier- und Phalluskult,  
atlantisch-mittelmeerische Kultur

### ÄLTERE BRONZEZEIT

- 3.200 Gründung von *Troja*; Ägypten: Altes Reich;  
*Zypern*: Statuen von Göttinnen; *Kreta*: Kupferindustrie
- 3.000 *Sumer*: historische Überschwemmung;  
*Wiederaufstieg der Atlanto-Mediterraner in Armorika*; *Malta*:  
Tempel von Ggantija; Grabhügel von *Carnac*
- 2.800 *Anatolien*: Beycesultan; *Sumer*: nachsintflutliche Dynastien;  
*Kreta*: Höhepunkt der minoischen Kunst
- 2.700 *Troja*: Prunkvoller Palast; Ägypten: Große Pyramiden, Gizeh;  
*Zypern*: Stierkult

### ZERSTREUUNG DER ARISCHEN STÄMME

- 2.600 *Kreta*: Entwicklung der Städte
- 2.500 Höhepunkt von Mohenjo-Daro;  
*Syrien*: Höhepunkt von Ebla (Semiten);  
*Malta*: vollständige Zerstörung der Zivilisation von Ggantija;  
*Stonehenge*
- 2.370 *Sumer*: Reich Sargons von Akkad
- 2.300 Brand von *Troja* und der Städte Anatoliens durch die *Arier*; *Malta*:  
Tarxien-Kultur; Kult: Stier und Phallus; neue Ethnie
- 2.200 Ägypten: Ende des Alten Reiches; Beziehungen Kreta-Ägypten
- 2052 Ägypten: Mittleres Reich
- 2016 *Sumer*: Ende der sumerischen Dynastien
- 2000 *Afrika*: Austrocknung der Sahara;  
*Indien*: Hymne des *Rig Veda*;  
*Griechenland*: Ankunft der Achäer;  
*Kreta*: Palast von Knossos;  
*Malta*: Ende der Tarxien-Kultur, vollständige Zerstörung;  
*Carnac*: Baufluchtlinien
- 1834 *Babylon*: erste semitischer König Sumu-Abum



- 1800 *griechische Arier im Balkan etabliert; Korsika: phallische Menhire mit Gesichtern; Italien: Valcamonica, Labyrinth*
- 1778 Ägypten: Ende des Mittleren Reiches
- 1770 Abraham aus Ur verlässt Sumer für Kanaan
- 1700 *Indien: Zerstörung von Mohenjo-Daro durch die Arier; Vulkanausbruch von Santorin, Brand von Knossos*
- 1650 *Syrien: Zerstörung von Ebla durch die Hethiter (Arier); Griechenland: Entwicklung der achäischen Kultur; Ägypten: Invasion durch die asiatischen Hyksos*

### JÜNGERE BRONZEZEIT

- 1600 Einzug der *Hebräer* nach Ägypten
- 1595 *Babylon: Plünderung durch die Hethiter (Arier), Ende der semitischen Dynastie*
- 1567 Ägypten: Neues Reich;  
*Babylon: Kassitische Herrschaft; Malta: neue Bevölkerung*

### EISENZEIT

- 1500 Der Pharaos Thutmosis III. erobert den Mittleren Orient bis zum Euphrat; *Griechenland: die Achäer besetzen den Peloponnes; Anfang der mykenischen Kultur*
- 1400 *Indien: arische Eroberung Nordindiens; Krieg des Mahābhārata nahe bei Delhi; Atharva Veda: shivaitische Lehren in die arische Religion integriert; Kreta: Ende des Reiches von Minos, Zerstörung von Knossos durch die Achäer, Integration der minoischen Lehren in die mykenische (arische) Religion und mykenischer Einfluss auf Kreta*
- 1372 Ägypten: Höhepunkt des Reiches
- 1350 *Indien: Śatapatha Brāhmaṇa; Ägypten: Echnaton, Versuch der Einführung des Monotheismus*
- 1312 *Indien: Chāndogya Upaniṣad; Ägypten: Tod des Tutanchamuns*
- 1300 Ägypten: Tod von Ramses I.;  
Einnahme Babylons durch die Assyrer (Semiten);  
Krieg um *Troja*; *Zypern: mykenische Kolonisierung; jugendliche Götter; Malta: mykenischer Einfluss*
- 1280 *Troja* durch Erdbeben zerstört;  
*Italien: Ankunft der Etrusker aus Lydien (gemäß Herodot)*
- 1250 *Hebräer* aus Ägypten vertrieben, Moses

## DORISCHE BESETZUNGEN

- 1200 Verschwinden der Schrift in Griechenland;  
Nordindien arianisiert;  
*Iran* arianisiert; Dorer ziehen nach Südgriechenland
- 1190 *Troja*: endgültige Zerstörung;  
die nicht-arischen Phrygier erreichen Thrakien in Anatolien;  
*Italien*: fliehender Aeneas aus Troja lässt sich im Palatinat nieder
- 1150 *Zypern*: Zerstörung durch die Dorer
- 1129 *Babylon*: Nabuchodonosor I. (Semit); *Mykene*: Zerstörung durch die Dorer; *Kreta*: völlige Zerstörung durch die Dorer
- 1025 Ägypten: Ende des Neuen Reiches
- 1020 *Israel*: Samuel errichtet das Königtum, Beginn des Königreichs von Juda; *Italien*: Besetzung des Latiums durch lateinische Stämme (Arier)
- 1000 *Indien*: Arier dringen nach Gujarat vor; *Israel*: Herrschaft Davids
- 960 *Israel*: Tod Davids, Ägypten: Beginn der Spätzeit
- 930 *Israel*: Ende des Reiches Salomon
- 900 *Indien*: Annahme der (phönizischen) Brahmi-Schrift;  
*Anatolien*: Königreich des Urarthu (Arier),  
*Griechenland*: Homer, Wiederauftauchen der Schrift;  
*Malta*: phönizischer Einfluss
- 817 *Indien*: Geburt Parshavadevas (23. Jaina-Prophet);  
*Zypern*: assyrische, danach ägyptische Eroberung
- 800 arische Beherrschung des Ganges-Tals; Gründung des Karthago
- 753 Gründung Roms
- 750 Ankunft der Kelten; *Griechenland*: Hesiod
- 700 phrygischer König Midas; *Italien*: Beginn der etruskischen Kunst
- 627 *Babylon*: chaldäische Dynastie
- 616 *Rom*: etruskische Könige
- 612 Einnahme von Ninua durch Babylonier und Skythen
- 600 *Indien*: Annahme der (aramäischen) Kharoshti-Schrift;  
*Zypern*: vorhellenische Könige
- 605 *Babylon*: Reich Nabuchodonosors II.
- 586 *Indien*: Übergang vom Vedismus zum Hinduismus;  
Einnahme *Jerusalems* durch die Babylonier, Ende des Königreiches Juda, Babylonische Gefangenschaft der Juden
- 562 *Indien*: Gautama Buddhas Geburt;  
*Babylon*: Tod von Nabuchodonosir II.
- 559 *Indien*: Geburt von Mahavira (24. Jaina-Prophet)
- 558 Zerstörung von Urarthu durch Medes und Skythen (Arier), Cyrus arischer König von Persien

-539	Einnahme Babylons durch die Perser
-525	Eroberung Ägyptens durch die Perser; Reich Darius I.
-522	achämenidisches Reich erstreckt sich von Indien bis Griechenland; Annektierung des Indusgebiets in das persische Reich; Entfaltung der Etrusker in Norditalien
-500	Sanskrit-Grammatik von Panini; <i>Rom</i> wird eine wichtige Stadt; Gipfel der etruskischen Kultur
-487	Tod Mahaviras
-483	Tod Buddhas
-480	Athens Zerstörung durch die Perser
-420	Tod des Perikles; <i>Griechenland</i> : Platon, Herodot
-396	Zerstörung vom etruskischen Veii durch die Römer (Arier)
-356	Alexander
-350	Niedergang der etruskischen Kultur
-347	Tod Platons
-330	Ägypten: Ende der Niederen Epoche
-326	<i>Indien</i> : Expedition Alexanders
-323	Tod Alexanders
-300	Megasthenes am Hof von Chandragupta
-274	Ashoka erlegt den Buddhismus auf; <i>Italien</i> : Ende der Etrusker, Einnahme von Tarentum durch die Römer
-237	Tod Ashokas
-218	<i>Malta</i> : römische Besetzung
-206	Expedition nach Indien durch Antiochos von Syrien
-146	Höhlen von Ajanta; Zerstörung von Karthago und Korinth durch die Römer
-135	Invasion von Baktrien durch die Skythen; Griechenlands Unterwerfung unter die Römer
-64	Syriens Annektierung durch Pompejus
-50	Einnahme Alesias durch Cäsar
-26	indische Botschaft bei Augustus
-4	Geburt Josuahs (Jesus), genannt Christos (Gesalbter, Eingeweihter), Reich des Herodes Antipas in Judäa
+1	Stupa von Sanchi
29	Kreuzigung Christi
60	<i>Malta</i> : Schiffbruch des heiligen Paulus; Tod von Saul (Paulus) und Kephias (Petrus) in Rom
68	Tod Neros
70	Zerstörung des jerusalemer Tempels
79	Zerstörung von Pompeji, Errichtung des Kolosseums
100	indische Botschaft bei Trajan; <i>Rom</i> : Kybele und Attis-Kult

160	<i>China</i> : Einzug des Buddhismus
212	Caracalla-Thermen
323	Herrschaft des Konstantin, Christentum als Staatsreligion
330	Konstantinopel Hauptstadt des Römischen Reiches
340	indische Botschaft bei Konstantin
400	Hunnen nehmen Gandhara ein
430	Tod des heiligen Augustinus
451	Niederlage Attilas
460	Hunnen erobern die Gebiete von Rajpunta, Pendjab und Kaschmir
481	Clovis
590	Gregor der Große
622	Beginn der Hedschra Mohammeds
711	arabische Eroberung Spaniens
778	<i>Java</i> : Borobudur
788	<i>Indien</i> : Shankaracharya, monistische Interpretation des Shivaismus
962	Gründung des Römischen Reiches deutscher Nation
1000	<i>Indien</i> : Khajuraho; arabische Eroberung Indiens und Afghanistans, Zerstreuung der indischen Zigeunerstämme in Richtung Westen
1030	Tod Mahmuds von Ghazni
1037	Tod Avicennas
1055	<i>Indien</i> : Ramauja, nicht dualistische Philosophie; Beginn der Katharer
1085	Sankt Markus in Venedig
1100	Angkor Wat
1119	Schaffung des Templer-Ordens
1162	Dschingis Khan
1163	Notre-Dame von Paris
1126	Tod des heiligen Franziskus von Assisi
1227	Tod von Dschingis Khan
1244	Ende der Katharer, Scheiterhaufen von Montségur
1327	Ende der Templer

# LITERATURVERZEICHNIS

## MODERNE QUELLEN

- AYYAR, Narayana: *Origin and Early History of Saivism in South India*, Madras 1974.
- BANERJEE, Priyatosh: *Early Indian Religions*, Delhi 1973.
- BECHERT, Heinz: *The Cult of Skandakumara in the Religious History of South India and Ceylon*, Proceedings of the Third International Conference Seminar of Tamil Studies, Paris 1970, (Pondicherry 1973), S. 199–206.
- BORD, Janet/ LAMBERT, Jean-Clarence: *Labyrinthes et dédales du monde*, Paris 1977.
- BORDES, Maurice: *Histoire de Nice et du pays niçois*, Toulouse 1976.
- COGNI, Giulio: Um raro testo budista: il Mañicūdāvadāna, in: *Indologica Taurinensia*, vol. III–IV, Turin 1975–1976, S. 145–163.
- COLLI, Giorgio: *La Sapienza greca I*, Milano 1977.
- COOMARASWAMY, Ananda: *The Dance of Shiva*, Bombay 1948.
- COTTRELL, Leonard: *The Bull of Minos*, London 1971.
- McCRINDLE, John Watson: *Ancient India as described by Megasthenes and Arrian*, Londres 1877.
- CUMONT, Franz: *Les religions orientales et le paganisme romain*, Paris 1929.
- DANIEL, Glyn: *The Megalith Builders of Western Europe*, London 1961.
- DANIÉLOU, Alain: *Le roman de l'anneau*, Paris 1961.
- DANIÉLOU, Alain: *La sculpture érotique hindoue*, Paris 1973.
- DANIÉLOU, Alain: *Yoga, méthode de réintégration*, Paris 1973.
- DANIÉLOU, Alain: *Le Polythéisme hindou*, Paris 1975.
- DANIÉLOU, Alain: *Les quatre sens de la vie*, Paris 1976.
- DANIÉLOU, Alain: *Le temple hindou*, Paris 1977.
- DE SANCTIS, Gaetano: *Storia dei Greci*, Florence 1961.
- DESSIGANE, R./ PATTABIRAMIN, P.: *La légende de Skanda*, Pondichéry 1967.
- DETIENNE, Marcel: *Dionysos mis à mort*, Paris 1977.
- DUMÉZIL, Georges: *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris 1975.
- ELIADE, Mircea: *Méphistophélès et l'androgynie*, Paris 1962.
- ELIADE, Mircea: *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris 1976.
- ELIOT, Alexander (Hrsg.): *L'univers fantastique des mythes*, Paris 1976.
- EVANS, Arthur John: *The Palace of Minos*, London 1936.
- EVOLA, Julius: *Le Yoga tantrique*, Paris 1971. Originalausgabe: *Lo Yoga della Potenza*, Milano 1949.

- FAURE, Paul: *La vie quotidienne en Crète au temps de Minos*, Paris 1973.
- FESTUGIÈRE, André-Jean: *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972.
- FRAZER, James George: *The Golden Bow*, London 1923–1927. Auch zitiert nach folgender Ausgabe: FRAZER, James George: *Le Rameau d'or*, Paris 1954.
- GAVOT, Jean: *Le Folklore vivant du comté de Nice*, Nyons 1971.
- GUÉNON, René: *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, Paris 1936.
- GUÉNON, René: *La Crise du monde moderne*, Paris 1946.
- HAWKES, Charles Francis Christopher: *The Prehistoric Foundations of Europe*, London 1940.
- HERAS, Henry: *Studies in Proto-Indo-Mediterranean Culture*, Bombay 1953.
- HEURGON, Jacques: *La vie quotidienne chez les étrusques*, Paris 1976.
- JEANMAIRE, Henri: *Dionysos, histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951.
- KALYANA, Śakti-aṅka, Gorakhpur 1937
- KALYĀNA, Śakti-aṅka, Gorakhpur 1938.
- KARPĀTRĪ, Svāmī: *Gaṇapati rahasya*, Bénarès 1938.
- KARPĀTRĪ, Svāmī: *Liṅgopāsanā rahasya*, Bénarès 1939.
- KARPĀTRĪ, Svāmī: *Śiva aur Śivārcana Tattva*, Bénarès 1939.
- LE SCOUEZEC, Gwenc'hlan: *Guide de la Bretagne mystérieuse*, Paris 1966.
- MACALISTER, Robert Alexander: *Ireland in Pre-Celtic Times*, London; Dublin 1921.
- MARSHAK, Alexander: *The Roots of Civilisation*, New York 1972.
- MARTIN-DUBOST, Paul: *Commentaire sur la Muṇḍaka Upaniṣad (Śaṅkara Muṇḍakopaniṣad Bhāṣya)*, Paris 1978.
- NANDIMATH, Sivalingayya Channabasavayya: *A Handbook of Virasaivism*, Dharwar 1942.
- NILAKANTA SASTRI, Kallidaikurichi Aiyah: *Symposium d'art préhistorique*, Valcamonica Symposium 1968.
- NILAKANTA SASTRI, Kallidaikurichi Aiyah: *Murugan, Transactions of the Archaeological Society of South India*, Madras 1969.
- NILAKANTA SASTRI, Kallidaikurichi Aiyah: *Evolution and Style in Camunian Rock Art*, Valcamonica Symposium 1976.
- NILAKANTA SASTRI, Kallidaikurichi Aiyah: *Les Religions de la préhistoire*, Valcamonica Symposium 1977.
- PARGITER, Frederick Eden: *The Markaṇḍeya Purāṇa*, Calcutta 1904.
- PARGITER, Frederick Eden: *The Purāṇa Text of the Dynasties of the Kali Age*, Benares 1913.
- PATIL, Devendrakumar Rajaram: *Cultural History from the Vāyu Purāṇa*, Poona 1946.
- PAYNE KNIGHT, Richard: *Le culte de Priape*, Londres, 1883. Originalausgabe: *An Account of the Remains of the Worship of Priapus*, London 1786.

- PICARD, Charles: *Les religions préhelleniques*, Paris 1948.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli: *History of Indian Philosophy*, London 1923.
- RAWSON, Philip: *Primitive Erotic Art*, London 1973.
- RAWSON, Philip: *The Art of Tantra*, London 1973.
- ROUX, Georges: *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris 1976.
- SANTARCANGELI, Paolo: *Le Livre des labyrinthes*, Paris 1974. Originalausgabe: *Il libro dei Labirinti*, Firenze 1967.
- SARKAR, Sasanka Sekhar: *Aboriginal Races of India*, Calcutta 1954.
- SIDDHĀNTA (Zeitschrift), Benares 1941–1945.
- TRUMP, David Hilary: *Malta*, London 1972.
- VARAGNAC, André: *Civilisation traditionnelle*, Paris 1934.
- VIEYRA, Maurice: Les Religions de l'Anatolie antique, in: PUECH, Aimé: *Histoire des religions I*, Paris 1953, S. 258–305.
- WHEELER, Mortimer: *The Indus Civilisation*, Cambridge 1968.
- WILLETTS, Ronald Frederick: *Cretan Cults and Festivals*, New York 1962.
- WOODROFFE, John: *Shakti and Shakta*, Madras 1929.
- WOODROFFE, John: *The Serpent Power*, Madras 1931.

## GRIECHISCHE UND LATEINISCHE WERKE<sup>1</sup>

- Aischylos: *Opera (Werke)*
- Aristoteles, *De Arte Poetica* (Deutsche Übersetzung: *Poetik*)
- Athenagoras, *Apologia pro Christiana* (Deutsche Übersetzung: *Bittschrift für die Christen*)
- Athenaios, *Deipnosophistai* (Deutsche Übersetzung: *Das Gelehrtenmal/Gastmahl der Gelehrten*)
- Diodor von Sizilien, *Bibliotheca historica* (Deutsche Übersetzung: *Historische Bibliothek*)
- Euripides: *Bacchae (Bakchen/Bacchantinnen)*
- Euripides: *Cretes (Die Kreter)*
- Herodot, *Historiae* (Deutsche Übersetzung: *Historien*)
- Hesiod, *Theogonia* (Deutsche Übersetzung: *Theogonie*)

1 Die Quelleangaben sind im französisch Original unvollständig, höchstwahrscheinlich aufgrund der Tatsache, dass Alain Daniélou bei der Verfassung von *Shiva und Dionysos* auf textgebundene Quellen-Wiedergabe lediglich im Falle von modernen westlichen Quellen (Punkt III) achtete.

Hesiod, *Erga kai Hemerai* (Deutsche Übersetzung: *Werke und Tage*)  
Homer: *Hymni* (Deutsche Übersetzung: *Homerische Hymnen*)  
Lukian von Samosata, *Dialogi deorum* (*Göttergespräche*)  
Nonnos von Panopolis: *Dionysiaka* (*Geschichten von Dionysos*)  
Oppian aus Korykos, *Cynegetica* (Deutsche Übersetzung: *Kynegetika/Über die Jagd*)  
Platon, *Res publica* (Deutsche Übersetzung: *Der Staat*)  
Plinius, *Naturalis historia* (Deutsche Übersetzung: *Naturkunde*)  
Pseudo-Apollodor: *Biblioteca* (Deutsche Übersetzung: *Bibliothek/Götter und Heldensage*)  
Strabon, *Geographica* (Deutsche Übersetzung: *Geographical/Landeskunde*)

Titus Livius, *Ab urbe condita* (Deutsche Übersetzung: *Römische Geschichte*)

*Kandapurānam (in Tamil)*

*Kulārṇava Tantra*

*Liṅga Purāṇa*

*Mahābhārata*

*Mahānirvāṇa Tantra*

*Manu Smṛti*

*Muṇḍaka Upaniṣad*

*Ṛgveda Saṃhitā*

*Rudrasukta Śatapatha Brāhmaṇa*

*Śiva Pradoṣa Stotra*

*Śiva Purāṇa*

*Śiva Saṃhitā*

*Śiva Svarodaya*

#### SANSKRIT-WERKE

*Agni Purāṇa*

*Āśvlāyana Gṛhyasūtra*

*Atharva Veda Saṃhitā*

*Bhāgavata Purāṇa*

*Br̥hat Āraṇyaka Upaniṣad*

*Gheraṇḍa Saṃhitā*

*Gopatha Brāhmaṇa*

*Haṭha Yoga Praḍīpikā*



## TRANSLITERATION UND AUSSPRACHE VON FREMDWÖRTERN

Um den Text leserfreundlicher zu gestalten, wurden Fremdwörter, insbesondere Eigennamen (wie Shiva und Vishnu), auf gängige Weise ohne Zusatzzeichen geschrieben. Dabei gilt es zu beachten, dass die Kombination „sh“ auf Deutsch „sch“ ausgesprochen wird, u. a. Shiva wie „Schiwa“ und Vishnu wie „Vischnu“. Nur bei kursivierten Sanskrit Wörtern wurde die in der Wissenschaft übliche Transliteration mit Zusatzzeichen verwendet, dabei wurden diese Termini in deutscher Übersetzung angegeben (wie z. B. *vrātya* [Häretiker] und *mārga* [Pfad, Weg]). Ebenso Titel klassischer indischer Werke wurden mit allen Zusatzzeichen versehen (*Matsyapurāṇa*, *Mahābhārata* usw.).

Insofern griechische Termini im Text weitaus weniger oft vorkommen, wurde als Kriterium dafür eine einfache Transliteration ohne Zusatzzeichen gewählt, nicht zuletzt um Verwechslung von verschiedenen Zusatzzeichen bei der Lektüre zu vermeiden. Als Fremdwörter erscheinen alle griechischen Termini (wie *baccheia* oder *mania*) kursiviert, mit Ausnahme von Eigennamen (wie Dionysos oder Zeus).

Aus seiner langjährigen Erfahrung in Indien schöpft Alain Daniélou in *Shiva und Dionysos* keine asketische Erlösungslehre, sondern eine Philosophie der Lebensbejahung (Natur, Eros), die er im antiken Griechenland in der Figur des Dionysos und darüber hinaus in verschiedenen Kulturen der Welt entdeckt.

Das Buch verteidigt einen essentiellen Wert, der im Laufe der Menschheitsgeschichte verloren gegangen ist: die Rückbindung an die Natur und ihr vielfaches Mysterium als einzige Quelle des Lebens.

ALAIN DANIELÉLOU (1907-1994) war ein vielseitiger Denker und Künstler. Er verbrachte mehr als zwanzig Jahre in Indien, wo er unter einheimischen Gelehrten studierte und in die shivaitische Tradition eingeweiht wurde. Nach seiner Rückkehr nach Europa erforschte er unaufhörlich die Vorstufen der griechischen und römischen Religion Europas sowie Phänomene wie Animismus und Schamanismus. Er verbrachte seinen letzten Lebensabschnitt in Italien und gründete seine eigene Stiftung in Zagarolo bei Rom.

Alain Daniélou  
*Shiva und Dionysos*

Text & Dialog  
[www.text-dialog.de](http://www.text-dialog.de)

ISBN 978-3-943897-61-6



9 783943 897616