

Klaus Mylius

Kāmasūtra und Ratirahasya – Vergleich zweier altindischer Lehrbücher der Liebeskunst

In Würdigung von Akademiemitglied Walter Ruben anlässlich seines 100. Geburtstages im Jahre 1999*

Die folgenden Ausführungen sind dem Andenken des bedeutenden Indologen und Akademiemitglieds Walter Ruben gewidmet, dessen Geburtstag sich im vergangenen Jahr zum hundertsten Male jährte. In seinen Werken, besonders in der „Einführung in die Indienkunde“ (1954) und „Kulturgeschichte Indiens“ (1978), hat Ruben die Grundzüge einer marxistischen Fundierung der Indologie ausgearbeitet. Sein Lebenswerk harret noch der Erschließung und diese muss und wird kommen, mögen die gegenwärtigen Voraussetzungen dafür auch noch so ungünstig sein. Auch für das hier zu behandelnde Thema hat Ruben, obwohl es nicht im Mittelpunkt seiner Interessen stand, Wesentliches beigesteuert, das in die folgenden Darlegungen einfließen wird.

Das Wort des Marcus Valerius Martialis „Lasciva est nobis pagina, vita proba est“ möge auch am Anfang der folgenden Betrachtungen stehen. Beide Werke, das Kāmasūtra („Leitfaden der Liebeskunst“) und das Ratirahasya („Geheimnis der Liebeslust“), sind nämlich – wenngleich stilistisch ganz unterschiedlich – in äußerst schwierigem Sanskrit abgefasst, das alles andere als ein erotisches Vergnügen bereitet. Der höchst eigentümliche Stil des Kāmasūtra – bekannt als Sūtra-Stil – wurzelt in der jungvedischen Literatur. Besonders die Leitfäden des Opferrituals, aber auch andere alte Kompendien zur Grammatik, Etymologie, Metrik usw. hatten diesen Stil entwickelt. Hervorgegangen ist er durch einen Prozess der Verdichtung aus der Prosa der mittelvedischen Brāhmanas und imponiert durch eine außerordentlich gedrängte, nicht selten geradezu ähngmatische Kürze. Ruben erweist darauf, dass zur Zeit des Kāmasūtra, also nach der Schaffung der Verse des als Mānavadharmasāstra

* Vortrag, gehalten vor der Klasse Sozial- und Geisteswissenschaften der Leibniz-Sozietät am 18. Mai 2000.

bekanntes Gesetzbuch, der Sūtra-Stil eigentlich überholt war, dass aber gerade die Philosophen – und diesen muss der Autor des Kāmasūtra sich verwandt gefühlt haben – an ihm festhielten. Jedenfalls ist der Sūtra-Stil, der alles andere als eine auch nur entfernt obszöne oder laszive Wirkung erzeugt, für einen Leitfaden besonders gut geeignet. Freilich waren die so stilisierten Werke nicht als Einführungen oder Kompendien für Laien gedacht. Vielmehr wendeten sie sich an den bereits der Materie Kundigen, dem sie eine mnemotechnische Stütze sein wollten. Auch das Kāmasūtra war somit eine Lektüre für den in die Grundlagen der Liebeskunst bereits eingeweihten Kenner.

Aus dem bisher Dargelegten ergibt sich, dass das Werk nur schwer erschließbar ist. Wie fast alle Sūtras würde sich auch das Kāmasūtra ohne die Zuhilfenahme von Kommentaren unserem Verständnis über weite Strecken hinweg entziehen. Der wichtigste Kommentar führt den Namen Jayamangalā und wurde von Yaśodhara Indrapāda verfasst. Beim Studium des Kāmasūtra ist er ein wertvolles, ja unentbehrliches Hilfsmittel und dennoch dürfen wir auch ihm nicht kritiklos folgen. Da er im 11. Jahrhundert verfasst wurde, liegen zwischen ihm und dem Werk, das er kommentiert, immerhin rund 800 Jahre. Zudem gibt es im Kāmasūtra nicht wenige Stellen, die der Kommentator nicht oder unzureichend erklärt; überhaupt wird der Kommentar gegen Schluss des Werkes immer spärlicher, lückenhafter und problematischer.

Der Stil des Ratirahasya unterscheidet sich grundlegend von dem des Kāmasūtra. Das Ratirahasya ist in kunstvollen, schwierigen Sanskrit-Versen abgefasst und Kāmasūtra widerspiegelt ein hohes Niveau der Dichtkunst. An Stellen, die vom Inhalt her dazu einladen, so bei den Anrufungen des Liebesgottes, verleiht der Verfasser seinen Worten einen beeindruckenden dichterischen Schwung. Auch das Ratirahasya ist mehrfach kommentiert worden, doch ist es trotz seiner kunstvollen Sprache leichter verständlich als das Kāmasūtra.

In der indischen Literatur ist über die Liebe schon in der ältesten Hymnensammlung, dem Rgveda (2. Jahrtausend v. u. Z.) zu lesen, so in den Hymnen I, 179; X, 10. 95. 129. Bereits in der mittel- und jungvedischen Literatur (im wesentlichen zwischen dem 9. und 4. Jahrhundert v. u. Z.) wird versucht, die aus Natur und Gesellschaft bekannten Erscheinungen auch zu erklären. Besonders im Zusammenhang mit dem damals verbreiteten Opferritual werden wissenschaftliche Fragestellungen aufgeworfen; sie bezogen sich etwa auf Astro-

nomie, Geometrie, Phonetik, Metrik, Grammatik und Anatomie. In nachvedischer Zeit entwickelten sich dann die eigentlichen Lehrbücher (Śāstra) für zahlreiche Einzeldisziplinen wie Politik, Medizin, Moral, Ackerbau, Architektur und eben nicht zuletzt Erotik. Überhaupt ist die Liebe beherrschendes Thema vieler Literaturwerke, die zum Besten gehören, was altindische Dichter geschaffen haben. So ist die Beziehung zwischen Rāma und Sītā das Leitmotiv des großen Epos Rāmāyana. Die Geschichte von Naia und Damayanī und die Legende der gattentreuen Sāvitrī finden sich im Epos Mahābhārata. Erinnert sei weiter an die von Goethe gerühmte Śakuntalā und den Meghadūta des Kālidāsa, das Śrngāraśataka des Bhartrhari, die Sattasaī des Hāla und das Drama Mrochakatika des Śūdraka. Vieles aus der wissenschaftlichen Literatur ist leider verloren gegangen. Für die Geschichte der Erotik ist daher die Tatsache umso bedeutsamer, dass uns Werke wie das Kamasūtra und das Ratirahasya erhalten geblieben sind.

Das Leben des Menschen dient nach der im alten Indien dominierenden Morallehre der Gesetzbücher (Smṛti), der episch-mythologischen Schriften-Gruppe der Purānas und der klassischen Sanskrit-Literatur einem dreifachen Ziel, dem trivarga. Es beinhaltet das Streben nach dem Guten (dharma), dem Nützlichen (artha) und dem Angenehmen (kāma), und diese Kategorien müssen zueinander in einem ausgewogenen Verhältnis stehen. Die Hauptwerke, die sich mit den Wegen zur Erreichung dieser Ziele befassen, sind das Mānavadharmasāstra, das Kautilya Arthasāstra und das Kāmasūtra. Die Theorie der Liebeskunst soll altindischen Überlieferungen zufolge zuerst von den Göttern Brahman und Prajāpati verkündet worden sein. Fragt man nach dem rationalen Kern dieser Mitteilung, so lässt sich vermuten, dass es entsprechende Leitfäden wohl schon in vedischer Zeit gegeben hat. Offenbar ist eine umfangreiche Abhandlung über erotische Fragen in jungvedischer Zeit von Śvetaketu Auddālaki verfasst worden. Auszüge aus dieser sind später weiter bearbeitet worden. Der Verfasser des Kāmasūtra hat schließlich, anknüpfend an die Grundgedanken des alten Werkes, eine neue Zusammenfassung desselben gegeben. Und wer ist nun dieser Verfasser? Bekannt geworden ist er unter seinem Sippennamen Vātsyāyana. Sein persönlicher Name, Mallanāga, ist demgegenüber wenig gebräuchlich. Es steht außer Zweifel, dass Vātsyāyana – freilich auf den Leistungen seiner Vorgänger fußend – das Kāmasūtra als selbstän-

diger Autor geschaffen hat. Aber mehr als diese Autorschaft lässt sich über ihn nicht Kāmasūtra berichten.

Schon aus der erwähnten trivarga-Lehre ergibt sich, dass Erotik und Sexualität im alten Indien weder in positiver noch in negativer Hinsicht eine Sonderstellung einnahmen. Sie galten als immanente Bestandteile des menschlichen Daseins. Der weithin ausgeprägte Sinn für Erotik und körperliche Schönheit führte zur Schöpfung bedeutender Werke der bildenden Kunst und sogar zur Herausbildung bzw. Ausprägung mystisch-religiöser Kulte. So gehen sowohl die weltberühmten Skulpturen von Khajuraho, Bhubaneshwar und Konarak als auch die Mystik des Tantrismus auf die Vorstellungswelt des Kāmasūtra zurück. In der trivarga-Lehre steht die Liebe an Bedeutung hinter religiöser Tugendhaftigkeit und irdischem Besitzstreben nicht zurück. Dabei ist kāma zunächst allgemein der lustbetonte Bezug der fünf Sinne auf ihre entsprechenden Objekte, im weiteren Rahmen jeder Sinnesgenuss und sodann dieser *par excellence*: der Liebesgenuss.

Das Kāmasūtra vertritt mit Entschiedenheit die im klerikal-scholastisch geprägten europäischen Mittelalter bekämpfte bzw. totgeschwiegene und dem Okzident erst im 20. Jh. wieder aufgegangene Lehre, dass sexuelle Befriedigung für das Wohlbefinden des Körpers von ebensolcher Wichtigkeit ist wie die Nahrungsaufnahme. Es ist nicht uninteressant, dass idealistische Gegner dieser Anschauung, wie der Vedānta-Theologe Madhusūdana Sarasvatī im Prasthānabheda, die kāma-Lehre in mechanisch-materialistischer Interpretation zur Medizin gerechnet haben. Aber Vātsyāyana war weit davon entfernt, Liebe auf bloß Physisches zu reduzieren. So wie es Richtlinien für das erfolgreiche Streben nach dharma und artha gab, wollte auch Vātsyāyana sein Buch als praktischen Leitfaden verstanden wissen. Denn kāma muss regelrecht als Disziplin erlernt werden, will man ein Optimum an Genuss erlangen. Daher beschreibt der Autor systematisch und sorgfältig die Arten der geschlechtlichen Stimulierung und Befriedigung sowie die sich hierzu empfehlenden *positiones inter coitum*. Erst fast zwei Jahrtausende später ist die Bedeutung der letztgenannten von abendländischen Autoren, etwa von Th. H. van de Velde, erkannt worden.

Aber darüber hinaus erreicht Vātsyāyana eine geistige Größe, die ihn über die Beschränktheit seines patriarchalischen Zeitalters weit hinaus blicken lässt. Das Erlernen der Liebeskunst ist nämlich für ihn nicht ausschließlich Sache

des Mannes; vielmehr erhebt er die Forderung, dass auch der Frau sexuelle Lust zuzukommen habe. Vātsyāyana gesteht der Frau das Recht zu, selbst die erotische Initiative zu ergreifen. Der Mann soll in der Ehe weder der Diener der Frau noch ihr Herr sein; vielmehr sollen beide einander auszeichnen. Bestimmte Kategorien von Frauen – und zwar durchaus nicht nur die Prostituierten – sollen sich eigens der Erlernung der Liebeskunst widmen, so die Prinzessinnen und die Töchter hochgestellter Beamter.

Insgesamt ergibt sich als Grundmaxime des Kāmasūtra, dass sich in der Liebe – besonders in physischer Hinsicht, also bei der Körperstatur und den Dimensionen der Genitalien – gleich zu gleich gesellen soll. Vātsyāyana unterscheidet jeweils drei Grundtypen: bei der Frau Gazelle, Stute und Elefantenuh, beim Mann Rämmler, Stier und Hengst. Die Kohabitationen müssen damals leidenschaftlicher gewesen sein als in unseren Tagen; außer Küssen gab es auch den Gebrauch von Schlägen und den Einsatz von Nägeln und Zähnen. Die beschriebenen positiones inter coitum, besonders die im Stehen ausgeübten, sind heutzutage selbst von jungen, schlanken Menschen nur teilweise nachvollziehbar; sie sind aber durch die erwähnten Skulpturen verbürgt. Alle heute oft als nicht gesellschaftsfähig betrachteten Besonderheiten waren schon vor 17 Jahrhunderten dem Vātsyāyana und seiner Zeit geläufig; der coitus inversus, die Fellatio, die Position soixante-neuf, die Homosexualität sowohl zwischen Frauen als auch zwischen Männern und schließlich der Gruppensex; an einer Stelle beschreibt Vātsyāyana hier den Verkehr einer Frau mit fünf Männern. Aber bei aller Leidenschaft soll man doch stets Selbstbeherrschung üben. Vātsyāyana warnt ausdrücklich vor den üblen Folgen der Zügellosigkeit und wendet sich entschieden gegen sadistische Praktiken wie auch gegen blinde Wollust; so wird Männern der coitus inversus mit Schwangeren, Wöchnerinnen und Menstruierenden verwehrt.

Das Kāmasūtra erschöpft sich aber entgegen der landläufigen Meinung nicht in der Darstellung sexueller Praktiken. Wir wollen uns deshalb an dieser Stelle eine kurze Inhaltsübersicht verschaffen. Das Gesamtwerk besteht aus 1250 kurzen Abschnitten und diese Textmasse ist unterteilt in sieben Hauptteile (adhikarana). Das erste Adhikarana (sādhārana) enthält eine Vorschau über den Inhalt des Werkes und Bemerkungen zu allgemeinen Fragen. Hier wird das gegenseitige Verhältnis der trivarga-Kategorien dharma, artha und kāma untersucht. Schon aus diesem auf das Allgemeine orientierte Hauptteil lassen sich

auch zu Detailfragen viele Hinweise gewinnen. Dies betrifft u. a. Regeln zur Hygiene oder die Einführung junger Mädchen in die Liebeskunst durch buddhistische Nonnen. Wie ein Liebhaber mit Hilfe einer fremden Ehefrau deren Gatten töten und sich dessen Vermögen aneignen kann, wird mit kühler Sachlichkeit erörtert. Das zweite Adhikarana (sāmprayogika) ist speziell der Kohabitation gewidmet. Das dritte Adhikarana (kanyāsamprayuktaka) enthält Betrachtungen über Brautwerbung und Hochzeit. Die Lebensumstände einer Ehefrau berührt das vierte Adhikarana (bhāryādhikārika), während das Verhalten des Ehemannes zu den Gattinnen anderer Männer Gegenstand des fünften Adhikarana (pāradārika) ist. Dieser Hauptteil lehrt – wiederum ohne alle Obszönität, sondern in der sachlichen Diktion eines Leitfadens – eine Reihe von Führungskünsten. Noch bedeutsamer ist das sechste Adhikarana (vaiśika), dessen Thema die Prostitution ist. Hier werden die verschiedenen Arten und Gruppen von Hetären und die von ihnen angewandten Methoden zur Bereicherung ausführlich geschildert. Das siebente Adhikarana (aupanisadika) schließlich erteilt *‘‘Geheimrezepte‘‘ für die Stimulierung der Libido sexualis und der Wollust, wobei Kosmetik, Medizin und Magie eine bunte Mischung eingehen.

Schon aus dieser flüchtigen Skizzierung des Inhalts ergibt sich, dass das Werk neben dem sexuologischen Aspekt eine wertvolle Materialquelle für Geschichte, Soziologie, Psychologie und Medizin darstellt. Für bestimmte spezifische Fragen, wie etwa die Geschichte der Prostitution, ist das Kāmasūtra eine Quelle von einzigartiger Bedeutung. Daneben vermittelt es sozial- und sittengeschichtliche Informationen, so z. B. über die Funktion des Beamtenapparates, über die Lebensweise von Asketen und vieles mehr. Die Schilderung der Hochzeitsbräuche ermöglicht es, deren Ausgestaltung bis zu den jungvedischen Grhyasūtras zurückzuverfolgen. Die Ausführungen über die Wiederverheiratung von Witwen unterscheiden sich grundlegend von der reaktionären Haltung des späteren Hinduismus zur Frau.

Im Kāmasūtra wird eine breite Palette von Berufs- und sozialen Gruppen angesprochen. Wir verdanken Walter Ruben aber die Erkenntnis, dass der Autor seine Lehren deutlich an die Angehörigen der wohlhabenden städtischen Oberschicht, die Nāgarakas (zu denen damals auch śūdras gehören konnten), gerichtet hat.² Über deren Leben und Vergnügungen erfahren wir besonders viele Details. Aber auch über Polygamie und die Lebensverhältnisse im Harem äußert sich Vātsyāyana, freilich im Sinne des patriarchali-

schen Charakters seiner Zeit. Die Lage und die Aufgaben einer Ehefrau werden von ihm nüchtern geschildert. Wie schon angedeutet, bilden die im sechsten Hauptteil enthaltenen Darlegungen zur Prostitution die umfassendste und zugleich realistischste Abhandlung über diese Thematik aus der gesamten Sanskrit-Literatur. Durch seine Ausführlichkeit und seine klare Klassifikation ist dieser Hauptteil für unser Wissen über Entwicklung und Geschichte der Prostitution von erstrangiger Bedeutung. Vātsyāyana zieht eine scharfe Trennungslinie zwischen den kultivierten Liebhaberinnen (ganikā) und den gewöhnlichen, ihren Lebensunterhalt nur durch ihren Körper verdienenden Dirnen (rūpājīvā); erstere erfreuten sich einer Wertschätzung, die der ihrer athenischen Kolleginnen der Perikies-Zeit nicht nachstand.

Wenn wir nun nach der chronologischen Einordnung des Kāmasūtra fragen, so müssen wir leider feststellen, dass bei nur sehr wenigen Werken der altindischen Literatur über ihren absoluten Entstehungszeitpunkt Gütliges ausgesagt werden kann. In vielen Fällen müssen wir uns mit der Erkenntnis der relativen Chronologie zufriedengeben und auch diese ist keineswegs immer gesichert. Da Historiographie im altgriechischen Sinne den alten Indern fernlag, sind wir oft auf sekundäre außerindische Quellen, wie sprachgeschichtliche Indizien, griechische Feldzugs- und Reiseberichte, Schilderungen chinesischer Pilger und dergleichen, angewiesen. Was das Kāmasūtra anlangt, so ergaben sich bei den bisherigen chronologischen Ansätzen Differenzen von mehreren Jahrhunderten. Versuchen wir, zunächst anhand von Hinweisen aus der Literaturgeschichte eine Eingrenzung vorzunehmen. Um mit der oberen Grenze zu beginnen, sei festgestellt, dass Vātsyāyana seinem Werk Gesellschaftslehren der jungvedischen Zeit zugrunde gelegt hat. Die exaktesten Entsprechungen finden sich im Grhya- und Dharmasūtra des āpastamba. Beide Werke sind, obwohl nicht definitiv datierbar, jedenfalls jünger als 500 v. u. Z. Das Mahābhāṣya des Patanjali, ein um 150 v. u. Z. entstandenes grammatikalisches Werk, zu dem das Kāmasūtra Entsprechungen aufweist, engt die Grenze nach oben weiter ein. Nach der Neuzeit hin steht die Tatsache fest, dass sich Subandhu in seinem Märchenroman Vāsavadattā auf das Kāmasūtra bezieht. Letzteres muss also einer älteren Zeit als dem Beginn des 7. Jahrhunderts u. Z. entstammen. Auch Kālidāsa zeigt sich mit Vātsyāyanas Werk bekannt; er kann aber kaum einer jüngeren Zeit als der Mitte des 5. Jh. zugeordnet werden. Schließlich ist zu bemerken, dass das Lalitavistara, ein bud-

dhistisches Werk aus dem 2. oder 3. Jh., sich zwar über verschiedene im Kāmasūtra behandelte Themen wie etwa die Prostitution auslässt, ohne in dessen das Werk selbst zu erwähnen. Das Kāmasūtra scheint also damals noch nicht existiert zu haben. Ein solcher Schluss *ex silentio* ist freilich immer mit Vorbehalt zu ziehen. Doch würde er gut zu der Tatsache passen, dass die im 1. bis 3. Jh. in Indien verbreitete Erzählliteratur vielfach im gleichen Milieu spielt wie das Kāmasūtra. Fasst man die aus der Literaturgeschichte abgeleiteten Hinweise zusammen, so darf man sagen, dass das Lehrbuch zwischen 100 und 400 entstanden ist und dass es wohl nicht vor dem 3. Jh. bekannt gewesen sein dürfte.

Hinsichtlich der Anhaltspunkte aus der politischen Historie richtet sich das Hauptaugenmerk auf die Tatsache, dass Vātsyāyana den Andhra-Herrscher Kuntala śātakarṇi erwähnt, von dem man weiß, dass er zu Anfang des 1. Jh. gelebt hat. Das Kāmasūtra muss also später entstanden sein und zwar nicht unbeträchtlich später. Zu diesem Schluss führt zunächst der Umstand, dass buddhistische Nonnen als Kupplerinnen in Erscheinung treten. Dieses für den Verfall des Buddhismus in Indien typische Merkmal hat sich erst eine längere Zeitspanne nach der Zeitenwende herausgebildet. Für eine exakte Fixierung der Chronologie erheblich wichtiger ist jedoch der Umstand, dass Vātsyāyana über eine Zeit berichtet, in der späte Andhra-Könige und Abhīras gleichzeitig über bestimmte Teile Indiens herrschten. Das kann erst nach 225 gewesen sein. Auf der anderen Seite fällt auf, daß der Autor die mächtigen Gupta-Kaiser, die seit Anfang des 4. Jh. herrschten, nicht erwähnt. Fasst man alle diese Hinweise zusammen, so kommt man zu dem Schluss, dass das Kāmasūtra im 3. Jh. und zwar vermutlich in dessen zweiter Hälfte entstanden sein dürfte.

Dem Rang nach folgt auf das Kāmasūtra nach unbestrittener Auffassung das Ratirahasya. Schon frühzeitig wurde dessen hoher inhaltlicher und kompositorischer Wert erkannt, indem es ins Persische und danach ins Arabische übersetzt wurde und bei Hindus und Muslims gleichermaßen in hohem Ansehen stand. Der Autor, Kokkoka, soll nach einer Legende ein Brahmane aus Kashmir gewesen und von einem König mit der Abfassung des Ratirahasya beauftragt worden sein. Das entsprach durchaus dem damals üblichen Mäzenatenverhältnis zwischen einem politischen Herrscher und den an seinem Hof lebenden Dichtern und Schriftstellern.

Das Ratirahasya besteht aus 15 Kapiteln mit je nach der Lesart 549 bis 555 Versen, die in verschiedenen Metren gehalten sind. Der Inhalt zeigt, dass auch das Ratirahasya neben seiner Rolle als Erotikon eine wertvolle Quelle zur Kulturgeschichte überhaupt, aber auch zur Medizin, Psychologie, Geographie und Botanik darstellt. Die schon in den vedischen Prosaschriften ausgeprägte und seitdem im alten Indien traditionelle Neigung zum Klassifizieren ist auch im Ratirahasya in hohem Maße vorhanden. Eine solche Tendenz kann einem Lehrbuch und unserem heutigen Verständnis desselben jedoch nur zustatten kommen.

Für die Einschätzung der Entwicklung der indischen Liebeslehren ist das Verhältnis von Kāmasūtra und Ratirahasya so bedeutsam, dass wir bei diesem Punkt etwas verweilen müssen. Gewiss sind die Züge der historischen Kontinuität unverkennbar. Vielfach lehnt sich Kokkoka eng an das Werk seines Vorgängers an. Aber eine ganze Anzahl von Gesichtspunkten, die das Kāmasūtra aufweist, ist im Ratirahasya nicht bzw. nicht mehr vertreten. Dazu zählen die Lebensziele, die Lebensweise des Nāgaraka, der Liebesstreit, die Fellatio und überhaupt der Oralverkehr, ferner die Hochzeitsfeier, die Rolle einer wiederverheirateten Witwe, das Leben im Harem und insbesondere das Kapitel über die Prostitution. Auch in Einzelheiten gibt es Abweichungen. So kennt das Ratirahasya nicht den im Kāmasūtra erwähnten Analverkehr und wendet sich gegen den Ehebruch, wogegen sich das Kāmasūtra in diesem Punkt weit weniger skrupulös verhält.

In noch höherem Maße interessieren uns aber natürlich diejenigen Punkte, in denen Kokkoka über die Lehren des Vātsyāyana hinausgeht, und diese sind in der Tat nicht wenige. Am bedeutsamsten ist wohl die These Kokkokas über die erogenen Zonen (kāmasthāna). In Europa begann die Erforschung der erogenen Zonen erst weit in der zweiten Hälfte des 19. Jh.; der Begriff selbst wurde erst 1903³ von Havelock Ellis geprägt. Dem Ratirahasya eigen sind auch die Ausführungen über die Liebe im Einklang mit dem Mondphasen, die Konstitutions- und Wesenstypen, die meditativen Formeln zur Hinauszögerung der Ejakulation und die weit über das Kāmasūtra hinaus gehenden Angaben über pflanzliche und andere Geheimmittel. Die vier Frauentypen des Kokkoka sind von denen des Vātsyāyana durchaus verschieden, zumal dieser nur nach der Dimension der Genitalien klassifiziert. Die von Kokkoka gegebene Anatomie der Vagina und die clitoridale Stimulierung finden sich

bei Vātsyāyana nicht. Auffälligerweise empfiehlt das Ratirahasya Mittel zur Abtreibung, die im Kāmasūtra generell nicht vorkommen. Ebenso ist es Kokkoka, der die Bedeutung des Körperduftes – der Pheromone, wie wir heute sagen würden – bei den diversen Frauentypen würdigt; in Europa gewann man erst seit 1900 hierüber (bis heute unvollkommen gebliebene) Erkenntnisse. Hier fußt das Ratirahasya auf einer bestimmten Traditionslinie der epischen und klassischen Sanskrit-Literatur. Die Einteilung der Frauen nach dem Alter ist ebenfalls ein Moment, das im Kāmasūtra fehlt.

Gänzlich neuartig gegenüber dem Kāmasūtra sind alle Angaben und Überlegungen des Ratirahasya, die sich auf die Tantra-Literatur stützen. Mystische Silben und Formeln sollen zur Gewinnung von Frauen führen. Die Wurzeln solcher Formeln reichen in Indien freilich viel weiter zurück als in die Zeit des Tantrismus: so hat schon in den Zeiten des vedischen Opferrituals die Silbe om eine große Rolle gespielt; andere mystische Silben enthalten die mittelvedischen Texte Aitareya-āraṇyaka III und Taittirīya-āraṇyaka IV, 27. Die von den Tantras postulierte Einheit von körperlicher und geistiger Liebe findet im Ratirahasya einen deutlichen Niederschlag.

Neben dem Kāmasūtra und den Tantras macht Kokkoka aber auch von einer dritten Quelle Gebrauch: der außerhalb des Kāmasūtra stehenden Tradition von altindischen Lehren der Liebeskunst. Wegen der beherrschenden Stellung des Kāmasūtra sind diese Stellen natürlich von besonderem Interesse. Somit birgt das Ratirahasya Material, das ohne Kokkokas Wirken sicherlich zum mindesten teilweise der Vergessenheit anheimgefallen wäre. Von diesen Quellen ist für Kokkoka die Guṇapatākā besonders wichtig. Aus diesem Werk stammt u. a. die Einteilung der Frauen nach Altersgruppen. Guṇapatākā ist der Name eines Freudenmädchens, das von einem gewissen Mūladeva, einer als Autorität für erotische Probleme bekannten Persönlichkeit, unterrichtet wurde. Das diese Unterweisung enthaltende Werk ist verloren gegangen und nur aus Zitaten bekannt; Kokkoka nennt es mehrfach als Quelle beim Namen. Ferner macht der Autor umfassenden Gebrauch von der Haremekhalā des Mahuka, indem er diesem Werk Rezepte zur Heilung von Krankheiten und Behebung von Schönheitsfehlern sowie zur Herstellung von Aphrodisiaka und Parfüms entnimmt. In 15 Versen sind Lehren aus dem Rasaratnākara des Nāgārjuna enthalten. Dieses alchemistische Werk empfiehlt besonders Quecksilberpräparate zur Gewährleistung von Langlebigkeit und ewiger Jugend.

Die Würdigung des Ratirahasya wäre unvollständig ohne Verweis auf einige Punkte, die ein weiteres Mal die Erkenntnis bestätigen, wonach weder die Neuzeit noch Europa universale Priorität beanspruchen können. Deutlicher noch als das Kāmasūtra behandelt das Ratirahasya den Verkehr eines Mannes mit mehreren Frauen bzw. einer Frau mit mehreren Männern. Auch der Dildo ist keine moderne Erfindung; seine Verwendung wird vielmehr als durchaus üblich erörtert. Auch auf diesem Gebiet erweist sich also das europazentristische Weltbild als Zerrspiegel.⁴

Eine *crux magne* der Indologie liegt einstweilen in der adäquaten Übersetzung der zahlreichen im Ratirahasya vorkommenden Pflanzennamen. Überhaupt muss hier darauf hingewiesen werden, dass in den Kapiteln über Kosmetik und Medizin noch mancher ungehobene Schatz zu finden ist. Die Notwendigkeit einer interdisziplinären Zusammenarbeit von Medizinern, Pharmakologen, Botanikern und Indologen ergibt sich hier geradezu zwingend. Es mag an die Worte des berühmten Arztes und Sexualwissenschaftlers Magnus Hirschfeld erinnert werden, die er im Jahre 1929 im Vorwort zu einer Übersetzung des *Anaṅgarāṅga* (eines um 1500 verfassten Lehrbuches der Liebeskunst, auf das noch kurz zurückzukommen sein wird) folgendermaßen formulierte: „Eine sehr reizvolle Aufgabe sehe ich ... für einen Botaniker darin, sich mit den im *Anaṅgarāṅga* aufgezeichneten Rezepten der verschiedenen Liebeshilfsmittel aus pflanzlichen Stoffen zu beschäftigen, auch ein Chemiker könnte sich vielleicht allerlei Anregungen aus diesem Buche holen, ja, ich sehe durchaus keine Unmöglichkeit, dass sich nicht etwa unsere Laboratorien, welche seit vielen Jahren und meistens vergeblich nach ähnlichen Mitteln suchen, aus den Angaben dieses Buches wertvolle Anregungen holen könnten.“

Neben der einwandfreien botanischen Identifizierung liegt ein großes Problem darin, dass Mengenangaben fehlen. Selbstverständlich sind arsen- und quecksilberhaltige Mittel abzulehnen, doch bleiben rationelle Verfahren in nicht unbedeutender Zahl bestehen, wobei nur an die bis heute fortdauernde Verwendung des Henna-Farbstoffes und der *Datura*-Alkaloide erinnert werden soll. Nach wie vor besteht die Aufgabe, die im Ratirahasya enthaltenen Rezepte ihre magischen Beiwerks zu entkleiden und sie auf ihre pharmakodynamischen Potenzen zu prüfen.

Die zeitliche Einordnung des Ratirahasya, der wir uns noch zuzuwenden haben, stellt uns vor ähnliche Schwierigkeiten wie die des Kāmasūtra, obwohl

es viel jünger als dieses ist. Der Text nennt keinerlei Jahreszahlen und überlässt es dem Forscher, aus indirekten Hinweisen auf sein Alter zu schließen. So verwundert es nicht, dass man zu sehr unterschiedlichen chronologischen Einschätzungen gekommen ist, die die riesige Zeitspanne zwischen dem 8. und dem Ende des 13. Jh., mehr als ein halbes Jahrtausend also, offen ließen. Die Erwähnung des Autors Kikkoka in Kommentaren zum Amaruśataka, Meghadūta und Gītagovinda, die im 13. und 14. Jh. verfasst wurden, führte zu der communis opinio, dass Kikkoka dem 12. Jh. angehört haben müsse. Die Erwähnung des Kikkoka bei Arjunavarṇadeva, einem Kommentator des 13. Jh., und bei Mallinātha (14. Jh.) ist unbestritten und legt den terminus ante quem fest. Aber die Lebenszeit des Kikkoka ist sehr wahrscheinlich erheblich früher, als bisher geschehen, anzusetzen. Denn das Ratirahasya wird auch in der Jayamaṅgalā, dem schon erwähnten Kommentar zum Kāmasūtra aus dem 11. Jh., zitiert. Außerdem hat sich ergeben, dass der Jaina Somadevasūri sich im Nītivakyaṃṛtā auf Kikkoka bezieht. Wann dieses Werk verfaßt wurde, wissen wir zwar nicht, doch schrieb Somadevasūri noch ein weiteres Werk, die Yaśastilakacampū, und von dieser ist bekannt, dass sie im Jahre 959 entstand. Die Obergrenze ergibt sich aus der Haramekhalā des Mahuka, auf die sich Kikkoka bezieht. Sie wurde 831, nach anderen Autoren 887 verfasst. Aus allen diesen Fakten resultiert eine Eingrenzung des Ratirahasya auf etwa ein Jahrhundert und vor allem die Erkenntnis, dass das Werk noch im I. Jahrtausend entstanden ist.

Es sei hier, wie oben angekündigt, noch kurz auf den Anaṅgaraṅga hingewiesen, das letzte große in der Tradition des Kikkoka stehende Werk. Der Name bedeutet „die Bühne des Liebesgottes“. Anaṅga, der Körperlose, ist der Liebesgott, den der von ihm in seiner Askese gestörte und darob erzürnte Hochgott Śiva verbrannt hat. Das Werk ist einem Lata Khan, einem kleineren Herrscher unter der Lodī-Dynastie, gewidmet. Diese aus Afghanistan stammende Dynastie bildete die historische Brücke zwischen dem Sultanat von Delhi und dem späteren Moghul-Reich. Es gibt Gründe zu der Annahme, dass Lata Khan zur Zeit des Herrschers Sikandar Lodī lebte; dieser regierte von 1488 bis 1517, und man darf als Entstehungszeit des Anaṅgaraṅga die ersten Jahre des 16. Jh. ansetzen.

Der Anaṅgaraṅga ist u. a. dadurch von Interesse, dass er bereits dem nachklassischen Sanskrit-Schrifttum angehört und zu einer Zeit entstanden ist, da die Mohammedaner schon drei Jahrhunderte lang in Nordindien die Herrschaft

ausübten. Sie waren es auch, die den Anaṅgaraṅga mit besonderem Beifall aufnahmen und seine Übersetzung ins Arabische, Persische und Urdu veranlassten. Sein Autor, Kalyāṅamalla, bringt das Sexualleben in engen Zusammenhang mit dem kosmischen, insbesondere dem lunaren Geschehen, so dass dem Werk eine ausgeprägt mystische Komponente eigen ist. Kalyāṅamalla geht es nicht so sehr wie Kokkoka um die Gewinnung bzw. Verführung von Frauen, sondern um die Erhaltung des Familienglücks. Er will der Entfremdung der Ehegatten vorbeugen; sein Buch soll dem Gewöhnungseffekt in der monogamen Ehe entgegenwirken. In seinen Ratschlägen finden sich manche Besonderheiten, die nur hier vorkommen, so das *līṅgākṛobhana* (*vaginae non solum digitis sed etiam pene tittilatio*), die Chiromantie und die Hinweise zum richtigen Streicheln des Kopfhaars einer Frau, wie sie weder im Kāmasūtra noch im Ratirahasya enthalten sind.

Abschließend kommen wir noch einmal auf Walter Ruben zurück. Unsere Studien zur altindischen Literatur sind ihm in vielfacher Weise verpflichtet. War er es doch, der das richtige und vorwärtsweisende Postulat aufgestellt hat, die Sanskritistik und überhaupt die Indologie nicht mehr nur als „reine“ Philologie zu betreiben, sondern sie mit der Sozial- und Kulturgeschichtsforschung zu verbinden und sie so zu einem komplexen Wissenschaftsgebiet umzugestalten. Wie berechtigt diese Forderung ist, haben die obigen Darlegungen zu zeigen versucht. Ruben hat uns aber auch zur Verbesserung und Vertiefung des Studiums der Originaltexte angehalten. In seiner „Einführung in die Indienkunde“ schrieb er: „Ja, wir werden denselben Text immer wieder lesen müssen, denn bei jedem neuen Lesen werden uns neue, bisher unbeachtete Stellen auffallen, so wie wir uns entwickeln und die schnell sich entwickelnden Umstände unseres Lebens uns die Augen für neue Gesichtspunkte öffnen.“⁵ Ruben hat wie kaum ein zweiter uns gelehrt, wie wir über das Studium der Sanskrit-, Pāli- und Prākṛt-Texte zu Erkenntnissen über das Wesen der gesellschaftlichen Strukturen, die sie widerspiegeln, und über das Leben und Denken der einfachen Menschen, der Volksmassen, gelangen können.

Es verwundert uns nicht, dass Fachkollegen, die die progressiven Konzeptionen Rubens nicht teilen, als seine Antagonisten auftreten, wobei bedauerlicherweise – wie so oft in unserer Zeit – Diskreditierung an die Stelle ernsthaften wissenschaftlichen Meinungsstreits tritt. Folgendes Beispiel möge hier

genügen. In der von H. Bechert und G. von Simson herausgegebenen 1. Auflage der „Einführung in die Indologie“ (Darmstadt) wird von F. Wilhelm auf S. 191 Rubens Werk „Die gesellschaftliche Entwicklung im alten Indien“ (6 Bde., Berlin 1967–1973) noch als wichtig bezeichnet. Das war 1979. In der 2. Auflage von 1993 erklärt derselbe Autor auf S. 290: „Die indische Geschichte entzieht sich deterministischen Ansätzen. Die Irrwege der marxistisch-leninistischen Indienkunde (W. Ruben u. a.) sollten jetzt abschließend beurteilt werden.“ Wilhelm, der dem Streben Rubens nach realer Erforschung und Periodisierung der indischen Geschichte also nur einen agnostizistischen Standpunkt entgegenzusetzen hat, deklariert Rubens methodologische und investigatorische Leistungen – ohne eine Beweisführung auch nur zu versuchen – als „Irrwege“. Angesichts dessen erfüllt uns die Wertschätzung, die Ruben gerade in Indien zuteil wird, mit besonderer Genugtuung. So hat Gauranga Gopal Sengupta in seinem Werk „Indology and its eminent western savants“ (Calcutta 1996) Rubens Verdienste ehrenvoll gewürdigt⁶ und ähnlich äußerte sich G. R. Garg.⁷ Rubens Buch „Die Philosophen der Upanisaden“⁸ ist in einer englischen Übersetzung erschienen.

Für die Leibniz-Sozietät als Pflegestätte nicht eines vorgetäuschten oder selektiven, sondern eines echten Pluralismus ist es unverzichtbarer Dienst an der Wissenschaft und ihren Trägern, auch das Andenken an den Altmeister der Indologie Walter Ruben zu pflegen und sein Werk – das uns so viel zu sagen hat – für die indologische Forschung zu bewahren.

Anmerkungen

- 1 van de Velde, Th. H.: Die vollkommene Ehe. Eine Studie über ihre Physiologie und Technik. 13. Aufl. Leipzig und Stuttgart 1927.
- 2 Ruben, W.: Einführung in die Indienkunde. Berlin 1954, S. 215.
- 3 Vgl. Upadhyaya, S.C.: Kokashastra of Pandit Kokkoka. Bombay 1981, S. 15.
- 4 Vgl. Mylius, K.: Kokkokas Ratirahasya übersetzt und erläutert (I). In: Journal of the European – yurvedic Society, vol. 3, Reinbek 1993, S. 145–153.
- 5 Ruben, W.: a. a. O., S. 9.
- 6 Sengupta, Gauranga Gopal: Indology and its eminent western savants. Calcutta 1996. S. 173.
- 7 Garg, Ganga Ram: An encyclopedia of Indian literature. Delhi 1982, S. 356.
- 8 Ruben, W.: Die Philosophen der Upaniāden. Bern 1947.
- 9 Erschienen u.d.T.: Upaniādic Thinkers. Übersetzt von Shridhar B. Shrotri. Delhi 2000.