

Reinhold Schein

**Stefan Zweigs Reise nach Indien
und sein Ausflug in die indische Philosophie¹**

Unter den deutschsprachigen Autoren der ersten Hälfte des 20. Jh. war Stefan Zweig einer der engagiertesten Europäer. Geboren 1881 als Sohn einer großbürgerlich jüdischen Familie im weltoffenen Wien, war er vertraut mit den europäischen Literaturen. Er sprach ausgezeichnet englisch und französisch, konnte gut spanisch. Schon als sehr junger Mann hatte er in Belgien und Frankreich gelebt und weite Teile Europas bereist. Er war Teil des internationalen Netzwerks von Literaten und Künstlern, das sich für Völkerfreundschaft, kulturellen Austausch und humanitäre Ideale einsetzte. Zu seinen Freunden gehörte der belgische Dichter Emile Verhaeren, dessen Werke er übersetzte. Er war verbunden mit Rilke und Rodin, mit Hermann Hesse, Romain Rolland und Maxim Gorki, er bewunderte Tolstoi, um nur einige Namen zu nennen. Seine Heimat war die Welt der Literatur und Kunst, in der Staatsgrenzen und Schlagbäume keine Rolle spielten; der gleichzeitig florierende Ungeist des Chauvinismus, die militärischen Drohgebärden und imperialen Träume der konkurrierenden Mächte waren ihm in der Seele fremd.

Obwohl sein intellektuelles Zuhause immer Europa blieb, war er neugierig, seinen Horizont auch über europäische Denk- und Lebensweisen hinaus zu erweitern. Eine wichtige Anregung dazu verdankte er dem späteren deutschen Außenminister Walter Rathenau - damals auch ein vielgelesener sozial- und kulturphilosophischer Autor - mit dem er seit 1907 in Kontakt stand. In seiner Autobiographie *Die Welt von Gestern* erinnert sich Zweig an eine Begegnung im Jahre 1908, bei der Rathenau zu ihm sagte:

„Sie können England nicht verstehen, so lange Sie nur die Insel kennen, und nicht unseren Kontinent, so lange Sie nicht mindestens einmal über ihn hinausgekommen sind. Sie sind ein freier Mensch, nützen sie die Freiheit. [...] Warum fahren Sie nicht einmal nach Indien und Amerika?“

Zweig fährt fort:

„Diese Worte schlugen in mich ein, und ich beschloss, sofort seinem Rat zu folgen.“²

Ende 1908 trat er eine viermonatige Reise durch Indien, Ceylon, Burma und Indochina an und reihte sich damit in die ansehnliche Schar deutschsprachiger Literaten ein, die vor dem ersten

¹ erschienen in *Indien in der Gegenwart*, Bd V, Nr. 1-2, Delhi 2000

² Stefan Zweig: *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Stockholm 1944, S. 214; zit. nach Veena Kade-Luthra (Hg.): *Sehnsucht nach Indien. Ein Lesebuch von Goethe bis Grass*, C.H. Beck, München 1993, S. 189.

Weltkrieg Bildungsreisen in den Osten machten.³ Schon auf der Schiffsreise berührte ihn peinlich die strikte Rassentrennung, die zum System kolonialer Herrschaft gehörte. Die meist britischen Passagiere mieden zwei sehr kultivierte junge Frauen aus keinem anderen Grunde, als dass sie „Halfcastes“ waren, Töchter einer indisch-europäischen Ehe. Zum ersten Mal sieht Zweig „[...] die Pest des Rassenreinheitswahns, der unserer Welt verhängnisvoller geworden ist als die wirkliche Pest in früheren Jahrhunderten.“⁴

Ein Niederschlag seiner Indienreise ist der Aufsatz *Benares. Stadt der tausend Tempel*.⁵ Zweig war fasziniert von der alten Stadt, deren intensives religiöses Leben er in ihren Gassen und am Ufer des Ganges beobachtete. Seine Eindrücke aus dem Jahre 1908 unterscheiden sich wahrscheinlich nicht allzu sehr von denen eines heutigen westlichen Besuchers, der mit offenen Augen durch die Stadt streift, aber Schwierigkeiten hat, der geballten Fremdheit dieser unverwässert orientalischen Umgebung innerlich Herr zu werden.

„Und hier spielt sich jenes wundervolle Schauspiel der Sühne täglich ab, gewaltiger in seiner Inbrunst als alle Riten abendländischer Religionen. Noch ist die Sonne nicht aufgegangen, und schon sendet die Stadt aus ihren verschlafenen Häusern die ersten Menschen zum Strom. Undeutliche Gestalten nähern sich dem Ufer, treten in die Strömung und nehmen das heilige Bad. Einige zünden, wie vor einem frommen Bild, am Ufer kleine Kerzen an, die spiegelnd im Wasser widerzittern.

Und dann steigt die Sonne empor. Ihre ersten Strahlen treffen aufgerichtete Gestalten, die mit geschlossenen Augen, gefalteten Händen und murmelnden Lippen ihren Aufstieg grüßen, unbeweglich wie erzene Statuen verharrend, und erst, wenn ihr Glanz ihnen in die Blicke leuchtet, sich niederbeugen, um mit Gangeswasser ihre Lippen zu netzen.“

Stefan Zweig beschreibt das Treiben an den Bade-Ghats, die Rituale der Priester, die Yogis, die stundenlang in stiller Versenkung an einer Stelle sitzen, die Kremationen. Man spürt, dass diese Szenen einer uralten Tradition ihn innerlich tief anrühren, auch wenn er sie nicht in ihrem eigenen Kontext versteht, wie etwa die Verwendung des Begriffs ‚Sühne‘ zeigt.

Er verhehlt aber auch nicht seine Erschütterung durch erschreckende Bilder, z.B. den Anblick im Ganges treibender aufgedunsener Leichen, auf denen Raben sitzen, oder eines sterbenden alten Mannes, der völlig unbeachtet „mitten zwischen den Geschäftigen und Frommen“ liegt. Man spürt Zweigs vergebliches Bemühen, seine ambivalenten Eindrücke in die ihm zur Verfügung stehende Begriffswelt einzuordnen. „Fremd“, „drohend“, „fanatisch“ erscheinen ihm die Menschen, in deren Religiosität er aber zugleich den „erhabenen Zauber von Benares“ sieht. Eine Hilfe zum Verständnis findet er in der indischen Literatur.

„Man muss sich unwillkürlich an die Legendengeschichten der indischen Bücher erinnern, an jene, die alles vollbrachten nur durch Beharrlichkeit, an die Fakire, die sich die Zunge im Munde verdorren

³ Z.B. Waldemar Bonsels (1903), Max Dauthendey (1906), Rudolf Kassner (1908), Hermann Hesse (1911), Hermann Graf Keyserling (1911), Ernst Weiß (1912/13).

⁴ Stefan Zweig: *Die Welt von Gestern*, zit. nach Veena Kade-Luthra: *Sehnsucht nach Indien*, S. 189 f.

⁵ In: Stefan Zweig, *Begegnungen mit Menschen, Büchern, Städten*, S. Fischer, Frankfurt a. M. 1955, S. 254-261; neu abgedruckt in Kade-Luthra: *Sehnsucht nach Indien*, S. 181-189.

ließen, die unbeweglich durch Jahre auf Säulen saßen, an dieses unbeirrte, unerschütterliche Verbleiben im Zustande innerer Verzückung, jener unbeschreiblichen Anspannung der seelischen Kräfte, die das tiefste Geheimnis der äußerlichen Untätigkeit im indischen Volke zu sein scheint.“

Und er zieht das Fazit:

„Fremdheit, unüberwindbare Fremdheit, das ist das letzte Empfinden gegenüber allen Gefühlen dieses Volkes. Sein ganzes äußeres Leben ist aufgetan. Die Gasse schweigt hier nicht, sie hat kein Geheimnis. Man sieht in die Häuser hinein, sieht, wie diese Menschen leben, wie sie schlafen, man reist auf den Schiffen, in den Bahnen mit ihnen, kann ihre Bücher lesen, ihre Tempel sehen - und doch, ihr inneres Leben bleibt unbegreiflich fremd.“

Als bleibendes Ergebnis seiner Reise vermerkt Zweig, dass er durch die gewonnene geographische und kulturelle Distanz zur Heimat vieles mit neuen Augen sieht:

„Manches Kleinliche, das mich früher über Gebühr beschäftigt hatte, begann ich als kleinlich anzusehen und unser Europa längst nicht mehr als die ewige Achse unseres Weltalls zu betrachten.“⁶

*

Mit dem 1. Weltkrieg zerbricht die Internationale des europäischen Geisteslebens. Die imperialen Ambitionen der Regierungen, insbesondere der deutschen, die Logik des Militärs, die unter propagandistischem Dauerfeuer aufwallenden nationalen Emotionen sind ungleich stärker als Vernunft, Friedensliebe und übernationale Verbundenheit der europäischen Linken und der aufgeklärten Intelligentsia. In der Zeit eines martialisch überbordenden Nationalismus, in der es sehr gefährlich wird, sich dieser Welle entgegenzustemmen, zeigt sich, wie ernst man es mit Pazifismus und länderübergreifender Solidarität meint. Viele Autoren verstummen nicht nur, weil es schwieriger oder unmöglich wird zu publizieren, sondern auch aus lähmendem Entsetzen über den unbegreiflichen Rückfall ihres vermeintlich zivilisierten Kontinents in schiere Barbarei. Nur wer wie Hermann Hesse oder Romain Rolland in der neutralen Schweiz Zuflucht gefunden hat, kann von dort aus - allerdings mit geringer Wirkung - dem kriegerischen Wahn entgegentreten.

Zweig selbst nimmt dem Krieg gegenüber zunächst keine entschieden ablehnende Haltung ein. Um einem möglichen Einsatz als Frontsoldat zuvorzukommen, meldet er sich freiwillig zu einer Tätigkeit im Wiener Kriegs-Pressquartier.⁷ Dort hat er, wie ein Kollege sich

⁶ ebenda, S. 191.

⁷ Zu Zweigs Tätigkeit während des ersten Weltkriegs siehe Klaus Heydemann: *Der Titularfeldwebel. Stefan Zweig im Kriegsarchiv*, in: Stefan Zweig 1881/1981. Aufsätze und Dokumente, hg. von der Dokumentationsstelle für neuere österreichische Literatur in Zusammenarbeit mit dem Salzburger Literaturarchiv (= ZIRKULAR, Sondernummer 2, Wien 1981).

erinnert, „[...] Kriegsgeschichte à la minute zu schreiben, d.h. dem Publikum kleine Kriegstaten, novellistisch garniert, rasch zu servieren.“⁸ Diese Tätigkeit wird ihm bald unerträglich. Mit der 1916 verfassten dramatischen Dichtung *Jeremias* über den biblischen Propheten als vergeblichen Warner vor dem Krieg findet er zu sich selbst zurück und setzt einen starken Akzent gegen die Verherrlichung von Krieg und nationalem Egoismus.

1917 gelingt es ihm, für zunächst zwei Monate von der Dienstpflicht entbunden zu werden, um anlässlich der Proben zur Uraufführung des *Jeremias* am Zürcher Stadttheater in die Schweiz zu reisen. Dort schließt er sich der völkerverbindenden Friedensinitiative des Kreises um Romain Rolland an und veröffentlicht im Juli 1918 ein Bekenntnis zum Defaitismus, in dem er den menschenverachtenden Kriegstreibern entgegenruft:

„Was euch heilig ist, das Menschenopfer, scheint uns erbärmlich; was uns heilig ist, die Freiheit des Individuums, ist euch Verbrechen! Wir sind Defaitisten, das heißt: wir wollen keines Sieg und keines Niederlage. Schreien wir unsere Kriegsfeindschaft mit diesem Wort in die Welt!“⁹

Seit dem Krieg empfindet Zweig es als moralische Pflicht, durch sein Schreiben die Einigkeit unter den Menschen zu fördern und das Verständnis unter den Nationen zu vertiefen. Darüber hinaus bemüht er sich, den mit Krieg, Macht und Gewalt verbundenen ethischen Fragen auf den Grund zu gehen.

Zweigs Interesse an Indien lebt neu auf, als 1921 Rabindranath Tagores philosophisches Werk *Sadhana* unter dem Titel *Der Weg zur Vollendung* in deutscher Übersetzung erscheint. Stefan Zweig schreibt eine ausführliche Besprechung in Dialogform.¹⁰ Ein jüngerer und ein älterer Schriftsteller diskutieren über das Werk und seine Wirkung. Der jüngere zeigt sich irritiert über Tagores enorme Popularität in Deutschland, er mokiert sich über den Tagore-Rummel. Der ältere verteidigt Tagore: literarischer Erfolg sei keine Schande. Sein Interesse an Tagore begründet er folgendermaßen:

„Ich muss von mir selbst sagen, dass ich mich seit einigen Jahren intensiv um die indischen Dichter und Philosophen gekümmert habe, die früher meinem Gedankenkreis absolut ferngestanden haben. Und das scheint mir davon zu kommen, dass die drei wesentlichsten Probleme, die uns durch den Krieg eindringlich ins Bewusstsein gedrängt worden sind, das Problem der Gewalt, das der Macht und das des Besitzes, von keiner Nation so eigenartig, so tief und menschlich betrachtet worden sind wie von den Indern. Hier finden wir unsere aktuelle Problematik mit einer ganz selbstverständlichen Entschiedenheit beantwortet, und der ganze Wahnsinn unserer Betriebsamkeit und Organisation, unserer Kriegswut und unseres Nationalismus wird erst recht klar, wenn wir ihn gleichsam von außen, aus der Hemisphäre eines anderen Denkens und Fühlens übersichtlich betrachten.“

⁸ Zega Silberer, zit. nach Donald Prater und Volker Michels: *Stefan Zweig. Leben und Werk im Bild*, Insel, Frankfurt a. M. 1981, S. 111.

⁹ Zitiert ebenda, S. 121.

¹⁰ Stefan Zweig: Rabindranath Tagores *Sadhana*, in: *Das Geheimnis des künstlerischen Schaffens. Essays*, S. Fischer, Frankfurt a. M. 1984, S. 179-187. Erstmals in: *Das literarische Echo*, Berlin, 1. Oktober 1921.

Sein Interesse war also ein durchaus aktuelles, eine Reflexion über Probleme, die den Menschen im Nachkriegseuropa besonders auf der Haut brannten, und die Ahnung, dass in der Philosophie Indiens Lösungen dafür zu finden seien. Wenig später, 1922, wählt Zweig für eine eigene Auseinandersetzung mit den drei genannten ethischen Problemen, Gewalt, Macht und Besitz, die Form einer indischen Legende. Diese von Zweig frei komponierte Legende, *Die Augen des ewigen Bruders*,¹¹ erscheint im selben Jahr wie Hermann Hesses *Siddharta*.¹²

Zweig hat den Augen des ewigen Bruders zwei Zitate aus der Bhagavad Gita als Motto vorangestellt. Sie lauten:

Nicht durch Vermeidung jeder Tat wird
wahrhaft man vom Tun befreit,
Nie kann man frei von allem Tun auch
einen Augenblick nur sein.

Was ist denn Tat? was ist Nichttun? -
Das ist's, was Weise oft verwirrt.
Denn achten muss man auf die Tat,
achten auf unerlaubtes Tun.
Muss achten auf das Nichttun auch -
der Tat Wesen ist abgrundtief.¹³

In diesen Versen wird nach dem Zusammenhang zwischen Handeln und Befreiung gefragt, dem zentralen Thema von Zweigs indischer Legende. Es geht ihm um das ethisch richtige, das gute Handeln. Wie kann der Mensch die Konsequenzen seines Tuns überschauen? Kann er in der Welt wirken, ohne schuldhaft in das Leben anderer einzugreifen? Eine Antwort versucht Zweig mit dem Porträt eines exemplarisch nach dem Wahren und Guten strebenden Menschen. Im Legendenton, sprachlich antikisierend, führt er fünf Episoden aus dem Leben dieses Mannes vor, der sich leidenschaftlich bemüht, ein makellos reines Leben zu führen.

Zunächst begegnen wir dem Helden Virata, einem Angehörigen der Aristokratie, bei einer seinem Stande gemäßen Aufgabe: der kühne Krieger, den das Volk „Blitz des Schwertes“ nennt, muss den König des Landes vor einer Rebellion retten. Der Grund für den Aufstand wird nur in einem eingeklammerten Nebensatz genannt: der König war ein harter Herr, ein strenger Richter und gnadenloser Steuereintreiber. Die Rechtmäßigkeit seiner Herrschaft wird

¹¹ Stefan Zweig: *Die Augen des ewigen Bruders*, in: *Indien: Wunder und Wirklichkeit in deutschen Erzählungen des 20. Jahrhunderts*, hg. von Gerhard Koch, Insel, Frankfurt a. M. 1986, S. 38-76.

¹² Hesse wie Zweig weisen in ihrer Korrespondenz des Jahres 1922 ausdrücklich auf die Verwandtschaft ihrer indisch inspirierten Dichtungen hin. Zweig schreibt am 13. Dezember 1922 an Hesse: „Es ist nicht Zufall, dass wir [...] immer wieder in entscheidenden Fragen, jener des Krieges, Rollands, uns begegnet haben, dass wir beide in einer Legende aus der indischen Welt in derselben Stunde ähnliche Erkenntnisse abwandelten.“ Zit. nach Donald Prater: *Stefan Zweig and Hermann Hesse*, in: *Modern Austrian Literature*. Journal of the International Arthur Schnitzler Research Association, Vol. 14, Nos. 3/4, 1981. Special Stefan Zweig Issue, S. 55.

¹³ *Bhagavad Gita*, III, 4-5 und IV, 16-18.

also für den Leser in Frage gestellt, nicht aber für Virata, dessen Loyalität noch keine Zweifel kennt. Mit einer kleinen selbstaufgestellten Truppe macht er sich auf, die vielfach überlegene Streitmacht der Aufrührer zu besiegen. Es gelingt ihm, den Anführer der Rebellen und seine Leibwache in einem nächtlichen Überraschungsangriff zu töten, woraufhin der Rest der Aufständischen kopflos und entmutigt flieht. Am nächsten Morgen sieht Virata jedoch unter den Getöteten seinen eigenen älteren Bruder, der sich auf die andere Seite gestellt hatte. „[...] starr standen die offenen Augen des Erschlagenen, und ihre schwarzen Kugeln bohrten sich ihm bis ins Herz.“ Während der König Virata überschwänglich als seinem Retter dankt und ihn zum obersten Heerführer erheben will, erklärt dieser, er wolle nie wieder ein Schwert anfassen:

„Ich erschlug meinen Bruder, auf dass ich nun wisse, dass jeder, der einen Menschen erschlägt, seinen Bruder tötet. Ich kann nicht Führer sein im Kriege, denn im Schwert ist Gewalt, und Gewalt befeindet das Recht. Wer teilhat an der Sünde der Tötung, ist selbst ein Toter.“

Die blitzartige Einsicht: jedes Töten ist Brudermord! verwandelt Virata augenblicklich vom Falken in eine Taube. Er vertritt nun eine radikale Gewaltlosigkeit, denn er will „leben als ein Gerechter.“

Statt zum Heerführer ernannt der König ihn daraufhin zum obersten Richter. Damit beginnt die zweite Episode der Legende. Als Richter macht Virata es sich zur Regel, nie am Tag der Verhandlung einen Spruch zu fällen. Immer legt er eine Nacht zwischen Verhör und Urteil, in der er noch einmal in Ruhe über alle Einzelheiten der Verhandlung nachdenkt, und Schuld und Strafmaß abwägt. Ein Todesurteil spricht er nie aus, die von geronnenem Blut geschwärzten Steine der alten Hinrichtungsstätte werden vom Regen wieder weiß gewaschen. Dennoch führt der Verzicht auf die Todesstrafe nicht zu einer Steigerung der Kriminalität im Lande. Hier hören wir deutlich Stefan Zweig selbst mit seiner Meinung zur damals hochaktuellen Diskussion um die Todesstrafe. Obwohl Virata ansonsten strikt ist - er verurteilt die Missetäter zur Haft in Felsenkerkern oder zur Zwangsarbeit im Steinbruch - wird sein Spruch allgemein als weise und gerecht anerkannt, und selbst die Verurteilten akzeptieren ihre Strafe meist ohne Widerspruch. So erwirbt sich Virata seinen zweiten Beinamen: „Quelle der Gerechtigkeit“.

Im sechsten Jahr der Richtertätigkeit wird er vor eine größere Herausforderung gestellt: ein elffacher Mörder spricht ihm in der öffentlichen Verhandlung jede Kompetenz zu seinem Amt ab und schleudert ihm leidenschaftlich seine Verachtung ins Gesicht. Nach langer Überlegung verurteilt Virata ihn zu elf Jahren Haft im unterirdischen Kerker und zu elf Geißelungen im Jahr. Gegen dieses Urteil begehrt der Verurteilte auf:

„Du nimmst mir mein Leben und nimmst es mir grausamer als die Häuptlinge unseres Stammes, den sie den den wilden nennen. Warum tötest du mich nicht? Ich habe getötet, Mann gegen Mann, aber du lässt mich einscharren wie ein Aas im Dunkel der Erde... Willkür ist dein Gesetz und Marter dein Spruch. Töte mich, denn ich habe getötet.“

Hasserfüllt schreit der rebellische Verurteilte Virata zu, wer die Geißel und die Kerkerhaft nicht selbst kenne, könne sie auch anderen nicht zumessen. Er sei kein Gerechter, sondern ein hochmütiger Nichtswisser, der kaltblütig und willkürlich Unrecht spreche. Als der Verurteilte

schließlich in Fesseln abgeführt wird, wendet sich der Richter noch einmal nach ihm um und sieht erschauernd seine Augen, die ihn an die Augen seines toten Bruders erinnern. Virata verbringt eine schlaflose Nacht, in der er über die Vorwürfe des Mörders nachdenkt. Am nächsten Morgen sucht er den König auf. Von ihm erbittet und erhält er einen einmonatigen Urlaub, ohne zu sagen, wozu und an welchem Ort er ihn verbringen will. Seine einziger Hinweis: „Ich will eine Tat tun ohne Unrecht und leben ohne Schuld.“ Ebenso wenig informiert er seine Familie. Er nimmt für einen Monat Abschied und erlaubt niemanden, Fragen zu stellen.

Sein Ziel ist der Felsenkerker vor der Stadt. Dort steigt er in das fünfte unterirdische Stockwerk hinunter zur Zelle des am Vortag verurteilten Sträflings. Im Gespräch unter vier Augen gesteht er ihm, dass er nun wirklich wissen will, was die von ihm verhängten Strafen bedeuten. Für einen Monat will er an seine Stelle treten. Der Gefangene soll solange frei sein, er muss nur schwören, am festgesetzten Tag dem König ein von Virata vorbereitetes Schreiben zu überbringen. Daraufhin tauschen sie die Gewänder, der Sträfling verlässt unerkant den Kerker und Virata bleibt zurück.

Gleich am nächsten Morgen wird Virata aufs Feld geführt und geißelt, bis er ohnmächtig zusammenbricht. In der Zelle erholt er sich langsam von der Tortur, auch das Mitleid der Frau des Kerkerpfortners wirkt besänftigend. In den nächsten achtzehn Tagen und Nächten kann er sich mit der Einsamkeit seiner Haft immer mehr anfreunden. Die tiefe Stille läutert sein Gemüt, er erfährt sich als verbunden mit allem Sein, und die enge, dunkle Zelle wird ihm zum Ort der Freiheit. Im Erlöschen des Willens zum Leben - Stefan Zweig verwendet diesen schopenhauerschen Begriff - findet er Frieden und Glückseligkeit.

Doch dann springt ihn der Lebenswille noch einmal mit aller Macht an. Sein Seelenfrieden ist dahin. Er kann nur noch an die Welt draußen im Sonnenlicht denken, an seine Familie, sein Haus und an alle Freuden des Diesseits. Zugleich würgt ihn die Angst, der Verurteilte könne sein Wort brechen und ihn hier in der Finsternis verfaulen lassen. Am dreißigsten Tag tritt jedoch der König in den Kerker, umarmt Virata, preist dessen heroische Tat und will ihn mit öffentlichen Ehren überhäufen. Virata lehnt ab: er will nicht länger Richter sein, denn er hat erkannt, „[...] dass jeder, der Recht spricht, unrecht tut und sich anfüllt mit Schuld.“ Er will nicht einmal Berater des Königs in Staatsangelegenheiten sein.

„Nicht Macht gib mir, König, denn Macht reizt zur Tat, und welche Tat, mein König, ist gerecht und nicht wider ein Schicksal? [...] Gerecht kann nur sein, der nicht teilhat an keines Geschick und Werk, der einsam lebt. [...] Lass mich friedsam leben in meinem Hause, ohne anderen Dienst als den des Opfers vor den Göttern, dass ich rein bleibe aller Schuld.“

Wie zunächst den bewaffneten Kampf verwirft Virata nun um seines Reinheitsideals willen das Richteramt und überhaupt jede Machtausübung.

In der dritten Episode verlebt Virata in seinem Hause glückliche Tage. Dankbar nimmt er alle guten Gaben des Lebens an, studiert die Bücher der Weisheit, übt sich in meditativer Versenkung und in Wohltätigkeit gegen die Armen. Als Ratgeber hift er Nachbarn und Fremden, ihre Konflikte zu lösen, er rät, statt zu befehlen, er schlichtet statt zu richten, und erwirbt sich durch sein weises Wirken beim Volk den Ehrentitel „Acker des Rats“.

Doch es kommt, wie es kommen muss: auch diese Idylle wird zerstört. Eines Tages wird er Zeuge einer brutalen Szene im eigenen Haus: seine Söhne peitschen einen Sklaven aus, und in den aufgerissenen Augen des Gequälten sieht er wieder den Blick des gemordeten Bruders. Der Sklave hatte sich bei seiner Arbeit verspätet, die Söhne wollten ihn zur Abschreckung der anderen Sklaven besonders hart bestrafen.

Virata befiehlt den Söhnen, ihn loszulassen, was diese verdrossen befolgen. Dennoch findet Virata keine Ruhe in der Nacht. Die Züchtigung des Sklaven hat ihn mehr geschmerzt als die Geißelhiebe, die er selbst einmal empfangen hatte. Auch wird ihm nun bewusst, wie unvereinbar der Besitz von Sklaven mit seinen Idealen ist. Er erkennt, dass er weiterhin in Schuld verstrickt ist, solange er Sklaven hält „nach einem Gesetz, das nur jenes brüchige der Menschen war und nicht jenes ewige des tausendförmigen Gottes.“ Als Virata am nächsten Tag seinen Söhnen erklärt, den Sklaven solle die Freiheit geschenkt werden, wollen sie sich dem Willen des Vaters nicht beugen. Seiner Ethik der Gewaltlosigkeit stellen sie die herrschende Sozialordnung entgegen: „Der Sklave ist nicht Herr seines Lebens, sondern Diener seines Herrn.“ Was die Söhne entsetzt befürchten: wenn nicht die Sklaven, so müssten sie ja selbst im Feld arbeiten, bejaht Virata. Er befiehlt ihnen, „[...] selbst zu schaffen für unsere Notdurft.“ Virata spricht hier aus, was der radikale Moralist und Wahrheitssucher Lew Tolstoi, der seinerseits so tief auf Mahatma Gandhi wirkte, nicht nur in seinen späten Schriften lehrte, sondern auf seinem russischen Landgut wirklich zu praktizieren versuchte. Die Söhne treten daraufhin in offene Meuterei und sprechen dem Vater jedes Recht ab, ihnen Befehle zu erteilen. Er sei ja sonst so sehr darauf bedacht, nicht zu befehlen, um nicht in Schuld zu fallen.

Nun sieht Virata keinen anderen Weg, als das Band zwischen sich und seiner Familie zu zerschneiden. Er darf nach seinem selbstaufgelegten Gesetz nicht befehlen und herrschen, nicht einmal über seine Söhne, aber er will auch nicht länger vom Schweiß der Sklaven leben. So verlässt er das Haus mit den Worten:

„Nur wer allein lebt, lebt seinem Gotte, nur der Tätige fühlt ihn, nur die Armut hat ihn ganz. Ich aber will dem Unsichtbaren näher sein als der eigenen Erde, ich will leben ohne Schuld. Nehmt das Haus und teilt es in Frieden.“

Sein kompromissloses Streben nach Rechtschaffenheit zwingt Virata immer wieder zu neuen Opfern. Der Verzicht auf Gewalt und Macht genügt nicht, auch Besitz, selbst familiäres Zusammenleben sind mit seinem Reinheitsideal unvereinbar. So bricht er in die vierte Phase seines Lebensweges auf. Ohne sich noch einmal umzuwenden, geht Virata in die Wildnis. An einer Waldlichtung beschließt er, hier eine Hütte zu bauen und „[...] ganz der Betrachtung zu leben, abseits von den Menschen und ohne Schuld.“

In ungestörter Einsamkeit sind nur die Tiere des Waldes seine Gefährten. Bald nisten Vögel in seiner Hütte und fressen ihm aus der Hand, er zieht ein verletztes Affenkind auf. Die Gewalt auch in der Natur, das Fressen und Gefressen werden, beobachtet er als stiller, unbeteiligter Zeuge, beruhigt in dem Wissen, dass er nicht an diesem ewigen Kreislauf beteiligt ist. Als eines Tages ein Jäger an seine Lichtung kommt, ist dieser überzeugt, einem Heiligen begegnet zu sein. Er berichtet in seinem Dorf von dem Einsiedler; von da an besuchen gelegentlich Neugierige die Waldeinsiedelei, von denen einer Virata erkennt. Noch einmal verbreitet sich

sein Ruhm im Lande, was ihm diesmal den Ehrennamen „Stern der Einsamkeit“ einträgt. Sein Tun findet Nachahmer. Etliche Männer verschenken ihr Hab und Gut, verlassen ihre Frauen und Kinder, um sich ebenfalls als Einsiedler im Wald niederzulassen und der Suche nach einer ewigen Wahrheit zu widmen. Einmal verlässt Virata den Wald, um im nächsten Dorf Hilfe zur Bestattung eines verstorbenen Asketen zu holen. Die Dorfbewohner grüßen ihn ehrfürchtig und Virata fühlt, wie sehr er die Menschen liebt, seit er ihnen nicht mehr verbunden ist. Doch unversehens spürt er den hasserfüllten Blick einer Frau auf sich gerichtet, und wieder ist ihm, als sähe er die Augen des ermordeten Bruders. Er fragt sie nach dem Grund ihrer Feindseligkeit und erfährt, dass ihr Mann, Viratas Beispiel folgend, ein frommer Eremit geworden ist und seine Familie dem Elend überlassen hat. Soeben ist ihr drittes Kind verhungert, und sie gibt Virata die Schuld daran:

„Darum, dass du näher seist dem wahren Wesen Gottes, sind drei Kinder meines Lebens in die harte Erde gefahren.“

Virata ist erschüttert, dass er ungewollt und ungeahnt doch wieder Schuld auf sich geladen hat. Wie zuvor ist er sofort bereit, sich zu korrigieren, und übt scharfe Selbstkritik:

„Nicht ein Demütiger des Gottes, wie ich meinte, ein Hochmütiger bin ich gewesen: dies weiß ich durch dein Leid, das ich nun leide. Verzeihe mir darum, dass ich es bekenne: ich trage an dir Schuld, und an vielem anderen Schicksal wohl auch, das ich nicht ahne. Denn auch der Untätige tut eine Tat, die ihn schuldig macht auf Erden, auch der Einsame lebt in allen seinen Brüdern.“

Der Vorfall vertreibt Virata aus seinem Paradies. Selbst als weltferner Eremit, so muss er einsehen, ist er mit der Welt und den Menschen unlösbar verbunden. Eine Nacht verbringt er noch in seiner Hütte, nimmt dann Abschied von seinen Freunden, den Vögeln, und kehrt zurück in die Stadt. Er kommt zum König, der ihn freudig begrüßt. Virata gesteht, dass er im Kreise gegangen ist, dass er sich nicht aus dem Netz schuldhaften Handelns hat lösen können, und bittet den König, ihm die nicht mehr erwünschte Freiheit seines Willens zu nehmen. Er will nun einfacher Diener sein, denn „nur wer dient, ist frei.“ In seinem Stolz gekränkt von dieser Logik, die seine eigene Herrschaft negiert, bietet der König ihm den niedrigsten Dienst an, den er zu vergeben hat: die Stelle eines Hundeaufsehers, die Virata dankbar annimmt.

Nun gerät der berühmte Mann, der Träger von vier Ehrentiteln, allmählich in Vergessenheit. Die Söhne schämen sich seiner, der König und dessen Nachfolger achten nicht auf ihn, das Volk verliert sein Interesse. Nur die Hunde lieben den freundlichen Alten. Virata lebt noch viele Jahre, täglich säubert er den Hunden das Fell, füttert sie, kehrt ihren Unrat fort, und er ist seines demütigen, unauffälligen Lebens froh. Als er stirbt, verbergen sich seine Söhne, kein Priester führt die letzten Riten für ihn aus. Nur die Hunde heulen noch zwei Tage, dann vergessen auch sie Virata.

*

Die Erzählung von Virata wirft eine Reihe von Fragen auf: Will Stefan Zweig die letzte Episode als Happy End verstanden wissen? Oder will er mit ihr das Streben nach einem Leben ohne Schuld ad absurdum führen? Geht es ihm konkret um die politisch-sozialen Bestrebungen von Pazifismus und Sozialismus? Oder will er einfach Denkanstöße für die Diskussion um die ethische Rechtfertigung bzw. Verwerfung von Gewalt, Macht und Besitz geben, ohne eine fertige Antwort zu liefern?

Schauen wir uns Stefan Zweigs Indische Legende noch einmal genauer an: es fällt auf, wie konstruiert sie ist. Virata und die anderen Personen sind keine realistisch gezeichneten Charaktere, keine Menschen aus Fleisch und Blut, sondern Träger idealtypischer Eigenschaften und Verhaltensweisen. In Virata kann der Leser sich nicht in gleicher Weise einfühlen, wie in die psychologisch präzise gezeichneten Figuren vieler anderer Novellen und Erzählungen Zweigs. Die unausbleiblich eintretenden Konflikte in dieser philosophischen ‚Legende‘ und ihre jeweils vorläufigen Lösungen können den Leser jedoch sehr wohl dazu zwingen, sich seinen eigenen Standpunkt dazu klarzumachen.

Die Erzählung hat eine ausgeprägt dialektische Struktur. Von Episode zu Episode wird die jeweilige ethische Position negiert und umgehend in eine neue Position überführt, wobei deren Radikalität sich immer weiter steigert. Vom Krieger, der seinem König loyal dient, ohne die Rechtmäßigkeit seiner Herrschaft im Geringsten anzuzweifeln, wandelt er sich zum Vertreter der Gewaltlosigkeit. Wenn, wie er feststellt, alle Menschen Brüder sind, so ist jedes Töten Brudermord, und so ist es für keine noch so gute Sache zu rechtfertigen. Obwohl Virata zu dieser Verallgemeinerung kommt, trifft er die Entscheidung, das Schwert abzulegen, nur für sich selbst. Ob es im menschlichen Zusammenleben generell ohne Gewalt, ohne Militär und Polizei abgehen kann, scheint ihn nicht zu interessieren, jedenfalls wird die Frage nicht gestellt.

Als Richter ist Virata ein ziviler Diener des Staates. Er fällt keine Todesurteile, muss aber am Ende der zweiten Episode erkennen, dass sein Rückzug auf das Nicht-Töten dem eigenen Anspruch auf gewaltloses und schuldfreies Handeln bei weitem nicht genügt. Auch Geißelung und Kerkerstrafe sind Gewalt. So bleibt ihm nichts übrig, als auch das Richteramt als unrecht und schuldbeladen zu verwerfen. Wiederum geht es Virata in erster Linie um sich selbst und seine individuelle Freiheit von Schuld. Die gesellschaftlichen Konsequenzen eines generellen Verzichts auf Strafjustiz werden nicht erwogen. Der geläuterte Held zieht sich aus dem öffentlichen Amt ins Privatleben zurück. Dass andere nun Richter und Krieger sind, interessiert ihn offenbar nicht.

Auch die Position des weisen Beraters erweist sich als unhaltbar, sobald es zu einem innerfamiliären Konflikt kommt. Schon im engsten Familienkreis ist man nicht bereit, seiner rigiden Ethik zu folgen, denn deren Konsequenz wäre eine fundamentale Umwälzung der Besitz- und Produktionsverhältnisse: ohne Macht und Gewalt keine Sklaverei, ohne diese kein Großgrundbesitz und keine feudale Gesellschaftsordnung. Da es Virata aber nicht um eine allgemeine Verwirklichung seiner Ideale geht, kommt es ihm auch nicht in den Sinn, etwa den Konflikt mit seinen Söhnen durchzustehen und zunächst im eigenen privaten Einflussbereich, dann in größerem Rahmen eine Landwirtschaft ohne Sklavenhaltung einzuführen. Das ginge ja nicht, ohne seinen Willen gegen einen anderen durchzusetzen. Gerade das lehnt er ab, und so bleibt als nächste Rückzugposition nur die eines fern der Gesellschaft lebenden Asketen.

Virata fasst die einsamen und radikalen Beschlüsse, die seine Lebensumstände vollkommen verändern, aus einem leidenschaftlichen Streben nach Rechtschaffenheit, das ihn für die unmittelbarsten Konsequenzen seines gut gemeinten Tuns blind macht. Denkt er denn, als er sein Haus verlässt, „[...] ohne sich noch einmal umzuwenden nach Weib, Kindern und aller Gemeinschaft seiner Habe“, keine Sekunde daran, wie hart er seine langjährige Gefährtin behandelt, die Mutter seiner Söhne, die sich ihm gegenüber nichts hat zuschulden kommen lassen, indem er sie ohne ihr Einverständnis, ja ohne die geringste Erklärung verlässt? Zwar gibt es in Indien die altehrwürdige Tradition des Sannyasa, des weltentsagenden Verzichts auf Heim, Besitz und Familie. Er ist jedoch nur gültig als Folge eines unabweisbaren göttlichen Rufs und darf nicht mit den noch unvollendeten weltlichen und familiären Verpflichtungen kollidieren.

An diesem Widerspruch scheitert sein vierter Versuch, ohne Schuld zu leben. Keine Abgeschiedenheit ist so perfekt, dass man nicht in irgendeiner Weise mit dem Leben ringsum in Verbindung stünde. Virata bleibt nicht unbemerkt, sein Beispiel macht Schule, und seine Nachahmer übertreffen ihn an Härte und Verantwortungslosigkeit gegenüber ihren Familien. Die Frau, die Virata die Schuld am Ruin ihres Glücks und am Tod ihrer drei Kinder vorwirft, hat so ganz Unrecht nicht. Auch wenn er von diesen Ereignissen nichts wusste und sie gewiss nicht wollte, erblickt er nun wie durch ein Vergrößerungsglas die möglichen Konsequenzen eines höchst selbststüchtigen Strebens nach individueller Vollkommenheit.

Wie immer sieht Virata seine Fehler sofort ein und zögert keinen Augenblick, der neuen Erkenntnis folgend sein Leben von Grund auf umzustellen. Viermal hat er sich nach Kräften darum bemüht, den eigenen absoluten Ansprüchen an sich selbst gerecht zu werden. Viermal steht er vor dem Scherbenhaufen seiner Bemühungen. Auf vier möglichen Lebenswegen hat er es zu hoher Vollkommenheit, zu Ruhm und Ehre gebracht, doch sein Ziel, ohne Schuld zu leben, hat er nicht erreicht. Immer verfolgen ihn die Augen des ermordeten Bruders.

Was bleibt nun noch? Da es Virata unmöglich scheint, so zu handeln, dass er frei bleibt von Schuld und Verstrickung, da es auch unmöglich ist, gar nicht zu handeln, bleibt als letzte Rückzugsposition das Handeln ohne eigenen Willen und damit ohne eigene Verantwortung. Als Diener oder Sklave tut er den Willen des Herrn. So glaubt Virata, im Verlust seiner Willensfreiheit die Freiheit von Schuld und Verantwortung zu erlangen, und beschließt seine Tage als ein glücklicher Mensch.

Ist dies nun nach vierfachem dialektischem Parcours durch These und Antithese Stefan Zweigs letztgültige Synthese? Wollte er zeigen, dass im radikalen Verzicht auf jeden persönlichen Ehrgeiz, auch auf das selbstgefällige Bewusstsein, arm aber heilig zu sein, überhaupt auf jedes ich-bezogene Handeln und Denken, höchste Weisheit, Frieden und das Maximum irdischen Glücks liegen? Vielleicht wollte er das, und auch hierfür finden sich Vorbilder im indischen Denken. Die Vorstellung, im Dienen sei man der Notwendigkeit, eigene Entscheidungen zu treffen, und damit zugleich der Verantwortung für sein Tun und Lassen enthoben, kann allerdings nicht überzeugen. Ein Diener in bescheidenster Stellung mag wohl im Frieden mit sich leben, doch auch als Unfreier ist er nicht vor Schuld gefeit. Auch er hat einen - gewiss sehr eingeschränkten - Handlungsspielraum. Auch der königliche Hundehüter kann versehentlich einen seiner Hunde bei der Fütterung übergehen. Wer ist dann schuldig?

Der Schluss der Erzählung hinterlässt sehr gemischte Empfindungen. Virata ist kein Held, dessen Leben und Streben zur Nachahmung reizen könnte. Sein Drang nach individueller Reinheit und Heiligkeit unter Ausschluss zwischenmenschlicher Verantwortung führt ihn in ein totales Abseits am Rande der Gesellschaft, ohne jede direkte Einwirkungsmöglichkeit.

In dieser Erzählung wird die jederzeit, und in den europäischen Umbrüchen der Zwischenkriegszeit besonders brennende Frage nach der ethisch richtigen Haltung zu Gewalt, Macht und Besitz aus verschiedenen Blickwinkeln formuliert, aber nicht beantwortet. Von der Ethik sozialer Verantwortung verabschiedet sich der Held der Erzählung, ohne das Ziel seines Strebens nach absoluter Reinheit zu erreichen. Stefan Zweig zeigt, wie es nicht geht, doch eine positive Lösung bietet er nicht an.¹⁴

Darauf scheint auch sein eigenes Leben hinzudeuten. Zwar wollte er wirken, sein ganzes literarisches Werk hat einen humanistischen Charakter, er stellte sich auf die Seite der Geistesfreiheit und gegen Fundamentalisten und Diktatoren, doch lehnte er es immer ab, sich irgendwelchen politischen oder sozialen Bewegungen auch nur anzunähern, geschweige denn anzuschließen. Er wollte seine Freiheit des Wortes erhalten und sich auf keinen Fall vor einen propagandistischen Karren spannen lassen. Als 1933 die Diktatur von Deutschland Besitz ergriff, als auch in Österreich die Luft dünn wurde und sich über ganz Europa und die Welt die dunklen Schatten des nächsten Krieges legten, fühlte er sich allerdings in der Position eines isolierten humanistischen Rufers in der Wüste zutiefst verunsichert. Es wurde nun immer schwieriger, sich aus dem Geschehen herauszuhalten, keine Stellung zu beziehen. Zweig zögerte lange, das auf dem Weg in den Faschismus befindliche Österreich zu verlassen und sich damit offen gegen die Regimes in seiner Heimat und in Deutschland zu bekennen. Der Ausbruch des Zweiten Weltkriegs deprimierte ihn zutiefst, da er sein Lebenswerk, seine Bemühungen um Humanität, Frieden und Völkerfreundschaft als gescheitert ansah. Sich wie andere Autoren aus dem Exil heraus politisch und publizistisch gegen die Hitlerdiktatur zu engagieren, lehnte er ab. Fern von seinen Wurzeln und verzweifelt nahm er sich gemeinsam mit seiner zweiten Frau am 22. Februar 1942 im brasilianischen Exil das Leben.

Obwohl Stefan Zweig seiner Legende Verse aus der Bhagavad Gita als Motto voranstellte, lässt seine Behandlung der Fragen um Gewalt und rechtes Handeln keine Auseinandersetzung mit der Antwort erkennen, die in der Gita selbst darauf gegeben wird. Zwar gehen Virata und

¹⁴ Zu dieser Folgerung kommt auch Lionel B. Steinman: "The total experience of Virata, if not his final decision, implies a rejection of any quietist solution; but the pitiable peace he gains through spending the remains of his life as a keeper of the king's dogs is not a solution to life's complexity but a denial of its ethical and social dimensions. Indeed, given the terms of Zweig's legend, it is likely that Virata would have continued to encounter, even as a kennel keeper, ethical dilemmas essentially the same as those he was attempting to escape. That Zweig chose such utter self-abnegation in (purportedly) unconditional service indicates his failure to define an operational relationship between individual and social ethics, between ethical values and ethical action, but not a renunciation of them in favor of some Eastern quietism. [...] Virata was Zweig's confession that life means service and that purely egotistical action is devoid of sense. He never succeeded in developing this ideal into a guide to ethical action." (Lionel B. Steinman: *The Eclipse of Humanism: Zweig between the Wars* in: *Modern Austrian Literature*. Journal of the Arthur Schnitzler Research Association, Vol 14, Nos. 3/4, 1981, S. 160 f.)

Arjuna von vergleichbaren Positionen aus, doch beschreiten sie dann ganz verschiedene Wege. Virata entsagt nach vollzogenem Brudermord der Gewalt. Arjuna ist schon vor der großen Schlacht, deren Konsequenz ebenfalls zwangsläufig Brudermord wäre, bereit, die Waffen zu strecken, um nicht schuldig zu werden. Er wird jedoch zu einer anderen Lösung geführt: den Kampf für eine als gerecht erkannte Sache nicht zu scheuen, seine Pflicht zu erfüllen; doch soll er kämpfen ohne Hass, im Wissen um den größeren kosmischen Zusammenhang alles menschlichen Handelns und Lebens.

Die im zweiten Kapitel der Bhagavad Gita dargelegte Lehre vom Karma Yoga, vom Handeln ohne Verlangen nach den Früchten des Handelns, wäre eine Antwort auf Viratas ständige Suche nach der Lebensweise ohne Schuld und Verstrickung. Wichtiger als das Handeln selbst ist dabei die innere Haltung des Handelnden: wird alles Tun als Opfer und Dienst vollzogen, so bleibt der Handelnde frei von den bindenden Wirkungen seines Tuns. Solches Handeln führt auch ohne äußerliche Askese zu innerer Freiheit. Und eine solche Haltung hätte auch Stefan Zweig in den schweren Zeiten des Exils Mut zum Leben und Weiterarbeiten geben können.

Stefan Zweigs Interesse an Indien wurde genährt von den ethischen Fragen, die ihn Zeit seines Lebens tief beschäftigten. Seine ‚indische Legende‘ *Die Augen des ewigen Bruders* ist eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den Fragen, die im Europa des frühen 20. Jahrhunderts u. a. von Tolstoi und Romain Rolland, in Indien von Mahatma Gandhi aufgeworfen wurden, und auf die Stefan Zweig offenbar keine praktikable Antwort fand. Eine tiefere Auseinandersetzung mit der Ethik der Bhagavad Gita, wie sie nach dem vorangestellten Zitat zu erwarten gewesen wäre, ist jedoch nicht zu erkennen. So blieb Stefan Zweigs Begegnung mit Indien letztlich eine Episode. Auf seiner Reise in den Orient konnte er die Fremdheit nicht überwinden, und auf seinem Ausflug in die indische Philosophie ging er nicht weit genug, um die dort wirklich vorhandene Lebenshilfe zu finden.

Indien war ihm interessant als mögliche Quelle für eine Antwort auf die drängenden Fragen im Beziehungsgeflecht von individueller und sozialer Verantwortung und dem ethischen Stellenwert von Macht, Gewalt und Besitz. In der zugespitzten Präsentation dieser Probleme, nicht in ihrer Lösung, liegt der bleibende Wert seiner Legende.

© Reinhold Schein, 2000