



Diederichs Gelbe Reihe

Hans Wolfgang Schumann
DIE GROSSEN GÖTTER
INDIENS

Grundzüge von
Hinduismus und Buddhismus



Diederichs Gelbe Reihe

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

© Heinrich Hugendubel Verlag, Kreuzlingen/München 2004
Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Weiss | Zemsch | Partner,
Werkstatt | München
Satz: Otto Gutfreund, Darmstadt
Druck und Bindung: GGP Media GmbH, Pößneck
Printed in Germany

ISBN 978-3-7205-2854-2

INHALT

Vorwort	7
---------	---

HINDUISMUS

Was ist Hinduismus?	12
Die Sache mit den Kasten	29
Die großen Götter der Hindus	37
Brahmā und seine Familie	39
<i>Brahmā</i>	39
<i>Sarasvatī, die Göttin der Musik, Dichtung und Wissenschaften</i>	44
<i>Gāyatrī, die Göttin der Sonnenpreisung der Brahmanen</i>	45
Viṣṇu und seine Familie	47
<i>Viṣṇu</i>	48
<i>Viṣṇus Inkarnation als Fisch (matsya)</i>	56
<i>Viṣṇus Inkarnation als Schildkröte (kūrma)</i>	59
<i>Viṣṇus Inkarnation als Eber (varāha)</i>	61
<i>Viṣṇus Inkarnation als Mannlöwe (Nṛsiṃha)</i>	64
<i>Viṣṇus Inkarnation als Zwerg (Vāmana)</i>	66
<i>Viṣṇus Inkarnation als Rāma mit der Axt (Paraśurāma)</i>	69
<i>Viṣṇus Inkarnation als Rāma</i>	71
<i>Viṣṇus Inkarnation als Kṛṣṇa</i>	78
<i>Viṣṇus Inkarnation als Buddha</i>	92
<i>Viṣṇus Zukunftsinkarnation als Kalkin</i>	95
<i>Lakṣmī, die Göttin der Schönheit, des Wohlstands und des Glücks</i>	97
Śiva und seine Familie	100
<i>Śiva</i>	100

<i>Pārvatī, die Weltmutter</i>	117
<i>Śivas Sohn Skanda, Gott des Krieges und Beschützer kranker Kinder</i>	124
<i>Pārvatīs Sohn Gaṇeśa, der Gott des Anfangs und des Gelingens</i>	126
Seelensucher gegen Seelenleugner – Die Wieder- geburtstheorien der indischen Religionen	131
Der Seelenglaube im Hinduismus	131
Der Seelenglaube im Jainismus	135
Der Materialismus: Seelenverneinung	137
Der Buddhismus: Seelenverneinung	139
BUDDHISMUS	
Leben und Lehre des historischen Buddha	146
Vom Frühbuddhismus zum Mahāyāna: Die Philo- sophie der Leerheit	176
Der Buddha Gautama in der Kunst – Ursprung, Formen und Symbolik der Buddha-Skulptur	200
Buddha-Symbole der anikonischen Periode	202
Die Ursprünge des Buddha-Bildes	206
Die Elemente der Buddha-Skulptur	209
Darstellungsformen	214
<i>Sitzende Buddhas</i>	214
<i>Stehende Buddhas</i>	225
<i>Schreitende Buddhas</i>	232
<i>Liegende Buddhas</i>	233
ANHANG	
Abkürzungen und benutzte Textausgaben	235
Literatur	237
Register	246

VORWORT

Der touristische Besucher Indiens kommt mit ein paar Hinweisen aus. Er bewundert das Rote Fort in Delhi, ist bezaubert vom Tāj Mahal in Agra, reist weiter durch das farbenfrohe Rājasthān, fliegt von Jaipur nach Madras, um in Mahābalipuram und Kāñcipuram großartige Monumente der Hindu-Kultur zu betrachten, und macht vor dem Rückflug nach Europa einen Abstecher ins Königreich Nepāl, um einen Blick auf die Schneegipfel des Himālaya zu werfen. Wer so reist, hat zwar bewegende Erlebnisse, ist aber am Ende von den Widersprüchen und Kontrasten Indiens erheblich verwirrt.

Denn Indien ist mehr, als man durch Bereisen des Subkontinents verstehen kann. Die Vielfalt der indischen Kultur wird nur demjenigen überschaubar, der sich auch durch Lektüre mit ihr vertraut macht: mit den ethnischen und sprachlichen Verschiedenheiten, mit den ursprünglichen und den übernommenen Religionen, mit den Göttern der Hindus und mit der Kunst. Die Mühe lohnt sich, denn es gibt kaum einen philosophischen oder religiösen Gedanken, der nicht irgendwann in Indien gedacht worden und in Texten auf Sanskrit, Pāli, Prākrit oder in neuindoarischen Sprachen überliefert ist.

Darüber hinaus ist Indien kulturell die Mutter Süd-, Zentral- und Südostasiens, zum Teil auch Ostasiens. Die Stūpas von Ceylon, die Ruinen von Takṣaśilā (Pākistan), die Buddhaskulpturen von Bāmiyān (Afghanistan), die Klosteranlagen Tibets, die Fresken in den Höhlen der Seidenstraße (Westchina), die Grotten von Lungmēn (Mittelchina) und die lamaistischen Klöster in Peking, die Holztempel und -pagoden in Nara und Kyōto (Japan), die Sakralbauten von Angkor (Kamboja), der Borobodur und

der Prambanam auf Java (Indonesien), die Ruinenstadt Pagan und die Shwe-Dagon-Pagode in Rangun (Burma, jetzt Myanmar) – alle diese und Hunderte andere Kulturdenkmäler im Umkreis Indiens sind aus der indischen Kultur zu verstehen. Zuerst war es der Buddhismus, später der Hinduismus, der die Länder Asiens religiös und kulturell bereicherte; zu Recht spricht man vom »Indoasiatischen Kulturkreis«. Auch der chinesische Geist hat auf die Länder Asiens ausgestrahlt, allerdings in geringerem Maße und geographisch begrenzter als der indische.

Das vorliegende Buch behandelt die Grundzüge von Hinduismus und Buddhismus, deren Göttern und Buddhas der Besucher Asiens in Tempeln und Museen auf Schritt und Tritt begegnet. Es basiert auf Vorlesungen, die der Autor während seiner zwölf Jahre in Indien und acht Jahre in Burma und Ceylon an Universitäten und Kulturinstituten gehalten hat. Viele der einheimischen Zuhörer fanden es fesselnd, mit einem deutschen Indologen über ihre Religion zu diskutieren und ihr Bekenntnis aus der Warte der westlichen Religionswissenschaft zu betrachten. Jeder Vortrag war ein Lernen für beide Seiten, und jedesmal wurde das Manuskript korrigiert oder um das neu Erfahrene ergänzt.

Als hilfreich empfanden es die Zuhörer, die Wiedergeburtsvorstellungen der indischen Religionen durch Diagramme dargestellt zu sehen. Da einige Graphiken und Aussagen in mehrere Zusammenhänge gehören, erscheinen sie auch in diesem Buch mehrfach und sollen als didaktische Repetition dienen. Das Buch ist gedacht für alle Asienreisenden, die dem »Oh-Erlebnis« der Kulturbegegnung das »Aha-Erlebnis« des Verstehens folgen lassen wollen.

Nicht alle indischen Quellen, die herangezogen wurden, sind in Sanskrit verfaßt. Die Sprache der frühbuddhistischen Texte ist Pāli, das sich vom Sanskrit durch lautliche und grammatische Vereinfachungen, die Assimilation von

Konsonanten und durch Silbenkontraktion unterscheidet. Es handelt sich also nicht um Druckfehler, wenn in dem Kapitel »Leben und Lehre des historischen Buddha« der Religionsstifter Siddhārtha Gautama in der Sprachform Siddhattha Gotama, das Nirvāṇa als Nibbāna und Karman (mit assimilierten Konsonanten und in eine vokalische Deklination überführt) als Kamma erscheinen. Die Übersetzung der Pāli-Wörter in die entsprechende Sanskrit-Form zur Vereinheitlichung der Terminologie wäre kein Problem, verbietet sich aber, da mancher Sanskrit-Begriff im Mahāyāna-Buddhismus weiterentwickelt wurde und vom Pāli-Äquivalent abweichende Inhalte angenommen hat.

Die Transkription indischer Worte in die lateinische Umschrift folgt dem international üblichen wissenschaftlichen System. Der »Wischnu« populärer Bücher wird dadurch Viṣṇu, »Krischna« erscheint als Kṛṣṇa und »Schiwa« als Śiva. An diesem Namen wird nicht nur die Aussprache von ś, sondern auch die Bedeutung der Vokalquantität deutlich. Da das i ohne Dehnungszeichen ist, wird Śiva nicht »Schiewa«, sondern »Schiwwa« gesprochen.

Ein Hinweis zur Betonung. Längere indische Worte werden in der Regel auf der drittletzten Silbe betont (z. B. Sarasvatī, Garuḍa, Gauṭama), ausgenommen, die vorletzte Silbe fordere die Betonung, weil sie die stets langen Vokale e oder o (Gaṇeśa, Aśoka) oder einen durch Dehnungszeichen gelängten Vokal enthält (avatāra, saṃsāra).

Von ganzem Herzen danke ich allen, die das Buch möglich gemacht und gefördert haben, voran meiner Frau Gerdi, die mich, statt am Schreibtisch, lieber bei der Gartenarbeit gesehen hätte, mich aber dennoch gewähren ließ. Der an der Universität Bonn tätige Indo- und Tibetologe Dr. Helmut Eimer und seine Frau, die Apothekerin Gertraud Eimer, haben in selbstloser Weise mehrere Wochen, davon einen Teil ihres Urlaubs, darauf verwandt, das Manuskript sachlich und sprachlich zu prüfen. Ihre Ver-

besserungsvorschläge, über hundert, sind bis auf wenige Ausnahmen in das Buch eingeflossen. Dankbar bin ich ferner den Bombayer Zeichnern Badri Narayn und Babuji Shilpi, die Illustrationen von Hindu-Göttern anfertigten, der Aachener Design-Studentin Geesa Kern, die fünf weitere Zeichnungen von Hindu-Gottheiten beisteuerte, und der Siegburger Künstlerin Cornelia von Hanseemann, die mit 17 Abbildungen das Kapitel über die Ikonographie des Buddha Gautama bereicherte.

Hans Wolfgang Schumann

HINDUISMUS

WAS IST HINDUISMUS?

Bücher über Hinduismus beginnen zumeist mit der Feststellung, daß diese Religion keine Kirchenobrigkeit und kein verbindliches Dogma besitze und jeder Hindu seine Glaubensinhalte anders definiere. Das ist zwar richtig, aber nur die halbe Wahrheit. Denn in den dreieinhalbtausend Jahren, die seit dem Entstehen der ältesten Werke in Sanskrit vergangen sind, hat sich erwiesen, welche Elemente in Notzeiten Trost spenden können und zur Daseinsbewältigung wertvoll sind. Aus dem Veda, den Brāhmaṇas und Upaniṣaden, aus der Bhagavadgītā, den Purāṇas und den Kompendien der Denker des indischen Mittelalters hat sich ein Kanon von Überzeugungen herauskristallisiert, der von keiner Kirchenautorität sanktioniert ist, aber durch stillen Konsens der Mehrheit der Bekenner als Hinduismus gilt. Jeder Hindu bündelt diese Inhalte anders, aber von vier Kernideen darf in seinem Glauben allenfalls *eine* fehlen, wenn er sich noch Hindu nennen möchte. Die vier Kernideen sind die Konstanten und die Lebensmitte des Hinduismus:

- I Die Lehre von Wiedergeburt und Karman,
- II die Annahme einer unsterblichen Seele (ātman), die mit der Weltseele (brahman) eins ist,
- III die Vorstellung von einem Urgott – sei es Viṣṇu, sei es Śiva – die eine Kultpraxis möglich macht, und
- IV die Überzeugung, daß es Wege zur Erlösung gibt.

I

Der Glaube, daß die Wesen mit dem Tod nicht ausgelöscht sind, sondern wiedergeboren werden, ist ein Kennzeichen

aller in Indien entstandenen Religionen. Die Wiedergeburt ist nicht freiwillig, sondern unterliegt einer Weltmechanik, die keiner Beaufsichtigung durch einen Gott bedarf. Sie ist ein naturgesetzlicher Zwang. Immer wieder hat jeder den Tod, immer wieder hat er Geburt, Krankheit, Altern, Enttäuschung und Verlust zu ertragen – eine lange Strecke von Leiden liegt vor jedem. Wir alle sind Wanderer im Samsāra, im »Wiedergeburtenskreislauf«. Kein Wunder, daß die indischen Religionen darauf gerichtet sind, der ständigen Wiedergeburt zu entkommen und die Erlösung zu erreichen. In allen indischen Systemen wird die Erlösung als Freiheit vom Zwang zur Wiedergeburt definiert.

Die frühesten Belege für die Vorstellung von der Wiedergeburt finden sich in den Upaniṣaden, das sind Werke auf Sanskrit, deren älteste Bücher wohl im 7. Jahrhundert v. Chr. entstanden sind. So heißt es in der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad:

Wie eine Raupe, wenn sie das Ende des Grashalms erreicht hat, einen anderen (Halm) ergreift und sich zu ihm hinüberzieht, so ergreift die Seele, wenn sie den Körper abgeworfen hat, . . . einen anderen (Körper) und zieht sich zu ihm hinüber. (BāU 4,4,3)

Als wer und wo jemand nach dem Tod wiedergeboren wird, ist keineswegs zufällig. Qualität und Ort der nächsten Existenzform werden bestimmt durch das Karman, das Naturgesetz von der Kausalfolge der »Taten« (karman). Auch diese Entdeckung geht auf die upaniṣadischen Seher zurück.

Entsprechend dem Titel Upaniṣad – abgeleitet von upa-ni-ṣad, »sich abseits zu jemandem setzen« (um esoterisches Wissen von ihm zu lernen) – behandelt die Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad das Karmagesetz als Geheimlehre. Sie berichtet von dem Zwiegespräch zwischen Yājñavalkya und Artha-bhāga, in dem Yājñavalkya sagt:

»Arthabhāga, mein Freund, nimm meine Hand. Wir beiden allein sollten dies wissen und nicht vor den Leuten (besprechen).« Die beiden gingen hinaus und redeten miteinander. Was sie sagten, war Karman, und was sie lobten, war Karman. Wahrlich, durch gutes Tun wird man gut, durch schlechtes Tun wird man schlecht.

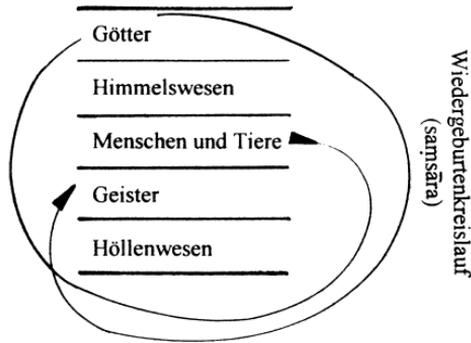
(BāU 3,2,13)

Schon seit langem ist das Karmagesetz kein Geheimnis mehr. Heute weiß jeder in Indien: Gute Taten führen im Wiedergeburtenskreislauf aufwärts, schlechte Taten führen nach unten.

Die vom Gesetz des Karman bestimmte Wiedergeburt beschränkt sich nicht auf die Menschenwelt: Man kann auch als ein Gott, ein Tier oder in der Hölle wiedergeboren werden. Die Hindu-Kosmographie unterscheidet fünf Weltschichten, in denen Wiedergeburt möglich ist:

Himmel (svaḥ)	Götter	
Luftraum (bhuvah)	Gandharven und Apsaras (himmlische Musikanten und Nymphen)	
Weltsphäre (bhūr)	Erde (bhūr)	Menschen und Tiere
	Unterwelt (pātāla)	Asuras, Dānavas, Daityas, Yakṣas, Nāgas und Rākṣasas (gefallene Götter, Dämonen, Schattengeister u. Kobolde)
	Hölle (naraka)	Folterteufel und Gequälte

Von jeder Ebene zu jeder anderen kann die saṃsārische Wanderung eines Wesens verlaufen, also auch im Zickzack. Maßgebend für die Wiedergeburt ist allein die Qualität des Tuns im vergangenen Leben. In jeder Existenzform verweilt man so lange, bis das alte Karman abgegolten ist.



Das Diagramm des Wiedergeburtenskreislaufs macht deutlich, daß auch die Götter nicht erlöst sind. Da sie Götter sind aufgrund ihrer guten Taten aus früherer Existenz, endet ihr Götterdasein, sobald die Früchte jener guten Taten aufgezehrt sind. Auch Götter sind sterblich und unterliegen dem Zwang zur Wiedergeburt. Ausgenommen vom saṃsārischen Kreislauf sind nur die Ur-Götter Viṣṇu und Śiva.

Wiedergeburt und Karman werfen die Frage auf, wer es ist, der die verschiedenen Existenzen durchläuft: wer erntet die Wiedergeburt? – Wiederum geben die Upaniṣaden die Antwort. Es ist der individuelle Ātman, das »Selbst«, die »Seele«, die sich unter dem Zwang des Karman die verschiedenen Verkörperungen beilegt.

Eine anschauliche Beschreibung der Natur und Funktion des Ātman oder Dehin, der »einem Körper innewohnenden« (Seele), gibt die Bhagavadgītā:

Wie die Seele in diesem Körper Kindheit, Jugend und Alter (durchlebt), ebenso erlangt sie (nach dem Tode) einen anderen Körper. Der Weise wird da(von) nicht verwirrt.
(BhG 2,13)

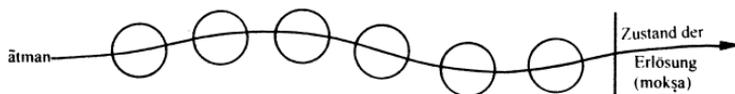
Sie (die Seele) wird niemals geboren, noch stirbt sie. Wenn sie existiert, hört sie nie auf zu sein. Ungeboren, dauerhaft, ewig und alt ist sie. Wenn der Körper zugrunde geht – sie wird nicht zerstört.
(2,20)

Wie ein Mann, wenn er verschlissene Kleider abgeworfen hat, andere, neue, anlegt, so tritt die Seele, wenn sie die verschlissenen Leiber abgetan hat, in andere, neue, ein. (2,22)

Schwerter zerschneiden sie nicht, nicht verbrennt sie das Feuer, nicht benetzen sie die Wasser, nicht dörft sie der Wind. (2,23)

Unzerschneidbar ist sie und nicht zu verbrennen, unbenetzbar ist sie und frei vom Verdorren, unvergänglich ist sie und alles durchdringend, unerschütterbar ist sie, feststehend und ewig. (2,24)

Man kann die Seele in ihrer Wanderung durch die Daseinsformen vergleichen mit dem Seidenfaden durch ein Juwelenhalsband. Der Faden bildet das Kontinuum in der Abfolge von Steinen bzw. Existenzen, er stellt die Identität zwischen ihnen her.



Erlösung (mokṣa) aus dem Wiedergeburtenskreislauf ist erreicht, wenn die Seele von karmischen Bindungen frei geworden und nicht länger gezwungen ist, neue Verkörperungen anzunehmen.

Karman und Wiedergeburt setzen eine Zweiteilung der empirischen Person in Körper und Seele voraus. Der Körper (deha) ist vergänglich, die Seele (ātman) hingegen unzerstörbar und ewig. Wenn sie aber nach vorn, in die Zukunft ewig ist, muß sie auch in der Vergangenheit ewig gewesen sein. Die Ewigkeit der Seele wirft deshalb die Frage auf nach dem Ur-Anfang.

II

Es sind vor allem die ältesten Bücher Indiens, die etwa ab 1500 v. Chr. entstandenen Veden, die über den Ur-Anfang nachdenken. Sie geben dem Urprinzip, aus dem alles entstanden ist, mehrere Namen und stellen es sich teils personal, teils abstrakt vor, gehen aber konform darin, daß alles aus dem Einen (ekam) hervorgegangen sei. Das Eine war da, bevor die Vielfalt ins Dasein trat, auf das Eine geht alles zurück.

Fürwahr, dieses Eine (ekam vā idam) hat sich zum All (sarvam) entfaltet. (Rv 8,58,2)

Das Eine (ekam) beherrscht alles, was sich regt und was feststeht, was geht und was fliegt, das Verschiedenartige, das verschieden Geborene. (3,54,8)

Da sich alles aus dem Einen entfaltet hat, muß auch die Seele aus dem Einen stammen. Dieses Idee wird erstmalig in den Brāhmaṇas ausgesprochen, d. h. in den Texten, die sich an die Veden anschließen und etwa dem 10. Jahrhundert v. Chr. angehören. Die Aufgabe der Brāhmaṇa-Texte ist, den Ablauf der Opferhandlung zu erklären.

Die Veden sprechen vom Urprinzip als dem Einen, die Brāhmaṇa-Texte führen dafür den Namen Brahman ein. Gemeint ist nicht der Gott Brahmā – dieser ist sehr viel jüngeren Datums – sondern das neutral vorgestellte Absolute: das Göttliche schlechthin. Das Brahman ist die Weltseele.

Dieses Brahman ist das Höchste (jyeṣṭha), denn es gibt nichts Höheres . . . (Śat-Br. 10,3,5,10)

Aus dem einen Brahman entstanden die Welt und die Götter, das Brahman ist der Urgrund und das Wesen allen Seins.

Fürwahr, zu Anfang war dieses (All) das Brahman. Es erschuf die Götter . . . (Śat-Br. 11,2,3,1)

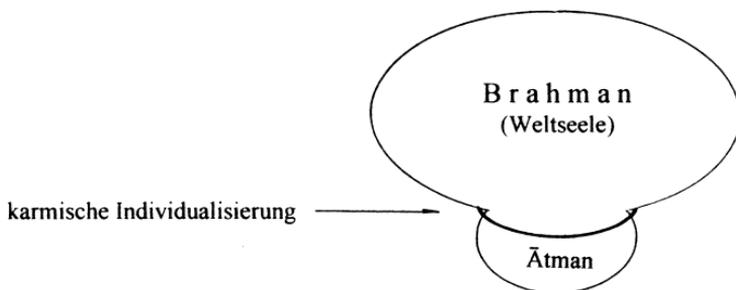
In den Upaniṣaden wird die Identität der Individualseele (ātman) mit dem einen universalen Brahman zum Hauptthema. Mehr als alle anderen heiligen Bücher Indiens haben die Upaniṣaden dazu beigetragen, die All-Einheitslehre über Indien zu verbreiten.

Diese Seele (ātman) wahrlich ist das Brahman (die Weltseele),
(BāU 4,4,5)

stellt die Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad fest, und in der Chāndogya-Upaniṣad heißt es:

Wahrlich, dieses ganze All ist Brahman... (1). Dieses (Brahman) ist meine Seele im Inneren des Herzens, die winziger ist als ein Reiskorn, ein Gerstenkorn oder ein Senfsamen. ... Dieses (Brahman) ist meine Seele im Inneren des Herzens, die größer ist als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer als diese Welten (3) ... Diese meine Seele im Inneren des Herzens, sie ist das Brahman. In ihm werde ich, wenn ich von hinnen scheidet, aufgehen (4). (ChU 3,14)

Vielleicht läßt sich die Identität zwischen dem Brahman und dem individuellen Ātman graphisch veranschaulichen: Das Brahman, das eigentlich immateriell und ohne Grenzen ist, gleicht einer gewaltigen Wolke; das Naturgesetz der karmischen Kausalität hat einen winzigen Teil dieser Wolke herausgesogen und für einige Zeit als Individualseele eingeschnürt:



Die Graphik läßt erkennen, daß Ātman und Brahman nicht nur verwandt, sondern daß sie eins sind. Die Seelen aller Wesen sind Teil des Brahman. In allem, was lebt, ist das Göttliche präsent.

Die Sanskrit-Bezeichnung dieser All-Einheitslehre ist Vedānta, »Ende des Veda«, weil die Upaniṣaden, in denen sie formuliert ist, am Ende der vedischen Literatur stehen. Sie heißt auch Advaita, »Nicht-Zweiheit«, weil die Identität zwischen dem Göttlichen und der Welt ihre Kernbotschaft ausmacht. Als System formuliert wurde die Advaita-Lehre im Brahmasūtra des Bādarāyana (zwischen 200 v. und 200 n. Chr.) und in den Werken der berühmten Philosophen Śaṅkara (6. Jh. n. Chr.)* und Rāmānuja (gest. 1137). Beide haben Kommentare zum Brahmasūtra verfaßt und den Vedānta auch in eigenen Büchern behandelt – übrigens in sehr verschiedener Weise. Die europäische Philosophie bezeichnet Lehren, die alles auf ein gemeinsames Urprinzip zurückführen, als monistisch. Religionen, die das Göttliche nicht in einem transzendenten Gegenüber, sondern als etwas im Menschen selbst Vorhandenes erleben, nennt man mystisch. Die Advaita-Philosophie ist demnach eine monistische Mystik.

Zur Illustration des Advaita-Systems dient im folgenden Śaṅkaras Werk »Scheiteljuwel der Unterscheidung« (Vivekacūḍāmaṇi). Das Buch besteht aus 580 Strophen, die als Fragen eines Schülers und Antworten seines Lehrers (guru) stilisiert sind. Für das Brahman, die Weltseele, verwendet Śaṅkara manchmal den Ausdruck Paramātman, »Höchste Seele«, für den Ātman den Ausdruck Jīvātman, »Persönliche Seele«.

Śaṅkaras Definition des Brahman umfaßt sieben Strophen (Vc 465–471), von denen drei hier wiedergegeben werden:

* Der traditionelle Zeitansatz 788–820 oder 788–838 erscheint durch neuere Forschungen überholt.

Das Brahman ist Fülle, ohne Anfang und Ende, unermesslich, unveränderlich, ein Eins ohne ein Zweites. Nicht gibt es hier (in der Welt) etwas anderes. (Vc 465)

Das Brahman ist von Natur das Seiende (sat), Geist (cit) und immerzu Freude (ānanda). Es ist inaktiv, ein Eins ohne ein Zweites. Nicht gibt es hier (in der Welt) etwas anderes. (466)

Das Brahman ist in jedem, ist von einem (einheitlichen) Geschmack, voll, ohne Ende und mit Blick in alle Richtungen, ein Eins ohne ein Zweites. Nicht gibt es hier (in der Welt) etwas anderes. (467)

Daß wir das Brahman nicht erkennen, obwohl es uns umgibt und wir mit ihm eines Wesens sind, ist das Ergebnis unserer »Unwissenheit« (ajñāna, avidyā). Sie ist es, die uns an den Kreislauf der Wiedergeburt (saṃsāra) bindet. Dazu Śaṅkara:

Für dich, der du (in Wahrheit) der Paramātman (die »Höchste Seele«, d. h. das Brahman) bist, entsteht aus dem Verstricktsein in Unwissenheit die Fesselung an das, was nicht deine Seele ist. Daraus resultiert dein (Herumirren im) Geburtenkreislauf (saṃsṛti) . . . (Vc 49)

Die Meinung, »das Ich (aham) ist in dem, was (in Wahrheit) nicht die Seele (anātman) ist«, ist der Menschen Fessel. Diese Meinung stammt aus der Unwissenheit und ist die Ursache der Anhäufung von Plagen (kleśa) wie Geburt, Tod usw. . . . (139)

Der Wirrkopf entwickelt die Meinung, »diese Anhäufung von Haut, Fleisch, Fett, Knochen und Exkreten, das bin ich«. Der Mann von Urteilskraft hingegen erkennt seine innere Natur als die Höchste Wirklichkeit (paramārtha). (161)

Erlösung geschieht durch Aufhebung der Unwissenheit und Erkenntnis der Nicht-Zweiheit:

Nicht durch Yoga und Sāṅkhya, nicht durch Tun (karma) und Zauber (vidyā) wird die Erlösung verwirklicht, (sondern) durch die Einsicht der Einsheit (ekatva) von Brahman und Seele (ātman); auf keine andere Weise.

(Vc 58)

Die Erkenntnis der Nicht-Getrenntheit vom Brahman verursacht die Erlösung von der (Wieder-)Geburt. Durch sie verwirklicht der kluge Mann das Brahman, das ohne ein Zweites ist, und (höchste) Freude. (225)

Ein Wissender, der im Brahman aufgegangen ist (brahmabhūta), kehrt nicht in den Geburtenkreislauf zurück. Darum muß man die Nicht-Getrenntheit der Seele vom Brahman vollkommen durchschauen. (226)

Im Vergleich zum Brahman, das als Absolute Wirklichkeit »frei ist von Eigenschaften« (nirguṇa), ist die Welt von geringer Bedeutung. Sie ist wie die Individualseelen (ātman) aus dem Einen Brahman hervorgegangen, ist aber »Brahman mit Eigenschaften« (saguṇa brahman), d. h. unreinigte Wirklichkeit. Sie ist Täuschung (māyā) oder Trug (mithyā) – nicht in dem Sinne, daß sie nicht existiere, sondern in dem Sinne, daß sie nicht so ist, wie sie erscheint.

Angesichts dieses Charakters der Welt ist es ratsam, sich von ihr abzuwenden. So empfiehlt Śāṅkara:

Wirf ihn ab, den Stolz auf Familie und Sippe, Persönlichkeit (nāmarūpa) und Lebensstellung, die (nur) deinen lebenden Leichnam (d. h. deine Körperlichkeit) betreffen. . . . (Vc 298)

Seit früher Zeit gibt es deshalb in Indien Männer und Frauen, die Geist und Sinne von der Welt zurückziehen und in die Waldeinsamkeit oder eine Einsiedelei (āśrama) hinauswandern, um ungestört die Identität mit dem Brahman zu erleben und ein Jīvanmukta, ein »zu Lebzei-

ten Erlöster« zu werden. Diesen beschreibt Śāṅkara wie folgt:

Ein Erlöster wird derjenige genannt, dessen Weisheit (prajñā) fest gegründet, dessen Freude (ānanda) dauerhaft ist und der die Vielheitswelt (prapañca) vergessen hat. (Vc 429)

Ein Erlöster wird derjenige genannt, der die Brahmanatur seiner Seele... erkannt hat und von der Bindung ans Dasein frei geworden ist. (438)

Ein Erlöster wird derjenige genannt, der dank seiner Weisheit kein Getrenntsein (an)erkennt zwischen der inneren (Individualseele) und dem Brahman sowie zwischen dem Brahman und der Schöpfung (sarga). (440)

Wenn der Erlöster dann gestorben ist und Körper und Individualität abgelegt hat, ist er jenseits aller Beschreibung. Er ist ins Brahman zurückgekehrt, dem er einige Zeit durch Unwissenheit entfremdet, von dem er jedoch nie wirklich getrennt war. Eigenschaftslos geworden, ist er im »eigenschaftslosen« (nirguṇa) Brahman aufgegangen.

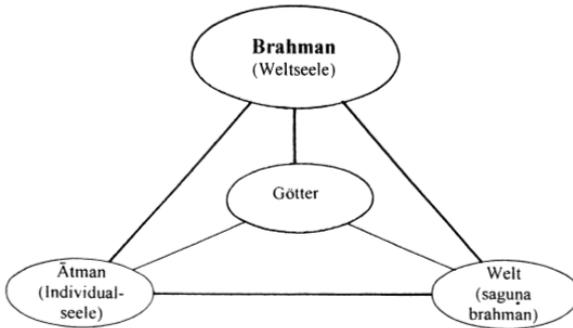
Wie bei einem (Ton-)Topf, wenn er zerbrochen ist, der Raum in ihm (wieder) zum offenen Raum (des Universums) wird, ebenso wird, wer das Brahman erkannt hat, beim Zerfall seiner (physischen) Erscheinung (upādhi) (wieder) selbst zu Brahman. (Vc 566)

III

Man könnte erwarten, daß ein hinduistischer Monismus, der das Absolute im Brahman erkennt, die Götter (deva) als unwichtig betrachtet und Götterverehrung ablehnt. In der Tat ist das die Einstellung vieler Hindus. Das Brahman, so sagen sie, als impersonales Göttliches entzieht sich jeder

bildlichen Darstellung und bedarf keines Kultes. Die Erlösung vollzieht sich im Herzen und Geiste.

Andererseits sind die Götter, wie alle Individualseelen (ātman) und die gesamte Welt, Erscheinungsformen des Brahman. Zwischen dem Brahman, den Göttern, den Seelen anderer Wesen und der Welt besteht ein Netz innerer Ununterschiedenheit.



Jede Individualseele, mit dem Brahman wesenhaft identisch, ist folglich auch identisch mit den Göttern und der Welt.

Man selbst ist (der Gott) Brahmā, man selbst ist Viṣṇu, man selbst ist Indra, man selbst ist Śiva, man selbst ist alles. Dieses alles (um uns herum) ist nichts anderes als man selbst. (Vc 389)

Der Advaita-Vedānta ist darum nicht bilderfeindlich, sondern duldet in seinen Tempeln Götterdarstellungen und Götterverehrung. Advaita und theistischer Hinduismus stehen nicht im Widerspruch zueinander.

Von den Gottheiten Indiens sind zwei von überragender Bedeutung. Es sind Viṣṇu und Śiva, die in Tausenden von Tempeln und Schreinen verehrt werden. Auf vielen Darstellungen ist ihnen noch der vierköpfige Gott Brahmā beigesellt, der indes kaum eigenständige Verehrung genießt.