

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Authors: Loth, Heinz-Jürgen / Tworuschka, Udo

Title: "Hinduismus"

Published in: Thema Weltreligionen: ein Diskussions- und Arbeitsbuch für
Religionspädagogen und Religionswissenschaftler
Frankfurt am Main: Diesterweg

Year: 1977

Pages: 168 - 175

ISBN: 3-425-07696-5

The article is used with permission of [Westermann](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

versteht sich selbst als „sanātana dharma“, als „ewiges Gesetz“, was in der Übertragung auf das religiöse Leben den Glauben an eine „geoffenbarte ewig gültige Norm des Seins und Sollens“² zum Inhalt hat. Diesem Absolutheitsanspruch steht jedoch faktisch eine „inhaltliche Toleranz“³ gegenüber, die sich im Nebeneinander von mystischen, polytheistischen, monotheistischen und theomonistischen Religionsformen bewährt. Ferner ist der naive Volksglaube der breiten Masse anzuführen. Alle diese Religionsformen stehen mehr oder minder im Erbe des Vedismus und Brahmanismus, den Anfängen der indischen Religionsgeschichte.

2.1. Text

Die Lehre des Uddalaki Aruni

Svetaketu war der Sohn des Uddalaki Aruni. Zu ihm sprach sein Vater: „Svetaketu, begib dich als Vedaschüler zu einem Lehrer. Denn, mein Lieber, in unserer Familie ist es nicht üblich, daß man, ohne den Veda gelernt zu haben, nur so dem Namen nach ein Brahmane ist.“ Da nahm er denn, zwölf Jahre alt, die Schülerweihe. Und nachdem er mit vierundzwanzig Jahren alle Vedas ausgelernt hatte, kam er nach Hause – hochmütig, aufgeblasen und sich für einen Gelehrten haltend. Da sprach zu ihm sein Vater: „Da du nun, mein lieber Svetaketu, so hochmütig und aufgeblasen bist, dich für einen Gelehrten hältst, sage mir, hast du denn auch jene Lehre („Ersetzung“) erfragt, durch welche das Ungehörte zu Gehörtem, das Ungedachte zu Gedachtem, das Unerkannte zu Erkanntem wird?“

*„Ehrwürdiger, wie lautet denn diese Lehre?“
„Gleichwie, mein Lieber, durch einen Tonklumpen alles Töne erkannt wird und die Verschiedenheit bloß im Worte liegt, bloß ein Name ist – in Wahrheit aber ist es Ton – und gleichwie, mein Lieber, durch ein kupfernes Kleinod alles Kupferne erkannt wird und die Verschie-*

HINDUISMUS

(Heinz-Jürgen Loth/Udo Tworuschka)

1. Der Begriff „Hinduismus“ bezeichnet einerseits jene unterschiedlichen Religionsformen, die das religiöse Leben im nachbuddhistischen Indien geprägt haben, andererseits die Hindu-kultur selbst, die in soziologischer Hinsicht wesentlich durch das Leben im Rahmen einer Kastenordnung geprägt ist¹. Der Hinduismus

¹ Vgl. G. Mensching, Die Religion, Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze, München 1962, 37.

² G. Mensching, Soziologie der großen Religionen, Bonn 1966, 74.

³ Zur Toleranz im Hinduismus siehe G. Mensching, Toleranz und Wahrheit in der Religion, München-Hamburg 1966, 76ff. (Art. Frieden)

denheit bloß im Worte liegt, bloß ein Name ist – in Wahrheit aber ist es Kupfer –; und gleichwie, mein Lieber, durch eine Nagelschere alles Eiserner erkannt wird und die Verschiedenheit bloß im Worte liegt, bloß ein Name ist – in Wahrheit aber ist es Eisen: so, mein Lieber, verhält es sich mit dieser Lehre.“

„Sicherlich haben meine ehrwürdigen Lehrer dies nicht gewußt; denn wenn sie es gewußt hätten, warum hätten sie es mir nicht mitgeteilt. So mögest denn du, Ehrwürdiger, es mir erklären.“

„Gut, mein Lieber“, sagte der Vater.

„Nur das Seiende, mein Lieber, war hier im Anfang, und zwar nur als Eines ohne ein Zweites. Es haben wohl manche gesagt: Nur das Nichtseiende war hier im Anfang, und zwar nur als Eines ohne ein Zweites, und aus diesem Nichtseienden ist das Seiende entstanden. Wie könnte sich aber, mein Lieber, dies also verhalten? Wie sollte aus dem Nichtseienden das Seiende entstehen? Nur das Seiende, mein Lieber, war hier im Anfang, und zwar nur als Eines ohne ein Zweites.“

„Wenn, o Teurer, die Bienen den Honig bereiten, so sammeln sie die Säfte von mancherlei Bäumen und tragen den Saft zur Einheit zusammen. Sowie in dieser jene Säfte keinen Unterschied behalten des bestimmten Baumes, dessen Saft sie sind, also, fürwahr, o Teurer, haben auch alle diese Kreaturen, wenn sie (in Tiefschlaf und Tod) in das Seiende eingehen, kein Bewußtsein davon, daß sie eingehen in das Seiende. Selbige, ob sie hier Tiger sind oder Löwe, oder Wolf, oder Eber, oder Wurm, oder Vogel, oder Bremse, oder Mücke: was sie immer sein mögen, dazu werden sie wieder gestaltet.“

„Was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist der Atman, das bist du, o Svetaketu!“

„Wenn man, o Teurer, hier diesen großen Baum an der Wurzel anschneidet, so trieft er, weil er lebt; wenn man ihn in der Mitte anschneidet, so trieft er, weil er lebt; wenn man ihn an der Spitze anschneidet, so trieft er, weil er lebt; so stehet er, durchdrungen von dem lebendigen Selbst, strotzend und freudevoll.“

„Verläßt nun das Leben einen Ast, so verdorrt dieser; verläßt es den zweiten, so verdorrt die-

ser; verläßt es den dritten, so verdorrt dieser; verläßt es den ganzen Baum, so verdorrt der ganze. Also auch, o Teurer, sollst du merken“, so sprach er, „dieser (Leib) freilich stirbt, wenn er vom Leben verlassen wird, nicht aber stirbt das Leben.“

„Was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist der Atman, das bist du, o Svetaketu!“

„Noch weiter, o Ehrwürdiger, belehre mich!“
„So sei es.“

„Hole mir dort von dem Feigen-Baume eine Frucht.“ „Hier ist sie, Ehrwürdiger.“ „Spalte sie.“ „Sie ist gespalten, Ehrwürdiger.“

„Was siehst du darin?“ „Ich sehe hier ganz kleine Kerne.“

„Spalte einen von ihnen.“ „Er ist gespalten, Ehrwürdiger.“

„Was siehst du darin?“ „Gar nichts, o Ehrwürdiger.“ Da sprach der Vater: „Die Feinheit, die du nicht wahrnimmst, o Teurer, aus dieser Feinheit fürwahr ist dieser große Feigen-Baum entstanden.“

„Glaube, o Teurer, was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist der Atman, das bist du, o Svetaketu.“

„Noch weiter, o Ehrwürdiger, belehre mich.“
„So sei es.“

„Hier dieses Stück Salz lege ins Wasser und komme morgen wieder zu mir.“ Er tat es. Da sprach der Vater: „Bringe mir das Salz, welches du gestern abend in das Wasser gelegt hast.“ Der Sohn tastete danach und fand es nicht, denn es war ganz zergangen. „Koste davon von dieser Seite! Wie schmeckt es?“ „Salzig.“ „Koste aus der Mitte! Wie schmeckt es?“ „Salzig.“ „Laß es stehen und setze dich zu mir.“ Der Sohn tat es (und sprach): „Es ist immer noch vorhanden.“ Da sprach der Vater: „Fürwahr, so nimmst du auch das Seiende hier (im Leibe) nicht wahr, aber es ist dennoch darin.“

„Was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist der Atman, das bist du, o Svetaketu!“

Aus: Gustav Mensching, Das lebendige Wort, Texte aus den Religionen der Völker. Baden-

Baden 1961³, 115–118 (mit Kürzungen), Chandogya Upanishad VI. (Hervorhebungen von den Autoren).

2.2. Kommentar

Der Text ist in mancherlei Hinsicht repräsentativ für den Hinduismus. Natürlich gibt es nicht *den* hinduistischen Text, wie es selbstverständlich keinen christlichen, islamischen usw. Text (an sich) gibt. Dennoch ist das vorliegende Stück Literatur typisch für eine bestimmte hinduistische Textsorte: den „Lehrgesprächen“ bzw. Dialogen.

Wir haben es mit einer *Upanishad* zu tun. Dieser Begriff bezeichnet sowohl eine bestimmte Literaturgattung als auch eine Epoche der indischen Religionsgeschichte (8.–6. Jh. v.), die auf die Zeit der Veden und Brahmanas folgte. Letzte Autorität kommt heute noch den vier großen Veden zu, als deren Auslegungen sich die anschließenden Texte fühlen. Man teilt die indische religiöse Literatur in die beiden großen Abteilungen „shruti“ (Offenbarung) und „smriti“ (Tradition) ein. Obschon der Veda letztgültige Autorität besitzt, wurde ihm kein produktives Nachleben zuteil. Wichtiger als der Inhalt waren die Form und die damit verbundenen diffizilen Rezitationstechniken.

Mit den Upanishaden bricht eine neue Epoche der indischen Religionsgeschichte an, die aber mit der Tradition noch in fließendem Übergang steht. Bedeutsam für diese Epoche ist die Praxis der dialogischen Lehrgespräche zwischen Lehrer und Schüler. Religionssoziologisch steht nach Joachim Wachs Analyse dieser universalreligiösen Gemeinschaftsform das Meister-Jünger-Verhältnis gegenüber⁴. Man darf sich die zuerst genannte Gemeinschaftsart nicht so vorstellen, als ob ein Lehrer (Guru) für seine Heilslehre Mission triebe. Ein solcher Gedanke ist dem orthodoxen Hinduismus fremd! Erlösung (moksha) war ein privatistisches Ziel, das weder von Frauen und Unterkastigen, schon gar nicht aber von den „Mlecchas“ (Barbaren) genannten „Nicht-Hindus“ erreicht werden konnte. Klaus

Klostermaier drückt den Sachverhalt so aus: „Nicht der Meister wirbt um Schüler, der Schüler sucht sich seinen Meister⁵.“ Erlösung muß gesucht, nicht angepriesen werden.

2.2.1. Der Text läßt eine formale Dreigliederung erkennen:

1. Einleitung: Ausgangssituation
2. Methode
3. Lehre

Eine entsprechende Ausgangslage, wie soeben geschildert, findet sich in unserem Text. Zugleich erhalten wir einen Hinweis auf die für das Leben eines Hindu typischen „Lebensstadien“ (ashrama): Schüler, Hausvater, Wald-einsiedler, Wandermönch. Ob nur der Lebenslauf der Brahmanen bzw. aller Kastenangehörigen diesem schematischen Ablauf unterworfen war, ist umstritten (Einfluß des Buddhismus?). Darüber hinaus findet sich die Erwähnung des Kastenwesens. Beide Faktoren gehören zu den fundamentalen Werten der indischen Gesellschaftsordnung.

Der Brahmane Svetaketu wird von seinem Vater zum Vedastudium geschickt. Das erste Lebensstadium des Schülers dauert gewöhnlich 12 Jahre. Der Schüler lebt bei seinem Lehrer und wird von ihm in die Geheimnisse des Veda und des häuslichen Opfers eingeführt. Upanishad (up-anishad) bedeutet wörtlich „sitzen, dabeisitzen“ und meint das „Sitzen“ des Schülers neben seinem Lehrer, der ihm „geheime Mitteilungen“ übermittelt.

Nur Angehörige der drei oberen Kasten dürfen den Veda studieren. Der Tag der Schülerweihe (upanayana) bei einem Guru ist eine Initiation, sozusagen eine „zweite Geburt“. Bezeichnenderweise erhalten die Schüler die Bezeichnung „dvija“, d. h. „Zweimalgeborene“. Es heißt geradezu, der Lehrer mache den Schüler zu seinem „Embryo“⁶.

Der vorliegende Text ist ein gutes Beispiel zur Erläuterung des hinduistischen Traditions- und Offenbarungsverständnisses. Es handelt sich bei den Texten um anonym tradierte und im Laufe von Generationen gewachsene

⁵ K. Klostermaier, *Hinduismus*, 1965, 193.

⁶ J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, Bd. 1, 1960, 119.

⁴ J. Wach, *Meister und Jünger*, 1948.

Überlieferungsmassen. Typisch hierfür sind die langen Lehrer-Schüler-Listen (vamśa) der alten Upanishaden, in denen ein Text(-abschnitt) in lückenloser Tradition, den islamischen Überlieferer-Ketten vergleichbar, bis auf seinen angeblich mythischen Uranfang zurückgeführt wird, wobei die ununterbrochene Tradition Autorität garantiert.

2.2.2. Erläuterung der Methode der sog. „Ersetzung“: Sie besteht zunächst im Abstrahieren: Für das Spezifische (Tonklumpen, kupfernes Kleinod, Nagelschere) wird jeweils das Allgemeine, also das eigentliche Wesen gesetzt (Ton, Kupfer, Eisen). Sodann im Generalisieren: Was man für den *einen* Fall festgestellt hat, wird auf alles Gleichgeartete übertragen.

Mit Hilfe dieses nüchternen Schlußverfahrens wird alles empirische Sein auf das wesentlich Zugrundeliegende reduziert.

Im „Lehrgespräch zwischen Vater und Sohn“ wird über die Frage nach dem Verhältnis von Uranfang und Sein bzw. Nichtsein spekuliert. Eine Abschweifung ist interessant, weil sie eine Polemik gegen ältere Theorien darstellt, die für den Ur-Anfang das Stadium des Nichtseins postulierten. Unser Text dagegen geht vom Sein aus. Es ist leicht, die subtilen Ausführungen mißzuverstehen, wenn man das abendländische Verständnis von Sein und Nichtsein voraussetzt. Hier scheint vielmehr an eine Entgegensetzung von Kosmos (sat: Sein) und Chaos (asat: Nicht-Sein) gedacht zu sein.

Dieser Satz ist eines der „großen Worte“ (mahāvakyani) der Upanishaden, auf das sich später die Advaita-Lehre (Lehre von der Nichtzweiheit) Shankaras bezog.

2.2.3. Unser Text enthält einige hinduistische Vorstellungen und Begriffe, deren Verständnis eine zweifache Schwierigkeit bietet: Zunächst ist zu beachten, daß hinduistische Termini (z. B. atman, brahman usw.) traditions-geschichtlich gewachsene Begriffe sind, die zu verschiedenen Zeiten Unterschiedliches bedeutet haben. Andererseits liefern deutsche Übersetzungen häufig Anlaß zu Mißverständnissen, weil indische Termini mit Begriffen

wiedergegeben werden, die aus anderen Denk-welten stammen und dementsprechend einen unterschiedlichen Sinn intendieren.

Problematisch ist, um nur ein Beispiel zu nennen, die Wiedergabe von „atman“ mit dem populär-christlichen Begriff „Seele“. Die Religionsgeschichte kennt eine Vielzahl von „Seelenvorstellungen“, die wenig Gemeinsamkeiten mit der christlichen Idee haben: Seelentiere, Blutseele, Schattenseele, Haarseele usw. Solche Seelentypen repräsentierte auch das indische „atman“ in seiner Entwicklung. Das Sanskritwort „atman“ ist etymologisch mit dem deutschen Wort „Atem“ verwandt (vgl. gr. atmos) und bezeichnete zunächst die „Hauchseele“ (Lebenshauch, Lebensgeist). Allmählich wurde „atman“ von materiellen Vorstellungen befreit, und abstrakte Deutungen setzten sich durch. Atman wird zum „Selbst“, d. h. zum innersten Teil des Menschen, der hinter dem Ich der jeweiligen Existenzform verborgen liegt. Das religions-geschichtliche Endstadium wurde erreicht, als man die fundamentale Identität von atman und brahman erkannte. Dies drückt das andere, refrainartig wiederholte „große Wort“ aus: „Was jene Feinheit ist, . . . das ist der Atman, das bist Du.“ Nichts wäre verhängnisvoller als hierfür die Begriffe „Gott – Seele“ einzusetzen! Beide Begriffe haben im upanishadischen Denken keinen Platz.

2.2.4. Es lohnt sich, unseren Abschnitt schließlich noch unter formal-literarischen Gesichtspunkten zu betrachten. Die äußere Rahmung ist die beliebte Dialog-Struktur. Entweder belehrt ein Brahmane seinen Schüler, der Vater seinen Sohn usw., oder, wie in der Bhagavadgita, der menschengewordene Gott Vishnu (Krishna) den zaudernden Krieger Arjuna. Die formale Grundstruktur ist überall gleich. Doch auch die innere Dialogführung, d. h. die Gesprächstechnik, weist typisch wiederkehrende Merkmale auf:

- die un-dialektische Gesprächsführung: Gedanken werden nicht entwickelt, sondern vom „Wissenden“ (hier der Vater) dem „Nichtwissenden“ „fertig in den Schoß geworfen“⁷.
- der rhetorisch schwerfällige Satz- und Ge-

dankenaufbau mit vielen ermüdenden Wiederholungen. Diese werden in ihrer Funktion verständlich aus der mündlichen Traditionspraxis.

Wie bei den Versen das Versmaß, so hilft bei dem Prosatext die formale und inhaltliche Regelmäßigkeit zur gedächtnismäßigen An eignung des Textes (Mnemotechnik!). Eine solche „meditative“ Grundstruktur findet sich in zahlreichen hinduistischen und buddhistischen Texten. Sie ist keine überflüssige Häufung analoger Gedanken, sondern muß als Ausdruck barocker Fülle betrachtet werden. In unserer Upanishad findet sich als bemerkenswertes Stilmittel die Verwendung von Gleichnissen. Diese haben nicht nur ornamentale Funktion, sondern sollen funktional die Überzeugungskraft der Rede verstärken und Abstraktes konkretisieren. Die Gleichnisse von den Bienen, dem Baum, Salz und der Spaltung des Feigenkernes sollen das Verhältnis von Weltengrund (atman) und empirischer Welt darlegen.

3. Die in den Upanishaden und bei Shankara entwickelte Einheitslehre findet ihre Fortsetzung in der impersonalen und akosmistischen Vedanta-Mystik (Vedanta bedeutet wörtlich „Ende des Veda“). Daneben tritt zusehends eine personale Mystik, in deren Mittelpunkt entweder der Gott Vishnu oder der Gott Shiva (in manchen Gegenden Indiens seine Shakti Durga oder Kali) steht⁷. Die in den vishnuitischen und shivaitischen Sekten vollzogene Hinwendung zu einem persönlichen Gott stellt innerhalb des Hinduismus ein wesentliches Moment dar.

3.1. Text Die Vishnu-Verehrung

„Der Erhabene (Krishna) sprach
Doch die nur mir Verehrung weihn und an nichts
andres denken mehr, diesen ganz mir Hingegebenen
gewähr' die volle Wohlfahrt ich. Auch die glaubensvoll
ergeben anderen Göttern Verehrung weihn, selbst diese
ehren doch nur mich,

⁷ H. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden, 1923², 149f.

⁸ Vgl. G. Mensching, Soziologie der großen Religionen, 72.

wenn auch nicht gerade regelrecht. Denn der Genießer und der Herr von allen Opfern bin nur ich; in Wahrheit kennen sie mich nicht, drum sinken wieder sie hinab. Die sich Göttern und Vätern weihn, gehn zu Göttern und Vätern hin, Geisterdiener zu den Geistern; wer mich verehrt, der kommt zu mir. Wer in Verehrung Blüt' und Blatt, Frucht und Wasser mir bietet dar, solch Huld'gungsoffer frommen Sinns nehm' ich an und genieß' es auch.

Was du tust und was du issest, was du opferst und was du gibst, wenn du büßest, Sohn der Kunti*, – dies alles bringe du mir dar! So wirst frei du von den Fesseln, die gut' und böses Tun dir bringt, ob du nun handelst oder nicht, erlöset gehst du rein zu mir. Gleich bin zu allen Wesen ich, ich habe weder Feind noch Freund, doch die liebend mich verehren, die sind in mir, in ihnen ich.

Ein großer Sünder selbst, wenn er mich verehrt und nur mich allein, soll gelten als ein guter Mann, weil er sich recht entschieden hat. Er wird gar bald ein frommer Mann und geht zu ew'gem Frieden ein! Erkenne dies, o Kunti-Sohn, – wer mich verehrt, geht nicht zugrund! Wenn sie an mich nur halten sich – stammen sie auch aus schlechtem Schoß, Weiber, Vaishyas und Shudras selbst –, sie wandeln doch die höchste Bahn. Wieviel mehr reine Brahmanen und fromme Königsweise auch!

In diese nicht'ge, arge Welt hineingestellt, verehere mich!

An mich denkend, mich verehrend, mir opfernd, huld'ge mir allein! Gibst du in Andacht mir dich hin, dann gehst du einstmals ein zu mir.“

(Bhagavadgita IX 22–34. Aus: Gustav Mensching, Die Söhne Gottes. Aus den Heiligen Schriften der Menschheit, Wiesbaden o.J., 34f.).

3.2. Kommentar

Die berühmten 18 Gesänge der Bhagavadgita („Gesang des Erhabenen“) sind Teil des bedeutendsten und umfangreichsten Epos der Hindus, des Mahabharata, der „Erzählung

* Der Fürstensohn Arjuna.

vom großen (Kampf) der Bharatas⁹ (vermutlich aus dem 3. oder 4. Jh. v. Chr.). Die Bhagavadgita selbst ist ein vielschichtiges Glaubensdokument: Neben der Einheitslehre der Upanishaden – die 18 Gesänge werden auch als „Upanishaden“ bezeichnet – stoßen wir wiederholt auf Elemente des atheistischen Samkhya-Yoga¹⁰. Die Lehre des klassischen Samkhya („Zahlenlehre“) ist ausgesprochen dualistisch und gipfelt in dem Satz: „ein anderer bin ich (der Geist), ein anderer ist sie (die Materie)“¹¹. Daneben tritt als drittes und übergeordnetes Element die Lehre von der Bhakti, der liebenden Hingabe, die hier erstmalig literarisch belegt ist.

Von der Dialog-Struktur der Bhagavadgita war oben schon die Rede. Krishna, eine von vielen Inkarnationen (avatars) des Gottes Vishnu, tritt hier als Lehrer auf, der Arjuna über die rechte Krishna-Verehrung belehrt. Er ist Ishvara, der „Herr“, auf dem alle Dinge beruhen – Brahman-Urgrund –, und Bhagavat, der „Erhabene“, dem als einzigen Gott alle Verehrung gebührt. Religionsgeschichtlich verhält es sich vielleicht so, daß Krishna eine Heldengestalt der Frühzeit war, die dann mit Vishnu verknüpft wurde.

Der Text weist die für die Vishnu-Verehrung typischen Merkmale auf: Den Gläubigen wird die ausschließliche Verehrung Vishnus abverlangt, was jedoch nicht bedeutet, daß die Verehrung anderer Götter verworfen wird. Alle anderen Götter werden vielmehr – so die „inklusive Absolutheit“ Vishnu – als Aspekte ein und desselben Gottes angesehen (vgl. X 20 ff.)¹².

Das völlige Aufgehen in Krishna (= Vishnu) befreit von den „Fesseln“ des Samsara, dem Kreislauf der Wiedergeburten, und erlöst aus der als unheilvoll empfundenen individuellen

Existenz. Positiv bedeutet die Erlösung die „wesentliche Verbindung des Isolierten mit dem Ureinen“¹³, d. h. das Erreichen des Brahman-nirvana und das Eingehen in Vishnu. Denn Ziel der Bhakti-Mystik ist wie in aller Mystik die „mystische Einheit mit der Gottheit“: das „Wohnen“ in Vishnu (XII 8).

Bhakti-marga¹⁴, der Weg der liebenden Hingabe, ist ein leichter Weg als Karma-marga, der Weg der Werke, oder Jnana-marga, der Weg des Wissens (durch intensive Yoga-Konzentration), und führt mit Sicherheit zu Gott (vgl. XII 6f.). Es ist der Heilsweg, den alle gehen können, nicht nur die oberen Kasten, sondern auch die Vaishyas (Bauern und Händler) und die Shudras (Handwerker u. a.) und vor allem auch die Frauen.

Selbst die Sünder können durch die liebende Verehrung erlöst werden, aufgrund der göttlichen Gnade und Sündenvergebung: „... das Allergerheimste noch vernimm von mir, das höchste Wort, Du bist mir teuer, überaus, darum verkünd' ich dir das Heil. Mein gedenkend, mich verehrend, mir opfernd, beuge dich vor mir! Zu mir dann kommst du! Wahrheit ist's, was ich versprech' – du bist mir lieb. Alle Satzungen aufgebend, such' mich allein als Zufluchtsort! Von allen Sünden werd' ich dann dich erlösen – sei unbesorgt!“ (XVIII 64–66). „Sünde“ meint hier jedoch nicht wie im Christentum den aus einer Ur- oder Erbsünde folgenden Unglauben, sondern konkrete Verfehlungen, auch solche gegen Vishnu und seine Gläubigen¹⁵.

Die Schlußverse lassen deutlich erkennen, warum die Bhagavadgītā das meistgelesene Erbauungsbuch Indiens ist: Hier wird ein indisches „Evangelium von der Liebe Gottes zu den Menschen“ (Zahner) verkündet.

⁹ Eine leicht zugängliche Textausgabe ist die von B. Roy: Das Mahabharata. Ein altindisches Epos, Düsseldorf-Köln 1961 (Nachdruck).

¹⁰ Siehe L. von Schroeder, Bhagavadgita. Des Erhabenen Sang, Düsseldorf-Köln 1965 (Nachdruck), 15 ff.

¹¹ Zit. bei F. Heiler, Die Erlösungslehre des Sāmkhya, in: Ders., Die Religionen der Menschheit, Stuttgart 1962², 235 f.

¹² Im folgenden wird die Ausgabe von L. von Schroeder (Anm. 10) benutzt.

¹³ G. Mensching, Zum Streit um die Deutung des buddhistischen Nirvana, in: Ders., Topos und Typos. Motive und Strukturen religiösen Lebens, hg. von H.-J. Klimkeit, Bonn 1971, 57.

¹⁴ Siehe S. Radhakrishnan. Die Bhagavadgītā. Sanskrittext mit Einleitung und Kommentar. Mit dem indischen Urtext verglichen und ins Deutsche übersetzt von S. Lienhard, Wiesbaden o.J., 67 ff.

¹⁵ Siehe G. Mensching, Die Idee der aktuellen Sünde in der Religionsgeschichte, in: Ders., Topos und Typos, 40.

3.3. Die Shiva-Verehrung

Gnädige Erlösung durch Shiva

Verstrickt in der Sinne Gewalt

War ich – ach! völlig verwirrt,

Ich verfiel dem Sterbenmüssen,

Ich durchirrte weite Räume,

Wäre fast zur Hölle gefahren!

Und einem solchen hat

Die „unermessliche Seligkeit“

Das wirre Herz erleuchtet,

Hat es gemacht zur Wohnstatt

Der höchsten Seligkeit,

Und in den Dienst genommen! –

Die unermessliche Seligkeit,

Die habe ich gesehen

Im schönen Chidambaram!*

Gepackt von dem großen Schmerz

Des Geborenwerdenmüssens,

Dieser Folge der großen Taten,

Dachte ich gar nicht an ihn,

Ich lag wie bewusstlos da!

Und einen solchen hat

Der Unvergleichliche, Shiva,

In seinen Dienst genommen

Und hat ein Ende gesetzt

Seinem Geborenwerdenmüssen! –

Diesen Unvergleichlichen

Hab' ich in der Halle geseh'n,

Wo alle Welt ihn anbetet,

In Chidambarams goldener Halle!

Zur Zeit, als ich noch nicht kannte

Seine herrliche Gestalt,

Ist in mein Herz gedrungen

*Der Herr von Tirutturutti**,*

Hat Wohnung darin gemacht,

Seinen Sinn auf mich gerichtet,

Ist in meinen Leib gedrungen,

Hat aus Gnaden mich genommen

In seinen heiligen Dienst!

Ihn, die beseligende,

Die höchste Seligkeit,

Hab' ich Unwürdig geseh'n

Im schönen Chidambaram!

(Hymnen des Mānikkavāshagar, XXXI 1–3. Aus: Gustav Mensching, Das lebendige Wort, 153f.)

* Berühmte Kultstätte Shivas.

** Ein heiliger Ort mit einem Shiva-Tempel.

3.4. Kommentar

Mānikkavāshagars Hymnen ertönen bis zum heutigen Tag in südindischen Tempeln und Häusern. Unser Text ist daher repräsentativ für den drawidischen Süden Indiens. Hier brachte die Shiva-Verehrung eine umfangreiche, in der Volkssprache des Tamil geschriebene Literatur hervor, zu deren Vorläufern Mānikkavāshagar („dessen Worte Juwelen sind“) – er lebte vermutlich im 9. Jh. n. Chr. – gehört. Seine Hymnensammlung, die die Essenz des tamulischen Shivaismus enthält, ist Erbauungsliteratur im wahren Sinne des Wortes.

Zentrales Thema des Textes ist die Gottesliebe, die vom Menschen Besitz ergreift und in sein Herz dringt. Die Verleihung der Gnade erfolgt ohne vorherige ethisch-asketische oder kultische Bemühung von Seiten des Menschen¹⁶. Auch ist die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kaste nicht Voraussetzung; denn Shiva ist der „Zerstörer der Kaste“ (VI 29¹⁷).

Die Unermesslichkeit der Gnade Shivas, des Schöpfers und Zerstörers, des Großen Gottes, des Einzigen, der nicht seinesgleichen hat (vgl. XXXVII 5), offenbart sich darin, daß er sich selbst erniedrigend, sich des sterblichen Menschen annimmt (vgl. XXXVII 10). Angesichts dieses göttlichen Handelns verbleibt auf Seiten des Gläubigen der Lobpreis des Höchsten und die verzweifelnde Bitte um Erbarmen (vgl. XXI 10).

Die göttliche Einwohnung beinhaltet nach unserem Text die Befreiung aus dem Geborenwerdenmüssen, d. h. die Erlösung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten (samsāra), der aufgrund der menschlichen Taten (karma) in Bewegung gesetzt wird. Aber Erlösung aus der „Unheilswelt der Vielheit“ (Mensching) bedeutet wieder Erlösung aus dem generellen Unheil, das durch die Isolierung vom numi-

¹⁶ Vgl. G. Mensching, Das lebendige Wort, 422 (Anm. 55).

¹⁷ Im folgenden wird die Gesamtausgabe von H. W. Schomerus benutzt: Die Hymnen des Mānikkavāshaga (Tiruvāshaga). Aus dem Tamil übersetzt, Jena 1923.

nosen Urgrund gegeben ist. In der für jede Gnadenreligion typischen Weise ist es die Gottheit selbst, die diese endgültige Erlösung schafft.

Der Zustand des Erlöstseins (mukti) ist erreicht, wenn eine völlige Vereinigung mit der Gottheit vollzogen ist. Dies geschieht, wenn urplötzlich die Gnade durch die Shakti Shivas Besitz von der Seele ergreift und in ihr herrscht. In heiliger Verzückung, die sich dem Wahnsinn zu nähern vermag, erfährt der Gläubige die unzertrennliche Einheit mit der Gottheit (vgl. XLVII 5–6), d. h. die unio mystica.

Literatur

Gonda, J.: Die Religionen Indiens, Bd. 2, Stuttgart 1963.

Klostermaier, K.: Christ und Hindu in Vrindaban, Köln 1968.

Otto, R.: Indiens Gnadenreligion und das Christentum. Vergleich und Unterscheidung, München 1930.

Thieme, P.: Upanishaden. Ausgewählte Stücke (Unesco-Sammlung repräsentativer Werke. Asiatische Reihe), 1966 (Reclam 8723).

Walker, Benjamin: Hindu World. An Encyclopedic Survey of Hinduism, 2 Bde., London 1968 (Englischsprachiges Lexikon hinduistischer Vorstellungen und Begriffe).