

Angelika Malinar

## Gott, Götter und Göttlichkeit in der hinduistischen Tradition des Pâñcarâtra

Die Dimensionen göttlicher Präsenz werden in den Traditionen des Hinduismus in unterschiedlicher theologisch-philosophischer Begrifflichkeit erläutert. Die *Vielfalt der religiösen Traditionen* und theologischen Systeme erschwert eine systematisierende Darstellung. Hinzu kommt, daß der Begriff «Hinduismus» als religionswissenschaftliche oder theologische Kategorie keineswegs gesichert ist. Er findet sich nicht in den klassischen Texten und Traditionen, die als Zeugnisse dieser Religion angesehen werden. Er ist vielmehr im frühen 19. Jh. von den christlichen Missionaren und der europäischen Wissenschaft zur Bezeichnung der verschiedenen indischen Religionen geprägt worden<sup>1</sup>. Damit wurde eine Vielfalt religiöser Praktiken, philosophischer Traditionen und regionaler Kulte unter einen Begriff gebracht. Historische und systematische Differenzen wurden so oft vernachlässigt. Die Problematik dieser Vereinheitlichung zeigt sich jedoch, wenn man z.B. versucht, *das* Gotteskonzept, *die* Theologie oder *die* Ritualpraxis des Hinduismus verallgemeinernd darzustellen: Die Darstellung verändert sich entsprechend der gewählten Textgrundlage. Es gibt *keinen* für alle Traditionen geltenden *Grundtext* (wie etwa die Bibel), kein für alle Hindus verbindliches «Glaubensbekenntnis» und keine «Kirche», die den Glauben insgesamt institutionell repräsentiert<sup>2</sup>. Der völlige Verzicht auf den Begriff «Hinduismus» und die Beschränkung auf eine isolierende Darstellung einzelner Traditionen kann andererseits den Nachteil haben, daß grundlegende Gemeinsamkeiten zwischen den verschiedenen Tradi-

tionen ausgeblendet werden. Gemeinsamkeiten, die nicht zuletzt dadurch entstehen, daß sich die einzelnen religiösen Gruppen auf mehreren Ebenen miteinander auseinandersetzen. Diese Auseinandersetzungen dokumentieren nicht allein die Differenzen, sondern z.B. im theologischen Bereich auch einen *Konsens* über bestimmte Themen, die in einem theologischen Lehrsystem abgedeckt sein müssen, und über die Terminologie, die man für deren Erklärung heranzieht. Dieser Sachverhalt erlaubt den Versuch, Gott und Göttlichkeit in hinduistischen Traditionen in einer systematisierenden Hinsicht zu erörtern. Die historische und regionale Eigenart der einzelnen Traditionen muß zu diesem Zweck in den Hintergrund, ihr exemplarischer Wert jedoch in den Vordergrund treten. Das göttliche Sein wird in den verschiedenen hinduistischen Schulen unter systematisierbaren Aspekten erörtert. Diese Aspekte sollen dargestellt und anhand von Texten aus der vishnuitischen Pâñcarâtra-Tradition exemplarisch untersucht werden<sup>3</sup>.

Zuvor soll jedoch der *ideengeschichtliche Kontext* angedeutet werden, der die Struktur des Gotteskonzeptes geprägt hat, das als «hinduistisch» bezeichnet werden kann. Religionsgeschichtlich gesehen, kann mit dem Begriff «Hinduismus» das Resultat der gesellschaftlichen und religiösen Entwicklungen bezeichnet werden, die sich ca. ab dem 3. Jh. v. Chr. in Abgrenzung zum Buddhismus und Jainismus sowie zur altvedischen Opferreligion abspielten. In dieser Zeit wurde ein Gotteskonzept entwickelt, dessen Elemente auch die spätere Theologie prägen: Das Postulat der Sorge um den Erhalt der rituell zu stützenden Weltordnung wurde aus der vedischen Tradition übernommen. Zugleich wird, wie z.B. im Buddhismus, die Suche nach Erlösung vom Kreislauf von Tod und Geburt (samsâra) und vom Zusammenhang von Handlung und Resultat zum Ziel erhoben. Besonders wichtig für das Erlösungskonzept sind die in der Literaturgattung der Upanishaden (ab dem 6. Jh. v. Chr.) formulierten Lehren von der individuellen Seele, vom «Selbst» (âtman). Dieses Selbst ist zwar in die Konsequenzen seiner Handlungen (karman) verstrickt, aufgrund seiner Teilhabe am Entstehungsgrund alles Sicht-

baren (brahman) jedoch unsterblich und zu erlösen. Gott wird nun als das «höchste Selbst» zum Garanten der Erlösung.

Frühe Zeugnisse dieser Entwicklung sind die Bhagavadgītā (ca. 1. Jh. v. Chr.) für den Vishnuismus und die Shvetāshvatara-Upanishad für den Sivaismus. Ihn allein soll man rituell verehren bzw. bei ihm die Erlösung suchen. In den folgenden Jahrhunderten wird diese Gotteslehre in der Purāna-Literatur sowie ca. ab dem 6. Jh. in den (vishnuitischen) Samhitā, den (shivaitischen) Āgama- und (shāktistischen) Tantra-Texten entwickelt<sup>4</sup>. Der Gott ist einerseits durch seine *Erlöstheit* und die Ruhe seines göttlichen Bewußtseins charakterisiert und andererseits durch die Sorge um das Wohlergehen der Wesen in der Welt. Das göttliche Sein entfaltet sich somit in zweifacher Hinsicht: Zum einen ist der Gott das unwandelbare Sein, die höchste Seele und vollkommen frei. Zum anderen läßt er die *Welt entstehen*, sorgt für ihren Erhalt und bewirkt ihren Untergang. Die Frage, warum ein unwandelbares Bewußtsein die sichtbare Vielfalt der Welt verursacht bzw. warum eine von Gott geschaffene Welt leidvoll ist, wurde von den Kritikern der Gotteslehre immer wieder gestellt. Die *begrifflichen Spannungen*, die in der Charakterisierung göttlichen Seins impliziert sind und die in der christlichen Theologie z.B. in der Theodizee-Frage oder im Problem des Verhältnisses zwischen göttlicher Freiheit und göttlicher Vollkommenheit erörtert wurden, werden auch in den hinduistischen Traditionen thematisiert.

### 1. Gott als das höchste Selbst (paramātman)

Das göttliche Sein ist auf der höchsten Stufe reines Bewußtsein und hat keine körperliche Erscheinungsform (amūrta). Gott ist die immer schon erlöste Seele, frei von den Bedingungen, die die Existenz der Einzelseele charakterisieren. Auf dieser Ebene gibt es nur ein einziges höchstes Bewußtsein, nur *einen einzigen alles umfassenden Gott*. Da es eine Vielzahl hinduistischer Traditionen gibt, wird der an dieser höchsten Stelle angesiedelte Gott unterschiedlich benannt. Es können, je nach der höchsten Gottheit und der mit ihr verbunde-

nen Theologie, *drei Haupttraditionen* unterschieden werden: Für (1) die vishnuitischen Schulen besetzt Vishnu, Krishna bzw. Nārāyana die höchste Position, für (2) die Shivaiten ist Shiva bzw. Paramashiva der höchste Gott, in (3) den shāktistischen Traditionen ist es die Göttin Shakti, Devī, Durgā oder Kālī. Die einzelnen Schulen verwenden zur Charakterisierung dieser höchsten Göttlichkeit eine ähnliche Terminologie: Sie ist reines Bewußtsein (caitanya oder cit), wahres Sein (sat), Glückseligkeit (ānanda) und völlige Unabhängigkeit (svātantrya):

«Gott (bhagavān) ist wie der wolkenlose Himmel, wie das unbewegte Meer – er ist ein großes Meer aus reinem, völlig unabhängigem Bewußtsein, aus (in Wahrheit) Seiendem und aus Glückseligkeit und völlig frei von allen Begrenzungen durch Erscheinungsform, Ort und Zeitpunkt – so soll man das höchste, unwandelbare Selbst (paramatman) erkennen.» (Lakshmī-Tantra 7.2–3).

Welcher Begriff oder welche Begriffsgruppe für eine Schule besonders relevant wird und welche Interpretation gegeben wird, hängt meistens von der philosophischen Definition des «Selbst» (ātman) ab, die der theologischen Systematik zugrunde liegt.

In der Beschreibung des «höchsten Selbst» in einem Text aus der vishnuitischen Pānācarātra-Schule wird z.B. der Übergang vom «unwandelbaren Sein» in ein Werden als Bewußtseinsprozeß gedeutet<sup>5</sup>: «Das höchste Selbst, dessen Erkennungsmerkmal in der Erfahrung eines leidlosen, grenzenlosen Glücks besteht, ist – die jenseitige, ihm eigene Stätte sehen die Weisen ... Das «Ich», dessen Gestalt völlig unbegrenzt ist, wird als «höchstes Selbst» bezeichnet. Dieses Alles – das, was bewußt und was unbewußt ist – wird von diesem umschlossen.» (aaO. 2.1,4). Es wird dann beschrieben, wie das «Ich» des Gottes zu dem «Selbst» wird, das in allen Wesen erscheint. Das Werden der Welt beginnt im Erscheinen des höchsten Selbst als eines «Ich». Wird der Sachverhalt des «Ich-Seins» realisiert, so entsteht gleichzeitig ein «Dieses» (idam), und die erste grundlegende Differenz ist im unwandelbaren Sein entstanden. Realisiert das «Ich» sein «Ich-Sein», so erwacht die göttliche Schaffenskraft (shakti). Im Lakshmī-Tantra ist die Göttin Lakshmī das

«Ich-Sein» (ahamtâ) und die Schaffenskraft des Gottes Hari-Nârâyana. «Ich» und «Ich-Sein», Schaffenskraft und das «Aufleuchten» des Bewußtseins sind untrennbar miteinander verbunden. Der Gott Nârâyana und die Göttin Lakshmî bilden ein Paar. Auf einer logischen Ebene wird ihr Verhältnis als eine Konkomitanz (avinâbhava) gedeutet: Sie können nicht ohne einander sein. Auch in den shivaitischen Traditionen wird shakti oft in Form einer Göttin als die weibliche Seite des Gottes dargestellt. Im Vishnuismus kann sie auch dem «brahman»<sup>6</sup> zugeordnet werden, einer eigenen kosmogonischen Sphäre, die die göttlichen Konstituentien in sich vereint. Das göttliche Bewußtsein ist somit *auf eine Schaffenskraft bezogen*, in der alles Sichtbare bereits potentiell präsent ist. Die Konzeption z.B. einer «creatio ex nihilo» spielt von daher in der hinduistischen Gotteslehre keine Rolle.

## 2. Gott als Urheber der manifesten Welt

Die Schaffenskraft Gottes bzw. sein «Ich-Sein» realisiert sich in der Entstehung, dem Bestehen und dem Vergehen der Welt. Dabei wird die Erkenntniskraft der Einzelseele verhüllt, der Gott jedoch zugleich zum Garanten ihrer Erlösung. Wendet sich der Gott der Welterschöpfung zu, so entstehen in einem Emanationsprozeß die einzelnen kosmologischen Instanzen. Die *Emanation der Welt* ist in zwei (oder auch drei) Phasen unterteilt. In der ersten Phase entfaltet die shakti ihr Potential auf einer subtilen Ebene. Diese Phase wird als »shuddha« (rein) oder «para» (jenseitig) bezeichnet. Sie besteht nach dem Pâñcarâtra in der Entfaltung der sechs Konstituentien (shad-guna) des göttlichen Seins<sup>7</sup>:

1. *Die Erkenntnis* (jñâna) ist die eigentliche Wesensgestalt (svarûpa) des Gottes und prägt die anderen Konstituentien: «Belebt, sich selbst erkennend, ewig, alles in sich beschließend – das trägt den Namen der Erkenntnis.»

2. *Die Schaffenskraft* (shakti) ist das, was zur materiellen Grundlage und Urform (prakriti) der sichtbaren Welt wird.

3. *Die Herrschermacht* (aishvarya) bezeichnet die völlig uneingeschränkte Handlungsmöglichkeit Gottes.

4. *Die Stärke* (bala) zeigt sich darin, daß sich bei den welterschaffenden Aktivitäten keine Erschöpfung einstellt<sup>8</sup>.

5. *Standhaftigkeit* (vîrya) ist die Unwandelbarkeit des Gottes, auch bei der Welterschöpfung.

6. *Glanz* (tejas) ist die Selbstgenügsamkeit des Gottes, seine Unabhängigkeit von unterstützenden Faktoren (sahakâryanapekshâ).

Das «höchste Selbst» wird als Vâsudeva bezeichnet, wenn diese sechs Konstituentien entfaltet in ihm ruhen. Die sechs guna bilden drei Paare, die den Charakter von drei weiteren göttlichen Formen prägen: Wissen und Stärke werden zum Gott Samkarshana, Herrschermacht und Standhaftigkeit werden zu Pradyumna und Schaffenskraft und Glanz zu Aniruddha. Die Gruppe der vier Götter wird als «caturvyûha» bezeichnet, als die «vier Formationen». Jeder vyûha besitzt eine spezifische Schaffenskraft, die durch eine Göttin repräsentiert wird. Erwacht in Vâsudeva der Wunsch, die Welt zu erschaffen, so entfaltet sich seine shakti in den drei anderen vyûha weiter. Aus Pradyumna entsteht dann das höchste, unveränderliche Bewußtseinswesen (kûtasthapurusha), das allwissend ist und alle Einzelseelen (jîva) in sich enthält. Auch die gesellschaftliche Ordnung, das aus vier Ständen bestehende sog. «Kastensystem», ist bereits in ihm beschlossen. Die auf diesen purusha bezogene Schaffenskraft heißt mâyâ – die Schaffenskraft, die die Seelen an der erlösenden Erkenntnis hindert. Die mâyâ aktiviert die drei potentiellen Begrenzungen der in die Welt eingehenden Einzelseelen:

1. *Niyati*, d.h. *Beschränkung* bzw. Bestimmung: «Was für eine Gestalt es (für die Einzelseele) geben kann, was für ein Handeln (und) von welcher Art seine spezifische Disposition sein mag ... das wird alles von (Kraft) der Bestimmung hervorgebracht» (Ahirbudhnya-Samhitâ 6.48).

2. *Die Zeit* (kâla) als alle Handlungen bedingende Zeitlichkeit treibt die Einzelseelen ihrer Bestimmung entgegen.

3. *Die guna-mâyâ*. Diese Schaffenskraft besteht aus drei guna, die von den o.g. zu unterscheiden sind. Sie bilden die materielle Grundlage der sichtbaren Welt. Sie werden als sattva, rajas und tamas bezeichnet. Das Bedeutungsspektrum dieser Begriffe umfaßt Berei-

che, die im abendländischen Verständnis voneinander geschieden sind: Es werden damit Naturphänomene ebenso bezeichnet wie moralische und geistige Qualitäten.

Aus diesem Grund werden hier mehrere *Übersetzungen* gegeben: (1) sattva ist Licht, Leichtigkeit, Klarheit, Glück, (2) rajas ist Unruhe, Leidenschaft, Schmerz, Staub und (3) tamas ist Dunkelheit, Dumpfheit, Schwere, Apathie. Aus der beständigen Transformation dieser Konstituentien entstehen u.a. die geistigen Vermögen, die Sinnesorgane und die Elemente. In der Hierarchie der göttlichen Erscheinungsformen sind diese drei Konstituentien Aspekte des vierten vyūha Aniruddha. Sie werden durch drei Götter repräsentiert: Vishnu wacht über das sattva und über den Fortbestand der Weltordnung (sthiti), Brahmā sorgt für alle weltschöpfenden Aktivitäten (srishti), die in rajas beschlossen sind, und Rudra als Herrscher über tamas ist für den Stillstand und schließlich den Untergang der Welt (samhāra) zuständig.

Mit Brahmā beginnt die *zweite Phase der Weltschöpfung*, die als «unrein» (ashuddha) bzw. niedrig (apara) bezeichnet wird. Diese Phase besteht in der Emanation materieller kosmologischer Instanzen bis hin zu den Sinnesvermögen und den Elementen und wird in den verschiedenen Schulen relativ homogen beschrieben. Die Einzelseelen gehen in einen Körper ein, der ihrem Vorleben entspricht. Die guten und schlechten Taten haben bestimmte Wirkungen zur Folge, die in Form von sog. «Ablagerungen» (vāsanā) bis ins nächste Leben hineinreichen können. Sind die Seelen unwissend, d.h. haben sie ihre Teilhabe am göttlichen Sein nicht erkannt, so werden diese «Ablagerungen» wirksam. Die «Unwissenheit» ist ein unabänderlicher, «anfangsloser» Bestandteil jeder Weltschöpfung: Die «Verhüllung» des Wissens (tirobhava) ist Teil des göttlichen Handelns. Die göttliche Gnade (anugraha) kann jedoch der einzelnen Seele zur Erlösung verhelfen: durch die verschiedenen Erlösungswege und die damit verbundenen Erscheinungsformen des Gottes in der Welt.

### III. Göttliche Erscheinungsformen in der Welt

Es werden in den Texten verschiedene Motive für die Manifestation der göttlichen Schaffenskraft als Welt angegeben: Die Wünschbarkeit einer göttlich geschützten Weltordnung, das göttliche Spiel (līlā) oder das Gewähren einer Erlösungsmöglichkeit für die Seelen. Im Lakshmī-Tantra wird z.B. das Motiv der Hilfestellung besonders akzentuiert: Die Schöpfung ist gewünscht, um den Wesen zum Heil zu verhelfen, d.h. ihre Unwissenheit zu beseitigen. Die Unwissenheit ist «anfangslos» und gehört zum göttlichen Handeln. Signum der Unwissenheit (avidyā) ist die Verstrickung der Wesen in die aus ihren Wünschen resultierenden Handlungen. Um den Wesen eine Erlösungsmöglichkeit zu eröffnen, erscheint der Gott in bestimmten Erscheinungsformen. Diese sorgen zum einen für den Fortbestand der Weltordnung insgesamt und unterstützen zum anderen die einzelne Seele auf ihrem Weg zur Erlösung. Diese göttlichen Gestalten werden in drei Gruppen unterteilt:

1. *Die vier Erscheinungsformen* (mūrti) der o.g. «catur-vyūha»-Gruppe. Der vyūha-Gruppe kommt somit neben ihrer kosmogonischen Funktion noch eine soteriologische Aufgabe zu: Die vier Erscheinungsformen helfen dem einzelnen auf dem Weg zur Erlösung. Zu diesem Zweck nehmen sie eine spezifische Gestalt an (mūrti), die ikonographisch eindeutig charakterisiert ist. Sie können durch meditative Praktiken visualisiert und evoziert werden. Das ist jedoch nur möglich, wenn man in die Praktiken (śādhanā bzw. yoga) der jeweiligen Tradition initiiert worden ist. So heißt es im Lakshmī-Tantra (19.17): Die höchste Form (pararūpa) dieser vyūha-Gruppe «verehere diejenigen, die in der Yoga-Praxis geübt sind, in ihrem Herzen».

2. *Die 38 bzw. 39 «vibhavas»* erscheinen zum Wohle der Welt (jagat-hita) und haben eine spezifische Aufgabe (kārya) zu erfüllen. In diesen «Herabkünften» (avatāra) erscheint der Gott entweder in einer Götter- oder in einer Menschengestalt. In der Liste der vibhava wird die Mythologie des Gottes erkennbar. So sind zahlreiche vibhava mit der Tötung von Dämonen oder anderer Widersacher der göttlichen Ordnung beauftragt. Diese Erscheinungsfor-

men sind deshalb vor allem mit ihren welterhaltenden Taten verbunden. Ihre Verehrung ist dementsprechend auf ihre innerweltlichen Funktionen bezogen.

3. Die *arcâ*-Formen sind die im Tempel beheimateten Götterbilder, deren Verehrung sich nach den rituellen Vorschriften der jeweiligen Schule richtet. In diesen Götterbildern ist ein Teil der göttlichen Schaffenskraft (shakti) bzw. des göttlichen Bewußtseins (caitanya, cit) präsent. Deshalb können die Gläubigen im Tempelritual direkt mit diesen Göttern in Kontakt treten, um zur Erfüllung ihrer Wünsche zu kommen: «Die Gestalt Gottes, die zum Wohl der Welten von Göttern, Weisen, Ahnen, erfolgreichen Asketen usw. gebildet wurde oder sich von sich selbst aus gebildet hat, das ist das Tempelbild (*arcâ*), das aus reinem Bewußtsein besteht.» (aaO. 4.31). Die Vielfalt der Götter in den hinduistischen Traditionen hat ihre Wurzel in der Aufteilung der rituellen Zuständigkeiten. Auf dieser «niedereren» Ebene des einen göttlichen Seins kann man von einem «Polytheismus» sprechen. Diese Aufteilung ritueller Zuständigkeiten unter verschiedene Götter erlaubte, historisch gesehen, auch die Integration von Göttern aus anderen Traditionen oder regionalen Kulturen. Sowohl die ikonographisierten *vyûha*-Formen als auch die *vibhava* können als Götterbilder im Tempel verehrt werden.

Die Bezogenheit der göttlichen Erscheinungsformen auf das Wohlergehen, aber auch den Erkenntnisstand der einzelnen Seele wird in folgendem Passus aus dem Lakshmî-Tantra (11.41) deutlich:

«[Die Göttin Shri-Lakshmî sprach:] Die Erscheinungsformen des Gottes der Götter gemäß der Aufteilung in seine höchste *vyûha*-Gestalt usw. entstehen als Gunsterweis gegenüber den Einzelseelen und aus dem Mitgefühl gegenüber denen, die ihn voll Zuneigung verehren. [Der Götterkönig Indra sprach:] Verehrung sei Dir, o Göttin, der Liebsten des Gottes der Götter, der Lotusgeborenen! Für die Gunstbezeugung gegenüber seinen Anhängern sollte doch nur eine einzige Form Haris (genügen)! [Die Göttin Shri-Lakshmî sprach:] Die Ansammlungen von Verdiensten sind bei den Einzelseelen in unterschiedlicher Weise zusammenzutragen. Die Einzelseelen sammeln

[ihre Verdienste] keineswegs zur gleichen Zeit. ... Durch die Verdienststufungen gibt es Unterschiede zwischen denen, die eine rituelle Berechtigung<sup>9</sup> besitzen.»

Zudem sei die Erkenntnisfähigkeit bei den einzelnen Menschen unterschiedlich. Um diesen Unterschieden gerecht zu werden, entstehen die verschiedenen Erscheinungsformen: Diejenigen, die den *Yogaweg* erfolgreich beschritten haben, sind berechtigt, sich der höchsten Form Gottes zuzuwenden. Wer durch die Yogapraxis nicht nur der Erlösung näher kommen will, sondern auch seine innerweltliche Situation verbessern möchte, soll sich den *vyûha*-Formen zuwenden. Ist die erlösende Erkenntnis noch wenig entwickelt, dann ist die Verehrung der *vibhava*- und *arcâ*-Formen angeraten.

Die Vielfalt der göttlichen Erscheinungsformen steht somit in *keinem Widerspruch* zur Einheit und Einzigartigkeit Gottes und seiner Schaffenskraft. Sie trägt vielmehr der gesellschaftlichen und soteriologischen Position der einzelnen Menschen Rechnung. Die Verschiedenheit ist für die vom Gott ausgehende Welterschöpfung konstitutiv. In den Bereich der weltzugewandten Dimension Gottes gehört somit neben der Trias von Schöpfung (*srishti*), Erhalt (*sthiti*) und Zerstörung (*samhâra*) der Welt auch die Verhüllung (*tirobhava*) der erlösenden Erkenntnis bei den Einzelseelen und die Gunstbezeugungen (*anugraha*), die sowohl die Erlösung als auch innerweltliches Wohl fördern können. Die fünf göttlichen Tätigkeiten werden als «*pañcakarman*» zusammengefaßt.

#### IV. Untergang der Welt in Gott

Die Existenz der Welt ist an einen zeitlichen Rhythmus gebunden. Deshalb findet periodisch ein «Weltuntergang» statt, d.h. die stufenweise Reabsorption (*samhâra*) der Welt. Die Auflösung der Welt vollzieht sich in der *Umkehrung* des Stufenwegs der Welterschöpfung. Die einzelnen kosmologischen Instanzen kehren wieder in den Ursprung zurück: Die Welterschöpfung ist der kosmische «Tag», der «Augenaufschlag» (*unmesha*) Gottes, der in der kosmischen «Nacht» (*râtrî*), dem Schließen

der Augen (nimesha), endet. Das Prinzip dieser Reabsorption wird in folgender Schilderung der Auflösung der Elemente deutlich:

«Das Wasser verschlingt die Essenz der Erde, ihren Geruch... Ist die Erde ihres Geruchs beraubt, verliert sie sofort ihren Namen und Gestalt. Dann nimmt das Wasser die ganze Welt in Besitz ... Das Feuer, als die Ursache [des Wassers], verschlingt die Essenz des Wassers, den Geschmack ... Ist das Wasser seines Geschmacks beraubt, verliert es sofort Namen und Gestalt. Die Welt ist nur noch ein aufflammendes Feuer.» (Ahirbudhnya-Samhitā (4.15ff.)<sup>10</sup>.

Die Auflösung der Bestandteile des Kosmos geht jedoch nur bis zu einer bestimmten Stufe, so daß es niemals zu einem endgültigen Ende der Welt kommen kann: Die Auflösung endet mit dem Eingehen der o.g. drei vyūha in Vāsudeva. Die Reabsorption betrifft also nicht das höchste göttliche Sein, nicht den Gott als das «höchste Selbst». Nur die Einzelseele kann mit diesem Bereich in Kontakt treten, in ihm erlöst werden. Dabei durchläuft sie jedoch genauso die Emanationsstufen in umgekehrter Richtung. Für die Welt insgesamt gibt es keine Erlösung oder einen endgültigen Untergang im Sinne einer Apokalypse.

#### V. Gott als Ort der Erlösung

Weil die Wesensbestimmung des göttlichen Seins und des Seins der einzelnen Seelen einander entsprechen, ist Erlösung überhaupt möglich. In den meistens der o.g. Traditionen dienen die Durchführung von Ritualen und meditative bzw. asketische Praktiken als Mittel (upāya) zur Erlösung. So ist nach dem Lakshmī-Tantra (15.17) die «wunschlose» Erfüllung der rituellen Pflichten, die einem durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten gesellschaftlichen Schicht zukommen, ein solches Mittel. Die Rituale dienen ansonsten der persönlichen Wunscherfüllung und tragen zugleich zum Erhalt der gesellschaftlichen Ordnung bei. Sie werden zu einer Erlösungsmöglichkeit, wenn man auf seine Wünsche verzichtet<sup>11</sup>. Erst dann wird das Ritual zu einer ausschließlichen Verehrung des höchsten Gottes. Der meditative Weg besteht in einer stu-

fenweisen, den Weg der Kosmologie umkehrenden Annäherung an die verschiedenen göttlichen Erscheinungsformen. Dabei wird die Gottheit durch eine meditative Visualisierung der Ikonographie des Gottes und durch Evozierung der göttlichen Gestalt mit Hilfe von sog. «mantra» vergegenwärtigt. Ein «mantra» ist eine Kombination von Lauten bzw. Silben, die bestimmten Aspekten des göttlichen Seins oder auch einer ganzen Gottesgestalt entspricht<sup>12</sup>. Durch die Rezitation dieser Silbenformeln tritt man in Kontakt mit der Gottheit und kann sich diese Dimension des göttlichen Bewußtseins aneignen. Für diesen Weg der «Realisierung» (sādhanā) ist eine Initiation in die Lehrtradition der jeweiligen Schule notwendig. Beide Mittel orientieren sich an den verschiedenen o.g. göttlichen Erscheinungsformen, die Zeichen der göttlichen Gnade gegenüber den Einzelseelen sind.

Es gibt jedoch noch einen anderen «Gunsterweis», der auf einer persönlichen Beziehung zwischen Gott und dem einzelnen basiert. Die *Gottesliebe* (bhakti) ist ein Element, das die «hinduistische» Gotteslehre wesentlich konstituiert. Im Rahmen der bhakti ist die Zuneigung eines Gläubigen zum Gott mit dessen Anteilnahme am Schicksal seines Anhängers verknüpft. Auf diesem Konzept basiert eine weitere Erlösungsmöglichkeit, die Bestandteil der hier zugrundegelegten Traditionen geworden ist: Die Voraussetzung zur Erlösung kann durch einen einmaligen Gnadenakt von Seiten des Gottes oder der Göttin geschaffen werden. Das kann dadurch geschehen, daß die göttliche Kraft spontan auf die Einzelseele einstrahlt. Das «Herabfallen der göttlichen Schaffenskraft» (shaktipāta) wird meistens der Göttin zugeordnet. Sie wird vom Mitgefühl für die im Kreislauf von Tod und Geburt gequälten Seelen ergriffen und befreit sie spontan von der Verhüllung ihrer Erkenntniskraft (Lakshmī-Tantra 13.3-11). Die Göttin erklärt dazu: «Nur ich allein kenne den Moment des Herabstürzens meiner göttlichen Kraft. Nicht kann dieser Moment durch menschliche Anstrengung oder irgendeinen anderen Grund herbeigeführt werden.» In diesem Moment erkennt die Seele, daß sie in Wahrheit reines Bewußtsein (cit) ist, und kann sich von nun an um die Festigung dieser

Erkenntnis bemühen. Wenn sich die Seele von allen Befleckungen gereinigt hat, leuchtet sie auf und wird mit dem göttlichen Bewußtsein identisch. Sie kehrt dann nicht mehr in die Welt zurück<sup>13</sup>.

### Schlußbemerkung

Trotz der Vielfalt und Komplexität der theologischen und religiösen Traditionen des Hinduismus gibt es einen Konsens darüber, welche Aspekte der Göttlichkeit Bestandteile der jeweiligen Gotteslehre sein müssen. Aus diesem Grunde konnte eine systematisierende Darstellung dieser Aspekte unternommen und die vishnuitische Pāñcarātra-Tradition als Beispiel für deren Auslegung herangezogen werden. Die Einheit des göttlichen Bewußtseins und seine Freiheit als das «höchste Selbst» konstituiert die höchste Sphäre göttlichen

Seins. In ihr allein ist Erlösung für die Einzelseele möglich. Wird das göttliche Bewußtsein zum «Ich», so ist es notwendigerweise auf seine Schaffenskraft (shakti) bezogen. Die shakti entfaltet ihr Handlungspotential zugunsten der einzelnen Seelen, indem sie für das Entstehen, den Fortbestand und das Vergehen der Welt sorgt. Die Einzelseele wird durch die Verhüllung seiner Erkenntnisfähigkeit in die göttliche Weltordnung verstrickt. In dieser Welt ist aber zugleich die Gnade (anugraha) Gottes in Gestalt seiner Erscheinungsformen und durch die diversen Erlösungsmöglichkeiten präsent. Das höchste Selbst, das reine Bewußtsein wird nur erreicht, wenn *die Einzelseele die Welt verläßt* und sich als Teil des göttlichen Seins erkennt. Gott ist jedoch nur erkennbar, wenn die Seelen sich in der Welt aufhalten und sich den göttlichen Erscheinungsformen als den Orientierungspunkten für das eigene Heil zuwenden.

<sup>1</sup> Siehe dazu W. Halbfass, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung* (Basel/Stuttgart 1981), und H. v. Stietencron, *Hinduism: On the Proper Use of a Deceptive Term*, in: G.D. Sontheimer/H. Kulke (Hg.), *Hinduism Reconsidered* (Delhi 1991), 11-27.

<sup>2</sup> Der *Veda*, die älteste Sammlung von Hymnen und Ritualtexten, kann nicht als eine solche Textgrundlage angesehen werden. Die vedische «Offenbarung» wird nämlich auch dann von den späteren Schulen zum autoritativen Fundament der eigenen Theologie erhoben, wenn sie sich in ihren Inhalten weit vom Veda entfernt. Die Akzeptanz des Veda als «Offenbarung» verbindet die hinduistischen Schulen zwar gegenüber den Buddhisten, die ihn nicht akzeptieren. Es ist daraus jedoch keine theologische oder rituelle Einheit abzuleiten. Siehe dazu J.C. Heesterman, *Die Autorität des Veda*, in: G. Oberhammer (Hg.), *Offenbarung: Geistige Realität des Menschen. Arbeitsdokumente eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien* (Wien, Publications of the Nobili Research Library, 1974).

<sup>3</sup> Für einen Überblick über die Texttradition siehe F.O. Schrader, *Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnya Samhitā* (Madras 1916).

<sup>4</sup> Für einen Überblick siehe L. Rocher, *The Purānas* (Wiesbaden 1986); T. Goudriaan/S. Gupta, *Hindu Tantric and Shākta Literature* (Wiesbaden 1981); M. Biardeau, *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilization* (Paris 1971); dies., *Études de mythologie hindoue* (Paris 1981).

<sup>5</sup> Das *Lakshmi-Tantra* ist ungefähr im 10. oder 11. Jh. entstanden. Der Text weist in einigen Textschichten Verbindungen zur Theologie der in Kashmir beheimateter shivaitischen Schulen auf, die ihre Blütezeit zwischen dem 9. und 12. Jh. hatten. In anderen (bis in einen

Dualismus führenden) Deutungen wird der Übergang von der Einheit des göttlichen Seins in eine Vielfalt als Prozeß des «ontologischen Verlusts» gedeutet, so daß die Vielfalt der Welt als Irrealität angesehen werden muß.

<sup>6</sup> Der Begriff «*brahman*» weist auf die Verwurzelung dieser Theologie in der upanishadischen Tradition hin, wo an zahlreichen Stellen das «*brahman*» als Ursprungsort der Welt genannt wird.

<sup>7</sup> Vergleiche für das folgende *Ahirbudhnyasamhitā* 2.54-61 und *Lakshmi-Tantra* 2.27-36.

<sup>8</sup> Das steht im Gegensatz z.B. zur vedischen Tradition, wonach der Schöpfergott einem Kraftverlust ausgesetzt ist, der eine rituelle Speisung erforderlich macht.

<sup>9</sup> Das Wort «*adbikāra*» bezeichnet die (rituelle) Berechtigung, die jedem aufgrund seines Standes oder seiner Initiationsstufe zukommt. Die Form der Initiation und der Zugang zum Tempelritual werden primär durch die Kastenzugehörigkeit bestimmt.

<sup>10</sup> Dem liegen folgende Emanationsstufen zugrunde: Wind => Feuer => Wasser => Erde.

<sup>11</sup> Diese Lehre vom «wunschlosen» Handeln wurde zuerst in der o.g. *Bhagavadgītā* dargelegt. Sie diente vor allem dazu, den Gegensatz zwischen Ritualtradition und Erlösungslehre zu überbrücken.

<sup>12</sup> Siehe dazu im einzelnen A. Padoux, *Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras* (New York 1990) und G. Oberhammer, *Strukturen yogischer Meditation* (Wien 1977).

<sup>13</sup> Eine andere Deutung dieses Gnadenaktes wird an einer anderen Stelle des *Lakshmi-Tantra* (Kap.17) erwähnt: die sog. »sharanāgati« (oder auch *prapatti*), die «Zufluchtnahme zum Gott». Der Gott reagiert hier auf die völlige Hingabe des Gläubigen. Vergleiche *Lakshmi-Tantra* 17.60-62.

ANGELIKA MALINAR

geb. 1961 in Oldenburg; ab 1981 Studium der Indologie und Philosophie in Tübingen; mehrere Studienaufenthalte in Indien; 1987 Magister Artium mit einer Arbeit über indische Ästhetik. 1987-1988 Mitarbeiterin im Tübinger Purāna-Projekt; 1991 Promotion mit der Dissertation Rājavidyā: das königliche Wissen um Herrschaft und

Verzicht. Studien zur Bhagavadgītā (erscheint 1995 in Wiesbaden). Seit 1991 wissenschaftliche Assistentin am Seminar für Indologie und vergleichende Religionswissenschaft in Tübingen. Forschungsschwerpunkte: Indische Philosophie, Geschichte des Hinduismus, Epos und Purāna-Literatur, neuere Hindi-Literatur. Anschrift: Seminar für Indologie und vergleichende Religionswissenschaft, Münzgasse 30, D-72070 Tübingen.

Ruben L.F. Habito

## Zen und die menschliche Existenz

Es muß gleich zu Beginn erwähnt werden, daß der Zen-Buddhismus<sup>1</sup> nicht-theistisch ist, d.h. daß er sich überhaupt nicht mit dem Begriff Gottes oder der Frage nach Gottes Existenz oder Nichtexistenz beschäftigt. Sein sowie des Buddhismus allgemein zentrales Interesse gilt der Lösung der fundamentalen Probleme menschlicher Existenz, die in dieser Tradition als *dukkha* (das Unbefriedigende) charakterisiert werden.

Wir müssen daher klarstellen, daß unsere Aufgabe in diesem Artikel nicht darin besteht, aus dem Zen-Buddhismus irgendeinen Gottesbegriff oder eine Gotteslehre abzuleiten. Es geht vielmehr darum, mit dem Zen-Buddhismus ins Gespräch zu kommen und sorgfältig und aufmerksam darauf zu hören, was er hinsichtlich unserer *menschlichen Existenz* sagt. Auf der Grundlage solch aufmerksamen Hinhörens können wir dann einige Überlegungen für Christen, die sich an einem *theo-logischen* Vorhaben beteiligen, anstellen<sup>2</sup>.

Dieser Aufsatz besteht aus zwei Abschnitten: Der erste untersucht Schlüsselemente der Praxis und Lebensweise des Zen-Buddhismus;

der zweite bietet *theo-logische* Überlegungen zu den Implikationen des Zen-Lebens für ein christliches Gottesverständnis.

### I. Zen: Das erweckte Leben

Zen definiert sich selbst über einen vierfachen Katalog von Merkmalen, die – so heißt es – von *Bodhidharma* stammen, jenem auf vielen Zen-Gemälden dargestellten bärtigen Asketen, der diese Weise der Meditationspraxis um die Zeit des sechsten Jahrhunderts unserer üblichen Zeitrechnung von Indien nach China brachte. Diese Merkmale sind im folgenden Vers enthalten:

«Nicht auf Worten oder Buchstaben beruhend, (ist es) eine besondere Mitteilung jenseits der Schriften, direkt auf den menschlichen Geist zielend, jemandes Wesen sehend, erweckt seiend.»<sup>3</sup>

Es wird daher wiederholt betont, daß Zen keine Lehre oder Philosophie ist, die in verbaler und begrifflicher Weise dargestellt und erklärt werden kann, sondern eher eine *Praxis und Lebensweise*, die auf der Erfahrung gründet, «jemandes (wahres) Wesen zu sehen» und dadurch «erweckt zu sein (d.h. ein Buddha oder Erweckter zu werden)».

#### 1. Entleeren des Ich-Bewußtseins

Die Mitte dieser Lebensweise ist die Praxis der sitzenden Meditation, auch *Zazen* genannt.