

Die Religionen der Menschheit

Herausgegeben von

CHRISTEL MATTHIAS SCHRÖDER

Band 11

Universität Würzburg
LEHRSTUHL FÜR INDOLOGIE
Institut für Kulturwissenschaften
Ost- und Südasiens

Inventar-Nr. 4050/2001
Indologie

VERLAG W. KOHLHAMMER
STUTTGART BERLIN KÖLN MAINZ

Die Religionen Indiens

I Veda und älterer Hinduismus

von

JAN GONDA

Zweite, überarbeitete und ergänzte Auflage

VERLAG W. KOHLHAMMER
STUTTGART BERLIN KÖLN MAINZ

in die Zeit von etwa 600 bis etwa 800 fällt. Es handelt sich um eine mehr systematische Form von Vorstellungen, die im Epos in visionärer Weise verkündigt werden. Die sehr umfangreiche und noch nicht erschöpfend erforschte Literatur dieser Richtung (die Pāñcarātra-Samhitās) enthält u. a. Mitteilungen über Tempel- und Bilderdienst, Feste, Zeremonien und Observanzen, Ontologie, Dharma, Bhakti, Yoga, Erlösung und *Mantraśāstra* (d. h. eine Art okkuler Sprachwissenschaft, welche den geheimen Sinn von Formeln usw. studiert, um über die sich in denselben manifestierenden Potenzen Gewalt zu haben). Nach dem Pāñcarātra ist das eigentliche Wesen Brahmans nur „Allwissenheit“ (*Jñāna*) und absolutes Bewußtsein. Zum Jñāna gehören fünf Eigenschaften: schöpferische Macht, die es Brahman ermöglicht, Causa materialis des Universums zu werden (*Sakti*); die unabhängige, spontane Macht zum Handeln (*Aīsvarya*); unermüdliche Kraft zum Stützen der Welt (*Bala*); das Vermögen, sich nicht zu ändern, obgleich es Causa materialis ist (*Virya*), Prestige und Autarkie, durch die Brahman ohne Hilfe das Universum hervorbringt (*Tejas*). Diese fünf machen mit dem Jñāna die sechs „Eigenschaften“ (*Gunas*) aus, die einerseits den Körper Vāsudevas (d. h. des persönlichen Gottes) bilden, andererseits Instrumente des schöpferischen Handelns sind. Aus den Gunas entstehen paarweise die drei geistigen Formen reiner, d. h. nicht mit Karman behafteter Schöpfung, die die Namen der nächsten Verwandten Viṣṇus tragen. Daran schließt sich die anderweitig zu behandelnde *Vyūha*-Lehre an.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß es bereits vor den ältesten Erwähnungen der Pāñcarātra-Lehren⁶⁰ im Nārāyaṇiya — schon dieses lehrt den Hauptsatz über die Vyūhas — Pāñcarātra-Schriften gegeben hat. Ihr Ursprung liegt im Dunkeln, geographisch wahrscheinlich im Norden. Die Lehre zeigt schon im Mbh. starken Sāṃkhya-Einfluß.

So macht der im epischen Zeitalter sich unifizierende, aus mehreren Wurzeln — was nicht besagen soll: organisierten Religionen — entsprossene hinduistische Viṣṇuismus im Mbh. sich bald sehr deutlich, bald in kaum wahrnehmbarer Weise bemerkbar. Es ist schwierig, ihn zu isolieren, nicht selten sogar unmöglich, sein Fehlen wahrscheinlich zu machen. Angesichts der hier besonders handgreiflichen indischen Neigungen zu Absorption, Assimilation und Identifikation von Kultformen, mythologischen Vorstellungen und theologischen Konzeptionen sind Versuche, die verschiedenen Elemente genau zu sondern oder sogar zu bestimmen, wo die Grenzen des Viṣṇu-Komplexes liegen, ein oft heikles Unternehmen. Immerhin ist Viṣṇu — wenn er auch als solcher in mythologischer Hinsicht nicht besonders hervortritt — im Mbh. eine lebendige religiöse Realität, Träger eines ganzen Komplexes von mytho-

60 Der Sinn des Wortes *Pāñcarātra* („die Lehre der fünf Nächte“) ist unsicher; er mag auf das fünfnächtige Opfer zurückgehen, durch welches Viṣṇu die Ganzheit wurde, oder mit Gottes fünffacher Selbstmanifestation in Beziehung stehen (*Schräder*, a.a.O., 24).

logischen und legendarischen Vorstellungen und religiösen Überzeugungen. Er ist gewissermaßen der Ausdruck der Einheit und Ganzheit, nach denen Indien von sehr frühen Zeiten an suchte. Schon in der epischen Periode entwickelte sich in Zusammenhang damit eine Dogmatik um seine Person, die, gleich unbestimmt wie die Philosophie des Epos im allgemeinen, von verschiedenen Standpunkten ausgeht und nicht abgeneigt ist, diese miteinander zu verschmelzen. Er wohnt als ewiger Begleiter im verborgenen ewigen Kern jedes Wesens, ohne jedoch seine Einheit und Ganzheit zu verlieren und ohne von dem Handeln der Wesen berührt zu werden.

Seine vielen Namen (Mbh. 13, 135) drücken die zahlreichen Aspekte seines Wesens aus, lehren uns aber auch, daß schon damals — wie später in verschiedenen Gegenden Indiens die Namen und Gestalten einheimischer Götter — andere Gestalten mit ihm zusammenflossen oder ihre Charakterzüge auf ihn übergingen. Eben durch seinen Charakter war dieser Gott, der sich ganz dem Wohle der Welt widmet, der sie wohlgesinnt im Stande erhält, sozusagen dafür prädestiniert, nicht nur mit Bhakti verehrt zu werden, sondern auch öfters in konkreter Gestalt auf Erden zu erscheinen und in die irdischen Verhältnisse einzugreifen. Andererseits förderte die noch heutzutage verbreitete Neigung, in besonderen Personen Erscheinungen einer Gottheit zu erblicken, die Empfänglichkeit für den *Avatāra*-Gedanken. Im Gegensatz zu Siva, der meistens in eigener Person Objekt der Verehrung ist, wird Viṣṇu in der Regel in seinen Avatāras, zumal als Krṣṇa und Rāma, verehrt. Besonders diese beiden Manifestationen haben die Verbreitung des Viṣṇuismus sehr gefördert.

In den *Avatāras* — Erscheinungen Gottes, um die Ordnung in der Welt wiederherzustellen — liegt eine große Quelle der Kraft und des Einflusses des Viṣṇuismus: Gott, nicht das abstrakte Höchste Wesen der Philosophen und Dogmatiker, sondern ein Gott, der zu persönlicher Beziehung und freundschaftlichem Verhältnis bereit ist, erscheint in sterblicher Gestalt auf Erden, um Mensch und Welt zu retten. Er kommt nicht in seiner höchsten Gestalt, die für sterbliche Augen nicht wahrnehmbar, für beschränkte Geister unfaßbar ist. Die ‚historisch‘ bewiesene Möglichkeit eines *Avatāra* ist für die Viṣṇuiten ein wichtiger Beweis dafür, daß Gott es recht gut mit der Welt meint, daß er den Dharma stützen, wiederherstellen und aufrechterhalten will. Gott erscheint und handelt als Mensch oder Tier, besitzt aber zu gleicher Zeit seine transzendenten Macht. Hat er das Werk vollbracht, so kehrt er nach dem *Vaikuntha*, seinem ‚Paradies‘, zurück und vereinigt sich mit seinem transzendenten Urbild⁶¹. Inhaltlich entstammen die Avatāras verschiedenen Mythen, Legenden und Kulten. Die mit ihnen verknüpften Vorstellungen scheinen sich nach und nach in eine höhere ethische Sphäre erhoben zu haben. Der *Avatāra*-Mythus

61 Daneben kennt der Hinduismus Manifestationen (*Prädurbhāva*), wobei Gott in seiner wahren Gestalt transzendent bleibt, und Erscheinungen unter bestimmten Aspekten (Siva als Rudra usw.). Diese Aspekte sind koexistent, Avatāras nicht.

ist, wie jeder fundamentale Mythus, „zweitletzte Wahrheit“ und gemäß der Interpretation der Gebildeten der weder von poetischer Phantasie noch durch volkstümliche Erweiterung und Reinterpretation beeinträchtigte Ausdruck eines hohen moralischen Gefühls der Einsicht in die Abhängigkeit des Vorübergehenden vom Ewigen. Die Avatāras werden als Hauptmomente einer Entwicklung angesehen, nämlich des Kampfes des heiligen Ideals gegen das Böse; zugleich stellen sie die sich perfektionierende Selbstoffenbarung Gottes dar. In der Avatāra-Konzeption vereinigen sich die beiden wichtigsten altindischen mythischen Grundthemen, das des dämonenbekämpfenden Ordnungsherstellers und das des sich in der Vielheit der Welt manifestierenden Einen. Sie erlauben es zu leugnen, daß Gott wie die Devas Kinder erzeugt — seine Manifestationen kommen auf außergewöhnliche Weise zustande: Rām. 1, 15. Sie lassen es zu, den einzigen Gott in verschiedenen persönlich gedachten Gestalten zu verehren, und befriedigen das Bedürfnis nach mehreren verehrenswürdigen Wesen mit individuellen Vorzügen, die die Fassungskraft der Masse nicht zu sehr übersteigen. Dazu kommt die psychologische Wichtigkeit der Avatāras: sie werden zu Idealen für den nach Erlösung strebenden Menschen; sie geben ihm Rückhalt und stellen eine Daseinsform vor ihn hin, in die er sich selbst zu verwandeln hofft; denn auch Kṛṣṇa und Rāma sind einst Menschen auf Erden gewesen. In jedem ernsthaft beflissenen Menschen kann sich die Verwirklichung des Göttlichen wiederholen.

Das klassische System der Avatāras Viṣṇus findet sich noch nicht in den Epen, die, obwohl schon mehrere Manifestationen bekannt sind, auch die Implikationen des Avatāra-Gedankens nicht erschöpfen. Die Purāṇas, in denen eine lange Entwicklung zum Abschluß kommt, erwähnen deren meistens 370 zehn in fester Reihenfolge. Tatsächlich gibt es aber unzählige Manifestationen. In Literatur und bildender Kunst⁶² haben sie unter allmählicher Reinterpretation der Hauptgestalten sehr bedeutende Themen abgegeben.

So erschien Viṣṇu⁶³ im ersten (*Kṛta*) Zeitalter 1. als Fisch (*Matsya*): eine alte Sündflut-Geschichte⁶⁴. Nach SB. 1, 8, 1 wurde der erste Mensch, Manu, durch einen Fisch vor einer großen Überschwemmung gerettet; im Epos (3, 185) ist der Fisch Brahmā-Prajāpati, später eine Erscheinung Viṣṇus, der die verlorengangenen Vedas vom Boden des Ozeans zurückholt, wohin sie während einer großen Flut von einem Dämon gebracht worden waren; 2. als 372 Schildkröte (*Kūrma*), um bei der Quirlung des Milchozeans für den als Quirlstock benutzten Weltberg *Mandara* als Unterlage zu dienen. Die Schildkröte hat lange Zeit eine wichtige kosmogonische und kosmographische Rolle ge-

62 A. W. Bramzelius, Die hinduistische Pantheon-Glasmalerei, Leiden 1937, 8; Banerjea, Iconography, 634.

63 Vgl. auch E. Osborn Martin, The gods of India, London 1914, 107.

372a 64 A. Hohenberger, Die indische Flutsage und das Matsyapurāṇa, Leipzig 1930.

spielt: sie trägt die Erde und sichert deren Stabilität. In der Brāhmaṇaperiode erscheint Prajāpati als Schildkröte, in Mbh. 1, 16, 11f. wird sie noch nicht, wie Rām. S. 1, 45 und ViP. 1, 9, 87, mit Viṣṇu identifiziert. Die Funktion des Tieres stimmte ja mit den Vorstellungen, die Viṣṇus Verehrer sich über Zweck und Bedeutung seiner Avatāras machten, überein. Wie der Gott (Mbh. 5, 10, 6 ff.) wurde das Tier wegen seiner Gestalt mit den drei Teilen des Universums assoziiert (SB. 7, 5, 1, 2)⁶⁵; 3. als Rieseneber (*Varāha*), um die von dem Dämon Hiranyāksa in den Ozean versenkten Erde emporzuheben. Dieses in der Erde wühlende Tier wurde als eine pflügende und befruchtende Macht angesehen. Schon im TS. heißt Viṣṇu einer, „der von einem unzugänglichen Ort wegträgt“ (6, 2, 4, 2f.); im SB. (14, 1, 2, 11) wird die Erde von einem Eber Emūṣa — der hier Prajāpati ist — in die Höhe gehoben, und dieser Name begegnet schon im RV. zusammen mit dem Namen Viṣṇus. Im Mbh. (3, 142, 28B.) ist Viṣṇu der Eber, der die übervölkerte Erde rettet: eine präklassische Form der Avatāra-Geschichte, in welcher der Dämon fehlt; anderswo (12, 202) nimmt Kṛṣṇa-Viṣṇu aber die Gestalt desselben Tieres an, um in die Unterwelt hinabzusteigen. Dort vernichtet er die Dämonen, welche die Erde bedrängen, so daß diese zu versinken scheint; hier ist die klassische Form der Purāṇas beinahe erreicht. Die ältesten bildlichen Darstellungen datieren vom 5. Jahrhundert an; 4. als Mannlöwe (*Narasimha*), um die Welt von Hiranya-kaśipu, Hiranyāksas Bruder, zu befreien und dessen Sohn Prahlāda, seinen Verehrer, vor dem Zorn des Vaters zu schützen; er tötet den Dämon, der weder des Nachts noch am Tage, weder von einem Menschen noch von einem Tier (man erinnere sich der Mythe von Indra und Namuci) besiegt werden konnte. Teilweise im Epos bekannt, entwickelt sich dieser Avatāra in den viṣṇuitischen Purāṇas.

Im zweiten (*Tretā*) Zeitalter erschien der Gott: 5. als Zwerg (*Uāmana*)⁶⁶, um die Welt von der Oberherrschaft Balis zu befreien, der Götter und Menschen quälte. Als Bali dem Zwerg soviel Raum gewährte, wie dieser mit drei Schritten ausmessen konnte — eine andere Anwendung dieses alten Motivs! —, nahm der Gott Riesengestalt an, durchmaß mit einem Schritt die Erde, mit dem zweiten den Himmel und bannte den Dämon mit dem dritten in die Unterwelt, wo er seitdem als König herrscht. Hier erscheinen Viṣṇus drei Schritte mit seiner schützenden Aktivität vereint. Seit dem SB. (1, 2, 5, 4 ff., wo die Asuras in ihrem Streit mit den Devas diesen versprechen, so viel zu geben, wie Viṣṇu bedeckt) war seine Zwerggestalt ohne Zweifel populär; man darf in diesem Zusammenhang an den verbreiteten Glauben an begabte, gescheite und helfende Zwergen erinnern. Auch dieser Avatāra hat also eine lange Geschichte: im Rām. (1, 29, 21) übergibt Viṣṇu, als er in Zwerggestalt

65 Vgl. auch Coomaraswamy, Yakṣas II, Washington 1931, 36; Kirfel, Symbolik, § 66.

66 Macdonell, in J.R.A.S. 1895, 165; eine südindische Version wird I.A. 35, 59 mitgeteilt.

378 die Weltherrschaft gewonnen hat, diese dem Indra⁶⁷; 6. als Rāma mit dem
379 Beil (*Paraśurāma*), um auf Erden die Kṣatriyas, die seinen Vater, den Brahma-
nen Jamadagni, getötet hatten, auszurotten. Dieser Rāma – der nach der
Tradition noch als Eremit lebt – war ursprünglich eine selbständige Gestalt
(vgl. Mbh. 3, 116), dessen Lebensgeschichte im Laufe der Zeit in einen
mythischen Komplex aufgenommen und mit Betonung der mythisch bede-
380 tenden Elementen reinterpretiert wurde.

Er manifestierte sich danach 7. als *Rāma*, der Sohn Daśarathas, der Held
des Rāmāyaṇa, um die Herrschaft des Dämonenfürsten Rāvana auf Lankā
zu brechen und die Welt von dessen Schandtaten zu befreien. Ursprünglich
war dieser Rāma vermutlich ein Heros, ein idealer Kṣatriya, der sich in der
Gegend von Ayodhyā durch Pflichterfüllung, Treue und Gehorsam den höheren
Mächten und bestehenden Obrigkeitengegnern gegenüber hervortat (vgl. z. B. Mbh.
7, 82, 28)⁶⁸. Nach Vermischung mit mythischen Elementen und fortgesetzter
Brahmanisierung wurde er ein Halbgott „wie Viṣṇu“ (vgl. 2, 2, 45) – so in
dem älteren Kern des Rām.⁶⁹ –, dann eine Erscheinung Viṣṇus, in den jün-
geren ersten und letzten Büchern desselben Epos und an einigen jüngeren
Stellen des Mbh. Während aber im Rām. und im ViP. Viṣṇu sich nur mit
einem Teil seines Wesens in Rāma inkarniert, ist er nach späteren Quellen
vollständig in ihm erschienen. Seine Brüder, ehemals gleichfalls Teilkarnationen,
sind dann Erscheinungen des Ruhethrones Viṣṇus auf dem Welten-
meer Sesha (der Weltschlange), seiner Muschel und seines Wurfades. Die Gött-
lichkeit Rāmas wird im allgemeinen immer stärker betont. Der Name dieses
Rāma begegnet kaum vor dem epischen Zeitalter – RV. 10, 93, 14 mag in
einer Reihe von Königsnamen ihn meinen –, seine Gemahlin Sītā⁷⁰ – die
Tochter des Königs Janaka, bei dessen Pflügen sie aus der Erde hervorkam –
ist dagegen eine schon früh erwähnte Gestalt: „die Furche“. Anfangs mit
Indra assoziiert, wurde sie später eine Reinkarnation Sri-Lakṣmis. Die allen
Avatāras zugrunde liegende Idee des immer wiederholten Kampfes des gro-
ßen göttlichen Vorkämpfers des geordneten Kosmos, der ruhigen Lebens-
umstände, der menschlichen Kultur gegen die dämonischen Mächte der Un-
ordnung, des Hungers, der Vernichtung, variiert hier mit anderen Personen
und anderen kulturellen Umständen entsprechender geänderter Inszenie-
rung das große alte Thema. Die indische, vom Wiedergeburtsglauben ge-

67 Dieser Avatāra wurde sehr populär; vgl. z. B. die Version bei Caland, *Drie oude Portugeesche verhandelingen over het Hindoeisme*, Amsterdam 1915, 23. Jagad-
deva, Gitagovinda 1, 9 (12. Jht.) läßt den Fuß Balis reinigendes Wasser ent-
springen: der Gott, der das Übel bekämpft, macht es zu einer Quelle der Läu-
terung.

68 W. Ruben, *Studien zur Textgeschichte des Rāmāyaṇa*, Stuttgart 1936, 69.

69 H. Jacobi, Rām. 127; Hopkins, E.M. 211.

70 C. Bulcke, *La naissance de Sītā*, in B.E.F.E.O. 46, 107; S. S. Mehta, in J.A.S.B. 10,
565.

förderte Neigung, Personen und Begebenheiten als Repräsentanten oder Wie-
derholungen mythischer Gestalten oder Wahrheiten zu verstehen, hat auch
dazu beigetragen, die Rolle von Rāmas ergebenem Freund und Helfer, seinem
Halbbruder Lakṣmaṇa, mit derjenigen des vedischen Gottes Viṣṇu zu ver-
gleichen (Rām. 3, 68, 38 B.; 6, 79, 4). Jedenfalls ist die Hypothese wahrscheinlich,
daß die Kombination Rāma und Lakṣmaṇa eine Wiederholung des
mythischen Themas des göttlichen Freuden und Helfers der Hauptfigur dar-
stellt⁷¹. Man darf aber nicht übersehen, daß das dem Dichter Vālmīki zu-
geschriebene, aus älteren Quellen⁷² geschöpfte und außerordentlich beliebte
Epos Rāmāyaṇa zwar die am besten bekannte, nicht jedoch die einzige Form
dieser nach indischer Ansicht heiligenden und reinigenden Geschichte⁷³ dar-
stellt. Die davon oft bedeutend abweichenden, stark mit sagen- und märchen-
haften Elementen durchsetzten⁷⁴ und den Denkschemen der Masse angepaß-
ten, volkstümlichen Versionen⁷⁵ der Legende erweisen die schon frühe Ver-
breitung dieser legendarisch-mythischen Geschichte und ihre außerordentliche
Wichtigkeit für das kulturelle und besonders das religiöse Leben Indiens. Die
Verknüpfung von Rāmas Namen mit glänzenden Festen, die Identifikation
vieler Ortliekeiten mit Flüssen, Bergen und Wäldern, an denen der göttliche
Held nach der Tradition geweilt haben soll, die zahlreichen Rāma-Tempel⁷⁶
und die uns schon aus ziemlich frühen Quellen bekannten Rāmāyaṇa-Darstel-
lungen in der bildenden Kunst⁷⁷ bezeugen dessen große Verehrung besonders
in Nordindien, wo sein Name in aller Munde ist.

Am Ende des dritten (*Dvāpara*) Zeitalters inkarnierte Viṣṇu sich wieder,
und zwar 8. als *Kṛṣṇa*, um, wie schon erwähnt, die Dämonen, und besonders
deren schlimmsten, den grausamen *Kaṁsa*, zu töten. Der 9. Avatāra, Viṣṇu 381
als *Buddha*, zu Beginn der gegenwärtigen (*Kali*) Periode auf Erden erschei-
nend, um die blutigen Opfer abzuschaffen und die Bösen zum Abfall vom
Veda zu versöhnen, ist nicht vor dem Matsya-Purāṇa bekannt; er bezeugt die
Rivalität von Viṣṇuiten und Buddhisten und den Wunsch der ersteren, die
Verehrung Buddhas unter ihre Auspizien zu bringen. Am Ende dieser Kali- 383
zeit wird der Gott 10. als *Kalkin*⁷⁸ wiederkommen, um die Bösen zu bestrafen,

71 Gonda, *Viṣṇuism*, 161.

72 Lüders, *Philologica indica*, Göttingen 1940, 35.

73 I. Gunser, *Die religiösen und sittlichen Ideen des Rāmāyaṇa* (s. S. 221).

74 A. Zieseniss, *Die Rāma-Sage bei den Malaien*, Hamburg 1928.

75 A. Baumgartner, *Das Rāmāyaṇa und die Rāmaliteratur der Inder*, Freiburg i. B.
1894 (teilweise überholt).

76 v. Glasenapp, *Heilige Stätten Indiens*, München 1928.

77 W. Stutterheim, *Rāma-Legenden und Rāma-Reliefs*, München 1925, 123 (dessen
psychoanalytischen Standpunkt ich nicht teile).

78 E. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, Berlin 1928, aus dessen Unter-
suchung hervorgeht, daß die hinduistischen, buddhistischen (Maitreya) und irani-
schen Messiasgedanken unabhängig voneinander aus den besonderen Voraus-
setzungen dieser Glaubensbekennisse herausgewachsen sind; es gibt einige Be-
rührungspunkte, doch diese sind sekundär und äußerlich.

die Guten zu belohnen und als Heilbringer eine neue Ära zu inaugurierten. Diese im Mbh. (3, 188 f.), jedoch nicht im Rām., erwähnte Gestalt scheint ihr Dasein der Überzeugung zu verdanken, daß die Not der Welt am Ende einer vierfachen Periode das Auftreten eines Avatāras schlechthin erfordert. Es gibt über Kalkin eine doppelte Tradition: nach der einen, volkstümlichen, vor allem südindischen und aus ziemlich jungen Quellen bekannten, ist er ein Pferd⁷⁹, nach der literarischen Tradition der Brahmanen reitet er ein weißes Roß. Hier ist wahrscheinlich eine alte theriomorphe Gottheit, ein Element eines Komplexes volkstümlicher Auffassungen über die dem Pferd inhärente Macht (Sonne, Fruchtbarkeit), die an wesentliche Eigenschaften Viṣṇus erinnerte, vom Viṣṇuismus absorbiert worden⁸⁰.

4. Siva und seine Familie

Obwohl der ältere Veda nur das Adjektiv („freundlich, wohlwollend“),
384 nicht den Eigennamen *Siva*¹ kannte, wurde in der SvU. Rudra auch mit diesem Namen angerufen und im AGS. ein Opfer an Paśupati Siva Sankara vorgeschrieben (2, 2, 2). In demselben Text begegnen schon, wie später sehr oft, Rudra und Siva neben Sarva, Ugra („der Mächtige“), Bhīma („der Furchtbare“) usw. als nacheinander aufgezählte Namen desselben Gottes (4, 8, 19). Die nachvedische Zeit bevorzugt jedoch entschieden den Namen Siva, behält andere Bezeichnungen und Epitheta aber bei und erwähnt einen selbständigen Rudra nur selten. Der nachvedische Siva, neben Viṣṇu die bedeutendste Götter-
385 gestalt, ist vielseitiger, größer, universaler als Rudra. Wie Viṣṇu wird er zu überweltlichem Range erhoben. Was über ihn gesagt und gelehrt wird, ist vielfach tiefer, oft philosophisch oder theologisch fundiert; sein Kult ist, wieder wie derjenige Viṣṇus, ausgebreiteter als derjenige Rudras. Sowohl in der Konzeption des zentralen Gottes wie auch in den Beziehungen zwischen Gott und den Gläubigen unterscheidet sich der Sivaismus vom Viṣṇuismus.

Auch Rudra-Siva hat, als seine Anhänger sich über Indien ausbreiteten, zweifellos viele andere Gestalten und lokale Kulte absorbiert und assimiliert; dabei haben, soweit wir seinen Entwicklungsgang überschauen können, verschiedene Kreise unterschiedliche Seiten seines vielgestaltigen Wesens betont.

79 Vgl. z. B. Ph. Baldaeus, Afgoderye der Oost-Indische heydenen, herausgegeben von A. J. de Jong, Diss. Utrecht 1917, 174.
386

80 In seinem nicht-kanonischen Avatāra Hayagrīva (R. H. van Gulik, Hayagrīva, Diss. Utrecht 1935) – der in dem ältesten Teile der Purāṇas noch eine nicht mit Viṣṇu verbundene dämonische Gestalt ist – hat Viṣṇu einen Pferdekopf (vgl. Mbh. 12, 347); Gonda, Viṣṇuism, 147.

1 Eine große Siva-Monographie steht aus. Vgl. Bhandarkar, V.S. 102 (nicht mehr zeitgemäß); Eliot, H.B. II, 136; K. A. Nilakantha Sastri, in C.H.I. IV, 63; T. M. P. Mahadevan, in Imp. Un. 453; Kirsch, Symbolik 16 (einigermassen spekulativ).
387

4. Siva und seine Familie

Während die SvU. ihn mit dem Schöpfer, dem großen Ātman, dem Unerkennbaren identifiziert (4, 17 ff.), gibt der Grammatiker Patañjali uns Anlaß zu der Annahme², daß es schon um 100 v. Chr. śivaitische Strömungen wie die Siva-Bhāgavatas, die den Gott, eine eiserne Lanze tragend – man wird an Siva mit dem Dreizack (z. B. Mbh. 14, 8, 25) erinnert –, als Bhagavat verehrten (5, 2, 76), und die Siva-Vaiśravaṇas (6, 3, 26) gegeben hat³. Daß er seinen Aufstieg nicht nur seinem numinosen Wesen, sondern auch dem Einfluß der nicht-arischen Bevölkerungssteile verdankt, d. h. daß „einzelne Bestandteile des Siva-Komplexes verschiedenen Kultursphären entstammen“, darf als sicher gelten; er wird schon früh in der Tamil-Literatur erwähnt⁴; daß er wesentlich nicht-arisch sei⁵, ist jedoch eine einstweilen ungewisse Annahme.

Im Epos⁶ ist er noch nicht im Vollbesitz seiner Macht und Größe; der ihm später gern verliehene Titel *Mahādeva* („Großer Gott“) kommt z. B. Mbh. 3, 84, 147 B. Viṣṇu zu. Er spielt in vielen mythischen Erzählungen eine Rolle. Sie wollen zum Teil sein Wesen und seine äußere Gestalt erklären, zum Teil seine Bedeutung im Weltgeschehen unterstreichen: als die Götter und Asuras den Lebenstrank (*Amṛta*) aus dem Ozean durch Quirlen hervorbrachten, verschluckte Siva das dabei entstandene Gift *Kālakūṭa*, den gestaltgewordenen Todeswunsch der Geschöpfe, das tödliche Prinzip des Naturlebens; daher sein blauer Hals und sein Name *Nilakantha* (Mbh. 1, 17). Mit seiner Stirn fängt er die aus dem Himmel herabfallende *Gangā* (Ganges) auf, damit ihr Anprall die Erde nicht zerschmettere (Mbh. 3, 108); so ist er auch der Gott der Hingabe. Er wird als mächtig, zornig, ungestüm dargestellt, ist aber, wenn der Mensch sich mit ihm ausgesöhnt hat, zur Hilfe und zum Geben bereit; besonders in den jüngeren Teilen des Mbh. ist er ein Tröster⁷. Steht er im Rām. nur in seiner Funktion als Weltvernichter am Ende einer großen Periode bedeutender als die anderen Götter da, so nimmt seine Verehrung im jüngeren Mbh. zu.

Von den verschiedenen Aspekten seines vielgestaltigen dämonisch-göttlichen Wesens fällt noch immer der furchtbar-gewaltige in erster Linie auf: er bringt Schrecken und Krankheit, Tod und Verderben. Daß man ihn in Elend und Gefahr anzurufen und zu beschwichtigen hatte, förderte zweifellos seinen Aufstieg zum allgegenwärtigen Herrn des Universums. Noch immer haust er, mit Bogen, Spieß oder Dreizack bewaffnet, im Dschungel oder in den Bergen und sendet im Sturm Vernichtung; Zorn, Furcht und Krankheiten sind seine Kinder (Mbh. 13, 15, 36); er manifestiert sich in Übeltaten (12, 74, 17);
388

2 B. N. Puri, Patañjali, 188.

3 Vgl. auch Corpus Inscr. Ind. II, 1, 102; Hazra, Records, 202.

4 Mahadevan, a.a.O., 459.

5 Bhandarkar, V.S. 115; Renou, I.C. I, 515.

6 Hopkins, E.M. 219.

7 Hopkins, E.M. 225.