

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Tod- und Jenseitsvorstellungen in wichtigen
hinduistischen Traditionen“

Verfasser

Helmut Eberhardt

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im März 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 057011
Studienrichtung lt. Studienblatt:	Individuelles Diplomstudium Religionswissenschaft § 17 UniStg
Betreuer:	Prof. DDr. Johann Figl

Prolog

Die Abgabe der Diplomarbeit gibt mir Anlass auf die vergangenen Jahre zurückzublicken, in denen das Studium der Religionswissenschaft einen wichtigen Platz in meinem Leben einnahm. Nach einem absolvierten Berufsleben, in dem es primär galt, definierte diesseitige Ziele zu erreichen, war es bestimmt nicht einfach, mich auf ein Studentenleben – gewissermaßen auf ein Leben danach – umzustellen.

Dass mir das halbwegs gut gelang, lag im Wesentlichen an zwei Umständen. Erstens, weil ich, nach einem einsemestrigen Irrlauf wegen einer falschen Information, schließlich doch das richtige Studium gewählt habe, und zweitens wegen des Umfelds und den Bedingungen, die ich im Institut für Religionswissenschaft vorfand.

Umfeld und Atmosphäre werden immer von Menschen bestimmt und scheinen, mir gerade bei der Übermittlung von Lehrinhalten und beim Aufzeigen von Perspektiven, besonders wichtig zu sein. Ich habe mich während meiner Studienzeit im Institut für Religionswissenschaft sehr wohl gefühlt und möchte mich dafür bedanken.

Besonders danken möchte ich Herrn Prof. DDr. Johann Figl, dessen strukturierter Vortrag präzise Wissen übermittelte, Interesse weckte und mir wegen seines feinen Humors auch viel Vergnügen bereitete. Bedanken möchte ich mich auch bei Herrn PD Dr. Hans Gerald Hödl, der seine Zeitnot niemals spüren ließ und der in Studienangelegenheiten stets mit problemorientiertem – guten – Rat zur Verfügung stand. Danken möchte ich auch Frau Dagmar Hofko, die viel zur angenehmen Atmosphäre im Institut beiträgt und die immer freundlich und hilfreich war.

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	1
1.1.	Jenseitsvorstellungen allgemein	1
1.2.	Jenseitsvorstellungen in Indien	4
2.	Tod und Jenseits in vedischer Zeit	7
2.1.	Das vedische Weltbild	7
2.2.	Bestattungsbräuche in vedischer Zeit	8
2.3.	Ahnenspeisung und Hungergespenster	11
2.4.	Die Lokalisierung des Totenreiches	12
2.5.	Die ewige Welt der seligen Väter und der Sturz der Übeltäter in die finstere Tiefe	14
3.	Das Aufkommen eines ethischen Denkens und der Übergang zum zyklischen Weltbild	18
3.1.	Naturphilosophische zyklische Lehren in den Upanishaden	23
3.2.	Die Ātman-Brahman Lehre als Weiterführung der Feuerlehre	27
3.3.	Das ethisch zyklische Denken des Karma-Samsāra	31
3.4.	Die Dharma-Lehre	39
3.4.1.	Der Varnāshramadharmā	40
3.4.2.	Der Stridharma	41
3.4.3.	Die Frau als Witwe	43
3.5.	Der Weltenkreislauf (Die Yuga-Lehre)	46
3.5.1.	Die Schöpfungs- und Weltzeitalterlehre der Vaishnavas	48
3.5.2.	Die Avatāra-Lehre	51

4.	Jenseitsvorstellungen im jüngeren Hinduismus	52
4.1.	Das siebenteilige Weltbild	53
4.2.	Das Schicksal der Nichterlösten	54
4.2.1.	Das Schicksal der Bösen	54
4.2.1.1.	Rettung durch Karma-Übertragung	57
4.2.2.	Das Schicksal der Guten	58
4.2.2.1.	Der Aufenthalt in einem Paradies	59
4.3.	Das Schicksal der Erlösten	60
5.	Philosophische und theistische Erlösungsvorstellungen	61
6.	Wege zur Erlösung (<i>mārgas</i>)	66
6.1.	Befreiung durch den Weg der Werke (<i>karmamārga</i>)	67
6.2.	Der Weg der Erkenntnis (<i>jñānamārga</i>) und der Weg der Versenkung (<i>rāja yoga</i>)	68
6.3.	Erlösung durch Gottesliebe (<i>bhaktimārga</i>)	71
6.3.1.	Die Erlösungslehre der Bhagavad-Gītā	72
6.3.2.	Philosophische Schulen, die auf die Bhagavad-Gītā zurückgehen.	76
6.4.	Erlösung durch den Tod in Benares	78
7.	Karma- und Wiedergeburtsvorstellungen im modernen Hinduismus	80
8.	Schlußbetrachtung	87
	Abstract	91
	Literaturverzeichnis	93
	Lebenslauf	95

1. Einleitung

1.1. Jenseitsvorstellungen allgemein

In nahezu jeder Religion gibt es Jenseitsvorstellungen, hinter denen die Hoffnung des Menschen steht, dass der Tod nicht das endgültige Ende des Daseins bedeutet. Nach diesen Vorstellungen markiert der Tod des Einzelnen lediglich die Grenze zu einer jenseitigen Welt, die als realer Existenzbereich gesehen wird und in der ein Weiterleben nach dem Tod möglich ist.

Das Jenseits wird meist in Analogie zum irdischen Dasein gesehen und ist – in teilweiser Umkehrung und Idealisierung – als Gegenwelt konzipiert. In mythischen Bildern werden herrliche Städte, fruchtbare Gärten und Inseln der Seligen beschrieben, aber auch trostlose Dämmerwelten und Orte des Schreckens und der Qual. Diese jenseitigen Bereiche befinden sich stets in schwer, oder überhaupt nicht zugänglichen Gegenden, die meist im Himmel oder unter der Erde lokalisiert sind.

Ebenfalls in Analogie zum irdischen Dasein wird die postmortale Existenz des Menschen im Jenseits gesehen, wobei die konkreten Vorstellungen in den verschiedenen Religionen nach den unterschiedlichen Heilslehren variieren. Demnach kann das Schicksal des Einzelnen im Jenseits von unterschiedlichen Aspekten geprägt werden, wie z. B. vom körperlichen Zustand vor dem Tod, vom Totenkult, oder sogar von der Art des Todes, oder der Todesursache.¹

Als Beispiel dafür kann die aztekische Religion herangezogen werden, nach der es vier Jenseitsreiche gab: das paradiesische „Reich der Sonne am Himmel“, in das gefallene Krieger gelangten, das Reich der im Kindbett gestorbenen Frauen und der im sakralen Kontext Getöteten, das auf wolkenverhangenen Bergen lokalisierte Reich des Regengottes *Tlaloc*, in dem sich Ertrunkene und vom Blitz Erschlagene wieder fanden, und

¹ vgl. Figl, Johann (Hg.): Handbuch der Religionswissenschaften, 628

schließlich, das allen übrigen Verstorbenen zugewiesene schreckliche Unterweltsreich *Mictlan*²

Das Schicksal des Einzelnen im Jenseits kann aber auch von ethischen Kriterien abhängen, denen der Mensch – im Besitz eines freien Willens – entsprechen kann oder nicht.

Die Welt wird hier dreigeteilt gesehen: neben der Erde, dem Lebensraum des Menschen, glaubt man an eine jenseitige Welt „unter“ ihr und eine jenseitige Welt „über“ ihr. Die Welt über der Erde ist der Himmel, oder das Paradies, womit der Aufenthaltsort der Seligen gemeint ist. Unter der Erde befindet sich die Hölle, die als Ort der Verdammten gedacht wird.

Nach diesen Vorstellungen gibt es nach dem Tod, oder am Ende der Zeiten, ein Totengericht, oder ein Gericht Gottes in dem – nach den Taten eines Menschen im irdischen Leben – über sein Wohl oder Wehe im Jenseits entschieden wird. Dieses Gericht bringt eine endgültige Bewertung des menschlichen Lebens und damit auch eine Entscheidung über Heil oder Verwerfung und der Mensch, oder seine Seele, erfährt, ob er für den Himmel, oder die Hölle bestimmt ist.³

Das daraus resultierende Urteil ist z. B. in den abrahamistischen Religionen irreversibel und endgültig. Der Betreffende wird auf Grund seines Verhaltens in seinem kurzen diesseitigen Leben zum Paradies erlöst, oder zur Hölle verdammt. Der Aufenthalt in beiden Bereichen endet nie. Er dauert bis in alle Ewigkeit.

Dem gegenüber gibt es aber auch Jenseitsvorstellungen, in denen das Nachtod-Schicksal des Verstorbenen nicht notwendigerweise als endgültiger Zustand gesehen wird. Nach diesen Vorstellungen gibt es nicht nur EIN Leben im Diesseits bis zum Tod und darauffolgend EIN ewiges Leben im Jenseits, sondern es kommt – sofern nicht die endgültige Erlösung erreicht werden kann – zur Reinkarnation, d.h. zur Wiederverkörperung im Diesseits.

² vgl. Brockhaus, Lexikon der Religionen, 300

³ vgl. Figl, Johann (Hg.): Handbuch der Religionswissenschaften, 629

Reinkarnationsvorstellungen gab es bereits in der griechischen Antike (z. B. bei den Orphikern, bei Plato und bei Pythagoras), im antiken Rom und bei den Kelten. Reinkarnationsgedanken finden sich aber auch in Sub- und Randtraditionen des Judentums, des Christentums und des Islam. Im Judentum in der Kabbalah, im Christentum bei gnostischen und manichäischen Gruppen, sowie später bei den Katharern, und im Islam bei den Drusen, Ismaeliten und Aleviten. Auch in der jüngeren europäischen Geistesgeschichte sind Reinkarnationsvorstellungen zu finden, wie z. B. bei Goethe, Schiller, Lessing und Schopenhauer. In der heutigen Zeit findet man Wiedergeburtsvorstellungen im Rahmen neugnostischer-esoterischer Bewegungen in Europa und in den USA (Anthroposophie, Theosophie, Gralsbewegung etc.)

Reinkarnationsvorstellungen erweisen sich häufig als sehr verschieden, weil sie immer im Kontext einer bestimmten Religion stehen. Gemeinsam versteht man unter Wiederverkörperung das Übergehen der Seele, des Bewusstseins, des geistigen Grundprinzips, beim Tod aus einem Körper in einen anderen. Verschiedene Antworten gibt es aber z. B. auf die Frage nach der Daseinsform der neuen Einkörperung, oder auf die Frage nach den Zeitabständen zwischen den Reinkarnationen.

Bei den Religionen, die an Reinkarnation glauben, steht meist ein ethisches Prinzip im Zentrum und die Wiedergeburten geschehen nach ethischen Kriterien, was den Glauben an ein Steuerungsprinzip voraussetzt.⁴

Geographisch gesehen gibt es den Reinkarnationsglauben bei verschiedenen Stammeskulturen Afrikas, Australiens, Amerikas und bei den Inuit der Polarregion. Am meisten verbreitet ist der Glaube an die Wiedergeburt aber in Asien, vor allem auf dem indischen Subkontinent und in den Regionen östlich und nördlich davon, die von indischen religiösen Vorstellungen beeinflusst wurden. Generell gesehen gehört der Glaube an die Wie-

⁴ vgl. Figl, Johann (Hg.): Handbuch der Religionswissenschaften, 633 f und Müller, Hans-Peter: „Karma“ und „Wiedergeburt“ im Denken moderner Hindus und Buddhisten. In Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Die Idee der Reinkarnation in Ost und West, 7

dergeburt zu den am weitest verbreiteten Vorstellungen der Menschheit über ein Leben nach dem Tod.⁵

In Indien selbst entstanden vier große religiöse Traditionen. Bei dreien von ihnen handelt es sich im Prinzip und Heterodoxien vom religiösen Hauptstrom, die auf einen Stifter zurückgehen: Buddhismus, Jainismus und Sikhismus. Alle drei haben sich sehr früh und sehr deutlich durch Kanonbildung von der Autorität des Veda und der brahmanischen Priester abgesetzt und konnten so eine Identität als eigene Religion herausbilden. Den Glauben an den Geburtenkreislauf, an die Reinkarnation und die Hoffnung auf eine endgültige Erlösung teilen sie aber auch weiterhin mit dem Hauptstrom.

Dieser Hauptstrom entwickelte sich über die Jahrhunderte von der vedischen Religion, über den asketischen Reformismus, den klassischen Hinduismus, den Sektenhinduismus bis zum modernen Hinduismus und bis zum heutigen Hinduismus weiter.⁶

1.2. Jenseitsvorstellungen in Indien

Die älteste Epoche der indischen Geschichte ist die vorvedische Epoche, die um 1750 v. Chr. ihr Ende fand. Die damals existierende Kultur wird Indus-Kultur, aber auch Harappa-Kultur genannt. Ihre Träger waren die indische Urbevölkerung der Mundas und Dravidas. Damals gab es schon volkreiche, komplexe Stadtanlagen mit befestigten rechtwinkligen Straßen und es gab ausgeklügelte Bewässerungssysteme.

Die in dieser Periode bereits existierende Schrift konnte bis heute noch nicht befriedigend entziffert werden, weshalb Wissen über die religiöse Praxis der damaligen Zeit nur aus archäologischen Funden zu erlangen ist. Aus Ausgrabungen und Artefakten lässt sich auf den Kult einer Muttergöttin schließen, den man für den Ursprung des Kults der Göttin im postvedischen Hinduismus hält. Wie die Darstellung einer Gottheit im Yogasitz

⁵ vgl. Müller, Hans-Peter: „Karma“ und „Wiedergeburt“ im Denken moderner Hindus und Buddhisten. In Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Die Idee der Reinkarnation in Ost und West, 7

⁶ vgl. Michaels, Axel: Der Hinduismus, 38

nahelegt, dürfte auch die Yogapraxis auf vorvedische Vorstellungen zurückgehen. Darüber hinaus fand man unter anderem auch Darstellungen von Baumgottheiten und ein Siegel, das eine von Tieren umringte Gottheit – vermutlich eine Vorstufe Sivas – zeigt.⁷

In der frühvedischen Zeit (1750 bis 1200 v. Chr.) begannen indoiranische Viehnomaden die sich Ārya nannten, in verschiedenen Stammesgruppen nach Nordindien einzudringen. In den Hymnen dieser Zeit wird von Kämpfen der Götter mit dunklen, dämonischen Dasas berichtet. Einer der Hauptgötter der Ārya in diesen Hymnen ist Indra, der auch Kriegsgott ist. Das Götterpantheon zeigt eine deutliche Verwandtschaft mit dem der alten Iraner und dem der Griechen. Die Götter sind deifizierte moralische Prinzipien, gestalthafte Naturerscheinungen und vergöttlichte weltliche Mächte. Personale Götter, die für den späteren Hinduismus charakteristisch sind, gibt es nur wenige. Wichtig war der Opferdienst, mit Tieropfern und der Pressung des heiligen halluzinogenen Soma-Trankes, der unter freiem Himmel, oder in einfachen Opferhütten stattfand. Es gab zyklische Feste zu den Mondphasen. Zu dieser Zeit wurden Leichen überwiegend verbrannt, es gab aber auch Grabhügel mit Urnen.

In der mittelvedischen Phase (ab 1200 v. Chr.) bildete sich ein zunehmend ritualisiertes Opferwesen innerhalb einer magischen Weltanschauung heraus. Im Gegensatz zur frühvedischen Zeit, in der die Götter durch Opfer und Gebete zur Hilfe überredet wurden, konnten sie nun durch die Priester gezwungen werden, den Gesetzen zu gehorchen, denen das Opfer und die Weltordnung unterliegen. Das dafür notwendige Ritualwissen besaßen allein die Priester, die sich deshalb zu Himmlischen auf Erden und als Personifizierung des *brahman* erklärten. Dadurch wurden die *brāhmanas* (Brahmanen) mächtig. Sie erlangten eine geschützte Stellung, wurden durch Opfergebühren wohlhabend und ihre Stellung wurde erblich. Was die Götter betrifft, existierte der frühvedische Polytheismus zwar weiter, es

⁷ vgl. Figl, Johann (Hg.): Handbuch der Religionswissenschaften, 316

kamen aber neue Götter hinzu und es begann sich der Glaube an einen, oder mehrere Schöpfergötter zu entwickeln.⁸

In den bisher skizzierten älteren Phasen der vedischen Epoche glaubte man daran, dass das Leben nach dem Tod unendlich währe und man glaubte an die Unsterblichkeit. Man nahm an, dass der Ablauf der Zeit ein linearer Vorgang sei und man glaubte deshalb, dass die Welt einen Anfang gehabt habe und bis in alle Ewigkeit bestehen würde. Auf diesem linearen Zeitverständnis basierten zunächst auch die vedischen Schöpfungsmythen und auch die Jenseitsvorstellungen wurden diesem Glauben angepasst.

Vorstellungen von einem jenseitigen Gericht, bei dem die Guten belohnt und die Bösen bestraft werden, waren höchstens in Ansätzen vorhanden und für den damaligen Jenseitsglauben keinesfalls bestimmend.⁹

Aber in der spätvedischen Zeit – ab etwa 900 v. Chr. – änderte sich diese Sicht der Dinge und es begann sich ein naturphilosophischer, erkenntnisbezogener Monismus zu entwickeln. Bereits in den älteren Upanishaden wird das Leben als Leid gedacht, aus dem die Erlösung, oder Befreiung angestrebt wird. Das lineare Denken wurde langsam vom zyklischen Denken abgelöst und es entstand die Vorstellung vom Wiedertod und von der Wiederverkörperung. Im Zentrum der neuen Vorstellung entstand die Lehre von der Identität des Absoluten mit der Einzelseele. Die hedonistischen Vorstellungen eines ewigen Lebens nach dem Tod im Jenseits, fanden ihr Ende.¹⁰

Was man heute unter „Hinduismus“ versteht, bildete sich erst als Reaktion auf die Asketenbewegungen Nordindiens (Buddhismus, Jinismus) heraus. Dabei handelt es sich in vielen Hinsichten um einen Zusammenfluss der alten vedischen Religion mit den Vorstellungen bodenständiger Volksreli-

⁸ vgl. Michaels, Axel. Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, 51 f

⁹ vgl. Meisig, Konrad: Hinduistische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. In A. Th. Khoury/P. Hünermann. (Hg.). Weiterleben nach dem Tode? 25 f

¹⁰ vgl. Michaels, Axel. Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, 51 f

gionen. Der früh- und mittelvedische Nachtod- und Jenseitsglauben wurde zwar durch neue Lehren ersetzt, enthält aber in seinem Kern viele Elemente, die der spätere Hinduismus aufgriff und weiterentwickelte. Viele dieser Vorstellungen sind unverändert auch im heutigen Hinduismus anzutreffen und manche Gebräuche, z. B. im Totenkult, haben sich unversehrt bis in die heutige Zeit erhalten.

Bei einem Versuch, das Thema „Tod- und Jenseitsvorstellungen im Hinduismus“ abzuhandeln, muss deshalb auch auf die alten vedischen Vorstellungen eingegangen werden.¹¹

2. Tod und Jenseits in vedischer Zeit

2.1. Das vedische Weltbild

Die frühen vedischen Inder waren in ihrem Leben zu sehr mit dem Diesseits beschäftigt, um überflüssige Gedanken an das Jenseits zu verschwenden. Sie strebten danach, Väter von Söhnen zu werden und irdische Güter, wie Vieh, zu erlangen. Diese Einstellung wird von vielen rigvedischen Hymnen bestätigt, die höchst weltlichen Zielen dienen.

Nach dem Tod erwartete man in den Himmel der Götter zu gelangen, um dort mit den Ahnen vereint zu werden. Das Weltbild der vedischen Inder leitete sich vom Augenschein ab. Man dachte sich eine flache Erdscheibe, umschlossen von einer festen Kugel, die man mit dem Rücken- und Brustpanzer einer Schildkröte verglich. Das sichtbare helle Tagesfirmament stellte man sich als oberes Gewölbe vor, das unter der Erdscheibe seine Entsprechung in einem dunklen Gewölbe – dem Nachthimmel – hatte. Das lichte Tagesfirmament sah man als Reich der Götter und das dunkle Nachtfirmament unter der Erdscheibe hielt man für das Reich der Asuras, der dämonischen Götterfeinde. Zwischen Erdscheibe und Firmament dachte man sich einen Strom, die Rasa, der ringförmig die Erdscheibe umfließt.¹²

¹¹ vgl. Meisig, Konrad: Hinduistische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. In A. Th. Khoury/P. Hünemann. (Hg.). Weiterleben nach dem Tode? 12

¹² ebd. 12 f

Diese Dreiteilung der Welt wurde später nochmals dreifach unterteilt, so dass man sich drei Erdscheiben und drei Firmamente mit jeweils dazwischenliegenden Luftschichten dachte. Dadurch entstanden Abstufungen: so sprach man beispielsweise vom dritten, oder obersten Himmel. Der Mensch wusste, welchen Platz er in diesem, dem Augenschein entsprechenden Weltbild, einnahm. Er glaubte aber auch zu wissen, was mit ihm beim Tod geschehen und wohin er danach gelangen würde. Diese Jenseitsvorstellungen spiegeln sich auch in den vedischen Bestattungsbräuchen und Riten wieder, von denen sich etliche noch im heutigen Hinduismus erhalten haben.

2.2. Bestattungsbräuche in vedischer Zeit

Das vedische Totenritual war äußerst kompliziert und es gab auch Abweichungen zwischen den einzelnen Vedaschulen. Lässt man diese Abweichungen aber außer Acht, so ergibt sich etwa folgendes Bild.

Der Sterbende wurde mit dem Kopf nach Süden – der Richtung des Totenreiches – auf einen gereinigten, sandigen Platz gelegt, den man mit Kuhdung und Gras bedeckt hatte. Um ihn herum waren seine Verwandten, die Vedatexte rezitierten, was ihm das Sterben erleichtern sollte. Neben dem Ort war auch der Zeitpunkt des Sterbens wichtig. So wurde unter anderem die Nacht, oder die Zeit des abnehmenden Mondes für ungünstig gehalten, weil man sich das Totenreich als Lichterwelt vorstellte, in die man bei Finsternis nur schwer eingehen kann.

Für den Sterbenden bestand die Verpflichtung einem Brahmanen eine Kuh zu schenken, die der Garant dafür war, dass er später, als Verstorbener, den Fluss Vaitarani, der die Grenze zum Totenreich bildet, überschreiten konnte. Nach Eintritt des Todes wurde der Leichnam an einen überdachten Platz gebracht. Der Leichnam wurde gewaschen, Haare und Fingernägel wurden geschnitten, er erhielt ein neues Gewand und wurde bekränzt und geschmückt. Auf seine Gesichtsoffnungen wurden Goldstückchen als Zeichen der Unvergänglichkeit gelegt.

Anschließend wurde der Tote auf eine Bahre gelegt und vom Dorf aus in südöstlicher Richtung, wo man den Eingang zum Totenreich wusste, zur Verbrennungsstätte getragen. Es war wichtig, den Ort für die Verbrennungsstätte sorgfältig auszuwählen, weil sich der Tote während seines Jahres als Totengespenst an diesem Ort aufhalten musste. Darüber hinaus wurden dort auch die späteren Ahnenopfer dargebracht.

An den Platz der Verbrennungsstätte wurden besondere Anforderungen gestellt. Seine Eigenschaften sollten dem Wohnsitz der Lebenden in allen Einzelheiten genau entgegengesetzt sein. Auch die rituellen Handlungen, die an diesem Ort stattzufinden hatten, wurden anders herum vollzogen, als die Rituale, die sich mit dem Leben beschäftigen. Beim Ahnenopfer beugte man beispielsweise das rechte Knie, beim Opfer an die Götter aber das linke. Dies sollte den Gegensatz, aber auch die Komplementarität zwischen Leben und Tod ausdrücken.

Auch bei der Errichtung des Scheiterhaufens musste vieles beachtet werden: sowohl dessen Form, als auch seine Ausrichtung waren bis ins Kleinste geregelt. War er errichtet, wurde der Tote zusammen mit den persönlichen Bedarfsgegenständen, die ihn ins Jenseits begleiten sollten, daraufgelegt.

Die Vaitarani-Kuh wurde geschlachtet und ihre Teile wurden auf den Leichnam gelegt. Die Kuhteile sollten ein Panzer gegen Agni, das Feuer, sein und Schmer und Fett sollten verhindern, dass Agni den Verstorbenen mit seiner Glut umschlingt und verbrennt. Im Rigveda 10,16,7 wird das so ausgedrückt:

„Mit den Kuhtteilen lege dir einen Panzer gegen Agni um, bedecke dich mit Fett und Schmer, auf dass dich nicht der dreiste lüsterne Agni kühn gemacht mit seiner Glut umschlinge, um dich zu verbrennen“.

Die Nieren der Kuh gab man dem Toten in die Hände, weil er sie auf seinem Weg ins Totenreich benötigte, um die vieräugigen, gefleckten Hunde des Totengottes Yama, die als Wächter auf dem Weg ins Totenreich fungieren, zu besänftigen.

Ein blutiges Tieropfer war aber nicht unbedingt nötig: man konnte die Kuh auch freilassen und in diesem Fall dienten dann Milchspeisen als Ersatz für ihre Glieder und Innereien.

Um den Scheiterhaufen herum vergoss man Wasser, das dem Toten im Jenseits zugute kommen sollte. Danach wurde der Scheiterhaufen entzündet und die Seelengeleiter wurden angerufen. Als Seelengeleiter galten die Maruts, die Windgötter, der ziegengestaltige Gott Pūshan, aber oft auch der Feuergott Agni selbst. Auch in das Feuer wurden Opfergaben gegeben. Sie sollten dem Verschiedenen als Wegzehrung dienen.

Ein paar Tage nach dem Verlöschen des Scheiterhaufens folgte die Zeremonie des Einsammelns der Knochen. Die übergebliebenen Gebeine wurden manchmal in einer Urne erdbestattet, aber auch zerrieben, mit Butter vermischt und in einer zweiten Kremation geopfert.

Die Teilnehmer an der Totenzeremonie galten als verunreinigt, weil der Bereich des Todes tabu war und eine Berührung des Toten verunreinigte. Sie mussten sich deshalb ausführlichen Reinigungsriten unterziehen, die Waschungen, Mund ausspülen, berühren von Feuer oder Kuhdung und das Inhalieren des Rauches bestimmter Holzarten beinhalteten. In der Phase der Unreinheit waren gewisse Verrichtungen z. B. Haare schneiden, verboten. Die Unreinheit konnte bis zu zehn Tage nach den Trauerfeierlichkeiten andauern.

Obwohl während der Phase der Verbrennung die Seelengeleiter angerufen worden waren, konnte der Abgeschiedene nicht sofort seine Reise ins Totenreich antreten, sondern musste vorerst noch ein Jahr als Preta (wörtl. „Abgeschiedener“), also als Totengespenst existieren. Daher mussten ihm, ebenso ein Jahr lang, besondere Einzeltotenopfer am Verbrennungsplatz, seinem Aufenthaltsort, dargebracht werden.¹³

¹³ vgl. Meisig, Konrad: Hinduistische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. In A. Th. Khoury/P. Hünermann. (Hg.). Weiterleben nach dem Tode? 13 - 15

2.3. Ahnenspeisung und Hungergespenster

In frühvedischer Zeit war die Grenze zwischen Leben und Tod noch nicht scharf gezogen, man glaubte die Toten wären noch in der Nähe gegenwärtig und man glaubte auch, dass die gerade erst Gestorbenen den Lebenden gefährlich werden konnten. Aus diesem Grund wurden verschiedene Abwehrzauber zur Anwendung gebracht, die den Preta fernhalten sollten und die auch dem eigenen Schutz dienten. So wurde etwa auf halbem Weg vom Haus zur Verbrennungsstätte ein Erdklumpen auf die Straße geworfen, der dem Totengespenst einen Rückweg zum Dorf versperren sollte.

Der Preta (der „Dahingegangene“) wurde als rastlose Seele gesehen, die zunächst noch keinen Lebensraum hat. Pretas wurden als abgezehrte Elendsgestalten, mit „Bäuchen wie Bergen und Schlunden wie Nadelöhren“ dargestellt, die fürchterliche Hungerqualen ausstehen mussten.

Aus diesem qualvollen Zustand konnte der Preta nur durch den ältesten männlichen Nachkommen befreit werden. Nur wenn dieser das Ahnenopfer vollzog, konnte der Geist seines Vaters sein Dasein als Preta nach einiger Zeit aufgeben und ins Totenreich gelangen. Einzig das vom Sohn vollzogene Ahnenopfer konnte die Bedürfnisse des Preta stillen, was umgekehrt bedeutete, dass wer ohne männliche Nachkommenschaft starb, dazu verdammt war, auf ewig als Hungergespenst umzugehen.

Bei der Ahnenspeisung wurde nicht nur der Vater, sondern auch der Großvater und der Urgroßvater ausdrücklich berücksichtigt, weil man glaubte, auch diese wären noch auf das individuelle Reiskloßopfer angewiesen. Im Gesetzbuch des Manu (9, 106) steht dazu geschrieben: „durch den ältesten Sohn hat man sich seiner Schuld den Vorfahren gegenüber entledigt“. Aus diesem Grund hatte man unbedingt einen Sohn in die Welt zu setzen. Tat man das nicht, musste man nicht nur selbst mit einem ewigen Dasein als Hungergespenst nach dem Tod rechnen, sondern man fügte auch seinen Ahnen Schaden zu. Der Zustand des Abbrechens der Linie der männlichen Nachkommenschaft wurde als Verderben gesehen. Ohne einen männlichen Nachkommen, der Ahnenopfer darbringt, galten

die Ahnengeister und die von ihnen beschützten, noch lebenden Familienmitglieder als *anātha* (schutzlos), was noch in Hindi soviel wie „Waise“ bedeutet.

War aber ein Sohn vorhanden, so brachte der, zunächst etwa ein Jahr lang, ein besonderes Einzeltotenopfer dar. Nach diesem Jahr, manchmal auch schon früher, wurde der Abgeschiedene durch eine Zeremonie von seiner Zwischenexistenz als Preta erlöst. Durch diese Zeremonie wurde er in das allgemeine Ahnenopfer miteinbezogen und deshalb auch in den Kreis der Ahnen, die *pitr* (Väter) genannt wurden, aufgenommen. Das bedeutete gleichzeitig den Eintritt in die Welt der Väter.¹⁴

2.4. Die Lokalisierung des Totenreiches

In den vedischen Schriften werden verschiedene Meinungen über die Lokalisierung des Totenreiches vertreten. Die älteste Vorstellung dürfte die eines Totenreiches zu ebener Erde gewesen sein, wie es in dem alten Mythos vom Todesgott Yama beschrieben wird.

Nach diesem Mythos waren die Menschen, wie alle Wesen, im Goldenen Zeitalter unsterblich. Sie wurden als Zwillingspaare ungleichen Geschlechts geboren und konnten glücklich und in ewigen Liebesfreuden leben, weil Liebe zwischen den Zwillingen im Goldenen Zeitalter nicht als Inzest galt. Yama, einer dieser Unsterblichen, wird aber seiner Unsterblichkeit überdrüssig und zieht entlang der großen Wasserläufe nach Süden, überquert ein Meer und gelangt so als Erster ins Totenreich. Dieser Mythos spiegelt sich sowohl im Atharvaveda als auch im Rigveda wieder:

„Der als erster der Sterblichen gestorben ist, der als erster in diese Welt gegangen ist, der Sammler der Menschen, den König Yama verehrt mit Opfergabe“. (Atharvaveda 18,3,13)

„Der den großen Wasserläufen nachgezogen ist und für viele den Weg entdeckt hat, dem Sohn des Vivasvat, dem Sammler der Menschen, dem König Yama huldige mit Opfer! Yama hat uns zuerst den Weg aufgefunden; dieser begangene Weg ist uns nicht mehr zu entreißen; auf welchem Weg unsere Vorväter

¹⁴ vgl. Meisig, Konrad: Hinduistische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. In A. Th. Khoury/P. Hünermann. (Hg.). Weiterleben nach dem Tode? 16 ff

abgeschieden sind, auf dem ziehen die Geborenen je ihre Straße“. (Rigveda 10,14,1-2)

Seine Schwester Yami folgt ihm ins Totenreich und überredet ihn zum posthumen Inzest, weil man nur so sicherstellen könne, „dass es auf Erden weitergeht“.

Daraus entstand das Geschlecht der Sterblichen, die früher, oder später, alle Yama ins Totenreich folgten, wo dieser als König über sie herrschte. Auf diese Weise wurde Yama zum ersten Sterblichen und gleichzeitig zum Stammvater der Menschheit.

Schon der Umstand, dass Yama den großen Flüssen nachzieht und ein Meer überqueren muss um das Totenreich zu finden, beweist, dass man das Totenreich zu ebener Erde lokalisiert glaubte. Diese Auffassung wird in der vedischen Literatur auch durch die Bestattungsbräuche unterstrichen, die verlangten, dass dem Verstorbenen Stücke der Opferkuh auf dem Körper gelegt wurden, die sicherstellen sollten, dass er den Grenzfluss zum Totenreich überqueren konnte. Die Angabe, dass das Totenreich im Süden, aber zu ebener Erde liegt, findet sich immer wieder. Deshalb wurde auch der Sterbende mit dem Kopf nach Süden auf den Boden gelegt und beim großen Ahnenopfer dachte man sich Yama und die Ahnen im Süden auf Opfergras sitzend, wo sie Soma und geklärte Schmelzbutter trinken. Leicht abweichend davon wird das Tor zur Väterwelt auch als im Südosten liegend beschrieben, was der Grund dafür war, dass die Leichenzüge in Richtung Südosten zum Verbrennungsplatz zogen.

Die Vorstellung von einem Totenreich das zu ebenen Erde liegt, scheint aber bereits im Rigveda obsolet geworden zu sein. Die Angaben werden häufiger, die von einem Totenreich über der Erde, im Himmel, oder auch in der Sonne sprechen. Auch unter der Erde wurden manchmal die Verschiedenen vermutet; allerdings fast immer nur die Bösewichte.

Nach der überwiegenden Mehrheit der vedischen Berichte liegt der Ort, wo Yama und die Väter wohnen, in der Mitte des Himmels, im innersten Winkel des Himmels, am First des Firmaments, womit offenbar die oberste Kuppe des Tagesfirmaments gemeint war. Nach dem dreifach geschichte-

ten vedischen Weltbild befand sich die Welt der Väter demnach im höchsten Himmel, genauer gesagt im dritten Himmel, am dritten Firmament.

Diese Welt ist die höchste Lichterwelt, in ihr herrscht unendlicher Glanz und ewiges Licht. Sie ist es deshalb, weil die Sonne ein Loch im Firmament ist, das den Glanz des dahinterliegenden Feuerhimmels durchlässt. Nach anderen Vorstellungen werden die Ahnen an den höchsten Punkt der Sonne versetzt, wo sie mit der Sonne vereint sind und mit den Sonnenstrahlen in Verbindung stehen.

Aber nicht nur die Sonne, sondern auch der Mond und in früh- und mittelvedischer Zeit vor allem die Sterne, spielen eine Rolle. Die Sterne werden bereits im Rigveda als die Lichter der Tugendhaften bezeichnet, die in die Himmelswelt gehen. Dort heißt es auch, die Ahnen seien zu den Sternen erhöht worden. Sie hätten den Himmel mit Sternen geschmückt und dafür gesorgt, dass es am Tag hell und in der Nacht dunkel ist.¹⁵

2.5. Die ewige Welt der seligen Väter und der Sturz der Übeltäter in die finstere Tiefe

Nachdem der Verstorbene, durch das vom ältesten Sohn vollzogene Ahnenopfer, aus seiner Existenzform als Preta erlöst worden war, konnte er sich – in Begleitung seines Jenseitsführers – auf den Weg ins Totenreich machen. Das dafür nötige Rüstzeug war ihm bereits beim Verbrennungsritual übergeben worden: die Nieren und andere Teile der *Vaitarani*-Kuh. Mit Hilfe der Nieren gelingt es ihm Yamas Hunde, die Wächter auf dem Weg ins Totenreich, zu besänftigen und so an ihnen vorbeizugelangen. Im Rigveda (10,14,10) wird das so formuliert:

„Eile an den beiden saramaischen Hunden, den vieräugigen, gefleckten, auf dem richtigen Wege vorbei und gelange zu den Vätern, die leicht zu finden sind, die mit Yama im gemeinsamen Gelage schwelgen“.

¹⁵ vgl. Meisig, Konrad: Hinduistische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. In A. Th. Khoury/P. Hünermann. (Hg.). Weiterleben nach dem Tode? 18 - 21

Die übrigen Teile der Opferkuh ermöglichen es ihm den Grenzfluss zum Totenreich zu überqueren, wobei ihm die Opfer, die er zu Lebzeiten dargebracht hatte, als Furten im *Vaitarani*-Strom dienen.

In den Vorstellungen, die das Totenreich nicht zu ebener Erde, sondern im Himmel lokalisiert sahen, gelangt der Verstorbene aber durch die Sonne, oder den Mond, die beide als Löcher im Firmament und Tore zum Jenseits galten, in die Welt der Väter.

Dort begegnen die Verstorbenen dem König Yama und auch dem Gott Varuna, der neben Yama, ebenfalls als König, im Totenreich herrscht. Yama nimmt die Toten in die Gesellschaft der seligen Väter auf, bietet ihnen eine Zufluchtsstätte und weist ihnen einen Ruheplatz zu. Bei diesem Empfang wird kein Totengericht abgehalten und König Yama übt in keiner Weise das Amt eines Totenrichters aus. Für diejenigen, denen es gelungen war die Welt der seligen Väter zu erreichen, gab es keine jenseitige Vergeltung. Es gab aber bereits Ansätze zu einem solchen Denken, was sich darin ausdrückt, dass es als selbstverständlich galt, dass Yamas Reich nur den Guten vorbehalten war. Gut war, wer Askese übte, wer in der Schlacht heldenhaft kämpfte und dadurch sein Leben riskierte, vor allem aber der, der reichlich und freigiebig Opfergaben spendete.

Die Väterwelt der vedischen Zeit ist ein paradiesischer Ort, dessen Wohnungen hundert Mal so groß sind, wie die höchsten auf Erden und in der alle irdischen Wünsche erfüllt werden. In der Väterwelt, die frei ist von Krankheit und körperlicher Versehrtheit, ist auch das Alter besiegt und die Väter sind unsterblich und leben dort in ewiger Seligkeit.

Obwohl die Welt „Väterwelt“ heißt, gibt es in ihr nicht nur Männer. Die Verstorbenen treffen dort auch ihre Mütter, Kinder und Frauen wieder und die Väter genießen sexuelle Freuden mit ihren Frauen, oder, wie die in der Schlacht gefallenen Krieger, mit himmlischen Nymphen. Soma, Milch und Wein fließen und Honig und Schmelzbutter sind für die Seligen im Überfluss vorhanden. Die Verstorbenen geben sich ihren Vergnügungen hin und werden dabei von Liedern und den Klängen von Flöten begleitet.

Die Verbindung zur diesseitigen Welt war für die Ahnen aber nicht völlig abgerissen. Obwohl das Totenreich im Jenseits, also in weiter Ferne lag, gab es für die Ahnen trotzdem gewisse Pflichten, die die Hinterbliebenen betrafen. Die Ahnen konnten auf deren Leben Einfluss nehmen und sie konnten auch Sünden bestrafen, die ihre Nachkommen an ihnen begangen hatten. Im Rigveda (10,15,6) bitten die Nachkommen um Vergebung für eventuell begangene Sünden:

“Tut uns kein Leid an wegen irgend eines Verstoßes, ihr Väter, den wir nach Menschenart wider euch begehen könnten.“

Als ein solcher Verstoß galt z. B. das Unterlassen der wichtigen Ahnenspeisung. Trotz ihres Lebens im Überfluss scheinen die Ahnen in gewisser Weise auf die Speisung durch die Nachkommen angewiesen gewesen zu sein, was vielleicht auf einen entwicklungsgeschichtlich älteren Glauben zurückzuführen ist, nämlich auf den alten Glauben an Totengespenster in der Nachbarschaft, die durch Opfergaben besänftigt werden mussten.

Die Opfergaben wurden in Form von Reisklößen dargebracht und als Gegenleistung gewährten die Ahnen ihren Nachkommen dafür Beistand und Hilfe. Sie konnten auch Reichtum und langes Leben verleihen und waren darüber hinaus für eine zahlreiche Nachkommenschaft zuständig. Die Zuständigkeit der Ahnen für Kindersegen dürfte auf den Glauben zurückzuführen sein, nach dem die Ahnen in ihren Enkeln wiedergeboren werden.

Das größte Opfer brachte man den Abgeschiedenen zu Neumond dar, weil man glaubte, dass die Ahnen zu diesem Zeitpunkt am regsamsten wären. Man rief die Väter und diese kamen, zusammen mit Indra und den anderen Göttern, im gleichen Wagen zum Opferplatz gefahren, wo sie am südöstlichen Ende Platz nahmen. Die Ahnen waren, obwohl unsichtbar, beim Opfer persönlich gegenwärtig und genossen die heiße Luft der Reisklöße, wobei Agni als Speisenübermittler fungierte. Außer den Speisen wurden den Vätern auch Kleidung und medizinische Salben dargebracht.

In manchen Texten werden die Ahnen direkt als Götter bezeichnet, aber über das Verhältnis der Väter zu den Göttern gab es unterschiedliche Ansichten. Andere Texte sprechen lediglich vom gleichen Wohnort beider und wieder andere meinen, dass die Ahnen Freundschaft mit den Göttern halten und ein ewiges seliges Leben in deren Gesellschaft genießen. Andererseits aber wird der „Weg der Ahnen“ vom „Weg der Götter“ unterschieden, ebenso wie die Götterwelt mit dem Tor in Nordosten von der Väterwelt mit dem Tor in Südosten.

Im Gegensatz zur Himmelswelt gibt es im vedischen Weltbild aber auch eine Höllenwelt, in der tiefste, schwarze, blinde Dunkelheit herrscht. Oftmals wird sie auch einfach als Grube bezeichnet, in die die Bösen verdammt werden. Die Bösen sind Mörder und Räuber, aber auch schlicht und einfach die persönlichen Feinde. Wie bereits oben erwähnt, galt es als selbstverständlich, dass Yamas Totenreich nur den Guten vorbehalten war, was offenbar bedeutete, dass es die Bösen nicht erreichen konnten. Für sie gab es, nach dem Bild des dreifach geschichteten Universums, einen schlimmen Ort, der sich unter den drei Erden befindet. In diesen tiefen Ort, in diesen bodenlosen Abgrund werden die Übeltäter von den Göttern Indra und Soma so geschleudert, dass kein einziger von ihnen wieder heraus gelangen kann. Auch übelwollende Dämonen, die, sich selbst verbergend umgehen, sollen in diesen Abgrund gestürzt werden. Höllenstrafen werden im Rigveda nicht erwähnt. Lediglich im Atharvaveda gibt es eine Stelle, in der geschildert wird, wie Sünder im Jenseits bestraft werden, die einen Brahmanen beleidigt haben. Schon die Beschreibungen der zukünftigen Seligkeiten in der Welt der Väter sind, in vedischer Zeit, spärlich. Noch wesentlich knapper sind die Aussagen über das Schicksal der Bösen.¹⁶

¹⁶ vgl. Meisig, Konrad: Hinduistische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. In A. Th. Khoury/P. Hünermann. (Hg.). Weiterleben nach dem Tode? 21 - 24

3. Das Aufkommen eines ethischen Denkens und der Übergang zum zyklischen Weltbild

Hatte es in rigvedischer Zeit ein ethisches Denken nur ansatzweise gegeben, was sich im Glauben äußerte, dass die Guten in Yamas Väterhimmel gelangten, die Bösen aber in den finsternen Abgrund unter der Erde gestürzt wurden, so begann man sich in spätvedischer Zeit (ab etwa 850 v. Chr.) Gedanken darüber zu machen, in welcher Form nun die Trennung von den Guten und Bösen für das Jenseits vonstatten ging.

Die ersten Erklärungsversuche findet man in den Brähmanas, die in magisch-ritualistischer Denkweise den Sinn bestimmter Opferhandlungen erklären und im Wesentlichen opferpriesterliche Traktate sind. Im Satapatha-Brähmana wird beispielsweise ein bestimmter Opferguss erklärt und als das Mittel dargestellt, mit dem man die Verdammnis überwinden kann. Demnach brennen auf beiden Seiten des Weges, der zu den Vätern führt, ständig zwei Flammen, die den brennen, der es verdient gebrannt zu werden und den vorüberlassen, der es verdient vorübergelassen zu werden. Dieses Gebranntwerden oder Nichtgebranntwerden, wird aber nicht ausdrücklich von der Qualität der Handlungen des Menschen im Diesseits abhängig gemacht, sondern das Bild der jenseitigen Flammen wird dazu benutzt, um die Wichtigkeit des rituellen Opfergusses darzustellen. Denn wenn das Opferwasser das Feuer im Diesseits zu löschen vermag, dann wird es auch das jenseitige Feuer zum Verlöschen bringen. Die Opferpriester, die ein Heilsmonopol anstrebten, konnten so ihre Kunst, die jenseitigen Gefahren zu bannen, plausibel machen und sich eine Legitimation und eine Daseinsberechtigung schaffen.

Neben dem Bild von den beiden Flammen kannte man u. a. auch die Vorstellung einer messerscharfen Brücke vom Diesseits zum Jenseits und das Motiv einer Waage. Im Ritual wurde diese Waage, auf die der Mensch im Jenseits gesetzt wird, magisch mit dem Opferbett identifiziert, das dem Opferpriester in Form einer flachen, mit Opfergras bedeckten Grube, als Altar diente. In der Satapatha-Brähmana (11,2,7,33) wird das Ritual so erklärt:

„Nun: das ist die Waage, was das rechte (südliche) Ende des Opferbettes ist. Und was einer Gutes tut, das befindet sich innerhalb des Opferbettes. Was aber einer Ungutes tut, das befindet sich außerhalb des Opferbettes. Deshalb soll man, das rechte Ende des Opferbettes berühren, sich setzen. Auf die Waage setzen sie einen in jener Welt. Welche (Seite der Waage die andere in die Höhe) zwingt, der folgt man nach, sei es die gute oder die un gute. Wer solches weiß, besteigt schon in dieser Welt die Waage; in jener Welt bleibt ihm das Auf-die-Waage-Gesetzt werden erspart. Sein gutes Werk treibt die andere Waagschale in die Höhe, nicht sein schlechtes Werk“.

In all diesen Gleichnissen werden die guten Werke einzig und allein vom Opfer abhängig gemacht. Wer dies weiß und als Opferherr, der einen Opferpriester engagiert, am Ritual teilnimmt, kann deshalb schon in dieser Welt auf entscheidende Weise sein eigenes Schicksal nach dem Tod bestimmen.

Im Satapatha-Brähmana findet sich aber auch die Geschichte von Varuna und dessen Sohn Bhrigu, die von einer extremen Form der Tatvergeltung handelt. Bhrigu glaubt sich seinem Vater an Wissen überlegen und wird deshalb von diesem in alle vier Himmelsrichtungen und nach Nordosten gesandt, um zu sehen. Auf seiner Reise sieht Bhrigu bei jedem Aufenthalt schreckliche Dinge, die ihn von seiner Überheblichkeit heilen. Im Osten und Süden sieht er Männer, die anderen Männern die Glieder abhauen, oder abschneiden. Im Westen sieht er stillsitzende Männer, die von stillsitzenden Männern gegessen werden und im Norden sieht er brüllende Männer, die von ebenfalls brüllenden Männern gegessen werden. In jedem Fall spricht Bhrigu die „Gewalttäter“ auf ihre Taten an und bekommt stets die Antwort: „Gerade so verfolgten sie uns doch in jener Welt, und wir wollen sie wieder hier verfolgen“. Und Bhrigu fragt jedes Mal: „Gibt es hierfür einen Sinn“? Und er erhält immer als Antwort: „Dein Vater weiß es“.

Nach seiner Rückkehr von seiner Jenseitswanderung erhält Bhrigu von seinem Vater für jede Szene seiner vier Stationen Erklärungen, die aber nach Ansicht der meisten heutigen Autoren, nur spätere opferpriesterliche Interpretationen einer alten Legende sind.

Tatsächlich jedoch, drückt das Gleichnis von der Jenseitsreise des Bhrigu die Lehre einer jenseitigen Tatvergeltung mit besonderer Schärfe aus und benutzt dazu auch schaurige kannibalistische Bilder.

Die Geschichte spielt im Jenseits, weshalb mit „jener Welt“ in den Tatbegründungen der Gewalttäter in den vier Himmelsrichtungen, nur das Diesseits gemeint sein konnte. Grundgedanke der Erzählung ist somit der Gedanke, dass sich im Jenseits das Gleiche wiederholt wie im Diesseits, allerdings umgekehrt und mit vertauschten Rollen: der Mörder wird zum Opfer und das Opfer zum Mörder. Die Nahrung wird zum Verzehrter und der Verzehrter zur Nahrung. Dem liegt eine Vorstellung zugrunde, die bereits bei den Bestattungsbräuchen und beim Ahnenkult zu beobachten war, wo im Ritual alle Handlungen anders herum ausgeführt werden mussten. Das sollte die grundsätzliche Verschiedenheit, aber auch die gegenteilige Entsprechung zwischen Diesseits und Jenseits ausdrücken. Aus dieser Umkehrung der Verhältnisse in Diesseits und Jenseits, leitete die Bhrigu-Erzählung eine konsequente Tatvergeltung im Jenseits ab und wollte damit vermutlich auch ausdrücken, dass mit der jenseitigen Umkehrung, die diesseitigen Taten abgegolten waren und die Täter ihre Ruhe finden konnten.

Solchen Gedanken stehen keine Schwierigkeiten entgegen, wenn man an ein lineares zeitliches Weltbild glaubt. In Indien begann sich aber ein zyklisches Zeitverständnis zu entwickeln und die Vorstellung, dass es nach dem Jenseits ein neues Diesseits gibt. Das Bhrigu-Gleichnis hätte, in ein zyklisches Zeitverständnis eingebettet, keinen Sinn ergeben. Es hätte zu der Vorstellung geführt, dass Täter und Opfer einander bis in alle Ewigkeit abwechselnd gegenseitig auffressen müssten, weil alle Taten schon seit Ewigkeit anfangslos vorherbestimmt gewesen wären. Für Willens- und Handlungsfreiheit wäre kein Raum geblieben und alles wäre zu einer Prädestinationslehre in krassester Form verkommen.

Tatsächlich aber entwickelte kein großes indisches religiöses System eine Lehre, nach der der Mensch ein Schicksal in Passivität zu erdulden hat.¹⁷ Zu Ende der spätvedischen Periode begannen sich neue Philosophien und Lehren herauszubilden, was in der indischen Literatur gut zu verfolgen ist. Die frühesten religiösen Texte in Indien sind die ursprünglich mündlich tradierten und später in vier *samhitās* (Sammlungen) in Sanskrit niedergeschriebenen Veden. Die *Rig Veda Samhitā* enthält zehn Bücher von Hymnen an verschiedene Gottheiten, die von Priestern, während der Feuerrituale rezitiert wurden. Die *Sāma Veda Samhitā* enthält Lieder, die auf dem *Rig Veda* beruhen, sowie Anweisungen für deren Vortrag. Kurze Prosa Formeln und Verse für das Ritual – sogenannte Mantren – finden sich in der *Yajur Veda* und der *Atharva Veda* beinhaltet Hymnen und Zauberformeln, die sich nicht auf das Ritual, sondern auf Situationen des Alltagslebens beziehen.¹⁸

Zu jeder dieser Sammlungen der Veden gehören drei Typen zusätzlicher Schriften, nämlich die *brāhmanas*, die *āraṇyakas* und die *upanishaden*. Die *brāhmanas* erklären den Sinn und Zweck der Rituale und beschreiben deren Regel. Die *āraṇyakas*, die „Sammlungen aus dem Wald“ genannt werden, weil sie laut Überlieferung von weisen Waldeinsiedlern verfasst worden waren, ergänzen die *brāhmanas* und betonen, wie wichtig es ist, den Sinn der Rituale genau zu kennen weil aus diesem Wissen Verdienst erworben werden könne. Die *upanishaden* schließlich, die als letzte, vermutlich zwischen 600 u. 300 v. Chr. verfasst wurden, entwickeln die Vorstellungen der *āraṇyakas* weiter, wobei sie sich aber mehr auf den wahren Sinn der Rituale als auf ihren Vollzug konzentrieren.

Die Veden werden als *shruti* bezeichnet, als das „was (von den Weisen der Vorzeit) gehört wurde“. Man glaubt, dass die Veden weisen Menschen, im Zustand meditativer Versenkung, offenbart worden waren und in manchen theistischen Schulrichtungen glaubt man, die Veden seien von Gott autorisiert, oder hätten überhaupt keinen Autor, sondern existierten

¹⁷ vgl. Meisig, Konrad: Hinduistische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. In A. Th. Khoury/P. Hünermann. (Hg.). Weiterleben nach dem Tode? 29 - 32

¹⁸ vgl. Shattuck, Cybelle: Hinduismus, 32

schon immer als ewiges Wissen. Die *shruti* stehen im Gegensatz zu den Texten die von Menschen verfasst wurden und *smṛti* („was erinnert wird“) genannt werden.

Vor allem in den späteren Upanishaden kam es zu einem Prozess der Neuinterpretation der religiösen Praktiken. In das Ritual wurde auch eine geistige Betätigung einbezogen, wodurch allmählich das Denken an die Stelle des physischen Handelns trat. Das Opferritual wurde verinnerlicht und der einzelne Mensch wurde als Medium des sich im Geist vollziehenden Rituals angesehen. Die Upanishaden, die meist in Form von Lehrer-Schüler Dialogen oder gelehrten Dialogen gehalten sind, fassen das Ergebnis eines Zeitalters intensiver philosophischer Spekulationen zusammen.¹⁹

Dabei fällt auf, dass es nicht mehr nur die Brahmanen allein waren, denen das für die Erlösung notwendige Wissen vorbehalten war. Vermutlich hatten Überritualisierung und Erstarrung des Rituals bewirkt, dass auch Angehörige anderer Bevölkerungsschichten, vor allem aus dem Kriegerstand, selbständig nach Wegen zur Erlösung suchten. Mehrfach wird in den Upanishaden von Dialogen berichtet, in denen der König der Belehrende ist, der einen Brahmanen auf philosophischem Gebiet unterweist.²⁰

In den Upanishaden wird ohne priesterliche Privilegien über das Verhältnis des Einzelnen zur Welt nachgedacht. Sie sind die ersten größeren philosophischen Texte Indiens, in denen sich eine umfassende geistesgeschichtliche Wende abzeichnet. Darüber hinaus begann der Glaube an die Macht der vedischen Götter zu verblassen. Neue Götter kamen hinzu und ein neuer Glaube an einen oder mehrere Schöpfergötter begann sich zu manifestieren. Aus all diesen Spekulationen entstanden viele Lehren, die es in den eigentlichen Veden nicht gegeben hatte.²¹

Neu sind u. a. die Lehren von der Leidhaftigkeit des Seins, die Lehre von der Seelenwanderung, die Lehre von der Wirkungskausalität des Han-

¹⁹ vgl. Shattuck, Cybelle: Hinduismus, 32 ff

²⁰ vgl. Meisig, Konrad: Hinduistische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. In A. Th. Khoury/P. Hünermann. (Hg.). Weiterleben nach dem Tode? 38 f

²¹ vgl. Michaels, Axel. Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, 286

delns und die Lehre von der Brahman-Ātman-Identität. All das entwickelte sich später weiter und führte letztendlich dazu, dass in indischen Tod- und Jenseitsvorstellungen der Glaube an ein endloses Werden und Vergehen entstand, dessen Regulativ ein ethisches Prinzip und nicht das Wirken von Göttern ist. Nur wem es gelingt die Erlösung zu erreichen, kann dem ewigen Kreislauf entrinnen.²²

Ausgangspunkte für die neuen Lehren waren Fragen nach dem Träger des Lebens, Fragen nach Leben und Tod, nach den Vorgängen im Schlaf und Fragen nach dem Schicksal nach dem Tod. Die frühe Naturphilosophie entwickelte in diesem Zusammenhang zyklische Naturlehren, wie die Lehre vom Kreislauf des Wassers, die Atemlehre und die Feuerlehre.²³

3.1. Naturphilosophische zyklische Lehren in den Upanishaden

Die Frage nach dem Träger des Lebens führte zu verschiedenen Ergebnissen, je nach dem ob man sie mit der Wasserlehre, der Atemlehre, oder mit der Feuerlehre beantwortete. Am raschesten entwickelte sich die Lehre vom Kreislauf des Wassers, die im Wasser den Lebensträger sieht, zu einem abgerundeten Ganzen. Sie geht von der belebenden Kraft des Wassers aus: der Regen fällt auf die Erde und erweckt die Pflanzenwelt durch den Saft in den Pflanzen, an dem das Leben haftet. Dieser Saft wird vom Menschen mit der Nahrung aufgenommen und führt bei der Zeugung zu neuem Leben. Wenn der Mensch gestorben ist und verbrannt wird, steigt die Feuchtigkeit wieder zum Himmel empor, womit der Kreis geschlossen ist.

Den Ursprung des lebensspendenden Wassers sah man im Mond, den man sich als Gefäß vorstellte, das bei Vollmond voll ist und bei Neumond leer, sodass das Wasser in einem ewigen Kreislauf vom Mond herabkommt und wieder zu ihm zurückkehrt. Im Kreislauf des Wassers sah man

²² vgl. Meisig, Konrad: Hinduistische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. In A. Th. Khoury/P. Hünermann. (Hg.). Weiterleben nach dem Tode? 32 f

²³ vgl. Frauwallner, Erich: Geschichte der indischen Philosophie, 32 f

aber auch einen Kreislauf des Lebens, woraus sich Anknüpfungspunkte zu einem weiteren wichtigen Vorstellungskreis – der Lehre von der Seelenwanderung – ergaben.²⁴

Die Lehre von der Seelenwanderung entstand in den Brāhmanas. Es ist ein Faktum, dass das Leben mit der Geburt beginnt und mit dem Tod endet. Nach altindischem Glauben beginnt aber auch das Leben im Jenseits mit einer neuen Geburt, bei der der Verstorbene einen neuen Körper erhält, weshalb der Leichnam bei der Bestattungszeremonie gewaschen, geschmückt und neu eingekleidet wurde. Wenn aber im Jenseits eine neue Geburt stattfindet und man daran glaubt, dass es eine grundsätzliche Entsprechung zwischen Diesseits und Jenseits gibt, dazu noch die Vorstellung einer Tatvergeltung, dann liegt es nahe, ebenso auch im Jenseits einen erneuten Tod anzunehmen. Der Begriff „Wiedertod“ fand so Eingang in die Brahmanenliteratur und bereitete den Weg zum Glauben an einen Kreislauf der Wiedergeburten und damit zum zyklischen Denken vor, weil auf den Wiedertod im Jenseits eine neue Geburt im Diesseits folgen muss. Abwechselnd reihen sich ein Leben in dieser Welt und ein Leben in jener Welt aneinander.²⁵

Bereits in den älteren Upanishaden war das Leben als Leid gesehen worden. Leid begleitet den Menschen von der Geburt bis zum Tod: Leid, das an ihm selbst haftet, wie Krankheit, Kummer und Sorgen. Leid das ihm andere Wesen, wie feindliche Menschen und Tiere zufügen, und Leid, das die Naturmächte in Form von Naturkatastrophen über ihn bringen. Gegen das Leid gibt es kein endgültiges Mittel; es stellt sich immer wieder von Neuem ein. Für die Inder war deshalb die Vorstellung, immer wieder geboren zu werden und immer wieder sterben zu müssen, ein Schreckensbild und es stellte sich die Frage, wie man sich vor der immer gleichen Not, der immer gleichen Todesqual und vor dem Wiedertod retten könnte. Dieser Drang dem ewigen Geburtenkreislauf zu entrinnen ist die Wurzel des indischen Strebens nach Erlösung.

²⁴ vgl. Frauwallner, Erich: Geschichte der indischen Philosophie, 32 f

²⁵ vgl. Meisig, Konrad: Hinduistische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. In A. Th. Khoury/P. Hünermann. (Hg.). Weiterleben nach dem Tode? 32 f

Wie im ebenfalls endlosen Kreislauf des Wassers, schrieb man hier dem Mond die zentrale Funktion zu, von der man sich auch eine Erlösung erhoffen konnte. Seit uralter Zeit sah man den Mond als Tor zur Himmelswelt, das je nach Mondphase einmal geöffnet und einmal geschlossen ist. Wenn die Seelen der Verstorbenen im Kreislauf des Wassers zum Mond aufsteigen, gelangen sie damit auch zum Himmelstor und wenn sie dabei im Besitz des nötigen Wissens sind, können sie erlöst werden. Denn der Mond ist auch Wächter der Himmelswelt und stellt Fragen an die Seelen. Wer sie nicht beantworten kann, muss mit dem Regen wieder zur Erde zurückkehren, wo ihn „je nach seinem Werke, je nach seinem Wissen“ Wiedergeburt und Wiedertod erwarten. Dieser Weg der Rückkehr wird Väterweg oder „dunkler Weg“ genannt.²⁶

Wer aber die Frage des Mondes „Wer bist du?“ richtig beantworten kann, der erwidert „Du bin ich“. Der Mond lässt ihn dann über sich hinausgelangen und die Seele kann den Götterweg antreten, an dessen Ende ihr vom Brahman eine weitere Frage gestellt wird, deren richtige Beantwortung bereits in der Identität von Ātman und Brahman liegt. Hat die Seele diese Wesensgleichheit erkannt, ist sie erlöst und geht ins Brahman ein.²⁷

Die zweite Lehre, die Atemlehre, sah im Atem den Träger des Lebens, weil der Mensch atmet solange er lebt und mit dem Aufhören der Atemtätigkeit stirbt. Es wurde versucht, dem Atem, der nur eine Lebensäußerung neben vielen anderen ist, eine besondere Bedeutung zuzumessen. Man glaubte einen Primat des Atems über die übrigen Lebenskräfte zu erkennen, weil der Mensch scheinbar ohne diese zu leben vermag, nicht aber ohne Atem. Darüber hinaus beobachtete man, dass alle Lebenskräfte ermüden und im Schlaf – wie man glaubte – ihre Tätigkeiten unterbrechen, nicht aber der Atem. Der Schlaf wurde auch als vorübergehende Überwältigung durch den Tod aufgefasst, der nur dem Atem nichts anhaben kann. Die Vorstellungen vom Atem wurden auch auf die, den Lebenskräften ent-

²⁶ vgl. Frauwallner, Erich: Geschichte der indischen Philosophie, 32 ff

²⁷ vgl. Meisig, Konrad: Hinduistische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. In A. Th. Khoury/P. Hünermann. (Hg.). Weiterleben nach dem Tode? 40

sprechenden makroskopischen Erscheinungen, wie dem Wind, übertragen.

In mehreren Upanishaden wird die Atemlehre so dargestellt, dass die verschiedenen Lebenskräfte dabei als eigenständige Persönlichkeiten auftreten, die selbständig reden und handeln.

Die Lehre erbrachte einzelne wertvolle Beobachtungsergebnisse, konnte sich aber nicht weiter entwickeln, sondern blieb nach einigen verheißungsvollen Ansätzen stecken. Dies vielleicht auch deshalb, weil sich mit der Atemlehre keine eschatologischen Vorstellungen verbinden.²⁸

Die dritte und bedeutendste der drei Lehren ist die Feuerlehre. Diese sieht im Feuer das lebenstragende Element und geht dabei von der Beobachtung aus, dass am Körper, solange er lebt, Lebenswärme haftet, die mit dem Tod verschwindet. Mit der Körperwärme tut sich das Feuer kund, das in allen Menschen wohnt und auch für die Verdauung der Nahrung verantwortlich ist. Wenn man sich die Ohren zuhält, vernimmt man sein Rauschen.

Wie das Wasser stammt auch das Feuer vom Himmel, aber nicht vom Mond, sondern von der Sonne. Die Sonne sendet verschiedenfarbige Strahlen aus und ebenso bunte Adern gehen von den Herzen der Menschen aus. Die Adern verzweigen sich immer mehr und die feinsten Gefäße münden schließlich in den Sonnenstrahlen. Auf diese Weise sind die Menschen mit der Sonne verbunden und auf diesem Weg geht das Lebensfeuer von der Sonne in die Menschen ein und kehrt beim Tod wieder in die Sonne zurück.

Wie beim Kreislauf des Wassers, gibt es auch in der Feuerlehre einen ewigen Kreislauf, der zur Seelenwanderung führt. Der Todesgott Mrtyu hält die Menschen an die Sonnenstrahlen, wie an einen Strick gefesselt und zwingt sie zu immer neuem Sterben. Wie bei der Wasserlehre wird das immer neue Geborenwerden und Sterben als qualvoll empfunden und führt zum Drang nach Erlösung.

²⁸ vgl. Frauwallner, Erich: Geschichte der indischen Philosophie, 36 ff

Auch in diesem Punkt ähnelt die Feuerlehre der Wasserlehre: wie der Mond ist auch die Sonne nach uralten Vorstellungen eine Öffnung im Himmelsgewölbe, die das Diesseits von der Lichterwelt des Jenseits trennt. Man glaubte, dass die durch diese Öffnung dringenden Sonnenstrahlen den Zugang zum Jenseits versperren. Nur dem, der das erlösende Wissen besitzt, öffnet sich das Himmelstor. Er ist von der Qual der ständigen Wiedergeburt befreit und kann in die Feuerwelt des Jenseits zur ewigen Seligkeit eingehen.

Anders als die Wasserlehre entwickelte sich die Feuerlehre aber weiter. In sich verschmolz sie die Wasserlehre und die Atemlehre zu einer Einheit und bereicherte die Lehre von der Seelenwanderung um die Vorstellung, dass es die guten, oder bösen Werke des Menschen sind, die sein Schicksal im nächsten Dasein bestimmen. Sie vergeistigte die Seelenvorstellung immer mehr und stellte die wichtige Frage nach dem, was die einzelne nicht erlöste Seele im Wesenskreislauf festhält, obwohl diese, ihrem Wesen nach, nicht von einer erlösten Seele verschieden ist. Dies führte letztendlich zu der Erkenntnis, dass das Brahman, die höchste Wesenheit, das Absolute, wesensgleich ist mit dem Ātman, der menschlichen Seele.²⁹

3.2. Die Ātman-Brahman Lehre als Weiterführung der Feuerlehre

Die Frage, was es ist, das bei wesensgleichen Seelen in einem Fall zur Erlösung führt, im anderen Fall aber zur Wiedergeburt, war schwieriger zu beantworten als die Frage nach den Gründen für gute, oder schlechte Wiedergeburten, die man in den guten, oder in den schlechten Werken der Menschen sah. Aber auch hier fand man eine Antwort, die in der Vorstellung eines feinstofflichen Körpers bestand. Das erklärte man folgendermaßen. Der menschliche Körper besteht nicht nur aus den groben Elementen, sondern er enthält daneben auch noch feinstoffliche Bestandteile und Organe, die einen geschlossenen Organismus bilden. Dieser

²⁹ vgl. Frauwallner, Erich: Geschichte der indischen Philosophie, 40 f, 43, 46 f

feinstoffliche Körper, der sinnlich nicht wahrnehmbar ist, vermag auch vom groben Körper losgelöst zu existieren, was der Grund dafür ist, dass die Bindung der Seele an einen Körper bis zur Erlösung dauernd fortbesteht. Der feinstoffliche Organismus bleibt auch dann mit der Seele verbunden, wenn der grobe Körper nach dem Tod zerfällt und er begleitet die Seele im Geburtenkreislauf. An ihm haftet die Persönlichkeit des Menschen und an ihn sind auch die Werke gebunden, die die Art der Wiedergeburt bestimmen. In der Feuerlehre wird darauf hingewiesen, dass es nicht allein die Seele ist, die beim Sterbenden den Körper verlässt, sondern dass sie von seinen Lebenskräften, seinem Wissen und seinen Werken begleitet wird.

Unter dem Einfluss neuen, abstrakten Denkens, kam es auch zu einer Umgestaltung der Seelenlehre. In der älteren Feuerlehre galt das Denken (*manah*) als Wesen der Seele. Das Denken wurde aber in der Atemlehre als eine Lebenskraft unter vielen gesehen, was sich darin ausdrückt, dass es sich allmählich zu einem Organ – zum geistigen Organ des Denkens – entwickelte. Deshalb wurde der Begriff des „Erkennens“ gewählt, um das Wesen der Seele zu bestimmen.

Auch in der Lehre vom Schlaf kam es zu einer Neugestaltung. Man lehrte nun, dass die Seele im Traumschlaf den Körper verlässt und in einen Zwischenzustand zwischen Diesseits und Jenseits gelangt. Das, was sie dort im Traum erlebt, schafft sie sich selbst aus dem Stoff dieser Welt, weil sie Schöpferkraft besitzt. Im Tiefschlaf aber fällt die Seele in tiefe Bewusstlosigkeit und geht vorübergehend ins Jenseits ein. In diesem Zustand hat sie Anteil an der Weltseele und empfindet deshalb auch deren Wonnen. Obwohl die Seele ihrem Wesen nach Erkenntnis ist, vermag sie aber nur dann zu erkennen, wenn ein Zweites, von ihr Verschiedenes, als Gegenstand ihrer Erkenntnis vorhanden ist. Im Tiefschlaf ist ein solches Zweites aber nicht vorhanden, weil die Seele ja vorübergehend im Jenseits verweilt. Die Seele kann deshalb nicht erkennen und fällt in Bewusstlosigkeit. Diese Vorstellung übertrug man auch auf den Zustand eines Erlösten, der,

weil er mit der Weltseele vereinigt ist, dauernd von allen Gestaltungen des Diesseits befreit ist.

Man lehrte weiter, dass die Seele wohl alles erkennen kann, selbst aber nicht erkennbar ist. In der Verneinung sah man die einzige Möglichkeit etwas über die Seele auszusagen und nur über die Verneinung glaubte man ihre Unerkennbarkeit erkennen zu können. In der Brhadāranyaka-Upanishad (3,4,2) heißt es dazu:

„Das ist diese Seele von der es heißt: Nein, nein (*neti neti*). Sie ist unfassbar, denn sie wird nicht erfasst, unzerstörbar, denn sie wird nicht zerstört, nicht haftend, denn es haftet nichts an ihr; sie ist nicht gebunden, sie wankt nicht und sie leidet keinen Schaden.“

Diese Individualeseele nannte man Ātman.³⁰

Der Ātman steht für das Selbst im körperlichen, vor allem aber im psychischen Sinn. Er ist das, die Individualität bestimmende Eigentliche der Persönlichkeit, aber gleichzeitig auch ein Lebelement dieser psychisch-physischen Person. Als das Übersinnliche ist der Ātman dem Tod entzückt. Der vergängliche Körper ist nur ein zeitweiliger Aufenthalt des fortlebenden Ātman. In dieser Vereinigung erfährt der Ātman auch Schmerz oder Freude. Nach der Trennung verharrt er jedoch in vollkommener göttlicher Ruhe.³¹

Etwa zeitgleich mit dieser Entwicklung, die zu einer Vergeistigung des Seelenbegriffes führte, kam es zu einem bedeutsamen zweiten Wandel. Man verlor den Glauben an die alte Götterwelt und begann die beherrschenden Weltmächte nicht mehr in den Göttern, sondern in Naturkräften zu sehen. Alte mythologische Vorstellungen wurden verworfen und durch den Glauben an eine Weltseele, oder einen alles beherrschenden Weltgeist ersetzt. In diesem Weltgeist, der immanent ist und transzendent, der alles durchdringt, der in allem wirkt und der die Welten auseinanderhält, sah man das höchste Wesen, das Absolute, das Erhabene ist über alle Göt-

³⁰ vgl. Frauwallner, Erich: Geschichte der indischen Philosophie, 43 - 46

³¹ vgl. Braun, Hans-Jürg: Das Leben nach dem Tod, 319 f

ter und das keiner, wie immer gearteten Macht untertänig ist. Mit einem Begriff aus der priesterlichen Gedankenwelt nannte man die ultimative Kraft Brahman.³²

In diesen Überlegungen hatte man den Ātman als die subtile Essenz alles Existierenden bestimmt und war zur Überzeugung gekommen, dass alle Kräfte in der phänomenalen Welt, einschließlich der Götter, Manifestationen des einen Weltātman sind. Andererseits war man aber auch zur Auffassung gelangt, dass es eine Kraft – das Brahman – hinter allem geben muss und so kam man zu dem Schluss, dass Brahman und Ātman identisch sind und der individuelle Ātman eins ist mit dem Brahman. Man glaubte nun, dass jede einzelne menschliche Seele ein Teil der einzigen, ewigen, alles tragenden Macht ist. Wer das erkennt, erlebt seine Identität mit der Totalität und sogar die Götter können ihn nicht mehr beeinflussen, denn er ist auch Eins mit dem Selbst der Götter.³³

Durch die Bindung des feinstofflichen Körpers an sie, ist die Seele aber in den Wesenskreislauf verstrickt. Dadurch ist sie an die Welt gebunden, die wie alles was vom Ātman verschieden ist, mangelhaft und unbefriedigend und daher leidvoll ist. Der Seele ist zwar, ihrer Natur nach das Leid fremd, sie kann aber von diesem Leid erst dann befreit werden, wenn sich die Bindung an den feinstofflichen Körper gelöst hat. Erkenntnis, Abkehr von allem Irdischen und später auch die selbstlose Hingabe an einen Gott, der das personifizierte Brahman ist, machen das möglich. Ist die Erlösung erreicht, geht die Seele endgültig im Brahman auf. Sie verliert dann in völliger Losgelöstheit von allem Irdischen das Bewusstsein, genießt aber die volle Wonne des Brahman.³⁴

Der Weg der zur Erlösung führt ist aber mühsam und meist mit der völligen Abkehr von der Körperlichkeit und somit vom diesseitigen Leben verbunden. Deshalb ist er nur für wenige zu gehen. Alle anderen sind dem immer wiederkehrenden Geborenwerden und Sterben unterworfen. Die-

³² vgl. Frauwallner, Erich: Geschichte der indischen Philosophie, 46 f

³³ vgl. Braun, Hans-Jürg: Das Leben nach dem Tod, 320

³⁴ vgl. Frauwallner, Erich: Geschichte der indischen Philosophie, 49

sen Vorstellungen entsprechend wurden, am Ende der vedischen Epoche, die vielfältigen Elemente des vedischen Jenseitsglaubens zum klassischen System des Karma-Samsāra zusammengefasst, das in seinen Grundzügen für den gesamten Hinduismus bis heute verbindlich blieb.

3.3. Das ethisch zyklische Denken des Karma-Samsāra

Karma, ein Begriff der auch im Deutschen längst zum Lehnwort geworden ist, bedeutet im wörtlichen Sinn „Tat“, „Handlung“, „Werk“. Die Wünsche eines Menschen bestimmen die Richtungen seiner Absichten und diese wiederum seine Taten. Karma bezieht sich aber nicht so sehr auf das Tun, oder Handeln als solches im aktuellen Vollzug, sondern primär auf das Resultat des Tuns, also auf die vollbrachte Tat, oder auf das zu vollbringende Werk.

In den Veden, einschließlich der Brāhmanas, findet man lediglich verschiedene Vorstufen einer Karma-Lehre und auch in den Upanishaden erscheint sie nur in vorsichtigen, isolierten Formulierungen, die zu der Spekulation geführt haben, die Karma-Lehre wäre zur damaligen Zeit eine neue Lehre, oder gar eine Geheimlehre gewesen.

Aber schon das große Epos Mahābhārata, dessen Ursprünge bis in die Zeit 400 v. Chr. zurückgehen dürften, beinhaltet eine bereits entwickelte und offenbar weithin anerkannte Karma-Lehre, deren zentrale Aussage es ist, dass keine moralisch relevante Tat ohne karmische Vergeltung bleiben darf und dass andererseits jeder positive, oder negative Erlebniszustand eine karmische Ursache hat. Diese Konzeption verbindet die Idee der Kausalität und Kontinuität mit dem Postulat einer ausgleichenden Gerechtigkeit, wobei klar zum Ausdruck kommt, dass dies zu Abläufen des Lebens und Erlebens führt, die keiner göttlichen oder sonstigen Intervention bedürfen, weil sie sich selbst regulieren.³⁵

Manchmal wird Karma als „universelles Gesetz“ bezeichnet, nach dem Handlungen aus einem früheren Leben das derzeitige Leben eines Men-

³⁵ vgl. Halbfass, Wilhelm: Karma und Wiedergeburt im indischen Denken, 26 f, 130

schen bestimmen. Eine solche Definition lässt aber unberücksichtigt, dass es auch Entscheidungen und Handlungen einer jetzt existierenden Person sind, die ihr Leben ausmachen und zu unterschiedlichen Entwicklungen führen können. Wäre alles ausschließlich eine Folge früherer Existenzen, dann gäbe es kein freies karmisch relevantes Handeln und alles, auch das Geringste, wäre vorherbestimmt. Ein solcher Determinismus wird aber von allen wichtigen Schulen des indischen Denkens als gefährliche Verirrung angesehen und deshalb entschieden abgelehnt.

Auch der Begriff „Gesetz“ ist zur Definition des Karma nur beschränkt tauglich, weil Karma als Vergeltungskausalität nur „in der Regel“ gilt und es viele Ausnahmen, aber auch Auswege aus der karmischen Kausalität gibt. Deshalb erscheint es angemessener, Karma als universelle Regel, oder als regulative Idee zu bezeichnen.³⁶

Karma umfasst Handlungen oder Taten und ihre Auswirkungen, die sowohl in der Vorexistenz begründet sein können, als auch in das nächste Leben hineinreichen können. Die feinstoffliche Potenz all dieser Handlungen haftet sich, über den feinstofflichen Körper eines Menschen, an dessen Seele an. Das Karma eines Menschen wird sein Leben lang angesammelt. Schlechte Taten führen zu schlechtem Karma, das *adharma* genannt wird und gute Taten zu gutem Karma, das man als *dharma* bezeichnet. Gute Taten stärken die positive Seite, wobei auch Opferhandlungen und Rituale eine bedeutende Rolle spielen, und schlechte Taten die negative. So gesehen ist Karma mit einem Konto zu vergleichen auf dem Gut- und Lastschriften verzeichnet werden. Die daraus im Lauf eines Lebens resultierende Bilanz ist dann entweder vorwiegend positiv oder vorwiegend negativ, was für das weitere Geschehen ausschlaggebend ist. In der Brhadāranyka-Upanishad (4,4,5) wird das folgendermaßen beschrieben:

„Wie man handelt und verfährt, so wird man nach dem Tode.
Wer gut verfährt, dem geht es gut, wer Böses tut, wird elend.“³⁷

³⁶ vgl. Halbfass, Wilhelm: Karma und Wiedergeburt im indischen Denken, 23 f

³⁷ vgl. Knappert, Jan: Lexikon der indischen Mythologie, 463

Nach dieser Vorstellung lebt der Einzelne nach seinem Tod eine gewisse Zeit im Himmel (bei positiver Bilanz), oder in der Hölle (bei negativer Bilanz) weiter, bevor er seine nächste Wiedergeburt auf der Erde erfährt. Welche Existenz der betreffende Mensch bei seiner Reinkarnation erhält, ist ebenfalls von seinem überwiegenden Karma abhängig. Man kann als jedes Wesen wiedergeboren werden, aber nur in der Existenz als Mensch ist es möglich Karma zu erwerben. In allen anderen Existenzen kann Karma nur abgetragen, oder ausgekostet werden.³⁸

Aus dem bisher Gesagten geht bereits hervor, dass Getanes abgegolten werden muss und sich nicht folgenlos verlieren darf, wenn ein Mensch stirbt. Eine Lehre, wie die Karma-Lehre, die ihrem Wesen nach eine Vergeltungslehre ist, die erst am Ende eines Lebens die Bilanz zwischen Gut und Böse zieht, die gleichzeitig einen zyklischen Ablauf allen Geschehens voraussetzt, verlangt aber geradezu nach dem Glauben an eine Wiedergeburt. Erst in einer neuen Existenz kann den Postulaten der Gerechtigkeit, Kontinuität und Kausalität entsprochen werden und jede Tat ihre Entsprechung finden.³⁹

Der Gesamtbereich von Wiedergeburt samt Tatvergeltung wird mit dem Sanskritwort Samsāra bezeichnet, das „Durchlaufen“ „Umherwandern“ bedeutet. Häufig wird er auch Geburtenkreislauf genannt. Die Tatvergeltung, die mit der Wiedergeburt verbunden ist, erstreckt sich über unzählbare, aber nicht automatisch endlose Abläufe von Tod und Geburt, weil auch die Möglichkeit der Erlösung besteht. Eine Erlösung ist zwar nur schwer zu erreichen, dafür aber bedeutet sie die Befreiung aus dem Geburtenkreislauf. Für einen Erlösten ist die Macht des Karma ein für allemal gebrochen und er wird nicht wiedergeboren.⁴⁰

Die Nichterlösten müssen aber im Samsāra verbleiben und werden nach ihren Taten bewertet, die auf drei Ebenen stattfinden: auf der gedanklichen, auf der sprachlichen und auf der körperlichen Ebene. Danach wird

³⁸ vgl. Shattuck, Cybelle: Hinduismus, 45

³⁹ vgl. Halbfass, Wilhelm: Karma und Wiedergeburt im indischen Denken, 24 f

⁴⁰ ebd., 25 f

die Art ihrer Wiedergeburt bestimmt. Wer sich vorwiegend an das Recht gehalten hat, kann mit Seligkeit im Himmel rechnen. Wer aber vorwiegend Unrecht getan hat, dem drohen schreckliche Höllenstrafen.

Eine der ältesten philosophischen Lehren Indiens, die Sāmkhya-Lehre, die auf die älteren Upanishaden zurückgeht, basiert auf einem verzahnten Dualismus von Geist (*purusa*) und (Ur)Materie (*prakrti*). Der Purusa ist reines Bewusstsein, völlig wandlungslos, ewig, allgegenwärtig, vor allem aber inaktiv und sich selbst genügend. Die Prakrti umfasst physische und psychische Dinge; sie ist aktive ungeistige Materie, die unwahrnehmbar fein, aber ewig und allgegenwärtig ist und sie ist auch Denken, Wollen und Fühlen. Die Prakrti besteht aus drei Eigenschaften (*gunas*): Güte (*sattva*), Aktivität und Leidenschaft (*rajas*) und Finsternis, das Schwere, Hemmende (*tamas*).⁴¹

In Übereinstimmung mit Philosophie des Sāmkhya befasste sich schon das Gesetzesbuch des Manu, das zwischen 200 v. Chr. und 200 n. Chr. zusammengefasst wurde, mit der Seelenwanderung. Im zwölften Kapitel dieses Werkes liegt bereits ein voll ausgebildetes System von Jenseitsvorstellungen vor, das auch heute noch für orthodoxe Hindus maßgeblich ist.

Dort heißt es, das Bewusstsein des Menschen sei charakterisiert durch das Verhältnis der drei Eigenschaften der Prakrti zueinander. Güte äußert sich in Erkennen. Man erkennt sie daran, dass sie von innen her wie ein reines Licht leuchtet und man erkennt sie auch an ihrer Freude und ihrer geistigen Stille.

Aktivität, als zweite Eigenschaft, äußert sich in Liebe und Hass. Ihre Anzeichen sind Leid und Unzufriedenheit. Die dritte Eigenschaft, Finsternis, ist gleichbedeutend mit Nicht-Erkennen. Sie führt zu Verblendung und Verwirrung, die Verstand und Wissen nicht aufheben können.

Wenn man sich für Handlungen, die man getan hat, oder gerade tut, schämt, so erkennt man daran Finsternis. Hingegen sind Wissensdurst

⁴¹ vgl. Michaels, Axel. Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, 190

und Taten, für die man sich nicht zu schämen braucht, und solche worüber man Befriedigung empfindet, Merkmale der Eigenschaft Güte. Werden Taten gesetzt, mit denen man weltlichen Ruhm erlangen will, es aber nicht sehr bedauert, wenn die Absicht misslingt, handelt es sich um die Eigenschaft Aktivität.

Vom Überwiegen einer dieser drei Eigenschaften im Menschen hängt es ab, wie sich sein zukünftiges Schicksal gestaltet und ob eine hohe, mittlere oder niedrige Wiedergeburt unausweichlich ist. Demnach erreichen die Guten ein Dasein als Gott, die Aktiven werden abermals als Menschen geboren und die Finsteren werden zu Tieren.

Die drei Daseinsstufen werden noch jeweils dreifach unterteilt, sodass eine detaillierte Hierarchie aller möglichen Wiedergeburten entsteht. Diese sieht so aus:

In der niedrigsten Daseinsstufe, der durch die Eigenschaft Finsternis verursachten Wiedergeburten, inkarniert man als unbewegliches Wesen, oder als Insekt, Fisch oder Schlange. In der mittleren Daseinsstufe wird man als Pferd, Elefant, Löwe, Tiger oder Eber wiedergeboren, aber auch als Angehöriger des Dienstleistungsstandes oder als verachteter Barbar. Auf der dritten und höchsten Stufe der Finsternisexistenz wird man zum Kobold, zu einem Dämon, oder zu einem halbgöttlichen Wesen.

Darüber befindet sich die unterste Stufe der durch Aktivität hervorgerufenen Geburten. Sie wird bevölkert von Stockkämpfern, Ringkämpfern, Söldnern, Schauspielern, Spielern und Trinkern. In der mittleren dieser drei Stufen sind Könige, Krieger, Hauspriester und Disputierer zu finden. In der höchsten Stufe der Aktivitätsexistenzen sind solche, die als Götterjünglinge, Götterjungfrauen und Götterdiener wiedergeboren wurden.

Die besten Wiedergeburten erreicht man naturgemäß in den Daseinsstufen, die durch Güte erreicht wurden. Schon auf der niedrigsten dieser drei Stufen ist man bereits Asket, Einsiedler, oder Brahmane, auf der mittleren Stufe Opferer, mythischer Seher, Gott, oder ein Gestirn. Hier befinden sich auch die „Väter“, die Ahnen. Die allerhöchsten Stellungen in dieser Hierar-

chie der Existenzen besetzen Götter, wie der Gott Brahma, die Schöpfergötter und das Weltgesetz.

Das Kapitel zwölf des Gesetzesbuches des Manu berichtet aber nicht nur über die Daseinsstufen. Es legt auch detailliert dar, welche Sünden welche Wiedergeburten zur Folge haben. Jeder Sünder muss zuerst eine lange Höllenstrafe verbüßen, deren Qualen ausführlich beschrieben werden, bevor er in der Existenz geboren wird, die er sich verdient hat.

Dafür einige Beispiele: Ein Brahmanenmörder wird zum Hund, Schwein, oder zu einem anderen Haustier. Schlimm ergeht es einem alkoholtrinkenden Brahmanen, der sich als Wurm, Kerbtier, oder fäkalienfressender Vogel wiederfindet und noch schlimmer einem Brahmanen, der einen Diebstahl begeht. Der muss tausendmal durch die Körper von Echsen, Schlangen, oder Spinnen hindurch. Als besonders verwerflich galt es, seinem Guru Hörner aufzusetzen. Wer in dieser Beziehung gefehlt hat wird hundertmal als unbewegliches Wesen wiedergeboren: Als Grashalm, Strauch und Liane.

Nach dem Gesetzesbuch des Manu stehen manche auslösende Vergehen in einer deutlichen Beziehung zu der zukünftigen Existenz: Korndiebe werden beispielsweise zur Ratte, Honigdiebe zur Biene und Fleischdiebe zu Geiern. Diebinnen werden jeweils zu den Frauen solcher Kreaturen.

Besonders schlimme Strafen gibt es für diejenigen, die ihre Standespflicht vernachlässigen. Pflichtvergessene Brahmanen müssen sich als Hungergespenster von Erbrochenem ernähren und pflichtvergessene Krieger werden zu Ghulen. Zu Hungergespestern, die Eiter essen müssen, werden Angehörige des Nährstandes, die ihrer Pflicht nicht nachkommen. Säumigkeit bei einem Diener führt ebenfalls zur Existenz als Hungergespens. Dessen Nahrung sind Motten.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Karma-Samsāra-Lehre eine Lehre von der Tatvergeltung in einem Kreislauf von Wiedergeburten ist, die auf moralischen Prinzipien beruht. Die Guten werden in einer immer höheren Gesellschaftsgruppe wiedergeboren und die ganz Guten ge-

langen in einen Götterhimmel, in dem sie paradiesisch leben, bevor sie – abermals als Mensch – auf die Erde zurückkehren.

Die Bösen müssen zunächst ihre Missetaten in einer unterirdischen Höllenwelt abbüßen, was bei ganz Bösen auch Jahrtausende dauern kann. Danach erlangen sie eine Wiedergeburt auf der Erde, zunächst in einer niedrigen Existenzform als Tier. Für sie besteht aber die Möglichkeit sich auf der, nach moralischen Gesichtspunkten regierten Stufenleiter, von Wiedergeburt zu Wiedergeburt hochzuarbeiten.

Alle Existenzen sind zeitlich begrenzt. Nichts dauert ewig, weder die Himmlseligkeit, noch die Höllenpein. Wenn eine bestimmte Zeitspanne verstrichen ist, tritt man in ein neues Dasein ein. Ein Ausscheiden aus diesem Geburtenkreislauf ist nur aus der Menschenexistenz möglich, weil Höllenbewohner dafür zu verworfen sind und Götter, in ihrer Seligkeit, keinen Grund für eine Erlösung sehen.

Eine ewige Verworfenheit, eine ewige Verdammnis aber gibt es nicht. Auch ein Höllenbewohner kann, nach Abbüßung seines schlechten Karma, mittels guter Taten wieder Mensch werden. Für jeden existiert demnach das Prinzip Hoffnung: niemand ist von der Erlösung ausgeschlossen und für immer und ewig verdammt.

Die Zyklen von Tod und Wiedertod, die ein Kreislauf zwischen Diesseits und Jenseits sind, wurden mit zyklischen Vorgängen in der Natur in Verbindung gebracht, wie mit der Abfolge von Tag und Nacht, mit den Phasen des Mondes und der zyklischen Wiederkehr von Jahreszeiten. Einen solchen Vergleich enthält die Satapatha-Brähmana (1,5,3,14):

„Der Frühling entsteht ja wieder aus dem Winter. Denn eins entsteht aus dem anderen. Wahrlich, in dieser Welt wird wiedergeboren, wer dieses so weiß“.

Im Gesamten erwies sich die Karma-Samsāra-Lehre als höchst flexibel, so dass sie mit den unterschiedlichsten philosophischen Denkgebäuden ver-

einbar ist und deshalb in ihren Grundzügen für alle hinduistische Traditionen verbindlich blieb.⁴²

In ihren unterschiedlichen Kontexten und Anwendungsbereichen ist die Karma-Samsāra-Lehre sowohl Theodizee, als auch Eschatologie. Deutlich unterscheidbar sind drei Funktionen:

Erstens ist sie ein Leitfaden für eine sittliche und religiöse Orientierung, indem sie klarstellt, dass gegenwärtigen Entscheidungen und Handlungen eine Kraft innewohnt, die in der Zukunft Tatfolgen auslösen wird, die als Lohn oder Strafe empfunden werden.

Zweitens erklärt sie gegenwärtige Zustände, Ereignisse und Phänomene des Lebens. Sie legt sie als Tatfolgen aus, die auf Grund der Vergeltungskausalität auf vergangenen Handlungen und Entscheidungen beruhen. So kann z. B. erklärt werden, warum einer hochgeboren ist, während ein anderer sein Leben als Diener fristen muss, warum einer über einen gesunden und schönen Körper verfügt und der andere ein Krüppel ist, aber auch, warum es auf der Erde sowohl Menschen, als auch niedrige Existenzformen gibt.

Drittens schließlich, bildet die Karma-Samsāra-Lehre sowohl den Hintergrund, als auch den Ausgangspunkt für das Streben nach Befreiung und das Ideal der Erlösung (*moksa*).⁴³

Ob Handlungen oder Taten zu gutem Karma, also zu Lohn, oder zu schlechtem Karma, also zur Strafe führen, wird durch das universal gültige Dharma-Gesetz bestimmt, das das Verhalten der Menschen normiert. Dharma gemäÙes Verhalten ist aber relativ, weil es sich unterschiedlich nach Herkunft, Alter und Geschlecht konkretisiert.⁴⁴

Der „Hinduismus“ ist, entgegen einer weitverbreiteten Ansicht, weder lebensfeindlich, noch unweltlich und anerkennt das Streben nach Reichtum und Vergnügen als zwei der vier legitimen Grundbestrebungen des Men-

⁴² vgl. Meisig, Konrad: Hinduistische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. In A. Th. Khoury/P. Hünermann. (Hg.). Weiterleben nach dem Tode? 41 - 44

⁴³ vgl. Halbfass, Wilhelm: Karma und Wiedergeburt im indischen Denken, 28

⁴⁴ vgl. Figl, Johann (Hg.): Handbuch der Religionswissenschaft, 635

schen, wenn dabei dem Dharma-Gesetz Genüge getan wird. Das Konzept des Dharma beruht auf der Tatsache, dass jeder Mensch in unzertrennlicher Verbundenheit und Abhängigkeit mit anderen Menschen und auch mit nicht-menschlichen Wesen steht. Jeder Mensch trägt zu einem Ganzen bei, von dem er selbst gleichzeitig abhängig ist. Der Dharma verlangt daher, dass auch bei der individuellen Bedürfnisbefriedigung, die Wohlfahrt des Ganzen beachtet werden muss. Der Dharma wird verletzt, wenn ein Mensch bei der Verfolgung seiner persönlichen Ziele und Sehnsüchte die Harmonie der Gemeinschaft stört.⁴⁵

3.4. Die Dharma-Lehre

Dharma (Sanskrit „Stütze“, „Halt“, „Gesetz“) ist in den Hindu-Religionen ein zentraler Begriff und bedeutet die alles tragende innere, wie äußere moralische und kosmische Ordnung. Dharma ist der Begriff für das, was unser wahres Wesen ausmacht, nämlich Rechtschaffenheit als Basis der menschlichen Natur und Ethik. Vor allem die Hindus der intellektuellen Oberschicht bezeichnen ihre Religion als *sanātana dharma* (ewiger Dharma) und meinen damit das, was die Welt zusammenhält und stützt, im Sinne eines ewigen Gesetzes der Ordnung im Vollzug. Der Dharma umfasst natürliche und gesetzte Ordnung, Recht und Sitte im weitesten Sinn und er gilt nicht nur für Menschen und Tiere, sondern auch für Elemente. Der Dharma wird nicht immer theistisch verstanden und oft auch nicht, als auf einen göttlichen Schöpferwillen beruhend, gesehen. Trotzdem kommt der Begriff gängigen westlichen Vorstellungen von Religion nahe, obwohl die Relativität des Dharma einen wesentlichen Unterschied zu einer monotheistischen Auffassung von Religion darstellt. Es gibt nämlich verschiedene Dharmas, die sich je nach Geschlecht, Alter und Herkunft unterscheiden, eher dem Gewohnheitsrechts als dem Naturrecht folgen und keine gemeinsame Moral beinhalten. So spricht man beispielsweise vom persönlichen Dharma (*svadharma*) vom Familiendharma (*kuladharmā*),

⁴⁵ vgl. Rambachan, Anantanand: Der Hinduismus. In Coward, Herold: Das Leben nach dem Tod. Die Antwort der Weltreligionen, 81 f

vom Dharma der Frauen (*stridharma*) und vom Dharma der Tiere (*pasudharma*).

Es ist von höchster Wichtigkeit den eigenen Dharma zu vollziehen und es obliegt den Alten, Brahmanen und Gelehrten über den rechten Dharma zu entscheiden. Geurteilt wird allerdings nach unterschiedlichen Regeln, weil z. B. der Dharma des Kriegers das Töten eines Feindes verlangt, sodass in diesem Fall als richtig gilt, was für Anderskastige ein schweres Vergehen wäre. Dasselbe gilt bei Ehebruch für eine Prostituierte, oder bei einem Diebstahl durch einen Dieb.

Weil es in der Befolgung des Dharma-Gesetzes liegt, ob Handlungen oder Taten zu gutem, oder schlechtem Karma führen, besitzt der Dharma eine soterologische Dimension. Wem es gelingt sich seinem Dharma gemäß zu verhalten, der darf zu Recht auf eine bessere Wiedergeburt hoffen.⁴⁶

3.4.1. Der Varnāshramadharmā

Im Varnāshramadharmā – der Begriff setzt sich aus *varna* (Kaste) und *ashrama* (Lebensstufe) zusammen – ist sorgfältig festgelegt, worin tadelloses Tun und Verhalten, je nach sozialem Umfeld und Lebensstufe, besteht.

Die vier großen Kasten im Hinduismus sind *brāhmana* (Priester), *ksatriya* (Krieger bzw. Könige), *vaisiya* (Händler und Bauern), und *shūdra* (dienende Berufe). Zusätzlich zu diesen Kasten ist der traditionelle Hinduismus auch durch das System der vier Lebensstufen geprägt.⁴⁷

Das erste Lebensstadium ist das des Schülers (*brahmacarya*), zu dessen Beginn ein Initiationsritus steht, der die zweite Geburt für den männlichen Nachkommen darstellt. Dieser Ritus (*upanayana*) bedeutet Aufnahme in die patriarchale Gesellschaft. *Upanayana* heißt wörtlich „Hinführen“ (zum Lehrer), um die Veden zu studieren. Der Jüngling wird durch die Initiation zum Kastenmitglied, Lehrling, Opferberechtigten und er erhält auch das Recht zu heiraten.⁴⁸

⁴⁶ vgl. Michaels, Axel. Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, 31 f

⁴⁷ vgl. Shattuck, Cybelle: Hinduismus, 50 f

⁴⁸ vgl. Michaels, Axel. Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, 87 f

Das zweite Stadium ist das des Hausvaters (*grhastā*), des verheirateten Mannes, der für den Unterhalt seiner Familie und für die Erhaltung seiner Stellung in der Gemeinschaft arbeitet.

Sind die Kinder erwachsen, hat man das Stadium erreicht, in dem man in die Waldeinsamkeit ziehen soll (*vānaprasthā*). Als Wanderasket (*sanyāsa*), dessen einziges Ziel es ist die Befreiung zu erlangen, soll man sein Leben beenden.

Die von jeder Kaste in jedem Lebensabschnitt erwarteten Verhaltensweisen sind in den *smṛti* („das was erinnert wird“) genau definiert, sodass es dem Gläubigen möglich wird genau nach dem Dharma zu leben.⁴⁹

Der Varnāshramadharmā hat aber nur für Männer aus den drei obersten Kasten Gültigkeit. Shūdras sind von der religiösen Erziehung und vom religiösen Ritual ausgeschlossen und auch das Leben der Frauen wurde nicht in die gleichen vier Abschnitte unterteilt, wie das der Männer.

3.4.2. Der Stridharma

In der vedischen Epoche hatten die Frauen zumindest einige der religiösen Rechte und Privilegien, die die Männer besaßen, nahmen aktiv am Opfer teil, traten sogar manchmal als Seher und Gelehrte hervor und es könnten an ihnen auch Initiationsriten vollzogen worden sein. Die zunehmende Spezialisierung im brahmanischen Hinduismus, die mit einer viele Jahre dauernden Ausbildung außerhalb der Familie verbunden war, führte dazu, dass Frauen von der vedischen Bildung ausgeschlossen wurden. Lange Studienzeiten hätten Frauen von ihrer ureigenen Bestimmung – nämlich Söhne zu gebären – abgehalten, und so wurde ihnen ab dem 1. Jh. das Studium der Veden verboten und ein Initiationsritus ausdrücklich untersagt. Am Abschluss dieser Entwicklung stand die Einstufung der Frauen aller Gesellschaftsklassen als „rituelle Shūdras“.⁵⁰

⁴⁹ vgl. Stephan, Peter: Erlösung im Spannungsfeld von aktivem Leben und Entsagung, 8 f

⁵⁰ vgl. Heller, Birgit: Heilige Mutter und Gottesbraut, 47 f

Im Gegensatz zu den vier Lebensstadien der Männer gibt es für Frauen nur die Stadien als Tochter, als Ehefrau und als Witwe und die Hochzeitszeremonie gilt als Initiationsritual (*upanayana*) der Frau.

Frauen aber bedürfen, wegen ihrer sexuellen Triebhaftigkeit und ihrer mangelnden Fähigkeit zur Selbstbeherrschung, ganz besonders einer normativen Erziehung, weil nur eine solche einen Ausweg aus dem Geburtenkreislauf der weiblichen Existenz bieten und zur Wiedergeburt in der heilsnotwendigen Existenz als Mann führen kann.

Im *Stridharma* wird daher das erlernbare, tugendhafte Verhalten der Ehefrauen definiert, das im deutlichen Gegensatz zum verdorbenen Wesen der Frauen (*strisvabhava*) steht. Der Weg der zum erwünschten Verhalten führt, wird in der *stridharmapaddhati*, dem Leitfaden des Normverhaltens von Ehefrauen, aus orthodox-brahmanischer Sicht dargelegt.

In diesem Leitfaden wird festgestellt, dass gehorsamer Dienst am Ehemann die wichtigste religiöse Pflicht für die Ehefrau ist, die ihr von der Tradition auferlegt wurde. Dieser Dienst stellt den Gottesdienst der Ehefrau dar.

Das Verhältnis der Ehefrau zu ihrem Ehemann wird mit dem Schüler-Lehrer-, Diener-Herr- und Verehrer-Gott Verhältnis gleichgesetzt und von der Frau wird verlangt, dass sie „den Wunsch zu hören“ haben soll.

Erfüllt eine Frau alle ihre Pflichten und ist sie tugendhaft, dann macht sie das Haus zu einem Wohnort der Göttin Lakshmi, der schönen und Fruchtbarkeit bringenden Gefährtin des Gottes Visnu, die für das Glück steht.⁵¹

Wenn der Ehemann im dritten Lebensstadium in die Waldeinsamkeit geht, darf die Frau ihm dorthin folgen. Vom Stand des *sanyāsa* ist sie aber ausgeschlossen, weil sie das dafür notwendige Veda-Studium nicht absolvieren konnte. Vom Standpunkt des *stridharma* her gesehen ist auch die Vorstellung einer weiblichen Askese unmöglich, weil die Frau auch als Entsagerin, ihrer weiblichen Natur, das heißt ihrer Sexualität, unterworfen bleiben würde.

⁵¹ vgl. Heller, Birgit: Heilige Mutter und Gottesbraut, 39 f

Im häuslichen Ritual, spielen Männer nur bei besonderen Anlässen die Hauptrolle. Frauen hingegen vollziehen – an nach dem Mondkalender ermittelten Tagen – Frömmigkeitsriten (*vratas*), die mit dem Dharma in Verbindung stehen. Damit erfüllen sie ihre religiösen Verpflichtungen der Familie gegenüber. Auch der tägliche Gottesdienst, bei dem um Schutz für die ganze Familie gebeten wird, ist meist Sache der Frauen. Die brahmanische Orthodoxie glaubt, dass Frauen über die Macht verfügen, durch vorbildliches persönliches und rituelles Verhalten ihre Familie wirksam zu beschützen. Eine Frau wird als gesegnet und tugendhaft angesehen, wenn sich ihre Kinder und vor allem ihr Ehemann guter Gesundheit erfreuen. Daher stellt der Tod des Ehemannes für jede Frau ein katastrophales Ereignis dar.⁵²

3.4.3. Die Frau als Witwe

Eine Hindufrau wird dazu angehalten, darum zu beten, vor ihrem Mann zu sterben. Werden ihre Gebete nicht erhört und der Ehemann stirbt vor ihr, dann wirkt sich das verheerend auf den sozialen Status der Witwe aus. Nach weit verbreiteter Ansicht hat sie ihre Pflichten als Ehefrau nicht erfüllt und darin versagt ihrem Ehemann ein langes Leben zu sichern. Anders ausgedrückt: die Witwe ist Schuld am Tod ihres Mannes.

Weil das Leben einer Ehefrau völlig auf dem Ehemann ausgerichtet ist, hat die Witwe ihren Daseinszweck verloren. Wie der Körper, der unrein wird, wenn er seines Lebens beraubt wird, so wird auch die Frau die ihren Ehemann verliert dauerhaft unrein und bringt Unglück, was bedeutet, dass auch eine Wiederverheiratung ausgeschlossen ist.

Von dieser Sicht ist nur die *pativrata*, das Idealbild der dem Mann völlig hingeebenen Frau, ausgenommen. Drei Arten von Frauen verdienen den Namen *pativrata*: Frauen, die vor ihrem Mann sterben, Frauen, die ihrem Mann in den Tod folgen und Frauen, die nach dem Tod ihres Mannes ein asketisches, zölibatäres Leben führen. Die Frau die ihren Mann überlebt, hat demnach sozial und psychologisch nur die Wahl, ihre Schuld am frü-

⁵² vgl. Shattuck, Cybelle: Hinduismus, 118 f

hen Tod des Mann mit einem asketischen Leben abzubüßen, oder ihre zwecklos gewordene Existenz gegen die hochgeachtete Position einer *satī* einzutauschen.

In der Zeit der britischen Herrschaft über Indien wurde mit *satī* die Witwenverbrennung bezeichnet (engl. *suttee*). Im Sanskrit bedeutet *satī* aber nicht nur Witwenverbrennung, sondern auch die Frau, die sich verbrennen lässt.

Vermutlich war die Witwenverbrennung ursprünglich eine Kriegersitte, durch die die Ehre der Frau gewahrt werden sollte. Erste spärliche Hinweise auf den freiwilligen Feuertod gibt es in den Texten des Asketischen Reformismus. Inschriftlich ist die Witwenverbrennung in Indien um 500 n. Chr. erstmals belegt, später durch zahlreiche *satī*-Gedenksteine ab dem 11. Jh. Ab dem 15. Jh. erklärten sich einige Verfasser von Rechtstexten als dezidierte Befürworter der Witwenverbrennung. Andere Rechtsgelehrte hingegen lehnten sie ab. Ab 1100, bis weit in die Neuzeit hinein, gab es sehr viele Witwenverbrennungen von vornehmlich hochkastigen Frauen, vor allem in Nordindien. Gemessen an der Bevölkerungszahl waren es aber immer nur wenige Frauen, die den Scheiterhaufen wählten, um ihrem Mann in den Tod zu folgen. Im Jahr 1829 wurde die Witwenverbrennung in Indien von den Briten verboten; in Nepal erst ein Jahrhundert später.⁵³

Nach den Rechtstexten sollte die Witwenverbrennung freiwillig, ohne Zwang, Überredung oder Gewaltanwendung erfolgen. In vielen Fällen dürfte aber gesellschaftlicher Druck diese „Freiwilligkeit“ herbeigeführt haben.

Nach dem Tod ihres Mannes lebt die Frau physisch weiter, aber rituell und meist auch sozial ist sie mit ihrem Mann gestorben. In der Familie verliert sie ihre Autorität und ihr Ansehen, wird zum Versorgungsproblem, wird rechtlos und abhängig vom ältesten Sohn. Entscheidet sie sich dafür als Witwe weiterzuleben, muss sie für immer asketisch und keusch sein, muss ihr Haar kurz schneiden, darf nur noch weiße Kleider tragen und darf kei-

⁵³ vgl. Michaels, Axel. Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, 165 f, 168

nen Schmuck anlegen. Stets wird ihr vorgeworfen am frühen Tod ihres Mannes schuld zu sein. Ist sie jung, könnte sie in den Verdacht geraten eine Hexe zu sein. Sie könnte verstoßen werden und wäre unter Umständen gezwungen ihr Leben als Bettlerin oder Prostituierte zu beenden.⁵⁴

Dem gegenüber wird die *satī* – die Ehefrau, die beschlossen hat keine Witwe zu werden – zur vergöttlichten Ehefrau, die über ein Höchstmaß an soteriologischer Kraft verfügt. Mit ihrem Feuertod sichert sie ihrem Ehemann das Fortleben in einer Himmelswelt. Sie vermag ihn vom schlechten Karma, auch von der Schuld eines Brahmanenmordes zu reinigen und sie kann ihn sogar aus der Hölle befreien. Die verwitwete Ehefrau ist dadurch in der Lage ihre Schuld in einen Segen zu verwandeln und das nicht nur für ihren Ehemann: sie selbst kann sicher sein, dass sie gemeinsam mit ihm in einer Himmelswelt fortleben wird. Von der Gesellschaft aber wird sie deifiziert.⁵⁵

Im Garuda-Purāna werden die Belohnungen geschildert, die einer *satī* winken:

„Eine Frau, die nach dem Tode ihres Gatten mit ihm sich dem Feuer übergibt, wird der Arundhati gleich und genießt in der Himmelswelt Seligkeit.

Dort wird die ihrem Gatten treu ergebene von Apsarasenscharen gepriesen, und ist mit dem Gatten selig solange wie die vierzehn Indra's (während eines Brahman-Tages).

Wenn eine Frau ihrem Gatten nachfolgt, so reinigt sie drei Geschlechter (*kula*) von Sünde: das mütterliche, das väterliche und das, in welches sie (als Frau) gegeben wurde.

Fünfundreißig Millionen Jahre, so viel als der Mensch Körperhärchen hat, weilt sie im Himmel und ist mit ihrem Gatten selig. In einem Palast, der wie die Sonne strahlt, spielt sie mit ihrem Geliebten; solange Sonne und Mond bestehen, weilt sie in der Welt ihres Gatten.

Dann wird sie in ein fleckenloses Geschlecht wiedergeboren und erreicht ein hohes Alter; eine gattentreue Frau erlangt dann wieder denselben Gatten.

Die Törin, die wegen des augenblicklichen Schmerzes der Verbrennung ein solches Glück von sich weist, wird ihr Leben lang vom Feuer des Trennungsschmerzes verzehrt“. (Pretakalpa X, 48-54. Übers.: Abegg 1956, 142)

⁵⁴ vgl. Michaels, Axel. Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, 167 f

⁵⁵ vgl. Heller, Birgit: Heilige Mutter und Gottesbraut, 43

Im Garuda-Purāna kommt aber auch eine Sünderin zu Wort, die ihre Pflichten als *pativrata* nicht erfüllt hat:

„Meinem Gatten habe ich nicht mit pflichttreuer Gesinnung gedient und nach seinem Tode habe ich mich nicht verbrennen lassen; Witwe geworden, habe ich keine Askese geübt. Nun büße, o Seele, was immer du begangen hast“. (Pretakalpa II, 40. Übers.: Abegg 1956, 50,51)

3.5. Der Weltenkreislauf (Die Yuga-Lehre)

Die Yuga-Lehre, die Lehre von der abwechselnden Erschaffung und Zerstörung der geordneten Welt, die beide in einer ewigen Wiederkehr ablaufen, ist eng mit der Dharma-Lehre verbunden, weil sie die Konzeption beinhaltet, dass sich die Ordnung des Kosmos, von einer Weltperiode zur anderen verschlechtert und allmählich verfällt.

Den zyklischen hinduistischen Zeitvorstellungen entsprechend gibt es keinen absoluten Anfang und kein absolutes Ende des Kosmos. Zerstörung und Erneuerung werden nicht durch die Menschen und auch nicht durch Götter verursacht, sondern durch die Zeit selbst, die in aufeinanderfolgenden Zyklen abläuft, in denen sich Urnatur bzw. Urmaterie entfalten und zurückziehen. Die Zeit treibt den Verlauf der Welt in einen Prozess des degenerativen Verfalls hinein, der bewirkt, dass die Ordnungsstruktur stetig abnimmt.⁵⁶

Die Yuga-Lehre wird im Rigveda noch nicht erwähnt. Sie erscheint erst im Gesetzesbuch des Manu und im großen indischen Epos Mahābhārata, in dessen sechstes Buch die Bhagavat-Gītā eingebettet ist. Das Mahābhārata, das mit etwa 100.000 Versen das längste epische Gedicht der Welt ist, entstand zwischen 400 v. und 300 n. Chr. und ist somit etwa gleich alt, wie das zweite große indische Epos, das Rāmāyana, das etwa 25.000 Verse umfasst.

In beiden Epen ist der Dharma ein ganz wichtiges Thema. Im Rāmāyana stellen Ehre und Pflicht Gesichtspunkte dar, die über allen anderen stehen

⁵⁶ vgl. Figl, Johann (Hg.): Handbuch der Religionswissenschaft, 620, 634

und im Mahābhārata – und hier besonders in der Bhagavad-Gītā – wird auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die sich im Streben nach gutem, dharmagerechten Leben ergeben können.⁵⁷

In den Epen wird es aber auch deutlich, dass eine Veränderung stattfand. Die Priestertradition begann mit der Volkstradition zu verschmelzen und dieser Vorgang setzte sich später, in der Zeit des klassischen Hinduismus, in den Purānas („alte Erzählungswerke“) fort. Es gibt 18 große Purānas mit überregionaler Bedeutung, die von manchen Schulen, ebenso wie die Veden, als *shruti* gewertet werden. Manchmal werden sie sogar, zusammen mit den Epen, als Fünfte Veda bezeichnet. Eine bestimmte Gottheit als höchstes Wesen, das die Welt erschaffen hat und ihre Ordnung aufrecht erhält, steht jeweils im Zentrum eines jeden Purāna. Die Texte, die von der Kastenzugehörigkeit unabhängig sind, sind allen Menschen gleich zugänglich und üben deshalb mehr Einfluss aus, als die ursprünglichen vier Veden. Weil die Purānas viele nachträgliche Einschübe und Zusätze enthalten, sind sie schwierig zu datieren, grob gesehen dürften sie aber zwischen 400 n. und 1000 n. Chr. verfasst worden sein.

Die Themen, die die Purānas behandeln sind vielfältig. Sie beinhalten die vier Ziele des Lebens, die Befreiung aus der Wiedergeburt, religiöse Verhaltensregeln, Offenbarungen höherer Wesen, Probleme des täglichen Lebens, Genealogien und anderes mehr. Sie setzen sich aber auch mit dem Wesen des Brahman auseinander und behandeln Themen, wie die Erschaffung und Auflösung der Welt und die Weltzeitalter.

Die hervorstechendste Eigenschaft der Purānas ist ihr Theismus, der auch charakteristisches Merkmal des klassischen Hinduismus ist. Theismus war zwar nicht neu, weil schon manche Upanishaden das Brahman mit einer bestimmten Gottheit gleichgesetzt hatten, aber in der Bhagavad-Gītā ist Krishna sowohl eine Erlösungsgottheit, als auch der, der den Kosmos zyklisch erschafft, ihn lenkt, und ihn wieder vernichtet. Und es ist auch Krishna, der als Avatāra auf die Welt herabsteigt, um die Ordnung wieder her-

⁵⁷ vgl. Shattuck, Cybelle: Hinduismus, 56 - 59

zustellen. Als Avatāra („Abstieg“) des Höchsten ist die Gottheit dann zugleich das transzendente Brahman und der immanente Krishna.

Der Theismus der Purānas erlaubt es aber auch, eine Vielzahl von Gottheiten in den Rahmen der brahmanischen Philosophie einzubeziehen und als Manifestation des Einen, des Höchsten zu betrachten, weil das Brahman es vermag, alle Formen des manifesten Universums anzunehmen, also auch die der verschiedenen Götter und Göttinnen der regionalen Traditionen.

Daraus entstanden letztendlich drei Grundtraditionen, die ihre Namen von derjenigen Gottheit ableiteten, die sie für die höchste hielten: die *Vaishnavas*, die Vishnu als den höchsten Gott verehren, die *Shaivas*, die Shiva als den Einen betrachten und die *Shaktas*, die Anhänger der großen Göttin Devi sind und glauben, dass die weibliche *shakti* die Energie ist, die sich als Kosmos manifestiert.

Die drei großen Traditionen, die sich aus der Purānaliteratur herausbildeten, stehen bis heute im Zentrum des „Hinduismus“. Alle drei überliefern Schöpfungs- und Weltzeitalterlehren. Die der *vaishnavas* wird so tradiert.⁵⁸

3.5.1. Die Schöpfungs- und Weltzeitalterlehre der Vaishnavas

Nach dem Glauben der Vaishnavas stammen alle Gottheiten von Vishnu ab, der das Brahman, also die Ursache und Substanz des Kosmos ist. Die beiden voneinander völlig getrennten Urprinzipien der Sāmkhya-Philosophie, der bewusste *purusha* und die materielle *prakṛiti*, werden durch Vishnu, der auch die Zeit ist, miteinander verknüpft. In den Purānas sind sowohl der *purusha*, als auch die *prakṛiti* Teile des grenzenlosen Vishnu.

Den Vorstellungen der Sāmkhya-Philosophie folgend, setzt die Schöpfung ein, wenn Vishnu die drei *gunas* (Eigenschaften) der *prakṛiti* stört, nämlich *sattva* (das Reine und Feine), *rajas* (die Aktivität) und *tamas* (das Schwere und Unbewegliche). Dadurch wird die *prakṛiti* veranlasst, die Elemente der existierenden Welt hervorzubringen.

⁵⁸ vgl. Shattuck, Cybelle: Hinduismus, 64 - 69

Diese Elemente fügen sich zu einem riesigen, über den kosmischen Wassern schwebenden Weltenei zusammen, in das Vishnu als Schöpfergott Brahmā eingeht und so die Schöpfung zustande bringt. Vishnu übernimmt daraufhin die Rolle des Erhalters und lässt schließlich als Shiva, der Zerstörer, seine Schöpfung in einem unermesslichen Meer aufgehen.

Danach schläft Vishnu auf den Fluten, bis die Zeit da ist eine neue Schöpfung zu beginnen: Aus Vishnus Nabel wächst ein Lotos, aus dessen Blüte Brahmā entsteht, um die Welten wieder zu erschaffen.

Diese Perioden des Tätigseins und Ruhens dauern unvorstellbar lang.⁵⁹

So dauert ein Vishnu-Tag hundert Brahmā-Jahre, was etwa 311 Billionen Menschenjahren entspricht. Ein Tag im Leben des Schöpfergottes Brahmā wiederum dauert 1000 Mahayugas und ein Mahayuga, der kleinste dieser Zyklen, umfasst 4.320.000 Menschenjahre.

Ein Mahayuga besteht aus vier Zeitaltern: *krita-yuga* (Dauer 1.728.000 Jahre), *tretā-yuga* (Dauer 1.296.000 Jahre), *dvāpara-yuga* (Dauer 864.000 Jahre) und *kali-yuga* (Dauer 432.000 Jahre).

Die vier Zeitalter unterscheiden sich nicht nur durch ihre zeitliche Länge voneinander, sondern vor allem dadurch, dass sowohl die Bedingungen für die Menschen, als auch diese selbst immer schlechter werden und der Dharma immer mehr abnimmt.

Das *Krita*-Zeitalter wird auch das goldene Zeitalter genannt. Dharma ist im Überfluss vorhanden, und die Sünde existiert nicht. Es gibt weder Hass, Neid, Kummer, Angst oder Bedrohung. Alle Menschen sind pflichtbewusst, befolgen das Gesetz – es gibt nur einen Veda – und beten nur einen Gott an. Im zweiten Zeitalter, dem *Tretā-Yuga*, setzt der Verfall ein. Der Dharma wird schwächer. Die Menschen handeln nicht mehr nur aus Pflichtgefühl heraus, sondern verlangen Belohnung für ihr Tun und werden egoistisch. Für Opferhandlungen mit Riten und Zeremonien erwarten sie Gegenleistungen.

Im *Dvāpara-Yuga* ist alles Gute auf die Hälfte geschrumpft: die Rechtchaffenheit, die Wahrheitsliebe und die Frömmigkeit. Es gibt vier Veden,

⁵⁹ vgl. Shattuck, Cybelle: Hinduismus, 70 ff

die nur noch wenige studieren, aber die Riten nehmen überhand. Der Dharma ist noch schwächer geworden. Alter, Verfall und Krankheiten herrschen vor.

Im Jahr 3102 v. Chr. hat das *Kali-Yuga*, das „Eisenzeitalter“, oder das „Finstere Zeitalter“ begonnen. Die Menschen erfüllen ihre Pflichten nicht mehr und streben nicht mehr nach Tugend. In diesem Zeitalter ist der Dharma am schwächsten geworden. Wut, Enttäuschung, Faulheit, Hunger, Not, Krankheit, Angst und Dekadenz nehmen zu.⁶⁰

Wenn der Dharma schließlich ganz daniederliegt, wird die Welt vernichtet und neu erschaffen werden und mit einem neuen „Goldenen Zeitalter“ wieder beginnen.

Für die Menschen, die im *Kali-Yuga*, dem „Finsteren Zeitalter“ leben, ist die Situation aber sehr schwierig. Wenn nur mehr wenig Dharma vorhanden ist, der mit zunehmender Zeit noch weiter abnimmt, und nicht mehr genügend Rechtschaffenheit da ist, ist es praktisch unmöglich geworden, die Erlösung durch eigene Anstrengung zu erlangen.

Im „Dunklen Zeitalter“ müssen sich die Menschen deshalb auf die Gnade Gottes verlassen und Frömmigkeit üben, um aus dem Kreislauf der Wiedergeburten freizukommen.

Im *Dvāpara-Yuga* gab es noch so viel Dharma, dass Vishnu als Rāma eine gerechte Herrschaft errichten konnte. Dieser Weg ist im *Kali-Yuga* aber nicht mehr gangbar. Der Gott erscheint deshalb in der Gestalt von Krishna in der Welt, um die Menschen Bhakti, eine Erlösung verheißende Form des Devotionalismus zu lehren, weil dieser Weg am besten in dieses Zeitalter passt.⁶¹

⁶⁰ vgl. Lexikon der östlichen Weisheitslehre, 463

⁶¹ vgl. Shattuck, Cybelle: Hinduismus, 70 ff, 93 f

3.5.2. Die Avatāra-Lehre

Die Avatāra-Lehre ist – ebenso wie die Bhagavad-Gītā – prägend für den Vishnuismus.

Wie bereits erwähnt, bedeutet Avatāra „Herabstieg“ eines Gottes und wird häufig mit Inkarnation übersetzt. Avatāra ist aber mit der christlichen „Inkarnation“ nicht deckungsgleich. Avatāra ist eine Form der Epiphanie, durch die die Göttlichkeit mit ihren Fähigkeiten in keiner Weise beschränkt wird. Der Gott nimmt zwar einen Körper an, ist aber auch in dieser Form allmächtig und leidet auch nicht.

Ein Avatāra wird nicht aus karmischen Konsequenzen geboren, wie ein gewöhnlicher Mensch, sondern aus eigener, freier Entscheidung. Er verfolgt eine göttliche Mission, der er sich während seines ganzen irdischen Lebens bewusst ist.

Der Gott steigt herab, um neue Wege der religiösen Verwirklichung zu finden und sie dem jeweiligen Zeitalter anzupassen.

Nach Auffassung der Hindu-Traditionen inkarniert sich nur Vishnu, wobei man von 10 Avatāras spricht, von denen neun bisher erschienen sind und der Zehnte – Kalki – erst am Ende des *Kali-Yuga* inkarnieren wird.

Die neun bisherigen Avatāras Vishnus erschienen als immer höher organisierte Wesen: Auf Matsya, den Fisch, folgte Kurma, die Schildkröte. Danach kamen Varāha, der Eber, Narasimha, der Löwenmensch, Vāmana, der Zwerg und Parashu-Rāma, der Rāma mit der Axt. Die siebente Inkarnation Vishnus geschah als Rāma, der der Held des Epos Rāmāyana ist und die achte als Krishna, der Schwarze. In den beiden letztgenannten Gestalten wird Vishnu auch heute noch innig verehrt. In seiner letzten historischen Inkarnation stieg Vishnu als Buddha auf die Erde herab.

Der noch erwartete zehnte Avatāra – Kalki – wird zu Ende des *Kali-Yuga* aus dem gleichen Grund erscheinen, den Krishna in der Bhagavad-Gītā

4,6-8 genannt hat: um den Dharma zu festigen, um die Guten zu schützen und die Bösen zu vernichten.⁶²

Krishna selbst formuliert das so (BG 4, 6-8):

„Obwohl ich ungeboren bin und mein Selbst
unvergänglich ist
Obgleich ich der Ishvara aller Geschöpfe bin
entstehe ich doch durch meine schöpferische Kraft
zu (empirischen) Sein,
indem ich mich in meiner Natur festlege.
Jedesmal, wenn der Dharma im Schwinden ist, o Bharata
und der Adharma sich erhebt
lasse ich mein Selbst hervorströmen.
Um die Guten zu schützen, die Bösen zu vernichten
Und den Dharma zu festigen
entstehe ich in jedem Weltzeitalter“.

4. Jenseitsvorstellungen im jüngeren Hinduismus

Die religiöse Literatur des jüngeren Hinduismus, vor allem die der volkstümlichen Purānaschriften, trägt von wenigen Ausnahmen abgesehen, kaum etwas zu einer Weiterentwicklung des hinduistischen Jenseitsglaubens bei. Im Zentrum der Vorstellungen steht nach wie vor der Glaube an einen Kreislauf der Wiedergeburten, aus dem man nur durch die Erlösung ausscheiden kann. Das Entstehen des Glaubens an einen Wiedertod in spätvedischer Zeit, hatte aber der Vorstellung eines ewigen Lebens im Jenseits ein Ende gemacht. Das entscheidende Gegensatzpaar in der Lehre von der Wiederkehr konnte nicht länger Diesseits und Jenseits sein, sondern es musste Samsāra (also Wiedergeboren Werden) und Erlösung (also Nicht-mehr-Wiedergeboren-Werden) heißen. Dadurch bekam der Bereich des Diesseits eine neue Dimension und umfasst nicht mehr nur das Leben vor dem Tod, sondern auch das Leben der Nichterlösten nach dem Tod. Die neue Unterteilung ist nun die in das Schicksal der Erlösten, was nur eine kleine Minderheit betrifft, und in das der Nichterlösten. Bei

⁶² vgl. Lexikon der östlichen Weisheitslehre, 29

den Nichterlösten ist noch das Schicksal der Übeltäter von dem der Gerechten zu unterscheiden.

In den religiösen Schriften des jüngeren Hinduismus sind groß angelegte Jenseitsschilderungen enthalten. Im Zusammenhang mit der Tatvergeltung werden Höllenwelten bis in haarsträubende Details beschrieben und man schwelgt in üppigen und lieblich-schönen Beschreibungen von Himmelswelten und Paradiesen. Durch die Androhung fürchterlicher Höllenstrafen einerseits und durch die Verheißung einer paradiesischen Glückseligkeit andererseits, versuchte man eine Moral zu implantieren, die zu einem religiösen Lebenswandel führt.

Die Vorstellung von vielen Höllen- und Himmelswelten führte aber dazu, dass das alte vedische Weltbild erweitert wurde.⁶³

4.1. Das siebenteilige Weltbild

Nach dem alten vedischen Bild der Welt, ist die Erde eine flache Scheibe, die von einem ringförmigen Ozean umgeben ist. Man glaubte, dass diese Erdscheibe von einer festen Kugel umschlossen ist, die man mit dem Rücken- und Brustpanzer einer Schildkröte verglich. Das sichtbare helle Tagesfirmament, das obere Gewölbe, sah man als das Reich der Götter und das entsprechende dunkle Gewölbe unter der Erde glaubte man von Asuras bewohnt. Diese Dreiteilung wurde später nochmals dreifach unterteilt, sodass drei Erdscheiben und drei Firmamente mit jeweils dazwischenliegenden Luftschichten entstanden.

Die neue Kosmologie behielt den alten Kern bei, weitete ihn aber auf Grund der Siebenzahl in mehrere Richtungen aus. Nach dieser Sicht der Welt schweben im Raum unendlich viele Weltenkörper, die Brahmā-Eier genannt werden. Eines davon ist unsere Welt, die von einer Schale, dem Firmament, umgeben ist. Innerhalb des Firmaments wird die Erdscheibe oben und unten, in sechs Schichten, von den Himmelswelten umschlos-

⁶³ vgl. Meisig, Konrad: Hinduistische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. In A. Th. Khoury/P. Hünermann. (Hg.). Weiterleben nach dem Tode? 45

sen, in denen die Götter wohnen. Die siebente, die innerste Schicht, ist die Erdscheibe, die nach unten ausgebuchtet ist. Diese Ausbuchtung beinhaltet zunächst sieben stockwerkartig angelegte Dämonenwelten, an die sich, noch weiter nach unten, sieben Höllenwelten (oder ein mehrfaches davon) anschließen.

Die Erdscheibe selbst besteht aus sieben Kontinenten, die ringförmig angeordnet und jeweils von einem Ringozean umgeben sind. Der Zentralkontinent ist Jambūdvīpa. Er wird von Ost nach West von sechs Gebirgsketten durchzogen. Indien ist das südlichste der so gebildeten Segmente, nach Süden abgeschlossen durch den ersten Ringozean und nach Norden begrenzt durch den Himalaya. Das nördlichste Segment des Kontinents Jambūdvīpa, also das Gegenstück zu Indien, ist das Paradies der Uttarakurus, das von den Vollendeten bewohnt wird.⁶⁴

4.2. Das Schicksal der Nichterlösten

4.2.1. Das Schicksal der Bösen

In den Purānas gibt es viele Höllenbeschreibungen. Vor allem im Garuda-Purāna, das dem Vishnuismus zugehörig ist, werden im Schlussabschnitt die Vorgänge nach dem Tod, der Weg ins Totenreich und das Schicksal der Verstobenen in den Höllenwelten ausführlich beschrieben.

Nach diesen Schilderungen ist bereits der Todesvorgang selbst für den Übeltäter eine unglaubliche Qual, die seinem Empfinden nach solange wie ein Weltzeitalter währt. Wenn ihn sein Lebenshauch endlich durch eine untere Körperöffnung verlässt, wird er von den beiden schrecklichen Schergen des Totengottes Yama in Empfang genommen. Die beiden Todesboten reißen das daumenlange Seelenmännchen, den Preta, aus seinem Körper und hüllen ihn in einen Peinigungsleib, einen feinstofflichen Übergangskörper, der Träger des Karma ist und als jenseitiges Kontinuum zwischen den Wiedergeburten dient. Danach wird der Verstorbene gefesselt und unter unglaublichen Foltern den weiten Weg ins Totenreich ge-

⁶⁴ vgl. Meisig, Konrad: Hinduistische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. In A. Th. Khoury/P. Hünermann. (Hg.). Weiterleben nach dem Tode? 46

zerrt. Der Weg führt nach Süden und bei der Vorliebe der Inder für große Zahlen verwundert es nicht, dass er 1.204.000 km lang ist. Davon muss der Abgeschiedene täglich 3.458 km zurücklegen. Alles was schrecklich und qualvoll ist, muss er auf diesem Weg erdulden. Einen grausamen Höhepunkt bildet die Überquerung des Vaitarani-Stromes, der Eiter, Blut und Gebeine mit sich führt, von blutrünstigem Getier bewohnt wird und siedend heiß ist. Mit einem Haken im Mund wird der Übeltäter durch den Strom gezogen, wenn er nicht zu seinen Lebzeiten einem Brahmanen die Vaitarani-Kuh gespendet hat. In diesem Fall erscheint ein Fischer, der ihn mit seinem Kahn über den 1.400 km breiten Fluss bringt. Nach einem Jahr gelangt der Sünder endlich in die Yama-Stadt, wo alle Bewohner zu seinem Empfang zusammenlaufen und Yama einen Bericht über das Schuldkonto des soeben Eingetroffenen erhält.⁶⁵

An dieser Stelle zeigt sich aber ein deutlicher Unterschied zu den vedischen Jenseitsvorstellungen. Auch in der Welt der Väter war der Verstorbene von Yama, dem König des Totenreichs empfangen worden, der sich allerdings darauf beschränkte, dem Toten eine Zufluchtsstätte zu bieten und ihm einen Schlafplatz zuzuweisen. In der Welt der seligen Väter wurde kein Totengericht abgehalten und König Yama übte in keiner Weise das Amt eines Totenrichters aus. Im jüngeren Hinduismus musste das, der Karma-Samsāra-Lehre entsprechend, allerdings anders sein. Yama, der in schrecklicher, riesiger Gestalt laut brüllend auf einem Büffel sitzt, befiehlt den Frevler zu sich, hält ein Totengericht ab und verhängt als „Gesetzeskönig“, die Strafen über den Sünder, die ihm, seinen Taten entsprechend gebühren.

Im Garuda-Purāna wird das so beschrieben:

„Der Dharmaraja aber, wenn er sie wie (ertappte) Diebe regungslos dastehen sieht, verhängt über die Sünder die ihnen gebührende Strafe“. (Pretakalpa III, 31. Übers.: Abegg 1956, 63).

⁶⁵ vgl. Meisig, Konrad: Hinduistische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. In A. Th. Khoury/P. Hünermann. (Hg.). Weiterleben nach dem Tode? 46 ff

Auch zur Qualität von Yamas Urteil macht der Pretakalpa eine klare Aussage:

„In der Halle des Dharmaraja gilt nur das Recht; da gibt es keine Parteilichkeit, kein Unrecht und keine Missgunst“. (Pretakalpa XIV, 46. Übers.: Abegg 1956, 194)

Danach werden mehrere Verdammte zusammengebunden und von den Schergen Yamas in die ihnen bestimmte Hölle geführt. Höllen gibt es, dem Garuda-Purāna zufolge 8.400.000, wovon 21 die hauptsächlichsten und furchtbarsten sind, in denen die Früchte der bösen Taten der Übeltäter zu Reife gelangen.

Um zu diesen Höllen zu gelangen muss abermals der Vaitarani-Strom überquert werden, was wieder mit einem Höchstmaß an Qual verbunden ist. In den Höllen werden die Missetäter allen nur denkbaren grässlichen Foltern unterzogen, die sich eine diesbezüglich hochbegabte Phantasie nur ausdenken kann. Im Allgemeinen steht die Art der Folter aber in keiner direkten Beziehung zu einem bestimmten Vergehen.

Mit der Zeit verbraucht sich jedoch auch das schlechteste Karma und wenn dieser Zeitpunkt erreicht ist, werden die Sünder erneut auf der Erde wiedergeboren. Das geschieht üblicherweise zunächst als unbewegliches Wesen aus der Pflanzenwelt, später in einem Dasein als Tier, oder niederkastiger Mensch. Auch in diesen Folgeexistenzen wirken sich einstige Missetaten noch aus und die Wiedergeburten tragen Merkmale, an denen man die früheren Sünden erkennen kann. So wie schon im Gesetzesbuch des Manu beschrieben, erfahren auch in der Purānaliteratur, begangene Taten, bei der Wiedergeburt, eine möglichst genaue Entsprechung. Dafür einige Beispiele: wer eine Kuh getötet hat, wird bucklig und blödsinnig, wie ein Zeburind. Wer ein Lustmolch war, wird ein zeugungsunfähiger Zwitter. Wer ein Buch gestohlen hat, wird blind geboren und ein Päderast wird zum Hausschwein.⁶⁶

⁶⁶ vgl. Meisig, Konrad: Hinduistische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. In A. Th. Khoury/P. Hünermann. (Hg.). Weiterleben nach dem Tode? 49 f

4.2.1.1. Rettung durch Karma-Übertragung

Nach dem Karmagesetz liegt in den Hindu-Religionen das Schicksal des Menschen voll und ganz in seinen eigenen Händen. Er selbst ist es, der durch die Qualität seiner jetzigen Taten, die Art seiner Wiedergeburt bestimmt. Normalerweise gibt es hier keinen Raum für das Eingreifen einer äußeren Instanz, die, etwa durch eine Gnadenwirkung, Einfluss auf das Geschehen nimmt. Vor allem aber die theistischen Systeme haben dieses Prinzip der Selbsterlösung nicht immer streng durchgehalten und, vermutlich unter dem Einfluss der buddhistischen Vorstellung von einem mitleidigen Bodhisattva, das Prinzip der Selbsterlösung um die Vorstellung einer Fremderlösung erweitert. Demnach kann ein mildtätiges Wesen, das über sehr viel gutes Karma verfügt, anderen seinen eigenen religiösen Verdienst zur Verfügung stellen, um sie vor der Höllenpein zu bewahren. Im Markandeya-Purāna wird in diesem Zusammenhang die Geschichte vom König Vipaściti erzählt.

Der tugendhafte, absolut reine König Vipaściti, der wegen seiner guten Taten sehr viel gutes Karma angehäuft hat, wird wegen eines geringfügigen Vergehens von den Knechten Yamas in die Hölle geleitet. Er soll nur der dortigen Gräueltat ansichtig werden, bevor er sich wieder auf den Weg in den Himmel machen darf. Als er die Hölle wieder verlassen will, flehen ihn die dort büßenden Missetäter an zu bleiben, weil schon die bloße Anwesenheit Vipaścitis ihre Qualen lindern würde. Auf seine Frage, weshalb dies so sei, erfährt er, dass die Überfülle seiner verdienstvollen Werke so groß sei, dass sie sogar den Sündern in der Hölle zugute käme. Vipaściti beschließt daraufhin, selbst auf die Genüsse der Seligkeit zu verzichten, weil er diese für geringer hält, als das Glück das er empfindet, wenn er Gequälte von ihrem Leid erlöst. Nicht einmal Yama und Indra können ihn von seinem Entschluss abbringen und auf seinen Wunsch überträgt Indra Vipaścitis Verdienste auf die Sünder. Von soviel Selbstlosigkeit berührt, lässt Indra aber nicht zu, dass sich dadurch die Verdienste des Königs erschöpfen, sondern er sorgt dafür, dass ihm auch die neuerliche gute Tat angerechnet wird. Im selben Augenblick werden die Höllenbewohner von

ihren Qualen erlöst und erfahren, zusammen mit Vipaścī, eine neue Wiedergeburt.⁶⁷

4.2.2. Das Schicksal der Guten

Die Guten, die ein tugendhaftes und reines Leben geführt haben und jetzt dafür als Lohn im Jenseits ein Leben in Freuden erwarten, gelangen in die himmlische Welt (*svargaloka*). Es sind diejenigen, die gute Taten vollbrachten, die Wohltaten und öffentliche Dienste leisteten, die die entsprechenden Rituale durchgeführt haben und die auch an einen anderen, als bloß den physischen Körper glauben. Nach der Bhagavad-Gītā (9,25) gibt es für diese Guten mehrere mögliche Seinsweisen. Diejenigen, die Naturgötter (*devas*) verehren, erhalten deren Status. Solche, die die Ahnen (*pitrs*) verehren, gehen zu ihnen ein und die Verehrer von guten und schlechten Geistern (*bhūtas*) kommen in deren Sphären.

Der Pfad zum Himmel, egal in welche Sphäre er führt, ist aber ident mit dem Pfad der Väter (*pitryāna*) der Upanishaden. Er wird als Pfad der Dunkelheit bezeichnet, der am Ende zu einer erneuten Wiedergeburt führt, weil auf ihm keine Erkenntnis des wahren Selbst erlangt werden kann.

Die himmlische Welt wird zwar als ungeheuer groß und voll von himmlischen Freuden und himmlischer Macht gedacht, aber sie ist kein Ort der Erlösung. Selbst aus der Welt der obersten *devas* ist die Rückkehr in die Welt der Sterblichkeit unvermeidlich, wenn alle Verdienste aufgebraucht sind und alles Dharma ausgekostet ist. Letztlich ist *svagaloka* nur ein Ort der Belohnung für das treue Erfüllen der weltlichen Pflichten. Es ist ein Reich des Genießens, das aber keine Möglichkeit zum Erwerb von neuem Karma bietet.⁶⁸

⁶⁷ vgl. Meisig, Konrad: Hinduistische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. In A. Th. Khoury/P. Hünermann. (Hg.). Weiterleben nach dem Tode? 50 f

⁶⁸ vgl. Rambachan, Anantanand in Coward, Herold: Das Leben nach dem Tod. Die Antwort der Weltreligionen, 92 f, 99

4.2.2.1. Der Aufenthalt in einem Paradies

Sowie die Bösen, nach dem Abtragen ihres Karmas durch die Erduldung von Höllenqualen, nicht sofort in einer günstigen Existenzform wiedergeboren werden, sondern zunächst einige niedrige Daseinsformen durchlaufen müssen, so kehren auch die Guten, nach der Auskostung der himmlischen Seligkeit, nicht unbedingt gleich in eine menschliche Daseinsform zurück. Meist reicht der Rest ihres guten Karma noch aus, um ihnen den Zwischenaufenthalt in einem der Paradiese zu ermöglichen.

Eines dieser Paradiese, nämlich das der Uttarakurus, liegt, Indien nördlich gegenüber, auf dem Zentralkontinent Jambūdvīpa. Es erstreckt sich im Süden des Nilaberges bis zur Nordflanke des Berges Meru. Im Süden des Berges Nila steht ein riesiger Jambubaum, der 1100 Meilen hoch ist, und dem Kontinent Jambūdvīpa seinen Namen gibt. Der Baum trägt alle Früchte die man sich wünscht und er ist auch voll religiösen Verdienstes. Rings um ihn tragen vollendete Sänger ihre himmlischen Lieder vor.

Der köstliche Saft seiner herabgefallenen Früchte vereinigt sich zu einem Fluss, der den Berg Meru umfließt und so zu den Uttarakurus gelangt. Der Saft bewirkt, dass einem das Altern nicht zu schaffen macht, weshalb ihn die Bewohner des Paradieses dauernd trinken.

In diesem Paradies werden die Menschen geboren, die aus den Götterwelten ausgeschieden sind. Sie werden als Zwillingspaare geboren und sind schön und tugendsam. Jedes Zwillingspaar wächst gleich heran, ist gleich gekleidet und ineinander verliebt. Für sie gibt es keine Krankheit, keinen Schmerz und sie kennen keine schlechte Laune, sondern sind immer fröhlich.

Der Boden des Paradieses besteht aus Goldstaub und Edelsteinen. Er ist weich und frei von Schmutz und aus ihm wachsen Bäume, die alles tragen was man sich wünscht: wohlschmeckende Früchte und Blumen und Blüten aller Arten. Manche Bäume geben stets Milch und sechs Arten von nektargleicher Nahrung. Die Bäume sorgen auch für das Äußere der Menschen. Ihre Blüten beinhalten feine Kleider und Schmuckstücke.

Solange sie dort leben, verlassen einander die Zwillingsgeschwister nicht. So verbleiben sie für zehn Jahrtausende und zehn Jahrhunderte in diesem Paradies. Wenn sie dann gestorben sind, werden sie von großen Vögeln fortgetragen.

Etwa so wird schon im Epos Mahabarata (6,8,2-11,18-24) das Paradies der Uttarukaras geschildert. Das Motiv und die Vorstellung dieser seligen Gefilde leben auch noch im heutigen Hinduismus fort, was nicht zuletzt dadurch bewiesen wird, dass sich auch die moderne Hindu-Romanliteratur dieses Themas annimmt.⁶⁹

4.3. Das Schicksal der Erlösten

Im Gegensatz zu den Nichterlösten, gelangen die Erlösten, nach ihrem Tod an keinen Ort, der im siebenteiligen Weltbild seinen Platz hat. Für sie gibt es weder Himmels- noch Höllenwelten und sie finden sich auch in keinem der Paradiese wieder.

Himmel und Höllen existieren in einem Bereich, der dem Karma-Samsāra-Gesetz unterworfen ist, in dem deswegen Gerechtigkeit herrscht, weil gegenwärtiges Handeln zu zukünftiger Vergeltung führt. Getanes muss abgegolten werden. Es darf sich nicht folgenlos verlieren, wenn ein Mensch stirbt, sondern es muss Lohn oder Strafe erhalten und es muss auch in der Art der neuen Wiedergeburt seine Entsprechung finden. Dadurch entsteht das Bild einer Welt, in der es keinen endgültigen Tod gibt. Trotz der Unsterblichkeit, die uns diese Welt somit bietet, ist sie aber zutiefst unzulänglich und mit Leid verbunden. Die Welt selbst ist kosmischen Zyklen unterworfen, die in ewiger Wiederholung nacheinander ablaufen und jedes in dieser Welt existierende Wesen ist, gerade wegen seiner Unsterblichkeit, dem Tod und der endlosen Wiederkehr des Sterbens ausgeliefert.

Unter diesen Umständen kann sogar der Aufenthalt in einer Himmelswelt keine Erlösung bedeuten, weil auch er endlich ist und zu neuerlichem Tod

⁶⁹ vgl. Meisig, Konrad: Hinduistische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. In A. Th. Khoury/P. Hünermann. (Hg.). Weiterleben nach dem Tode? 52 f

führt. Es kann daher nicht verwundern, dass der Kreislauf der Wiedergeburten selbst, Basis und Ausgangspunkt des Erlösungsstrebens ist.

Wer die Erlösung erreicht, der gelangt in einen Zustand, der vom diesseitigen Dasein – wozu auch Himmel und Hölle gehören – völlig verschieden ist. Wem es gelingt, alles frühere Karma durch Loslösung von der Welt und durch geistige und emotionale Indifferenz zu erschöpfen, für den fehlt jeder Grund erneut wiedergeboren zu werden. Der Erlöste ist dadurch aus dem Karma-Samsāra ausgeschieden und hat damit auch den Tod überwunden, was endgültige Unsterblichkeit bedeutet. Seine Seele geht entweder in die Allseele ein, die neben Sein (*sat*), und Geist (*cit*) auch aus Wonne (*ānanda*) besteht, oder die Seele behält ihre Individualität bei, verbleibt aber in ewiger seliger Kommunion mit ihrem Gott.⁷⁰

5. Philosophische und theistische Erlösungsvorstellungen

Bereits in den ritualistischen Brāhmana-Texten wird die intensive Abneigung gegen das zyklische Existieren und die Angst vor dem damit verbundenen Wiedertod ausgedrückt. Es konnte daher nicht ausbleiben, dass vor allem die Philosophen die Frage nach einer Wirkursache stellten, die für den Kreislauf des Lebens verantwortlich ist. Von der großen Mehrheit der Traditionen wurden „Befleckung“, oder „Leidenschaften“ (*klesa*), wie Fehlwissen (*avidyā*) und Begierde (*rāga*) als diese Ursachen identifiziert. Man kam zu dem Schluss, dass das karmische Fehlverhalten, das uns an den Geburtenkreislauf bindet, seine Wurzel in der Begierde hat, was wiederum am Fehlwissen über unsere eigene Identität liegt. Es sind also die Befleckungen, die uns im Samsāra gefangen halten. Das Karma selbst, regelt lediglich die besonderen Umstände unserer jeweiligen Daseinsform. Die Anhäufung von gutem Karma kann deshalb zwar zu einer Wiedergeburt in einer Götterwelt führen, keinesfalls aber zur Erlösung. Daher muss die karmische Einstellung, die unser Handeln durch die Aussicht auf Lohn

⁷⁰ vgl. Meisig, Konrad: Hinduistische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. In A. Th. Khoury/P. Hünermann. (Hg.). Weiterleben nach dem Tode? 56

und durch die Furcht vor Strafe motiviert, überwunden werden. Befleckungen, oder Leidenschaften müssen analysiert und verstanden werden, weil es nur so gelingen kann, sie zu schwächen und schließlich zu eliminieren. Vor allem aber ist es notwendig, das fundamentale Fehlwissen zu beseitigen, um zu vermeiden, dass es zu immer neuen Verstrickungen in den Samsāra kommt.

Die meisten philosophischen Schulen anerkennen populäre und außerphilosophische Methoden zur Überwindung des Karma, wie Veda-Studium, Initiation, Mantras, Gottesliebe, Wallfahrten etc., aber sie gehen in der Regel davon aus, dass Tun allein nicht ausreichend ist, sondern vom Erkennen zumindest begleitet werden muss. Radikale philosophische Schulen messen aber dem Handeln überhaupt keine Bedeutung zu, sondern konzentrieren sich ausschließlich auf das Erkennen und Durchschauen.⁷¹

Die Befreiung selbst, wird ebenfalls unterschiedlich beschrieben. Nach der Auffassung des Vaisheshika, des ältesten orthodoxen Hindu-Philosophiesystems, ist die Erlösung (*moksa*) die endgültige Überwindung des Leidens, die erreicht wird, wenn es gelungen ist das Selbst (*ātman*) von dem ihm anhaftenden Karma zu befreien und den Einwirkungen der Außenwelt gänzlich zu entziehen. Der Seele ist es dann möglich ganz sie selbst zu sein und sie gelangt in den Zustand eines permanenten Tiefschlafs, der keinerlei bewusstes Erleben mehr beinhaltet.

In einer anderen Variante dieser Auffassung, die von der Sāmkhya-Philosophie vertreten wird, geht es zwar ebenfalls um die Trennung des Geistes von der Natur, man glaubt aber nicht, dass ein Geist, der von allem Geschehen befreit wurde und allen Veränderungen entzogen ist, sich jemals in den Fesseln der Natur befunden hat. Zieht sich die Natur zurück und überlässt den Geist seiner eigenen Identität, so wird nur das offensichtlich, was schon immer der Fall war. Lediglich die Illusion, dass es vorher anders war, ist überwunden.

Die Advaita-Vedānta-Schule wiederum geht davon aus, dass das eine und absolute Brahman und das Selbst – also das reine Bewusstsein und

⁷¹ vgl. Halbfass, Wilhelm: Karma und Wiedergeburt im indischen Denken, 252, 262

Sein – schon immer unsere wahre Identität und Realität gewesen ist, weil es die Realität schlechthin ist. An dieser Realität gemessen, ist die Welt der Vielfalt, der Trennung und des Leidens, die als Samsāra beschrieben wird, nicht wirklich. Man kann Karma und Wiedergeburt dadurch überwinden, dass man sie durchschaut, dadurch Fehlwissen und Entfremdung auflöst und so seine wahre, zeitlose Identität wiederfindet. Der Geburtenkreislauf wird hier als Traum gesehen, in dem eine eigene Perspektive herrscht. Das Aufwachen aus diesem Traum gehört deshalb gleichfalls in den Bereich des Fehlwissens und der kosmischen Illusion, sodass das Erleben des Übergangs in die Einheit und Wahrheit des Brahman, selbst noch ein Teil des Traumes ist. In Wahrheit findet hier eine Erlösung durch das Wiederfinden einer nie verlorenen und nie verlierbaren Identität statt. Die Erlösung muss aber angestrebt und der richtige Weg zu ihr gegangen werden.⁷²

Gerade dieses Anstreben der Erlösung stellt aber für einige der philosophischen Schulen ein Problem dar. Streben und Begehren sind Eigenschaften des Samsāra, die Handlungen auslösen. Die Menschen handeln um Glück zu erlangen, oder Schmerz zu vermeiden und produzieren dadurch Karma. Ist es dann nicht so, dass jeder, der die Erlösung ersehnt, erstrebt und begehrt, sich eben deswegen noch weiter an den Geburtenkreislauf bindet und sich noch tiefer in ihn verstrickt?

Eine der Antworten darauf lautet, dass man das Ziel der endgültigen Befreiung nicht dadurch gefährden dürfe, dass man es mit Implikationen von weltlicher Freude und Glück in Zusammenhang bringt, weil das Verlangen und Begierde auslösen würde. Wenn hingegen die Erlösung kein im weltlichen Sinn begehrenswertes, oder attraktives Ziel ist, ist diese Gefahr nicht gegeben.

Eine andere Antwort bejaht prinzipiell die Möglichkeit der Anwesenheit von Glück im Zustand der Erlösung, weist aber darauf hin, dass die Erwartung eines solchen Glücks nicht als motivierende Kraft des Erlösungsstrebens

⁷² vgl. Halbfass, Wilhelm: Karma und Wiedergeburt im indischen Denken, 254 f

wirksam werden darf, weil sonst womöglich die Seele doch weiter gebunden bleibt.⁷³

Obwohl zwischen den einzelnen philosophischen Schulen, in den Vorstellungen von der endgültigen Erlösung, manchmal erhebliche Unterschiede bestehen, so haben sie doch ein Gemeinsames. Für alle gilt, dass die Befreiung aus dem Geburtenkreislauf nur durch die Preisgabe jeglicher Gemeinschaft erreicht werden kann. Für die Erlösten gibt es weder einen Zugang zu, noch einen Umgang mit anderen. Ihre Existenz ist endgültig einsam und beziehungslos. Sie sind von den Folgen früheren Handelns befreit, aber Möglichkeiten und Fähigkeiten für zukünftiges Handeln sind für sie nicht weiter gegeben. Zwischen den erlösten Seelen gibt es keine beschreibbaren Unterschiede und es gibt auch keine individuellen Besonderheiten mehr. Ihre Identität ist keine persönliche Identität.⁷⁴

Neben den Erlösungsvorstellungen der philosophischen Schulen, gibt es auch Auffassungen, die mit Traditionen verbunden sind, die in einem primären Sinn theistisch geprägt sind. Für diese gilt, dass es auch im Zustand der Erlösung eine Beziehung zwischen Gott und dem Menschen gibt. Weil die Beziehung des Menschen zu Gott den Sinn seines irdischen Lebens darstellt, darf sie auch nach der Befreiung nicht verloren gehen. Deshalb geht das individuelle Selbst in der Erlösung nicht im eigenschaftslosen Brahman auf, sondern es bleibt eine gewisse Distanz gewahrt. Die Seele rückt ganz in die Nähe Gottes, erlebt ihre Zugehörigkeit zu ihm und erfährt immer deutlicher ihre Wesensverwandtschaft mit dem Höchsten. Persönliche Identitätsmerkmale und Unterschiede und Beziehungen zu anderen Wesen gibt es nicht mehr. Der Erlöste befindet sich in glückhafter Zweisamkeit mit Gott.

Solche Vorstellungen spielen, vor allem in vishnuitischen Schulen, seit dem Ausklang des ersten Jahrtausends, eine große Rolle und sie stehen

⁷³ vgl. Halbfass, Wilhelm: Karma und Wiedergeburt im indischen Denken, 267

⁷⁴ ebd., 255 f

auch im Zentrum der Bhakti-Lehre, der Lehre von der liebenden Hingabe des Menschen an Gott.⁷⁵

Allen Erlösungslehren, ob es sich um philosophische, oder theistische handelt, ist gemeinsam, dass sie voraussetzen, dass nur die Menschen, die Leiden und Ohnmacht kennen, für die Erlösung, das Erlösungsstreben und die Gnade Gottes berufen sind. Tieren fehlen die dazu nötigen geistigen Fähigkeiten und Götter sehen, in ihrer glückhaften Existenz, keine Notwendigkeit für eine Erlösung. Menschsein ist deshalb ein soteriologisches Prinzip. In zahlreichen Aussagen z. B. in den Epen und Purānas, wird deshalb eindringlich davor gewarnt, die Existenz als Mensch ungenutzt verstreichen zu lassen. Der Pretakalpa des Garuda-Purāna drückt das besonders markant aus.⁷⁶

„Nachdem einer viererlei Leiber zu Tausenden angenommen und wieder abgelegt, wird er infolge seiner guten Taten ein Mensch; besitzt er die Erkenntnis (des Brahman), so gewinnt er die Erlösung.

In den 8.400.000 Leibern der verschiedenen Wesen wird die Erkenntnis der Wahrheit nicht erlangt, ohne dass man zuerst Mensch geworden ist.

Irgend einmal in den Tausenden und Millionen von Geburten erlangt ein Wesen durch den Schatz seiner guten Werke menschliches Dasein.

Wer wäre verworfener als einer, der das so schwer erreichbare, zur Erlösung verhelfende Menschendasein erlangt hat, und dennoch seine Seele nicht rettet?

Ein Mensch, der diese höchste Geburt erreicht und treffliche Sinne empfangen hat, und dennoch das Heil seiner Seele nicht erkennt, der ist ein Brahmanenmörder (bzw. kommt einem solchen gleich).

Ohne einen (Menschen-) Leib erreicht niemand des Menschen höchstes Ziel; deshalb soll man seinen Leib wie einen Schatz hüten und gute Werke damit vollbringen.“ (Pretakalpa XVI, 12-17 Übers.: Abegg 1956, 215)

⁷⁵ vgl. Halbfass, Wilhelm: Karma und Wiedergeburt im indischen Denken, 257 f

⁷⁶ ebd., 275

Einigkeit herrscht auch in allen Erlösungsvorstellungen darüber, dass die Erlösung immer ein individuelles Geschehen ist. Eine kollektive Erlösung gibt es nicht.

6. Wege zur Erlösung (*mārgas*)

Im „Hinduismus“ gibt es zumindest vier klassische Heilswege, die als gleichwertig gelten. Eine Erlösung ist demnach möglich durch gute und selbstlos ausgeführte Taten, in Verbindung mit Opferhandlungen (*kar-mamārga*), durch rechte Erkenntnis und rechtes Wissen (*jñānamārga*), durch Gottesliebe bzw. Mystik (*bhaktimārga*), oder durch heldenhafte Taten (Heroismus: *viryamārga*). Es ist allerdings umstritten, ob der Heroismus ein eigener Heilsweg ist. Manche Autoren sind der Ansicht, er wäre nur eine Variante des Taten- und Opferweges, weil er, im Sinne der Bhagavad-Gītā – Ethik, lediglich die Erfüllung der Ksatrya-Kastenpflicht verlangt. Dieser Ansicht widersprechen aber zahlreiche Texte, nach denen Angehörige aller Kasten, durch tollkühne, heldenhafte Taten, durch Heldentod und Selbstaufopferung und sogar durch religiös motivierten Selbstmord zum Heil, und in den Volksreligionen zur Vergöttlichung gelangten.⁷⁷

Die verschiedenen Heilswege bieten jedem der nach Gotteserkenntnis strebt, die Möglichkeit einen Weg zu gehen, der seinen jeweiligen Veranlagungen entspricht. Jeder der Wege, der nach dem Glauben der Hindu-Religionen zur Gotteserkenntnis führt, kann auch als Yoga bezeichnet werden, wobei Yoga (Skr., wörtl. „Joch“) Anschirren an Gott, bzw. Vereinigung mit ihm suchen, bedeutet. Neben den klassischen vier Heilswegen werden in diesem Zusammenhang noch zwei weitere Wege zur Erlösung beschrieben: der Kundalini-Yoga und der Raja-Yoga („königlicher Yoga“).

Es ist nicht möglich, alle die hier angeführten Wege zur Befreiung, die sehr unterschiedlich sind und die auch unterschiedliche Auswirkungen auf das soziale weltliche Leben haben, zu beschreiben. Deshalb werden nur

⁷⁷ vgl. Michaels, Axel: Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, 299 f

drei von ihnen näher betrachtet: der Weg der Taten, dessen Ziel es ist, die karmischen Konsequenzen zu überwinden, der Weg der Versenkung, dessen Wurzeln in einem philosophischem System zu finden sind und der Weg der Hingabe, der theistisch geprägt ist.

6.1. Befreiung durch den Weg der Werke

(karmamārga)

Der Weg der Befreiung durch gute, selbstlos ausgeführte Taten basiert auf folgenden Überlegungen: Nur wenige, besonders gravierende Werke, finden ihre Vergeltung schon in diesem Leben. Die Frucht der Werke wird im Allgemeinen, erst nach ihrer Reifung, in späteren Geburten wirksam. Einzelne, oder nur wenige Werke allein, sind nicht in der Lage eine neue Geburt hervorzurufen, weil sonst die Zahl der durch Handlungen hervorgegerufenen Geburten unendlich wäre und es nie zu einer endgültigen Tilgung der vollbrachten Taten käme. Zusätzlich gilt, dass eine geringfügige Schuld durch große Verdienste aufgehoben werden kann, oder in anderen Werken aufgeht, ohne dass eine Auswirkung entsteht. Das Überwiegen von guten Taten ist auch in der Lage, die Reifung von schlechten Werken für lange Zeit hinauszuschieben.

Dafür, dass Werke überhaupt wirksam werden, ist das Vorhandensein von Nichtwissen und Leidenschaft verantwortlich, die beide im Leben eines Menschen eine Befleckung darstellen. Solange diese vorhanden ist, sind die Werke imstande einen Keim hervorzubringen und dessen Reifung herbeizuführen. Es verhält sich wie bei Reiskörnern: solange sie ihre Hülse tragen, können sie einen Keim austreiben und ihn weiterentwickeln. Wenn aber die Hülse entfernt ist, ist das nicht mehr möglich. Um daher eine Wiedergeburt durch die Kraft der Werke zu vermeiden und die Erlösung zu gewinnen, ist es unbedingt notwendig, die Hülse der Befleckung zu beseitigen. Dies kann durch den Erwerb von Verdienst und durch selbstlose fromme Handlungen, wie das Durchführen von Ritualen, das Darbringen von Opfern und mildtätige Gaben geschehen. Alle diese Handlungen sind selbstlos zu verrichten, ohne Verlangen nach Lohn.

Zusätzlich ist es nötig, dass sich der Gläubige, um sein Ziel zu erreichen, in eine fromme Versenkung versetzt. Dadurch gelingt es ihm, durch das „Feuer der Betrachtung“, die Keimkraft der Eindrücke zu verbrennen. Damit verlieren die Werke ihre Kraft. Sie sind nicht mehr imstande eine neue Verkörperung herbeizuführen. Wenn so die letzten Spuren der Befleckung beseitigt sind, ist die Erlösung erreicht.⁷⁸

6.2. Der Weg der Erkenntnis (*jñānamārga*) und der Weg der Versenkung (*rāja yoga*)

Diese Wege führen über spirituelle Weisheit zur Erleuchtung und damit zur Erkenntnis der letzten Wirklichkeit, dass Ātman und Brahman eins sind. Sie zeigen geistig-religiöse, mit Askese und Meditation verbundene Wege zur Erlösung auf.

Die Erlösung wird in Indien von sechs philosophischen Schulen (*darśhanas*) angestrebt. Eine davon ist die Yoga-Schule, deren Lehren sich gut mit denen anderer *darśhanas* verbinden ließen, vor allem mit der Sāṃkhya-Lehre. Diese gelangte zur Auffassung, dass es zwei Möglichkeiten gibt, die Erlösung zu erlangen: den Weg des logisch-theoretischen Denkens der *jñānamārga* genannt wird und den Weg der Versenkung, des Yoga.

Im Jñāna-Yoga, dem Weg der Erkenntnis, muss jede Nicht-Erkenntnis (*avidyā*) überwunden werden. Durch Unterscheidungsvermögen (*viveka*) wird die gesamte Erscheinungswelt als vergänglich und unwirklich erkannt und es wird klar, dass es nur eine unvergängliche, unwandelbare und ewige Wirklichkeit gibt: Brahman. Dieser meditative Weg erfordert nicht nur einen scharfen geläuterten Verstand, sondern er verlangt auch Bindungslosigkeit und Entsagung.

Der Weg der Versenkung entwickelte sich vom Weg der Erkenntnis weg und wurde zu einer eigenen Schule, als dessen Gründer der sagenhafte Verfasser des Yoga-Sutra, Patañjali, gilt. Im Yoga-Sutra, wird, um

⁷⁸ vgl. Frauwallner, Erich: Geschichte der indischen Philosophie, 268 f

200 v. Chr. ein achtgliedriger Yoga-Weg beschrieben, der zur Erlösung führt.⁷⁹

Im Zentrum dieses Weges steht das Streben nach dem wahren Selbst, das nicht mit dem Geist verwechselt werden darf. (Aus Gründen der besseren Unterscheidbarkeit, werden in der weiteren Beschreibung des Yoga-Weges, zusätzlich zu den deutschen Begriffen, auch die englischen Bezeichnungen *mind*, für Geist und *spirit*, für das wahre Selbst verwendet.)

Das wahre Selbst wird im Yoga, als letzte Wirklichkeit und als letztes Prinzip des reinen Bewusstseins betrachtet, das völlig verschieden von allen mentalen Funktionen, Kräften, und Fähigkeiten, oder deren Produkten ist. Die Menschen haben aber den Kontakt zu ihrem Selbst verloren und halten es deshalb für nicht existent und schreiben den mentalen Funktionen seine Eigenschaften zu. Diese Verwechslung ist der Ausgangspunkt all unserer logischen Prozesse und alle unsere geistigen Prozesse unterliegen dieser Verwechslung. Dadurch wird die Stellung des reinen Bewusstseins (*spirit*) usurpiert, weshalb nur der Geist (*mind*) und die geistigen Tätigkeiten zu existieren scheinen. Alle unsere Funktionen des Wissens, Fühlens, Wollens, also der Geist (*mind*) treten in den Vordergrund und verdunkeln durch ihre Aktivität das ultimative Prinzip, das wahre Licht, das wahre Selbst (*spirit*). Das bedeutet, dass der Geist (*mind*) den rechtmäßigen Platz des *spirit* für sich beansprucht. Es ist daher notwendig die Aktivitäten des Geistes (*mind*) zu beherrschen und die mentalen Prozesse anzuhalten.

Moralische Tugenden tragen dazu bei, den Geist vor Störungen durch Sinnesobjekte, Gier, Leidenschaften und Antipathien zu schützen und die Anwendung eines ganzen Systems von körperlichen Übungen, Atemübungen und automatischen inneren Waschungen versetzen den Yogin in die Lage Krankheiten zu widerstehen, all seine körperlichen Funktionen unter Kontrolle zu haben, Hunger, Durst, Kälte und Hitze ruhig und unbewegt zu ertragen, so dass er – auch monate- und jahrelang – ruhig eine

⁷⁹ vgl. Lexikon der östlichen Weisheitslehre, 89 und Frauwallner, Erich: Geschichte der indischen Philosophie, 260 f, 272

bestimmte Position einhalten kann. In früheren Zeiten betete der Yogin zu Gott und bat um die Gnade der Immunität gegen Krankheiten, die die richtige Ausführung von Yoga-Pflichten unmöglich machen. Die Entwicklung des Yoga-Systems bewirkte aber, dass der Yogin mehr oder weniger unabhängig von der Gnade Gottes wurde.

Wenn die oben genannten, rein äußerlichen Vorbereitungen zu einem wesentlichen Teil abgeschlossen sind, ist der Körper des Yogin für die Yoga-Übungen tauglich geworden und die wirkliche Yoga-Praxis des Geistes kann begonnen werden.

Der Yogin beginnt mit Konzentration auf einen Gegenstand, mit dem Ziel die Bewegungen des Geistes anzuhalten und seine natürlichen Neigungen zu Vergleichen, Assoziationen, Klassifikationen, Assimilationen und dergleichen zu unterdrücken. Der Geist soll an dieses Objekt geheftet und am Hinwecheln zu einem anderen Objekt gehindert werden. Dadurch wird der Geist eins mit dem Gegenstand und solange er an das Objekt geheftet ist, ist eine Bewegung unterbunden. Zunächst besteht noch Wissen vom Namen und der physischen Form des Gegenstandes, aber im nächsten Stadium wird das Wissen über den Gegenstand, in seiner gewöhnlichen Beziehung von Namen und Form, ausgeschaltet und der Geist wird – ruhig und bewegungslos – eins mit dem Gegenstand. Dieser Zustand wird *samadhi* genannt. Der Gegenstand ist nicht mehr Objekt des Bewusstseins, sondern das Bewusstsein wird, entkleidet von allem „ich“ und „mein“, eins mit dem Gegenstand selbst. Die Dualität von Subjekt und Objekt verschwindet und das Ergebnis ist die Umwandlung des Geistes in den Gegenstand seiner Konzentration.

Die Yoga-Mystik glaubt nicht, dass es möglich ist durch Sinneswahrnehmungen und logisches Denken die Wahrheit über die absolute Reinheit und die Natur unseres, an nichts gebundenen, wahren Selbst zu verstehen und sie glaubt auch nicht, dass die höchste Wahrheit erkannt werden kann, solange der Geist selbst nicht zerstört ist. Die Yoga-Mystik glaubt aber an die Fähigkeit der intuitiven Weisheit, eine klare Erkenntnis der Wahrheit durch schrittweise Zerstörung des so genannten Intellekts zu

erreichen, wobei die Zerstörung des Geistes letztendlich auch zur Zerstörung der Intuition führt.

Im fortgeschrittenen Stadium der Yoga-Intuition werden alle Wahrheiten über die Natur des wahren Selbst, des Geistes und der materiellen Welt und ihre Verbindung mit dem Geist klar. Deswegen und auch als Ergebnis der allmählichen Schwächung seiner Konstitution, hört der Geist (*mind*) auf zu leben und zu arbeiten und wird für immer vom *spirit*, oder Selbst getrennt. Der jetzt ungebundene *spirit* tritt leuchtend hervor und lässt die höchste und letzte Wahrheit offenbar werden. Diese Wahrheit ist nicht-konzeptuell, nicht-rational. Sie ist aber auch nicht-intuitiv und nicht-empfindend. Sie ist ein Selbst-Leuchten, das einmalig ist.⁸⁰

Die Yoga-Mystik verlangt eine extreme Askese und sie ist, wegen ihres ausschließlichen Strebens nach dem wahren Selbst, auch mit Nicht-Handeln und dem Ausstieg aus der Gesellschaft verbunden. Deshalb steht sie in schroffem Gegensatz zur Bhakti-Mystik, wie sie uns in der Bhagavad-Gītā und in den Purānas entgegentritt.

6.3. Erlösung durch Gottesliebe (*bhaktimārga*)

Die Bhakti-Mystik, eine klassische Form des Devotionalismus, ist eine der Hauptformen der indischen Mystik. In ihrem Mittelpunkt stehen Liebe und bedingungslose Hingabe an Gott. Es gibt verschiedene Arten von Bhakti. Eine von ihnen, beispielsweise, ist mit der Lehre von der Prapatti, der Zufluchtnahme zu Gott, verbunden. Der Bhakta sucht Zuflucht bei Gott, mit großem Glauben und mit der festen Überzeugung, dass nur Gott allein ihm helfen kann sein Ziel zu erreichen. Er glaubt, dass Gott allein der Retter ist, deshalb hängt er völlig von ihm ab und weigert sich irgendeinen anderen Weg zu nehmen. Gott ist der große Meister und verfügt über Geist und Körper seines ergebenen Dieners. Der Bhakta glaubt absolut an das große Erbarmen Gottes, der seinen Verehrer sicher befreien wird.

⁸⁰ vgl. Dasgupta, S. N: Indische Mystik, 74 - 87

Aber gleichzeitig hat seine Zufluchtnahme zu Gott auch einen Zweck. Der Verehrer verlässt sich auf Erbarmen, Güte und Gnade Gottes um der Verwirklichung seines eigenen Zieles willen.

Die Bhakti in der Bhagavad-Gītā kennt ein solches Anstreben eines Zieles nicht. Sie ist eine Devotion, ohne jede Form von Motiv, denn der wahre Bhakta liebt Gott nicht weil er etwas von ihm will, sondern er liebt ihn frei und spontan. Seine Gottesliebe, für die er alles opfert und die seine einzige Leidenschaft ist, kommt direkt aus seinem Herzen und ist nicht durch irgendeinen Grund veranlasst. Von einer solchen Liebe wird Gott selbst angezogen, weil immer bei seinem Bhakta und ermutigt dessen große Liebe.

Im Glauben der Bhaktas sind alle Wesen nur Manifestationen von Gottes Macht und alle gleich. Es gibt deshalb keine Unterschiede nach Kaste, Konfession und sozialem Status. Der Bhakti-Weg steht allen offen, auch Frauen und Shūdras.

Grundlage von Devotion und Verehrung im Bhakti ist der Glaube an die Dualität von Gott und Mensch: der Mensch ist in jeder empirischen Hinsicht von Gott verschieden. Er kann deshalb in unterschiedlicher Weise mit dem Höchsten in Beziehung treten: als Diener, als Sohn, als Freund, oder als Geliebter. Es kann aber auch zu einer Stufe im Geist des Verehrers kommen, wo er im Überschwang seines Gefühls, eins mit dem Herrn wird.⁸¹

6.3.1. Die Erlösungslehre der Bhagavad-Gītā

Die Bhagavad-Gītā (wörtl.: der Gesang des Erhabenen) wurde um 200 v. Chr. verfasst. Die uns heute vorliegende Fassung stammt etwa aus dem Jahre 800 n. Chr.

Die Bhagavad-Gītā ist ins sechste Buch des Mahābhārata, Kapitel 23 - 40, eingebettet, vervollständigt jedoch weder den Handlungsstrang des Mahābhārata, noch ist die Kenntnis des gesamten Mahābhārata-Handlungskontext notwendig, um dem Geschehen der Bhagavad-Gītā

⁸¹ vgl. Dasgupta, S. N: Indische Mystik, 112 - 120

folgen zu können. Am Beginn der Bhagavad-Gītā steht eine Zusammenfassung der für die Bhagavad-Gītā handlungsrelevanten Vorgeschichte, weshalb die Bhagavad-Gītā auch als eigenständiger Text bestehen könnte. Diese Abgeschlossenheit in sich selbst legt die Vermutung nahe, dass die Bhagavad-Gītā erst später in den Rahmen des Mahābhārata eingefügt wurde.⁸²

Im Zentrum der Bhagavad-Gītā, die in Dialogform verfasst ist, steht eine Belehrung in der Kunst des Lebens nach dem Dharma, die Krishna Kraft seiner göttlichen Autorität erteilt.

Aber bereits beginnend mit BhG 2,38 bereitet Krishna eine handlungsorientierte Erlösungslehre vor und erklärt, wie ein durch den Dharma gebotenes Handeln ohne Vergeltungskonsequenz für den Handelnden bleibt. Er offenbart, dass nicht die Handlung an sich ihre soteriologische Konsequenz bestimmt, sondern die Intention nach der sie vollzogen wird.⁸³

Wohl müsse man seine Pflichten gemäß dem Varnāshramadharmā erfüllen, man dürfe sich aber in keiner Weise an die Ergebnisse seiner Tätigkeiten hängen. Alles was man tut, sollte man aus reiner Pflichterfüllung tun, ohne Angst vor Strafe und vor allem ohne Hoffnung auf Belohnung. Wenn man alle Tätigkeiten ausübe, ohne davon etwas zu erwarten, führten sie zu keinem Karma.⁸⁴

Damit kritisiert Krishna auch einen Teil der vedischen Opferpraxis, die Opfer nur der Realisierung eines Wunsches wegen durchführt, weil diese Opfer einen an den Samsāra bindenden Charakter hätten. Hingegen werden Opfer, die aus Notwendigkeit, zu bestimmten Anlässen, durchzuführen sind und ohne Absicht auf Verdienst dargebracht werden von dieser Kritik ausgenommen.

Krishna lehrt also, dass man notwendige Handlungen – sowohl profane als auch sakrale – durchführen müsse. Man dürfe aber damit nichts beab-

⁸² vgl. Stephan, Peter: Erlösung im Spannungsfeld von aktivem Leben und Entsagung, 11

⁸³ ebd., 15

⁸⁴ vgl. Shattuck, Cybelle: Hinduismus, 62

sichtigen und müsse sich auch von den Handlungsergebnissen distanzieren.

Krishna sagt aber auch, dass das bloße Unterlassen von Handlungen, wie es die Asketen in Form äußerlicher Entsagung praktizieren, das Heil nicht fördere. In der BhG 5,6 heißt es dazu:

„Wer bloß allen Tätigkeiten entsagt und sich nicht im hingebungsvollen Dienst des Herren beschäftigt kann nicht glücklich werden.“

Die Bhagavad-Gītā weist die Lehre zurück, dass Körper und Geist (*mind*) völlig bewegungslos und inaktiv gemacht werden können und sieht es als eine falsche Demonstration von Moralität an, wenn man zwar den Körper beherrscht, aber gleichzeitig schlechte Gedanken, oder Gedanken der Anhaftung hat.

Vielmehr sei es notwendig, dass das Ideal der Asketen, nämlich das sich des Handelns Enthalten und der Handlungsverzicht, von der rein äußerlichen Lebenspraxis auf die innere Ebene der Handlungsintentionen übertragen werde.

Bereits im 3. Gesang, Vers 10 fordert Krishna zusätzlich dazu auf, ihm alle Tätigkeiten zu weihen, also ausschließlich für ihn aktiv zu sein, womit auch noch der Aspekt des Handelns im Vertrauen auf Gottes Allgegenwart und Gnade eingebracht wird. Werden alle Handlungen auf Krishna übertragen, dann werden auch alle Handlungskonsequenzen, Verdienst und Schuld von Gott übernommen, wodurch der Gläubige von aller soteriologisch relevanter Schuld befreit wird.⁸⁵

Als Wege zur Befreiung beschreibt Krishna auch den Weg des Wissens und den Weg der Tätigkeiten. Der Weg der Hingabe (*bhakti-mārga*) wird aber als Erlösungsweg dargestellt, der allen anderen überlegen ist. Die beiden ersterwähnten Wege werden nur als Vorbereitung, oder als unter-

⁸⁵ vgl. Stephan, Peter: Erlösung im Spannungsfeld von aktivem Leben und Entsagung, 16 ff

geordnete Disziplin des bhakti-mārga gesehen. Nur durch Bhakti werde es möglich zum Verständnis des Wesens Gottes zu gelangen.

Der Weg der Hingabe bedarf weder intensiver Übungen, die keine Zeit für die täglichen Pflichten lassen, noch der Aufsicht eines erfahrenen Lehrers. Es ist der Weg des Hausvaters den jeder gehen kann. KRISHNA drückt das so aus (BhG 9,32)

„O Sohn Prthas, diejenigen, die bei MIR Zuflucht suchen, können das höchste Ziel erreichen, auch wenn sie von niederer Geburt sind, wie Frauen, Vaisyas oder Sudras“.

Die aufrichtige Verehrung Krishnas übersteigt alles Wissen und alle Tätigkeiten. Im elften Gesang, Vers 55, beschreibt Krishna den Weg, der es ermöglicht, direkt und endgültig zu ihm zu gelangen.⁸⁶

„Wer für mich wirkt, mich als Höchsten betrachtet, wer sich mir hingibt, frei von Anhänglichkeit ist, frei von Feindseligkeit gegenüber allen Wesen ist, der gelangt zu mir, o Pandava.“

Im 18. und letzten Kapitel der Bhagavad-Gītā aber verheißt Krishna dem Mystiker das, wonach sich der mit allen Fasern seines Herzens sehnt: das Eingehen in Gott. (BhG 18,55)

„Durch Bhakti erkennt man mich, wie und wer ich tatsächlich bin. Dann geht man unmittelbar danach, nachdem man mich dem Wesen nach erkannt hat, (in mich) ein.“

Die große Lösung, die die Bhagavad-Gītā vorträgt ist der Kompromiss zwischen dem weltlichen Leben, in dem man seine Pflichten erfüllen muss, aber auch ein Recht auf angemessenen Genuss hat und dem Einsiedlerleben, das mit absoluter Entsagung, Nicht-Handeln und der völligen Auslöschung von Wünschen verbunden ist. Die Bhagavad-Gītā fordert die Menschen auf, ihren Geist (*mind*) dadurch zu reinigen und ihn von allen Bindungen und Leidenschaften zu säubern, indem sie alle Früchte ihrer Taten Gott weihen. Sie fordert aber gleichzeitig dazu auf, alle Pflichten der Kasten, dem jeweiligen Lebensstadium entsprechend, zu erfüllen. In der Bhagavad-Gītā wird das damit begründet, dass es nicht die Taten sind, die den Menschen binden, sondern seine Neigungen und Leidenschaften.

⁸⁶ vgl. Shattuck, Cybelle: Hinduismus, 61 ff

Aber wenn es einem Menschen gelingt, seinen Glauben und seine Hingabe an Gott so zu vergrößern, dass er sich in seiner Liebe zu IHM von allen anderen Bindungen befreit, aber trotzdem und gleichzeitig die ihm zuge teilten Pflichten weiter erfüllt, so können ihn seine Taten in keiner Weise an ein niederes Ziel binden. Ein Leben das Gott gewidmet ist, das für Gott und in Liebe zu ihm gelebt wird, ist notwendigerweise im höchsten Grad geadelt. Ein Seher, der sich selbst von der Neigung zur Selbstsuche und von Bindungen befreien konnte, führt ein ruhiges Leben. Gelassen nimmt er die Kümernisse des Lebens ohne Beunruhigung hin. Er ist weder übermäßig erfreut über ein glückliches Ereignis, noch ist er übermäßig traurig wenn ihm ein Unglück ereilt. Er ist in sich gefestigt, unerschütterlich und unbewegt. Aber er erfüllt seine täglichen sozialen und seine anderen Pflichten.

Die Bhagavad-Gītā zeigt also einen neuen Weg, wie der Mensch zur höchsten Befreiung kommen kann. Nicht durch reines Wissen, nicht durch Askese und Nicht-Handeln und auch nicht durch die Suche nach dem wahren Selbst kann die Erlösung erreicht werden. Der Bhakti-Weg fordert zweierlei: erstens, das Verbleiben in der Gesellschaft und die Erfüllung der Pflichten nach dem Varnāshramadharm und zweitens, die Beendigung der Anhaftung und das Widmen und Überantworten aller Handlungen und deren Früchte an Gott, verbunden mit der totalen Hingabe an IHN.⁸⁷

6.3.2. Philosophische Schulen, die auf die Bhagavad-Gītā zurückgehen.

Die Bhagavad-Gītā hat in der Folge alle Strömungen des Hinduismus zu tiefst beeinflusst. Große Philosophen haben sie kommentiert und wichtige Vedānta-Schulen begründet, auf die sich alle Bhakti-Bewegungen stützen. Die beiden wichtigsten Hauptzweige innerhalb der Vedānta-Philosophie, beinhalten aber grundlegende Auffassungsunterschiede, die vor allem die Eigenschaften des Brahman betreffen.

⁸⁷ vgl. Dasgupta, S. N: Indische Mystik, 110 ff

Die Advaita-Vedānta-Philosophie, deren wichtigster Vertreter Shankara (788 - 820 n. Chr.) war, lehrt, dass die gesamte Erscheinungswelt, die Seele und Gott identisch sind. Shankara beschreibt Brahman als nicht-dual, als die alleinige Wirklichkeit, mit dem der individuelle Ātman identisch ist. Wenn der Mensch den „trügerischen Schein“ überwindet, der die Illusion von unterschiedlichen Wesen in der Welt vorgaukelt, erkennt er, dass außer Brahman nichts existiert und erlangt so die Erlösung. Für Shankara ist das Brahman nicht nur grenzenlos sondern auch eigenschaftslos. Weil es aber auch theistische Upanishaden gibt, und Shankara den Gläubigen Hilfe leisten wollte, die noch nicht die höhere Wahrheit vom eigenschaftslosen Höchsten – Nirguna-Brahman – zu fassen vermochten, sprach er von einer zweiten Ebene des Brahman, nämlich von Saguna-Brahman. Saguna-Brahman ist Brahman mit Eigenschaften, es ist der Herr, der erschafft, erhält und zerstört. Er ist der Gott, der Gegenstand der Verehrung ist und Opfer annimmt. Auf diese Weise werden Karma-Yoga und Bhakti-Yoga, als vorbereitende Stufen, in den Advaita-Vedānta integriert, um es den Frommen zu erleichtern, den Jñāna-Weg gehen zu können.

Im Gegensatz zu dieser Philosophie begründete Rāmānuja (1055 - 1137 n. Chr.), der selbst in der Advaita-Vedānta-Lehre ausgebildet worden war, eine Schultradition, die als Vishistādvaita-Vedānta bezeichnet wurde. Seine Lehre basiert auf dem Theismus der mittelalterlichen Tradition und verkündet einen „Nicht-Dualismus mit Eigenschaften“. Hier ist das höchste Brahman der persönliche Herr, was bedeutet, dass Brahman über Eigenschaften verfügt. Wohl ist Brahman der Daseinsgrund, aber die Einzel-seelen und die Materie sind in Ewigkeit unterschiedliche Teile von Brahman. Brahman ist zwar alles und deshalb nicht-dual, wegen der unterschiedlichen Existenz von Seele und Materie verfügt dieser Nicht-Dualismus aber über Eigenschaften. Im Brahman existieren die Seelen und die Materie ewig. Deshalb ist die Welt wirklich und die Seelen behalten selbst im Zustand der Befreiung ihre Individualität.

Auch im Visistadvaita-Vedānta sind die Seelen wegen ihrer Unwissenheit im Samsāra gefangen. Dieser Gefangenschaft können sie aber mittels dreier Übungen entkommen: 1. durch Handeln, aus der Haltung der inneren Losgelöstheit, 2. durch Studium des Vedānta und 3. durch Frömmigkeit (Bhakti).

Der persönliche Gott mit vollkommenen Eigenschaften, wie Allmacht und Allwissenheit, ist das Brahman. Die befreite Seele wird dem Brahman ähnlich und wohnt in ewiger, seliger Kommunion mit ihrem Gott, was eine Unterscheidung zwischen der Seele und Gott voraussetzt. Das höchste Ziel im Advaita-Vedānta, nämlich das Aufgehen des Ātman im eigenschaftslosen Brahman, gilt hier nur als läuternde Vorstufe. Das wirkliche Ziel ist dann erreicht, wenn das Selbst wieder neu das Bewusstsein seiner eigenen Identität gewinnt und auf die höchste Stufe der ewig dauernden Gemeinschaft mit seinem Gott gelangt.⁸⁸

Die Verehrung eines persönlichen Gottes mit Eigenschaften steht dem Hinduismus der Hausväter und des Volkes viel näher, als die Mönchsphilosophie von Shankara, weil hier ein Weg gezeigt wird, der prinzipiell und praktisch von jedem gegangen werden kann. Es verwundert daher nicht, dass die Bhakti-Bewegung in der Volksfrömmigkeit weit verbreitet ist und in allen Hindu-Traditionen einen festen Platz hat.

6.4. Erlösung durch den Tod in Benares

Ein guter Tod steht, nach den Auffassungen der Hindu-Traditionen, am Ende eines erfüllten Lebens. Er ist dann gut, wenn ein Mensch, im Vollbesitz seiner Fähigkeiten, im Kreis der Familie sein Leben aufgibt. Teil eines guten Todes ist es, dass der Sterbende den Zeitpunkt seines Todes voraussagt und in einem willentlich gewählten Augenblick, mit einem Gottesnamen auf den Lippen, seinen letzten Atemzug tut. Zum Sterben soll ein Mensch, vorzugsweise im Freien, auf einen mit Kuhdung gereinigten und

⁸⁸ vgl. Shattuck, Cybelle: Hinduismus, 87 f

bestrichenen Platz gelegt werden, der zusätzlich noch mit Senf- und Samsamen und Kusha-Gras zu bestreuen ist.

Nach dem Eintritt des Todes unterliegt der Verblichene, dem nach den brahmanischen Leitsätzen und Theorien geltenden Karma-Samsāra-Gesetz, das auch die Art seiner Wiedergeburt bestimmt. An einem einzigen Ort der Welt ist dieses universal gültige Gesetz aber ausgesetzt. Das ist in Benares, der heiligen Stadt Shivas, am Ganges. Diese Stadt wird als materialisierte Ewigkeit betrachtet und sie gilt als ausgenommen von Raum und Zeit.

Wer das Glück hat in Benares zu sterben – und wäre er der wertloseste Mensch – der wird unmittelbar befreit. Meist wird diese „Befreiung“ aber nicht als das Ausscheiden aus dem Geburtenkreislauf verstanden, sondern als das Eingehen in das Paradies des Gottes Shiva. Kann ein solches Eingehen nicht erreicht werden, so erhofft man sich zumindest eine gute Wiedergeburt. Viele Gläubige sind auch der Ansicht, dass man nicht unbedingt in Benares sterben muss, um „erlöst“ zu werden, sondern sie glauben dass es genügt, in Benares verbrannt zu werden. Wird dann noch die Asche des Verstorbenen in den Ganges gestreut, so garantiert das den Verbleib im Götterhimmel, solange sich noch Spuren der Asche im Flusswasser befinden. Es kann aber auch sein, dass man durch diesen Vorgang eine Wiedergeburt in Benares erreicht und danach im nächsten Leben die Erlösung erlangt.

Aus den oben genannten Gründen, ziehen viele alte Menschen in die heilige Stadt Shivas, um dort ihre letzten Jahre zu verbringen und in Benares zu sterben. Viele von ihnen sind Witwen, die deshalb, weil ihr Ehemann vor ihnen starb, mit schlechtem Karma beladen sind. Auch ihnen wird in Benares Vergebung zuteil.

Der Tod in Benares ist ein Privileg, das nur den Wenigen, die in ihren Vorexistenzen das dafür nötige Karma angesammelt haben, zuteil werden kann.⁸⁹

⁸⁹ vgl. Heller, Birgit: Der ātman ist jenseits von Geburt und Tod. Sterben Tod und Trauer im Hinduismus. In Heller, Birgit (Hg.) *Aller Einkehr ist der Tod. Interreligiöse Zugänge zum Sterben, Tod und Trauer*, 30, 42 f

7. Karma- und Wiedergeburtsvorstellungen im modernen Hinduismus

Im 19. Jh. geriet der Hinduismus unter den Einfluss mehrerer Faktoren. Einerseits stand er unter dem Druck christlicher Missionare, und andererseits zeigte sich ein Gesinnungswandel bei den vielen jungen Indern, die entweder nach westlichen Methoden erzogen, oder sogar in England ausgebildet worden waren. Diese Eliten machten sich die westliche Unterscheidung zwischen Religion und sozialen Handlungsweisen zu eigen, was dazu führte, dass der Blick für diejenigen Gepflogenheiten der eigenen Kultur, die prinzipiell unannehmbar waren, geschärft wurde. Das löste Kritik, auch an den gesellschaftlichen Normen aus, die von den indischen Religionen sanktioniert waren.

Aus dieser Situation heraus entstanden religiöse Reformbewegungen. Die Anführer dieser Bewegungen wollten aber keineswegs den Hinduismus abschaffen und durch westliche Traditionen ersetzen. Sie waren im Gegenteil von enormem Stolz auf das religiöse Erbe des Hinduismus erfüllt und bewunderten die ausgefeilte Philosophie der Veden und der Upanishaden. Wogegen sie sich wandten waren Praktiken, die sie als einer Weltreligion unwürdig erachteten und die sie ausmerzen wollten, wie etwa das Stigmatisieren von Witwen, die Kinderheirat und das Kastenwesen.

Die erste dieser Reformbewegungen war 1928 der Brahma Samāj von Ram Mohan Roy, der an einer islamischen Universität ausgebildet worden war. Seine Reformbewegung stützte sich gleichermaßen auf die Upanishaden, den Advaita Vedānta, auf die islamische Sufi-Theologie, den Unitarismus und den Deismus. Ram Mohan Roy glaubte an einen Gott im Sinne des Deismus, an einen transzendenten Schöpfer also, dessen Wesen unfassbar ist und der deshalb nicht erkannt werden kann. Die Karma- und Wiedergeburtstheorie war für Roy kaum ein Thema.

Er plädierte für Toleranz und war davon überzeugt, dass alle Religionen im Wesentlichen eins sind. Deshalb praktizierte er auch einen Gottes-

dienst, der an christliche Gottesdienstformen angelehnt war: mit Lesungen (aus den Upanishaden), Predigten und Liedern.

Seine Bewegung, die vor allem gegen Kinderheirat und Witwenverbrennung auftrat, erhielt nur wenig Unterstützung, meist nur von nicht besonders orthodoxen Brahmanen. Die große Masse der Dorfbewohner erreichte er nicht. Der Brahma Samāj war aber bahnbrechend in seiner Unterscheidung zwischen sozialen Praktiken und eigentlicher Religion und in seinem Ruf nach sozialen Reformen, im Namen einer „richtigen“ religiösen Ethik.

Eine zweite Reformbewegung, der Ārya Samāj, wurde 1875 von Dayananda Sarasvati gegründet. Sarasvati glaubte, dass die wahren Offenbarungen nur in den Hymnen des Rigveda enthalten sind und maß jüngeren Sanskrittexten nur geringen Wert bei. Aus diesem Grund hielt er auch den Glauben an eine Reinkarnation für einen Aberglauben und lehnte ihn ebenso ab, wie das Fürwahrhalten der Epen und Purānas. In Anlehnung an die frühen vedischen Hymnen verehrten die Anhänger des Ārya Samāj einen nicht-personalen Gott. Die Zahl dieser Anhänger war allerdings gering. Trotzdem übte die Bewegung einen starken, bis ins Heute wirksamen, Einfluss dadurch aus, dass sie Hinduismus und nationale Identität verknüpfte.⁹⁰

Ein weiterer Reformers, der schon zu Lebzeiten als Heiliger galt, war Rāmākṛishna (1836-1866). Er entstammte einer Brahmanen-Familie der Vaishnava-Richtung und versah den Dienst eines Priesters in einem Tempel der Göttin Kālī. Rāmākṛishna vertrat einen lebendigen, undogmatischen, inklusiv-toleranten Hinduismus, der dem Islam und dem Christentum gegenüber offen war. Karma und Wiedergeburt waren für ihn kaum ein Thema, aber er respektierte beide als Teil der indischen Tradition. Sein Schüler, Swami Vivekānanda (1863 - 1902) erlangte durch seinen Auftritt auf dem „Weltparlament der Religionen“, 1893 in Chicago, internationales Ansehen. Sein Vortrag bewirkte, dass die im Westen bisher als

⁹⁰ vgl. Shattuck, Cybelle: Hinduismus, 133 - 136

rückständig bewerteten indischen Traditionen, plötzlich eine Wertschätzung als Weltreligion bekamen. 1895 gründete Vivekānanda in New York die Vedānta-Society.

Für ihn war die Lehre von der Wiedergeburt, eine Lehre, die er jederzeit zu verteidigen bereit war. Vivekānanda war auch davon überzeugt, dass die Reinkarnationslehre wissenschaftlicher ist, als die christliche Konzeption (in der er auch Spuren der Wiedergeburtstheorie zu finden vermeinte). Im Zusammenhang mit Karma spricht er vom „law of karma“. Den Vorwurf, die Karma-Lehre sei fatalistisch, weist er entschieden zurück und betont im Gegenteil, dass gerade das in ihr angehäufte Potential an persönlicher Verantwortung und Initiative, eine „ewige Bekräftigung menschlicher Freiheit“ sei.⁹¹

Ein weiterer indischer Denker, Aurobindo Ghose (1872 - 1950), setzte sich am intensivsten mit dem Karma auseinander und definierte es auf geradezu revolutionäre Weise neu. Aurobindo, der den größten Teil seiner Ausbildung in England absolviert hatte, versuchte die indischen Traditionen mit neuem Leben und neuer Dynamik zu erfüllen. Bei diesem Versuch ließ er auch westliche Vorstellungen von Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit und Evolution in seine Philosophie einfließen.

Aurobindo verteidigte einerseits Karma und Wiedergeburt gegen britische Kritiker und gegen den Vorwurf der Resignation und des Fatalismus, andererseits lehnte er aber auch die traditionelle Position zu diesem Thema ab. In seinem Werk „Das göttliche Leben“ schreibt er:

„Ein ungeheures Welt-System, das als Einrichtung nur zu dem Zweck existieren sollte, endlos an einem Rad der Unwissenheit zu drehen, und kein anderes Ziel bietet als schließlich die Chance von ihm abzuspringen, ist keine Welt mit wirklichem Seinsgrund“.

Für Aurobindo ist der Samsāra kein Bereich eines ziellosen Umherirrens. Viel mehr ist er ein Bereich der auf Wachstum und Höherentwicklung hin ausgerichtet ist. Aurobindo sieht das Universum als großen evolutionären

⁹¹ vgl. Halbfass, Wilhelm: Karma und Wiedergeburt im indischen Denken, 288 f

Prozess der Selbstmanifestation und Selbstoffenbarung des Brahman. Das Göttliche versteht er nicht nur als unwandelbares „ewiges Sein“, sondern gleichzeitig auch als eine „ewige Seinsmacht“, die nicht nur Ruhe, sondern auch Bewegung ist. Auch die Seinsweise des Göttlichen, das Bewusstsein, ist nicht statisch, sondern ebenfalls in Bewegung und entfaltet sich.

Nach Aurobindo ist der gegenwärtige Zustand der Welt ein Zustand, der durch eine evolutionäre Entfaltung der geistigen Seinsmacht entstanden ist. In dieser Entwicklung, die über das Mineralische, Pflanzliche und Tierische führte, stellt der Mensch einen Höhepunkt dar. Aurobindo glaubt aber nicht, dass die Unvollkommenheit des Menschen das letzte Wort der Natur ist.

Diesen Entwicklungsprozess, der viel Raum für die Entfaltung der menschlichen Freiheit, Initiative und Innovation bietet, kann der Mensch fördern, worin der eigentliche Sinn der Wiedergeburt liegt: durch spirituelles Wachstum soll der Mensch die göttliche Selbstoffenbarung und Seinsfülle auf Erden unterstützen.

Im Evolutionsprozess stellt der Tod einen Einschnitt dar, nach dem, durch die Wiedergeburt, ein wirklicher Neubeginn stattfindet.

„Persönlichkeit ist eine nur zeitweilige mentale, vitale und physische Gestalt, die vom Wesen der wirklichen Person ... herausgestellt wird. Sie ist nicht das Selbst in seiner bleibenden Wirklichkeit. Bei jeder Rückkehr zur Erde bildet die Person, *purusha*, eine neue Gestalt. Sie stellt ein neues personales Quantum heraus, das für neue Erfahrungen, für neues Wachstum seines Wesens geeignet ist“ (Aurobindo, Das göttliche Leben).

Vergangene Erfahrungen trägt der Mensch – in der Regel unbewusst – mit sich, was aber zu keiner Wiederholung der Persönlichkeit führt.⁹²

Die brahmanisch-orthodoxe Konzeption des Karma-Samsāra-Gesetzes lehnt Aurobindo ab. Er weist die Ansicht zurück, dass das Karma, im Sinne eines kosmischen Gesetzes, ein Mechanismus von Lohn und Strafe

⁹² vgl. Müller, Hans-Peter: „Karma“ und „Wiedergeburt“ im Denken moderner Hindus und Buddhisten. In Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Die Idee der Reinkarnation in Ost und West, 62 - 65

sei. Aurobindo akzeptiert, dass eine solche Interpretation zwar die öffentliche Ordnung und Moral aufrecht zu erhalten vermag, er kritisiert aber, dass dadurch die Wahrheit des Karma auf eine bloße Vergeltungskausalität reduziert wird, die sich an der Idee einer „primitiven barbarischen Gerechtigkeit „orientiert“.⁹³

„Und diese Vergeltung, Gutes für Gutes und Böses für Böses, ist die eines exakten Richters, eines präzisen Administrators, eines peinlich genauen Kaufmanns, der nichts gelernt hat und niemals etwas lernen wird von der christlichen oder buddhistischen idealen Norm, der kein inneres Vermögen der Gnade, oder des Mitleids hat, keine Vergebung der Sünden, der sich vielmehr streng an ein ewiges mosaisches Gesetz hält, Auge um Auge, Zahn um Zahn“ (Sri Aurobindo „The Problem of Re-birth“, 1983)

Für einen denkenden Geist sei eine solche Auslegung des Karma-Gesetzes nicht nur unannehmbar, sondern auch unlogisch. Zur Untermauerung dieses Vorwurfs bezieht sich Aurobindo auf die Tatsache, dass sich die Menschen normalerweise nicht an ihre früheren Existenzen und die in ihnen begangenen Taten erinnern. Ginge es beim Karma primär um Lohn und Strafe, müssten wir, wenn wir aus den Strafen lernen sollen, wissen, für welche in früheren Leben begangene Taten, wir jetzt büßen müssen.⁹⁴

Aurobindo lehnt es deshalb ab das karmische Dasein als ein Verwaltungssystem einer universalen Gerechtigkeit zu sehen und definiert Karma als die vielseitige, dynamische Wahrheit allen Handelns und Lebens.

Wenn man einen rein physischen Zugang zu dieser Wahrheit sucht, kann es nicht gelingen geistige, oder psychische Phänomene – wie z. B. die Liebe – zu deuten, weshalb Aurobindo für eine spirituelle Perspektive plädiert. Eine solche würde es ermöglichen, die vielfältigen Energien und ihre Wirkung als Manifestation des einen Geistes, des Brahman, zu erkennen. Als Manifestationen des Geistes unterscheidet Aurobindo Energien des physischen, vitalen, mentalen und spirituellen Seins.

⁹³ vgl. Halbfass, Wilhelm: Karma und Wiedergeburt im indischen Denken, 291 f

⁹⁴ ebd., 292

Die physischen und vitalen Energien zeigen sich in der Natur und der Mensch, der auch Teil der Natur ist, ist ihnen ausgesetzt und muss sich gegen sie behaupten. Im Menschen manifestieren sich aber auch die mentalen Energien mit Werten wie Wahrheit, Erkenntnis, Schönheit, Liebe, Recht und Güte, emotionale Freude und innere und äußere Selbstbeherrschung. Ein Zuwachs an diesen Energien, muss, nach Aurobindo, auch über den Tod hinaus in einem späteren Leben eines Individuums wirksam bleiben.

Aurobindo akzeptiert, dass ein Mensch vielen Einflüssen und deren Auswirkungen ausgesetzt ist, wie der Vererbung, der Erziehung, der Umwelt und dem sozialen Umfeld. Daraus könne man aber nicht ableiten, dass alle äußeren und inneren Umstände des Menschen – außer dem Tun – karmisch bestimmt sind, wie das in den hinduistischen Traditionen geschieht. Man müsse erkennen, dass alles was ein Mensch tut, oder was ihm widerfährt, durch die Lenkung seiner Seele, oder zumindest durch ihre Zustimmung geschieht. Das Karma erhält seine Bedeutung von seinem Wert für die Seele, die sich auf dem Weg der Vervollkommnung ihrer manifestierten Natur befindet. Aber ohne Karma und Wiedergeburt könnten sich Seele und Bewusstsein nicht weiterentwickeln.⁹⁵

Auch Sarvepalli Rādhākṛishnan (1888 - 1975) will die klassische indische Konzeption von Karma und Wiedergeburt, unter dem Einfluss westlicher Evolutionsvorstellungen, umdeuten. Er lehnt die traditionelle Vorstellung, dass ein Mensch als Konsequenz für schlechte Taten als Tier, oder sogar als Pflanze wiedergeboren werden kann, nicht total ab, hält aber solche Behauptungen für mythisch-phantastische Ausschmückungen. Er ist der Meinung, dass es einen solchen Rückfall nicht geben kann, weil Karma und Wiedergeburt einem Evolutionsschema folgen, das bereits vom anorganischen Sein bis zu empfindenden, denkenden und ihrer selbst bewussten Existenzen geführt hat. In diesen Entwicklungsprozess seien Karma

⁹⁵ vgl. Müller, Hans-Peter: „Karma“ und „Wiedergeburt“ im Denken moderer Hindus und Buddhisten. In Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Die Idee der Reinkarnation in Ost und West, 71 ff

und Wiedergeburt eingebunden und hätten sogar eine aktive Rolle in dem Bestreben zu spielen, eine weitere höhere Stufe zu erreichen, die noch vor uns liegt. In Übereinstimmung mit Aurobindo weist auch Rādhākṛiṣṇan die Vorstellung zurück, dass Karma seinem Wesen nach eine Instanz von Lohn und Strafe sei. Nach seiner Meinung seien das Auffassungen einer niederen Verständnisebene.

Schwer treffen Rādhākṛiṣṇan westliche Vorwürfe, die kritisieren die Karma-Lehre sei fatalistisch und beinhalte weder eine wahre Ethik, noch ein mitmenschliches Engagement. Solche Vorwürfe weist er vehement zurück und betont im Gegenteil, dass die Karma-Samsāra-Lehre sehr wohl mit der Idee eines freien menschlichen Willens, mit menschlicher Initiative und sozialer Verantwortung vereinbar ist.

Vivekānanda, Aurobindo und Rādhākṛiṣṇan werden dem sogenannten Neo-Hinduismus zugerechnet. Sie sind wohl Apologeten der Karma-Lehre, aber sie streben auch ihre Revision und Neudeutung an. Dies beinhaltet, dass sie das Karma nicht für eine bloße individuelle Angelegenheit halten, die an die Idee eines persönlichen Täterwesens gebunden ist. In ihrer Konzeption gibt es auch ein kollektives Karma, ein gesellschaftliches Karma, ein nationales Karma und vielleicht sogar ein Weltkarma.⁹⁶

⁹⁶ vgl. Halbfass, Wilhelm: Karma und Wiedergeburt im indischen Denken, 292 ff

8. Schlußbetrachtung

Wenn man den Beginn der indischen Geschichte mit der vedischen Epoche gleichsetzt, dann umspannt sie mehr als dreieinhalb Jahrtausende. Die ältesten religiösen Schriften Indiens, Rigveda I-IX, entstanden in ebenso ferner Vergangenheit und wurden zwischen 1200 v. Chr. und 900 v. Chr. durch Rigveda X, Sāmaveda, Teilen des Yajurveda, Atharvaveda und frühe Teile der Brāhmanas ergänzt.

In dieser Phase der indischen Religionsgeschichte war man davon überzeugt, dass der Ablauf der Zeit ein lineares Geschehen ist und dass die Welt einen Anfang gehabt hat und bis in alle Ewigkeit weiterbestehen wird. Diesem Zeitverständnis waren auch die Jenseitsvorstellungen angepasst. Man glaubte an EIN Leben bis zum Tod und, auf diesen folgend, EIN weiteres - allerdings ewiges - Leben in der Welt der seligen Väter. Ethische Überlegungen spielten in diesen frühen Nachtodvorstellungen kaum eine Rolle.

In der spätvedischen Zeit kam es aber zu einer entscheidenden Veränderung. In den jüngeren Upanishaden, ab etwa 900 v.Chr., begann sich ein zyklisches Denken zu entwickeln. Die Vorstellung eines jenseitigen Wiedertodes entstand und machte der Hoffnung auf ein ewiges seliges Dasein im Väterhimmel ein Ende. Das entscheidende Gegensatzpaar war nun nicht länger Diesseits und Jenseits, sondern Samsāra und Erlösung, oder anders ausgedrückt: immer Wiedergeboren-Werden und nicht mehr Wiedergeboren-Werden. In diesem Zusammenhang fand auch ein ethisches Denken Eingang in die indische Religiosität. Die Art und Weise der Wiedergeburt sah man deshalb vom universalen Karma-Gesetz geregelt, dessen Aufgabe es ist, im Sinne einer ausgleichenden Gerechtigkeit sicherzustellen, dass keine moralisch relevante Tat ohne karmische Vergeltung bleibt.

Seit dieser Zäsur sind Jahrtausende vergangen. Die Hindu-Religionen durchliefen die Epoche des asketischen Reformismus, die langen Phasen des klassischen Hinduismus, das Zeitalter des Sekten-Hinduismus und

sind, seit etwa 1850, im Modernen Hinduismus angelangt. Eine zweite Zäsur, ein weiterer religiöser Wandel fand aber nicht statt. Der zur Zeit der jüngeren Upanishaden entstandene Glaube an Karma und Wiedergeburt, steht bis heute im Zentrum aller hinduistischen Traditionen.

In den letzten beiden Jahrhunderten gab und gibt es viele Ansätze den Hinduismus zu reformieren und – auch unter Einbeziehung westlicher Sichtweisen – an die moderne Zeit anzupassen. Bei diesen Bemühungen wurde versucht, das Karma-Samsāra-Gesetz neu zu bewerten und ihm einen neuen Sinngehalt zu geben. Das Karma-Gesetz selbst wurde aber nie in Zweifel gezogen.

Im vorigen Kapitel wurden die Ansätze und die Überlegungen der indischen Denker skizziert, die sich dieser Absicht verschrieben haben. Sie alle werden dem Neo-Hinduismus zugerechnet.

Ob die Vertreter des Neo-Hinduismus Erfolg haben werden, bleibt abzuwarten. Sie selbst sind nicht ganz überzeugt davon. Sogar Aurobindo, dessen Name nach Ansicht vieler Autoren, früher oder später, in einem Atemzug mit den Namen der großen indischen Philosophen genannt werden wird, äußerte die Befürchtung, er werde die Skeptiker mit seinen Überlegungen und Argumenten nicht überzeugen können.⁹⁷

Seine Befürchtungen sind nicht unbegründet, denn viel präsenter als der Neo-Hinduismus, scheint im heutigen Hinduismus eine Strömung zu sein, die man „surviving traditional Hinduism“ nennen könnte. In dieser Strömung ist das Verständnis der indischen Tradition nicht primär durch westliche Vorbilder vermittelt, sondern es stützt sich in allen wichtigen Bereichen auf die eigene Tradition. Ob es sich dabei tatsächlich um das Fortleben alter Traditionen handelt, oder um einen bewusst geförderten Traditionalismus, im Gleichschritt mit einem neu erwachten indischen Selbstbewusstsein, wird allerdings noch diskutiert.

⁹⁷ vgl. Müller, Hans-Peter: „Karma“ und „Wiedergeburt“ im Denken moderner Hindus und Buddhisten. In Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Die Idee der Reinkarnation in Ost und West, 73

Im Sinne der Tradition werden Tod und Jenseitsvorstellung vor allem in der „Gītā Press“ und in ihrer monatlich erscheinenden Hindi-Zeitschrift „Kalyāna“ thematisiert. Diese Zeitschrift publizierte 1969, zu ihrem 43. Jahrgang, einen mehr als 700 Seiten umfassenden Sonderband, der zahlreiche Beiträge von Autoren beinhaltet, die praktisch alle Gruppen oder Richtungen des heute lebendigen traditionsorientierten Hinduismus repräsentieren. Viele dieser Autoren können auf eine akademische Ausbildung westlichen Zuschnitts verweisen, die sie in Indien, oder im anglo-amerikanischen Raum erwarben.

Alle in diesem Band vereinigten Autoren bekennen sich zur Karma- und Wiedergeburtstheorie im Sinne der Tradition und sehen in ihr das Zentrum des von ihnen als *sanātanadharmā* bezeichneten Hinduismus. Als Beweis bringen sie vor, dass sich diese Lehre in allen autoritativen Texten, von den Veden über die Purānas, bis hin zu den relevanten neuen Lehrtexten findet. Immer wieder zitieren sie aus den heiligen Schriften, von denen sie glauben, dass sie – heute und immer – im vollen Sinne wahr und verbindlich sind. Prinzipiell vertreten sie die Meinung, dass der vedische Begriff des Todes, die traditionellen Jenseitsvorstellungen, einschließlich der Beschreibung von Himmel, Paradiesen und Höllen, und auch die Konzeption des Preta, in ihrem wörtlichen Sinn, zu respektieren sind. Als Substrat der Wiedergeburt wird von diesen Autoren nach wie vor der feinstoffliche Körper gesehen. Was die Wiedergeburt betrifft, die nach ihrer Auffassung ebenfalls durch die heiligen Schriften zweifelsfrei bezeugt ist, geht man aber noch einen Schritt weiter und benutzt als zusätzliche Beweise auch die Aussagen kompetenter und spiritueller fortgeschrittener Personen über frühere Existenzen.

Im Gegensatz zu neo-hinduistischen Auffassungen wird von den Traditionalisten eine Verbindung des Karma mit der Evolutionslehre kritisiert. Der Sanskrit-Gelehrte Mandana Miśra erklärt dezidiert, dass die Vielfalt der Lebensformen keinesfalls durch eine Evolution erklärt werden kann, sondern nur durch das Karma.⁹⁸

⁹⁸ vgl. Halbfass, Wilhelm: Karma und Wiedergeburt im indischen Denken, 295 ff

In Indien hat sich in der Neuzeit vieles verändert, vor allem was die Bildungsschichten in den Städten betrifft. Aber auf dem Subkontinent leben noch immer fast drei Viertel der Bevölkerung auf dem Land. Dort ist die Alphabetisierungsrate, vor allem die der Frauen, gering und die gesetzliche Gleichberechtigung der Kasten und Geschlechter existiert meist nur auf dem Papier. Weil es kein staatliches Sozialrecht gibt, sind die Religionen nach wie vor sozial dominant und meist in der Lage orthodoxe Positionen aufrecht zu erhalten. Für die meisten Inder ist die Karma-Samsāra-Lehre das Zentrum ihres Glaubens. Eine Erlösung ist erstrebenswert, aber für eine Mehrheit erscheint dieses Ziel unerreichbar, oder ist zumindest unzählige Leben weit entfernt. Sie wünschen sich daher ein, allerdings vergängliches Leben in der Himmelswelt, begnügen sich aber meist mit der Hoffnung auf eine bessere Wiedergeburt als Mensch.

Abstract

In der vedischen Epoche existierten in Indien noch keine Reinkarnationsvorstellungen. Man hatte ein lineares Zeitverständnis und man glaubte an ein irdisches Leben bis zum Tod und danach an ein ewiges glückliches Leben in der Welt der seligen Väter. Ethische Überlegungen spielten in den damaligen Jenseitsvorstellungen höchstens ansatzweise eine Rolle, weshalb man auch an kein jenseitiges Gericht zum Zweck einer Tatvergeltung glaubte. In der spätvedischen Zeit kam es aber zu einer entscheidenden Veränderung. In den jüngeren Upanishaden (ab etwa 900 v. Chr.) begann sich ein zyklisches Denken herauszubilden und der Glaube an einen jenseitigen Wiedertod entstand. Gleichzeitig fand ethisches Denken Eingang in die hinduistischen Nachtodvorstellungen. Aus den beiden Elementen entwickelte sich die Karma-Samsara-Lehre, die auch heute noch zentraler Glaubensinhalt aller wichtigen hinduistischen Traditionen ist.

Diese Lehre besagt, dass Getanes abgegolten werden muss und sich nicht folgenlos verlieren darf, wenn ein Mensch stirbt. Daher muss es eine Wiedergeburt geben, weil nur in einer neuen Existenz den Postulaten der Gerechtigkeit, Kontinuität und Kausalität entsprochen werden kann. Für seine Taten wird ein Verstorbener zunächst in einer Himmelswelt belohnt oder in einer Höllenwelt bestraft, bevor er eine Wiedergeburt erfährt, die ebenfalls durch seine Taten in früheren Existenzen bestimmt wird. Diese Abläufe bedürfen keiner göttlichen Intervention sondern werden durch das universelle Karma-Gesetz bestimmt. Dem ewigen Kreislauf der Wiedergeburten, der als leidvoll empfunden wird, kann man aber durch die Erlösung entfliehen. In allen hinduistischen Traditionen werden Wege aufgezeigt, die zur Erlösung führen.

Literaturverzeichnis

Abegg, Emil: Der Pretakalpa des Garuda-Purāna. 2. unveränderte Auflage, de Gruyter & Co, Berlin 1956

Braun, Hans-Jürg: Das Leben nach dem Tod. Jenseitsvorstellungen der Menschheit. Artemis und Winkler, Düsseldorf/Zürich 1996

Brockhaus Religionen. Glauben Riten Heilige. F. A. Brockhaus GmbH, Leipzig-Mannheim 2004. Lizenzausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Dasgupta, S. N: Indische Mystik. Adyar Theosophische Verlagsgesellschaft, Satteldorf 1998

Figl, Johann (Hg.): Handbuch der Religionswissenschaft. Tyrolia, Innsbruck 2003

Frauwallner, Erich: Geschichte der indischen Philosophie. Aachen, Shaker, 2003. Bd. 1 u. 2

Friedli, Richard: Zwischen Himmel und Hölle. Die Reinkarnation. Ein religionswissenschaftliches Handbuch. Universitätsverlag Freiburg, 1986

Halbfass, Wilhelm: Karma und Wiedergeburt im indischen Denken. Hugendubel, Kreuzlingen 2000

Heller, Birgit: Der ātman ist jenseits von Geburt und Tod. Sterben Tod und Trauer im Hinduismus. In Heller, Birgit (Hg.) Aller Einkehr ist der Tod. Interreligiöse Zugänge zum Sterben, Tod und Trauer. Lambertus, Freiburg im Breisgau 2003

Heller, Birgit: Heilige Mutter und Gottesbraut: Frauenemanzipation im modernen Hinduismus. Milena, Wien 1999

Knappert, Jan: Lexikon der indischen Mythologie. Mythen, Sagen und Legenden von A-Z. Seehammer Verlag, Weyarn 1997

Lexikon der östlichen Weisheitslehre. Buddhismus, Hinduismus, Zen. Scherz Verlag 1986. Bern München Wien. Lizenzausgabe 2005

Meisig, Konrad: Hinduistische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. In A. Th. Houry/P. Hünermann. (Hg.). Weiterleben nach dem Tode? Herder, Freiburg im Breisgau 1985

Michaels, Axel: Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart. C. H. Beck, München 1998. Broschürte Sonderausgabe 2006

Oberhammer, Gerhard (Hg.): Das Phänomen des Todes in asiatischer und abendländischer Religionstradition. Arbeitsdokumentation Symposions. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse. Bd. 624, Wien 1995

Parry, Jonathan P.: Death in Benares. Cambridge: Cambridge University Press, 1994

His Divine Grace A. C. BhaktiVedānta Swami Prabhupada: Bhagavad-Gītā, wie sie ist. The BhaktiVedānta Book Trust International 1987

Rambachan, Anantanand in Coward, Harold: Das Leben nach dem Tod. Die Antwort der Weltreligionen. Herder, Freiburg im Breisgau 1998

Müller, Hans-Peter: „Karma“ und „Wiedergeburt“ im Denken moderer Hindus und Buddhisten. In Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Die Idee der Reinkarnation in Ost und West, Diederichs, München 1996

Sharma, Arvind: Innensicht der großen Religionen. Buddhismus, Christentum Taoismus, Hinduismus, Islam, Judentum, Konfuzianismus. Fischer, Frankfurt am Main 1987

Shattuck, Cybelle: Hinduismus. Herder. Freiburg im Breisgau 2000

Stephan, Peter. Erlösung im Spannungsfeld von aktivem Leben und Ent-sagung. Eine Studie zu Sankaras Exegese der Bhagavad-Gītā. Shaker Verlag, Aachen 2002

Lebenslauf

Helmut Eberhardt
Neustifter Straße 30
7461 Stadtschlaining

geboren 06.10.1942 in Wien

Schulbesuch in Wien
1963 Matura

Berufstätigkeit und Studium an der Hochschule für Welthandel

1968/69 Präsenzdienst beim österreichischen Bundesheer als Einjährig
Freiwilliger

1970 Eintritt in ein großes österreichisches Pharmaunternehmen.
Managementtätigkeiten bis zur Pensionierung

Pensionierung im Mai 2004

2002 Studium am Institut der Ur- und Frühgeschichte der Uni Wien
Ab 2003 Studium des Individuellen Diplomstudiums Religionswissenschaft
laut § 17 UniStg.

.....
Helmut Eberhardt