

SKC

ABS

INDIENS RELIGION

SKC
294.5
ABS

IGNCA



HALLE DER RELIGIONEN

HERAUSGEGEBEN VON

P. JOS. ABS

BAND I

INDIENS RELIGION

1 9 2 3

KURT SCHROEDER / BONN U. LEIPZIG





INDIENS RELIGION

DER SANATANA-DHARMA
EINE DARSTELLUNG DES HINDUISMUS

ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT VON
P. JOS. ABS

1 9 2 3

KURT SCHROEDER / BONN U. LEIPZIG



VÖLKER-

He mora citta, punya tīrthe
jāgare dhīre —
ei bhārater mahā-mānaber
sāgaratīre.
Hethāya dāmṛāye du bāhu bārāye
nami nar-debatāre,
udār chande paramānande
bandan kari tāmre.
Dhyān-gambhīra ei ye bhudhara,
nadī japamālā dhṛta prāntara
hetāya nitya hera pavitra
dharitīre,
ei bhārater mahāmānaber
sāgaratīre.

Keha nāhi jāne kar āubāne
kata mānuṣer dhārā
durbāra śrote ei kothā hate
samudre hala hārā.
Hethāya ārya, hethā anārya,
hethāya drāviḍa, cīn, —
śak, hun-dala, pāthān, mogala
ek dehe hala lin.
Paścim āji khuliyāche dvāra
sethā hate sabe āne upahāra,
dibe āra nibe, milabe, milibe
yābe nā phire,
ei bhārater mahāmānaber
sāgaratīre.

Ranadhārā bhāhi, jayagān gāhi
unmāda kalarabe
bhedi marupatha giri-parbbata
yārā esechila sabe,
tāra mora mājhe sabāi birāje
Keha nahe nahe dūr.

SKC
294.5
ABS

SV 05

INDIRA GANDHI
NATIONAL CENTRE
FOR THE ARTS

AOC NO. S-14929
7.3.91

Indira Gandhi National
Centre for the Arts

VERSÖHNUNG.

প্রদর্শনীর স্মৃতিচিহ্ন



বস্ত্র

দীক্ষা

শিক্ষা

ভয়

ভারত-মাতা

গ্যাশওয়াল সোপ ফ্যাক্টরী,
কলিকাতা।

আর্ট প্রেস



Indira Gandhi National
Centre for the Arts

পরিচ্ছন্নতা সুন্দরকে

তারও সুন্দর করে

দেহের ত্বক কোমল, মসৃণ ও সূক্ষ্ম করা, বর্ণ সুন্দর উজ্জ্বল ও
লাবণ্যময় করাই সাবান ব্যবহারের উদ্দেশ্য। সাবান যদি উৎকৃষ্ট
উপাদানে উপযুক্ত তত্ত্বাবধানে, উন্নত বিজ্ঞান-সম্মত উপায়ে প্রস্তুত
হয়,—তবেই তাহাতে সাবান ব্যবহারের উদ্দেশ্য সফল হয়।
যে সাবান অপরুষ্টি উপাদানে, ভেজাল দিয়া অমত্রে প্রস্তুত, তাহার
ব্যবহারে চর্ম কর্কশ, বর্ণ মলিন ও শরীর অসুস্থ হয়। ন্যাশনাল
সাবান সর্বোৎকৃষ্ট উপাদানে, শিক্ষিত বিশেষজ্ঞের তত্ত্বাবধানে,
বিশেষ যত্নে—আধুনিক উন্নত উপায়ে প্রস্তুত। এই সকল
সাবান এ দেশের পক্ষে বিশেষভাবে উপযোগী—তাই এই সকল
সাবান ব্যবহারে, সাবান ব্যবহারের সার্থকতা হয়।

ন্যাশনাল সাবান—

পরিজাত—তিনখানার বাক্স ১।০, কোহিনূর—তিনখানার
বাক্স ১।০, বিজয়া—তিনখানার বাক্স ১।০, মুকুল—তিনখানার
বাক্স ১.১, কুষ্ঠাল—তিনখানার বাক্স ৬/০,
গোলাপ—তিনখানার বাক্স ১।০, চন্দন—তিনখানার বাক্স ১।০,
কস্তুরী—তিনখানার বাক্স ১।০, জবাকুসুম—তিনখানার বাক্স ১।০,
পরিমল—তিনখানার বাক্স ১।০, কমলা—তিনখানার বাক্স ১।০,
বঙ্গলক্ষ্মী—তিনখানার বাক্স ১/০, দোণার-বাজালা—
তিনখানার বাক্স ১.০, হামাগ—বারখানার বাক্স ১।০,
ব্রাউন উইন্সর—বারখানার বাক্স ১।০, ট্রান্সপেরেন্ট ব্লু—
একখানার বাক্স ৬.০, ভেজিটল—তিনখানার বাক্স ১।০,
সেভিং স্টিফ—একখানার বাক্স ১.০, কারবলিক—নং ২
বারখানার বাক্স ৬.০, কারবলিক—নং ৩ ছয়খানার বাক্স ১.০,
স্যানিটারী বার—একখানার বাক্স ১.০, সাধারণ বারসোপ।

এজেন্টস্—কার এণ্ড মহলানবিশ,

১২, চৌরঙ্গী, কলিকাতা।

ফোর—৬১ নং হারিসন রোড।



VERSÖHNUNG.

Wach' auf, meine Seele, aus dumpfem Gequäle,
wirf ab aus den Augen den Schlaf der Äonen;
Im Bharata-Land, am seligen Strand —
ein Volk von Brüdern soll friedlich dort wohnen!
Weit streck' ich die Hände beide und wende
zum Grufs sie der Menschheit, der göttlich-hohen;
zu brausenden Klängen, in rauschenden Sängen
soll jubelnd das Hochlied der Freude auflohen.
Bergesriesen wie Gottesgrüßen
aus verlorenen Paradiesen,
Ströme, die wallen wie Pilgerlallen,
Mutter Erde, sind deine Kronen:
Im Bharata-Land, am seligen Strand,
ein Volk von Brüdern soll friedlich dort wohnen.

Wer kennt sie, die Rassen, die kamen in Massen,
wie Wildbäche brausend aus Bergen und Steppen,
nach Stürmen und Tosen im weiten, im großen
Meere Indiens still zu verebben?

Arier hier schallt es, Nichtarier dort hallt es,
Drävida's, Chinavolk, Hunnen und Skythen,
Tataren, Pāthānen, Mogulen, Afghanen,
alle ihr seid eines Baumes Blüten.
Weit hat der Westen geöffnet die Festen,
mit Pilgergaben wallen die Besten,
sie geben und nehmen die Hände; verfemen
den Haß und die Zwietracht in allen Nationen:
Im Bharata-Land, am seligen Strand,
ein Volk von Brüdern soll selig dort wohnen.

Die durch Schlachtenblutwogen kamen gezogen
im Wahnsinnsrausche siegtrommelnder Klänge,
die sich da haben gehauen, gegraben
durch Berge und Felsen Wegpfade und Gänge:
All voll Erbarmen ich halt' in den Armen,
fern nicht' ich wies sie wie feindliche Brüder;



āmār śonite rayeche dhvanite
tāra bicitra sur.

He rudrabīnā, bājo, bājo, bājo,
ghṛnā kari dūre āche yārā ājo,
bandha nāśibe tārāo āsibe

dāṃrābe ghire, —

ei bhārater mahāmānaber
sāgaratīre.

Hethā ekadin birāma bihīn
mahā oṃ kāradhvani
hṛdayatantre eker mantre
uṭhechila ranarani.

Tapasyā-bale eker anale
bahure āhuti diyā,
bibhed bhulila, jāgāye tulila
ekaṭi birāṭ hiyā.

Sei sādhanār se ārādhnanār
yajñaśālāy khol āji dvār,
hethāya sabāre habe milibāre
ānata śire, —

ei bhārater mahāmānaber
sāgaratīre.

Sei homānale her āji jvale
dukher rakta śikhā,
have tā sahite mormma dahite
āche se bhāgye likhā.

E dukh batan kar mora man,
śonare eker ḍāk.

Yat lāj bhay kar kar 'jay
apamān dūre yāk.

Duhsah byathā taye abasān
janma labhibe ki biśāla prān!

Pohaya rajanī, jāgiche jananī
bipula nīre,

ei bhārater mahāmānaber
sāgaratīre.

Esa he ārya, esa anārya,
hindu, musalmān,
esa esa āj tumi imrāj,



immer noch klinget und trauert und schwinget
das alte Lied in der Seele mir wieder.
Hochheilige Leier, spiel' auf zu der Feier,
reiß weg von den Völkern des Hasses Schleier;
all mögen sich wenden hin zu den Geländen,
wo nur heilige Eintracht soll thronen:
Im Bharata-Land, am seligen Strand,
ein Volk von Brüdern soll selig dort wohnen.

Einstens wird mächtig und herrlich und prächtig
der heilige Gottsang der Liebe erschallen,
alle der Herzen Seufzer und Schmerzen
werden in einem Gleichklang hinwallen.
Durch heilige Buße im Flammengruse,
im Einen, in dem sich geopfert die vielen —
wo Grenzen verschwinden — erwachend sie finden
sich eins in eines Herzschlages Fühlen.
An Opferstätten zerbrechen die Ketten,
und Hoffen und Sehnen wird alle erretten;
hierher an die Stufen, die ihr seid gerufen,
hier senket die Häupter in Friedenszonen:
Im Bharata-Land, am seligen Strand,
ein Volk von Brüdern soll friedlich dort wohnen.

Sieh, wie sich röten der Leidensnöten
Opferfeuer, drin Welten zerstieben,
die Herzen grüßen verbrennend und büßen,
wie es im Schicksalsbuche geschrieben.
Auf meine Seele, zum Dulden dich stähle
und harr' auf den Einen, den zeitlosen Rufer,
nicht feigen Kriegern, den ehrlichen Siegern
winken die schmachbefreienden Ufer.
Wenn das Leid sich verloren, neu werden geboren
die Herzen, zu strahlendem Leben erkoren.
Die Schatten verbleichen, in Sonnenlichtreichen
wird die große Mutter des Heimatlands tronen:
Im Bharata-Land, am seligen Strand,
ein Volk von Brüdern soll friedlich dort wohnen.

Arier her eilet, Nichtarier hier weil't,
kommt, Hindu's und Muselmanen alle,
des Abendlands Leute rufen wir heute,



esa esa khrīṣṭān.
 Esa brāhman, śuci kari man
 dhara hāt sabākār,
 esa he patita, kar apanīta
 sab apamānabhār.
 Mār abhiṣeke esa esa tvarā,
 maṅgalaghaṭ hayani ye bhārā
 sabār paraśe pavitra-karā
 tīrthanīre
 āji bhārater mahāmānaber
 sāgaratīre.

(Rabīndranāth Thākur. Übersetzt von P. Josef Abs.)



Christen, betretet die Friedenshalle!
Kommet, Brahmanen, auf lichterem Bahnen
reicht allen die Bruderhände!
Kommet, Verfemte, jetzt nimmer Beschämte,
hier euch winket der Welten Wende!
Waltet herbei, Festvölkerzüge,
füllet an Friedensfluten die Krüge,
weiht sie der Mutter, gekrönt zum Siege,
Entsühnte, in wallenden Prozessionen:
Im Bharata-Land, am seligen Strand,
Völker der Erde, sollt friedsam ihr wohnen!



Vorwort.

Die „Introduction“ des Originaltextes beginnt mit dem Vedavers:
„Samgacchadhvaṃ samvadadhvaṃ saṃ vo manāṃsi jānatām, devā
bhāgaṃ yathā pūrve sāmjānānā upāsate“ (Rg. V. X, 191, 2a), der
sich also übersetzen ließe:

„Eins im Geist zu Wort und Rede
mögt ihr all zusammenwallen,
wie die Götter einst ohn' Fehde
zogen zu den Opferhallen.“

Nach dem Weltkriege entstand in Indien die Idee, ein „würdiges
Kriegsdenkmal“ zu errichten. Dieses Denkmal sollte ein Symbol des
großen Friedens und der zu erhoffenden Völkerversöhnung werden.
Es war in Form einer „Hall of all Religions“ gedacht, mit der
Aufgabe, das Studium der Weltreligionen und der Philosophien der
Völker zu fördern. Diese „Hall of all Religions“ mit dem Hauptsitz
Benares sucht durch Gründung einer Akademie der vergleichenden
Religionswissenschaft und Philosophie, Bibliothek und Kultstätten für die
einzelnen Religionen wie durch die Publikation einschlägiger Werke
älteren und neueren Ursprungs dieser Aufgabe gerecht zu werden.
Eines der Hauptunternehmen in literarischer Hinsicht bildet eine
Sammlung unter dem Titel „Hall of all Religions“, das in den
einzelnen Bänden die Weltreligionen möglichst aus der Feder ihrer
eigenen Bekenner zur Darstellung bringen will.

Der Herausgeber hat es unternommen, diese Bände in deutscher
Sprache zugänglich zu machen, ohne sich damit mit ihrem Inhalt
identifizieren zu wollen. Die einzelnen Bände sollen möglichst von
Fachleuten übersetzt und bearbeitet werden. Jeder Bearbeiter über-
nimmt die Verantwortung für seine Arbeit. Die Veröffentlichung hat
der Verlag Kurt Schröder, Bonn und Leipzig, in großzügiger Weise
übernommen.

In Benares hat sich, um die Idee der „Hall of all Religions“
zu verwirklichen, der „Sri Bharat Dharma Mahamandal“ gegründet,
was man mit „indische Religionsgesellschaft“ wiedergeben könnte. Seit
den wenigen Jahren ihres Bestehens entfaltet sie eine rührige
Tätigkeit.

Das vorliegende Buch ist die Übersetzung und Bearbeitung des
ersten Bandes der „Hall of all Religions“, das von dem Sri Bharat

Dharma Mahamandal in englischer Sprache und zahlreichen Samskr̥t-Texten veröffentlicht wurde unter dem Titel: „The World's Eternal Religion. Published by the Publication Department of the Sri Bharat Dharma Mahamandal. Benares (India) (1920).“ Wie aus der „Introduction“ hervorgeht, wurde das Buch von dem literarischen Institut des Sri Bharat Dharma Mahamandal unter der Leitung von Sri Guru Dev verfaßt. Der Zweck des Buches ist die Darlegung des Wesens, Sinnes und Zweckes des „Sanātana-Dharma“, der „ewigen Religion“, wie hier Indiens Religion genannt wird, nicht nur für Inder, sondern für alle, die sich für vergleichende Religionswissenschaft interessieren. Erstes bis vierundzwanzigstes Kapitel ist die Übersetzung des englischen Originaltextes, der übrige Inhalt ist die Arbeit des Herausgebers.

Der Zweck der „Halle der Religionen“ soll der sein, eine möglichst ausführliche und objektive Darstellung aller größeren und bedeutenderen Religionen der Welt zu geben. Mit der Darlegung der großen Religion Indiens, des „Hinduismus“, wurde der Anfang gemacht. Es ist schwer, wenn nicht unmöglich, die großen und kleinen religiösen Richtungen und Bestrebungen der Religionen Indiens als einheitliches, streng geschlossenes Ganze darzustellen, und es ist noch schwerer, den Hinduismus als einheitliche Religion zusammenzufassen und zu definieren.

Was ist nun der Hinduismus? Historisch und etymologisch ist es höchst befremdend, daß die Inder für ihre große Religion wie für ihr Volk und ihr Land kein einheitliches Wort aus ihrer alten Sprache, dem an Worten und Begriffen überreichen Samskr̥t gefunden. Seit neuester Zeit erst werden in Indien die Begriffe Hindi und Hindu geschieden. Hindi wird als politischer Begriff aufgefaßt, so daß der Hindi den Bürger des Indischen Reiches darstellt. Nicht nur die Mitglieder der vier großen Kasten mit den fast zahllosen Unterkasten, sondern auch alle anderen Bewohner Indiens, Christen wie die fremdstämmigen Mohammedaner, fallen unter diesen politischen Begriff der indischen Volks- und Reichsgemeinschaft. Im Gegensatz dazu werden die Worte Hindu und Hinduismus für die Anhänger und die Gemeinschaft der eigentlich indischen Religion gebraucht. Was ist nun der Hinduismus, als Religion genommen? Soviel mir bekannt, sind die Hindu's sich bis heute über eine einheitliche Definition des Wortes nicht einig geworden. Im Jahre 1915 hatte der geistig ungemein regsame Inder B. G. Tilak, der Gründer des Fergusson-College in Poona, eine Definition des Hinduismus in der Marāthi-Zeitschrift: Citramaya jagat (Die Welt im Bilde) gegeben. Als Merkmale der Hindu-Religion führt er an: 1. Fester Glaube an die Veda's, 2. Mannigfaltigkeit der Mittel, die zur Erlösung führen, 3. Reinigungszeremonien, wie sie

seit den Veda's beobachtet wurden, 4. Mannigfaltigkeit der Deva's, der Götter. Ein wahrer Sturm erhob sich nun in der indischen Geisteswelt. Buddhisten und Jaina's verwerfen die Veda's und reihen sich unter die Hindu's, wenn sie bei den Brahmanen auch als Nāstika's, als Ketzler und Nichtorthodoxe gelten.

Es gibt eine solche Menge von sich entgegengesetzten religiösen Strömungen und Richtungen im Hinduismus, daß die Inder selbst fast daran verzweifeln, eine festumrissene Definition ihrer Religion zu geben. Es gibt kaum einen Begriff, der das Wesen des Hinduismus klar ausdrückt und von allen Hindu's angenommen wird. Praktisch sind die Inder zu dem sehr primitiven und nüchternen Wort gekommen: Who calls himself a Hindu he is a Hindu. Der sich einen Hindu nennt, der ist ein Hindu.

Wenn nun kaum eine klare, logische und dogmatische Definition des Hinduismus aufgestellt wird, so können wir doch den Hinduismus historisch definieren und bestimmen als die Religion der Inder, wie sie sich aus den Zeiten der Veda's im letzten Jahrtausend vor Christus in ununterbrochenem Laufe bis in unsere Tage entwickelt hat.

Dogmatisch ließe sich der Hinduismus vielleicht am ehesten bestimmen durch den Begriff des Saṃsāra, der Wiedergeburt in immer neuen Existenzen, bis die letztgültige Erlösung erreicht ist. Wir könnten den Hinduismus als jene Religion bezeichnen, die als höchstes Daseinsziel die Erlösung aus dem Saṃsāra (Wiedergeburt) bezeichnet, und diese Erlösung zu erlangen strebt entweder durch die Vidyā (erlösendes Wissen), die zum Einswerden mit dem absoluten Brahman leitet, oder durch die Bhakti (Glaube und Liebe), die zur Vereinigung mit der geliebten Gottheit führt. Diesen Begriff des Saṃsāra, in dem der Inder den ganzen Jammer des Daseins sieht, und die Erlösung daraus hat fast jede religiöse Richtung in Indien übernommen, wenn sie in anderen Punkten auch noch so einschneidende Neuerungen eingeführt hat. Selbst der Buddhismus hat diesen Begriff des Saṃsāra beibehalten, ebenso wie der Jinismus, die neben dem Hinduismus die eigentlich indischen Religionen sind, obwohl der Buddhismus mit Ausnahme von Ceylon aus dem eigentlichen Indien verschwunden ist, während der Jinismus noch heute fortlebt, wenn auch die Zahl seiner Bekenner im Vergleich zu den 220 Millionen Hindu's verschwindend klein ist. Vielfach wird statt Hinduismus auch das Wort Brahmanismus gebraucht, obwohl sich beide Begriffe nicht vollständig decken. Weiterhin ist der Hinduismus wesentlich Rassereligion. Die Höchsthöhe im irdischen Saṃsāra bildet die Existenz als Brahmane, dem die Erlösung winkt. Brahmane aber wird man nur durch die Geburt in einer reinen Brahmanenfamilie. Solange der Mensch in dem Kreislauf der Geburten nicht in den Brahmanenstand gelangt ist, hat

er keine Hoffnung auf Erlösung. Diesem konsequent durchgedachten und durchgelebten Gedanken ist es zuzuschreiben, daß der Hinduismus nie über seine Landesgrenzen hinausgekommen ist, und daß er eigentlich Fremde nie in seine Gemeinschaft aufgenommen hat. In diesem Gedanken wurzelt die Kaste, die nicht nur sozialer Aufbau, nein, in tiefstem Grunde religiöse Institution ist, ein notwendiges Glied in der Kette des Samsāra, das kein Wesen durchbrechen kann. In diesen Ideen wurzelt auch die ungeheuer passive Widerstandskraft des Indertums, sowohl als Volkstum wie als Religionsgemeinschaft, das durch Jahrtausende allen fremden Einflüssen getrotzt, das die wie Bergströme alles zerstörenden Massen der Mohammedaner aufgefangen, der Macht der Waffen, wie den Ideen fremder Religionen und Kulturen Tempel und Tor, Hirn und Herzen, Sinn und Seele verschlossen hielt. Zur Zeit, als am Nil die Ägypter in ihre Sonnentempel wallten und am Euphrat das heilige Feuer der Perser noch glühte, loderten auch an Indiens heiligen Strömen die Opferfeuer der Brahmanen. Aber während an Nil und Euphrat nur mehr Ruinen stehen von Tempeln, von Volkstum und Religion, lebt und blüht an Indiens Strömen noch uraltes Volk mit uralter Kultur, vielleicht so eigenartig und lebenskräftig wie es Alexander entgegentrat. „The Indian Empire“ zählt ungefähr 350 Millionen Einwohner, unter denen sich über 200 Millionen zum Hinduismus bekennen.

In dem ersten Bande der „Hall of all Religions“ ward der Versuch unternommen, den Hinduismus als einheitliche Religion zusammenzufassen und darzustellen. Im großen und ganzen gibt derselbe eine indische und keine europäisch aufgefasste Darstellung des Hinduismus wieder. Soviel ich aus meinem mehrjährigen Aufenthalte in Indien, besonders in der Gangesebene und Benares, dem Rom Indiens, beurteilen kann, haben wir hier ein ziemlich getreues Abbild der religiösen Ideen und Gedanken, wie sie im heutigen Indien unter der großen Masse seiner Bevölkerung als Hinduismus leben und sich auswirken, wenn man auch in Einzelheiten anderer Ansicht sein kann. Der große Vorzug dieser Darstellung liegt darin, daß sie von Indern selbst gegeben wird, die in ihrer Religion leben, atmen. Die größten Tiefen religiöser Ideen werden ihrem innersten Wesen nach nur von Anhängern der betreffenden Religion ermessen werden können, da in das Wesen der Religion Werte und Faktoren hineinspielen, die nie mit natürlichen Massen ganz ausgemessen werden können. Es ist das Reich der anderen Welten, des Jenseits, des Übernatürlichen, der Gnade, durchaus reale Werte im Reiche der Religion, Werte, an die die „exakte“ Wissenschaft selten hinaureicht. Die Kritik kann die äußeren Ereignisse und Entwicklungen, die Formen und Gestaltungen, sozusagen den Körper der Religion erforschen, an die Seele der

Religion reicht sie nur schwer hinan. „Das innere Erlebnis“, wie unsere Modernen sagen, ist in der religiösen Welt von ausschlaggebender Bedeutung, mag ihm nun die christliche Auffassung des Gnadenlebens zugrunde liegen, mag es die erlösende Erkenntnis indischer Philosophie oder Glaube und Liebe in der Mystik der Inder sein. Max Müller sagt in den „Lectures on the Science of Religion“ (London 1873, p. 153): „Laßt uns jetzt sehen, was Religion in jenen frühen Zeiten, von denen wir hier sprechen, wirklich ist. Ich meine nicht Religion als stille Macht, die im Herzen des Menschen wirkt; ich meine Religion in ihrer äußeren Erscheinung, Religion als etwas Ausgesprochenes, Greifbares, Bestimmbares, die beschrieben und anderen mitgeteilt werden kann.“

Und dennoch wird man das Wesen der Religion nicht einmal in dieser Beschränkung richtig wiedergeben, wenn man die Seele der Religion, die im Herzen lebt und wirkt, außer acht läßt. Diese Seele der Religion zu beschreiben, ist schwierig ohne das Hilfsmittel lebendiger Tradition. Wie es unmöglich ist, die großen indischen Philosophiesysteme ohne die Kommentare richtig zu verstehen, ebenso unmöglich dürfte es sein, die indische Religion richtig zu verstehen ohne diese lebendige Tradition, ohne die Träger, die den Geist der Religion erfassen, nicht nur den toten Buchstaben und die äußere Form.

Ich glaube, in dem Original liegt diese Auffassung über den Hinduismus vor. Das ist der eine Grund, warum der Text des Originals möglichst wortgetreu wiedergegeben wurde.

Der andere Grund liegt in der großen Bedeutung, die die indische Religion und Philosophie seit der Zeit der ersten Reisenden und Missionäre im Abendlande gewonnen hat. Daß diese Bedeutung in unseren Tagen sich noch erhöht, braucht kaum erwähnt zu werden. Wir brauchen bloß die Namen „Theosophie“, „Anthroposophie“ zu nennen, an die große literarische Tätigkeit des Neobuddhismus zu erinnern, der nicht nur in Deutschland, sondern auch in England und Amerika die ausgesprochene Tendenz verfolgt, das Christentum durch die Religion des Buddha zu ersetzen. Denken wir an die Begeisterung, die die religiöse Mystik eines Tagore in unseren Tagen ausgelöst. Gerade weil so tieferrnste Menschheitswerte in dieser Beziehung auf dem Spiele stehen, ist es angebracht, eine möglichst getreue Darstellung nicht nur der äußeren Gestalt, nein, gerade des inneren Geistes der indischen Religion und Philosophie, die in Indien kaum voneinander getrennt werden können, zu geben. Was in dieser Beziehung in populärwissenschaftlicher Beziehung geboten wurde und noch heute geboten wird, das ist wirklich herzlich wenig und meistens so tendenziös gefärbt, daß es selten einer wissenschaftlichen Kritik

Religion reicht sie nur schwer hinan. „Das innere Erlebnis“, wie unsere Modernen sagen, ist in der religiösen Welt von ausschlaggebender Bedeutung, mag ihm nun die christliche Auffassung des Gnadenlebens zugrunde liegen, mag es die erlösende Erkenntnis indischer Philosophie oder Glaube und Liebe in der Mystik der Inder sein. Max Müller sagt in den „Lectures on the Science of Religion“ (London 1873, p. 153): „Lafst uns jetzt sehen, was Religion in jenen frühen Zeiten, von denen wir hier sprechen, wirklich ist. Ich meine nicht Religion als stille Macht, die im Herzen des Menschen wirkt; ich meine Religion in ihrer äußeren Erscheinung, Religion als etwas Ausgesprochenes, Greifbares, Bestimmbares, die beschrieben und anderen mitgeteilt werden kann.“

Und dennoch wird man das Wesen der Religion nicht einmal in dieser Beschränkung richtig wiedergeben, wenn man die Seele der Religion, die im Herzen lebt und wirkt, außer acht läßt. Diese Seele der Religion zu beschreiben, ist schwierig ohne das Hilfsmittel lebendiger Tradition. Wie es unmöglich ist, die großen indischen Philosophiesysteme ohne die Kommentare richtig zu verstehen, ebenso unmöglich dürfte es sein, die indische Religion richtig zu verstehen ohne diese lebendige Tradition, ohne die Träger, die den Geist der Religion erfassen, nicht nur den toten Buchstaben und die äußere Form.

Ich glaube, in dem Original liegt diese Auffassung über den Hinduismus vor. Das ist der eine Grund, warum der Text des Originals möglichst wortgetreu wiedergegeben wurde.

Der andere Grund liegt in der großen Bedeutung, die die indische Religion und Philosophie seit der Zeit der ersten Reisenden und Missionäre im Abendlande gewonnen hat. Dafs diese Bedeutung in unseren Tagen sich noch erhöht, braucht kaum erwähnt zu werden. Wir brauchen blofs die Namen „Theosophie“, „Anthroposophie“ zu nennen, an die große literarische Tätigkeit des Neobuddhismus zu erinnern, der nicht nur in Deutschland, sondern auch in England und Amerika die ausgesprochene Tendenz verfolgt, das Christentum durch die Religion des Buddha zu ersetzen. Denken wir an die Begeisterung, die die religiöse Mystik eines Tagore in unseren Tagen ausgelöst. Gerade weil so tiefernste Menschheitswerte in dieser Beziehung auf dem Spiele stehen, ist es angebracht, eine möglichst getreue Darstellung nicht nur der äußeren Gestalt, nein, gerade des inneren Geistes der indischen Religion und Philosophie, die in Indien kaum voneinander getrennt werden können, zu geben. Was in dieser Beziehung in populärwissenschaftlicher Beziehung geboten wurde und noch heute geboten wird, das ist wirklich herzlich wenig und meistens so tendenziös gefärbt, dafs es selten einer wissenschaftlichen Kritik

standhält. Anfüge solcher Ideen liegen auch in dem Originaltext vor, besonders dort, wo Vergleiche mit anderen Religionen und Kulturen, besonders denen des Westens, gezogen sind. Das sind kaum originelle indische Gedanken, es ist nur Nachsprechen von Westen her importierten Ideen. Absichtlich habe ich auch diese Stellen möglichst wortgetreu übersetzt, um auch hier eine indische Auffassung wiederzugeben. Das ist eine offensichtliche Schwäche des Textes. Zudem schießt diese Kritik weit über den Rahmen des Buches hinaus, das nur eine objektive Darstellung des Hinduismus geben soll, und eine Kritik anderer Religionen auf einen ganz anderen wissenschaftlichen Apparat aufgebaut werden mußte.

Eine andere Schwäche des Originals ist die Transkription der Samskrt-Worte. Wahllos und regellos sind diese im Original in lateinische Umschrift gesetzt. Der Autor oder die Autoren, wie man eher annehmen darf, haben den Leser hier vor eine schwere Aufgabe gestellt. Nicht nur der europäische, auch der indische Leser wird diesen Mangel des Originals störend empfinden. Ich habe die Umschreibung nach den modernen Gesetzen der Indologen vorgenommen.

Noch ein anderer sehr unangenehmer Nachteil ist in dem Original zu beklagen. Es ist das Zitieren der Samskrt-Stellen ohne Angabe des Autors und des Werkes. An den wenigen Stellen, wo Angaben gemacht werden, sind diese meistens ungenau und verschwommen. Ich habe mich bemüht, die Stellen nach Werk und Autor zu zitieren, soweit mir die betreffende Samskrt-Literatur zur Verfügung stand. Einzelne Werke sind in Europa wie in Indien ganz oder fast unbekannt, wenigstens nach den mir zugänglichen Literaturkatalogen.

In den Anmerkungen und Erläuterungen, die ich dem aus dem Original übersetzten Texte zugefügt, habe ich mich bemüht, die angeführten Samskrt-Texte möglichst wortgetreu zu übersetzen. In dem Original sind sie fast alle unübersetzt gelassen, mit Ausnahme der sonst so oft übersetzten Bhagavadgītā-Stellen und dem ziemlich weitläufigen Sang aus der Śakti-Gītā. Ebenso habe ich dort versucht, die weniger bekannten und feststehenden Begriffe zu erörtern, dunkle Gedanken klarzustellen oder sonst erörterte und besprochene Ideen auf ihren indischen Geist und Sinn zurückzuführen. Ich stellte mich auf möglichst objektiv wissenschaftlichen Standpunkt, ohne mich in eine eingehende Kritik weder nach der einen noch nach der anderen Seite einzulassen, besonders auf dem Gebiete der vergleichenden Religionswissenschaft, wiewohl manche Gedankengänge fast darauf hinausdrängen. Bei Benutzung des wissenschaftlichen Materials ging ich durchwegs auf die alten und neuen indischen Originalquellen zurück, hauptsächlich Samskrt-, Pāli- und Hindi-Werke. Übersetzungen habe ich nur von anerkannten

Autoren benutzt, wie Deussen, Wilson, Jacobi, Bühler, Garbe, ohne aber damit überall auch die betreffenden Ideen der Autoren vollständig zu übernehmen.

Zum Schluss danke ich Herrn Geheimrat Jacobi für seine allzeit freundschaftliche Hilfsbereitschaft, Herrn Professor Kirfel und meinen indischen Freunden, den Professoren De in Kalkutta und Vaidya in Poona sowie Mr. Gantam in Benares, für die Aufschlüsse, die sie mir gegeben.

Beuel-Bonn (Rhein), 1. Dezember 1922.

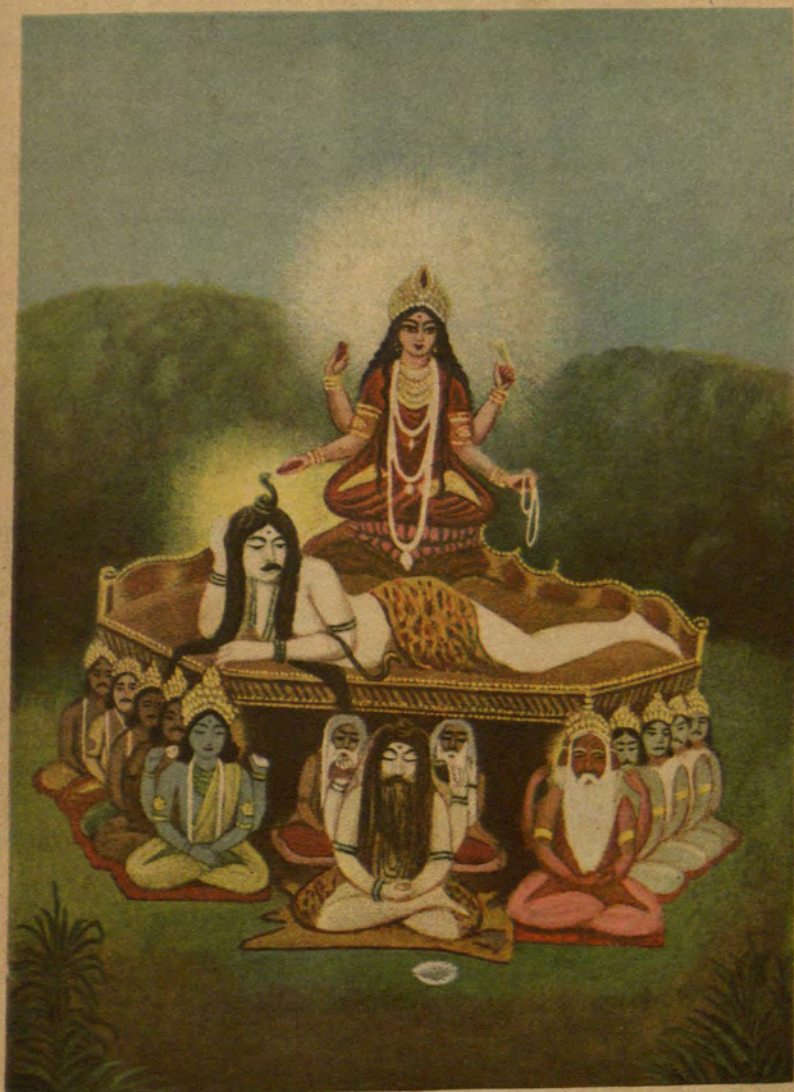
P. Josef Abs.



Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Völkerversöhnung. Gedicht von Rabīndranāth Thākura	IV
Vorwort	XI
Inhaltsverzeichnis	XIX
Erstes Kapitel. Einleitung	1
Zweites Kapitel. Der Dharma. Die Universalreligion	5
Drittes Kapitel. Der Dharmāṅga. Die Gliederung des Dharma	14
Viertes Kapitel. Das Karman. Das Gesetz des Karman	24
Fünftes Kapitel. Die Upāsana. Die Verehrung in all ihren Arten	31
Sechstes Kapitel. Der Mantra-Yoga. Die Praxis des Yoga durch Mantra's	37
Siebtes Kapitel. Der Haṭha-Yoga	42
Achtes Kapitel. Der Laya-Yoga	46
Neuntes Kapitel. Der Rāja-Yoga	51
Zehntes Kapitel. Das Piṭha. Der mystische Kreis	58
Elfte Kapitel. Die Bhakti. Liebe und Andacht	68
Zwölftes Kapitel. Die Dārśanika-Bhūmi. Die Stufen des Erkenntnis- systems	74
Dreizehntes Kapitel. Deśa, Kāla und Sṛṣṭhi. Zeit, Raum und Schöpfung	78
Vierzehntes Kapitel. Daivī-Jagat. Die Jenseitswelt	83
Fünfzehntes Kapitel. Abhivyakti und Janmāntara. Entwicklung und Wiedergeburt („Reinkarnation“)	89
Sechzehntes Kapitel. Die Veda-Darśana's. Die Hindu-Philosophie	96
Siebzehntes Kapitel. Der Varṇāśrama-Dharma. Das System der Kasten und Lebensstufen	108
Achtzehntes Kapitel. Der Nārī-Dharma. Der Frauen-Dharma	119
Neunzehntes Kapitel. Die Mūrti-Pūjā. Die Bilderverehrung	123
Zwanzigstes Kapitel. Der Mahāyajña. Das Grofsopfer	129
Einundzwanzigstes Kapitel. Die Mukti. Die Erlösung	133
Zweiundzwanzigstes Kapitel. Veda und Śāstra. Die heiligen Schriften der Hindu's	134
Dreiundzwanzigstes Kapitel. Die Śikṣā. Die Erziehung	141
Vierundzwanzigstes Kapitel. Der Dharma-Samanvaya. Die Versöhnung aller Religionen	144
Anmerkungen und Erläuterungen	153
Illustrationen	221
Abkürzungen	224
Index	226





Die Göttin Ambikā,
das Brahman symbolisierend.

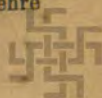


EINLEITUNG.

Von indischen und nichtindischen Autoren wurden bisher Versuche unternommen, der Welt den Charakter der altersehrwürdigen Religion Indiens in englischer Sprache auseinanderzusetzen. Zwischen diesen beiden Klassen von Autoren herrscht in manchen Beziehungen kein wesentlicher Unterschied, ausgenommen dort, wo die Tendenz vorwiegt, Indiens Religion auf Kosten eines Lieblings-Glaubens herabzumindern. Viele indische Autoren haben sich stillschweigend der Führung von abendländischen Gelehrten unterworfen und sich an deren Forschungssystem und Denkweise gewöhnt. Manche hatten das Ziel, zusagende Ähnlichkeiten der Gedanken aufzuweisen und mit ihnen eklektische Religionssysteme aufzubauen, im Glauben, so der Welt eine neue Universal-Offenbarung zu geben. Doch all diese Arbeit bleibt nur an der Oberfläche.

Der wesentliche und allgemeine Charakter von Indiens immerbleibender Religion war von diesen Autoren bisher weder vollständig erkannt noch recht verstanden oder der modernen Welt in seinen wahren Gedankengängen zugänglich gemacht. Das allgemeine Streben geht dahin, unter dem Einfluß historischer und archäologischer Voreingenommenheit zu schreiben. Gewöhnlich bleiben diese Schreiber indifferent gegenüber den Wahrheiten und Lehren des wahren und wesentlichen Menschheitsinteresses, das diese Religion auszeichnet. Nur einige wenige Bewunderer haben lobend über sie gesprochen und geschrieben, aber nur soweit es mit ihren vorgefaßten Meinungen übereinstimmt, während es seltene Denker sind, die ihr höchstes Ziel und Ende gebührend schätzen; und das auch nur vom theoretischen Standpunkte aus.

Aber der indische Dharma ist, wie wir sehen werden, ein universales geistiges System, das der Menschheit wahres Leben, Ziel und Ende erkennt und den Weg erklärt, der zu diesem Ziele hinführt. In dieser Beziehung sind die Forschungen von Geschichte und Archäologie von wenig Wert. Es liegt kein Grund vor, warum jene heilige Lehre nicht angenommen werden könnte, wenn sie in vollkommener Übereinstimmung steht mit Wissenschaft und Philosophie und der Verwirklichung fähig ist, gestützt auf positive Erfahrungen im Leben. Seit undenklicher Zeit vererbte sich diese heilige Lehre



von Meister auf Schüler. Sie ist wiedergegeben und enthalten teils in der alten Veda-Literatur, teils in den mehr populären Purāṇa's, Smṛti's und ähnlichen Schriftwerken, wie auch in ausgedehnten esoterischen Kulturen. Die Zeugnisse historischer Ergebnisse und der Altertumsforschungen können die Echtheit solcher geistigen Lehren nicht beweisen. Selbst in ihrem ureigensten Bereich werden diese beiden Zeugnisse von den eigenen Kritikern verdammt: das eine auf Grund der Vorurteile und Unwissenheit der alten Autoren, das andere auf Grund der Verschwommenheit der Autoritäten und des Phantasiespiels der Ausleger.

Was das geschichtliche Zeugnis anbelangt, so ist es der Mühe wert, zu bemerken, daß Indien in Ansehen der Wahrheit Geschichte in modernem Sinne nicht schreiben konnte und wollte, das heißt: Erzählungen, in chronologischer Ordnung, beschränkt auf besondere Zeitperioden und geographische Abschnitte, auf gewisse große Namen und Plätze, in der Absicht, die Vergangenheit zu schildern, um die Gegenwart zu beleben. Indiens Weisheit überragte die jedes anderen Landes, es besaß eine lebendige Kenntnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Wie hätten auch die Seher grauer Tage Kleinigkeiten beachten können, die, kaum gegeben, wieder vergessen werden, wie's bei Schulknaben ist, wenn sie die Schule verlassen? Unzählige Zeitalter, unzählige Orte, unzählige Personen kamen und gingen und werden kommen und gehen. Der Seher hält fest an der Wahrheit. „Geschichte wiederholt sich immer wieder.“ Das ist es, was in den großen Epen niedergelegt ist. In dem Wechselspiel des menschlichen Daseins, in Geburt und Entwicklung, in Idealen und Vollendungen, in allen Zeiten und Verhältnissen bleibt das Wesen dasselbe, die Spreu verfliegt. Indien hat sich immer um Licht und Führung an hohe Ideale gehalten, wie an Bhīṣma, Dharma, Rāma, Kṛṣṇa, Vyāsa usw. Sind höhere Ideale nötig, das Menschenleben durch Wort und Beispiel anzueifern? Die Weisheit der Epen lebt fort und wird nie verloren sein, während moderne Geschichtswerke ihren Tag haben, wo sie in die „unkatalogisierte Bibliothek der Vergessenheit“ verschwinden. Dieselbe Wahrheit gilt auch von den Lehren der Religion. In diesem Falle ist das Zeugnis der Geschichte von wesentlich geringem Wert. Noch weniger gilt hier das Zeugnis der Altertumsforschung.

Unwillkürlich ruft man sich die phantastischen Grillen der Altertumsforscher ins Gedächtnis, wenn man Charles Dickens' sprechende Karikatur in den „Pickwick Papers“ liest, wo er von einem zerbrochenen Stein spricht, auf den einige Buchstaben eingegraben waren. Es ist das Werk eines müßigen Dörfners, das der begeisterte Finder aber für einen wertvollen, archäologischen Fund hält, und über den er eine 96 Seiten starke Broschüre schreibt, um das Geheimnis zu lüften.

Und dies im Angesichte des armen Dörfners, der selbst sagt, es sei das Werk eines ungelehrten Bauern. Als ein Ereignis des Tages, um die Grillen der Altertumsforscher festzunageln, sei die Lage des Kampfeldes von Lañkā erwähnt. Die einen verlegen es nach Zentral-Asien, die andern nach Java und Sumatra, noch andere nach Bab el Mandeb, während das arme orthodoxe Indien jahrhundertlang in dem Traum befangen war, daß der Kampf auf Ramesvaram und Ceylon stattfand.

Der springende Punkt ist der, daß jene, die nach den Quellen der Lehren von Indiens Religion suchen, dieselben nicht alle finden können an ein und demselben Platze, in ein und demselben Werke, in ein und derselben Zeitperiode oder in ein und derselben Niederschrift. Sie sind nah und fern zerstreut, nicht nur in zahlreichen Werken, mögen sie noch vorhanden oder schon verloren sein, sondern auch in mannigfachen Traditionen, die der großen Welt auch jetzt noch unzugänglich sind.

Die fahrenden Sänger, die Bāuls¹⁾ in Bengal, sind Bekenner einer Religion, für die es weder Geschichte noch Manuskripte noch religiöse Einrichtungen gibt für ihren Glauben von „dem Manne meines Herzens“, den sie besingen und ersehnen. Religiöse, esoterische Gedanken, Übungen, Traditionen sind noch immer im Schwunge, sich auswirkend in ihren geheiligten Grenzen, ihre Bestimmung verfolgend, ihr Ziel erfüllend.

Wir, die wir Zutritt haben zu einer großen Masse solcher Lehren, beabsichtigen sie im Laufe der Zeit darzustellen, sei es im Original, sei es in veränderter Form, in einer Reihe von Samskrtwerken, begleitet von Übersetzungen in Hindī und andern indischen Dialekten, wie auch in englischer Sprache. Der ernste Schüler und Denker sollte auf die „idola theatri“ der Geschichts- und Altertumsforscher verzichten, wenn er an diese Lehren herantritt; mit offenem Geiste sollte er sie untersuchen, um ihren wahren Charakter durch die positiven Zeugnisse von Vernunft und Erfahrung zu prüfen.

Wir beschreiben kurz das Wesen einiger dieser Lehren, die vom Standpunkte der Entwicklungstheorie leichtverständlich sind. Die Entwicklung des religiösen Gedankens ist nicht rein physisch oder biologisch, nicht nur sozial, moralisch oder irgendwie nur das sterbliche Leben stempelnd; sie ist ein Universalgesetz, das die hohen Wahrheiten der Philosophie und die Endfolgerungen der Wissenschaft in sich schließt, die alle Wahrheiten in einer großen versöhnt.

Um ein Beispiel anzuführen: „Der Geist im Menschen und im großen Universum ist Eines ohne ein Zweites“²⁾. Der Mensch ist der Mikrokosmos, das Universum der Makrokosmos. Nachdem der Mensch vier Stufen der Unwissenheit in einem früheren Leben durchwandert

hat, muß er noch drei weitere Stufen durchschreiten, um ein vollkommen entwickeltes menschliches Wesen zu werden³). Dann wird er geeignet für den ferneren Fortschritt und entwickelt sich stufenweise zur absoluten Vollkommenheit, vom physischen zum geistigen Leben, bei jeder folgenden Stufe weitere Hindernisse beseitigend, um endlich Befreiung, mit anderen Worten Selbstverwirklichung, zu finden, „Eines ohne ein Zweites“. Das Problem ist hoch, hehr, ehrfurchtgebietend, und doch gibt es eine vollständig wissenschaftliche Theorie über des Menschen Fortschritt nach dieser Richtung. Der Schüler wird bei jedem Schritt in diesem Studium Licht finden, und wie in diesem Forschungsgebiet das Denken an sich ein direktes Hilfsmittel ist, so wird schon das Studium allein dem Schüler von materiellem Nutzen sein und ihn zu diesem Ziele hinleiten.

Vierzehn Stufen werden aufgezählt im Fortschritt der Seele vom ersten Lebenshauche bis zur endgültigen Befreiung⁴). Die ersten vier Stufen sind: Udbhijja oder das Keimgeborene — Pflanzenreich; Svedaja oder das Schweißgeborene — Mikrobenreich; Aṇḍaja oder das Eigegeborene; Jarāyuja oder das Leibgeborene⁵). Auf dieser Stufe muß der Mensch drei Grade durchlaufen: adhama (den untersten), madhyama (den mittleren), utama (den höchsten).

Im ersten ist er dem Rückfall in der Entwicklung durch Mißbrauch seines freien Willens ausgesetzt, den er als besonderes Merkmal seines Menschenseins entwickelt. In dem mittleren Grad wächst er zur Unterscheidung heran und bekommt Erfahrung in „Pitṛ-loka und Naraka“⁶); er ist mehrmaliger Geburt und öfterem Tod unterworfen. Der letzte Grad befähigt ihn für Svarga (Himmel) und zur Rückkehr zum sterblichen Leben für fürderes Wachstum. Von diesem letzten Grade hat er durch die nächsten sieben Grade zu wandern, die des Wissens, während die ersten sieben die des Unwissens sind. Die sieben Stufen des Wissens sind nach dem Fortschritt der Seele benannt: Jñānadā, Saṃnyāsadā, Yogadā, Lilonmukti, Satpadā, Ānandapadā und Parātparā⁷). Die Erklärung an anderer Stelle von der Natur dieser Stufen wird dem Leser zeigen, wie vollkommen vernunftgemäß dieselben sind, und wie das Nachleben derselben mit der persönlichen Erfahrung übereinstimmt.

Der Schüler der orthodoxen indischen philosophischen Systeme (der Darśana's) wird fähig sein, eine staunenswerte Übereinstimmung zwischen dem Fortschritt der nachfolgenden Schulen zu den früheren und dem Fortschritt der nachfolgenden Stufen des Wissens zu den vorhergehenden festzustellen. Es gibt sieben Darśana's. Die Zahl war zu Śaṅkarācārya's Zeit auf sechs beschränkt, die heterodoxen sechs Schulen zu vermerken im Gegensatz zum siebenten Darśana, der Daivī Mīmāṃsā, die, außerhalb der Pfähle der Polemik stehend, sich

in esoterisches Wissen zurückzog⁸). Wir werden es an passender Stelle wiedergeben.

Aus dieser Art Abhandlung möge man ersehen, daß die indische Religion, d. h., der ewige vedische Dharma, was wir unter dem Titel Bhārata-Dharma⁹) verstehen, eine wissenschaftliche Religion ist. Als Wissenschaft hält sie keinen Forscher von ihrer Prüfung ab. Der Bhārata-Dharma schließt keinen von seinem Studium und seiner Übung aus.

Sein Wesen steht in genauer Übereinstimmung mit der Wissenschaft; die Tauglichkeit des Menschen in seinem Fortschritt wird einzig durch das Gesetz der Entwicklung bestimmt. Wir schließen kein Menschenwesen aus; Inder oder Nicht-Inder, Arier oder Nicht-Arier, Gebildeter oder Barbar, jedem geben wir einen Platz in der Anwartschaft seiner Entwicklung zur Vollkommenheit. Sein Recht dazu ist göttlich, wie sein Ursprung göttlich ist. Kaum könnte auch von einer anderen als von dieser einen Religion der Religionen geglaubt werden, so innerhalb ihrer Zwecksphäre zu bleiben, weil eben die Entwicklung der Menschheit und ihrer Seele universal ist, wahr im Falle des Gesamtmententums wie im Falle der einzelnen Menschenseele. Welch anderes Religionssystem der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verkündet eine solch allgemeine Verbrüderung aller Menschenrassen? Das indische allein weiß, daß „die Erde eine einzige Familie ist für die Menschen von edlem Wandel“, wie es im Mahābhārata heißt: „Udāracaritānān tu vasudhaiva kuṭumbakam.“

Zweites Kapitel.

DER DHARMA.

Die Universalreligion.

Bedeutungen und Ableitungen des Wortes Dharma. — Das Wort Dharma ist abgeleitet von der Wurzel dhr, halten. Es bedeutet: „Das, was hält“ oder: „Das, durch welches das Universum gehalten wird“.

Das Mahābhārata erkennt diese etymologische Erklärung von Dharma an und bestimmt sie als alle Schöpfung haltend, so daß alles Dharma ist, was den Charakter von Halten hat,¹).

Ähnlich sind Nutzen und Macht des Dharma in der Nārāyaṇa-Upaniṣad beschrieben, wo Dharma eine Quelle der Hilfe für alle und alles, ein Tilger der Sünden ist²).



Viel weiter noch ist die Bedeutung des Wortes Dharma. Jene Śakti (als göttliche Macht, göttliches Gesetz, göttlicher Wille) ist Dharma, die das gesamte Universum durchdringt und ihr harmonisches Wirken lenkt, die der Urgrund ist für das Entstehen, die Erhaltung und die endliche Auflösung oder Aufnahme des Alls in das Göttliche.

Dharma als göttliches Gesetz. — Der göttliche Wille oder das göttliche Gesetz, das sich also offenbart, wird gleichfalls Dharma genannt³⁾.

Wir sehen das beständige Wirken der Kräfte der Anziehung und Abstofsung im Universum. Dharma ist die Kraft, die das Gleichgewicht beider Kräfte in der Schöpfung erhält. Die Sonne zieht die Erde an, die Erde bewegt sich um die Sonne, der Mond um die Erde, und alle bleiben in ihrer Lage; das ist das Wirken des Dharma. Es ist durch Dharma, daß ein Ding ist, was es ist⁴⁾. Wenn Dharma nur für einen Augenblick aufhörte zu wirken, würde alles und jedes in Verderb und Ruin untergehen; die Erde würde, den Mond niederdrängend, mit ihm in einem mächtigen Krach zusammenstoßen; die Sonne würde Planeten und kleinere Sonnen zu sich ziehen, und das ganze Himmelsgebäude wäre in einem Augenblicke zerschmettert. Wo wäre unsere schöne Welt ohne diesen Dharma? Die Astronomie lehrt uns, daß jedes Weltsystem seine eigene Sonne, seine Planeten, Satelliten und Sterne hat, die alle im Gleichgewicht gehalten werden durch das Gesetz der Anziehung und Abstofsung. Die Sonne drängt und treibt die Erde nicht aus ihrer Stelle, sie zu zerstören. Die größeren Planeten zerschmettern die kleineren nicht zu Atomen, sie im Fluge treffend. Was erhält die Ordnung im Weltsystem? Es ist Dharma.

Die materielle Wissenschaft nimmt an, die Kräfte von Anziehung und Abstofsung stehen im Zusammenhang mit Molekülen und Atomen. Es wurde gezeigt, daß Dharma das Gleichgewicht zwischen beiden hält. Alles in der Natur, der Prakṛti, von dem Sonnenball bis zum kleinsten Atom, steht unter dem Dharma, der schon als göttliche Macht oder göttliches Gesetz bezeichnet wurde.

Die Beziehung von Dharma zur Schöpfung. — Unsere Welt entstand aus dem Dharma. Im Anfang der Schöpfung überwog die Kraft der Anziehung. Moleküle zogen Moleküle an, und so entstand diese sichtbare Welt. Die endliche Auflösung kommt durch das Überwiegen der Abstofsungskraft, — Moleküle werden sich so lange stoßen und

zerteilen, bis alle Dinge zersetzt sind; das Ende wird Pralaya — allgemeiner Untergang — sein. Es gibt ein Gleichgewicht zwischen den Kräften der Anziehung und Abstofsung in allen Körperformen des Universum und das, was das Gleichgewicht bewirkt, ist Dharma.

Dharma als Evolution. — Die alten Hindu's kannten das Prinzip der Entwicklung, lange, lange, ehe Darwin und andere es im Westen lehrten. Die Hindu's nehmen an, daß der Jīva (Lebewesen)⁵ auf seinem Wege zum Ziele, stetig, stufenweise weitergeht, erst als Pflanze, dann als Tier, durch unzählige Yonī's (Mutterschöfse) oder Pforten der Wiedergeburt, bis er zuletzt als Mensch geboren wird. Es ist Dharma oder göttliches Gesetz, das den Jīva, noch ganz unentwickelt und fast empfindungslos im Anfang, zur Stufe des Menschentums, zum vollbewußten und vollentwickeltem Wesen geführt hat. Und im Laufe der Zeit wird Dharma ihn noch höher leiten.

Alle Jīva's befolgen diesen strengen Lauf der Entwicklung von der allerfrühesten denkbaren materiellen Daseinsbedingung bis zur höchsten, regelmässigen Entwicklung in der Form von Selbstbewußtsein und denkendem menschlichen Sein.

Die Stufen leiten vom grobmateriellen zum intelligenten Sein. Das Leben, als Erstanfang genommen, ist die Offenbarung im Pflanzenreich. Jedes entwickelte Sein entfaltet die Eigenschaften, die seinen konstituierenden Elementen entsprechen. Im pflanzlichen Leben ist das „Grobe“ vorherrschend, Speise (anna), was in der wohldurchdachten Sprache der Ṛṣi's Annamaya-kośa (Speise-Hülle) heisst. Dann kommt das schweißgeborene Leben (Svedaja-sṛṣṭi), wo der Annamaya-kośa teilweise dem Prāṇamaya-kośa (Hülle der vitalen Kräfte) untergeordnet ist. Diesem folgt das eigegeborene Leben (Aṇḍaja-sṛṣṭi), in welchem der Mānomaya-kośa (Denksinn-Hülle) höher steht als die beiden andern. Zuletzt folgt die Jarāyujja-sṛṣṭi, das vom Mutterleib geborene Leben, wo der Vijñānamaya-kośa (Intelligenz-Hülle) den Vorrang einnimmt. Die letzte Form der leibgeborenen Wesen stellt der Mensch dar, der vollentwickelte Jīva, wo der Anandamaya-kośa⁶ (Freuden-Hülle) obenansteht. In dieser Stufe der Entwicklung offenbart sich klar das Gefühl der Freude in dem speziellen Akt des Lachens, das in keiner vorherigen Stufe beobachtet wurde. Schüler der Logik werden sich der treffenden Definition des Menschen erinnern: „Der Mensch ist ein lachendes Wesen.“ — Dharma ist es, der diese aufsteigende Kette der Entwicklung hält, aus der es kein Entrinnen gibt. Wer kann diesem allmächtigen, göttlichen Dharma widerstehen? Das Gesetz kennend, können wir nur mit ihm wirken, es unterstützen,

ohne Härte zu wirken, daß es uns sicher zu unserer Bestimmung leite. Gegen das Gesetz gehen heißt unsere Entwicklung hindern. Dharma selbst lehrt uns, wie wir feinfühlig und harmonisch mit ihm wirken können, um unsere stufenweise Entwicklung zu sichern.

Alle Jīva's, die nicht Menschen sind, stehen völlig unter der Macht der Prakṛti (Natur) und folgen automatisch ihren Gesetzen.

Diese Jīva's werden liebevoll genährt und aufgezogen von einer besorgten Mutter. In den niederen Stufen der Entwicklung gehorchen sie wie pflichttreue Kinder instinktiv ihren Anordnungen, in all ihren Handlungen wie Essen, Trinken, Schlafen, Begatten.

Wenn dann der Jīva Mensch wird, das höchstentwickelte Wesen auf Erden, entfaltet er die Macht des Verstandes und der Vernunft und teilweise des freien Willens. Erkenntnis erlangend, erwirbt er die schreckliche Macht über Gut oder Böse. Jetzt strebt er sogar nach der Macht über die Natur. Siehe, wie der Mensch durch seine Kenntnis der Naturgesetze deren Kräfte verwertet zu seinen Absichten! Als Folge seiner ungeheueren Kräfte, die den Stolz in ihm wecken, wagt der Mensch sogar, die Naturgesetze zu verletzen. Das Ergebnis davon ist, daß die stufenweise und stetige Entwicklung eines solchen Wesens gehemmt wird; es muß hinab auf die niederen Stufen. Dharma allein kann ihn wieder emporheben.

Deshalb können wir sagen: Das Gehen mit der Natur und nie gegen sie, ihre Gesetze befolgend und stufenmäßig uns entwickelnd, bis wir zuletzt das Ziel unserer Entwicklung erreichen, — das ist Dharma. Das Zurückfallen in die niederen Stufen der Entwicklung durch Zuwiderhandeln gegen die Natur und ihre Gesetze, — das ist Adharma oder Nicht-Dharma.

Dharma im Menschen. — Die indischen Rṣi's erklären den Begriff des Dharma noch in anderer Weise. Sie sagen, daß alle geschaffenen Dinge drei Guṇa's, Prinzipien, haben, nämlich: Sattya (Güte, Licht, Glückseligkeit, Reinheit usw.), Rajas (Aktivität), Tamas (Übel, Dunkel, Unwissenheit, Inaktivität), die später erklärt werden. Die Handlungen, die die Prinzipien von Tamas und Rajas unterdrücken und das Wachstum von Sattva befördern, sind Dharma⁷).

Im Universum offenbart sich das Prinzip des Rajas als Anziehungskraft, Tamas als die der Abstosungskraft. Was das Gleichgewicht beider Prinzipien in der Welt erhält, ist, wie schon gesagt, Dharma.

Im Menschen offenbart sich Rajas als Rāga (Neigung) und Tamas als Dveṣa (Abneigung). Wo das Gleichgewicht zwischen beiden im Menschenherzen waltet, tritt Sattva als Erkenntnis in die Erscheinung.

Jedes Handeln, das diesen Zustand bewirkt, ist Dharma. Der Jiva wandert gemäß dem Prinzip der Evolution folgenweise durch die Stufen des Pflanzenlebens, des Schweifenslebens, des eingeborenen Lebens, des leibgeborenen Lebens, Bewußtsein und Macht höher und höher entfaltend, bis er den Zustand des Menschen erreicht, wo sein Bewußtsein zum vollen Selbst-Bewußtsein entwickelt wird. Deshalb ist kein Wesen aufser dem Menschen verantwortlich zu machen für gute und böse Taten oder, mit anderen Worten, für Punya und Pāpa (Verdienst und Sünde)⁸). Die Handlungen des Menschen, ob sie auf Geist, Leib oder Worte sich beziehen, die die Erkenntnis vermehren und zur Unterscheidung von Dharma und Adharma führen, werden in den Veda's Dharma genannt.

Der Dharma der Hindu's. — Der Hindu-Dharma ist das eberne Naturgesetz. Da dies Gesetz alldurchdringend ist, muß jeder Mensch und jede Nation auf der Erde, bewußt oder unbewußt, dem Hindu-Dharma unterworfen sein. Alle Religionen der Welt gehören unter diesen Dharma.

Wir kennen die Namen verschiedener Glaubensrichtungen unter dem Namen Dharma, wie Buddhismus, Jainismus, Christentum, Mohammedanismus. Aber Indiens ewiger Dharma ist „der Dharma“ schlechthin. Er umschließt alle diese Glaubensrichtungen; er ist der Universal-Dharma.

Obwohl in unserer modernen Zeit dieser ewige Dharma mit verschiedenen Lieblingsnamen benannt worden ist, so finden wir in den heiligen Hindu-Schriften gar keine anderen Namen als „der Dharma“. Fürwahr, „der Dharma“ ist der einzige passende Name dafür, auf Grund der Universalität, Liberalität, der friedlichen Toleranz und einer alles umfassenden Sphäre, wie des allmächtigen Gottes selbst, der ihn charakterisiert.

Die drei Guṇa's. — Dharma oder das göttliche Gesetz, auch Śakti genannt, wird in unseren Śāstra's, wie schon bemerkt, unter drei Gesichtspunkten betrachtet, als Sattva, Rajas und Tamas. Diese drei durchdringen die ganze Schöpfung. Das Vorherrschen von Sattva im Menschen macht ihn rein, gut, beschaulich. Rajas bewirkt sein Handeln. Dieses Prinzip wiegt vor in den Nationen des Westens. Tamas gibt Anlaß zu schlechten Gedanken und übeln Leidenschaften.

Jedes Menschen Ziel sollte es sein, das Sattva-Prinzip in sich zu vermehren. Denn dieses Prinzip hilft ihm positiv, die natürliche

Entwicklung des Jiva zu seinem Ziele hin zu erreichen, während die anderen Prinzipien das verhindern. Das Wachsen von Sattva im Menschen macht ihn selbstlos, sich selbst verleugnend, rein, heilig, gerecht und gütig. Es bringt ihm Segen und Frieden. So wird sein Weg zum Ziele nach und nach gerade und leicht. Deshalb sind die Taten, die das Wachstum dieses Guṇa befördern, Dharma.

Tamas nährt Unwissenheit, Selbstsucht, Inaktivität, Eitelkeit, Gier, alle bösen Lüste und niederen Leidenschaften im Menschen. So wird seine Knechtschaft härter; er bleibt an die niedrige Erde gefesselt; seine Entwicklung wird verzögert. Deshalb ist alles, was dieser Guṇa fördert, böse, es ist Adharma, Nicht-Dharma.

So fallen, nach den Hindu-Śāstra's alle Handlungen des Menschen, ob geistige, ob physische, unter Dharma als Puṇya oder Tugend und unter Adharma als Pāpa oder Sünde. Aus diesem Grunde, heißt es in den Hindu-Schriften, werden die Handlungen des Essens, Trinkens, Schlafens, Sehens, Hörens und alle anderen Handlungen des Menschen als Dharma oder Adharma gewertet. Nach der Kenntnis, die wir von der Religion haben, liegen alle Dinge in der Welt und alle Handlungen der Lebewesen in der Sphäre von Dharma oder Adharma, mit denen sie verschlungen bleiben.

Des Menschen Ziel gemäß dem Dharma. — Für die Religion der Hindu's, als praktischer Teil des Dharma genommen, haben wir keinen besondern Namen. Alle Religionsübungen gründen auf Sadācāra, auf den Übungen des Guten und Weisen. Das ganze Leben eines Hindu ist Religion. Bei andern Völkern ist Religion nur ein Teil des Lebens; eine scharfe Linie wird gezogen zwischen Religion und täglichem Leben, als hätte Religion wenig zu tun mit dem Alltagswirken. Nicht so die Hindu's. Sie machen keinen Unterschied zwischen Religion und Alltagsleben. Ihr ganzes Leben wird gelenkt von Religion, selbst der Tod ist bei ihnen Religion.

Hier möge bemerkt werden, daß die Gründer anderer hervorragender Religionen ihre entsprechenden Systeme in Dogmen und arbiträren Regeln formulierten, sie als unverletzliche Gesetze niederlegend, so daß es keinen Weg zur Erlösung gab als durch ihr besonderes „Glaubensbekenntnis“, ihr „Credo“. Aber der Sanātana-Dharma Indiens ist nicht gekennzeichnet durch einen solchen Geist der Engherzigkeit oder Ausschließlichkeit. Er ist kein besonderes „Credo“, das nur seinen eigenen Anhängern Erlösung verheißt; er ist der Universal-Dharma, für alle Menschen, für alle Zeiten.

Von dem Weisen Kaṇāda wird in seiner Vaiśeṣika-Philosophie der Dharma also definiert⁹⁾:

„Was materiellen und geistigen Fortschritt und endliche Erlösung bewirkt, das ist Dharma.“

Dharma ward ausführlich beschrieben, und es wurde festgestellt, daß er das ganze Universum durchdringt als die dreifache Kombination von Sattva, Rajas und Tamas. Das „Äquilibrium“ dieser drei Prinzipien ist Prakṛti als Natur oder Urmaterie. Die Seele ist unabhängig von Prakṛti und folglich auch von den drei Prinzipien darin. Das Ziel der Seele ist die Befreiung von den Wirkungen der drei Guṇa's, die sie in ihrer Unwissenheit sich selbst zuschreibt¹⁰).

Dies Ziel wird in unseren Schriften mit verschiedenen Namen benannt: Nihśreyasa, Mokṣa, Mukti, Apavarga, Sāyujya, Nirvāṇa, die alle dasselbe besagen sollen.

Das nun ist das segensreiche Ziel des Menschen. Jedes Wesen auf Erden arbeitet bewußt oder unbewußt an der Erreichung dieses Zieles. Es kann nicht dagegen; es ist seine wahre Natur; denn es steht unter der ehernen Faust des Dharma-Gesetzes; und dies Gesetz treibt zu diesem Ziele hin.

Von diesem Standpunkte aus beurteilen die Hindu's jede menschliche Handlung. Verhilft mir eine Handlung zu dem Ziel? Bringt eine Tat ein Wesen einen Schritt näher zu dieser hehren Bestimmung? Wenn ja, wird die Tat eine gute genannt: Dharma, Pflichterfüllung, Sittlichkeit, Tugend, also Puṇya. Wenn nein, ist sie eine schlechte, Adharma, unsittlich oder Pāpa.

Verschiedene Mittel werden von den Rṣi's vorgeschrieben, dies Ziel zu erreichen, das höchste Wonne ist. Diese Mittel sind, wie verschiedene Wege, zu einer gemeinsamen Bestimmung hinleitend. Der Mensch kann den Weg wählen, der ihm am geeignetsten scheint. Er soll den Bruder nicht schelten, der, zu demselben Ziele eilend, einen andern Pfad betritt, der dessen Neigung, Temperament und Geschmack entspricht.

Aus der Verschiedenheit der Pfade können drei als die hauptsächlichsten genannt werden:

- a) der Pfad von Dāna, Mildtätigkeit, Gabe;
- b) der Pfad von Tapas, Buße;
- c) der Pfad von Yajña, Opfer.

Unter den letzten fallen die wohlbekannten Pfade von dem selbstlosen Werk oder Karma-yoga, der Liebe oder Bhakti-yoga, der Erkenntnis oder Jñāna-yoga, die im III. Kapitel behandelt werden.

Die Begriffe des Westens über Religion. — Jetzt wollen wir kurz die Begriffe geben, die einige der größten Philosophen und Denker des Westens über Religion hatten.

Nach Kant ist Religion „Moralität. Wenn wir alle unsere moralischen Pflichten als göttliche Gebote betrachten, ist das Re-

ligion“⁴. Doch müssen wir bedenken, daß Kant diese Pflichten nicht deshalb für moralische Pflichten hält, weil sie auf einem göttlichen Gebote beruhen; nach Kant wäre das rein geoffenbarte Religion. Im Gegenteil, er sagt uns: „Weil wir uns ihrer unmittelbar als Pflichten bewußt sind, deshalb betrachten wir sie als göttliche Gebote.“

Gemäß den Hindulehren sind Pflicht, Moralität, Erkenntnis usw. nicht Ziele in sich, sondern Mittel zum Ziele.

Nach Fichte ist „Religion Erkenntnis; sie vermittelt dem Menschen eine klare Einsicht in sich selbst, beantwortet die höchsten Fragen, verhilft uns zu einer vollen Harmonie mit uns selbst und zu einer durchdringenden Heiligung unseres Gemütes“.

Diese Ansicht nähert sich der Sāṃkhya-Lehre.

Hegels Ansicht ist folgende: „Religion ist, oder sollte es sein, vollkommene Freiheit; denn sie ist nichts mehr und nichts weniger als der göttliche Geist, der sich selbst in dem endlichen Geiste bewußt wird.“

Diese Ansicht nähert sich stark unserer Vedānta-Philosophie. Nach Max Müller ist „Religion eine subjektive Fakultät zur Erfassung des Unendlichen.“

John Stuart Mill gibt folgende Auffassung der Religion. Er sagt: „Das Wesen der Religion ist das starke und ernste Hinwenden der Handlungen und Begierden auf ein ideales Objekt von der höchsten Erhabenheit, das alle selbstischen Objekte und Begierden überragt.“

Dies ist unser Bhakti-yoga, der „Pfad der Liebe“, zur Erreichung des Höchsten.

Professor Seely's Ansicht über Religion ist wiederum ähnlich unserem Bhakti-yoga. Er sagt:

„Die Worte Religion und Verehrung werden gewöhnlich und füglich auf die Gefühle bezogen, mit denen wir Gott betrachten. Aber diese Gefühle, Liebe, Scheu, Bewunderung, die zusammen Verehrung ausmachen, werden auch in verschiedenen Verbindungen für menschliche Wesen und selbst für vernunftlose Gegenstände ausgedrückt. Nicht ausschließlic, aber par excellence ist die Religion auf Gott gerichtet. Wenn Gefühle der Bewunderung sehr stark sind und zu gleicher Zeit ernst und bleibend, wiederholen sie sich in wiederkehrenden Akten; und hier entstehen Liturgie und Ritual. Religion ist das, was als habituelle und dauernde Bewunderung beschrieben werden kann.“

Diese Ansicht stimmt mit der obigen von Mill überein.

Endlich wollen wir die Ansicht eines andern großen Mannes, des Positivisten Comte wiedergeben. Er sagt: „Religion an sich drückt den Zustand vollkommener Einheit aus, die das unterscheidende

Merkmal der Existenz des Menschen ist, als individuelles und als soziales Wesen, weil alle Wesensteile seiner Natur, der moralischen und physischen, habituell eingestellt werden, zu einem gemeinsamen Zweck zu zielen.“¹¹⁾

Wenn diese Auffassungen von Religion annehmbar sind, jede in ihrer eigenen Art, muß man zugeben, daß der indische Dharma der größte und edelste auf Erden ist, der alle obigen Ideen und Versuche zu einer letztgültigen Definition enthält. Sie sind nur etwas unvollkommene Auffassungen von Dharma. Aber der ewige Dharma der Hindu's ist vollkommen in jeder Hinsicht. Widersprechendes ist nicht in den angeführten Ansichten über Indiens Dharma, der vollständig die Mängel aller anderen Religionen ersetzt. Der Sanātana-dharma ist die älteste Religion, der Vater jeder andern, lebenden oder toten. Er steht ohnegleichen in der Tiefe und der Schönheit seiner herrlichen Philosophie.

Nutzen von Dharma. — Das Ziel der Religion ist, wie schon gesagt, die Sicherstellung von Abhyudaya (materielle und geistige Wohlfahrt) und von Niḥśreyasa (vollkommenes, ewiges Glück). Für das bescheidene menschliche Wesen in seinem bescheidensten Urzustand ist ein Fortschritt von Körper und Geist notwendig, so daß es mit einem vollkommenen körperlichen Organismus sein Ziel ohne jegliches Hindernis erreichen kann. Die Hindu-Lehre stellt vier Dinge in das Werden des menschlichen Lebens ein; zwei gehören zum materiellen Körper, zwei zu dem geistigen Ziel. Die ersten sind: Artha (Besitz) und Kāma (Begier); die andern: Dharma (Rechtlichkeit) und Mokṣa (Erlösung).¹²⁾

Der Leser wird bemerken, welche hohe Auffassung hier von dem Nutzen des Dharma gegeben ist. Er ist ein Universal-Segen zum Fortschritt der gesamten Menschheit auf dem materiellen und geistigen Pfade zu Befreiung und Seligkeit, dem Ziele aller vorangegangenen Kämpfer durch unzählige Stufen des Werdens. Andere Religionen helfen dem Bekenner, wie wir gesehen, nur wenig. Aber der Hinduismus, wie er oben definiert und erklärt wurde, hat nichts Unbestimmtes und Verschwommenes. Er ist eine lebende, belebende und konkrete Führung für Menschen aller Klassen und aller Zeiten.



D r i t t e s K a p i t e l .

D E R D H A R M Ā ṅ G A .

Die Gliederung des Dharma.

In dem vorigen Kapitel haben wir über den Universalcharakter des Dharma gehandelt. In diesem Kapitel wollen wir den Dharma behandeln in seiner Anwendung auf jedes menschliche Wesen. Die alten Ṛṣi's geben vier Einteilungen des Dharma¹⁾:

1. Sādhāraṇa oder allgemeiner Dharma;
2. Viśeṣa oder besonderer Dharma;
3. Asādhāraṇa oder außerordentlicher Dharma;
4. Āpad oder Not-Dharma.

Der Sādhāraṇa-dharma wendet sich an alle Menschenwesen unter verschiedenen Gesichtspunkten. Er ist vollkommen und vollständig in allen seinen Zweigen²⁾. Wir werden später ausführlich über ihn handeln.

Der Viśeṣa-dharma wird auf besondere Menschenklassen angewandt; er ist nicht für alle wie der Sādhāraṇa-Dharma. Es gibt z. B. einen besonderen Dharma für Asketen und einen besonderen für Familienväter. Der Dharma des Asketen kann offenbar nicht der des Familienvaters sein. Heirat und Besitz gehört zum Dharma des Familienvaters; für den Asketen ist es Adharma. Es gibt einen besonderen Dharma für Frauen, einen besonderen für den König, einen besonderen für seine Untertanen usw.

Der Asādhāraṇa oder der außerordentliche Dharma besteht nur für ein einzelnes Individuum. Er kann sogar das Gegenteil der drei andern sein. Was im allgemeinen Adharma ist für die Masse des Volkes, kann in einem außerordentlichen Falle Dharma für den einzelnen sein. Nur die, die außerordentliche Kräfte besitzen, können manchmal diesem Dharma folgen; gewöhnliche Menschen sollen ihn nicht nachahmen. Nehmen wir ein Beispiel. Die Keuschheit einer Frau besteht in der Treue zu einem einzigen Mann. In Draupadī³⁾ finden wir ein Muster der Keuschheit, obwohl sie fünf Ehemänner hatte. In diesem Falle trug es sich also zu: Als Draupadī das Weib des einen, sagen wir Yudhiṣṭhira's war, hielt sie Yudhiṣṭhira für ihren alleinigen Ehemann. Der Gedanke, daß sie noch andere Ehemänner hatte, kam ihr nicht einmal in den Sinn. Sie betrachtete dann Bhīma und die andern Gatten als ihre Söhne. Ihr Dharma stand unverletzt. Unter solchen ungewöhnlichen Umständen im Dharma zu verharren, erfordert hohe Yoga-Kräfte, die nur hochentwickelte Menschen, gleich Draupadī, besitzen.



Viśvāmītra's⁴⁾ Eintritt in das Brahmanentum und Nandi's Erhöhung zu der Stellung einer Devatā sind zwei weitere Beispiele dieser Art Dharma.

Unter Āpad oder Not-Dharma, Dharma unter Zwang geübt, fallen alle jene Handlungen des Menschen, die unter gewöhnlichen Umständen Adharma wären, die aber unter dem Drucke eiserner Not und äußerster Bedrängnis Dharma werden. Die Upaniṣad's bringen darüber ein berühmtes Beispiel. Ein Brahmane, der am Verhungern war, nahm Speise von einem Caṇḍāla⁵⁾, die er auch afs. Obwohl er nun diese sonst verpönte Speise afs, nahm er doch kein Wasser an aus der Hand des Caṇḍāla. Denn da er nicht am Verdursten war, konnte er warten; nebenbei war zudem noch eine Quelle. Die erste Handlung, das Essen, war gerechtfertigt durch die Notwendigkeit, Leib und Seele zusammenzuhalten. Aber die Annahme von Wasser wäre nicht gerechtfertigt gewesen, weil er es nicht dringend bedurfte, und weil er auch Wasser sonstwie haben konnte.

Ein anderes Beispiel haben wir an Viśvāmītra, der zur Zeit der Hungersnot das Fleisch eines toten Hundes afs⁶⁾.

Aus dem also Gesagten kann entnommen werden, daß die Anwendung von Dharma verschieden ist nach Ort, Zeit und Nebenumständen. Manchmal könnte sie ungereimt, ja absurd erscheinen für oberflächliche Beobachter und gedankenarme Geister. Kein Wunder also, daß Dharma für die Auffassung der Massen nicht klar definiert werden konnte und als etwas ganz Geheimnisvolles verkündet wurde⁷⁾.

Dharma bleibt geheimnisvoll für die, die unfähig sind, sein Wirken unter hochkomplizierten Bedingungen zu erfassen. Aber den Kennern wird er stets verständlich und wahr sein, in welcher Erscheinung er sich ihnen auch zeigt.

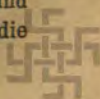
Sādhāraṇa-dharma. Jetzt kommen wir wieder zu dem Sādhāraṇa-dharma, der für die gesamte Menschheit gilt. Der Sādhāraṇa-dharma ist die allgemeine Regel; die andern, Viśeṣa-, Asādhāraṇa-, Āpad-dharma sind gleichsam Ausnahmen zu dieser Regel.

So müssen alle Religionen, alle Sekten, alle Glaubensbekenntnisse und alle religiösen Gebräuche der Welt unter die eine oder die andere Art von Sādhāraṇa-dharma fallen.

Die Hauptarten von Sādhāraṇa-dharma sind nach der Bhagavad-gītā drei:

1. Dāna (Mildtätigkeit; das Geben, die Gabe);
2. Tapas (Askese);
3. Yajña (Opfer).

1. Dāna oder Mildtätigkeit. Das Dāna, die Gabe, ist dreifach:
 - a) Abhaya-dāna, das Geben der Hoffnung auf Erlösung und das Beschützen vor Furcht, in das auch die Dikṣā (die Weihe) eingeschlossen ist⁸⁾;



b) Brahma-dāna, das Bereitstellen der Mittel zu Unterricht und Erziehung;

c) Artha-dāna, das Geben von Geld, Speise, Kleidern, Land usw.

Diese drei Arten können wieder dreifach sein, je nachdem sie den Prinzipien von Sattva, Rajas, Tamas entsprechen. Und so hätten wir neun Arten des Dāna.

2. Tapas oder Askese. Mit Gleichmut Hitze und Kälte ertragen, Leid und Freude und ähnliche Gegensätze; seine Gedanken, Worte und Werke vollkommen im Zaume halten, das ist Tapas. Das Tapas ist dreifach:

a) Śārīrika, körperliche Askese;

b) Mānasika, Askese der Gedanken;

c) Vācanika, Askese, die sich auf Rede und Wort bezieht.

Ebenso wie Dāna kann Tapas auf die drei Guṇa's angewandt werden, so dafs wir auch hier neun Unterarten haben.

3. Yajña oder Yāga, das Opfer. Zahlreich sind die Arten des Yajña. Die Hauptarten sind folgende:

a) Karma-yajña, Vollbringen von rituellen und andern Handlungen;

b) Upāsana, Verehrung;

c) Jñāna-yajña, Wissen und Erkenntnis.

Von diesen haben wir wiederum Unterabteilungen.

Von Karma-yajña haben wir:

1. Nitya-karman, tägliche Pflichten, deren Verrichten zwar kein Puṇya oder Verdienst, dessen Unterlassen aber Pāpa oder Sünde in sich schließt.

2. Naimittika-karman, gelegentliche Pflichten, wie Wallfahren, deren Einhaltung Puṇya oder Verdienst, deren Aufserachtlassung aber nicht Pāpa oder Sünde ist.

3. Kāmya-karman, Handlungen, um irgendeinen besonderen Wunsch zu erlangen. Darunter fallen die in den heiligen Schriften vorgeschriebenen Karman's zur Erlangung besonderer Dinge. So soll ein Sohnloser, der sich einen Sohn wünscht, den Putreṣṭhi-yajña vollbringen, der ihm seinen Wunsch gewährt⁹⁾.

4. Adhyātma-karman, gute Werke zum eigenen Seelennutzen, wie die Beschaffung guter Literatur zum Nutzen des Landes und andere ähnliche Akte.

5. Adhidaiva-karman, Akte auf höhere Kräfte gehend, wie Opfer zur Zeit der Pest, um sie abzuwenden durch Versöhnung der Devatā's.

6. Adhibhūta-karman, Werke auf andere Wesen sich beziehend, die Dritten zugute kommen, wie das Bewirten von Brahmanen, das den Pitṛ's zum Heile gereicht¹⁰⁾.

Wenden wir diese auf die drei Guṇa's an, so haben wir achtzehn Arten dieses Dharma.

Von Upāsana-Yajña oder Verehrung haben wir zahllose Abarten. Die hauptsächlichsten sind folgende:

1. Die Verehrung des Brahman, des Formlos-Einen (Nirguṇa).
2. Die Verehrung des Brahman unter Symbolen, wie Pañcopāsana, die Fünfform-Verehrung. Diese Art behandeln wir später in einem eigenen Kapitel (Saguṇa).
3. Die Verehrung des Brahman durch Inkarnationen (Avatāra).
4. Die Verehrung folgender Gottheiten: Deva's, Ṛṣi's, Pitṛ's.
5. Die Verehrung dunkler Mächte und Spukgeister.

Der praktische Yajña hat vier besondere Arten:

1. Verehrung durch Mantra's (mystische Laute) und durch Bilder (Mantra-yoga). Die Meditation unter symbolischen Formen heißt Sthūla-dhyāna (grobmaterielle Meditation).
2. Verehrung durch Schulung des Körpers (Haṭha-yoga). Die Meditation wird Jyotir-dhyāna genannt (Lichtmeditation).
3. Verehrung durch Schulung der feineren Kräfte der Natur (Laya-yoga). Das Meditationsobjekt ist hier der Bindu, der mystische Lichtpunkt.
4. Verehrung durch Rāja-yoga, Unterscheidung des Realen und Unrealen. Zu ihr gehört als Meditation das sogenannte Brahma-dhyāna (Brahman-Meditation).

Diese neun ergeben, mit den drei Guṇa's verbunden, siebenundzwanzig Abarten. In einem späteren Kapitel wird ausführlich über den Yoga gehandelt.

Der Jñāna-yajña oder das Wissen hat folgende Unterarten:

1. Śravaṇa oder das Hören der Meisterworte seines Guru (Lehrer) und das Erlernen der heiligen Lehren aus den Śāstra's.
2. Manana oder das Denken über die Natur dieser Lehren und ihre Diskussion.
3. Nididhyāsana, das Betrachten über die Folgerungen, die sich ergeben aus dem Hören und Denken.

Wenn wir diese auf die drei Guṇa's anwenden, haben wir neun Unterarten des Jñāna-yajña (des Wissens, der Erkenntnis).

Nach den obigen Einteilungen haben wir vierundzwanzig Aṅga's oder Glieder von Dharma: drei des Gebens, drei der Askese, sechs des Karman, neun der Verehrung, drei des Wissens. Wenn wir sie mit den drei Guṇa's verbinden, haben wir zweiundsiebzig Aṅga's, Glieder oder Arten des Universal-Dharma.

Es ist zu bemerken, daß Yajña oder Opfer synonym mit Dharma ist. Wenn eine der oben angeführten Arten von einem einzelnen



geübt wird zu seinem eigenen Heil, haben wir den Yajña. Wenn sie zum Wohle der weiten Schöpfung dient, haben wir ein Großopfer—Mahāyajña. Den Mahāyajña behandeln wir später.

Dharma für die gesamte Menschheit. — Bei sorgfältiger Erwägung des eben Gesagten sehen wir, welch tiefe Einsicht unsere Ṛṣi's in der Dharma hatten, und wie wundervoll zusammenfassend die gegebenen Einteilungen sind. Keine Religion der Welt, ob lebend oder tot, kann sich außerhalb dieses Dharma stellen, alle sind darin beschlossen. Wir finden, daß die Unterschiede in der Menschennatur, in Temperament und Veranlagung von den Ṛṣi's in Rechnung gesetzt wurden. Es mag einer, je nach Geschmack, Neigung und Kraft, ein beliebiges Glied des Dharma wählen. Wenn er es stetig befolgt, wird es ihn zur Erlösung führen. Ein kleiner Funke entzündet große Flammen.

Ein gemühtiefer Mensch wird natürlich den Pfad der Verehrung wählen, ein Mann der Tat den des Karman, ein kontemplativer den des Wissens. Aber nur allzu leicht vergessen die Menschen, daß alle Pfade hinführen zu Ihm. Wir haben kein Recht, Menschen, die einen andern Pfad als den unsern wählen, zu verdammen. Sekten, Antagonismus und Widerstreit von Religionen haben gar keinen Sinn.

Eine zusammenfassende, für alle Menschen brauchbare Religion muß verschiedene Pfade weisen. So ist es im Sanātana-dharma. In seiner Hürde finden alle Raum, angefangen von dem höchstentwickelten Wesen, welches das formlos-reine Sein betrachtet, bis herab zu dem Wilden, der die dunkeln Kräfte verehrt. Der größte Fetischismus und der höchste Absolutismus finden in ihm Platz. Es gibt kein Credo auf Erden, das nicht in dem einen oder dem anderen Gliede des Dharma zu finden wäre.

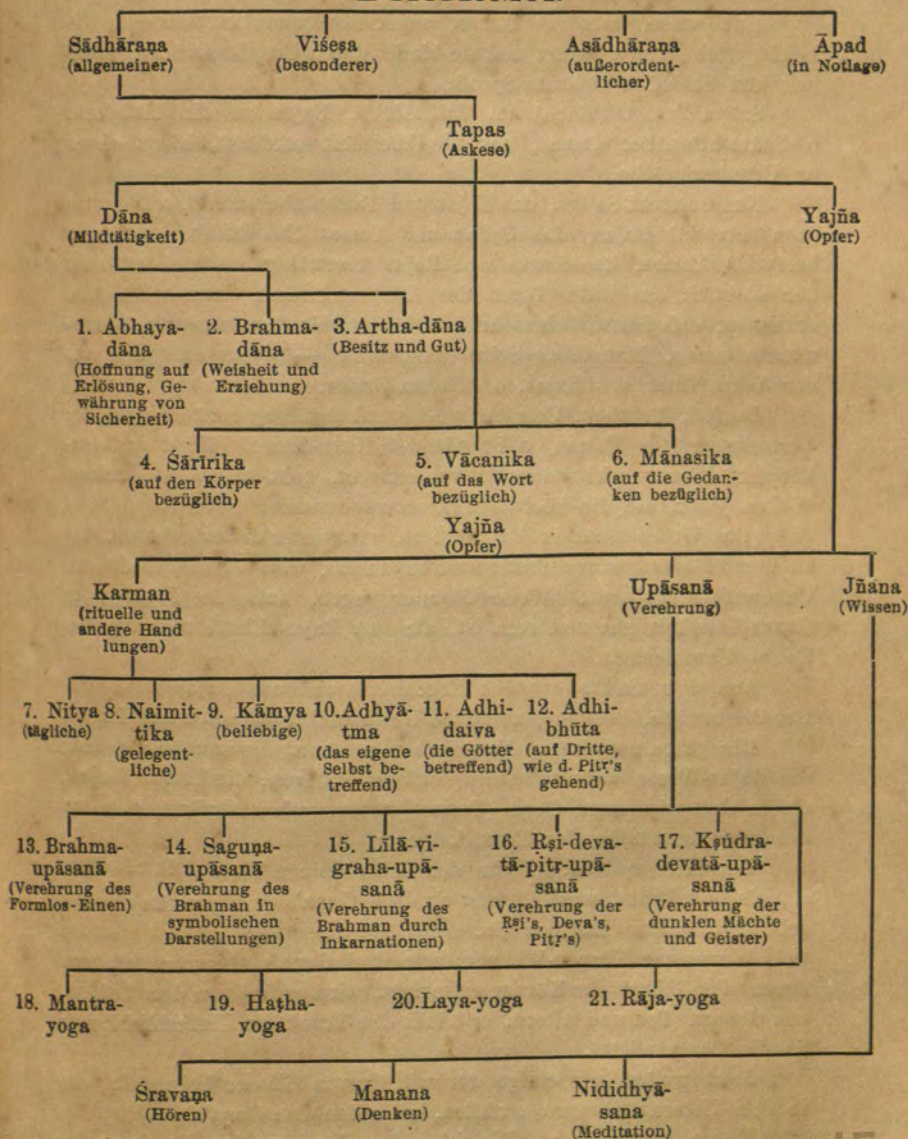
Um den Sinn eines jeden Anga des Dharma, das nach den drei Guṇa's je dreifach ist, verständlich zu machen, wollen wir einige Aussprüche aus den Hindu-Śāstra's anführen, die die Bedeutung jeder einzelnen Abteilung ins rechte Licht setzen sollen. Vorher aber wollen wir noch die Natur der drei Guṇa's untersuchen.

„Die drei Guṇa's.“ — Sattva (Knowledge, Erkenntnis), Rajas (Activity, Aktivität) und Tamas (Inertia, Trägheit) sind die drei Guṇa's, aus der Materie entstanden. O Großarmiger, diese binden den unzerstörbaren Körper-Wohner (Geist) an den Körper.

Unter diesen bindet das Sattva, leuchtend und lauter wegen seiner Reinheit, durch die Anhänglichkeit an Glück und Weisheit, o Sündenloser.

Tabelle des Dharma.

DHARMA.



Diese vierundzwanzig Glieder des Dharma ergeben, mit den drei Guṇa's multipliziert, zusammen zweiundsiebzig Arten desselben.

Wisse, o Kuntī-Sohn, daß das Rajas, in seiner Natur der Leidenschaft, die Quelle von Durst und Anhänglichkeit ist. Es bindet den Körper-Wohner durch das Anhaften an die Tätigkeit.

Und wisse, daß das Tamas, aus Unwissenheit entstanden, alle bekörperten Wesen betört und sie bindet durch Urteilsschwäche, Trägheit und Schlaf, o Bhārata-Sproß.

Sattva hängt (einen) an das Glück, Rajas an die Tätigkeit, o Bhārata! Aber Tamas, das die Weisheit verdeckt, hängt einen an Urteilsschwäche.

Nun herrscht Sattva, das Rajas und Tamas überwältigt, o Bharata; (nun herrscht) Rajas, das Sattva und Tamas überwältigt; und (nun herrscht) Tamas, das Sattva und Rajas überwältigt. Wenn das Licht der Weisheit aus allen Toren des Körpers strömt, dann sollte man erkennen, daß Sattva sich mehrt. Habsucht, Kraftanstrengung, Werkunternehmung, Mangel an Selbstzucht, Gier — diese entstehen aus der Vermehrung des Rajas, o Bhārata-Bester.

Dunkel, Trägheit, Urteilsschwäche und Betörung entstehen aus der Vermehrung des Tamas, o Freude der Kuru-Rasse. Wenn das verkörperte Wesen stirbt und Sattva herrscht, geht es zu den reinen Welten jener, die die höchste Erkenntnis besitzen.

(Das Wesen), das in Rajas stirbt, wird unter denen geboren, die an der Tätigkeit hängen; sterbend in Tamas, wird es im Schoße des Unbewußten geboren. Weise Männer sagen, daß die Frucht der Sattva-Tätigkeit gut und rein ist, die von Rajas Elend und die von Tamas Unwissenheit.

Aus dem Sattva entsteht Erkenntnis und aus Rajas Habsucht; Urteilsschwäche, Betörung und auch Unwissenheit entstehen aus Tamas.

Die gehen aufwärts zu himmlischen Sphären, die in Sattva stehen; die Rajas-Wesen wohnen in den mittleren Sphären; die Tamas-Wesen, die in dem niedersten Guṇa (Tamas) stehen, gehen abwärts, d. h. zu den niederen Stufen der Entwicklung.“

Der Herr spricht: „Wenn der Seher keinen Täter sieht als diese Guṇa's und kennt, was höher ist als diese Guṇa's (und jenseits davon), geht er in meine Existenz ein.

Wenn der Körper-Wohner diese drei Guṇa's überschreitet, aus denen die Geburt der Körper entspringt, wird er frei von dem Leiden, von Geburt, Tod und Altern, er trinkt den Trank der Unsterblichkeit.“ So die Bhagavadgītā.

Jetzt wollen wir einige der wichtigeren Glieder behandeln, die in drei Unterabteilungen zerfallen, nach den drei Guṇa's.

Dāna oder Gabe. Die folgenden Zitate werden die Natur der drei Arten von Dāna klarmachen.

„Die Gabe, einem gegeben, der nichts wiedergibt, im Glauben,

dafs eine solche Gabe am rechten Orte und zu rechter Zeit gegeben wird, die Gabe ist Sattva-Gabe oder rein.

Die Gabe, gegeben in der Hoffnung, etwas wiederzuempfangen oder ihre Frucht einzuheimsen, oder widerwillig gereicht, diese wird Rajas-Gabe genannt.

Die Gabe, gegeben am unrechten Orte, zur unrechten Zeit und unwürdigen Personen, unehrerbietig und verächtlich, die ist eine Tamas-Gabe.“

Tapas oder Askese. „Die dreifache Askese, von Menschen aus Verehrung zum höchsten Wesen geübt, ohne Verlangen nach ihrer Frucht, wird Sattva-Askese genannt.

Die Askese, geübt, um Anerkennung, Ehre und Weltgewinn zu erlangen und aus Ruhmsucht, wird Rajas-Askese genannt; sie ist unstetig und flüchtig.

Die Askese, die unter falschen Voraussetzungen, unter Selbstpeinigung und zu anderer Schaden geübt wird, ist Tamas-Askese.“

Karma-yajña oder rituelle und andere Handlungen. — „Das Opfer, das von Menschen dargebracht wird, ohne Verlangen nach Frucht, nach den vorgeschriebenen Regeln, mit der Überzeugung im Herzen, dafs es Pflicht ist, das ist Sattva-Opfer.

Das Opfer, das dargebracht wird, um Frucht zu erlangen und aus Großtuererei, o Bharata-Bester, das wisse als ein Rajas-Opfer.

Das Opfer, das gegen die Vorschriften, ohne Karitas, ohne Mantra's (mystische Sprüche), ohne Gabe an die Priester, ohne Glaube ist, das wird Tamas-Opfer genannt.

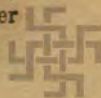
Sattva-Karman (reinstes, bestes Werk) ist jenes, welches vollbracht wird nach den Regeln, ohne Unterlassung, von wunschlosen Menschen, nicht begehrend der Früchte des Werkes, von Liebe nicht und nicht von Haß gelenkt. Das Rajas-Karman ist jenes Werk, das getan wird mit der Aussicht auf erwünschte Früchte, aus Überbemühung und aus Stolz.

Tamas-Karman ist das Werk, das getan wird ohne Rücksicht auf das Ziel, sich zu befreien aus den Banden von Leben und Wiedergeburt, auf den Untergang und Schaden anderer, auf die eigene Fähigkeit zum Werke und unter dem Einfluß der Unwissenheit.“

„Der frei von Anhänglichkeit ist, nicht selbstsüchtig, ausgestattet mit Festigkeit, unberührt von Erfolg oder Mißerfolg, der ist Sattva-Tuer genannt.

Der voll ist von Anhänglichkeit, verlangend nach den Früchten der Werke, begehrend, schadenbringend, unrein, von Leiden und Freuden erregt, der ist Rajas-Tuer.

Der ohne Hingabe an Gott ist, urteilsschwach, eitel, betrügerisch, böseartig, lässig, sorgenvoll, ein Zauderer, der Tuer wird Tamas-Tuer genannt.“⁽¹¹⁾



Upāsana-yajña (Verehrung). — Der allmächtige Viṣṇu spricht also zu den Göttern: O ihr Götter! Es wurde gesagt, daß das wahre Leben der Verehrung Hingabe, Glaube und Liebe (Bhakti) ist, die nach den drei Guṇa's dreifach sind. Die Bhakti der Betrübten ist die des Tamas, die der Forscher ist die des Rajas, die der Sucher von irdischen und geistigen Gütern die des Sattva; jede folgende ist höher als die vorangehende. Der Glaube ist dreifach, gemäß der Natur der be Körpernten Wesen, der des Sattva, der des Rajas, der des Tamas. O ihr Brahmanen, höret aufmerksam auf die Merkmale. Der Glaube ist der des Sattva, der reine Weisheit an seiner Wurzel hat.“

Der Glaube, der Wünsche und Fragen an seiner Wurzel hat, ist von der anderen Art (der des Rajas). Die letzte Art (Tamas) hat an ihrer Wurzel Bestrebungen, die sich nicht auf Denken stützen.

Die Frommen der Tamas-Art verehren Gespenster, Geister, Gnomen; sie hegen dunkle Ideen, beeinflusst von den Kräften dieser Wesen.

„Rajas-Fromme hegen Begierden, verehren die Ṛṣi's, die Pitṛ's, die Devatā's und verschiedene göttliche Kräfte (Śakti)“.

„Nur der Sattva-Fromme ist es, der, mein Wesen erkennend, stets in der Verehrung zu mir verharret.“

„Mit Hilfe meiner Fünf-Form (Saguṇa) sind sie stets in meine Meditation versenkt oder verwirklichen den Nirguṇa-Zustand von mir, den Zustand der reinen Existenz, des reinen Bewußtseins, des reinen Glückes; sie sind verloren in meiner Betrachtung und erfreuen sich unaussprechlicher Seligkeit.“¹²⁾

„Immer begehend nach den Lüsten dieser Welt, voll von Heuchelei und Hochmut, mit meiner Verehrung beschäftigt, nachdem sie die heilsamen Regeln des Veda verlassen, — das sind Merkmale, an denen ein Tamas-Verehrer erkannt werden kann.“

„Der Mann von Glauben, der nach dem Glücke der anderen Welt strebt, der die Tugend der Demut hat, der mich verehrt nach den Regeln der Veda's, der ist ein Rajas-Verehrer, gemäß den Smṛti-śāstra's.“

„Der äußerst glückselige Mann, der des Sattva Glaube und Liebe hat, der sich nicht kümmert um das Glück dieser oder der anderen Welt, der, seine Weisheit und Andacht auf mich nur richtend, immer in meine Verehrung vertieft ist, der ist der Beste der Sattva-Verehrer.“¹³⁾

Die folgenden Aussprüche werden die Natur des Jñāna-yajña klarstellen.

„Jñāna-yajña. Wissen und Erkenntnis. — „Jene Erkenntnis ist die des Sattva, in der man in allen verschiedenen Gegenständen nur ein einziges unveränderliches, ununterschiedenes Sein erblickt.“

„Die Erkenntnis wisse als die des Rajas, in der man die verschiedenen Dinge als verschieden erblickt.“

„Die Erkenntnis ist die des Tamas, die kleinlich ist, an einem einzelnen zwecklosen Ding haftet, ohne ein bestimmtes Ziel im Auge zu haben.“

„Der Verstand ist der des Sattva, der Handeln und Verzicht auf Handeln kennt, wie das, was getan und unterlassen werden soll, Furcht und Fernsein von Furcht, Bindung und Befreiung, o Pṛthā-Sproß.“

„Der Verstand, der Dharma und Adharma nicht richtig versteht (Gut und Böse), und nicht, was getan und unterlassen werden soll, wird der des Rajas genannt.“

„Der Verstand, o Pṛthā-Sohn, der in Tamas eingehüllt ist, der Adharma für Dharma hält, der alle Dinge in verkehrter Weise sieht, ist der des Tamas.“

„Die Festigkeit, durch die man, unfehlbar durch Yoga, die Aktivität des Geistes, des Lebensatems und der Sinnenorgane beherrscht, o Pṛthā-Sohn, ist die des Sattva.“

„Die Festigkeit, durch die man Dharma, Begier und Besitz behauptet, daneben die Frucht erwartend, ist die des Rajas.“

„Die Festigkeit, durch die ein Tor Schlaf, Furcht, Sorge, Verzweiflung und Stolz nicht hintansetzt, o Pṛthā-Sohn, ist die des Tamas.“⁽¹⁴⁾

„Der Zweck der menschlichen Existenz, des Puruṣārtha, hat eine dreifache Form, nämlich: śravaṇa oder das Hören der Schriftlehren, Manana oder das Durchdenken derselben, Nididhyāsana, das Meditieren, an der Wurzel der Entsagung, das uns verhilft zur Kenntnis des Brahman“.

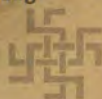
„Solches Mühen ist das von Sattva. Wenn diese drei aus der Selbstverzichtung entstehen als ihrer Wurzel und der Erklärung des Brahman gewidmet werden, sind sie von Sattva“.

„Und ihr Götter! Dieser Puruṣārtha ist das von Rajas, wenn diese drei in Verhältnis treten mit den Bedingungen der Schöpfung, der Fortdauer, der Absorption, die der Zweiheit dienen.“

„Und jenes, das den Unglauben zur Wurzel hat, ist das von Tamas.“ So sagt die Viṣṇugītā.

Durch das Eingehen auf die Tabelle kann man sich einen Begriff machen von dem Verhältnis der zweiundsiebzig Aṅga's oder Glieder des Dharma, die jede nur mögliche Theorie und Praxis in sich schliessen, gemäß dem Menschengest, von seiner niedersten Stufe geistiger Entwicklung bis hinan zu den dunkelsten metaphysischen Ideengängen.

Aus all diesem kann man sehen, daß Dharma in dieser universalen Hinsicht nicht exklusiv in irgendwelchem Sinne sein kann. Keine Religionsform, wie unvollkommen, roh und unwissenschaftlich sie sein mag, ist außerhalb seines Bereiches. Wissenschaftlich ist er wahrhaft, verlässlich und wert der Aufmerksamkeit und Erprobung durch jeden geistigen Sucher.



Viertes Kapitel.
DAS KARMAN¹⁾.

Das Gesetz des Karman.

Karman ist die Vibration der Prakṛti, der Urmaterie, die das Ergebnis ihrer drei Guṇa's, der Schöpfungsprinzipien ist. Es verhält sich wie Ursache und Wirkung, wie Same und Spross. Des Karman Same ist Saṃskāra. Karman und Saṃskāra sind zweierlei Art, rein und unrein. In der Karma-mīmāṃsā-Philosophie wird gelehrt, daß das reine Karman die Ursache von des Menschen Erlösung, dagegen das unreine Karman die Ursache seiner Fesselung ist. Durch logische Beweisgründe wurde in diesem philosophischen Systeme erwiesen, daß die Reinigung von Saṃskāra zu der Reinigung von Karman und diese wieder zur Befreiung führt²⁾.

Karma-yajña als rituale oder Opferhandlung wurde ausführlich behandelt in dem Pūrva-mīmāṃsā-System des Jaimini. Aber Karman in umfassendem Sinne jeder und aller Handlungen ist nirgendwo abgehandelt als eigener Gegenstand in den bekannten Werken. Dieser Gegenstand bildet eine besondere Studie in der Pūrva-mīmāṃsā von Bharadvāja. Wir fassen diese Lehren hier kurz zusammen, um zu zeigen, wie radikal, wie weitreichend, wie unvergleichlich tiefgründig die Ansicht über Karman ist, wie sie die śāstra's bieten.

Die ganze Schöpfung stammt vom Wirken des Karman. Von Ewigkeiten her ruht sie in Karman und geht ihrer Vernichtung entgegen durch Karman. Jegliches Leben im Makrokosmos und Mikrokosmos, von der unscheinbarsten Vegetation bis zum höchstentwickelten Menschen, im allgemeinen und besonderen, ist ein Spiel des Karman. Die göttliche Macht ist Karman. Gott selbst ist dem Karman untertan. Was ist dieses allmächtige Karman? Wie tritt es in die Existenz? Wie können individuelle Seelen, das Karman besiegend, Erlösung erlangen?

Die Veda's sagen, Karman und Brahman sind ein und dasselbe. Tatsächlich ist kein Unterschied zwischen Karman und göttlicher Macht. Alles, von dem unbedeutenden Strohalm bis zu dem vielgestaltigen, weiten Universum, jede dualistische Existenz, die wir sehen, ist dem Karman unterworfen. Das Erscheinen des Manifestierten aus dem Unmanifestierten hat Karman zu seiner Ursache. Karman gibt seine offenkundige Wirksamkeit dem Sattva und Tamas, durch die Dharma und Adharma charakterisiert werden, so daß Karman das Geheimnis von Dharma und Adharma ist.

Das Karman wirkt in drei Arten: Sahaja-karman ist das selbsttätige, spontane Karman; Aiśa-karman ist das göttliche, das Karman

der Jenseitswelt; das Jaiva-karman ist das Karman der individuellen Seele, das in reines und unreines Karman geteilt wird. Die sechs Einteilungen des reinen Jaiva-karman sind im vorausgehenden Kapitel erwähnt. Das Sahaja-karman ist die Quelle der in Erscheinung tretenden vierzehn Welten, der Schöpfung als Gesamtheit, bewegliche und unbewegliche Dinge umfassend, des Brahmāṇḍa³⁾ oder des Weltsystems, das eine unendliche Verschiedenheit von Manifestationen der vier Arten der Bhūtasamgha's — der vier Schöpfungsstufen — Udbhijja, Svedaja, Aṇḍaja, Jarāyuja ist.

Das Jaiva-karman tritt auf, wo Wesen wirken in der sterblichen Welt, in den verschiedenen höheren und niederen Zuständen des Menschen, in Verbindung mit den Welten der Vergeltung — Himmeln und Höllen, göttlichen und dämonischen Kräften.

Das Sahaja-karman ist absolut, aber in seinem Wirken untertan dem göttlichen Willen. Das Jaiva-karman ist in seinem Wirken der individuellen Seele untertan. Auf das Sahaja-karman hat die individuelle Seele keine Macht, wohl aber über ihr eigenes Karman, so daß die einzelnen Seelen verantwortlich sind in bezug auf ihr Puṇya und Pāpa, ihre rechten und unrechten Handlungen und Lohn oder Strafe.

Das Aiśa- oder göttliche Karman, der Jenseitswelt angehörend, ist darin einzig, daß es zusammen arbeitet mit dem Sahaja- oder dem Jaiva-karman. Auch die göttlichen Inkarnationen offenbaren dies Karman. Sie erscheinen in fünf Manifestationen als ādhyātika, ādhidaivika, ādhibhautika, zu zweien, zu dreien und zu mehreren. Diese Inkarnationen sind partiell oder voll, Āveśāvātāra oder Possessions-Inkarnation genannt. Alle fallen unter das Aiśa-karman und damit unter die Jenseitswelt. Wenn die Daivī- oder Göttermacht der Asura- oder Dämonenmacht untertänig wird, wenn die Guten durch die Bösen leiden, wenn der Dharma schwach wird, die Menschen Gott vergessen und sinnlichen Lüsten frönen, dann offenbart sich der Herr in Inkarnationen.

Hier ist noch etwas zu erwähnen. Der springende Punkt in der Dreiteilung von Karman liegt in dem Saṃskāra, was wiedergegeben werden kann als der spontane latente Impuls, "spontaneous latent impulse". Dieser latente Impuls ist des Karman Same. In der Erscheinung der makrokosmischen und der mikrokosmischen Schöpfung wird der Zustand der individuellen Seele manifest durch Cijjaḍa-granthi⁴⁾, die Verknotung des Cit oder des Lebensbewußtseins mit dem Jaḍa oder Unbewußtsein. Hier liegt die Quelle, aus der das Erscheinen des latenten Impulses, des Saṃskāra, entspringt. Der latente Impuls ist der Wurzelgrund der Schöpfung. Saṃskāra ist zweifach, prakṛta oder urgründig und aprakṛta oder unurgründig. Jener

wird rein, natürlich; dieser unrein, gezwungen genannt. Der erste Impuls führt zu Mokṣa (Befreiung), der zweite zur Bindung. Der Prakṛta-Impuls verleiht dreifache Reinigung. Der urgründige Prakṛta- oder Svābhāvika-Impuls, der zu Mukti (Erlösung) führt, ist manifest in sechzehn göttlichen Phasen, die gleich Wegstationen sind, wo neue Energien verausgabt werden. Dies ist der Saṃskāra der Veda's. Mit Hilfe dieser sechzehn Phasen schirmten die arischen Seher die Reinheit der arischen Klassen, indem sie ebenso viele Reinigungsriten vorschrieben. Der Asvābhāvika- oder der gezwungene Impuls hält die Seele in Fesseln; unzählig sind die Bedingungen und Umstände, welche die Fesselung herbeiführen.

Die Asvābhāvika-Impulse sind unendlich an Manigfaltigkeit. Wo Spielraum ist für den prakṛtischen Saṃskāra, gewährt er dem Menschen Macht, Reinheit und Freiheit in langem Lauf. Dies ist das Geheimnis der sechzehn Reinigungsriten der Veda-Saṃskāra's.

Die göttliche Macht wogt durch diese Reinigungsriten und führt sie zu sich, selbst mit Hilfe ebenderselben Saṃskāra's, die diese Phasen repräsentieren.

Die sechzehn Reinigungsriten sind:

1. Garbhādhāna (Konzeption);
2. Pūṃsavana (männliche Nachkommenschaft);
3. Sīmantonayana (Scheiteln der Haare der Mutter);
4. Jāta-Karman (Geburtsritus);
5. Nāmakāraṇa (Namensgebung);
6. Annaprāśana (das erste Mahl);
7. Cūḍa-Karman (Haarschopferemonie);
8. Upanayana (Einführung zum Guru);
9. Brahmavrata (Brahmanengelübde);
10. Vedavrata (Vedagelübde);
11. Samāvartana (Heimkehr);
12. Udvāha (Heirat);
13. Agnyādhāna (das heilige Herdfeuer);
14. Dikṣā (die Weihe);
15. Mahāvratā (das große Gelübde);
16. Saṃnyāsa (Weltentsagung)⁵.

Die anderen Saṃskāra's, als Purifikationsriten, die außerdem in den Veda's, Smṛti's, Purāṇa's, Tantra's vorgeschrieben werden, sind in diesen sechzehn enthalten. Die ersten acht sind Pravṛtirodhaka (Hemmer der bösen Neigungen), die anderen acht Nirvṛtīpoṣaka (Pfleger der Entsagung). Darum sagen die Veda's, daß der Saṃnyāsin (Asket), der Meister von Ātmajñāna (Erkenntnis des Selbst), von den Göttern geehrt wird. Insoweit ist der Prakṛtika-saṃskāra, der sich also manifestiert, ganz und voll der Verleiher der Befreiung für den Menschen.

Der natürliche Impuls liegt an der Wurzel des spontanen Karman, der erzwungene an der Wurzel des individuellen Karman. Beide werden im Aiśa-karman vereint. Durch sie treten die Individuen in die Erscheinung und gelangen zur Befreiung. Die Reinheit durch die Reinigungsriten verhilft zu Mukti (Erlösung). Durch die Reinheit, die durch diese Riten erlangt wird, läutert sich das Karman und führt zu Kaivalya⁶⁾ (dem absoluten Sein). Der Same vom Baum, der Baum vom Samen, das ist ein ewiger Kreislauf. Ihm ähnlich ist der Lauf der Schöpfung. Aber gerade wie der geröstete Same nicht fürder sprosst, so bewegen sich die Reinigungsriten, die individuellen Impulse, die gleich dem gerösteten Samen sind, nicht mehr in dem Kreislaufe von Ursache und Wirkung und führen zu Mukti (Erlösung)⁷⁾.

Es verhält sich so: Die Urmaterie, die Prakṛti besteht aus den drei kosmischen Prinzipien, den Guṇa's⁸⁾. Eine Vibration veranlaßt das Auftreten des Karman, das darum selbsttätig oder sahaja genannt wird. Der Saṃskara-Impuls ist der Same, Karman der Sproß. Wenn der Impuls verschwindet, wie könnte da Karman in Erscheinung treten? Das selbsttätige Karman, aus Prakṛti entstanden, ist der Grund der Schöpfung der Individuen wie auch ihrer endlichen Befreiung; das individuelle Karman dagegen bewirkt Fesselung.

Solange als das individuelle Karman nicht zu dem segenvollen natürlichen Zustand gelangt durch Hilfe der Veda-Reinigungsriten oder durch Hilfe eines der erwähnten Glieder des Dharma, wird es unvermeidlich ein Hindernis auf dem Wege zur Befreiung sein. In dem heiligen Svābhāvika-prākṛtika-saṃskāra, dem natürlichen, urgründigen Impuls, so segensreich für alle, liegt die überragende Kraft des Dharma und sein stufenmäßiger, glückverheißender Weg, der in Befreiung gipfelt. Das göttliche Wesen durchdringt die Reinigungsriten. Es soll bemerkt werden, daß die sechzehn vedischen Saṃskāra's nur für die Anhänger des Veda gelten. Die Anhänger anderer Credo's gelangen zur Freiheit durch Hilfe des Sādhāraṇa-dharma (allgemeiner Dharma).

Für Frauen ist der Dharma der Keuschheit in sich selbst hinreichend, die Reinheit zu bewirken, die sonst aus den Reinigungsriten fließt. Für Männer gilt das gleiche in Erfüllung der Pflichten des Varṇāśrama (Kasten und Stufen des Lebens), die zur Reinheit führen. Dies aber sind Svābhāvika-dharma's (natürliche) für Männer und Frauen. Durch die Erfüllung des Varṇāśrama-dharma für Männer und Satī-dharma⁹⁾ für Frauen erlangen beide materielles und geistiges Wohl, wie auch Kaivalya. Beide bringen die dreifache Reinheit und wirken durch Hilfe des prakṛtischen Saṃskāra (natürlicher Impuls), die beide Geschlechter zu ihrem Ziele hinführen.

Das Weib, das in Keuschheit feststeht, identifiziert sich so sehr mit ihrem Ehemanne, daß sie nach langdauernden Himmelsfreuden ihr Geschlecht ändert und ein Mann wird. Der Mann, der die Reinigung durch Erfüllung des Varṇa-dharma (Kaste) durchmacht, seine Neigungen durch die ersten acht Riten bezähmt, Entsagung übt durch die anderen acht, gewinnt die nie endende Seligkeit des Mokṣa (Erlösung). Das ist das höchste geistige Geheimnis.

Was die in Erscheinung tretende Manifestation der Schöpfung anbelangt, wirkt das Karman folgendermaßen. Die Prakṛti (Urmaterie) gelangt durch ihre eigene Kraft zur Vibration, die zur Evolution führt. Diese Vibrationsbewegung reflektiert sich im göttlichen Sein. Durch die Evolution der drei Prinzipien von Prakṛti¹⁰⁾ entsteht Avidyā (Unwissen) durch die Tamas-Vibration; Vidyā (Wissen) durch die Sattva-Vibration. Als Wirkung der Avidyā entstehen die individuellen Seelen, gleichsam Gottes eigene Manifestation, und zwar durch das Verknüpfen des Cit (des Bewußten) mit Jaḍa (dem Unbewußten). Und dies geschieht durch die Interaktion jener durcheinander wirrenden Vibrationen, wo die Individuen erscheinen wie Mondreflexionen in Wasserrinnen, ineinander greifend, aufeinander wallend, sich vermischend wie in zahllosen Spiegeln. So folgt eine Unendlichkeit von Einzelseelen, anfangslos, endlos. Dann entsteht der Svābhāvika-saṃskāra (der natürliche Impuls) und manifestiert die Schöpfung des Beweglichen und Unbeweglichen durch das Sahaja-karman, das zur Expansion der Gesamt-Schöpfung führt.

Wenn nun der Jiva (die Seele als Lebewesen) vollkommenes Sein im Menschentum erreicht, beginnt das Jaiva-karman. Dann wälzt der Strom des Asvābhāvika-saṃskāra (des Zwangimpulses) den Kreislauf von Geburt und Tod dahin mit der Überfülle des dreifachen Leidens¹¹⁾ und der Verwicklung mannigfaltiger Universalmanifestationen. Alle Welten, Naraka-, Preta-, Pitr-, Svarga-, Karma-bhūmi's (letztere ist unsere Welt des Sterbens)¹²⁾ evolviert sich wegen des individuellen Karman. Vierzehn Welten, sieben obere, sieben untere, bieten dem Jiva ihre Bhoga's (Genüsse) als Leiden und Freuden dar.

Vidyā (Wissen) charakterisiert im vollkommensten Sattva, verleiht dem Aiśa-karman des höchsten Herrn eine gleiche Abwechslungsfülle, das Sahaja-karman wie auch das Jiva-karman stützend. Avidyā (Nichtwissen) besteht nicht vor Vidyā (Wissen), das nur im reinen Sattva ist. Der Herr, von Vidyā bedient, hält die Ordnung der Schöpfung aufrecht, Erhaltung und Zerstörung, obwohl er ein unbeteiligter Zuschauer aller Einzelseelen ist. So ist die göttliche Macht zu nehmen, insofern sie Lenkerin des Universum ist, die alle zur Seligkeit führt. Karman, entstehend aus Prakṛti (Urmaterie), ist jaḍātika (unbewußt). Darum erfordern alle drei Arten des Karman die Hilfe der Devatā's

(Gottheiten). Das Sahaja-karman ist vollständig in der Gewalt der Prakṛti und hängt deshalb gänzlich von den Devatā's (Gottheiten) ab. Das Jaiva-karman hängt wohl von der Prakṛti der Seelen ab, aber halb und halb können die Devatā's es beeinflussen. Sie lenken des Menschen Prārabha-karman (das Karman der Vergeltung). Jeder ist natürlich verantwortlich für seine Kriyamāna's (seine positiven Handlungen). Aber die Deva's (Götter), wirkend unter göttlichem Einfluss, inkarnieren sich selbst und stützen das Aiśa-karman oder sind Helfer bei den göttlichen Inkarnationen. Unerforschlich ist des Karman Lauf. Weit und vielgestaltig ist des Karman Reich. Karman ist der Urheber zahlloser makrokosmischer und mikrokosmischer Welten. Die Frommen und die Wissener kennen den Lauf des Karman und sie erreichen die göttliche Gegenwart.

Zwei Wege liegen vor dem Individuum, der von Tamas (auf Unwissen gegründet) und der von Sattva (auf Wissen gegründet), die auch unreines und reines Karman heißen. Der erste Weg geht von Adharma aus und führt zur Degradation; der andere führt im Verein mit der starken Kraft des Dharma zum bewußten Sein höher und höher hinan. Selbst die Deva's (Götter), die der Versuchung unterworfen sind, können von dem Höhenwege stürzen; wenn sie aber darauf verharren, erreichen sie das Höchste sorgenlos.

Mit dem Karman sind zwei Kräfte eng verknüpft, Anziehung und Abstossung. Die Anziehung, mit Anhaftung als Grund, stammt von Rajas. Die Abstossung, mit Abneigung als Grund, stammt von Tamas. Jegliches Schöpfungsgebild, ob klein ob groß, unterliegt diesen Kräften. Die zweifache, sich widerstreitende Schöpfung entstammt ihnen. Wo das Gleichgewicht zwischen beiden herrscht, entsteht das Reich der Freude, in dem Sattva als mächtiger Faktor auftritt. Die göttliche Manifestation verharrt immer in diesem Sattva. Die Individualität der Jiva's (Lebewesen) wird bedingt durch den Zustand der Gebundenheit in der ungleichen Kombination dieser zwei Kräfte. Der dritte Zustand des Sattva führt zu Mukti (Erlösung), frei von Neigung und Abneigung, weil es der Macht entstammt, die über Gegensätze erhaben ist. Jenseits des Reiches der Gegensätze, frei von Neigung und Abneigung, begierdelos, gehn jene, die sich dem Karman weihen, unfehlbar dem herrlichen Ziele der Seligkeit entgegen. Bei Ausschaltung der Begierde in der Vollbringung seiner Handlungen, erlangt man die Reinheit durch die Reinigungsriten. Die Handlung wird rein, und durch die Reinheit der Handlung verschwindet Avidyā (Unwissen). So wird der Knoten des Bewußten und Unbewußten, durch das Unwissen geschlungen, mit Hilfe der Vidyā (des Wissens) gelöst. Durch seine Entwirrung wird das Individuum zum höchsten Herrn.

Der Strom des Karman, anfanglos und endlos, den Makrokosmos wie den Mikrokosmos durchflutend, hört nimmer auf zu wogen, solange der Jīva nach Genuß dürstet. Diese Fessel wird anders nie gelöst als durch die Ausrottung des Impulses, der des Karman Same ist. Das wird bewerkstelligt durch das Gelübde der Begierdelosigkeit. Einer, der sich der Liebe des Göttlich-Einen hingibt, der zu dem Göttlichen seine Zuflucht nimmt, der überwindet die Begierde. Offenbar müssen jene, die das Karman lieben und nicht das Göttliche, in Fesseln schmachten, während die, die das Göttliche lieben, Kaivalya (Isoliertheit) erreichen.

Was die Jīva's an die weltliche Existenz bindet, ist das Wirken der Gegenkräfte von Anziehung und Abstossung. Das Dvandva (Zweiheit) ist der Grund der Bindung, während das Ekātattva (Einheit) der Grund der Mukti (Befreiung) ist. Freiheit von Begierde durch die Liebe zum Göttlichen geht ins Streben nach Mokṣa (Erlösung) über. Der Same des Impulses wird zum gerösteten Korn, und die Raktabija-Form des Karman erlischt¹³). Die individuelle Natur geht auf in der göttlichen Seligkeit. Die göttliche Prakṛti wird Vidyā für den Jīva und verleiht ihm Kaivalya (Isoliertheit). Aktion wird begleitet von Reaktion, die unvermeidlich, unausweichlich ist. In bezug auf seine Wirkung ist sie unfehlbar. Daraus folgt, daß die Anhäufungen des Karman niemals null und nichtig werden, selbst nicht bei dem Individuum, das mukta (befreit) ist. Diese Anhäufungen des Karman-Impulses, die in den Cidākāṣa (Kollektivbewußtsein) jeglicher Schöpfung eintreten, stützen das Sahaja- und das Aiśa-karman¹⁴). Karman ist meistens unbesieglich; jedes Wesen, jeder Glaube unterliegt der Macht des Karman. Die Deva's, selbst das höchste Wesen, sind an das Karman gefesselt durch die Inkarnationen, so daß selbst die Mukta-jīva's (die befreiten Seelen) nicht dem Karman entgehen, das einmal in Wirkung getreten ist. Solch ein Karman wird immer seine Folgen auf den Täter wälzen. Der Unterschied besteht darin, daß die Mukta's, die frei von Begierde sind, Helfer des selbsttätigen, des Sahaja-karman werden. Sie dienen den Absichten der Deva's, indem sie das Sahaja-karman stützen, das durch jene wirkt. Die Mukta's (Erlösten) sind nicht mehr dem Leiden unterworfen; aber in Einklang mit ihren früheren Neigungen fallen ihre Energien mit dem Aiśa-karman zusammen, so daß sie zum Wohle der ganzen Schöpfung mitwirken. Solange der Körper besteht, wirkt auch das Karman, mag es nun ein Bhakta (ein Gläubiger, Liebender) oder ein Nāstika (ein Ungläubiger, Atheist) sein¹⁵). Eine klare Einsicht haben jene, die in getreuer Erfüllung des Karman sich ganz Gott weihen. Sie sehen Karman in dem Fernsein von Karman, und das Fernsein von Karman in dem Dasein des Karman. So gelangen sie zur Einheit mit dem

Göttlichen, das Karman auswirkend, das frei sein muß von jeglicher Anhaftung.

Wenn sie nun Karman ausüben im Geiste der Begierdelosigkeit, wird Karman zu Akarman (Nicht-Karman). Wo nur die körperliche Handlung zum Stillstand kommt, aber Begierde bleibt, da bleibt das Karman, wenn es auch äußerlich nicht in Erscheinung tritt. Jene, die das Karman in Erkenntnis dieser Wahrheiten ausüben, werden frei von Fesselung.

Fünftes Kapitel.

DIE UPĀSANĀ.

Die Verehrung in all ihren Arten.

Gemäß dem Sanātana-dharma wird das höchste Wesen oder Selbst von drei fundamentalen Gesichtspunkten aus betrachtet: als Brahman, Īśvara und Virāṭ-puruṣa¹).

Die höchste Art ist die des Brahman²). Das Brahman ist unaussprechlich, unpersönlich, Geist und Sprache übersteigend, karmanlos, erhaben über den Begriff der Schöpfung, Eines, nicht zweifach. Es kann durch drei Attribute bezeichnet werden: Sat (reinstes Sein), Cit (reinsten Geist, Bewußtsein), Ānanda (reinstes Glück). Seiner wesentlichsten Natur nach aber ist es Nirguṇa (attributlos, ohne Eigenschaften). Das höchste Selbst, als Īśvara (Herr)³), berührt den Bereich des persönlich Bewußten. Der Īśvara ist Saguṇa (mit Attributen behaftet), die Māyā lenkend, diese geheimnisvolle Macht (śakti) seines Wesens, die da herrscht über die Schöpfung, deren Erhaltung und Zerstörung und das Karman betrachtend. Das ist der Īśvara — der höchste Herr.

In der dritten Art wird Īśvara zum Virāṭ-puruṣa⁴).

Hier steht er vor uns in der Unendlichkeit und Unermeßlichkeit seiner physischen Form, wo er die Gesamtheit des sichtbaren Kosmos in der Mannigfaltigkeit der schöpferischen Idee umfaßt, in der Verschiedenheit seiner makrokosmischen und mikrokosmischen Lebensstypen.

Die Trinität des Veda. — Die großen Ṛṣi's, die Seher grauer Tage, nennen diese Trinität adhyātma, adhidaiva, adhibhūta. Brahman ist adhyātma, Īśvara ist adhidaiva, Virāṭ-Puruṣa ist adhibhūta. Nach dieser Dreiheit enthalten auch die Veda's eine dreifache Literatur, als die drei Pfade zum geistigen Fortschritt: Jñāna-kāṇḍa (Wissen), Upāsanā-kāṇḍa (Verehrung), Karma-kāṇḍa (Handeln).

Upāsana besteht in der Bemühung, die Gegenwart des höchsten Selbst zu realisieren. Dazu gehören alle Übungen und Gebräuche, seien es physische, seien es geistige, durch die der Mensch stetig voranschreitet auf dem geistigen Gebiete, um so endlich die Gegenwart des Höchsten in sich selbst zu realisieren. Von all den Mitteln, die dem geistigen Fortschritt dienen, ist keines so lebenswichtig für alle ohne Ausnahme als Upāsana.

Nehmen wir Dāna und Tapas (Mildtätigkeit und Askese). Beide sind als Mittel des geistigen Fortschritts vorgeschrieben. Beide müssen sattva-artig sein, dies zu bewirken; beide müssen auf Verehrung gründen. Karitas wie Askese müssen den Glauben zum Hintergrund haben. Der Glaube ist ein notwendiges Merkmal der Verehrung, so daß Dāna ohne das Prinzip der Verehrung nutzlos ist. Ebenso muß Askese die Liebe zum geistigen Ziel umschließen, die zum Geiste der Verehrung gehört wie diese selbst. Durch stetige Praxis führt Tapas zur Erstarkung der Macht des Sattva und damit zur Herrschaft im Geistesbereiche. Im Karma-yoga ist Verehrung, als Gegensatz zu Jñāna-yoga, ein ausschlaggebender Faktor. Wenn einer Karman übt und es ganz der Göttlichkeit weihet, glaubend, daß Gott eins und alles ist, ein solches Karman führt zum Ziel. Ebenso gehört zum Jñāna-yoga der Glaube an die göttliche Führung durch Verehrung, die den Fortschritt zu Jñāna (Wissen) sichert, was gleichbedeutend ist mit der Realisation des ewigen Zieles. Wer sich an die Erreichung dieses Zieles gibt ohne tieferes Mühen, kann es nicht mit Ruhe und Freiheit verfolgen, weil ihm der lebendige Glaube mangelt. In Verwirrung geschleudert, wird es ihm schwer, wenn nicht unmöglich, dies Ziel zu erreichen, das beschrieben wird als Nirvikalpa-Samādhi (der Zustand, wo Erkenntnis, Erkennen und zu Erkennendes in eins zusammenfließen⁵).

Hier soll bemerkt werden, daß als das bekannte Prasthāna-traya des Vedānta die drei Anfangsstationen der Philosophie: die Upaniṣad's, die Bhagavad-gītā und die Vedānta-sūtra's angegeben sind. Alle drei sollen zur Erreichung des Jñāna (Wissen) und damit zur Realisation des Brahman führen. Unter diesen dreien haben die Upaniṣad's ganz besonders die Verehrung zum Gegenstand. Aus folgenden Tatsachen kann man das leicht ersehen: Von der Gītā wird eindringlich und nachhaltig die Verrichtung von Karman (Tat) eingeschärft, selbst dem, der Jñāna (Wissen) besitzt. Die Vedānta-sūtra's, die mit der Untersuchung des Brahman beginnen⁶), zielen einzig nach dem Durchleuchten der Beschaffenheit und Erreichung des Jñāna. Also haben diese beiden Prasthāna's je einen besonderen Zweck, während die Upaniṣad's hauptsächlich Verehrung zu ihrem Ziele haben. Jeder Schüler der Upaniṣad's wird sich des ersten Gebotes derselben er-

innern, die Silbe Om⁷) zu betrachten. Diese Art Verehrung wird geboten, weil diese urheilige Silbe ausdrücklich als Name des Brahman gilt. Durch Verehrung dieser Silbe gelangt man zu Nirvikalpa-Samādhi. So ist die Verehrung ein Mittel, das in allen Religionen geboten wird. In dem Geist der Verehrung liegt die Zusicherung des Heiles auf dem Wege des Geistes. Ohne diesen Geist ist der Weg unendlichen Gefahren und Schwierigkeiten ausgesetzt. Das Geben gebiert Eitelkeit, Tapas (Askese), Zorn, Karman (Handeln), Heuchelei und Anmafsung, Jñāna (Wissen), Stolz, welche Charakterfehler eine Art Verücktheit darstellen (Unmāda=Rausch⁸). Demut, welcher der Geist der Verehrung fehlt, hat nichts, das der Zerrüttung Halt gebietet, die hinterhältig des Menschen Geist umschleicht und umgarnt; statt ihm vorwärtszuhelfen, stürzt sie ihn in den Abgrund des Kleinmuts und der Verzweiflung. Daraus entsteht die Versuchung. Denn wenn es wahr ist, daß die planmäßige Beobachtung von Dāna und der anderen Aṅga's (Glieder) des Dharma⁹) zu materiellem Wohl, selbst zur Befreiung führen, tragen sie doch den unvermeidlichen Samen des Falles in sich, wenn der Mensch abweicht von den Gesetzen, die die Rṣi's in ihrer Weisheit aufgestellt, die genaue Beobachtung zu regeln. Ein Feuerfunke kann durch Mithilfe von Ort, Zeit und anderen Nebenumständen zu einem alles verzehrenden Pralaya-Feuer (Feuer des Unterganges) werden. Die geringfügigste Kleinigkeit kann den Funken auslöschen und seine Entwicklung hemmen. So wird auch die menschliche Seele, die sich nicht auf den ehernen Felsen der Verehrung gründet, immer auf lockerem Sand irren, wo das Ende Verdrufs und Verzweiflung ist.

Bhakti (Hingabe, Liebe) als Lebensprinzip¹⁰).

Bhakti kann man den Prāṇa (Lebensatem), das Lebensprinzip der Verehrung, Yoga den körperlichen Organismus dazu nennen. Bhakti ist jene Anziehungskraft der Liebe, durch die die Gegenwart des höchsten Herrn erreicht wird. Der Yoga umschließt alle jene physischen und überphysischen Vorgänge, wodurch die Bewegungen des Geistes Antaḥkaraṇa (Innenorgan¹¹) bezähmt werden, die zur Erlangung des Ewigen befähigen. Bhakti erscheint in drei Zuständen oder Stufen. In der ersten und niedersten Stufe (Vaidhī) wird der Schüler durch den Guru eingeweiht und zu praktischen Übungen angehalten, seinen Fortschritt zu fördern. Die zweite Stufe (Rāgātmikā) ist durch glühende Andacht gekennzeichnet, wobei die Übungen der Andacht durch Wiederholung und Regelmäßigkeit ausreifen, wo die Liebe zu Gott auf eine höhere Stufe tritt, wo sie eine beständige Manifestation des Herzens bildet. Der Mensch wird ein regelrechter Bhakta (Hingebender, Liebender), ein Gläubiger, ein Frommer. Er wählt sich eine besondere Form des Höchsten, hält sich an sie mit Feuereifer

und erfreut sich der unbeschreiblichen Wonne des Bhakti-Gefühles. Wenn der Bhakta durch nie nachlassende Andacht die hohe Stufe erreicht, wo seine Begierden schweigen, weil sie alle erfüllt sind, wenn er das Höchste immer und überall realisiert mit dem Auge der Erkenntnis in Nirvikalpa-Samādhi (dem transzendenten Zustand, wo die Unterscheidung zwischen Erkenntnis, Erkennen und dem zu Erkennenden verschwindet), wo die Dreiheit zur Einheit wird, steht er auf der Höhenstufe von Bhakti, die parā Bhakti oder höchste Bhakti genannt wird. Bhakti in der einen oder anderen dieser drei Stufen belebt und beseelt jegliche Praxis und jegliche Übung, gleich wie Prāṇa, der Lebensodem den Körper belebt. Das höchste Ideal von Bhakti als Liebe wird in einem besonderen Kapitel behandelt¹²).

Der Sanātana-dharma teilt die Verehrung in fünf Klassen, je nach dem Geiste von Bhakti in den Verehrern. Am Fusse der Leiter steht die Verehrung der Elemente, der abgeschiedenen Geister und der dunklen Mächte, die sich gewöhnlich auf die niedrig stehenden und unentwickeltesten Seelen beschränkt. Dann kommt die Verehrung der Ṛṣi's, Deva's und Pitr's. Die anderen drei Klassen zählen in ihren Reihen jene, die geradehin Verehrer des höchsten Geistes oder des göttlichen Lichtes sind, in stufenmäßiger Folge höherer Manifestationen. Die dritte Klasse umschließt die Verehrer der Avatāra's (Inkarnationen der Götter). Die Verehrer der vierten Klasse hegen eine höhere Auffassung von der Ehre des Höchsten; sie verehren ihn in seiner Saṅga-Form (unter Attributen und Symbolen). Die Verehrer der fünften und höchsten Klasse betrachten den Ewigen als Nirguṇa (eigenschaftslos), der eigentlich nur als reinstes Sat-cit-ānanda (Sein, Geist, Wonne) gedacht ist. Der Ewige hat zwei unterscheidende Vibhūti's (Typen der Machtvollkommenheit), nämlich Sattva und Tamas (Gut und Böse, Reines und Unreines), die Merkmale der Deva's und Asura's (Götter und Dämonen) und ihrer Hierarchien sind. Sie sind allegorisiert in dem Streit zwischen Deva's und Asura's, wovon wir lebhaftere Schilderungen in den Veda's und Purāṇa's, den heiligen Büchern der Hindu's besitzen. Die Bhūta's (Elemente) und die Preta's (abgeschiedene Geister, Gespenster), die oben erwähnt wurden, besitzen eine natürliche Verwandtschaft mit den Asura-Mächten.

Die Verehrung dieser Wesen, die Senkgruben von Schlechtigkeit sind, ist natürlichermaßen von der denkbar niedersten und erniedrigendsten Art. Die Ṛṣi's, Deva's und Pitr's sind die natürlichen Besitzer von des Ewigen sattva-artigen, guten Kräften. Ihre Verehrung steht weit höher und ist auch dem Sucher auf dem Wege zu Jāna förderlich.

Philosophie der Avatāra's (Inkarnationen).

Nach den Hindu-śāstra's zeigt die Entwicklung des Lebens auf

diesem Planeten vier Grundtypen, die als die vier Stufen angesehen werden können, auf welchen der Lebensimpuls hineinzuschreiten hat bis zum Menschen, der Krone der Schöpfung. Die erste Stufe stellt den Vegetationstyp dar, wo sich das Leben aus dem Boden entwickelt. Die nächste Stufe zeigt uns den Sekretionstyp, wo sich Leben entwickelt durch die Exsudation von anderen organischen Lebewesen. Der dritte Typ ist der des eingeborenen, der vierte des leibgeborenen Lebens. Zu letzterem gehören die höherentwickelten Tiere und die Menschen. Die Rṣi's verteidigten die Lehre, daß der Allerhöchste sich in sechzehn Kalā's (Zeitsechzehntel) manifestiert. Eine Zeit manifestiert er sich im Vegetationsreiche, vier in dem Tierreiche, von der fünften bis achten unter den Menschen, von der Stufe „der Wilden“ bis zu dem höchstentwickelten Weisen. Des Höchsten Manifestationen als Avatāra's fallen den neunten bis sechzehnten Zeitlauf. Die śāstra's sprechen von zehn, zwölf, vierzehn Zeit-Avatāra's wie auch vom Pūrṇa-avatāra (dem Voll-Avatāra), wo sechzehn Zeitläufe gerechnet sind¹³).

Die Saṅga-Upāsanā (Verehrung unter Symbolen und Eigenschaften). Die Verehrung des Viṣṇu, Sūrya (der Sonne), der śakti (der göttlichen Macht) des Gaṇeśa (des Elefantengottes, Gottes der Weisheit) und des śiva ist Verehrung des Saṅga-Brahman. Die alten Rṣi's waren praktische Psychologen, vor deren Augen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft offen lagen. Da dies der Fall war, wußten sie, daß der unreine und unentwickelte Menscheng Geist die transzendente Unendlichkeit des Nirguṇa-brahman (des formlosen, attributlosen) nicht fassen konnte. Ihre schöpferische Einbildungskraft ersann deshalb gewisse Mūrti's (Bilder), die gewisse Eigenschaften, auf Brahmanweisend, verkörpern sollten. So konnte sich das Sehnen der Seele an etwas Konkretes klammern. Die Verehrung, die sich auf das Dhyāna (Betrachtung) dieser Bilder gründet, ist in Wirklichkeit Verehrung des Saṅga-brahman. Die Saṅga-Verehrung zählt fünf Klassen, die daher stammen, daß die Deva's, die die verschiedenen Arten repräsentieren, womit das Brahman betrachtet werden kann, fünf an Zahl sind. Der Beginn dieser fünffachen Verehrung liegt in den fünf Tattva's (Grundelementen), die bei der Schöpfung des Menschen verschiedentliche Rollen spielen. In einigen herrscht Ākāśa (Äther) vor, in anderen Vāyu (Wind) usw. Es ist die fundamentale Tatsache der Menschenschaffung, der wir die Schaffung der fünf Deva's danken, zugleich mit den fünf Arten ihrer Verehrung. Wir können uns einen Begriff machen über die Größe der Veda's und Purāṇa's, wenn wir die tiefen Ideen zu verwirklichen suchen, die auf dem Hintergrunde der Saṅga-Verehrung liegen. Also müssen alle Saṅga-Bilder des höchsten Selbst und alle Bilddarstellungen von Deva's und Devi's (Götter und Göttinnen) verstanden werden als konkrete, sichtbare Darstellung von

Ideen. Verehrung, die auf der Ideenwelt tiefem geistigen Wert beruht und von daher stammt, ist Saṅga-Verehrung. Nirṅga-Verehrung, wie sie die Upaniṣad's lehren, ist Betrachten des höchsten Brahman als reinstes Sat-cit-ānanda (Sein—Geist—Wonne), alle Ideen übersteigend. Um die Stetigkeit des Geistes bei der Verehrung des Nirṅga-brahman zu bewirken, sind vier Arten von Betrachtung angegeben.

1. Sthūla-dhyāna, Betrachtung irgendeiner äußeren Form, die Brahman darstellt;
2. Jyotir-dhyāna, Betrachtung des inneren Lichtes;
3. Bindu-dhyāna, Betrachtung des mystischen Punktes;
4. Brahma-dhyāna, Betrachtung über das reine Brahman.

Die erste Art des Dhyāna ist die des Saṅga-brahman, von der eben gehandelt wurde; die zweite ist die Betrachtung über das Licht im eigenen Herzen, um es zu einer solchen Energie zu bringen, daß es zu Cit (Geist), Anschauung des Brahman, durchdringt; die dritte Art ist Meditation im Stande des reinen Sattvaṅga in der Cit-Anschauung der Prakṛti. Diese wird nur dem Blicke des Yogin enthüllt, der einen hohen Grad der Entwicklung erreicht hat. Das vierte Dhyāna ist Meditation über das Nirṅga-brahman, das jenseits aller Tattva's (Wesenheiten) liegt, das Begriff und Sprache übersteigt¹⁴).

So wird es klar, daß in dem Sanātana-dharma verschiedene Systeme der Verehrung liegen, den Forderungen der Menschen in den verschiedenen Stufen von geistigem und seelischem Fortschritt zu genügen. Hierin liegt seine Größe und seine verständnisvolle Weiterherzigkeit.

Yoga ist die Unterdrückung der Tätigkeiten des Geistes. Wenn dies vollendet ist, offenbart sich das höchste Selbst im Herzen ganz spontan. Wie die Reflexionen der Sonne verwirrt und verschwommen werden, wenn die Oberfläche des Wassers vom Winde bewegt wird; wie sie klar und rein strahlen, wenn die Bewegung aufhört; so kann sich auch im Menschenherzen das höchste Selbst nicht rein und klar spiegeln, solange es von den Gemütsbewegungen hin und her getrieben wird. Wenn die Bewegungen des Gemütes durch die richtige Praxis der acht Stufen des Yoga vollkommen zur Ruhe gelangt sind, wird die Cit-Anschauung des alldurchdringenden höchsten Selbst im Herzen offenbar. Die alten Rṣi's haben in bezug auf die physischen und subtilen Körper zahlreiche Yoga-Arten entdeckt, die im großen und ganzen auf vier Hauptarten beschränkt werden können, auf Mantra-yoga, Haṭha-yoga, Laya-yoga, Rāja-yoga. Die praktische Seite dieser Systeme wollen wir weitläufig schildern¹⁵).

Die Teile, die in den verschiedenen Yoga-Systemen zur Verehrung gehören, enthalten praktische Übungen und Gebräuche, die auf die

Wissenschaft gegründet sind. Sie sind so zahlreich und mannigfaltig, daß man sicher die einen oder die anderen für die verschiedensten religiösen Sekten nützlich finden kann. Jene, die das verantwortungsvolle Amt eines Lehrers in irgendeiner Religion versehen, sollten die Yoga-praveśika und vier Saṃhitā's¹⁶⁾ sorgfältig studieren. Dadurch könnten sie ihren Glaubensgenossen manches Gute erweisen. Der strebsame Schüler, der diesen Rat befolgt, wird sich selbst bald auf den rechten Pfad sehen, was ihm eine Quelle echter Herzensfreude sein wird.

Sechstes Kapitel.

DER MANTRA-YOGA.

Die Praxis des Yoga durch Mantra's.

Von den vier Arten des Yoga beginnen wir mit dem Mantra-yoga. Die Welt ist nāmarūpātma¹⁾, d. h. die Welt besteht aus Name und Form. Der Geist kann nichts umfassen, was nicht Name und Form hat. Das gilt von allen Dingen der materiellen wie der übermateriellen Welt. Jene Übungen der geistigen Kultur (sādhana), die verrichtet werden unter Name und Form zur Bezähmung der Gemütsregungen, tragen den Namen Mantra-yoga.

Das Wurzelprinzip des Mantra-yoga ist folgendes: Wenn ein Mensch zu Boden stürzt, erhebt er sich, indem er sich mit den Händen auf den Boden stützt. In derselben Weise kann der Mensch, dessen Geist durch die vielen Gestaltungen von Nāmarūpa abgelenkt und in weltliche Fesseln geschlagen wird, diese Fesseln verhältnismäßig leicht brechen, indem er dasselbe Nāmarūpa verwendet nach den Methoden, die die Meister geben²⁾.

Wo Kārya (Handlung), da ist auch Kampana (Vibration). Wo Vibration, da ist auch Tönen, ob das Ohr es auffängt oder nicht. Im Anfange der Schöpfung, als der erste Akt der Schöpfung in der Natur, die in einem gewissen Zustande des Gleichgewichts (Sāmyāvasthā) lag, sich regte, entstand die erste Vibration (praṇava-dhvani), der Praṇava-Ton. Das ist keine bloße Einbildung; die Yogin's können diesen Praṇava-Ton bewirken. Wenn der Yogin diesem Zustand des Sāmyāvasthā nahekommt, hört er diesen Ton.

Ebenso wie Prakṛti (die Natur) im Zustande des Gleichgewichts zu dem Praṇava eingestellt ist, so wird die Natur in dem Vaiśāmya (dem Zustande des gestörten Gleichgewichts) mit gewissen Bija-mantra's (Wurzelformen) in Verbindung gebracht. Im Zustande des Gleich-

gewichts der Natur stehen auch die drei Guṇa's (sattva, rajas und tamas) im Gleichgewichte. Wir wollen es an einem Beispiel darstellen. Wenn wir eine Schüssel, mit Wasser gefüllt, schütteln, bewegt sich das Wasser. Dann entstehen Wirbel und Gegenwirbel, bis das Wasser in seinen kleinsten Teilen bewegt wird. So werden auch in der Natur, im Zustande des Gleichgewichts, wenn das erste Wirken einsetzt, die drei Guṇa's in gleichmäßige Schwingung versetzt, welche Vibration dem Ōṃkāra (Ōṃ-Laut) zugeschrieben wird. Wie das Wirken in der Natur weiterschreitet, und die Natur in den Vaiṣāmya-Zustand übertritt, wo die drei Guṇa's wirken und sich entgegenwirken, entstehen verschiedene Töne, je nach den verschiedenen Vibrationen. Diese Töne gehören zu den Bija-mantra's. Der Ōṃkāra oder der Bija-mantra, vom Munde ausgesprochen, ist sozusagen das synonyme Äquivalent des unartikulierten Urtones. Diese Urtöne werden vernommen durch den Samādhi (Versenkung). Der Praṇava-mantra ist das Äquivalent für das Brahman, der Bija-mantra für die verschiedenen Saṅga-Formen, die Götter und Göttinnen³).

Wiederum bestehen die Mantra's aus Zweigen und Blättern oder sind selbst solche. Die Zweige und Blätter sind bhāvātma, d. h. sie beziehen sich auf den Grund der Gemütsbewegungen. Ein Mantra kann sein: nur Ōṃkāra oder nur Bija; oder Ōṃkāra⁴), Bija und Zweige; oder Zweige und Blätter allein. So entstehen verschiedene Typen des Mantra. Einem Anfänger wird jener Mantra mitgeteilt, für den er nach Prüfung am besten geeignet erscheint, je nach seiner Natur, Neigung und Auffassungskraft. Unter diesen Bedingungen muß das Aufsagen eines Mantra nützlich werden. Betreffs Aufsagens der Mantra's gibt es drei Arten: 1. Vācanika (mündlich) das Aufsagen, daß die Worte von anderen vernommen werden; 2. Upāṃśu, das Aufsagen, bei dem nur der Beter die Worte vernimmt; 3. Mānasika, das Aufsagen im Geiste, ohne Bewegung der Zunge. Die letzte Art ist die beste, die zweite besser als die erste⁵).

Im Mantra-yoga wird die Betrachtung der Sthūla-Form (der materiellen) vorgeschrieben. Es gibt vier Arten: 1. Sthūla-dhyāna, Betrachtung der materiellen Form; 2. Jyotir-dhyāna, Betrachtung des Lichtes; 3. Bindu-dhyāna, Betrachtung des Punktes, der in Sādhana verwirklicht wird; 4. Brahma-dhyāna, Betrachtung des Brahman. Im Rāja-yoga ist die Betrachtung des Brahman vorgeschrieben, im Laya-yoga die des mystischen Punktes, im Haṭha-yoga die des inneren Lichtes, im Mantra-yoga die des konkreten Symbols (Sthūla-dhyāna)⁶). Unter konkretem Symbol ist das Bild gemeint, das für eine der unveränderlichen ewigen Satya-Eigenschaften Gottes steht.

In dem Sanātana-dharma gibt es nichts der Art wie die Betrachtung eines vergänglichen Bildes. Im arischen śāstra gibt es keine

Bilderverehrung. Der Sthūla-dhyāna des Mantra-yoga hält sich an die tiefen, heiligen Wahrheiten des Gottesreiches. Die Formen dieser ewigen Wahrheiten und Kräfte sind nur als Symbole gedacht, als Gegenstände der Betrachtung. Diese Formen gründen auf wahren, ewigen und heiligen Ideen⁷⁾.

Der Mensch ist ein Sklave von Ideen¹ und Gefühlen. Auch nicht einen Augenblick kann der Menscheng Geist sich befreien von Ideen und Gefühlen. Ein sündiger Akt, der von reinen Ideen oder Impulsen kommt, wird rein; und ein tugendreicher Akt, der von unreinen Ideen und Gefühlen stammt, wird sündig, z. B.: das Töten eines Mitmenschen ist ein sündiger Akt; aber wenn das Töten geschieht aus gerechter Ursache, in Verteidigung des Fürsten oder eines Sādhu (Heiligen), wird es ein guter Akt, wegen seines Motives. Es ist eine gute Tat, einen unglücklichen Mitbruder zu schirmen und zu schützen; aber einen Verbrecher zu schirmen, wäre das Gegenteil einer guten Tat. Deshalb wird im Sanātana-dharma der Reinheit des zum Handeln treibenden Gefühles große Wichtigkeit beigelegt, wenn von ihm die menschlichen Taten ausgehen. Um das Bhāva-tattva zu erfassen (die Philosophie der zum Handeln treibenden Gefühlsursache), muß man verstehen, daß die Beziehung, in der der Gegenstand der Betrachtung als Objekt der Sinne zu den Sinnen steht, wahrgenommen werden kann. Aus einer Betrachtung über das Wirken der Sinne kann das mentale Gefühl, das auf dem Grunde ihrer Aktivität ruht, erfaßt werden. Nehmen wir z. B. ein Weib als Sinnesobjekt des Auges, das verschiedene Gemütsregungen wachruft. Wenn der Bhāva (als Aktionsgrund des Gefühles) des Mannes, der das Weib sieht, unrein ist, dann betrachtet er das Weib lediglich als Lustobjekt; ist der Bhāva aber rein, sieht er in dem Weibe nur den Gegenstand heiligehrer Mutterschaft, ja das Symbol der göttlichen Mutter. Bhāva ist es daher, von dem des Menschen Charakterart abhängt. Alle Beziehungen zur Welt hängen von Bhāva ab, insofern sie in gutes oder schlechtes Licht gesetzt werden. Die Natur des Bhāva ändert den gesamten Lebensanblick. Der reine Bhāva verleiht allem ein leuchtendes Ansehen und stempelt alles zu einer religiösen Pflicht, vollbracht im Angesichte des Höchsten. Der unreine Bhāva lenkt ab vom Wege der Pflicht, der der Weg zum Glück ist. Deshalb wird im Sanātana-dharma besonderer Nachdruck auf den Bhāva gelegt, und viele Methoden in unseren heiligen Schriften werden gelehrt, den Bhāva rein zu halten durch Realisation seiner Svarūpa-Form (der ureigenen, reinen Form).

Die verschiedenen heiligen und geistigen Ideen und Gefühle, die in das Reich des Bhāva gehören, wurden dargelegt in den Bearbeitungen der Systeme des Sthūla-dhyāna des Viṣṇu, des Śiva, der Devī und anderer

göttlicher Systeme. Wir geben unsere Meinung klar wieder in einer kurzen Erläuterung der heiligen und tiefen Bedeutung des Durgā-Bildes, des Bildes, das als Hauptdarstellung der Śakti (der göttlichen Macht) gilt. Der Dämon (Mahiṣāsura) stellt den Guṇa des Tamas, vor, der von dem Löwen (rajaś)⁸⁾, auf dem die Mutter Durgā reitet, besiegt wurde. Sie ist allheilig, ganz Sattva-guṇa, brahmarūpinī (brahmaswesenhaft), die zehn Richtungen der Windrosse mit ihren zehn Armen umfassend. Ihre allmächtigen Hände halten gewaltige Waffen. Auf der einen Seite ist Gaṇapati (der Elefantengott der Weisheit) und Lakṣmī (die Göttin des Reichtums), auf der anderen Seite sind Kārtikeya (der Kriegsgott) und Sarasvatī (die Göttin der Wissenschaft). Bedarf es jetzt noch einer besonderen Erklärung, daß Durgā die allmächtige Mutter ist (mahāmāyā) und kein „Bild“? Insofern ist Sthūla-dhyāna (Betrachtung der materiellen Form) nicht Götzendienst, sondern erfüllt von den tiefsten, höchsten und hehrsten Ideen.

In dem Mantra-yoga sind als Anleitungen zur Betrachtung verschiedene Bildformen gegeben, Embleme der fünf göttlichen Attribute (pañca-saṅga-devātmaka), neben dem Hersagen der Mantra's. Das Saṅga-dhyāna ist fünferlei Art, das von Viṣṇu, Sūrya, Devī, Gaṇeśa, Śiva. Der Grund der Fünfteilung liegt nach den Maharṣi's (große Rṣi's) in der Fünzfzahl der Urelemente, wie auch die Menschennatur in fünf Klassen geteilt werden kann. Deshalb wurde dieses Dhyāna in fünf Teile zerlegt, um den Bedürfnissen von fünf verschiedenen Naturen gerecht zu werden. Wie bei dem Sādhana (der Übung) dem Schüler jene Mantra's anvertraut sind, die am besten seinen Neigungen und Fähigkeiten entsprechen, so sollte bei dem Dhyāna jene der fünf Eigenarten desselben vom Lehrer vorgeschrieben werden, die am besten mit den geistigen und physischen Charaktereigenschaften des Sādhaka (des Übenden) in Einklang steht.

Der Mantra-yoga zerfällt in sechzehn Stufen:

1. Bhakti (Andacht).
2. Śuddhi (Reinheit), die wieder verschiedene Abarten hat, wie: Dik-śuddhi (Reinheit der Himmelsgegenden, wo der Sādhaka sitzt; Sthāna-śuddhi (Reinheit des rechten Ortes); Śarīra-śuddhi (Reinheit des Leibes); Antara-śuddhi (Reinheit des Geistes) usw.
3. Āsana (Körperhaltung beim Sitzen, um Japa (Gebet) oder Dhyāna (Betrachtung) zu vollbringen; dazu gehört auch der Gegenstand, auf dem man sitzt.
4. Pañcāṅga-sevana (Fünferdienst) das Lesen der Gītā, des heiligen Buches der Sekte, zu der der Sādhaka gehört; das Wiederholen der tausend Namen Gottes; das Beten der Stotra's oder Hymnen zu Gott; Kavaca, die geistige Waffenrüstung; Hṛdaya, Lieblings-Lobeshymnen in der Sekte.

5. Ācāra (Lebenswandel), der vom Sādhaka befolgt werden muß. Der Ācāra ist dreierlei Art, entsprechend den drei Guṇa's.
6. Dhāraṇā, die Methoden über den Begriff des Selbst; es sind zwei, je nachdem die innere oder die äußere Welt betrachtet wird.
7. Divya-deśa-sevana. Das Mittel, durch das die Verehrung vollbracht wird, heißt Divya-deśa. Es gibt solcher sechzehn:
 - a) Agni (Feuer);
 - b) Amba (Wasser);
 - c) Liṅga (Emblem);
 - d) Vedi (Opferaltar);
 - e) Bhittirekha (Mauerschmuck);
 - f) Citra (Malerei);
 - g) Maṇḍala (Opferkreislinien);
 - h) Viśikhā (Pfeil);
 - i) Nitya-yantra⁹⁾ (Śāligrāma, Nerbuddeśvara);
 - j) Piṭha (mystischer Kreis des Prāṇa);
 - k) Bhāva-yantra (mystische Diagramme, verschiedene Gottheiten darstellend);
 - l) Mūrti (Bild, Gestalt);
 - m) Vibhūti (lebende Wesen, in denen sich eine göttliche Eigenschaft offenbart wie in einer Kumārī, (Jungfrau);
 - n) Nābhi (Nabel);
 - o) Hṛdaya (Herz);
 - p) Mūrdhan (der Zwischenaugenbraunenkreis).

Durch das rechte Verständnis der Divya-deśa's wird es einleuchtend, wie der Sanātana-dharma die verschiedensten materiellen Mittel heranzieht, den formlosen, allgegenwärtigen Gott zu verehren. Jene, die nicht erkennen, auf wen diese Gegenstände gehen, nehmen in ihrer Unwissenheit an, daß diese der Gegenstand der Verehrung seien.
8. Prāṇa-kriyā (Prozesse, die sich auf den Atem beziehen; hierher gehört Prāṇāyāma und Nyāsa (Atemregulierung und Lokalisierung des Atems auf bestimmte Körperteile).
9. Mudrā, Gestikulationen, um den Göttern zu gefallen.
10. Tarpaṇa (Wasserspenden).
11. Havana (Feuerspenden).
12. Bali (Opfergaben).
13. Yāga (Verehrungsopfer; es ist zweierlei Art, je nachdem es auf äußere oder innere Verehrung geht).
14. Japa (Gebet).
15. Dhyāna (Betrachtung).
16. Samādhi (Versenkung).



In dem Mantra-yoga wird der Zustand der Versenkung (samādhi) Mahābhāva (großer Gemütszustand) genannt. Beim Durchgehen dieser sechzehn Stufen, in richtiger Ordnung und in strengem Gehorsam gegen die Anordnungen des Meisters, gelangt der eingeweihte Schüler zu dem Zustande des Samādhi, wo er sein inneres Selbst sieht und die Nähe Gottes erreicht. Durch Samādhi wird es bewirkt, daß die Svarūpa-Form Gottes (Wesenheit) verwirklicht wird.

Siebt es Kapitel.

DER HAṬHA-YOGA¹⁾.

Die Praxis des Yoga durch physische Übungen.

Die Sādhana's (Übungen), durch die der Mensch seine Cittavṛtti's (Gemütsbewegungen) unter seine Herrschaft bringt und die Nähe Gottes erlangt, wurden von den heiligen Ṛṣi's in vier Klassen geteilt:

1. Mantra-yoga;
2. Haṭha-yoga;
3. Laya-yoga;
4. Rāja-yoga.

Diese vier Systeme wurden ausgearbeitet gemäß der Jāti (Typus und Art der Übungen), in Verbindung mit verschiedenen Mitteln, die Cittavṛtti's zu beherrschen. Der Haṭha-yoga umfaßt jene Sādhana's (Übungen), die sich an erster Stelle in ihrer Betätigung auf den Sthūla-śarīra (den grobmateriellen, physischen Körper) beziehen. Dieser grobmaterielle (sthūla-śarīra) wie auch der feinmaterielle (sūkṣma-śarīra) Körper haben ein und denselben Konnex; der grobmaterielle ist nur eine Begrenzung, eine Zirkumskription des feinmaterielle Körper. Darum heißen alle jene Vorgänge, die von den Ṛṣi's so angeordnet wurden, den materiellen Körper zu dem Zwecke unter seine Herrschaft zu bringen, daß dadurch zuletzt die Herrschaft über den feinatomischen, übermateriellen Körper, über die Leidenschaften und Impulse des Gemütes gesichert wird, Haṭha-yoga.

Nach der Sāṃkhya-Philosophie besteht die Schöpfung, (sthūla-śarīra und sūkṣma-śarīra) aus vierundzwanzig Tattva's (Grundprinzipien, konstituierende Elemente). Das Prakṛtika-jagat (die materielle Welt und Natur) besteht aus diesen vierundzwanzig Elementen (tattva), das fünfundzwanzigste Tattva ist der Puruṣa (Geist).

Unter diesen vierundzwanzig Elementen (Tattva's) sind:

- { Mahātattva (first intelligence, Intellekt),
- { Ahaṃtattva (Ego, Ich-Prinzip),
- { Manas (mind, Denkorgan);



Rūpa (Gestalt),	}	diese heißen die fünf Tanmātra's (Reinstoffe).
Rasa (Geschmack),		
Gandha (Geruch),		
Sparśa (Gefühl),		
śabda (Ton).		

Auge,	}	diese heißen die fünf Jñānendriya's (Erkenntnisorgane).
Ohr,		
Nase,		
Zunge,		
Haut,		

Vāc (Rede),	}	diese heißen die fünf Karmendriya's (Tatorgane).
Pāṇi (Hand),		
Pāda (Fuß),		
Pāyu (Anus),		
Upastha (Sexualorgane),		

Diese achtzehn Tattva's bilden den Sūkṣma-śarīra (den feinen Körper).

Pṛthivī (Erde), Jala (Wasser), Tejas (Feuer), Vāyu (Wind), Ākāśa (Äther) bilden den Sthūla-śarīra (den groben Körper).

Das fünfundzwanzigste Tattva ist der Puruṣa (Geist). Er ist nur Zuschauer, Zeuge bei der Verbindung des materiellen mit dem übermateriellen Körper. Der Puruṣa wohnt in dem Körper, aber er ist nirlipta (nichtvermischt, nichtberührt von und mit ihm)²).

In dem Sanātana-dharma bedeutet der Tod nichts anderes, als daß der Sūkṣma-śarīra der neunzehn Tattva's den Sthūla-śarīra der fünf Tattva's verläßt, der sich nun einen anderen Sthūla-śarīra sucht. Dieses Verlassen und Trennen heißt Tod.

Der Jīva (Seele als Lebensprinzip des Körpers) verläßt seinen Sthūla-śarīra, wenn er den Lauf des Karman vollendet hat, insoweit, als er zu diesem Zwecke seinen Sthūla-śarīra angenommen hatte; die übrige Schuld des Karman zu zahlen, muß er sich einen neuen Sthūla-śarīra suchen. Das ist wie das Ablegen alter und das Anziehen neuer Kleider. Es ist das Ablegen des Sthūla-śarīra, was Tod ist. Der Jīva stirbt nie; immer und immer wieder legt er seine fleischliche Hülle ab, eine andere zu finden³).

Da der Körper nun der „materielle Ausdruck der Seele“ ist, wie die Philosophie des Abendlandes sagt, oder wie unsere Śāstra's lehren: Da der Sthūla-śarīra so beschaffen ist, daß er den Sūkṣma-śarīra befähigt, in ihm das Karman auszuwirken, das der Sūkṣma-śarīra sich zugezogen — in anderen Worten: Da der Sthūla-śarīra nach der Natur des Sūkṣma-śarīra gebildet ist und beide in einen Körper verbunden und von einander abhängig sind, so folgt natürlicherweise, daß bei dem Handeln des Sthūla-śarīra auch der Sūkṣma-

śarīra handelt. In dem Yoga-śāstra werden die hervorragend wichtigen physischen Übungen des Haṭha-yoga für Individuen gewisser Temperamente vorgeschrieben, sozusagen in der Ordnung, daß sie vorerst ihren physischen Körper vollständig in der Gewalt haben durch die vorgeschriebenen Sādhana's. Diese so gewonnenen Kräfte müssen sie dann nach innen einstellen, um den Astralkörper in ihre Gewalt zu bekommen. Auf diese Weise müssen sie ihre geistigen Tätigkeiten unter ihre Herrschaft bringen und sich vorbereiten, den Herrn zu sehen, was das Ziel und Ende des Yoga ist⁴).

In den Sādhana's des Haṭha-yoga gibt es einige Besonderheiten. In dem Mantra-yoga wird auf äußere Zeremonien besonderes Gewicht gelegt. Doch gibt es in dem Mantra-yoga eine innige Verbindung mit Dingen, die außerhalb des physischen Körpers liegen. Besondere Beachtung ist gelegt auf den Varṇa-dharma (das Kastengesetz), Puruṣa-dharma (Pflichten für Männer), Nārī-dharma (Pflichten für Frauen), Āśrama-dharma (Erfüllung der vier Lebensabschnitte), Ārya-dharma (Pflichten für reinblütige Arier), Anārya-dharma (Pflichten für Nicht-arianer). Im Haṭha-yoga sind solche Besonderheiten kaum zu finden. Im Haṭha-yoga hängt die Tauglichkeit des Schülers von seiner physischen Geeignetheit oder Nichtgeeignetheit in Beziehung zu der Welt ab. Im Mantra-yoga mag der Mantra-Spruch, der einem Manne anvertraut wird, nicht für ein Weib geeignet sein, der des Brahmanen nicht für einen Śūdra. Im Haṭha-yoga gibt es kaum einen solchen Unterschied. In der Weihe für den Haṭha-yoga wird einzig auf die physische Tauglichkeit des Schülers und seinen Adhikāra, sein Wertsein oder Nichtwertsein der Privilegien, geachtet. Im Mantra-yoga gibt es kaum eine Anleitung, einen untüchtigen Körper für die Sādhana's tüchtig zu machen. Dagegen gibt es im Haṭha-yoga wunderbare Anweisungen, nicht nur einen untüchtigen Körper tüchtig zu machen, sondern auch den Körper von schädigenden Sekretionen und Einflüssen zu befreien.

Im Mantra-yoga wird die Betrachtung eines konkreten Symbols als Darstellung einer Wesensform der Gottheit vorgeschrieben, während im Haṭha-yoga die Betrachtung auf ein vorgestelltes Lichtzentrum gelenkt wird. Im Mantra-yoga werden verschiedene Götter und Göttinnen betrachtet, während im Haṭha-yoga die Lichterscheinung Gottes, des Lichtes aller Lichter, betrachtet wird.

Im Mantra-yoga wird der Zustand des Samādhi (Versenkung), der volle Bewußtlosigkeit gegenüber der äußeren Welt bedingt, durch Betrachtung der Mittel des Nāma-rūpa erreicht. Im Haṭha-yoga wird der Zustand des Samādhi durch die Kontrolle des Ein- und Ausatmens, die zur Beherrschung der Geistesregungen führt, erzielt. Der Zustand des Samādhi im Mantra-yoga wird Mahābhāva (großer

Gemütszustand), im Haṭha-yoga aber Mahābodha (großes Erwachen) genannt.

Die die Praxis des Mantra-yoga üben, können viel gewinnen durch das Anwenden gewisser Übungen des Haṭha-yoga, wie es auch umgekehrt gilt. Die Rṣi's verkündeten, daß in Übereinstimmung mit Adhyātma (auf das Selbst bezüglich), Adhidaiva (auf höhere Kräfte bezüglich), Adhibhūta (auf äufere Kräfte bezüglich) die drei Dinge Manas (Denksinn), Vāyu (Wind, Lebensatem), Vīrya (Vitalfluidum, Manneskraft, Samen) eins sind. Die Herrschaft über Manas begründet auch die über Vāyu und Vīrya. Wer Vāyu beherrscht, beherrscht auch Manas und Vīrya. Wenn dann mit Hilfe des Yoga das Vīrya beherrscht und aufwärts geleitet wird, kann der Yogin dadurch auch ohne besondere Mühe seinen Verstand und Lebensatem beherrschen. Im Rāja-yoga hängen die Vorgänge vorzüglich mit der Vernunft zusammen, während in Mantra-Haṭha-Laya-yoga besonders Denksinn, Lebensatem und Vitalfluidum in Anspruch genommen werden. Im Laya-yoga sind die Verstandestätigkeiten der Hauptfaktor, während in dem Mantra- und Haṭha-yoga die Vorgänge hauptsächlich auf Vāyudhāraṇā (Kontrolle des Lebensatem) und Reto-dhāraṇā⁵) (Kontrolle der Sementätigkeit) gehen. Für den Mantra-yogin ist unbedingte physische und mentale Keuschheit zugleich mit der Herrschaft über die Sementätigkeit erfordert. Für den Haṭha-yogin wird überdies Prāṇāyāma (Regulation des Atems) und Vāyu-nirodha (Hemmung des Atems) unbedingt verlangt. Die praktischen Übungen des Haṭha-yoga werden in sieben Stufen geteilt:

Erstens das Ṣaṭ-karman⁶), die Sechstübung genannt, die sechs Vorgänge umfaßt. Mit ihrer Hilfe werden Hirn, Gurgel und Unterleib von jeder Unreinlichkeit gesäubert. Diese Reinigung macht den Körper für die Yoga-Übung tüchtig. Viele solcher Kraftstücke werden unter Ṣaṭ-karman verlangt, die für den modernen Anatomen und Physiologen unglaublich scheinen, wenn sie dieselben nicht selbst sehen; und wenn sie dieselben sähen, ständen sie vor einem Rätsel.

Die zweite Stufe heißt Āsana⁷) (Sitz). Das Einordnen der Glieder in verschiedene Sitzweisen durch die vorgeschriebenen Methoden wird Āsana genannt. Ihre Zahl ist dreiunddreißig. Mit Hilfe der Āsana's wird der Körper zäh und stetig, ein würdiges Instrument des Yoga.

Die dritte Stufe heißt Mudrā⁸). Es gibt ihrer vierundzwanzig Arten. Das Objekt dieser Übungen bildet die Verwirklichung der Stetigkeit des physischen Körpers, um die physischen Organe und Funktionen unter die Herrschaft des Yogin zu bringen.

Die vierte Stufe heißt Pratyāhāra⁹). Die Übungen dieser Art verleihen dem Schüler Macht, in die innere Welt zu schreiten, unter

die physische Ebene zu tauchen, um das Wirken der überphysischen Maschinerie zu beobachten. Mit der Hilfe von Pratyāhāra erlangt der Yogin die Dhīratā, das Gleichgewicht oder die Stetigkeit des Sūkṣma-śarīra.

Die fünfte Stufe ist Prāṇāyāma¹⁰). Die Luft, die wir durch die Nase einatmen und ausstoßen, ist materielle (sthūla) Luft. In dieser Luft wohnt, wenn wir so sagen dürfen, der Sūkṣma-Āther, der die Luft, die wir atmen, belebt und beseelt. Diese belebende Ätherkraft ist Prāṇa-vāyu (Lebensodem). Es ist verständlich, daß man durch Beherrschen des Sthūla-vāyu (des materiellen Atems) auch den Prāṇa-vāyu beherrscht. Der Vorgänge des Prāṇāyāma sind acht. Durch Regulation des Atems wird die Erhebung und Erhöhung des physischen Körpers in einen Zustand von Imponderabilität und Intangibilität nach und nach bewirkt. So wird der Yogin befähigt zum Betreten der inneren Welt.

Die sechste Art ist Dhyāna (Betrachtung). Bei der Ausübung des Dhyāna soll der Verstand auf einen Lichtpunkt (Jyotis) konzentriert werden. Durch die Betrachtung des Lichtpunktes erreicht der Yogin die Stufen des Ekatattva (Allineinem, Einsinalem); und dadurch erreicht er den höchsten Punkt des Haṭha-yoga, den Zustand des Samādhi, Mahābodha genannt. Der Mahābodha-samādhi deutet die Erlangung des Saptamādhikāra, der siebten und höchsten Stufe an. In diesem Zustand des Samādhi sieht der Yogin Gott und erlangt Erlösung, das Ziel des Yoga (mukti).

Achtes Kapitel.

DER LAYA-YOGA.

Die Praxis des Yoga durch die feineren Kräfte der Natur.

Im Yoga-darśana (Yoga-Philosophie), das das Fundament und der Halt der Upāsana ist, wird der Yoga definiert als das System der Vorgänge und Methoden, wodurch die Cittavṛtti's (die Impulse und Funktionen des Denkkorgans) gelernt und beherrscht werden. Im Beherrschen der Geisteskräfte durch den Yoga wird das Objekt aller Verehrung, Paramātman, dem inneren Bewußtsein des Eingeweihten offenbar. Dieser Zustand der Realisation des Höchsten selbst ist Samādhi, das Ziel und Ende, die letzte Frucht der Yoga-Praxis und der Upāsana (Verehrung)¹).

In der Wissenschaft nimmt der Laya-yoga den dritten Platz

unten den vier Yoga-Systemen ein. Laya-yoga ist schon eine höhere Stufe in dem Systeme des Voranschreitens (adhikāra).

In der Virāj, dem absoluten und unendlichen Körper Gottes, ist das weite All mit seinen zahllosen Sonnen- und Weltsystemen enthalten (brahmāṇḍa).

Nach der Veda-Wissenschaft ist es bewiesen, dafs in jeder der zahllosen Brahmāṇḍa's die Trinität von Brahman, Viṣṇu und Maheśvara enthalten ist als die unmittelbaren, kosmischen, intelligenten Kräfte Gottes²).

Es gibt verschiedene Reihen von Ṛṣi's, Devatā's und Pitṛ's zur Erhaltung jedes Brahmāṇḍa. Jedes Brahmāṇḍa hat gewissermaßen seinen eigenen Vyāsa, Vasiṣṭha, Aṅgiras und andere Ṛṣi's; seinen eigenen Aditya (Sonnengott), seinen Vasu, Rudra, Indra und andere Devatā's; seinen eigenen Aryaman und andere Pitṛ's. Sie vollführen die Anordnungen in dem geistigen, materiellen und übermateriellen Brahmāṇḍa. Sie offenbaren sich im Beginne ihres eigenen Brahmāṇḍa und verschwinden mit dem Erlöschen desselben.

Die Ṛṣi's sagen, dafs, wie Sonnenstrahlen, durch das Fenster dringend, unzählige Stäubchen in dem Zimmer dem Auge enthüllen so auch der Virāj-puruṣa als Mahākāśa (absoluter Raum) mit zahllosen Brahmāṇḍa's angefüllt ist, obwohl jedes derselben erlischt, wenn seine bestimmte Zeit um und sein Lauf vollendet ist. Dies ist die wundervolle Līlā-vigraha des Virāj-puruṣa, seine materielle Form, die sein kosmisches „Spiel“ umfaßt; wörtlich Formenspiel, d. h. der Kosmos und das Spiel seines Willens in kosmischen Phänomenen, die sich vereinigen, sein Bild zu formen, als Līlā-vigraha, der Verstand und Sprache überschreitet.

Die Beziehung der individuellen, lebenden Körper in ihren drei Stufen zu der kosmischen Schöpfung oder auch die Beziehung des Piṇḍa zum Brahmāṇḍa ist ähnlich dem Verhältnisse, in dem die Bäume zum Wald stehn³). Der Piṇḍa ist das individuelle Sein, das Brahmāṇḍa ist das kollektive Ganze. Es gibt Ṛṣi's, Devatā's, Pitṛ's in jedem individuellen Körper, wie es Ṛṣi's, Devatā's, Pitṛ's in jedem Brahmāṇḍa gibt, die über die materiellen, übermateriellen und geistigen Verhältnisse dieses Systems herrschen. In jedem menschlichen Sein steht jedes Ereignis, das zur intellektuellen oder zum geistigen Teil des individuellen Seins gehört, unter dem Einfluß der Ṛṣi's. Die Handlungen und Objekte des Genießens von Gutem oder des Duldens von Bösem werden von den Devatā's bei jedem menschlichen Sein gelenkt. Und was nottut in der Hervorbringung und Erhaltung des physischen Körpers jedes menschlichen Seins, steht unter der liebenden Fürsorge der Pitṛ's.

Die Kräfte von Anziehung und Abstofsung, die in und zwischen

den Brahmāṇḍa's, Planeten und Sternen wirksam sind, und die dieselben verbinden, sind ebenso wirksam in bezug auf jeden individuellen menschlichen Körper und bilden verbindende Glieder. Noch mehr; Cit-sattā (absolutes Bewußtsein), Sat-sattā (absolutes Sein), Prakṛti-śakti (weibliches Prinzip der Gotteskraft), welche das Brahmāṇḍa stützen, durchdringen und in Gang halten, sind in jedem Jīva-deha (lebenden Körper) gegenwärtig. Von dem, was oben angedeutet wurde von der Beziehung und Verbindung von Vyāṣṭi und Samaṣṭi (Mikrokosmos und Makrokosmos), zwischen Individuum und Universum, kann man sich einen Begriff machen über die Idee des Laya-yoga. Der Laya-yoga kann in einem Wort definiert werden als das System, das darauf hinzielt, die Kräfte und Fähigkeiten des Geistes zu bemeistern, durch das Versenken der Prakṛti-śakti (des Körpers) in die Puruṣa-śakti (Geist) nach der Beherrschung der Gesetze von der Verbindung von Piṇḍa und Brahmāṇḍa (von Vyāṣṭi und Samaṣṭi), um dadurch den Pfad der Befreiung zu finden⁴).

Die Ṛṣi's grauer Tage, vor welchen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wie ein Buch offen lag, ersahen mit Hilfe ihrer übernatürlichen Yoga-Kräfte gewisse Stellen im Körper des Menschen als Piṭha's (besondere Sitze) der Ṛṣi's, Devatā's, Pitr's. Sie hatten ebenso wahrgenommen, daß der lebende menschliche Körper ständig unter dem Einflusse der Anziehung und Abstosung der Planeten und Sterne steht und stetig von den Himmelskörpern beeinflusst wird. Deshalb, weil sie gesehen und erfahren hatten, wie der Mensch von den Himmelswelten beeinflusst wird, gründeten sie die Wissenschaft der Astrologie auf der Basis der Astronomie. Die Methode der Entdeckung dieser und anderer Wissenschaften durch Yoga ist von dem großen Ṛṣi Patañjali im dritten Kapitel seines Yoga-darśana beschrieben⁵). Die Ṛṣi's haben in ihren Yoga-Werken, (nachdem sie die Tatsache beobachtet und verwirklicht hatten), festgestellt, daß der höchste Punkt auf der Schädeldecke des Menschen gerade über dem Brahma-randhra (Brahma-Öffnung), der Piṭha (Sitz) des Sac-cid-ānandamaya-paramātmān (des aus Sein, Geist, Wonne bestehenden höchsten Ātman) liegt, der Sahasradala genannt wird. Hier wohnt Er (der Geist) als Seher, aber als unbeteiligter Zuschauer (nirlipta). Und gerade über dem After, im Mūlādhāra-cakra ist der Sitz der Prakṛti-śakti (Naturkraft als weibliches Prinzip). Sie befindet sich dort als latente Aktivität, im Schlafzustand (prasuptā), nach außen schauend (bahirmukhī). Im Yoga-śāstra wird diese śakti mit dem Namen Kuṇḍaliṇī benannt.

Dies ist der Grund, warum der Mensch so völlig aufgeht in den unrealen Anhänglichkeiten der Welt, wo er ein Spielball des Moha (Verblendung) der Mahāmāyā ist, daß er im Wahn dem Vergnügen der Welt nachjagt, den materiellen Körper als reales Selbst betrachtet

und rundherum geht um das Rad des Lebens, im ewigen Kreislauf von Geburt und Tod. Wenn dann der Eingeweihte allmählich die Kulakuṇḍalinī-śakti durch Yoga-Kraft aus dem Ruhezustand erweckt, nachdem er, durch die Instruktionen seines Guru angeleitet, das Geheimnis der Piṭha-sthāna's (Sitz der Devatā's) im Körper ergründet, das Tor des Ṣaṭ-cakra⁶⁾ (Sechskreis) geöffnet und durchschritten, trägt er diese śakti zu dem Sahasradala und versenkt sie als weiblichss Prinzip in den Puruṣa (sat-cit) als männliches Prinzip. Also gelangt er in den höchsten Zustand des Nirvikalpa-samādhi⁷⁾ und erringt Befreiung⁸⁾.

Wie Mantra- und Haṭha-yoga hat auch der Laya-yoga besondere Eigentümlichkeiten. Oberflächlich betrachtet, beschäftigt sich der Laya-yoga mit den physischen Kräften und Funktionen des Körpers. Der Mantra-yoga hat verhältnismäßig engere Verbindung mit den Kräften, außerhalb des Körpers wirkend, ihn aber eng beeinflussend. Der Laya-yoga handelt von den übersinnlichen, intangibeln Piṭha's und den Sūkṣma-Kräften und Funktionen, die in ihrer Feinheit über das Reich der physischen Beobachtung hinaus liegen, die in der inneren Welt des Körpers tätig sind. Im Haṭha-yoga ist die Betrachtung des Lichtes vorgeschrieben, im Mantra-yoga die des materiellen Bildes als Symbol göttlicher Kräfte, für die es im Laya-yoga keinen Platz gibt. Im Laya-yoga wird die Prakṛti-śakti in der Form der Kulakuṇḍalinī⁹⁾ im Körper des Yogin allmählich erweckt durch stetige Praxis, und zwar an dem Orte zwischen den Augenbrauen als jyotiṣmatī (lichtvoll), frei von materieller Befleckung. Wenn diese (jyotiṣmatī) durch Praxis und Betrachtung stetig und fest wird, wird sie Bindu-dhyāna¹⁰⁾ genannt (Betrachtungspunkt).

Die Praxis des Bindu-dhyāna ist eine Hauptübung des Laya-yoga. Außerdem gibt es im Laya-yoga noch besondere Eigenheiten, bei deren Durchgehen man leicht sieht, daß das System der Laya-yoga-Praxis feiner ist und höher geht als das vorausgehende.

Die Übungen des Laya-yoga zerfallen in neun Āṅga's (Teile)¹¹⁾.

Das erste Āṅga heißt Yama (Bezähmung), und zwar der physischen, äußeren Sinne. Yama selbst ist zehnteilig.

Das zweite Āṅga ist Niyama (Bezähmung der inneren Sinnenwelt), um dieselbe rein zu machen.

Das dritte Āṅga ist Sthūla-kriyā (physische Taten), die sich besonders auf Āsana und Mudrā (Sitz und Gliederhaltung) beziehen. Wenige der dreiunddreißig Āsana's und vierundzwanzig Mudrā's des Haṭha-yoga finden sich im Laya-yoga, die hier mit Sthūla-kriyā bezeichnet sind.

Das vierte Āṅga ist Sūkṣma-kriyā (überphysische Taten), die sich auf Prāṇāyāma (Atemübungen) und Svarodaya (Atemregulierung) beziehen.

Von den acht Prāṇāyāma's des Haṭha-yoga finden sich nur zwei im Laya-yoga; das Svarodaya-śāstra handelt von der wunderbaren Weisheit der Geheimnisse des inneren Reiches (Prākṛtika-sūkṣma-rājya). Unter anderen Dingen lehrt Svarodaya über verschiedene Körperkanäle, wie rechte und linke Halsader (Iḍa und Piṅgalā) und Kopfader (Suṣumṇā)¹².

Er lehrt uns, wie wir die fünf Grundelemente (pañcatattva's) nach dem Eintritt in die innere Welt ergründen können, und gibt nach Ergründung derselben vollere Kenntnis, die den Einblick in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verleiht. Endlich gewährt er die volle Herrschaft über den Sūkṣma-prāṇa (als Lebensprinzip), der in der Weltbesiegung gipfelt. Kurz, durch Svarodaya-sādhana wird unbedingte Herrschaft über die inneren Kräfte von Leben und Natur gewonnen.

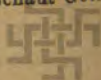
Das fünfte Āṅga ist Pratyāhāra (Zurückziehung), wodurch der Eingeweihte zum Eintritt in die innere Welt befähigt wird, nachdem er die Regungen und Neigungen seines Gemütes bezähmt und sie von der Außenwelt abgezogen hat. Das Hören verschiedener Nāda's (Töne) ist in den Übungen von Pratyāhārā einbeschlossen.

Das sechste und Haupt-Āṅga ist Dhāraṇā (Stetigkeit). Wie im Haṭha-yoga Prāṇāyāma und im Mantra-yoga Japa die Hauptsache ist, so hier Dhāraṇā. Durch sie erweckt der Eingeweihte, der die innere Welt beherrscht, die Kulakuṇḍalinī und durchdringt die sechs Kreise (cakras), die die Türe zum Suṣumṇā-Kanal bilden.

Das siebte Āṅga ist Dhyāna (Betrachtung), in dem der Bindu-dhyāna (mystischer Betrachtungspunkt) erläutert wird.

Das achte Āṅga ist Laya-kriyā (Laya-Werk) mit der wundervollen Wissenschaft über die verborgensten Kräfte von Leben und Natur. Die Übungen von Laya-kriyā sind so hehrer transzendentaler Art, daß es unmöglich ist, auch nur eine oberflächliche Idee davon in Worten zu geben. Sie können einzig und allein von den Meistern erlernt werden, wie denn überhaupt keiner den praktischen Yoga üben kann, der nur die Abhandlungen darüber kennt und liest.

Als neuntes und letztes Āṅga wird Samādhi (Versenkung) genannt, der auch Mahālaya heißt (großer Laya oder große Auflösung). Der Gipfel dieses Mahālaya wird durch Nāda und Bindu (Ton und Punkt) erreicht¹³. Wer das Ziel dieses Samādhi erreicht, schaut Gott.



Neuntes Kapitel.

DER RĀJA-YOGA.

Der Yoga durch die Kräfte des Denkens.

Viele haben eine ganz falsche Vorstellung von Yoga im allgemeinen, von Rāja-yoga im besonderen. Das Volk nimmt Yoga hin als Zauberei, Beschwörung, Hexerei, wie „trockenen Fußes über das Wasser wandeln, fliegen durch die Luft, Feuer essen, unsichtbar werden“ und ähnliches. Man denkt, Yoga ist eine Art dunklen Treibens, das in finsternen Berghöhlen und entlegenen Wäldern von halbverrückten und perversen Menschen zu ihren finsternen Zwecken ausgeübt wird.

Nichts könnte der Wahrheit ferner liegen als diese Auffassung. Yoga ist die Wissenschaft, die uns das Fühlen, Denken, Realisieren lehrt, eins mit Gott zu werden. Er hat gar nichts zu tun mit Magik, Wundern und ähnlichen Erscheinungen. Gewisse Kräfte erstehen aus der Übung des Yoga, die auszuüben dem Yogin verboten ist, weil sie Hindernisse bilden zu seiner Vereinigung mit Gott. Yoga ist, wir wiederholen es, nichts als die praktische und wissenschaftliche Methode, sich mit Gott zu vereinen.

Jede Wissenschaft hat ihre eigene Methode der Forschung, und so auch der Yoga. Chemie und Physik haben ihre Laboratorien, wo sie ihre Ziele verfolgen. So erfordert die Wissenschaft des Yoga, inbezug auf ihren Gegenstand, — das Himmelreich, das in uns ist, ein Gegenstand hehrer als Chemie und Physik — die Hilfe des Verstandes, tiefes Forschen und andere Hilfsmittel.

Niemand hat das Recht, die Wahrheit zu bezweifeln, daß Hydrogen und Oxygen in gewisser Zusammensetzung Wasser sind. Der es nicht glaubt, braucht nur in einem Laboratorium den Versuch zu machen. Aber solange er das nicht tut, hat er kein Recht, dies zu leugnen. Ebendasselbe erfordert auch der Yoga. Die indischen Rṣi's erprobten den Yoga, durch den sie gewisse Wahrheiten entdeckten. Sie zeigten auch den Weg, diese Wahrheiten zu finden. Solange einer diesen Weg nicht betreten, hat er auch kein Recht, diese Wahrheiten zu bezweifeln und verächtlich darüber zu sprechen. Erfahrung ist die Quelle aller Erkenntnis, und auf Erfahrung beruht der Yoga.

Die Praxis des Yoga wurde schon behandelt. Hier wollen wir uns kurz befassen mit Natur und Wesen des Rāja-yoga.

Die Veda's zerfallen in drei Teile: Karman (Handeln), Upāsana (Verehrung), Jñāna (Wissen). Ähnlich wird der Yoga eingeteilt in Karma-yoga, Upāsana- oder Bhakti-yoga und Jñāna-yoga.

Karma-yoga ist die Fähigkeit, das Karman richtig und wirksam zu vollführen (yogaḥ karma sukauśalam). Das Schürzen und Ent-

schürzen eines Knotens ist Karman; aber dessen Wirkung ist eine verschiedene. Karman ist der Grund von Fesselung und Befreiung. Da erhebt sich nun die Frage: „Welches ist der rechte Weg, das Karman zu vollbringen?“ Diese Frage wurde von śrī Kṛṣṇa ausführlich in der Bhagavadgītā gelöst. Er sagt, daß das Vollbringen von Karman nur um des Karman willen, ohne Rücksicht auf den Erfolg, der rechte Weg ist. Dieser Weg führt zu Mukti und wird nie zur Fessel; denn solches Karman führt nie zur Reaktion.

Bhakti-yoga führt zur Herrschaft über die Funktionen des Denkens (citta), um so in der Einführung auf Einensinnen den ganzen Geist auf Gott zu lenken. Die Philosophie dieses Yoga hat Patañjali in seinem Yoga-sūtra behandelt, während die praktische Seite in den vier Yoga-saṁhitā's behandelt wird.

Endlich ist der Jñāna-yoga die Unterscheidung des Realen vom Unrealen durch reine Vernunftforschung mit Hilfe der Upaniṣad's und der vielen Philosophiesysteme. Die praktische Seite des Jñāna-yoga ist der Rāja-yoga, die edelste und schwierigste Art des Yoga. Wenige Menschen sind fähig für diesen Yoga. Mantra-yoga, Haṭha-yoga und Laya-yoga sind nur Vorbereitungsstufen zum Rāja-yoga.

Dhāraṇā (Satzung) der verschiedenen Systeme ist auch verschieden. Die Dhāraṇā des Karma-yogin in bezug auf die Siddhi (Vollendung) des Karma-kāṇḍa lautet: „Dieses ganze Universum ist das Brahman.“ Folgerichtig hält er den Dienst, allen Wesen erwiesen, für Gottesdienst. Die Dhāraṇā des Siddha-bhakta-yogin (des Vollendeten in dem Bhakti-yoga) heißt: „Das Brahman selbst ist das Universum.“ Darum sieht er überall Gott. Der Jñāna-yogin hat die Dhāraṇā: „Ich bin das Brahman.“ Und er ist erlöst (mukta).

Diese drei Dhāraṇā's sind die Grundwahrheiten des Rāja-yoga. Wo aber eine dieser Dhāraṇā's sich einstellt, folgen die anderen selbsttätig nach.

Vairāgya¹⁾ (Leidenschaftslosigkeit, Entsagung) ist ein notwendiges Grundstück für jeglichen Yoga. Die heiligen Lehrer des Yoga haben das Vairāgya in vier Teile zerlegt, in bezug auf die vier Arten des Yoga. Sie lauten:

1. mṛdu (mildes),
2. madhyama (mittleres),
3. adhimātra (exzessives),
4. para (höchstes) Vairāgya.

Mṛdu-vairāgya ist der Zustand des Geistes, wo die Dinge der Welt nicht mehr Freude erwecken, wo ein unbestimmtes Sehnen nach Höherem, Dauerndem sich einstellt. Madhyama-vairāgya ist der Zustand, wo die Welt leer, schal, geschmacklos und wertlos erscheint, wo der Geist heiß und spontan nach göttlichen Dingen ströbt. Wo

Weltfreuden Schmerz erregen, wo der Geist ohne Ruhe und ohne Rast nach göttlicher Erkenntnis strebt, ist der Zustand des Adhimātra-vairāgya vorhanden. Wo der Geist sich ganz und gar abwendet von der Welt, wo er unter keinen Umständen mehr zu ihr zurückgeführt werden kann, da tritt der Para-Zustand, der höchste des Vairāgya, ein.

Nach einigen Weisen zeigt Mṛdu-vairāgya die Geeignetheit für den Mantra-yoga, Madhyama- für den Haṭha-yoga, Adhimātra- für den Laya-yoga, Para- für den Rāja-yoga an. Andere Weise sagen, daß der Schüler von einer der drei ersten Stufen des Vairāgya die drei ersten Methoden des Yoga zugleich lernen mag, je nachdem er sich tüchtig im Vairāgya zeigt, in anderen Worten: in welcher der drei ersten Stufen des Vairāgya ein Schüler sich befindet, kann er nach Urteil seines Guru in die drei ersten Methoden des Yoga zugleich eingeweiht werden; und wenn er zum Para-vairāgya gelangt ist, kann ihm der Rāja-yoga mitgeteilt werden. Die praktische Seite des Yoga, besonders des Rāja-yoga, hält sich an geistige Übungen. Deshalb sollte der Schüler unbedingt wissen, was sein Geist ist, und wie er arbeitet.

Die Genesis der Wahrnehmung ist folgende. Die Sensationen der Aufsendinge werden von äußeren Sinnesinstrumenten (z. B. dem Auge) zu den Hirnzentren (den Indriya's) geleitet. Die Indriya's leiten sie zu dem Manas (Denksinn) und das Manas zu der Buddhi (Intellekt). Der Puruṣa (Seele) erhält die Wahrnehmungen von der Buddhi, woher die Perzeption kommt. Das Manas ist ein Instrument des Puruṣa, durch das die Seele äußere Dinge erfafst.

„Das Ziel des Yoga ist die Befreiung des Menschen aus den Netzen der Materie. Die höchste Form der Materie ist Citta (Denksinn), auch Manas, Ahaṃkāra und Buddhi einschließend. Der Schüler des Sāṃkhya weiß, daß das erste Prinzip der Prakṛti (der Urmaterie), Mahat (das große Prinzip), die Buddhi ist. Dann folgt Ahaṃkāra (Ichprinzip), durch das die Ichheit wirkt. Dann kommt Manas, die feine Materie als Werkzeug des Denkens. Diese drei: Manas, Ahaṃkāra, Buddhi bilden das Citta, die feinste Form der Materie. Den Menschen zu befreien von den Banden dieses Citta, das ist das Ziel des Yoga. Der Mensch, der befreit ist von diesen Banden, bleibt in seiner ureigensten Form (svarūpa)².“

So besteht das Antaḥkaraṇa (inneres Organ) aus: Manas, Buddhi, Citta, Ahaṃkāra³), die die vier Grundelemente des Innenorgans bilden. Manas ist jene innere Kraft, die Resolutionen faßt oder nicht faßt. Buddhi ist jene innere Kraft, die vernünftig denkt und entscheidet. Citta ist das Repositorium der Sinneseindrücke, Ahaṃkāra (Ichprinzip) ist die Kraft, die alle Affektionen als „mein“ bezeichnet, die dem Menschen Selbstbewußtsein verleiht⁴).

Von diesen sind Manas und Buddhi (Pradhāna) die Hauptkräfte; Citta und Ahaṁkāra (Upapradhāna) sind die Nebenkräfte, die sich den anderen, mit ihnen vereint, unterordnen. Z. B. Citta wird identifiziert mit Manas, so daß Manas Eindrücke empfängt, analysiert und Entscheidungen faßt, gemäß den Saṁskāra's, den früheren Erfahrungen oder Assoziationen, die im Citta aufgestapelt sind. So wird Ahaṁkāra eins mit Buddhi, und so kommt sie als Denkkraft zu einer Folgerung, je nach ihrer Kapazität und ihrer Erkenntnis. Fehlte diese Interrelation zwischen Buddhi und Ahaṁkāra, dann fehlte auch das unterscheidende Merkmal beim Erfolg irgendeines vernünftigen Denkprozesses. Die Weisen sagen, Manas ist der Herrscher in dem Menschen, der ohne Erkenntnis ist. Dagegen ist Buddhi (als Verstand) der Herrscher im Menschen, der Erkenntnis besitzt. Manas und das untergeordnete Citta sind der gröbere Teil des Antaḥkaraṇa, während Buddhi und Ahaṁkāra feiner und höher sind.

Die Identifikation von Manas mit Citta führt zu Āsakti (Anhänglichkeit, Fesselung), während die Identifikation von Buddhi mit Ahaṁkāra zu Bhava (Wesenszustand der Seelenwanderung) führt. Ist Bhava rein, führt er zu Mukti (Befreiung).

Durch Mantra-, Haṭha-, Laya-yoga wird der Schüler durch stetige Reinigung fähig für den Savikalpa-samādhi, (noch nicht unterschiedlose Versenkung)⁵⁾.

Nur durch Rāja-yoga gewinnt er Nirvikalpa-samādhi (unterschiedlose Versenkung). Ohne Rāja-yoga kann kein Yogin den Cit-svarūpa-bhāva (der Zustand, wo der Geist in seiner ureigenen Natur ist) erlangen.

Wie der Vollmond aus sechzehn Phasen besteht (Kalā), so besteht der Rāja-yoga aus sechzehn Teilen (Aṅga). Sieben sind Abarten der Vicāraṇā (Denken und Überlegung); zwei sind Abarten der Dhāraṇā (Betrachtung über die Natur des inneren Bewußtseins); drei sind Abarten des Dhyāna (Betrachtung mit Konzentration); vier sind Abarten des Samādhi (Versenkung, Ekstase, absolutes Ruhen im Erlöschen des Bewußtseins und Untertauchen in das universale Selbst.)

In Verbindung mit den ersten sieben Aṅga's soll hier bemerkt werden, wie die heiligen Seher das Gesetz der Siebenzahl überall im Universum sahen. Es gibt der Sonnenstrahlen sieben, der Farben sieben, der Schatten sieben, der Wochentage sieben, der vedischen Mantra's sieben (vyāhṛti), der Noten in der Tonleiter sieben, sieben Dhātu's (Körperelemente), sieben Oberwelten und sieben Unterwelten. Je mehr einer in den feinen Bau der Welt eindringt, je mehr trifft er auf die heilige Siebenzahl. Übereinstimmend damit haben die heiligen Seher sieben Jñāna-bhūmi's (Erkenntnisstufen) und sieben Ajāna-bhūmi's (Nichterkenntnisstufen) aufgestellt. Ebenso wurden

die Darśana's (die Philosophien) in sieben Systeme eingeteilt nach den sieben Jñāna-bhūmi's, gemäß dem Adhikāra (Fassungskraft) des Geistes. In Verfolgung der sieben Jñāna-bhūmi's wurden Karman, Upāsana und Jñāna in je sieben Teile geteilt.

Die Namen der sieben Karma-bhūmi's sind:

1. Śubhecchā.
2. Vicāraṇā.
3. Tanumānasā.
4. Sattvāpatti.
5. Asaṃsakti.
6. Padārtha-bhāvinī.
7. Turyagā⁶.

Die Namen der sieben Upāsana-bhūmi's sind: Nāmaparā, Rūparā, Vibhūtiparā, Śaktiparā, Guṇaparā, Bhāvaparā und Svarūparā.

Die Namen der sieben Jñāna-bhūmi's sind: Jñānadā, Saṃnyāsadā, Yogadā, Lilonmukti, Satpadā, Ānandapadā, Parātparā.

Der Karmin (der Tuer) des Karman (Tat), der Schritt für Schritt die sieben Karma-bhūmikā's durchwandelt, der für seine Pflicht oder für eine übertragene Aufgabe arbeitet, kann zum Karma-yoga gelangen und damit zu Kaivalya⁷) (Isoliertheit). Der Upāsaka (Verehrer) als Tuer der Upāsana kann nach Vollendung des Karma-yoga und der sieben Upāsana-bhūmi's zu Parabhakti (höchste Gottesliebe) und Seligkeit gelangen. Und der Jñānin (der Besitzer des Wissens) kann nach Vollendung der Jñāna-bhūmi's und der sieben Philosophiesysteme göttliche Erkenntnis und damit schon in diesem Leibe Freiheit gewinnen.

Der Lauf des Rāja-yogin ist folgender: Zu den Füßen eines Lehrers muß er die sieben Philosophiesysteme gründlich studieren, um dann Schritt für Schritt die sieben Stufen von Karman, Upāsana, Jñāna zu durchschreiten, wo bei jedem Schritte sorgfältig auf den Adhikāra (Aufgabe) jeder Stufe zu achten ist. Dann muß er sich nach der Vorschrift des Lehrers höheren Übungen unterwerfen. Nach erfolgreichem Bemühen kann er die beiden Dhāraṇā's ausüben, die des Prakṛti-āśraya (der auf Natur sich stützt) und den Brahmā-śraya (der auf Bhrahman gründet). Dadurch gewinnt er Kraft in seinem Antahkarana (Innensinn). Er gelangt nun in das Reich des Dhyāna (Betrachtung) mit seinen drei Stufen. Wenn er diese vollendet, erlangt er das Ātma-pratyakṣa (Erkenntnis und Realisation des Selbst, des Atman).

In allen geistigen Werken, die den Veda's folgen, gibt es drei Arten, Gottes Manifestationen zu erkennen. Die erste Art ist Virāj (der materielle Aspekt Gottes). Der Adhidaiva (überweltliche) Aspekt Gottes ist Īśvara-bhāva (Īśvara als Gottesnatur). Der Adhyātma-

Aspekt (rein geistige) ist der des Brahma-bhāva, wo das Brahman jenseits der Materie und Natur (Prakṛti) wie des Handelns und Wirkens steht, wo das Brahman als Sac-cid-ānanda (Sein, Geist, Seligkeit) erkannt wird.

Der Bhāva, in dem Gott auf die kosmische Materie schaut, treibt durch dieses Schauen die Natur in das Wirken der Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung. Dieses Schauen Gottes, als Saṅga-(qualitäts-behaftete) Expression, die das Beleben der Materie verursacht, ist erkannt als der Īvara (Herr, Gott); und seine materielle Immanenz in dem grenzenlosem Universum der Sterne und Planeten wird Virāpuruṣa genannt. Im Rāja-yoga werden verschiedene Arten des Dhyāna (Betrachtung) in Beziehung auf die drei Aspekte Gottes behandelt. Durch sie wird der Yogin zum Samādhi hingeführt. Aus diesem Grunde hat der Rāja-yogin mit Hilfe des Buddhi-tattva (seines Intellekts) vier Arten des Samādhi zu üben. Die zwei ersten sind Savicāra-samādhi, wo es noch eine leise Verbindung mit dem bewußten Wirken der Vicāra-Kraft (des unterscheidenden Denkens) gibt; die zwei anderen sind Nirvicāra-samādhi, wo von dem Vicāra nichts bleibt als Bewußtseinsgefühl (anubhāva). So kann der Rāja-yogin die Befreiung von den Banden des Fleisches erreichen, während er noch im Fleische lebt. Er ist ein Jīvan-mukta (ein lebend Erlöster).

Im Samādhi des Mantra-yoga wird der Zustand des Mahābhāva erreicht und durch Stillschweigen, Ruhe und Bewegungslosigkeit bezeichnet. Im Samādhi des Haṭha-yoga hört das Atmen auf, wobei der Yogin wie ein Leichnam erscheint, ohne jedes Lebenszeichen. Im Samādhi des Laya-yoga taucht der Yogin unter in das Meer des Glückes, er hat jedes äußere Bewußtsein verloren. Diese Zustände sind aber noch Savikalpa-samādhi, wo die Furcht der Rückkehr ins Fleisch herrscht. Es gibt Überreste der Kette mit Prakṛtikānanda (der physischen Freude) und Gefahr der Fesselung des Fleisches. Aber in dem höchsten Grad des Samādhi, im Rāja-yoga, ist weder Untätigkeit noch Wahrscheinlichkeit des Verlustes des äußeren Bewußtseins. Hier gibt es keine Überreste der Freude am physischen Dasein (Prakṛtikānanda). Deshalb ist der Yogin vollkommen jeder Gefahr des Rückfalles in die irdische Existenz enthoben. Der Yogin gewinnt Nirvikalpasamādhi und damit den Brahma-bhāva (Brahma-Zustand). Trotz seines körperlichen Zustandes ist er frei und bleibt in Gott versenkt.

Bhagavān Śrī Kṛṣṇa hat in der Bhagavad-gītā ausführlich die Art und Weise beschrieben, in der der Yogin arbeiten muß, wenn er Jīvan-mukta des Rāja-yoga-samādhi geworden ist. In den Upaniṣad's wird geschildert, welcher Art die Upāsana-buddhi (Geist der Verehrung) des Rāja-yogin sein muß. Und im Vedānta wird das letzte Ziel mit den Folgen geschildert, das der Yogin durch die Macht des Jñāna gewinnt⁸⁾.

Obgleich der Jivan-mukta in das Brahman versenkt bleibt und den Zustand jenseits des Handelns (niṣkriyābhāva) erreicht, bleibt seine physische Natur (Prakṛti) dennoch dem Einwirken der Energien des Universum untertan. Automatisch manifestiert sie sich in den Sphären von Karman, Upāsana und Jñāna zum Wohle der Welten und zum Beispiel für die Menschheit.

Lebende Wesen sind auf dreierlei Art an die Karma-saṃskāra's (Eindrücke des Karma) gebunden; durch saṃcita (aufgehäuften) Saṃskāra's durch prārabdha (vorherbestimmende) Saṃskāra's⁹) und durch kriyamāna (tätige) Saṃskāra's. Die Saṃskāra's, die als endloser Same des Karman von den Lebewesen im Kreislauf ihrer Wiedergeburt aufgehäuft werden, heißen saṃcita. Aus dieser Masse der Saṃskāra's werden jene als prārabdha bezeichnet, die der Grund einer neuen Geburt werden, d. h., jene Karma-saṃskāra's, welche die wirkende Kraft haben, ein Wesen wieder in die Yonī (Geburtsschofs) zurückzustossen. Wer nun die Folgen des Karma-prārabdha auswirkt, legt den Grund zum Kriyamāna-karman, je nachdem er sein Leben nach dem Ahaṃkāra (Egoismus, Ichprinzip) und der Anlage seiner Natur verbringt. Der Sitz, in dem die Karma-saṃskāra's in ihrem Keimzustande (bijarūpa) liegen, wird Karmāśaya genannt (Karma-Lage).

In Erreichung des Nirvikalpa-samādhi durch Rāja-yoga wird die Fessel mit dem Karmāśaya gelöst. Der Sterbliche, der die Folgen des Prārabdha-karman auswirkt, trägt in seinem Körper und Geist so lange an den Folgen dieses, als er das neue Karman aktiv anhäuft, d. h., das „Haben“ ist um so viel gröfser als sein „Soll“, dafs es unmöglich ist, die Karma-saṃskāra's allein im Tragen der Folgen zu beseitigen. Nur mit Hilfe des Rāja-yoga gewinnt der Yogin den Nirvikalpa-samādhi, wodurch die Erkenntnis der ewigen Wahrheit (Tattva-jñāna) in seinem Geiste aufdämmert, die die Begier auslöscht, so dafs die Fesseln der Saṃskāra's zerstört und die Verbindungen mit dem Karmāśaya zerschnitten werden. Wie gerösteter Same nicht mehr sprossen kann, so kann der Geist, in dem die göttliche Wahrheit durch Rāja-yoga-samādhi aufgegangen, den Sterblichen nicht länger mehr fesseln. Denn allein Begierde und deren Triebe bewirken andere Karman's durch Karman. Diese Begier kann nur durch Tattva-jñāna, die auf Rāja-yoga gründet, enturzelt werden. Der Jogin wird Jivan-mukta genannt, der mit Hilfe des Rāja-yoga die Begier überwunden, vollkommen in der göttlichen Erkenntnis (Parama-tattva-jñānin) und frei wird von der Verbindung mit Karmāśaya. Das ist der Zustand vollsten Erfolges (Pūrṇa-kāma) für ihn. Welcher Art auch nun sein Wirken und Tun sein mag, es hat seinen Ursprung in dem allgemeinen Impuls des Urzentrums des Universum, oder es ist nur mehr der Prozess, in dem das Gleichgewicht des Prārabdha-karman, das die

Ursache seines gegenwärtigen Lebens war, voll und ganz ausgelöst wird. Welche der zwei Arten sein nun scheinbares Wirken sein mag, weder Saṃcita-karman noch Kriyamāna-saṃskāra kann ihn berühren, da er jenseits aller Begierde, frei von Karmāśaya ist. Die Śāstra's geben ein schönes Beispiel, wie der Lauf des Jīvan-mukta-mahāpuruṣa vollendet wird. Der Töpfer, nachdem er das Rad in Bewegung gesetzt, nimmt seine Hand von ihm weg. Aber das Rad dreht und dreht sich, bis die ihm mitgeteilte Energie aufgebraucht ist. So auch wirken Werk und physischer Körper des Jīvan-mukta so lange, als der Effekt der Karma-saṃskāra's in Gestalt des Prārabdha-karman seinen Höhepunkt erreicht hat. Noch ein Beispiel. Der Jäger kann die Pfeile seines Köchers gebrauchen oder zerbrechen, auch noch, wenn er sie auf die Sehne gelegt. Aber den Pfeil, den er abgeschossen, kann er nicht mehr gebrauchen, wie er will; der zieht seine Bahn, die außer des Jägers Macht liegt. So kann der Jogin sein Saṃcita-karman, seine Kriyamāna-saṃskāra's und ebenso die Begier durch göttliche Erkenntnis auslöschen; aber dem Auswirken des Prārabdha-karman, das seine physische Existenz bewirkt, entgeht er erst mit der Zerstörung seines materiellen Körpers. Der Jīvan-mukta-mahāpuruṣa wirkt also weiter unter dem Einfluß des Prārabdha-karman bis zu seiner physischen Auflösung, aber frei von Kriyamāna-karman. Er kann, indem er dem allgemeinen Karman der großen Menschheit, das dem Willen Gottes entspringt, dient, seine Werke dem Wohle der Welt weihen. Er selbst bedarf keines Werkes mehr; Wirken und Nichtwirken ist für ihn dasselbe. Er hat weder Begier noch Zwang zu wirken. Er arbeitet als das Werkzeug Gottes. So werden die Mahāpuruṣa's, die befreit sind, in das Brahman versenkt, während sie noch in dem materiellen Körper weilen. Leuchtende Beispiele dieses Zustandes sind die heiligen Seher wie der Mahārṣi Vasiṣṭha und der Rājārṣi Janaka¹⁰).

Zehntes Kapitel

DAS PĪṬHA.

Der mystische Kreis.

Ehe wir auf dieses Thema eingehen, wollen wir einige Fragen des Spiritismus und der physischen Kräfte zum besseren Verständnis unseres Gegenstandes behandeln.

Nicht eine längere Abhandlung über Spiritismus soll es werden, nur an einigen Beispielen wollen wir obigen Gegenstand beleuchten.

„Tischrücken“¹⁾ ist eine Form des sogenannten „Motor-Automatismus“. Es geschieht folgendermaßen: Zwei oder mehrere Personen von mediumartigem Charakter sitzen einige Zeit ruhig, die Hände auf einen leichtbeweglichen Gegenstand, sagen wir dreibeinigen Tisch, gelegt. Die also Sitzenden wünschen eine Bewegung des Gegenstandes, die auch oft erfolgt. Sie stellen Fragen und erhalten Antworten von dem „Geiste“ des Tisches durch Klopfen am Boden. Wenn sie in Buchstaben Antwort heischen durch das Tischklopfen, wie einmaliges Klopfen für a, zweimaliges für b usw., wird es oft geschehen; ganz unerwartete Antworten bekommen sie dann manchmal zu hören.

Aber aufer den gewöhnlichen Bewegungen, Tischrücken, vernünftigen Antworten oder auch Klopfen, was zum wenigsten auf den ersten Blick physisch zu erklären ist, nämlich durch den unbewußten Druck der Sitzenden, ohne dafs irgendwelche unbekannte physische Kraft oder ein Geist erforderlich wäre, werden viele andere physische Erscheinungen zugegeben, wie folgende: Der Tisch bewegt sich nach einer Richtung hin oder so heftig, wie es kein Druck erklären kann; ebenso entstehen Geräusche und Laute, die keine uns bekannte Kraft hervorbringen kann. Diese heftigen Geräusche vermitteln Botschaften wie das Klopfen, durch die es auch das Geisterklopfen benannt wird. Aber die Spiritisten unterscheiden wenig zwischen diesen vier Erscheinungsarten von Tischrücken, Tischklopfen, heftigem Tischwandern und Geräuschen; sie rechnen es der Tätigkeit der Geister verstorbener Männer und Frauen zu oder entkörpernten Intelligenzen irgendwelcher Art. Faraday's Erklärung des Tischrückens als Resultat der Kraftanhäufung vieler unbewußter Bewegungen ist nicht genügend. Myers ist der Meinung, dafs der oberflächlich bewußten Natur unseres Seins nicht nur ein Reich von Traum und Ahnung, sondern auch ein Reich von kohärenter, sublimer Mentalität zugrunde liegt (Unterbewußtsein).

Ein anderes Phänomen ist das automatische Schreiben der bekannten „Planchette“, des Psychographen. Hier ein Beispiel:

Herr Smith und sein Neffe halten ihre Hände auf die Planchette.

Ein phantastischer Name wird für die vermittelnde Kraft ersonnen.

Frage: Wo lebten Sie?

Antwort: Wem.

Dieser Name ist beiden unbekannt.

Frage: Ist schon entschieden, wer Erzbischof von Canterbury wird?

Antwort: Ja.

Frage: Wer?

Antwort: Durham.

Da sich keiner dieses Namens erinnerte, fragen sie weiter.

Frage: Was ist sein Name?

Antwort: Lightfoot.



Wieweit es mit der Feststellung seine Richtigkeit hatte, war den Sitzenden nicht bekannt. Das Auffallende liegt in der Tatsache, dafs der Name der rechte war.

Unkundige Leser mögen es wissen, dafs diese Art „Geisterantworten“ meistens unvernünftig, unsinnig, phantastisch und falsch, selten nur richtig sind.

Zwei besondere Beispiele seien noch angeführt.

Mme. X. ist ein schreibendes Medium. Eines Tages schrieb sie einen Brief, ohne jeden Gedanken an unsichtbare Kräfte, als sie plötzlich ihre Hand eingeklemmt fühlte. Ihre Hand setzte sich selbst auf einen Papierbogen und begann alarmierende Vorhersagungen niederzuschreiben. So ging es für einige Stunden weiter, bis auf einmal die Mitteilungen in alltägliche ausarteten und es blieben.

Mme. X. ist gewöhnt, sich das Haar selbst zu ordnen. Eines Morgens sagt sie lachend: „Ich wünschte, ein Hoffriseur ordnete mein Haar; meine Arme sind müde.“ Auf einmal fühlt sie, wie ihre Hände automatisch arbeiten; jede Müdigkeit ist verschwunden. Das Resultat war eine komplizierte Coiffure, die in keiner Weise ihrer gewohnten, einfachen Art entsprach.

Nun kommen wir zum Hypnotismus, der durch mechanische Mittel, durch Suggestion, durch Streichen oder durch Kombination von zwei dieser Arten herbeigeführt wird.

Eine leichte Art ist die „magnetische Kette“. Eine Anzahl Personen, von sechs an aufwärts, sitzen im Kreise und halten sich gegenseitig an den Daumen. Nun sitzen sie ruhig und bewegungslos, die Muskeln gehen lassend, auf die lässigste Art, die Augen geschlossen oder sie auf den Boden im Kreise gerichtet, mit dem Entschluß, wenigstens dreissig Minuten sich den Folgen zu ergeben. Früher oder später wird einer der „Kette“ Zeichen des Hypnotismus durch unfreiwilliges Herabfallen des Kopfes bezeigen. Einer suggeriert ihm nun den Gedanken an Schlaf ein und fängt an, ihn zu streichen. Bald wird er im Zustande der Hypnose sein.

Dr. Moll²⁾ gibt folgendes Experiment: Mr. X., einundvierzig Jahre alt, setzt sich auf einen Stuhl. Ich sage, er solle versuchen zu schlafen. „Denken Sie an nichts, als dafs Sie schlafen sollen.“ Nach einigen Sekunden fahre ich fort: „Jetzt schliessen sich Ihre Augenlider, Ihre Augen werden immer müder, die Lider zucken. Sie fühlen grofse Müdigkeit, Ihre Arme wollen einschlafen, Ihre Beine werden müde, eine bleierne Schwere und das Gefühl des Schlafes beherrscht Ihren Körper. Ihre Augen schliessen sich, Ihr Kopf wird dumpf, Ihre Gedanken verwirren sich. Sie können nicht länger widerstehen. Ihre Lider sind geschlossen. Schlafen Sie!“ Nachdem er die Lider geschlossen, frage ich ihn, ob er sie öffnen kann. Er versucht es.

kann sie aber nicht heben. — Ich bewege seinen linken Arm. Trotz aller Anstrengung bringt er ihn nicht mehr in die alte Lage. Ich frage ihn, ob er schlafe. „Ja.“ „Fest?“ „Ja.“ „Hören Sie den Kanarienvogel singen?“ „Ja.“ „Hören Sie das Konzert?“ „Sicher.“ „Sie merken diesen Hund hier gut?“ „Ganz gut.“ „Jetzt öffnen Sie die Augen. Sie sehen den Hund genau. Dann schlafen Sie wieder weiter und wachen nicht auf, bis ich Sie wecke.“ — Er öffnet die Augen, sieht den eingebildeten Hund und streichelt ihn. Ich nehme das Kleidungsstück aus seiner Hand und lege es auf den Boden. Er steht auf, um es an sich zu nehmen. Obwohl er in meinem Zimmer ist, glaubt er, er befinde sich im zoologischen Garten, wenn ich es ihm sage; er sieht Bäume usw.

Jendrassik und Krafft-Ebing verursachten Zeichen am Körper durch Suggestion. Wenn ein Gegenstand, wie eine Streichholzschachtel, eine Schere, eine Tabaksdose auf die Haut der Person, die in der Hypnose war, gedrückt wurde, während ihr gesagt ward, ihre Haut würde versengt, so war das betreffende Brandzeichen da. Irgendeine Suggestion, die in der Hypnose wirksam ist, bleibt es auch nach der Hypnose, wie Bewegungen, Sinnestäuschungen, Begehren, Schmerz, Darmtätigkeit, Hunger, Durst. Träume können beeinflusst werden. Sage einem Hypnotisierten, daß er träume, er befände sich in einem Boot, das in Gefahr des Scheiterns ist und er an Land schwimmen müsse. Er wird all dies träumen. Suggestiere ihm, daß er in drei Tagen einen bestimmten Besuch machen wird, und er wird es tun. All diese Phänomene, zusammen mit Telepathie, Besessenheit, Trance, Personen verdoppelung, Traumdeuterei, Somnambulismus, Hellsehen, werden niemals durch die Theorien der westlichen Wissenschaft hinreichend erklärt. Die Hindu's würden es eine Form des Pīṭha nennen oder das Spiel von Bewußtsein und Prāṇa (Atem). Ehe wir über das Pīṭha handeln, wollen wir einige Bemerkungen über Bewußtsein und Prāṇa voraussenden, die nötig sind zum besseren Verständnis der Hindu-Theorie des Pīṭha.

Nach den Hindu's beginnt die Manifestation der Schöpfung mit der Vibration der unentfalteten Natur (avyakta) und die erste Modifikation ist Mahat (das Grofse). Diese Mahat könnte man Universalbewußtsein nennen oder Bewußtsein in allen Beziehungen, Bewußtsein (consciousness), Unterbewußtsein (sub-consciousness), Überbewußtsein (super-consciousness). Von Mahat entspringt Ahaṅkāra (Selbstbewußtsein, self-consciousness), aus dem die fünf Tanmātra's, die subtilen Zentren (subtile centres) von Gesicht, Gehör, Geschmack, Gefühl, Geruch hervorgehen, sowie die fünf subtilen, sensitiven und motorischen Nervenzentren (subtile sensory and motor nervecentres) (Jñānendriya und Karmendriya) sowie das Manas (Denksinn) und die fünf groben Bhūta's (Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther³).

So ist in Kürze die Schöpfung. Die Rṣi's Indiens halten dafür, daß die Konstitution des Makrokosmos dieselbe bleibt wie im Mikrokosmos. Wenn wir ein Sandkorn betrachten, betrachten wir das Universum.

Jenseits der Prakṛti (Natur) ist der Puruṣa oder das Brahman (absolute existence, absolute consciousness, absolute bliss).

Nur die größeren Elemente sind es, als letzte Ordnung der Dinge, die aus der Prakṛti evolvierten, die durch die gewöhnlichen Sinne wahrgenommen werden. Sie sind das, was wir gewöhnlich unter Materie verstehen. Aber es ist zu bemerken, daß Mahat (oder Universalbewußtsein), Manas (Denksinn) und die anderen ebenso Materie sind wie die größeren Elemente, nur Materie in feinerer Form.

Diese indische Ansicht, die Manifestation des Groben aus dem Feinen, ist in vollkommener Harmonie mit der Physik. Die Physiker sind bei fortschreitender Erkenntnis des sogenannten „Stoffes“ ins Zweifeln über seine Realität gekommen; sie entstofflichten das Atom und mit ihm das Universum, das aus Atomen besteht. Die Dreiheit von Stoff, Äther und Elektrizität, aus denen die Wissenschaft die Welt konstruieren will, wurde zu dem einen Element des Äthers zurückgeführt (der nichtwissenschaftlicher Stoff ist) im Zustande der Bewegung. Nach der Sāṃkhya-Philosophie besteht die objektive Welt aus Bhūta's (Elementen), die letzten Endes aus dem Äther stammen. Ich sage nicht, daß der wissenschaftliche „Äther“ synonym ist mit Ākāśa, der ein Begriff anderer Gedankenrichtung ist. Das Sensible entsteht aus dem supersensiblen Ākāśa-tanmātra und ist deshalb nicht letzter Grund. Aber es ist von Belang, die Übereinstimmung von West und Ost festzustellen, daß die verschiedenen Formen des groben Stoffes abgeleitet werden von einer Substanz, die nicht „Stoff“ ist. Der Stoff ist entstofflicht, und der Weg ist gelegt für den indischen Begriff von Māyā⁴). Es gibt einen Punkt, wo der Geist nicht länger nach außen wirken kann. Nach den Tanmātra's ist der Geist nach innen gelenkt, nach dem Grunde zu forschen in jenem Ich-Bewußtsein, das in die Welt des Gewissens reicht und Sensorium, Sinne und Sinnesobjekte hervorbringt. Daß Geist und Sinne materiell sind, hat auch in der Philosophie des Abendlandes Halt, wie in der Herbert Spencer's; er hält daran fest, daß das Universum physisch wie psychisch ein Spiel von Kräften ist, das wir in der Frage des Stoffes als Objekt erfahren. Der Denksinn als solcher, sagt er, ist ebensowohl ein materielles Organ wie Hirn und äußere Sinnesorgane, obwohl sie verschiedene Formen von Kraft sind.

„Seine Behauptung, daß wissenschaftlicher Stoff eine Erscheinung des kosmischen Kräftespieles ist, daß der Geist ein Produkt desselben

Spieles ist, das ist dasselbe, was Sāṃkhya und Vedānta lehren. Während nun Spencer mit den Agnostikern sagt, daß die Realität hinter diesen Erscheinungsformen unerkennbar bleibt, sagt der Vedānta, daß sie erkennbar, daß sie Bewußtsein (consciousness) ist. Das ist das Selbst, das, wie nichts anderes, erkennbar ist.“

„Kraft ist blind. Wir entdecken Bewußtsein in dem Universum. Es ist vernünftig, daß, wenn die erste Ursache der Natur Bewußtsein oder Stoff ist und nicht beides zugleich, es das erstere sein muß. Unbewußtsein oder Objekt kann Bewußtsein modifizieren; aber Bewußtsein aus dem unbewußten Selbst hervorbringen, das kann es nicht. Nach indischer Auffassung ist der Geist (spirit) als Grund des Universum reines Bewußtsein.

Wir müssen unterscheiden zwischen Bewußtsein an sich und seinen Modifikationen (modes). Bewußtsein ist die Einheit hinter allen Formen des Bewußtseins, ob Sensation, Emotion, Instinkt, Wille oder Vernunft. Die Mutmaßung, daß Bewußtsein existiert, wird nur durch geistige Erfahrung bewiesen. Alle höheren, mystischen Erfahrungen in Ost und West sind übereinstimmend (experiences of unity), nur in Formen und Graden verschieden. Im normalen Leben wie in abnormalen pathologischen Zuständen haben wir Anklänge von Erfahrung, in denen sie fast unzusammenhängend wird (structureless).

Die Entdeckung vom sublimen Bewußtsein stützt die Lehre der Śāstra's insoweit, als sie zeigt, daß hinter der Oberfläche des Bewußtseins, die wir für gewöhnlich wahrnehmen, noch ein anderes geheimnisvolles Feld sich findet, in dem es sich in seiner ganzen Tätigkeit auswirkt. Hier manifestiert sich die Buddhi (Intellekt). Okkulte Kräfte und Phänomene, wie Telepathie, Gedankenlesen, Hypnotismus, können besser durch Anlehnung an östliche Hypothesen als durch die Theorien des modernen Westens erklärt werden.

Wir haben nun die wissenschaftliche Erkenntnis, daß alle Formen von der Materia prima entstanden sind, daß Leben in allen Dingen ist, daß es in der Natur keine Unterbrechungen (breaks) gibt. Derselbe Stoff und dasselbe Bewußtsein ist überall. Es herrscht Einheit des Lebens. Es gibt keinen „toten Stoff“. Die bekannten Experimente von Sir Jagadish Chandra Bose geben Antwort zu den Reizen (stimuli) im unorganischem Stoff. Diese Antwort ist nichts anderes als das Anzeichen der Existenz des Sattva-guṇa, von dem Vedānta und Sāṃkhya behaupten, daß er in allen Dingen existiere, in organischen und unorganischen. Es ist das Spiel von Bewußtsein (Cit) in diesem Sattva, aber so in Tamas eingehüllt, daß es nur durch feines wissenschaftliches Experiment wahrgenommen werden kann, das als „mechanische“ Antwort erscheint. Bewußtsein ist hier verhüllt und gefangen von Tamas. Der unorganische Stoff enthüllt es in der Form des Samens oder des

Rudiments von Sensibilität, das sich in den Pulsschlag des Fühlens im niedrigsten Grade organischen Lebens erweitert, um endlich in die entfalteten, selbstbewußten Empfindungen des menschlichen Lebens auszuwachsen. Bewußtsein ist überall dasselbe. Nur die Hülle ändert sich. Es gibt ein progressives Ansteigen von Bewußtsein von der groben Materie durch Pflanzen und Tiere bis zum Menschen hinauf. Die indische Doktrin der vierundachtzig Lakhs⁵⁾ von früheren Geburten zeigt diese Evolution auf.

Nach indischer Lehre haben die Pflanzen ein im Schlafzustand sich befindendes Bewußtsein. Das Mahābhārata sagt, daß Pflanzen sehen und so zum Licht kommen. Eine solche Sehkraft würde vor nicht langer Zeit belacht worden sein. Aber Professor Haberlandt, der bekannte Botaniker, hat bewiesen, daß Pflanzen ein Sehorgan besitzen, und zwar in Gestalt einer konvexen Linse auf der äußeren Oberfläche des Blattes. Das animalische Bewußtsein ist größer, scheint sich aber ganz in der Befriedigung tierischer Bedürfnisse zu erschöpfen. Im Menschen erreichen wir die Welt der Ideen; aber sie sind eine Superstruktur des Bewußtseins, und nicht Grund und Fundament. Auf dieser artlosen (modeless) Basis entstehen die verschiedenen Arten von Bewußtsein, die wir kennen aus unseren Wach- und Schlafzuständen.“⁶⁾

Also könnte man auch annehmen, daß die Hindulehre von den fünf Scheiden oder Hüllen der Seele weder widersinnig noch unwissenschaftlich ist.

Der Vedānta sagt, jedes Wesen habe folgende fünf Kośa's (Hüllen):

1. Ānandamaya-kośa (wonneartige Hülle),
2. Vijñānamaya-kośa (erkenntnisartige Hülle),
3. Manomaya-kośa (manasartige Hülle),
4. Prāṇamaya-kośa (ätherartige } Hülle),
(atemartige }
5. Annamaya-kośa (speiseartige Hülle)⁷⁾.

Der Annamaya-kośa, der niederste der Art, ist der „grobe“ Körper, der stirbt. Die anderen vier bilden das Wesen des Sūkṣmaśarīra (des feinen Körpers), der beim Tode nicht zerstört wird, sondern übrigbleibt und in andere Welten, zu Lohn oder Strafe, geht. Dann wird er wiedergeboren in einem anderen Annamaya-kośa, um sein Karman auszuwirken. Diese fünf Kośa's hüllen das universelle Bewußtsein des Jīva ein. Wie ein Kośa nach dem anderen abfällt, so entwickelt sich gradweise das Bewußtsein des Jīva. Wenn alle Kośa's zerstört sind, wird das Bewußtsein des Jīva, der durch diese Hüllen gebunden und begrenzt war, frei und mischt sich mit dem höchsten Bewußtsein. Das ist Befreiung (Mukti).

Hier finden wir die richtige Erklärung von Hypnotismus,



Symbolische Darstellung
der vier Betrachtungsarten im Yoga.



Hellsehen und ähnlichen Phänomenen, wo der Annamaya-kośa schläft, während der subtile Prāṇamaya-kośa ein breiteres Wirkungsfeld erhält, wo er sich frei entfalten kann⁸). Der Prāṇamaya-kośa ist der Sitz des Prāṇa. Im gewöhnlichen, volkstümlichen Sinne wird mit Prāṇa der Atem bezeichnet. Wenn das Leben der Menschen erlischt, sagen wir: „dem ist der Atem ausgegangen“. Aber Prāṇa ist nicht der Atem, nicht die Luft, die die Lungen durchströmt; das Atmen ist eine Tätigkeit des Prāṇa, nicht Prāṇa selbst. Prāṇa ist eine subtile Kraft, die das Universum durchdringt. Aus diesem Prāṇa entwickelt sich alles, was wir Kraft heißen. Das Ergebnis aller Kräfte im Universum, der physischen wie der geistigen, heißt Prāṇa. Prāṇa ist die vitalste Kraft in jedem Wesen. Er hat fünf Zentren im Menschen, von denen aus er Gehirn und Nerven leitet und so jede Körperhaltung regelt⁹).

Prāṇa kann durch Yoga-Übungen beherrscht werden. Der Yogin, der vollkommen Prāṇa beherrscht, erlangt Wunderkräfte¹⁰).

Solcherart ist der Prāṇa. Die Orte und Gegenstände, in denen wir eine besondere Manifestation des Prāṇa sehen, werden Piṭha's genannt. Der Universal-Prāṇa kann mit einem schnell wogenden Strome verglichen werden, in dem sich immerdar Wirbel bilden durch die Kräfte der Anziehung und Abstofsung. Die Piṭha's können diesen Wirbeln verglichen werden. Wie manche dieser Wirbel länger andauern als andere, so gibt es beständige und vorübergehende Piṭha's. Impermanente Piṭha's, gute wie böse, werden beständig um uns durch unsere Denkkraft gebildet.

Diese Piṭha's oder Kreise der Prāṇa-Kraft entstehen durch die Kräfte der Anziehung und Abstofsung. Sie bilden sich natürlicherweise oder auch durch unsere konzentrierte und kontinierte Denkkraft. Der Yogin, der Prāṇa beherrscht, kann nach Belieben in seinem Körper oder sonstwo Piṭha's schaffen, einzig dadurch, daß er eine Stelle mit dem Finger berührt.

Der Annamaya-kośa bildet die materielle Welt, die vier anderen Kośa's bilden die feinere, supersensitive Welt. Der Prāṇamaya-kośa ist das Bindeglied zwischen beiden; nur durch ihn geschieht die Kommunikation. Wie die materielle Welt die Stütze des Annamaya-kośa, so ist der Sūkṣma-śarīra die Stütze des Prāṇamaya-kośa. Ein Prāṇa-Kreis kann sich in dem Prāṇamaya-kośa durch Anziehung und Abstofsung des Prāṇa, der auf ihn wirkt, bilden. Das ist ein Piṭha.

Ein Piṭha kann die Stütze, der Ruheplatz des Sūkṣma-śarīra genannt werden. Ein Piṭha kann freiwillig und unfreiwillig gebildet werden. Durch die Praxis der Konzentration und durch Herrschaft über die Prāṇa-Kraft entsteht das freiwillige Piṭha. Zur Zeit des Koitus entsteht das unfreiwillige Piṭha.

Wenn sich ein Piṭha bildet, werden Ṛṣi's, Devatā's, Piṭṛ's, Geister

und ähnliche Wesen angezogen, um in ihm zu ruhen. Diese Wesen mit den feinen Körpern können nur auf einem Pīṭha erscheinen, dem Kreise der feinen Prāṇa-Kraft. Wie ein Strohalm in einem reifsenden Strome dahinwogt und nicht aufgehalten wird, aufser in einem Wirbel, so steigen die unsichtbaren Kräfte in die Wirbel des alldurchdringenden, stetigen Stromes von Prāṇa, um da zu rasten.

Ständig ziehen wir Prāṇa ein und stoßen ihn aus, in anderen Worten: Der Prāṇa in uns saugt gleichartigen Prāṇa von dem universellen Prāṇa ein und stößt den untauglichen aus. Das wird als Anziehung und Abstossung aufgefaßt. Diese Tätigkeit wird als Einatmen und Ausatmen wahrgenommen.

Jetzt wollen wir sehen, was sich in einer Sitzung („séance“) ereignet. Wir nehmen Tischrücken als Beispiel. Die Prāṇa-Kräfte der Sitzenden beginnen sich anzuziehen und abzustossen, was einen Kreis des Prāṇa oder Pīṭha zur Folge hat. Geister werden durch Pīṭha's angezogen. Ruhelose und böse Geister (Preta's) werden gern durch diese niedere Art Pīṭha's angelockt. Als Folge davon sind die Antworten gewöhnlich nicht wahr. Weil der Preta-loka (Geisterwelt) nicht weit entfernt ist von unserer Welt, können dessen Bewohner kommen, um diese Pīṭha's zu besuchen. Und wie könnten reine Geister bösen mit ihrem unreinen Hauch nahekommen? Wenn sattva-artige Personen an der Sitzung teilnehmen, können sich reinere und höhere Geister einstellen.

Die Hindu's nehmen fünf Hauptarten der Pīṭha's an:

1. Upāsanā-pīṭha, wie Bilder, Feuer, Wasser.

Wenn in diesen Dingen Pīṭha's entstehen, sind in ihnen unsichtbare, göttliche Kräfte. Das Feuer kann seine Hitze verlieren, das Wasser kann sich bewegen, wogen und kräuseln, als ob es ein Lebewesen wäre. Dieses Pīṭha hat sechzehn Unterarten, wie in den Mantra-śāstra's erklärt wird.

2. Pārthiva-pīṭha, wie Tempel, Wallfahrtsorte, Kirchen und Moscheen.

Dies Pīṭha ist entweder nitya (beständig) oder naimittika (vorübergehend).

Ein beständiges Pīṭha ist jenes, wo der „Wirbel des Prāṇa“ natürlich entstand wie in ständigen Hindu-tīrtha's (Wallfahrtsorten); ein vorübergehendes ist jenes, wo der „Wirbel“ durch erhöhte Denkkraft der Menschen im Laufe der Zeit entstand. Ersteres bleibt immer Pīṭha; letzteres erlischt mit der Denkkraft.

Die Tīrtha-pīṭha's werden in vielerlei Arten eingeteilt, die hier nicht näher erwähnt zu werden brauchen.

3. Jiva-yāntrika-pīṭha's, die entstehen in menschlichen Körpern, wie in der Verehrung von Knaben und Mädchen und in Fällen von Heilsehen (nakha-darpana).

4. Sthūla-yāntrika-piṭha's, die mit Verehrung oder göttlichen Kräften nichts gemein haben. Sie werden von Menschen zur Erforschung der Zukunft und zur Wahrsagerei angewendet.

„Tischrücken, Planchette und andere Arten des Spiritismus“ gehören hierher.

Als ein Beispiel von „motorischem Automatismus“, wobei ein Piṭha entsteht, wollen wir einen von den Frauen Rājputāna's oft geübten Brauch anführen. Zwei Frauen reichen sich die Hände. Die rechte Hand wird in die rechte, die linke Hand in die linke gelegt, so daß sie eine Art Kreuz bilden. In das Kreuz wird ein irdener Topf mit Blumen gestellt. Bald bewegt sich der Topf, wie beim Tischrücken.

5. Unfreiwillige Piṭha's, wie sie entstehen zur Zeit des Koitus, sowohl bei Menschen wie bei Tieren. Es ist das Piṭha als Grund der Fortpflanzung. Deshalb wird der Actus generationis von den Hindu's so heilig gehalten.

Der „Wirbel“ des Prāṇa wird geschaffen mit Hilfe von Geist, von Mantra's (Sprüchen) und Gegenständen. Unter Geist meinen wir die Denkkraft. Unter Mantra meinen wir irgendeine Silbe, einen Spruch (besonders solche, die geheime Kraft besitzen, die von vielen in Verbindung mit einem gewissen Gegenstand gebraucht wurden) oder auch irgend eine Aktion, die der Konzentration des Geistes zu mächtiger Denkkraft verhilft. Gegenstand kann jedes äußere Ding sein, ein Bild, ein Tisch — wie beim Tischrücken.

Es wurde schon gesagt, daß auch böse Geister sich in einem Piṭha einstellen können. Ihren Einfluß und ihr Kommen zu bannen, entschöhnen die Hindu's die zehn Himmelsrichtungen (dig-bandha). Śava-sādhana (Leichenübung) ist das Beispiel eines Piṭha unter den Tāntrika's. In diesem Piṭha wird Prāṇa auf einen frischen Leichnam konzentriert, an dem sitzend der Sādhaka meditiert. Wenn das Piṭha streng nach den Regeln durchgeführt wird, muß sich der Leichnam erheben und sprechen.

Die alten Hindu's verstanden gut das Wirken des subtilen Prāṇa. Es liegt eine tiefe Bedeutung in einigen scheinbar vernunftwidrigen Gebräuchen der Hindu's. Einem Brāhmaṇa oder Saṃnyāsin ist es verboten, sich vor einem Idol zu verbeugen, das ein Śūdra aufgestellt hat. Der Grund ist der, daß das Piṭha des Śūdra, der auf einer niederen Geistesstufe steht, nur schwach wirkt wegen des geringen Prāṇa in demselben. Ein Brāhmaṇa oder ein Saṃnyāsin, der geistig weit vorgeschritten ist, kann leicht den Prāṇa des Piṭha einatmen und das Piṭha zerstören. Oder es könnte sein, daß das Piṭha den Prāṇa des Brāhmaṇa oder des Saṃnyāsin einsaugt und ihnen geistigen Schaden zufügt. Gedanken und Umgebungen sind stark von Prāṇa beeinflusst,

der rein oder unrein sein kann. Das erklärt die „Berührung“ und ähnliche Bräuche Indiens.

Philosophie und praktische Übungen, die zum Pīṭha gehören, sind ganz wesentlich, sowohl für Upāsanā wie für die Realisation der Jenseitswelt, die beide besonders behandelt werden. Unsere Mahārṣi's gaben zwei Mittel an, die Pīṭha-Kräfte zu erlangen: Entwicklung der Yoga-Erkenntnis und natürliche Begabung, wie einzelne sie haben. Es gibt Yoga-Kräfte, die den Yogin befähigen, übernatürliche Wesen zu sehn und mit ihnen in Verbindung zu treten. Neben andern Dingen entwickeln die Yogin's in ihrem Körper sogenannte „telegraphische Zentren“ zum Auffangen von Dingen und Kräften der Jenseitswelt. Des Westens Forscher kennen diese Kräfte nicht. Natürliche Begabung ist im Westen bei denen zu finden, die z. B. Geister schauen mit dem natürlichen Auge. Das Verständnis für solche Phänomene wird heutzutage entwickelter. Je mehr die Abendländer in Spiritismus eindringen, desto mehr müssen sie in der Wissenschaft der Pīṭha's forschen¹¹).

Elftes Kapitel.

DIE BHAKTI.

Liebe und Andacht.

Nach den Hindu Śāstra's wird Bhakti als der Prāṇa oder das Lebensprinzip jeglicher Verehrung betrachtet.

Die Lehre der Liebe ist der Hauptcharakter des Christentums, um den diese Religion volle Wertschätzung verdient. Wir wollen hier zeigen, daß der Hinduismus, allseitig wie er ist, sich nicht seinen Standpunkt von einem einzelnen Ausblick auf die unendlichen Verschiedenheiten der Religion wählt, das Resultat von Zeit, Ort und Nebenumständen ist, die Fähigkeit der verschiedenen Menschentypen einschließend, alle auf die geistige Höhe zu leiten, als Ziel der Religion.

Die indische Religion beruht auf der letzten Wahrheit der Philosophie, auf die sich auch die Theorie der Religion gründet. Jede Phase, jeder Gedanke, jede Praxis hat den rechten Platz in dieser Religion. Es ist eine Religion der Religionen; keiner sollte denken, sein eigenes Credo stände höher, wäre das einzige, um zu folgern, Indiens Religion sei etwas Fremdes, Seltsames, das man übergehen müsse. Wir hoffen, die Welt ist allmählich zu der Überzeugung gekommen, daß Religion nicht ausschließliches Eigentum einer Nation oder Rasse sei. Noch einmal wiederholen wir es, daß Religion in

Indien als Wissenschaft studiert ward, daß jeder Gedanke durch und durch erforscht, aufgestellt und eingestellt wurde in unsere religiöse Philosophie zum eigenen Nutzen und zum Fortschritt der Menschheit zum großen Ziel und Ende hin.

Das Gesetz der Aktion und Reaktion als Anziehung und Abstofsung ward schon ausführlich behandelt. Anziehung umschließt Anhaftung und Hinneigung (Rāga), Abstofsung Abneigung (Dveṣa). Anziehung im physischen Sinne ist unschwer zu erkennen, wenn das Prinzip ihrer Tätigkeit klar ist. Schwerkraft und Magnetismus sind bekannte Tatsachen. Wie in der physischen, so haben auch in der moralischen Welt Anziehung und Abstofsung ihre eigene Tätigkeit und Geltung. In der Natur der Liebe verstehen wir uns das Gesetz dieser Anziehung begreiflich zu machen.

Das Finale jeder Anziehung ist das Einheitsprinzip, das Einswerden ohne ein Zweites. Aber vorher gibt es Stufen geistiger und moralischer Anziehung, die eine große Rolle spielen in des Menschen Beziehungen. Vor allem gehen sie auf sein Familienleben, um von da in die alle und alles umschließende Kraft universaler, himmlischer, geistiger Liebe auszuwachsen.

Hier eine Analyse des Liebefühles. In den Beziehungen der Menschen untereinander offenbart sich die Liebe auf dreierlei Art:

1. als Liebe zu den Untergebenen;
2. als Liebe gegen die Oberen;
3. als Liebe gegen Gleichgestellte.

Die vierte Art der Liebe ist von absolutem Charakter, die wir Liebe zu Gott (Bhakti) heißen können. Diese Eingliederung erfolgt natürlich und progressiv; wenn sie instinktiv befolgt wird, führt sie das Individuum unbewußt zu dem wahren Ziele der Religion.

Liebe zu den Untergebenen ist eine gewöhnliche Tatsache. Tierische Instinkte zeigen diese Liebe. Tiereltern, Vögel, Vierfüßler und noch niedrigere Tiere schützen ihre Jungen gegen hereinbrechende Gefahren, selbst mit Einsatz des eigenen Lebens. Kuh und Katze, das Tigerweibchen, selbst Huhn und Schwein geben uns Beispiele dafür. Es ist kein seltener Anblick, eine Affenmutter zu sehen, die den Leichnam des toten Jungen mit sich schleppt. Die Hindu-Philosophie erkennt die Nähe der Entwicklung von Kuh, Löwe und Affe zum Menschen an¹). Im Menschen, der den Wahrspruch hat: „Die Liebe fängt bei sich selber an“, ist die Zuneigung zu den Kindern so gut und wahr wie bei den niederen Tieren. Die Mutter ist ein Typus von Selbstaufopferung für das Kind; der Vater handelt als Nachahmer. Aber beide haben ein instinktives Gefühl, als Resultat eines feinausgebildeten Habitus, ihre Kinder zu schützen und jedes Opfer für sie zu bringen. Diese Zuneigung heißt Sneha im Sanskrit.

Der Ausdruck von diesem Sneha kommt schon in der patriarchalischen Art des Lebens zur Geltung. Der Urtyp des Patriarchalsystems ist die Gemeinschaftsfamilie, die in Indien häufig ist. Vom Standpunkt der Eltern, die eine zahlreiche Familie besitzen, ist es nicht schwer, die Wahrheit der Gemeinschaftsfamilie zu begreifen. Die Liebe des Familienhauptes erstreckt sich natürlicherweise von dem ersten bis zum letzten Abkömmling desselben Blutes; der älteste Ahne hat dieselbe Liebe und Sorge für jedes Glied der Sippenfamilie. Mehr noch, diese Liebe überträgt sich auf Sklaven, Dienstleute und fremde Abhängige, durch die Macht der Gewohnheit. Nichts könnte dem Menschen eine bessere Lehre im Selbstentsagen für andere geben als die erste unbewußt erlangte Erfahrung auf diesem Gebiete.

Die Vorteile der Gemeinschaftsfamilie brauchen hier nicht näher erörtert zu werden. Die moderne Zivilisation mit ihrer Aktivität in bezug auf Freiheit strebt nach allgemeiner Kooperation und Mitwirkerschaft, was nur der wissenschaftliche Ausdruck für die Gemeinschaftsfamilie ist. Die Hilfsquellen von Familie, Land und Volk beeinflussen die Frage sicher sehr; aber das Gefühl der Liebe im Quellursprung ist alldurchdringend und kann nicht ausgemerzt werden. Vom elterlichen zum patriarchalischen Zustand, steigt der Fortschritt zu immer größerem Selbstaufopfern, bis er endlich universal wird. Die alten Tola's²), die Schulanstalten für Kinder vom Lande mit ihren patriarchalischen Lehrern, deren Frauen die gemeinsame Mütter der Kinder waren, boten und bieten uns noch eine solche Erscheinung. Natürlich, echt, fortschreitend zum geistigen Ziel, müssen sie sich als eine vielversprechende Zukunftshoffnung bewähren.

Liebe für Untergebene und Verwandte ist aber kein dauernder, permanenter Charakterzustand. Ihre Permanenz hängt von der Permanenz des Objektes der Liebe ab. Der Fortschritt der Hinneigung zur Permanenz ist notwendig, den Menschen zu seinem letzten Ziel zu leiten. Der einen Tatsache wollen wir hier noch gedenken, daß in der Gemeinschaftsfamilie ein großer Geist der Entsagung gefordert wird.

Liebe gegen Vorgesetzte, wie Eltern, Beschützer, König. — Diese Liebe nimmt die Form von śraddhā oder Niṣṭhā³) an (Gehorsam, Abhängigkeit und Loyalität). Eine höhere Geistigkeit wird hier schon erreicht. Eine Schulung zu selbstlosem Gehorsam und zu Pflichttugend mit Hintansetzung des persönlichen Nutzens, der Wunsch, dem Vorgesetzten zu gefallen, ihn glücklich zu sehen, in der Betrachtung der eigenen Dienstleistung, das ist das lobesame Gefühl auf dieser Stufe.

Hierher gehören die Opfer für Vater und Mutter oder deren Verwandtschaft, Schwiegervater, Schwiegermutter, Onkel, Tante, ältere Nachbarn, Stadtvolk, Betagte, würdevolle Personen jeder Rasse, jeden Ortes, jeder Nationalität. Das geistige Wachstum entspringt

der habituellen Praxis dieser Tugend. Hohe Lobsprüche verherrlichen Liebe und Opfer für Eltern, und ebenso hoch wird die Treue zum König gepriesen. Die Anführung des Samskr̥t-Zitates soll zeigen, welche Ideale Indien hatte über die Liebe und Treue zum König⁴).

Wie schon mehrere Male gesagt wurde, daß alle Handlungen der Hindu's, sei es von Körper, Geist oder Wort, mit Religion zusammenhängen, so ist dem Hindu auch Königstreue eine religiöse Pflicht. Der Eindruck des Gedankens, daß ein gewisser Akt, ob Tun oder Nichttun, eine Sünde vor Gott darstellt, ist weit besser für die eigene Selbstzucht als die Furcht vor Gesetz und Strafe, wie sie von menschlichen Autoritäten geübt wird. Alle Beziehungen zur Welt werden in der indischen Religion als geistig in ihrem Wesen aufgefaßt. Jede Abweichung von den Pflichten, die sich aus diesen Beziehungen ergeben, führt zu geistigem Fall, der das Voranschreiten zum Summum bonum, zum höchsten Glücke, verzögert. Loyalität, die so notwendig ist zum Fortschritt und Frieden der Menschheit in weltlichen Dingen, und mehr noch in geistigen, wurde den Untergebenen als heilige Pflicht auferlegt. Schöne Beispiele davon kann man finden, wenn man das Leben des Volkes in indischen Staaten durchgeht. Man ist erstaunt, wenn man sieht, wie beim Tode des regierenden Hindukönigs Trauerfeierlichkeiten veranstaltet werden durch Rasieren des Gesichtes und durch Opfern von Sprengwasser und Sesamkörnern; nicht von einzelnen, nein von allen Untertanen insgesamt, im Verein mit den nächsten Verwandten des Verstorbenen. Das „Ein-Herz-und-eine-Seele-Sein“ wurde als Grundprinzip des nationalen Lebens erstlich aufgegriffen und festgehalten in dem indischen Dharma-śāstra. Es ist von unsterblicher Wirksamkeit; und wenn es zum Teil verschwunden ist, der Verderbnis der Zeit wegen, so wird doch sein Wert und Nutzen unverloren sein. Ein Aufleben des Bewußtseins davon wird das wahre Gefühl von Liebe und Loyalität in diesem Lande wiederherstellen, wie es in anderen Landen blühte, wenn auch nur im Unterbewußtsein. Trotz allem Gerede über Demokratie in Europa hat die Welt stets die instinktive Loyalität des Volkes von England zu der persönlichen Autorität seines Königs vor Augen. Und dies Gefühl begeisterte die indischen Untertanen des König-Kaisers von Indien bei seinem zweimaligen Besuche des Landes, erstmals allein und dann mit der Königin, der Mutter aller Untertanen des Britischen Reiches. Nichts kann die Schönheit des Gefühles überschreiten, das zu Herz und Geist von Indien dringt, wo die Menschheit den Gipfel von Tugend, Liebe und Geistigkeit erreicht, deren erstrebtes Ziel Eines ohne Zweites ist.

Liebe zwischen Gleichgestellten nennt das Samskr̥t Prema. Freundesliebe gehört hierher. Ein besonderer Grad ist die Liebe zwischen Gatte und Gattin. Prema allein erreicht die Vollkommenheit in der

Selbstlosigkeit. Prema offenbart sich in drei Graden. Zwischen Mann und Weib, mehr noch vom schwächeren Geschlecht gesprochen, äußert sie sich in drei Graden:

1. er ist mein;
2. ich bin sein;
3. wir, er und ich sind eins. Letzteres ist das Ideal.

Zu 1. gehört: Sein Interesse, sein Schicksal, sein Glück ist auch das meine. Wenden wir dies auf die Sati⁵⁾ an; wo sie sich für den Gatten opfert, denkt sie, daß sie dem Gatten behilflich sein kann bei seiner Reise in die andere Welt. Um ihrer eigenen todesmutigen Tugend willen kann sie dem Gatten zum Aufstieg in eine höhere Welt verhelfen, mag derselbe auch eine irrende Seele sein. Ihre Handlung wird der des Schlangenbeschwörers verglichen, der eine Schlange aus einem Ameisenhaufen herauszwingt.

Der zweite Grad ist: „Ich bin sein“. Er ist ihr Helfer und Halt — das Bild der Schlingpflanze wird dafür gebraucht — der ragende Baum und die ihn umwindende Pflanze. Wenn die Stütze fällt, fällt auch die Schlingpflanze mit ihr. So ist das Sati-Opfer nur ein natürliches Resultat der Stärke, der Zuneigung.

„Er und ich sind eins“ heißt es drittens. Es ist der höchste Ausdruck von Prema. Menschlicherweise gesprochen, wird er dem Summum bonum verglichen, wenn auch nicht in rein geistigem Sinne.

Zwischen Freunden, die sich für einander opfern, besteht eine ähnliche Zuneigung. Den Höhepunkt bildet das Beispiel des heroischen Waffengeführten in der Schlacht, der sich vorausstürzt, seinen Freund zu retten, ihn mit seinem eigenen Leibe schirmend. Noch ein glänzenderes Beispiel lesen wir in einer Schilderung, wo ein Feuer durchschritten werden mußte, um eine vorteilhafte Stellung in einer Burg zu erobern. Der Waffengeführte warf sich platt in das Feuer, dem Führer zurufend, über ihn wegzuschreiten. Leib und Leben zählte er für nichts, als es galt, dem Freunde Erfolg und Ruhm zu verschaffen.

Die Liebe zu Gott.

Sie ist die wichtigste und wird Bhakti⁶⁾ genannt. Gott ist die Vollkommenheit aller Vollkommenheiten. Alles, was an Wunsch, an Ehre, an Güte, an Anmut, an Macht da ist, befindet sich in ihm. Die Hindu-Idee von Bhagavat⁷⁾ ist Samṣkṛtkundigen wohlbekannt. Aiśvaryaśya samagrasya dharmasya yaśasaḥ śriyaḥ, jñānavairāgyayoś caiva śaṅṅāṃ bhaga itiraṅā.

Jedes Ding, das Zuneigung einflößen kann, existiert in Gott; nichts existiert, das nicht in Gott ist. Alles, was gut, selig machend, angenehm, trostreich, wonnesam, süß und lieb, gnadenreich, anziehend,

das ist in ihm höchst vollkommen. Wer diesen Begriff von Gott in sich aufnehmen kann, der wird leicht sein eigenes Dasein vergessen, um in die Freude der Erkenntnis jenseits des eigenen Selbst unterzutauchen.

Je nach der Auffassung sind die Wege verschieden, wie sich die Liebe zu Gott äußert. In der Daivī-mīmāṃsā-Philosophie wird Bhakti aufgefaßt 1. als Vaidhī, 2. als Rāgātmikā, 3. als Parā Bhakti.

Vaidhī bhakti ist die vorbereitende Stufe. Vidhi oder die Regel und Anordnung für die Praxis von Bhakti wird von dem Guru gegeben. Unter seiner Leitung werden die Formen von Upāsana (Verehrung), Pūjā („adoration“, Anbetung) und Dhyāna (Betrachtung) gegeben, die im praktischen Leben zur Befestigung der Bhakti notwendig sind. Diese Schulung dient dazu, sich jene körperlichen Gewohnheiten und Geistestugenden anzueignen, auf welche die rāgātmikā Bhakti sich gründet. Diese letztere ist die wichtigste. Wie ein Liebender alles liebt, was zu der Geliebten gehört, wie in dem Falle von Julia's Handschuh, von Śakuntalā's Armband aus Lotusfibern, so ist alles und jedes, das sich auf Gott bezieht, die Namen, die Gott gegeben werden, um den Begriff von Gott damit auszudrücken, jede materielle und geistige Erinnerung an ihn dem Bhakta aus tiefster Seele teuer. Es gibt gewisse Besonderheiten einzelner Personen nach einer Richtung hin, in der urplötzlich ihr Liebegefühl aufs höchste erregt wird, das sie zur Verwirklichung ihres Glücksideales führt. Wie in gewissen Rāga's (Tonweisen) der Hindu-Musik die Murchanā Sänger und Zuhörer bezaubert, so schleicht sich Murchanā („fascination“, Bezauberung) ein unter dem Einfluß besonderer Gefühle, für die manche individuelle Personen besonders empfänglich sind. Mancherlei sind die Affekte (bhāva's „predilections“, Zustände), unter denen diese Empfänglichkeit sich stärker äußert. Ehe wir diese Bhāva's behandeln, wollen wir den Begriff von Rasa erläutern, der mit der Idee der Bhakti zusammenhängt⁸).

In der Rhetorik werden neun Rasa's angeführt: Śṛṅgāra, Hāsyā, Karuṇā, Raudra, Vīra, Bhayānaka, Bibhatsa, Adbhūta, Śānta. Bei Bhakti wird Śṛṅgāra als alldurchdringend in der Schöpfung angenommen. Die anderen sieben, mit Ausnahme von Śānta, werden als sekundär (gauṇa) erklärt. Diese sind unrein (malina), während die primären rein sind. Diese führen zu Mukti, jene zu vorübergehender Freude.

Śṛṅgāra, als Hauptquelle, wird in seinem allerreinsten Charakter Asakti genannt und ist siebenfach:

1. Dāsya (Liebe durch Dienstbarkeit),
2. Sākhyā (Liebe durch Freundschaft),
3. Kānta (Liebe für die Geliebte),
4. Vātsalya (Liebe für den Sohn),
5. Atma-nivedana (Liebe durch Selbstweihe),



6. Guṇa-kīrtana (Liebe durch Ruhmespreisung,

7. Tanmaya (Liebe des Einen ohne Zweites).

Als Beispiele gelten: 1. Hanumat, 2. Arjuna, 3. Vraja-Gopikā, 4. Yaśodā und Daśaratha, 5. Nārada, 6. Vyāsa, 7. Hari-Hara⁹).

Diese sieben werden doppelt genommen nach dem Satze: Ich bin sein; Er ist mein, so haben wir vierzehn. Tanmaya gipfelt in parā Bhakti (höchste Liebe). Wenn in allen Zuständen von Körper und Geist das Bewußtsein von Priyatamā (höchste Geliebte) zum Durchbruch kommt, gibt es innen und außen kein anderes Bewußtsein als: Er und ich sind eins. Das ist Brahma-sad-bhāva, die letzte Erklärung von Mukti in der Vedānta-Philosophie. Das ist Liebe im Anfang und Ende (das Einswerden und Aufgehen im Brahman).

Zwölftes Kapitel.

DIE DĀRŚANIKĀ-BHŪMI.

Die Stufen des Erkenntnissystems.

Der Veda sagt: Die Basis von Ātma-jñāna (Erkenntnis des Selbst) ist die Kenntnis von Jñāna-bhūmi (Erkenntnisstufen).

Handwerk und Industrie stellen die erste Stufe im Fortschritt eines Volkes dar. Die nächste Stufe ist der Fortschritt in der Wissenschaft. Entdeckungen und Erfindungen wurden gemacht, die dem materiellen Wohl dienen. Bis in unsere Zeit geht das Forschen nach außen; die materielle Welt verschlingt alle Kraft und Aufmerksamkeit. Dann kommt eine Zeit, wo das Forschen nach innen geht. Das ist der Anfang der Philosophie.

Indien begann diese Innenforschung nach der supersensitiven Welt eher, als jede andere Nation auch nur im Träumen davon gehat. Die wunderbaren Wahrheiten (im Vergleich zu denen die Wahrheiten der materiellen Welt, die die Wissenschaft entdeckt, nur Schatten sind), diese wunderbaren Wahrheiten der subtilen Welt, von den Ṛṣi's Indiens entdeckt, wurden in sieben Systeme gegliedert, in die sieben Systeme der Hindu-Philosophie.

Was helfen einer Nation die größten Fortschritte in Kunst, Wissenschaft, Industrie, die nur auf materiellem Gebiet bleiben, die nicht in die transzendente Welt der Erkenntnis reichen! Materielles Glück ist nicht das Ein und Alles des menschlichen Lebens. Was ist nun Ziel und Ende der menschlichen Existenz? Was ist das, dessen Erreichung uns alles gewährt? Wie erlangen wir das? Der Jñāna-

kāṇḍa der Veda's, die indische Philosophie, gibt uns die Antwort. Wie schon bemerkt worden, hat ein menschliches Wesen sieben Systeme der Weisheit (Sapta-jñāna-bhūmi) in seinem geistlichen Leben vor sich, die es in seiner Entwicklung zur Vollkommenheit zu durchwandern hat. Sie sind gleich sieben Sprossen einer Leiter, die dem Jiva zum Aufstieg zu dem Absoluten-Einen dienen. Wie der Jivātman Sprosse für Sprosse emporsteigt, wird der Geist mehr und mehr gereinigt, erlangt er immer größere geistige Erkenntnis, um endlich, wenn er die höchste Sprosse erstiegen, seine Existenz in die eine, ewige, selige Existenz zu versenken. Er erreicht Nirvāṇa, das selige Ziel. Die sieben Erkenntnisstufen sind:

1. Jñānadā,
2. Saṃnyāsadā,
3. Yogadā,
4. Lilonmukti,
5. Satpadā,
6. Ānanda-padā,
7. Parāt-parā.

In Jñānadā beginnt der Jiva sein Suchen nach Wahrheit in der Außenwelt, um in die Tiefe zu gelangen. Er bestaunt das Wunder der Welt und fragt sich: „Wer ist der Urheber der Welt? Keine Wirkung kann ohne Ursache sein. Wie trat die Welt ins Sein?“ Er beginnt zu folgern und schließt durch logische Beweisgründe, daß Gott der Schöpfer der Welt, daß die unsichtbaren und ewigen Atome ihr Grund sind. Hier sproßt leise der Keim der Erkenntnis des Selbst.

In Saṃnyāsadā blickt der Mensch tiefer in die materielle Welt. Er sieht die Gegenwart der subtilen Kräfte Gottes in ihren Wesenselementen; er unterscheidet Dharma von Adharma.

In Yogadā bezähmt der Mensch sein Selbst, um höhere Kräfte zu erlangen. Er gewinnt Einblick in die superphysischen Stufen und wird fähig, einige der manifestierten Formen des Allmächtigen zu sehen.

In Lilonmukti gewinnt der Jiva das Wissen über Prakṛti (Natur) und ist nicht mehr länger durch Māyā (Zauberhaftigkeit) gebunden.

In Satpadā sucht der Jiva in den Tiefen seines innersten Bewußtseins die Identität von Ursache und Wirkung, von Īśvara und seiner Schöpfung zu realisieren.

In Ānanda-padā wird der Mensch fähig, in Īśvara die Existenz der insensibeln (acetana) Welt des Karman, sowie die bewußte Welt des Daiva zu sehen. So die Einheit aller Dinge in Īśvara realisierend, erfreut er sich unaussprechlichen Glückes.

In Parāt-parā sieht der Jiva keinen Unterschied zwischen sich und dem Höchsten-Einen. Er taucht unter in dieses Eine-Höchste.

In anderen Worten: Auf der ersten Stufe fühlt der Jiva, daß

er weiß, was er wissen mußte. Auf der zweiten Stufe verzichtet er auf das, auf was er verzichten mußte. Auf der dritten Stufe besitzt er die Kräfte, die er erwerben mußte. „Ich habe genug von dem Spiel der M yā gesehn; ich bin nicht mehr an sie gebunden“; das ist sein Fühlen auf der vierten Stufe. Auf der fünften Stufe vergegenwärtigt er sich, daß die Welt das Brahman ist. „Das Brahman ist die Welt“, also ist das Bewußtsein des Jīvātman auf der sechsten Stufe. Auf der letzten Stufe fühlt er, daß er selbst das alldurchdringende, grenzenlose, unveränderliche Brahman, Eins ohne ein Zweites, ist.

Diese sieben Stufen der Erkenntnis sind verbunden mit den sieben Systemen der indischen Philosophie, und zwar in kategorischer Ordnung. Die Jñānadā-Stufe gehört zum Nyāya-System, die Saṃnyāsadā-Stufe zum Vaiśeṣika-System; die Yogadā zum Yoga-System; die Līlonmukti zum Sāṃkhya-System; die Satpadā zum Karma-Mīmāṃsā-System; die Ānandapadā mit der Upāsanā zum Mīmāṃsa-System. Die Parātparā zu dem Vedānta. Jedes dieser Systeme wird im XVI. Kapitel näher behandelt.

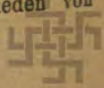
Stufen der Erkenntnis, von der Vidyā-devī (Göttin des Wissens) überthront:

- | | |
|---------------|---------------------------|
| 1. Jñānadā | Nyāya. |
| 2. Saṃnyāsadā | Vaiśeṣika. |
| 3. Yogadā | Yoga. |
| 4. Līlonmukti | Sāṃkhya. |
| 5. Satpadā | Karma-mīmāṃsā. |
| 6. Ānandapadā | Upāsanā-mīmāṃsā. |
| 7. Parātparā | Vedānta (Brahma-mīmāṃsā). |

Stufen der Nichterkenntnis von der Avidyā-devī (Göttin des Nichtwissens) überthront:

1. Die Stufe des Kollektivbewußtseins der Gruppenseelen der Pflanzenwesen.
2. Die Stufe des Kollektivbewußtseins der Gruppenseelen der Keimwesen.
3. Die Stufe des Kollektivbewußtseins der Gruppenseelen der egeborenen Wesen.
4. Die Stufe des Kollektivbewußtseins der Gruppenseelen der leibgeborenen Wesen.
5. Die Stufe der Lehre des Leibes als Seele.
6. Die Stufe der Lehre von der Seele als unterschieden vom groben Körper.
7. Die Stufe der Lehre von der Kraft als unterschieden von der Seele.

Jetzt kommen wir zu den zehn Stufen des Menschen.



Die zehn Stufen des Menschen.

Die sieben indischen Philosophiesysteme stehen in Einklang mit den sieben Stufen der Erkenntnis. Die Hindu-Schriften sagen, daß in dem Vollendungslaufe des Jīva vierzehn Stufen sind, sieben der Nichterkenntnis und sieben der Erkenntnis. Die sieben Stufen der Nichterkenntnis beginnen mit der Schöpfung der Jīva. Seine erste Stufe ist im Cit-ākāśa („collective consciousness“, Kollektivbewußtsein) des Pflanzenlebens; die zweite in dem des Keimlebens; die dritte in dem des eingeborenen Lebens; die vierte in dem der leibgeborenen Tiere. Wenn der Jīva ein vollkommen animalisches Wesen, Mensch, wird, gelangt er zur fünften, sechsten und zur letzten Stufe des Nichtwissens. Nach ihnen durchgeht er die Stufen des Wissens. Das ist des Jīva Entwicklung.

Wird der Jīva in der fünften Stufe des Nichtwissens zum Menschen, kann es zurückgeschleudert werden auf die niederen Stufen, als Strafe für seine Missetaten.

In der sechsten Stufe geht der Jīva bei seinem Tode entweder zu den Naraka's oder dem Pitṛ-loka ein; weiter gelangt er nicht. In der siebten Stufe des Nichtwissens kann er bei seinem Tode in den Svarga-loka (dritte Himmelswelt) gelangen.

Solange der Jīva als menschliches Wesen in der fünften Stufe des Nichtwissens weilt, ist er Atheist und Materialist; er ist unrein, ein Barbar (anārya=nichtarisch), der den Körper als Seele nimmt. In der sechsten Stufe, wo er die Seele als verschieden vom Körper auf faßt, bleibt er versunken in die Sinnenlust der Welt. In der siebten Stufe ahnt er die Existenz einer supersensitiven Welt und ihre Glückseligkeit.

In anderen Worten: In der fünften Stufe herrscht größtenteils Tamas über den Jīva, in der sechsten Rajas, in der siebten Rajas-Sattva. Sattva erscheint in der ersten Stufe der Erkenntnis.

Daraus erhellt, daß alle philosophischen Systeme der Welt unter die eine oder die andere der zehn Stufen fallen (fünfte, sechste, siebte Stufe des Nichtwissens und die sieben Stufen des Wissens).



Dreizehntes Kapitel.

DEŚA, KĀLA UND SRṢṬHI.

Zeit, Raum und Schöpfung.

Nach den Veda's stammt jegliche Schöpfung vom Īsrara (dem höchstens Puruṣa und seiner Prakṛti (Māyā). Unter den erschaffenen Dingen wird die Zeit als die Herrlichkeit des Puruṣa (vibhūti), der Raum als die der Prakṛti betrachtet.

Obwohl Mikrokosmos wie Makrokosmos von der Zeit begrenzt sind, rollt die Kette der Schöpfungen endlos dahin.

Darum werden Zeit (kāla) und Raum (deśa) als ewig angenommen. Der Mensch kann sie nicht als begrenzt denken.

Ādi-kāla, als Vibhūti des höchsten Puruṣa, und Ādi-deśa, als Vibhūti der Parā-prakṛti, haben je wieder drei Vibhūti's.

Ādi-kāla hat als Vibhūti's Mahākāla, Kāla und Pitṛ (große Zeit, Vater). Prakṛti hat Mutterland, Leib und Mutter als Vibhūti's.

Was alles in sich aufnimmt, ist Mahākāla. Was sich offenbart als Tag, Monat, Jahr, Yuga und Kalpa, ist Kāla. Die anderen Vibhūti's haben gewöhnliche Bedeutung. Von den Vibhūti's wird in den Hindu-Schriften ausführlich berichtet.

Kāla (Zeit) wird in den vedischen Śāstra's also eingeteilt¹⁾: Hundert Truṭi's bilden ein Para; dreißig Para's bilden ein Nimeṣa, achtzehn Nimeṣa's bilden eine Kāṣṭhā, dreißig Kāṣṭhā's eine Kalā, dreißig Kalā's eine Ghaṭikā, zwei Ghaṭikā's ein Kṣaṇa, dreißig Kṣaṇa's einen Tag und eine Nacht; so entstehen Woche, Monat, und die sechs Jahreszeiten²⁾.

Ein Jahr ist die Zeit, deren die Erde zur Umwanderung der Sonne bedarf. Das Jahr wird folgendermaßen eingeteilt: Sechzig Vikalā's bilden eine Kalā, sechzig Kalā's einen Aṃśa, dreißig Aṃśa's einen Rāśi (Zeichen des Zodiakus), zwölf Rāśi's ein Sonnenjahr.

Die Zeit der Dauer eines Sonnensystems wurde nach Sonnenjahren also berechnet. Das Satya-yuga besteht aus 1728000 Jahren; das Tretā-yuga aus 1296000; Dvāpara-yuga aus 864000; Kali-yuga aus 432000. Unsere vier Yuga's zählen also 4320000 Jahre. Diese Periode wird Mahāyuga genannt.

Die Devatā (Gottheit), die die Zeit beherrscht, wird Manu genannt. Nach einer Periode von 71 Mahāyuga's, Manvantara genannt, wird dieser Manu durch einen anderen Manu ersetzt. Vierzehn solcher Manvantara's, die Zeit zwischen zwei Manvantara's einschließend, bilden einen Kalpa, der aus 432000000 Jahren besteht.

Jedes Weltsystem hat einen Brahman als Schöpfer, einen Viṣṇu

als Erhalter, einen Rudra oder Śiva als Zerstörer. Von diesen drei Göttern ist Brahman der jüngste, dann folgt Viṣṇu, endlich Rudra als ältester.

Ein Brahman-Tag besteht aus einem Kalpa (4320000000 menschlichen Jahren); seine Nacht bildet wieder einen Kalpa.

Des Brahman Lebensdauer wird auf 100 Brahma-Jahre geschätzt; das sind 311040000000 Menschenjahre.

Tausend Brahma-Tage sind gleich einer Ghatikā des Viṣṇu. Viṣṇu lebt 100 Viṣṇu-Jahre (933120000000000000 Menschenjahre). Also erscheinen und schwinden mehrere Brahman's während der Lebensdauer Viṣṇu's dahin. Zwölf Lakh's (= 1200000) Viṣṇu-ghatikā's bilden eine halbe Rudra-ghatikā. Rudra lebt hundert Rudra-Jahre, (nach unseren Jahren 2239488000000000000000000). Verschiedene Viṣṇu's erscheinen unter einem Rudra.

Brahma, Viṣṇu, Rudra sind nicht wie gewöhnliche Götter. Sie unterliegen nicht dem Tode wie gewöhnliche Wesen. Wenn ihr Lebenstag erlischt, tauchen sie in das Höchste unter. Diese drei bilden die letzte Stufe in der Entwicklung der Deva's.

Ein Brahmāṇḍa (Weltsystem) dauert das Leben eines Rudra aus. An seinem Lebensende wird das Brahmāṇḍa zerstört. Es ist der ganze Weltuntergang (mahāpralaya). Es gibt noch andere Arten von Pralaya's. Brahman schläft bei Nacht, während er des Tags in Schöpferfähigkeit ist. Die Pralaya's ereignen sich, wenn er schläft. Pralaya's kommen auch vor in Viṣṇu- und Śiva-Nächten.

Der Mahāpralaya ist der völlige Brahmāṇḍa-Untergang (allgemeiner Weltuntergang). Die Nacht-Pralaya's des Brahman und Viṣṇu sind partielle, Naimittika-pralaya genannt.

In der Brahma-Nacht werden von vierzehn Bhuvana's oder Loka's (Welten) zehn zerstört, drei obere und sieben untere; in der Viṣṇu-Nacht sieben untere und vier obere; in der Rudra-Nacht sieben untere und fünf obere. Wenn Rudra in das Brahman taucht, werden auch alle sieben oberen Welten, d. h. das ganze Brahmāṇḍa in das Brahman versenkt³).

Die R̥ṣi's haben auf diese Weise einen Teil der ewigen Zeit in bezug auf ein Brahmāṇḍa berechnet. Nur Personen mit der weitreichenden Vision eines Yogin können diese Berechnungen anstellen, die alle Begriffe des gewöhnlichen Verstandes überschreiten⁴).

Der Raum. — Er ist wie die Zeit anfangslos und endlos. Wer kann sich die Grenzen des Raumes vorstellen? Wer ermifst die Ferne der zehn Windrichtungen⁵)? Die Philosophie versucht den Beweis, daß auch sie ohne Grenzen sind. Die Veda-Wissenschaft sagt, daß es so unmöglich sei, die Jīva's zu zählen, als die Myriaden von Brahmāṇḍa's, die unsere kleine Welt umgeben. Aber unsere verehrungswürdigen R̥ṣi's betrachten nur ein kleines Stück des Raumes, ein

Brahmāṇḍa, von Rāśi's (andere Sonnensysteme, die unser Sonnensystem umgeben) begrenzt. Ähnlich, wie sie eine Zeitgrenze für ein Brahmāṇḍa festsetzen durch eine Rudra-Lebensdauer, so ist es hier mit der Raumgrenze.

Jedes Weltsystem mit Sonnen, Monden, Sternen, Planeten wird in Harmonie gehalten durch Anziehung und Abstofsung. Dies sich drehende „Rad“ eines Weltsystems heißt das Piṭha des Brahmāṇḍa. Ebenso heißt die Kreisbahn unserer Erde Piṭha. Die alten Rṣi's wußten, daß die Anziehungs- und Abstofsungskräfte des „Rades“ einen gewissen Einfluß auf die Menschen ausüben; und sie haben der Welt einige wunderbare Wahrheiten enthüllt, die in Astronomie und Astrologie einschlagen. Dieser geheimnisvolle Einfluß, der alle Menschenwesen lenkt, die denselben Planeten bewohnen, verbindet sie auch in Verwandtschaft. Das ist einer der Gründe, warum unsere Rṣi's „die ganze Welt als Verwandtschaft“ bezeichnen. Sie fordern uns auf, nicht nur unseren Geburtsort, unser Heimatland, sondern die ganze Erde „zu verehren“. Das ist der Hindu-Begriff von Patriotismus⁶.

Die Schöpfung. — Die Hindu-Idee der Schöpfung kann kurz in drei Teilen betrachtet werden:

1. Die Adhibhūta = Schöpfung des Piṇḍa oder des Jīva, als individuellen Wesens. Dieser Piṇḍa ist dreierlei Art:
 - a) der Sahaja-piṇḍa, der Jīva der ersten vier unbewußten Entwicklungsstufen;
 - b) der menschliche Piṇḍa;
 - c) der göttliche Piṇḍa (der Devatā's).

Unsere Śāstra's sagen, daß die Piṇḍa's überall sind, auf unserer Erde und in anderen Welten (loka). Sie sind in den fünf Elementen, in der Sonne, im Monde, in den Sternen. Moderne Männer der Wissenschaft haben diese Wahrheit bis zu einem gewissen Grade anerkannt.

2. Die Adhidaiva = Schöpfung eines Brahmāṇḍa (Weltsystem).
3. Die Adhyātma = Schöpfung, die unaufhörlich rollende Kette der Schöpfung, ohne Anfang und ohne Ende.

Wie ein Jīvātman, der in den fünf Hüllen eingeschlossen ist, ins Sein tritt durch die Schürzung des Knotens von Bewußtsein und Materie (cijjadagranti), die durch das Sahaja-karman stattfindet, und wie er mit Hilfe desselben Karman endlich in das höchste Eine versenkt wird, ward im IV. Kapitel über das Gesetz des Karman erörtert. Durch das Studium dieses Gesetzes wird es klar, daß der Jīva ledig wird von dem Wirken des Karman-Gesetzes und Freiheit erlangt, wenn er aufhört, das Jaiva-karman zu vollbringen und sich von Sahaja-karman leiten läßt. Das ist die Hauptlehre der Bhāgavāgītā über das Karman.

Die Schöpfung des Jīva wird in den Hindu-Schritten folgendermaßen erklärt: Prakṛti (Urmaterie) hat drei Guṇa's (Prinzipien der Schöpfung), Sattva, Rajas, Tamas. Wenn Prakṛti in Vibration gerät, wird der Jīvātman (bewusste Seele) an den Garbha (unbewusste Materie des Tamas-Prinzips der Prakṛti) gebunden, was Cijjadāgranthi heißt. Durch dieses Schürzen des Knotens wird der Piṇḍa oder Jīva geboren, zuerst als Pflanze. Dieser Pflanzen-Jīva entwickelt nur eine Hülle (kośa), während der vollentwickelte Jīva als Mensch alle fünf Hüllen hat.

Der Jīva schreitet zur Vollkommenheit hinan durch zwanzig Lakh's von Pflanzenleben, elf Lakh's von Keimleben, neunzehn Lakh's von eingeborenen Leben, vierunddreißig Lakh's von leibgeborenen Leben, bis er die Menschenstufe erreicht (= 8400000). Als Mensch schreitet der Jīva durch zwei Lakh's von barbarischem Leben, ehe er zivilisierter Mensch wird (= 200000).

Die Entwicklung des Jīva in den vier ersten Stufen verläuft glatt und leicht, unbedrängt von Hindernissen und feindlichen Kräften. Es gibt gewisse Devatā's (Gottheiten), die die Jīva's jeder Stufe leiten, Adidaiva's genannt, die die Jīva's von einer Yonī (Geburtsschofs) in die andere übernehmen. Als Mensch ist der Jīva voll entwickelt. Den Menschen helfen als Devatā's die Pitṛ's (Ahnen), aber nur denen, die in der Entwicklung weit fortgeschritten sind.

Diese Pitṛ's helfen dem Barbar-Menschen, in die zivilisierte Welt einzutreten. In dieser Stufe werden sie befähigt zur Kaste (Varṇa) und Āśrama (Lebensstufe), die ausführlich im XVII. Kapitel über Varṇa und Āśrama behandelt werden. Der menschliche Piṇḍa erreicht den Gipfel seiner Entwicklung in dieser sterblichen Welt.

Es ist ein beneidenswerter Zustand. Denn in diesem Zustande erlangt der Jīva vollsten Spielraum, Karman zu wirken. Er kann durch das Verdienst seines Karman zu den Deva's aufsteigen und dadurch seine Erlösung erzielen. Varṇa, Āśrama und die sechzehn Saṃskāra-Systeme sind Hilfsmittel, das Karman zu bezwingen, sich jenseits des Gesetzes von Karman zu stellen. Wenn der Mensch jenseits des Jaiva-karman wandelt, erlangt er Befreiung, die das Ziel des Jīva ist. In den Śāstra's wird es Ātyantika-pralaya (endgültiges Untertauchen) des Jīva genannt. Das ist nur in dem menschlichen Zustande des Jīva möglich.

Unter den drei Arten der Schöpfung ist die des Adhidaiva mit der ersten Brahmāṇḍa-Schöpfung verbunden. Adhibhūta ist die des Piṇḍa. Wie die Pitṛ's und Deva's an der Wurzel von Adhibhūta, so stehen Mūla-prakṛti und Parama-puruṣa (Urmaterie und höchster Geist) an der Wurzel der Brahmāṇḍa-Schöpfung. Brahmāṇḍa tritt ins Sein durch Parama-puruṣa und seine Śakti (Macht) in Form von

Mūla-prakṛti. Der Parama-puruṣa ist nur der Zuschauer. Die Mūla-prakṛti ist es mit den drei Guṇa's, die sich in alle geschaffenen Wesen formt durch Rajas Brahman, Viṣṇu, Rudra, die herrschenden Götter über die Schöpfung, ihre Erhaltung und Zerstörung, alle entstammen sie den drei Guṇa's von Rajas, Sattva, Tamas.

Die Schöpfung im Sāṃkhya-System. — Aus der Mūla-prakṛti entwickelt sich das „große Prinzip“ Mahat (Universal-Intellekt), Ahaṃkāra (Ich-Bewusstsein), die fünf subtilen Tanmātra's (feine Elemente), Manas (Denksinn), die fünf Sinne der Tätigkeit, die fünf Sinne der Wahrnehmung und die fünf groben Grundelemente (Bhūta). Die fünf subtilen, unsichtbaren Bhūta's werden durch das Wirken der drei Guṇa's in die anderen Tattva's (Prinzipien) umgeformt.

Die fünf „Elemente“ treten folgendermaßen in Existenz: Ākāśa (Äther, Raum) existiert von Ewigkeit. Von Ākāśa entstammt Vāyu (Luft), von Vāyu Agni (Feuer und Licht), von Agni Jala (Wasser), von Jala Pṛthivī (Erde). Das ist die Ordnung nach der Zeit der Schöpfung. Ihr Untergang erfolgt umgekehrt. Erst verwandelt sich die Erde in Wasser, dann Wasser in Feuer, Feuer in Luft, Luft in Äther. Der Äther (Ākāśa) taucht in die Mūla-prakṛti.

Die drei Guṇa's sind in jedem Ding. Im Anfang ward Mahat aus dem Sattva der fünf Elemente geschaffen, Ahaṃkāra aus dem Tamas, Manas aus Rajas. Der Gehörsinn stammt aus dem Sattva des Ākāśa, Gefühl aus dem Sattva des Vāyu, Gesicht aus dem Sattva des Agni, Geschmack aus dem Sattva des Wassers, Geruch aus dem Sattva der Erde. Das Sprechorgan stammt aus dem Rajas des Ākāśa, die Hand aus dem Rajas des Vāyu, der Fuß aus dem Rajas des Feuers; das Generationsorgan aus dem Rajas des Wassers, das Ausscheidungsorgan aus dem Rajas der Erde. Von all diesen Indriya's (Sinne) sind die Organe der Generation und des Gefühls die hervorragendsten, da sie zur Erkenntnis wie zur Handlung dienen. Das Generationsorgan ist äußerst empfindlich und auch Organ der Handlung. Gleicherweise ist die Zunge Organ des Geschmackes wie der Sprache.

Die fünf groben Bhūta's werden folgendermaßen gebildet: Ein grobes Element (bhūta) ist der halbe Teil eines der fünf Mahābhūta's und der achte Teil jedes der vier anderen⁷). Die Welt mit all ihren Dingen um uns besteht aus diesen fünf groben Elementen. Brahman erschafft durch seine Icchā (Willen) aus den vierundzwanzig Tattva's dies herrliche Universum mit Sonnen, Monden, Sternen, Planeten, mit allen Jiva's (Sahajapiṇḍa) in den vier unteren Entwicklungsstufen, mit den menschlichen und himmlischen Wesen und den vierzehn Welten. Das ist die Adhidaiva-Schöpfung. Beim Weltuntergang (pralaya) sinkt alles in ihre letzte Ursache zurück. Dann wird die Welt wieder aus

den vierundzwanzig Tattva's geschaffen und wieder vernichtet. Dieser Kreislauf endet nie. Die Brahmāṇḍa's werden nicht zu derselben Zeit vernichtet. Irgendein Brahmāṇḍa kann, wie jedes andere Wesen, teilweise vernichtet werden, aber der Rest bleibt bestehen. So rollt die Kette der Schöpfungen anfangslos, endlos dahin, was Adhyātma-Schöpfung in den śāstra's genannt wird. Der Zuschauer dieser ewigen Schöpfung als Spiel der Prakṛti ist Īśvara. Die Schöpfung, die die Entfaltung von des Puruṣa-Natur zum Zweck hat und von Īśvara durchdrungen ist, heißt Virāṭ-puruṣa. Jenseits desselben ist das Formlose, das Para-brahman (das höchste Brahman).

Vierzehntes Kapitel.

DAIVĪ-JAGAT.

Die Jenseitswelt.

Die Physik hat sich bis jetzt nur mit der materiellen Seite der Natur beschäftigt. Die letzten Forschungen führen die Gelehrten in die subtilen Reiche jenseits der Materie, wenn auch noch das Bestreben vorherrscht, die ganze Kraft auf die materielle Forschung zu werfen. Später wird es klar werden, daß es eine unglückliche Kraftvergeudung war; aber diese Zeit ist noch fern. Die Welt ist stets konservativ; vor neuen Entdeckungen schreckt sie zurück. Nur wenige ernste Forscher verfolgen furchtlos ihren Weg und formen wirksam die Wege und Ziele der Welt um.

Freies Denken erreichte seine höchste Stufe in Indien, und der kühne Flug des indischen Geistes, richtig verstanden, wird den Denker überzeugen, daß viel Energie unserer Zeit in falschen Bahnen geht. Es ist Tatsache, daß die moderne Welt geschäftig ist mit der Analyse und Synthese der materiellen Dinge, um die Menschen glücklich zu machen. Indien hat seit urdenklichen Zeiten die wahre Quelle der Glückseligkeit entdeckt und die praktische Führung dazu unternommen.

Während die moderne Welt in der grobsinnlichen Materie steckenbleibt, nahm der intuitive Geist Indiens seinen Flug darüber hinaus und ward befähigt, Welten und Wesen, Walten und Wirken und Wege der beseelten wie der unbeseelten Dinge zu sehn. Wir geben hier eine allgemeine Idee der subtilen Welt, mit der unsere materielle Welt aufs innigste verbunden ist, auf der ihr Fortschritt und ihre Stütze beruht, ein würdiges Forschungsgebiet für den Menschen.

Hinter dieser materiellen Welt, vor ihr, höhenwärts und tiefen-

wärts, lagern Welten, in verborgenen Wechselbeziehungen zueinander, geeignet zur Entwicklung jeglichen Wesens, in Einklang mit einer vom Schicksal geleiteten Bahn, bestimmt wahrnehmbar, auch von gewöhnlichen Menschen, von der Udbhijja- (Pflanzen-) Manifestation bis zum Menschenleben, aus dem Menschendasein höher und höher gleitend, bis der Gipfel der Entwicklungen erreicht ist.

Wie schon gesagt, wird das Dasein zum Menschen, in stets höheren Manifestationen von Leben in der Materie, durch vier Stufen erreicht Udbhijja (Pflanzenleben), Svedaja (Schweißleben), Aṇḍaja (Eileben), Jarāyuja (Mutterleibleben). Den Gipfel erreicht der Mensch, als bewußt geistiges Wesen, aber doch in der niedersten Stufe stehend. Wenn wir die Welt Basis oder Stufe dieses selbstbewußten Individuum heißen, als Grundstufe zum Ansteigen, dann gibt es sechs obere Welten, deren jede eine höhere Stufe darstellt; so haben wir sieben geistbewußte Welten. Ebenso gibt es eine Verbindung unserer Welt mit immer tiefer stehenden Welten, auch sieben an Zahl. Nun besteht das Universum, wie es gewöhnlich aufgefaßt wird, aus vierzehn Welten oder Stufen. Was wir als sterbliche Welt kennen, ist nur ein Teil einer Stufe dieser Reihe, obwohl unendlich wichtig für das Menschenschicksal. Die moderne Wissenschaft hat Kenntnis von der Konstitution dieser Welt gewonnen, mag sie auch unvollkommen sein im Vergleich mit der Unendlichkeit, in der die Wahrheit liegt. Die größten Geister haben bekannt, daß sie nur Kiesel sammelten am Ufer des Meeres der Erkenntnis.

Indien beginnt mit der subtilen Welt und weist unserer grobsinnlichen Welt ihren richtigen Platz an. Das grobsinnliche Universum, wie es von dem Durchschnittsmenschen wahrgenommen wird, ist das, was wir um uns sehen: Erde, Himmel und Himmelskörper, soweit unsere Gedanken an sie hinanreichen; unser Sonnensystem, soweit wir es erkennen; unser Sthūla-prapañca (materielle Welt). Sie ist kleiner als ein Vierzehntel der subtilen Welt, mit der sie in innigster Verbindung steht. Die vierzehn Welten werden gewöhnlich ein Brahmāṇḍa genannt, deren es unzählbare gibt. Von den vierzehn Welten (loka) heißen sieben Svarga (Himmel, Oberwelten) und sieben Pātāla (Unterwelten). Die Erde (bhū oder loka) ist die erste der sieben oberen Welten, die darauffolgende, mit ihr verbundene, ist Pitṛ-loka (Welt der Ahnen). Der ganze Mṛtyu-loka (sterbliche Welt, Erde) im Sthūla-brahmāṇḍa ist ein Viertel der Gesamtheit von vier Welten (Mṛtyu-, Preta-, Naraka-, Pitṛ-loka) während er weniger als ein Vierzehntel des gesamten Brahmāṇḍa ist. Die vierfache Existenz gehört nur hierher, während sie den anderen Ober- und Unterwelten fehlt¹).

Jedes Brahmāṇḍa hat seine schöpferischen, erhaltenden, zerstörenden Kräfteträger: Brahma, Viṣṇu, Maheśa (Śiva). Diese drei Haupt-

götter sind unzerstörbar; aber ihre Zahl ist unendlich wie die der Brahmāṇḍa's. Die sieben Unterwelten sind die Wohnungen der Asura's (Dämonen). Ihre Hauptstadt liegt im Pātāla-loka, der untersten Welt. Hier lebt der König der Asura's, der alle Unterwelten von hier aus beherrscht. Mit eiserner Strenge wird das Gesetz in diesen Reichen gehandhabt, die unter Tamas stehen; denn ihre Wesen stehen tiefer an Geistigkeit als die Deva's. Alle Arten von Untaten und Verbrechen wohnen hier und das Asura-rājya (Dämonenreich) ist eine Stätte der Verwüstung, der Greuel und entsprechender Strafen.

In der Wohnstätte der Menschen (mrtyu-loka) herrscht sicher ein höherer Fortschritt. Karman kann von dem Menschen frei ausgeübt werden, sein Los zu verbessern. Der menschliche König ist Herrscher und kann sich zu sozialem und moralischem Fortschritt wenden. Sein weiterer Fortschritt wird später beschrieben.

In der dritten Oberwelt (svar-loka) liegt die Hauptstadt des Deva-Königs Indra. Die erste Daiva-Welt ist die des Menschen (einschließlich Pitṛ-, Preta- und Naraka-loka). Je mehr sich die Geistigkeit nach oben entwickelt, um so entbehrlicher wird die Königsautorität, die bis zur dritten Oberwelt (svar-loka) reicht. Über diesen ist die Geistigkeit und Weisheit der Bewohner so groß, daß sie keiner Gesetzesherrschaft mehr bedürfen. Es ist wie in einer wohlgeordneten Gesellschaft, in der Disziplinverfahren und Strafgesetze, wie sie zur Regierung von barbarischen und unzivilisierten Völkern notwendig sind, nicht erforderlich sind. In den vier höchsten Oberwelten herrscht Sattva vor. Indra ist der König der drei ersten Oberwelten. Mittelewerts steht seine Hauptstadt, von der aus er diese drei Welten, auch die der Menschen, beherrscht. Menschliche Könige beherrschen ihre Erdenlande. Der Dharma-rāja Yama (der Totengott Yama) regiert die anderen Welten: Preta-, Naraka-, Pitṛ-loka.

Die Asura's bewohnen die sieben Pātāla's, die Deva's die sieben Svarga's, deren es eine Unzahl von Unterabteilungen gibt. Des Menschen Welt ist der Bhū-loka. Der Mensch ist mit den vier Welten: Mrityu-, Preta-, Pitṛ-, Naraka-loka verbunden. Deren König ist Yama, der unmittelbar Preta- und Naraka-loka, mittelbar Pitṛ- und Mrtyu-loka beherrscht.

Alle vierzehn Welten haben ihre eigenen Schicksale. Wie der Mensch, so haben auch Brahman, Viṣṇu, Śiva ihre Tage und Nächte. Während Brahman wacht, entstehen die Schöpfungen. Wenn er schlafen geht in seiner Nacht, gehen der ganze Bhū-loka mit den zwei Oberwelten und die sieben niederen Asura-Welten ihrer Vernichtung entgegen. Während Viṣṇu schläft, verschwindet die vierte Oberwelt. Während Rudra schläft, verschwindet die fünfte Oberwelt. Die sechste und siebente Oberwelt sind so hoch, daß sie keiner Veränderung unterworfen werden, bis das gesamte Brahmāṇḍa zerstört wird.

Die zwei höchsten Welten sind die Wohnstätte, wo die Vertreter der Saṅgana-upāsana und des Jñāna leben, wo die Erlösung von Sāmīpya, Sālokya, Sārūpya, aber nicht Sāyujya (letzte Vereinigung mit Brahman) verwirklicht wird. Die höheren Deva's, die Mahātman's und die höheren Ṛṣi's leben in diesen Welten²).

Brahman, Viṣṇu, Maheśa sind ewig, sie können nicht tiefer fallen, sie sind Īśvara (Gott), nicht Jīva (Seele). Für sie ist kein Tod wie für die Jīva's. Bei dem Untergang des Brahmāṇḍa versenken sie sich in das höchste Brahman (als reinstes Sein).

Devatā's gibt es drei Arten: Deva's, Ṛṣi's, Pitṛ's, die wieder in zahlreiche Unterabteilungen zerfallen. Sie unterstehen Varṇa- und Āśrama-dharma.

Die Deva's sind nitya (ewig) und naimittika (zeitlich). Indra, Yama, acht Vasu's, elf Rudra's, zwölf Āditya's, Varuṇa und Agni, als Inhaber der Königsgewalt, sind ewig. Die einzelnen Inhaber sind wohl dem Wechsel unterworfen, aber ihre Ämter sind ewig. Die Naimittika-deva's sind über bestimmte Teile der Schöpfung gesetzt, wie über einen Ort, einen Fluß, einen Wald, ein Piṭha, über Kraft und Schönheit. Diese Naimittika-deva's erscheinen mit ihren Objekten und verschwinden mit ihnen.

Wir kommen jetzt zum Menschen und seinem Schicksal, das uns unmittelbar angeht. Wenn der Mensch voll entwickelt ist, wird er der höheren, geistigen Entwicklung fähig. Deva's, Ṛṣi's, Pitṛ's unterstützen den Menschen in seinem Streben. Der irdische König ist die Inkarnation einer Devatā, eines Indra, eines Yama, der Götterkönige in den Svarga-, Preta-, Pitṛ-Welten. Die Ṛṣi's und Deva's inkarnieren sich von Zeit zu Zeit zum Wohle der Menschheit. Die Pitṛ's sorgen für einen Vater, wenn eine hochentwickelte Seele unter den Menschen geboren werden soll.

Die Grundfrage ist die Frage nach dem Tode, und was nach ihm folgt. Der Tod nimmt den gewöhnlichen Menschen der ersten Stufe in den Preta-loka (Geisterwelt). Hier herrscht wenig von bewußtem, verantwortlichem Bhoga³) („experience“, Erfahrung, Genuß). Es ist wie mit den geisteskranken Menschen, die wie andere herumgehen, aber nicht zum Bewußtsein ihrer Freuden und Leiden kommen. So ist es mit den unschuldigen Preta's. Menschen der niederen Zivilisationen gehen gewöhnlich in die Preta-Welt. Nach einer bestimmten Periode kehren diese Menschen der ersten Stufe in unsere sterbliche Welt (Mṛtyu-loka) zurück. Dieser Kreis von Geburt und Tod dauert an, bis durch ein gewisses, positives Karman die zukünftige Existenz fester umrissen wird.

Der Sthūla-śarīra und der Mṛtyu-loka sind Bedingungen von Bhoga, der Jīva ist der Genießende (der Bhokṛ). In dem Sūkṣma-śarīra

tritt die Wiedergeburt in Erscheinung. Wenn der Sthūla-śarīra stirbt, bleibt der Sūkṣma-śarīra am Leben und harret des Wiedergeboren-werdens. Der Mensch, der ein Bhokṭṛ, ist auch ein Kartṛ (ein Tuender). Diese seine aktive Betätigung hat viel zu tun mit seiner zukünftigen Entwicklung.

Er kann sich an das dreifache Karman, das Sahaja-, Aiśa-, Jaiva-karman anlehnen, so daß er in der Beziehung zu ihnen sein Schicksal fast ganz in der Hand hat. Das ist ein höchster Vorteil für seine Entwicklung. Folgt er seinem individuellen Karman, gut oder böß, wie es in der Śāstra's geschrieben, so ist die Folge davon ebenfalls gut oder böß, was zu höherem Aufstieg oder tieferem Fall führt. Das Jaiva-karman kann den Jīva zur höchsten Stufe, in die siebte Oberwelt leiten, wenn er sein Karman nach den Śāstra's vollbringt, zugleich die Wiederkehr von Geburt und Tod bezwingend. Im Vollbringen des Aiśa-karman gelangt er zu immer größerer Macht, bis er die höchsten Machtquellen erreicht in der Trimūrti (Brahman, Viṣṇu, Śiva) und zuletzt eins wird mit ihnen. Folgt er dem Sahaja-karman, so erfreut er sich des seligsten, machtvollsten, erfolgreichsten Zustandes, er wird ein Jīvan-mukta (erlöst im Leben) oder Mukta (erlöst nach dem Tode). Vor der Erreichung dieses Zieles kann das Jaiva- oder Aiśa-karman oder es können beide zugleich geübt werden. Hier spielt die Yoga-Praxis eine große Rolle. Jedes menschliche Wesen, ein verantwortliches Karman vollbringend, übt Yoga in irgendeiner Form. Der Wirker von Kāmya-, Nitya- oder Naimittika-karman tut es unbewußt unter Yoga-Bedingungen. Der Yogin ist sich seiner Übungen bewußt und erzielt Erfolge damit für sich und für andere. Der Karma-yogin, der die Śraddhā-Zeremonie (Ahnenopfer) vollbringt, kann sein Bewußtsein zu dem Pitṛ-loka erheben und das Opfer beeinflussen, um die beim Totenopfer (Śraddhā) angerufenen Pitṛ's zu erreichen, in welcher Welt auch die Seelen der Ahnen zu dieser Zeit weilen mögen. Diese Tatsachen sind dem Jñāna-yogin bekannt auf Grund seiner Erkenntnis der fünf Hüllen, welche die bewußte Seele umgeben. Diese fünf Hüllen umschließen alle Welten, die der Deva's und die der Asura's. Der Yogin der höheren Stufen kann in diese Welten eindringen mit seinem Bewußtsein. Er kann in Verbindung treten mit den Deva's und im Verhältnis seiner Kräfte Prāṇa, Manas und Buddhi zu irgendeiner der vierzehn Welten erheben. Der Sthūla-śarīra (grober Körper) ist zum großen Teil den modernen Physiologen bekannt. Aber das Leben ist ihnen noch ein Geheimnis. Der Yogin allein hat die richtige Erkenntnis desselben auf Grund der fünf Kośa's (Hüllen). Bei Vollbringung von Śraddhā richtet der gewöhnliche Mensch seine Śakti (Macht) zu den höheren Welten und zwar mechanisch, während es der Yogin bewußt tut, der in diese Welten dringt und die Seelen mit Opfern erfreut.

Der Pfad des Jñāna (Wissen) umschließt diese Erkenntnis, wenn er auch ein mehr unabhängiges Mittel zum Aufstieg ist. Die sieben Darśana's helfen der Seele von Stufe zu Stufe, von Welt zu Welt in den sieben Daiva-Sphären als Gegensatz zu den sieben Asura-Sphären.

Um die Philosophie des Karman im Verhältnis zur Jenseitswelt in besseres Licht zu rücken, sagen die śāstra's, daß eine dreifache Bestimmung im Karman liegt. Die erste umschließt zwei Pfade, śukla-gati und Kṛṣṇa-gati (weißer und schwarzer Pfad). Die Kṛṣṇa-gati führt zum Kreislauf von Tod und Geburt, während die śukla-gati zu Mukti führt ohne Unterbrechung und zum siebten, höchsten Loka leitet. Die zweite Bestimmung führt zu den vier Arten der Mukti, nämlich Śalokya, Sāmīpya, Sārūpya- und Sāyujya-mukti der Saṅga-sakāma-Form, die stets höher hinauführt bis zum Einswerden mit der Trimūrti (Brahman, Viṣṇu, Maheśa).

Die dritte, letzte und höchste Bestimmung führt zu Jīvan-mukti (Erlösung bei Lebzeiten). Das reine Jaīva-karman hat Kampfcharakter, ist eine Tat heroischen Ringens, wo einer nach śuddha-karman (dem Reinen) strebt, um dem Aśuddha-karman (dem Unreinen) zu entgehen.

In der Vollbringung des śuddha-karman kann der Mensch die siebte Welt erreichen, die Würde der Mahātman's sowie Mukti erlangen. Das ist die śukla-gati. Die andere ist die Kṛṣṇa-gati. Der Mensch wird in der ersten Stufe wechselweise Preta und Mensch durch Geburt und Wiedergeburt. Durch Fortschreiten im Karman kommt er in Verbindung mit Pitṛ-loka und Naraka. Pitṛ-loka ist in diesem Falle des Menschen Svarga, sein Himmel der Glückseligkeit, während Naraka die Hölle der Qualen ist; in beiden besteht bewußtes Genießen (bhoga). Der Preta-loka ist ebenso Stätte des Bhoga wie die sterbliche Welt Stätte des Karman. Die wechselseitige Wiederholung, ohne anderen Fortschritt, von Mṛtyu- zu Preta-, Naraka-, Preta-, Mṛtyu-loka einerseits, dann zu Pitṛ-, Preta-, Mṛtyu-loka andererseits, nach der Natur des Karman, heißt die Kṛṣṇa-gati⁴).

Der andere Fall betrifft das Verhältnis des Jaīva-karman zum Aīśa-karman. Der Jīva gewinnt durch Opfer die Gunst der Deva's und, indem er zu immer größerer Macht und Herrschergewalt strebt, die Würde eines Deva. So erlangt er Śalokya-, Sāmīpya-, Sārūpya- und Sāyujya-mukti. Letztere ist selbstloses Versenktsein in das Objekt des Dhyāna. Das Ideal dieses Karman ist, einer der Trimūrti zu werden (Brahman, Viṣṇu, Maheśa). Aber das Sāyujya der Nirguṇa-Form ist davon verschieden. In jenem ist Bewußtsein des Selbst und der Macht der höchsten Gottheit getrennt, als Subjekt und Objekt, während es in Nirguṇa-sāyujya nicht Subjekt und Objekt gibt, wo nur das Selbst, das Eine ohne Zweites ist.

Im dritten Falle wird in der Philosophie der Bhagavad-gītā das

Verhältnis von Jaiva- zu Sahaja-karman ohne einen Gedanken des Selbst (nişkāma-karman) dargelegt. Die Handlungen werden nicht dem individuellen Karman zugeschrieben, sondern als ein Ausfluß des universellen Karman betrachtet, wobei der Geist gleichgültig bleibt, auch wenn Körper und Sinne handeln; es ist Wirken der Prakṛti, nicht des Jīva. Das ist der gepriesenste Zustand der Jīvan-mukti, leicht für den rechtgesinnten Mann und höher als die zwei vorausgehenden Befreiungsarten. Der Leib allein handelt unter Prārabdhakarman; endgültige Mukti bringt der Tod. So werden alle Welten durch das Gesetz des Karman geleitet. Unsere Welt wird von den Hindu's als grobmateriell betrachtet, die von den subtilen Welten der Deva's und Asura's in ihrem Wirken geregelt wird. Die Deva's sind die Ideale des Guten, die Asura's die Träger des Bösen. Demzufolge finden wir gute und böse Anlagen in der Welt. Zeitweilig finden Kämpfe zwischen Deva's und Asura's statt, die in der sterblichen Welt nachzittern. Diese Kämpfe werden geschildert in einigen Purāṇa's und in der Saptasāti-gītā⁵).

Wie mit der Welt im allgemeinen, ist es auch mit dem Individuum. Ein ständiger Zwiespalt ist im Menschenherzen zwischen Deva's und Asura's, zwischen Gut und Böses. Und es gibt eine Wechselwirkung der Einflüsse im Brahmāṇḍa und Piṇḍa (Universum und Individuum).

F ü n f z e h n t e s K a p i t e l .

ABHIVYAKTI UND JANMĀNTARA.

Entwicklung und Wiedergeburt („Reinkarnation“).

Die Anhänger der Evolution wissen, daß der Mensch das Produkt eines früheren Lebens ist. Die indische Evolutionstheorie erstreckt sich auf das vorangehende wie nachfolgende Leben. Die erste Manifestation des Lebens liegt im Pflanzenreiche. Pflanzenleben ist ein allgemeiner Ausdruck, für den nach den neuesten Experimenten Bewußtsein gesetzt wird, da dieses Leben ebenso bedeutungsvoll ist wie das jeden anderen sinnesbegabten, bewußten Wesens. Von der primitivsten Lebensstufe wie Farn, Gras und noch unentwickelterer Arten sind die mannigfaltigsten, reichhaltigsten Formen entstanden, wie die Kokospalme, die mächtige Eiche, die reichgeästete Banyane. In der indischen Philosophie gehört dies Pflanzenleben in die Udbhijja- (Sprofs-) Stufe von Lebensbewußtsein. Das erste animalische Leben legte die ältere Zoologie in die Reptilien, die aber schon eine spätere

Entwicklung darstellen. Die moderne Protoplasmatheorie zeigt eine lange Entwicklungskette des Lebens. Die Inder bleiben nicht bei dem Protoplasma stehn und nicht bei dem Menschen; sie haben ihre Forschung auf die Urform des neuen Evolutis in dem Wechsel der Natur gestützt. Wie das Sprossen das allgemeine Merkmal der ersten Entwicklungsstufe darstellt, so ist es das Svedaja-Leben (schweißgeborenes) in der zweiten; alles mikroskopisch kleine Keimleben gehört hierher. Die Idee der Bazillen¹⁾ liegt weit zurück in Indien; sie war eine notwendige Vorstufe zu höherer Lebensentwicklung. Die dritte Stufe ist die des Anḍaja-(eigeborenen) Lebens. Dieser Embryo- oder Eizustand ist übrigens jeglichem Leben eigen. Die Einteilung in die vier Entwicklungsstufen ist nur konventionell. Es ist ähnlich wie in der Analyse des weissen Lichtstrahles, wo die Strahlen nicht unterschiedene Abstufungen, sondern nur eine unendliche Verschmelzung ihrer Schatten darstellen, wo aber für gewöhnlich sieben verschiedene Sonnenstrahlen angenommen werden. Verschiedenheiten werden zur Einheit, wenn das allmähliche Wachstum des einen Typs in den andern zur ständigen Tatsache wird. Die Anatomie des Vierfüßlers ist nur die weitere Entfaltung der Anatomie der Federzweifüßler. Dies Rückwärtsgehen kann verfolgt werden bis zur Grenze, wo animalisches und pflanzliches Leben kaum noch zu unterscheiden sind, wo die Schwierigkeit, das animalische Leben begrifflich zu bestimmen, aus dem Grunde offenbar wird, weil eine zu tiefst liegende Einheit des Baues erscheint, und zwar in allen Stufen des Sthūla-śarīra, weiterer Manifestationen harrend.

Die eigeborene Stufe ist dort, wo die Eientwicklung im animalischen Leben klar hervortritt, die dann in höherer Stufe zum Säugetierleben wird. In der folgenden Stufe tritt an Stelle der festen Eischale eine nackte, dünne, wässerige Hülle, die den Embryo umschließt, der diese Hülle zerbricht, wenn er den Mutterleib verläßt. Der Unterschied besteht darin, daß das Ei sich selbständig, ferne dem Mutterleib entwickelt, während es bei dem Embryo nicht der Fall ist. Die Gebärhülle, die den vollentwickelten Embryo einschließt, heißt Jarāyu; nach ihm heißt die vierte Stufe Jarāyuja (leibgeboren). Den Gipfel bildet der Mensch, der aber als verschieden von der Tierentwicklung genommen wird. Mit dieser fünften Stufe ist die Entwicklung voll.

Noch gibt es Entwicklungsstufen über den Gipfel hinaus, die die Wissenschaft des Westens nicht begriffen hat und so lange nicht begreifen wird, bis sie sich dem indischen Denken anpaßt und die Natur dieses Forschungsgebietes entdeckt. Die spontane, selbsttätige Wirksamkeit des Naturgesetzes, im Saṃskṛt das Svābhāvika- oder Sahajakarman genannt, entfaltet das Leben von der Udbhijja- bis zu der

Jarāyuja-Stufe, bis zum Menschen. Der Mensch ist eine natürlich entwickelte Stufe in dem spontanen Lauf der Natur. Wenn aber diese Stufe des Menschen erreicht ist, zeigt sich ein außerordentliches Phänomen, und die Richtung des Naturwirkens wendet sich einer neuen Phase der Aktivität zu. Der Mensch als überlegendes Wesen wird selbstbewusst in ganz bestimmter Weise; er zeigt freien Willen, was ein ganz neu hinzutretendes Merkmal in der Entwicklung bedeutet. Der herrliche Vorzug des freien Willens, die Gabe, die seine wahre, edle, sichere Entwicklung auf dem Wege zum Ziele fördern sollte, wirkt wie ein Hemmschuh in seiner Bahn. Statt seinen freien Willen in bezug auf seine animalischen Leidenschaften, Instinkte, Neigungen, die in ihm vorherrschen, in Einklang und Harmonie mit der Natur zu gebrauchen, gebraucht er ihn gegen die Natur. So dient er nur selbstischen Zielen, die nicht von der Natur hingestellt, sondern von ihm selbst erfunden sind, die seine Tüchtigkeit zum Vorschreiten hindern.

Hätte er sich der Muttersorge der Natur überlassen, die ihm von der Udbhijja-Stufe bis hierher geführt, wäre er ruhig und gerade zu dem Ziele hingewandelt, das die Natur ihm vorgezeichnet, um ihm vollkommene Freiheit und absolute Selbstrealisation zu verleihen. Aber statt ergeben voranzuschreiten, verzögerte der Mensch, bissig wie ein Insekt, seine Höherentwicklung. Durch seinen Tieffall in animalisches Sein schuf er sich selbst den niedersten Kreislauf von Geburt und Tod, einen wiederholten Kampf kämpfend, aus wiederholten Rückfällen seiner animalischen Entwicklung.

Nun wollen wir versuchen, zu zeigen, was der Mensch als individuelles Sein ist, und woraus er besteht. Rein äußerlich erweckt es den Anschein, daß des Menschen Körper aus der Speise besteht, die er zu sich nimmt, wie es in den vier vorausgehenden Entwicklungsstufen auch tatsächlich der Fall ist.

Im dreizehnten Kapitel von Zeit, Raum und Schöpfung ist dargelegt worden, durch wie viele Lakh's (= 100000) von Yoni's der Jiva wandern muß. Aber es gibt eine feinere Zusammensetzung von Elementen in der Entwicklung dieser vier Stufen. In der Udbhijja-Stufe besteht die Speise aus groben Substanzen. In der Svedaja-Stufe zeigt sich das Leben als nicht mehr so sehr erdgebunden. Die Prāṇa's (Lebensatem) spielen eine große Rolle, und die Frage der Speise ist gleichsam der Grund, auf dem die nächste Stufe, das Ei-Leben, aufgebaut wird. Die Geisteskraft oder die Geistigkeit entfaltet sich, die zwei vorhergehenden Elemente sich unterordnend. In der vierten, der Jarāyuja-Stufe entfalten sich die in Erscheinung tretenden Fähigkeiten der Intelligenz, der Phantasie usw. als Höhepunkt in dem vollentwickelten Menschen. In dieser fünften Stufe ist der Hauptzug des Lebens das Element der Freude, die wir erklären können als Ausdruck

eines Unabhängigkeitsgefühles der Seele, aber nicht als aktuelle Realisation, sondern als reine Idee²).

In europäischen Sprachen ist das schwer auszudrücken. Deshalb wollen wir die Samskr̥t-Terminologie wiedergeben, die klar ausdrückt, was wir meinen, und auch klar verständlich ist.

In der Pflanzenstufe ist die Grobspeisenhülle (annamaya-kośa) ganz allmächtig; in der zweiten Stufe des Keimlebens ist der Prāṇamaya-kośa (Lebensatem-Hülle) der vorigen groben übergeordnet; in der dritten Stufe des Ei-Lebens ist die Geist-Hülle (manomaya-kośa) den zwei vorhergehenden übergeordnet; in dem Mutterleib-Leben ist die Intellekt-Hülle (vijānamaya-kośa) die höchste. Im Menschenwesen tritt als alles überragende die Wonne-Hülle (ānandamaya-kośa) hinzu. Wenn der Mensch sich nach und nach höher entwickelt hat, ist er fähig, eine bewusste Verbindung mit der Welt der höheren Wesen zu unterhalten. Die Devatā's und Asura's, die unter sich Stufen haben, besitzen gröfsere physische und überphysische Kräfte als der Mensch. Der Mensch bleibt ihnen eng verbunden, im Verhältnis zu seinem Aufstieg, bis er in der letzten Stufe alles erwünschte Glück findet, das ihm die Natur bestimmt. Er genießt vollendetes Erdenglück und die höchste Seligkeit in der Form von Selbstrealisation, von der es keine Rückkehr zu dieser leidvollen Existenz gibt.

Die erste Manifestation von phänomenalem Leben wird philosophisch erklärt als das Verknoten des bewussten Cit (Geist) mit dem unbewussten Jaḍa (Materie), deren Entknoten eine condicio sine qua non der endlichen Seligkeit ist.

Dazu muß der Mensch sich unbedingt in die Arme der Mutter Natur werfen. Der Mensch muß sich dieser Gabe wert zeigen, er muß sich in die rechte Geistesverfassung setzen, wenn er sich dessen auch nicht immer absichtlich bewußt wird. Es wurde dies schon des öfteren auseinandergesetzt. Hier sollen nur die Worte eines unzweifelhaft inspirierten Autors stehen. Die Gottheit als kosmischer Sinn spricht: „Noch einmal höre auf meine hohen Worte, die allerheimnisvollsten. Ich liebe dich sehr, deshalb will ich dir erklären, was dein Wohl ist; manmanā bhava . . . mā śuca, auf mich richte deinen Sinn, weihe dich mir. Ich sage dir wahrhaftig, du bist mir teuer; alles andere vergessend, komme zu mir, deiner einzigen Zuflucht. Ich will dich befreien von allen Sünden, von allem Zweifel.“³) Trotz des freien Willens, von den Mächten der niederen Leidenschaften umdrängt, ist es kein leichter Schritt und kein müheloses Werk, sich von diesen Mächten zu befreien und den Pfad der spontanen Evolution zu gehen. Der Mensch kommt in seiner Unwissenheit immer wieder dazwischen und stürzt zurück, wo er unter der Sorge der Natur hätte hinaufsteigen können.

Hier kommt auch das Gesetz des Karman zur Geltung. Das spontane Karman der Natur wirkt zum Wohle aller Einzelwesen. Es wird von dem eigenwilligen, unwissenden Menschen gehindert, wobei er selbst der Leidtragende ist. Er fällt in Fesseln, je nachdem er in seinem Widerstreit an den Sinnengentüssen des Lebens hängt. Sein individuelles Karman sollte wirken in Einklang mit dem der Natur, wodurch sein Fortschritt beschleunigt würde; das Gegenteil tritt ein, wenn er anders handelt. Der ordnungsgemäße Fortschritt ist sicher und gewiß, ohne Widerspiel in den vier ersten Stufen. Wenn aber der vollentwickelte Mensch unabhängig handelt, kraft seines freien Willens, wird seine Lebensführung eine Frage von Leben und Tod für ihn. Während die Natur in spontanem Lauf ihn zu Mukti hindrängt, beraubt er sich durch sein Gegenwirken dieses schönen Zieles, er ist ein immerwährendes Jammerschauspiel, wie wir es in dieser sterblichen Welt täglich vor Augen sehen. In dem Kapitel über Varṇāśrama-dharma werden die Mittel aufgezeigt, die diese ewig wiederkehrenden Unglücksfälle ausschließen. Von hier an wird der Gegenstand jenen klar sein, die glauben, daß es verschiedene Stufen fortschreitenden Lebens jenseits der Entwicklung zum Menschen gibt, daß der Mikrokosmos ein vollendeter Typus des Makrokosmos ist. Die physischen und überphysischen Wesenselemente sind in beiden dieselben; sie entströmen derselben Quelle und strömen nach den verschiedenen Entwicklungsstufen in dieselbe zurück. Piṇḍa und Brahmāṇḍa sind dasselbe im Saṃskṛt. Das Brahmāṇḍa ist nach den Hindu-Philosophen vierzehnfach, und von einer Zentralstufe aus können die Sapta-svarga's und die Sapta-pātāla's (sieben Ober- und sieben Unterwelten), die sich entgegengesetzt liegen, wahrgenommen werden; die ersteren liegen oberhalb, die letzteren unterhalb dieser Stufe. Der Mensch hat auf Grund seiner Entwicklung und der Verbindung mit diesen Welten seine volle Verantwortung zu tragen. Diese Welten dienen ihm zum Aufstieg oder zum Sturz.

Es liegt bei dem Menschen selbst, sich direkte Kenntnis dieser Welten zu verschaffen. Indem er zu der Mittelstufe seiner Entwicklung emporstrebt, hat er diesen Anstieg zu bewerkstelligen durch Beherrschung seiner animalischen und in Ausbildung seiner geistigen Triebe. Er wird erfolgreich im inneren Sehen und kann sich eine Vision all dieser Welten verschaffen, gemäß seinem Fortschreiten, das ein Werk seiner eigenen Anstrengung ist. Der Fortschritt wird allerdings durch die Natur gefördert, die ihm auch weiterhalf durch die vier Stufen des Udbhijja-, Svedaja-, Aṇḍaja- und Jarāyuja-Lebens. Nun verleiht ihm die Natur höhere Macht, die der Mensch als Meister und Gebieter derselben zu seinem Heil oder Unheil anwenden kann. Diese Macht wird dargestellt als der freie Wille des Menschen, als

Selbst-Bewußtsein, als reflektierende Macht, die er nun selbst richtig anzuwenden hat zu seinem Aufstieg. Sein Verhältnis zu der anderen Welt wird hier zum springenden Punkt.

Der unzivilisierte Mensch ist so lange Leben und Tod, Wiedergeburt und Wiedersterben in seiner Sphäre unterworfen, bis er sich durch seinen freien Willen aufwärts ringt. In den vier ersten Stufen kann sein Emporsteigen zu animalischer Vollkommenheit unbehindert von tieferen zu höheren Stufen ganz von selbst vor sich gehen. Die Natur ist die allgebietende Förderin, die die Wesen bis zur Entfaltung des freien Willens bringt. Nun legt die Natur, allerdings noch mit-helfend, die Zügel der Macht in die Hände der vollentwickelten, individuellen Seele. Der Mensch weiß, was Recht und was Unrecht ist, wo das Tier in ihm steckt, wo er seine Überlegenheit als Mensch zu zeigen hat. Bis er nach dem klaren Urteil, das er aus dieser Erkenntnis gewonnen, seine Lebensführung einstellt, so lange ist er dem Kreislauf von Geburt und Tod unterworfen. Der Tod führt seine Seele in die Geisterwelt (preta-loka), wo er so lange verweilt, bis ein neuer Körper zur Wiedergeburt sich entwickelt hat. Für ihn gibt es kein Weitervorwärtsgen, nur der Wechsel von Pretatva und Manu-syatva, das Eingehen und Ausgehen in Geister- und Menschenwelt ist für ihn vorhanden. Aber er muß nicht in die animalische Stufe zurück, außer wenn sein Wille ihn verdirbt und in seiner Entwicklung zurückstößt, wo er dann in eine noch tiefere Stufe sinken kann.

In dem ersten Zustand des unzivilisierten Menschen bleibt dieser Naturmensch, wie wir ihn heißen können, passiv, ohne seine Interessen zu schädigen. Er geht in die Preta-Welt beim Sterben. Wenn er dann durch seine Willenstätigkeit wirkt, geht er bei schlechtem Wirken zu dem Naraka-loka (Hölle), bei gutem Wirken zu dem Pitṛ-loka (Ahnenwelt) ein. In dem Pitṛ-loka kann die Seele zum Deva-loka (Götterwelt) aufsteigen, von wo der Rücksturz in den Bhū-loka (Erde) schon selten wird. Bhū-, Preta-, Pitṛ- und Naraka-loka sind niedere Welten. Von dem Deva-loka ist der Aufstieg in die höheren Welten sicherer. Die Pitṛ's helfen der Seele zum Eintritt in den Deva-loka; die Ṛṣi's und die Deva's verhelfen ihr zum Eintritt in die siebte und höchste Welt (Satya- oder Jñāna-loka) [Welt der Wahrheit, Erkenntnis].

Eine dreifache Reinigung ist erfordert, dies Ziel zu erreichen, Adhibhūta-śuddhi, Adhidaiva-śuddhi, Adhyātma-śuddhi. Den zwei letzteren entspringen Karman, Upāsanā und Jñāna, unter Mithilfe von Deva's und Ṛṣi's. Karman und Upāsanā wurden bereits behandelt. Jñāna, das allmähliche Ansteigen zur Erkenntnis, wie es in den Darśana's aufgezeigt ist, wird später erläutert. Die erste, Adhibhūta-śuddhi, die von Körperschulung und Meisterung der äußeren Verhält-

nisse abhängt, wird durch den Spezial-Dharma der Hindu's erreicht (Varnāśrama-dharma). Die Hilfe der Pitṛ's ist von ausschlaggebender Bedeutung für den Fortschritt der Seele auf der Stufe, auf der sich der größte Teil des Menschenlebens abspielt.

Vom Anfang der Verknotung von Cit mit Jaḍa (Geist und Materie), wie es im Gesetz des Karman beschrieben ist, bis zur Entwicklung des Menschen auf dieser Stufe, ist dieser Fortschritt fast automatisch, als Resultat des natürlichen Karman, des Sahaja-karman. Dieser Fortschritt aber ist nicht als Reinkarnation der Seele zu denken, als Wesensbestandteil des Jaiva-karman. Hier ist kein verantwortungsvoll bewußtes Karman der Seele. Dies Karman wird von den Devatā's dahin eingestellt, der Seele dahin zu verhelfen, daß sie das verantwortliche Karman, das in der Karma-mīmāṃsā-Philosophie als Jaivakarman (individuelles) bezeichnet wird, auswirken kann. Die vier vormenschlichen Stufen umfassen vierundachtzig Lakh's (= 8,400000) von Yonī's, jede Stufe als Gruppenseele aufgefaßt, unter der Hut einer besonderen Devatā. In der Aufeinanderfolge der Geburten gibt es keine Verzögerung von einer Yonī zur anderen. Aber wenn eines der vier Reiche abgeschlossen ist, warten die Devatā's eine Zeit hindurch, ehe der Aufstieg ins nächste beginnt. Wenn alle fünf Kośa's (Hüllen) entwickelt sind und die menschliche Seele zum Wirken des Jaiva-karman geeignet wird, tritt die Verantwortung als Folge des Handels ein unter dem Namen Pāpa (Sünde) und Puṇya (Verdienst). Der Mensch wird sich seiner bewußt als individuelles Wesen. Dies Bewußtsein ist so stark, daß er in seinem primären Menschenzustand den Preta-Leib (Geister-Leib) annimmt und je nach seiner Persönlichkeit dem Wechsel von Preta und Mensch untersteht, bis ihn sein Jaiva-karman zu höherer Geistigkeit führt. Dieser Fortschritt geht durch zwei Lakh's (= 200000) von Yonī's. Nach diesem kann er sich durch sein eigenes Karman in die Pitṛ- und die anderen höheren und höchsten Welten emporarbeiten. So äußerst vollständig ist die Annahme und die Überzeugung des indischen Geistes von einer Existenz dieser anderen Welten, daß in bezug auf die Reinkarnation der menschlichen Seele eine Frage oder ein Zweifel überhaupt nicht auftaucht. Die indische Philosophie hat über ihre Tore als Grundprinzip die Torheit der Lehre des Atheismus geschrieben, jene Lehre, die die Seele für den Körper hält⁴).

In dem natürlichen Laufe der Entwicklung gibt es keinen Rückfall, außer dem der Strafe für Verbrechen. Aber der Fortschritt geht dann sofort auf die Menschenstufe, die dazwischenliegenden, niederen Stufen überspringend. So war es mit Bharata, der als Antilope wiedergeboren war, aber sofort wieder Mensch wurde nach dem Tode der Antilope⁵).

Der Mensch ist fähig, in jede der vierzehn Welten aufzusteigen

oder hinabzusinken. Er kann den Kreislauf von Geburt und Tod durchwandern, die den Eintritt in die Welt der Preta's, Pitr's, Naraka's einschließt. Er kann zum Asura oder Deva werden, je nach seinem Karman.

Sechzehntes Kapitel.

DIE VEDA-DARŚANA'S.

Die Hindu-Philosophie.

Wir haben schon von den sieben höheren Stufen der Erkenntnis gehandelt und gesagt, daß jedes der sieben Philosophiesysteme mit einer Stufe der Erkenntnis zusammenhängt. Vollständig und umfassend wie diese Stufen sind auch die Systeme, die alle Schulen der indischen Philosophie umschließen. Alle sind sie in dem einen oder dem anderen enthalten, die Darśana's der Śivaiten wie das Pāśupata-darśana und das śaiva-darśana; die Darśana's der Śākta's und verschiedene Tantra-Systeme; die einzelnen Systeme der Vaiṣṇava's mit der Lehre des einfachen und qualifizierten Dualismus. Die sieben Systeme können wir in drei Gruppen (prasthāna) teilen:

1. Padārtha-vāda-Gruppe;
2. Sāṃkhya-pravacana-Gruppe;
3. Mīmāṃsā-Gruppe.

Die sieben Philosophiesysteme sind folgende:

1. das Nyāya-System;
2. das Vaiśeṣika-System;
3. das Yoga-System;
4. das Sāṃkhya-System;
5. das Karma-mīmāṃsā-System: die erste Hälfte von Bharadvāja, die zweite Hälfte von Jaimini;
6. das Daivī-mīmāṃsā-System;
7. das Brahma-mīmāṃsā- oder Vedānta-System.

Diese siebenfache Gliederung ergibt sich als eine natürliche aus der Sache heraus. Die ersten zwei Systeme heißen Padārtha-vāda-Gruppe, das dritte und vierte gehören zum Sāṃkhya, die drei letzten zur Mīmāṃsā.

Der Ausdruck: „Sechs Systeme der Philosophie“, den wir in manchen modernen Büchern finden, ist den Buddhisten und Jaina's entlehnt, die diese Einteilung hatten. In Anlehnung an die atheistische Philosophie der Jaina's und Buddhisten wurde die Veda-Philosophie

mit: „Sechs Systeme der Philosophie“ bezeichnet, welchen Ausdruck aber kein R̥ṣi gebraucht¹⁾.

Das Ziel der sieben Systeme. — Alle sieben Systeme verfolgen das eine Ziel, das Selbst als das einzig Reale, alles andere als unreal hinzustellen. Alle Schulen beginnen mit der Frage: „Welches ist der Weg zur vollkommenen Seligkeit, zur Erlösung, zu Mokṣa?“ Alle sagen, daß die Befreiung aus der Fessel der Wiedergeburt und des Leidens, hier und drüben, nur durch Erkenntnis erlangt wird. Welches diese Erkenntnis ist, das aufzuzeigen bildet das Ziel der Philosophie.

Tatsächlich besteht kein Widerspruch zwischen den Systemen, die am besten betrachtet werden in ihrem Verhältnis zueinander. In ihrer Gesamtheit bilden sie ein großes System der philosophischen Wahrheit, das zu einem Ziele weist²⁾. Alle Systeme behandeln denselben Gegenstand, den Menschen zu befreien von Elend, Leiden, Wiedergeburt. Der Weg der Befreiung ist nur einer: das Beseitigen von Nichtwissen oder von falschem Wissen, das das Unreale für real hält und so die erste Ursache von Bindung und Leiden ist. Wo diese Unwissenheit beseitigt wird, ist Mokṣa (Erlösung).

I. Die Nyāya-Philosophie. — Der Gründer dieses Systems war Gotama. Er stellt sich die Aufgabe, mit Hilfe des logischen Denkens das große Ziel zu erreichen. Gotama beginnt mit der Frage: „Welches ist der Weg zu Niḥśreyasa (zur höchsten Seligkeit)?“ Er antwortet, daß vollkommene Erkenntnis oder Erkenntnis der Wahrheit das einzige Mittel ist. Diese Erkenntnis umschließt verschiedene Gegenstände, geht aber hauptsächlich auf die wahre Natur der Seele als verschieden vom Körper. Wer diese Erkenntnis besitzt, ist frei von Leiden und Übeln, hier und dort, er ist jenseits der Wiedergeburten, er gelangt zu Niḥśreyasa und Mokṣa (Seligkeit und Erlösung).

Die Quelle der Leiden des Lebens liegt in der Verbindung mit der Materie, d. h. dem materiellen Körper und in dem Kreislauf der Geburten.

Diese Wiedergeburten sind das Ergebnis der Pravṛtti (Tätigkeit) des menschlichen Geistes, die das Karman bewirkt. Das Karman wirkt aber Lohn für gute, Strafe für böse Taten.

Die Pravṛtti entsteht aus den Übeln der Abneigung, des Begehrens, der Stupidität, sie entspringen aus Mithyājñāna (irrige Erkenntnis oder falsche Erkenntnis). Der Nyāya will diese Unwissenheit betreffend Seele und Universum durch wahre Erkenntnis ersetzen, die die Übel von Begehren und Abneigung zerstören soll, um damit die Pravṛtti zu entfernen. Wiedergeburten, Leiden und Elend werden dadurch beseitigt. Das Beseitigen der Leiden, das Zurückführen der Seele zu ihrem wahren Zustande der Ruhe ist Niḥśreyasa, das summum bonum, das Ziel des Nyāya.



Niḥśreyasa wird erlangt durch Erkenntnis, als Überzeugung der ewigen Existenz der Seele, verschieden von dem Körper. Gotama zählt sechzehn Mittel auf zur Erlangung wahrer Erkenntnis. Diese sind folgende:

1. Pramāṇa (Erkenntnismittel, „means of right knowledge“);
2. Prameya (Erkenntnisobjekt, „object of right knowledge“);
3. Saṃśaya (Zweifel, „doubt“);
4. Prayojana (Beweggrund, Zweck, „motive, purpose“);
5. Dṛṣṭānta (Obersatz, „illustration“);
6. Siddhānta (Lehrsatz, „proved truth“);
7. Avayava (Glieder, syllogistische Prämissen);
8. Tarka (Widerlegung, „confutation“);
9. Nirṇaya (Urteil, Entscheidung, „decision, ascertainment“);
10. Vāda (Diskussion);
11. Jalpa (Disputation);
12. Vitanda (Sophismus, „cavil“);
13. Hetvābhāsa (Trugschluss, „fallacy“);
14. Cala (Verdrehung, „perversion, quibble“);
15. Jāti (Albernheit, „futility“);
16. Nigraha-sthāna (Abbruchsgrund, „confutation, occasion for rebuke“).

Das Ziel des Nyāya ist die Erbringung des Beweises für das, was zu beweisen war. Und das ist nach dem Nyāya die Seele⁸.

II. Die Vaiśeṣika-Philosophie. — Dies System, dessen Gründer Kaṇāda ist, beginnt mit der Frage: „Welches ist der Weg zu Niḥśreyasa?“ Es antwortet, daß Mokṣa nur durch Erkenntnis der Wahrheit erlangt wird. Die Erkenntnis der Wahrheit wird erlangt durch Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung der sechs Padārtha's, (Kategorien).

Diese sechs Padārtha's, die Objekte der Erkenntnis, sind folgende:

1. Dravya (Substanz);
2. Guṇa (Qualität);
3. Karman (Handlung und Tätigkeit);
4. Sāmānya (Genus; „Gemeinsamkeit“);
5. Viśeṣa (Species, Verschiedenheit);
6. Samavāya (engste Verbindung, Inhärenz „combination“);

Die Kommentatoren bringen als siebte Kategorie den Abhāva (Nicht-Existenz), die hinzugefügt wurde, um den Bhāva (Existenz) besser zu beleuchten, durch den Gegensatz beider. Obwohl Kaṇāda den Abhāva nicht als Kategorie nennt, behandelt er ihn doch. So sind der Kategorien eigentlich sieben. Die Substanz ist das Grundsubstrat, existierend, nicht ewig, mit Qualitäten und Tätigkeiten ausgerüstet, Ursache von Aggregationsprodukt.

Die Substanz zerfällt in neun Klassen, nämlich:

1. Erde (pṛthivī);
2. Wasser (āpas);
3. Energie (besser und richtiger Feuer, tejas);
4. Luft (vāyu);
5. Äther (ākāśa);
6. Zeit (kāla),
7. Raum (diś);
8. Seele (ātman);
9. Geist (manas).

Kaṇāda betrachtet die Seele [ātman] als allgegenwärtig und unendlich, sie hat die Qualitäten der Zahl, wie von Raum und Zeit. Ihre Existenz wird bewiesen durch die Ichheit und durch die Tatsache, daß sie ein Agens ist, das die Sinne leitet, wie ein Messer, das schneidet. Ohne es würden die Sinne unnütz sein, die nur die Instrumente eines unsichtbaren Leiters sind. Alle materiellen Substanzen sind nach Kaṇāda ursprünglich Atome und sekundär Aggregate von Atomen, von denen diese vergänglich, jene ewig sind. Also erklärt Kaṇāda die „Existenz und die Aggregation“ der Atome. Kaṇāda geht so tief auf die einzelnen Kategorien zurück, daß die moderne Wissenschaft der Physik kaum noch etwas hinzuzufügen hat. Dieses System ist eine Diagnose der Natur (Materie), die wir durch die Sinne wahrnehmen. So ist nach Kaṇāda die Erforschung der Natur bis ins kleinste, das vollständige Verständnis derselben, um den Unterschied zwischen Seele und Materie zu erkennen, der Weg zur endlichen Seligkeit.

III. Die Yoga-Philosophie. Nach Patañjali, dem Gründer dieses Systems, ist Gott [īśvara] der höchste Herrscher, eine Seele oder ein Geist [puruṣa], verschieden von anderen Seelen, unberührt von deren Übeln, unverbunden mit guten oder bösen Taten und deren Folgen wie mit vorübergehenden Gedanken. In ihm ist die höchste Allwissenheit. Er ist unendlich, nicht begrenzt von Zeit. Der Yoga sagt weiter: Objekte, die der Gradation unterstehen, erreichen irgendwie ihre Grenze, wie Kleinheit in den Atomen, Größe im Äther. So muß auch die Erkenntnis, die mehr oder weniger in allen Wesen ist, ihre äußerste Grenze irgendwo finden, und dies Irgendwo kann nur in Īśvara sein.

Dann gibt Patañjali die Mittel an, wodurch die Leiden gesperrt, die Wiedergeburt verhindert, endlich die Seligkeit erreicht wird. Nach ihm ist die Befreiung Vereinigung mit Gott, das Untertauchen im Höchsten, Einen. Das ist Yoga.

Das Yoga-System ist eigentlich mehr praktische Wissenschaft als spekulative Philosophie. Es handelt von den praktischen Mitteln, durch die die vollkommene Vereinigung mit Īśvara erlangt wird. Es hat

die philosophisch-spekulative Seite großenteils dem Sāṃkhya-System überlassen.

Patañjali hat seine Philosophie in vier Kapiteln behandelt. Im ersten behandelt er Samādhi (Versenkung, „trance“); im zweiten die Mittel, Samādhi zu erreichen; im dritten, die transzendenten Kräfte, die aus ihm fließen; im vierten Kaivalya oder Vereinigung mit Īsvara.

Wie ist dies Kaivalya zu erreichen? Der Yoga erwidert: Durch Samādhi. Was ist Samādhi, und wie kann er erreicht werden? Das ist die Hauptfrage, die Patañjali in seinem Yoga-sūtra beantwortet.

Der Yoga beginnt mit dem Satz, daß Leiden, hier und dort, verhindert werden muß. Das Übel, mit dem der Mensch zu kämpfen hat, liegt in den verschiedenen mentalen Umständen. Wie ist das zu tun? Wie ist der Denksinn in vollständige Unterwerfung zu bringen? Wie ist der Denksinn in vollkommene Ruhe zu versetzen, was der einzige Weg zum Samādhi ist? Patañjali sagt: „Yoga ist die Hemmung der Tätigkeiten des Denksinns.“ Der Yoga ist die Geistesverfassung vollständiger Ruhe, wo die Trennung der Seele vom Leibe Tatsache geworden, wo des Denksinns Tätigkeit erloschen ist. Wohl bleibt die Seele noch mit dem Körper und seinen Handlungen verbunden, aber so, wie das Töpferrad weiterschwingt, nachdem es in Antrieb gesetzt worden. Deshalb kann der Yoga in seinen Folgen, Samādhi und Kaivalya, schon in diesem Leben erreicht werden. Dann beschreibt der Yoga die verschiedenen Stufen, durch die Kaivalya erreicht wird. Es sind acht an Zahl:

1. Yama (Bezähmung der Sinne);
2. Niyama (Reinigung der inneren Fähigkeiten);
Diese zwei bereiten auf die Yoga-Praxis vor.
3. Āsana (Körperhaltungen, zur Hilfe von Betrachtungen);
4. Prāṇāyāma (Herrschaft über Prāṇa durch Atemschulung);
5. Pratyāhāra (Innenrichtung der Sinne);
6. Dhāraṇā (das Hinrichten des Denksinns auf einen Punkt in der übersinnlichen Welt);
7. Dhyāna (des Denksinns stetes Gottbetrachten);
8. Samādhi (Versenkung, „trance oder super-consciousness“ = Über-Bewußtsein).

Dieser große Samādhi ist das Ziel des Yoga, diese Vereinigung der menschlichen Seele mit der höchsten Seele. In diesem Zustande existiert der Mensch nicht mehr, sondern nur mehr der Höchste-Eine. Das ist Kaivalya (Einzigkeit, Isoliertheit⁴).

IV. Die Sāṃkhya-Philosophie. — Der Gründer dieses Systems ist der große Ṛṣi Kapila. Der Sāṃkhya vermeidet die Diskussion über Gottes Existenz, behauptet aber nicht, daß kein Gott ist. Er sagt einfach, daß er keinen Versuch macht, Gottes Existenz zu be-

weisen. Er ist nicht atheistisch, wie viele irrtümlich annehmen. Er nimmt an, daß Gott wahrgenommen und gesehen werden kann, aber nur durch Über-Bewußtsein („super-consciousness“).

Der Sāṅkhya versucht, den Weg zu finden, durch den der Mensch hier und dort glücklich werden, durch den er Mokṣa erlangen kann. Vollständiges und immerwährendes Freisein von jeder Art Übel, das ist Mokṣa, den der Sāṅkhya durch Erwerbung von wahrer und vollkommener Erkenntnis erreichen will.

Diese Erkenntnis besteht in dem Erfassen und Unterscheiden der fünfundzwanzig Prinzipien (tattva).

Es sind folgende:

1. Prakṛti (Mūlaprakṛti, pradhāna), Urmaterie in subtilem Zustand;
2. Buddhi oder Mahat (Bewußtsein, Intellekt);
3. Ahaṅkāra (Selbstbewußtsein, Ichbewußtsein);
- 4.—8. die fünf Tanmātra's (subtile oder Feinstoffe);
- 9.—19. die fünf Jñānendriya's, fünf Karmendriya's und Manas (fünf Wahrnehmungssinne, fünf Tatsinne und Denksinn);
- 20.—24. die fünf Bhūta's (grobe Elemente, nämlich Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther);
25. Puruṣa (Seele oder Selbst, „Ātman“).

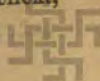
Prakṛti oder Pradhāna (Urmaterie) ist der schöpferische Ursprung („plastic origin“), die universale, materielle Ursache aller Dinge. Die Seele ist weder geschaffen noch schaffend. Sie ist unveränderlich, immateriell.

Der Puruṣa's gibt es unzählbare. Der Puruṣa existiert in Mengen von Ewigkeit, gleichzeitig mit der Prakṛti. Er ist ihr vereint insofern, als er sie betrachtet und von ihr abgesondert ist. Durch die Vereinigung von Puruṣa und Prakṛti entsteht aus den übrigen Prinzipien die Schöpfung.

Alles, was Wechsel, Expansion, Manifestation, Entwicklung der Prakṛti in der Schöpfung ist, geschieht auf Grund der ihr inhärierenden Guṇa's, der drei Prinzipien von Sattva, Rajas, Tamas.

Erstes und höchstes Prinzip ist Sattva, das erhöht und erleuchtet. In ihm wohnt Glück und Tugend. Das zweite, Rajas, ist aktiv, von Leiden behaftet. Das dritte, Tamas, ist schwer und hemmend, mit Trübung behaftet. Diese drei Guṇa's sind nicht reine Akzidentien oder Qualitäten der Prakṛti, sie sind ihr wesentlich und substantiell und gehören zu ihrer Natur.

So existieren Prakṛti und Puruṣa von Ewigkeit her in geheimnisvoller Verbindung. Prakṛti mit den drei Guṇa's bringt die Schöpfung hervor. Das erste Ergebnis der Schöpfung aus dieser geheimnisvollen Vereinigung ist Mahat (das Grofse) oder Buddhi (Verstand, Intellekt, „Überbewußtsein“, „super-consciousness“).



Aus Buddhi entsteht Ahaṁkāra („Egoismus“, Ichheit, Selbstbewußtsein, die den Begriff bringt: Ich bin). Von Ahaṁkāra entstehen die fünf Prinzipien der Tanmātra's, die fünf feinen Elemente („particles or atoms“).

Die fünf groben Elemente sind Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther. Von Ahaṁkāra entstehen auch die elf Organe der Erkenntnis-, Tat- und Denksinne (Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl, Reden, Greifen, Gehen, Entleeren, Zeugen). Der elfte Sinn ist innerlich, Organ der Erkenntnis und des Handelns, Manas (Denksinn).

Diese elf, mit Buddhi und Ahaṁkāra dreizehn, sind „Instrumente der Erkenntnis“. Das äußere Sinnenorgan bringt die Empfindung, das innere Organ (Manas) untersucht sie. Ahaṁkāra bestimmt die Wahrnehmung als des Wahrnehmenden eigen; Buddhi beschließt, ein Tatorgan handelt.

Das Sehnen des Puruṣa ist Befreiung. Er ist umgeben mit einem subtilen Körper, aus all den vorhin erwähnten Prinzipien bestehend, mit Ausnahme der fünf groben Elemente. Diese Person oder dieser subtile Körper heißt Līṅga-śarīra oder Sūkṣma-śarīra (der feine Körper). Er wird affiziert von Empfindungen, aber unfähig des Genusses, bis er den Sthūla-śarīra (grober Körper oder Leib) erhält. Zum Zwecke des Genusses wird der Puruṣa von einem groben Körper umhüllt, der aus den fünf groben Elementen besteht, der vergänglich ist.

Die körperliche Schöpfung, bestehend aus Seelen, mit Körpern bekleidet, umschließt manche Arten von Wesen.

In dieser Schöpfung erleidet der Puruṣa die Übel des Verfalles und des Todes, Leiden und Jammer. Durch unzählige Wiedergeburten muß er wandern, bis er endlich von der Verbindung mit der Prakṛti gelöst wird. Dies Loslösen, das Seligkeit und Erlösung ist, wird erreicht durch die Erkenntnis der fünfundzwanzig Prinzipien. Aber diese Befreiung wird erst erreicht am Ende, wo der Puruṣa aufhört, da er die Prakṛti in all ihren Phasen gesehen. Auch die Prakṛti hört auf, da sie nichts mehr zu zeigen hat⁵⁾.

V. a) Das Karma-mīmāṃsā-System des Bharadvāja. — Dies System handelt vorwiegend über die Geheimnisse der Handlung und das Gesetz des Karman. Es zerfällt in vier Kapitel. Das erste behandelt:

1. den Dharma;
2. die Einteilungen des Dharma;
3. die Natur von Gott und seine Kräfte;
4. den Dharma für Männer und Frauen;
5. die Regeln des guten Wandels;
6. den Āsrama-dharma und Varṇa-dharma (Kastenwesen und Lebensstufen);

7. die Keuschheit der Frauen;

8. das Karman in Beziehung zu Pāpa und Puṇya (Sünde und Tugend).

Das zweite Kapitel handelt über den Samen des Karman, der die Ursache der angeborenen Neigungen und Triebe ist; über die Beziehung von Karman zur Schöpfung, die als vom Karman abhängig dargestellt wird; über die wissenschaftliche Erklärung des Kasten- und des Āśrama-Systems; über die Reinkarnation der Seelen und die sechzehn Veda-Saṃskāra's und ihre Philosophie; wie die Läuterung des Karman bewirkt wird durch Läuterung der Saṃskāra's.

Das dritte Kapitel handelt über Karman, seine Natur, seine Beziehung zu eingeborenen Trieben und Neigungen, das Gesetz des Karman im allgemeinen, die Philosophie der Reinkarnation, die drei Arten des Karman (Jaiva-, Aiśa-, Sahaja-karman).

Das vierte Kapitel handelt über Mokṣa, Befreiung, wie sie durch gute und tugendliche Akte erlangt wird; über Weltentsagung; wie die Natur zu beherrschen ist; über besondere Eigentümlichkeiten des Karman.

V. b) Das Karma-Mīmāṃsā-System des Jaimini. — Dies ist mehr eine Verteidigung der Riten und Zeremonien des Veda als eine Philosophie. Sein Ziel ist die Sicherung des Dharma, das hier Opfer, Ritus, Zeremoniell und andere religiöse Handlungen bedeutet, die in den Veda's gelehrt werden.

Beide letztgenannten Systeme bilden ein einziges, das Mīmāṃsā-System. Der erste Teil behandelt das Karman im allgemeinen; der zweite Teil behandelt das Karman des Veda, d. h. dessen Riten, Zeremonien und Opfer.

VI. Die Daivī-mīmāṃsā-Philosophie. — Dies System legt das Hauptgewicht auf den Seligkeitscharakter des Höchsten und nimmt an, daß Brahman und seine śakti identisch sind, wie Feuer und Brennen; daß die Schöpfung von der śakti bewirkt wird. Es verpflichtet seine Anhänger, Gott zu betrachten als Brahman, Īśvara, Virāj. Nach ihm ist Gott die Liebe, Seligkeit sein Wesen. Raso vai saḥ ānandarūpaṃ paramaṃ yad vibhāti. Des Menschen Ziel sollte sein, nach dieser Liebe und Seligkeit zu streben, sich in sie zu versenken.

Eines Menschen Liebe zu Bruder, Schwester, Sohn, Weib, seine Verehrung gegen Vorgesetzte, das sind nur Schatten im Vergleich zu der einen, großen Liebe, die alles durchdringt.

Wie nun diese Liebe zu Gott erwerben? Verschiedene Methoden werden dem Bhakta, dem Wegwaller nach Liebe, gewiesen; unter anderem: Hören von Gottes Namen, seinen Namen rufen und singen, Hymnen ihm zum Lobe ertönen lassen, ihn verehren, ihn betrachten in der Einsamkeit, dem Lande und den Mitwesen dienen in dem Gedanken, ihm zu dienen.

Das ist die erste Stufe (vaidhī) der Andacht und Hingabe an Gott, die durch Praxis erworben wird.

Die zweite Stufe (rāgātmikā bhakti) erreicht der Bhakta, wenn er eine der Beziehungen verwirklicht, wie er sich zu Gott betrachtet, als Diener, Freund, Sohn, Liebender.

Wenn eines Bhakta Gefühle zu Gott durch lang anhaltende Übung ihren Höhepunkt erreicht, erschaut er den Gegenstand seiner Liebe allüberall; hier wird er eins mit dem höchsten Wesen. Das ist die dritte und höchste Stufe des Bhakta, Para-bhakti genannt. Das erste Kapitel dieses Systems handelt über obige Gedanken. Die anderen Kapitel handeln über Devatā's, Ṛṣi's, Pitṛ's, die Schöpfung der subtilen Welten, ihren Einfluß und ihre Beziehungen zu dieser physischen Welt, endlich über die Mittel, wie die Erlösung durch Bhakti ermöglicht wird. Einige Gedanken dieses Systems wurden herangeholt zur Erläuterung der Kapitel XI und XII⁶⁾.

VII. Die Vedānta-Philosophie. — Diese ist das bedeutendste unter den indischen Philosophiesystemen. Das große Gebäude der Hindureligion steht auf diesem festen Grunde der Vedānta-Philosophie.

Es ist eine Weiterentwicklung der Veda-Philosophie, besonders der Upaniṣad's. Der große Ṛṣi Veda-Vyāsa schrieb sein wunderbares Brahma-sūtra auf der Grundlage der Veda's und Upaniṣad's. Große und denkende Männer schrieben dazu ihre Kommentare und entwickelten die Vedānta-Philosophie weiter. Das Vedāntasūtra beginnt: „Jetzt nun ist die Untersuchung über Brahman, das Höchste-Eine“⁷⁾.

„Er ist es, von dem Schöpfung, Erhaltung und Auflösung.“

„Er ist der allmächtige Schöpfer der Welten, der allwissende Urheber der Veda's.“

„Das erhellt aus der Bedeutung und dem rechten Verstehen der Veda's.“

Im ersten Kapitel des Sūtra wird die Natur des Höchsten-Einen erläutert. Unzählige Stellen aus den verschiedenen Upaniṣad's sind angeführt, von denen wir einige wenige hierher setzen wollen.

Der bedeutendste Grundsatz des Vedānta ist der, daß der Höchste-Eine die causa materialis sowohl wie die causa efficiens und instrumentalitatis des Universum ist.

Absolut nichts anderes ist in dem gesamten Universum als dieses Eine (brahman), das im Vedānta geschildert wird.

„Er wünschte, viel und fruchtbar zu werden, und er ward vielfach.“ (Chāndogya-Up.)

Deshalb ist er ein sensibles Wesen, vernünftig und nicht insensibel wie die Prakṛti des Sāṃkhya. „Die allmächtige, allwissende, bewußte Ursache des Universum ist wesentlich glücklich. Er ist das

ätherische Element, aus dem alle Wesen stammen, zu dem alle zurückkehren. Er ist der Atem, in den alle untertauchen, in den sich alle heben. Er ist das Licht, das leuchtet im Himmel und an allen Orten, hoch und tief, allüberall in der Welt und im menschlichen Körper. Er ist der Lebenshauch und das intelligente Selbst, unsterblich, nicht dem Tode untertan, immer selig.“ (Chāndogya-Up.)

„Brahman ist ewig, allwissend, Durchdringer aller Dinge, immer zufrieden in der Natur, immer rein, intelligent und frei. Er ist heilige Erkenntnis, reine Seligkeit, Glück.“ „Brahman ist der Höchste, der Höchste-Allüberragende, durchdringend den Leib jedes Lebewesens, er wohnt tief in allen Existenzen. Er umschließt und leitet das Universum.“

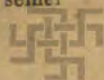
„Brahman ist Ursache wie Wirkung. Er ist Eines ohne Zweites. Er ist nicht verschieden von dem verkörperten Selbst. Er ist die Seele, die Seele ist Er.“

„Dieselbe Erde liefert Diamanten, Felsen, Austern; derselbe Boden bringt die verschiedensten Pflanzen hervor; dieselbe Speise verwandelt sich in den verschiedensten Wuchs, wie Haare, Nägel. Wie Milch sich in Quark verwandelt, Wasser in Eis, so wird Brahman ohne äußere Hilfe verwandelt und vervielfacht. Die Spinne webt ihr Gespinnst aus ihrem eigenen Körper, Geister nehmen verschiedene Gestalten an, Krähen pflanzen sich fort ohne Männchen, der Lotus wandert von Teich zu Teich ohne Bewegungsmacht. Dieser Brahman ist ein Ganzes, er hat durchaus keine Teile. Ganz wandelt er sich nicht in weltliche Erscheinungen. Verschiedene Wechsel zeigen sich derselben träumenden Seele. Verschiedenerlei trügliche Gestalten und Hüllen nimmt derselbe Geist an.“

„Ungüte und Unmilde werden ihm nicht zugerechnet, weil einige glücklich, andere unglücklich sind, noch andere unter Glück und Unglück stehen. Jeder hat sein bestimmtes Schicksal, je nach dem Karman und Verdienst, seine früheren Tugenden und Laster, aus einem früheren Zustand der Existenz, keinen Anfang in der Zeit habend. Die Regenwolke gießt den Regen freigebig und unparteiisch aus, aber der Sproß ändert sich je nach seinem Samen.“

Die Seele ist unsterblich. In den Veda's werden die individuellen Seelen Funken verglichen, die aus Feuerflammen sprühen. Die Seele ist ewig, ungeboren. Ihre Emanation ist keine Geburt, keine Urzeugung. Sie ist ewig existierend, nicht nur in Assoziation mit dem Geist, wie das Vaiśeṣika-System annimmt.

Die Seele ist nicht von bestimmter Dimension, noch winzig klein, im Herzen wohnend und nicht größer als der hundertste Teil eines Hundertstels von eines Haares Breite (ätherisch). Im Gegenteil, da sie identisch ist mit dem höchsten Brahman, nimmt sie teil an seiner Unendlichkeit.



Die Seele ist aktiv, nicht nur passiv, wie der Sāṃkhya lehrt. Aber ihre Aktivität ist nicht wesentlich. Wie der Zimmerman, das Werkzeug in der Hand, arbeitet und werkt, so ist die Seele in Verbindung mit ihren Werkzeugen, Körper, Sinnen, Organen, aktiv. Sie ruht, dieselben wegliegend.

Blind in dem Dunkel der Unwissenheit, wird die Seele in ihren Handlungen, in ihren Genüssen, in ihrem Streben nach Erkenntnis und endlicher Befreiung und Seligkeit von dem höchsten Herrscher gelenkt, der sie handeln läßt nach ihren früheren Entschlüssen.

Die Seele ist ein Teil vom höchsten Herrscher, wie der Funke vom Feuer. Der Höchste aber nimmt nicht teil an Leid und Freud', deren sich die Seele bewußt wird.

Wie der Sonne Bild, das sich im Wasser spiegelt, in den Wellenbewegungen des Teiches mitzittert, ohne andere Wasserbilder oder die Sonnenbahn in Mitleidenschaft zu ziehen, so berühren die Leiden des einen Individuums weder das andere noch den Unendlich-Einen.

Wenn so des Menschen Sein ist, wie fühlt er sich dann verschieden von dem Höchsten-Einen, von dem Universum? Wenn nichts ist in dem Universum als dieser Eine, wenn seine Seele eins ist mit der höchsten Seele, wie fühlt er die Existenz des Ich („ego“) in sich?

Nach dem Vedānta geschieht es auf Grund seiner Unwissenheit. Woher kommt die? Wenn der Höchste-Eine aus sich das Universum evolviert, stellt er es unter den Einfluß der Māyā, die den Menschen hindert, die wahre Natur des Universum zu erkennen.

Māyā ist eine nicht zu beschreibende Kraft oder Macht des Brahman, der alles in dem Universum untertan ist. Beeinflusst von ihr, vergiftet der Mensch seine wahre Natur und denkt, daß jedes Wesen seine eigene, unabhängige Existenz hat. Dies Universum ist eigentlich eine Schöpfung der Māyā, ohne jede Realität. Es gibt überhaupt keine reale Existenz als die von Brahman. Alles andere ist ein Ergebnis der geheimnisvollen Māyā. So wenig wie der Sāṃkhya nimmt der Vedānta eine Verschiedenheit der Existenz des Puruṣa von der der Prakṛti an⁸⁾.

Er sagt, daß Puruṣa und Prakṛti nur zwei Manifestationen der einen höchsten Seele, des Brahman sind.

Der Grund dieser Manifestationen ist Māyā.

Daß der Mensch seine wahre Natur nicht erkennt, wegen der Māyā, das ist seine Unwissenheit. Solange er in dieser Unwissenheit untergeht, solange er sich selbst mit seinem Körper identifiziert, so lange muß er durch Geburt und Tod, Leiden und Freuden wandern. Wenn er sich von dieser Unwissenheit befreien kann, wird diese seine Illusion zerstört, er wird fühlen und erfahren, daß nichts existiert als das Höchste.

Alles und jedes in dem Universum hat der Höchste an die drei Prinzipien von Sattva, Rajas, Tamas gebunden. Diesen drei Prinzipien ist alles im Menschen unterworfen, je nach den natürlichen Neigungen. Je nachdem die Menschen dieselben in höherem oder niederem Grade entwickeln, dienen sie zum Aufstieg oder zum Fall, zur Tugend und Güte, die sie zu ihm hinleiten; oder sie drängen zum Laster und damit weiter und weiter von Brahman ab.

Das Sūtra sagt: Wie ein Mann im Dunkeln oder in der Entfernung ein Stück Seil für eine Schlange hält, so hat er sich unter dem Einfluß der Unwissenheit eine äußere Welt geschaffen, die gleich der eingebildeten Schlange nicht existiert. So vollbringt er andauernd Handlungen in dieser eingebildeten Welt: er wird das Spielzeug des eigenen Karman, das ihm Segen bringt für gute, Unsegen für böse Taten. So wandert er im Kreislaufe der Geburten durch Leid und Freud', bis in der Fülle der Zeit seine Unwissenheit zerstört wird und er sich dem Höchsten-Einen vereint fühlt, erkennend, daß er nie eine vom höchsten Brahman verschiedene Existenz hatte.

Die menschliche Seele, von des Höchsten geheimnisvoller Māyā (Macht) geschaffen, ist in einen Körper gedrängt wie in eine Hülle (kośa) oder vielmehr in mehrere. Die Ānandamaya-Hülle ist die innerste, wo der Jīva die göttliche Seligkeit indirekt, seine Existenz als verschieden von Brahman fühlt, durch Māyā. Das ist des Jīva Karāṇaśarīra⁹⁾.

Die zweite, die Vijñānamaya-Hülle (intellektuelle) besteht aus den Tanmātra's (Feinelemente), der Buddhi (Intellekt) und den fünf Sinnen.

In der dritten, der Manomaya-Hülle (geistigen) wird das Manas (Denksinn) mit den anderen verbunden.

Die vierte, die Prāṇamaya-Hülle (atemartige) umschließt die Organe der Aktion und des Atmens, die Vitalprinzipien.

Diese vier Hüllen bilden des Menschen Sūkṣma-śarīra, den subtilen Körper, der nicht stirbt, sondern die Seele in ihren Wiedergeburten begleitet.

Diesen umhüllt der Sthūla-śarīra, der grobe Körper, der aus den groben Elementen besteht. Diese äußere ist die Annamaya-Hülle [aus Speise bestehend].

Die Seele, mit dem dreifachen, dem Sthūla-Sūkṣma-Karāṇa-śarīra bekleidet, vollbringt ihr Karma in dieser Welt. Der Sthūla-śarīra wird zerstört und löst sich in seine Elemente auf. Der Sūkṣma-śarīra löst sich nicht auf beim Tode. Deshalb ist der Tod dem Hindu wenig, und er nimmt ihn nicht so tragisch wie andere. Ihm ist er nur wie Kleiderwechsel.

Die Seele mit dem Sūkṣma-śarīra ist der Wiedergeburt unter-

worfen und wandert durch andere Welten, um Lohn oder Strafe für gute oder böse Taten zu empfangen.

Die Weisen, von weltlichen Fesseln Befreiten, wandern zum Wohnsitz des Brahman; wenn ihre Erkenntnis vollkommen geworden, tauchen sie unter in der göttlichen Wesenheit.

Das ist Mokṣa. Drei Hauptmethoden der Vereinigung mit Brahman gibt es: Śravaṇa, Manana, Nididhyāsana (Hören, Denken, Betrachten), die im dritten Kapitel erklärt wurden. Wem die Erkenntnis aufgegangen, der ist frei von Geburt und Wiedergeburt, von Leid und Freud. Er wird ganz Seligkeit; er erlangt Mokṣa; er fühlt, daß er ist Er [Brahman].

In einer kurzen Formel lautet das Wesen des Vedānta:

„Ślokārdhena pravakṣyāmi yad uktam granthakoṭibhiḥ,
Brahma satyaṃ, jagan mithyā, jīvo Brahmaiva nāparaḥ.“

„In einem halben Verse will ich künden, was in Koṭi's (1000000) Büchern steht: Das Brahman ist real, die Welt ist unreal; der Jīva fürwahr ist Brahman und kein anderer.“

SIEBZEHNTE KAPITEL

DER VARṆĀŚRAMA-DHARMA.

Das System der Kasten und Lebensstufen.

Der spezielle Dharma der Hindu's.

Wir haben das Wachstum der menschlichen Seele behandelt von der automatischen Stufe bis zum selbst-bewußten Menschen, der sich in Zukunft als verantwortliches Wesen fortentwickelt. Diese Weiterentwicklung wird gefordert durch das altherwürdige Kastensystem Indiens, Varṇāśrama genannt.

Zuerst wollen wir untersuchen, inwiefern der Varṇa (die Kaste) durch Geburt in der Entwicklung unvermeidlich ist. Die sozialen und religiösen Bedingungen eines Volkes zeigen uns auch bei oberflächlichster Betrachtung, daß Kasten und Entwicklungsstufen von Unwissenheit zur Weisheit unter den Völkern ganz gewöhnlich sind; mögen sie auch nur durch praktisches Herkommen begründet sein, ohne klar zum System erhoben zu werden. Zwischenheirat und Zwischenmahlzeit werden ebenso ausschließlich aufgefaßt. Diese natürliche Ausschließlichkeit bejaht sich noch stärker, wo die Klassen in sozialer Beziehung im Machtverhältnis verschieden sind. In Indien

wurde dieser Wesenszug der Gesellschaft voll anerkannt. Die Prinzipien der Kaste, als einer von der Natur geforderten Einrichtung, wurden nach der Tüchtigkeit des einzelnen in der Erfüllung gewisser Pflichten aufgestellt. Körper und Geist, Sinn und Intellekt, Anlage und Verfassung des Menschen spielen dabei ihre Rolle. Das Streben der ganzen Rasse zielte dahin, den Körper zu schulen für die Arbeit, den Denksinn für das Denken, Geist und Intellekt für ein sicheres Endziel des Lebens. Die Fortschrittstufen zur Erreichung dieses Zieles wurden klar umrissen nach dem natürlichen Lebensgang, nach des Lebens Zielen, die da sind: Kāma (Sinnesbegehren), Artha (Reichtum), Dharma (Tugendlichkeit), Mokṣa (Erlösung).

Die Lebensführung ward ebenso gestaltet von den Meistern der Macht und der Weisheit; ein durch und durch erprobtes Gesetzbuch sicherte den Anstieg zu dem erstrebten Höchstziele.

Wenn ein solch hohes Lebensideal zur Verwirklichung aufruft, muß das erste Auftreten des Menschen in seiner Entwicklungsbahn wichtig genug sein. Jeder Einzelmensch muß durch die Hindernisse, Fesseln und Verantwortlichkeiten der Lebensstufen hindurch, von der untersten angefangen bis zur höchsten des Propheten und Menschheitsführers. Dann ist auch die Geburt eines Menschen ein äußerst bedeutsamer Faktor, der seine Schatten auf die Zukunft des Geborenen wie seiner Umgebung vorauswirft. Die Geburt eines zivilisierten, selbstbeherrschten, geistig gesinnten Menschen ist ein Ereignis, das alle höheren Welten in Aufregung versetzt. Die Vollkommenheit liegt in dem Sattva-Prinzip des Menschen. Nun aber helfen alle Sattva-Kräfte des Universum zusammen, wo es die Sicherstellung, die Reinheit und das Wachsen der Vollkommenheit eines solchen Menschen gibt.

Deshalb haben die alten Denker, den Wert des Menschen von diesem Standpunkte aus schätzend und die Veda-Lehren von der Sicherstellung des Fortschrittes kennend, Riten vorgeschrieben, deren Einhaltung die Entwicklung jeder kommenden Menschenseele befördern soll. Und wie? Seinem Begriff nach wird das Individuum als Mitglied der religiösen Gemeinde gezählt. Der nichtindischen Welt ist das so unverständlich, daß sie sich auch nicht annähernd einen Begriff davon bilden kann. Als reguläres Sakrament muß der erste Reinigungsritus oder, besser noch, der vergeistigende Ritus von den zukünftigen Eltern geübt werden, um die rechte, gesunde, wahre Empfängnis des männlichen Kindes, des zukünftigen Mitgliedes der Gesellschaft zu sichern. Selbst das Geschlecht kann dadurch bestimmt werden.

Was sich bei dieser Vereinigung, in der die Seele mit allen Lebensstufen in Beziehung tritt, ereignet, schildern die Sāstras also: Es ist eine Erfahrungstatsache, daß andere als menschliche Mächte, die der höheren Welten, wie Pitṛ's und Deva's angezogen werden von

bestimmten Orten oder Personen, durch mystische Figuren und Silben, die alle den Namen Piṭha tragen. Wir können das ein mystisches Heiligtum nennen. Ein heiliges Wasser, ein Götterbildnis, das Opferfeuer, des Menschen Körper kann ein Piṭha sein. Durch geistige Veranstaltungen und Mantra's können die Deva's zu den Piṭha's hingezogen werden, die des Menschen Wunsch und Wehe hören. Mann und Weib, sich in Reinheit und Keuschheit ergeben, sich vereinigend zur Erzeugung von Nachkommenschaft, bilden einen solchen Piṭha, zu dem Pitṛ's und Deva's kommen, um der Konzeption einer reinen Seele Segen zu verleihen. Automatisch aber entsteht der Piṭha zur Zeit des Koitus und steht für gut oder böse, nach der Beschaffenheit von Leib und Geist in den Eltern. Eine ganz allgemeine Tatsache über die Wirksamkeit der Pitṛ's im Überwachen der Erzeugung von Menschen soll hier angeführt werden. Die Pitṛ's leiten den Wechsel der Jahreszeiten; sie wirken ganz spontan bei der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, auch bei unzivilisierten, wilden Stämmen mit. Dies gilt für den grobmateriellen Körper. Ihr Wirken in geistiger Beziehung aber tritt auffallend hervor dort, wo der Varnāśrama-dharma in Übung steht. Diese spontane Bildung des Piṭha wurde im zehnten Kapitel erklärt. Der Jīva erhält den Sthūla-śarīra durch die Pitṛ's, aber die Deva's tragen den Jīva in dem Sūkṣma-śarīra zu dem Piṭha, und sie helfen dem Jīva, sich im Mutterleibe niederzulassen in dem Augenblick der Empfängnis. Dieser Reinigungsritus des Samens heißt Garbhādhāna-saṃskāra.

Es besteht ein Verhältnis zwischen der Reinheit der Eltern und den Eigenschaften des zu erzeugenden Körpers, unter der Leitung von Pitṛ's und Deva's. Je geringer die Reinheit der Eltern, um so geringer ist die Entwicklung des neuen Menschen. Häßliche, missgestaltete Ungeheuer, jämmerliche Charaktere in einem schönen Äußeren und ähnliche Mißgebilde entstehen auf dem Wege der Vererbung. Der Charakter der Eltern formt den Piṭha zu einem heiligen oder unheiligen und nach ihm das Kind. Diese Läuterung und Vergeistigung des Lebenskeimes wird nur in Indien gekannt und geübt. Gleichheiten in der Gesellschaft können durch rein äußere Eigenschaften bewirkt werden; aber Genius, Reinheit, Durchgeistigung entstehen nur auf dem Wege der Vererbung. Lange, innere Zucht ist erfordert für das geistige Wachstum der Seele; eine Reihe von Geburten muß durchlaufen werden, ehe der individuelle Jīva zu hoher Vergeistigung gelangt. Aber während im Reiche fremder Philosophien und Religionen diese Tatsache als rein zufällige betrachtet wird, wurde sie in der indischen Religion seit undenklichen Zeiten als wissenschaftliche Synthese ausgebaut. Die Geburt des Jīva aus einer niederen in eine höhere Kaste ist danach eine Notwendigkeit. Die Geburt des höchsten geistigen Typs ist ein

welterschütterndes Ereignis, an dem alle Pitr- und Deva-Welten teilnehmen, um der Welt einen geistigen Nationalheros oder einen religiösen Lehrer zu schenken.

Das Wachstum geschieht stufenweise, wie in der materiellen so auch in der geistigen Sphäre. Von dem Zustande des Wilden hat der Mensch in den höchstentwickelten geistigen der Zivilisation emporzusteigen, ein Gott auf dieser Erde, nach altindischem Herkommen. Vier verschiedene Grade werden genannt. Der niederste Grad ist der des mechanischen Arbeiters, des Arbeitsmenschen, der Menschenmaschine. Hier muß der Mensch vollständig unter der Gewalt eines Meisters stehen, seine Tätigkeit in nützliche Kanäle zu leiten, sich und der Gesellschaft zum Wohle. Die geistige Farbe dieses Arbeiters ist schwarz, nach dem Prinzip von Tamas; die gegensätzliche Farbe ist die weiße, nach Sattva. Nehmen wir die Zwischenfarben Braun und Rot, so haben wir die vier Varṇa, Cāturvārṇya, die Vierfarbe oder Vierkaste der Diener, Händler, Krieger und geistigen Führer. Wenn die Eltern nach Reinheit ringen, wird auch das Kind in Vergeistigung aufsteigen und im langen Lauf von Tod und Geburt den höchsten Varṇa (Kaste) erreichen. Das ist keine mechanische, weltliche, das ist eine geistige Funktion. Einen Fleischer von heute wandelst du auf morgen nicht in einen Brahmanen, einen Schafhirten nicht in derselben Geburt in einen mächtigen Herrscher oder hohen Beamten. Die Wissenschaft der Religion kennt keine Zufälle. Alles und jedes folgt dem Gesetz von Ursache und Wirkung; und wie die Wirkung der Ursache folgt, so nimmt die religiöse Wissenschaft die Ursache in die Hand und gebietet dem Ergebnis der Wirkung. Die ganze Menschheit wird zuletzt zu Mokṣa hingelenkt, da Kāma, Artha, Dharma, Mokṣa der ganzen Menschheit Ziele sind.

Das ist ein natürliches Werden, der Wirklichkeit des Seins entsprechend, ebenso wie das Leben selbst durch die vier Stufen von Udbhijja, Svedaja, Aṇḍaja und Jarāyuja läuft.

Der vervollkommnete Jarāyuja, der Mensch, hat ähnlicherweise wieder vier Stufen zu durchwandern, die bestimmt werden durch die Tätigkeiten, die jeder Stufe dienen:

1. Kāma mit seiner Tätigkeit animalischer Instinkte stellt die Śūdra-Stufe dar.
2. Artha, dessen Tätigkeit beiträgt zur Befriedigung von Kāma, ihn aber beherrscht, stellt die Vaiśya-Stufe dar.
3. Dharma, der die Herrschaft über Selbst, Kāma und Artha fordert, ist das Merkmal der Kṣattriya-Stufe, in der sich die Geistigkeit stärker hervordrängt.
4. Mokṣa, die Vollkommenheit der Vergeistigung, zu der sich wie andere hinzuführen, Pflicht ist, markiert die Brahmanenstufe.

Religion kennt keine Parteilichkeit, keinen Nationalstolz, weder Rassenhochmut noch Geschlechtszurücksetzung, was wir später besprechen wollen. Sie ist die Mutter aller Wesen. Keine Mutter könnte mehr für ihr Kind sorgen als die Religion für jegliches Menschenwesen, Mann oder Weib, besorgt ist, und das weit mehr als die leibliche Mutter. Diese empfängt ihre Anleitung von der Religion, auf daß sie eine große Seele in ihrem Körper hegen kann. So wird Varṇa zu einer ebenso unumgänglichen Stufe wie jede andere in der Entwicklung. Töricht sprechen die, die die Kaste als Menschenmachwerk verdammen. Rein äußerlicher Kosmopolitismus, ja universales Brahmanentum ist eine Mißgeburt, ein Unding, so undenkbar wie Sonnenlicht ohne Sonne. Die Crux der Frage liegt darin, ob ein Varṇa bei Lebenszeit in einen höheren oder niederen, besonders in einen höheren, hinaufgeschraubt werden kann, durch unmenliche Kraftanstrengung, ohne den Kreislauf von Geburt und Tod oder eines ähnlichen verborgenen Kräftewirkens. Wir rufen ein lautes „Nein“, und wir halten es für eine Gefahr und einen Rückschritt in der Entwicklung der Menschenseele, wenn Kasten miteinander vermischt werden. Es ist eine ganz gewöhnliche Erfahrungstatsache, daß Bastarden, aus verschiedenen Arten stammend, unfruchtbar werden, wie das Maultier nie seine Art fortpflanzt. Dieses Prinzip gilt auch für die Menschen bei sehr weit auseinanderliegenden Rassenarten. Eine irgendwie mögliche Fortpflanzung muß in der endlichen Ausrottung der künstlichen Art enden. Lang andauernde Vererbung ist ein mächtiger Faktor in dem Wachstum des inneren Menschen, und die äußere Farbe mußte das Ergebnis der innerlichen Wirksamkeit des Geistes sein und nicht ein äußeres Bemalen der Haut. Die Pantomime ist noch lange nicht das wahre Wesen.

Varṇa wird daher durch Vererbung bestimmt; er ist eine Tatsache, die durch höhere Kräfte als die Wirksamkeit des Menschen zustande kommt. Um nun das Wachstum jedes Mitgliedes der Gesellschaft zu fördern, werden vier Stufen für jedes Individuum vorgeschrieben, die aber nur für die drei höheren Varṇa's gelten. Der śūdra des negativen oder schwarzen Varṇa, der mechanische Arbeiter, muß den anderen positiven Varṇa's dienen. Für den Vaiśya gelten nur die zwei ersten Āśrama-Stufen, für den Kṣatriya die drei ersten, für den Brahmanen alle vier. Aber jeder muß die Vorstufen durchwandern, um zum letzten Endziele zu gelangen. Die erste Stufe ist die des Studiums, die zweite die des Ehelebens, die dritte die des Būßerlebens, die vierte die des weltabgesonderten Asketenlebens.

Nach der indischen Philosophie besteht jede Objektivität außer der des absoluten Seins aus den drei Guṇa's des Sattva, Rajas, Tamas. Nicht nur die grobmateriellen Dinge wie Wasser, Feuer, Luft, auch die Innenfunktionen des Denksinns, des Gefühls, des Willens, bestehen

aus ihnen. Alle sind sie von der Art des Sattva, Rajas, Tamas, die in ungleichen Verbindungen auftreten. Das Vorherrschen von Sattva ist ein Merkmal des höheren, geistigen Jīva. Das Vorherrschen von Tamas kennzeichnet den irdischgesinnten Jīva. Zwischen ihnen bestehen zwei Grade, der von Rajas-Sattva und der von Rajas-Tamas. Sie ergeben die vier Klassen des Śūdra, des Vaiśya, des Kṣātriya, des Brāhmaṇa. Ihr aktuelles Lebenswerk hängt von diesen Verhältnissen ab.

Nun ist es freilich wahr, daß es in den verschiedenen Klassen Ausnahmemenschen gibt, zwar wenige, die über ihre Mitmenschen hoch hinauswachsen oder tief unter sie sinken. Das geistige Wachstum, das unter dem Schutze der Pitṛ's stattfindet, ist notwendig ein gradweises; plötzliche Sprünge sind fast unmöglich in der Natur und ebenso undenkbar wie der Gedanke, daß eine Biene sich in der nächsten Geburt in ein Pferd oder in einen Elefanten wandelt. Es gibt Ausnahmen, aber sie müssen eben als Ausnahmen gewertet werden, und der allgemeine Charakter der Klasse wird dadurch nicht beeinträchtigt.

Sattva erheischt Herrschaft über den Willen durch den individuellen Jīva, das Ertönen animalischer Triebe, das Erlangen von Erkenntnis und innerem Licht, unabhängige, absolute Freude in Selbst-Realisation, deren Endziel Mokṣa ist. Des Brahmanen Seele ist das Ideal, die vervollkommnete Menschenseele, die die Vision ewig dauernder Seligkeit vor sich erschaut, die aus Sympathie ihren Mitmenschen in Banden der Weg zur Freiheit zu zeigen sich bestrebt, ehe sie hinabtaucht in das All-Selbst, die Wohnstätte der Seligkeit. Der Brahmane führt andere Seelen von dem niedersten Menschentyp in immer höhere Grade, bis auch der Śūdra nach der langen Kette von Geburt und Tod in die Blume der höchsten Kaste erblüht, die Kaste des Guru (Lehrer) für die anderen.

Die Schulung des Körpers zu harter Arbeit und Bedürfnislosigkeit, des Denksinns zu ernstem Studium und zu Lebensschönheit, des Geistes zur Aufopferung des Lebens für die Hilflosen, der ganzen Seele zu vollkommenem Verzicht, um so ins Göttliche unterzutauchen, das sind die klar umschriebenen Ziele der vier Kasten. Wir haben den synthetischen Vorgang in dem Wirken der Natur aufgezeigt, bis sich der letzte Fortschritt in Varṇavyavasthā (Kastenordnung) kundtut, wo der Mensch noch in vier Klassen getrennt ist. Aber auch einen analytischen Weg kennt Alt-Indien, den wir hier wiedergeben wollen, der Kritik wegen der Klasseneinteilung Indiens zu erwidern.

Warum ist überhaupt Ungleichheit? Warum schuf Gott oder die Natur ungleiche Wesen mit verschiedenen Anlagen und Zielen, die Zwietracht und Unzufriedenheit in die schöne Harmonie der Natur tragen?

Am Ende einer früheren allgemeinen Sintflut oder Weltzerstörung

(kalpānta) wurden alle Geschöpfe wiederhervorgebracht, wie sie ehemals waren, aber jedes in der ihm eigenen Vollkommenheit. Mit dem Menschen verhielt es sich so: Brahman wünschte zu erschaffen. Die ersten Wesen nun waren vollkommene Menschen, Sanaka, Sananda, Sanātana, Sanatkumāra. (Hier war nicht Geistschöpfung wie in der zweiten Stufe.) Da sie selbst die Vollkommenheit waren, blieben sie frei von Begehren, und deshalb setzten sie ihren Willen nicht in Aktivität¹). Brahman erschuf nun in der zweiten Stufe die zehn Prajāpati's, die ihm helfen mußten im Werke der Schöpfung. So wurde in der dritten Stufe die große Menschheit geschaffen. Die Prajāpati's waren geistgeboren aus Brahman, und sie konnten Geistnachkommen schaffen. Die Menschen kamen als verschiedene Geschlechter, als Mann und Weib, in Existenz. Das weibliche Geschlecht stellt Prakṛti, die Urmaterie, dar.

In der Natur der Prakṛti nun liegt die Möglichkeit des Falles für den Puruṣa. Nach solchen Beschränkungen ihrer Natur verhielt sich die Weiterentwicklung also: Jeder Mensch, der nach den zehn Prajāpati's in Existenz trat, war von höchster Geistigkeit und Kaste, nach moderner Auffassung. Jeder war vollkommene Menschheit, jeder ein Vipra²), reinstes Brahman. Durch ihre Vereinigung mit dem anderen Geschlecht begann das Sinken der Menschheit. Die geistige Schöpferkraft erlosch, die von der Prakṛti aufgezehrt ward. Und Prakṛti ward die Ursache der Degradation. Die Baiji-sṛṣṭi, die Blutschöpfung aus dem Samen der Geschlechter, führt zu einem Abstieg der Vollkommenheit, je nach der Neigung zum anderen Geschlecht. Je mehr sich einer identifiziert mit dem Sthūla-śarīra, desto mehr fällt er ab vom Vipratva, vom Brahmanentum. Durch immer tieferes Fallen auf Grund dieser Geschlechtsneigung wurden die vier Menschenklassen gestaltet, und nun setzt die göttliche Hilfe ein, die verkommenen Geschöpfe zu regenerieren. Mittel zu dieser Regeneration ist der Varṇāśrama-dharma³). Viel wurde in den Śāstra's gesagt über den Nutzen dieses Dharma, dessen Ziel ein vierfaches ist:

1. die Erhaltung der vergeistigten Menschenrasse, mit Hilfe der Pitṛ's;
2. Hilfe in kritischen Zeiten, wo die Geistigkeit in Gefahr kommt, durch den Zusammenbruch der sozialen Ordnung;
3. Erhaltung von Ātmajñāna, Erkenntnis des Selbst oder der Seele;
4. die Erfüllung von Mukti für würdige Seelen.

Menschenrassen wurden zeitweilig vollständig ausgerottet, wie die der Römer, einst das Ideal der westlichen Welt. Die alten Perser sind ebenso verschwunden. Nun ist es sicher kein Zufall, daß die altindische Rasse nicht versunken ist nach Tausenden von Jahren und unendlichen Wechselfällen. Wir mögen es ruhig dem Varṇāśrama zuschreiben. Eine gegenteilige Ansicht wird oft geäußert, und zwar

deshalb, weil unzählige Unterkasten entstanden sind, daß man kaum noch von den vier eigentlichen Kasten sprechen kann. Diese Ansicht ist nicht richtig, weil der echte Same der einstigen geistigen Rasse in Indien nie ausstarb und noch immer fortgepflanzt wird und in alle Zukunft frisch und frei weiter gedeihen wird, eben auf Grund des Systems von Varṇa und Āsrama.

Nun wollen wir, nachdem wir die natürliche Gestaltung der Varṇa's (Kasten) betrachtet, zu den Āsrama's übergehen und zu dem Dharma, der mit ihnen zusammenhängt. In einem Wort heißt es: „Ācāraḥ paramo dharmah“ — „der Wandel ist der höchste Dharma“. Der Ācāra wird definiert: „Dharmānukūlaśārīravypārah“, — „die körperlichen Tätigkeiten, die nach dem Dharma zielen“. Der Ācāra spielt die größte Rolle in dem Varṇāśrama. Der gute Wandel, Lebensführung (ācāra) ist die Wurzel der Lebensgewohnheiten des Alltags, der Hintergrund der guten Sitte in der hohen Gesellschaft. Deshalb muß Ācāra wohl gelernt und wohl ausgeführt werden. Eines unser größten Werke des Dharma-śāstra widmet einen Hauptteil diesem Ācāra. Es enthält Lebensregeln für alle Menschenklassen in allen Lebenslagen. Jede religiöse Gesellschaft hat ihren eigenen Ācāra. Der Genius der Ṛṣi's erkannte, daß die Veda's die allgemeinen wie die besonderen Lebenswege für die Menschen zur Erreichung des vierfachen Puruṣārtha⁴) (Lebenszweckes) vorzeichnen. Die indische Religion vernachlässigt kein Menschenwesen und bietet jedem ihre Hilfe an zur Erreichung des höchsten Lebenszieles, um das sich alle Lebenstätigkeit im Universum dreht. So muß jeder nach seiner Emporentwicklung zu Ansätzen geistiger Bildung auf Erziehung und Unterricht bedacht sein. Jedes junge Glied einer religiösen Gesellschaft muß eine gewisse Schulung durchmachen, um einst als vollberechtigtes Mitglied bestehen zu können. Es muß sich die notwendigen weltlichen und überweltlichen Kenntnisse beim nahenden Mannesalter aneignen. Es muß Sorge getragen werden, daß diese Schulung anfängt, sobald es Alter, Kräfte und geistige Verfassung erlauben.

Vererbung spielt, wie schon bemerkt, eine wichtige Rolle in der Tauglichkeit für entsprechende Erziehung; so werden die Kasten von Anfang an in Rechnung gestellt. Die Einzelheiten der Erziehung der verschiedenen Klassen werden in verschiedenen Werken geschildert. Hier genügt es, zu sagen, wie es das erste Bestreben sein muß, in dem Jüngling die Fähigkeit für Ācāra zu wecken, die Bildung guter Gewohnheiten für das Leben. Wie im Militärdienst die Körperfähigkeiten diszipliniert werden, so daß der Mensch gleich einer Maschine arbeitet, so wird darauf hingezielt, in dem Beginne der Erziehung den Körper so zu stählen, daß er Beschwerden, Entbehrungen, Selbstverlängerung, Liebedienst im Geiste des Opfers hinnimmt.

Auch ein inneres Prinzip der Selbstzucht, die Herrschaft über Prāṇa (Atem) setzt hier ein, wie sie im Yoga geschildert ist. Mit der Körperzucht geht Hand in Hand „höfische Sitte“ („social etiquette“) und moralische Führung. Ehrfurcht vor den Eltern, vor gelehrten und geistigen Führern, allgemeine Sympathie, Bereitwilligkeit und Achtung im Benehmen gegen alle anderen und in allen Lebenslagen, das muß habituell werden wie die Natur selbst. Diese Lebenszucht, wie sie die śāstra's fordern, würde einem modernen Menschen grausam erscheinen, wollte man die Gegenmittel außer acht lassen, die gegen Fehlschläge dienen. Ācāra ist aufs innigste mit dem Dharma der Varṇa's und Āsrama's verbunden, ja, er wird als der höchste Dharma betrachtet, als Dharma selbst. Einzelheiten bringen wir später. Was für den Mann, gilt auch für die Frau. Die Frau, die nach europäischer Ansicht in Indien vernachlässigt wird, war es keineswegs im alten Indien. Die traditionelle Schulung der Frau in Indien, die Gestalten geschaffen, wie Sītā, Damayantī, Savitrī, Tārāmātī⁵⁾, übertrifft jede Schilderung. Die heiligsten Ideale waren und sind dargestellt in Lebensgestalten der Frauen, ungekannt in ihrer Bescheidenheit, ungerühmt in einer Gesellschaft, wo geistige Ideale etwas Gewöhnliches sind. Die Nebelwolken der abendländischen Zivilisation mit ihrem Pomp werden sich zerstreuen und die Klarheit von Reinheit, Heiligkeit, Keuschheit und Frömmigkeit wird wieder herrschen in diesem Lande, die Übel verdrängend, die sich eingeschlichen, die Übel der selbstischen, tierischen Instinkte, die nichtindischen Nationen ihren Stempel aufgedrückt, besonders jenen, die nicht glauben an den Ācāra-Dharma und den Dharma der Frauen, der im nächsten Kapitel behandelt wird.

Ācāra für Männer und Frauen wird an erster Stelle in der Regierung von Heim und Gesellschaft im Bhārata-Länd (Indien) berücksichtigt.

Zur Erlangung der Durchgeistigung, durch Ertöten der tierischen Instinkte wurde eine lebenslange Disziplin vorgeschrieben. Jede Lebensstufe führt einen Schritt näher an das Ziel. Das Leben des enthaltenen Schülers mit all den rigorosen Forderungen an die Körperzucht ist die erste Stufe. Gewohnheiten, in der Jugend angenommen, werden im Leben gehärtet; der bildsame Leib der Jugend kann leicht in das Pflichtleben umgeformt werden, selbst unter ungünstigen physischen Bedingungen. Der werdende Mann wird mit aller notwendigen Kenntnis ausgerüstet und vorbereitet für harte Lebensarbeit, um den Fortschritt der Gesellschaft in seinem Wirkungskreise zu fördern.

Die nächste Stufe ist die des Hausvaters, des Bürgers, des Ehemannes. Es ist ein Leben, gegründet auf Selbstentsagung und

Selbstbeherrschung, auf einen Geist, der das Wohl der ganzen Welt zu fördern bereit ist. Der Körper muß dienen; die eigene Wohlfahrt muß zurückstehen gegenüber der Not anderer. Der Familienvater muß täglich ein fünffaches Opfer darbringen, um seinen Anteil für alles Leben im Universum beizutragen: für das Leben der Pflanzen, der Tiere, der Menschen, der Pitṛ's (Ahn) der übermenschlichen Welten, der Ṛṣi's als der höheren, lange dauernden, geistigen Menschen, der Deva's als der selbstleuchtenden, übermenschlichen, machtvollen Wesen.

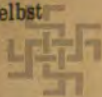
Alle Klassen der Schöpfung helfen und stützen sich gegenseitig. Wie die Devatā's den Menschen helfen, so können auch die Menschen den Devatā's nützen⁶).

Der Familienvater hilft so allen. Eine andere Pflicht ist die Fortpflanzung des Stammes. Seine Heirat soll der Verstärkung seiner Klasse durch Fortpflanzen seines Stammes dienen, was besonders stark als Ehezweck betont wird. Sehr feierlich geht die Eheschließung vor sich; ebenso feierlich ist der Akt der Fortpflanzung, wo jeder Schritt eine religiöse Pflicht ist. Es ist ein Akt großer Verantwortlichkeit, wo als das Ziel des Koitus das Erzeugen von geistigen Helden gilt, wobei das Sehnen der Eltern nach Heldennachkommenschaft nicht nur wertloses Geschwätz ist. Der Hausvater fleht nach Vollbringung des Śraddhā-Opfers zu den Pitṛ's: „Vīraṃ me datta pitarah!“ „Einen Helden schenkt mir, o ihr Ahnen“.

Das heißt: Schenkt mir einen Sohn, der heroisch seine Pflichten gegen die Kaste erfüllt, wie es in den Śāstra's vorgeschrieben wird. Die Ṛṣi's der Veda's kannten den Wert der besten Menschenklassen, und sie flehten zu den Devatā's: „Mögen wir herrliche Helden unter uns haben!“ „Suvīraso bhavema!“

So wird das Leben des Hausvaters bedeutungsvoll für die Erhaltung, den Fortschritt und das Wohl der Welt. Aber das geistige Ziel darf nie außer acht gelassen werden, weder für den einzelnen noch für die Allgemeinheit.

Die nächste Lebensstufe tritt ein, wenn der Hausvater zu schwach wird für die Verantwortlichkeiten des Lebens. Nun tritt an ihn die Pflicht des Verzichtes. Das Heim wird verlassen, das Weib wird der Sorge des Sohnes anvertraut, oder es wandert mit ihrem Gatten, wenn es genügsam zum geistigen Gange vorbereitet ist. Der Baum wird seine Wohnstätte, Pflanzen und Kräuter bilden seine Nahrung und Kleidung; der Körper verliert an Geltung gegenüber dem geistigen Ziel, bis die Bande des Körpers und der Welt gerissen und vergessen sind und er nur mehr in Liebe und Hingabe an das letzte Ziel lebt. Das ist die letzte Stufe. Der Gang durch Kāma, Artha, Dharma, Mokṣa führt zum Ziele, und die Seele wird dem Höchsten-Selbst vereint, in ihrem Aufstieg der Welten Wohl dienend⁷).



Es ist eine Tatsache, daß Nationen, die sich nicht an den Varṇāśrama halten, im Laufe der Zeit verschwinden. Zügellosigkeit rächt sich immer an der Gesellschaft; Varṇāśrama ist ein Heilmittel dagegen. Ganze Nationen sind in das Dunkel der letzten Jahrtausende geschwunden, während das indische Volk seit urdenklicher Zeit sich bis in unsere Tage erhalten hat, eben durch den Varṇāśrama-dharma, und sich durch ihn in die Zukunft hinüberretten wird.

Zum Schluß wollen wir eine Stelle aus der Śambhugītā anführen, wo Śiva sagt:

„Meine Prakṛti zerfällt in Cetana-(beseelte) und Jaḍa-(unbeseelte) Wesen. Der Strom der Cetana-prakṛti entspringt aus der niedersten Jaḍa-Form in Gestalt eines Berges. Der Strom ergießt sich in sanftem Laufe durch die vier Golfe der Udbhijja-, Svedaja-, Aṇḍaja-, Jarāyuja-Stufen. Der Strom bleibt geradehin in seinem Bette durch diese Golfe, und keine Gefahr besteht, ihn in seinem Laufe abzudrängen. Wenn der Strom aus den Bergen in die Ebene tritt, die die Lebensstufen der Menschen darstellt, verbreitert sich der Strom, der aber jetzt in Gefahr kommt, in Schlünden und Abgründen zu versickern, statt in das Meer sich zu ergießen, das Brahman und Mukti darstellt. Die Schlünde und Abgründe ver-sinnbildlichen den Mangel der Vergeistigung, Barbarei und Untergang. Die Stromufer stellen den Varṇāśrama-dharma dar, der einerseits den Cetana-Strom (Jiva) von dem Abirren in Schlünde und Abgründe abhält, andererseits seinen geraden Lauf in das Meer der Mukti beschleunigt und regelt. In dieser friedlichen Strömung nun baden die Devatā's voller Lust; an den Ufern und in ihrer lieblichen Umgebung sind die Ṛṣi's in heilige Andacht versunken. Die Devatā's und Ṛṣi's erfreuen sich in dem Gedanken der Vergeistigung der Menschheit. Die Pitṛ's tragen bei zur Erhaltung und Ausbesserung der Ufer des Varṇāśrama-dharma. Die Pitṛ's werden darin von Satī's (treue Frauen) und Sadācārin's (frommen Brahmanen) unterstützt. So fördert die Keuschheit der Frauen und der gute Wandel der Brahmanen die Pitṛ's in ihrer Pflichterfüllung. Das Ziel der Pitṛ's ist die Erhaltung der geistigen Menschenrasse, der wichtigsten Rasse in allen vierzehn Welten.“



Achtzehntes Kapitel.

DER NĀRĪ-DHARMA.

Der Frauen-Dharma.

Im Gesetze des Karman verhalten sich Mann und Weib wie Same und Erdreich. Die Karma-mīmāṃsā-Philosophie und das Smṛti-śāstra halten den Tapo- und Yajña-dharma (Buße und Opfer) für die Grundlage des Dharma für Männer und Frauen; der erste gilt für die Frau, der zweite für den Mann:

Die Prinzipien für die Frauen sind nun:

1. Dreifaches Tapas (Buße und Askese);
2. Satīva (Keuschheit und Treue);
3. Asvatantra (Gehorsam und Unterwerfung).

Diese bringen uns einen Begriff von den Lebenszielen der Frauen, die so verschieden von denen der Männer sind.

Die śāstra's sagen uns, daß die erste Schöpfung ein Werk des bewußten Willens war, — mānasi-sṛṣṭi. Dann kam die Körper-schöpfung, noch ohne Geschlechtsunterschied, der Vermehrung der Amöben vergleichbar wie bei den Körpern von Spinnen, Heuschrecken, Krebsen, die von der Natur ersetzt werden, wenn die Originale verloren gingen. Das Geschlecht entwickelte sich später, aber die Geschlechter waren noch ungetrennt. Die Wissenschaft nimmt androgynische wie hermaphroditische Arten an. Das Ideal wird in dem mannweiblichen Śiva dargestellt¹). Die linke Hälfte des Gottes ist Devī (Göttin). Zuletzt wurde aus Fleisch und Knochen des Mannes das Weib gebildet. Das Weib ist befähigt, den Samen der Fortpflanzung in sich aufzunehmen, gleich der Erde, und so ist auch seine Veranlagung, die es befähigt zu Empfängnis, Ernährung und Wachstum des Kindes, erst im Mutterschoße, dann an ihrer Brust, bis das Kind sich selbst von anderer Speise nährt. Die Geschichte des Menschengeschlechtes ist eine lange dauernde. Mann und Weib sind die letzten Grade in der Reihe der leibgeborenen Wesen. Von der niedersten animalischen Stufe schreitet das Weib bis zur vollsten Entfaltung der Weiblichkeit, Schritt für Schritt an der Seite des Mannes.

Wie der Mann aus früheren männlichen Geburten hervorgeht, so das Weib aus weiblichen. Bei ihm herrschen Schwäche, Zartheit, Feinheit und Frische des Äußeren vor. Das Fehlen speziell betonter Züge, von Kraft und Stärke, Heroismus, Unabhängigkeitssinn, das sich sehr auffallend bei Weibchen höherer Tiergattungen kundgibt, findet sich am auffallendsten im Menschen vor.

Das Weib kann sich nicht des natürlichen Schmuckes der

emphatischen Embleme des Mannes rühmen. Die Mähne des Löwen, das Federkleid des Pfauenmännchens, die Stofszähne des Elefanten, die Regenbogenfarben am Nacken des Papageienmännchens, Schnurrbart und Bart des Mannes, alles Zeichen von Herrscherkraft und Selbstbewußtsein, fehlen dem weiblichen Geschlecht.

Das Weib ist gänzlich auf den Mann angewiesen, es ist untüchtig zur Unabhängigkeit, ja diese gereicht ihm zum Verderben. So wird das Weib, das sich dem Wirken des Sahajakarman überläßt, das sich ganz dem Manne weihet, besonders einem Manne, instinktiv zu dem Lebensziele geleitet. Die Theorie ist einfach genug. Der Yoga verkündet die Wirksamkeit beharrlicher Willensanstrengungen im Manne. Es verwirklicht einer das, dem er sich ganz hingibt. Nididhyāsāt sākṣātkārah. Das Weib, das sich voll der Liebe des Mannes weihet, wird einmal als Mann geboren. Solange es das nicht erreicht, gibt es für es keine Befreiung, da dieses Ziel nur vom Manne erreicht werden kann. Tausendmal wird die Frau als Frau geboren, und wenn sie einem Manne treu ist, werden dieser Mann und diese Frau noch des öfteren als Mann und Frau wiedergeboren. In edelster Liebe und selbstlosester Hingabe an einen Mann, das Ideal ihres Herzens, wird sie endlich von der Natur zum Manne erhoben, wo sie fähig wird, das letzte Ziel der Schöpfung zu erreichen. Bis sie zum Mannsein aufsteigt, so lange wird ihr nur Abhyudaya (geistliches Wohl) aber nie Nihśreyasa (absolute Befreiung, höchste Seligkeit). Darum wird in den Śāstra's der größte Wert auf die Keuschheit der Frauen gelegt. Keuschheit ist ihr Yogatum. Was der Mann durch den Varṇāśrama erlangt, wird ihr durch ihre Keuschheit, während sie an den Früchten oder ihres Mannes Wirken teilnimmt. Es heißt von der Patnī (der Gattin): „Patikarṭṭrakayajñasya phalabhoktrī“, „sie ist die Genießerin des Opfers, das ihr Gatte darbringt.“ Aber ohne diese Tugend der Keuschheit hat sie nicht Anteil an der Frucht des Karman. Wie der Mann den Yajña (Opfer) vollbringt, so die Frau die Tugend der Keuschheit. Tapa-pradhānya (Geist der Askese) herrscht vor im Nāri-dharma (Dharma der Frauen), Yajña-pradhānya (Opfergeist) im Puruṣa-dharma (Dharma der Männer).

Die Frage der Keuschheit berührt Wiederverheiratung der Witwen, Heirat in derselben Sippe (Gotra) oder naher Verwandtschaft, das rechte Alter von Gatte und Gattin, Polyandrie und andere Probleme. Ehe wir darüber handeln, wollen wir die Natur der Keuschheit untersuchen. Die keusche Frau kann von mehreren Gesichtspunkten betrachtet werden, nach ihrer Moral, getrennt von der körperlichen Aktion.

Die Frau, die ihren Mann als alleinigen in der Welt betrachtet, alle anderen Männer wie Frauen ansieht, stellt den höchsten Typ dar.

Ihre Leidenschaften sind dem Manne geweiht, seinem Willen, seinen Ansprüchen. Sie hat keinen eigenen Willen, selbst nicht in instinktiven Äußerungen; sie existieren nur so weit, als sie sich dem Manne untergeben.

Die zweite Art keuscher Frauen erblickt in älteren Männern den Vater, in gleichaltrigen den Bruder, in jüngeren den Sohn. Einer nur ist Ehemann, ihr Gatte.

Die dritte Art keuscher Frauen ist die, die die Leidenschaft für andere Männer durch ihre moralische Kraft niederkämpft, um ihrem Gatten treu zu sein.

Eine vierte Art stellt die Frau dar, die wohl den Körper zügelt, aber ihrer Einbildungskraft freien Lauf läßt.

Die hehrste, die Satī, die sich in der Liebe und Ergebung zu ihrem Manne ganz vergißt, wird frei von den Banden des Weibtums nach ihrem Tode; sie wird wiedergeboren als vergeistigter Mann, dem die Mukti winkt.

Die Frau, die sich in äußerster Hingabe lebendig verbrennt, mit der Leiche ihres Gatten, geht in die Himmelswelten der keuschen Frauen, wo sie sich der Gesellschaft ihres Mannes erfreut, bis sie als Mann wiedergeboren wird. Andere Frauen steigen stufenmäÙig zu höherem Stritva (Frauentum), die nach jedem Tode Svargabhoga (Himmelsluft) genießen.

Selbstaufopferung in äußerster Form ist eine Möglichkeit, wenn sie auch in der Wirklichkeit selten ist. Der Mann hat recht, wenn er eine selbstmörderische Praxis wie die der Satī, Witwenverbrennung, gesetzlich verbietet, wo Fälle sehr zweifelhafter Natur gegeben sind, wenn es auch solche edelster Art gegeben hat und solche jetzt noch möglich sind. Ein solcher Fall ereignete sich am Vorabend des Erscheinens des Satī-Akts [der die Witwenverbrennung verbietet], der in „Bengal Gazetteer“ ausführlich geschildert wird. Während einige mitleidige Missionäre einer jungen Satī zuredeten, abzustehen von dem Besteigen des Scheiterhaufens und sie ihr die Todesqual in den Flammen vorstellten, suchte diese dieselben von der Größe ihres Vorhabens zu überzeugen. Sie sagte den Predigern und den Zuschauern, wie sie sich ihres Tuns vollbewußt wäre, wie Körperqualen ihr nichts bedeuteten. Darauf hielt sie ihre Finger über eine lodernde Flamme so lange, daß sie bis zu den Knochen verbrannten. Währenddessen frug sie heiteren Angesichtes die erstaunten Zuschauer, ob sie nun noch zweifelten an der Festigkeit ihres Opferentschlusses²⁾.

Der Mann ist nur Samenbringer. Der größte Teil bei der Fortpflanzung entfällt auf die Mutter. Die Mutter gibt dem Kinde den Körper und ernährt ihn von ihrer Milch nach der Geburt. Ihre Triebe und Neigungen vererben sich in körperlicher und moralischer

Beziehung auf das Kind. Deshalb sollte auf die Reinheit der Mutter großer Wert gelegt werden, weil das Kind mit deren Innen- und Außenleben so eng verwachsen. Wird ihre Reinheit befleckt, wird des Kindes einstige Vergeistigung im Keime erstickt. Indien hält fest an diesem Punkte, des Weibes Reinheit zu schützen und vor bösen Zufällen zu bewahren. Wenn die westlichen Nationen Indiens Vergeistigung höher einschätzen lernen, werden sie ihm auch hierin folgen.

Diese großen Prinzipien liegen zugrunde, wenn die Wiederverheiratung der Frau unter den hohen Kasten Indiens verboten ist. Da asketisch-strenge Reinheit als Ausdruck der Vergeistigung des Weibes gefordert wird, so verbieten die Śāstra's die Wiederverheiratung der Frau, aber nur den höchst fortgeschrittenen Kasten. Wo schlimme Gewohnheiten und Laster überhandnehmen, können außerordentliche Heilmittel angewandt werden, wie Wiederverheiratung der Frau und Waisenhäuser. Aber wo Vergeistigung eine nationale Tat, ein nationales Ziel ist, dort kann erzwungenes Asketentum nicht anders als heilsam wirken, als Vorbeugungsmittel gegen das Schlechte. Wenn die Keuschheit im Weibe stark ist, können Fragen, wie Wiederverheiratung, überhaupt nicht auftauchen.

Den in nahe Blutsverwandschaft Heiratenden kann man dem vergleichen, der sich mit seinem eigenen Blute nährt. Frühes Aussterben des Geschlechtes ist die Folge. Vereinigung fremder Sippen trägt frische Lebensenergien in die Nachkommenschaft. Die Erfahrung hat denen recht gegeben, die gewissen nahen Verwandtschaftsgraden die Ehe untersagt haben. Die nächste Forderung betreffs Nachkommenschaft ist die, daß der Mann älter sein soll als die Frau. Es wurde beobachtet, daß ein älterer Mann mit seiner viel jüngeren Frau häufig einen Sohn zeugt. Das Verhältnis von Same und Erdreich kann hier auch herangezogen werden. Das Erdreich muß frisch sein, während der Same voll ausgereift sein soll. Gesunde, selbständige Kinder, stetigen Geistes, können nur erhofft werden als Frucht wahrhaft moralisch hoher Geistessaat, wie man sie erwarten kann in dem ausgereiften, ungeschwächten, selbstbeherrschten Mann, in dem, der das Brahmācārya-Leben in seiner Höhe erreicht hat. Dies lenkt nun über auf die Frage von der Gleichheit der Geschlechter. In Indien wird die Frau unfähig zur Unabhängigkeit gehalten: „Na strī svātantryam arhati“ — „die Frau ist nicht fähig der Selbstbestimmung“⁽³⁾. Die Śāstra's setzen die Geschlechter nie gleich. Es ist gegen die Natur, das schwache Geschlecht für stärker oder gleich stark zu halten wie das männliche. Der Versuch, die Frau dem Manne gleichzustellen, wird zu unnatürlichen Folgen führen. Der Männer Reiche überdauerten die Jahrhunderte, Frauenreiche sind Märchen oder Eintagsgebilde.

Eine Nation, die die Frau überschätzt, unterliegt zwei Gefahren. Die Nachkommenschaft wird sich hauptsächlich auf Mädchen erstrecken, und Kindersterblichkeit wird zunehmen. Die letzte Folge wird das Erlöschen der Rasse und der Nation sein. Noch eine Bemerkung. Der Mann, der zu sehr den Weibern ergeben war, wird zur Strafe als Weib wiedergeboren. Dieses Weib wird nun eine Brahmavādinī (Brahmaweise), vorausgesetzt, daß sie tugendkeusch war wie ein treues Weib.

Als Hauptprinzip gilt, daß der Aufstieg des Dharma von dem des Sattva abhängt. Im Sattva werden Mann und Weib durch den rechten Ācāra geformt. Dazu ist eine dreifache Läuterung erforderlich, Adhibhūta-śuddhi, Adhidaiva-śuddhi, Adhyātma-śuddhi, die auf den Pitṛ's, Deva's, Ṛṣi's ruht. Nur die Erhaltung der Rasse liegt in den Händen der Pitṛ's. Satīva (Keuschheit) ist das beste Mittel, das Gesetz der Pitṛ's in der Fortpflanzung zu erfüllen. Die Unkeuschheit der Frau verdirbt des Mannes Samen und die Hilfe der Pitṛ's. Die Folge ist Verderbnis der Nachkommenschaft und das Aussterben des reinen Typs. Die Pitṛ's greifen nur da ein, wo Reinheit von Mann und Weib als Folge ihrer Tugend bestehen.

Alles in allem ist das Idealweib Indiens „die Hälfte des Mannes, die treue Gefährtin ihres Gatten in dieser und der anderen Welt, es ist für ihn eine Quelle von Dharma, Wohl, Glück und Erlösung“. Der Nārī-dharma ist eine wesentliche Stütze des Varṇāśrama-dharma. Dieser dagegen ist der Förderer einer vergeistigten Menschenrasse und bewahrt sie vor dem Aussterben.

Neunzehntes Kapitel.

DIE MŪRTI-PŪJĀ.

Die Bilderverehrung.

Jetzt kommen wir zu einem anderen Dharma, dem der Mūrti-pūjā, der in enger Verbindung steht mit Karman, Upāsana, Jñāna, Mukti. Der Hauptpunkt in der Yajña-Praxis (Opfer) der sogenannten Bilderverehrung ist Bhāva. Dieser letzte Begriff muß erst klargelegt werden, ehe man in philosophische Untersuchungen eintritt. Bhāva bedeutet „werdend, seiend“. Es liegt ein Unterschied zwischen „Werdend“ und „Sein“. Darin liegt das Geheimnis von Bhāva, wie es in der Philosophie erklärt wird, besonders in dem Daivī-Mīmāṃsā-System von Āngiras.

Bhāvana hat dieselbe Bedeutung, aber in erweitertem Sinn. Das Wort hat kausativen Sinn, nämlich: „veranlassend zu sein“. Eine tiefe Meinung, fast von schöpferischer Kraft, liegt in diesem Worte. In den Pūrva- und Madhya-mīmāṃsā-darśana's hat es die Bedeutung von „schaffend, veranlassend zu sein“. Selbst Sat, Cit, Ānanda des Brahman ist nur Bhāva.

Schöpfung, Erhaltung, Zerstörung entfallen auf die drei Guṇa's, auf Sattva, Rajas, Tamas. Ihre Objektivität entfällt auf Bhāva. Sie gehören zu den Urelementen in den Begriffen von Sat, Cit, Ānanda. Im Zustande der Mukti werden die drei Guṇa's in die Mūlaprakṛti, in die Urmaterie, versenkt. Die Mūlaprakṛti erlischt in denselben im Gleichgewicht ruhenden Bhāva's. Deshalb wird Bhāva aufgefaßt als das Wesensprinzip in Verbindung mit Mukti. Was der Hindu nun in der Verehrung der Bilder tut, ist nichts anderes, als daß er sich des Bhāva bedient, mit Hilfe der materiellen Bilder. Er mag wohl anfangen mit der rein äußerlichen Verehrung des Bildes. Aber sobald er erkennt, daß das Prinzip des Bhāva dieser Verehrung zugrunde liegt, betrachtet er in dem Bilde das Ideal, und mit dem gegenseitigen Einfluß des Bhāva auf das Bild und des Bildes auf Bhāva gewinnt das Ideal seiner Liebe Gestalt und Stärke. Dies heißt vaidhī Bhakti, der niederste Grad der Liebe zu Gott, für den Beginner geeignet. Wenn seine Liebe zum Ideal hinansteigt, gehört sie dem zweiten Grad an, der rāgātmikā Bhakti. Die Hindu's fahren fort in der Verehrung der Bilder und Statuen, die von anderen als rein materielle Dinge genommen werden. Aber nach dem Höhersteigen wird der ideale Wille erstarken, wobei das materielle Objekt nur mehr gelegentlich mitspielt. Das Bild ist ein mystisches Heiligtum, wie andere Dinge auch, die im sechsten Kapitel aufgezählt wurden, und deren es sechzehn gibt. Wie die Milch der Kuh, aus dem ganzen Körper strömend, durch die Zitzen gewonnen wird, so wird der allgegenwärtige Brahman durch diese sechzehn mystischen Heiligtümer realisiert. Im fünften, sechsten, zehnten Kapitel wurde erklärt, wie das Bild eigentlich ein Piṭha ist, von dem aus geistige Kräfte auf den Suchenden entströmen¹).

Eine weitläufigere Erklärung wäre wohl möglich, ist aber kaum notwendig, wenn die Ideen über Bhāva und Bhāvana richtig verstanden werden.

Bilderverehrung, gewöhnlich als Götzendienst von gegnerischen Kritikern genommen, bleibt so lange unverständlich, bis die psychologischen und philosophischen Anschauungen darüber richtig erfaßt werden. Nicht die grobmateriellen Gegenstände werden verehrt; sie helfen nur zur Gestaltung der mystischen Heiligtümer (Piṭha). Die Bilder sind nur eine Art der sechzehn Gegenstände, die im Mantra-yoga erwähnt werden. Die Kritiker betrachten Bilder und Fetische

als dasselbe. Sie bleiben bei der Aufsicht stehen, ohne die geistige zu betrachten.

Der denkende Geist nimmt ohne viel Anstrengung das tiefe, verständnisinnige Gefühl wahr, das der Bilderverehrung zugrunde liegt. Man erinnere sich nur, wie Statuen, Embleme und Bildnisse großer Menschen in Ehren gehalten, wie sie mit Blumen und Zeichen geschmückt werden. Eine Verunehrung derselben wird fast als Sakrileg angesehen. Der religiöse Denker Indiens hat diese Äußerungen klar erkannt und gewürdigt, sie auf eine Linie geführt, wo sie dem frommen Anfänger zum Nutzen gereichen. Die Marienverehrung der Christen ist dem Hinduglauben durchaus nichts Seltsames und Befremdendes. Der Bilderkultus der Jaina's und Buddhisten wird von dem Hindu richtig gewertet. Auch die Mohammedaner haben ihre Mukbara's, ihre heiligen Stätten.

Die Bilderverehrung bewegt sich in dreifacher Bahn: in Dhyāna (Betrachtung), Stuti (Lobgesang) und Japa („constant thinking“, stetiges Sinnen; richtiger Beten). Dhyāna hat ein Rūpa (äußere Form) als Basis. Stuti geht auf die Attribute, Japa auf den Namen Gottes, der dem Schüler vom Guru (Lehrer) mitgeteilt wurde. Dhyāna, Stuti, Japa gehen zuletzt in eines über, in den Samādhi (Versenkung), der endgültig zu Mukti (Erlösung) wird. Die Philosophie des Japa wird in den Tantra's dargelegt; in der śakti-gītā findet sich über Japa ein besonderes Kapitel. Wir geben dem Leser eine kleine Übersetzung aus der śakti-gītā, über Dhyāna und Stuti handelnd, wo die Gottheit als allmächtige Mutter besungen wird. Sie lautet:

Vor der Götter Augen hob sich, aus des Dunkels schwerem Kranz
auf in wunderbarem Leuchten höhenwärts ein Sphärenklang.
Millionen Sonnen löschend, hob sich aus der goldenen Flut
eine Göttermaid, viellieblieh wie ein sechzehnjährig Blut.

Schön zu schauen, wie noch niemals je ein Auge Schöneres sah,
Ambikā die Göttermaid war, die der Götter Aug' war nah,
mit vier Armen, steingeschmückten, die da Schling' und Schlegel faßten,
Sicherheit und Huld für alle, die in ihrem Dienst nicht rasten.
Auf des Höchsten Nabelotus, dessen Form sie śiva heißen
thronte sie, die Welten in das Dasein, in das Nichts läßt kreisen.
Deva's, Ṛṣi's, Pitṛ's beugten sich als Stützen unters Lager,
auf dem hingestreckt lag śiva, er der Götter Schlachtenwager.
Auf dem Antlitz lag der Göttin ernstgestimmt ein süßes Lächeln,
vor dem Welten schauernd beben, wie im Wind die Palmen fächeln,
Schweigsam thront sie, nur sie hauchet hin den heil'gen Laut des Om,
der die weiten Welten wandelt um in einen großen Dom.

Jenseits aller Schöpfungskräfte ist sie doch in allen Wesen,
ihre Halden mild zu schenken denen, die sie hat erlesen.
Sein, Geist, Wonne ist ihr Wesen, Eines ohne Zweites seiend,
und doch Zweiheit, jedem Dasein höchste Seligkeit verleihend.
Vor dem Brahma-Selbst die Götter nicht die Augen konnten wenden,
nun sie nahten sich, die Hohe grüßend, mit erhobnen Händen:

Śiva-Göttin, Trösterin milde
allen, die dir Ehre erweisen,
deren Wesen kein Geist kann umfassen,
Worte nicht mögen dich würdig zu preisen.

Doch unsrer Seelen machtschwellendes Sehnen,
will in Worten dein Wesen aussprechen,
unergründlich und unermesslich,
habe Mitleid mit unseren Schwächen.

Du nur kannst uns Verzeihen gewähren,
Große Mutter, du Brahman-Hohe,
dich wir grüßen, deren Erbarmen
uns umlodert wie Lichteslohe.

Höher du thronst als der Allerhöchste,
Selbst du, der Weltprinzipien Verächter;
Einheit von Geist und von Sein du; doch Zweiheit
in dem Vereinen beider Geschlechter.

Anfangslos ewige Schöpfungen rollen
ins Dasein, du bist ihr mächtiger Rufer;
Schönheit und Liebe drin jubeln und ebbend
jauchzend an ewiger Freude Ufer.

Du öffnest dein Aug', und in buntem Wirbel
tanzen vorüber die Weltengebilde,
ein Spiel des Ew'gen, sie kommen und gehen
in zahllosen Reihen, o Mutter, du Milde!

Dein Schöpferspiel rufet die Welten ins Dasein,
schleudert sie wieder in Nichts und Verderben,
dich wir verehren, allmögende Herrin.
Ein Augenblick — Welten werden und sterben.

Formlos du stehst jenseits der Formen,
jenseits der Sinne und Sinnesgestalten,
Eines du bist und ohne Zweites,
alldurchdringend, dich zu entfalten:



Zeigst du dich, Mutter, in Form und Gestalten
deinen Verehrern in nachsichtiger Milde,
ihnen das höchste Gut zu verleihen,
du Dreischöpfungsweisen-Gebilde.

Keine Grenze ist deiner Hulden,
da du schaust auf das Nichtverstehen
deiner Verehrer, der sinnbetörten,
die dein wahres Wesen nicht sehen.

Mit Gnadenblicken gewährest du ihnen
deinen Anblick, du Gnadensonne,
hüllend dich in Gestalten und Formen,
ihnen bringend Seligkeitswonne.

Nicht wir Götter und nicht die Dämonen,
nicht die Menschen dein Wesen erkennen,
Meer der Gnade, du Allerhöchste,
Dreiguṇa-Form wir in Ehrfurcht dich nennen.

Gnadenmeer du, deine Verehrer,
von des Unwissens Mächten getrieben,
irren zweifelnd herum um dein Wesen;
wer auch hätt' es je würdig beschrieben!

Doch weigerst du ihnen nicht deine Nähe,
deren Strahlen die Armen erwärmen,
wenn sie um deine Lotusfüße
trunken in Liebe wie Bienen schwärmen.

Die dich verehren als Viṣṇu und Gaurī,
Sūrya, Dhīśa, Śiva, die Götter,
in dem Kampfe der Himmel und Höllen
bist du uns nahe als mächtigster Retter.

Unsere Schwäche mit Stärke umhüllend,
zwingest du nieder die Götterverächter,
bannest aus siegreichen Himmelswelten
finstrer Dämonen Verzweiflungsgelächter.

Wenn der Dharma des Rechts und der Tugend
wankt und berstet in Schutt und in Trümmer,
führst du die Guten, zermalmst du die Bösen,
läßt Tugend erstehen dein Gnadenschimmer.

Wenn Nationen dem Abgrund zu taumeln
steigst du vom Himmel, führergewaltig
im Volk, auf dem Schlachtfeld, in Todesgrauen,
als einer der Fünfgotzzahl, viṣṇugestaltig.



Deinen Getreuen du gibst das Verstehen,
 daß sie als Brahmaform dich erkennen,
 daß sie als Īśvara rühmend dich preisen,
 daß sie als Virāj dich nennen:

Sie die in Glaube und Liebe dir dienend,
 selbstlos und wunschlos in dich sich versenken,
 sinnend des Wortes: „Tat tvam asi“, das
 letztes Ziel ist in allem Gedenken.

Herrin, du Brücke der Mantra's und Sprüche,
 du der Schöpfung, der Veda's Quelle,
 du des heiligen Om-Lauts Tönen,
 dich wir grüßen, o Gnadenhelle.

Du beschirmest das heilige Wissen
 durch die Ṛṣi's; des Karman Walten
 durch uns, die Götter; die sterblichen Welten
 läßt du durch die Pitṛ's gestalten.

Du bist das Sein, das noch nicht sich entfaltet,
 du bist Nichtwissen, die Jīva's betörend,
 du bist das Sein, tausendformengestaltig,
 du bist Wissen, Kaivalya gewährend.

Du bist Turīya, das Höchstexistieren,
 Brahman-Selbst wir dich, Hehre, heißen,
 Svāhā-, Svadhā-, Vaṣaṭ-Form du,
 Göttermutter, wir alle dich preisen.

Jeder Weltenkalpa dich siehet
 als Sarasvatī, schirmend das Wissen,
 kündend die Veda's den heiligen Ṛṣi's,
 die sich dir weihen geistesbeflissen.

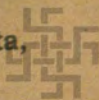
Aus des Gāyatrī-Verses Schächten
 zwingst du die Mantra's hinein in die Veden,
 aus den Sāvitrī-Versen du schütttest
 Mächte und Kräfte in Opfer und Reden.

Deinen Bekennern gibst Heil du und Segen
 hier und dort drüben, nach Sehnen und Büßen;
 die du verleihst das heilige Wissen,
 Göttermutter, wir alle dich grüßen²).





Viṣṇu und Lakṣmi auf der Weltschlange Ananta,
den unendlichen Raum symbolisierend.



Zwanzigstes Kapitel.

DER MAHĀYAJÑA.

Das Grossopfer.

Yajña ist ein großer Begriff im Hinduismus, der in Wirklichkeit fast dem Dharma gleichgesetzt wird. Praktisch ist der Yajña eine rituale Handlung, die auf der dreifachen Läuterung gründet und auf sie zielt, der von Adhibhūta, Adhidaiva, Adhyātma. In dem Veda-yajña geht die Reinigung auf Dravya, Kriyā und Mantra (Ding, Tat, Spruch). Die Reinigung von Dravya geht auf Adhibhūta, von Kriyā auf Adhidaiva, von Mantra auf Adhyātma. Dravya umschließt die materiellen Dinge wie die Milch der Kuh, Ghī, die Herrichtung eines heiligen Ortes oder Schreines, das Aufstellen des Maṇḍapa („sanctum“, Tempel), das Herrichten des Feuers zur Opferzeremonie und der anderen Gegenstände, die zur Opferfeier gehören. Sind diese in vorgeschriebener Ordnung, dann ist die Adhibhūta-Reinigung gesichert.

Die Adhidaiva-Reinigung findet statt, wo der Prāṇa auftritt und demzufolge ein Piṭha entsteht, wo nach den Vorschriften des Karma-kāṇḍa der Veda's oder Tantra's gehandelt wird. Die weihevollere Rezitation der vorgeschriebenen Mantra's stellt die Verbindung mit den Deva's und Jenseitswelten her, die durch die Adhyātma-Reinigung bewirkt wird.

Der Unterschied zwischen Yajña im allgemeinen und Mahāyajña im besonderen ist folgender: Karman für den einzelnen ist Yajña, dessen Früchte auch dem einzelnen zugute kommen, seinem persönlichen Interesse. Der Mahāyajña (das Grossopfer) ist eine allgemeine Opferhandlung, die wohl ein einzelner darbringt für sein Wohl, daran aber alle Weltwesen teilnehmen läßt, von dem allerniedersten Sein bis zum höchstentwickelten Wesen, das vollkommene Vergeistigung erreicht hat.

Die Śāstra's nennen fünf Grade, die fünf Mahāyajña's genannt, die für jeden Hausvater verpflichtend sind. Nach all seinen Kräften hat dieser zum Wohle aller Wesen dieser fünf Grade beizutragen. Er hat sich mit den Überresten zu begnügen, wie es sich ergibt aus der Natur der Dinge, die er darbringt. Die fünf Grade sind:

1. Brahma-yajña;
2. Deva-yajña;
3. Pitr-yajña;
4. Bhūta-yajña;
5. Nṛ-yajña.



Diese fünf Mahāyajña's sind spezielle Dharma's der Hindu's, die besonders zum Pflichtkreise des Gṛhastha (Hausvater) gehören.

Wir erklären nun ihr Wesen, um zu zeigen, wie wichtig sie sind, für den Opferer wie für alle Wesen. Nichts könnte hochherziger, allumfassender, heiliger, geistiger, segenvoller sein als dies innerste Wesen der Schönheit der Religion, das den Denker dahin bringen soll, diesen Ideen im täglichen Leben Gestalt zu geben.

Der Brahma-yajña. — Erkenntnis ist das Fundament, auf dem die Existenz des Universum, die Mukti (Erlösung) des Jīva beruht. In Erkenntnis ankert Wohl und Wehe und Dauer und Glück der Welten. Jedes Menschenwesen, das die Herrlichkeiten der Welt genießt, ist ihr zu Dank verpflichtet. Erkenntnis schulden wir als erste Pflicht allen Wesen, auch das Opfer in Form der Erkenntnis, in welcher Gestalt die Wesen auch existieren mögen. Erkenntnis enthalten die Veda's und Śāstra's. Erkenntnis ist die Sphäre der Heiligen, Unsterblichen, der Ṛṣi's. Sie leben von Erkenntnis; das ist die Speise, die der Hausvater ihnen anbieten kann. Wer zu dem Zwecke, die Ṛṣi's zu erfreuen, nach Erkenntnis strebt, aus keinem anderen Grunde, als Erkenntnis zu erlangen und sich zu vervollkommen, der ist fähig, ein Brahma-yajña darzubringen. Durch diese große Opferfeier werden die Ṛṣi's erfreut, die dafür die Erkenntnis in die Menschenwelt tragen und verbreiten. Der Mahārṣi Patañjali sagt: „Brāhmaṇena niṣkāraṇo vedo'dhyetavyah“. „Von dem Brahmanen ist der Veda selbstlos zu studieren“.

Niṣkāma oder begierdelose Vollbringung der heiligen Handlung ist die heiligste und würdigste. Des Hausvaters Darbringung des Brahma-Opfers in begierdelosem Geist ist seine erste und heiligste Pflicht. Das Brahma-Opfer ist die Durchforschung und die Erlangung aller Arten von Erkenntnis des Brahman, der Veda's und Śāstra's, die heilige Erkenntnis, die Quelle aller Macht, ganz Segen, ganz Heil, ganz Unsterblichkeit, mit einem Worte Mukti [Erlösung].

Deva-yajña. — Die Verse der Bhagavad-gītā über die Schöpfung der Yajña's, zugleich mit den übrigen Kreaturen sind bekannt¹⁾.

Jede dualistische Beziehung ist konditionell. „Nimm und gib“ ist ein Gesetz der Dualität. Abhängigkeit von materiellen Opfergaben herrscht überall in der physischen wie geistigen Welt. Die Deva's existieren und taten nicht durch ihr eigenes Karman, ihre eigene Kraft und Stütze, sondern auch durch die Hilfedarreichung der bewussten Menschen für ihre Wohlfahrt, von dem Zentrum, dem Mṛtyu-loka [der sterblichen Welt] aus. Die Zielrichtungen der natürlichen Erfolge sind allerdings verschieden. Nehmen wir Pflanzensein und Menschenleben. Sie sind sich gegenteilig zum Wohl. Ebenso tragen zum beiderseitigen Wohl und Glück Deva's und Menschen bei. Durch das

Feuer werden die Opfertgaben von der sterblichen Welt zu den Deva's in die Himmelswelten gesandt. Feuer ist das grofse physisch-geistige Mittel, den Deva's Opfer darzubringen, eine Tatsache die oft erwähnt wird.

„Agnau prāstābutiḥ samyag ādityam upatiṣṭhate
Adityāj jāyate vṛṣṭir vṛṣṭer annaṃ tataḥ prajāḥ²).“

Die Deva's zu speisen, sie zu erfreuen ohne selbstische Wünsche ist Pflicht im Darbringen des Deva-Opfers, das in das Feuer hinein geopfert wird. Die Deva's zu erfreuen durch eine ganz besondere Opferfeier, zum Wohle der Gesamtmenschheit, das ist ohne Zweifel ein Mahāyajña [ein Grofsopfer]. Die Deva's sind die Kraftträger in dem Anordnen des Karman, in der Kette der Entwicklung, der Wiedergeburt und der Reinkarnation, sowie im Gewähren des Bhoga (Genusses der Realisationsfrüchte), die dem Karman des einzelnen Wesens entsprechen.

Pitṛ-yajña. — In der Leitung des Brahmāṇḍa (Universum) gibt es verschiedene Wirkungsfelder für Ṛṣi's, Deva's, Pitṛ's, ähnlich wie in irdischen Reichen. Die Pitṛ's bilden und erhalten den Sthūla-śarīra, den grobmateriellen Körper; sie führen ihn zur Tauglichkeit für höheres Ansteigen auf der Stufe der Menschheit. Daher ist unsere Schuld den Pitṛ's gegenüber grofs, und wir müssen uns diese Pitṛ's günstig gesinnt erhalten. Der Pitṛ-loka (Ahnenwelt) ist das Bindeglied zwischen Menschlichkeit und Geistigkeit. Wenn die Pitṛ's durch des Hausvaters tägliche Pflicht erfreut werden, tragen sie bei zum Wohle der ganzen Menschheit; die Rasse, die unter ihrem Schutz steht, wird vor dem Untergang bewahrt. Diese Opferfeier heifst Pitṛ-yajña [Ahnenopfer], das zum Mahāyajña wird, wenn es für die Allgemeinheit dargebracht wird.

Bhūta-yajña. — Eine uns näherstehende Schutzangelegenheit liegt in dem Bhūta-yajña. Unsere Leiber und deren Erhaltung, unsere Lebensnotwendigkeiten und Lebensannehmlichkeiten hängen von dem Gebrauche der Dinge ab, deren wir von den niedersten bis zu den höchsten bedürfen. Tote und lebende Materie aller Formen und Grade tragen zu unserem Wohle bei, wie Essen und Trinken usw. Der Lebewesen Tribut an uns liegt in vollständiger Aufopferung, für die wir Vergeltung leisten müssen. Durch unsere Handlungen allein könnten wir diesen Wesen nicht entsprechend vergelten. Deshalb weihen wir unsere Handlungen den Devatā's, die die Lenker der Gruppenseelen der Bhūta's [materielle Dinge und Wesen] sind. Das ist der Bhūta-yajña [materielles Opfer], das zum Mahāyajña wird, wenn es der Allgemeinheit durch die Devatā's geweiht wird.

Nṛ-yajña. — Zuletzt kommen wir zu dem Nṛ-yajña. Jeder Mensch steht in der Schuld seiner Mitmenschen. Eltern und Verwandte,

Städter und Landleute, Nachbarn und Glaubensbrüder, die wohlgesinnten Menschen, alle helfen sie zusammen, die Segenfülle von Glück, Freude, Mitgefühl und Mithilfe zusammen zu tragen, deren wir uns bedienen können. Ein tägliches regelmäßiges Mithelfen zum Wohle dieser Menschen ist Pflicht. Der ganzen großen Menschenrasse als solcher können wir das nicht vergelten; aber wir können es insoweit, als wir diese Dankbarkeit auf den Gast übertragen. Der Atithi oder Gast ist dem Hausvater wie ein Gott, selbst wenn er von niederster Kaste, ja ein „Out-caste“, ein Ausgestoßener ist⁸). Ein Gast ist der, der vor der Mahlzeit in ein Haus kommt, von welcher Kaste, Nationalität und Religion er auch immer sein mag. Wenn wir den Opfergeist besitzen, der zuerst den Gast befriedigt und mit den Speiseresten zufrieden sind, die er übriggelassen, bringen wir ein wahres Opfer dar, unsere Speise wird zur Opferspeise. Es ist ein heiliger Opferanteil, den wir ohne Opferfeier genießen. Diese gewöhnlich gegebene Erklärung von der Notwendigkeit dieser fünf Mahājyāna's oder Großopfer, ist die Entsühnung für die fünf zerstörenden Lebensprozesse, die auf Kosten des Lebens anderer gehen.

„Jīvo jīvasya jīvanam“. „Der Jīva [Lebewesen] ist des Jīva Leben.“ Fünf Arten von Lebenszerstörung gibt es, die unser Leben erhalten⁴).

Das ist ein Zweck, aber nicht der ganze, der als ein ganz allgemeiner sich darstellt. Der Hindu-Dharma nimmt den Ātman, das Selbst, als alle Wesen durchdringend an. Jedes Wesen, Mensch und Tier, Insekt und Pflanze, selbst materielle Dinge und geheime Kräfte, sie alle sind Phasen unseres Selbst, und was wir als Einzelwesen tun, dient dem Gesamtwohle. Dies große Lebensideal zu verwirklichen, dazu sollen die großen Opfer, die Mahājyāna's dienen. Der Hindu darf die Vertreter anderer Religionen, Rassen und Kasten nicht hassen. Dieser Haß wird von den Sāstra's verdammt. Ein freizügiges, umfassendes, dankbares Herz muß sich unter Führung und Leitung der Sāstra's entwickeln, dessen Ausdruck die fünf großen Opfer sein sollen, Symbole des universalen Versöhnungsgeistes in der Hindu-Religion.

„Dharmaṃ yo bādhathe dharmo, na sa dharmāḥ kudharma tat, avirodhī tu yo dharmāḥ sa dharmā iti niścitam.“

Also sagt der große Ṛṣi Yājñavalkya: „Der Dharma, der einen anderen Dharma beeinträchtigt, der ist kein Dharma, er ist schlechter Dharma; der nicht widerstreitende Dharma, der ist Dharma; also ist bestimmt.“



Einundzwanzigstes Kapitel.

DIE MUKTI.

Die Erlösung.

Das Endziel der Religion ist die Erlösung, wie von den Hindu-Lehrern verkündet worden ist. Die Literatur über Erlösung in Indien ist ungeheuer groß. Es gibt 1180 Upaniṣad's, sieben Philosophiesysteme, eine Reihe Śāstra's nach den Veda-Lehren, die alle den Suchenden zu der Mukti hinleiten sollen. Eine kurze Erläuterung ihres Wesens soll hier gegeben werden. Sie ist die letzte Wahrheit des Karman-Gesetzes, das letzte Ziel der Upāsanā [Verehrung], von Yoga und Bhakti [Hingabe und Liebe zu Gott], das letzte Objekt des Jñāna-kāṇḍa der Veda's [Veda-Wissen]. Ein kurzer Abriss wird dem Schüler den Pfad zu ihrem Verständnis ebnen.

Das Sein der Einzelseele wurde erklärt als das Schürzen des Knotens des Bewußten mit dem Unbewußten (Cijjadagranthi). Es ist eine Folge der Avidyā (Nicht-Erkenntnis). Mit Hilfe der Vidyā (Erkenntnis) kann der Jiva durch eigene Kraft zur Erlösung gelangen. Nach dem Karman, als Sahaja-Aiśa-Jaiva-karman, ist die Mukti dementsprechend dreifach.

Der Mensch, mit freiem Willen begabt, kann böse wie auch gute Taten vollbringen. Pāpa und Puṇya, Verdienst und Schuld, Lohn und Strafe, liegen in seiner Macht. Wenn er diese Ziele erreicht, erweitert er sein Wachstum in die Geistigkeit; er steigt von einer der sieben Welten zur andern bis zur höchsten empor, wo er als hehrster Maharṣi und Mahātman [Groß-Rṣi, Groß-Selbst] weilt und sich nach eigenem Willen Erlösung verschaffen kann, im Durchschreiten des Sūrya-maṇḍala (Sonnensphäre). Die Beschreibung dieser Śuklagati (weißer Pfad) wird in der Bhagavadgītā gegeben¹).

Die Hauptursachen zur Erreichung der Mukti sind Jaiva-karman (individuelles Karman) und Ātma-jñāna (Erkenntnis des Selbst), die in der siebten Welt erlangt werden.

Die nächste Art der Mukti liegt in Aiśa-karman [göttliches]. Der Mann, der heilig werden und höhere Kräfte erlangen will, gelangt zum Devatā-Zustand [Gottheit] durch die Kraft des Aiśa-karman, das dem Jiva der Götter Hilfe gewährt. So erreicht der Jiva stufenweise den Rang des Indra, von dem er, seine Pflichten getreu erfüllend, nicht mehr zurückgleitet. Er steigt noch höher zur Würde des Brahman, Viṣṇu und Śiva, je nach dem Vorherrschen von Sattva, Rajas, Tamas. Er wird eins mit ihnen. Eine Rückkehr in den Kreislauf von auf und ab gibt es jetzt nicht mehr. Das ist fast Mukti, da sie nur mehr attributhaft von dem Willen dieser Götter abhängt. Sie selbst sind Mukta [Erlöste] in der Saṅga-brahman-Form.

Die dritte Art der Mukti gehört zum Sahaja-karman [selbstätiges Karman], das ausführlich in den Veda's und Śāstra's behandelt wird. Die beiden Yoga-Richtungen des Karman- und Jñāna-yoga [Yoga der Tat und der Erkenntnis] sind positive Hilfsmittel. Das Hauptprinzip des Yoga ist Freiheit von Begier. Das Einssein mit dem All wird durch diese Praxis verwirklicht, die Individualität verschwindet, die Täuschung von Selbst und Nicht-Selbst erlischt. Die ganze Welt wird zum eigenen Selbst für den Jñānin [Wisser], den Mann vollkommener Erkenntnis. Er wird eins mit Brahman, der Unterschied zwischen Brahman und Selbst erlischt. Er ist ledig der drei Körper, des Sthūla-Körpers oder grobmateriellen, des Sūkṣma-Körpers oder des feinmateriellen, subtilen, des Kāraṇa-Körpers, des ursächlichen, kausalen. Die Folge ist die Erlösung in diesem Leben, wo der Körper noch handelt. Das ist der Zustand des Jīvan-mukta, (des Lebenderlösten), das höchste und herrlichste Ziel, nach dem alle Darśana's (Lehr-Systeme) zutreiben.

Die Upaniṣad sagt:

„Bhidyate hṛdayagranthiś chidyante sarvasaṃśayāḥ,
kṣīyante cā-ya karmāṇi tasmīu dṛṣṭe parāvare“²⁾

Die Zerstörung des Karman, die hier gemeint ist, geschieht also: Das Karman, das entstanden in dem Kreislauf der Geburten, verschwindet mit dem Erwerb der Erkenntnis des Selbst. Weil die Begier erloschen, gibt es kein neues Karman mehr. Das noch mit dem Körper tätige Karman löst sich auf mit dem Körper, der noch fortwirkt wie des Töpfers Rad. Das ist der Zustand des Jīvanmukta, der in dem Rāja-Yoga und Veda-darśana gelehrt wird.

Zweiundzwanzigstes Kapitel.

VEDA UND ŚĀSTRA.

Die heiligen Schriften der Hindu's.

Ehe wir Veda und Śāstra behandeln, wollen wir die geistigen Quellen untersuchen, durch die Veda und Śāstra der Welt offenbart wurden. Es muß zugegeben werden, daß alle Erkenntnis, gleich der sichtbaren Schöpfung, von einer höchsten göttlichen Quelle stammen muß. Die höchsten göttlichen Manifestationen sind Brahman, Viṣṇu, Maheśa, in denen die Fülle der Erkenntnis liegt. Nach ihnen kommen die Ṛṣi's (Seher), von göttlicher Natur, in zahlreiche Grade und Klassen gegliedert. Sie bewohnen alle vierzehn Welten, die ein Brahmāṇḍa [Kosmos] ausmachen. Sie sind die Vertreter der Geistigkeit der

Welten, von den niedersten bis zu den höchsten Stufen. In den niederen Welten ist ihre materielle Macht groß. Von der Pitr-Welt an steigt ihre Geistigkeit, so daß sie von der zweiten zur fünften oberen Welt mehr und mehr vergöttlicht wird, bis sie in der sechsten und siebten Welt an die Fülle der Vollkommenheit streift. Die vollkommenen Jñānin's [Wisser, Erkennen] leben in der siebten Welt. Als göttliche Wesen können sich diese Ṛṣi's in der Menschenwelt inkarnieren. Diese Inkarnationen sind nach ihrem Zwecke dreifach: Pūrṇāvatāra oder vollkommene, Kalāvatāra und Aṃśāvatāra oder teilweise, unvollkommene, Āveśāvatāra besondere, zeitweilige genannt. Der Groß-Ṛṣi Vasiṣṭha ist ein Pūrṇāvatāra [Voll-Avatāra]. Die Ṛṣi's, durch die sich Teile des Veda manifestieren, sind Aṃśāvatāra's (Teil-Avatāra's). Die zeitweilige Kräfte manifestieren, sind Āveśāvatāra's [zeitweilige Avatāra's]. Daraus erhellt, daß die Erkenntnis, als Ergebnis der geistigen Kräfte der Ṛṣi's, der Welt durch die Ṛṣi's geoffenbart wird, in allen Arten und Zweigen, je nach der Natur derselben. Sie kommt von den vierzehn Welten und besitzt die Eigentümlichkeiten gerade der betreffenden. Ferner sind die großen Menschen, die Männer des Genies, Inkarnationen dieser Ṛṣi's, eben nach der Natur der Wahrheit, die sie offenbaren. Diese Tatsache erklärt uns auch das unerwartete Auftreten der Seher in den verschiedensten Weltgegenden. Forscher, Philosophen, Propheten, Helden, Dichter, Menschen, in denen sich göttliche Herrlichkeit offenbart, sind Inkarnationen der Ṛṣi's. Die indischen Śāstra's zählen in die Reihen alle Großen hinein, zu welchen Lande und Zeitalter, zu welcher Rasse und Nation sie auch immer gehören. Wir umschließen die ganze Welt und die gesamte Menschheit in der Manifestation der göttlichen Kraft und Erkenntnis. Erkenntnis wird betrachtet als 1. Āsura (dämonische); 2. Daiva, göttliche; 3. Mukti-pradā, Erlösung gebende. Das Āsuraśāstra [Dämonenlehre] erstrebt die Befriedigung der Sinne in dieser materiellen, stabilen Welt. Verderben begleitet sie, weil sie nicht zum Ziele gelangt ohne Himśā [Töten], ohne anderen zu schaden. Das Daiva-śāstra (göttliche Lehre und Erkenntnis) zielt auf die Erhebung des Geistes von den niederen zu den höheren Welten. Das Mukti-śāstra [Erlösungslehre], das zu der siebten und höchsten Welt, dem Satya-loka gehört, leitet zur höchsten Seligkeit, zum „summum bonum“ der Existenz.

In der sterblichen Welt werden die verschiedensten Arten von Erkenntnis geoffenbart, je nachdem die Zeitlage es erfordert und die Ṛṣi's es beurteilen. Da aber eine Mannigfaltigkeit von Erkenntnis Bedürfnis ist, kommt sie in den verschiedensten Arten zu einer und derselben Zeit aus den Jenseitswelten zu uns.

Nun zum Nutzen der geoffenbarten Erkenntnis. Hierhin wird

Yathārtha, der exakte, reine, wahre; Rocaka, der bezaubernde, schmeichelnde, süße; Bhayānaka, der drohende, schreckliche, herrische Nutzen gezählt. Die Früchte und der Nutzen richten sich nach der Geistverfassung des Erkennenden. Die Menschen zerfallen in die Sattva-, Rajas-, Tamas-Gruppen, denen die Erkenntnis angemessen ist, wie denn die Menschheit von der niedrigsten zu der höchsten Stufe hinanschreitet. Der dreifache Nutzen wird durch den dreifachen Charakter der Veda's bestimmt, als Adhyātma [zum Selbst, Atman gehörig], Adhidaiva [göttlich, transzendent] und Adhibhūta [grobmateriell], die die Grundlage von Jñāna [Erkenntnis], Upāsana [Verehrung] und Karman [Tat] bilden.

Zuletzt kommt als Medium und Mittel der Offenbarung die Bhāṣā (die Sprache). Eine Definition dieser Bhāṣā ist schwer zugeben. Im gewöhnlichen Leben gibt es verschiedene Sprachen: die gebräuchliche Lautsprache der Menschen; die Hieroglyphensprache der geheimen Mitteilungen; die symbolische Sprache. Die Sprache des Stummen und Blinden ist anders als die des Kindes. Es gibt Sprachen der Säugetiere, der Vögel, der Insekten, sogar der Pflanzen, der Himmelsphären und Sternenwelten. Zu welchen Höhen führt der Begriff Bhāṣā! Wie staunenswert ist Bhāṣā im Reiche der Geister und inneren Welten, wie wir sie in psychischen Experimenten haben. Wie sollen wir sie definieren in der Natur der Mitteilungen!

Auf diesem Hintergrunde betrachten wir das verschlungene Wesen der Veda-Śāstras's, die der ewige Grund unserer ewigen Religion sind. Die höchsten Herren und Inspirierer der vielerlei Arten von Erkenntnis in der Welt, sind auch die höchsten Herren der Schöpfung, nämlich Brahman, Viṣṇu, Mahēsa (Śiva). Es ist schwer, Namen für Bhāṣā zu finden, bis wir zu den gewöhnlichsten Beziehungen für uns kommen. Die Bücher, in denen diese Bhāṣā aufscheint, sozusagen materialisiert ist, müssen zuerst klar verstanden werden.

Die Anordnung der Bücher oder Werke ist folgende:

1. Brahmanḍa [Universum];
2. Piṇḍa [Individuum];
3. Nāda [Ton];
4. Bindu [Punkt];
5. Akṣara [Silbe, Wort]¹.

Das vielgestaltige Akṣara in Druckwerken und Manuskripten ist die bekannteste Art, wenn sie auch nur ein Fünftel beträgt. Die anderen verteilen sich wie folgt:

Brahmanḍa [kosmische Reiche], die füglich „das Buch der Natur“ genannt werden kann, ist die Fülle der Erkenntnis, die in den Herzen von Brahman, Viṣṇu, Mahēsa aufgespeichert liegt, die jedes Brahmanḍa beherrschen. Zu diesem Wissen kommt keiner ohne ihre Gnade und Huld.

In dem Piṇḍa liegt die Erkenntnisfülle, die die Ṛṣi's aus irgendeiner der vierzehn Welten den Männern der Wissenschaft, den Lehrern, Forschern und Denkern aller Länder zum Wohle der Welt mitteilen. Diese Erkenntnis liegt aufgespeichert in den Werken jener Länder, in denen große Urwahrheiten geoffenbart werden.

Der Nāda [Ton] ist die Form des Prāṇava oder des Om. Die Veda's oder Śruti's [Offenbarung, heiliger Text], wachsen daraus in der Gestalt der Worte hervor. Die Ṛṣi's, versenkt im Yoga, vernehmen die Ṛc [Lied] des Veda als unmittelbares Wort Gottes und teilen es mit. Darum werden die Veda's so heilig gehalten.

Bindu ist das Buch, das dem Herzen des Upāsaka-yogin, dem Verehrer der abstrakten Form, geoffenbart wird. Hier besteht keine unmittelbare Verbindung mit dem Śabda, dem Ton. Die Idee allein wird offenbar, und zwar durch die Veda-Wahrheit. Wie die Ṛc oder das Veda-Lied ein Ausdruck des Nāda-Werkes ist, so sind die Smṛti's und die Purāṇa's (Tradition und Werke der Vorzeit) Werke des Bindu. Nicht der Śabda [Ton], sondern der Bhāva des Veda herrscht hier vor (Veda-Geist).

Die letzte und populärste Anordnung geschriebener Bücher der Hindu-Religion ist folgende:

1. Veda [heiliges Wissen, Offenbarung];
2. Vedāṅga [Glieder oder Hilfswissenschaften der Veda's];
3. Darśana [Lehrsysteme der Philosophie];
4. Smṛti [Überlieferung];
5. Purāṇa [alte Erzählung, Vorzeitsagen];
6. Tantra [(magische) Bücher (über Śiva und Durgā)];
7. Upa-Veda [Neben-Veda];

Die Veden werden eingeteilt in:

1. Saṃhitā [Sammlung (von Hymnen, Gebeten, Sprüchen)];
2. Brāhmaṇa [Prosatexte und Erörterungen über Opfer und Ritual];
3. Upaniṣad (Geheimlehre)².

In diesem Kalpa [Periode der Schöpfung], im achtundzwanzigsten Kaliyuga [eisernes Zeitalter], beträgt die Zahl der drei Veda-Abteilungen, der Saṃhitā's, Brāhmaṇa's und Upaniṣad's 1180. Davon sind vorhanden sieben oder acht Saṃhitā's, zwanzig bis fünfundzwanzig Brāhmaṇa's und ungefähr hundert Upaniṣad's. Der Rest ist in seiner Akṣara-Form (als Schriftwerk) verlorengegangen.

Vedāṅgā's gibt es folgende sechs:

1. Śikṣā [Phonetik oder Lautlehre];
2. Nirukta [Etymologie];
3. Vyākaraṇa [Grammatik];



4. Chandas [Metrik];
5. Jyotiṣa [Astronomie];
6. Kalpa [Ritual].

Śikṣā, die Lehre über die Rezitation und den Akzent der Veda's. Das richtige Aussprechen der Worte ist der eine Teil, die Musik der andere. In der gewöhnlichen Rezitation finden wir die Śikṣā noch vor; die Musik ist verlorengegangen. Die Intonation der Rezitation des Veda vermag eine Vibration des ganzen Brahmāṇḍa (Weltall) hervorzurufen. Als Beispiel haben wir Musikinstrumente, die beim Anschlagen der Saiten eine entsprechende Resonanz hervorbringen. Wenn eine Anzahl solcher Instrumente nach einer Tonstufe gestimmt ist und eines wird angeschlagen, schwingen alle anderen mit. Die Intonation der Veda-Worte ruft ähnliche Schwingungen in allen Teilen des Brahmāṇḍa, besonders im Daivī-loka [der Welt der Devatā's, Gottheiten] hervor. Da die Śikṣā ein Mittel zur rechten Intonation der Mantra's [Sprüche und mystische Formeln] ist, steht sie mit Recht an der Spitze.

Nirukta ist die Lehre vom rechten Verständnis über Sinn und Bedeutung der Veda-Worte. Wie es dreierlei Wesen, so gibt es auch einen dreifachen Sinn, Adhyātma-, Adhidaiva-, Adhibhūta-Sinn, den die Rṣi's in die Veda's gelegt. Nirukta soll zum Verständnis dieses dreifachen Sinns in den Veda-Sprüchen verhelfen. Ein großer Teil der Nirukta-Literatur ist verlorengegangen.

Vyākaraṇa, die Grammatik der Veda's, haben wir nur noch in dem Werke Pāṇini's. Werke vor Pāṇini haben wir nicht mehr⁸).

Chandas, die Veda-Prosodie, erklärt den Yati, die Cäsur. Durch diesen Yati kommt uns die Handlung, die in der Rezitation liegt, zum Verständnis, ebenso die Akzentuation. Nirukta und Vyākaraṇa dienen zur Erreichung von Jñāna-kāṇḍa, wie Chandas und Śikṣā zur Erkenntnis von Upāsanā-kāṇḍa und Jyotiṣa und Kalpa zum Erfassen des Karma-kāṇḍa, oder zur Erfüllung der vedischen Verpflichtungen.

Jyotiṣa ist die Veda-Astronomie. Ihre Kenntnis dient zur Bestimmung der günstigen Zeit und der Vollbringung der auferlegten rituellen oder Opferfeiern, um dadurch die vollen Früchte des Opfers zu erlangen.

Kalpa ist die Lehre von der aktuellen Anwendung der Veda-Mantra's zu besonderen Zwecken. Ohne Kalpa erkennt keiner den praktischen Wert des Karma-kāṇḍa. Nur wenige Schriftwerke des Kalpa sind uns hinterlassen aus der Zahl von 1180, die auch die Zahl der Saṃhitā's, Brāhmaṇa's und Upaniṣad's darstellt.

Die Upāṅga's der Veda's, die sieben Darśana's, werden in einem besonderen Kapitel behandelt. Das Wort sagt uns, daß sie das „Augenlicht der Veda's“ sind⁴). Ohne sie bleibt einer blind im

Reiche der Erkenntnis, gleichwie ein blinder Mann seinen Weg in der Welt allein nicht finden kann.

Die Smṛti's, die jeden Zweig des Hindu-Lebens umfassen, sind in großer Zahl vorhanden. Die Werke von Manu und Yājñavalkya sind die bekanntesten. Ausserdem gibt es achtzehn Smṛti's und achtzehn Upasmṛti's, achtunddreissig im ganzen.

Dann folgen die Purāṇa's. Sie sind Kommentare und besondere Abteilungen der Veda's. Sie sind keine Geschichtsbücher, obwohl sie historische Erzählungen enthalten. Der dunkle Sinn der Veda's wird durch sie erhellt. Manche nehmen die Purāṇa's für Geschichte, stoßen auf widersprechende und nicht zusammenhängende Erzählungen und stehen hilflos wie Kinder vor einem ungelösten Rätsel. Die Erzählungen von Prahlāda, der als Jñānin [Wisser] im „Yoga-vasiṣṭha“, als Bhakta [Gottesliebender] im „Viṣṇu-bhāgavata“ erscheint, müssen vom Standpunkte der Geschichte erklärt und in Einklang gebracht werden.

Śukha wird als Bāla-brahmacārin, als enthaltsam von Jugend auf im Viṣṇu-bhāgavata geschildert, als Familienvater im Devī-bhāgavata. Der Zweck aller Purāṇa's ist, dunkle Veda-Stellen zu erklären. Sich widersprechende Erzählungen wie die eben angeführten beweisen, daß die Purāṇa's nicht Geschichte sein wollen. Der Wert der Geschichte wurde eingangs besprochen, und Geschichte, als reine Tatsachen- und Namensaufzählung, wird vergebens in einer Aufzeichnung gesucht, wo unendliche Erkenntnisse und Tatsachen zum Nutzen der Menschheit geschildert werden, um diese zu ihrem Ziele zu führen.

Purāṇa's gibt es achtzehn, ebenso achtzehn Upapurāṇa's (Neben-Purāṇa's) und achtzehn Mahāpurāṇa's (Groß-Purāṇa's). Dazu kommen die Itihāsa's (Sage und Epos), das Mahābhārata mit dem Supplement des Harivaṃśa und das Rāmāyaṇa mit dem Supplement des Yoga-vasiṣṭha. Endlich werden hierher noch einige Purāṇa-saṃhitā's gezählt^{b)}.

Die Tantra's. Ihre Zahl wird angegeben auf sapta-sapta sahasrāṇi, sieben mal sieben Tausend gleich 49 000, die nicht alle vorhanden sind, obgleich noch manche gefunden werden mögen.

Die Upaveda's (Neben-Veda's) gehören als letzte in diese Aufzählung. Sie handeln über Kunst und Wissenschaft, auf Grundlage der Religion. Es gab eine große Menge dieser Werke. Wir besitzen nur mehr wenige Werke über Musik, Medizin mit verschiedenen Abzweigungen der Heilkunde über Pferde und Elefanten, über Agrikultur, Ingenieurwesen, Astronomie, Astrologie, Physiognomie, Physiologie, über die verschiedensten Künste und Wissenschaften, durch die Indien seit den ältesten Zeiten berühmt war.

Diese Akṣara-Denkmalen, in der Form von geschriebenen oder

gedruckten Werken, können untergehen. Feinde können Bücher und Bibliotheken zerstören. Sie sind auch den zerstörenden Einflüssen der Zeit und der Elemente unterworfen. Aber der übrige Rest, die Werke von Nāda, Brahmāṇḍa, Piṇḍa und Bindu, sind unzerstörbar.

Man muß den dreifachen Nutzen, den dreifachen Sinn, die dreifache Sprache kennen, um die Bedeutung der Werke zu erfassen, in Form von geschriebenen Berichten oder von dauernderer Art, sei es vom Adhyātma- (geistigen), vom Adhidaiva- (kosmischen) oder vom Adhibhūta- (physischen) Standpunkt aus. Dann wird jegliche Erkenntnis zum Ziele führen.

Noch ein Wort über die dreifache Sprache, die

1. Samādhi-bhāṣā (Sprache der Versenkung);
2. Laukika-bhāṣā (allegorische Sprache);
3. Parakīya-bhāṣā (Lied-Sprache).

Letztere wird oft von unseren modernen Forschern als Geschichtsquelle aufgefaßt.

Der dreifache Nutzen des dreifachen Sinns wurde bereits erklärt. Nun wollen wir einige Erläuterungen über die dreifache Bhāṣā geben.

Die Samādhi-bhāṣā ist das Mittel, durch das ein anderer die Kenntnis des in Versenkung Vertieften wahrnimmt, wenn auch er sich in Versenkung befindet. Diese Sprache der Veda's und Śāstra's ist eine für alle und für alle verständlich. Hier gibt es keine Meinungsverschiedenheiten wie über die Definition von Ātman, Prakṛti, Karman, Daivī-Welten, die vierfache Schöpfung usw.

Die Laukika-bhāṣā ist das Mittel, durch das wir in allegorischer, symbolischer, poetischer Weise die Erfahrungen des Samādhi beschreiben, um sie äußerlich und innerlich den Suchern näherzubringen, wie die Schilderung des Śiva-liṅga⁶) oder die Ehe zwischen Śiva und Parvatī, die bildliche Darlegung hoher, geistiger Ideen sind. Das vergleichende Untersuchen der Rāsālilā⁷) aus dem Viṣṇu-bhāgavata und dem Devī-bhāgavata wird zeigen, wie die Philosophie objektive Darstellung von einschmeichelnder Art geben kann. Diese Laukika-bhāṣā ist die wichtigste von allen.

Die Parakīya-bhāṣā ist das Mittel, Ideen zu vermitteln, in der Form von Gāthā (Lied) und dichterischen Darstellungen, zu dem Zwecke, die Erzeugnisse der anderen zwei Bhāṣā's zu vertiefen. So haben wir die Gāthā des Hariścandra⁸) als Dharma der Wahrhaftigkeit; die Gāthā von Sāvitrī und Satyavat⁹) als Dharma der Frauenkeuschheit. Diese Sprache ist häufiger in den Purāṇa's, seltener in den Veda's.

Ehe an eine Auslegung der Hindu-Schriften herangegangen wird, müssen alle diese Werke wohl durchstudiert werden. Es wird sich dann zeigen, daß die Schönheit und Nützlichkeit des religiösen Lebens der Menschheit, selbst heute noch, in Indien am besten geschaut

werden kann. Die Religionsforscher werden eine richtige Erkenntnis der Philosophie und Praxis der Religion erlangen durch das Studium der Schriften und das tägliche Leben der Hindu's. Es wird sie von manchen voreingenommenen Meinungen und Ansichten befreien, ihr Wissen bereichern und sie selbst aneifern zur Nachahmung, obwohl wir mit Kṛṣṇa sprechen: „Svadharme nidhanam śreyah, paradharmo bhayāvahah“. „Besser ist der Tod im Vollbringen des eigenen Dharma; der Dharma der anderen ist mit Gefahren verknüpft.“¹⁰)

Dreißundzwanzigstes Kapitel.

DIE ŚIKṢĀ.

Die Erziehung.

Das Ziel der Erziehung, nach dem Hindu-Ideal, ist die Entwicklung der wahren Menschheit im Menschen und das Fortschreiten im Dharma, das zu der Erlösung führen soll. Wir greifen die Hauptunterschiede über die Ideen der Erziehung im alten Indien und in der modernen Welt, besonders der des Westens, heraus.

1. Die alten Inder hielten es für Unrecht, jedem Individuum dieselbe Erziehung zu geben. Zuerst wurde immer die Tauglichkeit der Schüler in Erwägung gezogen, dazu der Varṇa [Kaste], Āśrama (die vier Lebensabschnitte), die besonderen Fähigkeiten und Kräfte. Das Geheimnis dieser Erziehungsart war in der jeweiligen Entwicklungsstufe des einzelnen begründet. Der Westen dagegen strebt ohne Rücksicht auf den Entwicklungsgrad dahin, eine allgemeine Grundlage für alle anzunehmen, was oft eine Ursache von Verirrung, von Mißführung und Fehlschlägen ist und werden muß.

2. Die alte Hindu-Erziehung stellte besondere Richtlinien auf in Beziehung auf Kāma (Begier), Artha (Reichtum), Dharma (Religion, Tugend), Mokṣa (Erlösung). Jeder hatte eine eigene Schulung durchzumachen für den ihm angemessenen Puruṣārtha. Der Westen kennt keine Unterscheidungen in diesen vier Richtungen.

3. Die alten Inder nahmen Kunst und Wissenschaft nur als Hilfsmittel für Kāma und Artha an, die materiellen Zwecken dienen. Nie werden sie als Zweck an sich betrachtet. Dagegen wurde für die geistigen Ziele des Dharma und Mokṣa die Wichtigkeit der Philosophie stets anerkannt. Der Westen schaltet die Philosophie als Mittel zur Erreichung von Dharma und Mokṣa aus und weist ihr eine untergeordnete Stelle an.

4. Die alten Inder betrachteten Mann und Weib als verschiedene Individualitäten und erzogen sie danach, wie denn die Natur jedem

Geschlechter bestimmte Ziele weist. Als Beziehung zwischen beiden gilt der Vergleich von Same und Erdreich. Der Westen stellt beide Geschlechter gleich, verwischt Ziele und Wege und gibt den Frauen eine Erziehung, wie sie vielfach nur für Männer notwendig und gut ist. Nur schwache Versuche macht der Westen, hier andere Richtlinien aufzustellen. Wir beginnen heute mit Frauen-Doktoren, mit Frauen-Advokaten und enden mit den Suffragettes, die uns in Zukunft mit Führern in der Politik, mit Präsidenten der Republik, mit Staatenlenkern im Kriege versorgen, ganz zu schweigen von den hochwürdigen Frauen-Geistlichen und Frauen-Boxern.

5. Die alten Inder begannen die Erziehung der Kinder für gewöhnlich im achten Jahre in dem Tapo-vana [Büßerhain], wo die Erziehung der Seele von der ersten Stufe bis zur vierten des Saṃuyāsin, in dem Grade des Paramahansa den Höhepunkt erstieg¹⁾. Der Westen baut sich Schulpaläste, ohne je an diese Seelenerziehung zu denken.

6. Die alten Inder hielten, wie jede andere Handlung, auch die Erziehung für einen Teil der Religion. Der Vedārambha (Beginn des Veda-Studiums), welcher der achte der sechzehn Saṃskāra's (der Reinigungsriten) ist, war ein Sakrament, eine wichtige religiöse Zeremonie. Durch das ganze Leben wurde der Übung der Saṃskāra's eine immer höhere Beachtung als religiöse Pflichterfüllung geschenkt. Die moderne Welt trennt die Religion gänzlich von der Erziehung, deren Zweck eingengt wird, das wahre Lebensziel außer acht lassend, woraus eine verhängnisvolle Verwirrung von Pflichten und Idealen entsteht, die zu den Greueln des Bolschewismus, des Nihilismus und zu ähnlichen anarchistischen Zuständen führt.

7. Im alten Indien war der Ācāra [Wandel, Lebensführung] der erste Abschnitt der Erziehung. Dann folgte der Varṇa-dharma mit dem Āśrama-dharma [Kaste und Lebensstufen]. Der Westen kennt diese Notwendigkeiten nicht. Er läßt sich von der Mode („fashion“) beherrschen. An Stelle von Varṇāśrama-dharma herrscht ein Kunterbunt vor, Ideen, wo als Ideal die Gleichheit aller gepriesen wird.

8. Im alten Indien galten als Basis der Erziehung Dharma, Adhyātma-lakṣya (Acht auf das Selbst), das Ziel des Para-loka (Jenseitswelt), Mukti (Erlösung). Die moderne Erziehung kennt mit wenigen Ausnahmen nur das Lebensziel des Kāma (Sinnenlust) und Artha (Reichtum).

Die gegenwärtigen Nöte und die Zerstörung des Friedens gehen auf eine durch und durch falsche Erziehung zurück. Die Revolutionen in den Beziehungen von Fürst und Untertan, von Mann und Weib, die Klassenkämpfe, der Gegensatz zwischen Artha, Kāma und Mokṣa, alle gehen auf die falsche Erziehung zurück. Das Erziehungssystem im alten Indien hatte ein ungeheures Betätigungsfeld. Es geht aus von

der Grundlage der Natur und erstreckt sich auf all ihre Gesetze, in denen sich Gottes Willen offenbart. Sie sind diesem Willen untertan und weisen uns in ihren Forderungen an uns auf ihn hin. Die alten Rṣi's forschten in der Natur und stellten demgemäß ihre Anordnungen für die Menschen auf, die sicher und erfolgreich ausgeführt werden können. Wir wollen versuchen, das Naturgesetz für beide Geschlechter darzulegen. Mann und Frau sind wie Same und Erdreich. Das Verantwortungsgefühl beider ist verschieden, bei der Frau ist es größer in bezug auf die Nachkommenschaft. Für die Frau ist es unmöglich, im Laufe eines Jahres zwei Männern Nachkommenschaft zu geben, während beim Mann das Gegenteil der Fall ist. Stirbt ein Mann bald nach der Kinderzeugung, so hilft die Natur bei dem Wachstum des Kindes im Mutterschoße mit. Während der Mann nur eine zeitweilige Verantwortung hat, trägt die Frau sie durch zehn Monate.

Noch ein anderes Beispiel möge hier stehen, das zeigt, wie Mann und Frau verantwortlich sind für die Reinheit der Familie, Rasse, Gesellschaft und die Erhaltung der Geistigkeit, mit Hilfe der Pitṛ's. Der ehebrecherische Mann zerstört seinen eigenen Körper und seine eigene Moralität, während ein ehebrecherisches Weib darüber hinaus ihre Familie, ihre geistige Rasse und Sippe zerstört und dazu der Hilfe der Pitṛ's verlustig geht. Deshalb haben die Lehrer jedem Geschlechte besondere Pflichten auferlegt und die Erziehung danach eingestellt. Daraus folgt, daß es nicht angebracht wäre, beiden Geschlechtern ein und dieselbe Erziehung zu geben, da ihre Anlage, ihre Fähigkeit und ihr Pflichtkreis so verschieden sind.

Der Zweck der Erziehung soll der sein, die Seele von ihrer Geburt an bis zum letzten Ziele der Erlösung zu leiten. Die Schulung ist mit den ersten Lernjahren nicht vorüber; sie dauert so lange, bis der Zustand des Paramahansa [Groß-Asketen] erreicht ist. Das gilt vom Manne wie vom Weibe. Die Erziehung der Frau, angefangen in der Mädchenzeit, soll enden in der Vollendung der ehelichen Treue und Keuschheit. Varṇāśrama-dharma soll die Erziehung beider Geschlechter beenden.

In der modernen Erziehung wird das geistige Ziel ganz außer acht gelassen, weil der religiöse Standpunkt nicht richtig eingeschätzt wird. Aber die Erziehung, der der vierfache Lebenszweck fehlt, ist nicht viel wert. Wir wollen hoffen, daß die Erziehung früher oder später diese Ideale verwirklichen wird, um die Menschheit aus dem grobsinnlichen Materialismus herauszuführen, in den sie der Positivismus unserer Zeit gestürzt hat.



Vierundzwanzigstes Kapitel. DER DHARMA-SAMANVAYA.

Die Versöhnung aller Religionen.

Das Ziel aller Religionen ist die Realisation des Göttlichen, die Freiheit bringt vom Leiden des menschlichen Lebens. Durch die Kraft der Intuition wird der Mensch sich seiner göttlichen Natur bewußt. Jede Religion, von Menschen gepredigt, hat zum Ziel die Erlangung des geistig Höchsten, die eine Befreiung aus der irdischen Fesselung bedingt. Nur schwach äußert sich dies Sehnen nach Befreiung in dem halbzivilisierten Herzen. Stärker und klarer wird es, je mehr Zivilisation und Veredelung fortschreiten. Die Formen sind verschieden, das Ziel ist dasselbe.

Aus dem materialistischen Sehnen heraus öffnet sich der Seele ein neuer Weg in eine höhere Psychologie (Yoga), aus der ein Pfad zum Göttlichen hinführt. Dieser grobmaterielle Körper ist nur die Schale um den Kern des Geistes, der durch seine Kräfte und Permanenz Handlungen und Gedanken zu unserem Eigentum werden läßt.

Der indische Geist hat in intuitiver Weise einen Pfad zur Erreichung dieses Zieles eingeschlagen. Die äußeren Formen hängen von der Umgebung ab, in denen der Mensch sich bewegt. Daher werden manchmal sich widersprechende Formen für besondere Fälle vorgeschrieben.

Das Ziel bleibt ein und dasselbe, die Realisation des Göttlichen. Religiöse Systeme der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft aller Länder finden ihre Stütze und ihre Methode in der allumfassenden, indischen Religion. Es gibt Religionen, deren Bekenner eine Abneigung gegen andere Bekenntnisse hegen. Der Sanātana-dharma Indiens schließt kein Credo aus; er hat keinen Grund zur Abneigung und Zwietracht. Er hat Raum für alle.

Alle Propheten, alle Offenbarungen, alle Liturgien haben ihren Platz auf dem indischen Kontinent der Religionen. Die Namen ändern sich, das Ziel bleibt. Die Idee von Gott, als persönliches Sein, wird in den verschiedenen Gottheiten der indischen Religion dargestellt. Gott als Richter ist Yama; Gott als Schöpfer ist Brahman; Gott als Erhalter ist Viṣṇu; Gott als Zerstörer ist Śiva. Auf diese Weise sind Īśvara, Virāj und Brahman bestimmte Darstellungen verschiedener Gottesbegriffe in den verschiedenen Religionen. Die fünf-fache Saṅga-Form, die anderen Religionen fremd ist, enthält eine meisterhafte Philosophie, die zur Realisation des Gotttums auf dem Wege der Verehrung führt. Der persönliche, reingeistige Gott des Christentums, des Judentums, des Muhammedanismus findet ein ent-

sprechendes Symbol in der indischen Trimūrti. Es würde kaum einen Unterschied im Glauben unserer nichtindischen Brüder und unserem geben, würden wir uns recht verstehn.

Der Buddha-deva des Buddhismus und der Rṣabha-deva des Jainismus werden im Hinduismus als göttliche Inkarnationen angenommen. Die Theorie des Avatāra ist fast identisch. Die Buddhisten und Jainisten betrachten höchst vollkommene Menschen als Avatāra's, während die Hindu's einen gradweisen Avatāra anerkennen, der von Viṣṇu oder Śiva in der Dreiheit dargestellt wird.

Das Gesetz des Karman, das im Hinduismus voll ausgearbeitet wurde, ist auch vom Buddhismus und Jainismus übernommen. Ein ähnlicher Glaube über die Davī-loka's [Jenseitswelt] herrscht zwischen ihnen.

Die praktischen Prinzipien der vier Yoga-Systeme wurden in der einen oder anderen Form von beiden übernommen.

Der Jñāna-kāṇḍa des Buddhismus hat bis zu einem gewissen Grade dasselbe Prinzip über die sieben Stufen der Erkenntnis übernommen, das wir haben. Der Fundamentalunterschied zwischen Hinduismus und diesen beiden Bekenntnissen liegt allein in der Auffassung des Varṇāśrama-dharma¹).

Die Verehrung umschließt alle Stufen, von der Fetischverehrung an über Toten- und Dämonenverehrung der unzivilisierten Stämme bis zu der abstraktesten Verehrung des Brahman, des Einen ohne Zweites. Jedes Religionsideal findet hier seine Stätte.

Der Begriff über die Liebe wird von unseren christlichen und muhammedanischen Brüdern im Hinblick auf die Gottesliebe in ihrer Religion recht gewertet. Unsere Lehre über die Reinkarnation hat ihren Raum in den philosophischen Systemen unserer buddhistischen, jainistischen und zoroastrischen Brüder.

Der Gegensatz zwischen bösem Geist und heiligem Geist, der dem Zoroastertum, der Christenheit, dem Judentum und dem Muhammedanismus gemeinsam ist, findet seine rationelle und falsche Erklärung in der Schilderung des Kampfes zwischen Deva's und Asura's in den sieben höheren und sieben niederen Welten.

Himmel und Hölle, die in anderen Religionen geschildert werden, sind in dem Kapitel über die Jenseitswelt, wie Pitr-loka und Svarga-loka (Väterwelt und Himmel), Preta-loka und Nāraka-loka (Geister- und Höllenwelt) ausführlich beschrieben. Lohn und Strafe für gute und böse Taten werden dort ebenfalls erwähnt. Manche Religionen, die die Wiedergeburt nicht anerkennen, nehmen einen großen Weltgerichtstag an für alle Seelen. Diese Ansicht wird durch die Beschreibung der Zustände erweitert, die die Seele in dem Preta-loka, Pitr-loka, Nāraka-loka usw. durchwandert.

Die Fundamentalähnlichkeit aller Religionen in bezug auf das eine Ziel liegt in der vorausgehenden Abhandlung. Der Grundunterschied ist im Ācāra- und im Varṇāśrama-dharma zu suchen. Es wurde schon erwähnt, daß die äußere Lage und die innere Verfassung des einzelnen die Basis für die praktische Seite der Religion bildet.

In der indischen Religion wurde dies Prinzip von seiner rauhesten Form bis zur höchsten Vollkommenheit angewandt, auf ganze Klassen und Menschheitsstufen, soweit sie in die Sphäre der Hindu-Religion fallen. Die Verhältnisse anderer Länder haben in dieser Richtung zu veränderten Formen geführt. Da sie unvollkommen blieben, wurden keine formalen Richtlinien und keine ausgearbeiteten Ideale aufgestellt, wo es auf praktische Betätigung ankommt. Dieser Unterschied setzt aber keinen Gegensatz voraus. Es ist eine Frage der Priorität oder der Posteriorität in derselben Entwicklungslinie der Seele von Materie zu Geist. Es wurde schon des öfteren gezeigt, daß Indiens Religion, der Sanātana-dharma einen Hort geistiger Prinzipien und praktischer Anwendungen birgt. Wenn diese nun in anderen Religionen unvollkommener dargestellt und unbestimmter formuliert, nur suggestiv wirken, ist das reiner Zufall; einen wirklichen Unterschied bedingt das keinesfalls. Der Ācāra ist mit dem grobmateriellen Körper und der Varṇāśrama mit der Jenseitswelt aufs innigste verbunden. Obwohl wir Anzeichen dieser besonderen Dharma's in allen fortgeschrittenen Gesellschaften der Welt finden, sind sie doch ganz besonders Indien eigen. Die Inder glauben fest, daß die Organisation des Varṇāśrama-dharma ihre Stütze von der Jenseitswelt erhält. Andere Religionen verlieren diese Gesichtspunkte zwar nicht gänzlich aus den Augen. Aber Kurzsichtigkeit, hindernde Außenverhältnisse oder Unzugänglichkeit zu dem Lichte der Erkenntnis, das nur von einem Orte strahlt und Zeit braucht, um in entfernte Zonen zu dringen, Hindernisse wie diese begrenzen das Sehfeld der Weisen nichtindischer Religionen. Die Folgerungen, die wir ziehen wollen, sind in folgendem allumschließenden Vorschlag enthalten.

Alle Religionen erstreben ein gemeinsames Ziel. All ihre weit und tief ausschauenden Lehrer sind von einer vollkommenen, universalen Sympathie durchdrungen und wünschen demgemäß, die ganze Menschheit zum Lichte zu führen. Wenn nun die Anhänger dieser Religionen und der religiösen Seher und Lehrer zur Erforschung der Religionen an einer gemeinsamen Stätte zusammenströmten, würde ein vollkommenes geistiges und religiöses Sichverstehen die Folge sein, sicher nicht zum Schaden der Menschheit. Ein solcher Mittelpunkt der Gesamtheit der Weltreligionen ist weder ein Ding der Unmöglichkeit noch der Unerreichbarkeit. Kaum zu kühn ist der Gedanke,

der in dem Vorschlage gipfelt, alle zivilisierten Nationen der Welt zur Gründung einer weltumfassenden Institution einzuladen, die der Förderung des religiösen Gedankens und damit des großen letzten Menschheitszieles dienen soll. Als groben Umriss dieser Idee möchten wir die Errichtung einer Halle der Weltreligionen vorschlagen, die mit der nötigen Ausstattung, wie mit einer großen Bibliothek als Hilfsmittel zum vergleichenden Studium der Religion und der Philosophie versehen ist. Hier soll die Gelegenheit zum gegenseitigen Gedankenaustausch und zu populären Vorträgen geboten werden, um zum Fortschritt der Menschheit beizutragen. Daneben können Vorschläge über die Verwirklichung der den verschiedenen Religionen eigentümlichen Ideen herlaufen, wie eigene Räume zum Halten des Gottesdienstes usw.

Sollten sich trotz dieser Ausführungen Zweifel erheben über die Möglichkeit, alle Religionen auf einer gemeinsamen Grundlage von Frieden und Heiligkeit zu versammeln, wollen wir Aussprüche aus den Upaniṣad's und die anderer Seher und heiliger Männer anführen.

Die Upaniṣad's sagen: „So wie das Auf und Nieder, Berge und Täler, Ebenen und Weiten, Meere und Flüsse, Großes und Kleines dem Wanderer auf Erden als Ungleichheiten vorkommen, aber dem, der in einem Luftschiff sitzt, als glatte Fläche erscheinen, so verschwinden die unbedeutenden, kleinlichen Unterschiede der Religionen in dem, der Erkenntnis erlangt hat und über Gegensätze erhaben ist.“

Wir sind der Meinung, daß die ernstesten Wahrheitssucher aller Religionen sich kaum in entgegengesetzten Richtungen bewegen. Wir wollen einige allgemeine Gedanken hersetzen, um zu sehen, wie die Seher der verschiedenen Weltreligionen zu einer oder der anderen gleichen Endwahrheit kommen.

Ähnlich unserer Bhakti ist die Bhakti der Muhammedaner, die elf Teile hat.

Es gibt elf Arten von Liebe:

1. Mowafiqat ist die Liebe, in der die Seele sich abkehrt von Selbst und Satan und Welt, die den Menschen zur Gottvergessenheit führen. Die Seele wendet sich an die Freunde des geliebten Gottes.

2. Maal ist die Liebe, in der sich das Herz an den Geliebten, an Gott, hängt und alles seinetwegen hintansetzt.

3. Mowanisat ist die Liebe, in der wir uns nach Gott sehnen, aller materiellen Dinge vergessend. Der an Gott hängt, sondert sich von allem anderen ab.

4. In Mowaddat gibt sich das gereinigte Herz ganz Gott hin, das in der Einsamkeit zu ihm fleht.

5. In Hawa lebt das Herz in Vereinigung mit Gott.

6. In Khullat sinnt und denkt das Herz an nichts anderes mehr als an Gott, den Geliebten der Seele.

7. In Muhabbat ist das Herz frei von bösen Eigenschaften und angefüllt mit göttlichen.

8. In Shagf wird der Schleier von Qalb, dem geistigen Herzen, weggezogen und alle äußeren Zeichen der Liebe unterdrückt, ja als eine Art Blasphemie betrachtet.

9. In Haim wird der Liebende von Gottesliebe berauscht.

10. In Welah spiegelt sich die Schönheit Gottes im Herzen, das ganz von ihr durchdrungen bleibt.

11. In Ishq, der letzten Art, vergiftet und verliert sich einer selbst, um nur mehr in Gott zu leben²).

Die folgenden fünf Stufen der Vollkommenheit möge der Leser mit den sieben Stufen der Erkenntnis vergleichen, die wir im zwölften Kapitel behandelt. Für den muhammedanischen Heiligen gelten folgende Stufen:

1. In Alam-i-Nasüt bleibt einer Versuchungen und Begierden ausgesetzt.

2. In Alam-e-Malküt bleibt einer in der Betrachtung und Dankagung in Gott versunken.

3. In Alam-i-Jabrüt erkennt einer sein Selbst.

4. In Alam-i-Lohüt erkennt einer sein Ziel zum Gottum und hat volle Erkenntnis seines Selbst.

5. In Alam-i-Hahüt steht einer über der Erkenntnis seines Selbst und ist untergetaucht in die Gottheit.

Die Göttlichkeit im Menschen wird auch im Muhammedanismus anerkannt.

„Die Möglichkeit einer solchen Realisation der Göttlichkeit durch den Menschen liegt in folgenden Koran-Versen vorbedeutet: ‚Ich bin mit euch, aber ihr seht mich nicht.‘ ‚Wir sind ihm näher als sein Hauptgeist.‘

‚Ich bin des Menschen Geheimnis; mein Geheimnis ist der Mensch.‘

Wenn die Sufi's diese Wahrheit erkennen, verschwinden für sie die Welterscheinungen, sie erblicken Gott überall. In dieser Ekstase tut sich ihnen das Geheimnis der Einheit kund, und sie murmeln Worte wie diese: „Ich bin die Wahrheit“, „Ich bin der Geliebte“. Aus diesem Grunde zog sich Hussain die Verfolgung der Laien und Theologen zu³). Daraus ersieht man, daß die muhammedanischen Seher den Pfad des Jñāna und der Bhakti kannten, wie sie auch Inspirationen der Jenseitswelt anerkennen. Hussain Munsoor sagt: „Wenn ein Mensch die Erkenntnis Gottes erlangt, empfängt er Mitteilungen aus der Jenseitswelt; er hegt keinen anderen Gedanken als an Gott, den Geliebten.“

Obwohl vom Judentum gesagt wird, daß es keine Dogmen hat, ist es eine der ältesten und machtvollsten Religionen der Welt. Jüdische Sekten gibt es zu viele, als daß sie hier aufgezählt werden könnten.

Im Judentum wie im Islam entstand eine Kontroverse um Schrift und Tradition. Aus der großen Literatur des Judentums geht evident hervor, daß seine großen Denker geneigt waren, an die Hindu-Idee der Seelenwanderung zu glauben⁴). Sie glauben, daß die beiden Lehrer ihrer zwei großen Schulen von Adam abstammen, eine Idee, die identisch ist mit dem Kalpāvatāra (Teil-Avatāra) der Inder. Die Frankist-Sekte⁵), eine Gründung des Pseudomessias von Smyrna, lehrte eine Dreiheit, deren Philosophie an die Hindu-Schulen anklängt. Die strenge Chassid-Sekte erkannte keinen Rabbi an; sie hielt ihren Zaddik, den recht Wandelnden, für ihren unentbehrlichen geistigen Vermittler, so wie der Murid des Islam seinen Pir oder der Brahmajñānin seinen Guru anerkennt. Das Judentum übernahm die Riten der erregenden Sādhana's (Übungen), wie Tanz und Ekstase, laute und stille Gebete, die bei verschiedenen Upāsaka-Sekten der Inder, die sich auf Mantrayoga gründen, außerordentlich in Schwung sind⁶). Die Lehren Zoroaster's atmen denselben Geist. Seine Anschauungen liegen in der altiranischen Religion, weshalb wir uns aus ihrem Vergleiche mit den Veda's einen Begriff von ihrem Inhalt bilden können. Die neuentdeckten hettitischen Inschriften⁷) werfen einen willkommenen Lichtstrahl auf das altiranische Credo. In diesen Inschriften sind Mitra, Varuṇa, Indra als Gottheiten der iranischen Könige von Mitani erwähnt, Namen, die uns aus dem Hindu-Pantheon geläufig sind. Verehrt wurden der Kriegsgott und Drachentöter Indra, die Naturkräfte und Elemente wie Feuer und Wasser, gleichwie die Arier den Elementar-Gottheiten Verehrung erweisen. Bei feierlichen Gelegenheiten wurde der anregende Trank des Soma dem Frommen gereicht, wie der Somatrauk die notwendige Begleiterscheinung des Veda-Opfers ist. In bezug auf die Lehre der Deva's und Asura's im Hinduismus und Zoroastertum besteht eine sprechende Ähnlichkeit. Sie stellen die intelligenten, leitenden Kräfte von Gut und Böse dar, mit dem Unterschied, daß Asura (indisch Dämon) das hohe, majestätische Wesen Gottes ausdrückt, den die Menschen ehren und fürchten, während Deva (indisch Gott) die gemeinen, sinnlichen und anthropomorphen Dämongottheiten darstellt. So liegt der Unterschied zwischen Zoroastertum und indischer Philosophie im Worte und nicht im Begriffe; die Deva's der Hindu's sind die Asura's des Zoroaster und umgekehrt. Diese zwei Geisterarten sind nicht müßig. Sie führen einen ewigen Kampf, dessen Geschichte die der Welt ist, wie auch der Faktor der schöpferischen Tätigkeit. Sie führen den Kampf nicht immer persönlich. Sie lassen ihn durch ihre Geschöpfe und Schöpfungen ausfechten. Das Kampffeld ist die gegenwärtige Welt, im Mittelpunkt des Kampfes steht der Mensch. Seine Seele ist Gegenstand des Kampfes. Mit all seiner Kraft und seinem Können nimmt der Mensch an diesem Kampfe teil. Durch treues

Bekennen des Glaubens, durch gute Taten, Worte und Gedanken, durch Reinerhaltung von Leib und Seele schwächt er die Macht des bösen, erhöht er die Macht des guten Geistes und sichert sich seinen Platz im Himmel. Durch laues Bekennen des Glaubens, durch schlechte Werke, Worte, Gedanken und Befleckungen stärkt er die Macht des bösen Geistes und dient dem Satan. Der Kenner der Philosophie sieht auf den ersten Blick, daß obige Lehren ein getreues Echo der Hindu-Lehre des Devāsura-samgrāma widertönen, des Kampfes der Götter und Dämonen, der sich ewig im Menschenherzen abspielt.

Die sechs geistigen Fortschrittsstufen des Zoroastertums erinnern auffällig an die sieben Erkenntnisstufen der Hindu's. Die Stufen des Zoroastertums sind folgende:

1. Vahu Mano, guter Sinn, das Prinzip des Guten, das den Menschen zum Guten drängt.

2. Ashem, später Ashem Vahishtem, der Genius der Wahrheit, die Verkörperung von allem, was gut, wahr und recht ist.

3. Khsbathrem, das Reich und die Macht des Ormazd, die von Anfang existierten, aber nicht in unbedingter Vollendung, da das Übel einschlich wie Unkraut unter den Weizen; noch ist die Zeit fern, wo sie in unverhüllter Majestät erstrahlen werden.

4. Armaiti, schuldige Ehrfurcht vor dem Göttlichen, „verecundia“, als Tochter des Ormazd betrachtet, die auf dieser Erde wohnt.

5. Hourvatat, Vollkommenheit.

6. Ameretat, Unsterblichkeit. Hier liegt das Ziel der geistigen Wanderschaft und der Schnittpunkt der verschiedenen Religionen.

Die hehren Ideen und Grundsätze der christlichen Philosophie klingen in die Harmonie der Grundprinzipien des Hinduismus hinein. Die potentielle Schöpferkraft des ewigen Vaters, sein latenter Wille, der zu nie endender Tätigkeit im Schaffen von Myriaden von Welten aus dem Pralaya (Untergang) treibt, ist eine Grundlehre der indischen Schöpfungsphilosophie. Der R̥gveda erklärt feierlich, daß vor Beginn der Schöpfung ewiges, grauenwüstes Schweigen allüberall herrschte. Keine Schwingung durchzitterte den Ozean der Zeit, kein Sein erschien in dem Meer des Raumes. Kein Atemzug rührte sich im Schoße der schlafenden Unendlichkeit. Undurchdringliches Dunkel lag in Höhen und Tiefen und Breiten und Weiten. Der höchste Brahman weilte allein, eingehüllt in sein Selbst. Aber da! Die Szene änderte sich, ein geheimnisvoller Klang rauschte auf: „Ich bin allein, ich will vielfach werden.“ Kaum war der Klang verhallt, und der potentielle Wille nahm seine aktuelle, kinetische Form an. Aus ihm wurde die Schöpfung mit ihren Sonnen und Monden und Sternen in den weiten Himmelssphären. Finden wir nicht eine genaue Widerspiegelung in

den feierlichen Worten Jesu Christi: „Es war dunkel. Gott sprach: Es werde Licht. Und es ward Licht.“⁸⁾

Und im Johannes-Evangelium heisst es: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.“ Isaak Newton bekennt in seinem grössten Werke, den „Principia“, seine Überzeugung, dass die Manigfaltigkeit der natürlichen Dinge von nichts anderem entstanden sein kann als aus der Idee des notwendig existierenden Seins, das immer und durchaus Gott ist, der Höchste, Unendliche, Allmächtige, Allweise, der absolut Vollkommene. Das ist eine Fundamenteinheit in der indischen und christlichen Philosophie der Schöpfung, für die nur die Hindu-Philosophie eine befriedigende Erklärung erstreben und geben kann.

Die wunderbare Trinität von Vater, Sohn und Geist in ihrer seligen Einheit in dem Schöpferplane gibt uns eine andere Ähnlichkeit. Der Vater, der Jehova, ist der höchste Brahman der Veda's. Er wohnt allein in seiner ewigen Glorie. Der Sohn kommt von ihm als eine Emanation der Göttlichkeit. Die ewige Glorie durchdringt jede Pore der Schöpfung. Und der Heilige Geist? Die gesunkene Menschheit zieht er zu sich empor. Die Göttlichkeit steigt zur Menschheit nieder: das ist der Sohn. Die Göttlichkeit hebt die Menschen zum Himmel: das ist der Heilige Geist. Das ist die Philosophie der Erlösung, die geheimnisvolle Dreifigur der Trinität. Gott, der vom Himmel herab- und wieder emporsteigt, wie herrlich und seelenerfreuend! Das trifft den Grundton der Hindu-Philosophie und wirft eine Lichtflut auf die Theorie des Avatāra, die Barmherzigkeit des ewigen Vaters, die übernatürliche Glorie der Schöpfung und die endliche Seligkeit⁹⁾.

Welch hohes Reich des Vedānta berührte Jesus, als er ausrief: „Ich in meinem Vater und ihr in mir“; „wohnet in mir und ich in euch“; „ich und mein Vater sind eins“. Er zeigte die innere Sphäre wo sein entkörperter Geist mit dem ewigen Geiste des Lebens in Verbindung trat. Gott schauend und sich in ihm, rief er also aus. Wenn er nun seinen Vater in seiner Seele sah, so sah er auch seine Brüder in sich. Und endlich, wenn die Ausschliesslichkeit des Selbst verebbte und der Himmel sich in seine Seele senkte, realisierte er seine Identität mit dem höchsten Selbst, rufend: „Ich und mein Vater sind eins.“ Zwischen Jīva und Brahman gibt es keinen Unterschied: „Jīvo brahmaiva nāparah“, „Brahman fürwahr ist der Jīva und kein anderer“. Das ist der Glaube des Vedānta. Die christliche Welt hat sich die Schönheit dieser Lehre noch nicht klargemacht. Die Doppelharmonie der göttlichen Natur Christi, d. h. seine Harmonie mit Gott und seine Harmonie mit dem Menschen, und folglich die Idee der Identität von Jīva und Brahman, liegt noch in der Ferne

und erscheint als Utopie. Aber die Inder, denen die großen Seher der Vorzeit, die Jūāni-maharṣi's ihre Weisheit anvertraut, sind sich des Lebens und der Lehre des Propheten des Westens bewußt und laden die Welt in ihr Reich der Selbst-Realisation ein¹⁰).

Hierher gehört die Sprache eines St. Johannes vom Kreuz, in der das Selbst identifiziert wird mit allen Aufsendingen, eine Idee, ähnlich der fünften und sechsten Erkenntnisstufe. Der Heilige ruft aus: „Die Himmel sind mein, die Erde ist mein und die Völker sind mein; mein sind die Gerechten, mein sind die Sünder; mein sind die Engel, mein die Mutter Gottes; alle Dinge sind mein; Gott selbst ist mein und für mich, weil Christus mein ist und in ihm alles für mich. Was, meine Seele, verlangst du noch, was suchst du noch? Alles ist dein, alles ist für dich. Weniger nimm nicht, noch gib dich zufrieden mit den Krümchen, die von deines Vaters Tisch fallen. Geh fort und juble in deiner Glorie, berge dich selbst in ihr, jauchze, und du wirst alles Wünschen deines Herzens stillen.“ In den drei letzten Arten der Bhakti, ausgedrückt in den Worten: „Ich bin sein“, „er ist mein“, „er und ich sind eins“, die schon erwähnt wurden, finden wir besonders das letzte Wort fast identisch mit folgenden Worten desselben Heiligen:

„Weil es keinen Weg gibt zum Wachstum der Seele, als ihm gleich zu werden, deshalb erfreut er sich an unserer Liebe. Es ist die Eigentümlichkeit der Liebe, den, der liebt, gleichzustellen mit dem Gegenstand der Liebe.“ So ergeben sich Ähnlichkeiten im Bereiche der Bhakti, der Askese, der Nächstenliebe und anderer Arten des Dharma.

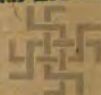
Es ist überflüssig, noch mehr zu sagen. Der ernste Forscher findet die Harmonie in den Gedanken und Sprüchen der Heiligen aller Länder heraus. Denn die Wahrheit ist eine und das Wesen aller Religionen ist eines und dasselbe. Nur eine ewige Religion gibt es in der Welt. Zwei Religionen kann es nicht geben. Wo liegt dann der Grund der Verschiedenheiten?

„Siehe, wie gut und lieblich ist es für Brüder, in Eintracht zu wohnen.“ [Ps. 132, 1]. Laßt uns alle von ganzem Herzen die Hände reichen. Der Himmel will Versöhnung, laßt die Erde folgen. Laßt uns die Gelegenheiten nützen, die uns Gott in seiner liebenden Vorsehung bietet, die Bande internationaler Bruderliebe zu befestigen.

Möge der heilige Geist der ewigen Religion die ganze Menschheit durchdringen, möge der Allerhöchste seine Segnungen auf alle ergießen, Eintracht und Friede bringend und guten Willen auf Erden!

Om.

Friede sei allen Wesen!



Anmerkungen und Erläuterungen.

Erstes Kapitel.

1) Die Baul's sind eine der vielen religiösen Mendikantenarten in Bengal. Die Lieder, die sie zur Begleitung eines einsaitigen Instrumentes „von dem Manne meines Herzens“ singen, gehen wohl zurück auf den alten Ausdruck Puruṣa (Mann), der seit alter Zeit für Ātman (Seele, Selbst) und Brahman steht, im Sinne von „höchster Geist“.

2) Die Stelle befindet sich in der Chāndogya-Upaniṣad (6, 2, 1) und lautet: „Seiend nur, o Teurer, war dieses am Anfang, eines nur und ohne zweites. Zwar sagen einige, nichtseiend sei dieses am Anfang gewesen, eines nur und ohne zweites, aus diesem Nichtseienden sei das Seiende geboren“ (Deussen, S. U. p. 160). Das ist die berühmte Advaita-Lehre (Nicht-Zweiheit) des Vedānta, auf der sich diese Philosophie aufbaut, die nichts Reales annimmt als das höchste Brahman.

3) Hier wie auch an anderen Orten zitiert der englische Text ein Werk von Bucke, mit dem Titel: „Cosmic Consciousness“, das mir nicht zugänglich ist und für die ganze Darstellung wenig Wert hat, insofern, als ich ausschließlich Inder und indische Ideen, wie sie von Indern gedacht sind, zu Wort kommen lassen will.

4) Diese Stufen werden in der Dhīśa-gītā geschildert. Des öfteren wird die Dhīśa-gītā zitiert, ein Werk, das bis jetzt noch unbekannt ist in Europa. Es handelt über die Verehrung des Dhīśa, gewöhnlich Gaṇeśa oder Gaṇapati (der elefantenköpfige Gott der Weisheit) genannt, der, jüngerer Zeit angehörend, heute in Indien viel verehrt wird. Das Werk hat folgende Kapitel: Das Selbst und seine Erkenntnis, Magische Wunderkräfte und deren Philosophie, Erkenntnisarten, Lehre über Dharma, der Vedānta, Ziel des Vedānta, Gott als Welt. Noch andere unbekannte Werke werden in dem Texte zitiert, so die Viṣṇu-gītā (Viṣṇu-Sang), śakti-gītā (Sang der śakti-Verehrer), Sūrya-gītā (Sonnensang) und Śambhu-gītā (Śiva-Sang). In dem letzten werden Piṭha und Cakra (der mystische Kreis) und das Liṅga (Phallus als Emblem) behandelt. Diese und andere Werke wurden kürzlich von der Mahāmaṇḍal-Gesellschaft in Benares veröffentlicht.

5) Diese Vierteilung der Wesen nach ihrer Entstehungsart ist alt. Wir begegnen ihr in der zum Rgveda gehörenden Aitareya-Upaniṣad, wo es (nach Deussens Übersetzung S. U. p. 20) heisst:

„Dieses ist Brahman, dieses ist Indra, dieses ist Prajāpati, dieses ist alle Götter . . . ist Eigeborenes, Mutterschofsgeborenes, Schweifsgeborenes, Sprofsgeborenes“ (3. 3).

In der Chāndogya-Upaniṣad werden 6, 3, 1 nur drei angeführt. Nach Deussens Übersetzung (S. U. p. 161): „Fürwahr, diese Wesen hier haben dreierlei Samen [d. h. Ursprung]: aus dem Ei Gebornes, lebend Gebornes und aus dem Keim Gebornes.“

a) Udbhijja, Keimgeborenes; von udbhid, hervorbrechen, daher Sprofs, Pflanze und ja (geboren, von jan erzeugen, gebären). Darunter fällt die Pflanzenwelt.

b) Svedaja, Schweifsgeborenes, von Sveda (Schweifs) und ja (geboren). Darunter fällt die Lebewelt der Insekten und des Ungeziefers.

c) Aṇḍaja Eigeborenes, von Aṇḍa (Ei) und ja (geboren). Hierher gehört die Vogelwelt und die Welt der Amphibien.

d) Jarāyuja Mutterleibgeborenes, von Jarāyu (Mutterschofs, Eihaut des Embryo) und ja (geboren). Hierher gehören die höherentwickelten Tiere und der Mensch.

Eine nähere Aufzählung der Wesen dieser vier Klassen gibt uns Manu. „Rindvieh, Jagdgetier, fleischfressende Tiere mit zwei Zahnreihen, Rākṣasa's, Piśāca's und Menschen sind leibgeboren (jarāyuja).

Eigeboren sind Vögel, Schlangen, Krokodile, Fische, Schildkröten, wie ähnliche Land- und Wasser- Tiere) (aṇḍaja).

Aus feuchter Hitze (svedaja) entstehen stechende und beißende Insekten, Läuse, Flöhe, Wanzen und alle anderen (Geschöpfe) der Art, die durch Hitze entstehen.

Alle Pflanzen, durch Samen oder Setzlinge fortgepflanzt, entstehen von Sprößlingen (udbhijja); jährige Pflanzen sind jene, die zugrunde gehen, nachdem sie viele Blüten und Früchte getragen und ausgereift.

(Die Bäume), die Früchte tragen ohne Blüten, heißen Herren des Waldes; aber die Blüten und Früchte tragen, heißen Bäume (vṛkṣa).

Aber die verschiedenen Pflanzen mit vielen Stengeln, von einer oder mehreren Wurzeln wachsend, die verschiedenen Gräser, die Kletter- und Schlingpflanzen entstehen alle aus Same oder Setzlingen.“ Manu I. 43—48.

So weit die Aufzählung. Aber nun kommt Manu auf die uns Abendländer so befremdende, das indische Geistes- und Religionsleben so tief durchdringende Idee, dafs alles und jedes Wesen der Macht des Karman-Gesetzes und dem „schrecklichen Kreislaufe (saṃsāra) von Geburt und Tod unterworfen ist, von Brahman bis zum letzten Lebewesen“. Zugleich spricht er den Pflanzen inneres Bewußtsein zu (antahsaṃjñā), die Freud' und Leid unterworfen (sukha-duḥka-samanvita) sind.

„Die (Pflanzen), die von vielgestaltiger Finsternis, dem Ergebnis ihrer Handlungen (in früheren Existenzen), besitzen inneres Bewußtsein und erfahren Freud' und Leid. Die (verschiedenen) Bedingungen in diesem beständigen und stetig wechselnden Kreislauf von Geburt und Tod, dem die erschaffenen Wesen unterworfen sind, beginnen mit (dem) des Brahman und enden (mit denen von) diesen (eben erwähnten) unbeweglichen Geschöpfen.“ Manu I, 49, 50.

Eine abweichende Einteilung gibt das Sāṃkhya-System. Zu den vier erwähnten Arten, wo Schweifsgeborenes (svedaja) auch Hitzegeborenes (uṣmaja heißt, werden in Sūtra V, 111 noch angeführt: Willengeborenes (saṃkalpaja) und Wunderkraftgeborenes (sāṃsiddhika). Vijñāna-Bhikṣhu und Aniruddha zählen hierhin Wesen wie Manu, der durch Schöpferwillen entstand, und solche, die durch Mantra (Sprüche), Tapas (Askese) und Ausadha (narkotische Mittel) entstehen. Letztes Gebiet spielt schon in die magischen und geheimnisvollen Yoga-Kräfte hinein. (S. S. V. p. 147. S. Pr. Vij. Bh. p. 203).

6) Zu Pitṛ- und Naraka-loka siehe Kapitel XIV, Anmerkung 1.

7) Diese hier angeführten Erkenntnisstufen werden im Kapitel XII behandelt.

8) śaṅkara ist der Eigenname (ācārya heißt Lehrer, als Ehrentitel angehängt) des großen Verbreiters der Vedānta-Philosophie. Er lebte im 8. Jahrhundert n. Chr. Sein Hauptwerk bildet der Kommentar über die Vedānta-Sūtra's des Bādarāyana, der von Deussen übersetzt wurde. (Siehe

dazu Kapitel XVI). Deussen hält śaṅkara neben Kant für den größten Philosophen und den Vedānta als das hehrste Gedankensystem.

9) Bhārata-dharma (Indiens Religion), Vaidika-dharma (Veda-Religion), Sanātana-dharma (ewige Religion), all diese Begriffe bedeuten die in dem Buche dargestellte Religion.

Bhāratāvāṣa (Land der Bhārata's) wird Indien genannt, „das Land nördlich des Meeres und südlich der Schneeberge“. Die Bhārata's sind Nachkommen des Königs Bharata. Indien heißt auch Āryāvarta, bedeutet „das Land der Āryā“ im Gegensatz zu den Anārya „Nichtarier“ (s. Kirtel: K. d. I. S. 60), denen Manu eigene Wohnplätze zuweist und sie von der arischen Gesellschaft ausschließt.

Das Wort Dharma hat die verschiedensten Bedeutungen: Recht, Gesetz, Ordnung, Sitte, Tugend, Verdienst, Eigentümlichkeit, Attribut, Ding an sich. Religion mit Dharma wiederzugeben, ist eine befremdliche Prägung. Den Dharma kennt jede indische Religion. Aber Dharma nennt sich heute kaum eine der bekannten Religionsgesellschaften. Das Wort als Religion geht wohl zurück auf die Religion der Sāvata's, die die Idee des Monotheismus als Grundlage ihrer Religion aufnahmen, die „Ekāntika-dharma“ (monotheistische Religion) genannt wird. (Bhandarkar V. ś. p. 3). Vielgebraucht wird Dharma als Moral, Tugend, Pflicht und Recht. Die Dharma-śāstra's sind die Rechtsbücher Indiens. Am bekanntesten ist der Begriff Dharma als „Lehre“ im Buddhismus. Er entspricht hier durchaus nicht unserem Begriffe Religion als Beziehung zu Gott. Magdalena und Wilhelm Geiger untersuchen in ihrem Buche: „Pāli Dhamma“ (München 1920) den Begriff des Dharma im Buddhismus in seinen verschiedensten Bedeutungen. „Mit voller Absicht hat der Buddha den Begriff dhamma (= dharma) an die Stelle von brahman gesetzt“, heißt es dort (p. 176). Danach hat der buddhistische Dhamma den Begriff des „Absoluten“ neben seinen sonstigen Bedeutungen, von denen Dhamma als „Lehre, Wahrheit“ (p. 6) eine starke Umprägung des brahmanischen „Dharma“ ist. Der indische Begriff, der unserem Wort „Religion“ am nächsten kommt, ist Bhakti. (Siehe hierzu Kapitel XI, Anm. 6.)

Zweites Kapitel

1) Hier wird ein Vers aus dem Mahābhārata angeführt, der lautet:
 „Dhāraṇād dharmam ity āhur dharmo dhārayate prajāḥ;
 yat syād dhāraṇasamyuktaṃ sa dharma iti niścayah“.

„Von Tragen (Wurzel dhr) kommt Dharma, sagen sie; der Dharma trägt die Geschöpfe; was als Tragen gesagt wird, ist Dharma; so steht es fest.“

2) Dieses Zitat hat Jacob (in der Mahā-Nārāyaṇa-Upaniṣad [28, 1]) unter Dharma in seiner Concordance. Es lautet: „Dharmo viśvasya jagataḥ pratiṣṭhā, loke dharmiṣṭhaṃ prajā upasarpanti dharmeṇa pāpam apanudati, dharme sarvaṃ pratiṣṭhitaṃ, tasmād dharmaṃ paramaṃ vadanti.“ Deussen (S. Up. p. 256) übersetzt: „Die Pflicht ist dieser ganzen Welt Grundlage, und im Leben halten sich die Geschöpfe zu den Pflichteifrigsten. Durch die Pflicht wehrt man das Übel ab, in der Pflicht beruht das All. Darum erklären sie die Pflicht (Dharma) für das Höchste.“ Neben Satya (Wahrheit), Tapas (Askese), śama (Ruhe), Dama (Bezähmung), Dāna (Almosen geben), Yajña (Opfer), Mānasa (das Geistige), Nyāsa (Entsagung) wird Dharma als das Höchste gepriesen.

3) Folgender Vers aus der Purāṇa-saṃhitā wird angeführt:

„Yā bibharti jagat sarvam Īśvarecchā hy alaukikī,
saiva dharmo hi subhage! neha kaścān'apśayah“.

„Des Īśvara (Gottes) Wille, der nichtweltliche (transzendente), der die ganze Welt trägt, der fürwahr ist Dharma, o Glücklicher! Darüber ist kein Zweifel.“

4) Zu dem Satze: „It is because of Dharma that a thing is what it is“ zitiert der Text das Wort Vyāsa's in seinem Kommentar zu Patañjali: „Yogyatāvicchinnā dharmiṇaḥ śaktir eva dharmah“ Das Sūtra des Patañjali (III, 14) lautet: „śāntoditāvīyapadeśyadharmānupātī dharmi“ Rājendra-lāla Mitra übersetzt: „The subject is the correlative of the qualities of tranquillity, enlivening, and latency.“ Das Subjekt ist die Wechselbeziehung der Eigenschaften von Ruhe, Belebung und Verborgenheit.“ Deussen (A. G. d. P. I, 3, p. 530) übersetzt: „Hierbei ist der Beschaffenheitsträger der beruhigten, der erhabenen und der unaussprechlichen Beschaffenheit entsprechend.“

Vyāsa sagt dazu: „Yogyatāvācchinnā dharmiṇaḥ śaktir eva dharmah sa ca phalprasavabhedānumitasadbhāva ekasyānyo 'nyasyānyas ca paridṛṣṭah“. Woods (Yoga-System III, 14, p. 224 f.) übersetzt: „An external aspect is [to speak precisely] only a power of the substance as limited by its pre-established harmony [with regard to effects]. And it is known as an actual existence, of which the existence is inferred by the kind of effect which it generates, as one or another [form] of the single [substance].“ Hier bedeutet Dharma das empirische Ding, seine Qualität (res) und Dharmin den Dingträger, das Substrat oder die „Substanz“, wie Woods übersetzt. Beide Begriffe sind hier in ontologischem Sinne gebraucht und dürften schwerlich in den Zusammenhang passen, wie ihn der englische Text gibt.

5) Das Wort Jīva (von jīva leben) bedeutet Lebewesen, Lebensprinzip, Seele. Der Jīva ist die empirische, d. h. die mit dem grobmateriellen, fleischlichen und dem feinmateriellen Körper verbundene Seele, die an sich geistig, unerschaffen und ewig ist. Der Inder trennt die Denkfähigkeiten und die Akte der geistigen und sinnlichen Erkenntnis absolut von der Seele und weist sie auf materielle, wenn auch subtile Organe an. Die rein geistige Seele wird vom Sāṃkhya Puruṣa (Mann, Geist), vom Vedānta Ātman (Selbst) genannt. Während aber der Vedānta den Ātman mit dem Brahman identifiziert, hält der Sāṃkhya an der Einzelseele der Seele als Geist fest; ja, er kennt sonst keinen Geist als die Seele. Nyāya hat den Ausdruck Jīvātman (individuelle Seele) im Gegensatz zu Paramātman (höchste Seele). Während die Seele als Ātman im Menschen weilt und sich dessen bewußt ist, wandert die Seele als Jīva auch in die niedrigen Körper von Pflanze und Tier, wo sie kein geistiges Bewußtsein hat, aber „Freud' und Leid“ unterworfen ist, wie Manu sagt. In der Verbindung mit der Materie bleibt die Seele immer der Jīva. Sie muß sich losreißen von den Fesseln des materiellen Seins, (kevala) oder isoliert werden, wo sie dann als Puruṣa, Ātman, Brahman erlöst wird, in reinem Geistsein, entweder als Einzelseele nach den einen, oder als Brahman existierend nach den anderen Systemen.

6) Das hier angeführte Entwicklungsgesetz aller Jīva's, Lebewesen, „in the set language of the R̥sis,“ wird in der Taittirīya-Upaniṣad des Yajur-Veda ausführlich geschildert. (2. 1 usw.) Deussen: S. U. p. 228 usw.

a) Annamaya-kośa, die Speise-Hülle: „Aus diesem Ātman, fürwahr, ist der Äther [Raum] entstanden, aus dem Äther der Wind, aus dem Winde das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde, aus der Erde die Pflanzen, aus den Pflanzen die Nahrung, aus der Nahrung der Same,

aus dem Samen der Mensch. Dieser Mensch, fürwahr, ist aus Nahrungssaft bestehend (annarasamaya).“

Der Text nennt diesen Annamaya-kośa (Speise-Hülle) in der Entwicklungsstufe des Udbhijja (des Keimgeborenen). Deussen (S. U. p. 226) sagt: „Der annarasamaya, d. h. aus Nahrungssaft bestehende, Ātman ist der materielle Mensch und die materielle Natur; beide stammen von Brahman, sind Brahman; und schon wer sie als Brahman verehrt, erntet reichen Lohn. Aber beide sind Brahman in seiner dichtesten Verhüllung, in seiner äußersten Entfernung von seinem ursprünglichen Wesen.“

b) Der Prāṇamaya-kośa (Lebenshauch-Hülle), nach dem Text der Svedaja-sṛṣṭi (schweißgeborenen Schöpfung) entsprechend. „Von diesem aus Nahrungssaft bestehenden verschieden, dessen innerer Ātman (Selbst) ist der aus Lebenshauch bestehende (prāṇamaya); mit dem ist jener gefüllt.“ (Taitt. Up. ib.) Hier wird schon auf die Ātman-Natur und das Brahman-Sein des Menschen angespielt, das noch in der Lebensatem-Hülle verborgen ist.

c) Der Manomaya-kośa (Denksinn-Hülle), der nach dem Text die Anḍaja-sṛṣṭi entspricht. „Von diesem aus Lebenshauch bestehenden verschieden dessen innerer Ātman (Selbst) ist der aus Manas (Vorstellung, Wille, Wunsch) bestehende (manomaya); mit dem ist jener gefüllt.“ (Taitt. Up. Deussen, ib. p. 229.) Deussen nennt es „Mensch und die, in den Göttern Agni, Vāyu, Indra usw. personifizierte, Natur, sofern sie vom Willen, vom egoistischen Streben nach Wohlfahrt beseelt sind, welches einen Ausdruck in dem auf einem Tauschgeschäft beruhenden, Kultus der vedischen Götter findet.“ (Deussen ib. p. 226.)

d) Der Vijñānamayakośa (die Erkenntnis-Hülle), der die Jarāyuja-sṛṣṭi entspricht, wo der Mensch aus dem sinnlich-feinmateriellen zum übersinnlich-transzendenten Zustand der Erkenntnis des Brahman gelangt. „Von diesem aus Manas bestehenden verschieden, dessen innerer Ātman (Selbst) ist der aus Erkenntnis bestehende; (vijñānamaya); mit dem ist jener gefüllt.“ (Taitt. Up. ib. p. 230.)

e) Der Ānandamaya-kośa (Wonne-Hülle), die den Menschen in den höchsten Zustand der Seligkeit geleitet. „Von diesem aus Erkenntnis bestehenden verschieden, dessen innerer Ātman (Selbst) ist der aus Wonne bestehende (ānandamaya); mit dem ist jener gefüllt.“ (Taitt. Up. ib. p. 230.)

Das ganze Bild dieser Entwicklung der materiellen Existenz des Jiva, zuletzt in den Menschen zur höchsten Stufe geführt, ist von dem Bilde einer Frucht genommen, deren Kern im tiefsten Innern steckt, von einer Reihe von Hüllen umgeben. In der Sarvopaniṣatsāra werden diese Hüllen ebenfalls beschrieben, wo das Bild des Feigenbaumes gebraucht ist. „Wenn er in der Erkenntnis, daß er selbst die Ursache jener vier Hüllen, wie der Feigenkern die des Feigenbaumes, sei, verweilt, so heißt dies die wonnartige (ānandamaya) Hülle.“ (Deussen ib. p. 624.) So stecken diese Hüllen eine in der anderen bis sie das tiefste Wesen in Brahman münden lassen, wo das „Eine ohne Zweites“ ist. „Das Brahman ist die Nahrung, das Brahman ist Lebensodem, das Brahman ist Manas, das Brahman ist Erkenntnis, das Brahman ist Wonne“ (Taitt. U. ib. p. 236f.) „Wie Gold leuchtend ist, wer solches weiß.“ (Taitt. Up. ib. p. 240.)

7) Aus der Purāṇa-saṃhitā wird zitiert: „Unnatīṃ nikhilā jivā dharmepai-va kramād iha, vidadhānāḥ sāvadhānā labhante'nte paraṃ padam“. „Die Höhe erlangen hier die gesamten Jiva's stufenweise; in Andacht schaffend, erlangen sie am Ende den höchsten Sitz.“ Die Basis und die treibende Kraft der Entwicklung des Jiva, die ihren Ausdruck in dem Saṃsāra (Seelenwanderung)

findet, ist nicht eigentlich der Dharma, sondern das Gesetz des Karman (Tat) oder der Saṃskāra's, der Eindrücke, die das Karman hinterläßt, die sich in neuen Existenzen auswirken, bis sie erloschen sind. Die verschiedenen Kośa's, erstrecken sich nur auf den Jīva oder Ātman des Menschen. In der Philosophie wurde diese Hüllen-Lehre besonders vom Vedānta übernommen. Hier dürfte auch der Grund zu dem Entstehen des sagenhaften Astralkörpers, des ätherischen Menschen der Theosophie stecken.

Aus der Purāṇa-saṃhitā wird zitiert: „Sattvavrddhikaro yo 'tra puruṣārtho 'sti kevalaḥ; dharmāṣile! tam evābūr dharmam kecin maharṣayah“. „Der ausschließliche Lebenszweck, der das Wachsen des Sattva veranlaßt, Dharmafester! Den fürwahr heißen einige Grofs-Rṣi's Dharma.“ Garbe und Woods sagen, die Ausdrücke der Guṇa's von Sattva, Rajas, Tamas seien in unseren modernen Sprachen nicht begrifferschöpfend wiederzugeben. Diese Guṇa's (Konstituenten, Eigenschaften) sind mit der unerschaffenen Urmaterie (prakṛti oder pradhāna) schöpferisch mitwirkend. Sattva gilt als Prinzip der Reinheit, der Güte, des Lichtes; Tamas als Prinzip der Trägheit, Dumpfheit, Finsternis; Rajas als das der Leidenschaft, Aktivität. Sie wirken mehr oder weniger in allen Wesen, auch in den moralischen Handlungen. Das ist eine spezifische Lehre der Sāṃkhya-Philosophie, obwohl diese drei Guṇa's fast die gesamte philosophisch-theologische Wissenschaft beeinflussen. Seit alter Zeit wird Sattva auf die Himmel, Rajas auf die Erde, Tamas auf die Höllen als besonders einschneidenden Faktor bewertet. (A. Garbe gibt eine ausgezeichnete Übersicht in seiner Darstellung der Sāṃkhya-Philosophie. Vergleiche auch J. Dahlmann in: Die Sāṃkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre. Berlin 1902.)

8) Aus dem Mahābhārata wird zitiert: „Mānuṣeṣu mahārāja! Dharmādharmau pravarttataḥ; na tathānyeṣu bhūteṣu manuṣyarahiteṣv iha“. „Unter den menschlichen Wesen, o Grofskönig, waltet Dharma und Adharma (Nicht-Dharma, Recht und Unrecht); nicht aber unter den andern Wesen, den menscheitslosen“.

9) So lautet das zweite Sūtra des Kaṇāda: „Yato 'bhyudayanibhreyasa-siddhiḥ sa dharmah“. „Pflicht ist das, woraus Glück und Glückseligkeit (d. h. himmlischer Lohn und Erlösung) erfolgt.“ (Deussen, A. G. d. Ph. I. 3, p. 348).

10) Aus der Bhagavadgītā wird zitiert: „Nistraiguṇyo bhavārjuna!“ Der ganze Vers lautet: „Traiguṇyaviṣayā vedā nistraiguṇyo bhavārjuna! Nirdvandvo nityasattvastho niryogakṣema ātmavān“. Protap Chandra Roy (The Mahābhārata, Bhīṣma-Parva, Calkutta 1887. p. 83) übersetzt: „The Veda's are concerned with three qualities (viz. religion, profit and pleasure). Be thou, o Arjuna, free from them, unaffected by pairs of contraries (such as pleasure and pain, heat and cold etc.) ever adhering to patience without anxiety for new acquisitions or protection of these already possessed.“

R. Garbe, (D. Bhg. p. 88) übersetzt: „Die Vedas beziehen sich auf die drei Guṇas [d. h. auf die materielle Welt]; du [aber], o Arjuna, sei gleichgiltig gegen die drei Guṇas, gleichgiltig gegen die Gegensätze [Freude und Schmerz usw.], immerdar standhaft im Mut, unbekümmert um Erwerb und Erhaltung des Besitzes, und übe Selbstbeherrschung.“

Hier handelt es sich um die Begriffe nistraiguṇya, nirdvandva und sattvastha. In obigem Sinne werden sie gewöhnlich nach dem Kommentar des śaṃkara erklärt. (Bh. G. A. zu II, 45.) Ganz anders erklärt Rāmānuja (Rām. Bh. G. zu II, 45 p. 29, 30) diesen Vers. Er nimmt: Nistraiguṇya, nirdvandva, sattvastha als: „Sei nicht ein Dreiguṇa-artiger; die zwei Guṇa's laß beiseite und halte dich an das Sattva, das zur Reinheit führt.“

11. Die Begriffsbestimmungen über Religion werden nach M. Müller, dem bekannten Indologen und Religionsforscher, gegeben.

12) *Puruṣārtha* (des Menschen Zweck, Daseinsziel, Lebenszweck) ist ein der indischen Literatur sehr geläufiger Ausdruck. Für den Menschen gibt es vier Ziele, die er anstreben muß: *Artha* (Ding, Zweck), irdische Güter, Hab und Gut; *Kāma* (Wunsch, Begehrt, Liebesgott); Sinnenlust und Weltfreude; *Dharma*, Recht und Tugend; *Mokṣa*, endgültige Erlösung aus der Wiedergeburt (*Samsāra*).

Drittes Kapitel.

1) Hier ist auf die *śambhu-gītā* verwiesen.

2) Hier wird auf die *Karma-mīmāṃsā* des *Bharadvāja* verwiesen. Siehe dazu Sechzehntes Kapitel.

3) *Draupadī* war die Tochter des Fürsten *Drupada*. Sie hieß *Kṛṣṇā* (Schwarze) und war die Gattin der fünf *Pāṇdu*-Söhne, der Helden des *Mahābhārata*, deren jedem sie auch einen Sohn schenkte. Dies klassische Beispiel von Polyandrie suchten schon die Inder auf die verschiedenste Weise zu erklären, da sie dem alten brahmanischen Eherecht entgegensteht, das wohl Polygamie, aber keine Polyandrie kennt. Auch *Dahlmann* versucht eine mehr allegorische oder symbolische Erklärung. Trotz aller Versuche bleibt die so ausführlich realistisch geschilderte Fünfmännerehe bestehen, ein bedenkliches Licht auf die Familienmoral mancher Kreise und Zeiten Indiens werfend.

4) *Viśvāmitra* war ein Krieger und raubte dem *Rṣi Vasiṣṭha* seine Wunschkuh, die diesem jeden Wunsch erfüllte. Aus ihr zauberte der *Rṣi Vasiṣṭha* ein Heer, das die Truppen des *Viśvāmitra* in die Flucht schlug. Vor solcher Macht sich beugend, will dieser nun ein Brahmane werden. Er tut gewaltige Buße und erreicht sein Ziel. Er ist auch der Vater der *śakuntalā* (*Mahābhārata* I, 175), der durch das Drama so berühmt gewordenen *Aketentochter*.

Nandi oder *Nandiśvara* wurde bei Lebzeiten unter die Götter erhoben. Dies Beispiel wird im *Yoga* viel gebraucht, um die Wirkungen des *Karman* und der *Saṃskāra*'s sowie die Möglichkeit aufzuzeigen, wie die Bestandteile des materiellen Körpers sich in den eines andern Menschen oder auch eines Gottes verändern können. (*Yoga-sūtra* des *Patañjali* IV, 2). Nach *Rājendralāla Mitra* wird die Geschichte *Nandiśvara*'s im *Vṛhannandiśvara-Purāṇa* berichtet.

5) Diese Geschichte wird in der *Chāndogya-Upaniṣad* (I, 10) berichtet: „In dem von Hagelschlag betroffenen Lande der *Kuru*'s wohnte, mit seiner Gattin *Āṭiki*, *Ushasti Cākṛāyaṇa*, indem er sich im Dorfe eines reichen Mannes in Armut umhertrieb. Da sah er den reichen Mann, wie er ein Gericht Bohnen aß, und bettelte ihn an. Der erwiderte ihm: „Es ist nicht mehr davon da, als was man mir hier vorgesetzt hat.“ „So gib mir von denen“, bat er, und jener gab ihm davon. „Da ist auch ein Trunk dazu,“ fügte er hinzu. Aber der andere sprach: „Dann würde ich ja den Überrest eines anderen trinken“ [welches verunreinigt]. „Aber diese [von dir angenommene Bohnen] hier sind doch auch ein Überrest.“ — „Wenn ich die nicht aße, so könnte ich nicht leben,“ versetzte er, „aber Wasser zu trinken, steht in meinem Belieben.“ (*Deussen*, S. Up. p. 80).

Die Speisegesetze waren sehr strenge für die Brahmanen. Parāśara (XI, 4—5) sagt: „Wenn ein Brahmane Speisen von einem śūdra nimmt oder von einer Person, die unrein ist wegen der Geburt, oder von einer Person, mit der er nicht essen darf; oder wenn er Speisen, auf der der Verdacht ruht, sie sei nicht rein, oder verbotene Speise nimmt oder die Reste, die einer übriggelassen, sei es wissentlich oder unwissentlich oder auch zur Zeit der Not, der Brahmane, der das weiß, muß Krcchra vollbringen und zur Reinigung Brahma-kūrca trinken.“ Krcchra besteht in zehntausendmaligem Rezitieren der Gāyatrī-Strophe, oder im zweihundertmaligen Rezitieren des Prāṇāyāma (nach Manu ist es dreimaliges Rezitieren der Gāyatrī bei Einhalten des Atems); oder zwölfmaligem Baden an einem heiligen Orte, ohne das Haupt zu trocknen; oder einer Pilgerfahrt von zwei Yojana's (ibid. XII, 62).

Brahma-kūrca besteht aus dem Urin einer schwarzen Kuh, der Milch einer kupferfarbigen, dem Ghi (zerlassene Butter) einer falben, der geronnenen Milch einer rotfarbigen, dem Mist einer weißen. Auch können alle fünf Bestandteile von einer falben Kuh sein. Mit sieben heiligen Kuśagräsern soll dies Gemisch am Feuer geopfert und der Rest vom Brahmanen, unter Beten des Namens Om getrunken werden. Dieser Trunk ist rein und reinigt in allen drei Welten. Der Gott Varuṇa ist in dem Urin; der Feuer-gott (Agni) in dem Mist; der Windgott im Quark; der Mond in der Milch; die Sonne im Ghi (ibid. XI, 27—38). Auch Manu hat ähnliche strenge Speisegesetze.

Der Cāṇḍāla durfte nicht einmal den Brahmanen beim Essen zusehen (Manu III, 239). Er ist der „Niedrigste der Sterblichen“ (Manu X, 26), wie denn überhaupt der Śūdra, der Mann der vierten Kaste, „von Svayambhū (Selbstexistierender, Brahman) erschaffen ist als Sklave“ (ib. VIII, 413) für die drei oberen Kasten. Der Cāṇḍāla darf nicht im Dorfe wohnen, er soll sich mit den Kleidern der Toten bedecken, essen aus zerbrochenen Töpfen, stets unsterblich umherziehen. Es ist völlig machtlos und rechtlos (ib. X, 51 usw.).

6) Danach kann man ersehen, was es mit dem Essen eines toten Hundes auf sich hat. Diese Geschichte steht (XII, 141) im Mahābhārata. Zur Zeit einer großen Dürre und Hungersnot, die in großartig dramatischer Weise geschildert ist, geht Viśvāmītra auf die Suche nach Speise. Er kommt in ein verfallenes Cāṇḍāla-Dorf, wo er bettelnd von Tür zu Tür zieht, aber nichts erhält. Da sieht er ein Stück frisches Hundefleisch vor einer Hütte liegen und beschließt es zu „stehlen“. In der Nacht schleicht er sich in die Hütte. Der Besitzer aber wacht auf und will ihn töten. Da fleht der Büsser um sein Leben und nennt seinen Namen. Aus Ehrfurcht vor diesem Namen wird der wilde Cāṇḍāla zahm. Viśvāmītra erzählt ihm nun sein Elend und den beabsichtigten Diebstahl. Der Cāṇḍāla sucht den Heiligen von diesem schweren Doppelverbrechen, Diebstahl und Essen von Hundefleisch, abzubringen. Es beginnt ein hochinteressanter Disput zwischen dem Büsserheiligen und dem Ausgestossenen. Der Cāṇḍāla verfißt die hohen Anschauungen der „Zwiegeborenen“ und hält dem Büsser eine Moralpredigt über seine Pflichten. Der Büsser vergißt die ganze hohe Theorie, daß „Leben Leiden“ sei. Er tut den Ausspruch, der echt materialistisch klingt: „Leben ist besser als Tod; nur der Lebende sammelt Tugend.“ Er sucht dem Cāṇḍāla klarzumachen, daß das Verbrechen so schlimm nicht sei, daß er es zudem später abbüßen wolle. Endlich gibt ihm der Cāṇḍāla das Hundefleisch. Viśvāmītra zieht mit seiner Beute ab und verzehrt sie mit Weib und Kindern. Dies Essen von Hundefleisch zu Zeiten schwerer Bedrängnis hatte schon Manu (X, 102 ff.) erlaubt, und er zitiert auch Viśvāmītra, „der

wohl wufste, was Recht und Unrecht ist“, als Beispiel. Das Auffallende ist die Art und Weise der ganzen Darstellung und die Belehrung durch den Candāla, die an und für sich schon ein schweres Verbrechen darstellt. Bei Manu (VIII, 272) heifst es: „Ein (śūdra), der hochmütig einen Brāhmaṇen über seine Pflichten belehrt, in dessen Mund und Ohren soll der König heifses Öl gießen. Ein zehn Finger langes heifses Eisen soll in seinen (des śūdra) Mund gestofsen werden, wenn er Namen und Kaste des Zwiegeborenen verachtend nennt.“ (VIII, 271.)

7) Es wird zitiert: „Dharmasya tattvaṃ nihitaṃ guhāyām“ und dazu übersetzt: „Des Dharma Wesen ist in Dunkel gehüllt.“ Guhā wird auch für Herz gebraucht.

8) Abhaya (Nichtfürchten) wird als ein von den Göttern ersehntes und gewährtes Gut gepriesen. Dieses besteht im Gewähren von Sicherheit hier oder dort, für irdisches oder himmlisches Leben. Ebenso kann es als Schutz gegen böse Wirkungen von seiten der Götter betrachtet werden.

Eine sehr schöne Illustration für Abhaya findet sich in den buddhistischen Jātaka's (Geburtsgeschichten) des Buddha. (The Jātaka of Gotama Buddha. For the first time published in den original Pāli by V. Fausboell, London 1875, Vol I, p. 149 ff.) Es ist dies das Nigrodhamiga-jātaka. Im Jagdrevier des Königs Brahmadata muß sich von Zeit zu Zeit eine Gazelle auf den Schlachthof begeben für des Königs Küche. So hat es die Gazellenherde beschlossen, um sich die Schrecken der Treibjagd zu ersparen. Großmütig springt der Buddha, der dort als Gazelle lebt, eines Tages für eine andere Gazelle ein und begibt sich auf die Schlachtbank. Der König, der von dem Bodhisattva seine Geschichte vernommen, gewährt ihm Abhaya, d. h. er schenkt ihm sein Leben. Nun fleht Buddha auch für die anderen Gazellen und jedesmal antwortet der König: „Etesam pi abhayaṃ dammi sāmīti.“ „Auch ihnen schenke ich Sicherheit.“

9) Diese Einteilung ist ziemlich bekannt. In der śiva-saṃhitā (I, 22) wird sie in diesem Sinne erwähnt. Auch das doppelte Ergebnis des Karman wird geschildert (phala), das gute oder böse, das Eingehen in den Himmel oder die Hölle bedingt.

10) Auch diese Einteilung kommt häufig vor. Zum ersten Sūtra des Sāṃkhya, wo von dem Schmerz und seiner Abwehr gesprochen ist, wird der Schmerz eingeteilt in ādhyātmika (aus uns selbst entspringend), ādhibhautika (von andern Wesen uns zugefügter) und ādhidaivika (vom Schicksal [daivam] über uns verhängter). (Deussen A. G. d. Ph. I, 3. p. 414). Ādhibhautika geht auf die materiellen Dinge; ādhidaivika auf die übermateriellen, die Götterwelt und die Schicksalsmächte; ādhyātmika auf die Kräfte des eigenen Selbst und des höchsten Ātman. Deussen hat auch „psychisch und kosmisch“ für ādhyātmika und ādhidaivika; ādhibhautika könnte man demnach „physisch“ übersetzen.

11) Diese Stelle der Bhagavadgītā (XVII, 20—22, 17—19, 11—13. XVIII, 23—25. XVII, 26—28) habe ich nach dem englischen Text übersetzt, um eine indische Auffassung wiederzugeben, neben den zahlreichen Übersetzungen dieses vielgepriesenen Abschnittes aus dem Mahābhārata, das „Hohelied“ der indischen Literatur genannt. Es ist dies eine der wenigen Partien, wo der englische Text den Sāṃskrt-Text übersetzt.

12) Die Saguna- (mit Eigenschaften versehen, attributhaft) Verehrung des Brahman besteht in der Vorstellung des Brahman unter Symbolen, materiellen Formen und Bildern. Vorzüglich wird Brahman unter verschiedenen Göttergestalten gedacht, die später in die Dreiheit, die Trimūrti

(Brahman, Viṣṇu, śiva), und noch später in die Fünfform übergangen. Die Nirguṇa-(attributlose)Verehrung betrachtet das Brahman als reinstes Sein, als Sat, Cit, Ānanda (Sein, Geist, Wonne) des Vedānta. Ähnlich heißen die beiden Formen in der Philosophie auch parā und aparā vidyā (niedere und höhere Wissenschaft) oder, wie Deussen sagt, esoterisches und exoterisches Wissen.

13). Die hier zitierte Stelle stammt aus der Viṣṇu-gītā. Am Schlusse steht eine Stelle aus der śakti-gītā, wo Gott als Allmutter spricht: „Ich bin die Wurzel des Dharma-Baumes, ich bin sein Boden, auf dem er steht, und von dem er lebt. Sein Stamm ist der große Dharma, der die Welten trägt. Drei Hauptäste hat der Baum, Dāna (Mildtätigkeit), Tapas (Askese) und Yajña (Opfer). Zweiundsiebzig Zweige hat er. Die unzähligen Blüten und Blätter sind die Teile des Dharma. Dieser Dharma-Baum ist die Ursache aller Dharma's in der Welt.“

14) Diese Zitate sind aus der Bhagavadgītā (XVIII, 20, 21, 22, 30—35).

Viertes Kapitel.

1) Karman (Werk, Schicksal) heißen die Taten des Menschen. Diese Taten müssen sich in ihren Folgen auswirken. Dieses Auswirken ist das eberne Gesetz der Wiedervergeltung, dem kein Gott und kein Dämon, kein Mensch und kein Lebewesen entgehen kann. Auswirken muß der Mensch seine Taten in stets neuen Geburten (saṃsāra), die das Leiden des Daseins begründen. Wer diese Geburten überwunden, der ist erlöst.

2) Bei dem Wort Saṃskāra dürfen wir nicht an den buddhistischen Begriff der Saṃskāra denken (Pāli: Saṃkhāra), das zweite Glied im Kausalnexus des Entstehens des Leidens, das Oldenberg mit „Gestaltung“ übersetzt, die aus Unwissenheit entspringt. (H. Oldenberg, Buddha. Vierte Auflage. Stuttgart und Berlin 1903.) Die Saṃskāra's sind die Eindrücke, die die Taten in dem inneren Sinn des Menschen hinterlassen, gute wie böse, die sich hier und dort in Lohn oder Strafe umsetzen. Diese Saṃskāra's zu vernichten durch Erkenntnis, ist das Ziel des Sāṃkhya, durch Yoga-Übung der Zweck des Yoga, welche beide Systeme besonders diese Saṃskāra's behandeln. Das schlimmste ist, daß jedes Auslöschen eines Saṃskāra einen andern erzeugen muß. So kommt es zu keiner Erlösung, bis auch der letzte erloschen ist. Dunkel und geheimnisvoll sind diese Prozesse bis heute geblieben. Vyāsa und Vācaspati-Miśra suchen in ihren Kommentaren zum Yoga-sūtra des Patañjali diesen regressus und progressus in infinitum zu einem letztgültigen Ende zu führen durch den Samādhi (Versenkung). Dunkel sind ihre Erklärungen bis heute geblieben. (Siehe hierzu die Anmerkung in Kapitel IX, 9).

3) Brahmāṇḍa heißt wörtlich Brahman-Ei und bedeutet Weltall, Kosmos, Universum. Eine andere ähnliche Idee der Welterschöpfung geht zurück auf den Hiranya-garbhā (Goldkeim) des Brahman, aus dem die Welten entstanden. Über die vielen Erzählungen der Welterschöpfung herrscht ein bunter, phantastischer Wirrwarr in der großen indischen Literatur.

4) Dieser Begriff Cij-jaḍa-granthi (Verschlingung der Materie mit dem Geiste) bildet eine Grundanschauung der indischen Philosophie, die in der Verbindung des reinen Geistes mit der Materie die Ursache des Menschenlebens erblickt, ob die Materie nun real, wie bei dem Sāṃkhya oder als Illusion.

wie in dem Vedānta genommen ist; ob Geist als persönliche (Ātman, Puruṣa) oder als höchste Seele (Brahman) gedacht ist. Im Sāṃkhya-yoga heißt diese Verschlingung: „Pradhāna-puruṣasya saṃyoga“ (Verbindung von Urmaterie und Seele). (P. S. V. II, 15).

5) Hier bedeutet das Wort Saṃskāra etwas ganz anderes als in der Anmerkung (IV, 2). Hier hat es den Begriff von Reinigungsritus, Sakrament, der hauptsächlich für die Zwiegeborenen (dvija) gilt. Manu (IV, 2) sagt: „Mit heiligen Veda-Riten müssen das Rituale der Empfängnis und andere Sakramente für die Zwiegeborenen vollbracht werden, die den Körper reinigen und von Sünde entschüden, hier und nach dem Tode.“ Yājñavalkya gibt eine Erklärung über diese Riten in seinem Dharma-śāstram (I, 11 usf., herausgegeben von A. F. Stenzler, Berlin 1849).

6) Kaivalya (Einzigkeit) ist der von dem Sāṃkhya und dem Yoga gebrauchte Terminus für die im Zustande der Erlösung sich befindende Seele, die die Verbindung mit der Materie gelöst, den Cijjadagranti zerhauen und sich absolute Isolierung in sich selbst gebracht.

7) Das Bild von dem gerösteten Samen (dagdhābija) wird viel gebraucht in der Lehre von dem Karman, seinen Folgen und den Saṃskāra's als Ursachen der Wiedergeburt. Wenn diese Ursachen in den Zustand gebracht werden, wo sie wie geröstete Samenkörner nimmer zu sprossen vermögen, hört der Saṃsāra (Kreislauf der Wiedergeburten) auf. (P. S. V. II, 2. p. 60).

8) Der Schöpfungsprozess und das Wirken der Materie wird besonders in den Sāṃkhya-sūtra's gelehrt. Später sind die verschiedensten mythologischen Anschauungen darin verwoben, besonders im Viṣṇuismus und śivaismus.

9) Satī-dharma (Frauen-Dharma). Satī heißt eigentlich die „Gute, Getrene“. Der Ausdruck Satī wird besonders auf die Witwe angewandt, die sich mit ihrem Manne verbrennen läßt. Die Witwenverbrennung heißt Satī. Der Name in diesem Sinne ist kein Terminus technicus des alten Saṃskrt. Die Portugiesen oder Engländer scheinen ihn in dieser Bedeutung eingeführt zu haben. (Siehe dazu Achtzehntes Kapitel.)

10) In der Anmerkung zu Prakṛti heißt es: „Die Prakṛti ist sozusagen eine Kraft des Brahman.“ In den Purāṇa's werden ähnliche Ideen gebracht. Der ursprüngliche Begriff der Prakṛti des Sāṃkhya ist davon absolut verschieden. Dort ist die Prakṛti die unerschaffene Urmaterie, aus der das All entsteht, unter Mitwirken der drei Guṇa's, aber ohne Brahman oder die Götter.

11) Das Sāṃkhya-sūtra beginnt: „Atha trividhaduḥkhāyantani vyttir atyantapuruṣārthah“. „Nun das unbedingte Aufhören des dreifachen Leidens ist der unbedingte Zweck der Seele.“ Dann folgt die dreifache Einteilung der Leidens, die dem Selbst (ādhyātmika), der materiellen Welt (ādhibhautika), wie Tiere und Vögel, und überweltlichen Einflüssen (ādhidaiivika), wie Planeten und Dämonen, entspringen, wie Aniruddha erklärt. (S. S. V. 2).

12) In den vierzehn Welten kostet der Jīva den Bhoga (Genuss) seiner Taten aus, in den verschiedensten Existenzen.

13) Die Idee des Raktābija (Blut-Same) ist symbolisiert in dem Kampfe der Göttin Kālī gegen den Asura Raktābija. Dieser mächtige Dämon schlug alle Götter in die Flucht. Wurde er verwundet, sprang aus jedem Tropfen Blut, der zur Erde rann, ein Asura gleich ihm empor. In ihrer Verzweiflung wandten sich die Götter an Kālī. Sie verschlang des Asura Blut samt den Dämonen, die in ihrem Munde entstanden. Sie ging ihm zu Leibe mit ihren Waffen, bis er blutleer zu Boden sank. Die Geschichte wird in dem achtundachtzigsten Kapitel des Mārkaṇḍeya-Purāṇa erzählt.

14) Der Raum, Äther (ākāśa) wird in den Upaniṣad's öfter das Brahman, der Ātman genannt. „Der Ākāśa, fürwahr, ist aller Wesen höchstes Ziel. Denn alle Wesen entstehen aus dem Ākāśa, aus dem Akāśa, nachdem sie entstanden sind, leben sie, und in den Ākāśa gehen sie, dahinscheidend, wieder ein. Darum soll man den Ākāśa als das Bijam (Weltsamen) wissen.“ (Nṛsiṃhapūrvatāpaniya-Upaniṣad. Deussen. S. U. p. 766.) In der Śiva-Saṃhitā wird der betrachtende Yogin (V, 66) „Ākāśamaya“, „der aus Äther Bestehende“, genannt, der im Cid-ākāśa aufgelöst wird. Der Hindī Kommentar identifiziert den Cid-ākāśa mit dem Paramātman (dem höchsten Ātman). (Ibid. V, 66.)

15) Die Nāstika's (na asti = es ist nicht), die Atheisten oder wörtlich Nihilisten Indiens lehren, dafs mit dem Tode alles aus sei. Nāstika hat auch den Sinn von Avidika (nicht vedisch) und bedeutet Ketzler. In diesem Sinne wird es von den nichtorthodoxen Systemen gebraucht, die mit dem Veda, der hl. Schrift, nicht übereinstimmen.

Fünftes Kapitel.

1) Ein Zitat der „Smṛti“ wird angeführt:

„Yat tad Brahma manovācām agocaram itiritam,
tat sarvakāraṇaṃ viddhi sarvādhyātmikam ity api.
Anādyantam ajaṃ divyam ajaraṃ dhruvam avyayam,
apratarkyam vijñeyam brahmāgre sampravartate.
Svecchā māyākhyayā yat taj jagaj-janmādikāraṇaṃ;
īśvarākhyam tu tat tattvam adhidaivam iti smṛtam.
Sarvajñah sadgurur nityo hy antaryāmī kṛpānidhiḥ,
sarva-sad-guṇa-sārātmā doṣa-śūnyaḥ paraḥ puṁan.
Yat kāryabrahma viśvasya nidhānaṃ prakṛtātmakam
virāṅkhyam sthūlataram adhibhūtam tad ucyate“.

„Was das Brahman ist, jenseits von Wort und Gedanke, so ist das verkündet: Das wisse als Allursache, zum Selbst aller gehörig (adhyātma). Anfangslos, endlos, ungeboren, göttlich, nichtalternd, beständig, unvergänglich, unerforschlich, unerkennbar waltet im Anfang das Brahman. Was sein Wille ist unter dem Namen Māyā, das ist der Weltentstehung usw. Ursache; dessen höchstes göttliches Wesen wird nach der Tradition Īśvara genannt. Allwissender, wahrer Lehrer, Ewiger, Innenherrscher, Mitleidshort, dessen Wesen aller guter Eigenschaften Inbegriff, Fehlerloser, höchster Geist. Was der Behälter des All, Brahmaprodukt, aus Prakṛti (Urmaterie) besteht, dessen Name Virāṅ, grobmaterielles Sein wird Adhibhūta genannt.“

2) Das Brahman, ein Begriff, der in der verschiedensten Bedeutung vorkommt, ist hier das absolute Sein, das höchste Selbst des Vedānta, aufser dem es überhaupt kein reales Sein gibt, aufser dem alles Māyā (Illusion) ist.

3) Īśvara (Herr, Herrscher) in streng philosophischem Sinne wird als persönlicher Gott aufgefaßt, der das Weltall erschaffen, es lenkt und leitet. Am strengsten und reinsten erkannt und am konsequentesten durchgeführt hat diese Idee das System des Nyāya, das die Beweise für die Existenz Gottes in extenso behandelt. Am radikalsten wird diese Idee, aufser von den Cārvāka's und Nāstika's (Materialisten und Nihilisten), von den Jaina's bekämpft, die dem Grundsatz: „Deum existere“, den gegenteiligen: „Deum non existere“ gegenüberstellen. Besonders geschieht dies in dem Werke „Syādvāda-mañjari“ des Jaina-Mönches Malliṣeṇa. Der Īśvara in Sagna-

oder śakti-Verehrung ist ein Gebilde der Philosophie der Purāṇa's und Tantra's. (Siehe Sechzehntes Kapitel Anm. 4.)

4) Virāj (Strahlerin) ist eine mythologische Vorstellung der materiellen Welt. In Manu (I, 32) teilt sich der Schöpfer in Mann und Weib. Sprößling dieser Vereinigung ist Virāj. Im Atharva-veda (VIII, 10, 1) ist diese Virāj die „ganze Welt“. Manu war ihr Kalb. Aus ihr melkte Prthī Vainya den Ackerbau und die körnertragenden Pflanzen (VIII, 10, 24); Bṛhaspati melkte aus ihr Brahman und Askese (VIII, 10, 25.) Ihre Söhne sind eine Art hochverehrter Manen. (Manu III, 195.)

Im Vergleich zu der Bedeutung, die die Worte Brahman und Īśvara erlangten, blieb das Wort Virāj im Hintergrunde. An Stelle von Virāj trat śiva neben Brahman und Īśvara. Aber eine andere Frage ist es, ob nicht die Idee der śakti auf Virāj zurückgeht, besonders weil der Begriff der Māyā mit Virāj gleichgestellt wird. (Atharva-veda VIII, 10.)

5) Das ist der ersehnte Zustand der Erkenntnis oder der Versenkung (samādhi), wo Erkennen und zu Erkennendes in eins verfließen, der Erlösung bedeutet, der auch sicher in diesem Leben (jīvanmukti) erreicht werden kann.

6) „Nun das Sehnen nach Brahman-Erkennnis“ beginnt das Vedānta-sūtra des Bādarāyaṇa.

7) Auṃ oder Om ist die geheimnisvolle Silbe (Praṇava), die das Brahman bedeutet. Eine ganze Literatur von theologischen, philosophischen, mythologischen und mystischen Spekulationen hat sich um diese Silbe gebildet, von der ältesten Zeit angefangen bis in unsere Tage. In den überschwenglichsten Ausdrücken wird dieses Om in den Upaniṣad's gepriesen und bis ins kleinste zergliedert, manchmal in einer uns Abendländern an Kinderei streifenden Weise. Auch Patañjali bezeichnet den persönlichen Gott (Īśvara) mit der Silbe Om und empfiehlt das Beten derselben als ein Mittel zur Erlangung der Versenkung (P. S. V. V. I, 27, 28). Om steht oft am Anfange und am Ende von Büchern als Segensformel.

8) Dieser Gedanke wird in der Bhagavad-gītā ähnlich ausgedrückt (II, 62—64).

9) Hier werden einige wenig sagende Einteilungen aus den „Maharṣi-bharadvāja-sutrāṇi“ zitiert.

„Tam etaṃ vedānucanena brāhmaṇā vividiṣanti yajñena dānena tapasānāśakena“ (Iti śrutiḥ) Yajño dānaṃ tapaś caiva pāvanāni maṇiṣṇām“ (Iti Gitopaniṣat). „Den suchen die Brahmanen zu finden durch die Rezitation des Veda, durch Opfer, Gabe, Buße, Fasten. (So die Schrift.) Opfer, Gabe, Askese sind fürwahr Reinigungsmittel der Weisen.“ (So die Gītā-Upaniṣad.) Bhagavad-gītā XVIII, 5. Dann folgt ein langes Zitat aus der Smṛti:

Angāni trīṇi dharmasya dānaṃ yajñas tapas tathā
Gītāny etāni kṣṇena pāvanūṇī mukhyataḥ.

Dānaṃ caṇi tridhā proktaṃ vidyārthābhayaḍānataḥ
tatrāpi guṇa-bhedena navadhā dānam iryate.

Evam tapas tridhā jñeyam kāyikaṃ vācikaṃ tathā
Mānasaṃ cātha guṇataḥ pratyekaṃ trividham punaḥ.

Yajñadharmavibhedās tu munibhir bahavo matāḥ
Karmajñānopāsanākhyā bhedā mukhyās trayāḥ smṛtāḥ.

Karmayajñasya ṣaḍ bhedā nityam naimittikaṃ tathā
Kāmyam ādhyātmiḱāṃ caivādhidaivaṃ cādhibhautikam.

Sattvādiguṇayogena bhedās tatrāpi pūrvavat
Ato 'stādaśadhākarma pratyekaṃ guṇayogataḥ.



Tathairopāsanāyajñō munibhir bahudhā mataḥ
Paraṃ mukhyaprabhedās tūpāsanāpaddhater ime.

Upāsanā brahmaṇaḥ prāg dvitīyā saguṇasya ca
trītiyā smaryate lilāvighrahopāsanā budhaiḥ.

Upāntīyā pitṛdevarṣigaṇānām asty upāsanā
Antimā kṣudradevānām pretādīnām vidhiyate.

Anye 'pi tasyās catvāro bhedaḥ sādhanapaddhateḥ:
Tatrādimo mantrayogaḥ sthūlacintanasādhanah.

Dvitiyo haṭha-yogaḥ syāj jyotirdhyānānucintanaḥ
Bindudhyānavidhiś cātra laya-yogas trītyakah.

Rāja-yogo 'ntimas tatra brahma-dhyānaṃ vidhiyate
Bhedā navānām apy eṣāṃ guṇataḥ saptaviṃsatīḥ.

Śravaṇaṃ mananaṃ caiva nididhyāsanam eva ca
Tridhaivaṃ jñānayajñō'pi navadhāṃ syād guṇāśrāyāt.

Ity anvaśāsur dharmasya mukhyān bhedaṃ aśeṣataḥ
caturviṃsatisaṃkhyākān munayas tattva-darśinaḥ.

„Drei sind des Dharma Glieder: Gabe, Opfer, Askese. Von Kṛṣṇa sind sie als Läuterungsmittel besonders besungen. Gabe wird als dreifach gelehrt: Wissen, Besitz, Sicherheit. Infolge der Guṇa-Gliederung wird die Gabe als neunfach verkündet. Ebenso ist Askese dreifach: in Gedanken, Worten, Werken; nach den Guṇa's ist jedes dreifach. Des Opfer-Dharma Unterscheidungen werden als viele von den Weisen gelehrt. Als die drei vorzüglichsten sind Werk (karman), Wissen (jñāna) und Verehrung (upāsanā) überliefert. Des Werkopfers Teile sind sechsfach, tägliche, gelegentliche, beliebige, auf das Selbst, auf die Überwelt, auf materielle Wesen bezügliche. Infolge der Unterscheidungen der Guṇa's in Sattva usw. treten die Unterscheidungen auf wie früher [neunfach]. Daher ist jedes einzelne Werk (Karman) achtzehnfach infolge der Guṇa-Verbindung. Ebenso fürwahr ist das Verehrungsoffer von den Weisen als vielfach gelehrt. Aber die Hauptarten der Verehrung sind folgende: zuerst die Verehrung des [attributlosen] Brahman; die zweite ist die attributhafte; als dritte wird von den Weisen die Verehrung [des Brahman] im Körper-spiel überliefert. Die vorletzte ist die Verehrung der Scharen der Pitṛ's, Deva's und Ṛṣi's; als letzte wird die Verehrung der niederen Götter, der Geister usw. gelehrt. Vier andere sind die Arten der Methode der [Yoga]-Übungen. Diese erste ist der Mantra-Yoga, die Übung des Nachsinnens über grobmaterielle Objekte. Die zweite ist der Haṭha-yoga, das Nachsinnen über die Betrachtung des Lichtes. Die dritte ist der Laya-yoga, als Art der Betrachtung des (mystischen) Punktes. Die letzte ist der Rāja-yoga, wo die Betrachtung des [reinen] Brahman gelehrt wird. Die Abteilungen dieser neun sind, infolge der Guṇa-Verbindung, siebenundzwanzig. So lehrten die Muni's, die Wahrheitschauenden, als die Hauptunterscheidungen des Dharma insgesamt vierundzwanzig an Zahl.“

10) Zu Bhakti werden folgende Zitate angeführt: „Śānuraṅgarūpā Sneha-prema-śraddhātīrekād alaukikeśvarānurāgarūpā. Om sā tasmai parama-prema-rūpā. Sā parānuraktir īśvare.“ „Sie (bhakti, Liebe zu Gott) ist ihrem Wesen nach Liebe; sie besteht in Liebe zu dem transzendenten Īśvara (Gott), infolge des Übermaßes von Liebe, Zuneigung und Glaube. Om! Sie hat als Wesen höchste Liebe. Sie ist die höchste Hingabe an Īśvara.“ Diese Zitate werden dem Ṛṣi Aṅgiras, dem Götter-Ṛṣi Narada und dem Ṛṣi śāṅḍilya beigelegt. Von letzterem wird ein Sūtra genannt, das

aber jüngeren Datums ist. (The Aphorismus of Sāṅḍilya v. E. B. Cowell. Calcutta 1878.) Zu Bhakti siehe Elftes Kapitel.

11) Antahkaraṇa (Innenorgan, Denksinn) ist der Vedānta-Begriff für das Denkorgan, das auch Manas genannt wird.

12) Aus der Daivī mīmāṃsā und Smṛti werden von der Bhakti zitiert: „Svarūpadyotakatvāt pūrṇānandā parā. Sā nikhila-sādhana-yajñādhikaraṇam. Yathā samasta-lokānām jīvanam salilam smṛtam, tathā samasta-siddhīnām jīvanam bhaktir iṣyate. Ṛṣi-deva-pitṛnām bhaktir abhyudaya-pradā.“ „Sie ist die Basis aller Übungen und Opfer. Wie aber das Wasser aller Welten Lebensbedingung ist, so wird die Bhakti als Lebenselement aller Vollkommenheiten erfordert. Die Bhakti ist die Seligkeitsspenderin für Ṛṣi's, Deva's und Pitṛ's.“

13) Kalā ist ein Sechzehntel der Mondscheibe. Die Sternwelten tragen vielfach Götternamen und werden häufig in die Mythologie verflochten, wie bei allen alten Völkern. Die verschiedensten Theorien wurden über diese indischen Vorstellungen aufgestellt, ohne bis jetzt ein sicheres Ergebnis erzielt zu haben. Auf einen solchen Kult, oder besser Symbolisierung, weisen folgende Zitate: „Kalā-bhedena pūrṇāsatvam (Daivī mīmāṃsā). Ete cāṃsa-kalāḥ pūṃsaḥ kṛṣṇas tu bhagavān svayam.“ (So die Smṛti.) „Durch die Sechzehntelgliederung wird die Teilung voll. Dies sind die Sechzehntelteile des Mannes (als Geist genommen); Kṛṣṇa aber ist der Erhabene selber.“

14) Der Text bringt hierzu folgendes Zitat:

„Dhyānam hi mantrahaṭṭhayor layasya ca yathā-kramam
sthūlam jyotirmayaṃ bindu-dhyānam ity ucyate budhaiḥ.
Sac-cid-ānanda-rūpo 'haṃ draṣṭā dṛśyasya cā 'py aham
brahmāṇḍam nikhilāñ cā smi dhyāne bhāvā bhavanti vai.
Jīvan-mukta-guror labhyaṃ śāstra-tattvaṃ hi sādhakaiḥ
sādhānām rahasyaṃ ca rāja-yogasya niścitam.“

(So die Smṛti.) „Denn die Betrachtung von Mantra- und Haṭṭha-yoga und von Laya-yoga wird von den Weisen der Reihe nach genannt grobmaterielle, die des Lichtes und die des Punktes. Ich habe das Wesen von Sein, Geist, Seligkeit; auch bin ich der Seher des zu Sehenden. Ich bin das ganze All; in der Betrachtung sind diese Zustände. Sicherlich ist von den [Yoga-] Übern das Wesen des (heiligen) Wissens und das Geheimnis des Rāja-yoga und der Mittel (dazu) von einem Lehrer zu erlangen, der lebenderlöst ist.“

15) Der Text hat folgende Anmerkung zu Yoga: „Yogaś citta-vrtti-nirodhaḥ. Tadā draṣṭuḥ svarūpe 'vasthānam (iti yogadarśanam).“

Diese beiden Verse mit dem einleitenden (atha yogānūsāsanam, nuncmehr die Belehrung über den Yoga) bilden den Anfang des Yoga-sūtra des Patañjali (I, 1, 2 und 3).

Deussen übersetzt (A. G. d. Ph. I. 3. p. 510): „Der Yoga ist die Unterdrückung der Funktionen des Bewußtseins. Dann wird erreicht das Bestehen des Sehers (des Puruṣa) in seiner eigenen Natur.“

Es ist schwer, das Wort Yoga in irgendeine andere Sprache zu übersetzen, so daß sein ganzer Begriff darin ausgedrückt wird. Darum wird Yoga meistens unübersetzt gelassen. In den Y. A. P. Bh. R. sagt Rājendralāla Mitra: (p. 3) „Dr. Ballantyne gibt das Wort Yoga wieder mit ‚concentration‘. Aber dies englische Wort in seiner gewöhnlichen Bedeutung gibt keine klare Idee von dem, was Yoga bedeutet. Das Wort ‚meditation‘ würde angemessener gewesen sein, obwohl auch es nicht alle Ideen wiedergibt, die das Sanskrit-Wort umschließt. Ein englisches Äquivalent ist nicht zu haben, und ich

ziehe es deshalb vor, den Originalterminus zu gebrauchen, statt einen neuen zu prägen.“ Die Worte „Yoga“ und noch mehr „Yogin“ haben in alle abend-ländischen Sprachen Eingang gefunden.

Deussen sagt in seiner A. G. d. Ph. I. 3. p. 559: „Yoga (von yuj, anschirren, anspannen) heisst die Anschirrung oder Anspannung, vermöge deren man auf methodischem Wege sich in das eigene Selbst vertieft, nach alter, ursprünglicher Anschauung, um hier des Ātman als des Prinzips der Welt inne zu werden und alles von ihm Verschiedene als eine Illusion (māyā) zu erkennen, nach der modifizierten, auf das Sāṃkhyam sich gründenden Form, in welcher uns der Yoga in den Sūtra's entgegentritt, um den Puruṣa in seiner Isoliertheit (kaivalya), seiner Verschiedenheit (viveka) von allem Objektiven, von der Prakṛti und ihrer Evolution zu erfassen.“ Thomson sagt in seiner Bh. G. p. 16 N. 46: „Yoga derived from the root yuj, 'to join', it should be remembered, originally signifies 'junction', that is, union of the soul with the Supreme Being by means of devotion.“ Auch Garbe erklärt das Wort Yoga etymologisch mit „Anschirrung“, d. h. Anspannung der geistigen Kräfte durch Konzentration des Denkens auf einen gewissen Punkt“, obwohl er begrifflich „Konzentration“ gebraucht. (Sāṃkhya und Yoga v. R. Garbe, im Grundriss, p. 35, Straßburg 1896.) Dieselbe Ableitung hat Deussen. In seinen verschiedenen Werken nimmt er Yoga von yuj = anspannen.

Etymologisch erklärt nun Vācaspati nach Vyāsa (P. S. V. V. p. 2) das Wort nicht als „Anspannung“, sondern als „Versenkung“. Yoga ist „etymologisch abgeleitet von der Wurzel yuja im Sinne von Versenkung, nicht von der Wurzel yuji im Sinne von Vereinigung“. In der Siddhānta-kāumudī (fourth edition, Bombay 1908, p. 385), heisst es: „Yuja samādhai, samādhi citta-vṛtti-nirodhah.“ Die Wurzel wird als akarmaka, intransitiv angegeben (yujyate, yoktā). Ebendiese Bedeutung hat die Wurzel im Dhātupāṭha (IV, 111). (Edited by John Kirste, Vienna, Bombay 1901). Danach hat Yoga die Bedeutung von Versenkung, Vertiefung, Ekstase, nicht von Anspannung. Die Bedeutung der Wurzel von yuji (sich versenken) und von yuja (anspannen) wird aber nicht immer scharf auseinandergehalten. Daher kommt es wohl, dafs die Bedeutung „Anspannung“ fast allgemein für Yoga angewendet wird.

In der Definition wird das Wesen des Yoga angegeben: „Der Yoga ist die Unterdrückung der Funktionen des Bewusstseins“ (I, 2). Statt Bewusstsein gibt Woods (p. 8) „mind-stuff“, Geiststoff. Professor H. Jacobi, der gefeierte Kenner indischer Philosophie, mit dem ich Yoga gelesen, übersetzt Citta mit Gemüt (im Sinne Kant's). Der Mensch mufs die ganzen sinnlichgeistigen Prozesse seines Innenlebens ausschalten, um zu der absoluten Erkenntnis der Seele als solcher zu gelangen, worin seine Erlösung besteht. Diese Erkenntnis besteht in dem Wissen des Unterschiedes von Geist und Materie. Und zu dieser Materie gehören auch die gesamten geistigen Prozesse von Verstand, Wille und Gemüt. Erst dann, wenn die Seele inne wird, dafs sie als solche mit diesen absolut nichts zu tun hat, winkt das Ziel der Erlösung, das im Sūtra I, 3 angegeben ist: „Dann wird erreicht das Bestehen des Sehers in seiner eigenen Natur.“ Dieser Seher, der passive Zuschauer dieser Prozesse, ist die Seele, der Puruṣa. Der Erlösungszustand, „das Bestehen in seiner eigenen Natur“, ist Kaivalya (Isoliertheit), absolute Trennung von Geist und Materie, „nicht Vereinigung mit dem höchsten Wesen“, wie Thomson sagt. In dem späteren Yoga wird diese Vereinigung mit der Gottheit als höchster Yoga gepriesen. Und er findet auch einen Anhaltspunkt im Sūtra des Patañjali, wo in Sūtra II, 1 neben Askese und Vedastudium auch „Gottergebenheit“ oder Andacht zu Īvara als wesentlicher Teil des

Kriyā-yoga (Werk-yoga) angegeben wird. Die Vierteilung in Mantra-, Haṭha-, Laya- und Rāja-yoga kennt Patañjali noch nicht, obwohl auch die Grundlagen dazu in seinem Systeme gegeben sind. Rāja-yoga ist das philosophische System des Patañjali. Am meisten Aufsehen erregten in Europa die sonderbaren Übungen des Haṭha-yoga und die Schilderung der magischen Kräfte der Yogin's, der Vibhūti's oder Siddhi's. Auch dem Buddha werden diese magischen Zauberkräfte zugeschrieben, wie Fliegen durch die Lüfte, Wandeln über Wasser. Das Urteil über die Wirklichkeit dieser Kräfte ist, auch in Indien, sehr verschieden. Ich will, der Seltsamkeit wegen, nur ein Urteil des berühmten Vedānta-Lehrers ṣaṅkara erwähnen, das er nebenbei in seinem Kommentar bringt, das aber viel besagt und schwer wiegt. Zu dem Vedānta-Sūtra I, 17 sagt ṣaṅkara, daß der höchste Ātman von dem individuellen scheinbar verschieden ist. „Während hingegen andererseits dieser höchste Gott von dem durch das Nichtwissen aufgestellten, verkörperten, handelnden und genießenden Erkenntnis-Selbst (vijñānātman) verschieden ist, ebenso gut wie von dem Zauberer, welcher mit Schild und Schwert in der Hand, an einem Faden in die Höhe zu klimmen scheint, ebenderselbe Zauberer, indem er dabei in Wirklichkeit auf der Erde stehen bleibt, verschieden ist.“

(Deussen, Sū. d. V. p. 54.) Diese Art Zauberkraft führt ṣaṅkara unzweifelhaft auf Suggestion zurück. Eine andere Eigentümlichkeit des Yoga ist die fast allgemeine Annahme desselben in irgendeiner oder der anderen Form, und zwar bei allen Religions- und Philosophiesystemen. Sogar der Buddhismus hat den Yoga auf eine Art ausgebildet, daß manche zu der Annahme neigen, in ihm den Ursprung des Yoga zu erblicken, obwohl Buddha selbst ein heftiger Gegner des Yoga war, besonders der Übungen, die heute mit Haṭha-Yoga bezeichnet werden.

16) Yoga-praveśika ist eine Einleitung und Einführung in den Yoga. Die Saṃhitā's (Sammlungen) sind neuere Systeme der vier Arten des Yoga, die besonders von den Yogin's Indiens benutzt werden.

Sechstes Kapitel.

1) Nāma-rūpa (Name und Gestalt) bedeutet diese ganze empirische Schöpfung. „Der Äther (Raum, ākāśa) ist es, welcher die Namen und Gestalten auseinanderdehnt.“ (Chāndogya-Upaniṣad, 8, 14. Deussen. A. G. D. Ph. I, 8, p 203.) Dieser Terminus ward besonders vom Vedānta in dieser Bedeutung übernommen, während der Buddhismus ihn anders wertet.

2) Diese Methoden sind in den verschiedenen Yoga-Systemen verschieden angegeben, je nachdem sie mehr auf körperliche oder geistige Übungen zurückgeführt werden.

3) Praṇava-dhvani, Omkāra sind Bezeichnungen für den Laut Om, von dem es heißt: „Er ist das Brahman, die ganze Welt“ (Taittirīya-Up. 1, 9). Das ist der Sphärenklang, den der Yogin in tiefer Versenkung vernehmen kann.

4) Manu sagt (II, 84): „Alle von den Veda's verordneten Riten, Feueropfer und andere Opfer schwinden dahin; aber wisse, daß die Silbe (Om) unvergänglich, Brahman, der Geschöpfe Herr ist.“

5) Manu (II, 85) bringt diese Unterscheidung: „Ein Opfer von Gebeten ist zehnmal besser als ein Opfer nach den Vorschriften (des Veda) (japa-yajña); ein (Gebet), das (für andere) unhörbar ist, überwiegt es hundertfach (upāśu), und die geistige (Rezitation heiliger Texte) tausendfach (mānasa).“ Besonders

wird hier die Silbe Om stark als Gebetsformel empfohlen. Der Glaube an die götterbezwingende Macht der Mantra's (Spruch, Zauberformel) ist uralte. Auch der Buddhist murmelt sein: „Om! Mani padme. Hum.“ (Om! Edelstein im Lotus. Amen.)

6) Auch Patañjali bringt die Mantra's in seiner Philosophie. Im Sūtra IV, 1 heißt es: „Die (magischen) Wunderkräfte (des Yogin) entspringen aus Geburt, narkotischen Mitteln, Mantra, Askese und Versenkung.“ Seltsam ist es, daß auch die Auśadhi's, die narkotischen Mittel, erwähnt werden, unter denen besonders der wilde Hanf (bhaṅg), in seiner Wirkung das Opium übertreffend, auch heute noch viel unter den Yogin's in Gebrauch ist. Dayanand Sarasvati erzählt uns (Satyarth Prakāśh p. 13), wie er in seiner Yoga-Praxis zu dem Bhaṅg gegriffen und unter seiner Einwirkung in einem Traum den Gott Mahadeo (śiva) und seine Gattin Parvatī (Kālī, Durgā) gesehen habe.

7) Hier wird zitiert: „Bhāvena labhyate sarvaṃ bhāvādhiṇam idaṃ jagat; bhāvaṃ vinā mahākāla! Na siddhir jāyate kvacit.“ „Durch Bhāva (Beweggrund) wird alles erlangt, von Bhāva ist die Welt abhängig. Ohne Bhāva entsteht kein Erfolg, o Mahākāla.“

8) Durgā wird gewöhnlich auf einem Tiger, seltener auf einem Löwen reitend dargestellt. Bengal, das klassische Land der Durgā-Verehrung, ist die Heimat des Tigers und kennt den Löwen nicht. Ihr großer Sieg über den Asura Mahiṣa, der in hundertjährigem Kampfe die Götter unter Indra besiegt und aus ihren Himmelsburgen vertrieben, wird in dem Märkanḍeya-Purāṇa LXXXII großartig geschildert. Dort schenkt ihr der Gott Himavat (Himālaya) als Reittier einen Löwen, auf den der Dämon in Elefantengestalt losgeht. Das Bild, wie sie auf dem toten Dämon steht, das abgeschlagene Haupt in der Hand, ist ebenfalls eine beliebte Darstellung der Göttin. Unter dem Singen der Gandharva's und den Tänzen der Apsaras bringen ihr die Götter ein Loblied, ähnlich dem in Neunzehnten Kapitel mitgeteilten.

9) Yantra wird gewöhnlich mit Diagramm wiedergegeben. Hier ist die gewöhnliche Bedeutung von Werkzeug, als Wahrzeichen eher am Platze, wie aus dem beigefügten Saligram und Nerbudeśvar hervorgeht. Im Viṣṇu-purāṇa (II, 1) wird ein Wallfahrtsort Sālagrāma angeführt. Nach Wilson (ibid.) wird gewöhnlich ein dem Viṣṇu heiliger Ammonitstein darunter verstanden. Nach Ward (A. V. H. S. M. II, p. 220) stammt er von dem Berge Gandakī in Nepal, von dem er in den Gandak, den mächtigen Nebenfluß der Gaṅgā, gerät. Im Uttara-khāṇḍa des Padma-purāṇa und dem Brahmavaivartta wird seine Verehrung empfohlen. Ward (ibid.) zitiert ein Werk „Sālagrāma-nirṇaya“ über diesen Stein. Ein Nerbudeśvara-Tempel steht in Benares. Die Narmadā, auch Narnadā und Nerbuddā genannt, ist ein heiliger Strom, dessen Ufer noch heute ein beliebter Aufenthalt für Yogin's sind. Im Viṣṇu-purāṇa (IV, 3) wird von der als Gottheit personifizierten Narmadā berichtet, wie sie die Nāga's (Schlangengötter) gegen die Gandharva's geschützt hat und nun ihre Verehrer gegen Schlangengift feilt. Auch in ihr werden heilige Steine gefunden und verehrt.

Unter 13 wird ein anderes Zeichen, Vibhūti (Offenbarung, Herrlichkeit, Macht), angeführt. Ward (ibid. p. 193) berichtet: „Die śāstra's erklären, daß die Töchter der Brahmanen bis zum achten Jahre Gegenstand der Verehrung seien, als eine Form der Göttin Bhagavatī; manche Leute verehren diese Kinder täglich.“ Das ist wohl unter Kumārī (Jungfrau) verstanden. Im Neunzehnten Kapitel Anm. 1 wird der Saṃskṛttext gegeben, wo diese sechzehn heiligen Zeichen aufgeführt werden.

Siebtes Kapitel.

1) In dem Kommentar zur Haṭha-yoga-pradīpikā wird das Wort erklärt: „Das Wort Haṭha besteht aus den Silben Ha und ṭha, die Sonne und Mond, nämlich Ausatmen und Einatmen, bedeuten. Ihre Verbindung, Prāṇāyāma (Atemschulung), ist Haṭha-yoga.“ (I, 1). R. Garbe nennt das eine „alberne Umdeutung“ des Wortes, das ursprünglich „gewaltsame Anstrengung“ bedeutet. (Sāṃkhya und Yoga im Grundriss, p. 43). Diese Übungen des Haṭha-yoga, in manchmal extremster Form, wurden und werden in Europa so sehr bestaunt. Insofern stehen diese Übungen mit dem System des Patañjali in Widerspruch, als dieser ausdrücklich jede gewaltsame, erzwungene Übung ausschließt und „sukham āsanam“ (bequeme Sitzweise) fordert (II, 46), wie denn die Āsana's eine Hauptübung des Yoga bilden.

2) Die Aufzählung der 25 Tattva's ist ungenau. An erster Stelle steht die Urmaterie (prakṛti, mūla-prakṛti, pradhāna). Nach Buddhi folgt Ahaṃkāra, hier Ahaṃ-tattva (Ich-Element) genannt.

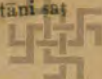
3) Der zitierte Vers steht in der Bhagavadgītā (II-22). Ein vielgebrauchtes Bild, das auch hier angewandt wird: „Vasāṃsi jīrṇāni yathā vihāya navāni grhṇāti naro 'parāni, tathā śarīrāni vihāya jīrṇānyāni āni samyāti navāni dehi.“ „Gleichwie der Mensch abgenutzte Kleider ablegt und andere, neue anzieht, so legt der Geist die abgenutzten Körper ab und geht in andere neue ein.“ (R. Garbe's Übersetzung der Bhagavadgītā. p. 86.)

4) Aus der Smṛti, dem Bharadvāja-sūtra und dem Daivī-mīmāṃsā-darsana wird zitiert: „Jivāpetam kila idaṃ mriyate na jivo mriyate.“ Dieses freilich von dem Jiva Verlassene stirbt; nicht stirbt der Jiva. „Tat tivra-vegāt sthūlam.“ Das ist der grobmaterielle (Körper) infolge der Übergewalt (des feinmateriellen). „Yena, yena yathā yad yat purā karma samihitam, tat tad ekataro bhunkte nityam vihitam ātmanā. Yathā dhenu-sahasreṣu vatso vindati mātaram, tathā pūrvakṛtaṃ karma kartāram anugacchati.“ „Welches Werk auch immer früher von irgend jemand und irgendwie erstrebt worden ist, eben das genießt einer immer, durch sein Selbst bestimmt. Wie unter tausend Kühen das Kalb seine Mutter findet, so folgt der Täter der früher getanen Tat.“

„Sthūlāt sukṣmādhipatyālābho dvitīyaḥ.“ „Der Zweite ist das Erlangen der Oberherrschaft des feinmateriellen über den grobmateriellen (Körper).“

5) Reto-dhāraṇā (retentio seminis). Diese Übung führt auf ein dunkles und sehr schlüpfriges Gebiet. In seiner wörtlichen Bedeutung wäre es Pantheismus in seiner laszivesten Form, was unter der Übung der Vajroli (H. Y. Pr. III, 85 usw.), auch Yonimudrā und Vajroli, angegeben wird. Eine symbolische Deutung ist bei den klaren Worten schwer. Doppelt bedenklich wird die ganze Frage dadurch, daß auch in dem Kāma-śāstra und seinen Kommentaren vielfach die gleichen Termini für den actus sexualis gebraucht sind, die in unverblümtester Weise geschildert werden. Shrinivās Jyāgar sagt in der H. Y. P. (p. 52), daß diese Übungen, „to be undergone through intercourse with females“, eine contradictio in sich selber tragen. „Es scheint mir, daß diese Übungen auf innere mystische Prozesse gerichtet sind, die mit der Entwicklung des Geistes verbunden sind.“ R. Schmidt, Beiträge zur indischen Erotik, Leipzig 1902 p. 527 usf., bringt eine Menge auch im Yoga gebrauchter Termini, sogar die Kuṇḍalīni.

6) Ṣaṭ-karman (Sechs-Tat) wird in H. Y. P. (II, 22) also geschildert: „Dhautir vastis tathā netis trāṭakam naulikam tathā, kapālabhātis caitāni ṣaṭ karmāni pracaksate.“



„Als die sechs Taten werden Dhauti, Vasti, Neti, Trāṭaka, Nauli und Kapālabhāti gemeldet.“

a) Dhauti (Waschung). „Nimm ein reines Stück Tuch, vier Finger breit, fünfzehn Spannen lang, und schlinge es, nach Weisung des Lehrers, langsam hinunter und ziehe es wieder heraus. Das ist die Dhauti, die Asthma und Pliha (Milzkrankheiten, die auch heute in Indien noch häufig vorkommen, vielfach als Folgen von Malaria), Aussatz und andere Schleimkrankheiten vertreibt“ (III, 24, 25).

b) Vasti ist ein regelrechtes Klistier, das ähnliche Wirkungen hat wie die Dhauti (III, 26, 27). Überdies klärt sie die Dhātu's (Elemente), Indriya's (Erkenntnis- und Tatsinne) und den inneren Sinn (antaḥkaraṇa), vermehrt das Verdauungsfeuer und beseitigt Körperfehler (III, 26, 27, 28).

c) Neti. „Ziehe eine weichglatte, spannenlange Schnur durch die Nase und ziehe sie durch den Mund wieder heraus.“ Das reinigt den Schädel und gibt Sehschärfe; es befreit von Krankheiten über den Schultern (III, 29, 30). Nach dem Kommentar soll ein Nasenloch mit dem Finger geschlossen werden, während die Schnur in das andere Nasenloch eingeführt wird; nun soll stark eingatmet und durch den Mund ausgeatmet werden. Oder es kann die Schnur durch ein Nasenloch eingezogen und durch das andere ausgezogen werden.

d) Trāṭaka. „Sieh, ohne mit der Wimper zu zucken, auf einen feinen Gegenstand, weltversunken, bis Tränen in die Augen kommen. Durch dieses Trāṭaka werden alle Krankheiten des Auges und der Trägheit geheilt“ (III, 31, 32).

e) Nauli. „Das Mageninnere drehe, mit gebeugtem Haupte, rechts und links, wie ein Wirbel im Flusse, in stetiger Bewegung“ (III, 33). Sie hebt besonders das „Verdauungsfeuer“.

f) Kapālabhāti. „Übe Ausatmen und Einatmen (recaka und pūraka) kräftig wie Schmiedegebläse“ (III 35). Das sollen Vorstufen zur eigentlichen Atemschulung sein, zu Prāṇāyāma.

7) Āsana (Körpersitz) ist eine Hauptübung des Yoga. śiva wird im Haṭha-yoga als der Lehrer derselben angegeben. Brahmānanda gibt die Zahl des Āsana's auf 8400000 an. Als Hauptarten gelten unter anderen:

a) Padmāsana (Lotussitz). b) Virāsana (Heldensitz); c) Bhadrāsana (sittsamer Sitz); d) Svastikāsana (Hakenkreuzsitz); e) Daṇḍāsana (Stabsitz); f) Siṃhāsana (Löwensitz); g) Gomukhāsana (Kuhgesichtsitz); h) Kūrmāsana (Schildkrötensitz); i) Hastiniśidanāsana (Elefantensitz); k) Mayūrāsana (Pfausensitz).

8) Mudrā (Sitz, Gestikulation). In den Tantra's wird der Unterschied zwischen Āsana und Mudrā also angegeben: Bei den Āsana's kommt es auf die Haltung der Unterteile der Hüften, bei den Mudrā's auf die der Obertheile der Hüften an. Bei den letzteren kommt noch Finger- und Handstellung mit in Frage. (Rājendralāla Mitra in Y. A. P. Rh. R. p. 105.)

Unter diese Mudrā's gehören auch die Vajrolī, die geheimnisvolle śakti-cālana und die Khecari. Letztere wird in H. Y. P. (III, 32 usw.) also geschildert: Das Zungenbändchen muß nach und nach durchschnitten, die Zunge muß „gemolken“, d. h. gestrichen, und endlich in die Gaumenhöhle umgebogen werden. R. Schmidt bringt zu den Āsana's und Mudrā's die Abbildungen in: Fakire und Fakirtum. Hier gibt er die betreffenden Texte aus der Gheraṇḍa-saṃhitā wieder, die vielfach gleichlautend mit denen der H. Y. P. sind. Eine vielgelobte Übersetzung dieses letzten Textes haben wir in der Dissertation von Hermann Walter, München 1893, die besonders die

anatomisch-biologische Seite dieser Yoga-Begriffe untersucht. Da ich seine Dissertation erst am Schlusse meiner Arbeit in die Hand bekam, konnte ich die Übersetzung des Textes nicht mehr benutzen.

9) „Wenn die Sinnesorgane, unter Aufhebung ihrer Verbindung mit den ihnen entsprechenden Objekten, gleichsam die Natur des Citta nachahmen, so ist dies das Einziehen der Organe“ (pratyāhāra), heisst es in Sūtra II, 54 des Patañjali. Die Sinnesorgane folgen dem Citta (Denksinn) wie die Bienen der Bienenkönigin; „Wenn sie auffliegt, fliegen ihr die Bienen nach; wo sie sich niederlässt, da lassen sie sich alle nieder“, sagt Vyāsa dazu.

10) Eine andere Hauptübung, die fast alle Systeme Indiens kennen, ist die Atemschulung (prāṇāyāma), bei der „Ausstossen und Zurückhalten des Atems“ in Sūtra I, 34 des Patañjali angegeben sind. Die Atemschulung geht in alte Zeiten zurück und wird als sehr wichtig zur Erlangung der Versenkung angesehen. Vācaspati gibt zu Sūtra II, 49 folgende Hauptarten an: Recaka, Pūraka und Kumbhaka (Einatmen, Ausatmen und Zurückhalten des Atems). In dem Haṭha-yoga werden die mannigartigsten Unterabteilungen gegeben, die manchmal so schwerverständlich wie hart zu üben sind. In H. Y. P. werden dem die größten Erfolge zugesprochen, der die Atemschulung kennt und meistert. Als ein Kuriosum sei erwähnt, dass diese Atemschulung auch seinerzeit in Amerika Eingang fand und besonders von den Spiritisten, als wunderbare Erfolge verheissend, anempfohlen wurde.

Achtes Kapitel.

1) Laya kommt von der Wurzel li (sich anschmiegen, aufgehen) und bedeutet: „Haftenbleiben, Verschwinden, Untergang, Tod“. Laya-yoga ist das Untertauchen des Ātman, der Einzelseele in den Paramātman (höchste Seele, Brahman) in dem Zustande des Samādhi. Unmittelbar aber hängt Laya mit dem Prozess des Untertauchens der Kuṇḍalinī als Prakṛti (mystische Kraft) in den Puruṣa (Geist) im Kopflotus oder der Brahmaöffnung zusammen.

2) Es wird zitiert:

„Saṃkhyā ced rajasām asti viśvānām na kadācana
brahma-viṣṇu-śivādīnaṃ tathā saṃkhyā na vidyate.

Prati viśveṣu santy evaṃ brahma-viṣṇu-śivā layah,
pātāla-brahmalokāntaṃ brahmāṇḍaṃ parikīrtitam.

Rṣi-devās ca pitaro nityaṃ prakṛti-puruṣau,
tiṣṭhanti piṇḍe brahmāṇḍe graha-nakṣatra-rāśayaḥ.“

„Wenn die Anzahl aller Weltsysteme niemals (bekannt) vorhanden ist, so wird auch die Anzahl der Brahman's, Viṣṇu's und Śiva's nicht gewußt.

In allen sind eben je ein Brahman, Viṣṇu, Śiva vorhanden; das Brahmāṇḍa [das Weltgebäude] hat die Pātāla- und Brahma-Welt als Enden [unten und oben].

In jedem einzelnen Brahmāṇḍa (All) sind stets Rṣi's, Deva's, Pitr's, Materie, und Geist, die Sterne und die Mondhäuser.“

3) Es wird zitiert:

„Brahmāṇḍa-piṇḍe sadrśe brahma-prakṛti-sambhavāt,
samaṣṭi-vyaṣṭi-sambandhād eka-sambandha gumphite.“

„Weltall und Einzelding sind sich ähnlich infolge der Verbindung von Brahman und Prakṛti; infolge der Verbindung von Gesamtheit und Einzelheit wird die Verbindung in eins gewoben.“ Das Bild vom Walde und den Bäumen gebraucht Sadānanda in dem Vedāntasāra öfters.

4) Hier folgt das Zitat:

„Piṇḍa-jñānena brahmāṇḍa-jñānam bhavati niścitam
gurūpadeśataḥ piṇḍa-jñānam āpyaṃ yathā-yatham.

Tato nipuṇayā yuktyā puruṣe prakṛter layaḥ
laya-yogābhidheyāḥ syāt proktam etan maharṣibhiḥ.

Ādhāra-padme prakṛtiḥ suptā kuṇḍalinī sthītā,
sahasrāre sthīto nityaṃ puruṣaś copagīyate.

Prasuptāyāṃ kuṇḍalinyāṃ bāhya-sṛṣṭiḥ prajāyate
yogāṅgais tām prabodhyaiva yadā tasmin vilāpayet.

Kṛtakṛtya bhavaty eva tadā yogaparo naraḥ,
purāvido vadantīmaṃ laya-yogam sukhāvaham.“

„Durch die Erkenntnis des Einzelwesens entsteht bestimmt die Erkenntnis des Alls; die Erkenntnis des Einzelwesens ist durch des Lehrers Unterweisung zu erlangen, in entsprechender Weise. Daher geschieht infolge geschickter Verbindung das Eingehen der Prakṛti (Materie) in den Puruṣa (Geist). Laya-yoga soll es zu bezeichnen sein, das ist von den Sehern verkündet. Im Unterleibs-Lotus befindet sich die Prakṛti als schlafende Kuṇḍalinī (mystische Kraft); der Puruṣa wird, im Sahasrāra (Kopf-Lotus) sich befindend, besungen. In der schlafenden Kuṇḍalinī entsteht die Schöpfung der äußeren Dinge. Nachdem der (Yogin) dieselbe durch die Yoga-Arten aufgeweckt, soll er sie in ihn versenken, und der Mann, der sich ganz dem Yoga hingibt, hat seinen Zweck erreicht. Die Vorzeitwiser heißen ihn Laya-yoga, den ‚glückbringenden‘.“ (Siehe die einzelnen Ausdrücke in den folgenden Erläuterungen.)

5) Das dritte Buch der Sūtra's des Patañjali behandelt hauptsächlich die Siddhi's, die magischen Kräfte, die der Yogin erlangen kann. Sūtra 26, 27, 28 verkündet wohl Kenntnis der Sterne, ihrer Bahnen und des Weltalls, hat aber mit Astronomie als solcher nichts zu tun, wenn auch nicht zu leugnen ist, daß hier ein philosophischer Untergrund für Astrologie gegeben ist.

6) In der Haṃsa-Upaniṣad werden sechs Kreise mit folgenden Übungen angegeben:

„Die Afteröffnung verschließend, soll man den Wind von dem Unterleibskreise (ādhāra) in die Höhe treiben, indem man dabei den Sexualkreis (svādhiṣṭhānam) dreimal nach rechts umfährt, zu dem Nabelkreise (maṇipūrakam) aufsteigen, den Herzkreis (anāhatam) überschreiten, im Halskreise (viśuddhi) die Lebenshauche anhalten, den Zwischenbrauenkreis (ājñā) überdenken, die Brahmanöffnung meditieren und dabei allezeit das Wort ‚ich bin der aus den drei Moren bestehende [Omlaut]‘, dazu auch, vom Unterleibskreise an bis zur Brahmanöffnung hin, den Nachhall überdenken, welcher einem reinen Bergkristalle gleicht, denn er ist es, welcher Brahman, der höchste Ātman genannt, wird.“ (Deussen S. A. p. 675.) Patañjali erwähnt in seinem Sūtra (III, 29) den Nabelkreis: „Nābhicakre kāya-vyūha-jñānam.“ „[Durch Anwendung] auf den Nabelkreis erfolgt Kenntnis der Anordnung des Leibes“. (Deussen A. G. d. Ph. I, 3, p. 532.) Dieser Nabelkreis hat nach Bhoja-Rājā sechzehn Speichen. Rājendralāla Mitra bemerkt hierzu: „Wie diese Idee in Fluß kam, kann ich nicht ergründen. Alte Hindu's müssen den Körper seziert haben; und wenn sie ihn seziert gesehen, ist es unmöglich zu denken, wie sie ein Rad mit 16 Speichen annehmen konnten. Es muß irgendeine verborgene Metapher hierin liegen; aber was sie bedeutet, weiß ich nicht.“ (Y. A. P. Bh. R. p. 145.) In den Übungen des Haṃsa-yoga werden diese Cakra's, Kreise oder Räder, oft erwähnt. Ebenso geheimnisvoll

wie diese Kreise müssen auch die verschiedenen Lotusgebilde im Menschenkörper sein, die die alten Inder annahmen, wie Kopflotus und Herzlotus.

Zu dem Sūtra I, 36 beschreibt Vācaspati Mīra den Herzlotus (brdaya-puṇḍarīka): „Zwischen Brust und Unterleib befindet sich der umgestülpte, achtblättrige Lotus, auf den er, nachdem er ihn durch die Übung des Ausatmens gewendet, den Geist heften soll. In seiner Mitte ist der Sonnenkreis, der Buchstabe A und der Ort des Wachens; darüber ist der Mondkreis, der Buchstabe U und der Ort des Schlafes. Darüber ist der Feuerkreis, der Buchstabe M und der Ort des Tiefschlafes. Darüber ist als höchster, dessen Wesen der Himmel, der Brahma-Ton, der Ort des Vierten (höchsten Zustandes) und eine halbe More, wie die Brahma-Kundigen melden.“ Aus diesem Lotus läuft nach ihm die Suṣumṇā, der Ort des Citta, und die Brahma-nāḍī. Hier ist auch wieder die heilige Silbe Om, oder besser Aum in einer mystisch dunklen Weise verwendet. (P. S. V. V. p. 41.) Svami Dayanand Sarasvati erzählt in Satyarth Prakash (p 13), wie er während seiner Yoga-Studien von Zweifeln über diese sonderlichen Gebilde im Menschen befallen wurde. Er befand sich an der Gaṅgā und er berichtet: „Eines Tages schwamm ein Leichnam den Fluß herab. Jetzt war die Gelegenheit, mich von der Richtigkeit der Angaben in den (Yoga-) Büchern, über die Anatomie der inneren Organe zu überzeugen, Bücher und Kleider ablegend, schwamm ich kurz entschlossen in den Strom und brachte den Leichnam ans Ufer. Ich sezerte ihn mit einem langen Messer, so gut ich konnte. Ich nahm den Herzlotus zur Prüfung. Vom Nabel bis zu den Rippen öffnete ich ihn, wie auch Teile von Kopf und Nacken. Sorgfältig verglich ich sie nun mit den Schilderungen der Bücher. Da sie durchaus nicht zusammen stimmten, zerriß ich die Bücher und warf sie mit dem Leichnam in den Fluß. Von dieser Zeit an kam ich zu der Überzeugung, daß mit Ausnahme der Veda's, Upaniṣad's, Patañjali's und des Sāṃkhya, alle anderen Werke über Yoga und Wissenschaft falsch seien.“ Hier sei bemerkt, das Dayanand Sarasvati, der Gründer des Arya Samaj, den striktesten Monotheismus predigte, als echte Vedareligion, und alle anderen mythologischen Kulte Indiens als falsch und verwerflich verdammt und bekämpfte. Er selbst ward ebenso heftig von den Brahmanen und Paṇḍit's bekämpft. Er starb 1889.

7) Sahasradala tausend (Blüten) Blätter habend, oder Sahasrāra tausend-speichig, „eine für eine umgestülpte Lotusblüte geltende Stelle auf dem Kopfe“. (P. W.)

Beide Worte, dieselbe Bedeutung besitzend, haben in der Yoga-Praxis eine große Wichtigkeit. Sie schlossen sich an das alte Wort des Brahma-randhra (Brahma-Öffnung) an, von dem aus der Yogin die transzendenten Welten und ihre Wesen sieht. Wer auf der Höhe des Sahasrāra steht, ist Jīvan-mukta, lebend erlöst. Aber dahin gelangt der Yogin nur nach langen Übungen, wenn er die Nāḍī's (Adern, Kanäle) gereinigt, den Atem (prāṇa) aus Iḍā und Piṅgalā in die Suṣumṇā und die Kuṇḍalīnī in die Brahma-Öffnung getrieben. Die śiva-saṃhitā (V, 159) sagt: „Von (dem Zwischenbrauen-Kreis) aufwärts, über der Basis der Rachenhöhle, befindet sich der tausendblättrige Lotus“; und V, 195: „Ata ūrdhvaṃ divyarūpaṃ sahasrārāṃ saroruham“. „Von da aufwärts (befindet sich) der Lotus Sahasrāra von himmlischer Gestalt.“ Im folgenden Vers wird er Kailāsa genannt. Der Hindi-Kommentar sagt: „Taluke ūpar bhāgamaṇ divya sahasradala kamal hai. Jah kamal muktidatā brahmāṇḍarūpī śarīrke bāhar stitha hai, arthāt śarīrke ūpar āntmeṇ hai; isi kamalko kailāsa kahate hai; isi sthānmeṇ maheshvarkī sthiti hai. Yah īśvar nīrākula avināśī aur kṣayavṛddhi rahita hai.“

„Über dem Teile über der Rachenhöhle ist die tausendblättrige Lotusblume. Diese Lotusblume, die Erlösung spendende, die weltallgestaltige, befindet sich aufser dem Körper, nämlich oberhalb am äussersten Punkt. Sie heissen diese Lotusblume den [Götterberg] Kailāsa. An dieser Stelle ist der Sitz des Maheśvar (śiva). Dieser Gott wohnt dort unverwirrt, unvergänglich, unveränderlich.“ In V, 137 wird das Sahasrāra in das Brahmarandhra gelegt.

Dann heisst es in Vers 197: „Sthānasyāsa jñānamātreṇa nr̥ṇāṃ saṃsāre 'smin sambhavo naiva bhūyaḥ.“ „Nur durch die Erkenntnis dieses Ortes findet in diesem Saṃsāra (Kreislauf von Geburt und Tod oder Wiederverkörperung) der Menschen die Wiedergeburt nicht mehr statt.“

„Hier ist das Verweilen des Paramahansa, der nun, den Tod bezwingend, unsterblich wird (198). Die Kuṇḍalīnī nun bezwingend und in das Sahasradala führend und versenkend, löst sich für ihn die vierfache Schöpfung (catuṣṭayā vidhā sṛṣṭi) im höchsten Ātman auf (paramātmānī)“ (V, 202). Die Cittavṛtti's lösen sich auf, was als Hauptziel des Yoga angegeben wird (V, 203).“

Ein anderer Begriff der bald mit der Kopfnähe, bald mit dem Kopflotus identifiziert wird, ist Brahma-randhra (Brahma-Öffnung). In der Chāndogya-Upaniṣad wird gesagt (8, 5, 4), daß die Seele durch die Kopfnähe zur Sonne fährt. In der Aitareya-Upaniṣad (1, 3, 12) fährt der Ātman durch die Kopfnähe (vidṛti = Spalt) ein, „und selbige ist der Seligkeit Stätte“. In der Taittirīya-Upaniṣad fährt der Ātman durch die Scheitelnähe zum Brahman. „Wo sich hier der Saum des Haares auseinanderlegt [am Scheitel], da schiebt er die Schädelhälften des Kopfes beiseite“ (Deussen. S. U. p. 219). Hier haben wir das Brahmarandhra zu suchen. Im Sūtra III, 32 des Patañjali wird es mūrdhajyotis (Kopflicht) genannt, durch das der Yogin die Geister- und Götterwelten schauen kann. Rajendralāla Mitra bemerkt dazu: „Der Punkt am Scheitel des Stirnbeines bleibt in der Kindheit offen, wenn die Seitenbeine noch nicht voll entwickelt sind. Im späteren Alter schließt sich diese Öffnung. Aber wenn ihr Vorhandensein einmal nachgewiesen worden, glaubt man, es existiere immer, und zwar als das Brahma-randhra.“ (Y. A. P. Bh. R. p. 146) Walter will nun die physiologische Richtigkeit dieser Angaben prüfen und ist geneigt, die Stelle in der sutura frontalis (p. VI) oder einer der Fontanelle zu sehen. Schon Ward (A. V. H. L. M. II, p. 118) hat, wohl als der erste Europäer, die Stelle des Brahmarandhra dahin gelegt, wo „suturae coronalis und sagittalis“ sich treffen. Er berichtet, daß das Menschenopfer der Durgā den Brahman in der Brahma-Öffnung verehren sollte.

8) Savikalpa und Nirvikalpa-samādhi sind vielgebrauchte Ausdrücke. Eine Stelle aus der Pranou (Prajñava-Upaniṣad) lautet (Deussen, S. Up. p. 873): „Durch Nachdenken über den Prajñava [Silbe Om] soll man im Herzen die individuelle und die höchste Seele einsmachen; dann läßt man alle Schriftwerke und bleibt als reiner Ātman bestehen. ‚Ich bin Om!‘ Dieses ist der Zustand der Versenkung; in diesem Zustande läßt man alle Zweifel fahren und gelangt zur unterschiedlosen Versenkung (nirvikalpa samādhi), in der man ohne ‚Ich‘ und ohne ‚Dieses‘ als reiner Ātman besteht.“

R. Garbe sagt: „Als ein Vorzug der Sinneswahrnehmung vor den anderen Erkenntnisquellen gilt, daß sie alle Besonderheiten ihrer Objekte mit einem Male erfassen kann, während eine Beschreibung durch Worte immer noch so und so viele Einzelheiten übrigläßt, die nicht zur Vorstellung kommen.“ (S. Ph. p. 209.) Dazu macht er die Bemerkung: „Eine solche Sinneswahrnehmung heisst savikalpa, im Gegensatz zu dem nirvikalpa jñāna, das die

speziellen Eigentümlichkeiten der Objekte nicht unterscheidet.“ Im Vedānta-sāra (209, 211) werden die Arten also definiert: „Die teilbehaftete Versenkung (savikalpa-samādhi) besteht darin, daß in betreff des zweitlosen Realen die zu einer Gestalt gestaltete Geistesstimmung besteht, ohne daß doch die Zweiteilung von Erkennen und Erkanntem aufgehoben wäre; in diesem Falle kommt die zweitlose Realität zum Bewußtsein, während der Schein der Zweiteilung fortbesteht, ähnlich wie an einem tönernen Elefanten der Ton zum Bewußtsein kommt, während der Schein des Elefanten fortbesteht. Die nichtteilbehaftete Versenkung besteht darin, daß mit Aufhebung der Zweiteilung in Erkennendes und Erkanntes die zur Gestalt des zweitlosen Realen gestaltete Geistesstimmung in völliger Einswerdung mit diesem zweitlosen Realen beharrt.“ (Deussen, A. G. d. Ph. I, 3, p. 666.) Diesen höchsten Versenkungsbegriff der Einswerdung der Einzelseele mit dem höchsten Brahman kennt Patañjali nicht. Er nennt als Versenkungsarten den Samprajñāta- und Sabija-samādhi (bewusst und keimbehaftete) Versenkung, die noch den unruhigen, mit Werkresten, Saṃskāra's und Erbübeln versehenen Citta hat und den Asamprajñāta- und Nirbija-samādhi, der von den Funktionen und den Tätigkeiten des Citta und allen Werkresten und Erbübeln freien Citta hat. Wenn nun alle sinnlich-geistigen Prozesse und hindernden Begleiterscheinungen ausgeschaltet sind, dann tritt der Viveka-samādhi, die unterscheidende Versenkung, ein, wo die Erkenntnis des absoluten Unterschiedes zwischen Geist und Materie und damit die Erlösung erfolgt (Kaivalya).

9) Es wird zitiert:

„Jivan-muktopadeśena proktā sā hi layakriyā
Laya-kriyā-sādhanena suptā kulakuṇḍalīnī.
Prabudhya tasmin puruṣe liyate nātra saṃśayah
Śivatvam āpnoti tadā sāvāyād asya sādhanakāh.“

„Durch die Unterweisung des Lebenderlösten ist dieses Laya-Werk verkündet. Durch die Übung des Laya-Werkes wird diese schlafende Kuṇḍalīnī, nachdem man sie erweckt, in diesen Puruṣa versenkt; daran ist kein Zweifel. Dann erlangt der Büfser durch dessen Beistand das Śivatam.“ (Śiva wird hier als höchster Gott genommen.)

Die Kuṇḍalīnī.

Das P. W. hat nur das Adjektiv kuṇḍalin, Schlange (die sich Ringelnde), eine Form der Durgā der Tantra's. Hier im Yoga übersetze ich das Wort Kuṇḍali, Kuṇḍalīnī oder Kulakuṇḍalīnī mit Ringelkraft. In H. Y. Pr., Yajñ. S. und Śiva S. wird sie als eine geheimnisvolle Kraft geschildert, die der Yogin beherrschen muß, ehe er zu seinem Ziele gelangt. Die Wurzel ist jedenfalls in kuṇḍa Topf zu suchen, Topf als Rundung. Kuṇḍalīnī (Ringelkraft) heißt sie, weil sie im Schlafzustand, wie eine Schlange geringelt, am Mund oder Kopfader (suṣumnā), im Ādhāra-cakra (Unterleibskreis) liegt. Der Prozess heißt Śaktīcālana (das Bewegen der Śakti, mystische Kraft). Sie heißt auch Kuṇḍilāṅgī, Bhujāṅgī, Śakti, Īśvarī, Arundhati, Parameśvarī. Ursprünglich bedeutet sie wohl die Śakti des Śiva, die später als Durgā symbolisiert wird. In der Śiva-Saṃhitā (V, 82) heißt sie die Mutter der drei Guṇa's. Sie schläft im Kanda, dem Orte am Nabel, wo die 72000 Adern entspringen, den Eingang zur Kopfader (verschließend). Durch die Suṣumnā (Kopfader) muß der Atem getrieben werden. Ehe das möglich ist, muß die Kuṇḍalīnī aus ihrem Schlafzustand geweckt werden. Das geschieht durch verschiedene Übungen der Āsana's, Mudrā's und des Prāṇāyāma. Dadurch richtet sich die Kuṇḍalīnī auf, wie eine Schlange aus ihren Windungen, steigt

in die *Suṣumṇā*, und der Atem kann durch die *Suṣumṇā* in den Kopfplotus oder die Brahma-Öffnung (*Brahmarandhra*, *Sahasrāra*) gehen. Der Yogin steht dann auf dem Höhenzustand der erlösten Existenz, er erreicht den Zustand der *Turyā* (den vierten und höchsten), der auch *Unmanī* im *Haṭha-yoga* genannt wird. Der Prozess der *Kuṇḍalinī* ist ausführlich in *Ś. S. V*, 48 usf., bei der Schilderung des *Mūlādhāra-padma-vivaraṇaṃ*, beschrieben. Die *Kuṇḍalinī* muß in die *Suṣumṇā* und das *Brahmarandhra* getrieben werden (*H. Y. Pr. V*, 19. *Ś. S. V*, 202), nicht daneben, wie *Walter* (p. VI) und nach ihm *Schmidt* angibt. Diese und andere bis jetzt wenig erforschte Ausdrücke wie *Iḍā*, *Piṅgalā*, *Brahmarandhra* hat auch *Schmidt* in „*Fakire und Fakirtum*“ erklärt (p. 217 usf.). Seine Erklärung beruht vollständig auf der von *Walter*, zu dessen Angaben auch nicht eine abweichende oder neue Idee gegeben ist.

10) *Bindu-dhyāna* ist die Betrachtung des mystischen Punktes. Der Yogin soll seinen Geist auf einen Punkt richten, besonders auf den Zwischenbrauenkreis, wo *Śiva* thronet, wie in seiner Schutzstadt *Benares*, wie an einem hochheiligen Wallfahrtsort (*tīrtha*), wo *Gaṅgā*, *Yamunā* und *Sarasvatī* in den Adern *Suṣumṇā*, *Iḍā*, *Piṅgalā* zusammenfließen, wo *Brahmarandhra* und *Sahasrāra* die heiligste Stätte ist. Hier liegt der dreifache *Pīṭha* des *Nāda*, *Bindu*, *Śakti* (*Ś. S. V*, 140 usf.). Zwischen *Iḍā* und *Piṅgalā* sind Ätherkreise. Der Yogin, der also betrachtet, wird aufgelöst im *Cid-ākāśa*, und dieser ist der *Paramātman*, *Brahman* (*Ś. S. V*, 66). In den jüngeren *Upaniṣad*'s ist dieser *Bindu* schon erwähnt. Dort wird er als der *Anusvāra* der Silbe *Aum* (*Om*) bezeichnet, der im indischen Alphabet als Punkt unter dem Buchstaben steht, zum Zwecke der Nasalierung. Noch einen Begriff bezeichnet der *Haṭha-yoga* mit *Bindu*, das ist das Samen, das in *Vajroṇi-mudrā* erwähnt wird.

Es wird zitiert:

„*Tat tad yoge prthag dhyānaṃ varṇitaṃ yoga-kovidaiḥ
mantra sthūlaṃ haṭhe jyotir-dhyānaṃ vai siddhidāṃ smṛtam.*“

*Laya-yogāya yo dhyāna-viddhiḥ samupavarṇitaḥ
bindu-dhyānaṃ hi sūkṣmaṃ vā tasya saṃjñā vidhīyate.*

*Sādhanaena prabuddhā sā kulakuṇḍalinī yadā
tadā hi dṛśyate kṛptu na sthīrā prakṛter vaśāt.*

*Paraṇa pumsā saṃgena cāncalyaṃ vijahāti sā
atīndriyau rūpa-parityaktau prakṛti-puruṣau.*

*Tathāpi sādhanānāṃ vai hitaṃ kalpayitum prabhūḥ
jyotirmayo yugma-rūpaḥ prādur bhavati dṛk-pathe.*

Jyotir-dhyānaṃ ādhidaivaṃ bindu-dhyānaṃ prakīrtitam.“

„Bei diesem und jenem *Yoga* ist der Reihe nach die Betrachtung von den *Yogakundigen* beschrieben; im *Mantra-yoga* wird die grobmaterielle, im *Haṭha-yoga* die Lichtbetrachtung, als *Wunderkraft* verleihend, erwähnt. Welche Betrachtungsregel für den *Laya-yoga* beschrieben, ist Betrachtung des Punktes; denn als feinmateriell ist sein Name festgelegt. Wann durch Übung diese *Kuṇḍalinī* erweckt ist, dann wird sie infolge der Macht der *Materie* als nicht stetig geschaut. Durch die Verbindung mit dem höchsten Geist gibt sie die Unbeständigkeit auf. Übersinnlich, formenledig sind Geist und *Materie*. Dennoch imstande der *Büfser* Heil zu wirken, kommt er, aus *Licht* bestehend, doppelgestaltig, im Gesichtsfelde zur Erscheinung. Die *transzendente Lichtbetrachtung* ist als *Betrachtung des Punktes* verkündet.“

11)

„*Āṅgāni layayogasya navaiveti purāvidāḥ
yamaś ca nyamaś caiva sthūlasūkṣmakriyē tathā.
Pratyābāro dhāraṇā ca dhyānaṃ cāpi layakriyā
samādhiś ca navāṅgāni layayogasya niścitam.*“



Also der Text: „Neun sind der Glieder des Laya-Yoga, so sagen die Vorzeitwiser. Zucht und Selbstzucht, körperliche und geistige Übungen, Zurückziehung, Konzentration, Betrachtung, Laya-Übung und Versenkung, das sind bestimmt die neun Glieder des Laya-Yoga.“

Im Yoga-sūtra des Patañjali (II-29) werden folgende Glieder genannt: (Übersetzung nach Deussen A. G. D. Ph. I. 3. p. 563)

- | | |
|--------------------------------------|--------------------------|
| a) yama, Zucht; | } samyama, die Allzucht. |
| b) niyama, Selbstzucht; | |
| c) āsana, richtiges Sitzen; | |
| d) prāṇāyāma, Atemregulierung; | |
| e) pratyāhāra, Einziehen der Organe; | |
| f) dhāraṇā, Fesselung des Chittam; | |
| g) dhyāna, Meditation; | |
| h) samādhi, Versenkung; | |

12) Suṣuṃṇā, Iḍā, Piṅgalā werden als Hauptmittel bezeichnet, den Prāṇa (Atem) in die Brahma-Öffnung zu leiten. Ich übersetze Kopfader oder Mittelader (suṣuṃṇā), Linksader (Iḍā) und Rechtsader (Piṅgalā). Ich bleibe bei dem Worte Ader. Wenn diese Begriffe nicht ähnlich zu nehmen sind wie die verschiedenen Cakra's (Kreise) und Lotusgebilde, die der Yogin überall im Körper sieht, sehe ich keinen Grund, diese Nāḍī's als Röhren oder Kanäle zu nehmen, wie Walter es tut. Denn das Wesen des Prāṇa ist transzendent, es ist Ātman, Brahman, und deshalb kann er durch die Adern getrieben werden, ebenso wie die mystische Götterkraft der Kuṇḍalinī. Alle diese Adern entspringen, wie auch die 72000 in dem Kanda (nābhi-medhaya madhye) [zwischen Nabel und Genitalien]. H. Y. Pr. III, 13). Sie münden in die Brahma-Öffnung, als hochheilige Tribeni bezeichnet, als Zusammenfluß der drei heiligen Ströme Gaṅgā, Yamunā und Sarasvatī, wo ein entsühnendes Bad zu nehmen, nur dem ganz eingeweihten Yogin möglich ist (s. S. V, 129 usf.). Walter sucht die Adern in unserem physiologischen Sinne zu bestimmen und nennt die Suṣuṃṇā trachea, die Iḍā carotis laeva und die Piṅgalā carotis dextra (IX und X). In den Upaniṣad's wird die Kopfader als Eingang und Ausgang des Ātman genommen. Die Adern entspringen dort in dem Herzen und ihre Zahl ist 727 210 201 (Deussen, S. U. p. 218 und 565). Die große Bedeutung, die die Suṣuṃṇā in den Yoga-Übungen hat, geht jedenfalls auf ältere Grundlagen zurück. Vyāsa spricht von einem „Soanentor“ (sūrya-dvāra), das der Yogin betrachten soll. Dies Soanentor ist nach Vācaspati Miśra die Suṣuṃṇā (P. S. V. V. III, 25).

Yājñavalkya sagt:

„Muktimārge tu sā proktā suṣuṃṇā viśvadhārīṇī,
kandasya madhyame gārgi suṣuṃṇā ca pratiṣṭhitā.
Pṛṣṭha-madhye sthitenāśya saha mūrḍhni vyavasthitā,
muktimārge suṣuṃṇā sā brahmarandhreti kirtitā.
Avyaktā sā ca vijñeyā sūksmā sā vaiṣṇavi smṛtā;
iḍā ca piṅgalā caiva tasyāḥ savye ca dakṣiṇe.
Iḍā tasyāḥ sthitā savye piṅgalā dakṣiṇe tathā
iḍāyāṃ piṅgalāyāṃ ca carataś candrahāskaraṇa.
Iḍāyāṃ candramā jñeyaḥ piṅgalāyāṃ raviḥ smṛtāḥ.
candraś tāmasa ity uktāḥ sūryo rājasā ucyaṭe.
Viśabhāgo raver bhūgaḥ somabhāgo 'mṛtaṃ smṛtaḥ.“

(Yajñ. S. IV.)

„Auf dem Erlösungspfade wird sie Kopfader (suṣuṃṇā), die Allträgerin genannt. In der Mitte des Körperflecks (kanda), o Gargi, ist die Kopfader.“

Zugleich mit demjenigen in der Rückenmitte sich befindenden ist sie auf dem Kopfe. In dem Erlösungspfad wird diese *Suṣumṇā* Brahma-Öffnung (*brahmarandhra*) genannt. Und unentwickelt ist sie zu wissen, feinmateriell, als dem *Viṣṇu* gehörig wird sie gedacht. *Iḍā* und *Piṅgalā* sind auf ihrer linken und rechten Seite. *Iḍā* befindet sich zu ihrer linken Seite, *Piṅgalā* auf ihrer rechten. In *Iḍā* und *Piṅgalā* wandern Mond und Sonne. In *Iḍā* ist der Mond zu wissen, in *Piṅgalā* ist die Sonne nach der Lehre. Der Mond gehört zu [dem Prinzip] des *Tamas* (Finsternis) und die Sonne zu dem des *Rajas* (Aktivität); Gift ist der Teil der Sonne, des Mondes Teil ist *Amṛta* (Göttertrank) nach der Lehre.“

13) Eine andere seltsame Übung ist das Erklingen der *Nāda's* (Töne) im Körper des Yogin. In der *Yajñ* S. 9, Ś. S. V, 31 usf., in der H. Y. Pr. IV, 66 usf. ist diese Übung beschrieben. Ohren, Mund, Nase und Augen sollen mit den Fingern geschlossen werden. Dann hört der Yogin in der *Suṣumṇā* die verschiedensten Töne, in die er sich nun versenken soll. Die *Cittavṛtti's*, die Funktionen und Tätigkeiten des Denksinns, kann er töten, wenn er den Atem durch die *Suṣumṇā* in die Brahma-Öffnung treibt. Der *Praṇava* (Om-Laut) ist der Bogen, *Ātman* der Pfeil, Brahma das Ziel. Solange der Ton schwingt, besteht der Tonerzeuger, der *Āther* in der Versenkung. Wenn der Ton verklungen, entschwindet der *Āther*, das reine Brahma winkt ihm, in das der Yogin nun sich auflöst. Das ist *Mahālaya*, die große Auflösung.

Es wird zitiert:

„*Praśasto laya-yogasya samādhir hi mahālayah
nādasya bindoḥ sāhāyat amādhir adhigamyate.
Nādasya bindoḥ caikatve manas tatra viliyate
drśyanāsāt tadā draṣṭ-rūpam eti prakāśatām.*“

„Die Versenkung des *Laya-yoga* wird als *Groß-Laya* (Auflösung) gepriesen. Die Versenkung wird durch das Mittel des Tones und des Punktes erreicht. Der *Manas* (Denksinn mit seinen Funktionen) wird in der Einheit von Ton und Punkt aufgelöst. Durch den Untergang der Sehdinge (äußere Objekte) geht er in des Sehers (Geist, Seele) Wesen; das ist klar.“

Neuntes Kapitel.

1) *Vairāgya* (Leidenschaftslosigkeit, Entsagung, Weltflucht) ist eine unumgängliche Grundbedingung zu *Yoga* und jeder andern erlösenden Erkenntnis. *Patañjali* definiert *Vairāgya* (*Sūtra* I, 15): „*Drṣṭānuśravika-viṣaya-vitṛṣṇasya vaśīkāra-saṃjñā vairāgyam.*“ „Die Leidenschaftslosigkeit ist das Bewußtsein der Selbstbeherrschung eines nicht mehr nach wahrnehmbaren und Schrift verheißenden Dingen Dürstenden.“ (Deussen, A. G. d. Ph. I, 3. p. 513.)

Der Yogin muß verzichten auf alle Objekte, die ihm Sinnengenüsse verschaffen (*drṣṭa*, das Gesehene Objekt). Zu diesen zählt *Vyāsa* (*P. S. V. V. I, 15*) die Weiber (*striyaḥ*), Essen (*anna*), Trinken (*pāna*) und Macht, Herrenmenschentum (*aśvarya*). Das ist die eine Seite. Nun folgt die andere, die auf den ersten Blick befremdend scheint. Der Yogin muß nicht nur Verzicht leisten auf die Dinge dieser Welt, er muß auch verzichten auf die Herrlichkeiten der andern. Unter „*anuśravika-viṣaya*“ versteht *Vyāsa* die in den *Veda's* verheißenen Jenseitsgüter. Als diese nennt er den Himmel (*Svarga*), den körperlosen Zustand (*Vaidehya*) und Auflösung in die *Urmaterie* (*Prakṛti-laya*). Alle diese Dinge „sind in meiner Gewalt, nicht bin ich in

ihrer“, sagt Bhoja Rājā (Y. A. P. Bh. R. I, 15). Dieser Wille und diese Erkenntnis ist zum Vairāgya erforderlich. Hier liegt der Gedanke, daß die Himmel der Götterwelten nicht des Menschen letztes Ziel, daß sie nur eine Durchgangstation im Kreislaufe der Wiedergeburten sind.

2) Hier ist auf das Sūtra I, 3 des Patañjali angespielt, wo es heißt: „Dann wird erreicht das Verharren des Sehers (Puruṣa, Seele) in seinem eigenen Wesen (svarūpe)“, nämlich wenn er die Funktionen des Bewußtseins unterdrückt hat.

3) Zu Manas wird zitiert: „Saṃkalpavikalpātmaṃ manāḥ“, der Manas besteht in [den Funktionen] des Wünschens und des zweifelnden Überlegens“, wie Garbe (S. Ph. p. 314) sagt.

Der Text bringt die Anmerkung: „Dies ist nach dem Vedānta; während die vorausgehende dreiteilige Definition nach dem Yoga ist.“ Der Yoga gibt überhaupt keine Abhandlung über den Erkenntnisprozess, er stützt sich im großen und ganzen auf die Philosophie des Sāṃkhya.

Nun hat das Sāṃkhya-System Buddhi, Ahaṃkāra und Manas als innere Erkenntnisorgane. Buddhi übersetzt Garbe mit „Verstand“, Deussen mit „Intellekt“. Doch weist Garbe darauf hin, daß wir uns hüten müssen, uns „ein geistiges Vermögen“ darunter vorzustellen. Sie ist „ein physischer Bestandteil“, eine feinere Form der Materie. Sie ist das „eigentliche Werkzeug des Denkens“ (S. Ph. p. 308). Die „Verwendung im Sinne eines bestimmten Organs“ ist „ausschließlich auf das Sāṃkhya-System“ beschränkt, ebenso wie Ahaṃkāra (p. 319) (Ich-Bewußtsein). Statt Ahaṃkāra gebraucht Patañjali einige Male Asmitā (von „asmi“, ich bin). Der Vedānta hat als Begriff für alle drei inneren Denkgorgane das Wort Antaḥkarāṇa (Innen-Sinn). Patañjali weicht hier vom Sāṃkhya ab, insofern er das Wort Citta (Denksinn) für alle drei Begriffe setzt. Einzelne Male gebraucht er auch Manas und Buddhi im Sinne von Citta.

4) „Den richtigen Begriff des oft mißverstandenen Ahaṃkāra,“ hat H. Jacobi gegeben, der ihn als das Prinzip bezeichnet, „vermöge dessen wir uns für handelnd und leitend usw. halten, während wir selbst, d. h. unsere Seele, davon ewig frei bleiben“, sagt Garbe (S. Ph. p. 311). Der Ahaṃkāra ist Tatorgan, wie Buddhi Denkgorgan ist, „unter der Voraussetzung der Willensfreiheit“, wo jeder Mensch verantwortlich ist für seine Handlungen. „Das dritte innere Organ (Manas) ist aus dem Ahaṃkāra zusammen mit den äußeren Sinnen hervorgegangen und vermittelt die von diesen dargebotenen Objekte dem Ahaṃkāra und der Buddhi“ (p. 314). Oft werden diese drei in dem „inneren Organ (antaḥkarāṇa)“ einheitlich zusammengefaßt. Garbe führt das auf den Einfluß des Vedānta zurück, „für das es nur ein — gewöhnlich manas genanntes — Innenorgan gibt“ (p. 316).

Im Vedānta-System des Śaṅkara werden Manas und Antaḥkarāṇa als „Wechselbegriffe“ gebraucht. Es gibt darin nur ein Innenorgan, Manas genannt. Die anderen: Buddhi, Ahaṃkāra, Citta sind nicht besondere Vermögen. „Als Zentralorgan der Erkenntnisorgane und Tatorgane ist das Manas einerseits das, was wir den Verstand, andererseits, was wir den bewußten Willen nennen“ (Deussen S. d. V, p. 358).

5) Der höchste Grad der Versenkung kann nur im Rāja-yoga erreicht werden. Er heißt der „fürstliche, königliche“, zu dem alle anderen Yoga-Arten zielen.

6) Der englische Text nennt diese Karma-bhūmi's auch Yoga-bhūmi's. Im Kommentar zur H. Y. Pr. (I, 3) werden diese nach Yogavāsistha nicht Karma-bhūmi's, sondern „Jñāna-bhūmi's“ genannt und folgendermaßen er-

läutert. śubhecchā (guter Wille) ist die Stufe, wo einer zur Unterscheidung (von Geist und Materie) kommt, Vairāgya (Weltentsagung) übt und nach Erlösung verlangt. Vicāranā (Durchsinnen) ist die Stufe, wo einer das überdenkt, was er gehört [aus den Schriften]. Tanumānasā (Dünnmachen des Denksinns) ist die Stufe, wo einer sein Sinnen von den vielen Objekten losreißt und an dem Einen in steter Betrachtung festhält. In diesen drei Stufen wird der Schüler ein Sādhaka (Über) genannt. Wenn er nun zu dem Sattva (Prinzip der Reinheit) gelangt ist und denkt: Aham brahmā 'smi (ich bin Brahman), steht er auf der vierten Stufe von Satvāpatti (Erreichen des Sattva-Zustandes. „Satva“, wie es hier geschrieben ist, sollte richtiger „Sattva“ heißen). Hier heißt der Yogin ein Brahmaavid (Brahmawisser). Bis jetzt war er noch in Saṃprajñāta-yoga, d. h., er betrachtet noch im Stande der Dualität, Geist und Materie als unterschieden haltend. Nun folgt der Asaṃprajñāta-yoga, wo Erkennen, Erkanntes und Erkenntnis in Eines verfließen. Wenn der Yogin sich von den Siddhi's (Wunderkräften) nicht umgarnen läßt, gelangt er in die Stufe des Asaṃsakti (Nicht-Anhängen); er ist ein Asaṃsakta (nicht anhänglich), ein „Brahmavidvara“ (der Brahmanwiser Bester). Wenn der Yogin nichts mehr sieht als das höchste Brahman, erreicht er die Stufe der Parārtha-bhāvinī (Sein im höchsten Zwecke); er ist „Paraprabodhita, Aufgewachter im höchsten Grad“, er wird „Brahmavidvariya“ (höher als der Brahmanwiser Bester) genannt. Wenn der Yogin auch dies Erwachtsein nicht mehr benötigt, wenn er selbst der Höchste ist, erreicht er die höchste Stufe der Turyagā (das vierte Viertel, das Turiya der Upaniṣad's, die höchste Stufe der Erkenntnis und der Versenkung in das höchste Sein). Der Yogin ist jetzt „Brahmavidvariṣṭha“ (der allerbeste der Brahmanwiser). Er ist ein Jivan-mukta (ein lebend Erlöster).

Die nächsten Unterscheidungen des Textes der sieben Stufen der Upāsana-bhūmikā's und der Jñāna-bhūmikā's sind sehr unkorrekt transkribiert. Da ich keinen Saṃskṛt-Text zur Verfügung hatte, konnte ich sie auf ihre Richtigkeit nicht prüfen. Die hier erwähnten sieben Jñāna-bhūmikā's werden im zwölften Kapitel näher erläutert.

Nur ein Begriff, der sehr häufig vorkommt, sei hier noch erwähnt: Turiyagā, Turiya, Turya, Caturtha heißt das Vierte. In den Upaniṣad's werden vier große Zustände der Seele beschrieben.

1. Jāgarāṇa (der Wachzustand), in dem die Seele die äußeren Gegenstände wahrnimmt und erkennend und wirkend den ganzen Leib durchdringt.
2. Svapna (der Schlafzustand). Die Seele liegt in den Adern der Hitā's, die den Leib durchströmen. Sie arbeitet nur mit den inneren Sinnen und schafft sich eine Traumwelt, die auf den Eindrücken des Wachzustandes beruht.
3. Suṣupta (der Tiefschlaf). Die Seele liegt in den Herzadern oder dem Perikardium, vergißt „Name und Form“ und fühlt sich eins mit Brahman, aber nur solange der Tiefschlaf dauert.
4. Turiya, das Vierte, ist jener höchste Zustand der Seele, wo Erkennen, Erkenntnis und zu Erkennendes in Eins überfließen, wo die unterschiedslose Erkenntnis und mit ihr die Erlösung eintritt.

7) Kaivalya (Einzigkeit, Absolutheit, Isolierung) wird im Yoga des Patañjali der Zustand der Erlösung genannt. Er besteht in der absoluten Trennung der Seele (Puruṣa) von der Materie (Prakṛti). Die unterscheidende Erkenntnis (Viveka-khyāti) könnte man den Isolator nennen. Wenn der Mensch erkennt, daß alle und jede Tätigkeit des Inneren, zusammen mit den

Erkenntnissinnen, den Erkenntnisorganen, Erkenntnisfähigkeiten und dem Denkvermögen nur Bestandteile und Kräfte der Materie sind, in die sie aufgelöst werden müssen, dann ist seine Seele nur mehr reiner Geist, frei von aller Materie und ihren Einflüssen, sie verharrt in einer Art Ekstase und ist erlöst. Trennung ist das Ziel des philosophischen Yoga, nicht Vereinigung.

In der Praxis aber ist die Idee des Vedānta durchgedrungen, wo die Vereinigung oder Auflösung der individuellen Seele (Ātman) in das reinste Sein, das Sac-cid-ānanda (Sein, Geist, Seligkeit), in das Brahman, Erlösung bedeutet. Nur tritt statt des unpersönlichen Brahman als höchstes Wesen eine der großen Gottheiten ein, Viṣṇu, Kṛṣṇa, Durgā und vor allem Śiva. Die Vereinigung mit dieser seiner erkorenen Gottheit ist des Yogin letztes und endgültiges Erlösungsglück. In den Purāṇa's und Saṃhitā's sind diese Ideen immer mehr in den Vordergrund getreten, nachdem sie schon in der Bhagavadgītā als höchstes Ziel verkündet worden waren. So ist aus dem ursprünglichen Begriff des Kaivalya als Trennung, der der Vereinigung geworden, der in den Yoga-Begriff hineingetragen wurde. Schon Bhoja Rājā nimmt den Begriff Yoga praktisch als Vereinigung (Y. A. P. Bh. R. I, 1). Kaivalya wird zu der Bedeutung des Mokṣa (Befreiung, Erlösung) nach dem Vedānta, als das Einssein mit Brahman.

8) Der Jivan-mukta (Lebenderlöster) erreicht den Zustand der Erlösung schon in diesem Leben. An und für sich liegt in diesem Gedanken ein ungeheurer Widerspruch. Die Erlösung kann und mufs mit dem Tode abschließen, da alles Materielle sich auflösen mufs. Der ganze Mensch, samt seinen geistigen Fähigkeiten und seinem Denkvermögen, ist materiell. Nur die absolut geistige Seele, als Einzelseele oder als höchstes Brahman gefaßt, bleibt. Das Leben ist nichts anderes als Leiden. Leiden ist die Wiedergeburt zu ewig neuem Leben. Wer diese Wiedergeburten ausschaltet, der ist erlöst. Rāmānuja sagt im Vedārthasaṃgraha: „Das Ziel der Vedānta-(Upaniṣad-) Schriften ist die Vernichtung der Wiedergeburt, der die individuellen Seelen (jīvātman) hilflos ausgesetzt sind. Als Folge der Masse der guten und schlechten Taten, die durch anfangslose Unwissenheit gewirkt werden, sind die Seelen verschiedenen Arten von Körpern verbunden, denen sie sich irr tümlicherweise identifizieren“ (The Teachings of Vedānta according to Rāmānuja by Vasudev Anant Sukhtankar, Wien 1908, p. 19). Durch die erlösende Erkenntnis weifs sich der Yogin am Ende dieser Wiedergeburt und er nimmt die Erlösung gleichsam als Antizipation in den sterblichen Leib hinein. Der Kreislauf der Geburten geht weiter, das ehernen Rad des Karman rollt fort, aber er ist ihrem Wirken enthoben. Darum wird der Lebenderlöste in den höchsten Ausdrücken gefeiert. In diese Schilderungen mischen sich allerdings wieder phantastisch gesteigerte Wirkungen. In dem Viṣṇu-purāṇa werden zwei Yogin's genannt, die durch graue Jahrtausende bis in unsere Tage leben. Es sind die Büfser Maru und Devāpi (IV, 4, 20, 24).

Den Widerspruch, der im Erlöstsein als ewiges, rein geistiges, körperloses Brahman und dem Fortleben im Körper besteht, schleuderten schon Śaṅkara's Gegner dessen Vedānta-Lehre entgegen. Śaṅkara sucht in seinem Kommentar (I, 1, 4) zu den Vedānta-sūtra's diesen Widerspruch zu beseitigen mit folgendem Grunde: „Śarīre patite aśarīratvam syāt, na jivata iti cet, na aśarīratvasya mithyājñāna-nimittatvāt. Na hy ātmanah śarīratmābhimānalakṣaṇaṃ mithyājñānaṃ muktivā anyatah aśarīratvam śakyam kalpayitum.“

„Behauptet ihr, dafs erst nach Hinfall des Körpers die Unkörperlichkeit erlangt werde, nicht bei Lebzeiten, so geben wir dies nicht zu, weil die Behaftung mit dem Körper [nur] auf der falschen Erkenntnis beruht. Denn

das Behaftetsein des Selbst mit einem Körper läßt sich gar nicht anders begreifen, als indem man es auffaßt als eine irrige Erkenntnis, entspringend aus dem Wahne, als bestände das Selbst in dem Leibe.“ (Deussen, Sū. d. V. p. 30.) Weiter argumentiert Śaṅkara: Die Körperlosigkeit des Ātman (Seele) ist ewig und nicht durch Werke bedingt, weil der Ātman keine Werke vollbringen kann. Auch ist der Ātman nicht indirekter Werkträger, wie der König durch seine Diener wirkt. Denn die Verbindung mit dem Leibe und den Gliedern ist eben eine Wahnvorstellung. Und diese Vorstellung, daß der Ātman der Leib sei, ist eine falsche Vorstellung, ein Wahn.

Der Ātman (die Seele) ist körperlos, wenn wir auch wähen, er sei mit dem Körper verbunden. Und das ist eine eigentliche (mukhyatva), nicht eine uneigentliche, übertragene, metaphorische Annahme. „Der Augen hat, ist wie ohne Augen, der Ohren hat, wie ohne Ohren, der Rede hat, wie ohne Rede, der Geist hat, wie ohne Geist (manas = Denksinn), der Atem hat, wie ohne Atem.“ „Tasmān nāvagata-brahmātmabhāvasya yathāpūrvaṃ saṃsāritvam.“ „Deshalb gibt es keine Seelenwanderung wie früher für den, der die Natur des Ātman als Brahman erkannt hat.“ Der Wissende ist schon bei Lebzeiten körperlos, d. h. erlöst, und wer nicht erlöst und körperlos ist, der ist eben noch kein Wissender, er ist noch im Wahne.

9) Als Urgrund der Wiedergeburt und ihrer Ursache wird die Avidyā (Unwissenheit) genannt, aus der das Karman (Tat, Werk) des einzelnen Menschen oder der einzelnen Seele entspringt. Jedes Werk hat seine Frucht (phala). Sie ist gut oder böse (Lohn oder Strafe), oder gemischt aus Gut und Böse, oder jenseits von Gut und Böse. Im Sūtra IV, 7 des Patañjali heißen die Taten weiß, schwarz, weiß und schwarz, weder weiß noch schwarz. Diese Werke hinterlassen in dem Citta (Denkvermögen) einen Eindruck (Saṃskāra. Vāsana), der auch Karmāśaya (Werkrest) genannt wird. Diese Werkreste oder Eindrücke müssen in einer sichtbaren oder unsichtbaren (dr̥ṣṭa, adr̥ṣṭa) Geburt ausgewirkt werden. Für schwere Verbrechen und Sünden geht die Seele in die verschiedenen Hölle der Unterwelten, für die guten Taten in die Oberwelten der Götter, Ahnen und Geister. Das ist die unsichtbare Geburt. Die sichtbare Geburt ist die Wiederverkörperung in dieser Welt. Aber nicht nur in Menschengestalt, sondern auch in Körpern von Tieren, in Pflanzen, sogar nach manchen (Rāmānuja) in unorganischen Gebilden kann sich diese Wiederverkörperung auswirken. Solange noch ein Rest des Werkes besteht, ist keine Hoffnung auf Erlösung. Das ist der anfanglose, endlose Kreislauf der Wiedergeburt (Saṃsāra), der das große „Leiden“ ist. Die indische Literatur ist voll von Erzählungen, die den Kreislauf der Geburten schildern, wo Götter in Menschen, Menschen in Götter, Asura's in Ungeheuer, Tiere in Götter verwandelt werden.

Vyāsa gibt in seinem Kommentar zum Sūtra des Patañjali (II, 15) einen interessanten, den „vier heiligen Wahrheiten“ des Buddhismus ähnlichen Ideengang: „Der Same, aus dem die Unmasse des Leidens entsteht, ist die Unwissenheit. Wie das Medizinsystem vier Teile hat: Krankheit, Ursache der Krankheit, Gesundheit und Heilmittel derselben, ebenso hat dieses System vier Teile. Es sind Saṃsāra (Wiedergeburt), Ursache des Saṃsāra, Erlösung (mokṣa) und Mittel der Erlösung. Die Wiedergeburt mit ihrer Unmasse von Leiden ist auszuschalten. Die Verbindung von Geist und Materie als Ursache ist auszuschalten. Die endgültige Auflösung dieser Verbindung ist die Ausschaltung. Das Mittel der Ausschaltung ist die richtige Erkenntnis (samyag-darśanam).“ Wie als letzte Ursache des Leidens die Unwissenheit (avidyā) gilt, so gilt als letztes Mittel der Erlösung das Wissen, beim Yogin

die reinste Versenkung, die keine Eindrücke der Werkreste mehr zurückläßt. Die Werke des Yogin stehen jenseits von Gut und Böse (śukla, akṛṣṇa), sind nicht weiß und nicht schwarz, tragen keine Frucht und bewirken auch keine Wiedergeburt. Die Saṃskāra's liegen als eine Art Rückerinnerung (smṛti) in dem Citta und aus ihnen „aus der Vergegenwärtigung der Saṃskāra's erfolgt Kenntnis der früheren Geburt (pūrva-jāti-jñānam)*“ (Sūtra III, 18 des Patañjali). Diese Kenntnis ist eine der magischen Kräfte des Yogin. Aus diesem Grunde können wir das Buch der Jātaka's verstehen, wo Buddha uns in den verschiedensten Menschen- und Tiergestalten entgegentritt, in denen er einst existiert hatte. Als Wurzel der Werkreste (karmāśaya) werden die fünf Kleśa's (Urübel) angegeben (Sūtra des Patañjali II, 12), die da sind: Unwissenheit, Ichheit, Liebe, Haß, Lebenshang. Diese Werkreste sind anfanglos (Sūtra IV, 10), so daß sich ein regressus in infinitum ergibt und ein progressus in infinitum für den, der sich nicht von ihnen zu befreien weiß. Aus diesem Karman des einzelnen setzt sich nun das Gesetz des Karman zusammen, das man ein Gesetz der Wiedervergeltung heißen könnte. Es ist eine lex talionis in seiner ehernsten Konsequenz, das mit der unverrückbaren Notwendigkeit eines Naturgesetzes wirkt und wirken muß. Ihm kann sich kein Gott und kein Mensch entziehen. Es ist Fatum in unerbittlichster Form, dem nur Eines und Einer nicht untertan ist, das reinste Sein (Brahman), der reine Geist als erlöste Seele (Puruṣa) und der Ívara (als rein persönlicher Gott) des Gläubigen. In diesem Sinn ist es mit dem Kismet der Muhamedaner verwandt. Und wenn der moderne Hindu das Wort gebraucht: Kismet meṃ lihha hai (im Kismet steht es geschrieben), denkt er an des Karman unausweichliche Schicksalsmacht. Selbst Tuṣi Dās hat in seinem ersten Buche des Rāmāyaṇa den Gedanken: Das, was auf der Stirn geschrieben, kann kein Gott und kein Dämon wegwischen, in seiner dichterischen Sprache den Viṣṇuiten verkündet. Der Vedānta teilt das Karman in das, das begonnen zu wirken (prārabdha) und das aufgehäufte (saṃcita). Dieses letztere wird durch Wissen und Erkenntnis zerstört (vidyā), wenn das erstere in neuen Geburten ausgewirkt worden ist. Das Saṃcita-karman ist anfanglos, „um den circulus vitiosus zu vermeiden“, nämlich: „das Karman durch den Körper, der Körper durch das Karman“, meint Vasudev Anant Sukhtankar (The Teachings of Vedānta, p. 62, Note 3). Karman (Tat, Werk), Saṃskāra (Werk-Eindrücke) und Saṃsāra (Wiedergeburt und Seelenwanderung) sind Begriffe, die sich gegenseitig bedingen, bewirken und drängen, bis die Erlösung erfolgt.

Ein seltsamer Gedanke spielt in die Erlösungsidee und das Karman hinein. Nicht nur die bösen, sondern auch die guten und edlen Taten müssen „gebüßt“, ausgewirkt werden. Darum müssen auch die Götter wieder herab von ihren Himmelsitzen in diese sterblichen Gestalten hinein, bis sie jenseits von Gut und Böse stehen, keine Taten mehr vollbringen, wo nur mehr erlösende Kenntnis sie durchdringt. Das ist auch der Grund, warum kein indisches System mit der phantastischen Mythologie gebrochen hat, warum selbst der den Veda's und den Brahmanen-Schriften so feindliche Bud-dhismus den ganzen indischen Götterhimmel mitübernommen hat. Es ist ein notwendiges Glied in der Kette des Saṃsāra, aus dessen Umklammerung und eherner Macht auch Buddha keine andere Rettung sah als die Umgestaltung der altindischen Idee der erlösenden Erkenntnis von Sāṃkhya und Yoga in den Begriff des Nirvāṇa.

10) Als Beispiel, wo ein Groß-Puruṣa, ein Lebenderlöser, dennoch nicht in den endgültigen Erlösungszustand, als ein vom Leibe Befreiter, ein- geht, wird Vasiṣṭha genannt. Er muß vorher ein ihm übertragenes Amt zu

Ende führen (ein Adhikāra). Im Viṣṇu-purāṇa (IV, 4) erscheint Janaka als Vaideha (körperlos), Sohn des körperlosen Königs Nimi, der von Vasistha verflucht worden war, „körperlos“ zu existieren. Der Leichnam des Nimi ward einbalsamiert und vor dem Zerfall bewahrt. Aus ihm „schüttelten“ die Muni's den Janaka, den Sohn ohne Erzeuger. Ein Nachkomme des Janaka, Siradhvaja, pflügte Sitā, des Rāma Braut, aus einer Ackerfurche.

Zehntes Kapitel.

1) Diese Gedanken sind nach Myer's Buch: „Human Personality“, II, p. 92.

2) Hier wird nach dem Buch von Albert Moll: „Hypnotism“ zitiert.

3) Avyakta, das Unentfaltete, wird im Sāṃkhya die Welt genannt, gleichsam ihr Rohmaterial. Es ist die Urmaterie, Prakṛti („Grundform“), Mūla-prakṛti („Wurzel-, Grundform“), Pradhāna („Grundbestand“) im Gegensatz zu der entwickelten Welt der Formen und Erscheinungen (Vyakta „das Entfaltete“). Aus diesem unentfalteten Urprinzip entwickelt sich als erstes entfaltetes Prinzip die Buddhi (Intellekt, Verstand), die das Grofse (mahat) oder der Grofse (mahān) genannt wird. (Garbe, S. Ph. p. 266, 307).

4) Māyā (Trug, Zauberkraft, Illusion, Phantom) ist einer der Vedānta-Begriffe, die Śaṅkara zum Eckstein seines Systems gemacht. In der alten Veda-Zeit bedeutete der Begriff Māyā eine Zaubermacht der Götter, besonders Varuṇa's und der Asura's (H. Oldenberg, Die Religion des Veda, Berlin 1894, p. 163). Hierzu hat der Atharva-Veda (VIII, 10, 24) eine Stelle: „Virāj stieg herab; sie kam zu den Asura's. Die Asura's riefen: ‚Komm, o Māyā!‘ Virocana, des Prahrāda Sohn, war ihr Junges, Metall ihr Gefäß. Dvimūrdhan melkte aus ihr die Illusion (māyā); von ihr bestehen die Asura's.“ (Atharva-Veda-Samhitā, by William Dwight Whitney, ed. by C. R. Lanman, Cambridge, Massachusetts, 1905).

Śaṅkara hat den Begriff der Māyā als Trug und Täuschung der Welt, als unreal gegenüber dem einzig Realen (Brahman), in seinem Vedānta bis zur letzten Konsequenz durchgeführt. In der Preisschrift von Raghunath Narayan Apte (Bombay, 1896): „The Doctrine of Māyā: its existence in the Vedānta Sūtras and development in the Vedānta“, umschreibt der Autor den Begriff und die Lehre der Māyā, kurz also (p. 1 und 2): „Die Lehre der Māyā erklärt, daß diese ganze subjektive und objektive Welt eine Illusion ist. Es gibt nur eine geistige Realität; alles aufser ihr ist Fiktion. Die Objekte unserer Sinne, unser Körper, sein Bau und unsere mentalen Erkenntnisse, alle sind sie ein Phantom. Unsere Vermutungen, Induktionen und Folgerungen in dieser Welt der Phänomene sind nur Schattenträume. Die verschiedenen Formen der Dinge, wie wir sie benennen und bestimmen, existieren nicht wirklich. Erde, Wasser, Licht, Luft, Raum und Organe oder ihre Zusammensetzung sind nur illusorische Erscheinungen derselben Realität. Weiß und Schwarz, Rot und Gelb, Kurz und Lang, Klein und Grofs sind Trugbilder des Auges. Oben und Unten, Innen und Außen und Mitte sind falsche Beschränkungen derselben Realität. Die Vielheit der Einzelseelen ist eine verkehrte Grille. Die Vielheit der Gefühle ist ein Werk der Einbildung. Alles, was sich den Sinnen darbietet, alles, was im Geiste als existent gefühlt wird, ist unreal, wie der Strick, der für die Schlange genommen

indische Denken hineingedrungen und hat dem ganzen Fühlen eine traumhafte Färbung gegeben, die ihre Strahlen in das gesamte Leben der Hindu's wirft. Dieser Ausstrahlung ist es vielleicht teilweise zuzuschreiben, daß die alten Inder, die doch eine solch ungemessene Systematisierungssucht hatten, es nie zu einer systematischen Geschichtschreibung und Geschichtsforschung brachten. Wo das Leben nichts mehr als ein Traum ist und bedeutet, haben Einzeltaten und Namen kaum noch einen Wert, und es verlohnt sich nicht, dem Geschehen und Werden der Völker auf den Grund zu gehen. Namen und Taten sind weiter nichts als glitzernde Tropfen, die in dem Strome des Samsāra zerstieben, durchblendet von dem Scheine der Māyā. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Existenz versinken und verblissen vor dem „Einen, außer dem es kein Zweites“ gibt. Eine ähnliche Auffassung der Geschichte, wie sie der Text im ersten Kapitel gibt, ist wohl von diesem Standpunkte aus zu werten.

5) Lakh ist ein Hindī-Wort und hat die Bedeutung des Saṃskṛt-Wortes Lakṣa = 100 000. Der Inder rechnet nicht mit Millionen wie wir. Er gebraucht vornehmlich die Worte Lakh (Lakṣa) und Karor (Koṭi = 10 000 000) als Einheiten, um hohe Zahlen auszudrücken.

6) Daß die Pflanze der Körper eines Jīva (Seele) sein kann, steht außer allem Zweifel. Rāmānuja scheint auch die unorganischen Gebilde als Sitz des Jīva anzunehmen. (Sukhtankar ib. p. 58.) Das Wort Sthāvāra (stehend, unbeweglich) bedeutet sowohl die Pflanzen-, wie die unorganische Welt. Er sagt, daß die Seelen als Strafe für die Sünden in Steine und „Holzblöcke“ eingehen. Aus dieser Lehre der Seelenwanderung mußte notwendig das Moralegebot der Ahimsā (Nicht-Töten) hervorgehen. Wenn die Seele in irgendeinem Tiere, sei es Insekt oder Haustier, existieren kann, muß der Mensch diesen Körper ebenso schonen wie seinen eigenen. Aufs eindringlichste schärfte der Buddhismus und der Jainismus dieses Gebot seinen Anhängern ein. Wenn in den jüngeren Upaniṣad's den Hausvätern geraten wird, nur filtriertes Wasser zu trinken, wenn den in die „Heimatlosigkeit“ gewanderten Asketen alles verboten wird, als nur ein Stück Tuch, das Wasser durchzuseihen, hat es einen ganz anderen als asketischen oder sanitären Grund. Die Lebewesen, die sich im Wasser aufhalten, sollen nicht zu Schaden kommen. Also erklärt sich das auf den ersten Blick wie ein Wahn erscheinende Moralegebot der Ahimsā, das dem Fremden so unerklärlich dünkt, als eine notwendige Folge des Gesetzes von dem Karman und dem Samsāra.

7) Das Wort Kośa (Hülle) gebraucht weder Bādarāyaṇa in seinen Sūtra's, noch Śaṃkara in seinem Kommentar. Der letztere hat wohl den Begriff Ānandamāya (aus Wonne bestehend). Kośa gebraucht Sadānanda in seinem Vedāntasāra.

8) Zitiert wird ein Vortrag John Woodroffe's über „Matter and Consciousness“ (Stoff und Bewußtsein), in der Literary Society zu Dacca im Juni 1916 gehalten. „Rationale of Mesmerism“ von Sinnet wird hier noch zitiert.

9) Zu Prāṇa (Atem) zitiert der Text:

„Hṛdi prāṇo, gude 'pānaḥ, samāno nābhi samsthitaḥ,
udānaḥ kaṭha-deśa-stho, vyānaḥ sarva-śarīragāḥ.“

„Im Herzen befindet sich der Aushauch (prāṇa), im After der Einhauch (apāna), im Nabel der Allhauch (samāna), in dem Halse der Aufhauch (udāna), im ganzen Körper der Zwischenhauch (vyāna).“ Diese Termini gibt Deussen A. G. d. P. I, 3, p. 441, wenn sie an anderen Stellen auch etwas

modifiziert aufscheinen. Prāṇa heisst Atem, Odem. In der Chāndogya-Upaniṣad (1, 11, 5) wird er eine „Gottheit“ und (7, 15, 1) das „Leben“ genannt, in das „alles eingefügt ist, wie die Speichen in die Nabe“.

In der Maitrāyaṇi-Upaniṣad wird erzählt, wie der Schöpfer (Prajāpati) die Geschöpfe erschaffen, die aber regungslos wie Steine und Baumstämme waren. Da machte er sich wie Wind und fuhr in sie hinein, als „fünftelliger Wind“. „Welcher nach oben hinausgeht, das ist der Prāṇa; und der nach unten geht, das ist der Apāna; und der, durch welchen diese beiden zusammengehalten werden, das ist der Vyāna; und [derjenige, welcher], was an der Nahrung der grösste Bestandteil ist, zum Apāna abführt... das ist der Samāna genannte. Derjenige endlich, welcher das Getrunkene oder Gegessene entweder wieder ausbricht oder herunterschluckt, ist der Udāna.“ (Deussen: S. Up. p. 320).

Die Zahl der Prāṇa's wird übrigens sehr verschieden angegeben in den Upaniṣad's, von zwei bis vierzehn. Im Yoga (P. S. Bh. R. III, 39) werden die Prāṇa's also geschildert: „Eine Art Wind wird Prāṇa genannt, weil er von dem Herzen durch Mund und Nasenlöcher geht. Der Atem, der vom Nabel zu der grossen Zehe geht, heisst Apāna. Ein anderer heisst Samāna, weil er, den Nabel umgehend, alles durchdringt. Ein anderer heisst Udāna, weil er vom Rücken und Nacken zum Haupte geht. Ein anderer Vyāna, durchdringt den ganzen Körper und weht über ihn hin.“ Nach dem Vedāntasāra entstehen die Atemarten aus den rajas-artigen Teilen des Äthers und der anderen Elemente (106). Auf diesen Prāṇa geht Prāṇāyāma (Atemschulung) zurück, der im Yoga neben den Āsana's (Sitz) eine Hauptübung ist, um zur befreienden Versenkung zu gelangen. (Siehe dazu das achte Kapitel.)

10) Wer im Yoga vollkommen ist, der erlangt auch die Vollkommenheiten des Yogin, die in Wunderkräften, Zauberkünsten und magischen Wirkungen der verschiedensten Art bestehen. Diese Kräfte heissen Vibhūti oder Siddhi. Patañjali zählt in dem Dritten Buche seines Sūtra verschiedene dieser Wunderkräfte auf. Von denen, die sich auf die Atemregulierung beziehen, sagte er (III, 39, 40):

„Udāna-jayāḥ jalapaṅka-kaṇṭhakūḍiṣu asaṅga utkrāntīś ca. Samāna-jayāt prajvalanam.“

Deussen übersetzt (A. G. d. Ph. I, 3, p. 533): „Durch Überwinden des Aufhauches [durch Allzucht] erfolgt Nichthaften an Wasser, Schlamm, Dornen usw. und Herauskommen aus ihnen. Durch Überwindung des Allhauches [durch Allzucht] erfolgt Aufleuchten.“ Bhoja Rājā sagt dazu: „Aus der Bezwingung des Udāna (Aufhauch) werden auch die anderen Winde unterdrückt (vāyu), und es ist ein Aufwärtsstreben. Der Yogin leidet nicht durch Wasser, wie grosse Flüsse, nicht von Lehmassen, von Sumpf und Moor, von scharfen Dornen. Infolge dieser Leichtigkeit erhebt er sich wie eine Baumwollflocke, selbst wenn er in Wasser getaucht wird.“ [Das Schwerkraft seines Leibes ist behoben.] „Aus der Bezwingung des Samāna (Allhauch), der das Feuer des Magens umgibt, steigt dies unverhüllte Feuer empor, und der Yogin leuchtet feuerflamig auf.“ Im Buddhismus werden diese Wundererscheinungen, Wandeln auf dem Wasser und der „Heiligenschein“ um den Kopf des Buddha häufig erwähnt. Sie sind nicht als Wunder nach unserem Sinne zu erklären, sondern als natürliche, wenn auch wunderbare Folgen der Übungen des Atemregulierens. Die Flammen, die, aus dem Körper kommend, um das Haupt leuchten, werden mit dem „gastrischen, dem Verdauungsfeuer“ in Verbindung gebracht, das im Haṭha-Yoga ausführlich beschrieben wird. (H. Y. Pr. III.) Die seltsamsten, phantastischsten

Schilderungen dieser Kräfte treffen wir in den jüngeren Schriften der Tantra's und der neueren Yoga-Sekten. In der H. Y. Pr. (II, 54—56) heißt es: „Man ziehe den Atem durch den Mund mit einem zischenden Laut, dann übe man Ausatmen durch die Nasenlöcher. Das heißt die *Sitkāri*-Übung, d. h. vom ‚*Sit*‘ (Zischlaut). Ein zweiter *Kāmadeva* (Liebesgott) wird man durch diese Übung“.

11) Eine dieser geheimnisvollen Kräfte schildert *Patañjali* (III, 31) mit den kurzen Worten:

„*Mūrdhajyotiṣi siddha-darśanam*“

Deussen übersetzt (A. G. d. Ph. I, 3, p. 532): „[Durch Anwendung] auf das Kopflicht (die *Brahma*-Öffnung) erfolgt Schauen der *Siddha*'s (der Seligen).“

Nach *Bhoja Rājā* ist dieses Kopflicht mit der *Brahma*-Öffnung (*brahmarandhra*) identisch. „Wie das Lichtsprühen eines Edelsteines in geschlossenem Raume sich in dem Schlüsselloche sammelt, so sammelt sich das Lichtsprühen des *sattva*-artigen Herzens in dieser Öffnung.“ Die *Yogin*'s sehen nun von hier aus die *Siddha*'s, „die Himmelsgeister, die zwischen Erde und Himmel weilen, die gewöhnlichen Sterblichen unsichtbar bleiben, und halten Zwiesprache mit ihnen.“ *Vācaspati* (P. S. III—32) gibt statt *Brahmarandhra* (*Brahma*-Öffnung) „*nāḍī suṣumṇā*“, die Kopffader. Nach Ś. S. und H. Y. Pr. gehören hierher noch besondere Atemübungen, und *Śakti-cālana* (das Bewegen) der *Kuṇḍalinī*, die im achten Kapitel (Anm. 7, 9) beschrieben sind.

Auf diese und ähnliche Wunderkräfte gehen die „Geheimlehren“ und das „Hellsehen“ moderner Theosophen und Anthroposophen ohne Zweifel zurück. Schon *Rājendralāla Mitra* (Y. A. P. Bh. R. III, 31) bemerkte von dem *Brahmarandhra*, dem Kopflicht oder der *Brahma*-Öffnung: „Es wird gesagt, dafs in gewissen Fällen das Leben durch diese Öffnung ausziehe; geistig wird es als die wichtigste Stelle des Körpers betrachtet. In den Tantra's wird mit hoher Verehrung davon gesprochen. Dies ist auch der einzige Lehrsatz des Yoga-Systems, durch den man der Wahrheit der geistigen Erscheinungen der modernen Spiritisten Europas auf die Spur kommen kann, wenn das rationale auch ein ganz anderes ist.“

Der einzige Lehrsatz in dem Yoga ist es aber nicht, der auf die geheimen Welten der Geister hinweist. „Kenntnis der früheren Geburt, Wissen des Vergangenen und Zukünftigen, Kenntnis der Sternenswelten, Unsichtbarmachung, himmlisches Gehör, Gehen im Luftraume, Eingang des *Citta* in einen anderen Leib, Gedankenschnelle, Beherrschung der *Prakṛti*, Allwissenheit“, die *Patañjali* (III, 16—50) als Wunderkräfte des Yoga angibt, spielen auf die eine oder andere Weise in dieses Gebiet hinein.

Elftes Kapitel.

1) Hier darf man an keine moderne Entwicklungstheorie denken, wie sie im Darwinismus zum Ausdruck kommt. Für den indischen Denker kommt nur die Entwicklung des *Jīva* in Betracht, ob er nun in einer Pflanze oder in einem der Götter erscheint. Die Verkörperung und Wiederverkörperung ist nur eine Folge des moralischen oder unmoralischen *Karman*. Wo dieses wegfällt, ist kein Raum zur Verkörperung mehr vorhanden, dort herrscht absolute Geistigkeit des *Ātman*, *Puruṣa* oder *Brahman*.

2) *Tola* ist die alte Schule der Brahmanen, in denen der *Paṇḍit* (Gelehrter, Lehrer) die Schüler in die Anfangsgründe der indischen Wissenschaft einführte.

Im heutigen Hindustān bezeichnet man mit Tolā gewöhnlich ein Stadtviertel. Sehr bekannt ist das Christenviertel (Christian-Tolā) von Agra.

3) Śradhdhā bedeutet ursprünglich Glaube, Credo. Praktisch wurde der Begriff angewandt für die Totenopfer, Opfer für Väter und Ahnen, die eine unerlässliche Bedingung für jeden Zweiegeborenen waren.

4) Es wird zitiert:

„Indram eva pravṛṇute yad rājānam iti śrutiḥ
yathavendras tathā rājā sampūjyo bhūtim icchatā.
Rājā praśāsti dharmeṇa svakarmaniratāḥ prajāḥ
vikarmāṇās ca ye kecit tān yunakti svakarmasu.
Bhetavyaṃ hi sadā rājñāṃ prajānām adhipā hi te
vidviṣṭiṃ ca vināśaṃ ca manasāpi na cintayet.
Āpady unmārga-gamane kārya-kālātyayeṣu ca
apṛṣṭo'pi hitānveṣi bruyāt kalyāṇabhāṣitam.
Priyaṃ tathyam ca pathyaṃ vaded dharmārtham eva ca
āśraddeyam satyam ca parokṣaṃ kaṭu cotsrjet.
Prajāṃ samrakṣati nṛpaḥ sā vardhayati pārthivam
prakṛtiḥ svāminam tyaktvā samṛddhāpi na jivati.
Nareṣu jīva-loko 'yaṃ nimilati nimilati
udety udiyamāne ca ravāv iva saroruham.“

„Weil er den Indra zum König wählt, sagt die Schrift. Wie Indra so ist der König von dem Machtwünschenden zu ehren. Der König herrscht durch das Gesetz, die Untertanen sind ihrer Beschäftigung ergeben. Jene, die irgendwie ohne Pflichtwerke leben, hält er zu ihren eigenen Pflichtwerken an. Immer sind die Könige zu fürchten, denn sie sind der Untertanen Gebieter; Feindschaft und Verderben soll man nicht einmal im Herzen denken. In der Not, beim Irrweggehen, wenn die Zeit der Tat vorüber, soll man, auch ungefragt Heil suchend, einen glückverheißenden Spruch sagen. Liebes, Wahres, Gutes soll man reden und Recht und Vorteil. Unglaubliches, Unwahres, Geheimes und Verletzendes soll man meiden. Der König schützt den Untertanen, dieser läßt den König gedeihen. Die Masse, die ihren Herrn im Stiche gelassen, lebt nicht, auch nicht wenn sie wohl daran ist. Diese ganze Lebewelt schließt die Augen, wenn der König sie schließt; und wenn er sich erhebt, erhebt sie sich wie der Lotus vor der Sonne.“ Siehe hierzu: Hit. III, 142. Kām. Nitiś. 4, 42. Mahābh. XII, 56 usf.

5) Hier wird bei Satī auf die Witwenverbrennung angespielt. Siehe dazu achtzehntes Kapitel, Anm. 2.

6) Bhakti (Teilung, Teilnahme, Hingabe, Liebe) ist ein Begriff, der aus einer theistischen Religionssphäre entstanden und sich nach und nach als Glaube, Liebe und Hingabe an Gott eine breite Basis in dem indischen Religionsleben geschaffen hat. Der gelehrte Inder R. G. Bhandarkar verlegt in seinem Werke (Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems, Straßburg 1913, im Grundriß, p. 2, 12, 20 usf.) den Anfang der theistischen Religion ins Zeitalter des 3. und 4. Jahrhunderts v. Chr. Die Unzahl der Vedagötter in ihren Himmelssitzen konnte auf die Dauer die Herzen nicht befriedigen. „Wenn verschiedene Götter einer sind, kann auch ein Gott zu verschiedenen Göttern werden“ (p. 2). „Die philosophischen Spekulationen der Upaniṣad's Göttern werden“ (p. 2). „Die philosophischen Spekulationen der Upaniṣad's entsprachen nicht den praktischen Bedürfnissen“, und so entstand eine Religionsgemeinde, „die die Ideen eines höchsten Gottes und der Hingabe an ihn als Art der Erlösung aufgriff“ (ibid. p. 9). Dieser Gott hieß Vāsudeva, „der Verehrungswürdige“, der nach und nach mit Nārāyaṇa-Viṣṇu und endlich als dessen Avatāra, mit Kṛṣṇa identifiziert wurde. Das klassische Buch dieser

Bhakti ist die Bhagavadgītā, ein Abschnitt aus dem sechsten Buche des Mahābhārata, die Wilkins 1785 zuerst in Europa durch seine Übersetzung in die englische Sprache bekannt machte. Ihr Bekanntwerden rief in Europa einen Sturm von Begeisterung hervor. Wilhelm von Humboldt begeisterte sich ebenso sehr für sie wie Goethe für die śakuntalā. Bis heute hat die Bhagavadgītā, das „Gotteslied“, in dem Bhagavat „der Erhabene“, als Kṛṣṇa und ein Avatāra des Gottes Viṣṇu auftritt und dem Paṇḍuhelden Arjuna die großen und heiligen Lehren über Welt und Dasein, Philosophie und Theologie, Tod und Versenkung, Fesselung, Bhakti und Erlösung vorträgt, das religionswissenschaftliche Interesse wach gehalten.

Die auf den ersten Anblick so nahe an christliche Ideen erklingenden Gedanken brachten manche Gelehrte zu der Ansicht, in dieser Lehre eine Abspiegelung und Herübernahme christlicher Wahrheiten in die indische Religion zu sehen. Am weitesten geht Lorinser in seiner Übersetzung der Bhagavadgītā, wenn auch sein Versuch, „christliche Einflüsse in derselben nachzuweisen, von vornherein nicht abzulehnen ist“. (Winternitz, G. d. i. L. p. 370.) Große Indologen, wie Lassen, und Weber nehmen eine Beeinflussung von christlichen Ideen an. Weber tut es besonders in dem Werke: „Über die Kṛiṣṇajanmāshṭamī (Kṛiṣṇa's Geburtsfest“, Berlin 1868). Selbst der tief forschende Bhandarkar nimmt eine Beeinflussung des Kṛiṣṇa-Kultes durch christliche Ideen an. Er meint, diese wurden durch die Hirtenstämme der Ābhīra's, die von Nordwesten nach Indien einwanderten, mitgebracht. „Es ist möglich, daß sie den Namen Christus auch mitbrachten; und dieser Name führte zur Identifikation des Gottes als Kind mit Vāsudeva-Kṛiṣṇa. Die Goanesen und die Bengali's sprechen oft den Namen Kṛiṣṇa wie Kuṣṭo oder Kriṣṭo aus; und so wurde der Christus der Ābhīra's als der Kṛiṣṇa des Saṃskṛt anerkannt.“ (V. ś. p. 38.) Der Eigenname Kriṣṭo-dāsa (Christus-Diener) findet sich heute noch in Indien nicht selten. Er bedeutet Kṛiṣṇa-Diener.

Jedenfalls ist es ein tiefes Problem, wie dieser dem Veda-Glauben und den Upaniṣad-Spekulationen ganz fremde Begriff der Bhakti, Gottesliebe, in Indien auftaucht. Dieser Begriff umschließt Gottesliebe, ähnlich wie die Mystiker des Mittelalters sie als höchstes Ideal gekündet. In der Bhagavadgītā wird Bhakti höher als Tat (karma-yoga) und Erkenntnis (jñāna-yoga) gestellt. Sie ist das Ideal auf dem Wege der Erlösung, wo „die Gottesliebe der Gipfel aller Weisheit ist“, wie Garbe (p. 52) in seiner tief angelegten Einleitung der Übersetzung der Bhagavadgītā sagt. Als Wesen des Begriffes dieser Bhakti kann der Vers dienen: „Wer seine Werke um meinetwillen gut, wer sich mir ganz hingibt und mich liebt, wer frei ist von dem Hange zu den Dingen dieser Welt] und ohne Feindschaft gegen alle Wesen, der gelangt zu mir, o Paṇḍava“. (Bhgg., Garbe, XII, 55). Als Ziel dieser Bhakti heißt es: „Nur mir wende dein Herz zu, auf mich richte deine Sinne! [Dann] wirst du künftig bei mir wohnen; [darüber] ist kein Zweifel.“ (ibid. XII, 8.) Als Erlösung gilt die den Upaniṣad's fremde Idee der „Erhebung der Seele zu gottähnlichem Dasein, als individuelle Fortdauer in der Gegenwart Gottes“. (Garbe, ibid. p. 65). Noch eine andere, dem altindischen Denken absolut fremde und unverständliche Idee spielt hier hinein, die Idee, daß auch die Śūdra's an dieser Liebe und Erlösung teilhaben (IX, 32), die nach altindischer Anschauung „die Hölle verdienten, wenn sie über den Veda-Sinn sprachen“. (Parāśara I, 73). Das ist vielleicht die christlichste Idee, die in dem Worte und der Religion der Bhakti erscheint. Ihren stärksten Ausdruck fand die Religion der Bhakti im Viṣṇuismus, besonders im Kṛiṣṇaismus und ihrem heiligen



Die Offenbarung der Veda's
in symbolischer Darstellung.



Buche, dem Bhāgavata-Purāṇa. Ihren philosophischen Niederschlag haben diese Ideen in den Sūtra's des śāṇḍilya gefunden, die die Bhakti, Glaube und Liebe an Gott, als höchstes Erlösungsprinzip im Gegensatz zu Vidyā, der erlösenden Erkenntnis, setzen. Sie beginnen: „Nun das Sehnen nach Glaubensforschung. In ihren höchsten Formen ist sie eine Zuneigung (prīti), die auf Gott (Īśvara) gerichtet ist. (Sūtra 1, 2). Dieser [Glaube] ist der höchste fürwahr, nach der ausdrücklichen Erklärung seiner Überlegenheit über die Ausüßer von Opferakten, über die Anhänger der Erkenntnis und über diese, die Versenkung üben“. (Sūtra 22). Svapneśvara zitiert dazu aus der Bhagavadgītā (VI, 46, 47): „Für höher als die Asketen, für höher selbst als die Erkennenden wird der Yogin erachtet; auch höher als die Vollbringer [von Opferwerk] steht der Yogin; deshalb werde ein Yogin, o Arjuna. Und unter allen Yogin's wird derjenige, welcher mit seinem auf mich gerichteten inneren Selbst gläubig mich liebt, von mir für den ergebensten erachtet.“

Obwol Śāṇḍilya ein sehr alter Name ist, sind diese Sūtra's wahrscheinlich aus jüngerer Zeit. Aus dem 11. Jahrhundert p. Chr. haben wir einen anderen Vertreter der idealen Richtung der Bhakti, den Philosophen und Theologen Rāmānuja, der die Ideen Śaṅkara's über die Māyā bekämpft und auf die reale Wirklichkeit der Welt zurückgeht, der er Karman, Jñāna und vor allem Bhakti als Erlösungspfade weist. Von ihm sagt Bhandarkar (V. Ś. p. 57): „Wenn die Vorherrschaft des Christentums in und vor der Zeit des Rāmānuja in den Ländern um Madras eine bewiesene Tatsache ist, kann diese Lehre wie auch einige feinere Punkte der Theorie des Prapatti [Hingabe an Gott] dem Einflusse des Christentums zugeschrieben werden.“ Der Bhaktimārga [Erlösungspfad] treibt einer hochidealistischen Richtung zu. Der sinnlich berausende Kṛṣṇa-Kult macht dem moralisch hochstehenden des Viṣṇu-Rāma Platz. Sein glänzendster Vertreter ist Tulsīdās im 16. Jahrhundert, dessen Rāmāyaṇa zum Evangelium der Viṣṇuiten geworden. Über diesen Dichter-Propheten und sein Werk gibt A Baumgartner in seiner „Geschichte der Weltliteratur“ (Band II, Freiburg 1902) eine feinsinnige und gründliche Darstellung, wohl das Beste, was wir über diese Literaturperiode haben.

7) Mit Bhagavat, Nominativ Bhagavān, der Erhabene, wird von den Viṣṇuiten Viṣṇu-Kṛṣṇa bezeichnet. Seine Verehrer heißen auch Bhāgavata's. Auch von anderen Gottheiten wird das Wort gebraucht, so von śiva und Durgā. Theologisch und philosophisch wird der Begriff Bhagavat dem Īśvara als persönlicher Gott zugelegt. In dem Saṃskṛt-Satze wird seine Natur erklärt als „höchste Gottherrlichkeit, Tugend, Ruhm, Majestät, Erkenntnis und Entsagung“. In dem Nyāya-Vārttika (IV, 1) werden nur vier Vollkommenheiten des Īśvara erwähnt, nämlich: Tugend (dharma), Erkenntnis (jñāna), Entsagung (vairāgya), Gottherrlichkeit (aiśvarya). Die gewöhnlichste Definition von Bhagavat ist in dem śloka ausgedrückt. „Utpattiṃ ca vināśaṃ bhūtaṇāṃ āgatiṃ gatim vetti vidyāṃ avidyāṃ ca sa vācyo bhagavān iti.“ „Wer die Entstehung und den Untergang, das Kommen und Gehen der Wesen weiß, Erkenntnis und Nichterkenntnis, der ist Bhagavat (Gott).“

8) Die Rasa's kommen nicht nur in der Rhetorik vor, sie finden sich in der ganzen schönen Literatur. Im P. W. heißt es von rasa: „Der Geschmack eines Kunstwerkes ist sein Charakter, sein Grundton seine Grundstimmung; es werden acht, neun und auch zehn Rasa angenommen“. Sten Konow (im Grundriß) gibt in seinem Buche: Das indische Drama, Berlin und Leipzig 1920, Rasa mit Stimmungen wieder [p. 6] Er zählt auf: die erotische (śṛṅgāra), komische (hāsya), traurige (karuṇa), schreckliche (raudra), heroische

(vīra), ängstliche (bhayānaka), ekelhafte (bibhatsa), märchenhafte (adbhuta), quietistische (śānta).

9) Hanumat, Nominativ Hanumān, ist der große Affenfeldherr, der Rāma im Kampfe gegen Rāvaṇa beistand und ihm Sītā, seine Braut, zurückgewinnen half. Rāma gilt, wie Kṛṣṇa, als Avatāra des Gottes Viṣṇu. Zwei Werke von Weltruf verherrlichen diese Erzählung, das saṃskṛtische „Rāmāyaṇa“ des Vālmiki und das Hindīwerk „Rāmacaritamānasa“ des Dichters Tulsiḍāsa. (16. Jahrhundert p. Chr.). Dieser verherrlichte auch Hanumat in einem Liederkranz. Arjuna ist einer der fünf Pāṇḍubröder, der den Bogen spannte und die Draupadī gewann. Ihm trug Kṛṣṇa die Lehren der Bhagavadgītā vor. Vraja-Gopikā's sind die Hirtinnen, mit denen Kṛṣṇa seine Tanzspiele, die Līlā-rāsa's auführte. (Siehe dazu: Zweiundzwanzigstes Kapitel, Anm. I.) Das Wort Vāmacārin (Linksgeher) rührt an ein dunkles Kapitel der indischen Religionsgeschichte, das durch sexuelle Exzesse und Orgien eine traurige Berühmtheit erlangt hat. Yaśodā war die Pflegemutter des Kṛṣṇa. Daśaratha war der Vater des Rāma, der wie Kṛṣṇa ein Avatāra des Gottes Viṣṇu ist. Nārada und Vyāsa sind zwei der berühmtesten alten Ṛṣi's, von denen letzterer als Verfasser der Veda's und des Mahābhārata gilt. Hari-Hara (Viṣṇu und Śiva) werden als beide Götter in einer Person verehrt. Das soll wohl eine Symbolisierung der oft erstrebten und nie erreichten Einheit der Śivaiten und Viṣṇuiten sein.

Zwölftes Kapitel.

In diesem Kapitel findet sich eine schwerverständliche Stelle aus der Dhīśagītā (III), die die Entwicklung der Seele (Jiva) in der Weltkugel, d. h. den vierzehn Welten, schildert. Sie lautet:

He vijñāna-vido viprāḥ! naṃ ajñānasya saptabhiḥ
 prapūrṇaṃ saptabhiḥ samyak tathā jñānasya bhūmibhiḥ.
 Nūnam āste mahākāśa-golakaṃ paramādbhutam
 tasya nimnastarāḥ sapta saptacchāyāprapūrītāḥ.
 Uccaiḥsaptastarāḥ sapta-jyotirbhiḥ caiva pūrītāḥ
 adbhacchāyāstarāḥ santi catvāro hi saṃsthitāḥ.
 Caturdhā-bhūta-saṅghānāṃ cid-ākāśena purītāḥ
 starā ajñāna-bhūmīnāṃ tata ūrdhvamgatāḥ trayāḥ.
 Jñāna-bhūmi-starāḥ sapta kramādśavidhān amī
 dhṛtvā 'dhikāraṇaṃ sampūrṇaṃ piṇḍaṃ daivāṃś ca mānavān.
 Vyāpnuvanti na sandehas tasmād vijñānavittamāḥ!
 etad daśa vidheśv evādhikāreṣu dvijottamāḥ.
 Nimnānimnastarā evam uccair uccatamāś tathā
 dāśanikādhikāraḥ hi santi saṃmilitā dhravam.
 Aghaṭya-ghaṭaṇāyāṃ sā prakṛtir me paṭiyasī
 matto vyaktā mahākāśa-golake 'tra prakāśate.
 Ūrdhvaṅgāḥ sapta bhūmī vai sā vidyā-rūpato 'śnute
 avidyā-rūpato viprāḥ! sapta-bhūmīś ca nimnagāḥ.
 Saptacchāyābhir etābhir jyotirbhiḥ saptabhistathā
 paripūrṇaṃ mahākāśa-golakaṃ me jaḍātmikā.
 Bibharti prakṛtirnityaṃ nūnam ābhāra-rūpataḥ
 ahaṃ tasyopariṣṭhāc ca saṃstīṣṭhe śuddha-cinmayāḥ.
 Jñāninaḥ syād hi yasyādo 'dhyātma-golaka-darśanam
 mad-darśanaṃ dhravam kartum śāknuyāt sarvathauva saḥ.
 Vaidikair darśanair uktaṃ jñānam evāsti locanam
 etad-arthaṃ na sandehaḥ satyaṃ satyaṃ bravīmi vaḥ.



„O ihr wissenskundigen Brähmaṇen! Nun ist sie (die Weltraumkugel) angefüllt mit sieben Stufen der Nichterkenntnis und entsprechend mit sieben Stufen der Erkenntnis. Nun ist die Weltraumkugel äußerst wundervoll. Deren sieben untere Stockwerke sind angefüllt mit den sieben Schatten; und die sieben Stockwerke oben sind angefüllt mit den sieben Lichtern. Denn der Schattenstockwerke sind vier in der Gesamtheit, angefüllt mit dem Weltbewußtsein der vier Wesensarten. Dann kommen darüber die drei Stockwerke der Stufen der Nichterkenntnis. Die Stufen der Erkenntnis haben sieben Stockwerke; der Reihe nach füllen jene die zehnfachen (Stockwerke) an, nachdem sie vollständig die Rollen göttlicher und menschlicher Einzelwesen übernommen haben; nicht ist deswegen ein Zweifel, ihr Besten der Wissenskundigen. Dieses ist, o ihr Besten der Zwiegeborenen, in den zehnfachen Rollen (enthalten). Denn die tieferen unten und ebenso die höchsten (Stockwerke) oben haben sicherlich vereint als Aufgabe die Erkenntnis. Für die überflüssige Beflissenheit ist diese meine Prakṛti geeigneter; aus mir entfaltet, scheint sie hier in der großen Weltraumkugel.

Zu den oben befindlichen sieben Sphären gelangt sie (Prakṛti), wenn sie die Gestalt des Wissens hat, und wenn sie die Gestalt des Nichtwissens hat, o ihr Brahmanen, zu den sieben Sphären, die in der Tiefe liegen. Die mit diesen sieben Schatten und diesen sieben Lichtern angefüllte Weltraumkugel trägt nun beständig meine nicht-bewußte Prakṛti, weil sie die Grundlage bildet, und ich befinde mich darüber aus reinem Bewußtsein bestehend. Denn ein Wissender, für den es ein Schauen der psychischen Weltraumkugel gibt, kann voll und ganz das Sehen von mir bewerkstelligen. Durch die Veda-Systeme ist gesagt, Wissen ist Sehen. Darüber ist kein Zweifel; die Wahrheit sage ich dir bestimmt.“

Mahākāśa-golaka (Weltraumkugel) ist das Weltall, das der Jiva (Seele) durchwandern muß, ehe er endgültig erlöst ist. Von Golaka (Kugel) ist wohl zu unterscheiden Goloka das in Anmerkung 1 des vierzehnten Kapitels erwähnt wird. Goloka, wörtlich Kuhhimmel, ist der Himmel des Viṣṇu, der als Kṛṣṇa der Gott der Kuhhirtinnen war, zu dem einzugehen, höchste Seligkeit ist.

Dreizehntes Kapitel.

1) Die Zeitberechnung der Inder ist bis jetzt noch ein ungelöstes Rätsel, wenn wir sie nicht auf das in Gigantische getriebene Phantasiespiel der Inder setzen wollen. In den astronomischen Schriften, den Purāṇa's und anderen Werken werden die Berechnungen verschiedenartig gegeben. In seiner Übersetzung des „Viṣṇu-purāṇa“ gibt uns H. H. Wilson (I, 3) eine Aufstellung. Im Viṣṇu-purāṇa (VI, 1—5) werden auch die verschiedenen Weltuntergänge (pralaya) geschildert. Eine Berechnung findet sich bei W. Kirfel: Die Kosmographie der Inder, wo die Raum-, Zeit- und Zahlengrößen der Brahmanen, der Buddhisten und der Jaina's kurz zusammengestellt sind (p. 329—339). Einen allgemeinen Überblick gibt G. Thibaut im Grundriß, in seinem Buche: Astronomie, Astrologie und Mathematik. Straßburg 1899 im Grundriß.)

Der Ausdruck Vikalā ist gleich sechs Atemzügen (prāṇa); Nimeṣa ist „a twinkle of the eye of a man at rest“ (Wilson l. c. p. 23).

2) Jahreszeiten (ṛtu) werden im śat. (XI, 1, 6) und in der Chānd. Up. (II, 5, 1) fünf erwähnt. Gewöhnlich werden sechs aufgezählt: Regenzeit (Varṣas), Herbst (śarad), Winter (Hemanta), Tauzeit (śiśira), Frühling (Vasanta)

und Sommer (Grīṣma). Bekannt und bewundert ist der „Kreis der Jahreszeiten“ (R̥tu-saṃbhāra), wo in tropisch leuchtender Farbenglut die Natur Indiens geschildert wird.

3) Brahman wird hier als persönlicher Gott (Maskulinum), der Brahman aufgefaßt, wie er in der Dreiheit als Brahman, Viṣṇu, Śiva zum Ausdruck kommt. Dagegen steht das Brahman (Neutrum) als letztes Ziel, in das alle Wesen eintauchen, in das auch dieser persönliche Brahman eingeht, in grellem Gegensatze zu diesem persönlichen Brahman. Das Brahman ist das reinste Sein (Sein, Geist, Wonne), absolut und unvergänglich. Der Brahman ist einer der vielen Götter, vergänglich und beschränkt. Während das Brahman in der Volksreligion fast unbekannt ist und fast ausschließlich auf die theologisch-philosophische Spekulation beschränkt bleibt, ist der Brahman, obwohl er in der Trimūrti an erster Stelle figuriert, in der Volksreligion zu einem Schattenbilde herabgesunken. Praktisch besteht die Volksreligion aus zwei großen Lagern. In dem einen steht śiva mit seiner Gemahlin Pārvatī, Durgā oder Kālī, der Rudra der Veda's. Auf ihn geht die ungeheure, schwerverständliche Literatur der magisch-mystischen Schriften der Tantra's. In dem anderen Lager steht Viṣṇu, der in den überschwenglichsten Worten zum höchsten Gotte erhoben ist. Er wird besonders gefeiert in seinen Avatāra's, Inkarnationen. Die berühmtesten sind die Avatāra's als Rāma und Kṛṣṇa, die in den Purāṇa's ausführlich geschildert werden. Eine großartige Literatur ist um das Bild Viṣṇu's entstanden. Nach beiden Göttern heißen sich die Anhänger Śivaiten und Viṣṇuiten. Praktisch wurden fast alle Philosophie-systeme in diese Mythologie hineingewoben, und zwar schon von der Zeit des Mahābhārata her.

4) Hier wird eine Erklärung der Maßstäbe für die indische Zeitberechnung gesucht, allerdings ein Maßstab, der außer dem Bereiche gewöhnlicher Sterblicher liegt. Es ist eine der Wunderkräfte des Yogin, die Patañjali (Sūtra III, 26) erwähnt: „[Durch Anwendung] der Allzucht auf die Sonne [erfolgt] Kenntnis des Weltalls.“ Vyāsa versteht unter dieser Erkenntnis die sieben oberen und unteren Welten mit den Hölle, worunter er auch die Sternenräume zählt (Antarikṣa). Er zählt ihre Bewohner auf, Götter und Geister, Menschen und Dämonen und bestimmt auch ihre Lebensdauer. Vācaspati Miśra sagt dazu: „Dieses alles steht unmittelbar dem Yogin offen, mit Ausnahme der höchsten Welt (Satya-loka) bis zur Hölle (Avīci)“. Von Garga, einem der ältesten Astronomen Indiens, berichtet das Viṣṇu P. (II, 5): „Der alte Weise Garga, der śeṣa (Weltschlange) sich gnädig gestimmt hatte, erlangte von ihm die Prinzipien der astronomischen Erkenntnis, der Planeten und des Guten und Bösen, das sich durch die Betrachtung des Himmels ergibt.“

5) Der Inder hat zehn Himmelsrichtungen (Dīś): Osten (Prācī), Westen (Praticī), Norden (Udīcī), Süden (Dakṣiṇādīś); SO, SW, NW, NO; dazu Oben (Ūrdhva) und Unten (Adhas).

6) Der Begriff des Patriotismus ging in Alt-Indien doch nicht so weit, wie es hier geschildert wird. Der altindische Volksgeist hatte den Begriff des Mleccha, wie der Grieche und Römer den des Barbaren. Der alte Inder nannte sich Ārya, Edler, zu denen die drei höheren Kasten gerechnet wurden (Brāhmaṇa, Kṣatriya, Vaiśya), die aus dem Munde, den Armen und den Hüften Brahman's stammen (Manu I, 31). Aus den Füßen des Brahman entsprangen die śūdra's, die nur mehr als Diener und Sklaven zur Volksgemeinschaft gehören. Alle, die nicht zu den drei oberen Kasten gehörten, waren Anārya's, Unedle, zum Dienste der anderen Kasten bestimmt. Vor

allem ist der Brahmane eine „Verkörperung“ des ewigen Gesetzes (Mūrti-dharma), der Höchste auf Erden, der Herr aller geschaffenen Wesen, der Erdengott (Bhūmideva). (Manu I, 98, 99, XI.83). Nur durch Rasse und Blut kann die Zugehörigkeit zu der arischen Volksgemeinschaft erlangt werden. „Alle Stämme in dieser Welt, die von (der Gemeinschaft) derer ausgeschlossen sind, die aus dem Munde, den Armen, den Hüften und den Füßen (Brahman's) geboren sind, werden Dasyu's (Feind, Nicht-Arier) genannt, ob sie die Sprache der Arier oder der Mleccha's (Barbaren) sprechen.“ Die Härten und Unzulänglichkeiten, die sich aus diesen altindischen Rassen- und Klassentrennungen ergaben, schildert Rabindranath Thākūr in einem Gedichte voll tiefer Ideen, in dem er ein Bild der Vergangenheit Indiens vor unseren Augen aufrollt, in dem er eine Brücke über die trennenden Abgründe durch allversöhnende Menschen- und Völkerliebe schlagen will. Soviel ich weiß, ist dieses Gedicht, wie auch das im Anfange dieses Buches stehende, nicht übersetzt. Das Gedicht lasse ich hier in Bengali, dem der Dichter eine so wunderbare Klangfülle verleiht, mit dem Versuch einer deutschen Übersetzung folgen:

„He mora durbhāgā deś yāder karecha apamān,
apamāne hatehabe tābāder sabār samān;
mānuṣer adhikāre
bañcita karecha yāre,
sammukhe dāprāye rekha tabu kole dāo nāi śtān,
apamāne hate habe tābāder sabār samān.

Mānuṣer paraśere pratidin ṭhekāiyā dūre
ghṛṇa kariyāch tumi mānuṣer prāner ṭhākure;
bidhātār rudrarōṣe
durbikkher dvāre base
bhāg kare khete habe sakaler sākte annapān;
apamāne hate habe tābāder sabār samān.

Tomār āsan hate yekhāy tāder dile ṭhele
sekhāy śaktire tab nirbbāsan dile abahele;
carane dalit hōye
dhulāy se yāy baye,
sei nimne neme es nahile nāhire paritrān,
apamāne hate habe āji tore sabār samān.

Yāre tumi nice phel se tomāre bāṃdhire ye nice;
paścāte rekhech yāre se tomāre paścāte ṭāniche;
ājñāner andhakāre
āṣāle cākich yāre
tomār maṅgal ḍhāki gaṛiche se ghora byabadhān,
apamāne hate habe tābāder sabār samān.

śātek śātābdī dhare nāme śire asanmānabbhār,
mānuṣer nārāyane tabuo karanā namaskār!
Tabu nat kari āṃkhi
dekhibāre pāu nā ki
nemeche dhulār tale hin patiter bbagavān,
apamāne hate habe sethā tore sabār samān.

Dekhite pāonā tumi mṛtyudut dāprāyeche dvāre,
abhiśāp āṃkhi dil tomār jātir ahānkāre!



Sabāre nā yadi dāk,
 ekhano sariyā thāk,
 āpanāre bēmdhe rākh codike jarāye abhimān —
 mṛtyumājhe habe habe citābhanme sabar samān“.

Unglücklichselig Vaterland!
 Denen du tatst Schmach und Schand —
 diesen gleich wir müssen tragen
 gleicher Schande Fluchesklagen.
 Die einst flehend vor dich traten,
 um der Heimat Nam' dich baten:
 herrisch hast du sie geknechtet,
 stolz ihr Menschentum entrechtet:
 Diesen gleich wir müssen tragen
 gleicher Schande Fluchesklagen.

Schmachvoll hast du Gott entthront,
 der im Menschenherzen wohnt,
 der du wolltest nicht berühren,
 Menschen nahe deinen Türen.
 Doch des Schicksals ehern Rufen
 setzte dich auf Hungerstufen,
 Brot und Wasser mit den Armen
 reicht es dir noch voll Erbarmen:
 Alter Schande Fluchesklagen
 müssen heut wir dafür tragen.

Deine Macht hast du gebannt,
 da die Menschen du verkannt,
 die du stiefsest fort, du harte
 Mutter, von der Heimat Warte.
 All dein Adel ward zum Raube
 deinem Hochmut; wenn im Staube
 demutvoll du sinkst nicht nieder,
 steigst du nie zu Höhen wieder:
 Alter Schande Fluchesklagen
 müssen heut wir alle tragen.

Die du höhnisch einst verlacht,
 lachen dich in Bann und Acht;
 denen einst du botest Fetzen,
 auf den Kehricht sie dich setzen;
 die du stelltest in das Dunkel,
 fern des Geistes Lichtgefunkel,
 sie erbauten um dich Mauern,
 wo umwehn dich Grabesschauern:
 Alter Schande Fluchesklagen
 müssen heut wir alle tragen.

Durch Jahrhunderte schon drückt
 Schmach auf's Haupt dir, unbeglückt,
 und noch immer willst nicht neigen
 du dich Gott im Menschenreigen,
 dessen Augen dich auch suchten,
 da er stand bei den Verfluchten;



nie dir glimmt der Gottesfunken,
der von dir du selbst bist drunken:
Alter Schande Fluchesklagen
müssen heut wir alle tragen.

Schon die Tür der Tod dir weist,
fluchend deinem Kastengeist,
steig von deinen Eishöhen
in der Menschheit Frühlingswehen,
schling die Hände ohne Hassen
um der Erde Bruderrassen;
harr' nicht, bis im Flammenlodern
Stolz und Schmach mit dir vermodern:
Bis zu neuen Welten tagen
alter Schande Fluchesklagen!

7) In diesem Kapitel sind Ideen des Sāṃkhya und des Vedānta stark miteinander vermischt. Hier wird auf die Pañcikaraṇa-Theorie des Vedānta (Fünffachmachung) hingewiesen. Diese besteht in der Ausbreitung und dem Werden der Schöpfung aus den fünf Elementen. „Aus den feinen, d. h. psychischen, noch nicht sinnlich wahrnehmbaren, Elementen gehen die groben, sinnlich wahrnehmbaren Elemente hervor durch das Pañcikaraṇam, die Fünffachmachung . . . Aus diesen groben Elementen bestehen die das Brahmāṇḍa [Weltall] bildenden sieben oberen und sieben untern Welten nebst den in ihnen enthaltenen vier Arten der lebenden Wesen.“ (Deussen, A. G. d. Ph. I, 3 p. 628, 629). Die betreffende Stelle in dem Vedāntasāra (124) lautet: „Die Fünffachmachung besteht darin, daß man von den fünf Elementen, Äther usw., jedes einzelne in zwei Hälften teilt, von den so erhaltenen zehn Teilen die jeweilig erste Hälfte wiederum in vier gleiche Teile teilt, diese je vier Teile von ihrer zugehörigen andern Hälfte ablöst und sie mit den Hälften der vier andern Elemente verbindet.“ (Deussen, A. G. d. Ph. p. 651).

Vierzehntes Kapitel.

1) Der Text führt als Namen der oberen Welten an: Bhū, Bhuvas Svar, Mahar, Janas, Tapas, Satya; als Namen der Unterwelten: Atala, Vitala, Sutala, Talātala, Mahātala, Rasātala, Pātala.

Diese Namen werden gebraucht seit der Zeit der alten Literatur bis in die neue, wo sie im Vedānta-sāra verzeichnet stehen. (Vedānta-sāra 129).

Ursprünglich allerdings herrschte die Dreizahl, Ober-, Mittel-, Unterwelt, wenn die Siebenzahl auch schon in dem Taittirīyāraṇyaka erwähnt wird. Im Laufe der Zeit kamen eine Menge Abteilungen dazu; besonders die Höllen wurden auf phantastischste dargestellt. Die ausführlichsten und phantastischsten Beschreibungen der Ober- und Unterwelten geben die Tantra's und Purāṇa's. Das Viṣṇu-purāṇa zählt folgende Oberwelten auf:

- a) Prājāpatya oder Pitṛ-loka (Welt der Väter);
- b) Indra-loka (Welt des Indra) oder Svarga (Himmel);
- c) Marut- oder Diva-loka (Götterhimmel, Windgotthimmel);
- d) Gandharva- oder Mahar-loka (Welt der Gandharva's und Himmelsgeister);
- e) Jana-loka, von dem 18000 gezählt werden (Welt der Heiligen);

f) Tapo-loka (Welt der Rsi's oder Seher);

g) Brahma- oder Satya-loka (Welt des Brahman, der ewigen Wahrheit). Dazu kommt als höchster Himmel die Welt der Viṣṇuiten Vaikuntha oder Goloka (Wilson V. P. I, 6, Note 10). Die Namen der Hölle, die sich „unter der Erde und den Wassern befinden“, sind sehr zahlreich und mannigfaltig. Fast jede Sündenart hat ihre eigene Hölle (Viṣṇu-P. II, 6). Eine andere Darstellung geben Vyāsa und Vācaspati Miśra in ihren Kommentaren zu den Sūtra's des Patañjali (III, 25).

1) Bhū-loka (Die Erde) erstreckt sich von Avīci bis zum Meru-berge. Diese Welt wird nicht nur von Menschen und Göttern, sondern auch von einer Menge anderer halb göttlicher und halbdämonischer Wesen bewohnt.

2) Die Sphärenwelt, der Lufttraum (Antarikṣa), wo sonderbarerweise keine Bewohner genannt werden. Sie erstreckt sich vom Meru bis zum Polarstern (Dhruva). Nun folgen die fünf Himmelswelten.

3) Als erster Himmel gilt die Welt des Indra (Mahendra), die von sechs Klassen von Göttern bewohnt wird, deren Körper nicht von Eltern stammen, sondern aus Atomen entstehen, die aber sexueller Liebe huldigen.

4) Die Mahar-Welt des Prajāpati (Geschöpfesherr), von fünf Klassen von Göttern bewohnt, die die großen und groben Elemente beherrschen, die von Betrachtung leben. Nun folgen die Brahma-Welten.

5) Die Jana-Welt mit vier Klassen von Göttern, die die feinen Elemente und die Organe beherrschen.

6) Die Tapas-Welt (Welt der Asketen), von drei Klassen von Göttern bewohnt, die außer den groben und feinen Elementen auch die Urmaterie (Prakṛti) beherrschen. Sie leben doppelt so lang als die der vorausgehenden Welt, diese wieder doppelt so lang als die Götter der vierten Welt, und deren Lebensdauer ist gleich einem Kalpa (Weltperiode). Die Götter der sechsten Welt haben „aufwärts kein Hindernis der Erkenntnis und abwärts kein Ding, das ihnen dunkel bleibt“. „Von Avīci bis zur Satya-Welt erkennen sie alle feinen, alle verborgenen und andere Dinge.“

7) Die Satya-Welt mit vier Klassen Göttern, die außer den vorausgehenden Elementen und der Urmaterie auch die drei Guṇa's beherrschen, Sattva, Rajas, Tamas. Ihre Lebensdauer ist unbegrenzt, d. h. sie müssen nicht mehr in den Saṃsāra zurück. Am Ende des Weltunterganges tauchen sie in das höchste Brahman. Vyāsa bemerkt nun: „Der Yogin kann das alles erkennen, wenn er die Allzucht (Yoga-Übung und Versenkung) auf das Tor der Sonne richtet. So lange soll er üben, bis all dies gesehen wird.“ Vācaspati Miśra nimmt von „all dem“ die Satya-Welt aus. „Das Tor der Sonne“, das hier erwähnt ist, „seems to be the entrance to the world of Brahma“, meint Woods (Yoga-System, p. 257, Note 2). Vācaspati Miśra schreibt: „Auf das Tor der Sonne gerichtet“, meint, „auf die Ader, Suśūmṇā genannt“. Hier hätten wir wieder die geheimnisvolle Suśūmṇā, die im Yoga-System eine so mächtige Bedeutung hat. Nicht nur Suśūmṇā, auch die Brahma-Öffnung (Brahmarandhra) und der tausendblättrige Kopflotus (Sahasrāra oder Sahasradala) und der berühmte Zwischenaugenbrauenkreis kann hier gemeint sein, wenn Vācaspati Miśra sagt: „Auch noch auf andere Dinge als die Suśūmṇā [soll er seine Allzucht richten], von dem Yoga-Lehrer belehrt, bis diese ganze Welt gesehen wird.“ Und dieses Erkennen ist ein Schauen (Dr̥ṣṭam), eine Art Vision.

Über Avīci erheben sich sechs Stockwerke von Großhöllen (mahānaraka-bhūmayā), „wo die Lebewesen geboren werden, in ein langes und

jammervolles Lebensalter geschleudert, das sie erkennen und fühlen als Leid, durch das eigene Karman beschworen“.

„Nun kommen die sieben Unterwelten, Mahātala, Rasātala, Atala, Suta-
tala, Vitala, Talātala und Pātāla.“ Als achte wird unsere Erde hierher-
gezählt, mit dem „Goldkönige, dem Meru“. Von diesen Unterwelten (Pātāla)
heißt es im Viṣṇu-Purāṇa (II,5): „Nārada, der Muni, erklärte nach seiner
Rückkehr aus diesen Gefilden zum Himmel, daß die Unterwelten entzückender
seien als Indra's Himmel.“ Hier wohnen die Asura's, Halbgötter, Dämonen,
Daitya's, Dānava's, Rākṣasa's und andere Wesen, die hier ihr Karman büßen,
und vor allem die Nāga's (Schlangengötter). Der Schlangenkönig śeṣa trägt
auf seinen tausend Häuptern die Welt wie ein Diadem. Auch hierhin kann
der Mensch gelangen auf seiner Wanderung durch den Saṃsāra (P. S. V. V.
III, 25). An anderen Orten finden wir andere Namen und Schilderungen
der Ober- und Unterwelten sowie der Höllen.

2) In der Chānd. Up. (2, 20, 2) wird dem (Rājana-) Wissener „Devatānām
salokatām sārṣṭitām sāyujyam“, d. h. Weltgemeinschaft, Machtgemeinschaft,
Lebensgemeinschaft mit den Göttern versprochen. Heilige Welten werden für
Opfer und Askese usw. versprochen; aber Unsterblichkeit dem „brahma-
samstha“, dem in Brahman Feststehenden (ibid. 2, 23, 1). Die in dem Text
gebrauchten Ausdrücke Sāmīpya, Sālokya, Sārūpya (die Gegenwart, die Welt,
das Wesen [der Götter] besitzend), bedeuten den Zustand des Jīva als Deva,
während Sāyujya, das Deussen mit „Lebensgemeinschaft“ wiedergibt, hier
im Text auf den Zustand des Jīva in den drei höchsten Göttern Brahman,
Viṣṇu, śiva zu gehn scheint, der die letzte Stufe des Jīva vor seiner end-
gültigen Erlösung als Untertauchen in das Brahman bildet. Sāyujya ist oft
gleichbedeutend mit Mukti, der letztgültigen Erlösung.

3) Bhoga (von der Wurzel bhuj = genießen) heißt Genuss. Unter
diesen Begriff fällt das Auskosten der Früchte des Karman, der guten oder
bösen in einem neuen Leben, hier auf dieser Erde als Pflanze, Tier oder
Mensch, in der Hölle der Strafen, oder in sonst einer der obern und untern
Welten als einer der Götter, Geister oder Dämonen. In diesem Sinne ist
die Seele Genießser (Bhoktr) wie sie in geistiger Beziehung Seher (Draṣṭr) ist.

4) Hier wird die Seelenwanderungstheorie erörtert, der vielbesprochene
und vielumstrittene Begriff des Saṃsāra. Saṃsāra kommt von der Wurzel
sar, sr rennen, fließen, eilen. Saṃsar heißt zusammenfließen, umhergehen,
Saṃsāra Wanderung, das gewöhnlich mit „Seelenwanderung“ wiedergegeben
wird. Es gibt keine Lehre, die so fest und tief verankert ist im indischen Leben
und Denken als die des Saṃsāra. Wie verschiedenartig und sich widerstreitend
auch oft die einzelnen indischen Religionsbekenntnisse, Philosophiesysteme
sich gegenüberstehen, an dieser einen Lehre halten sie alle fest, ob sie Gott-
oder Götterverehrer, Pantheisten, Monotheisten oder Atheisten, Brahmanen,
Jaina's oder Buddhisten sind. Nur die absoluten Materialisten, die Cār-
vāka's, leugnen sie. Seit Jahrtausenden lastet diese „schreckliche“ Lehre,
wie Manu sie nennt, mit erdrückender Wucht auf dem Seelenleben der Inder.
Das ist der Leiden tiefste Tiefe, von dem sich zu befreien höchste Seligkeit ist.

Eine ausführliche Darstellung des Saṃsāra gibt Deussen in seinem
S. D. V., p. 385, obwohl ich seiner Auffassung, daß es auf dem „esoterischen
Standpunkte“ des Vedānta-Systems von Saṃkara keine Seelenwanderung gebe,
nicht beipflichte, und zwar aus dem Grunde, weil er die Śūdra's von seinem
erlösenden Wissen ausschließt, die doch einmal zu „Brahmanen“ werden im
Laufe des Saṃsāra, und weil er das Gesetz des Karman, die Basis des
Saṃsāra, beibehalten hat. Eine gute Abhandlung hat Paul Oltramare in:

L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde. Tome premier. Paris 1906. „La doctrine du Saṃsāra“ p. 93. Im folgenden (fünfzehnten) Kapitel wird auch über die Seelenwanderung gehandelt. Sonderbar ist, daß in dem englischen Text nie der so klassische Terminus Saṃsāra erwähnt wird. Im fünfzehnten Kapitel wird Janmāntara, Wiedergeburt, gebraucht.

5) Die Saptasatī-gītā ist ein Teil des Mārkaṇḍeya-Purāna, in welchem der Sieg der Göttin Kālī über die Asura's geschildert wird (Kapitel 81—94). Kālī hat hier die Namen Mahāmāyā, Cāṇḍikā, Cāmuṇḍā, Ambikā, sowie eine Menge anderer. Die Darstellungen dieser Göttin sind zahlreich und mannigfaltig. Eine der bekanntesten ist das Bildnis, das sie darstellt, wie sie auf dem Körper ihres Gatten, des Gottes śiva, steht, mit dem einen Bein auf seiner Brust, mit dem andern auf seiner Hüfte. Sie steht da als blaues oder schwarzes Weib, mit vier Armen. In der einen Hand hält sie das abgeschnittene Haupt eines Riesen an den Haaren, in der andern ein Schwert, in der dritten und vierten hält sie Gaben und Segen für ihre Verehrer. Die Zunge hängt weit aus dem Munde, die Augen glühen rot vor Zorn. Als Ohrringe trägt sie getötete Riesen. Ein Kranz von Totenschädeln ist ihr Halsschmuck. An ihrem Gürtel baumeln abgehauene Hände. Das Blut der erschlagenen Riesen fließt über Haupt und Brust. Menschen wurden ihr bis in die neueste Zeit geopfert. Die Räubersekte der Thug's erdrosselte die Opfer, Kālī zur Ehre, mit einer Schlinge, die als Hauptwaffe der Göttin im Kampfe gegen die Dämonen genannt wird. Wir lesen von ihren Verehrern, daß sie sich selbst vor ihrem Bilde das Haupt abschnitten (Vetāla-pāncaviṃśatikā des śivadāsa IV, VI).

F ü n f z e h n t e s K a p i t e l .

1) Allerdings darf man hier nicht an unsere modernen Bazillenforschungen denken. Die naturwissenschaftlichen Anschauungen der alten Inder unterschieden sich kaum von denen der andern alten Völker. Man sehe die Aufzählungen der Wesen an, die sie unter den vier verschiedenen Stufen verstanden (Anmerkung zu I, 5).

2) Hier wird aus Bucke's „Cosmic Consciousness“ ein vierfacher Geist- und Denzustand angeführt: 1. der perzeptuelle oder Sensation; 2. der rezeptuelle oder einfaches Bewußtsein; 3. der konzeptuelle oder Selbst-Bewußtsein; 4. der intuitionelle als Intuition, die in kosmischem Bewußtsein enden. Vielleicht soll der letztere Begriff auf Cid-ākāśa anspielen.

3) Setzen wir hierher eine christliche Idee: „Von jeglicher Kreatur hat der Mensch irgend etwas. Mit dem Stein teilt er das gewöhnliche Sein, das Leben mit den Bäumen, das Fühlen mit den Tieren, das Erkennen mit den Engeln. Wenn der Mensch nun mit jeglicher Kreatur irgend etwas Gemeinsames hat, dann ist der Mensch auch irgendwie jegliche Kreatur“ (St. Gregorius Papa. Homilia 29 in Evang.) Man setze dem das Zitat aus Bucke entgegen: „Die ganze Geschichte des Menschen wie die der organischen Welt ist einfach die geschichtliche Entwicklung neuer Fakultäten, und zwar einer nach der andern.“

Die Worte im Text: „Manmanā bhava . . . mā sucaḥ“ bilden Vers 65 und 66 im achtzehnten Kapitel der Bhagavadgītā und lauten nach Garbe: „Richte deinen Sinn auf mich, liebe mich, opfere mir, verehere mich! So wirst du zu mir eingehen; das verspreche ich dir feierlich; [denn] du bist mir teuer. Gib alle frommen Bräuche auf und nimm bei mir allein deine Zuflucht! Ich werde dich von allen Sünden lösen; sei unbesorgt.“ (R. Garbe. l. c. p. 165.)

4) Dies ist, streng genommen, die materialistische Ansicht der Cārvāka's. Ein atheistisches System wird vielfach das klassische Sāṃkhya-System genannt. Es darf aber nicht aufgefaßt werden, als ob es die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele leugnete. Im Gegenteil, seine Erlösungslehre gründet sich auf den Unterschied von Geist und Materie und sieht die Erlösung in dem unbedingten, von Materie losgelösten Fortbestehen der absolut geistigen Seele. Radikale Materialisten sind die Cārvāka's, Anhänger des Philosophen Cārvāka, die auch Nāstika's (na asti = es ist nichts) und Lokāyata's (Weltmenschen, Lebemänner) genannt werden. Sie leugnen die Geistigkeit und die Existenz einer Seele und sehen als Lebensziel das Genießen der Welt und ihrer Freuden an. Nach Sadānanda gibt es folgende unrichtige Ansichten über die Seele:

Der in der Materie Steckende sagt: „Mein Sohn ist die Seele.“ Ein Cārvāka sagt: „Der grobsinnliche Körper ist die Seele.“ Er zitiert das Schriftwort: „Dieser Puruṣa (Mensch, Geist, Seele) ist aus Nahrungssaft.“ Ein anderer Cārvāka sagt: „Die Sinnesorgane sind die Seele.“ Noch ein anderer Cārvāka sagt: „Der Lebensodem ist die Seele.“ Wieder ein Cārvāka sagt: „Das Denkorgan (manas) ist die Seele.“ Ein Buddhist sagt: „Der Intellekt (buddhi) ist die Seele.“ Ein Prābhākara und Skeptiker behauptet: „Das Nichtwissen ist die Seele“ (ajñāna). (Der Prābhākara ist ein Anhänger des Philosophen Prābhākara aus der Schule des Jaimini, des Kumārilaḥṭṭa) sagt: „Die durch Unwissen bedingte Geistigkeit ist die Seele.“ Ein anderer Buddhist sagt: „Das Nichts ist die Seele“ (śūnyam = die Leere). Den falschen Ansichten über die Seele stellt Sadānanda nur die des Vedānta entgegen: „Die alles durchleuchtende, von Natur aus ewige, reine, weise, freie, reale, innere Geistigkeit ist das Wesen der Seele“ (Vedānta-sāra, 146–159).

5) Die Geschichte Bharata's wird im Viṣṇu-purāṇa (II, 13) erzählt. Der Erdenfüßler Bharata war nach dem heiligen Orte śālagrāma gezogen, wo er ganz versenkt in Gott (Viṣṇu) lebte. Eines Tages erblickte er eine Hindin, die ihren Durst in den Wellen des Flusses Mahānadi stillte. Da erschallte das Gebrüll eines Löwen. Die Hindin sprang erschreckt auf, und ihr gerade geborenes Kalb fiel in den Fluß. Bharata rettete es und zog es in seiner Einsiedelei auf. Er wurde dem Rehkalb so zugetan, daß er sogar seine Gottversenkung preisgab. Er starb, seine Augen auf das Reh geheftet, voller Sorge um dieses. Zur Strafe wurde er, „der Königreich, Kinder und Freunde“ verlassen, als Reh in dem Haine Jambūmārga wiedergeboren. Büßend wallte der König als Reh wieder nach Śālagrāma, nur von Blättern und dürrem Gras lebend, so die Sünden des früheren Lebens sühnend. Zum Lohn wurde er nun als Brahmane voll hoher Weisheit wiedergeboren.

S e c h z e h n t e s K a p i t e l .

1) Schon im ersten Kapitel ist die Sechszahl der Philosophiesysteme als die der heterodoxen Systeme angegeben als Gegensatz zu dem orthodoxen, dem siebenten Systeme als dem esoterischen, das Daivīmīmāṃsā genannt wird. Indisch ist dieser Gedanke nicht. Meines Wissens ist Deussen der Begriffsbilder von esoterischem und exoterischem Vedānta. Die beste und bekannteste Darstellung der indischen Philosophiesysteme gibt der Vedāntist Mādhava (1350 p. Ch.) in seinem Werke: „Sarva-darśana-saṅgraha“ (Übersicht aller Systeme). Er zählt sechzehn Systeme auf. Er hat das

Sechssystem (Ṣaḍ-darśanam) als orthodox hingestellt (āstika), das mit dem Vedaglauben übereinstimmt. Diese sind: Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṃkhya, Yoga, Mīmāṃsā und Vedānta. „Diese sechs Systeme sind uns überliefert in der Form von Sūtra's (Leitsprüchen), ganz kurzen, oft nur aus zwei oder drei Worten bestehenden Aphorismen, für den Schulbetrieb und zum Auswendiglernen bestimmt, welche nicht sowohl die Schlagworte oder Grundbegriffe des Systems als vielmehr die Stichworte zur Stütze des Gedächtnisses enthalten und vielfach ohne die ursprünglich wohl nur mündlich, später schriftlich beigegebenen Kommentare nicht verständlich sind“. (Deussen, A. G. d. Ph. p. 4). Die Siebenteilung wird hier wohl wegen der sieben Erkenntnisstufen angenommen, die jüngeren Datums sind und mit den alten Systemen an und für sich nichts zu tun haben. Die früheste Erwähnung von Philosophiesystemen haben wir in dem Werke des Kauṭilya (ca. 300 a. Chr.), in dem Arthaśāstra (herausgegeben von R. Shama Sastri, Mysore 1919²). Er erwähnt den Sāṃkhya, den Yoga und das Lokāyata (Materialismus). H. Jacobi hat diese Fragen ausführlich bearbeitet in „Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften“ (1911, p. 732 und 1912, p. 882) unter den Titeln: „Zur Frühgeschichte der indischen Philosophie“ und „Über die Echtheit des Kauṭilya“.

2) Der Satz: „There is in fact no antagonism in the Seven Systems“ findet seine Widerlegung am besten in den Systemen selbst, die sich gegenseitig bitter befehden. In dem einen stimmen sie überein, nämlich in der Grundidee, daß das Wissen, die Erkenntnis aus diesem Leidenswege des Saṃsāra zum Ziel der Erlösung führt. Aber der Weg dieses Wissens und das Wesen des Zieles ist in jedem System anders. Der heftigste Gegner aller Systeme war vielleicht Śaṃkara selbst.

Vollständig falsch ist auch der Satz: „All the Seven Systems lead to the one goal of Wisdom, viz., seeing the Self as Real and everything else as unreal.“ Es ist überhaupt kein größerer und schärferer Gegensatz denkbar als zwischen den Grundideen von Sāṃkhya und Vedānta. Ersteres System hält Materie und Welt als durchaus real und objektiv, während letzteres alles aufser Brahman als unreal, als Illusion ansieht. Ersteres nimmt eine Vielheit von geistigen, ewigen, realen Einzelseelen an, während letzteres nur eine Seele als existierend annimmt, das Brahman. Ersteres nimmt als erlösende Erkenntnis das Wissen des Unterschiedes zwischen Geist und Materie, letzteres das Wissen vom Einssein mit Brahman. Ersteres sieht als endgültige Erlösung die absolute Trennung von Materie und Seele an, letzteres das absolute Einswerden, das Untertauchen in das Brahman. Ganz verschieden sind auch die Lehren der einzelnen Systeme über den Begriff des persönlichen Gottes (Īśvara). Das einzige System, das mehr oder weniger angenommen und fast in jedes System irgendwie herübergenommen wurde, ist der Yoga.

3) Der Nyāya (Regel, Methode) wird gewöhnlich als die Logik der Inder bezeichnet. Aber dabei bleibt er nicht stehen. Er will ebenso wie die anderen Systeme Erlösungslehre sein. „Die unendliche Befreiung (vom Schmerz und von der Geburt) ist die Erlösung (Apavarga)“. Das Vaiśeṣika- (das unterscheidende) System wird als das System der Kategorien (Padārtha) oder auch als Atomenlehre bezeichnet, das ewiges Glück (Abhyudaya) und Seligkeit (Niḥśreyasa) als Erlösung spenden will. Beide Systeme werden als sich ergänzend zusammen genannt. Der Nyāya gibt den Begriff des Īśvara, als persönlicher Gott, der die Welt leitet und erhält, mit den Gottesbeweisen in extenso, wieder.

4) Das Sāṃkhya-sūtra lehrt: „Die Existenz eines (persönlichen) Gottes kann nicht bewiesen werden.“ (Sāṃkhya S. I, 92; Garbe: S. S. V.) Darum gilt dieser „klassische“ Sāṃkhya als atheistisch, im Gegensatz zu dem „epischen“, der theistisch ist. Der Yoga, der sich auf dem Sāṃkhya aufbaut, gibt unter anderen Mitteln, die Versenkung zu erlangen, auch die Hingebung an Gott an (Sūtra I, 23). Gott wird definiert als „besonderer Geist, der unberührt ist von den Erbübeln, dem Karman, den Karmanfrüchten und den Karmaneindrücken“. Es ist der höchste Begriff, den der Yogin kennt. Denn alle anderen Wesen sind den Fesseln des Saṃsāra (Seelenwanderung) unterworfen. Der sich frei macht von ihnen, der ist erlöst. Nur einer ist diesen unheimlichen Mächten des Karman in Himmeln, Höllen und auf Erden nicht unterworfen, Gott. Und wie das Wissen jeglicher Philosophie als Höchstes gilt, so ist die „Allwissenheit“ Gottes ins Unendliche gesteigert, wie auch Gott von der Zeit unbegrenzt ist (Y. Sūtra I, 25, 26). Einen höheren Gottesbegriff und einen schlagenderen Gottesbeweis wufste der Yoga nicht zu geben, da ihm beide Elemente das Höchste waren. Wenn R. Garbe meint, daß die „Umdeutung“, wie Deussen dieses Hineintragen des Gottesbegriffes nennt, zu weit gehe (S. d. V. p. 149), und wenn dieser selbst sie „Verlegenheitsspekulation“ (ibid. p. 150) nennt, dürfte das kaum auf den Gottesbegriff im Yoga stimmen. Die theistische Richtung, die der Sāṃkhya-Yoga schon in der Bhagavadgītā einschlägt, hat sicher hier eine philosophische Begründung. Und wenn der spätere Yoga sein Ziel, statt es in der Isoliertheit des Sāṃkhya zu sehen, in die Vereinigung mit der geliebten Gottheit setzt, ist das nur eine Weiterentwicklung der „Gottesandacht“ im Yoga-System. Leider gestattet mir der Raum nicht, auf dieses hochinteressante Thema näher einzugehen.

5) Garbe sagt in seiner S. Ph. p. 253: „Einer der charakteristischen Züge der Sāṃkhya-Philosophie ist die Entschiedenheit, mit der das Dasein Gottes geleugnet wird“. Allerdings handelt es sich nach Garbe um das sogenannte „klassische Sāṃkhya“, wie es in den Sūtra's und der Kārikā dargestellt ist. Und auch dieses System gibt, wie alle indischen atheistischen Systeme, besonders Buddhismus und Jinismus, die Existenz der Götter und überweltlichen Wesen, von Himmeln und Höllen zu.

Ganz anders verhält es sich mit dem „epischen Sāṃkhya“, wie er besonders in dem Mahābhārata gelehrt ist, wo jeder Atheismus ausgeschlossen wird. Bis heute ist die Frage, welcher von beiden der ursprüngliche ist, noch nicht gelöst. Garbe nimmt den klassischen als ursprünglich. Einen andern Standpunkt nimmt J. Dahlmann in seinem Buche: Die Sāṃkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre nach dem Mahābhārata (Berlin 1902), ein. Im Gegensatz zu Garbe und Deussen hält auch der Inder Surendranath Dasgupta in seinem neuesten, großangelegten Werke: A History of Indian Philosophie, V. I. Cambridge 1922, den ursprünglichen Sāṃkhya für theistisch (p. 213—226). Einzelne Ausdrücke sind in dem englischen Text ungenau übersetzt. Ahaṃkāra wird mit Egoismus übersetzt, besser geben es andere mit Egotismus. Die fünf Tanmātra's (Feinstoffe) können schwerlich mit „Partikeln oder Atomen“ wiedergegeben werden. Der Ausdruck, daß in dem Zustande der Erlösung Puruṣa und Prakṛti „desists“, ist nicht richtig wiedergegeben, wenn man es mit „aufhören“ übersetzt als Erlöschen. Der Puruṣa existiert in der Erlösung weiter, und zwar in absoluter Geistigkeit. Aber die Prakṛti rollt dahin in nie endendem Laufe und mit ihr die anderen unerlösten Seelen. Der Sinn geht wohl auf Vers 59 der Sāṃkhya-Kārikā des Īśvarakṛṣṇa zurück, der lautet:

„Wie eine Tänzerin vom Tanze absteht,
Nachdem sie vor dem Publikum sich zeigte.
So kehrt die Prakṛti in sich zurück.
Nachdem sie sich dem Puruṣa offenbarte.“

(Deussen, A. G. d. Ph. 1, 3, p. 460.)

6) In dem klassischen Werke des Inders Mādhava, dem Sarva-darśana-saṃgraha („Übersicht aller Systeme“, von Deussen in A. G. d. Ph. 1, 3 übersetzt), werden von den hier erwähnten Mīmāṃsā-Systemen nur die Mīmāṃsā des Jaimini, auch Karma-mīmāṃsā (Werkforschung, Werk als Opferwerk genommen) und Pūrva-mīmāṃsā (frühere) genannt und die Brahma-mīmāṃsā (Brahman-Forschung), auch śāriraka-mīmāṃsā (Seelenforschung) und Uttara-mīmāṃsā (spätere) genannt, erwähnt. Letztere ist das berühmte Vedānta-System (Deussen, ib. p. 389).

Das hier zitierte Daivī-mīmāṃsā-System scheint aus der Schule der Bhakti zu stammen. Nach Angabe des Mahamandal-Publication-Department war diese Daivī- auch Madhya- oder Bhakti-mīmāṃsā seit Jahrhunderten verloren. Nun wurde ein alter Text dieses Systems aufgefunden, der mit Saṃskṛt-Kommentaren in Veröffentlichung ist. Nach dem Hindī-Katalog des Śrī-Bhārat-Dharma-Mahāmaṇḍal, der unter dem Titel: Śrī-sanātana-dharmakī-pustaken 1920 in Benares erschien, wird „ein bis heute unveröffentlichtes Werk“ herausgegeben, das den Titel führt: „Daivī-mīmāṃsā-darśana prathama bhāga“, das drei Kāṇḍa's des Veda enthält. Das Jñāna-kāṇḍa enthält das Vedānta-System, das Karma-kāṇḍa das System des Jaimini und des Bhara-dvāja, das Upāsana-kāṇḍa, das System des Aṅgiras. Ich hatte noch kein Exemplar zur Hand und kann daher keine nähere Erklärung über dieses System geben.

7) Als Verfasser der Brahma-sūtra's, des Fundamentalwerkes des Vedānta, wird hier Veda-Vyāsa erwähnt, der Verfasser des Mahābhārata, der Purāṇa's und Ordner der Veda's. Gewöhnlich wird als Autor des Vedānta Bādarāyaṇa genannt. Der berühmteste Kommentator und Verbreiter der Lehre ist Śaṅkara.

Die Übersetzung der Vedānta-sūtra's ist sehr frei. Wörtlich lautet sie nach Deussen (Die Sūtra's des Vedānta, Leipzig 1887 p. 6): „Nunmehr daher die Brahma-Forschung. Woraus Ursprung usw. dieses [Weltalls] ist. Wegen des Grundseins des [Schrift-] Kanons.“

8) Der Satz: „Like the Sāṃkhya, the Vedānta does not admit the separate existence of Puruṣa and Prakṛti“ [Geist oder Seele und Materie], ist vollständig falsch. Gerade in der Auffassung dieser absoluten und realen Verschiedenheit von Puruṣa und Prakṛti, die der klassische Sāṃkhya vertritt, liegt einer der Fundamentalunterschiede und Grundgesetze zwischen ihm und dem Vedānta. Der Sāṃkhya kennt keinen Begriff eines höchsten Brahman, in dem die Seele sich auflöst, wie ihn der Vedānta hat. Er hat nur eine unendliche Zahl von Puruṣa's, Einzelseelen, deren Erlösung in der Erkenntnis des absoluten Unterschiedes von Puruṣa und Prakṛti besteht, von denen beide real sind, wirkliche Existenzen, kein Trugbild der Māyā, wie der Vedānta von allem Sein außer Brahman annimmt. Allerdings suchten in späterer Zeit einzelne Kommentatoren, wie Vijñānabhikṣu diesen Gegensatz zu überbrücken. (R. Garbe in S. Ph. p. 100–105.)

9) Der nicht häufig gebrauchte Ausdruck Kāraṇa-śarīra (ursächlicher Körper), der noch einmal, im einundzwanzigsten Kapitel, erwähnt wird, kommt im Vedāntasāra (48) vor. Dieser ursächliche Körper geht aber nicht auf den Menschen, sondern auf Gott (Īśvara) zurück. Er besteht aus der Gesamtheit

des Nichtwissens als Gottes ursächlicher Leib. Nichtwissen ist alles, was Daseinsform hat, dessen Urheber und Ursache der Ísvara ist. Deshalb wird ihm ein Ursachenkörper zugeschrieben.

Der Begriff Kāraṇa-śarīra wird auch auf den Sūkṣma-śarīra angewandt, den feinmateriellen Körper, der im Sāṃkhya auch Liṅga-śarīra genannt wird. Die Theosophie nennt ihn den „Astralleib“. Man könnte ihn vielleicht besser „psychischen Leib“ heißen, im Gegensatz zu dem physischen, dem Sthūla-śarīra. Insofern besteht ein gradueller Unterschied, als der Begriff Kāraṇa-śarīra auf den Sūkṣma-śarīra im Schlafzustand angewandt wird. Dayanand Sarasvatī sagt: „Der Kāraṇa- oder Substantialleib findet sich im Schlummerzustand des Geistes, im traumlosen Schlaf. Substanz seiner Natur nach, ist er allgegenwärtig und derselbe, gemeinsame für alle Seelen.“ Derselbe Autor führt einen vierten Leib hinzu und sagt: „Der Turiya- oder höchste Leib des geistigen Zustandes ist jener, in dem die Seele in die Seligkeitswonne der Realisation Gottes durch die Ekstase (Trance) versenkt ist“ (Sat. Pr. p. 166).

Diese Idee von einem vierfachen Leib der neuesten Philosophie Indiens geht zweifellos auf die alte Idee von den vier großen Zuständen zurück. Dementsprechend würde der Sthūla-śarīra, der grobmaterielle, physische Leib, dem Wachzustand entsprechen; der Sūkṣma-śarīra dem Traumzustand; der Kāraṇa-śarīra dem Tiefschlafzustand und der Turiya-śarīra dem höchsten Zustand des Einsseins und des Versenktseins in das Brahman. Doch muß man sich stets vor Augen halten, daß all diese Begriffe nicht auf die Seele gehen, sondern auf den Leib, wenn auch in seiner feinsten psychischen Form.

Siebzehntes Kapitel.

1) Von den ältesten bis in die jüngsten Zeiten herrscht eine fast unendliche Verschiedenheit in den Schöpfungsberichten der indischen Schriften. Wilson gibt im im Viṣṇu-purāṇa (zu I, 5) die Angaben über die hier erwähnten Kumāra's (Jünglinge), die von den śivaiten als Yogin's bezeichnet werden.

2) Nach streng indischem Begriffe ist der volle Mensch, der Ideal-mensch, nur der Brahmane, der Vipra oder der Dvija (Zwiegeborene).

Es gibt kaum ein Wort, das mit solch schneidender Schärfe in das gesamte geistige und materielle Leben des Inders dringt, als das Wort Dvija (zweimal-geboren). Im höchsten und praktischen Sinne geht es nur auf den Brāhmaṇa, wenn es auch theoretisch für den Kṣatriya und Vaiśya gilt.

Von dem Brāhmaṇa, dem Mann der ersten Kaste, heißt es bei Manu (I, 98): „Die wahre Geburt eines Brāhmaṇa ist eine ewige Verkörperung des heiligen Gesetzes (mūrtir dharmasya); denn er ist geboren, das heilige Gesetz zu erfüllen, und er wird eins mit Brahman.“

Dann heißt es II, 169 - 171:

„Nach der Anordnung der Offenbarung ist die erste Geburt des Zweimalgeborenen aus seiner Mutter, die zweite aus der Umgürtung mit dem Muñja-Gras, die dritte aus der Weibe (zur Vollbringung) eines (Śrauta-schriftgemäßen) Opfers.“

„Unter diesen (drei) ist die Geburt, die durch die Umgürtung mit der Muñja-Schnur angedeutet wird, die für den Veda; sie sagen, daß in dieser (Geburt) die Sāvitrī (Vers) die Mutter, der Lehrer der Vater sei.“

„Den Lehrer (ācārya) nennen sie (des Schülers) Vater, weil er den Veda übermittelt; denn keiner kann einen (heiligen) Ritus ausüben, ehe er nicht mit der Muñja-Schnur umgürtet ist.“

„Im achten Jahre nach der Empfängnis soll man die Weihung (upanayana) eines Brāhmaṇa vornehmen, im elften nach der Empfängnis die eines Kṣatriya, aber im zwölften die eines Vaiśya.“ (II, 36.)

Dieses Upanayana ist eines der streng vorgeschriebenen Sakramente, das in dem Hinzuführen und Darbringen des Kindes zum Lehrer (ācārya, guru) besteht, wo es den Veda studieren soll, der es mit der heiligen Schnur bekleidet. Dieser Lehrer als geistiger Vater steht höher als der leibliche. (II, 146.) Wer diese Zeremonie versäumt, wird Vrātya (Ausgekasteter), er sinkt zum rechtlosen Śūdra hinab. (II, 168, 172.)

3) Zu Varṇāśrama (Kaste und Lebensstufe) wird zitiert:

„Ārya-jater bija-rakṣādhyātmikī ca kramonnatih
piṭṛāṃ vardhanānalpā tat-kṛpāprāptir eva ca.
Sahocair-deva-lokaīś ca sambandha-sthāpanaṃ bhṛṣam
vibudhānāṃ prasādaś ca viśva-māṅgala-sādhakāḥ.
Tathā svabhāva-saṃsiddha-saṃskārodaya-sādhanaṃ
bija-rakṣātma-bodhasya kaivalyādhigamo 'pi ca.
Varṇāśramānāṃ dharmāṇāṃ aṣṭāv etāni mukhyataḥ
prayocanāni samprāhuḥ karma-tattvābdhipāragāḥ.“

„Der Schutz der arischen Rasse und das stufenweise psychische Aufsteigen ist: Die nicht geringe Labung der Väter und das Erlangen ihres Mitleids. Und die Begründung einer starken Beziehung zu den Götterwelten droben, und die Gnade der Götter, die allen Segen bewirkende. Das Erreichen des Erfolges durch die Sakramente, bewirkt durch die eigene Natur; der Schutz des Samens der Erkenntnis des Selbst und das Erreichen der Absolutheit. Als Zwecke nennen sie hauptsächlich diese acht der Dharma's, Kasten und Lebensstufen, sie, die bewandert sind im Meere der Wahrheit von Karman.“

4) Die vier Puruṣārtha's (Lebenszwecke) sind die Ideale des Hindu-Lebens, die von der Materie und den Sinnen in die Geistigkeit und Erlösung führen sollen.

5) Sitā, die Braut des Rāma wird in dem Epos des Rāmāyaṇa verherrlicht. Damayanī kommt im Nalalied vor, das Rückert übersetzt hat. Sāvitrī wird im Mahābhārata als Ideal der Gattentreue gepriesen. Tārāmatī oder Tārāvati (die Sternige) ist einer der vielen Namen der Göttin Durgā oder Kālī.

6) Zu dem Gedanken, daß der Mensch die Götter unterstützen müsse, wenn diese ihm helfen sollen, der auch in anderen Religionen vorkommt, wird Vers 10 und 11 aus der Bhagavadgītā (III) angeführt:

„Als der Schöpfer einstmal die Geschöpfe zusammen mit dem Opfer schuf, sprach er: „Durch dieses sollt ihr euch fortpflanzen; dieses sei euch die [alle] Wünsche gewährende Wunschkuh. Erfreuet die Götter durch daselbe, [und] mögen die Götter euch [dafür] erfreuen! Wenn ihr euch [so] gegenseitig erfreut, werdet ihr das höchste Heil erreichen.“ (Garbe ibid.)

7) Varṇa und Āśrama sind die zwei Schranken, die des Zwiegeborenen Leben begrenzen. Varṇa (Farbe, Kaste) wird auch Jāti (Geburt) genannt, da die Kaste nur durch die Geburt zu erreichen ist, d. h. eine gleiche oder höhere. Sie ist eine Rassenfrage in des Wortes vollster Bedeutung, die auch in dem Worte Kaste, von dem portugiesischen Worte casta (kensch, rein), voll zum Ausdruck kommt. Das schlimmste für die Inder ist, ein „Ausgekasteter“ zu werden, Outcast, wie der anglo-indische Ausdruck lautet, der Vrātya des Manu.

Der Āsrama (Einsiedelei, Lebensstufe) ist vierfach. Der Inder oder, besser gesagt, der Brahmane soll folgende Lebensstufen durchmachen:

- 1) Als Brahmācārin (Brahmanenschüler) soll er den Veda studieren, das Zölibat beobachten und dem Guru (Lehrer) dienen.
- 2) Als Gṛhastha (Hausvater) soll er eine Familie gründen, Sohnkommenshaft besitzend, die Opfer darbringen und für die Priester freigebig sorgen.
- 3) Als Vānaprastha soll er Heim und Familie beim nahenden Alter verlassen und das Bußleben des „Waldeinsiedlers“ führen.
- 4) Als Parivrājaka soll er bettelnd umherziehen, nur mehr auf das Sinnen über das Brahman bedacht. Er wird auch Saṃnyāsīn (Asket), Bhikṣu (Bettler), Haṃsa (Wildgans) und Paramahaṃsa (höchste Wildgans genannt. (Āsrama-Upaniṣad.) Den Begriff des Parivrajyā (Wandern) hat auch der Buddhismus als „Heimatlosigkeit“ übernommen, was im Pāli mit „Pabbajjā“ wiedergegeben wird.

Achtzehntes Kapitel.

1) Das Bild der Ardha-nārī (Halbweib) wird in der Literatur und Mythologie in den verschiedensten Variationen gebraucht. Schon in der Schöpfungsgeschichte des Manu wird dies Bild von Brahman gebraucht. „Seinen eigenen Körper teilend, wurde der Herr halb Mann und halb Weib; mit diesem (Weib) schuf er Virāj.“ (Manu I, 32.) Am meisten wird das Bild von Śiva und Durgā gebraucht. In den verschiedenen Literaturen wird die Geschichte auf die eine oder andere Art berichtet, besonders in den Purāṇa's und den Tantra's. Eine andere Halbdarstellung, vielleicht die älteste in der Mythologie, ist die von Hari-Hara, die Gestalt der Götter Viṣṇu (Hari) und Śiva (Hara). Die Geschichte hat ihren Ursprung in dem Harivaṃśa, dem Anhang zum Mahābhārata, in dem die Kṛṣṇa-Legende erzählt wird und ein Hari-Hara nach einer Entzweiung zwischen Viṣṇu und Śiva zum Zeichen der Versöhnung entsteht. In Brindāban, dem klassischen Lande des Kṛṣṇakults wird Śiva als Gopeśvara (Herr der Hirtinnen) verehrt, da er als Gopī (Hirtin) verwandelt, sich in die Reihen der Hirtinnen gestellt und von Hari (Kṛṣṇa) erkannt und bewillkommt wird. (The travels of a Hindoo by Bholanauth Chunder, London 1869, II p. 24.) Ward (ib. p. 190) erzählt eine Geschichte aus dem Kāśikāṇḍa, wo Viṣṇu sich in eine Frau verwandelt und mit Śiva eins wird. Im Kūrma-Purāṇa teilt sich Śiva in zwei Hälften, Mann und Weib, aus der die Śakti als weibliche Gottheit entstand, später als Durgā und Yoni (vulva) von den Śākta's, besonders von den Vāmacārin's (Linksgehern) verehrt. (Geschichte der indischen Literatur von Dr. M. Winternitz, erster Band, zweite Ausgabe, p. 477.)

2) Der Sati-Akt ist das Gesetz, das am 4. Dezember 1829 unter Lord Bentinck erlassen wurde, in dem die Verbrennung der lebenden Witwen mit der Leiche des Ehemannes verboten wurde. Unter Bentinck wurde auch das Verbot des Mädchenmordes, der besonders in Rajputana geübt wurde, erlassen und die berüchtigte Räubersekte der Thug's ausgerottet. (Über die Witwenverbrennung und die Thug's siehe R. Garbe: „Beiträge zur indischen Kulturgeschichte,“ Berlin 1903, p. 141 und 183 usw.). Die ausführlichste und kritischste Darstellung ist bis jetzt immer noch die von Ward (A. V. H. L. M. II, p. 298). Ward gibt die Zahl der Witwenverbrennung für das Jahr 1803 auf 438 an. Diese Statistik war von dem Engländer Dr. Carey aufgestellt und gilt nur für einen Bezirk von 30 Meilen um Kalkutta. Heute noch ist es in



Kalkutta nichts ungewöhnliches, von freiwilligen Sati's zu hören. Die Witwen übergießen sich mit Petroleum und zünden sich an. Eine offizielle Witwenverbrennung wurde 1914 im Bezirk Allahabad gehalten, wo die Veranstanter wegen Mord vor Gericht standen. Der Fall erregte in ganz Indien großes Aufsehen. An einzelnen Orten und von einzelnen Kasten wurde die Witwe lebendig begraben, wie Ward berichtet.

3) Von der Frau enthält das Gesetzbuch des Manu folgende Stelle:

„Tag und Nacht müssen die Frauen von den Männern (ihrer Familie) in Abhängigkeit gehalten werden, und wenn sie sinnlichen Lüsten nachhängen, muß man sie unter ihre Gewalt stellen. Der Vater beschützt (die Frau) in ihrer Kindheit; ihr Gatte beschützt (sie) in ihrer Jugend; ihre Söhne beschützen (sie) im Alter; eine Frau ist nicht fähig der Selbstbestimmung.“ (na bhajet strī svatantratām), wörtlich: „Sie soll nicht Unabhängigkeit genießen“. Manu V, 148.

Selbst von den ihr obliegenden Pflichten heißt es:

„Höre nun die Pflichten der Frau (strīnām dharmam): Von einem Mädchen, von einer jungen Frau, selbst von einer betagten Frau soll nichts unabhängig getan werden, auch nicht im eigenen Hause (na svātantryeṇa kartavyam). Manu V, 146, 147. (Nach Bühlers Übersetzung in S. B. O. E.)

Neunzehntes Kapitel.

1) Folgende Stelle wird zitiert:

„Yathā gavām sarva-śariragaṃ payah payodharānnihsaratiha kevalam tathā parātmākhilago 'pi śāśvato vikāśam āpnoti sa divya-deśakāḥ. Tantroṣu divya-deśāḥ ṣoḍaśa proktā yathātra kathyante agny-ambu-liṅga-vedyo bhittirekhā tathā ca citraṅ ca. Maṅḍala-viśikhau nityam yantram piṭhaṅ ca bhāva-yantraṅ ca mūrtir vibhūti nābhī hrdayam mūrdhā ca ṣoḍaśaite syuh.“

„Wie die Milch, die sich im ganzen Körper der Kühe befindet, aus dem Euter kommt, so erlangt auch der höchste Geist Manifestation durch die göttlichen Orte (Symbole). In den Tantra-Schriften sind sechzehn göttliche Orte (Symbole) genannt, wie sie dort bezeichnet werden: Feuer, Wasser, Emblem, Opferaltar, Mauerzeichnungen, Gemälde, Opferfiguren, Pfeile, ständiges Diagramm, mystischer Kreis, mystisches Diagramm, Bildnis, Offenbarung, Nabel, Herz, Kopfkreis; das sollen die sechzehn sein.“ Diese „heiligen Orte“ sind im sechzehnten Kapitel behandelt.

Zwanzigstes Kapitel.

1) Der Vers (Bhag. G. III, 10, 11) ist in Anm. 6 zum achtzehnten Kapitel angeführt.

2) Der Saṃskrt-Vers über das Feueropfer lautet:

„Die Spende, ins Feuer gegossen, wird wirklich der Sonne zuteil. Aus der Sonne entsteht der Regen, aus dem Regen die Speise und daher die Geschöpfe.“ Ähnliche Gedanken finden sich in den Upaniṣad's wie auch in den Purāṇa's. (Cfr. Viṣṇu-P. II, 9, 11.)

3) Atithi, Gast in vollem Sinne, ist nach Manu eigentlich nur der Brahmane.

„Der Hausvater möge einem Gaste, so wie es die Regel vorschreibt

(der aus eigenem Antriebe kam), Sitz und Wasser wie auch Speise (mit Würze versehen) anbieten nach seinem Können," sagt Manu. (III, 99.)

Dann wird erklärt, auf wen der Begriff „Gast“ sich erstreckt: „Ein Brahmane aber, der nur eine Nacht bleibt, wird als Gast (atithi) erklärt; weil er eben nicht immer dableibt, darum heisst er Gast.“ (VII, 102.)

Diesem Gaste soll der Hausvater das Beste bieten, das er im Hause hat, mag er gelegen oder ungelegen kommen. „Die freundliche Aufnahme eines Gastes bringt Reichtum, Ehre, langes Leben und Himmelssegnen. (VII, 106.)

Aber ein Kṣatriya (Krieger), der zu dem Hause eines Brahmanen kommt, wird nicht Gast (atithi) genannt; nicht ein Vaiśya (Mann der dritten Kaste), nicht ein Śūdra, nicht ein persönlicher Freund, nicht ein Verwandter und nicht der Lehrer.

Die drei letzteren stehen in einem näheren als Gastverhältnis. Die drei ersteren sind eben keine Brahmanen. Diese aber kann er, wenn sie nach Gastart kommen, aufnehmen. Dem Krieger kann er sein Mahl geben, wenn die Brahmanen gespeist, den Vaiśya und den Śūdra darf er mit den Dienstboten essen lassen, „also sein mitleidiges Herz zeigend“. (Manu VII, 112.)

Weniger scharfe Grenzen in der Begriffsbestimmung des Gastes zieht Parāśara (The Institutes of Parāśara translated into English by Kṛṣṇakamal Bhāṭṭācārya Calcutta 1887), der sogar dem Cāṇḍāla (niedrigste Kaste) Gastrecht zugesteht (I, 62), wenn er auch dem religiösen Mendikanten und dem Brahmacārin den Vorzug anweist. Er schreibt auch das Wort: „(Der Hausvater) soll den Gast als Gott betrachten; denn in ihm sind alle Götter vereint“. (I, 48.)

4) Hier zitiert der Text den Vers:

„Pañca-sūnā grhasthasya culi peṣany upaskarah.“

Diese Stelle steht bei Manu (III, 68, 69) und lautet: „Ein Hausvater hat fünf Schlächterhäuser, den Herd, den Mahlstein, den Besen, Mörser und Stöfser und das Wassergefäß, durch deren Gebrauch er gebunden wird (nämlich an die Sünde des Verletzens anderer Wesen). Zum Zweck, diese (Sünden) stufenweise zu sühnen, haben die großen Ṛṣi's den Hausvätern das tägliche (Vollbringen) der fünf Grottopfer vorgeschrieben“. Das Darbringen dieser Opfer wird in Manu III, 70 usw. noch näher erläutert. Es gibt zwei große Arten von Opfern, die Śrauta-Opfer, die schriftgemäßen (von Śruti = hl. Schrift) die in feierlicher Weise von den Priestern vollzogen werden und die Grhya-Opfer, die häuslichen (von Grha-Haus), die gewöhnlich von dem Hausvater dargebracht werden. Letztere heißen auch Smṛta-Opfer (von Smṛti-Tradition), weil sie mehr auf volkstümliche Sitten zurückgehen, während die ersteren mehr auf „der Aufzeichnung der Überlieferung priesterlicher Schulen“ und den Veda's gründen. Beide Arten werden in der Literatur der Śrauta-sūtra's und der Grhya-sūtra's ausführlich geschildert. In den letzteren werden auch die im vierten Kapitel erwähnten Saṃskāra's geschildert, wie Garbhādhāna, Upanayana usw., von denen vierzig aufgezählt werden. Siehe Hillebrandt, R. L. p. 20, 41, 43. Zu ihnen gehören auch die in dem Texte geschilderten Mahāyajña's. Zu den Śrauta-Opfern gehören unter anderen die vielerörterten Soma-Opfer, die Agnyādheya's (Anlegen heiliger Feuer), der Rājasūya (Königsweihe), der berühmte Aśvamedha (Pferde-Opfer), die bedeutungsvollen Neu- und Vollmond-Opfer und der Puruṣamedha (Menschen-Opfer). Hillebrandt, R. L. p. 153, bemerkt dazu: „Was veranlaßt, an das einstige Vorhandensein des barbarischen Opfers in Indien zu glauben, ist aufer dem nicht wegzudeutenden Wortlaut der Texte, wie Śāṅkhāyana's, der die Vorgänge nüchtern und knapp genau so wie jedes andere Opfer

beschreibt, die Erwägung, daß die Brahmanen eine solche Sitte, die einen der ihrigen dem Opfertode preisgab, wie manches andere eher beseitigt als eronnen haben würden und sie in den Purāṇa's auch unterdrückten.“ Der Geopferte sollte nach dem Ritual „ein Brāhmaṇa oder ein Kṣatriya“ sein. „Der Puruṣamedha ist eben der Überrest eines barbarischen Zeitalters, das wir für Indien so wenig wie für andere Länder zu leugnen haben“ (ibi.). Danach hätten die berüchtigten Menschenopfer der Göttin Kālī oder Durgā, wie sie in ihrer grauenvollsten Art in den strangulierten Opfern der Räubersekte der Thug's sich zeigten, ihre Vorläufer auch in dem Opferritual der alten Inder. Zu diesem Thema der religiösen Räubersekte der Thugs (eigentlich: Thag-Betrüger) gibt R. Garbe in: Beiträge zur indischen Kulturgeschichte, Berlin 1903, p. 183, eine Schilderung. Im modernen Hinduismus spielen die einst im alten Indien so feierlich dargebrachten Śrauta-Opfer kaum noch eine nennenswerte Rolle. Ein Überrest derselben mag in dem Schlachten von Ziegen und Büffelkälbern liegen, das bei der Durgā-Pūjā (Durgā-Feier) besonders in Bengal stattfindet. Mehr noch ist von den Grhya-Opfern übriggeblieben, unter denen die Saṃskāra's bei Geburt, Hochzeit und Tod noch immer geübt werden, wie auch die Śrāddha's, die Manenopfer und Ahnenopfer, deren Erfüllung sich kaum ein Hindu entzieht.

Eine lichtvolle Darstellung auf dem sehr dunkeln Gebiete des altindischen Opferkults gibt der verdienstvolle Breslauer Indologe Alfred Hillebrandt in seinem ausgezeichneten Werke: Ritual-Literatur. Vedische Opfer und Zauber von Alfred Hillebrandt. Im Grundrifs. Straßburg 1897.

Einundzwanzigstes Kapitel.

1) Zwei Wege in das Jenseits gibt es, den Götterweg (Devayāna), der durch die Sonne führt. Er ist für die Wissenden, die in das Brahman gehen. Ihre Seele fährt durch die Suṣūmṇā und das Brahmarandhra aus. Sie sind Erlöste und kehren nicht wieder. Der andere ist der Väterweg (Pitṛyāna). Dieser führt durch den Mond, von dem die Seelen wieder in den Saṃsāra zurückmüssen. Die Seelen fahren durch eine Nebenader aus. Er gilt für die Werkthätigen. (Deussen, S. d. V. ff. 390 p. Sü. d. V. p. 766.)

2) Ähnliche Gedanken finden sich in den Upaniṣad's allüberall. In der Muṇḍaka-Upaniṣad heißt es (II, 2, 8):

„Wer jenes Höchste und Tiefste schaut,

Dem spaltet sich des Herzens Knoten (Chānd. U. 7, 26, 2),

Dem lösen alle Zweifel sich (Chānd. Up. 3, 14, 4),

Und seine Werke werden nichts (Brh. 4, 4, 22). (Deussen S. U. p. 354.)

Die Übersetzung des hier zitierten Saṃskṛt-Verses lautet:

„Des Herzens Knoten wird gespalten, alle Zweifel werden gelöst;
und seine Werke verschwinden, das Obere und Untere wird geschaut.“

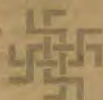
Zweiundzwanzigstes Kapitel.

1) Es wird nach den Veda's und der Dhīśa-gītā zitiert:

„Pañcanadyaḥ sarasvatīm api yantisasrotasāḥ
sarasvatī tu pañcadhā so deśe'bhavati sarit.

(Aus „Śukla yajurveda saṃhitā“.)

Brahmaṇḍa-piṇḍa-nādās ca bindur akṣaram eva ca
pañcaiva pustakāny āhur yoga-śāstra-viśāradaḥ.“



„Fünf Flüsse gehen mit ihrer Strömung in die Sarasvati; aber die Sarasvati, die fünfgeteilte, diese(r) war ein Fluß im Lande. „All und Einzelding, Ton, Punkt und Laut verkünden die Yoga-Kenner als die fünf Buchgattungen.“

2) Die Einteilung der Veda's ist nicht genau. Neben Saṃhitā und Brāhmaṇa werden die Āraṇyaka's erwähnt, die „Waldtexte“, die Betrachtungen für die in den Wald gezogenen Büßer enthalten. Zu ihnen gehören die Upaniṣad's, gewöhnlich mit „Geheimlehre“ übersetzt, die die tiefsten philosophischen Gedanken und die spekulativsten Ideengänge der indischen Literatur enthalten.

3) Es wird aus der Purāṇa-Saṃhitā zitiert:

„Guna-bhāvamayatvād bhagavad-vākyaṃ vedāḥ
trayo'rthāḥ sarva-vedeṣu.
Yathā dugdhaḥ ca bhaktāḥ ca śarkarābhiḥ sumiśritam
kalpitaṃ devabhogāya paramāṇaṃ sudhopamam.
Tathā traividhyaṃ āpannaḥ śrutibhedāḥ sukhātmakāḥ
nayate brāhmaṇaṃ nityaṃ brahmānandaṃ parātparam.“

„Weil er das Wesen und die (drei) Guna's hat, darum ist der Veda des Erhabenen Wort; drei Sinnbedeutungen sind in allen Veda's. Wie Milch und Speise, mit Zucker wohlvermischt, zum Genuß der Götter als beste Speise, dem Nektar gleich, bestimmt ist, so führt die (heilige) Schrift, dreifach geteilt, aus Glück bestehend, den Brahmanen stets zur höchsten Brahmawonne.“

4) Das Wort Darśana kommt von der Wurzel drś (sehen). Darśana heißt demnach das Sehen, das Gesicht; im weitern Sinn Lehre, System.

5) Das Werk: Yoga-vāsiṣṭha als Anhang oder Ergänzung zum Epos des Rāmāyaṇa von Vālmiki zu bezeichnen, ist sehr gewagt, da es als literarisches Werk nur für den Yoga in Betracht kommt. Seine sechs Teile lauten:

- 1) Vairāgya-prakarāṇa (Entsagung und Weltflucht);
- 2) Mumukṣu-prakarāṇa (Erlösungssehnen);
- 3) Utpatti-prakarāṇa (Entstehung);
- 4) Sthiti-prakarāṇa (Stetigkeit);
- 5) Upasāma-prakarāṇa (Frieden);
- 6) Nirvāṇa-prakarāṇa (Nirvāṇa, Seligkeit).

6) Die klassische Stätte des Śivakults ist Benares, mit seinen Hunderten von Tempeln, Schreinen, Altären und Teichen, Ghats und Heiligtümern. Der chinesische Pilger Hiuen-Tsang, der im siebenten Jahrhundert Indien bereiste, berichtet von einer an hundert Fuß hohen Riesenstatue des Gottes Maheśvara (Śiva), deren majestätischer Anblick ihn mit Staunen und Bewunderung erfüllte, „gleich, als ob sie lebte“. (Mémoires sur les Contrées Occidentales de Hiuen Tchang, von M. Stanislaus Julien). Allüberall, in Tempeln und Heiligtümern, an heiligen Teichen und an Landstraßen, in Häusern und in Waldeinsamkeiten wird das Liṅga (Phallus) des Śiva verehrt. Das Liṅga ist das Emblem des Gottes. Ein Stein von konischer Form, vielleicht auch ein abgerundeter Feldstein, stellt das Emblem dar. Eine große Literatur ist um dies Emblem entstanden, die das „Für und Wider“ von den verschiedensten Standpunkten aus betrachtet.

7) Laukika heißt eigentlich gewöhnlich, alltäglich. Parakya oder Parakīya heißt fremd, was zu anderer Dienst getan wird. Die Sprache der Rāsa-līlā, wie sie im Bhāgavata-purāṇa erklingt, ist eine hochpoetische.

Unter Rāsa-lilā, Rāsa-kriṣṇā oder Rāsa-maṇḍala werden die Tanzspiele verstanden, die der Gott Kṛṣṇa mit den Frauen und Mädchen der Hirtenstämme, unter denen er lebte, in den Wäldern von Vṛndāvana aufführte, die in dem Bhāgavata-purāṇa, der Bibel der Kṛṣṇaiten, geschildert sind. Ein ungemein hartes Urteil über die Moral dieser Rāsa-lilā's fällt der Bengale Bholanauth Chunder (Th. Tr. o. a. H. II, p 71): „In unseren Tagen würde der Autor des Bhāgavata-purāṇa mit dem Strafkodex in Berührung gekommen sein, als er dies Kapitel verfasste, dem die Hälfte der Unmoralität unserer Nation zur Last gelegt werden muß.“ Die Folgerscheinungen dieser Tänze, die in den Tempeltänzerinnen fortbestehen, finden sowohl hier immer wieder einen religiösen Grund, wie auch in den Himmel und Erde erschütternden Tänzen von Śiva und Durgā. Das Fortbestehen der Tempeltänzerinnen, Devadāsī's (Götterdienerin) genannt, wird von ernstesten Hindu's als die schlimmste aller unmoralischen öffentlichen Erscheinungen des religiösen Lebens bezeichnet. In Europa sind die Tempeltänzerinnen unter dem Namen Bajadere bekannt. Das Wort kommt von dem portugiesischen Baladeira, „Tänzerin“. Goethe hat ein Gedicht: „Der Gott und die Bajadere“. Die Symbolisierung der Gottesliebe in dem Bilde von Braut und Bräutigam, in dem Vereinen von Mann und Weib, ist eine dem ganzen Orient vertraute Idee. Auch dem indischen Religionsleben ist diese Idee geläufig; auf deren Höhe aber nur der sicher wandelt, der nicht schwindlig wird vor den drohenden Abgründen der Erotik, die unter dieser Höhe klaffen. Gibt es in Europa viele, die die Übersetzung Rückerts des Gītagovinda anders auffassen, als Gottfrieds Tristan und Isolde? Ob es in Indien anders ist, dürfte schwer zu sagen sein. Der Dichter Jayadeva, aus dem zwölften Jahrhundert p. C., besingt in seinem Gītagovinda die Liebe des Gottes Kṛṣṇa zu Rādhā. In glühend sinnlicher, tropisch schillernder Pracht, rauschend und berauschend, wogen seine Verse dahin. Jedenfalls ist diese Art Mystik eine solche, die in jeder Religion zu Auswüchsen führt.

Im dreiundzwanzigsten Kapitel des zehnten Buches im Bhāgavata-purāṇa wird die Rāsa-lilā also geschildert:

„Und nun begann die Rāsa-kriṣṇā
unter Führung Govinda's, des Jungen,
ihm folgte der lachenden Hirtinnen Schar,
die sich hielten, die Hände verschlungen.

Gesellt sich zur Seite zum Rāsa-Fest
sah ihn jede der Frauen und Maide,
die Paare durch Yoga-Zaubermacht
zu sehen da, war Augenweide.

In den Lüften erschallte Wagengeroll,
es bebten der Himmel Mauern,
die Götterbrauthelden, die sahn das Gespiel,
erbebten in Sehnsuchtsschauern.

Es dröhnten die Pauken; ein Blütenmeer
rauschte nieder bei Glockengeläute;
es jubelten zu dem Hirtinnengott
die Gandharva's und ihre Bräute.

Armband und Fußring und Gürtelbehang
erklangen in Silbertönen,
als ihre Arme in Liebeslust
erhoben die Mädchen, die schönen.



Sie äugten hinauf zu dem Devakī-Sohn,
sich sehnend nach seinen Wonnen;
der strahlte gleich einem Edelgestein,
durchleuchtet von tausend Sonnen.

Der Mädchen Füße und Hände und Mund
sich hoben zur ladenden Feier;
es flogen die Herzen dem Hirtengott zu,
es flogen im Winde die Schleier.

Sein Lob sang die Schar mit gelöstem Haar,
die Lippen von Sehnsucht verschäumt;
sie umkränzte den strahlenden Jugendgott
wie Wolken, von Sonngold durchträumt.

Es klangen hinein in den Reigentanz
der Mädchen liebwerbende Lieder,
Kṛṣṇa liefs klingen sein Liebeslied,
da tönten die Welten wieder.

Die eine sang ihr Lied in die Nacht
im Zweiklang mit ihm um die Wette,
da lauschte den Klängen voll Sehnsuchtslust
bezaubert die Mädchenkette.

Dort stand eine, müde vom Reigentanz,
auf des Gottes Schulter gestützt,
in seinem duftenden Blütenkranz
ihr goldstrahl'ger Finger blitzt.

Sie beugt sich zu ihm, von dem Sandelduft
seines strahlenden Armes berauschet,
gezogen von seines Mundes Hauch,
Liebküsse sie mit ihm tauschet.

Dort dreht sich eine im Kreise mit ihm
beim Tingeln der Silberschmuckglöckchen,
ein Betelblatt drückt er ihr in den Mund,
streicht zurück ihr die wehenden Löckchen.

Tanzend und singend im jauchzenden Chor,
von des Hirtengotts Nähe beschattet,
griff eine Maid nach der stützenden Hand,
selig und gliedermattet.

Im Arme des Göttergeliebten, des Herrn,
ruhten selig die Hirtenmaide;
es tönte ihr Lied zu seinem Preis
weit über die lockende Weide.

Der Lotus, er sank aus ihrem Haar,
es lösten sich Reife und Spangen,
es huschten Träume von Liebe und Lenz
auf glühende Mädchenwangen.

Es hallte der silbernen Glöckchen Geläut
hinein in das Summen der Bienen,
es tanzten im Kreise mit ihrem Herrn
die Mädchen mit seligen Mienen.



Unter Küssen und Kosen und Lächeln und Lust
Gott Kṛṣṇa schien untergetaucht —
ein Kind — das sein Bild im Spiegel erblickt
und es im Spiele anhaucht.

Mit aufgelösten Gliedern und Haar
standen die Mädchen liebtrunken,
Schleier und Gürtel und Fufsring und Reif
waren zu Boden gesunken.

Die Frauen von Vraj! Für ihren Blick
gab es nimmer Nähe noch Ferne,
nur einer, der war ihrer Blicke Ziel,
verdunkelnd den Mond und die Sterne.

Der Erhabene gab sich Gestalten an Zahl
soviel dort waren der Maide;
es erfreute sich wonnig in ihrer Schar
er, der sich selbst doch ist Freude.

Denen, die da von Müde schwer
ruhten aus in den Weidengeländen,
scheuchte er Müde und Schlaf und Beschwer
fort mit kühlenden Händen.

Die Mädchen im funklem Gelock und Geschmeid,
von seinem Anblick berauschet,
sie sangen seines Heldentums Lied,
dem Himmel und Erde lauschet.

Mit zerknitterten Blumenkränzen, gefärbt
von safranwehenden Schleiern,
unter Bienengesumm und Frauengekirr
klangvoll wie Gandharva-Leiern:

Zog er dahin dem Ilfen gleich,
der zerstampfte der Pfähle Gehege,
zum kühlenden, lockenden Wellenbad
durch ladende Waldeswege.

Hoch spritzten die Wasser, vom Händegewühl
der Schönen, auf Kṛṣṇa's Glieder,
hoch aus der Göttergärten Höh'n
ein Blumenregen ging nieder.

So tollte der Gott in der Frauen Schar
wie der übermächtige Ilfe,
der, von Liebesehnsucht berauscht und verrückt,
bricht durch des Jangal's Geschilfe.

Durch Waldesrauschen, von Blütenduft schwer
stoben glimmende Liebesfunken:
Nächte der Lieder, der Liebe, der Lust,
Hirtinnen liebesgotttrunken.“

Dieser kleine Versuch einer poetischen Wiedergabe möge genügen, dem Leser einen Begriff zu geben, von der sinnlich schwellenden Sprache des zehnten Buches des Bhāgavata-purāṇa, der Bibel der Kṛṣṇa-Verehrer.

8) Im Aitareya-brāhmaṇa (VII, 13—18) wird die Geschichte des Königs Hariścandra aus dem Stamme der Ikṣvāku's erzählt, der von den Göttern

einen Sohn erlangt, den er aber opfern soll. An dessen Stelle tritt Śunahṣepa, der beim Opfer wunderbar befreit wird, als ihn sein Vater, der Brahmane Ajigarta für hundert Kühe schlachten will. In etwas klingt die Erzählung in ihrer Idee an Abraham's Opfer an.

9) Die Geschichte der Sāvitrī, die ihrem Gemahl Satyavat durch alle Schrecknisse der Erde und der Unterwelt folgt, um ihn endlich wieder für sich zu gewinnen, wird von Winternitz die „herrlichste von allen brahmanischen Dichtungen genannt“. (G. d. i. L. p 340.) Im Mahābhārata (III), wo sie erzählt wird, heisst sie auch: „Pativratāmāhātmya, das Hohelied von der gattentreuen Frau“.

10) Der Vers steht in der Bhagavad-gītā (III, 35) und lautet:

„Śreyān svadharmo vigrahaḥ paradharmāt svanuṣṭhitāt
svadharme nidhanaṃ śreyah paradharmo bhayāvahah“.

Garbe übersetzt (D. Bhg. p. 97): „Besser ist die mangelhafte [Erfüllung der] eigenen Pflicht als die rechte Ausübung der Pflicht eines andern! Besser der Tod bei der [Erfüllung der] eigenen Pflicht! Die [Erfüllung der] Pflicht eines anderen bringt Gefahr.“

Dreißundzwanzigstes Kapitel.

1) Der Gedanke, daß der Westen die Philosophie allgemein auf eine niedere Stufe stelle, wo es sich um Erreichung hoher und geistiger Ziele handle, darf nicht allgemein genommen werden. Ich erinnere nur an den Satz der Scholastik: „Philosophia ancilla theologiae“. Die große Bedeutung, die das Christentum seit frühester Zeit auf die Philosophie legte, wird auch heute noch von der christlichen Philosophie anerkannt und weiter gepflegt. Sie weist den Menschen hinaus über alle geschaffenen Dinge, zum Urgrund allen Seins, ihm ein Ziel in Gott setzend, das der Mensch aber nur mit Hilfe der christlichen Religion voll und ganz verwirklichen kann. Wohl wurde durch die materialistische Zeitströmung auch die Philosophie beeinflusst. Aber behaupten, die Philosophie des Westens kenne keine höheren Ideale und Ziele, ist ebenso ungereimt, als die Philosophie Indiens mit der Richtung und dem Streben der materialistischen Cārvāka's und Nāstika's zu identifizieren.

Vierundzwanzigstes Kapitel.

1) Am meisten Widerspruch dürfte diese Nebeneinander- und Gleichsetzung des Buddhismus und Jinismus mit dem Hinduismus und Brahmanismus in Indien selbst finden. Völlig entgegengesetzte Ideen verkündet der Gründer des Ārya-samāj, Svami Dayanand Sarasvati, „der Luther Indiens“ genannt, der in seinem Buche Satyarth Prakash (Darlegung des richtigen Sinnes [der Veda's]), beide Religionen als falsch bekämpft. Den Jinismus nimmt er allerdings noch als Zweig des Buddhismus. Rṣabha gilt als der erste der Tirthakara's (Bahnbrecher), der großen Heiligen des Jinismus. Der Gründer Jñātiputra oder Vardhamāna wurde Jina (Sieger) oder Mahāvīra (Groß-Held) genannt und war ein Zeitgenosse Gautama Buddha's, des Gründers des Buddhismus. Nach Jina heisst die Sekte Jaina-Sekte. Beide Religionsstifter sind im Laufe der Zeit unter die Götter versetzt worden. Dem Banne der Mythologie Indiens konnten sie sich nicht entziehen. Sie haben ihre Tempel, wo sie verehrt werden, wie Śiva, Rāma, Kṛṣṇa und die andern Deva's der Inder.

Der Jinismus entstand zur Zeit des Buddhismus (sechstes Jahrhundert ante C.) und wurde lange Zeit für einen Zweig des Buddhismus gehalten. Er wandte sich von den Veda's und der Religion der Brahmanen fast ebenso schroff ab wie der Buddhismus. Seine hervorstechendsten Züge sind das bis in die äußerste Konsequenz verfolgte Gebot der Ahimsā (Nicht-Töten von irgendwelchen Lebewesen) und das Mönchleben. Die Bedeutung des Buddhismus hat der Jinismus nie erlangt, weder in religiöser Hinsicht noch an Ausdehnung. Aber während der Buddhismus aus Indien verschwand, lebt der Jinismus, besonders im Westen Indiens weiter. Neben Weber, Bühler, Leumann hat besonders Professor Herm. Jacobi die Geschichte und die Literatur der Jaina's erschlossen.

2) Der Text zitiert hier nach dem Werke Warsy's: „Reflections on Sufism“.

3) Hier wird ein anderes Werk Warsy's zitiert: „The Martyr of Truth“ The Life of Hussain Munsoor“.

4) Der Begriff des Avatāra nimmt in der Hindu-Religion einen hervorragenden Platz ein. Avatāra kommt von der Wurzel tar und ava; sie bedeutet „herabsteigen“. Unter Avatāra wird das Herabsteigen einer Gottheit in irdischer Gestalt gemeint. Die Indologen geben das Wort gewöhnlich mit Inkarnation wieder, wie es auch in dem Text übersetzt wird.

Besonders wurden die Herabkünfte des Gottes Viṣṇu in den verschiedenen Schriften besungen und gefeiert. Nicht nur in Menschengestalt erscheint er. Er kommt als Matsya (Fisch), als Kūrma (Schildkröte), als Narasiṃha (Mannlöwe). Am bekanntesten ist seine Herabkunft als Kṛṣṇa und als Rāma. Auch als Buddha wird er gefeiert. Der Avatāra der Zukunft ist der als Kalki. Mit dem dogmatischen Begriff der „Incarnatio Christi“ hat Avatāra nichts als eine oberflächliche Ähnlichkeit. Winternitz gibt den Ausdruck Avatāra in seiner Literatur gewöhnlich mit Verkörperung wieder, was vielleicht dem Begriffe am besten entspricht. Im tiefsten Grunde geht der Avatāra auf das Gesetz des Karman und des Saṃsāra zurück.

5) Die Idee, daß das Judentum keine Dogmen habe, ist unrichtig. Manche neueren Sekten entstanden als Reaktion gerade gegen das starre dogmatisch-rituelle Judentum.

An eine Seelenwanderung hat das Judentum der Bibel niemals geglaubt. Erst im achten Jahrhundert p. C. tauchen Ideen der Seelenwanderung in der Sekte der Karaiten auf. Sie wurden eingeführt unter dem Einfluß des mohammedanischen Mystizismus und der Kabbalisten.

Jakob Frank (1726—1791) verkündete die Lehren des Pseudomessias von Smyrna, Shabetai Zebi B. Mordecai. Dieser war 1626 in Smyrna geboren, gab sich als Messias aus, zog als Triumphator durch Palästina, trat 1686 zum Islam über und starb unbeachtet zu Dulcigno in Albanien. Jakob Frank trat in seine Fußstapfen, ließ sich später taufen, trat als „Baron von Offenbach“ mit seiner schönen Tochter Eva auf, die zuletzt die „heilige Herrin“ der Sekte wurde. Die Frankisten waren eine Sekte mit jüdisch-mohammedanisch-christlichen Ideen und einem manchmal sinnlich schwülen Mystizismus.

Der Chassidismus oder Ḥasidismus (=Pietismus) wurde von einem polnischen Juden, „der gütige Ba'al Shem“ genannt, gegründet, der im achtzehnten Jahrhundert als Wundertäter bekannt wurde. Sein Ziel war innigste Vereinigung mit Gott, der von dem Zaddik, „dem rechten Mann“, geschaut wurde, der mit Wundermacht ausgestattet und Mittler zwischen Gott und

Menschen war. (The Jewish Encyclopedia. New York and London 1901—1906. Unter: „Transmigration, Jakob Frank, Hasidism“.)

6) Hier herrscht doch etwas Begriffsverwirrung. Die Sādhana's (Mittel zum Zweck, Übungen) kommen als solche überall in der Hinduliteratur vor. Hier aber sind wohl die Übungen der Paśupata's (Sekte des Śiva) gemeint, von denen angegeben werden: Waschen mit Asche, Lachen, Singen, Tanzen, Ausstoßen des huḍuk (ein dem Brüllen des Stieres ähnlicher Laut) und die „Manieren“ des Schnarchens, Zuckens, Hinkens, Verliebtstuns, Unsinnigmachens und Unsinnredens. Das gilt als philosophisches System (Deussen, A. G. d. Ph. I, 3, p. 302 usf.) In dem Tantra- und Śakti-Kult, besonders bei den Vāmacārin's arten diese Sādhana's vielfach in Exzesse aus. Wieweit der Sufismus von diesen Ideen beeinflusst ward, ist eine bis heute noch ungeklärte Frage und ebenso, wie sie von diesem in neuere jüdische Sekten, wie die vorher erwähnten, eindringen.

7) Es handelt sich hier um die von Professor Winkler zu Boghazkiö entdeckten Inschriften. Darüber Herm. Jacobi: „On the antiquity of the Vedic Culture“ im Journal of the Asiatic Society of G. Br. and Irel. 1909 p. 721. Ebendort die Aufsätze von H. Oldenberg, A. Berriedale Keith, A. H. Sayce, J. Kennedy, ib. p. 1095 usf.

8) Nicht ein Wort Christi ist es, sondern ein Bericht der Genesis (I, 2, 3) „Gott sprach: Es werde Licht und es ward Licht.“ Die fast zahllosen Schöpfungsberichte der indischen Schriften klingen doch wesentlich anders als der einfache Schöpfungsbericht der Genesis. Die Idee der Creatio ex nihilo ist der indischen Philosophie absolut fremd in unserem scholastischen Sinn. Dort gilt der Grundsatz: „Es nihilo nihil fit“, den besonders die Sāmkhya-Philosophie stark betont.

9) Die Trimūrti (Dreigestalt) Indiens hat lange nicht die Bedeutung von der christlichen Trinität. Deussen meint, daß „diese Art von Dreieinigkeit“ „mit der christlichen nichts als den Namen gemein hat“. (A. G. d. Ph. I, 3 p. 34.) Er zitiert dazu einen Vers aus dem Harivaṃśa (10662), wo die „ekamūrtis trayo devā“ (eine Gestalt und drei Götter) erwähnt werden. Auch das „große Prinzip“, die Buddhi (Intellekt), wird als Dreiheit erwähnt, (Garbe, S. Ph. p. 60) durch den Einfluß der drei Guṇa's.

Wesentlich verschieden von dieser Trimūrti ist der christliche Begriff der Trinität. Rudra, Viṣṇu und Brahman oder Brahman, Viṣṇu, Śiva der indischen Trimūrti sind drei verschiedene Götter, nicht höchster Gottesbegriff oder höchstes Wesen. Sie sind vergänglich, insofern sie in das Brahman eingehen müssen. Die christliche Trinität ist der höchste Gottesbegriff, „unus Deus in tribus personis: Pater, Filius et Spiritus sanctus“, über den hinaus es kein absolutes Sein oder Wesen mehr gibt. In Gott liegt das Ziel des Menschen, aber nicht im Untertauchen oder Erlöschen in ihm, sondern als Fortexistieren der Einzelseele im Himmel, das heißt in der Anschauung Gottes, die höchste Seligkeit ist. Das ist letzte und endgültige Erlösung. Nach dem Tode kehrt die Seele nie mehr in den Kreislauf der Existenzen zurück, sie wohnt ewig bei Gott. „Haec est autem vita aeterna: Ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.“ (Jo. XVIII, 3.)

10) Die hier erwähnten Stellen im Johannesevangelium lauten: „Manete in me: et ego in vobis. Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite: sic nec vos, nisi in me manseritis. Ego sum vitis, vos palmites: qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum: quia sine me nihil potestis facere.“ (Jo. XV, 4.) „Omnia quaecumque habet pater, mea sunt.“ (Jo. XVI, 15.) „Exivi a Patre, et veni in mundum: iterum

relinquo mundum, et vado ad Patrem.“ (Jo. XVI, 28.) „Non creditis quia ego in Patre et Pater in me est. Verba, quae ego loquor vobis, a me ipso non loquor. Pater autem in me manens, ipse facit opera.“ (Jo. XIV, 10.) (Nach der Ausgabe: „Novum Testamentum Vulgatae Editionis“ von P. F. Michael Hetzenauer. O. C. Oeniponte 1896.)

Solche und ähnliche Worte Christi werden hier in den Vedānta-Sinn umgebogen: „Jīvo brahmaiva nāparah.“ „Die Seele ist kein anderer als Brahman selbst.“ Die Auffassung, daß außer dem Brahman nichts existiere und im Grunde genommen auch die Seele nur als Wesen des Brahman mit ihm identisch sei, wird in die Evangelien gelegt.

Nicht zum ersten Male werden solche Ideen hier ausgesprochen. Sie tauchen im Anfang des neunzehnten Jahrhunderts in Indien auf unter dem Bengalen Rammohun Roy (1774—1833), der eine eigene Kirche gründete, den Brahma-Samāj (Brahma-Gemeinde). Indische, besonders Vedānta-Ideen wurden mit christlichen Ideen vermischt. Größere Bedeutung erlangte diese Neugründung unter dem rührigen Keshub Chander Sen (1838—1884), der noch mehr christliche Ideen und Riten annahm, aber auch eine Spaltung herbeiführte, weil er manchen zu christlich schien. Als Reaktion gegen diese Ideen entstand der Ārya-Samāj (arische Gemeinde), der wieder auf den alten Vedaglauben zurückging. Sein eifrigster Verfechter ist Svami Dayanand Sarasvati (1824—1883), der in seiner Gründung ein Bollwerk gegen den immer stärker auftretenden Einfluß des Christentums aufrichten wollte. Rabindranāth Tagore (richtig: Thākur) neigt zu den Ideen des Brahma-Samāj. Wenn manche seiner Bewunderer christliche Ideen aus seinen Werken lesen, dürften sie ziemlich weit von der Wirklichkeit abirren. Was uns so christlich-mystisch anmutet, ist im tiefsten Grunde echt indischer Vedānta mit Bhakti- und Yoga-Ideen, die an abendländisch-christlichen Kulturströmungen modifiziert sind.

Eine ähnliche Auffassung hat unser Text. Obige und ähnliche Aussprüche Christi tönen dem Vedānta-Hindu anziehend in die Seele. Er hört aus ihnen Anklänge an seine Advaita-Lehre, deren Ziel das Untertauchen in das Brahman ist. Und doch sind die Lehren des Christentums so grundwesentlich verschieden von dem Vedānta-Sinn. Christus, Gottes Sohn und Menschensohn, der die göttliche und menschliche Natur hypostatisch in seiner Person vereinigt, der weseneins ist mit dem Vater und dem Heiligen Geist, ist Gott in des Wortes tiefster und erschöpfendster Bedeutung. Die Person Christi als Mensch bleibt real existierend, auch in verklärtem Zustand bestehen, wie jede Seele in verklärtem Zustand existierend bleibt. Das Eingehen zu Gott, die innigste Vereinigung mit ihm faßt die christlich-scholastische Lehre in diesem Sinn. Eine wesentiefte Verschiedenheit besteht zwischen der christlichen und der Vedānta-Auffassung auf diesem Gebiete, deren Grenze aber haarscharf zwischen beiden Gedankengängen verläuft.

Wohl können Worte wie die obigen Christi und die nachfolgenden des heiligen Johann vom Kreuz ohne große Mühe in den Vedānta-Sinn umgedeutet werden. Die geistige Minneliteratur und Mystik des Mittelalters gründet auf der „via unionis“, der engsten Vereinigung mit Gott in der Liebe, als „gratia sanctificans“, die der reale Gott der realen Seele verleiht, nicht aber als Erkenntnis des absoluten Monismus des Vedānta, der die un reale Seele in das einzig Reale, das Brahman, versenkt. Gegenstücke in der indischen Literatur, besonders in der Bhakti, würden zu überraschenden Ideenklängen führen. Versuche in dieser Richtung wurden im letzten Jahrhundert von den verschiedensten Seiten unternommen. Diese Frage harret, wie so viele andere, noch immer ihrer Lösung.

Illustrationen.

Zahllos und ungeheuerlich phantastisch sind die Darstellungen der indischen Deva's (Götter) und der Asura's (Dämonen). Die in dem Buche gebrachten Abbildungen entstammen einer neuen Kunstrichtung, die man mystisch-symbolisch nennen könnte. Sie ist eine Veredelung und Idealisierung der alten realistisch-phantastischen Darstellungen.

„Symbolische Darstellung der vier Betrachtungsarten im Yoga“.

Die fünf Götterfiguren symbolisieren die grobmaterielle Betrachtung (Sthūla-dhyāna). Es sind der elefantenköpfige Gott der Weisheit Gaṇeśa, Śiva, Viṣṇu, Sūrya und Mahādevī (Kālī). Die gelben Lichtstrahlen stellen die Lichtbetrachtung dar (Jyotir-dhyāna); der Kreis in der Mitte symbolisiert die Betrachtung des mystischen Punktes (Bindu-dhyāna) und die Buchstaben in dem Kreise sind die Silbe Om, die die reinste attributlose Brahman-Betrachtung (Nirguṇa-brahma-dhyāna) darstellt.

„Viṣṇu und Lakṣmi auf der Weltschlange Ananta, den unendlichen Raum symbolisierend“.

In dem Originaltext heißt es zu der Illustration des Mahā-Viṣṇu: „Das höchste Selbst ist jenseits und über allen Tattva's (eigentlich: Dasheit = Prinzip, Wesen, Realität), unter denen der Ākāśa (Raum, Äther) das feinste ist, die engste Begrenzung von Stoff, der dem Menscheng Geist zugänglich ist. Die Alldurchdringung des Ākāśa soll uns helfen, die Allgegenwart des höchsten Selbst zu realisieren. Deshalb zeigt die Darstellung den großen Viṣṇu schlafend auf der Schlange Ananta (Unendlichkeit), wo die Unendlichkeit sich in unerschaffendem Zustand windet. Die Māyā (Illusion) und Śakti (Gotteskraft) überwältigt als Nichtwissen den Jīva (Seele als Lebensprinzip); wird aber von Īśvara (Gott) beherrscht. Deshalb zeigt das Bild die Lakṣmi (Göttin des Reichtums und Glücks), ihre Unterwerfung unter ihren Eheherrn andeutend. Viṣṇu, als der Spender der vier großen Lebensgüter, hält in seinen vier Händen Diskus, Muschel, Keule und Lotus, die Dharma (Tugend), Artha (Reichtum), Kāma (Liebe, Amor) und Mokṣa (Erlösung) symbolisieren.“ Man vergleiche mit dieser symbolisch idealisierten Auffassung die realistische altindische Schilderung im Viṣṇu-purāṇa (II, 5): „Unter den sieben Pātāla's (Unterwelten) thront die Gestalt des Viṣṇu, aus dem Prinzip der Finsternis, Śeṣa genannt, dessen Herrlichkeiten nicht Daitya's und nicht Dānava's (Dämonenarten) zu schildern vermögen. Von den Himmlischen wird dies Wesen Ananta geheissen, und es wird von Sehern und Göttern verehrt. Er hat tausend Häupter, geschmückt mit dem heiligen, mystischen Zeichen (Svastika). Die tausend Juwelen in seiner Krone durchstrahlen alle Welten. Zum Wohle der Welt erniedrigt er der Asura's Kräfte. Wild rollt er seine Augen, als wäre er berauscht. Er trägt einen einzigen Ohring, ein Diadem, einen Kranz auf jeder Braue; er schimmert wie Schneeberge in Sonnenglut. In ein Purpurgewand gehüllt, mit einer weißen Halskette geschmückt, strahlt er wie ein anderer Götterberg Kailāsa, von dessen Felsenhängen die Himmels-

tochter Gaṅgā stürzt. In einer Hand hält er eine Pflugschar, in der andern eine Keule. Er ist begleitet von Vāruṇī (Göttin des Weines), die sein verkörperter Widerschein ist. Aus seinen tausend Mäulern schleudert er am Ende des Kalpa (Weltperiode) das die Dreiwelt zerstörende Giftfeuer, in Gestalt des Rudra (Sturmgott der Veda's, später = Siva), der da Balarāma (Bruder des Kṛṣṇa) ist. Seṣa trägt die ganze Welt wie eine Krone auf seinem Haupte, und er ist das Fundament, auf dem die sieben Unterwelten ruhen. Seine Macht, sein Ruhm, seine Gestalt, sein Wesen können nicht geschildert, nicht von den Göttern begriffen werden. Wer kann die Macht dessen beschreiben, der diese Erde wie einen Blumenkranz trägt, in Purpurschein strahlend von dem Glanze seiner Stirnjuwelen. Wenn Ananta gähnt, die Augen wie im Rausche rollend, dann erzittert die Erde mit ihren Wäldern und Bergen, Seen und Strömen. Gandharva's (himmlische Musiker), die Apsaras (Nymphen), die Siddha's (die Seligen, die die Wiedergeburt überwunden), die Kinnara's (Wesen mit Pferdeköpfen), Uruga's (Schlangendämonen) und die Cāraṇa's (himmlische Sänger) sind unfähig, ihn würdig zu preisen. Deshalb heißt er Ananta (der Unendliche), der Unvergängliche. Die Sandelsalbe, die von den Frauen der Schlangengötter bereitet wird, weht sein Atem fort und durchduftet die Himmel. Die Erde, die auf dem Haupte dieses Schlangenkönigs ruht, hält den Kranz der Sphären mit ihren Bewohnern, mit Menschen, Dämonen und Göttern.“

„Die Göttin Ambikā, das Brahman symbolisierend“. Die Schilderung dazu haben wir im neunzehnten Kapitel. Oben thront die Göttin Ambikā. Als Śiva's Gemahlin trägt sie die Namen Pārvatī, Umā, Gaurī, Cāmundā, Kālī, Durgā und tausend andere. Sie heißt schlechthin die „Göttin“ (Devī), Großgöttin (Mahādevī), Großherrin (Maheśvarī), Herrin (Bhavani), Mutter (Mātr) oder, wie der Bengale sagt: Mutter Kālī (Kālī Mā). Sie gilt als die große Māyā (Illusion), als die allgebietende Śakti (Natur, geheimnisvolle Gotteskraft), woher ihre Verehrer Śakta's genannt werden. Ihr zu Füßen liegt ihr Gatte Śiva mit der Schlangenkronen, dessen Haar die Flufsgöttin Gaṅgā symbolisiert. Rechts stützen sitzend ihren Thron die Deva's, in der Mitte die Ṛṣi's, links die Pitṛ's.

Deva (von der Wurzel div strahlen) bedeutet strahlend, himmlisch, göttlich. Wir übersetzen es gewöhnlich mit Götter. Das Wort umschließt nicht den Begriff des höchsten, persönlichen Gottes. Das ist der Īśvara, von Īś gebieten, herrschen. Devī ist das Femininum von Deva. Devatā heißt Gottheit, abstrakt wie konkret genommen. Die Deva's, die Götter der Veda's, treten uns entgegen als allgewaltige Naturgottheiten, ähnlich wie die Götter der Griechen, Römer und Germanen. Nach und nach werden sie entront. Die Deva's werden langsam in den Wirbel des Saṃsāra hineingezogen, aus dem sie einst im Brahman Erlösung finden. Sie sind nur mehr eine Durchgangsstation in der Reihe der Wiedergeburten. Allerdings treten einzelne Deva's als einzige, absolute, höchste Gottheit auf, die ihrem Verehrer höchste Seligkeit verleiht. Das gilt besonders von Viṣṇu, Śiva und Śakti (Kālī), deren Verehrer als Viṣṇuiten, Śivaiten und Śakta's die große Masse der Hindu's bilden. Siehe dazu E. Washburn Hopkins in E. M. M. Müller suchte bekanntlich die Erhöhung eines der Deva's zum höchsten Gotte zu den Zeiten der Veda's mit der Theorie des Henotheismus zu erklären.

Die Ṛṣi's stehen zwischen Deva's und Pitṛ's. Ṛṣi bedeutet Sänger, Dichter, Heiliger. Die Ṛṣi's treten uns entgegen als die Seher und Propheten der alten Tage. Die verschiedensten Namen und Familien derselben werden aufgeführt. Fast alle sind mit Sternennamen verknüpft. Sie werden Mahideva's,

Erdengötter, genannt, ein Titel, der sonst auch den Brahmanen zugelegt wird. (E. M. Hopkins. E. M. p. 176.) Das Viṣṇu-purāṇa (III, 7) zählt drei Arten von Ṛṣi's auf: 1. „Rājarsi's (königliche Ṛṣi's) oder Prinzen, die ein Leben der Frömmigkeit geführt, wie Viśvāmitra.“ Sie bewohnen Indra's Himmel. 2. „Devarsī's (göttliche Ṛṣi's) oder Weise, die Halbgötter sind, gleich Nārada.“ Sie bewohnen der Deva's Welten. 3. „Brahmarsī's (= Brahma-Ṛṣi's), Weise, die Brahman's Söhne sind oder Brahmanen, wie Vasiṣṭha und andere.“ Diese bewohnen Brahman's Welt. Ihre Speise ist wie auch die der Väter im Śrāddha die Svadhā, welches Wort sonst mit dem im neunzehnten Kapitel erwähnten Svāhā und Vaśat ein geheimnisdunkler Opferruf ist.

Die Pitr's sind die Väter, die Ahnen. Wenn der Mensch gestorben, geht er in die Welt der Geister. Er wird Preta, ein Fortgegangener, Abgeschiedener. Der Sohn soll das Opfer des Śrāddha für ihn darbringen, auf das er in die Welt der Pitr's gelange. Darum des Hindu Sorge für einen Sohn. Wenn er keinen leiblichen Sohn hat, adoptiert er einen Sohn, das er ihm einst das Śrāddha-Opfer darbringe, auf das der Gestorbene in der anderen Welt wartet. Die Pitr's helfen ihrer Sippe dafür in dieser Welt. Sie gehen zum Mond auf dem Väterwege (Pitṛyāna). Eine streng scheidende Grenze läßt sich zwischen Deva's, Ṛṣi's und Pitr's nicht ziehen, da alle drei Gruppen nicht auf ihre eigene Welt beschränkt bleiben, sondern sich unterschiedlich bald in der einen, bald in der anderen finden. Nach E. W. Hopkins (E. M. p. 36) erscheinen sie als Identifikationen der Rbhv's, die „Götter der Gottheiten“, genannt werden.

„Die Offenbarung der Veda's in symbolischer Darstellung“ Oben thront Sarasvatī, „die Mutter der Veda's“, die Göttin der Rede, zugleich ein heiliger Strom. Sie ist die Tochter Brahman's und gilt als die Trägerin der heiligen Hindu-Offenbarung. Bei diesem Bilde mag wohl auf die letzten Strophen des Sanges im neunzehnten Kapitel angespielt sein.

In Betrachtung versunken sitzen unter ihr die berühmten Seher der alten Tage, die Ṛṣi's. Gewöhnlich wird eine Siebenzahl der Ṛṣi's aufgeführt, die Saptarsi's, deren Namen auch die Sterne des Großen Bären tragen. In der Brh. Up. 2, 2, 4 werden sie genannt: Gautama, Bharadvāja, Viśvāmitra, Jamadagni, Vasiṣṭha, Kaśyapa und Atri. Andere Namen werden in anderen Listen aufgeführt. Darunter erscheint als der große Veda-Ordner Vyāsa. Er lebte wahrscheinlich am Ufer der Sarasvatī. Die Hütte im Hintergrunde (āśrama = Einsiedelei) mag wohl darauf hindeuten. Auch der Flufsgöttin Sarasvatī Sohn, Śarasvata, erscheint einmal mit Hilfe seiner Mutter als Retter der Veda's. Zur Zeit einer großen Dürre waren die Ṛṣi's in alle Gegenden gezogen. Bei „knurrendem Magen“ hatten sie die Veda's vollständig vergessen. Nur einer saß am Ufer der Sarasvatī, die Veda's rezitierend: Śarasvata.

Er war nicht fortgewandert, da ihm seine Mutter versprochen, ihm täglich Fische als Nahrung zu geben. Als die Ṛṣi's ihn ersuchten, sie die Veda's zu lehren, wollte er es nur unter der Bedingung tun, das sie seine Schüler würden. „O Sohn, du bist zu jung,“ sprachen sie. Er erklärte ihnen, das nicht auf Jahren, nicht auf Sippe, nicht auf Reichtum, sondern auf Lesen und Verständnis der Veda's alles Verdienst beruhe. Da wurden denn 60 000 Ṛṣi's seine Schüler. So hatte die „Mutter der Veda's“ die heiligen Schriften abermals der Welt geschenkt (Mahābhārata IX, 51).

Abkürzungen.

- A Conc. = A Concordance to the principal Upanishads and Bhagavadgītā. By Colonel G. A. Jacob. Bombay 1891.
- A. G. d. Ph. I, 3 = Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen von Dr. Paul Deussen. Erster Band, dritte Abteilung: Die nachvedische Philosophie der Inder. Leipzig, Brockhaus. 1914. 2. Auflage.
- A. E. T. = An English Translation of the Satyarth Prakash of Maharshi Swami Dayanand Saraswati, "the Luther of India", being a Guide to Vedic Hermeneutics. By Durga Prasad. Virjanand Press, Lahore 1908.
- A. A. M. = Astronomie, Astrologie und Mathematik. Von G. Thibaut. (Grundrifs, Strafsburg 1899.)
- A. V. H. L. M. = A View of the History, Literature and Mythologie of the Hindoos. In two Volumes. By W. Ward. Serampore 1815.
- Bh. G. A. = Śrīmadbhagavadgītā Ānandagīrikṛta, Tikāsaṃhitā usw. Kalakatta 1870.
- Bh. G. Th. = The Bhagavadgītā, translated by J. Cockburn Thomson. Hertford 1855.
- D. Bhg. = Die Bhagavadgītā von R. Garbe. Zweite verbesserte Auflage. Leipzig 1921.
- D. S. d. V. = Das System des Vedānta. Von Dr. Paul Deussen. 2. Auflage. Leipzig 1906.
- D. i. D. = Das indische Drama. Von Sten Konow. Grundrifs. Berlin und Leipzig 1920.
- E. M. = Epic Mythology. By E. Washburn Hopkins. Im Grundrifs. Strafsburg 1915. III. B. I. H. B.
- Fak. u. Fakt. = Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien. Von R. Schmidt. Zweite Auflage. Berlin 1921.
- G. d. i. L. = Geschichte der indischen Literatur. Von Dr. M. Winternitz. Erster Band. Zweite Ausgabe. Leipzig 1909.
- H. Y. Pr. = Haṭhayogapradīpikā. Svātmārāma-yogīndra-vīracitā-brahmānandakṛtajyotsnābhīdhayā tikayā samalamkṛtā. 1893.
- K. d. I. = Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt. Von Dr. W. Kirfel. Bonn und Leipzig 1920.
- L'H. d. I. Th. = L'Histoire des Idées Théosophiques dans l'Inde. Par Paul Oltramare. Tome premier. La Théosophie Brahmanique. Paris 1906.
- M. Dh. = Mānava Dharma-Śāstra. The Code of Manu. Original Sanskrit Text. By J. Jolly. London 1887.
- P. S. V. V. = Patañjalasūtrāṇi With The Scholium of Vyāsa And The Commentary of Vāchaspatī. Edited by Rājārām Shāstrī Bodas. Bombay 1892.

- Ram. Bh. G. = Śrīmadbhagavad-Rāmānujācāryakṛta-bhāṣyasahitā Śrīmad-Bhagavadgītā. Mum̄baī (Bombay) 1899.
- R. L. = Ritual-Literatur, Vedische Opfer und Zauber von Alfred Hillebrandt, (Grundrifs, Strafsburg 1897.)
- S. Ph. = Die Sāṃkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus. Von Richard Garbe. 2. Auflage. Leipzig 1917.
- S. Pr. Vij. Bh. = The Sāṃkhya-Pravachana-Bhāṣhya. Edited by Fitz-Edward Hall. Calcutta 1856.
- Ś. S. = Śiva-saṃhitā. Śrīmat-parmaham̄sa-parivrājaka-yogirāja-śrī svāmīsvayamprakāśānanda-sarasvatījīke-ājñānusāra-gosvāmī-śrīrāma-carāṇapurīkṛtabhāṣānuvādasahitā. Bombay 1890.
- S. S. V. = The Sāṃkhya Sūtra Vṛtti or Aniruddha's Commentary. Ed. by Dr. Richard Garbe. Calcutta 1888.
- S. U. = Sechzig Upanishad's des Veda von Dr. Paul Deussen. Zweite Auflage. Leipzig 1905.
- S. Y. = Sāṃkhya und Yoga von R. Garbe. (Grundrifs, Strafsburg 1896.)
- Sū. d. V. = Die Sūtra's des Vedānta oder die Ārīraka-Mīmāṃsā des Bādarāyaṇa nebst dem vollständigen Kommentare des Āṅkara. Aus dem Sanskrit übersetzt von Dr. Paul Deussen. Leipzig 1887.
- Sū. d. V. B. Ś. = The Aphorisms of the Vedānta (Ratna-prabha-bhāṣita-śāṃkāra-brahmasūtra-bhāṣyam). Ed. by Dr. E. Röer. Calcutta 1854.
- Sū. Śāṇḍ. = Śāṇḍilya-ṣaṣṭṛīyaṃ bhāṣyam. The Aphorisms of Śāṇḍilya. Ed. by J. R. Ballantyne. Calcutta 1861.
- The L. o. M. = The Laws of Manu. Translated with Extracts from seven Commentaries. By G. Bühler. Oxford 1836. (S. B. O. E.)
- The Tr. of a H. = The Travels of a Hindoo. By Bholanauth Chunder. In two Volumes. London 1869.
- The V. P. = The Viṣṇu Purāṇa. By H. H. Wilson. London 1840.
- Y. A. P. Bh. R. = The Yoga Aphorisms of Patañjali with the Commentary of Bhoja Rājā and an English Translation. By Rājendralāla Mitra. Calcutta 1883.
- Yājñ. S. = Yājñavalkya-saṃhitā. Kālikātā (Calcutta) 1887.
- Y. S. = The Yoga-System of Patañjali. By James Haughton Woods. Cambridge (Massachusetts) 1914.
- V. Ś. = Vaiṣṇavism, Śaivism and minor Religious Systems. By Sir R. G. Bhandarkar. Strafsburg (Grundrifs) 1913.
- V. S. = Lecture on the Vedānta, embracing the text of the Vedānta-Sāra. Allahabad 1851.



Index.

A.

- Abhāva 98.
 Abhaya 15, 161.
 Ābhīra 192.
 Abhivyakti 89.
 Abhyudaya 13.
 Absolutismus 18.
 Abstofsung 20, 28, 33, 47, 48, 69.
 Ācāra 41, 115, 116, 142, 146.
 Ādhāra-padma 174.
 Adharma 10, 11, 14, 29, 30.
 Adhibhūta 16, 25, 31, 45, 129, 136, 161.
 Adhidaiva 16, 25, 31, 45, 129, 136, 161.
 Adhikāra 47, 186.
 Adhimātra 52.
 Adhyātma 16, 25, 31, 45, 129, 136, 161.
 Adhyātma-lakṣya 142.
 Adidaiva = Erzgötter 81.
 Advaita = Nicht-Zweiheit 153.
 Āquilibrium 11.
 Āther 101.
 Agni 41.
 Agnyādhāna 26.
 Ahaṃkāra 42, 53, 61, 101, 181.
 Ahimsā = Nicht-Töten 188.
 Aīsa-karman 24, 25, 27, 30, 133.
 Aīsvarya 180.
 Ajñāna = Nicht-Wissen 54.
 Akarman = Nicht-Karman 31.
 Ākāśa 35, 62, 99, 164.
 Akṣara 136.
 Aktion 69.
 Alam-i-Hahūt 148.
 Alam-i-Jabrūt 148.
 Alam-i-Lohūt 148.
 Alam-i-Malkūt 148.
 Alam-i-Nasūt 148.
 Allmutter 162.
 Ambikā 125, 222.
 Ambu 41.
 Ameretat 150.
 Aṃsāvātāra 135.
 Anāhata 107.
 Anārya 44, 77, 155.
 Ānandamaya 48, 64, 107, 188.
 Aṇḍaja 4, 25, 93, 154.
 Anna 7, 180.
 Annamaya 7, 64, 65, 107, 156.
 Annaprāsanna 26.
 Aṅga 17, 49.
 Antaḥkaraṇa 33, 53, 55, 167.
 Antaḥsaṃjñā 154.
 Antara-suddhi 40.
 Antarikṣa 200.
 Anthroposophen 190.
 Anziehung 29, 33, 47, 69.
 Apad-dharma 14, 15.
 Āpāna 188.
 Āpas 99.
 Āpavarga 11.
 Āraṇyaka 213.
 Ardha-nārī 209.
 Arier 5, 44, 155.
 Arjuna 194.
 Armaiti 150.
 Artha 13, 16, 111, 141, 142.
 Arundhatī 177.
 Ārya 44, 155, 175, 220.
 Asādhāraṇa-dharma 14.
 Āsana 40, 45, 49, 100, 172, 179.
 Ashem 150.
 Asmitā 181.
 Āsrama 108, 115, 141, 142, 209.
 Astrologie 48.
 Astronomie 48, 138.
 Asura 25, 34, 85, 135, 149.
 Asvatantra 119.
 Atheismus 205.
 Atithi 210.
 Aufleuchten 189.
 Aufopferung 131.
 Auśadha 154.
 Ausatmen 66.
 Ausgestofsener 138.
 Automatismus 67.



Avatāra 17, 25, 34, 35, 145, 218.
 Avici 200.
 Avidyā 28, 133, 184, 187.
 Avijjā 187.
 Avyakta 61, 186.

B.

Bādarāyaṇa 206.
 Barbar 77.
 Bāul 3, 153.
 Benares 178.
 Bhadrāsana 172.
 Bhagavadgītā 32, 51, 52, 192.
 Bhagavat 72, 193.
 Bhakta 30, 33, 103, 104.
 Bhakti 11, 33, 40, 51, 133, 152, 155,
 166, 190, 191.
 Bhaṅg 170.
 Bhāradvāja 24, 102, 223.
 Bharata 20, 203.
 Bhārata 116, 155.
 Bhārata-dharma 155.
 Bhāṣā 136.
 Bhāva 39, 41, 56, 137.
 Bhīṣma 2.
 Bhattirekha 41.
 Bhoga 28, 131, 201.
 Bhū-loka 200.
 Bhūta 34, 61, 101.
 Bhūta-yajña 129, 131.
 Bilderverehrung 123, 164.
 Bindu-dhyāna 36, 38, 178.
 Boghazkiöi 219.
 Brahma-bhāva 56.
 Brahma-dāna 16.
 Brahma-dhyāna 17, 36, 38.
 Brahman, das 17, 31, 52, 114, 133,
 136, 144.
 Brahman, der 196.
 Brāhmaṇa = Brahmane = Mann der
 ersten (Priester-) Kaste 15, 67, 111,
 113, 137, 207.
 Brahmāṇḍa 25, 47, 131, 134, 136,
 162, 172.
 Brahma-Nacht 85.
 Brahmarandhra = Brahma-Öffnung
 48, 175, 190.
 Brahma-Samāj 220.
 Brahma-Tag 79.
 Brahmavid 182.
 Brahma-yajña 129, 130.
 Buddhi 53, 101, 181.
 Buddhismus 9, 217.

C.

Cala 98.
 Cāṇḍāla 15, 160.
 Cārvāka 203.
 Caturtha 182.
 Cetana 118.
 Ceylon 3.
 Chandas 138.
 Chassidismus 149, 218.
 Christentum 9, 144.
 Cid-ākāśa 30, 178.
 Cij-jaḍa-granthi 25, 133, 162.
 Cit 31, 36, 48, 54, 63, 92.
 Citta 53, 181.
 Citra 41.
 Comte 12.
 Credo 10, 17.
 Cūḍā-karman 26.

D.

Dagḍhabija 163.
 Daivī-jagat 82.
 Daivī-loka 145.
 Daivī-nimāṃsā 4, 103, 206.
 Dāna 15, 19, 20, 33, 165.
 Daṇḍāsana 172.
 Darśana 4, 55, 137, 213.
 Darwin 7, 190.
 Daśaratha 194.
 Dayanand Sarasvati 175, 240.
 Deśa 78.
 Deva 17, 29, 30, 34, 86, 94, 222.
 Devatā 28, 78, 133, 222.
 Devāsura-saṅgrama 150.
 Devayāna 212.
 Deva-yajña 129, 130.
 Devī 35, 222.
 Dhamma 155.
 Dhāraṇā 41, 50, 52, 100, 179.
 Dharma 2, 5, 8, 11, 13, 14, 24, 33,
 102, 141, 155, 158, 162.
 Dharma-Samanvaya 144.
 Dharmāṅga 14.
 Dhauti 172.
 Dhīśa-gītā 153.
 Dhyāna 40, 46, 123, 179, 221.
 Diagramm 41, 170.
 Dikṣā 26.
 Divya-deśa 41, 210.
 Dogma 10, 148, 218.
 Dreiguṇa 127.
 Draupadi 14, 159.
 Durgā 40, 137, 170, 176.



Dvāpara-yuga = kupfernes Zeitalter
78.

Dvija 207.

E.

Ego 42.

Eigeboren 9, 154.

Eines ohne Zweites 13, 69, 74, 76,
126.

Ekatattva 30, 46.

Ekstase 149.

Elefantensitz 172.

Elemente 34, 61, 101.

Emblem 41.

Entfaltet 186.

Entsagung 180.

Entwicklung 7, 8, 20, 89, 190.

Erkenntnis 22, 54, 75, 130, 135.

Erlösung 11, 13, 25, 27, 46, 111, 130,
133, 135, 141.

Erziehung 141.

Etymologie 137, 138.

Evolution 7, 9, 28, 89.

F.

Fatum 185.

Feinstoff 42, 101, 107.

Fetisch 18, 124, 145.

Feuer 41, 101, 131.

Feueressen 51.

Fichte 12.

Fliegen 51.

Formenspiel 47.

Formlos 18, 126.

Forscher 135.

Frankisten 149, 218.

Frau 27, 119, 210.

Freude 91.

Fünffzahl 22, 40, 127.

G.

Gaṇapati 40, 153.

Gandakī 170.

Gandha 43.

Gaṇeśa 35, 153, 221.

Gāṅgā = Ganges 178, 222.

Garbhādhāna 26.

Gast 210.

Gāthā 140.

Gaurī 127.

Gāyatrī = Vedametrum 128.

Gebundenheit 29, 30.

Geburtsritus 26.

Gefühl 43.

Geheimlehre 190.

Geist, Heiliger 151.

Geister 22.

Geisterklopfen 59.

Geistschöpfung 114.

Geruch 43.

Geschlecht 114, 119, 142, 143.

Geschmack 43.

Gespenster 34.

Gestalt 43.

Gestikulation 41.

Ghī = Ghr̥ta = zerlassene Butter 129.

Gleichgewicht 38, 57.

Gnomen 22.

Golaka 195.

Goloka 195.

Gomukhāsana 172.

Gopikā 194.

Gott 159, 205.

Gottesbeweise 204.

Götterweg 212.

Götzendienst 40, 124.

Grammatik 137.

Gṛhastha 130.

Guṇa 8, 9, 11, 17, 18, 20, 24, 27, 55,
74, 98, 113.

H.

Haarschopfzeremonie 26.

Haim 148.

Halbweib 209.

Halsader 50.

Hanumat 194.

Haribhadra 187.

Hari-Hara 194.

Hariscandra 140, 216.

Harivaṃśa 139.

Hafs 132.

Hastiniśīdanāsana 172.

Haṭha-yoga 17, 36, 42, 171.

Hausvater 116, 129, 130.

Hawa 147.

Hegel 12.

Heiligenschein 189.

Heimkehr 26.

Heldensitz 172.

Hellsehen 61, 65, 66, 190.

Henotheismus 222.

Herzlotus 175.

Hettitische Inschrift 149.

Hexerei 51.

Himmel 84, 88, 145.



Himmelsrichtungen 196.
 Himsā 135.
 Hindu 9, 10, 11, 18, 141.
 Hirnzentren 53.
 Hourvatat 150.
 Hr̥daya 40, 41.
 Hr̥daya-puṇḍarika 175.
 Hölle 145, 201.
 Hundefleisch 15, 160.
 Hussain 148.
 Hypnotismus 60, 64.

I.

Ich-Prinzip 42, 53, 101.
 Iḍā 50, 179, 180.
 Illusion 186.
 Illustrationen 221.
 Immanenz 56.
 Imponderabilität 46.
 Individualität 29, 134.
 Individuum 48.
 Indra 47, 85, 133, 149.
 Indriya 53.
 Inkarnation 17, 25, 30, 135, 145.
 Innenorgan 33, 53, 55.
 Inertia 18.
 Instinkt 63.
 Intangibilität 46.
 Intellekt 42.
 Interrelation 54.
 Intuition 144.
 Islam 149.
 Isoliertheit 55, 128, 163, 182.
 Ísvara 31, 55, 99, 128, 144, 156, 164,
 177, 193.
 Itihāsa 139.

J.

Jaḍa 92, 118.
 Jaḍātmika 28.
 Jāgarāṇa 182.
 Jahreszeiten 195.
 Jaimini 24, 103.
 Jaiva-karman 25.
 Jalpa 98.
 Jana-Welt 200.
 Janaka 58.
 Janmāntara 89.
 Japa 40, 41, 50, 125.
 Japa-vana 142.
 Jarāyujā 4, 25, 93, 111, 154.
 Jātaka 161, 185.
 Jāti 42, 98.

Jenseitswelt 83.
 Jinismus 9, 217, 218.
 Jiva 7, 9, 28, 30, 81, 132, 156, 188,
 203.
 Jivan-mukti 56, 57, 88, 134, 165, 177,
 183.
 Jñāna 11, 136.
 Jñāna-bhūmi 54, 181.
 Jñāna-kāṇḍa 31, 133, 145.
 Jñāna-yajña 16, 32.
 Jñāna-yoga 11, 17, 51, 134.
 Jñānendriya 61, 101.
 Jñānin 55, 134, 135.
 Jñātiputra 217.
 Johannes-Evangelium 151, 219.
 Johannes vom Kreuz 152.
 Judentum 144, 148.
 Jungfrau 41.
 Jyotir-dhyāna 17, 36, 38.
 Jyotiṣa 138.

K.

Kaivalya 30, 55, 128, 163, 182.
 Kāla 78, 99.
 Kalā 35, 167.
 Kalāvātāra 135.
 Kālī 202, 222.
 Kali-yuga (= eisernes Zeitalter) 78,
 137.
 Kalpa 78, 137.
 Kāma 13, 111, 140, 142.
 Kampāna 37.
 Kāmya-karman 16.
 Kapāḍa 98.
 Kanda 177.
 Kant 11.
 Kapālabhāti 172.
 Kapila 100.
 Kāraṇa-śarīra 107, 134, 206.
 Karma-mīṣāmsā 24, 102.
 Karman 18, 24, 51, 87, 93, 95, 98,
 103, 134, 145, 162, 185.
 Karma-saṃskāra 57.
 Karma-yajña 16, 21, 24.
 Karma-yoga 11, 134.
 Karmendriya 61, 101.
 Kaste 27, 44, 102, 108, 112, 141, 207,
 208.
 Kategorien 98.
 Kavaca 40.
 Keimgeboren 4, 153.
 Keshub Chander Sen 220.
 Kette, magnetische 60.



- Keuschheit 27, 103, 120, 143.
 Khecari 172.
 Kshathrem 150.
 Khullat 147.
 Kismat 185.
 Kleśa 185.
 Kollektivbewußtsein 30, 76.
 Konzentration 54.
 Kopfader 50, 175.
 Kopfflicht 190.
 Kośa 7, 188.
 Kreis, mystischer 58.
 Kṛṣṇa 8, 56, 140, 214.
 Kṛṣṇa-gati 88.
 Krishnajanmāshṭanī 192.
 Krišto 192.
 Kṣatriya = Mann der zweiten
 (Krieger-) Kaste 111, 113.
 Kumārī 41, 170.
 Kuṇḍalinī 49, 50, 174, 177.
 Kūrmāsana 172.
 Kuṣṭo 192.
- L.**
- Lakh 81, 91, 188.
 Lakṣmī 281.
 Laukika 140.
 Läuterung 129.
 Lautlehre 137.
 Laya-yoga 17, 36, 46, 50, 173.
 Lebenderlöste 56, 88, 134, 165, 177,
 182.
 Lebenshauch-Hülle 7, 64, 107, 157.
 Lebensstufen 102, 108, 115, 141, 209.
 Leibgeboren 4, 9, 25, 93, 154.
 Leichenübung 67.
 Leiden 20, 28, 97, 102, 163.
 Lilā-vigraha 47.
 Lilonmukti 4, 55, 75.
 Liṅga 41, 102.
 Lex talionis 185.
 Logik 97, 204.
 Lokāyata 203.
 Lotusgebilde 175.
 Lotussitz 172.
 Loyalität 71.
 Löwensitz 172.
 Luftraum 35, 62, 99, 101, 164.
- M.**
- Maal 147.
 Mādhava 206.
 Magik 51.
 Mahābhārata 5, 64, 139
 Mahābhāva 22, 44, 56.
 Mahar-Welt 200.
 Mahat 61, 101.
 Mahāyajña 129.
 Mahendra = Grofs-Indra 200.
 Maheśa = Grofsherr, Beiname Śiva's
 134, 136.
 Mahideva 222.
 Mahl, erstes 26.
 Makrokosmos 3, 24, 48, 62.
 Malerei 40.
 Malliṣena 164.
 Manas 42, 45, 61, 99, 181.
 Maṇḍala 41.
 Maṇḍapa 41.
 Manifestation 55, 134, 184.
 Maṇipūraka 174.
 Mann 72, 114, 139, 143.
 Manomaya-kośa 64, 107, 157.
 Mantra 17, 36, 54, 129, 154.
 Manu 154.
 Manuskript 136.
 Materia prima 63.
 Mauerschmuck 41.
 Māyā 31, 40, 48, 62, 78, 106, 164,
 186.
 Mayūrāsana 172.
 Menschenopfer 211.
 Metrik 137.
 Mikrokosmos 3, 24, 48, 62.
 Mill 12.
 Mitra 149.
 Moha 48.
 Mohammedanismus 144.
 Mokṣa = Erlösung 11, 13, 25, 111,
 141.
 Monotheismus 155, 175
 Mowaddat 147.
 Mowafiqal 147.
 Mowanisat 147.
 Mudrā 41, 45, 172.
 Muhabbat 148.
 Mukti = Erlösung 27, 46, 130, 133,
 135.
 Mūlādhāracakra 48.
 Mūla-prakṛti 82, 124, 186.
 Mūrdhan 41.
 Mūrdhajyotis 176, 190.
 Mūrti 41.
 Mūrti-pūjā 123.



N.

- Nābhi 41.
 Nābhicakra 174.
 Nächstenliebe 152.
 Nāda 50, 137, 180.
 Nāga 170.
 Nāmakaraṇa 26.
 Nāma-rūpa 44, 169.
 Namengebung 26.
 Naraka 4, 28, 200.
 Nandi 159.
 Nārī-dharma 44, 119.
 Narkotische Mittel 154.
 Narmadā 170.
 Nāstika 30, 164, 203.
 Naturmensch 94.
 Nauli 172.
 Neti 172.
 Newton 151.
 Nicht-Arier 44, 155.
 Nichthaften 189.
 Nididhyāsana 17.
 Niḥṣreyasa = endgültige Erlösung 11, 13, 98.
 Nirbija 177.
 Nirguṇa 17, 31, 34.
 Nirṇaya 98.
 Nirukta 137, 138.
 Nirvikalpa 32, 49, 57, 176.
 Nitya-yantra 41, 170.
 Niyama 49, 100, 179.
 Nr-yajña 129, 131.
 Nyāya 97, 204.

O.

- Oberwelten 84, 85, 93, 199, 200.
 Om 33, 38, 125, 137, 165.
 Omkāra 169.
 Opfer 24, 41, 129, 132, 166, 211.
 Opferkreislinie 41.
 Ormazd 150.
 Out-caste 132.

P.

- Padārtha 98.
 Padmāsana 172.
 Pāna 180.
 Pañcāṅga-sevana 40.
 Pañca-saṅga 46.
 Pañcīkaraṇa 199.
 Pāpa 9, 11, 103, 133.
 Parakiya 140, 213.
 Paramahansa 143.

- Para-loka 142.
 Parameśvarī = höchste Herrin 177.
 Pārvatī 140, 222.
 Patañjali 48, 99, 130.
 Patriarchalsystem 70.
 Patriotismus 196.
 Personenverdoppelung 61.
 Perzeption 53.
 Pfad, weißer und schwarzer 88, 133.
 Pfauensitz 172.
 Pflanzen 9, 154, 188.
 Pfeil 41.
 Pflichten 44, 108, 119.
 Philosophie 96, 135, 217.
 Phonetik 137.
 Physiologen 45.
 Piṇḍa 47, 136, 173.
 Piṅgalā 50, 179, 180.
 Piṭha 41, 48, 58, 66, 110, 129.
 Piṭr 17, 28, 34, 131, 222, 223.
 Piṭr-loka 4, 131, 135.
 Piṭr-yajña 129, 131.
 Piṭryāna 212.
 Planchette 59.
 Polemik 4.
 Positivismus 143.
 Pradhāna 54, 101, 186.
 Prahlāda 139.
 Prahrāda 186.
 Prajāpati = Geschöpfesherr = Schöpfer 114, 189.
 Prayojana 98.
 Pralaya 33, 79.
 Prakṛti 6, 11, 24, 36, 48, 55, 78, 101, 114, 163, 180.
 Pramāṇa 98.
 Prameya 98.
 Prāṇa 41, 46, 65, 66, 129, 188.
 Prāṇamaya-kośa 64, 65, 107, 157.
 Praṇava 137, 165, 169.
 Prāṇāyāma 45, 49, 50, 100, 173, 179, 179, 189.
 Prārabdha 57.
 Pratyātāra 45, 50, 100, 173, 179.
 Prema 71.
 Preta 28, 66.
 Prīti 193.
 Propheten 135.
 Pṛthivī 99.
 Pseudomessias 149.
 Psychograph 59.
 Puṃsavana 26.
 Pūraka 172.



Purāṇa 137, 139.
 Purifikationsriten 26.
 Pūrṇavatāra 35, 135.
 Puruṣa 49, 62, 99, 102, 153, 156.
 Puruṣārtha 23, 159, 208.
 Puṇya 9, 11, 103, 133.

R.

Rabindranath Tagore 280.
 Rāga 8, 69, 73.
 Rājarsi = Königlicher Rṣi 58, 223.
 Rajas 8, 10, 11, 18, 20, 22, 40, 101,
 113, 133, 136, 158.
 Raktabija 30, 163.
 Rāmānuja 182.
 Rammohun Roy 220.
 Rasa 73, 193.
 Rāsa-kriḍa 214.
 Rāsa-lilā 140, 214.
 Rāsa-maṇḍala 214.
 Rasse 112, 131, 143.
 Raum 79, 80.
 Reaktion 52, 69.
 Recaka 172.
 Reinigung 26, 94, 119, 142.
 Religion 10, 11, 23, 112.
 Reto-dhāraṇā 45, 171.
 R̥c 137.
 Ringelkraft 177.
 R̥ṣabha-deva 145.
 R̥ṣi 7, 8, 11, 14, 17, 54, 130, 134, 222.
 Rudra 47, 79.

S.

Śabda 43, 137.
 Sabija 177.
 Sac-cid-ānanda = Sat-cid-ānanda
 = Sein, Geist, Seligkeit. Also be-
 stimmt der Vedānta das höchste
 Brahman 31, 49.
 Saḍ-darśana 204.
 Śādhana 40, 44, 149, 219.
 Śādhāraṇa 14, 19.
 Saḡuṇa 17, 38, 56, 133, 144, 161.
 Sahaja 24, 30, 134.
 Sahasradala 48, 49, 175.
 Sahasrāra 175, 178.
 Sakrament 109, 142.
 Śakti 6, 35, 49, 177.
 Śakticāлана 177.
 Śakti-gītā 153.
 Śālagrāma 170.
 Salokatā 201.

Samādhi 41, 100, 179, 185.
 Sāmānya 98.
 Samāvartana 26.
 Samaṣṭi 48.
 Samavāya 98.
 Śambhu-gītā 159.
 Saṃcita 57.
 Saphitā 137.
 Sāmīpya 201.
 Saṃkalpa 154.
 Śaṃkara 4, 24, 25, 154, 182, 187, 204.
 Saṃkhya 12, 63, 100, 203, 206.
 Saṃnyāsin = Asket 26, 67.
 Saṃprajñāta 177.
 Saṃsāra 89, 154, 201.
 Saṃsiddhika 154.
 Saṃskāra 54, 57, 148, 162, 163.
 Saṃyāma 179.
 Sāmīyāvasthā 37.
 Sanātana-dharma 10, 13, 18, 34, 38.
 Śāṇḍilya 193.
 Saptarṣi 223.
 Saptasatī-gītā 202.
 Śārasvata 223.
 Śārasvatī 40, 178, 223.
 Śārṣṭitā 201.
 Śārūpya 201.
 Satī 27, 72, 121, 163, 209.
 Ṣaṭ-karman 45, 171.
 Sattva 8, 9, 11, 20, 23, 24, 101, 113,
 123, 116.
 Sātvata 155.
 Satya-loka 94, 200.
 Satyavat 140, 217.
 Satya-yuga = goldenes Zeitalter 78.
 Śava-sādhana 67.
 Savikalpa 50, 176.
 Sāyujya 201.
 Sāvitrī = Veda-Metrum 128, 140.
 Schauen, der Seligen 190.
 Scheiteln der Haare 26.
 Schildkrötensitz 172.
 Schlafzustand 188.
 Schöpferspiel 126.
 Schöpfung 24, 56, 61, 62, 80.
 Schweifsgeboren 9, 154.
 Sechs-Kreis 174.
 Sechs-Tat 171.
 Seele = Selbst = Jiva = Ātman 7, 9,
 20, 28, 30, 81, 98, 132, 156, 188, 203.
 Seelenwanderung = Saṃsāra 89, 149,
 154, 201.

Seely 12.
 Sekretionstyp = Svedaja = Schweifs-
 geboren 35.
 Sensation 53, 63.
 Śeṣa = Herr der Schlangendämonen
 221.
 Sexual-Kreis 174.
 Siddha-darśana 190.
 Siddhi 52, 174, 189.
 Siebenzahl 54.
 Śikṣā 137, 141.
 Śimantonnayana 26.
 Śimhāsana 172.
 Śītkāri 190.
 Śiva 35, 126, 133, 144, 213.
 Sitā 208.
 Smṛti = Überlieferung, Tradition als
 Gegensatz zu Śruti = hl. Schrift 2,
 22, 137, 139.
 Sonnambulismus 61.
 Sonnensphäre 133.
 Sonnentor 179.
 Sparśa 43.
 Speisegesetze 160.
 Speisehülle = annamaya-kośa 156.
 Sphärenwelt 200.
 Spiritismus 58.
 Sraddhā = Credo, Glaube, Treue, Ver-
 trauen 70, 191.
 Śrāddha = Totenopfer 87, 117, 212.
 Stabsitz 172.
 Stetigkeit 50.
 Sthāvara 188.
 Sthūla-dhyāna 17, 36, 38, 221.
 Sthūla-śarīra 42, 43, 107.
 Śuddhi 40.
 Suggestion 60.
 Śukla-gati 88, 133.
 Sūkṣma-śarīra 42, 43, 107.
 Śūnya-vāda 187.
 Sūrya-dvāra 179.
 Sūrya-gītā 153.
 Sūrya-maṇḍala 133.
 Suṣumṇā 50, 178, 180, 190.
 Suṣupta 182.
 Sutura frontalis 176.
 Svādhā 128, 223.
 Svāhā 128, 223.
 Svapna 182.
 Svarga 180.
 Svastikāsana 172.
 Svedaja 4, 25, 93, 154.

Syād-vāda-mañjari 164.
 Symbol 38.
 Śūdra = Mann der vierten (Sklassen-)
 Kaste 113.

T.

Tamas 8, 10, 18, 20, 23, 34, 63, 113,
 158.
 Tanumānasā 182.
 Tanmātra 61, 101.
 Tantra 26, 137, 139.
 Tanzspiele 214.
 Tapas 11, 21, 32, 119, 165.
 Tapas-Welt 200.
 Tarka 98.
 Tattva 42, 101, 171.
 „Tat tvam asi“ ist die berühmte
 dogmatische Formel des Vedānta
 aus der Cbänd. Up. = „Das bist
 du.“ „Tat“ = „das“ wird als
 Brahman gesetzt; „tvam“ = „du“
 ist der Mensch, der seinem eigenen
 Wesen nach Brahman ist 128.
 Telepathie 61.
 Tiefschlaf 182.
 Tīrthakara 217.
 Tischrücken 59, 66.
 Tola 70, 190.
 Traumdeuterei 61.
 Trāṭaka 172.
 Tretā-yuga = silbernes Zeitalter 78.
 Tribhū 179.
 Trimūrti 88, 145, 161, 219.
 Turyā = Turiya 178, 182.

U.

Überbewußtsein 61, 101.
 Udbhija 4, 25, 93, 153.
 Unentfaltet 186.
 Ungleichheit 113.
 Universalbewußtsein 61.
 Universum 3, 7, 8, 48, 57, 62,
 63.
 Unmāda 33.
 Unsichtbarwerden 51.
 Unterbewußtsein 59, 61.
 Unterleibs-Kreis 174.
 Unterwelten 84, 93, 199, 200.
 Upaśū 38, 169.
 Upaniṣat 5, 32, 56, 137.
 Upanurāṇa 139.
 Upanayana 26, 208.
 Upasṁti 139.

Upa-veda 137, 139.
Urelement 40, 124.
Ursächlicher Körper 206.
Urzentrum 57.

V.

Vāda 98.
Vahu Mano 150.
Vaidehya 180.
Vairāgya 52, 180.
Vajroli 171, 178.
Vajroṇi-mudrā 171, 178.
Vaiśamya 37.
Vaiśeṣika 98.
Vaiśya = Mann der dritten (Händler-
Kaste 111, 113.
Vāmacārin 194.
Vardhamāna 217.
Varṇa 22, 44, 108, 141, 142.
Varṇāśrama 27, 108, 145, 146, 208.
Vasat = geheimnisvoller Opferruf 128.
Vasiṣṭha 47.
Vasti 172.
Väterweg 218.
Vāyu 45, 99.
Veda 2, 22, 34, 96, 133, 134, 137.
Vedānta 12, 32, 56, 62, 104, 206,
220.
Vegetationstyp = Udbhijja 35, 151.
Verknötung 25, 92, 95.
Vibhūti 34, 41, 78, 170, 189.
Vibration 24, 27, 28, 61.
Vicāraṇā 54, 55, 182.
Vidhṛti 176.
Vierteilung der Wesen 184.
Vijñānamaya-kośa 64, 107, 157.
Virāsana 172.
Vipra 114.
Virāj 31, 47, 55, 128, 144, 165.
Virojana 186.
Viśikha 41.
Viṣṇu 35, 79, 133, 144, 221.
Viṣṇu-gītā 23, 153.

Viśvāmitra 15, 159, 160.
Vitanda 98.
Viveka-khyāti 182.
Vyākaraṇa 137, 138.
Vyāhṛti 54.
Vyakta 186.
Vyāsa 2, 47, 48, 104, 223.

W.

Wachzustand 182.
Waffenrüstung 40.
Walter 172.
Ward 176.
Wasserspense 41.
Wasserwandeln 51.
Weib 27, 72, 119.
Weihe 26.
Welah 148.
Wiedergeburt 7, 86, 131, 145, 182.
Wiederverheiratung 120.
Willengeboren 154.
Witwenverbrennung 209.
Wonnehülle 157.
Wunderkräfte 65, 154, 170, 189.

Y.

Yajña 11, 16, 17, 129, 165.
Yājñavalkya 132, 139.
Yama 49, 100, 179.
Yamunā 178.
Yantra 170.
Yaśodā 194.
Yoga 33, 36, 99, 133, 167, 221.
Yonī 7, 91.
Yuga 78.

Z.

Zaddik 149.
Zauberei 51.
Zeit 78, 195, 196.
Zoroastertum 149, 150.
Zwiegeboren 207.
Zwischenaugenbrauen-Kreis 41.

INDIRA GANDHI
NATIONAL CENTRE
FOR THE ARTS

ACC NO. S-14929

Date 7.3.91

