

### III

#### Die Doktrinen des Saiva Siddhanta

Für die Analyse der fundamentalen Lehren des Saiva Siddhanta wurde bisher die vom Adhinam vorgenommene kategoriale Bestimmung von „Saiva Siddhanta“ als ultimative Philosophie des Sivaismus im Kontext anderer Religionen vorgestellt, sowie ein Überblick über die historische Einordnung und Bedeutung der kanonischen Texte im Rahmen der Lehre des Studienprogramms präsentiert. Dabei sind vereinzelt bereits Hinweise auf die allgemeinen philosophisch-theologischen Prämissen angeklungen, die im Folgenden näher beleuchtet werden. Es soll nun gezeigt werden, wie der Namen „Saiva Siddhanta“ mit philosophischen Inhalten gefüllt wird. Diese Betrachtung orientiert sich an der inhaltlichen Ausgestaltung der *Grundsätzlichen Lehren*, die paradigmatisch die im Saiva Siddhanta übliche Einteilung in einen allgemeinen und einen speziellen Teil widerspiegeln und die Lehre des Studienprogramms strukturiert darlegen.

Das bedeutet, dass im Folgenden, nach einer Einführung in die Epistemologie, vor allem die Ontologie des Saiva Siddhanta vorgestellt wird. Letztere lässt sich durch die Annahme von drei ewigen kosmischen Entitäten charakterisieren, namentlich Gott, Seelen und Fesselung. Die Betrachtung wird sich insbesondere auf deren allgemeine Eigenschaften konzentrieren, um so ein Grundverständnis der Saiva Siddhanta Philosophie zu gewährleisten. Der Fokus liegt hierbei wiederum auf den Besonderheiten der Saiva Siddhanta Doktrinen, also auf jenen philosophisch-theologischen Aspekten, die folglich in der Propagierung des Adhinam ausgesprochen betont werden. Dazu zählen unter anderem etwa implizite und explizite Abgrenzungen zu anderen Traditionen. Die speziellen Eigenschaften der drei ewigen Entitäten werden punktuell behandelt, wobei darauf geachtet wird, die charakteristischen Attribute der Saiva Siddhanta Prämissen herauszuarbeiten.

Die Analyse beschränkt sich hierbei auf die Lehre des im Rahmen des Studienprogramms des Thiruvavaduthurai Adhinam artikulierten Saiva Siddhanta. Die dort akzeptierte und oben beschriebene kanonische Literatur sowie die etablierten Kommentar-Traditionen werden im Zuge dessen über deren Zuspitzung und Zitation durch die Kursverantwortlichen rezipiert. Jene klassisch-autoritativen Texte sind damit nur indirekt der Gegenstand der Untersuchung. Deren schierer Umfang, ihre Komplexität und ihre Vielstimmigkeit bieten daneben die unterschiedlichsten Interpretationsmöglichkeiten, die hier für das Beispiel der Deutungen durch den Thiruvavaduthurai Adhinam, der eine einflussreiche Stimme in den Debatten um Saiva Siddhanta darstellt, nachvollzogen werden. Hierbei

wird eine pragmatische Fokussierung auf die zentralen und ungewöhnlicheren philosophischen Positionen vorgenommen. Denn die Überlegungen der Saiva Siddhantins behandeln nicht nur die „großen Fragen“ über Gott, Mensch und Erlösung, sondern zeichnen sich mitunter durch eine feingliedrige Konzeption göttlicher, menschlicher und materieller Existenz aus. Der philosophische Nachvollzug dieser Details bildet im Zusammenhang der vorliegenden historischen Untersuchung nicht den Schwerpunkt der Untersuchung und muss daher zunächst Gegenstand zukünftiger Forschung bleiben.

Nach einer kurzen Darstellung der Epistemologie zu Beginn und einer folgenden ausführlicheren Analyse der ontologisch-kosmologischen Grundannahmen der drei ewigen Entitäten im Saiva Siddhanta soll in einem dritten Schritt auf deren Verhältnis untereinander eingegangen werden. Gerade hier lassen sich einige Eigentümlichkeiten der Lehre zeigen, die besondere Beachtung verdienen und die in den gegenwärtigen Debatten um Saiva Siddhanta in Tamil Nadu eine große Rolle spielen. Viertens werden die propagierten Aspekte der religiösen Praxis der Verehrung Gottes und der endgültigen Erlösung der Seelen thematisiert, die mit dem versprochenen praktischen Nutzen des Saiva Siddhanta verknüpft werden soll. All das geschieht abermals unter Bezugnahme auf die entscheidende historische Phase der Entwicklung des heutigen Saiva Siddhanta, also die Zeit um 1900.

### 1. Die Epistemologie des Saiva Siddhanta

Die Tradition des Saiva Siddhanta akzeptiert verschiedene Formen sinnvolles Wissen zu produzieren, die sogenannten „Mittel, um gültiges Wissen zu erwerben“ (*aḷavai*). Die *Grundsätzlichen Lehren* definieren diese „epistemologischen Mittel“ als „Werkzeuge zur Überprüfung durch logische Beweisführung“ (*aḷattal kuravi*), die auf Sanskrit „pramanam“ (*piramāṇam*, Skt. *pramāṇa*) genannt werden. Vergleichbar mit Messwerkzeugen (*eṇṇal aḷavai*), die die materielle Welt etwa auf Länge oder Gewicht vermessen, gibt es laut Saiva Siddhanta viele verschiedene „epistemologische Mittel“ mit deren Hilfe die Wahrheit der drei ewigen Entitäten des Saiva Siddhanta begreifbar ist. Dies ist das explizite Erkenntnisziel, welches die speziellen „epistemologischen Mittel“ als sinnvoll qualifiziert. Die Epistemologie des Saiva Siddhanta ist damit direkt an seine philosophischen Vorannahmen geknüpft und gerade deswegen gültig, weil dadurch die ontologischen Wahrheiten des Saiva Siddhanta erkennbar seien. Zu den akzeptierten epistemologischen Methoden gehören

unter anderem das „Mittel der Beobachtung oder Wahrnehmung“ (*kāṭci aḷavai*), „der Schlussfolgerung“ (*karutal aḷavai*), „des Textnachweises“ (*urai aḷavai*), „des Vergleichs“ (*iṇmai aḷavai*), „der Wahrheit“ (*uṇmai aḷavai*), „des Ausschlussverfahrens“ (*oḷipu aḷavai*), „der Argumentation“ (*vaḷakku aḷavai*), „der Natur“ (*iyalpu aḷavai*) oder „der Bedeutung“ (*poruḷ aḷavai*). All jene sind deshalb als mögliche Vorgehensweisen zugelassen, da „diese auf Basis der Argumentationen der [14 Saiva Siddhanta] Sastras entstanden sind.“<sup>1</sup>

Im Saiva Siddhanta des Adhinam-Studienprogramms werden diese vielfältigen Möglichkeiten der Wissensproduktion auf eine klassische, dreigliedrige Epistemologie zugespitzt, die seit dem frühen 20. Jahrhundert in tamilisch-sivaitischen Debatten genauso vertreten werden<sup>2</sup> und alle möglichen Erkenntnisformen mit einschließen:<sup>3</sup>

„Dennoch können alle diese unter die drei epistemologische Mittel der *Beobachtung/Wahrnehmung*, der *Schlussfolgerung* und des *Textnachweises* subsumiert werden. Folglich kann man alleine mit diesen drei epistemologischen Mitteln die Wahrheit der Entitäten des Saiva Siddhanta erkennen.“ [Herv. RK]<sup>4</sup>

Diese Feststellung über die Erkenntnis der ewigen Entitäten des Saiva Siddhanta und die Wahrheit ihrer Existenz ist in Hinblick auf die Argumentationen der Vertreter des Thiruvavaduthurai Adhinam besonders wichtig. Es wird sich in der nachfolgenden Analyse zeigen, dass sich die Beweisführung in den *Grundsätzlichen Lehren* des Studienprogramms eben auf genau jene drei epistemologischen Mittel stützt. So bilden empirische Beobachtungen, logische Schlussfolgerungen und autoritative Textnachweise das Gerüst der Begründungen der ontologisch-kosmologischen Grundannahmen des hier vertretenen Saiva Siddhanta.

Die in den *Grundsätzlichen Lehren* präsentierte Lesart spezifiziert die drei legitimen epistemologischen Mittel näher: 1.) als „Beobachtung/Wahrnehmung“ (*kāṭci aḷavai*, alternativ auch *kaṇṭal aḷavai*) gilt die Akzeptanz dessen, was man mit bloßem Auge sieht und damit als Wahrheit anerkennt; 2.) als „Schlussfolgerung“ (*karutal aḷavai*) wird die Annahme der Wahrheit der Existenz von etwas bezeichnet, das man zwar nicht direkt sehen oder wahrnehmen kann, worauf aber durch das Wissen um seine Eigenschaften geschlossen werden kann. So sei es beispielsweise logisch zulässig, indirekt vom Vorhandensein eines Feuers auszu-

<sup>1</sup> „*avai ellām tarukka cāttira aṭippaṭaiyil kūṟum aḷavaikaḷ ākum*.“ Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 4.

<sup>2</sup> Vgl. Raghava Aiyar 1994a; 1994b; Ponniah 1962. Nallaswami Pillai hingegen hat eine dezidierte Ausarbeitung dieser Epistemologie nicht vorgenommen.

<sup>3</sup> Vgl. auch Kuñcitapātam 2014, 27–33.

<sup>4</sup> „*āyiṇum, ivai aṇaittum kāṭci aḷavai, karutal aḷavai, urai aḷavai ākiya mūṇṟaṇṟuḷ aṭaṅkum. eṇavē, cāivaccittānta-p poruḷkaḷiṇ uṇmaikaḷai immūṇṟu aḷavaikaḷai koṇṭē aḷantaṟiyalām*.“ Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 4.

gehen, sobald Rauch wahrnehmbar ist; 3.) als „Textnachweis“ (*urai aḷavai*) ist jene Wissensproduktion zu verstehen, die weder durch „Beobachtung/Wahrnehmung“ oder „Schlussfolgerung“ erreicht wird, sondern durch „die göttlichen Äußerungen der Heiligen“ (*tiruvāḅku aruḷāḷar*) belegt ist. Hierzu gehören zum Beispiel die Wahrheiten der Existenz Gottes (*kaṭavuḷ unṅu*) oder der Wiedergeburt (*marupirappu*).<sup>5</sup>

Damit gelten die Autoren des textuellen Saiva Siddhanta Kanons ausdrücklich als eine legitime Quelle gültigen Wissens. Gemäß dieser Logik überrascht es wenig, dass die dreigliedrige Saiva Siddhanta Epistemologie an dieser Stelle durch das kanonische Werk *Sivagnana Siddhiyar* des Arulnandi bewiesen wird. Erwähnenswert ist zudem, dass die *Grundsätzlichen Lehren* für die drei beschriebenen epistemologischen Mittel jeweils Sanskrit-Namen in tamilischer Umschrift angeben, die als Äquivalent der eigenen Interpretation zu gelten haben. Die Saiva Siddhanta Konzeptionen von „Beobachtung/Wahrnehmung“ (*pirattiyaṭci-p piramāṅam*, Skt. *pratyakṣa pramāṅa*), „Schlussfolgerung“ (*aṅumāṅa-p piramāṅam*, Skt. *anumāṅa pramāṅa*) und „Textnachweis“ (*capṭa-p piramāṅam*, Skt. *śabda pramāṅa*)<sup>6</sup> ähneln inhaltlich und dem Namen nach den drei grundlegenden epistemologischen Mitteln der philosophischen Traditionen von Samkhya (*cāṅkiyam*, Skt. *sāṅkhya*), Yoga (*yōkam*, Skt. *yoga*) sowie den beiden Vedanta-Schulen Vishishtadvaita (*viṅiṭṭuvitam*, Skt. *viṣiṣṭādvaita vedānta*) und Dvaita (*tuvitam*, Skt. *dvaita vedānta*). In den verschiedenen Traditionen des Advaita-Vedanta oder Mimamsa (*mīmāṅcam*, *mīmāṅcam*, *mīmāṅcai*, Skt. *Mīmāṅsā*) werden jene drei in der Regel akzeptiert, jedoch darüber hinaus um zusätzliche Wege zur Wissensproduktion erweitert.<sup>7</sup>

## 2. Die Ontologie des Saiva Siddhanta: Die Wahrheit der drei Entitäten

Die grundlegenden ontologisch-kosmologischen Annahmen des Saiva Siddhanta finden sich nicht nur zu Beginn der *Grundsätzlichen Lehren*, sondern sie werden auch im Studienprogramm des Adhinam in allgemeiner Form in der zweiten und dritten Sitzung behandelt. Diese ersten Lehreinheiten namens „Grundsätzliche Lehren des Saiva Siddhanta“ (*ca-ivacittānta aṭippaṭai-k koḷkaikaḷ*) und „Erklärung der 36 Tattvas“ (*muppattāru tattuva viḷakkam*) bilden also, nach der Einführung in die historischen Entwicklungen und kanonische Literatur des Saiva Sid-

<sup>5</sup> Vaitṭiyanāṭaṅ 1995a, 5.

<sup>6</sup> Vaitṭiyanāṭaṅ 1995a, 4–5.

<sup>7</sup> Vgl. Phillips 2015.

dhanta, die konzeptionelle und philosophische Basis für die spezifischen Ausformulierungen dieser Lehren in den jeweiligen kanonischen Texten im Verlaufe der beiden Kursjahre.

Die fundamentale ontologische Annahme des Saiva Siddhanta ist die Doktrin, dass im Kosmos drei Entitäten existieren, die ohne Anfang und Ende, also ungeschaffen und ewig (*anāti*) sind.<sup>8</sup> Ihre jeweilige Existenz ist nicht auf eine der anderen Entitäten zurückzuführen. Namentlich handelt es sich hierbei um Gott/„Pati“ (*pati*, Skt. *pati*), die Seelen/„Pasu“ (*pacu*, Skt. *paśu*) und die Fesselung/„Pasam“ (*pācam*, Skt. *pāśa*). Letztere verhindert die Verbindung der Seelen mit Gott und damit ihre Erlösung aus der Kausalität von „Karma“ (*vinaiṣṭyaṅ*) und Wiedergeburt (*maṛu-piṛappu*). Es muss betont werden, dass damit auch Gott nicht für das bloße Dasein der beiden anderen Entitäten verantwortlich ist. Die rein tamilischen Namen dieser drei existentiellen Entitäten (*ulporuḷ*), deren gängige Bezeichnung als *Pati*, *Pasu* und *Pasam* tamilisierte Versionen der Sanskrit-Wörter darstellen, wird analog für Gott als „*īrai*“, für die Seele als „*uyir*“ und für die Fesselung als „*taḷai*“ angegeben.<sup>9</sup> Die Sprachregelung in den Adhinam-Publikationen privilegiert in der Häufigkeit ihrer Verwendung eindeutig die tamilischen Begriffe, was als Abgrenzung etwa zu anderen sanskritisch-sivaitischen Traditionen mit ähnlichen Vorannahmen gewertet werden kann.

Das Konzept der „Erklärung der Entitäten des Siddhanta“ (*cittānta-poruḷ viḷakkam*) wird „Wahrheit der drei Entitäten“ oder „dreigliedrige Wahrheit“ (*mupporuḷ unmai*) genannt.<sup>10</sup> Diese ontologische Vorannahme, deren Explikation sich alle 14 *Siddhanta-Sastras* widmen und die auf die *Siva-Agamas* zurückgeführt wird sowie in den *Tirumurai* nachverfolgbar ist, bildet in der Lesart des Adhinam nicht nur allgemein die „grundsätzliche Lehre“ (*aṭippaṭai-k koḷkai*) aller oben schon genannten Spielarten des Saivismus (*caiva camaya-p pirivukaḷ*), sondern explizit die Kernaussage des Saiva Siddhanta.<sup>11</sup>

Im Saiva Siddhanta unterscheiden sich die drei Entitäten nicht nur kategorial, sondern auch qualitativ bezüglich ihrer Eigenschaften voneinander. Alle drei haben zunächst eine allgemeine Eigenschaft (*potu iyalpu*), die als „offensichtliche oder grobe Form“ (*tūlanilai/taṭatta ilakkaṅam*) durch die Beziehung zu den anderen Entitäten erkennbar ist, sowie eine spezi-

<sup>8</sup> Vgl. auch folgende Definition von „*anāti*“ im *Fachwörterbuch*: „Die Entität, die ohne Anfang und ohne Ende existiert, wird als »anāti« beschrieben.“ (*tōḷṟṟamum iṟutiyum illāmal enṟum uḷḷa poruḷ etuvō, aḷtu »anāti« eṇappaṭum.*) Vaittiyanāṭaṅ 1995b, 4.

<sup>9</sup> Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 6.

<sup>10</sup> Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 3.

<sup>11</sup> Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 2. Vgl., auch für eine Übersicht über die Entitäten, Kuñci-pāṭam 2014, 34–35.

elle Eigenschaft (*cirappu iyalpu*), deren „subtile oder feine Form“ (*cūkkuma nilai/corūpa ilakkaṇam*) nicht zwangsläufig aus einem relationalen Verhältnis zu anderen Entitäten ersichtlich ist.<sup>12</sup>

## 2.1. Die Eigenschaften Gottes und die Wahrheit seiner Existenz

Eine differenzierte Beschreibung der Konzeption Gottes, also der „Theologie“ des Saiva Siddhanta, nimmt einen zentralen Teil der Lehre durch den Thiruvavaduthurai Adhinam ein.<sup>13</sup> Gemäß der prinzipiellen Unterscheidung der Eigenschaften aller Entitäten charakterisieren die *Grundsätzlichen Lehren* die allgemeine Eigenschaft Gottes, damit „zusammen/eins, davon getrennt/unterschiedlich von sowie damit verbunden/in Beziehung mit den Seelen“ (*uyirkaḷōṭu onrāyum, vērāyum, uṭaṇāyum*) zu sein.<sup>14</sup> Was diese allgemeine Bestimmung dieses Verhältnisses Gottes vor allem für die „sich in der Phase der Erlösung befindlichen Seelen“ (*muttiyil uḷḷa āṇmāviṇ nilai*)<sup>15</sup> konkret bedeutet, wird im weiteren Verlauf noch genauer ausgeführt.

An dieser Stelle kann aber bereits angemerkt werden, dass die oben unter den Ausführungen zur Bedeutung des *Sivaprakasams* bereits ange deuteten fünf funktionalen Aufgaben Gottes (*aintoḷil*), namentlich „Schöpfung“ (*paṭaittal*), „Bewahrung“ (*kāttal*), „Zerstörung“ oder „Auflösung“ (*aḷittal*), „Verschleierung“ (*maṟaittal*) und „Enthüllung“ oder „Gnade-Geben“ (*aruḷal*) hierbei eine wichtige Rolle spielen. Insbesondere die letzten beiden beziehen sich direkt auf die Seelen selbst, wohingegen die ersten drei eine Interaktion mit *Pasam* darstellen. Die göttlichen Aufgaben oder Handlungen gehören also in den Bereich der allgemeinen Eigenschaften Gottes und werden im Saiva Siddhanta weiterhin in je fünf gleichnamige „höchst subtile Handlungen“ (*aticūkkuma aintu toḷil*), „subtile Handlungen“ (*cūkkuma aintu toḷil*) und „strahlende Handlungen“ (*tūla aintu toḷil*) differenziert. Die ersten betreffen die Seelen in ihrem ursprünglichen, vorgeburtlichen Zustand, die zweiten stehen in Zusammenhang mit den Seelen im Moment des Eintritts in die Folge der Geburten, während die letzten fünf für die postnatalen, inkarniert-immantenen Seelen relevant werden.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 5–6.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu ausführlich, aus Sicht der Adhinam-Autoritäten, Kuñcitapāṭam 2014, 36–86.

<sup>14</sup> Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 6, 19.

<sup>15</sup> Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 3.

<sup>16</sup> Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 25–29.

Das Konzept der Gnade (*aruḷ*) gehört zu den heute zentralen Charakteristika des Saiva Siddhanta.<sup>17</sup> Die ausdrückliche Betonung der absoluten Abhängigkeit der Seelen von der göttlichen Gnadenhandlung ist ein zentrales Element der sivaitischen *bhakti*-Dichtung. Insbesondere im *Tiruvacakam* des Manikkavacakar wird die fundamentale Bedeutung von Gottes Wirken durch liebevolle Gnade hervorgehoben, was in den späteren *Sastra*-Texten in der Regel affirmiert wird.<sup>18</sup> Die prominente Rezeption von „*aruḷ*“ und die Gleichsetzung mit den Begriffen „Gnade/*grace*“ in religionswissenschaftlichen Arbeiten des 20. Jahrhunderts sowie insbesondere in christlicher Theologie und interreligiösem Dialog (dort als komparatistische Kategorie), hat weiterhin dazu beigetragen, „Gnade/*aruḷ*“ als Alleinstellungsmerkmal des Saiva Siddhanta hervorzuheben.<sup>19</sup> Nallaswami Pillai, der die Gleichsetzung mit christlichen Gnadekonzeptionen dezidiert vorgenommen hat,<sup>20</sup> formulierte entsprechend Anfang des 20. Jahrhunderts: „Die Doktrin von Gnade und Liebe ist die kennzeichnende Besonderheit des Sivaismus“.<sup>21</sup>

Es ist mehrfach angedeutet worden, dass die Gnade Gottes aus Sicht des Saiva Siddhanta des Thiruvavaduthurai Adhinam den entscheidenden Faktor für alles Geschehen im Kosmos darstellt. Aufgrund der Schlüsselrolle der Kategorie der Gnade sollen die fünf beziehungsweise 15 göttlichen Handlungen für die funktionale Aufgabe des „Gnade-Gebens“ laut den *Grundsätzlichen Lehren* kurz nachvollzogen werden. Im Allgemei-

---

<sup>17</sup> Das Wort „*aruḷ*“ hat der klassischen tamilischen Literatur wesentlich mehr semantische Konnotationen, wie etwa „Mitleid“, „Gewogenheit“, „Güte“, „Befehl“ und „Auftrag“. Allerdings sind auch diese verschiedenen Bedeutungen stets kontextabhängig. Charakteristisch ist jedoch, dass „*aruḷ*“ immer mit Siva assoziiert ist, mehr noch alles bezeichnen kann, was Siva tut. Siehe hierzu Harris 2008, 7–10. Dass die Bedeutung „Gnade“ oder „*grace*“ für „*aruḷ*“ heute als etabliert gilt, ist zu großen Teilen auf die Beschäftigung christlicher Autoren mit tamilischer Literatur zurückzuführen. Schon bei J. P. Fabricius findet sich als erste Übersetzung „Gnade“ (Fabricius 1972, 33), die sich seitdem in allen relevanten Wörterbüchern wiederholt. Insbesondere seit Anfang des 20. Jahrhunderts hat sich die Äquivalenz von „*aruḷ*“ und Gnade in christlich-theologischer Literatur und Übersetzungen ebenso durchgesetzt, wie in den englischsprachigen Werken sivaitischer Autoren. Siehe hierzu u.a. Pope 1900, xlvi; Schomerus 1912; Nallaswami Pillai 1911a. So erscheint es nicht verwunderlich, dass im heutigen Sprachgebrauch bekennender Siddhantins *aruḷ/grace*/Gnade gleichbedeutend verwendet werden, u.a. bei Venkatachalam 2007. Festzuhalten ist hier, dass „*aruḷ*“ stets göttliche Gnade, also Sivas Gnade, meint.

<sup>18</sup> Vgl. hierzu Harris 2014; 2008.

<sup>19</sup> Vgl. u.a. Devasenapathi 1963; Frenz 1975; Arulappa 1980; Arulsamy 1987; Raj 1989; Donald 2005; Chellappa 2014, 31–32.

<sup>20</sup> „I have referred to the Doctrine of Grace as a special feature of Śaiva Siddhanta [...]; and in this respect also, it differs in no respect from that of the Christian Doctrine.“ [Herv. RK] Nallaswami Pillai 1911b, 355.

<sup>21</sup> „The doctrine of Grace and Love is the distinguishing feature of Śaivism“ Nallaswami Pillai 1911f, 300

nen bedeutet „Gnade-Geben“, dass Gott den Seelen im Laufe des Prozesses von vielen Wiedergeburten, sofern diese Leben von einer Sehnsucht (*viruppam*) nach Gott geprägt sind, durch Entkräftung von und Schutz vor Unwissenheit eine endgültige Erlösung ermöglicht.<sup>22</sup> Im Bereich der „höchst subtilen Handlungen“ heißt dies, dass Gott den ursprünglichen vorgeburtlichen Seelen nach einem komplexen vierstufigen Prozess des Erhalts und der Trennung von Wissen (*arivu*) letztlich durch die fünfte Handlung des „Gnade-Gebens“ erlaubt, das zu genießen, was sie in diesem Zustand wissen.<sup>23</sup> Im Rahmen der „subtilen Handlungen“ ist das „Gnade-Geben“ für die in die Geburten eintretenden Seelen der Abschluss erneuter fünf Aktionen Gottes. Diesen Seelen bringt Gott absolutes Mitgefühl (*karunai*) entgegen und bereitet sie in vier Schritten auf den Eintritt in die Welt in Form eines konkreten Körpers vor, bevor sie bereit für die fünfte „subtile Handlung“ sind: „Das Gnade-Geben bedeutet, die Seelen dazu zu befähigen, in die Geburt involviert zu werden, indem sie den weltlichen Erfahrungen ausgesetzt werden.“<sup>24</sup> Die fünf „strahlenden Handlungen“ umfassen abschließend den Bereich, der sich auf die in der Welt inkarnierten Seelen bezieht. Während Gott hierfür zunächst die Welt erschafft, diese erhält und immer wieder zerstört, verbirgt er auch schädliche Dinge vor den Seelen. Die fünfte Handlung für die immanenten und von ihm mit Körpern ausgestatteten Seelen ist abschließend das „Gnade-Geben“, welche weltliche Erfahrungen für die Seelen vollständig zulässt:

„Das Gnade-Geben bedeutet, den Seelen zu ermöglichen, diese [weltlichen Erfahrungen] zu genießen. All diese strahlenden fünf Arbeiten geschehen nur um der Seelen Willen im konkreten Körper.“<sup>25</sup>

Das „Gnade-Geben“ durch Gott ist also die entscheidende Handlung Gottes für die unerlösten Seelen. Durch ihre verschiedenen Zustände hindurch bis hin zu deren Inkarnation in einen konkreten Körper bildet dieser Gnadenakt Gottes die fundamentale Voraussetzung für die Seelen, um überhaupt den Weg zur Erlösung (über Wissenserwerb) zu beschreiten, die sich in der größtmöglichen Nähe zu Gott realisieren lässt. Es wird in diesen Ausführungen deutlich, dass die Seelen hierfür vollständig auf die Gnade Gottes angewiesen sind.

Es ist wichtig festzustellen, dass im Saiva Siddhanta alle oben genannten göttlichen Handlungen nicht von Gott unmittelbar ausgeführt werden,

<sup>22</sup> Vaṭṭiyanāṭaṅ 1995a, 25.

<sup>23</sup> „*aṟinta viṭayaṅkaḷai uyir aṇupavikkumāru ceytal, aṟuḷal ākum.*“ Vaṭṭiyanāṭaṅ 1995a, 26.

<sup>24</sup> „*takutiyaṅa uyirkaḷai cakalattil viṭṭu-p pīrappukku uṭpaṭa-c ceytal, aṟuḷal ākum.*“ Vaṭṭiyanāṭaṅ 1995a, 26.

<sup>25</sup> „*avaṟṟuḷ uyirkaḷ aṇupavikka vēṅṭuvaṇavaṟṟai-p perumāru ceytal, aṟuḷal ākum. in-tatūla aintuḷilkaḷ muḷuvatum uyirkaḷiṅ poruṭṭu, caṭapporūḷākiya pācattil nikaḷvaṅ ākum.*“ Vaṭṭiyanāṭaṅ 1995a, 27.

sondern durch seine Energie oder Potenz (*āryal*) namens „Sakti“ (*catti*, Skt. *śakti*).<sup>26</sup> Der Name *Sakti* ist in mehreren indischen Traditionen als Name des weiblichen Aspekts Gottes oder als Göttin verbreitet und hat vor allem in tantrischen Schulen verschiedene Konzeptionalisierungen als Energie erfahren.<sup>27</sup> Im Saiva Siddhanta befindet sich *Sakti* in einem Zustand der „Harmonie“ (*layam*) untrennbar mit Gott verbunden, aber als seine Energie nicht identisch mit ihm. Diese Verbindung lässt sich, wie die *Grundsätzlichen Lehren* mit Bezug auf das *Sivagnana Siddhiyar* feststellen, mit der Sonne und ihren Strahlen vergleichen. Die Strahlen, hier *Sakti*, gehen energetisch aus der Sonne, hier Gott, hervor und berühren die Welt. Nicht die Sonne oder Gott selbst treten also in Beziehung zu anderen Entitäten oder der Welt, sondern lediglich ihre beziehungsweise seine Energie.<sup>28</sup> Daher bietet *Sakti* für Gott eine Möglichkeit, auf die anderen Entitäten einzuwirken, ohne selbst direkt (*nēril*) mit diesen in Kontakt zu kommen. Wenngleich *Sakti* damit das zentrale Mittel ist, welches Gott zur Interaktion mit anderen Entitäten nutzt, nimmt der Saiva Siddhanta etliche weitere göttlichen Manifestationen (*navantarupētam*) an, die sich grundlegend in drei Formen (*vaṭivam*) aufteilen lassen. Namentlich handelt es sich hierbei um den „formlosen Aspekt“ (*aruvattirumēṇi/niṭakaḷam*), den „formlosen und formhaften Aspekt“ (*aruvuruttirumēṇi/cakaḷa niṭakaḷam*) sowie den „formhaften Aspekt“ (*uruvattirumēṇi/cakaḷam*) Gottes. *Sakti* gehört neben Gott als reinem Siva (*cutta civa*) selbst in die erste Kategorie, während sich die anderen Formen unterscheiden lassen, etwa in verschiedene „formlos und formhafte“ Gestalten wie den *Lingam* oder gänzlich „formhafte“ figurliche Darstellungen und Erscheinungen, die sogenannten „Maheshwara-Formen“ (*makēcuvara-t tirumēṇi*).<sup>29</sup>

Diese drei Formen werden zwar noch im Detail in etliche Unterformen ausgearbeitet, allerdings ist an dieser Stelle eine Feststellung besonders erwähnenswert, die einen pan-hinduistischen Anspruch des Saiva Siddhanta formuliert. Für die *Grundsätzlichen Lehren* des Thiruvavaduthurai Adhinam sind nämlich die landläufig als „hinduistische Trinität“ (*mummūrttiḷ*, Skt. *trimūrti*) als „Brahma“ (*ayaṅ*, Skt. *brahmā*), „Vishnu“ (*māl*, Skt. *viṣṇu*) und „Rudra/Siva“ (*urutturaṅ*, Skt. *rudra*) verstandenen Gottheiten gemäß der hier präsentierten Formen-Lehre Gottes letztlich „nur“ verschiedene „niedere“ Manifestationen des einen wahren Gottes. Diese Idee ist durchaus ebenfalls in den unterschiedlichen puranischen Traditionen verbreitet, wobei jener „eine wahre Gott“ hinter den

<sup>26</sup> Vaṭṭiyanāṭaṅ 1995a, 33.

<sup>27</sup> Vgl. Timalisina 2012a.

<sup>28</sup> Vaṭṭiyanāṭaṅ 1995a, 31–32.

<sup>29</sup> Vaṭṭiyanāṭaṅ 1995a, 29.

drei Personalisierungen unterschiedlich konzeptionalisiert und benannt wird. Die Interpretation des Saiva Siddhanta ist diesbezüglich also nicht ungewöhnlich und wird mindestens seit Beginn des 20. Jahrhunderts in den sivaitischen Debatten so vertreten. Nallaswami Pillai, der sich dabei auf Arulnandis *Sivagnana Siddhiyar* beruft, stellte hierzu fest, dass die Konzeption des Allerhöchsten im Siddhanta nicht mit jenen potentiell sektiererischen Interpretationen der Hindu-Trinität verwechselt werden darf, sondern „dass der Gott der Saiva Siddhantins der universale Gott aller Nationen und Religionen ist“.<sup>30</sup> Es muss also festgehalten werden, dass diese populäre Triade hierdurch nicht nur in den Saiva Siddhanta inkludiert wird, sondern eine umfassende und ultimative Konzeption dieser etablierten hinduistischen Namen anbietet.<sup>31</sup>

#### *Die spezielle Eigenschaft Gottes*

Die spezielle Eigenschaft Gottes (*īraivaṇiṅ ciraṅṅṅ iyalpu*) bedeutet, dass er mit acht Qualitäten ausgestattet ist, die als „acht Gunas“ (*eṅ kuṇam*, Skt. *guṇa*) bezeichnet werden. Diese besonderen Qualitäten lauten wie folgt: 1.) ohne Bedürfnisse zu sein (*taṅ vayan uṭaimai*), 2.) Besitz einer reinen Form (*tūya uṭampu uṭaimai*), 3.) ursprüngliche Allwissenheit (*iyarṅkai uṅarvu uṭaimai*), 4.) ewige Allwissenheit (*muṅṅarvu uṭaimai*), 5.) absolute Freiheit von *Pasam*/Fesselung (*iyalpākavē pācam iṅmai*), 6.) unendliches Mitgefühl (*pēraruḷ uṭaimai*), 7.) Allmacht (*muṭivil āṅṅal uṭaimai*), und 8.) Glückseligkeit (*varampil iṅṅam uṭaimai*).<sup>32</sup>

Die acht göttlichen Qualitäten werden in den *Grundsätzlichen Lehren* durch den Bezug auf Schriften Umapatis sowie auf den *Tirukkural* und die *Tirumurai* textlich-kanonisch begründet. Die fundamentale Bedeutung der Annahme der Existenz dieser Qualitäten für die Lehre des Saiva Siddhanta wird die Frage „Was macht die acht Qualitäten zu einer Unabdinglichkeit?“ (*eṅkuṇaṅkaḷiṅ iṅṅiyamaiyāmai yātu?*)<sup>33</sup> unterstrichen, die jene achteilige Konzeption einleitet. Alle acht *Gunas* werden hier näher beschrieben und ihre absolute Notwendigkeit gemäß der internen Logik des Saiva Siddhanta erläutert:

Die „Bedürfnislosigkeit“ Gottes ist daher eine essentielle Qualität, insofern sie dafür erforderlich ist, dass Gott sich den Seelen gegenüber unvoreingenommen verhalten könne. Dies bezieht sich ausdrücklich auf das Saiva Siddhanta-Verständnis von „Karma“ (*viṅṅaippayanṅ, kaṅṅma, karmā,*

<sup>30</sup> „that the God of the Śaiva Siddhāntis is the universal God of all the nationas and all religions“ Nallaswami Pillai 1911e, 243.

<sup>31</sup> Vaitṅṅiyanāṅṅ 1995a, 32.

<sup>32</sup> Vaitṅṅiyanāṅṅ 1995a, 34.

<sup>33</sup> Vaitṅṅiyanāṅṅ 1995a, 35.

Skt. *karman*), welches, wie unten noch ausführlich erläutert wird, von Gott aktiv für die Seelen eingesetzt wird. Die „reine Form“ Gottes wird benötigt, um den Seelen, die eben keine reine Form haben, Wissen zu schenken. Dieser Aspekt des Wissenserwerbs gehört zu den zentralen Schritten der Seelen auf dem Weg zur Erlösung. Die Qualität der „ursprünglichen Allwissenheit“ ist deshalb wichtig, um nachweisen zu können, dass das göttliche Wissen ursprünglich vorhanden ist, also jenseits jeglicher sinnlicher Erfahrung steht welche eine Möglichkeit der Seelen zum Wissenserwerb darstellt. Die „ewige Allwissenheit“ zeigt folglich an, dass Gott alles immer und damit gleichzeitig wissen kann. Die „Freiheit von Fesselung“ muss für Gott obligatorisch sein, um begründen zu können, dass er, abermals im Gegensatz zu den Seelen, stets unabhängig von der dritten Entität *Pasam*, also ungefesselt, und damit erlöst existiert. Die Annahme eines „unendlichen Mitgefühls“ Gottes, welches unkonditional ist, ist unabdingbar, um die Haltung Gottes den Seelen gegenüber zu beschreiben. Die göttliche „Allmacht“ muss vorausgesetzt werden, um nachweisen zu können, dass alleine Gott die grenzenlose Kraft (*ellai arya ārral*) besitzt, alles Böse oder Hinderliche jederzeit entkräften – wenn auch nicht vernichten – zu können. Die abschließende Notwendigkeit der göttlichen Qualität der „Glückseligkeit“, die sich aus dem Fehlen von Mangel, Sehnsüchten oder Abneigungen ergibt, ist wiederum erforderlich, um einen fundamentalen Unterschied zu den Seelen zu markieren. Denn für diese gilt: „die Begrenzung der Glückseligkeit ist Leid.“<sup>34</sup> Gott jedoch kennt keine Form des Leides und muss daher als ultimativ glücklich vorgestellt werden.<sup>35</sup>

An den acht Qualitäten Gottes zeigt sich deutlich, dass es sich hierbei um eine argumentative Unabdinglichkeit (*inriyamaiyāmai*) handelt, also um schlicht notwendige, zwingende Annahmen. Diese sind explizit damit befasst, die logische Stringenz und Kohärenz des Saiva Siddhanta in Bezug auf die teilweise bereits präsentierten, teilweise noch näher auszuführenden ontologischen Doktrinen und die daraus folgenden Ableitungen zu gewährleisten. Die Position Gottes muss laut der *Grundsätzlichen Lehren* in dieser Weise verstanden werden, um in Einklang mit den weiterführenden philosophischen Überlegungen zu stehen.

Die textliche Rechtfertigung für diese *Guna*-Konzeption Gottes findet sich aber nicht nur in den schon erwähnten tamilisch-kanonischen Schriften des Saiva Siddhanta, sondern ist gemäß der Adhinam-Lehre auch schon in ihren „Grundtexten“, den *Siva-Agamas*, nachweisbar. Daher stellen die *Grundsätzlichen Lehren* den tamilischen Namen der acht

<sup>34</sup> „uyirkaliṅ inṭattirku ellaiyāka iruppatu tuṅṅam.“ Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 36.

<sup>35</sup> Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 35–36.

Qualitäten die sanskritischen Äquivalenzen der *Agamas* gegenüber.<sup>36</sup> Diese acht *Gunas* wurden im relativ unbekanntem Kommentar zu den zentralen Vedanta-Sutras von Srikantha Sivacharya (Skt. *Śrīkaṇṭha*) aus dem 12. Jahrhundert (unter Bezug auf vedische Quellen) ausführlich besprochen. In den reformistischen Saiva Siddhanta Debatten des frühen 20. Jahrhunderts wurden die göttlichen Qualitäten vor allem durch Nallaswami Pillai unter Hinweis auf jenen, als autoritativ dargestellten, Sanskrit-Kommentar des Sivaismus in Abgrenzung von etablierten Vedanta-Lesarten thematisiert.<sup>37</sup> An der vom Adhinam vorgenommenen Gleichstellung tamilisch-kanonischer und agamischer Beschreibungen der göttlichen Qualitäten wird abermals deutlich, dass der tamilische Saiva Siddhanta seine Bezüge zu Sanskrit-Traditionen nicht verleugnet, aber gerade durch die Äquivalentsetzung der Sanskrit-Namen mit den Entwürfen der tamilisch-sivaitischen Philosophie in der eigenen Lesart die eigentliche und endgültige Ausformulierung sieht.

Diese Stoßrichtung wird weiterhin an der Interpretation einer Lehre zu den göttlichen Qualitäten aus den zentralen Kommentar-Texten der Vedanta-Schulen, den Sanskrit-Schriften der Upanishaden (*upanīṣam*, Skt. *upanīṣad*), deutlich. Diese Texte, die vor allem in brahmanischen Hindu-Traditionen als „*Sruti*“-Texte (*curuti*, Skt. *śruti*), also direkt göttlich offenbarte Schriften akzeptiert werden,<sup>38</sup> sind spätestens seit dem 19. Jahrhundert Gegenstand orientalistischer, globaler und indischer Religionsdebatten. Auch für den tamilischen Saiva Siddhanta Diskurs des frühen 20. Jahrhunderts bildeten diese Texte einen wichtigen Referenzpunkt. Zeitgenössische Siddhanta-Reformer haben sich intensiv mit diesem Korpus auseinandergesetzt. Exemplarisch hierfür steht Nallaswami Pillais Analyse der sogenannten „*Svetasvatara Upanishad*“ (Skt. *śvetāśvataropaniṣad*), welche er als einen der wichtigsten Texte des Sivaismus überhaupt betrachtete und der dominanten Deutungshoheit von Samkhya und Advaita Vedanta zu entziehen versuchte. Er präsentierte dieses Upanishad als Äußerung einer universalen Hindu-Religion, die letztlich im Saiva Siddhanta bewahrt sei.<sup>39</sup>

In den Upanishaden wird Gottes Zustand laut *Grundsätzlicher Lehren* als „*satchitananda*“ (*caccitānantam*, Skt. *satcītānanda*) beschrieben. In der Lesart des Saiva Siddhanta wird die Lehre der acht *Gunas* mit der Beschreibung der göttlichen Qualitäten als *satchitananda* gleichgesetzt:

<sup>36</sup> Die Namen werden in tamilischer Umschrift angegeben und lauten wie folgt: 1.) *cutantirattuvam*; 2.) *vicuttatēkam*; 3.) *anāti pōkam*; 4.) *carvaññattuvam*; 5.) *nirāmayānmā*; 6.) *alupta catti*; 7.) *aṇanta catti*; 8.) *tirupati*; Vaittīyanāṭaṅ 1995a, 36.

<sup>37</sup> Vgl. Nallaswami Pillai 1911e.

<sup>38</sup> Vgl. Olivelle 2012a.

<sup>39</sup> Vgl. Nallaswami Pillai 1911g. Siehe auch Bergunder 2010, 35–36.

„Das Wort »satchitananda«, das in den Upanishaden auftaucht, zeigt dieselben *acht Qualitäten* von denen die Siva-Agamas sprechen, als *drei* an. [Herv. R.K.]<sup>40</sup> Der Name *satchitananda* besteht aus drei Wortteilen, die diese spezielle Eigenschaft näher definieren: „»sat« bedeutet ewig im gleichen Zustand zu sein, »chit« heißt allwissend im gleichen Zustand zu sein und »anandam« zeigt den seligen Zustand der Vollendung ohne Unvollendung an.“<sup>41</sup> Die *satchitananda*-Eigenschaft schreibt Gott also ebenfalls den Status einer ewig unveränderlichen, allwissenden und ultimativ seligen oder erlösten Entität zu, die der Lehre der acht *Gunas* entspricht. Beide Konzeptionen haben laut *Grundsätzlicher Lehren* die gleiche Bedeutung (*orē poru!*).

Im heutigen Saiva Siddhanta spielt die Formulierung des *satchitananda* eine wesentlich größere Rolle als die der acht *Gunas*. Dies zeigt sich unter anderem daran, dass sich dieses Trikolon der göttlichen Qualitäten als Referenzpunkt auch in den Doktrinen zu Seele und zur Fesselung wiederfindet. Für die Lesart des Adhinam wird an der sich entsprechenden Darstellung von *Gunas* und *satchitananda* einmal mehr der postulierten hierarchisierende Hindu-Inklusivismus des Saiva Siddhanta unterstrichen. Die eigene Betrachtungsweise bestimmter Konzepte aus der Sanskrit-Tradition wird eine mindestens gleichwertige, wenn nicht sogar überlegene, Saiva Siddhanta Interpretation gegenübergestellt. Dass diese Interpretation von Gott als *satchitananda* vor allem als moderne Zuspitzung der göttlichen Qualitäten verstanden werden muss, zeigen die Saiva Siddhanta Debatten des frühen 20. Jahrhunderts. Jene Äußerungen zielten insbesondere darauf ab, die Siddhanta Philosophie gegen christlich-missionarische Kritik zu verteidigen und gleichzeitig gegen die globale Dominanz des modernen Vedanta zu positionieren. Das sanskritische Trikolon *satchitananda* spielte im klassischen Saiva Siddhanta eher eine untergeordnete Rolle. Zwar gibt es zahlreiche Referenzen zu den einzelnen Wortteilen beziehungsweise Qualitäten – allen voran zu *sat* und *chit* – in kanonischen Texten wie dem *Sivagnana Botham*, allerdings taucht eine gemeinsame Konzeptionalisierung als philosophisch-ontologischer Dreiklang selten auf.<sup>42</sup> Vielmehr lässt sich die Verbreitung von *satchitananda* als fundamentales Gottesverständnis des Saiva Siddhanta auf den Reformier Nallaswami Pillai zurückführen, der diese dreigliedrige Formel abermals mit Rückgriff auf Srikanthas Kommentar propagierte,

<sup>40</sup> „upaniṣāṅkaḷil varum »accittāṅantam« eṅra col civākamaṅkaḷ kūrūm eṅkuṇattaiyē, mūṅrāka vaittu-p pēcappatuvaṭṭayē kuṛikkum.“ Vaṭṭiyanāṭaṅ 1995a, 34.

<sup>41</sup> „»cattu« eṅrum orē taṅmaiṭṭil nīṛpatu ākum; »cittu« eṅrum orē taṅmaiṭṭil muṅṅarvuṭṭaṅ nīṛpatu ākum; »āṅantam« eṅpatu, kuṛavilā nīṛaiṭṭaiya pēriṅṅam uṭaimaiṭṭākum“ Vaṭṭiyanāṭaṅ 1995a, 34.

<sup>42</sup> Vgl. Nallaswami Pillai 1911e, 227; Schomerus 1912, 49–62.

wo jene ebenfalls nur sehr vage vorkommt. Die Idee des *satchitananda*, die ausgesprochen im zeitgenössischen Vedanta Swami Vivekanandas vertreten wurde, sollte so den dominanten Sichtweisen des globalen Hinduismus entgegengesetzt werden.<sup>43</sup> Nallaswami Pillai reklamierte unter anderem mit diesem Konzept den Anspruch des Saiva Siddhanta, der hier Vedanta-Siddhanta genannt wird, den ultimativen Hinduismus darzustellen: „Gemäß der *wahren Vedanta-Siddhanta Philosophie* ist Gott Sat, Chit, Ananda“ [Herv. RK].<sup>44</sup>

An der Qualitäten-Lehre Gottes in den *Grundsätzlichen Lehren* des Thiruvavaduthurai Adhinam zeigt sich deutlich, dass hier – wenn auch ohne direkte Bezugnahme – seit dem frühen 20. Jahrhundert etablierte anti-Vedanta Positionen reiteriert werden. Diese Positionierung wird durch die in den *Grundsätzlichen Lehren* abgelehnte Ansicht, Gott sei – in seinem Grundzustand – „jenseits von“ oder „ohne Qualitäten“ (*kuṇātītaṅ*, *nirkunaṅ*, Skt. *nirguṇa*) weiter unterstrichen. Eine solche Konzeption Gottes als „nirguna“ wird explizit im Advaita Vedanta vertreten, wo sie ebenfalls auf die Upanishaden zurückgeführt wird. Hierbei wird angenommen, dass Gott ultimativ ohne Qualitäten ist, allerdings in Verbindung mit der Welt bestimmte göttliche Qualitäten (*cakunaṅ*, Skt. *saguṇa*) annimmt.<sup>45</sup> Für den Saiva Siddhanta trifft diese Auslegung allerdings keineswegs zu, da – wie gesehen – die Qualitäten Gottes als unhintergebares Datum angenommen werden müssen und für die weitere Argumentation zentral sind. Die eigentliche, korrekte Bedeutung von *nirguna* wäre daher lediglich, dass Gott *bestimmte Qualitäten* der Seelen *nicht teilt*, die diese durch ihre Fesselung erhalten. Diese Sichtweise ist abermals eines der zentralen Argumente der Saiva Siddhanta Reformier um 1900. Nallaswami Pillai, der sich hierbei auch von christlich-missionarischen Vorwürfen und orientalistischen Diagnosen eines unpersönlichen Gottes im Saiva Siddhanta abgrenzt, wehrt sich unter Rückgriff auf das *Tirumantiram* und *Sivagnana Botham* vor allem gegen die Interpretationen von Samkhya und Vedanta. Die Vorstellung einer absoluten „Qualitätslosigkeit“ Gottes des Advaita Vedanta wird von ihm verworfen und, ähnlich der in den *Grundsätzlichen Lehren* vorgebrachten Argumentation von *nirguna*, als Konzeption Gottes als „frei von jeglicher Fesselung“ vorgestellt.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Vgl. Bergunder 2010, 40–42.

<sup>44</sup> „According to the true Vedānta Siddhānta Philosophy, God is Sat, Chit, Ānanda“ Nallaswami Pillai 1911e, 243. Vgl. auch Nallaswami Pillai 1911f, 301.

<sup>45</sup> Vgl. Agrawal 2012.

<sup>46</sup> Vgl. u.a. Nallaswami Pillai 1911e.

Die Beschreibung Gottes als *nirguna* muss für den vom Thiruvavaduthurai Adhinam vertretenen Saiva Siddhanta alternativ gegen Vedanta-Positionen interpretiert werden:

„Daher nennt man Gott *gunatinan* oder *nirgunan*. Aber es ist nicht angebracht zu sagen, er sei ohne Qualitäten. Es ist offensichtlich, dass es keine Entität ohne Qualität gibt. Wenn es keine Qualität gäbe, dann gäbe es auch keinen Träger von Qualität. Daher bedeutet dies, dass, wenn es keine Qualität gäbe, Gott keine Qualität hätte und damit gäbe es keinen Gott.“ [Herv. RK]<sup>47</sup>

Somit ist erkennbar, dass die Lehre des Saiva Siddhanta über die Qualitäten Gottes nicht nur eine philosophisch-argumentative Notwendigkeit darstellt, die insbesondere in Form der *satchitananda*-Konzeption für weitere Positionen relevant ist. Auffällig ist zudem, dass vom Thiruvavaduthurai Adhinam implizit die Lesarten des Vedanta bezüglich der Qualitäten Gottes abgelehnt werden. *Satchitananda*- und *nirguna*-Lehren des Saiva Siddhanta bilden damit, wie gezeigt, seit 100 Jahren die fundamentalen Axiome der Saiva Siddhanta Ontologie. Deren Infragestellung oder alternative Interpretation hätte für den Adhinam äußerst schwerwiegende Folgen, namentlich für die Existenz Gottes.

#### *Die Wahrheit der Existenz Gottes*

Die Wahrheit der Existenz Gottes (*kaṭavuḷ uṇṭu*) wird in den *Grundsätzlichen Lehren* auf folgende Art und Weise begründet: das Argument beginnt mit der Beobachtung, dass alle Menschen in einen Körper (*uḷal*) geboren werden, in oder mit diesem leben und diesen Körper durch das Sterben wieder verlassen. Daher „ist unser Körper der Geburt, dem Sein und dem Tod unterworfen. Diese werden als die drei Vorgänge der Schöpfung, Bewahrung und Zerstörung benannt.“<sup>48</sup> Dem Gegenargument der Atheisten (*nāttikar*), es handele sich dabei um normale Abläufe der Natur (*iyarḱai*), die keine andere Entität (*vēruru poruḷ*) als Agens benötigen, wird entgegen gehalten, dass es sich bei der Natur um eine „intellektlose Entität“ (*arivarra poruḷ*) handele. Gemäß dem Saiva Siddhanta sei es aber ein evidentes Faktum (*kaṅkūtu*), dass nicht-vernunftbegabte Wesen (*arivarra caṭapporuḷ*) ihre eigene Zerstörung nicht verursachen könnten, da sie sich lediglich im Zustand einer gegenwärtigen Beschaf-

<sup>47</sup> „eṇavē, iṛaivaṅ kuṇātītaṅ nirkuṇaṅ eṇappaṭukirāṅ. akṭaṅṛi, kuṇamē illātavaṅ eṇa-k kūrivaṭu poruntātu. kuṇam illāmal enta oru poruḷum iruppatillai eṇpatu kuṅkūtu. kuṇamillaiyēḷ kuṇiyumillai, āka, iṛaivaṅ kuṇamē illātavaṅ eṇṛu kūrinnāl, iṛaivaṅē illai eṇṛē poruḷ.“ Vaittiyanātaṅ 1995a, 35.

<sup>48</sup> „namatu uḷal, piṛattal, iruttal, iṛattal ākiya muttolilukkum uṭpaṭukuratu. ivarrai mūrāiyē tōṅṛutal, nīṛral, aḷital eṇṛu kūrivar.“ Vaittiyanātaṅ 1995a, 9–10.

fenheit befänden (*irukkum nilaiyil irukkumē*). Der Grund für die Veränderung durch die Vorgänge von Schöpfung und Zerstörung kann also nicht in der Natur der Sache liegen. Als Verdeutlichung wird das Beispiel von Wasser angeführt, das zu Dampf werden kann, aber nicht selbst der Grund für sein Verdampfen darstellt. Dieser Grund ist Hitze, die aber verschieden vom Wasser selbst ist.<sup>49</sup>

„Es kann daraus geschlossen werden, dass auf dieselbe Weise für das Ausführen der Funktionen von Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung eine weitere intelligente Entität benötigt wird. Dies ist die Entität, die der Saiva Siddhanta Gott nennt.“<sup>50</sup>

Es wurde oben bereits angedeutet, dass die drei Vorgänge von Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung im Saiva Siddhanta als Handlungen Gottes verstanden werden. Zwar würden diese göttlichen Aufgaben in den gängigen Interpretationen anderer Hindu-Traditionen drei verschiedenen Göttern zugeschrieben, allerdings stellten diese Götter in Saiva Siddhanta Lesart lediglich Personifikationen eines einzigen Allerhöchsten dar. Es gibt daher lediglich einen wahren Gott, der Siva genannt wird, und Saiva Siddhanta muss damit als ein ausdrücklicher Monotheismus verstanden werden.<sup>51</sup>

Die Logik hinter der zitierten Aussage aus den *Grundsätzlichen Lehren* liegt also in der Annahme, dass Entitäten wie Seele und Fesselung, die sich nicht aus sich heraus verändern können, eine weitere Entität benötigen, um überhaupt Veränderungen, die sich in der Natur beobachten lassen, zu bewirken. Da sich nun immer weiter nach der die Veränderung induzierenden Entität fragen ließe, muss es irgendwann eine Entität geben, die nicht mehr von einer anderen Entität beeinflusst wird: „Diese [Entität], die hinter all diesem steht, definiert der Saiva Siddhanta als »Gott«.“<sup>52</sup> Damit erledigt sich auch die Frage danach, ob Gott erschaffen wurde und warum die Welt so ist wie sie ist:

„Nur wenn eine ungeschaffene Entität ohne Anfang und Ende existiert, dann kann es eine Welt mit Anfang und Ende geben, die funktioniert. Auf diese Weise beweist der Saiva Siddhanta die Wahrheit Gottes.“<sup>53</sup>

<sup>49</sup> Vaittianāṭaṅ 1995a, 10.

<sup>50</sup> „*avvārē avvulakattai-t tōṛṛuvikkavum nilainiṛuttavum aḷikkavum ākiya ceyalkaḷai-c ceyvatarḱu, arivuṭaiya vēroru poruḷ iruntāka vēṇṭum enṇatu perappatukiṇṇratu.*“ Vaittianāṭaṅ 1995a, 10.

<sup>51</sup> Murukavēḷ 2010, 29.

<sup>52</sup> „*ataitāṅ »kaṭavuḷ« enṇu caiva cittāntam varaiyārai ceytuḷḷatu.*“ Vaittianāṭaṅ 1995a, 10.

<sup>53</sup> „*tōṛṛamum iṛum illāta ṛ anāti-p poruḷ iruntāḷtāṅ, tōṛṛamum iṛum uḷḷa ulakiyal iyakam naṭaipeṛa muṭiyum. caivacittāntam, kaṭavuḷ unṇaiyai ivvāru nilaināṭukiṇṇratu.*“ Vaittianāṭaṅ 1995a, 11.

Die hier in den *Grundsätzlichen Lehren* vorgetragene Argumentation über die Wahrheit der Existenz eines Gottes als ultimativem Referenzpunkt alles Seienden beruft sich gemäß der Epistemologie des Saiva Siddhanta nicht nur auf eine Art logische Ableitung aus der empirischen Beobachtung der Welt und ihrer Vorgänge, sondern auch auf die Lehren Meykandas im *Sivagnana Botham* und Arulnandis im *Sivagnana Siddhiyar*. Damit wird die erste der drei kosmologisch-ontologischen Prämissen des Saiva Siddhanta direkt auf die zentralen kanonischen *Sastra*-Werke bezogen und durch autoritative literarische Nachweise begründet.<sup>54</sup> Die notwendige Annahme Gottes bildet, wie bereits gezeigt wurde, eine der Säulen des vom Adhinam propagierten Religionsverständnisses.

## 2.2. Die Eigenschaften der Seele und die Wahrheit ihrer Existenz

Die allgemeine Eigenschaft einer ewigen Entität zeigt sich, wie oben besprochen, aus ihrer Relation zu anderen Entitäten.<sup>55</sup> Für die Saiva Siddhanta Konzeption der Seele/*Pasu* bedeutet dies, dass die Seele grundsätzlich nie alleine stehen kann, also nie unverbunden mit oder unabhängig von anderen Entitäten ist: „Die Eigenschaft der Seele ist, dass sie sich an eine andere Entität hängen muss.“<sup>56</sup> Diese Verbindung zu anderen Entitäten hat für die Seele wiederum zur Folge, dass sie die Natur des jeweiligen Beziehungspartners reflektiert und von dieser in ihren Möglichkeiten eingeschränkt wird. Daraus ergibt sich für den Saiva Siddhanta ein dreistufiges Modell, das die Seelen in verschiedene ursächliche Zustände (*kāraṇa nilaika!*) einteilt, die mit den jeweiligen Abhängigkeiten korrelieren.

Die Seelen, die vollständig mit der Fesselung verbunden sind, befinden sich demnach im „Zustand der Isolation“, dem sogenannten „Kevala-Zustand“ (*kēvalam*), weil sie von Gott maximal getrennt sind. Diejenigen Seelen, die in der Erlösung absolut unter der Herrschaft Gottes stehen, befinden sich im „Zustand der Reinheit“ oder „Suddha-Zustand“ (*cuttam*). Die Seelen, die unter dem Einfluss beider Entitäten stehen, befinden sich im „Zustand der Verbindung mit der Welt“ oder „Sakala-Zustand“ (*caḱalam*). Diese drei Zustände unterscheiden sich zeitlich im Verlauf der Seelen auf dem Weg zur Erlösung. Diese Stufenlehre des Saiva Siddhanta ließe sich philosophisch erweitern und detailreich ausdifferenzieren, wie es in den *Grundsätzlichen Lehren* auch noch ge-

<sup>54</sup> Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 11; Murukavēḷ 2010, 29–30.

<sup>55</sup> Zur Seelen-Lehre des Adhinam, siehe auch Kuñcitapāṭam 2014, 87–98.

<sup>56</sup> „ēṭēṇum oru poruḷai-p paṛri nīṛpatē uyirḱku iyalpākum.“ Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 36–37.

schiebt.<sup>57</sup> Für den vorliegenden Kontext ist es aber ausreichend festzuhalten, dass der *Sakala*-Zustand derjenige ist, in welchem sich die Seelen befinden, sobald sie in den Lauf der Geburten eintreten, also in einem Körper in der Welt sind. Dieser notwendige Zwischenschritt ermöglicht eben durch diese Immanenz auch letztlich erst eine mögliche Assoziation mit Gott. Damit ist, unter textuellem Rückgriff auf das *Sivagnana Siddhiyar* für den Saiva Siddhanta des Adhinam, der Name „Pasu“ für die Seelen gerechtfertigt. Dieser soll schlicht den Umstand der praktischen weltlichen Bedingtheit der Seelen beschreiben. Im engeren Sinne ist damit eigentlich nur die Seele in ihrer Existenz als immanente, körperbehaftete und den Geburten unterworfenen Entität als *Pasu*<sup>58</sup> oder „Anma/Atman“ (*āṇmā*, Skt. *ātman*) zu verstehen. Dieselbe Argumentation findet sich auch Anfang des 20. Jahrhunderts beim Siddhanta-Reformer Nallaswami Pillai, der in seiner Auseinandersetzung mit der *Svetasvatara Upanishad* feststellt, dass „die Seele, wenn sie durch Pasam gefesselt ist, Pasu genannt wird.“<sup>59</sup>

Neben der beschriebenen zeitlichen Dimension lassen sich die Seelen zudem im *Sakala*-Zustand gemäß des Grades ihrer Fesselung differenzieren. Da die Beziehung zu Gott im ursprünglichen Zustand der Seelen eine Unmöglichkeit darstellt, lehnen sie sich an die Fesselung an, die sich wiederum aus „drei Grundübeln“ (*mummalāṅkaḷ*) zusammensetzt.<sup>60</sup> Diese Aufspaltung der Entität der Fesselung/*Pasam* im Saiva Siddhanta in jene „drei Grundübel“ wird im Verlauf der Arbeit noch detaillierter vorgestellt. Es existieren drei Arten (*vakai*) von Seelen, namentlich jene, die mit allen drei, zwei oder nur einem dieser Grundübel verbunden sind, wie die *Grundsätzlichen Lehren* mit Verweis auf das *Tiruvarudpayan* Umapatis feststellen.<sup>61</sup>

Die zeitliche und qualitative Veränderung der ewigen Seelen im Verhältnis zu den anderen beiden Entitäten von Gott und Fesselung spiegelt den Erlösungsweg des Saiva Siddhanta wider. In diesem wird deutlich, dass das Anhaften der Seelen an der dreigliedrigen Entität des *Pasam* zum einen unausweichlich ist, zum anderen aber gleichzeitig durch die Übernahme der Qualitäten der Fesselung erst die Möglichkeit eröffnet wird, den Prozess der Erlösung einzuleiten. Dieser Erlösungsweg führt

<sup>57</sup> Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 40–47. Die ebenfalls gängige sanskritische Entsprechung für den in den Grundsätzlichen Lehren verwendeten Namen für „Zustand“, „*nilai*“ lautet „*avasthā*“.

<sup>58</sup> Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 42. Das Wort „*pacu*“ steht im Tamil und im Sanskrit außerhalb philosophischer Semantiken auch schlicht für „Kuh“, „Vieh“ oder „Tier“.

<sup>59</sup> „*the Soul when bound by Pasa is called Pasu*“ Nallaswami Pillai 1911g, 121.

<sup>60</sup> „*īraivaṅ aṅṅi, vēru poruḷkaḷai-p paṅṅi niṅṅatē uyirḷku-p potu iyalpākum.*“ Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 37.

<sup>61</sup> Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 37.

laut Saiva Siddhanta nur über die Aneignung von Wissen in der von Gott erschaffene Welt zum ultimativen Ziel. Dieses Wissen lässt sich zunächst einzig und alleine über eine Verbindung der Seele mit der Fesselung, konkret in Form eines menschlichen Körpers und seiner geistigen Werkzeuge und Sinnesorgane, generieren. Ein Körper wird den Seelen letztlich durch Gott in dieser Form gegeben, um die Seelen zu bilden oder zu erziehen.<sup>62</sup>

Daher ist die wichtigste allgemeine Eigenschaft der Seelen, dass sie durch den gottgegebenen Körper grundsätzliche „geistige Fähigkeiten“ (*karuvi karaṇaṅkaḷ*) besitzen.<sup>63</sup> Den Seelen sind neben dem Charakteristikum des „Wissens“ (*arivu*) auch die Wesensmerkmale des „Verlangens“ oder „Wollens“ (*iccai*) und des „Handelns“ (*ceyal*) zu eigen. Ersteres spielt mit Abstand die größte Rolle im Saiva Siddhanta und ist daher am ausführlichsten philosophisch bearbeitet worden.<sup>64</sup>

#### *Die spezielle Eigenschaft der Seelen*

Die Lehre Gottes basiert, wie gezeigt, unter anderem auf der Vorstellung seiner speziellen Eigenschaft als *satchitananda*. Die Seelen finden in dieser Idee ebenfalls ihren Platz. Allerdings sind sie lediglich *sat* und *chit*, also ewig existent sowie fähig, Wissen zu generieren. Das *satchit* der Seelen unterscheidet sich jedoch qualitativ von den gleichnamigen Eigenschaften Gottes, die der ultimative Referenzpunkt der Saiva Siddhanta Ontologie ist. Während Gott beispielsweise allwissend ist, sind die Seelen lediglich zu Wissenserwerb fähig. Die besondere Eigenschaft der Seelen liegt damit in der grundsätzlichen Möglichkeit, durch Überwindung der beschriebenen geistigen Fähigkeiten (und der Fesselung) in einen „Siva-ähnlichen Zustand“ (*civamāy nirral*) zu kommen, der durch eine so unmittelbare Nähe zu Gott gekennzeichnet ist, dass von endgültiger Erlösung gesprochen werden kann.<sup>65</sup>

Wie an den allgemeinen Eigenschaften der Seelen deutlich geworden ist, beginnt ihr soteriologischer Prozess der Akkumulation von Wissen durch den Eintritt in einen Körper, der damit den Weg zum „Siva-ähnlichen Zustand“ erst ermöglicht. Dieser Eintritt, also die *Pasu*- oder *Anma/Atman*-Werdung der Seelen, ist durch Gott bedingt. Gleiches gilt damit für die Qualität der Seelen, überhaupt Wissen erlangen zu können. Dieser Prozess ist letztlich ein passiver Vorgang, denn den Seelen wird

---

<sup>62</sup> Vaittīyanāṭaṅ 1995a, 46.

<sup>63</sup> Vaittīyanāṭaṅ 1995a, 6.

<sup>64</sup> Vaittīyanāṭaṅ 1995a, 45.

<sup>65</sup> Vaittīyanāṭaṅ 1995a, 6.

das Wissen von Gott gegeben.<sup>66</sup> Die allgemeine Eigenschaft der Seele, immer und notwendigerweise mit einer anderen Entität verknüpft zu sein, wirkt sich konsequenterweise, wie bereits angedeutet, auf ihren Zustand als inkarniert-immanente Seele aus:

„Die Seele reflektiert die Qualität derjenigen Entität, mit der sie verbunden ist und reflektiert oftmals alleinig die Qualität dieser Entität. [...] Das ist die spezielle Eigenschaft der Seele.“<sup>67</sup>

Diese Vorstellung wird in den *Grundsätzlichen Lehren* durch Zitate aus dem *Sivagnana Siddhiyar* und dem *Sivagnana Mapadiyam* textuell begründet und zeigt, wie eingeschränkt die gefesselten Seelen im Saiva Siddhanta sind. Sie sind zum einen völlig von den Handlungen Gottes abhängig. Zum anderen sind die Seelen auch immer dadurch bedingt, dass sie die Qualitäten ihrer jeweiligen Fesselung annehmen und dadurch begrenzt sind. Die Dependenz von Gott ist aber schließlich das entscheidende Charakteristikum der Seele, die die *Grundsätzlichen Lehren* in Hinblick auf ihre allgemeine Eigenschaft der Relation zur Fesselung wie folgt formulieren: „Wenn die Seele mit der Welt verbunden ist, dann hat sie doch die spezielle Eigenschaft, von Gott abhängig zu sein.“<sup>68</sup> Diese Abhängigkeit soll unten im Rahmen der näheren Bestimmung der Verhältnisse der Entitäten im Detail in Augenschein genommen werden.

### *Die Wahrheit der Existenz der Seelen*

Die Wahrheit der Seele (*uyir uṇmai*) beruht auf „dem Grundsatz des Saiva Siddhanta, dass die Seelen nicht von Gott erschaffen wurden.“<sup>69</sup> Wäre dies nämlich der Fall, müsste man die Frage nach dem „Warum“ ihrer Schöpfung stellen. Diese Frage ist aber aus Sicht der *Grundsätzlichen Lehren* in Hinblick auf Gott letztlich sinnlos:

„Gott hat keine Bedürfnisse; er hat keinen Nutzen durch die Seelen. Gott, der weder Verlangen noch Ablehnung besitzt, hat kein Bedürfnis, die Seelen zu erschaffen. Daher sagt der Saiva Siddhanta, dass Gott die Seelen nicht erschaffen hat.“<sup>70</sup>

<sup>66</sup> Vaitṭiyanāṭaṅ 1995a, 47.

<sup>67</sup> „uyir, enta enta-p poruḷai-p parri nirkiratō, anta anta-p poruḷiṅ taṇmaiye taṅ taṇmai-yāy nirkum iyalpu uṭaiyatu. [...] ittaṇmaiye uyiriṅ cirappu uyalpu ākum.“ Vaitṭiyanāṭaṅ 1995a, 47.

<sup>68</sup> „ulakattai-p parri nirkum uyir, iraivaṇai-p parrum cirappu iyalpu uṭaitu enpatai ōr uvamaiyāl aṟiyalām.“ Vaitṭiyanāṭaṅ 1995a, 48.

<sup>69</sup> „uyirkaḷ kaṭavuḷ uṇṭākkavillai enpatu caivacittānta-k koḷkai.“ Vaitṭiyanāṭaṅ 1995a, 13.

<sup>70</sup> „iraivaṇ enta-k [sic] tēvaiyum illātavaṅ; uyirkaḷāl avanukku ākum payaṅ yātumillai, vēṇṭatal vēṇṭamai ilātavaṅkiya iraivaṇukku uyirkaḷai uṇṭāka vēṇṭiya avaciyam ētum

Ein Problem der klassischen Theodizee-Frage wird durch die kosmologisch-ontologische Annahme der zweiten ewigen Entität, namentlich der Seele, umschifft. Die Existenz der Seele und damit auch ihr mögliches Leiden oder ihre Fesselung kann Gott nicht angelastet werden, da er nichts mit ihrer ewigen Existenz zu tun hat. Dies wird zunächst damit begründet, dass Gott, der jenseits von Bedürfnissen und Verlangen ist, rein gar nichts von der Erschaffung der Seelen hätte, denn eine solche würde ihn schlicht weder positiv noch negativ berühren. Die ewige Existenz der Seele wird an dieser Stelle übrigens als Wahrheit präsentiert, die von allen Religionen (hier: *matam*) akzeptiert wird. Die Besonderheit der Religionen Indiens gegenüber beispielsweise Christentum und Islam sei nun, dass indische Traditionen eben nicht nur das immer währende Dasein der Seelen annähme, sondern – im Unterschied zu den „ausländischen Religionen“ (*veḷināṭṭu matankaḷ*) – auch ihre Nicht-Geschaffenheit.<sup>71</sup>

Aus jener Nicht-Geschaffenheit wird weiterhin gefolgert, dass die Anzahl der ewig existierenden Seelen immer gleichbleibend ist. Da diese Menge als praktisch unzählbar verstanden wird, ist sie faktisch zahllos oder unendlich. Diese begrenzt-unbegrenzte Summe von Seelen lässt sich zwar, wie oben gesehen, in verschiedene Stufen der Fesselung und Zustände in Bezug auf Immanenz durch Geburt unterscheiden, deren grundsätzliche Existenz bleibt davon allerdings unangetastet.<sup>72</sup>

In den *Grundsätzlichen Lehren* liefert der Adhinam, mit direktem Bezug zum 3. Sutra des *Sivagnana Botham*, acht weitere logisch-empirische Begründungen, warum der Saiva Siddhanta an die Seele als unabhängige Entität (*taniporuḷ*) glaubt: 1.) würde man sagen, es gebe keine Entität wie die Seele, gäbe es zumindest einen Intellekt, der dies sagen könnte; dieser kann daher nur die Seele sein; 2.) da die Seele als intelligente Entität und der Körper als Teil der Natur oder Fesselung eine nicht-intelligente Entität darstellt und beide unterschiedlich voneinander sind, muss dies bedeuten, dass die Seele existiert; 3.) die Seele existiert, da sie durch die fünf Sinnesorgane (*aimpori*) Wissen anhäufen kann, aber unterschiedlich von diesen ist; 4.) weil die Seele die inneren Organe (*antakaraṇam*) steuern kann, muss sie unterschiedlich von diesen sein; 5.) da sich Traum und Realität unterscheiden, ist auch der Traum-Körper (*kaṇavu uṭal*) als subtiler Körper (*nunṇuṭal*) von den Seelen verschieden; 6.) obwohl im Schlaf die Lebenskraft (*pirāṇavāyu*) existiert, hat man darin keine Erfahrung, weshalb dies anders als die Seele ist; 7.) aus dem fehlenden Bewusstsein

---

*illai.eṇavē, iraivaṇ uyirkaḷai uṇṅākkavillai eṇru caivacittāntam kūrukūratu.*“ Vaittiyanātaṅ 1995a, 13.

<sup>71</sup> Vaittiyanātaṅ 1995a, 13.

<sup>72</sup> Vaittiyanātaṅ 1995a, 38–39.

über das Zusammenspiel (*cērkkai*) von grobem Körper (*paru utal*), Sinnesorganen, inneren Organen, subtilem Körper und der Lebenskraft lässt sich folgern, dass die Seele von diesem Zusammenspiel zu differenzieren ist.<sup>73</sup> Diese sieben Folgerungen kulminieren abschließend in einer achten, konsequenten Ableitung der Existenz der Seele aus der vorher präsentierten Konzeption Gottes: „Gott ist eine unveränderliche Allwissenheit zu eigen; die Seele hat begrenztes Wissen, daher ist die Seele eine Entität verschieden (*separate entity*) von Gott.“<sup>74</sup>

Für die philosophische Seelen-Lehre der Saiva Siddhanta Ontologie liefert das einführende Buch des Adhinam-Studienprogramms also verschiedene Argumentationsmuster. Zunächst wurden die allgemeinen und speziellen Eigenschaften der Seelen als intelligente Entität präsentiert, die mit Hilfe des Körpers Wissen anhäufen kann. Des Weiteren verweisen die *Grundsätzlichen Lehren* auf die generelle Akzeptanz der Vorstellung einer ewigen Seele. Indische Religionen insgesamt und der Saiva Siddhanta im Besonderen betonen zudem, dass Gott nicht verantwortlich für diese ewige Existenz sei, die Seelen also nicht erschaffen habe. Der Nachweis, warum die Seelen zudem als solche eigenständigen Entitäten vorhanden sind, entspringt der etablierten Saiva Siddhanta Epistemologie. Durch ein Zusammenspiel von Induktion und Deduktion, also durch eine Kombination aus empirischen Beobachtungen und logischen Ableitungen aus den theologisch-philosophischen Vorannahmen, wird die Existenz der Seelen begründet. Die literarisch-kanonische Referenz für die Lehre von der Wahrheit der Seele stammt an dieser Stelle aus dem Kerntext der *Saiva Siddhanta Sastras*, dem *Sivagnana Botham* Meykandas.<sup>75</sup>

Diese besondere Seelen-Konzeption stellt für den Adhinam-Gelehrten Kunjithapatham die zentrale Einsicht des Saiva Siddhanta dar. Die Frage, was die wichtigste Lehre des Saiva Siddhanta sei, beantwortete er mit der für normale Menschen nicht leicht zu erreichenden Erkenntnis, dass die Seele eigenständig existiere und damit etwa vom Körper, geschweige denn von Gott, zu unterscheiden sei:

„Es ist ein Faktum, dass ich eine Seele bin, dass ich unterschiedlich vom Körper bin. Aber ich bleibe im Körper und stark abhängig vom Körper, obwohl ich eine separate Seele bin. Das endgültige Ziel ist daher: wir müssen uns von unserem Körper befreien, aber unser Wissen muss sich dafür vervollkommen. Mit voll-

<sup>73</sup> Vaṭṭiyanāṭaṅ 1995a, 13–14.

<sup>74</sup> Die englische Qualifizierung der Seele als „separate entity“ erscheint im Original, wohl um diesen Umstand nochmals besonders hervorzuheben: „kaṭavuḷ māruapaṭāta murrarivu uṭaiyavar; uyir cuṭṭi ariyum cīrrarivu uṭaiyatu. eṇavē, kaṭavuḷukku vēṛāka uyir eṇpatu oru taṇṭipporuḷāka (*separate entity*) uḷḷatu.“ Vaṭṭiyanāṭaṅ 1995a, 14.

<sup>75</sup> Vgl. auch mit etwas detaillierterem Bezug zum *Sivagnana Botham*, Murukavēḷ 2010, 13–15 bzw. 26–29.

kommenem Wissen, vollständiger Erkenntnis, sollten wir von unserem Körper frei sein. Das ist unser Ziel. Diese können wir nicht von selbst erreichen. Deshalb müssen wir die göttlichen Schriften lesen, um den Schluss zu ziehen, dass wir Seelen sind.“<sup>76</sup>

In diesem Zitat wird abermals darauf hingewiesen, dass die Eigenschaft der prinzipiell unabhängig existierenden Seele, die es ihr erlaubt, Wissen zu produzieren, einen der Kernpunkte für die potentielle Erlösung aus der Fesselung – hier am Beispiel des materiellen Körpers gezeigt – darstellt. Für Akkumulierung des vollendeten Wissens, das ein Bewusstsein über das wahre Seelenverständnis voraussetzt, ist es hilfreich, wenn nicht sogar notwendig, die Texte des Saiva Siddhanta zu studieren. Dies geht nur mit Hilfe der Möglichkeiten eines menschlichen Körpers. Das Studienprogramm des Thiruvavaduthurai Adhinam bietet gerade für das Studium der entscheidenden Schriften eine leicht zugängliche Option. Die Seele wird hier zudem deutlich als individualisierte Entität und gleichzeitig Identität („ich bin eine Seele“) präsentiert. An anderer Stelle wird in einem der Hilfsbücher deutlich gemacht, dass es sich fraglos um Individualseelen handelt, die mit je einem Körper verbunden sind:

„Jeder fühlt Freud und Leid, die an den eigenen Körper gebunden sind. Man ist nicht in der Lage das Selbe in Körpern anderer zu fühlen. Daher kann geschlossen werden, dass es sich nur um *eine Seele in einem Körper* handelt und um *eine andere in einem anderen Körper* und so weiter. Es gibt zahlreiche Körper, also gibt es auch zahlreiche Seelen. [Herv. RK]“<sup>77</sup>

Die Seelen-Lehre des Saiva Siddhanta ist damit nicht nur an die Idee von Gott, sondern eben auch an die Konzeption der materiellen Welt, zum Beispiel in Form der menschlichen Körper, geknüpft. Diese gehören zum Bereich der Fesselung und werden im Folgenden dargestellt.

---

<sup>76</sup> „[I]t is a fact that I am soul, I am different from the body, but I am staying in the body and closely confined to the body and highly dependent on the body, despite of that I am a different soul. So the ultimate goal is: we should be free from our body, but our knowledge should be completed. With complete knowledge, complete cognition, we should be free from our body. That is our goal. That we cannot achieve by ourselves, because only by going through our Gurumurtikals' textbooks, we can infer that we are souls.“ Interview mit Kuñcitapātam & Tiruccirāmpala Tampirāṇ 2012.

<sup>77</sup> „Every one feels pleasures and sorrows constrained only to his body. He is not able to feel the same in others' bodies. Hence follows that there is one Ooyir in one body, and another one in another body and so on. Bodies are numerous, so Ooirs [sic] are numerous.“ Murukavēl 2010, 26.

### 2.3. Die Eigenschaften der Fesselung und die Wahrheit ihrer Existenz

Die Ontologie des Saiva Siddhanta kennt, wie bereits mehrfach angedeutet, neben Gott und Seelen eine dritte ewige Entität, namentlich die der Fesselung oder *Pasam*. Gemäß der oben vorgestellten Logik von *sat-chitananda* ist diese dritte Entität lediglich *sat*, also ewig und ungeschaffen. Im Rahmen der Gottes-Lehre wurde bereits darauf hingewiesen, dass Gott, wenngleich unverantwortlich für die Existenz der Fesselung, diese aktiv für die Seelen einsetzt. Die Seelen-Lehre hat gezeigt, dass die Seelen eine Verbindung mit dieser Fesselung eingehen müssen. Dieser Kontakt von Seelen und Fesselung kommt in der allgemeinen Eigenschaft letzterer zum Ausdruck. Jene allgemeine, klassischerweise relationale Eigenschaft von *Pasam* wird als „effektive Form“ oder „kariya-rupam“ (*kāriya rūpam*) bezeichnet. Hierfür wird angenommen, dass *Pasam* grundsätzlich unfähig ist Wissen zu akquirieren. Ihre spezielle Eigenschaft wird hingegen „ursächliche Form“ oder „karana-rupam“ (*kāraṇa rūpam*) genannt und erklärt ihre bloße Existenz als Entität innerhalb der eigenen Grenzen, also ohne in Berührung mit den anderen Entitäten zu kommen.<sup>78</sup>

Die philosophische Ausarbeitung der Fesselung gehört zu den ausgesprochenen Besonderheiten der Saiva Siddhanta Doktrinen, die sich markant von anderen Traditionen unterscheidet. Zentral für die Saiva Siddhanta Konzeption des ewigen und ungeschaffenen *Pasam* ist zunächst, dass sich diese Fesselung der Seelen in drei Arten (*mūṇru vakaippaṭam*) einteilen lässt, namentlich in die oben schon erwähnten ewigen „Grundübel“, die sogenannten „drei Malas“ (*mummalankaḷ*).<sup>79</sup> Diese werden „Anava-Mala“ (*āṇavamalam*), „Karma-Mala“ (*kaṇmamalam*) und „Maya-Mala“ (*māyāmalam*) genannt. Damit ergibt sich genau genommen eine kosmologisch-ontologische Vorannahme von nicht drei, sondern fünf ewigen Entitäten (*aintu poruḷkaḷ*): „Also sind Gott, die Seelen, Anava, Karma und Maya die fünf Entitäten, die im Saiva Siddhanta existieren.“<sup>80</sup> Jene dreiteilige Fesselung aus *Anava*, *Karma* und *Maya* und ihre allgemeinen, relationalen Eigenschaften sollen nun näher beleuchtet werden. Die speziellen Eigenschaften beschränken sich in diesem Falle auf die grundlegende Existenz dieser nicht-intelligenten Entitäten, die ihr eigentliches Potential schließlich im Kontakt zu den Seelen entfalten.

<sup>78</sup> Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 6.

<sup>79</sup> Das Wort „*malam*“ ist im Tamil deutlich negativ konnotiert und steht, neben der speziellen sivaitischen Bedeutung, bspw. auch für „Fäkalien“, „Schmutz“ oder „Sünde“.

<sup>80</sup> „*āku, iraiyaṅ, uyirkaḷ, ānavam, kaṇmam, māyai eṇru* »*aintu poruḷkaḷ*« *caiva cittānta koḷḷum poruḷkaḷāka uḷḷaṇa*“ Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 9.

*Anava-Mala*

Die Idee von *Anava-Mala* ist eine Besonderheit des Saiva Siddhanta.<sup>81</sup> Dabei handelt es sich um das ursächliche Übel der Unwissenheit (*ariyāmai*), die die Seelen fesselt und ihre Erlösung verhindert. Durch das Zitat „Unwissenheit ist Anavam“ (*ariyāmai āṇavam*) aus dem *Unmai Vilakkam* wird dieser Umstand in den *Grundsätzlichen Lehren* textuell-kanonisch belegt.<sup>82</sup> Wie schon gezeigt wurde, gehört die Qualität der Seelen, Wissen durch ihre geistigen Fähigkeiten zu produzieren, zu ihren allgemeinen Eigenschaften und wird ihnen von Gott durch die Inkarnation in der Welt ermöglicht. Die Ursache ihres Unwissens ist das *Anava-Mala* und die Wahrheit seiner Existenz lässt sich mit Hilfe der bereits vorgestellten Seelen- und Gottes-Konzeptionen des Saiva Siddhanta herleiten.

Gott wird demnach als Entität „vollständigen Vollendung“ (*mulu nira-ivu*) verstanden, der gleichzeitig unterschiedlich von allem und trotzdem mit allem Existierenden verbunden ist. Für die Menschen und damit für die Seelen ist es aber zunächst unmöglich, dies überhaupt zu realisieren. Demzufolge muss es einen Grund dafür geben, warum die Seelen diese Eigenschaften Gottes nicht begreifen können. Es muss also eine Entität dafür verantwortlich sein, diese Unwissenheit hervorzurufen. Gott selbst kann aber nicht derjenige sein, der eine solche Entität erschaffen hat, weil er, erfüllt von großer Gnade (*pēraru!*) und aufgrund seines Mitleids (*irakkam*) mit den Seelen, grundsätzlich nur Gutes (*naṇmai*) tut, wozu das Auslösen von grundlegender Unwissenheit offensichtlich nicht gehören kann. Auch die Seelen können nicht selbst der Ausgangspunkt jener Unwissenheit produzierenden Entität sein. Gemäß der Adhinam-Interpretation, lässt sich dies daran erkennen, dass alle Menschen ihre eigene Unwissenheit als unangenehm und hinderlich empfinden. Weil sowohl Gott auf absolute Art Wissen zu eigen ist, als auch die Seelen in eingeschränkter Form in der Lage sind, Wissen anzuhäufen, muss gemäß der Logik des Saiva Siddhanta alles Verbleibende ohne Intellekt (*arivarra*), also grundsätzlich unwissend sein. Diese Entität ist die Fesselung oder *Pasam* im Allgemeinen, die in ihrer Ausprägung als *Anava-Mala* im Speziellen das ewige Unwissen hervorrufende Grundübel darstellt.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Vgl. auch Kuñcitapātam 2014, 99–104.

<sup>82</sup> Vaittīyanāṭaṅ 1995a, 49.

<sup>83</sup> Vaittīyanāṭaṅ 1995a, 14–15.

„Aus diesen Punkten kann geschlossen werden, dass die Entität, die die Unwissenheit in der Seele hervorbringt, nicht von irgendwem erschaffen worden sein kann. Diese Entität wird im Saiva Siddhanta »Anava-Mala« genannt.“<sup>84</sup>

Das fundamentale Problem für die Seelen, die, wie gezeigt, schlicht darauf angewiesen sind, sich an eine weitere Entität anzulehnen, liegt damit in der grundsätzlichen ewigen Existenz des *Anava-Mala*. Es lässt sich durch dessen Existenz nicht verhindern, dass dieses auf jene einwirkt: „Weil Anava-Mala eine verführerische Entität ist, hängt die Seele an ihm und wird so in Unwissenheit getaucht.“<sup>85</sup> Damit zeigt sich auch, dass *Anava* nicht zu den Qualitäten (*guṇam*) der Seele selbst gehört, sondern eine externe Größe darstellt, die den Defekt der Unwissenheit auslöst. Dieser Umstand wird unter anderem durch ein Gleichnis aus dem *Sivagnana Siddhiyar* belegt, das die vom *Anava-Malam* betroffene Seele mit einem durch einen grauen Star erblindeten Auge vergleicht. Diese Erkrankung sei eben keine eigentliche Qualität des Auges, sondern eine induzierte Fehlfunktion.<sup>86</sup> Der unvermeidliche Effekt des *Anava* auf die Seelen wird somit bildlich als Erkrankung verstanden.

Das *Anava* hat aber dennoch ambivalente Implikationen für die Seelen, die sich des ursprünglichen und betörenden Einflusses dieses Übels nicht entziehen können. Ihr Anhaften an diese Quelle der Unwissenheit ist die einzige Verbindung, die die ontologische Grundkonstellation der rohen Existenz der Entitäten zulässt. Damit ist diese Verknüpfung der Seelen, in ihrer elementaren Naivität (*eḷimai*), mit *Anava* nicht zu verhindern. Dieser Kontakt als fundamentale Ursache ihrer Fesselung ist unvermeidlich. Die Verbindung ist aber ebenfalls nötig, um überhaupt den Weg zu Erlösung, also zu Gott, zu beschreiten. Denn in der ontologischen Grundkonstellation ist die Beziehung zu Gott noch nicht möglich. Diese wird letztlich nur dadurch zur Option, dass die Seelen die Grundübel in Kauf nehmen (müssen), die einerseits zunächst den Weg zu Gott versperren, aber andererseits diesen Weg überhaupt erst aufzeigen. Der Weg zum Wissen kann nur über den Antagonismus des Unwissens führen. Die Fesselung und mit ihr *Anava-Mala* ist damit sogar ein Mittel zum übergeordneten Zweck.

Die Begründung für das erste Grundübel im Saiva Siddhanta wird in den *Grundsätzlichen Lehren* aus den Annahmen über Gott und die Seelen

<sup>84</sup> „*aṛivaṛra uyirku aṛiyāmaiya-c ceyyum oru poruḷ, yārālum paṭaikkappaṭāta nilaiyil irukkavēṇṭum eṇpatu perappaṭukīratu. ipporuḷai-c caiva cittāntam, »āṇavamalam« eṇa-k kuṛippīṭukīratu.*“ Vaittiyanātaṅ 1995a, 15.

<sup>85</sup> „*āṇavamalam mayakkum poruḷāka iruppatāl, uyir ataṇai-p paṛri aṛiyāmaiyl aḷuntiyatu.*“ Vaittiyanātaṅ 1995a, 16. Vgl. auch Interview mit Kuṇṇitapātam & Tiruccirāmpala Tampirāṅ 2012.

<sup>86</sup> Neben dem Zitat einiger Zeilen aus dem *Sivagnana Siddhiyar* wird hier die Erkrankung des grauen Stars mit ihrem verbreiteten englischen Fachbegriff „*cataract*“ genannt, Vaittiyanātaṅ 1995a, 52.

abgeleitet. Die Argumentation folgt dabei darüber hinaus der empirischen Beobachtung der Unvollkommenheit des menschlichen Wissens. Als Quelle solcher Unkenntnis kommen aber weder der allwissende Gott, noch die Seelen aufgrund ihrer grundsätzlichen Wissensbegabung in Frage. Damit verbleibt die dritte ewige Entität des *Pasam*, die nicht-intelligenten Entität, als einzig möglicher Ursprung der fesselnden Unwissenheit. Innerhalb der wiederum dreigeteilten *Pasam*-Konzeption wird dem *Anava-Mala* die Rolle des Auslösers der Unwissenheit der Seelen zugeschrieben, das ihren unfreien und durch Nicht-Wissen charakterisierten Zustand bedingt. Die textlich-kanonische Rechtfertigung stammt in diesem Fall in den *Grundsätzlichen Lehren* aus dem *Irupairupatu-Sastra* Arulnandis.

### *Karma-Mala*

Der Saiva Siddhanta verfügt über eine dezidierte Lehre von „Karma und Wiedergeburt“. <sup>87</sup> Wichtig ist, hierbei festzustellen, dass im Saiva Siddhanta die Idee von *Karma* dem Bereich der ontologisch-kosmologischen Vorannahmen zugerechnet wird und damit den verbreiteten Namen *Karma* auf ganz eigene Weise als eines der drei *Malas* konzeptionalisiert. Die *Grundsätzlichen Lehren* äußern sich im allgemeinen Teil relativ wenig über das *Karma-Mala*. <sup>88</sup> Seine Konzeptionalisierung beschränkt sich zunächst darauf, seine ewige Existenz festzustellen. Diese erklärt sich aus der ontologischen Grundkonstellation, in der sich alle drei beziehungsweise fünf Entitäten im Urzustand befunden haben:

„In dieser Stufe muss die Seele aufgrund ihrer Naivität nur die Fähigkeit besessen haben, sich mit *Anava-Mala* zu verbinden. Auf diese Weise hängt die ewige Seele am ewigen »*Anava-Mala*« und macht dieses Anhaften zur ewigen Handlung, des ewigen »*Karma*«. Dies wird vom Saiva Siddhanta »erstes *Karma*« oder ursächliches *Karma* genannt. Das ist das Vergehen der Seelen.“ <sup>89</sup>

Auf den initialen Prozess der Verbindung von Seelen und *Anava-Mala* ist oben schon hingewiesen worden. Dies ist die „ewige Handlung des Anhaftens“ (*ānātiyē parriya ceykaiyum*) der Seele, die, wenn auch hier dezidiert als „Vergehen“ oder „Fehler“ (*kuṛram*) bezeichnet, unaus-

<sup>87</sup> Für eine Übersicht der *Karma*-Lehre in anderen indischen Traditionen siehe Lipner 2012a.

<sup>88</sup> Vgl. auch Kuñcitapātam 2014, 104–117.

<sup>89</sup> „*annilai uyir, taṅ eḷiya iyalpukku ēṟpa, āṇavamalattai maṭṭumē parri nīrkum tīraṅ uṭaiyatāka iruntirukkīratu. avvāru, anātiyē uḷḷa uyir, anātiyē uḷḷa »āṇavamalattai«, ānātiyē parriya ceykaiyum anātiyē uḷḷa »kaṇmam« ākīratu. itaṇai-c caivacittāntam »mūlakaṇmam« allatu kārāṇakaṇmam eṇa-k kūrūkiratu. aḷṭē uyirku kuṛrum eṇappaṭukīratu.*“ Vaittiyānātaṅ 1995a, 16.



*Siddhiyar* berufen, einzig und alleine an einem Umstand festmachen, namentlich am Bewusstsein der Gnade Gottes während des Handelns. Damit reicht es beispielsweise nicht aus, wenn man sich lediglich an den Vorgaben von autoritativen Schriften (*aranūl*), wie etwa den Veden und *Agamas*, orientiert, die sich auch zu einem moralischen Verhaltenskodex äußern. Wichtig ist nicht die Handlung selbst, sondern das Bewusstsein während der Tat:

„Die wichtigste aller guten Taten ist, sich des Mitgefühls Gottes zu erinnern und ihm Verehrung zuteil werden zu lassen. Daher ist auch jede gute Handlung, während der man Gottes Gnade vergisst, nutzlos.“<sup>93</sup>

Das Zitat deutet bereits an, dass die Verehrung Gottes (*valipatu*) als die paradigmatisch „gute Handlung“ verstanden wird, die unten noch näher konkretisiert werden soll. Aus der Aussage ergibt sich aber auch eine logische Folge für das Verständnis der „schlechten Handlungen“, die sich bereits dadurch auszeichnen, dass ihnen das Bewusstsein Gottes fehlt. Konkret werden diese als Taten verstanden, die eben keine „guten Handlungen“ im obigen Sinne sind, sondern vielmehr „Böses anrichten“ (*tīmai cey*). Ihr Effekt wird „negativer Verdienst“ oder „Sündhaftigkeit“ (*pāvam*) genannt. Das Resultat daraus bedeutet für die Seelen konkretes „Leiden“ (*tunpam*) in der nächsten Geburt. Damit ist der Zustand der Seelen – und somit alle Menschen während eines Lebens – Teil einer Kausalität, die sich aus den Handlungen in früheren Geburten ergibt.<sup>94</sup> Diese *Karma*-Vorstellung des Saiva Siddhanta bedeutet konsequent, dass sich Moralität letztlich nicht aus einer Handlung oder ihrer Intention selbst ergibt, sondern dass erst deren vorhandenes oder fehlendes „Gottesbewusstsein“ sie als „gut“ oder „schlecht“ auszeichnet. Eine solche Argumentation wird seit den Siddhanta-Debatten des frühen 20. Jahrhunderts prominent vertreten. Nallaswami Pillai, der sich insbesondere mit christlich-missionarischer Kritik an der Ethik der *Karma*-Lehre befasst und diese zurückgewiesen hat, hat als ultimativ gute Handlung die Bemühungen der Seelen, sich vom Egoismus zu befreien, dargestellt. Egoismus ist für ihn gleichzusetzen mit *Anava*-Mala, also dem ersten „Vergehen“ der Seelen oder „ursächlichen Karma“, welches er mit dem biblischen Sündenfall gleichsetzt. Das Auflösen von Egoismus kann, im Sinne des Saiva Siddhanta Nallaswami Pillais, nur durch „Einswerden mit Gott, die

---

<sup>93</sup> „*ara-c ceykaḷil cīrntu, īraivaṅ karuṇaiyai niṅaintu avai valipatuvatē ākum. eṅavē, īraivaṅ tiruvaruḷai maṅantuviṭtu-c ceyyum aṛaceyalkaḷ aṅaittum payanṛaravaiyē ākum.*“ Vaitṭiyanāṭaṅ 1995a, 91.

<sup>94</sup> Vaitṭiyanāṭaṅ 1995a, 53–56. Vgl. auch Vaitṭiyanāṭaṅ 2008, 10–11.

Hingabe in der Handlung an Gott und unendliche Liebe und Verehrung für ihn<sup>95</sup> geschehen.

Die *Grundsätzlichen Lehren* erklären, mit Bezug auf das *Sivagnana Siddhiyar*, dass sich die positiven und negativen Verdienste, die aus den früheren Handlungen resultieren, in der aktuellen Geburt im „Bildungsgrad“ (*kalvi*), „Wohlstand“ (*celvam*), „Herkunft aus einer guten Gemeinschaft/Familie/Kaste“ (*narkulam utittal*), Erfahrung von „Freuden und Leiden“ (*inpaṅkaḷum tunpaṅkaḷum*) sowie in „Lang- oder Kurzlebigkeit“ (*nīṭitta āyaḷum kurukiya āyaḷum*) widerspiegeln. Diese sind bereits vor dem Eintreten der Seelen in die immanent-materielle Welt festgelegt.<sup>96</sup> Hieraus lässt sich schließen, dass sich auch eine Teilnahme am Saiva Siddhanta Studienprogramm des Thiruvavaduthurai Adhinam gemäß dieser Verdienste erklären lässt. Die Beschäftigung mit Saiva Siddhanta ist, wie oben bereits mehrfach angesprochen, als konkreter Effekt des *Karma* zu verstehen.

Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes wird im Saiva Siddhanta demnach mit Rückgriff auf die *Karma*-Konzeption beantwortet. Gott ist, wie gesehen, weder für die Existenz der Seelen, noch für die der Fesselung verantwortlich. Das *Karma*, als Teil der Fesselung, ist schlicht ein kosmisches und ewiges Gesetz einer Logik von Ursache und Wirkung, auf dessen Ablauf Gott nur insofern Einfluss hat, als dass er es aktiv für das Fortkommen der Seelen nutzt (oder nutzen muss). Daher weist Gott, dem *Karma*-Gesetz entsprechend, den Seelen lediglich die ihnen zustehenden Früchte zu und zwar immer so und in dem Maße, wie es für die Seelen angebracht ist.<sup>97</sup> Dies tut er, um den Seelen den Fortschritt auf dem Erlösungsweg zu ermöglichen. Das *Karma* selbst aber lässt sich auch von ihm nicht abschaffen.<sup>98</sup>

Wie bei der Betrachtung der Seelen-Lehre deutlich geworden ist, verfügen die Seelen über die grundsätzlichen Eigenschaften des Wissens,

---

<sup>95</sup> „They are, becoming one with God, and dedicating one's acts to God, and unceasing Love and devotion to Him.“ Nallaswami Pillai 1911i, 195.

<sup>96</sup> Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 56–57.

<sup>97</sup> Vgl. auch folgende Aussage des Adhinam-Gelehrten Kunjithapatham: „So in different situations, you are in need of different things. But in all situations, we are in the need of the grace of God, Lord Siva. Because wherever, whatever you need, those necessities can only be given to you by the grace of God.“ Interview mit Kuñcitapātam & Tiruccirāmpala Tampirāṅ 2012. Ähnlich auch in Vaittiyanāṭaṅ 2008, 9–10.

<sup>98</sup> Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 59–62. Vgl. auch den Adhinam-Gelehrten Kunjithapatham, der dies mit Verweis auf Sampantar begründet: „Due to our previous births' Karmas, we are confined to some works. I told you, I have some duties, I am a school teacher, I have a lot of duties, and when I then say I don't find time to worship – that is a wrong concept! Whatever other duties we have, Sampantar says, due to our previous births' Karmas, we are confined to these earthly works, professional works.“ Interview mit Kuñcitapātam & Tiruccirāmpala Tampirāṅ 2012.

Verlangens und Handelns. Durch diese ist es für die Seelen auch möglich, das *Karma* zumindest indirekt zu beeinflussen. Die oben formulierte *Karma*-Doktrin könnte leicht als absoluter Determinismus missverstanden werden, allerdings stellt sie lediglich einen Zusammenhang zwischen der Situation in einem Leben, mit einem früheren Leben her. Der Seele verbleiben aber innerhalb dieser Grenzen Handlungsmöglichkeiten, die die Wirkung des *Karma* mittelbar verringern können. Für den Saiva Siddhanta des Thiruvavaduthurai Adhinam gibt es durchaus indirekte Wege, die Wirksamkeit des *Karma* als Fesselung in diesem Leben zu unterminieren: „Wir müssen absolut überzeugt davon sein, dass Gott uns in seiner unendlichen Gnade die seltene Möglichkeit gegeben hat, korrektive Veränderungen herbeizuführen.“<sup>99</sup>

Die *Karma*-Logik benötigt, wie mehrfach angedeutet, die Idee der Wiedergeburt, um sich vollständig zu entfalten: „Auf diese Weise spricht der Saiva Siddhanta definitiv von der Existenz der Wiedergeburt.“<sup>100</sup> Der Prozess der „Entfesselung“ der Seelen ist gemäß der *Karma*-Lehre des Saiva Siddhanta als „Korrektur“ (*tiruttam*) des ursächlichen Fehlers zu begreifen, der sich über unzählige Geburten in verschiedenen Körpern erstreckt. Das *Karma*-Gesetz bedarf somit des Konzepts der Wiedergeburt, oder schließt dieses automatisch ein, um die Möglichkeit zur Verbesserung überhaupt bereithalten zu können. Ziel müsse hier sein, sich vom Gefühl des „Ich und mein“ (*yāṅ – eṇatu*) zu lösen, um das „Ego“ (*cerukku*) zu überwinden.<sup>101</sup> Diese Erkenntnisse der Seelen haben allerdings hierauf keinen direkten Einfluss, indem sie etwa das *Karma* von sich aus neutralisieren könnten. Dies kann nur Gott durch seine „grenzenlose Gnade“ (*pērarulāḷaṅ*) bewirken – *Karma* wird aber auch durch Gott maximal wirkungslos, es verschwindet nicht. Er neutralisiert die Wirkung des *Karma* aber erst, wenn sich die Seelen in einem geeigneten Zustand dafür befinden. Diesem näher zu kommen, kann aber immerhin durch konkrete Handlungen vorbereitet werden. Wie dies praktisch aussehen kann, soll im weiteren Verlauf noch gezeigt werden.

Abschließend muss festgehalten werden, dass der Saiva Siddhanta des Thiruvavaduthurai Adhinam zwar das kosmische Gesetz von *Karma* und Wiedergeburt anerkennt, allerdings letztere, insbesondere im Vergleich zur *Karma*-Lehre, kaum philosophisch bearbeitet. Obwohl in populären modernen Darstellungen hinduistischer Philosophie in der Regel davon

---

<sup>99</sup> „pērarulāḷaṅ ākiya iṛaiyaṅ, nām tiruntuvataṛku uriya ariya vāyppai inta-p pīrappil namakku-t tantirukkīṛāṇa eṇṛa urutiyaṅ eṇṇam mutalil namakku-t tōṇṛa vēṇṭum.“ Vaittīyanāṭaṅ 1995a, 63.

<sup>100</sup> „mūrupīrappu uṇṭu eṇṇṭai-c caiva cittāntam avvāru nīrūvukīṇṛatu.“ Vaittīyanāṭaṅ 1995a, 59.

<sup>101</sup> Vaittīyanāṭaṅ 1995a, 63.

ausgegangen wird, dass die Wiedergeburt zu den Kernlehren indischer Religionen gehört, ist eine derartige, relative Unterbelichtung jener Idee eher der Normalfall klassischer hinduistischer Philosophie. Dort wird meist nicht über die bloße Anerkennung eines Zusammenhangs von *Karma* und Wiedergeburt hinaus gegangen. Die Frage etwa nach personaler Identität und Kontinuität der wiedergeborenen Seelen, die Erinnerung an frühere Leben oder die rituelle oder lebenspraktische Relevanz von Wiedergeburt spielt dort in der Regel – ähnlich wie im Saiva Siddhanta – kaum eine Rolle. In der kanonischen *bhakti*-Literatur des tamilischen Sivaismus gibt es zwar Hinweise auf die Logik von *Karma* und Wiedergeburt, jedoch wird dort – wenn überhaupt – die göttliche Intervention und eine potentielle Auflösung dieser Regel thematisiert.<sup>102</sup> Michael Bergunder hat darauf hingewiesen, dass „[d]ie heute weit verbreitete Ansicht, dass Karma und Wiedergeburt die tragenden Säulen hinduistischer Welt- und Lebensauffassung seien, [...] auf andere Konstellationen zurück [geht].“<sup>103</sup> Diese sind in der orientalistischen Faszination für die indische Kastenordnung, der westlich-missionarischen Kritik daran und neo-hinduistischer Apologetik hierzu zu suchen. Indische Denker des 20. Jahrhunderts, wie S. Radhakrishnan, D. S. Sarma und vor allem Aurobindo Gosh, haben als Vertreter eines modernen und universalen Hinduismus eine Wiedergeburtstheorie zum Schlüsselargument gegen moralisierende Vorwürfe christlicher Kommentatoren erhoben.<sup>104</sup>

Die Ausarbeitung der Idee der Wiedergeburt ist im Saiva Siddhanta der *Grundsätzlichen Lehren*, wie gezeigt, weitgehend abstrakt und geht nicht wirklich über die bloße Feststellung ihrer Existenz hinaus, die jedoch für den Prozess der Erlösung notwendig ist. Diese Einschätzung zeigt sich auch in vereinzelt Hinweisen in den Saiva Siddhanta Debatten des frühen 20. Jahrhunderts, wo diese Fragen scheinbar ebenfalls nur am Rande diskutiert worden sind. In einem Kommentar zu seiner Übersetzung des *Sivagnana Siddhiyar* stellt Nallaswami Pillai die Notwendigkeit von Wiedergeburt für den Erlösungsweg der Seelen pragmatisch wie folgt dar:

„Die wiederholten Geburten sind notwendig, um das anhaftende Anava-Mala abzuwaschen, indem Erfahrungen gemacht, Wissen und Spiritualität erlangt werden. Diese Auflösung [in vielen Geburten] wird benötigt, um den ermüdeten körperlichen Energien Ruhe zu gönnen, genauso wie wir während der Nacht

---

<sup>102</sup> Vgl. Hart 1980.

<sup>103</sup> Bergunder 2001, 711.

<sup>104</sup> Bergunder 2001, 707–714.

ruhen, um unsere Energien für die Aufgaben des morgigen Tages wieder zu gewinnen.“<sup>105</sup>

Im heutigen Saiva Siddhanta wird darüber hinaus vielmehr auf die fundamentale Bedeutung der göttlichen Gnade verwiesen, die auch für den Komplex der Wiedergeburt entscheidend ist und als Erklärung hierfür anscheinend vollkommen ausreicht. Wenn, wie beschrieben, meine Anwesenheit als deutscher Forscher bei Saiva Siddhanta Veranstaltungen in Tamil Nadu plausibilisiert wurde, geschah dies zwar einerseits mit dem eher unspezifischen Hinweis auf „gutes Karma“ aus früheren Geburten. Dieses wurde aber andererseits immer als Ergebnis von göttlicher Gnade gedacht und nie weiter – etwa in Bezug auf persönliche Identität und Kontinuität – konkretisiert. Die Lehre von *Karma* hingegen zeigt sich äußert ausdifferenziert und enthält in der Interpretation des Thiruvavaduthurai Adhinam weitere Besonderheiten, zu der die Vorstellung von Schicksal als *Karma* explizit gehört.

### Schicksal als Karma

Die Logik von *Karma* und Wiedergeburt wird unter den Anhängern des Thiruvavaduthurai Adhinam in der Regel akzeptiert. Ihre Anerkennung wurde, wie mehrfach angedeutet, mir gegenüber von allen Gesprächspartnern des Studienprogramms, egal ob Adhinam-Gelehrten, Direktor, Organisator oder Teilnehmenden, bestätigt oder gar auf mich angewendet. Diese Beobachtung über die allgemeine Akzeptanz von *Karma* und Wiedergeburt kann durch die Betrachtung eines der verbreitetsten Hilfsbücher zum Saiva Siddhanta Studienprogramm weiter gestützt werden. Im bei vielen Veranstaltungen kostenlos verteilten Heft „Wie kann das Karma besiegt werden?“ (*vitiyai velvatu eppaṭi?*) des ersten Kurs-Direktors K. Vaittīyanathan zeigt sich bereits im Vorwort, dass es sich bei der *Karma*-Doktrin um eine durchaus verbreitete Lehre handelt, die aber im Saiva Siddhanta eine eigene nuancierte Ausformulierung erfahren hat. So wird hier die allgemeine Aussage „[d]as Karma tritt in Kraft und verursacht die Erfahrung der Früchte der Taten“<sup>106</sup> aus dem klassischen Werk „Silappatikaram“ (*cilappatikāram*) (ca. 450 u. Z.), das dem Jainismus (*camaṇam*) zugerechnet wird, für den Sivaismus (*caiva camayam*) in ihrer Pauschalität abgelehnt. Der Saiva Siddhanta qualifiziert vielmehr die grundsätzliche Kausallogik weiter, da er eine Gefahr in ihrer zu

---

<sup>105</sup> „The repeated births are necessary for the purpose of washing off the inherent Anava-mala, by gaining experience and knowledge and spirituality. The resolution is required as rest for the tired bodily energies just as we take rest during night to recoup our energies for the task of tomorrow.“ Nallaswami Pillai 1948, 25.

<sup>106</sup> „ūlvinaṭi uruttu vantu ūṭṭum.“ zitiert in Vaittīyanāṭaṅ 2008, 5.

simplicistischen Interpretation als nachvollziehbare Gesetzmäßigkeit sieht. Demnach wäre es zu einfach anzunehmen, Menschen könnten diese Gesetzmäßigkeit verstehen und aktiv beeinflussen. Vielmehr sei es aber aus menschlicher Sicht unmöglich, die Taten (*vinai*) und die daraus folgenden Resultate (*vinai-p payan*) in eine eindeutige Korrelation zu bringen. Die wahrhafte Übersicht und Kontrolle über diesen Prozess obliegt einzig Gott: „Gott, der Wissen hat und die Essenz von allem ist, gibt den Seelen/Lebewesen das *Karma*, damit diese sich verbessern und vollkommene Reife erlangen. Das *Karma* wird in diesem Sinne als Schicksal verstanden.“<sup>107</sup>

Aus diesen Aussagen werden drei Punkte deutlich, die durch Bezug zu einer Hymne des kanonischen *bhakti*-Heiligen Sampantar untermauert werden und die für den weiteren Verlauf zentral sind. Erstens zeigt sich, dass Gott, der nicht für die ewige Existenz des *Karma*-Gesetzes – ausgelöst durch das *Karma-Mala* – verantwortlich ist, das konkrete *Karma* (hier: *vinai* *payan*, wörtl. „Frucht/Resultat der Tat“) aktiv einsetzt, um den Seelen zur „vollkommenen Reife“ (*tirunti pakkuvam*) zu verhelfen. Es ist also wichtig, die Ursache des *Karma* als *Karma-Mala* und das erfahrbare *Karma* selbst voneinander zu trennen. Damit ist zweitens auch klar, dass sich ein einfacher Zusammenhang zwischen einer Tat in der einen, und dem entsprechendem *Karma* in einer nachfolgenden Geburt, aus menschlicher Perspektive nicht herstellen lässt. Dieser Zusammenhang befindet sich ausschließlich im Verantwortungsbereich Gottes, welcher für die beschränkten Seelen nicht zugänglich ist. Drittens erläutert diese Argumentation die Äquivalenz verschiedener Begriffe, die allesamt für *Karma* stehen können, namentlich „*vinai* *payan*“, „*ūlvinai*“ und „*viti*“. Vor allem Letzteres ist als tamilischer Ausdruck für „Schicksal“ gebräuchlich, wobei zweiteres, das im obigen Zitat aus dem *Silappatikaram* verwendet wird, eine fatalistische Konnotation hat. „Schicksal“ ist also aus Sicht des Saiva Siddhanta zum einen nichts rein Zufälliges, das schlicht über die Menschen hereinbricht oder für Menschen nachvollziehbar wäre. Es ist vielmehr das Ergebnis eines ewigen Prozesses, der von Gott zwar nicht verursacht, aber doch benutzt wird und als solcher nicht vollständig für menschliche Kapazitäten fassbar ist. Somit ist „Schicksal“ eigentlich *Karma* und das Saiva Siddhanta Studienprogramm bietet die Lehre von Möglichkeiten an, damit sinnvoll umzugehen. Diese *Karma*-Interpretation gehört zu den Eigenheiten des populären Saiva Siddhanta des Thiruvavaduthurai Adhinam und wurde vor allem vom ersten Direktor des Studienprogramms, K. Vaithyanathan, vertreten.

<sup>107</sup> „*arivutaia-p porulākiya iraiavanē uyirkaḷ tirunti pakkuvam aṭaiyum poruṭṭu vinai* *payan* *avarriṅku ūṭṭkinrāṅ. vinai* *payanē viti enru colla-p paṭuvatu.*“ Vaithyanathan 2008, 5.

Vergleichbare Konzeptionen im Kontext des tamilischen Saiva Siddhanta sind allerdings auch in diesem Falle bereits in den Interpretationen des frühen 20. Jahrhunderts in Nallaswami Pillais kommentierter Übersetzung des *Sivagnana Botham*, nachweisbar, speziell bei der Erklärung zum 2. Sutra. Dort beschreibt Nallaswami Pillai, ähnlich wie in der oben zitierten Aussage, Wiedergeburt (hier alternativ auch „Kreislauf von Evolution“) als allgemein-abstrakte Notwendigkeit unter der vollständigen Abhängigkeit von göttlicher Hilfe. Gleichzeitig verwirft er die Deutung des von *Anava-Mala* initiierten *Karma* als „fatalistisches Schicksal“ oder „erzwungene Determiniertheit“:

„Akzeptiere dies [die Wirkung des Anava-Mala]; und wenn die Seele die Kreisläufe der Evolution beginnt, dann tritt das Gesetz des Karma in Gänze in Kraft. Diese Doktrin darf daher nicht mit der Doktrin von fatalistischem Schicksal oder Determinismus verwechselt werden. Evolution oder Geburten sind die einzigen Modi, die zur Erlangung von perfektem Wissen zur Verfügung stehen; und um diese Geburten zu erhalten oder um in den Kreislauf der Evolution einzutreten, benötigen wir Gottes Hilfe.“<sup>108</sup>

Durch die Aufnahme des *Karma-Mala* in den Bereich der ewigen und ungeschaffenen Entitäten nimmt die *Karma*-Lehre des Saiva Siddhanta also Gott aus der Verantwortung für die Existenz dieses kosmische Gesetzes. Genauso wie für die anderen beiden Grundübel *Anava-Mala* und *Maya-Mala* gültig, hat Gott keinen Einfluss auf ihr grundsätzliches Bestehen, sondern er kann lediglich damit umgehen. Dies gilt laut dem Saiva Siddhanta konsequenterweise auch für die Logik des *Karma*, die – ohne Zutun, oder ohne Erlaubnis Gottes – durch die erste Handlung der Seelen, also ihre vermeintliche anfängliche „Verfehlung“, in Gang gesetzt wurde.

### *Maya-Mala*

Die „Wahrheit der Maya“ (*māyai uṇmai*) gehört zu den Besonderheiten der Lehren des Saiva Siddhanta.<sup>109</sup> Als eine der drei Grundübel wird es in den *Grundsätzlichen Lehren* abermals in einer Kombination aus Ableitungen aus den ontologisch-kosmologischen Prämissen und empirischen Beobachtungen erklärt. Als Teil der Fesselung/*Pasam* gehört „Maya“

---

<sup>108</sup> „Grant this; and start the soul in the cycles of evolution, then the whole law of Karma comes into operation. This doctrine therefore is not to be confounded with the doctrine of Fate or necessity. Evolution or births are the only modes provided for attaining perfect knowledge; and for getting births or setting us on the wheel of Evolution we require God’s help.“ Nallaswami Pillai 1984, 24.

<sup>109</sup> Vgl. auch Kuñcitapātam 2014, 117–129.

(*māyai*, Skt. *māyā*) in den Bereich der nicht-intelligenten Entitäten. Diese Entitäten haben alle die Eigenschaft, dass sie materieller Veränderung und Verfall unterworfen sind (*aḷintupōkum*). Verdeutlicht wird dies am Beispiel der Sonne, die langsam ihre Potenz verliert und irgendwann vergeht. Diese Ansicht wird in den *Grundsätzlichen Lehren* mit dem allgemeinen Verweis auf wissenschaftliche Bücher (*viññāna nūl*), die dies bestätigen, vertreten. Gleiches gilt für den menschlichen Körper (*uṭal*), der als nicht-intelligente Materie zu Staub zerfällt, sobald die Seele ihn verlässt. Dass ein solcher Verfall aber nicht bedeutet, dass die grundsätzliche und ewige Existenz des *Maya* in Frage steht, begründen die *Grundsätzlichen Lehren* explizit mit Erkenntnissen der „wissenschaftlichen Welt“ (*viññāna ulakam*). So habe die „Wissenschaft des 20. Jahrhunderts“ (*irupatām nūrrāṇṭu viññānam*) beispielsweise herausgefunden, dass ein stetig kleineres Zerteilen von Materie (*caṭapporuḷ*) bis hin zur Spaltung des Atoms (*anu*) dazu führt, dass weiterhin eine „große Energie“ (*pērārral*) übrig bleibt. Die *Maya*-Konzeption des Saiva Siddhanta als ewige und unvergängliche Entität, wird also von den (natur)wissenschaftlichen Erkenntnissen nur bestätigt, wie folgende Passage deutlich macht:

„Die Wahrheiten, die die heutige Wissenschaft herausfindet, hat unser Saiva Siddhanta vor tausenden von Jahren gelehrt. Wenn alle Energien, aller Materie als Energiefeld zusammen kommt, nennt der Saiva Siddhanta dieses »Maya«. Die Materie der ganzen Welt ist aus diesem Energiefeld namens »Maya« immaniert. Das sind die Lehren des Saiva Siddhanta. Materie kann nur aus Materie entstehen, Gott ist eine allwissende Entität, daher kann nicht-intelligente *Maya* nicht aus ihm immanieren. Daher ist auch *Maya*, wie Gott, eine ewige Entität, die nicht erschaffen wurde, sagt der Saiva Siddhanta.“<sup>110</sup>

In dieser Ausführung zeigt sich deutlich, dass die Vertreter des heutigen Saiva Siddhanta versuchen, ihre Lehren an die Plausibilität eines modernen naturwissenschaftlichen Weltbildes anzuschließen. Solchen wissenschaftlichen Erkenntnissen wird damit indirekt eine Allgemeingültigkeit zugeschrieben, die sich aber durch die vorgenommene argumentative Verknüpfung auf die Saiva Siddhanta Lehre überträgt. Eine solche Vereinbarkeit oder Übereinstimmung religiöser Lehren mit den Ansichten

<sup>110</sup> „*inraiya viññāna ulakam kaṇṭupīṭṭu-k kūṛum uṇṇimaiy-p pala āyiram āṇṭukaḷukku munpē, namatu caivacittāntam kūriyullatu. ellā-c caṭapporuḷiṇ ārralkaḷum oruñkiṇaintu tiraṇṭu ṍr ārral mayamāy nīrpatu etuvō, atuvē »māyai« eṇa-c caivacittāntam kūrukīṇratu. avvāru ārral mayamāka nīrkum »māyai« yiliruntē ulakattil uḷḷa caṭapporuḷkaḷ aṇaittum tōṇriyullāṇa, eṇpatu caivacittānta-k koḷkaiyākum. caṭattilirututāṇ caṭam tōṇrum, kaṭavuḷ pērārrivaṭaiṇporuḷ; eṇavē avariṇamiruntu aṇṇivaṇra poruḷākiya »māyai« tōṇra muṇṇiyātu. eṇavētāṇ, māyaiyum kaṭavuḷaiṇpōla yārālum paṭaikkappaṭāta anāṭtipporuḷ eṇa-c caiva cittāntam koḷkīratu.*“ Vaitthyanāṇ 1995a, 11–12.

der Wissenschaft gehört, wie mehrfach angedeutet, für viele Traditionen zum modernen „Standard“ einer Religion. Der in den *Grundsätzlichen Lehren* präsentierte Saiva Siddhanta bildet hier keine Ausnahme. So sind (natur)wissenschaftliche Erkenntnisse lediglich gegenwärtige Ausformulierungen ewiger göttlicher Wahrheiten.<sup>111</sup>

Michael Bergunder hat kürzlich gezeigt, dass die Entstehung eines globalen Religionsverständnisses seit dem späten 19. Jahrhundert zentral an die Auseinandersetzung mit den sich in dieser Zeit etablierenden modernen Naturwissenschaften geknüpft ist. Insbesondere die „materialistische Kritik“ am Christentum hat in Europa und Nordamerika dazu geführt, das Verhältnis von Religion und Wissenschaft neu zu bestimmen. Hierbei sind sowohl Abgrenzungsbewegungen zu beobachten, als auch vermehrt religionspsychologisch-empiristische Versuche, beide Sphären wieder zusammenzuführen. Dies gilt auch und vor allem für indische Fürsprecher eines global akzeptierten modernen Hinduismus, für die die Idee der Vereinbarkeit von Hinduismus und Naturwissenschaften geradezu konstitutiv erscheint. Paradigmatisch und folgenreich hat Swami Vivekananda den von ihm propagierten Advaita Vedanta, der sich auf fundamental innerlich-religiöse Erfahrung beruft, als perfekte Harmonie von Naturwissenschaften und Religion präsentiert. Beide „Sphären“ würden letztlich die gleichen Weisheiten zu Tage fördern.<sup>112</sup> Die weltweite Rezeption der Thesen von Harmonie zwischen Wissenschaften und Religion innerhalb der globalen Debatten seit dem 19. Jahrhundert ist nicht zuletzt auf die weitreichenden Aktivitäten der „Theosophischen Gesellschaft“<sup>113</sup> zurückzuführen, die behauptete, die wissenschaftlich belegbare Wahrheit hinter allen Religionen gefunden zu haben. Theosophisches Gedankengut wurde massiv auch in den tamilisch-sivaitischen Kreisen Tamil Nadus um 1900 rezipiert, wie die Beiträge der Zeitschrift *Siddhanta Deepika* deutlich zeigen.<sup>114</sup> Prominente zeitgenössische Vertreter des Saiva Siddhanta wie Nallaswami Pillai und Maraimalai Adikal haben immer wieder vor allem in Bezug auf die *Maya*-Lehre auf die Übereinstimmungen mit moderner Wissenschaft verwiesen.<sup>115</sup> Gerade Maraimalai Adikal, dem im tamilischen Sivaismus heute noch große Anerkennung zuteil wird, hat

---

<sup>111</sup> Paradigmatisch finden sich diese Ansichten ausformuliert in einem Beitrag der hindu-nationalistischen Philosophin Ruth Reyna, die an anderer Stelle Nachweise für die Existenz von Raumschiffen in klassischen Hindu-Schriften findet und die in einem Beitrag für eine Saiva Siddhanta Zeitschrift im Jahr 1966 die *Maya*- bzw. *Tattva*-Lehre des Saiva Siddhanta in Einklang mit den Theorien Albert Einsteins sieht. Dieser Artikel wurde 1984 vom Dharmapuram Adhinam nochmals abgedruckt. Vgl. Reyna 1984.

<sup>112</sup> Bergunder 2016.

<sup>113</sup> Vgl. u.a. Godwin 1994; Hammer 2013. Zum globalen Einfluss siehe Bergunder 2016.

<sup>114</sup> Vgl. Harlass 2012; 2017.

<sup>115</sup> Für Nallaswami Pillai, siehe u.a. Nallaswami Pillai 1911e.

1906 in einem Aufsatz für die *Siddhanta Deepika* das Verhältnis von Saiva Siddhanta und moderner Naturwissenschaft explizit besprochen.<sup>116</sup> Im Bezug auf die Seelen- und *Maya*-Konzeption des Saiva Siddhanta stellt er mit Referenz zum *Sivagnana Botham* fest:

„Die gedankliche Tiefe und die argumentative Feinsinnigkeit, die dieses philosophische System [Saiva Siddhanta] charakterisieren, kann nicht in einem solch kurzen Abriss dargestellt werden. Eine kursorische Ansicht des Sivagnana Botham, einem Werk von seltener Güte, das alle Prinzipien der Siddhanta Philosophie in stringenter und logischer Weise systematisiert, ist ausreichend, jeden von der Wahrhaftigkeit unserer Aussage zu überzeugen. Während die Darstellung dieses Systems in striktem Einklang mit den Lehren der Naturwissenschaft steht, stimmt sie ebenfalls mit den notwendigen Prinzipien der hoch entwickelten Religionen überein. In ihm fließen zwei große Ströme menschlichen Denkens und verbinden sich um es bis zum Rand zu füllen, sodass jene, die es nach Wahrheit dürstet, hierher [zum Saiva Siddhanta] kommen können, um mit Begierde zu trinken.“<sup>117</sup>

Maraimalai Adikal schließt seinen Beitrag, der auffällige argumentative Ähnlichkeiten zu den heute vertretenen Ansichten des Thiruvavaduthurai Adhinam aufweist, mit folgenden Worten, die die den umfassenden religiösen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Charakter des Saiva Siddhanta betonen:

„Wir fassen zusammen, dass Saiva Siddhanta als Religion, Philosophie und Naturwissenschaft drei Ansichten präsentiert, die sich nach kritischer Überprüfung als widerspruchsfrei zueinander erweisen.“<sup>118</sup>

Über die Inanspruchnahme wissenschaftlicher Gültigkeit für den Saiva Siddhanta hinaus wird an den oben zitierten Zeilen aus den *Grundsätzlichen Lehren* weiterhin abermals erkennbar, dass Gott nichts mit der Existenz von *Pasam*, hier konkret der *Maya*, zu tun hat. Auch dieser

---

<sup>116</sup> Dieser Beitrag erschien noch unter Maraimalai Adikals Geburtsnamen R. S. Vedachalam, Vedachalam 1906.

<sup>117</sup> „The depth of thought and the subtlety of argument that characterise this system of philosophy, we are not able to exhibit in such a brief sketch as this. A cursory view of Sivagnana Bodham a work of very rare merit and which systematises the entire principles of the Siddhanta philosophy in a stringe logical method, would be sufficient to convince any one of the veracity of our statement. While the exposition of this system is in strict accordance with the teachings of Physical science, it also conforms itself to the necessary principles of the more advanced religions. The two great channels of human thought flow into it and mingle to fill it to the brim, so that those who are thirsting after truth may go there and drink it with avidity.“ Vedachalam 1906, 67–68.

<sup>118</sup> „In one word, we conclude that, as a religion, philosophy and science, the Saiva Siddhanta presents three views which on a critical examination prove to be consistent one with the other.“ Vedachalam 1906, 69.

Schluss steht in Beziehung zur der zentralen Bedeutung der Kategorie des Wissens im Saiva Siddhanta. Der Logik von *satchitananda* folgend wurde für die intelligenten Seelen schon gezeigt, dass sie, aufgrund ihres Bewusstseins über ihre Verschiedenheit zum Körper und dessen Vergänglichkeit, nicht die Urheber der Materie oder der Fesselung sein können. Gott, als allwissende Entität (*pērarivutaiporu!*), kann erst recht nicht etwas Unintelligentes hervorbringen. Da im Saiva Siddhanta Materie nur aus Materie, also Nicht-Intelligentes nur aus Nicht-Intelligentem entstehen kann, muss *Maya* ebenfalls grundsätzlich schon immer unabhängig und ungeschaffen existieren. Weder Gott noch die Seelen sind dafür verantwortlich. Die *Maya*, hier explizit als „Energiefeld“ (*ārral mayamāy*) beschrieben, ist „der erste Grund der Welt“ (*ulakukku mutarkāraṇam*), also die Ursache für die materielle Existenz des Kosmos, wie die *Grundsätzlichen Lehren* mit Bezug auf das *Sivaprakasam* feststellen.<sup>119</sup>

Der vedische Name *Maya* ist in indischen Traditionen sehr unterschiedlich ausformuliert worden. Die heute bekanntesten Varianten sind Vertretern des modernen Advaita Vedanta wie S. Radhakrishnan und Aurobindo Gosh zuzuordnen, die *Maya* als eine Art „provisorische Realität“ denken, die die Seelen tendenziell daran hindert, den Weg zu Gott und zur Erlösung zu finden.<sup>120</sup> Eine Abgrenzung von solchen Konzeptionen hat bereits Nallaswami Pillai mit Bezug zum kanonischen Text des *Sivagnana Siddhiyar* Anfang des 20. Jahrhunderts vorgenommen und *Maya* mit der Idee der Materie der westlichen Philosophie gleichgestellt. Für ihn war es vor allem zentral den negativen Konnotationen von *Maya*, wie sie vom modernen Vedanta vertreten wurde, eine positive Deutung der *Maya* im Saiva Siddhanta entgegenzusetzen. *Maya* sei demnach weder der Ursprung der Fesselung und Unwissenheit der Seelen – dieser liegt wie gesehen im *Anava-Mala* – noch mit ihnen oder Gott identisch. Der besonderen Überzeugung der Saiva Siddhanta Interpretation zufolge ist *Maya* vielmehr als Hilfsmittel auf dem Weg zur Erlösung zu verstehen.<sup>121</sup>

Für den vom Thiruvavaduthurai Adhinam propagierten Saiva Siddhanta erscheint es aufgrund der Popularität der Auseinandersetzung um die Konzeption von *Maya* wichtig, sich ebenfalls speziell von fehlerhaften Lesarten „einiger anderer Philosophen“ (*cila tattuvavātika!*) explizit abzugrenzen. Ohne sie ausdrücklich beim Namen zu nennen, werfen die *Grundsätzlichen Lehren* den Vertretern des Advaita Vedanta ein schlicht falsches *Maya*-Verständnis vor: „Diese Philosophen befinden sich in einem Zustand der Verwirrung, wenn sie sagen, *Maya* sei verantwortlich

<sup>119</sup> Vaittīyanāṭaṅ 1995a, 12.

<sup>120</sup> Vgl. Forsthoefel 2012.

<sup>121</sup> Nallaswami Pillai 1911f, 303–306. Vgl. Bergunder 2010, 41–43.

für die Unwissenheit [der Seelen].<sup>122</sup> Der Saiva Siddhanta des Thiruvavaduthurai Adhinam befindet sich hier also innerhalb des argumentativen Raumes, den Nallaswami Pillai bereits ausführlich dargestellt hat.

Dem Saiva Siddhanta ist also eine rein negative Interpretation von *Maya* fremd. Zwar ist sie als *Maya-Mala* eine der drei Grundübel und damit ein Teil der Fesselung der Seelen, zeitigt aber dennoch vor allem auch positive Folgen. Sie ist als materielle Verbindung mit den Seelen nämlich auch dafür verantwortlich, dass diese überhaupt Wissen generieren können. Wie schon mehrfach angedeutet, finden die Seelen im menschlichen Körper und der immanenten Welt, die Gott aus *Maya* für sie formt, den konkreten Ort zur Erlangung von Wissen:

„Gott gibt uns unsere Körper und diese Welt aus Maya. Es ist offensichtlich, dass wir nur wegen unserer Körper und der Welt Wissen erlangen können und dass diese daher nicht die Ursache der Unwissenheit darstellen können. [...] Sie [Maya] aktiviert unser Wissen, unser Verlangen und unsere Handlungen und bewirkt unser Bewusstsein für neue Informationen durch unsere Handlungen.“<sup>123</sup>

In dieser Aussage wird deutlich, dass der Saiva Siddhanta *Maya* – ganz im Gegensatz zu Lesarten der modernen Vedanta – nicht als nur bedingten realen Faktor ansieht, der Unwissenheit hervorruft. Diese wird bereits durch das oben beschriebene *Anava-Mala* initiiert. *Maya* existiert zum einen in einem speziellen, „ursächlichen Zustand“ (*kāraṇa nilai*), der allerdings inaktiv oder „schlafend“ (*oṭuṅku*) vorgestellt wird und in dem *Maya* grenzenlos ist. Zum anderen hat *Maya* einen allgemeinen „effektiven Zustand“ (*kāriya nilai*), welcher derjenige ist, in dem sie für die Seele, zum Beispiel als Körper, hilfreich ist.<sup>124</sup> Damit ist die „effektive *Maya*“ für den Erlösungswege also alternativlos, da sie gleichzeitig nur als konkrete Materialisierung für die Seelen unterstützend wirken kann, das obligatorische Wissen anzueignen: „Sie ist in Wahrheit eine erhellende Entität.“<sup>125</sup> Innerhalb der ontologischen Axiome des Saiva Siddhanta ist diese positive Konnotation des *Maya* damit zwingend und bildet eine deutlich Abgrenzung – allen voran zum modernen Vedanta. Abermals präsentiert sich die vom Adhinam vertretene Position als die

<sup>122</sup> „*māyai tāṅ namakku aṟiyāmaiyaic ceykiṟatu eṅṟa oru vakai mayakkam kāraṇamāka attattuvavāṭikaḷ kūrūkiṟārkaḷ.*“ Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 49.

<sup>123</sup> „*māyayiliruntē iraiyaṅ namakkuḷḷa uṭalkaḷaiyum nām irukkum ivvulakattaiyum paṭaittu, namakku-t tantuḷḷāṅ. ivvulakālum namatu uṭalālum namuṭaiya aṟivu viḷakkam perukiṟatē aṅṟi, namakku aṟiyāmai ēṟpaṭuvatillai eṅṟatu kaṅkūṭu. [...] namatu aṟivu iccai ceylkaḷai iyaṅka-c ceytu, nām itaṅku muṅṟu aṟiyāta pala viṭayaṅkaḷai aṟiya-c ceyvatu māyākāriyaṅkaḷē ākum.*“ Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 49.

<sup>124</sup> Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 69.

<sup>125</sup> „*uṅmaiyl māyai olipporuḷē ākum.*“ Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 66.

eigentliche, korrekte Interpretation des Namens *Maya*, die weiterhin durch den kanonischen Text des *Sivagnana Siddhiyar* belegt wird.<sup>126</sup>

### Die Schöpfung der Welt aus Maya

Wenn nun der Saiva Siddhanta im „ursächlichen Maya“ als Energiefeld die Ursache für die materielle Realität ansieht, muss erklärt werden, wie es schließlich zu einer konkreten und effektiven „Schöpfung der Welt“ (*ulaka-p paṭaippu*) kommen kann. Für die ewige Existenz des *Maya* ist Gott nicht verantwortlich, wohl aber für die Materialisierung dieses *Maya* als Kosmos oder Welt: „Maya als Entität wurde nicht erschaffen, aber diese Welt wurde aus jener durch Gott erschaffen.“<sup>127</sup> *Maya* ist somit der energetische Grundstoff, aus dem Gott die Welt formt. Beide sind ewig, die Handlungsmacht liegt aber bei Gott: „Gott erschafft aus Maya und zerstört alle nicht-intelligenten Entitäten der Welt und die Körper, die mit den Seelen verbunden sind. Das ist ein Grundsatz des Saiva Siddhanta.“<sup>128</sup> Dieser Grundsatz lehrt also, dass Gott über die *Maya* verfügt und in der Lage ist, diese zumindest in ihrer materiellen Existenz zu zerstören, wie die Verbindung und Trennung von Seelen und Körpern verdeutlicht. Die energetische Existenz von *Maya* bleibt davon aber unangetastet, das heißt sie verschwindet nie.

Der Sinn dieser Schöpfungshandlung Gottes liegt nun konsequenterweise darin, dass die *Maya* als konkrete materielle Welt für die Seelen durchaus nützlich beziehungsweise sogar absolut notwendig ist. Sie ist der einzig existierende Weg für die Seelen, Wissen zu produzieren: „Die Seelen benutzen die Materie in der Welt und die Körper und empfinden Freud und Leid. Um Wissen zu erlangen, benötigen sie die Welt und den Körper.“<sup>129</sup> Ohne die Materie sind also die Seelen gar nicht in der Lage, etwas zu empfinden und zu lernen. Die Generierung von Wissen gehört, wie mehrfach erwähnt, zu den zentralen Aufgaben der Seelen auf dem Weg zu Erlösung. Damit ist *Pasam*, hier in Form der *Maya*, zwar zum einen der Grund für die Fesselung der Seelen, aber gleichzeitig auch die einzige Möglichkeit, die Fesselung zu überwinden. *Maya-Mala* ist damit, im wahrsten Sinne des Wortes, ein notwendiges Übel.

<sup>126</sup> Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 49.

<sup>127</sup> „māyaitāṅ yārālum paṭaikkappaṭāta poruḷē anṇi, atiliruntu tōṛṛuvikkappaṭṭa ivvulakam, iraivaṅālēyē paṭaikkappaṭṭatākum.“ Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 12.

<sup>128</sup> „inta ulakattu-c caṭaporuḷkaḷaiyum, uyirkaḷ cārntuḷḷa aṅaittu uṭalkaḷaiyum, iraivaṅ māyāyiliruntu tōṛṛuvittu oṇukkukirāṅ eṅpatu caivacittānta-k koḷkai.“ Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 12.

<sup>129</sup> „uyirkaḷ, ulakiluḷḷa poruḷkaḷai-k koṇṭum uṭalkaḷai-k koṇṭum inṇpatuṅpaṅkaḷai aṅupa-vikkirāṅa avai arivuvilakkam peruvatarṅku inta ulakamum uṭalum avarrikku-t tēvaippatukirāṅa.“ Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 12.

Die *Grundsätzlichen Lehren* erklären diese Konzeption am Beispiel der menschlichen Sinnesorgane wie folgt:

„Wenn es im Körper keine Augen, Ohren, Nase etc. gibt, können die Seelen nichts wissen; wenn es diese Entitäten in der Welt nicht gibt, dann können jene nichts empfinden. Nur um des Wissens der Seelen Willen erschafft Gott aus Mitgefühl daher diese Welt und diesen Körper aus Maya und gibt ihn den Seelen.“<sup>130</sup>

Augen, Ohren, Nase und die anderen Sinnesorgane sind Mittel für die Seelen, physiologische Wahrnehmungen zu erleben und dadurch Wissen zu generieren. Genau aus diesem Grund benutzt Gott *Maya*, um den Seelen eine Welt (*puvanam*, Skt. *bhuvana*) zu erschaffen, die genussvolle Wahrnehmung (*pōkam*, Skt. *bhoga*) zu schenken, einen Körper (*tānu*, Skt. *tanu*) zur Verfügung zu stellen und diesem Sinnesorgane (*karaṇam*, Skt. *karaṇa*) zu geben. Da die ewige Existenz aller drei grundlegenden Entitäten im Saiva Siddhanta ein unhintergehbare Faktum darstellt, also die fundamentale Trennung der Seelen von Gott und ihre gleichzeitige Fesselung schlicht die ontologische Grundkonstellation ist, kann Gott daran nichts ändern. Allerdings kann er versuchen, den Seelen den Weg zur Erlösung, durch Entkräftung der Wirkung von *Pasam*, zu bereiten. Einer der zentralen Schritte Gottes ist gemäß des Saiva Siddhanta daher die Schöpfung der materiellen Welt inklusive der menschlichen Körper aus *Maya*. Dies ist ausdrücklich ein Akt des gnadenvollen Mitgefühls (*karuṇai*, Skt. *karuṇā*)<sup>131</sup> Gottes für die Seelen und ihren Zustand, wie die *Grundsätzlichen Lehren* mit Bezug auf den kanonisch-unkanonischen Text des *Sivagnana Mapadiyam* feststellen.<sup>132</sup>

Die bisherigen Ausführungen zur *Maya*-Konzeption des Saiva Siddhanta haben sich schwerpunktmäßig mit ihrer immanent-materiellen Form, die sich aus der Schöpfungshandlung Gottes aus dem energetischen Urstoff des *Maya-Mala* ergibt, befasst. Dieser Gnadenakt um der Seelen willen betrifft allerdings bei genauerer Betrachtung der Ausführungen des Saiva Siddhanta lediglich einen Teil der „effektiven *Maya*“, also der aus ihr hervorgehenden Produkte (*attuvā*, Skt. *adhvan*). Diese lassen sich nun wiederum in zwei Arten aufspalten, namentlich die sogenannte „reine *Maya*“ (*cuttamāyai*) und die „unreine *Maya*“ (*acuttamāyai*). Die Ausarbeitung dieser beiden Arten von *Maya* liefert der Saiva Sid-

<sup>130</sup> „uṭalil uḷḷa kaṇa, mūkkū, cevi mutaliyaṇa illāviṭṭāl, uyirkaḷ onṛaiyūm aṛiyamuṭiyātu; ulakapporuḷkaḷ illāviṭṭāl avai onṛaiyūm nukara muṭiyātu. āka, uyirkaḷukku aṛivu viḷakkam ēṛpaṭum poruṭṭē iṛaivaṇ, karuṇai kāraṇamāka ivvulakaiyūm ivvuṭaiḷayum māyāyiliruntu paṭaittu uyirkaḷukku vaḷaṅkiyullāṇa.“ Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 13.

<sup>131</sup> „karuṇai“ hat sowohl im Tamil als auch im Sanskrit weitere ähnliche Konnotationen wie „Mitleid“, „Gnade“, „Güte“ oder „Milde“.

<sup>132</sup> Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 13.

dhanta in Form der „Erklärung der 36 Tattvas“ (*muppattāru tattuva viḷak-kam*).

### Die Lehre der 36 Tattvas

Der Name „Tattva“ (*tattvam*, Skt. *tattva*) gehört auch in anderen philosophischen Traditionen zu den Konzepten, anhand derer die materielle Realität des Kosmos erklärt wird. Insbesondere in der Denkschule des Samkhya ist diese Lehre prominent formuliert worden, wobei hierbei von der Existenz von 25 *Tattvas* ausgegangen wird.<sup>133</sup> Der Saiva Siddhanta kennt hingegen 36 *Tattvas*, deren Bearbeitung in orientalistischen Debatten seit Mitte des 19. Jahrhunderts nachweisbar ist.<sup>134</sup> Eine ausführliche Verteidigung von sivaitischer Seite des speziellen *Tattva*-Verständnisses des Saiva Siddhanta als alleiniges Produkt von *Maya*, vor allem gegen Vertreter von Samkhya und modernem Vedanta, findet sich bereits bei Nallaswami Pillai im frühen 20. Jahrhundert.<sup>135</sup> Gemäß der Lesart des Thiruvavaduthurai Adhinam kann man die Bedeutung des Wortes *Tattva* anhand seiner beiden Wortteile erklären: „*tat*-“ bedeutet „Vorhandensein“ (*uḷḷatum*) und „*-tuvam*“ entspricht „Beschaffenheit“ (*taṅmai*). *Tattva* bedeutet also etwa „wahre Existenz, wie sie ist.“<sup>136</sup>

Die *Tattva*-Lehre des Saiva Siddhanta gestaltet sich sehr ausführlich und wird auch in den *Grundsätzlichen Lehren* und anderen Publikationen des Studienprogramms detailreich beschrieben.<sup>137</sup> Hier sollen allerdings lediglich die zentralen Annahmen herausgearbeitet werden, die zum allgemeinen Verständnis des bisher Gesagten beitragen. Die „effektive Maya“, bestehend aus den 36 *Tattvas*, gliedert sich in zwei Hauptteile. Wichtig ist hierbei festzuhalten, dass es sich bei dieser „effektiven Maya“ immer um durch Gott bereits beeinflusste „ursächliche Maya“ handelt. Dieser Einfluss wird, wie schon angedeutet, nie von Gott direkt ausgeübt, da er grundsätzlich nicht unmittelbar mit den anderen Entitäten in Verbindung tritt. Das geschieht immer durch seine Energie *Sakti*. Auf den Bereich der „reinen Maya“ entfallen gemäß der Zweiteilung der *Maya* lediglich die ersten fünf *Tattvas*, die auch „Siva-Tattvas“ (*civa-tattvam*) genannt werden, weil sie von Gott als Instrumente eingesetzt werden, um die Seelen zu beeinflussen. Mit ihrer Hilfe kann Gott als Siva seine fünf funktionalen Handlungen ausführen. Diese fünf ersten *Tattvas*, die als

<sup>133</sup> Vgl. Jacobsen 2012b.

<sup>134</sup> Hoisington 1854c.

<sup>135</sup> Nallaswami Pillai 1911h.

<sup>136</sup> Vgl. „*uḷporuḷ; uḷatām taṅmai; uṅmai*“ *Vaittiyanāṭaṅ* 1995b, 47. Ähnlich auch definiert bei *Vellāivāraṇam* 2010a, 1.

<sup>137</sup> Vgl. *Vaittiyanāṭaṅ* 1995a, 73–88; *Kuñcitapāṭam* 2014, 119–129. Für ein übersichtliches graphisches Schaubild der 36 *Tattvas*, siehe *Kuñcitapāṭam* 2014, 129.

außerordentlich fein beschrieben werden, bringen beispielsweise Worte, Buchstaben, Welten, Körper, Genußobjekte, Organe und nicht zuletzt die übrigen 31 *Tattvas* hervor. An dieser Aufstellung ist bereits zu erkennen, dass die *Tattva*-Konzeption weit über eine rein stoffliche Interpretation von Materialität hinausgeht.

Den ersten fünf *Tattvas* folgen sieben weitere, die aus der „unreinen Maya“ hervorgehen, die im Saiva Siddhanta Kurs des Thiruvavaduthurai Adhinam als „Puruṣa-Tattvas“ (*puruṣa-t tattuvam*, Skt. *puruṣa tattva*) bezeichnet werden.<sup>138</sup> Zu ihnen gehört unter anderem die Zeit (*kāla-t tattuvam*) als Element, das die Früchte des *Karma* bringt sowie weitere fünf *Tattvas*, die die seelischen Qualitäten des Wissens, Verlangens und Handelns beeinflussen.<sup>139</sup> Die gemeinsame Bezeichnung *Puruṣa-Tattva* bildet dann den siebten dieser zweiten Gruppe von *Tattvas*, die als feinstoffliche Verbindung mit der Seele deren Eintritt in die immanent-materielle Welt als *Pasu/Anma/Atman* bedingt.

Auf die immanente Seele beziehen sich dann die etwas konkreteren verbleibenden 24 *Tattvas*, die dementsprechend auch den Sammelnamen „Anma-Tattvas“ (*āṇma-t tattuvam*) tragen. Diese schließen zum einen auch „klassische“ Elemente wie beispielsweise Luft (*vāyu*), Wasser (*nīr*), Erde (*nilam*), Feuer (*tī*) oder materielle Körper ein, zum anderen aber auch weniger greifbare Dinge wie Äther (*ākāyam*), Schall (*ocai*), Geschmack (*cuvai*), Geruch (*maṇam*) oder die fünf Sinne (*ñāṇēntiriyāṅkaḷ*). Diese 24 helfen den Seelen konkret bei der Wissensproduktion. Letztlich sind aber, aufgrund der inhärenten Beziehungen der *Tattvas* zueinander, alle 36 notwendig für die Seelen, um das erforderliche Wissen zu generieren und den Weg der Erlösung zu beschreiten.

Die Lehre der 36 *Tattvas* ist, wie auch die Artikulationen des Thiruvavaduthurai Adhinam nahelegen, in etlichen kanonischen Schriften des Saiva Siddhanta und kleineren Kommentar-Texten (*kaṭṭalai*) entworfen worden. Als klassische und systematische Darstellung wird jedoch dezidiert das *Unmai Neri Vilakkam* verstanden.<sup>140</sup> Die *Tattva*-Konzeption des Saiva Siddhanta ist im Sinne des Saiva Siddhanta Studienprogramms jedoch keine leere philosophische Übung des detailreichen Ausbuchstabierens aller möglichen, noch so feinstofflichen, Formen von Wirklichkeit. Vielmehr ist die genaue Kenntnis der 36 *Tattvas* von zentraler Wichtigkeit, um die umfassende Gnade Gottes überhaupt realisieren zu können. Da sich die Seelen nämlich von Anfang an zunächst vollkommen inaktiv im Zustand umfassender Unkenntnis befunden hätten, könnten sie

<sup>138</sup> Vgl. auch Vaittīyanāṭaṅ 2010, Frage III., 8.

<sup>139</sup> Namentlich handelt es sich neben der Zeit hierbei um „*niyati-tattuvam*“, „*kalai-t tattuvam*“, „*vittai-t tattuvam*“.

<sup>140</sup> Vgl. das Hilfsbuch des Studienprogramms zu diesem Thema, Vellaiṭṭavāraṇam 2010a.

– beispielsweise als Teilnehmende der Kurse – durch das Studium der *Tattvas*, die Gott kontinuierlich aktiv einsetzt, besser verstehen, welche „unendliche Hilfe“ (*aḷaviṭa muṭiyāta utavi*) Gott dadurch allen Menschen zuteil werden lässt. Damit ließe sich auch für Menschen die eigentlich unerkennbare Natur des Mitgefühls Gottes erahnen: „Wir können so auch realisieren, wie dankbar wir Gott für seine große Hilfe sein müssen.“<sup>141</sup>

#### 2.4. Das Verhältnis der ewigen Entitäten zueinander: Allgegenwart auf dem Weg zum Wissen

Aus den bisher dargelegten Konzeptionen des vom Thiruvavaduthurai Adhinam propagierten Saiva Siddhanta ist deutlich geworden, dass die ontologische Grundkonstellation von drei beziehungsweise fünf fundamentalen Entitäten als unhintergehbare Vorannahme gelten muss. Da alle fünf ungeschaffen und ewig existieren, kann niemand, einschließlich Gott, für die daraus resultierenden Folgen, etwa für die Seelen, verantwortlich gemacht werden. Im Folgenden sollen nun die Verhältnisse der Entitäten untereinander nochmals zusammengefasst und ergänzt werden.

Hierfür muss betont werden, dass sich die Verhältnisse der Entitäten zueinander, die zentral um die Frage des Wissens kreisen, vor einer ontologischen Konstellation der Allgegenwart abspielen. Der Kategorie des Wissens, beziehungsweise die Möglichkeiten zum Wissenserwerb für die Seelen, kommt dabei eine absolute Schlüsselrolle zu, um das endgültige Ziel der Erlösung zu erreichen. Der Saiva Siddhanta geht davon aus, dass sowohl Gott als auch die Seelen und die Fesselung ewig und ungeschaffen sind. Gott ist allerdings dabei eine Vollkommenheit zu eigen (*muḷuniraivu*), die von der Existenz der Seelen und Fesselung nicht betroffen ist. Dies wird auch nicht dadurch gemindert, dass die drei Entitäten zusätzlich noch allgegenwärtig, alles durchdringend und grenzenlos (*viyāpakam*) sind. Diese gleichzeitige und grenzenlose Gegenwart aller drei Entitäten löst für den Saiva Siddhanta allerdings keineswegs Widersprüche aus, geschweige denn wird eine Entität durch die Existenz der anderen geschmälert. Die *Grundsätzlichen Lehren* erklären dieses Prinzip mit Hilfe zweier Bilder aus dem *Tiruvārupayan* und dem *Koddkavi* Umapatis. Hierfür ist eine anteilige Differenzierung alles Existierenden in „grobe Form“ (*tūlapporuḷ*) und „feine/subtile Form“ (*cūkkumapporuḷ*) notwendig:<sup>142</sup>

<sup>141</sup> „*ivvaḷavu pērutavikaḷai-c ceytuvarum iraivanukku, evvaḷuvu naṇṇi-k kaṭappāṭu uṭaiyavarkaḷāka nām irukku vēṇṭum eṇṭatai itu namakkuṇarttukiratu.*“ Vaitṭiyanāṭaṅ 1995a, 88.

<sup>142</sup> Vaitṭiyanāṭaṅ 1995a, 18–19.

Am Beispiel von warmem Wasser könne beobachtet werden, dass dieses einerseits in seiner groben Form physisch begrenzt ist. Seine feine Form, die subtile Qualität von Wasser im Allgemeinen, namentlich „Kühle“ (*taṇmai*) aber, sei nicht begrenzt, obwohl sie im Wasser gleichermaßen existiere. Die zweite Analogie, die die Überzeugung der grenzenlosen, gleichzeitigen und ewige Allgegenwart der Existenz der Entitäten beschreibt, rekuriert auf das das Zusammenspiel von Licht und Dunkelheit. So sei Dunkelheit grundsätzlich und immer subtil vorhanden, auch wenn wir uns als Beobachter im Licht befänden. Erst wenn das Licht sich entferne, könne man das Vorhandensein der Dunkelheit wahrnehmen – und umgekehrt. Ähnlich verhalte es sich mit den feinen Entitäten von *Pati*, *Pasu* und *Pasam*. Alle könnten nebeneinander und gleichzeitig ohne physische Grenzen gegenwärtig sein. Denn „die drei Entitäten, von denen der Saiva Siddhanta spricht, sind alle je feine Entitäten. Sie existieren ewig und alle haben eigene Qualitäten.“<sup>143</sup> Diese sind oben im Detail dargestellt worden.

Vorläufig kann an dieser Stelle festgehalten werden, dass die ontologisch-kosmologische Grundannahme der Lehre des Saiva Siddhanta Studienprogramms des Thiruvavaduthurai Adhinam als „Wahrheit der drei Entitäten“ vertreten wird. Gott/*Pati*, die Seelen/*Pasu* und die Fesselung/*Pasam*, letztere einschließlich ihrer drei Bestandteile *Anava-Mala*, *Karma-Mala* und *Maya-Mala*, sind gemäß diesem Glaubenssatz als Entitäten alle ewig, unerschaffen, allgegenwärtig und gleichzeitig existent. Sie haben aber unterschiedliche Eigenschaften, die sich qualitativ vor allem in Bezug auf ihre Möglichkeit, Wissen zu akkumulieren, massiv unterscheiden. Während Gott sowohl allwissend als auch absolut selig ist, besitzen die Seelen zumindest geistige Fähigkeiten sowie Sinnesorgane und können daher potentiell erlöst werden. Die Fesselung ist gänzlich nicht-intelligent und völlig unempfindsam.

Die Saiva Siddhanta Lehre im Studienprogramm sieht die Begründung für diese grundsätzliche ontologische Konzeption durch eine dezidierten „Seins-Lehre“ oder „Lehre der Existenz“ (*caṅkāriya vātam*) im Saiva Siddhanta erklärt.<sup>144</sup> Diese wird in der Regel auf das 1. Sutra des *Sivagnana Botham* und seine Erklärung zurückgeführt und basiert auf einer Logik von Ursache und Wirkung (*kāraṇa – kariya*). Konkret gipfelt diese Lesart in dem Postulat, dass etwas, das existiert, nicht Nichts werden kann, und dass etwas, das existiert, nicht aus Nichts entstehen kann. Da

<sup>143</sup> „*caivacittām kūrūm aṇaittu-p poruḷkaḷum tam aḷavil cūkkuma-p poruḷkaḷē ākum. avai anātiyē uḷḷaṇa eṇpatu avarrin taṇittanmai-yai-k koṇṭē kūrappaṭukinratu.*“ *Vaittiyanāṭaṅ* 1995a, 18–19.

<sup>144</sup> Vgl. *Vaittiyanāṭaṅ* 2010, Fragen III. 6.

die Existenz der drei beziehungsweise fünf Entitäten das fundamentale Axiom des Saiva Siddhanta Denkens bildet, wird aus jener Gesetzmäßigkeit gefolgert, dass alle Entitäten dementsprechend auch nie gänzlich verschwinden.<sup>145</sup> Wie schon angedeutet wurde, schließt diese Überzeugung eine prinzipielle Veränderlichkeit etwa von Materie oder des gefesselten Zustands der Seelen beziehungsweise der Wirkungsmacht der Grundübel nicht aus. Das Potential zur Veränderung bedeutet aber nicht, dass die jeweilige und ewige Existenz einer der Entitäten – oder ihre allgemeinen Eigenschaften – grundsätzlich in Frage stehen.

### *Anava, Karma und Maya als notwendige Übel für die Seelen*

Die Existenz der drei *Malas* *Anava*, *Karma* und *Maya* stellt eine unhintergehbare Annahme des Saiva Siddhanta dar und wird in der „Seinslehre“ nochmals bestätigt. Deshalb kann Gott auch nicht verhindern, dass die Seelen sich mit den drei ursächlichen Grundübeln verbinden. Zwar ist er selbst nicht direkt von ihnen betroffen, aber ihren Gesetzmäßigkeiten in Hinblick auf die Seelen ist er ebenfalls unterworfen. Letztere sind vor allem durch ihre Unwissenheit von Gott getrennt. Der Grund des initialen Nicht-Wissens liegt im *Anava-Mala* begründet. Dieses stößt damit den Prozess des *Karma* an, das als *Karma-Mala* unausweichlich zu dieser Kausalität führt. Gott überwacht diesen Vorgang letztlich nur und stellt sicher, dass er korrekt abläuft. Die energetische Existenz des *Maya-Mala* nutzt Gott schließlich, um indirekt, also durch *Sakti*, daraus für die Seelen Körper und Welten zu schaffen. Diese sind zwingend erforderlich, das entscheidende Wissen zu generieren, um die Distanz zu Gott positiv beeinflussen zu können.<sup>146</sup>

Zentral ist für den Saiva Siddhanta gemäß der Lehre des *satchitananda*, dass es sich bei den Seelen um intelligente, also wissensfähige Entitäten handelt. Da aber die Seele nur eine „einfache Intelligenz“ (*arivu eḷiya*) besitzt, ist es notwendig, dass sie diese etappenweise auf dem Wissensweg zur Erlösung erweitert. Dieser Fortschritt ist laut den *Grundsätzlichen Lehren* mit der Entfaltung der Intelligenz eines Kindes (*vaḷaru vaḷaru arivu viḷakkam perum oru kuḷantaiyin*) zu vergleichen, die sich kontinuierlich im Verlauf des Lebens entwickelt. Eine vollkommenes Wissen von Beginn an würde, so die *Grundsätzlichen Lehren*, die Seelen genauso überfordern, wie die Zulassung eines 10-jährigen zur Doktorarbeit.<sup>147</sup> Daher behält Gott in seinem Verhältnis zum Wissen der Seelen

<sup>145</sup> Vaittīyanāṭaṅ 1995a, 9 und 24–25.

<sup>146</sup> Vgl. auch Interview mit Kuñcitapāṭam & Tiruccirāmpala Tampirāṅ 2012.

<sup>147</sup> Vaittīyanāṭaṅ 1995a, 16.

dieses stufenweise Vorgehen bei und versucht nicht, die Seelen von einer Assoziation mit den *Malas* abzuhalten, selbst wenn er es könnte:

„Da die Seele Schritt für Schritt lernt, kann Gott ihr nicht vollkommenes Wissen schenken. Auf diese Weise lehrt der Saiva Siddhanta die »Prozesshaftigkeit«. Daher verhindert Gott nicht die feste Verbindung der Seele mit dem ewigen Mala.“<sup>148</sup>

Die Fesselung der Seelen hat also einen disziplinarischen oder Erziehungscharakter, der den Seelen helfen soll. Da diese Fesselung der Seelen impliziert, dass sich jene nur entsprechend der Bedingungen der anderen Entitäten entwickeln können, mit welchen sie verbunden sind, ist ihre Wissensfähigkeit und ihr Wissenserwerb (*aṛivu viḷakkam*) direkt an nicht-intelligente Entitäten, wie etwa an die Sinnesorgane, gekoppelt. Um diesen Prozess überhaupt zu ermöglichen, nutzt Gott aktiv die *Malas*, aufgrund seines Mitgefühls mit den unerlösten Seelen.

Aus der bisherigen Analyse ist offensichtlich, dass die Lehre des Saiva Siddhanta einen philosophischen Schwerpunkt auf die Zentralität des Wissens (*aṛivu*) legt. Dieses Wissen ist, wie bereits bereits bei der Unterscheidung von *Vidya*- und *Gnana*-Guru angedeutet, kategorisch von göttlichem Wissen oder göttlicher Weisheit (*ñānam*, Skt. *jñāna*) zu differenzieren, die lediglich von Siva selbst beziehungsweise mittelbar durch göttlich inspirierte Lehrer weitergegeben werden. Die Seelen können dies anteilig lediglich in der Erlösung erfahren. Der Weg dorthin führt allerdings nur über die Akkumulation „weltlichen Wissens“ (*aṛivu*, Skt. *vidyā*). Es ist dabei zu beachten, dass das Saiva Siddhanta Studienprogramm im Selbstverständnis des Thiruvavaduthurai Adhinam sowohl das notwendige „weltliche Wissen“ vermittelt, als auch über den Gurumaha Sannidhanam Anschluss an das „göttliche Wissen“ bietet. Diese Konzeptionalisierung des Bereichs des Wissens in zwei kategorial unterschiedliche Formen ist in indischen philosophischen Schulen durchaus verbreitet. Die frühesten differenzierten Ausformulierungen dieser Unterscheidung finden sich in den Upanishaden und der Bhagavadgita. Mit der Verbindung zwischen Wissen und Erlösung haben sich später dann vor allem Mimamsa und Vedanta befasst, wobei insbesondere Sankaras Advaita Vedanta, aufbauend auf den Upanishaden, Wissen um die absolute und eigentliche Einheit von Gott und Seelen zur zentralen soteriologischen Kategorie erhoben hat. Im modernen Advaita Vedanta Swami Vivekanandas bildet, ebenfalls angelehnt an die Upanishaden, der „Weg

<sup>148</sup> „*paṭippaṭiyāka aṛivu viḷakkam peṇum uyirkku ataṅ vāṅkum tiraṅkku ērpavē, iṛaiṅ aṛivu viḷaṅka-c ceykirāṅ. immuṛaiyai-c caiva cittāntam, »cōpāṇamuṛai« eṅa-k kuṛippiṭukinṛatu. eṅavētāṅ, uyir anāṭiyē malattai-p parrutalai iṛaiṅ taṭukkavillai.*“  
Vaittiyanātaṅ 1995a, 16.

des göttlichen Wissens“ (Skt. *jñānamārga*) – neben der eigenen Kategorie der innerlichen und wissenschaftlich belegbaren „religiösen Erfahrung“<sup>149</sup> – den wohl höchststehenden von drei möglichen Erlösungswegen.<sup>150</sup>

Auch im tamilischen Kontext wurde die Fragen nach den unterschiedlichen Wissenskategorien seit dem frühen 20. Jahrhundert diskutiert. Der einflussreiche Politiker, Jurist und Missionskritiker Sir Ponnambalam Ramanathan (*Ponṇampalam Irāmanātan*) (1851–1930) aus Sri Lanka, der im späten 19. Jahrhundert die USA bereist und dort Vorträge gehalten hatte sowie enge Verbindungen zur Theosophischen Gesellschaft unterhielt, hat in seinem 1906 in New York erschienen Werk „The Culture of the Soul among Western Nations“ dieses Thema behandelt.<sup>151</sup> Dieses Buch stellt in erster Linie eine Auseinandersetzung mit biblischen Ideen dar, die mit dem Denken indischer Denkschulen verglichen werden. Das vierte Kapitel dieses Buches („The Key of Knowledge or The Fundamental Experiences of The Sanctified in Spirit“)<sup>152</sup> befasst sich ausführlich mit dem – von ihm als allgemeine indische Überzeugung dargestellte – Konzept von *Gnana* als „göttliches Wissen“ sowie den Funktionen eines *Gnana*- und *Vidya*-Gurus. Erstere sind für ihn erlöste Seelen oder „Jivanmuktas“ und können als lebende Beispiele für das entscheidende göttliche Wissen fungieren.<sup>153</sup> Zentral für den tamilisch-sivaitischen Kontext ist in diesem Zusammenhang, dass Ponnambalam Ramanathan seine Ausführungen auf die *Veden* und *Agamas* gründet und mit zahlreichen Zitaten aus den sanskritischen Upanishaden und der *Bhagavadgita* sowie mit Versen aus den *Tirumurai* und von Tayumanavar anreichert. Ponnambalam Ramanathan, der wohl großen Einfluss auf den eng mit dem Thiruvavaduthurai Adhinam verbundenen Siddhanta-Gelehrten Arumuka Navalar hatte,<sup>154</sup> galt in den reformistischen Saiva Siddhanta Kreisen des frühen 20. Jahrhunderts als durchaus umstritten, da er von vielen Siddhantins als Vertreter des Vedanta gesehen wurde. Dies zeigen

<sup>149</sup> Vgl. u.a. Bergunder 2016, 110–111.

<sup>150</sup> Vgl. Flood 2012. Flood schätzt in diesem Kontext interessanterweise für den Saiva Siddhanta die Relevanz von Wissen für die Erlösung als sehr gering ein. Diese Beobachtung deckt sich in keiner Weise mit den hier untersuchten Lehren des modernen Saiva Siddhanta.

<sup>151</sup> Ramanathan 2007.

<sup>152</sup> Abgedruckt in Ramanathan 1988.

<sup>153</sup> „In India those who have the »Key« called »Knowledge of God« are known as *Jnanis*, or *Knowers of the Truth or Wisdom*; and the *Light, Wisdom, or Knowledge* they possess is *Jnanam*. They are also called *Jivanmuktas*, or *Freed Ones*, freed from bondage to folly or corruption or ignorance.“ [Herv. i. O.] oder „Of all teachers, the *Jnana-guru* is acknowledged to be the greatest Unlike [*sic*] the *Vidya-guru*, who imparts knowledge on any given secular subject;“ [Herv. i. O.] Ramanathan 1988, 1 bzw. 3.

<sup>154</sup> Vgl. Schalk 2010, 117.

die Berichte zur ersten populären Saiva Siddhanta Konferenz 1906 in Chidambaram auf der auch Nallaswami Pillai und Maraimalai Adikal zu den Hauptrednern gehörten.<sup>155</sup> Nichtsdestotrotz fungierte er als Präsident dieser Veranstaltung<sup>156</sup> und sein Text zur Konzeptionalisierung von *Gnana* und *Vidya* wurde, in einer Saiva Siddhanta Anthologie des Dharmapuram Adhinam Ende der 1980er Jahre nochmals abgedruckt.

Dies gilt ebenfalls für den Beitrag des – wohl wegen seines brahmanischen Hintergrunds – in Vergessenheit geratenen Siddhanta-Gelehrten A. Raghava Aiyar (A. *Rakava Aiyar*), der 1910 und 1911 in der von christlichen Missionaren herausgegebenen Zeitschrift „Madras Christian College Magazine“ zwei Aufsätze veröffentlichte. Einer dieser Texte („Knowledge and Conduct According to Saiva Siddhanta“) behandelt zum einen die Frage des „weltlichen Wissens“ der Seelen, das Raghava Aiyer als prozessual versteht und in „Wissen um die materielle Welt“ (hier: „pasa-gnana“) und „Wissen um die intelligente Seele“ („pasu-gnana“) aufspaltet.<sup>157</sup> Zum anderen beschreibt er „göttliches Wissen“ („pati-gnana“) als intuitive Erfahrung und unmittelbare Realisierung von Wirklichkeit, die aber nur auf der Gnade Gottes beruhen kann:

„Dieses [göttliche] Wissen ist nicht mühsam und zögerlich. Der direkte Vorgang göttlicher Gnade macht alles Wissen das durch Maya [die materielle Welt und die

---

<sup>155</sup> In der Zeitschrift „Siddhanta Deepika“ wurde P. Ramanathan nicht nur eine 8-seitige Biographie gewidmet, sondern auch sein emotionaler Redebeitrag ausdrücklich gelobt. Allerdings wurden dort auch seine vedantischen Ansichten zumindest hinterfragt: „*But the President's speech surpassed them all. We had all heard that he was an able speaker in English, but his speeches in Tamil surprised us all no little. His diction was pure and simple and elegant and he showed himself a master in the handling of it. Several of the speakers spoke very well indeed. The President expounded his view of Vedanta and Siddhanta but it was not very clear and he assured us however, that his view of Vedanta was not that of Mayavada. He quoted the text from Tirumantira and proceeded to say that it was inexplicable how the Jivatma of the nature of Sivam came to be bound. **There might be a slight difference in the way the text is read by Mr. Ramanathan and ourselves, and at any rate we feel certain that the Siddhanta never postulates that the supreme Sivam became bound, and any view opposed to this can never be reconcilable with the Siddhanta.** Among followers of Sankara, some do raise the question. »How the Perfect became the imperfect« and some do not raise the question and such views have been dealt with elsewhere by Mr. Nallaswami Pillai. In all other respects, in his plea for a higher life and the means for attuning it, we fully endorse his views. And the sincerest thanks of the whole Saiva public is due to the Hon'ble Gentleman for his having undertaken all the trouble to come over from Ceylon and for his having so ably presided at the sittings of the Conference.*“ [Herv. RK] Anonymus 1910, 323.

<sup>156</sup> Vgl. auch Vaitheespara 1999, 388.

<sup>157</sup> Raghava Aiyar 1994a, 128–130.

Körper] erlangt wurde überflüssig, und die Person die dieses Wissen erreicht hat ist ein Gnani oder Weiser.“<sup>158</sup>

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass es sich auch in der heutigen Betrachtung des Thiruvavaduthurai Adhinam bei *Anava-*, *Karma-* und *Maya-Mala* letztendlich und ausdrücklich um „notwendige Übel“ handelt. Ihr Einfluss ist nicht zu verhindern und zeitigt die Folge der Fesselung der Seelen. Diese Fesselung ist aber absolut unabdingbar, damit die Seelen Wissen erlangen können. Der Wissensweg der Seelen ist mit dem Weg zur Erlösung gleichzusetzen und er schließt die Erkenntnis über die Wahrheit und Wirkung der *Malas* explizit ein. Der göttlich geförderte Lernprozess ist aber laut Saiva Siddhanta keinesfalls als Zwangsläufigkeit zu verstehen, da den Seelen aufgrund ihrer Eigenschaften hierin eine gewisse Handlungsmacht erhalten bleibt. Es muss aber abschließend abermals betont werden, dass dies nicht bedeutet, dass die Anhäufung von Wissen direkt zur Erlösung führt. Diese stellt, durch die Schenkung von *Gnana*, einen Gnadenakt Gottes dar, welcher durch richtiges Verhalten der Seelen lediglich vorbereitet werden kann.

#### *Die Beziehung Gottes zu den Seelen als „Advaita“*

In den bisherigen Betrachtungen ist deutlich geworden, dass Gott im Saiva Siddhanta, aufgrund seines großen Mitleids und Mitgefühls mit den unerlösten Seelen, die verschiedenen Teile der Fesselung einsetzt, um den Seelen aktiv zu helfen. Damit ist Gott durch seine handelnde Energie *Sakti* auch mit den Entitäten der Fesselung verknüpft, ohne identisch mit diesen oder von ihnen in irgendeiner Form betroffen zu sein.<sup>159</sup> Dieser Einsatz für die Seelen ist eine Beziehung des Mitgefühls und lässt sich noch besser verstehen, wenn das grundsätzliche Verhältnis Gottes zu den Seelen näher betrachtet wird. Der Saiva Siddhanta geht, wie bei der Erläuterung der Eigenschaften Gottes angedeutet, davon aus, dass diese Relation als „eins sein“ (*onrāy*), „unterschiedlich sein“ (*vērāy*) und „verbunden sein“ (*uṭanāy*) verstanden werden muss. Da die Seelen von sich aus nicht in der Lage sind, in Beziehung zu Gott zu treten, sondern zunächst erzwungenermaßen in Bezug zu den *Malas* stehen, geht die Kontaktaufnahme immer von Gott aus.

Im Saiva Siddhanta und explizit in den *Grundsätzlichen Lehren* ist es üblich, die Beziehung Gottes zu den Seelen mit dem Namen „Advaita“

---

<sup>158</sup> „Such knowledge is not laborious and faltering. The direct operation of Divine grace supersedes the knowledge received through *maya*, and the person who possesses such knowledge is the *gnani* or seer.“ [Herv. i. O.] Raghava Aiyar 1994a, 131.

<sup>159</sup> Vaittīyanāṭaṅ 1995a, 20–22.

(*attuvitam*, Skt. *advaita*; wörtl. etwa „Nicht-Zweiheit“) zu verstehen. Dies ist insofern bemerkenswert, als dass es sich hierbei um einen sehr bekannten Namen handelt, der in den Debatten um Hindu-Traditionen seit den letzten 150 Jahren eine äußerst bedeutende Rolle spielt. Mehrfach ist bisher auf den Einfluss der indischen Philosophie des Advaita Vedanta, insbesondere in ihrer modernen Ausprägung seit dem 19. Jahrhundert, Bezug genommen worden, die bis heute das weltweite Verständnis von Hinduismus prägt. Die Vertreter des Saiva Siddhanta Studienprogramms des Thiruvavaduthurai Adhinam versuchen sich, wie unter anderem an den Beispielen des Verständnisses der göttlichen Qualität von *nirguna* und der *Pasam*-Konzeption bereits gezeigt, immer wieder von genau dieser Tradition abzugrenzen. Dies hat zum einen damit zu tun, dass Saiva Siddhanta hier stets als die ultimative Lesart des Hinduismus präsentiert wird, die nicht nur alle Hindu-Traditionen in sich einschließt und sich in Form eines hierarchisierenden Inklusivismus als deren eigentlich Erfüllung versteht. Darüber hinaus stellt die Schule des Advaita Vedanta, wie die vorliegende Untersuchung zeigt, den philosophischen Hauptgegner des Saiva Siddhanta dar, den es abzulehnen oder zu widerlegen gilt. Als solcher verbleibt (moderner und globaler) Advaita Vedanta damit aber gleichzeitig der wichtigste Referenzpunkt der Auseinandersetzung, was seine große Bedeutung durch explizite Abgrenzung unterstreicht.

Der namensgebenden *Advaita*-Konzeption (*attuvita-k koḷkai*) des Advaita Vedanta werden in den *Grundsätzlichen Lehren* verschiedene Argumente gegenübergestellt, deren Richtigkeit durch die textuelle Autorität des *Sivagnana Siddhiyar* belegt werden. Ohne die Vedanta-Tradition beim Namen zu nennen, werden den Interpretationen „anderer Religionsvertreter“ (*pīra camayavāṭikaḷ*) grobe Fehler unterstellt, die sich nicht mit einer logischen Vorgehensweise in Einklang (*kāraṇakāriya iyaipu*) bringen ließen. Eine nähere Erklärung jener Lehren wird von den Adhinam-Vertretern als kontraproduktiv eingeschätzt, da sie zu viel „Verwirrung“ (*kuḷappam*) stiften würde.<sup>160</sup> Erwähnenswert ist allerdings, dass die Philosophen des Advaita Vedanta immerhin durch ihre Beschreibung als Religionsvertreter (*camayavāṭikaḷ*) in den Bereich von „*camayam*“ einbezogen werden, also in die Sphäre der verwandten Religion.

Dies bedeutet aber nicht, dass die Vertreter des Adhinam nicht auf die Inkonsistenz der *Advaita*-Lehre des Vedanta hinweisen würden. Die erwähnte „Mängelliste“ liest sich wie folgt: erstens nähmen die Vertreter des Advaita Vedanta an, dass Gott alleine eine ewige Entität sei und alle

<sup>160</sup> „*avarkaḷ kīrum tattuva viḷakkam palavēru kuḷappaṅkaḷai-k kiḷippuvaṇa; eṇavē, avarrai-k kurittu namatu camaya-t tattuvaṅkaḷai-t telivatarākāka eḷutappaṭṭa innūḷil, ētum kuḷippaṭṭa-p peṇavillai.*“ Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 23.

anderen Entitäten von ihm erschaffen würden. Sie wüssten daher zweitens nicht um die ewige Existenz des *Anava-Mala*, das die Unwissenheit der Seelen eigentlich hervorruft. Durch diese Missachtung ergibt sich drittens, dass Anhänger des Advaita Vedanta nicht in der Lage sind, die Gründe des Leides der Seelen auf logische Weise (*pakuttarivukka ērpa*) erklären zu können. Abschließend verstehen jene viertens nicht, dass die Seelen nicht von Gott erschaffen worden sind.<sup>161</sup>

Teilte man die Annahmen der Advaita Vedanta Lehre, die letztendlich von einer monistischen Einheit Gottes und der Seelen ausgeht, ergäben sich laut Saiva Siddhanta verschiedene Probleme. Diese würden vor allem die mitfühlende Rolle Gottes in Frage stellen. So könnte hier schwerlich erklärt werden, wie ein gerechter und mitfühlender Gott zum einen unerlöste Seelen erschaffen und diese dann zum anderen durch Unwissenheit selbst fesseln könnte. Wie oben gezeigt wurde, löst der Saiva Siddhanta dieses Problem durch seine Lehre der drei ewigen Entitäten, innerhalb derer Gott weder für die Existenz von Seele noch die der Fesselung verantwortlich ist. Gerade die Nicht-Geschaffenheit der Seelen und damit ihr Verhältnis zu Gott stellt für die *Grundsätzlichen Lehren* den größten Unterschied der eigenen *Advaita*-Konzeption zur Advaita Vedanta Lesart dar: „Weil es die Überzeugung der anderen Religionsvertreter ist, dass die Seelen von Gott erschaffen wurden, ist die [deren] Lehre von Advaita auch unterschiedlich.“<sup>162</sup>

Entgegen der *Advaita*-Interpretation des Advaita Vedanta, die eben nur eine einzige Entität, namentlich Gott, annimmt, benennen die *Grundsätzlichen Lehren* das eigene Verständnis als „reines/wahres Advaita“ (*cuttāttuvitam*). Dieses beschreibt das Verhältnis zwischen Gott und den Seelen als zwei unterschiedliche Entitäten auf eigene Weise:

„Saiva Siddhanta lehrt, dass Gott eins mit den Seelen, unterschiedlich von und zusammen mit ihnen ist, und dass dies »reines Advaita« heißt. Das Wort *Advaita* bedeutet die Qualität, untrennbar verbunden zu sein, selbst wenn es sich um zwei Entitäten handelt. *Dvaita* heißt die Qualität von Zweiheit; *Advaita* ist die Qualität von zwei Entitäten, die miteinander eng verbunden sind.“ [Herv. RK]<sup>163</sup>

<sup>161</sup> „*pīra camayavātikaḷ kaṭavuḷ maṭṭumē anāti poruḷ enṟum marraṟporuḷkaḷ aṇaitaiyūm kaṭavuḷē paṭattār eṅkiṟaṇar. uyirkaḷukku aṟiyāmaiyaī-c ceyyum āṇavamala uṇmaiyaī avarkaḷ aṟiyāmalirukkīṟarkaḷ. ataṅkāraṇamāka, uyirkaṭku varum tuṇṇaṅkaḷukku enṇa kāraṇam enṇatai-p pakuttarivukku ērpa viḷakka muṭṭiyāmalirukkīṟarkaḷ. uyirkaḷ, kaṭavuḷāl paṭaikkappaṭavillai enṇum uṇmaiyaīyūm avarkaḷ aṟiyavillai.*“ Vaittīyanāṭaṅ 1995a, 23.

<sup>162</sup> „*uyirkaḷai-k kaṭavuḷāl paṭaikkappaṭavillai enṇum kolkaiyaī marra camayavātikaḷ koḷvatāl, avarkaḷ kūrūm attuvita-k kolkaī vēruvitamāka uḷḷatu.*“ Vaittīyanāṭaṅ 1995a, 23.

<sup>163</sup> „*ivvāru iṟaivaṅ, uyirōṭu oṇṟāy vēṟāy uṇāy nīṟparai caiva cittāntam »cuttāttuvitam« eṇa-k kūrūkiṇratu. attuvitam enṟa collukku-p poruḷ iraṅṭāka iruntālum, vēru vēru iṇṟi-k kalantu nīṟkum taṅmai enṟu poruḷ. tuvitam – iraṅṭutaṅmai; attuvitam – iraṅṭu poruḷkaḷum kantu nīṟkum taṅmai.*“ Vaittīyanāṭaṅ 1995a, 20.

Anhand dieser Passage wird das „wahre Advaita“ des Saiva Siddhanta deutlich, indem nämlich diese Konzeption die unterschiedliche Existenz der beiden Entitäten, also Gott einerseits und Seelen andererseits, anerkennt und den Zustand ihrer engstmöglichen Verbindung als *Advaita* versteht. Hierbei lösen sich allerdings die Seelen nicht in der Existenz Gottes auf, sondern bleiben bestehen, wengleich diese Verbindung so innig ist, dass beide fast wie eine einzige Entität wirken. Dies wird zusätzlich durch die Bedeutung des Wortteils „Dvaita“ (*tuvitam*, Skt. *dvaita*) als „Zweiheit“ erklärt.

Die Saiva Siddhanta Konzeption von *Advaita* ist der klassische Ort, an dem die Vertreter dieser Philosophie versuchen, die expliziten Unterschiede insbesondere zu den Schulen des Vedanta herauszuarbeiten. Zwar finden sich in den kanonischen Schriften des tamilischen Saiva Siddhanta seit Meykandas *Sivagnana Botham* eindeutige Hinweise auf eine eigenständige *Advaita*-Interpretation, die auch in etlichen Beiträgen des frühen 20. Jahrhunderts zitiert werden. Allerdings ist der heutige Fokus auf *Advaita* als dezidierte Besonderheit des Saiva Siddhanta wohl auf diese modernen Debatten zurückzuführen. Der global erfolgreiche Vedanta seit Ende des 19. Jahrhunderts bildete für die prominenten tamilischen Fürsprecher des Saiva Siddhanta einen ständigen Referenzrahmen.<sup>164</sup> Besonders Nallaswami Pillai bekämpfte den spürbaren Einfluss des modernen Advaita Vedanta auch in Tamil Nadu, den er meist als „idealistischen Monismus“ („idealistic monism“) bezeichnete. Er versuchte die Deutungshoheit für den Namen „Advaita“ des Advaita Vedanta, der in einem Zusammenspiel von orientalistischer Repräsentation und indischer Selbstdarstellung zur Kernphilosophie des Hinduismus erhoben wurde,<sup>165</sup> zu brechen und dieser eine siddhantische Lesart entgegenzustellen.

In zahlreichen Beiträgen zu den zeitgenössischen Religionsdebatten versuchte er zu zeigen, dass der tamilische Saiva Siddhanta, den er alternativ auch als „Saiva Advaita Siddhanta“ bezeichnete, die wahre Interpretation von *Advaita* darstellte.<sup>166</sup> Paradigmatisch geschah dies in einer Rede, die er 1909 im Rahmen einer von der vedantischen „Vivekananda Society“ organisierten Religionskonferenz in Kalkutta hielt. Sein Beitrag mit dem programmatischen Titel „The Saiva Religion and Saiva Advaita Siddhanta Philosophy“<sup>167</sup> versuchte den oben bereits erwähnten Sanskrit-Kommentar zum Vedanta-Sutra des Srikantha gegen die wesentlich bekanntere Schule des Sankara als eigentliches Erbe der Upanishaden in Stellung zu bringen. Srikanthas sivaitische Lehre, bekannt unter dem

<sup>164</sup> Einführend zum modernen Vedanta, siehe Bartley 2012b; King 2002.

<sup>165</sup> Vgl. hierzu u.a. Bergunder 2012a; Nehring 2013; King 2002, 118–142.

<sup>166</sup> Vgl. u.a. explizit in Nallaswami Pillai 1911c.

<sup>167</sup> Nallaswami Pillai 1911f.

Namen „Siva-Advaita“, die er durch ausführliche Bearbeitung orientalistischer Werke rezipierte, sah er im tamilischen Saiva Siddhanta trotz Anerkennung kleinerer Differenzen fortgeführt und zur Vollendung gebracht.<sup>168</sup> Nallaswamis Kritik am modernen Advaita Vedanta, die er hier explizit mit christlichen Autoren teilte, kulminierte in der Ablehnung des *Advaita*-Verständnis des modernen Vedanta, das die ultimative Einheit von Gott und Seele postuliert, indem er festhielt: „Gott ist *verschieden* von den Seelen. [...] [A]lle Religion und Moral ist dem Tod geweiht, wenn wir die Seele als identisch mit Gott ansehen.“ [Herv. i. O.]<sup>169</sup> Die positive Bestimmung von „Advaita“ liest sich bei Nallaswami, der sich hierbei auf das *Sivgnana Botham* und das *Sivgnana Mapadiyam* bezog, wie folgt: „Advaita, was wörtlich nicht zwei bedeutet, verneint schlicht die Trennbarkeit oder Zweiheit von Gott, Seele und Materie, aber behauptet nicht Einheit“.<sup>170</sup> Diese Ansicht verdeutlichte Nallaswami Pillai mit Rückgriff auf eine Analogie der Funktion von Vokalen und Konsonanten, die er in den Upanishaden findet, und in der tamilischen Grammatik, hier als explizite Ressource philosophischen Denkens genutzt, bestätigt sieht. Zwar sind beide unterschiedlich, aber ohne einen Vokal könne ein Konsonant keine Form annehmen, da sein Klang nicht hörbar wäre. So verhalte es sich auch mit Gott und den Seelen, wobei letztere als Konsonanten zwar unterschiedlich vom Vokal, hier Gott, seien, aber nur in enger Verbindung oder Einheit mit diesem, bei gleichzeitiger Unterschiedlichkeit, wahrnehmbar.<sup>171</sup>

Nallaswami Pillai versuchte unter anderem, mit starkem Fokus auf die Siddhanta-Konzeption von *Advaita*, den tamilischen Saiva Siddhanta als eigentlichen Erben der vedischen Tradition und – im Sinne eines hierarchisierenden Inklusivismus<sup>172</sup> – als ultimative Version des Hinduismus darzustellen. Er grenzte dabei die eigene Philosophie gegen die orientalistisch/neo-hinduistisch etablierte, vermeintlich klassisch-vedantische Trias der Schulen von Advaita Vedanta, Vishishtadvaita und Dvaita unter Bezugnahme auf den relativ unbekanntem Kommentar von Srikantha ab. Dass diese Lesart in den sivaitischen Debatten durchaus verbreitet war, zeigt ein Beitrag des oben bereits erwähnten Raghava Aiyar. Ein 1910 in einer christlichen Missionszeitschrift veröffentlichten Aufsatz trägt den Titel „Saiva Siddhanta or Suddha-Advaita“<sup>173</sup> und nennt Saiva Siddhanta

<sup>168</sup> Vgl. Bergunder 2010, 38–39.

<sup>169</sup> „God is *other* than the soul. [...] all religion and morality are sure to die, when we regard the soul the same as God.“ Nallaswami Pillai 1911g, 306.

<sup>170</sup> „Advaita, literally meaning not two, simply denies the separability or duality of God and soul and matter, but does not postulate Oneness“ Nallaswami Pillai 1911f, 310.

<sup>171</sup> Nallaswami Pillai 1911f, 311. Vgl. Bergunder 2010, 48–49.

<sup>172</sup> Siehe hierzu auch explizit Nallaswami Pillai 1911b.

<sup>173</sup> Raghava Aiyar 1994b.

nicht nur, wie die *Grundsätzlichen Lehren*, „Suddha Advaita“, also „wahren Advaita“, sondern macht die Vorstellung von *Advaita* in dezidiert abgegrenzter Form zu den drei oben genannten populären Vedanta-Schulen zu einer Schlüssellehre des Saiva Siddhanta: „Tatsächlich bildet die Bedeutung von *Advaita* [...] das zentrale Thema des ganzen Systems.“ [Herv. i. O.]<sup>174</sup> Diese Ansicht wird auch in Beiträgen europäischer und amerikanischer Autoren des 20. Jahrhunderts weiter iteriert.<sup>175</sup> Raghava Aiyar beruft sich in seiner Darstellung nicht nur wie Nallaswami Pillai auf den sanskritischen und tamilischen Kanon des Saiva Siddhanta und die Ergebnisse orientalistischer Forschung, sondern auch auf Srikantha. Im heutigen Saiva Siddhanta wird ein zu starker Bezug zu Srikantha allerdings eher abgelehnt.<sup>176</sup> Sowohl Nallaswami Pillai als auch Raghava Aiyar richten sich aber deutlich gegen die orientalistische Annahme, der moderne Vedanta repräsentiere nicht nur das wahre Verständnis von *Advaita*, sondern von Hinduismus im Allgemeinen. Es gibt durchaus Hinweise, dass der Fokus auf die *Advaita*-Interpretation des Saiva Siddhanta seit dem frühen 20. Jahrhundert durchaus eine Neuerung darstellte, die der Auseinandersetzung mit dem globalen Advaita Vedanta geschuldet war. Im 1863 vom waliser Missionar Thomas Foulkes ins Englische übersetzten „Sivaitischen Katechismus“ („A Catechism of the Shaiva Religion“) des publizistisch sehr aktiven Tamil-Gelehrten Kanchi Sabhapati Mudaliyar (*Kāñcīpuram Capāti Mutaliyār*), der unter anderem die kanonischen *Tevaram*-Hymnen und das *Periyapurānam* publiziert hatte,<sup>177</sup> wird der Erlösungszustand („*the highest state*“) noch als „vollständige Identität“ („*complete identity*“) und „vollkommene Einheit mit Gott“ („*perfect oneness with God*“) beschrieben.<sup>178</sup> Im Übrigen listet Sabhapati Mudaliyar als Autoritäten des Sivaismus die Veden, die *Agamas*, die *Puranas* sowie die *Sastras*. Als *Sastras* versteht er aber nicht die kanonischen 14 Siddhanta-Werke, sondern „Vedanta“, „Vaisheshika“, „Patta“, „Prabakara“, „Purva-Mimamsa“ und „Uttara-Mimamsa“.<sup>179</sup> Dies

<sup>174</sup> „In fact, the meaning of *advaita* [...] forms the central topic of the whole system.“ Raghava Aiyar 1994b, 152.

<sup>175</sup> Vgl. u.a. Piet 1952, 58–63. Durch den Dharmapuram Adhinam 1984 nochmals gedruckt auch als Piet 1984.

<sup>176</sup> Vgl. den Kommentar der Herausgeber der Anthologie des Dharmapuram Adhinam, in der Raghava Aiyars Text 1994 nochmals erschien: „*The description of Saiva Siddhanta as Siva-advaita is misleading. The school of Siva-advaita is different from that of Saiva Siddhanta. Nilakantha [Srikantha], the commentator of the Brahma Sutras is an exponent of Siva-advaita. Appayya Dikshitar belongs to this school. It is, however, to be borne in mind, that a close connection subsists between these two schools.*“ Raghava Aiyar 1994b, 185, Editor's Notes 1.

<sup>177</sup> Vgl. Weiss 2015, 18.

<sup>178</sup> Mudaliyar & Mudaliyar 1863, 16.

<sup>179</sup> Mudaliyar & Mudaliyar 1863, 2–6.

ist zumindest ein Indikator für die Annahme, dass die *Advaita*-Lehre (und der Kanon!) des Saiva Siddhanta im tamilischen Sivaismus bis ins 19. Jahrhundert unterschiedlich gedeutet wurde.

Um das nuancierte *Advaita*-Verständnis des Saiva Siddhanta noch deutlicher zu machen, bedienen sich die Vertreter des Adhinam-Studienprogramms in den *Grundsätzlichen Lehren* einer klassischen Erklärung, die in verschiedenen kanonischen Schriften auftaucht. Hierbei wird zudem ersichtlich, dass sich das *Advaita*-Verhältnis nicht nur auf die Beziehung Gottes zu denen Seelen anwenden lässt, sondern vor dem Hintergrund der Allgegenwart aller drei Entitäten auch auf die der Seelen zu ihren jeweiligen Körpern. Denn auch diese beiden könnten nicht genau voneinander getrennt werden, da sich die Seele immer im ganzen Körper befände. Somit sind auch diese beiden Entitäten eins, unterschiedlich und zusammen. Die Bezüge zu Gott werden nachvollziehbar, wenn das etablierte Gleichnis zur *Advaita*-Konzeption betrachtet wird. Es handelt sich dabei um das bereits bemühte Bild des menschlichen Auges, das sieht. Dieses Bild, das aus dem *Sivagnana Botham* stammt,<sup>180</sup> ist im heutigen Saiva Siddhanta weit verbreitet und wird immer wieder genutzt, um die Abhängigkeit der Seelen von Siva zu verdeutlichen. Das Auge ist hierbei Teil der Entität der materiellen Fesselung, die aber für die Entität der intelligenten Seele notwendig ist, überhaupt zu sehen. Dadurch, dass weiterhin angenommen wird, dass der Intellekt aber das Auge steuert, erkennt man ihren Zusammenhang und ihre Differenz. Letztlich ist aber auch ein vom Intellekt gesteuertes Auge alleine nicht in der Lage zu sehen, ohne dass die Sonne ihre Strahlen sendet, die das Licht in das Auge transportiert und es wahrnehmen lässt. Die Sonne ist in diesem Bild Gott, ihre Strahlen seine Energie *Sakti*. Somit ist klar, dass die Seele über ihren Intellekt mit dem Auge verbunden ist, ohne identisch zu sein. Sie braucht aber schließlich die Sonnenstrahlen, also die göttliche Energie, um zu funktionieren. Dies ist analog zu der Verbindung, die Gott zu den Seelen aufnimmt. Die *Grundsätzlichen Lehren* belegen diese Zusammenhänge mit einem Zitat aus dem *Sivaprakasam* Umapatis: „Körper – Seele, Auge

---

<sup>180</sup> Das Gleichnis aus dem *Sivagnana Botham* ist seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch im englischsprachigen Diskurs bekannt, wie John Murdochs Katalog zu gedruckten tamilsprachigen Werken von 1865 zeigt. Murdoch zitiert bei seiner Anmerkung zum *Sivagnana Botham* aus der Übersetzung H. R. Hoisingtons (Hoisington 1854a) zwei charakteristische Verse aus dem Werk. Der zweite Vers ist der Beginn des 11. Sutas und eine Formulierung dieses Bildes: „As the soul enables the eye, which has the power of sight, to see, so Sivan looks upon the soul, when it has escaped from the control of its body, and become pure, and shows himself to it. In this way he gives his sacred foot to the soul, so that it will never cease to love.“ Murdoch 1865, 135.

– Sonne, Intellekt – Licht, das ist Advaita als integraler Bestandteil des Saiva Siddhanta.“<sup>181</sup>

Dieses Bild Umapatis wird weiterhin in den *Grundsätzlichen Lehren* eingesetzt, um die *Advaita*-Konzeption des Saiva Siddhanta von den Schulen des kashmirischen Sivaismus und abermals des Vedanta abzugrenzen.<sup>182</sup> Die klassischen Debatten letzterer sind unter anderem davon geprägt, die Lehren von „abeda“ (*apētam*, Skt. *ābheda*) als „eins sein“ oder Einheit Gottes mit den Seelen, „beda“ (*pētam* Skt. *bheda*) als „unterschiedlich sein“ oder Unterschied zwischen Gott und den Seelen, sowie „beda-abeda“ (*pētāpētam*, Skt. *bhedābheda*) als „verbunden aber unterschiedlich sein“ oder Verbindung und Unterschiedlichkeit der beiden zu bestimmen.<sup>183</sup> Die *Grundsätzlichen Lehren* adaptieren die Reklamation aller dieser Bestimmungen durch die Lesart Umapatis, die Nallaswami Pillai ebenfalls vornimmt und so begründet hat:

„Es muss an dieser Lesart etwas Besonderes geben, das es möglich macht, all diese verschiedenen Beziehungsarten oder Aspekte anzuerkennen und dabei dennoch nicht widersprüchlich zu sein und als ein harmonisches Ganzes zu erscheinen. Und es ist diese besondere Beziehung die nicht leicht definiert oder beschrieben werden kann, die mit dem Wort »Advaita« bezeichnet wird.“<sup>184</sup>

Der führende Adhinam-Gelehrte Kunjithapatham hat, als er die Seelenlehre des Saiva Siddhanta erläuterte, das gleiche Bild „Körper – Seele, Auge – Sonne, Intellekt – Licht“ benutzt. Er bezog sich dabei allerdings auf das *Unmai Vilakkam* des Manavacakam Kadantar. Die zentrale Aussage des *Unmai Vilakkam* in diesem Kontext sei durch ein dort auftauchendes Gleichnis verständlich.<sup>185</sup> Die Seele werde dort ebenfalls mit dem menschlichen Auge verglichen, welches, selbst wenn es absolut gesund und funktionsfähig ist, nichts von sich aus sehen könne, sondern dafür immer auf Sonnenlicht angewiesen sei. Genauso verhalte es sich, laut *Unmai Vilakkam* und dessen gängiger Interpretation, mit der

<sup>181</sup> „*uṭal – uyir, kaṇ – arukkaṇ, aṟivu – oḷi pōl pīr varum attuvitam ākum caiva cīttānta-t tirāṇ.*“ Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 20.

<sup>182</sup> Vgl. u.a. Lawrence 2012; Lipner 2012b; Hopkins 2012.

<sup>183</sup> Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 20.

<sup>184</sup> „*There must be something peculiar in this view which makes it possible to admit of all these different relationships or aspects, and yet not be self-contradictory, and to appear as one harmonious whole. And it is this peculiar relation which cannot be easily defined or described, that is denoted by the word »Advaita«.*“ Nallaswami Pillai 1911c, 248–249.

<sup>185</sup> Hierbei handelt es sich um die Verse 28 und 29, hier nach der ersten englischen Übersetzung von J. M. Nallaswami Pillai zitiert: „28. »*Out of thine undiminished grace, hast thou shown me my nature. Explain to me Thy own Imperishable Form.*« »*As the sun enables the eye to see, so we will enlighten you and your intelligence.* 29. *Know more. The senses cannot understand the soul.*« *So, also do we enlighten you without your being able to perceive us.*“ Nallaswami Pillai 1902, SD V., 11.167.

menschlichen Seele. Diese sei ohne Gott, der in diesem Bild die Sonne darstellt, und seine Gnade, hier das Sonnenlicht, nicht aus sich heraus in der Lage, das nötige Wissen auf dem Weg zur Erlösung zu generieren. Die Seele bleibt damit letztendlich und vollständig auf die Gnade Gottes angewiesen.<sup>186</sup>

Dieses subtile Angewiesen-Sein der Seelen kann auch durch ein weiteres Bild aus dem *Sivagnana Botham* verdeutlicht werden, welches die *Grundsätzlichen Lehren* ebenfalls erwähnen. Hierbei handelt es sich um den Vergleich der Seelen mit Meerwasser. Dieses ist zwar salzig, jedoch ist das Salz im Wasser nicht sichtbar, obwohl es überall im Wasser vorhanden ist. Um Meerwasser zu sein, muss es aber notwendigerweise Salz enthalten, es ist also logischerweise vom Salzgehalt abhängig. Ebenso verhält es sich mit Gott, der hier, wie Salz im Meerwasser, den Seelen überall präsent ist. So sind die Seelen untrennbar mit Gott verbunden und vollständig von ihm abhängig.<sup>187</sup>

Der Name *Advaita*, dessen Besonderheit Kunjithapatham auf Tamil „*uyirku uyir*“ („zusammen mit der Seele“) nennt, beschreibt also eine besondere Lehre des Saiva Siddhanta, die sich letztendlich auf alle Beziehungen der ewigen Entitäten untereinander anwenden lässt. In modifizierter Form gilt die *Advaita*-Konzeption nämlich, wie gesehen, auch für das Verhältnis Gottes zur Fesselung, wie für die Relation der Seelen zur Fesselung. Hier wurde beispielhaft der Fokus auf die Betrachtung des *Advaita* zwischen Gott und Seelen gelegt, da Siddhanta-Vertreter seit dem frühen 20. Jahrhundert, und ganz ähnlich auch die des heutigen Studienprogramms, dieses als prominenten Ort nutzen, um sich dezidiert von „anderen Religionsvertretern“, gemeint sind die des *Advaita Vedanta*, abzugrenzen. Entsprechend hat sich auch der Siddhanta-Aktivist Siva Mathavan aus Pondicherry, der ein vom Adhinam autorisierter Redner zum Saiva Siddhanta ist, hierzu geäußert. Zwar läge der erkennbare phi-

---

<sup>186</sup> In diesem Bild verhält sich die Seele zu Gott wie der materielle Körper (z. B. das Auge oder die Ohren) zur Seele. Auch der Körper benötigt, um etwas wahrnehmen zu können, die Hilfe der Seele, die wiederum von der Gnade Gottes abhängig ist: „*there is a poem in Unmai Vilakkam, even if one forgets the other poems, this poem should never be forgotten. The message given by the poem is: how the light enables the eye to see all the things around us. See, even if our eyes are free from all defects, our eyes cannot see things without the help of sunlight, isn't it? This is the position of the ānāmās, the souls. Each soul, if it comes to know anything, God shows it, like the sunlight, then only the soul can come to know anything. The soul cannot get knowledge by itself. [...] Similarly, these material bodies cannot realize anything, but we are able to realize. But only with the help of God's grace. [...] So it has come to know that the eye cannot see and the ear cannot hear by themselves. Only the soul makes the eye to see, makes the ear to hear. In the same way, Lord Siva makes the soul to know anything. Without the help of the souls, our sense-organs cannot know anything.*“ Interview mit Kuñcitapātam & Tiruccirāmpala Tampirāṇ 2012.

<sup>187</sup> Vaittiyanātaṅ 1995a, 48.

losophische Unterschied zwischen Advaita Vedanta und Saiva Siddhanta eigentlich in der genauen Vorstellung der Erlösung, weswegen etwa eine öffentliche Auseinandersetzung mit den Vertretern des Advaita Vedanta im Sinne einer Hindu-Ökumene wenig hilfreich wäre. Allerdings müsse auch festgehalten werden, dass in der Vedanta-Tradition schlicht ein falsches *Advaita*-Verständnis vorherrschen würde, denn: „Wie könnte die Seele überhaupt Seligkeit erfahren, wenn sie immer schon mit Gott vermischt oder eins mit ihm ist? Advaita Vedanta lügt.“<sup>188</sup>

### 3. Wege zur Erlösung, die Verehrung Gottes und der Nutzen des Saiva Siddhanta

In den bisherigen Betrachtungen ist immer wieder vom „Weg der Erlösung“ gesprochen worden, den die Seelen im Rahmen der durch die Fesselung gezeitigten Folgen und unter der Einflussnahme Gottes beschreiten können. Dabei konnte gezeigt werden, dass der Kategorie des Wissens – etwa um die Natur Gottes oder die notwendigen Übel der drei *Malas* – hierbei eine zentrale Rolle zukommt. Im Folgenden sollen daher erstens die vom Saiva Siddhanta des Thiruvavaduthurai Adhinam propagierten Erlösungswege unter Berücksichtigung ihrer Vermittlung durch geeignete Gurus dargelegt werden. Zweitens wird gezeigt, welche konkrete Praxis vom Studienprogramm empfohlen wird, diese Erlösungswege einzuschlagen. In einem dritten Schritt soll beleuchtet werden, wie sich der Saiva Siddhanta die Erlösung genauer vorstellt, bevor viertens der Nutzen der Beschäftigung mit Saiva Siddhanta erörtert wird. Diese Ausführungen speisen sich aus unterschiedlichen Artikulationen der Vertreter des Adhinam-Kurses sowie, besonders im letzten Punkt, auch aus Stimmen der Teilnehmenden des Programms.

#### 3.1. Erlösungswege und die Wichtigkeit des Gurus

Bei der obigen Analyse des Adhinam-Studienprogramms, seines Lehrplans und der Bedeutung der kanonischen Literatur für den praktischen Unterricht ist bereits angeklungen, dass der Weg zur Erlösung oder „Mukti“ (*mutti*, Skt. *mukti*) im Saiva Siddhanta zwingend über die Figur eines Lehrers, also eines Gurus, führt. Dieser ist nicht nur als *Vidya*-Guru

---

<sup>188</sup> „How can the soul experience bliss if it is already mingled or one with God? Advaita Vedanta lies.“ Interview mit Mātavaṅ 2012.

für die Unterweisung in begrenztem, weltlichem Wissen zuständig oder als *Gnana*-Guru ein immanentes Medium für die Vermittlung der göttlichen Gnade. Der Guru fungiert darüber hinaus auch als derjenige, der die Initiation oder „Diksha“ (*tīkkai, tīṭcai, tīkṣai*, Skt. *dīkṣā*) für die Anhänger des Saiva Siddhanta spendet. Bevor allerdings die Eigenschaften eines Gurus näher betrachtet werden, sollen die vier agamischen Erlösungswege vorgestellt werden, die der Saiva Siddhanta vertritt. Eigentlich gäbe es, so erläutert der Dozent der Zweigstelle des Studienprogramms in Pondicherry, Nedumaran, viel mehr Erlösungswege. Aber die indischen Traditionen hätten diese als vier verschiedene Richtungen klassifiziert, die eine Grobeinteilung möglich machen:

„Das ist der Punkt, an dem indische Denkschulen sehr weiterhelfen. Sie haben uns vier Wege genannt. Nicht unbedingt exakt vier, denn es gibt eine große Anzahl an Wegen, aber diese lassen sich in vier [Wege] gruppieren.“<sup>189</sup>

Diese Aussage ist insofern interessant, da hier auf eine etablierte Einteilung in exakt vier Erlösungswege (Skt. *mārga*) rekurriert wird, die vor allem vom einflussreichen Vertreter des Neo-Advaita Vedanata Swami Vivekananda aufsteigend und hierarchisierend als „Weg des Handelns“ (Skt. *karma mārga*), „Weg der Hingabe“ (Skt. *bhakti mārga*), „Weg der Selbstbeherrschung“ (Skt. *yoga mārga*) und „Weg des Wissens“ (Skt. *jñāna mārga*) popularisiert wurde.<sup>190</sup> Diese Konzeptionalisierung stellt nicht nur eine Verschiebung beziehungsweise Erweiterung im Vergleich zu den „klassischen“ Erlösungswegen des im modernen Hinduismus – etwa S. Radhakrishnans und M. K. Gandhis<sup>191</sup> – äußert einflussreichen Textes der Bhagavadgita dar, der lediglich drei mögliche Wege kennt. Vielmehr wurden durch die global wirkungsmächtigen Ideen des modernen Vedanta die tamilischen Traditionen – und damit der Saiva Siddhanta – in den Debatten um 1900 als Ausdruck nur eines dieser Wege, namentlich des *bhakti*-Weges, marginalisiert. Daher überrascht es wenig, dass bereits Nallaswami Pillai versucht hat, dieses Bild zu korrigieren, indem er eine überlegene Lehre von den vier Erlösungswegen des Saiva Siddhanta vertrat. Die grundsätzliche Anzahl von vier agamischen Wegen muss seit Mitte des 19. Jahrhunderts im tamilisch-sivaitischen Diskurs diskutiert worden sein, wie ihre Erwähnung in den beiden 1854 und 1863 erschienen „sivaitischen Katechismen“ von Arumuka Navalar<sup>192</sup> und

<sup>189</sup> „Here is where the Indian schools of thought help a lot. They gave you four routes. Not exactly four, since there are an ample number of routes, but they are grouped into four.“ Interview mit Neṭumāraṅ 2012.

<sup>190</sup> Vgl. Bergunder 2010, 50.

<sup>191</sup> Für eine globalgeschichtliche Perspektive auf die Bedeutung der Bhagavadgita in Debatten um Hinduismus seit dem 19. Jahrhundert siehe Bergunder 2006; 2014.

<sup>192</sup> Nāvalar 1910, 13.

Sabhapati Mudaliyar zeigt. Die englische Übersetzung des Werkes von Sabhapati Mudaliyar, der sich vorher schon durch die Publikation einiger *Tevaram*-Hymnen hervorgetan hatte, beschreibt die vier in den *Agamas* gelehrtten Wege als „vier Arten des religiösen Lebens, namentlich 1.) Religiösen Dienst, 2.) Religiöse Zeremonien, 3.) Religiöse Kontemplation, 4.) Spirituelle Weisheit“<sup>193</sup> und in den weiteren Ausführungen mit den gleichen tamilisierten Sanskrit-Namen, die Nallaswami Pillai später ebenfalls verwendete, als 1.) „Charita“ (*cariyai*, Skt. *caryā*), 2.) „Kriya“ (*kiriyai*, Skt. *kriyā*), 3.) „Yoga“ (*yōkam*, Skt. *yoga*) und 4.) „Gnana“ (*ñānam*, Skt. *jñāna*).<sup>194</sup> Diese Darstellung ist zunächst nicht mit der, etwa im modernen Vedanta vorgenommenen, Klassifikation von Saiva Siddhanta als reiner *bhakti*-Weg vereinbar. Wie im folgenden Abschnitt noch gezeigt werden soll, offeriert der Saiva Siddhanta eine eigene Interpretation all dieser Wege als *bhakti*, mit der sich in Sabhapati Mudaliyars „vier Arten des religiösen Lebens“ in Einklang bringen lassen.

Nallaswami bezog sich in seiner Darstellung explizit auf Vivekanandas Ansichten und sah in dessen vier Wegen die Parameter einer Universalreligion, wengleich er diese abermals im Saiva Siddhanta wahrhaft transportiert sah: „Es ist im moderne Sivaismus<sup>195</sup> und in der Saiva Siddhanta Philosophie, wo dieser vierteilige Aspekt von Religion und Philosophie voll und ganz bewahrt ist.“<sup>196</sup> Nallaswamis inklusive und progressive Darstellung dieser Wege benannte er mit Sanskrit-Begriffen als „Weg des Dieners“ (Skt. *caryā/dāsa mārga*), „Weg des Kindes“ (Skt. *kriyā/putra mārga*), „Weg des Freundes“ (Skt. *yōkam/saha mārga*) und als „wahren Weg“ (Skt. *ñānam/san mārga*). Letzterer ist dabei aber eigentlich kein Weg, sondern markiert die endgültige Erlösung. Die vier von Nallaswami vertretenen Wege führte er unter anderem auf die *Agamas* zurück und stellte fest, dass sie grundsätzlich für jeden Menschen offen stehen, wobei sich die jeweilige Verfolgung eines solchen Weges nach der intellektuellen Konstitution des Anhängers richtet.<sup>197</sup> Ähnliche

<sup>193</sup> „of the four kinds of religious life, namely, 1. Religious services, 2. Religious ceremonies, 3. Religious contemplation, 4. Spiritual wisdom;“ Diese Aufzählung ist die explizite Antwort auf die Frage „What special doctrines of the Shaiva religion are taught in the *Agamas*?“ Mudaliyar & Mudaliyar 1863, 6–7. Kamil Zvelebil geht davon aus, dass Kanchi Sabhapati Mudaliyar ein Lehrer von Ramalinga Adikal gewesen sei. Rick Weiss hat allerdings darauf hingewiesen, dass es hierfür keine Belege gibt, vgl. Weiss 2015, 5, Fn 14.

<sup>194</sup> Vgl. Mudaliyar & Mudaliyar 1863, 8–15.

<sup>195</sup> „Moderner Sivaismus“ steht in den Äußerungen um 1900 für die tamilische Saiva Siddhanta Tradition seit Meykanda, im Gegensatz etwa zu den *Tirumurai* und vor allem den sanskritischen Traditionen.

<sup>196</sup> „[I]t is in modern Saivism and in the Siddhanta Philosophy, this fourfold aspect of Religion and Philosophy is wholly and fully preserved.“ Nallaswami Pillai 1911g, 128.

<sup>197</sup> Nallaswami Pillai 1911d; 1911f, 312. Vgl. auch Bergunder 2010, 49–50.

Ansichten vertritt, wie im Folgenden gezeigt wird, der Thiruvavaduthurai Adhinam in seinem Studienprogramm seit Ende des 20. Jahrhunderts.

*Die vier agamischen Erlösungswege*

Die *Grundsätzlichen Lehren* verhandeln die vier Erlösungswege des Saiva Siddhanta unter der Überschrift „Die Art der Verehrung“ (*valiṭaṭum murai*, auch *cātaṇa iyal*). Dass jene Erlösungswege direkt mit der Verehrung Gottes zusammenhängen, erklärt sich aus der oben erläuterten Position des Saiva Siddhanta, die in der Verehrung oder Anbetung Sivas die ultimativ „gute Handlung“ sieht, da sie im expliziten Bewusstsein für Gott geschieht. Die vier Wege, die gesammelt auch als „Wege der Siva-Tugenden“ (*civapuṇṇiya nerikaḷ*) bezeichnet werden, tragen folgende Sanskrit-Namen in tamilischer Umschrift, die in den *Agamas* vorkommen: „Sariya“ (*cariyai*, Skt. *caryā*), „Kriya“ (*kiriyai*, Skt. *kriyā*), „Yoga“ (*yōkam*, Skt. *yoga*) und „Gnana“ (*ṇāṇam*, Skt. *jñāna*). Die spezielle Bedeutung dieser Namen im Saiva Siddhanta wird für den Adhinam mit Hinweis auf das *Sivagnana Siddhiyar* wie folgt fixiert:<sup>198</sup>

„Sariya bedeutet physische Verehrung.“<sup>199</sup> Diese umfasst konkret die rituelle Umrundung des Tempels, die Gabe von Blumen für rituelle Zwecke an den Tempel, oder das Helfen bei der Reinigung des Tempels. Zusammengefasst steht *Sariya* also für den Einsatz des eigenen Körpers als Teil der Verehrung Gottes, hier vor allem als Leistung für den baulichen Komplex, der seiner Anbetung dient. „Kriya ist die Verehrung mit der Stimme.“<sup>200</sup> Dazu gehört beispielsweise die Wiederholung der heiligen fünf Buchstaben, dem sivaitischen Mantra „Si-Va-Ya-Na-Ma“, die tägliche Rezitation der *Tirumurai* oder die Erklärung der *Tirumurai* für andere. Hierbei handelt es sich um verbale Anbetung. „Yoga steht für die Verehrung durch den Geist.“<sup>201</sup> Diese schließt unter anderem die Meditation einer göttlichen Form als innerliche *Puja* sowie das stille Aufsagen der heiligen fünf Silben mit Hilfe der Gebetskette des *Rudraksha* mit ein. Dieser Weg ist einer der mentalen Anbetung.

<sup>198</sup> Hierbei handelt es sich um das 8. Sutra des *Sivagnana Siddhiyar Supakkam*. Im Text von Arulnandi tauchen die Erlösungswege als „*tātamārkkam*“, „*cakamārkkam*“, „*carputramārkkam*“ und „*caṇmārkkam*“ auf. Die Bezeichnungen „*cariyai*“, „*kiriyai*“, „*yōkam*“, und „*ṇāṇam*“ erscheinen in der Interpretation Nallaswami Pillais eher als Praktiken. Vgl. Nallaswami Pillai 1948, 153–162.

<sup>199</sup> „*cariyai eṇpatu, uṭalāl valiṭaṭuvatu*.“ Vaittiyanāṭaṇ 1995a, 89.

<sup>200</sup> „*kiriyai eṇpatu vāyiṇāl valiṭaṭuvatu*.“ Vaittiyanāṭaṇ 1995a, 89.

<sup>201</sup> „*yōkam eṇpatu maṇattiṇāl valiṭaṭuvatu*.“ Vaittiyanāṭaṇ 1995a, 89.

„Wenn man alle drei Formen der Verehrung ausführt, dann wird Gott uns mit Gnanam erhellen.“<sup>202</sup> Der Weg des *Gnana* steht also lediglich Seelen offen, die schon einen gewissen, gereiften Zustand durch die anderen drei Verehrungswege erreicht haben. In dieser Phase wirkt Gott durch erlöste Seelen, die sogenannten „Gnanis“ (*ñāṇi*) oder „Jivanmuktis“ (*cīvaṇmuttar*), und tritt den Menschen ausdrücklich in der Gestalt eines Gurus gegenüber, der auch eine menschliche Form annehmen kann. Hieraus folgt für die praktische Umsetzung des Weges des *Gnana*: „Deshalb ist die Verehrung erlöster Seelen selbst, die den Status eines Gurus haben, die Anbetung durch Gnana.“<sup>203</sup>

Bei erster Betrachtung der vier etablierten Erlösungswege des Saiva Siddhanta wird abermals deutlich, warum die Seelen einer immanenten Welt und materieller Körper bedürfen. Diese sind nicht nur notwendig, um Wissen zu generieren, sondern es ist, wie die Beispiele von *Sariya*, *Kriya* und *Yoga* zeigen, eine menschliche Geburt erforderlich, um das akquirierte Wissen in konkrete körperliche, verbale und geistige Verehrung Gottes umzusetzen.<sup>204</sup> Der Dozent Nedumaran hat darüber hinaus – ähnlich wie Nallaswami Pillai – darauf hingewiesen, dass die Wahl des jeweiligen Weges absolut individuell ist. Nicht jeder ist in der Lage, sich mit anspruchsvoller Philosophie zu beschäftigen. Daher sind physische Arbeit im oder am Tempel, das Rezitieren der heiligen fünf Silben, das Abhalten von *Pujas* oder das Praktizieren von *Yoga* und *Meditation* alles Möglichkeiten der Verehrung Gottes, die den Neigungen und Fähigkeiten verschiedener Menschen entsprechen können. Letztlich führen aber alle diese Vorgehensweisen, wenn richtig gehandhabt, zum Weg des *Gnana*:

„Alle diese Dinge, egal was man tut, sei es *Sariya*, *Kriya* oder *Yoga*, von wo aus und welchem Weg man folgt, Gott wird schließlich diesen Menschen *Gnana* geben. Sie mögen nicht unbedingt die Schriften studieren, aber was auch immer sie tun – womöglich indem sie »Si-Va-Ya-Na-Ma« singen, womöglich indem sie Dienst für den Tempel oder die Öffentlichkeit tun, womöglich indem sie *Yoga* oder sonst etwas praktizieren – wenn sie es auf vollendete Weise tun, werden sie das *Gnana* erhalten.“<sup>205</sup>

---

<sup>202</sup> „*immūvakai valīpātukaḷaiyum tavarāmal ceytu vantāl, īraivaṇ namakku ñāṇattai uṇartuvāṇ.*“ Vaittiyānāṭaṅ 1995a, 89.

<sup>203</sup> „*eṇavē, kurupīṭattil amarntuḷḷa ñāṇikaḷai valīpaṭuvatu ñāṇaneriyil ceyyum valīpātākum.*“ Vaittiyānāṭaṅ 1995a, 89.

<sup>204</sup> Vaittiyānāṭaṅ 1995a, 89.

<sup>205</sup> „*All these things, whatever you do, that Cariye, Kiriya, Yogam all those things, wherever and whatever path you follow, God will be giving this Gnanam for these people. They might not need to go to any scriptures, they need not study all these things, but whatever they do, maybe by chanting »Si-Va-Ya-Na-Ma«, maybe doing some service in the temples or for public, maybe doing some yogam and what not. So everywhere, when they*



Gnana, ist Erlösung sicher, wenn jene mit fester Überzeugung verfolgt werden.<sup>209</sup> Oder an anderer Stelle:

„Im Saiva Siddhanta wird gelehrt, dass die Menschen, die die Wege der Siva-Tugenden von Sariya, Kriya, Yoga und Gnana mit größtmöglicher Hingabe verfolgen, in dieser Geburt die Erlösung erreichen können.“<sup>210</sup>

Damit wird klar bestätigt, dass jedem Menschen die Erlösung ausdrücklich „in dieser Geburt“ (*inta-p pirappilēyē*) möglich ist, egal welchen der Wege sie oder er einschlägt, wenn sie nur im richtigen Bewusstsein der „größtmöglichen Hingabe“ (*uḷḷanpōṭu*) oder „festen Überzeugung“ (*uraippōṭu*) ausgeführt werden. Diese Überzeugung findet sich ausdrücklich im *Sivagnana Siddhiyar*, wo es im Kommentar zum 8. Sutra – hier in der Übersetzung von Nallaswami Pillai – heißt:

„Im Siddhanta hat der höchste Siva gnadenvoll offenbart, dass er gereifte Seelen in einer Geburt zu Jivanmuktas [erlösten Seelen] machen wird, nachdem er deren Malas entfernt hat und sie in einem Ozean von Gnana badet, und sie von der Glückseligkeit kosten lässt, und sie von allen weiteren Geburten befreit, und sie unter seinen Füßen für die endgültige Erlösung platzieren wird.“<sup>211</sup>

Die Erlösungswege unterscheiden sich aber nicht nur in ihrer praktischen Umsetzung, sondern zeichnen sich auch durch verschiedene Verhältnisse zu Gott aus. Diese lassen sich wie folgt charakterisieren:

„Auf dem Weg des Sariya ist die Beziehung zwischen Gott und uns gleich derer zwischen einem Herrn und seinem Diener. Auf dem Weg des Kriya entspricht die Beziehung der zwischen einem Vater und seinem Sohn. Auf dem Weg des Yoga kommt die Beziehung der zwischen Freunden gleich. Auf dem Weg des Gnana kommt die Beziehung der zwischen einem Guru und seinem Schüler gleich.“<sup>212</sup>

Diese bildhafte Erklärung des Verhältnisses zwischen Gott und denjenigen, die die unterschiedlichen Wege wählen, wird an dieser Stelle mit einem Zitat aus dem *Sivagnana Siddhiyar* literarisch-kanonisch begründet. Auffällig hieran ist, dass diese vierteilige Beschreibung der Erlö-

<sup>209</sup> „cariyai, kiriyai, yōkam, ṅāṅam eṅṅum nāṅku neṛikaḷil ēṭēnum oruneriyil uraipōṭu niṅṅāl vīṭupēru peramuṭiyum“ Vaṭṭiyanāṭaṅ 1995a, 101.

<sup>210</sup> „cariyai, kiriyai, yōkam, ṅāṅam ākiya civapuṅṅiya neṛikaḷil uḷḷanpōṭu oḷuki varupavarkaḷ inta-p pirappilēyē muttiyai-p perruvīta muṭiyaum eṅṅu caivacittāntattil kūrapaṭṭuḷḷatu.“ Vaṭṭiyanāṭaṅ 1995a, 104.

<sup>211</sup> „In the Siddhanta, the Supreme Siva has graciously revealed that He will, even in one birth, make His devotees Jivanmuktas, after removing their Mala, by bathing them in the Ocean of Jnana and making them drink of Bliss, and freeing them of all future births, will place them under His Feet of Final Mukti.“ Nallaswami Pillai 1948, 158.

<sup>212</sup> „cariyai neṛiyil īraivaṅṅukkum namakkum uḷḷa uṛavu muṛai, āṅṅāṅukkum aṭimaikkum uḷḷatu pōṅṅratu. kiriyai neṛiyil, tanttaikkum makaṅṅukkum uḷḷa uṛavu muṛai pōṅṅratu. yōka neṛiyil, tōḷaṅṅukkum uḷḷa uṛavu muṛai pōṅṅratu. ṅāṅa neṛiyil, kuruvukkum cīṅṅaṅukkum uḷḷa uṛavu muṛai pōṅṅratu.“ Vaṭṭiyanāṭaṅ 1995a, 93.

sungswege der klassischen Typologie der Verehrungsverhältnisse des südindischen *bhakti* ähnelt, wobei die letzte Stufe dort in der Regel als Verhältnis zwischen einer Liebenden und einem Geliebten beschrieben wird.<sup>213</sup> Das Verständnis von *bhakti* als religiösem Weg der liebenden Hingabe findet sich einflussreich in der Bhagavadgita und wurde in vielen lokalsprachlichen Traditionen ebenfalls ausformuliert. Zu den prominentesten als *bhakti*-Literatur klassifizierten Werken gehören die Hymnen der tamilisch-sivaitischen *Tirumurai*, die seit dem großen „philosophischen Lehrer“ Umapatis im Saiva Siddhanta als kanonisch gelten. Von den Autoren der *Tirumurai* stehen gemeinhin vor allem die vier „religiösen Lehrer“ des tamilischen Sivaismus für diese vierstufige *bhakti*-Typologie: Sampantar verehrte Gott wie ein Kind seinen Vater, Appar wie ein Diener seinen Herrn, Suntarar wie ein Freund seinen Freund und Manikkavacakar als Liebende/r den Geliebten.<sup>214</sup>

Die *Grundsätzliche Lehren* grenzen sich in ihrer Saiva Siddhanta Interpretation aber hier von einer solchen Lesart deutlich ab, indem darauf verwiesen wird, dass insbesondere der Weg des *Gnana* oftmals fälschlicherweise mit der Beziehung zweier Liebender verglichen wird. Ein solcher Vergleich sei aber nicht statthaft (*poruntātu*), da der „noble, gute Weg“ (*nanmārkam*, Skt. *nanmārga*) als „richtiger Weg“ (*caṅmārkam*, Skt. *sanmārga*) der Menschen nicht mit der Beziehung zwischen männlichem und weiblichem Aspekt Gottes gleichgestellt werden dürfe. Der „richtige Weg“ habe vielmehr zweifellos zum Ziel, über die Kenntnis, beispielsweise von Veden und *Agamas*, „reines, absolutes Wissen“ (*parañānam*) zu generieren. Da es auf dem Erlösungsweg, in Übereinstimmung mit den Annahmen des Saiva Siddhanta, also primär um Wissenserwerb geht, muss der *Gnana*-Weg daher als Lehrer-Schüler-Verhältnis verstanden werden.<sup>215</sup>

Es muss an dieser Stelle deutlich hervorgehoben werden, dass die *Grundsätzlichen Lehren* des Saiva Siddhanta des Thiruvavaduthurai Adhinam *bhakti* an keiner Stelle konzeptionalisieren oder das Wort überhaupt verwenden. Dies könnte, wie mir Siddhantins aus Coimbatore nahelegten, daran liegen, dass die Liebe zu Gott als selbstverständlicher Teil der religiösen Praxis gesehen wird, die alle vier Erlösungsbeziehungswegen durchzieht und somit für tamilische Sivaiten gar nicht mehr speziell thematisiert werden müsse. Diese Annahme lässt sich auch durch Überlegungen Nallaswami Pillais stützen, der die ange-deutete Verbindung zwischen *Gnana* und *bhakti* in seinem Kommentar zum *Sivagnana Siddhiyar* klar bestimmt: „Es zeigt sich hierin kein Kon-

<sup>213</sup> Cutler 1987, 1.

<sup>214</sup> Vgl. u.a. Pechilis Prentiss 1999, 9.

<sup>215</sup> Vaittīyanātaṅ 1995a, 93.

flikt zwischen *Bhakti* und *Gnana*.“ [Herv. i. O.]<sup>216</sup> Er lehnt explizit die Bezeichnung „bhakti“ für einen der Wege des Saiva Siddhanta ab und führt weiterhin aus:

„In Wirklichkeit ist Bhakti oder Liebe zu Gott in jedem Falle essentiell in allen vier Wegen, die wir oben vorgestellt haben. Es ist Liebe, die den Praktizierenden von Sariya, Kriya, Yoga oder Gnana anleitet. Ohne diese essentielle Liebe wären all ihre Handlungen reine Scheinheiligkeit. [...] Der größte Trugschluss liegt in einer Begrenzung von Bhakti und Gnana. Es besteht hier überhaupt kein Gegensatz, sondern beide bedingen und implizieren einander. Liebe ist tatsächlich die Erfüllung von Wissen. Und das höchste Gnana ist es, wenn wir wissen und anerkennen wie liebevoll Gott, wie groß seine Liebe ist.“<sup>217</sup>

*Bhakti* wird also im heutigen Saiva Siddhanta ausdrücklich nicht als *ein bestimmter* Erlösungsweg verstanden, sondern ist vielmehr die allgemeine Grundvoraussetzung *aller vier* Wege. *Bhakti* ist gekennzeichnet durch das Bewusstsein der Liebe und des Mitgefühl Gottes für die unerlösten Seelen in *jeder* Handlung. Reines *bhakti* ist weiterhin das spezielle Resultat des Empfangens von *Gnana* durch göttliche Gnade im Zustand von „wahrem Advaita“ und es lässt sich mit Nallaswami Pillais Kommentar zum *Sivagnana Botham* beschreiben:

„Wenn also die Seele die göttliche Gnade [hier: Arul] mehr und mehr spürt, wächst ihre Liebe zu Gott. Daher ist dies (ayarā anpu) unsterbliche Liebe, wahres Bhakti, das der Grund für die höchste Freude der Seele, Glückseligkeit und göttliches Wissen ist. Und in diesem Zustand von Advaita begreifen wir die wahre Bedeutung von Liebe oder Bhakti.“<sup>218</sup>

Die oben von Nedumaran geäußerte Ansicht, es gäbe tatsächlich mehr als die hier vorgestellten vier Erlösungswege, lässt sich für den Saiva Siddhanta des Thiruvavaduthurai Studienprogramms weiter bestätigen. Denn in den *Grundsätzlichen Lehren* wird „der direkte Weg, die Erlösung zu erlangen“ (*muttiyai-p peruvataṅku nēvaḷi*) in fünf konkreten Schritten beschrieben. Es wird dadurch deutlich, dass die vier beschriebenen klassi-

---

<sup>216</sup> „Herein is seen no conflict between **Bhakti** and **Gnanam**“ Nallaswami Pillai 1984, 108.

<sup>217</sup> „[A]s a matter of fact, Bhakti or love of God in any sense is essential in all the four Mārgas we have indicated above. It is love that guides the Charyavan, Kriyāvan and Yogi and Jñāni. Without this essential love, all their acts would only be bare hypocrisy. [...] The greatest fallacy underlies in containing Bhakti and Jñāna. There is no contrast at all but each one involves and implies the other. Love is in fact the fruitions of knowledge. And the Highest Jñāna is when we do know and recognize how loving God is, how great His Love is“ Nallaswami Pillai 1913, 233–234.

<sup>218</sup> „[S]o, as the soul feels His Arul more and more, its love of the Lord increases. So it is this (ayarā anpu) undying love, True Bhakti, that is the cause of the Soul's Supreme Happiness, Bliss and **Pathi Gnanam**. And in this **Adwaita Anubava**, do we get the true definition of Love or Bhakti“ [Herv. i. O.] Nallaswami Pillai 1984, 107–108.

schen Namen der Formen der Verehrung lediglich eine mögliche Kategorisierung diese Wege darstellen und vielleicht eher als Herstellung eines Anschlusses an traditionellere und gemeinhin als „hinduistisch“ verstandene Konzeptionen zu werten sind. Der „direkte Weg“ zur „endgültigen Befreiung“ (*vīṭupēru*) lässt sich nämlich durch folgende fünf Phasen darstellen:

1.) die Notwendigkeit des Studiums der *Zwölf Tirumurai* und der *14 Saiva Siddhanta Sastras*, das langsam göttliches Wissen (*ñānam*) offenbart; 2.) die Weitergabe des Erlernten an andere; 3.) die Behebung von Unklarheiten und das Erlernen der Feinheiten durch einen „guten Lehrer“ (*nallācīriyar*); 4.) die weitere Erklärung dieser Erkenntnisse an andere auf einfache Art und Weise; 5.) das ständige weitere Nachdenken über diese „großen Fragen“ (*periya poruḷ*). Wie die *Grundsätzlichen Lehren* mit Bezug auf das *Sivagnana Siddhiyar* feststellen, führt das Befolgen dieser fünf konkreten, prozessualen und kontinuierlichen Tätigkeiten dazu, dass die Seelen in die Nähe Gottes gelangen. Diese Nähe wird, wie schon erwähnt, bildhaft als das Erreichen der „heiligen Füße Gottes“ (*tiruvaṭi*) verstanden. Erst hier ist Erlösung möglich.<sup>219</sup>

Der hier vorgeschlagene „direkte Erlösungsweg“, der zum einen Textstudium und informierte Instruktion durch andere, zum anderen eigene Verkündigung und geistiges Nachsinnen voraussetzt, korreliert sicherlich nicht ganz zufällig mit den bereits bekannten Angeboten und Lernzielen des Saiva Siddhanta Studienprogramms. Die Unterweisung in den kanonischen Schriften ist dort einer der Schwerpunkte, ebenso wie eine kundige und direkte Erläuterung der Feinheiten des Saiva Siddhanta durch die Dozenten der einzelnen Zweigstellen. Diese Schritte sind Voraussetzungen für jeden einzelnen, sich weiterhin mit den „großen Fragen“ zu befassen. Die Erlösung selbst kann dadurch aber nur vorbereitet werden, denn sie hängt gänzlich von der Gnade Gottes ab. Mit der Propagierung eines „direkten Erlösungsweges“ der „in dieser Geburt“ beschritten werden kann, hat sich der Saiva Siddhanta des Studienprogramms des *Thiruvavaduthurai Adhinam* endgültig aus seiner exklusiv-asketischen Tradition gelöst. Denn wo es traditionell nur für zölibatär lebende, speziell initiierte Mitgliedern der Bruderschaften orthodoxer Institutionen denkbar war, erlöst zu werden, wird dies heute, von eben einer dieser Einrichtungen, als realistische Möglichkeit *für jede/n* propagiert. Diese „Demokratisierung der Erlösungsoption“ ist nur konsequent, wenn die seit dem späten 19. Jahrhundert geäußerten Ansprüche des Saiva Siddhanta als potentielle inklusive Universalreligion ernst genommen werden.

---

<sup>219</sup> Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 95.

Empfehlungen für das Vorgehen auf dem religiösen Weg jedes Sivaiten (ohne universal-religiöse Grundierung) wurden bereits Mitte des 19. Jahrhunderts vom einflussreichen Saiva Siddhanta Gelehrten Arumuka Navalar publiziert. In einer Schrift zur Verteidigung des Sivaismus von 1854 führte er detailliert die Schritte aus, die ein wahrer Anhänger Sivas zu gehen habe. Arumuka Navalar schrieb vor, dass zunächst Logik, Grammatik, Lexographie studiert werden müssten, bevor der *Tirukkural* und weitere ethische Lehrbücher gelesen werden sollten. Hierauf dürfe die erste sivaitische Initiation folgen, die es schließlich erlaube, die *Tirumurai* zu lesen. Dies berechtige schließlich zum Beschreiten der vier Wege (*nāṅku pātam*). Erst nach Erlangen dieses Wissens sei es statthaft, die *14 Siddhanta Sastras* (hier: „14 Dravidische Sastras“, *tirāviṭa ci-ttāntam paṭiṅāṅku*) zu studieren. Als Folge dieses Wissens sei die Verehrung Gottes und von Gurus unvermeidlich.<sup>220</sup> Arumuka Navalars Reihenfolge wird heute in dieser Form nicht mehr vertreten. Vielmehr zeigt sich aber an diesem Beispiel, dass es auch in Bezug auf die klassisch-agamischen Erlösungswege seit dem 19. Jahrhundert deutliche Verschiebungen gegeben hat. Die Zentralität des Wissens wird aber bereits hier deutlich hervorgehoben und findet, wie die Betonung der Funktion eines religiösen Lehrers, seine Entsprechungen im Saiva Siddhanta des Thiruvavaduthurai Adhinam. Bei der Analyse der verschiedenen Arten der Wege zur Erlösung über Verehrung und religiöse Praxis ist an mehreren Stellen deutlich geworden, dass dabei die Rolle des Gurus als Vermittler und Lehrer nicht unterschätzt werden darf. Diese wird aus Sicht des Saiva Siddhanta im Folgenden näher betrachtet.

### *Die Rolle des Gurus und die Initiation*

Die Analyse der kanonischen Literatur des Saiva Siddhanta konnte bereits zeigen, dass die Figur eines Gurus dort stark hervorgehoben wird. Nicht zuletzt sind etliche der zentralen Schriften in Form eines Lehrgesprächs zwischen Schüler und Lehrer verfasst. Im Lehrplan des Adhinam-Kurses findet die Betonung der Rolle des Gurus vor allem in Bezug auf die Texte des *Tiruvuntiyar* und *Tirukkalirru Padiyar* statt. Gemäß der Grobeinteilung der vier Erlösungswege des Saiva Siddhanta sprechen die *Grundsätzlichen Lehren* von zwei verschiedenen Arten von Gurus, wenn sie definieren, was ein „guter Guru“ (*naṅkuru*) sei:

„Derjenige, der die Wege von Sariya, Kriya und Yoga lehrt, wird »Kriya-Guru« genannt; derjenige, der Gnana lehrt, wird »Gnana-Guru« genannt. Nur Siva selbst

<sup>220</sup> Nāvalar 1910, 13. Für diesen Hinweis danke ich Rick Weiss.

kann göttliches Wissen/Gnana hervorrufen. Deshalb ist er der wahre »Gnana-Guru«.<sup>221</sup>

Die hier vorgenommene Unterscheidung (*Kriya-Guru/Gnana-Guru*) entspricht der schon mehrfach thematisierten Differenzierung zwischen *Vidya-Guru* und *Gnana-Guru*. Ersterer – hierzu gehören auch ausdrücklich die Dozenten des Studienprogramms – kann durch die Unterweisung in begrenztem Wissen die Erlösungswege des *Sariya*, *Kriya* und *Yoga* aufzeigen. Zwar gelten diese, richtig praktiziert, auch als mögliche Wege, sie dienen aber letztlich „nur“ der Vorbereitung für den gnadenvollen Kontakt Gottes mit den Menschen oder Seelen, der den *Gnana*-Weg kennzeichnet. Da Gott, der der „wahre Gnana-Guru“ ist, aber nie direkt in Beziehung zu anderen Entitäten, hier zu immanenten Seelen, tritt, wirkt er über seine Energie *Sakti* durch einen Guru, in dem Gott indirekt gegenwärtig ist. Das Oberhaupt des Thiruvavaduthurai Adhinam, der den Titel „Gurumaha Sannidhanam“ trägt, welcher diese „heilige Präsenz“ bereits andeutet, ist explizit ein solcher *Gnana-Guru*. Nallaswami Pillai hat die soteriologische Bedeutung des Gurus ebenfalls in seiner Rede auf der Religionskonferenz 1909 in Kalkutta wie folgt hervorgehoben: „ohne das Erscheinen Gottes als göttlicher Guru in menschlicher Form und seine göttliche Gnade ist endgültige Erlösung nicht möglich.“<sup>222</sup>

Der Dozent Nedumaran hat den Übergang zwischen den Wegen und den entsprechenden Arten des Gurus deutlich gemacht und gleichzeitig die aktive, entgegenkommende Rolle Gottes hervorgehoben. Die Anhänger Sivas könnten demnach durch das Befolgen der ersten drei Wege die Kontaktaufnahme Gottes lediglich vorbereiten:

„Dann werden sie [die Menschen/Seelen] Einsicht erhalten und Gott wird ihnen in Form eines Gurus begegnen. Sie werden nicht einen Guru suchen, sondern er [Gott] wird als Guru in ihr Leben treten und wird ihnen den Weg zu Gnana weisen. Zu denjenigen, die Gnana suchen, wird er zunächst in der Gestalt eines *Vidya-Gurus* und schließlich als *Gnana-Guru* erscheinen, und dann erleben wir in der Regel auch Gnana.“<sup>223</sup>

Entscheidend für die Saiva Siddhanta Lesart der verschiedenen Wege und der Bedeutung eines Gurus hierbei ist weiterhin, dass diese Wege nicht

<sup>221</sup> „*cariyai, kiriyai, yōkam ākiya neṛimūṛaikaḷai uṇarttupavar »kiriyaḷakuru enappuṇvār; ṇṇāṇattai uṇarttuvar »ṇṇāṇakuru enappaṇvār.*“ Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 98.

<sup>222</sup> „[W]ithout God's appearance as the Divine Guru, in human form, and His Divine Grace, the final salvation is not possible.“ Nallaswami Pillai 1911f, 300.

<sup>223</sup> „Then they should be realizing, and God will be coming to them as a Guru. They will not be searching for a Guru, but he will be coming as a Guru in their life and will be teaching them to attain this Gnana. But to the people who are searching Gnana, he will come in the form of a *Vidya-Guru* and finally a *Gnana-Guru* and we usually attain Gnana.“ Interview mit Neṭumāraṅ 2012.

nur durch letzteren gelehrt werden, sondern, dass vielmehr das Beschreiben dieser Wege an eine Initiation geknüpft ist. Eine solche *Diksha* kann nämlich, wie auch in anderen indischen Traditionen, nur von einem Guru gespendet werden.<sup>224</sup> Die Bedeutung des Sanskrit-Namens *Diksha* (*tīkṣai*, Skt. *dīkṣā*), der tamilisiert in der Regel als „*tīkkai*“ verwendet wird, wird in den *Grundsätzlichen Lehren* anhand seiner beiden Wortteile beschrieben. In diesem Zusammenhang steht die erste Silbe „*tī-*“ für „zerstören“ (*keṭuttal*) und die zweite „*-kṣai*“ für „geben“ (*koṭuttal*). Gemeinsam interpretiert heißt dies Folgendes: „Das Zerstören der Fesselung und das Geben der Befreiung [hier: „Moksha“], um in den Prozess das Lehren eines Mantras durch einen Guru zu erreichen, wird generell als *Diksha* verstanden.“<sup>225</sup> Damit stellt die Initiation durch einen Guru, durch die Vergabe eines bestimmten *Mantras* (*mantra upatēcam*), den ritualisierten Eintritt in einen Erlösungsweg dar, welcher durch Aufhebung der Fesselung und Empfangen der Befreiung gekennzeichnet ist. Hierbei ist besonders hervorzuheben, dass es sich bei diesen *Mantras* nicht um vedische *Mantras* handelt, sondern um solche, die auf den *Agamas* beruhen.<sup>226</sup> Für die erste Initiationsstufe im tamilischen Saiva Siddhanta, die im folgenden näher beschrieben wird, ist dies das oben bereits erwähnte puranische *Mantra* „Si-Va-Ya-Na-Ma“ – ohne die vedische Vorsilbe „Om“ (Skt. *nirbīja*, im Gegensatz zu *śabīja*, also „mit der Wurzelsilbe“). Die verschiedenen Formen der Initiation, die von den sivaitischen Institutionen Tamil Nadus, darunter auch prominent durch den Thiruvavaduthurai Adhinam, vertreten werden, unterscheiden sich inhaltlich und strukturell von vedischer Praxis. Während sich die Ausformulierung vedischer Initiationsritualistik, etwa in den „*Dharmasastras*“ (Skt. *dharmasāstra*)<sup>227</sup>, an den klassischen Lebensphasen (Skt. *varṇāśrama*) orientieren, basiert agamische Initiationslehre vor allem auf individuellen Qualitäten des Anwärters, wie etwa „der Reife der Seele, den Zeichen von Gnade, dem richtigen Lehrer, den vorherigen Stufen der Initiation oder anderen Dingen“.<sup>228</sup>

Zwar gibt es, so erklären die *Grundsätzlichen Lehren*, viele verschieden Arten von *Diksha*, allerdings sind davon lediglich drei besonders wichtig,

<sup>224</sup> Vgl. Jacobsen 2012a. Eine Einführung in den Forschungsstand zur vielseitigen Figur des Gurus in südasiatischen Traditionen bietet Copeman & Ikegame 2012a bzw. 2012b.

<sup>225</sup> „*āktāvatu pācattai-k keṭuttu mōṭcattai-t tarumporuṭtu kuruvītamiruntu perum mantra upatēcam potuvāka-t »tīkkai« eṇappaṭum.*“ Vaittiyanātaṅ 1995a, 98.

<sup>226</sup> Wayne Surdam stellt in der Einleitung seiner Übersetzung eines zentralen Handbuchs für sivaitische *Dikshas* aus dem 12. Jahrhundert jedoch fest, dass diese Unterscheidung heute nicht trennschaft gezogen werden kann „*Today vedic mantras have become a common addition to almost all āgamic ritual performances.*“ Surdam 1984, ci.

<sup>227</sup> Vgl. hierzu Olivelle 2012b.

<sup>228</sup> „*Ripeness of the soul, signs of grace, the proper preceptor, previous stages of initiation, and so on*“ Koppedrayar 1991a, 201.

namentlich die sogenannten „Camaya-Diksha“ (*camayattikkai*), „Viseda-Diksha“ (*vicēta tikkai*) und „Nirvana-Diksha“ (*niruvāṇa tikkai*). Diese drei Formen der Initiation entsprechen eindeutig verschiedenen Stufen auf dem Erlösungsweg und können daher auch mit den vier agamischen Wegen korreliert werden. Diese Verknüpfung nimmt auch Nallaswami Pillai in seinem Kommentar zum *Sivagnana Siddhiyar* vor. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass Arulnandis kanonischer Text an dieser Stelle auch als Hinweis auf die Verbindung der Initiationsformen mit vedischen und puranischen Mantras verstanden werden kann. In der Übersetzung Nallaswamis aus dem frühen 20. Jahrhundert sind diese drei *Dikshas* sogenannte „Nirbija-Dikshas“, also solche, die die vedische Wurzelsilbe „Om“ nicht enthalten.<sup>229</sup>

Im Sinne eines Zusammenfallens der Initiationsarten mit den Erlösungswegen ist die *Camaya-Diksha* demnach die grundlegende Initiation, die einen Menschen erst zu „Sivaiten“ (*caivacamayi*) macht, sie stellt also den „Zugang zur Religion“ (*camaya nuḷaivukku aṇumati*)<sup>230</sup> dar. Diese erste *Diksha* erlaubt einem Sivaiten das Auftragen der heiligen Asche als Zeichen seiner Affiliation mit dem Sivaismus und den Eintritt in den *Sariya*-Weg der Verehrung. Die *Viseda-Diksha* als zweite Stufe entspricht den Wegen des *Kriya* und des *Yoga*. Dadurch wird der Gläubige dazu befähigt, Gott in bestimmten Formen, beispielsweise als *Lingam* oder in seinen *Maheshwara*-Formen, zu verehren oder generell täglich eine „Siva-Puja“ (*civapūcai*) durchzuführen. Letzteres geschieht in den meisten sivaitischen Haushalten, die ich besucht habe, an kleineren Schreinen innerhalb der eigenen vier Wände. Mit Hinweis auf die *Siva-Agamas* wird zudem festgestellt, dass solche äußere und innere Verehrung Gottes (*purappūcai/akappūcai*) Gott mehr oder minder dazu animiert, seine Gnade wirken zu lassen.<sup>231</sup> Diese beiden Initiationsformen sind im Übrigen auch die einzigen, die in der Lesart des Adhinam allen Menschen offen stehen, das heißt, dass sie auch von verheirateten Anhängerinnen und Anhängern empfangen werden können. Für weitere *Dikshas* ist eine Entsagung des weltlichen Lebens, beispielsweise durch Beitritt in eine asketische Bruderschaft, notwendig.

Die letzte der drei wichtigen Initiationsarten stellt die *Nirvana-Diksha* dar, die entsprechend auf den *Gnana*-Weg rekurriert und die beiden anderen *Dikshas* voraussetzt. Erst hier ist es möglich, die dreifache Fesselung der Seelen durch *Anava*, *Karma* und *Maya* gänzlich zu überwinden, ins-

<sup>229</sup> Vgl. Nallaswami Pillai 1948, 148–150.

<sup>230</sup> Diese Feststellung scheint so wichtig zu sein, dass sie in den *Grundsätzlichen Lehren* zusätzlich mit der englischen Formulierung „It is just like an entrance to the saivism“ erklärt und hervorgehoben wird, Vaittianāṭaṅ 1995a, 98.

<sup>231</sup> Vaittianāṭaṅ 1995a, 98.

besondere dadurch, dass alles im Bewusstsein Gottes getan wird: „Unser Geist sollte immer fest in Gedanken bei Siva sein.“<sup>232</sup> Alles andere sei, wie hier mit Bezug auf den Heiligen Appar festgestellt wird, letztlich unwichtig.<sup>233</sup> Kathleen Koppedrayer beschreibt für den Dharmapuram Adhinam den Ablauf dieser Initiation, die dort zwei Tage dauert. Auffällig ist dabei, dass diese *Diksha* ausdrücklich mit der Verwendung der vedischen Wurzelsilbe „Om“ operiert.<sup>234</sup>

Obwohl, wie oben gesehen, die Lehre des Saiva Siddhanta Studienprogramms die Konzeption der vier klassischen Erlösungswege abschwächt und hin zu einem „direkten Weg zur Erlösung“ verschiebt, wird die Wichtigkeit einer Initiation oder *Diksha* durch einen Guru nicht aufgelöst. Die bereits erwähnte Episode der „Wiederaufnahme“ einiger konvertierter Bergstämme in den Sivaismus durch den 23. Gurumaha Sannidham des Thiruvavaduthurai Adhinam kann als ein Beispiel von *Camaya-Diksha* durch Applikation der heiligen Asche angesehen werden. Alle drei in den *Grundsätzlichen Lehren* näher bestimmten Formen von *Diksha* können nur von Personen gespendet werden, die darüber hinaus eine vierte Initiation erhalten haben. Diese wird „Acharya-Abhisheka“ (*āccāryāpiṣēka*) genannt und kennzeichnet den jeweiligen Gurumaha Sannidhanam eines sivaitischen Adhinam und wird in diesen orthodoxen Einrichtungen für die Mitglieder der Bruderschaften vorgenommen, die für die Nachfolge des Gurumaha Sannidhanam vorgesehen sind.<sup>235</sup> Diese Initiation berechtigt einen so ausgezeichneten Tambiran etwa zur Durchführung bestimmter agamischer Rituale im Adhinam, zum Beispiel während der Abwesenheit des Oberhauptes. Zur Erlösung ist diese *Diksha* allerdings nicht notwendig.<sup>236</sup>

Der Sanskrit-Terminus „Abhisheka“ (*apiṣēka*, *tirumuḷukku valipāṭu*, Skt. *abhiṣeka*) ist in vielen indischen Traditionen verbreitet und deutet in der Regel auf spezielle Rituale zur Konsekration durch zeremonielles Baden von Personen, Tempeln oder devotionalen Gegenständen hin. „Acharya“ (*āccāryā*, Skt. *ācārya*) gilt in indischen Traditionen als Ehren-

<sup>232</sup> „*nam uḷḷattil civaṇiṇaiṇu onrē eppōtum vēṇṭarpālatu.*“ Vaittiyanāṭan 1995a, 100.

<sup>233</sup> Vaittiyanāṭan 1995a, 98–100.

<sup>234</sup> Koppedrayer 1990, 95–96.

<sup>235</sup> Hierbei handelt es sich naturgemäß um eine vergleichsweise seltene Initiationsform, da die Zahl der potentiellen Kandidaten, also der Tambirans der Institutionen, relativ gering ist. Kathleen Koppedrayer konstatiert beispielsweise, dass zum Zeitpunkt ihrer Feldforschung in der zweiten Hälfte des 1980er Jahre, Schätzungen des Leiters des Saiva Siddhanta Forschungszentrums des Dharmapuram Adhinam T. N. Ramachandran zufolge, etwa 30 Personen in ganz Tamil Nadu überhaupt diese *Diksha* erhalten haben, Koppedrayer 1990, 65, Fn. 105. Wie unten noch gezeigt werden wird, wird die „Acharya-Abhisheka“ auch außerhalb der klassischen Institutionen verliehen.

<sup>236</sup> Koppedrayer 1990, 88–98.

titel für religiöse Lehrer, die sich vor allem durch Gelehrsamkeit in heiligen Schriften auszeichnen. Dies unterscheidet den Namen unter anderem auch vom Wort Guru.<sup>237</sup> Zwei der großen „philosophischen Lehrer“ des Saiva Siddhanta, Arulnandi und Umapati, werden so oftmals mit dem Beinamen „Sivacharya“ (*civācāryā*) versehen. Den gleichen Titel tragen im Übrigen auch brahmanisch-tamilische Tempelpriester, die – im Unterschied zu vedischen Smarta-Brahmanen – agamische Rituale durchführen. Von vielen heutigen Siddhantins werden diese, wie noch gezeigt werden wird, als ursprüngliche, tamilische Ritualspezialisten verstanden.<sup>238</sup> In seiner tamilisierten Version wird der Titel „Acharya“ auch im Kontext des Saiva Siddhanta Studienprogramms vereinzelt verwendet, beispielsweise für die Mitglieder des Adhinam. Sowohl in Dharmapuram, als auch in Thiruvavaduthurai werden die *Dikshas* als Teil der agamischen Ritualtradition des Adhinam betrachtet, die dort vor allem über sogenannte „rituelle Handbücher“ (*pattāti*, Skt. *paddhati*) rezipiert wird.<sup>239</sup> Das Selbstverständnis dieser großen nicht-brahmanischen Institutionen Tamil Nadus rechtfertigt, dass ihre Mitglieder und vor allem der Gurumaha Sannidhanam als autoritative religiöse Lehrer und „Zeremonienmeister“ zu gelten haben. Als solche sind sie berechtigt, agamische Rituale innerhalb ihrer Einrichtungen und in den von ihnen abhängigen Zentren vorzunehmen. Gleichzeitig akzeptieren sie dennoch in einigen Bereichen die Ansprüche brahmanischer Sivacharyas. In beiden Adhinams, sowie in den von ihnen verwalteten Tempeln, sind diese Priester für bestimmte Rituale alleinig zuständig. In Thiruvavaduthurai und Dharmapuram spielen diese etwa in den täglich abgehaltenen *Pujas* zwar eine eher untergeordnete Rolle, wobei gleichzeitig die Beteiligung der Sivacharyas für die Konsekration von Tempeln oder die *Puja* für den Gründer des Adhinam konstitutiv bleibt.<sup>240</sup>

Auffällig ist bei der Betrachtung der Interpretation von *Diksha* durch die *Grundsätzlichen Lehren*, dass es sich bei den drei hier privilegierten Formen der rituellen Weihe um die etablierten sivaitischen Initiationen im Kontext der nicht-brahmanischen Institutionen, wie des Thiruvavaduthurai Adhinam und des Dharmapuram Adhinam, handelt. Die Fokussierung auf *Camaya-Diksha*, *Viseda-Diksha* und *Nirvana-Diksha*

<sup>237</sup> Vgl. Jacobsen 2012a.

<sup>238</sup> Vgl. u.a. Fuller 2003, 11–18.

<sup>239</sup> Die Frage der drei etablierten sivaitischen *Dikshas* in einem der verbreitetsten dieser Handbücher, dem „Kriyakramadyotika“ (Skt. *kriyākramadyotikā*) des Aghorasiva (Skt. *Aghoraśivācārya*) aus dem 12. Jahrhundert, behandelt ausführlich Surdam 1984. Zu Aghorasiva, siehe Davis 2010, 3–14.

<sup>240</sup> Für den Dharmapuram Adhinam, siehe Koppedrayar 1990, 128–129. Für den Thiruvavaduthurai Adhinam Koppedrayar 1990, 198–200.

gehört wohl, wie die Studien von Kathleen Koppedrayar nahelegen, zu den Charakteristika dieser von Vellalar-Gemeinschaften geführten Einrichtungen. Dabei ist zu beachten, dass es im Umfeld südindischer Traditionen zum einen verschiedene Ansichten über die Zahl und Form der Initiation und zum anderen Debatten um die aktive und passive Berechtigung zur Initiation gegeben hat. Für den Dharmapuram Adhinam existiert beispielsweise eine Geschichte, die von einer Auseinandersetzung zwischen dem dortigen 7. Gurumaha Sannidhanam und den brahmanischen Beratern des Königs von Tanjavur im späten 17. Jahrhundert berichtet. Hierbei ging es vor allem darum, ob die Angehörigen des Adhinam als Nicht-Brahmanen befugt seien, *Diksha* zu spenden, vedische *Mantras* zu rezitieren und den König zu belehren. In dieser Geschichte werden jene Fragen nach zwischenzeitlicher Bestrafung der vermeintlichen Anmaßung dieser Rechte durch die Zerstörung eines zum Dharmapuram Adhinam gehörigen Tempels durch eine Intervention Gottes geklärt – zu Gunsten der als „Sudras“ (*cūttirar*, Skt. *śūdra*) bezeichneten Vertreter des Adhinam. Das oben bereits erwähnte Werk *Varnashramachandrika* jenes Gurumaha Sannidhanam gilt als Ergebnis dieser Auseinandersetzung und begründet unter anderem die Berechtigung der Aussprache der vedischen Silben „Om“ durch die Mitglieder der asketisch-zölibatären Bruderschaft. Damit wird zudem durch die Adhinam-Tradition die Berechtigung zur Initiation in die Erlösungswege begründet.<sup>241</sup> Im *Sivagnana Siddhiyar* findet sich hierzu auch der ausdrückliche Hinweis, der diese *Diksha* als „Sabija-Diksha“, also Initiation unter Verwendung der vedischen Wurzelsilbe „Om“, für besonders fortgeschrittene Anwärter rechtfertigt.<sup>242</sup>

Das Studienprogramm zeigt sich hier also auch im Bereich der Vorstellungen von Initiation in die Erlösungswege als popularisierte Variante der rituellen Praxis des Thiruvavaduthurai Adhinam selbst. Wege können durch die verschiedenen Gurus des Adhinam vermittelt und *Diksha* gespendet werden. Allerdings finden hier, wie das Beispiel des „direkten Weges zur Erlösung“ zeigt, durchaus deutliche Verschiebungen des traditionellen Verständnisses statt, die aber im Studienprogramm durch die Autorität des Adhinam gedeckt sind und einen Anschluss an den Geltungsbereich der sivaitischen Urschriften der *Agamas* gewährleisten.

---

<sup>241</sup> Koppedrayar 1991a; 1991b.

<sup>242</sup> Vgl. in der Übersetzung von Nallaswami Pillai, die durch den Dharmapuram Adhinam publiziert wurde: „*To the highly advanced in learning and character is granted the excellent Sabijja Diksha. They are taught in Nitya, Naimittika and Kamyā duties, and become clothed with authority as Sathakas, (Chelas) and Acharyas, and attain freedom.*“ [Herv. i. O.] Nallaswami Pillai 1948, 150.

### 3.2. Verehrung Gottes als Saiva Siddhanta Praxis

Das Studienprogramm des Thiruvavaduthurai Adhinam lehrt neben dem Wissen um die Geschichte des Sivaismus, den kanonischen Texten, den grundlegenden Doktrinen und möglichen Erlösungswegen auch ganz praktische Aspekte des religiösen Lebens eines Sivaiten. Einige dieser konkreten Handlungsanweisungen sind bereits bei der Analyse der Erlösungswege angedeutet worden. Im Folgenden soll die Umsetzung der Saiva Siddhanta Lebensweise als Verehrung Gottes noch präzisiert werden. Hierfür sind vor allem zwei Praktiken näher auszuführen, namentlich die der *Puja* und die der Rezitation, die bei genauerem Hinsehen allerdings schwerlich voneinander zu trennen sind, sondern sich vielmehr überlappen und gegenseitig bedingen.

Bevor diese beiden Aspekte jedoch im Detail in den Blick genommen werden, sei auf eine religiöse Aktivität hingewiesen, in der sich die Figur des Gurus sowie die Verehrung Gottes berühren. Hierbei handelt es sich um die sogenannte „Guru-Puja“ (*kurupūcai*). Wie oben in Bezug auf die Zertifikatsvergabe des Studienprogramms bereits gezeigt wurde, ist das jährlich in Erinnerung an das Ableben des ersten Oberhauptes abgehaltene, zehntägige Festival der *Guru-Puja* das größte öffentliche Zeremoniell des Thiruvavaduthurai Adhinam – gleiches gilt für ähnliche Institutionen in Tamil Nadu, am prominentesten sicherlich im Dharmapuram Adhinam. Auch für das Saiva Siddhanta Studienprogramm hat dieses Fest eine besondere Bedeutung, da hier nicht nur der jeweilig aktuelle Gurumaha Sannidhanam verehrt wird, sondern die Absolventinnen und Absolventen des Kurses im Rahmen der Feierlichkeiten ihre Zertifikate erhalten. Das Studienprogramm hat damit inzwischen einen festen Platz im Ablauf des Festivals. Die jährliche *Guru-Puja* der großen orthodoxen Institutionen ist allerdings nur ein besonderes Beispiel, anhand dessen sich die Verehrung eines Gurus – hier der Oberhäupter der Adhinams – zeigen kann.

Der Name *Guru-Puja* wird auch für die rituelle Verehrung der tamilisch-sivaitischen Heiligen an Schreinen oder in Tempeln verwendet. Diese Heiligen sind, wie die *Grundsätzlichen Lehren* am Beispiel der großen „religiösen Lehrer“ Sampantar und Appar deutlich machen, allerdings – ebenso wie die Oberhäupter der Adhinams – eigentlich nicht direkt von dieser Verehrung betroffen. Da sie sich bereits im sogenannten „Sayuchiya-Zustand“ (*cāyucciyanilai*) befinden, das heißt als erlöste Seelen die Qualitäten Sivas (*civamām taṇmai*) teilen, bedürfen sie dieser Verehrung genau genommen nicht, auch wenn sie von Gott auf der Erde inkarniert worden sind. Genauso wenig wie Siva selbst aufgrund seiner Vollkommenheit von den Seelen und ihrer Anbetung abhängig ist, hat die

*Guru-Puja* keinen Einfluss auf die heiligen Lehrer.<sup>243</sup> Der Sinn der Verehrung der Gurus liegt vielmehr darin, dass ihre Anhänger damit Gott selbst preisen, wie mit Rückgriff auf das *Sivagnana Siddhiyar* festgestellt wird:

„Wir führen die Feierlichkeiten der Guru-Puja aus, um unsere Dankbarkeit zu zeigen. Siva selbst zeigt seine Präsenz in den göttlichen Menschen und akzeptiert die *Guru-Pujas* durch deren Form direkt.“<sup>244</sup>

Die hier angedeutete Direktheit der Akzeptanz der Verehrung muss natürlich in Hinblick auf die göttliche Präsenz in den Heiligen insofern qualifiziert werden, als dass es sich hierbei um die göttliche Energie *Sakti* und nie um Gott selbst handelt. Der wichtige Punkt ist aber, dass die Verehrung der Gurus als eine ritualisierte Anbetungsform nicht ausgeübt wird, um den Heiligen und damit Gott etwas Gutes zu tun. Vielmehr ist die *Guru-Puja* als ein Beispiel der Saiva Siddhanta Praxis zu sehen, durch welches die Seelen ihre Dankbarkeit (*nanriyunarvu*) gegenüber Gott zum Ausdruck bringen. Dieses Bewusstsein über die Liebe, die Gnade und das Mitgefühl Gottes ist bereits mehrfach als fundamentale geistige Notwendigkeit jeglicher „guter Handlung“ vorgestellt worden, die als Saiva Siddhanta Konzeption von *bhakti* verstanden werden muss. Die Verehrung als *Puja* gilt hierfür als paradigmatisches Beispiel.

### *Saiva Siddhanta Praxis als Puja*

Die zentrale Form der Saiva Siddhanta Praxis stellt die Verehrung (*vali-paṭu*) Gottes dar. Im Vokabular des Saiva Siddhanta Studienprogramms werden diese Handlungen meist als „Puja“ (*pūcai*) bezeichnet, wobei gerade auf Englisch die Begriffe „*worship*“ oder „*prayer*“ synonym verwendet werden, die neben der Bedeutung als „Verehrung“ auch Konnotationen von „Lobpreis“ und „Gebet“ ausdrücken können. Der Name „Puja“ kann also durchaus verschiedene Aspekte religiöser Praxis als „gottesfürchtiger Verehrung“ (*vali-paṭu teyva*) meinen, die sich laut Saiva Siddhanta grundsätzlich in zwei Formen einteilen lässt, nämlich in „innerliche Puja“ (*akappūcai*) und „äußerliche Puja“ (*purappūcai*).

Als „äußerliche Puja“ ist hierbei die Verehrung Gottes in Gestalt als *Siva-Lingam* oder den figürlichen *Maheshwara*-Formen zu verstehen. Hierzu zählen ausdrücklich die für die Wege des *Sariya* und *Kriya* ge-

<sup>243</sup> Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 111–112.

<sup>244</sup> „*namatu nanriyunarvai ceḷippaṭuttum poruṭṭu-k kurupūcai-c cīrappukaḷai-c ceykiṭōm. teyvāmcam poruntiya avarkaḷai atīṭittu niṅru civaperumāṅē nām ceyyum kurupūcaikaḷ avarkaḷ vaṭivil taṅkiyiruntu nēraṭiyāka-p perru-k kolkiṛāṇa.*“ Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 112.

nannten Handlungen der körperlichen und stimmlichen Anbetung.<sup>245</sup> Gerade letztere wird anschließend noch näher behandelt, da sie in Form von Rezitation prominent vom Adhinam propagiert wird. Die „innerliche Puja“, die für die Wege des *Yoga* und des *Gnana* charakteristisch ist, stellt demgegenüber die höherwertige Praxis in den Augen Gottes dar, wie mit Bezug zum *Sivagnana Siddhiyar* festgestellt wird:

„Von den beiden Pujas akzeptiert er die innerliche Puja als vollendete Verehrung und berührt die Seelen und schenkt seine Gnade. Das ist die Art und Weise, wie Siva verehrt werden muss.“<sup>246</sup>

In Einklang mit der Lehre von den verschiedenen Erlösungswegen wird in der Lesart der *Grundsätzlichen Lehren* die „innerliche Puja“ also eindeutig privilegiert, wobei dies nicht die grundsätzliche Möglichkeit und Sinnhaftigkeit der „äußerlichen Puja“ in Frage stellt. Diese, analog zu den Wegen von *Sariya* und *Kriya*, kann, richtig praktiziert, ebenfalls zum Empfangen der Gnade Gottes führen. Der Vorgang der „innerlichen Puja“, die eine in erster Linie geistige Handlung darstellt, ist vergleichbar mit dem Polieren eines Spiegels, der dadurch Glanz und Reinheit erlangt, was dazu führt, dass er Licht besser reflektieren kann. Die klassische Metapher des Lichts für Gottes Energie *Sakti* ist auch in diesem Falle zutreffend, da der Reinigungsprozess der Seelen eben eine Klärung von den *Malas* darstellt, die die Seelen zur Aufnahme des göttlichen Wissens oder *Gnana* vorbereitet. Daher kann unter Referenz des *Sivagnana Siddhiyar* konstatiert werden: „Dies ist der höchste Weg für die inkarnierten Seelen, die Erlösung zu erhalten.“<sup>247</sup> Der Vergleich der Seelen als Spiegel für Gottes Energie hat vor allem auch Nallaswami Pillai massiv popularisiert, wobei er versuchte, die Seelen-Vorstellung des Saiva Siddhanta mit zeitgenössischer christlicher Theologie in Einklang zu bringen. In mehreren seiner Publikationen reproduzierte er in lobenden Worten die Ansichten des schottischen evangelikalen Theologen und Wissenschaftlers Henry Drummond (1851–1897),<sup>248</sup> der in seiner Interpretation eines Verses aus den paulinischen Briefen (2. Korinther 3:18) die Idee des Men-

<sup>245</sup> Vaittianāṭaṅ 1995a, 92–95.

<sup>246</sup> „ivviru pūcaikaḷuḷ akappūcaiyiṇai-p paripūraṇa pūcaiyāka ērru, uyirkaḷiṇ akattē muṇ niṇru aruḷ ceyvāṇ. ivvāru, civaperumāṇai valipaṭa vēṇṭum.“ Vaittianāṭaṅ 1995a, 92.

<sup>247</sup> „atuvē āṇma muttikuriya uyarta cāṭaṇamākum.“ Vaittianāṭaṅ 1995a, 93. Der Vers zu „innerlicher Puja“ aus dem *Sivagnana Siddhiyar* in der Übersetzung Nallaswami Pillais lautet: „And as one thinks and thinks of Him with Jñāna, he will gradually enter your heart, as does the light when the mirror is cleared and cleaned. Then the impurities will all disappear.“ Nallaswami Pillai 1913, 245. In der Publikation des *Supakkam*-Teils dieses Werkes durch den Dharmapuram Adhinam von 1948 findet sich für das Wort „Spiegel“, „mirror“ an selber Stelle übrigens das Wort „Lotus“, vgl. Nallaswami Pillai 1948, 182.

<sup>248</sup> Nallaswami Pillai 1911c, 257–258; 1911d, 215–216; 1911f, 308; 1911g, 143–144; 1948, 108;.

schen als Spiegel für Christus vertrat. Dabei reflektiert der Mensch – bildlich wie ein Spiegel – die Eigenschaften Christi und wird damit wie dieser. Nallaswami sah diese Lesart in Einklang mit der oben bereits dargestellten Konzeption des Saiva Siddhanta, die davon ausgeht, dass es eine Eigenschaft der Seelen sei, immer die Qualitäten der Entität zu übernehmen, mit der sie verbunden ist. Nallaswami begründete seine Gleichsetzung mit einer Metapher aus der *Svetasvatara-Upanishad*, wo von der Seele als „Kristall“ oder „Metallscheibe“ gesprochen wird, und mit Hinweis auf eine Spiegelanalogie im *Sivagnana Botham*.<sup>249</sup>

Ganz egal, ob der Mensch nun „innerliche“ oder „äußerliche Puja“ praktiziert, bleibt für die *Grundsätzlichen Lehren* das Wichtigste, dass die Menschen Gott überhaupt verehren: „Daher ist die Verehrung Gottes mit Dankbarkeit unsere explizite Pflicht“.<sup>250</sup> Der aktuelle Direktor des Saiva Siddhanta Studienprogramms des Thiruvavaduthurai Adhinam, Kandaswami, bestätigt diese Einschätzung aus den einführenden Adhinam-Publikationen deutlich und stellt die Anbetung Gottes ebenfalls in den Kontext der (indirekten) Begegnung mit Gott: „Deine einzige Pflicht ist es, ihn zu verehren. Das ist alles. Dann wird er dir begegnen und dir auf die Art und Weise helfen, die du benötigst.“<sup>251</sup> Ähnlich hat es auch der Adhinam-Gelehrte Kunjithapatham formuliert, der zudem auf die Instruktion zur Anbetung durch die sivaitischen Heiligen hinwies:

„Wir müssen ihn verehren. Das ist der Grund dafür, warum unsere Heiligen uns zur Verehrung auffordern. Deshalb hat die Verehrung einen solch hohen Stellenwert. Der Grund ist, dass wir ohne Gottes Gnade nichts wissen können.“<sup>252</sup>

Die kontinuierliche Verehrung Gottes oder die *Puja* zu seinen Ehren – und sei es nur 15 Minuten täglich, wie Kunjithapatham zusätzlich anmerkt – wird also nicht nur in die Lehre um die Erlösungswege, die durch Wissen zum Erlangen der göttlichen Gnade führen können, eingebettet, sondern sie ist auch mit der tamilisch-sivaitischen Tradition der „religiösen Lehrer“ verknüpft. Diese werden als ultimative Beispiele der Anbetung im Bewusstsein Gottes und der Dankbarkeit ihm gegenüber verstanden, da sie den unerlösten Seelen in Gestalt von Gurus erscheinen. Wie

<sup>249</sup> Nallaswami Pillai 1911f, 308–309.

<sup>250</sup> „*eṇavē, nanri uṇarvōṭu, iraivaṇai vaḷipata vēṇṭuvatu namatu inriyamaiyāta kaṭamai eṇpatu*“ Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 88.

<sup>251</sup> „*Your only duty is to worship him, that's all, then he will come down and help you in whatever way you require.*“ Interview mit Kantacuvāmi 2012.

<sup>252</sup> „*So, we have to worship him. That is the reason why our saints insisted for us to worship. That is why worship is given such a great important place. The reason is that without God's grace we cannot know anything.*“ Interview mit Kuñcitapāṭam & Tiruccirampala Tampirāṅ 2012.

oben angemerkt, stehen diese Heiligen symbolisch für die vier agamischen Erlösungswege, die allesamt von *bhakti* erfüllt waren.

Für beide Formen der *Puja* – egal ob äußerlich und ritualisiert oder innerlich und geistig – muss allerdings noch ein weiterer Aspekt angesprochen werden, der bisher lediglich indirekt behandelt und durch die Betonung des Wissens im Saiva Siddhanta etwas unterbelichtet wurde, namentlich der der Erfahrung. Dabei gilt, dass der moderne Saiva Siddhanta im Allgemeinen, und der des Thiruvavaduthurai Adhinam im Speziellen, selten bis nie etwa über eine eigene Kategorie der „religiösen Erfahrung“ spricht, die in der globalen Religionsgeschichte um 1900 – vor allem auch im Vedanta Vivekanandas – zu einem der zentralen Marker einer „richtigen Religion“ geworden ist.<sup>253</sup> Auch im Kontext des Siddhanta-Aktivismus des frühen 20. Jahrhunderts finden sich nur vereinzelte Auseinandersetzungen mit diesem Thema. Einer der wenigen in der *Siddhanta Deepika* erschienenen Artikel, der sich explizit mit „religiöser“ beziehungsweise „spiritueller Erfahrung“ aus Sicht des Saiva Siddhanta befasst, ist ein Text des an dieser Stelle nicht zu identifizierenden Autors „K. R.“. Dieser hatte 1912 einen Vortrag mit dem Titel „Experience“ bezeichnenderweise vor der „Vivekananda Society“ in Colombo/Sri Lanka gehalten, in dem er zunächst mit Rückgriff auf westliche Denker wie Herbert Spencer und David Hume die Möglichkeiten des weltlichen Wissens für den menschlichen Intellekt auslotet. Allerdings bezeichnet er den Intellekt und die fünf Sinne als „Erzfeinde“ („arch-enemy“) der wahren spirituellen Erfahrung, die er, mit Verweis auf den *Tirukkural*, höher bewertet als etwa Textstudium und Nachdenken.<sup>254</sup> Jene „wahre Erfahrung“ wird für den Autoren nur in der Erlösung möglich, die durch den Weg des *Gnana* eintreten kann:

„Es heißt, Gott erscheint dann als ein Guru und bewirkt Gnana oder wahres Wissen, das ewige Glückseligkeit ist. Von diesem heißt es, es sei höheres Wissen oder wahre Erfahrung (*cuvāṇupavam*), und als solcher kommt ihr Vorrang unter allen anderen [Erfahrungen/Wissensformen] zu, die nicht mehr als Mittel zu diesem Zweck sind. Um sich selbst aus dem Ozean der Geburten zu retten, sollte man die Füße Gottes erreichen.“<sup>255</sup>

---

<sup>253</sup> Vgl. hierzu u.a. Nehring 2005.

<sup>254</sup> Vgl. „*In the spiritual world experience is all important. In the spiritual plane, apart from »Sruti« the truth determined through experience is more convincing than that determined by reasoning. The mere possession of any amount of book-knowledge is but of little worth.*“ Anonymus „K.R.“ 1912, 170.

<sup>255</sup> „*The Lord is then said to appear as guru and impart Jñānam or true knowledge which is Bliss Eternal. This is said to be knowledge supreme or experience true (cuvāṇupavam) and as such it takes precedence over all others which are but the means to this end. To save oneself from the ocean of births one should attain the feet of the Lord.*“ Anonymus „K.R.“ 1912, 175.

Eine ähnliche Unterscheidung trifft auch Nallaswami Pillai in seinem Kommentar zum *Sivagnana Siddhiyar*, wo er „das Erreichen von wahrhaft entwickeltem religiösen und spirituellen Gefühl“ zunächst als Grundlage für das Beschreiten der vier agamaischen Erlösungswege beschreibt, um diese „religiöse Emotion“ dann als „in der Art wirklich unterschiedlich zu bloßem Intellekt und Wahrnehmung bestimmter schlichter Wahrheiten“ darzustellen.<sup>256</sup>

Im heutigen Saiva Siddhanta des Thiruvavaduthurai Adhinam findet sich keine explizite Bestimmung von „religiöser Erfahrung“. Vielmehr ist Erfahrung immer mit der zentralen Kategorie des Wissens verknüpft. Weltliches Wissen wird durch immanente Erfahrung ermöglicht, die letztlich mit Gottes Bereitstellung einer Welt und des menschlichen Körpers für die Seelen verbunden ist. Göttliches Wissen oder *Gnana* als entscheidender Faktor auf dem Erlösungsweg stellt damit, wie implizit immer wieder angedeutet wird, die ultimative Erfahrung des göttlichen Gnadensakts dar. Jegliche Erfahrung ist damit nur immer nur ein Teil im Prozess des Wissenserwerbs.

Bei der Betrachtung der Doktrinen des Saiva Siddhanta ist deutlich geworden, dass der Weg der Seelen zur Erlösung zwar notwendigerweise über diesen Wissenserwerb führt, jedoch muss gleichzeitig hervorgehoben werden, dass dieses Wissen immer von Gott geschenkt und von den Seelen erfahren wird. Die Seelen befinden sich stets in der Position der Rezeption, da letztlich alles, was erlernt und erfahren wird, kein ausschließlich intellektueller Prozess ist, sondern über alle Organe des menschlichen Körpers wahrgenommen wird. Diese Wahrnehmungen und Erfahrungen werden immer von Gott gegeben, sei es auch im Rahmen seiner Möglichkeiten, die sich aus der ontologischen Grundkonstellation der Fesselung der Seelen durch *Anava*, *Karma* und *Maya* ergeben. Prinzipiell, so hat ein Tambiran aus Thiruvavaduthurai ausdrücklich betont, sei Gott zwar in allen Handlungen erlebbar, aber nur die Praxis der *Puja* ermögliche es schließlich, zu einer wahren Erkenntnis Gottes als *Gnana* zu kommen:

„Du kannst Gott in allem erfahren, was auch immer du tust. [...] Aber du kannst diese Erfahrung [des *Gnana*] nur während der *Puja* haben, also der Praxis. [...] Du musst diese Erfahrung haben! Aber die Erfahrung kann nur aus der Zeit der *Puja*

---

<sup>256</sup> „The paths of Charya, Kriya, Yoga, etc., open out only after reaching a truly developed religious and spiritual sentiment, and then most religious emotion is really distinct in kind from mere intellection or perception of certain bare truths“ Nallaswami Pillai 1948, 154.

kommen. Wenn du sie regelmäßig praktizierst, dann wird sie [die Fesselung] für immer verschwinden.“<sup>257</sup>

In diesem Zitat wird deutlich, dass das Empfangen der Erlösung zentral mit der Praxis der Verehrung Gottes durch *Puja* zusammenhängt. Die *Puja* bietet damit den vorbereitenden Rahmen, innerhalb dessen den Seelen, durch Neutralisierung der Wirkung der drei *Malas*, schließlich *Gnana* durch den Gnadenakt Gottes zuteil werden kann.

Abschließend kann also mit den *Grundsätzlichen Lehren* für den Saiva Siddhanta, unter Berufung auf das *Sivagnana Siddhiyar*, festgehalten werden, dass die Praktizierung von *Puja* einen besonderen Akt darstellt, den die handelnde Seele im Bewusstsein Gottes ausführt:

„Jeder sollte für die Verehrung eine gottesfürchtige Haltung einnehmen. [...] Wir sollten durchgehend über diese Haltung nachsinnen. Wir sollten Hymnen über Gottheiten rezitieren und entsprechend geeignete Mantras für diese wiederholen. Wenn wir auf diese Weise unaufhörlich anbeten, dann wird sich Gott in der Form unserer Verehrung zeigen und uns das zuteil werden lassen, was wir benötigen.“<sup>258</sup>

Diese grundsätzliche Haltung ist ein Bewusstsein über Gott und seine Liebe und sein Mitgefühl, die der Saiva Siddhanta, wie oben besprochen, *bhakti* nennt. Mit den *Mantras* (*mantiram*, Skt. *mantra*) sind zum einen die jeweiligen Initiationsmantras der Praktizierenden gemeint, zum anderen aber vor allem die Gesänge der *Tirumurai*, die Hymnen an verschiedene Formen Gottes darstellen und, wie gezeigt, vom Saiva Siddhanta explizit als *Mantras* verstanden werden. Diese Artikulation weist also deutlich darauf hin, dass im Prozess der Verehrung Gottes der Rezitation der sivaitischen Hymnen eine besondere Rolle zukommt, wie sie für das Saiva Siddhanta Studienprogramm bereits mehrfach nachgewiesen werden konnte.

### *Saiva Siddhanta Praxis als Tirumurai-Rezitation*

Das Saiva Siddhanta Studienprogramm des Thiruvavaduthurai Adhinam legt den Schwerpunkt seiner Lehre, wie ausführlich gezeigt, auf die Vermittlung der Schriften der „philosophischen Lehrer“ und ihrer Inhalte.

<sup>257</sup> „You can experience God in everything. Whatever you do. [...] But you can get that experience only in the pooja period. The practice! [...] You got to have the experience! But the experience can only come out of pooja time. If you practice it regularly, then it will go away forever.“ Interview mit Kuñcitapātam & Tirucciṅṅampala Tampirāṅ 2012.

<sup>258</sup> „ovvoruvarum tām vaḷipaṭuvataṅku eṅ oru teyvavaṭivattai mēṅkoḷḷa vēṅṅum. [...] anta vaṭivattaiyē maṅattināḷ eppōtum niṅaiḷka vēṅṅum. anteyvattai-k kuritta pālkaṭai vaḷiyāṅāḷ ōta vēṅṅum. anteyvattirḷkuriya mantiraṅkaḷ uccarikka vēṅṅum.“ Vaitṭiyāṅaṅ 1995a, 90.

Inzwischen existiert ein zweiter Kurs der Institution, der sich der Unterrichtung der *bhakti*-Hymnen der „religiösen Lehrer“ widmet, die in der Kompilation der *Tirumurai* zusammengefasst sind. Dennoch wird aber auch im Studienprogramm die „Rezitation heiliger Texte“ (*paṭaṇam*, *pārāyaṇam*, Skt. *pārāyaṇa*), gerade dieser Hymnen, als Kernelement der sivaitisch-religiösen Praxis hervorgehoben – nicht zuletzt durch das gemeinsame Singen am Beginn jedes Kurstages.

Wie schon vereinzelt angedeutet – unter anderem bei der Besprechung der *Karma*-Lehre des Saiva Siddhanta – vertreten die Adhinam-Autoritäten die Ansicht, das vermeintliche „Schicksal“ der Seelen sei dadurch zu besiegen, dass die Gläubigen kontinuierlich und jeder Lebenslage angemessen die Gesänge der *Tirumurai* rezitieren. Der erste Direktor Vaithyanathan hat aus diesem Grunde für alle Teilnehmenden des Studienprogramms ein „Hilfsbuch“ herausgegeben, das für jede kritische Lebenslage – von finanziellen Problemen über familiäre Streitigkeiten hin zu körperlichen Krankheiten – die passenden Hymnen aus den *Tirumurai* zur Rezitation empfiehlt. Dort heißt es unter Berufung auf den Heiligen Sampantar:

„Damit jeder, der sich [und seinen Lebenswandel] korrigieren möchte, jeder, der sich von Leid befreien möchte, um verbessert und glücklich zu leben, dies tun kann, hat Gott durch seine Heiligen, die er auf diese Erde geschickt hat, die heiligen Worte [der *Tirumurai*] offenbart. Diese heiligen Worte beseitigen unsere Unwissenheit, retten uns davor, schlechte Taten zu begehen, und verbessern uns in kleinen Schritten.“<sup>259</sup>

Diese Aussage macht deutlich, dass es sich bei den *Tirumurai* letztlich um göttliche Hymnen handelt, die durch die sivaitischen *bhakti*-Heiligen Tamil Nadus offenbart wurden. Die Rezitation dieser Gesänge stellt eine der entscheidenden Tätigkeiten auf dem Erlösungs- und Erfahrungsweg für die Seelen dar, da sie helfen, das Leben jedes Einzelnen zu verbessern und diese glücklich zu machen. Die Verse der *Tirumurai* haben darüber hinaus die Kraft, die fesselnde Unwissenheit zu bekämpfen und denjenigen, der sie singt, vor negativen Taten zu bewahren. Der Lobpreis Gottes ist damit per Definition zum einen eine „gute Handlung“ im Sinne der *Karma*-Lehre, da er im vollen Bewusstsein Gottes und zu seinen Ehren geschieht, also paradigmatisch für das alle Erlösungswege durchziehende *bhakti* steht. Zum anderen wird durch die heiligen Lieder auch die Wirkung des *Anava* eingeschränkt.

<sup>259</sup> „*tirunta virumpum ovvoruvārum, tuṇṇpaṅkaḷiliruntu viṭupaṭutarṅku virumpum ovvoruvārum, tiruntu maḷiḷcciyāka vāḷum poruṭṭē iṛaiṇaṅ aruḷāḷarkaḷai, ippūlavulakīṛku aṅṅuppi, avarkaḷai-k koṇṭu aruḷvākkukaḷai vaḷaṅka-c ceytirukkīṛāṅ. anta aruḷ vākkukaḷ, namatu aṛiyāmaiṇai-p pōkki, nammai-t tīviṅaikaḷ ceyvatiliruntu kāppāṛri, nammai-c cīṛitu cīṛitāka tirunta-c ceykiṇṇaṅa.*“ Vaitthyanāṭaṅ 2008, 12.

Dabei ist es für die soteriologische Wirksamkeit der Rezitation im Übrigen unwichtig, ob derjenige, der sie tätigt, musikalisch ist oder nicht. Die Kenntnis der klassischen Melodien oder Intonationen ist nicht nötig, solange die Verse hörbar artikuliert werden. Denn die *Tirumurai* können nur ihre Wirksamkeit (*ārral*) entfalten, die denen von *Mantras* gleichkommen, wenn sie laut ausgesprochen werden:<sup>260</sup>

„Diese Wirksamkeit erzeugt eine Vibration um uns herum, wenn laut gesungen wird. Demjenigen, der die *Tirumurai* singt, können schlechte Einflüsse nichts anhaben. Nicht einmal kleine zerstörerische Lebewesen können in ihre Nähe kommen. Die mantrische Kraft der Worte der *Tirumurai* erlaubt ihnen nicht, sich denjenigen, die die *Tirumurai* singen, zu nähern.“<sup>261</sup>

Die Strophen der *Tirumurai* werden hier eindeutig als besondere heilige Worte verstanden, die in ihren Eigenschaften denen von *Mantras* entsprechen. Die besondere Bedeutung von *Mantras*, also als im religiösen Sinne besonders wirksam verstandene Worte, wird in vielen indischen Traditionen anerkannt. Ihre Rezitation gilt gemeinhin als eine der rituellen Kernpraktiken „des Hinduismus“.<sup>262</sup> Oben wurde bereits auf den Unterschied zwischen vedischen und puranischen *Mantras* hingewiesen, an deren „Artikulations-Berechtigung“ sich auch im südindischen Kontext Debatten um Geburt und Kaste anschließen. Ihre ritualisierte Äußerung nimmt bei vielen Zeremonien in hinduistischen, jainistischen oder buddhistischen Traditionen eine zentrale Rolle ein. Speziell den vedischen *Mantras* wird auch von initiierten Mitgliedern sivaitischer Institutionen in Tamil Nadu eine holistische Funktion zugeschrieben, wobei bereits die hörbare Aussprache kosmologische Veränderungen hervorbringen kann.<sup>263</sup>

Bemerkenswert an dem obigen Zitat aus den *Grundsätzlichen Lehren* ist daher, dass die tamilischen Verse der *Tirumurai* mit vedischen *Mantras* in ihren Eigenschaften und schützenden Wirksamkeiten gleichgesetzt werden. Dabei muss festgehalten werden, dass das *Mantra* hier den positiven Referenzpunkt für die Hymnen der eignen Tradition bildet, denn die

<sup>260</sup> Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 111; 2008, 18.

<sup>261</sup> „*anta ārral corkaḷai vāyviṭtu-p pāṭumpōtu oli alaikaḷāk-c ceṇru nammai-c cuṟi oru pērrarṟalai ēṟpaṭuttukinṟatu. tirumurai pāṭupavarkaḷai keṭṭa āvikaḷ aṇukuvataṟku aṇcukinṟaṇa; cīriya naccu-p pirāṇikaḷ kūta avarkaḷai neruṅkuvatillai. tirumurai-c corkaḷilulla mantira ārral tirumurai-p paṭaṇam ceypavarkaḷai aṇukaviṭṭāmal avaikaḷai-taṭtukinṟaṇa.*“ Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 111.

<sup>262</sup> Vgl. u.a. „*Mantras are among the most characteristic features of Hinduism. They existed in Vedic times and are still widely used today. They permeate Hindu ritual.*“ Padoux 2003, 478. „*Mantras are at the center of religious experience in India: they are found in all modes of ritual and practices, and they accompany all life events from birth to death.*“ Timalšina 2012b.

<sup>263</sup> Vgl. Interview mit Muttukkumāracuvāmi Tampirāṅ 2012.

*Tirumurai* haben die „Kraft von Mantras“ (*mantira āṅgal*). Zwar gelten beide sprachlich unterschiedlichen Formen von Gesängen damit als ebenbürtig, aber das *Mantra* erscheint dennoch als die grundlegende Kategorie. Hiermit ist ein latenter Konflikt in heutigen sivaitischen Debatten angedeutet, der im Spektrum des tamilischen Saiva Siddhanta seit dem frühen 20. Jahrhundert eine große Rolle spielt, namentlich die Frage nach der Bedeutung der beiden Sprachen Tamil und Sanskrit. Es gibt in Tamil Nadu heute, wie unten noch gezeigt werden wird, einige Gruppen, die sich für die Verbannung des Sanskrit aus dem kompletten rituellen Kontext auch der sivaitischen Tempel oder jeglicher Zeremonien einsetzen.

Am Beispiel der Rezitation der *Tirumurai* als „Quasi-Mantras“ lässt sich erkennen, dass die Frage nach der Gewichtung von Tamil und Sanskrit zumindest implizit immer wieder für das Studienprogramm des Thiruvavaduthurai Adhinam gestellt und beantwortet werden muss. Im Falle der rituellen Rezitation als Praxis der Verehrung Gottes oder *Puja* ist für die Anhänger des Saiva Siddhanta keine Sanskrit-Kenntnis erforderlich. Denn die hörbare Artikulation der Verse der tamilischen *Tirumurai* – entsprechend der unterschiedlichen Lebenssituationen – reicht zunächst als religiöse Betätigung für Laien auf dem Weg zur Erlösung vollkommen aus. Die orthodoxen Institutionen Tamil Nadus reklamieren für ihre Mitglieder jedoch die Berechtigung zur Rezitation vedischer Mantras, wie oben am Beispiel der Silbe „Om“ gezeigt wurde. Im Modell der dargelegten klassischen vier Erlösungswege gehört die Rezitation der *Tirumurai* zwar „nur“ in den Bereich von *Kriya* und der „äußerlichen *Puja*“, die beide die endgültige Erlösung vorbereiten. Auch im vom Studienprogramm vorgeschlagenen „direkten Erlösungsweg“ in fünf Schritten ist das Studium der *Tirumurai* formell lediglich der erste Schritt. Wie aber die Betrachtung der Hochschätzung der Rezitation zeigt, darf die Bedeutung der Artikulation der sivaitischen Hymnen dennoch nicht unterbewertet werden, gerade weil sie eine relativ leicht umsetzbare und unschwer täglich zu praktizierende Möglichkeit der Verehrung Gottes im richtigen Bewusstsein darstellt.

Zwar sind diese Verse in Alt tamil verfasst und damit heute nicht immer leicht verständlich. Jedoch sind sie, auch durch ihre Verbreitung und Popularität, sicherlich bedeutsamer als etwa die hier auch erwähnten Sanskrit-Worte. Schließlich sind die Hymnen der *Tirumurai* in einer für alphabetisierte Tamilen lesbaren Schrift zugänglich und können somit ausgesprochen werden, was alleine schon ihre soteriologische Wirkung entfaltet.

*Saiva Siddhanta in Theorie und Praxis: Puja, Rezitation und rationales Wissen*

Die ausführliche Darstellung und Analyse der Lehre des Saiva Siddhanta Studienprogramms des Thiruvavaduthurai Adhinam kann nach dem bisher Gesagten grob in zwei Bereiche eingeteilt werden, die sich mit dem verbreiteten Wort von „Theorie und Praxis“ beschreiben lassen. Die Bearbeitung der kanonischen Literatur und der sich daraus ergebenden Doktrinen des Saiva Siddhanta vermochte zu zeigen, dass die Kategorien des „Wissens“ (*arivu*) und des „göttlichen Wissens“ oder *Gnana* (*ñānam*) eine herausragende Bedeutung für die Überzeugungen des Saiva Siddhanta einnehmen. Diese Relevanz ist bereits in der ontologischen Grundkonstellation der drei beziehungsweise fünf ewigen Entitäten angelegt, wenn von Gott als allwissend, den Seelen als zum Wissen fähig und den *Malas* als unintelligente Entitäten ausgegangen wird. Es wurde mehrfach betont, dass die Generierung von Wissen durch die gefesselten Seelen mit Hilfe der Möglichkeiten, die ihnen durch Gott anhand der Fesselung gegeben sind, einen der Grundpfeiler des Erlösungsweges im Saiva Siddhanta ausmacht. Hierbei ist zusätzlich zu beachten, dass die Vertreter des Adhinam diese Lehre des Wissens in eine eigene Epistemologie einbetten, die – so das Selbstbild – nicht nur logisch und rational die Gegebenheiten des Kosmos und der sich darin befindlichen Entitäten repräsentiert. Vielmehr sollen diese Annahmen zusätzlich den Erkenntnissen der modernen Wissenschaft entsprechen. Wissen kann im Saiva Siddhanta zwar durch die Seelen unter Zuhilfenahme des eigenen Körpers und der materiellen Welt akquiriert werden, ist aber immer von einer gnadenvollen göttlichen Intervention abhängig. Dies setzt im Übrigen auch voraus, dass dieses Wissen grundsätzlich bereits „irgendwo da draußen“ existiert, was der Saiva Siddhanta durch die Allwissenheit Gottes leicht erklären kann. Die göttlichen Interventionen werden aber nie von Gott direkt ausgeführt, sondern geschehen immer mittelbar durch seine Energie *Sakti*, die sich immanent in der Figur des Gurus zeigt. Daher ist die Person des Lehrers eine der notwendigen Axiome des Saiva Siddhanta für seine Erlösungsvorstellungen.

Allerdings ist die Kategorie des Wissens lediglich ein, wenn auch äußerst zentraler Teil, der Saiva Siddhanta Soteriologie. Wie die Bearbeitung der vom Studienprogramm vorgeschlagenen Saiva Siddhanta Praxis demonstrieren konnte, kann der kontinuierliche Lern- oder Erziehungsprozess der unerlösten Seelen immer nur unvollständig sein, insofern er die praktische Seite der Verehrung Gottes missachtet. Nicht nur sind die klassischen vier Erlösungswege als relativ konkrete Verhaltensanweisungen für die Gläubigen zu verstehen, die – gekoppelt an eine von einem Guru spendete Initiation – die praktische Lebensführung von Sivaiten

bestimmen sollten. Vielmehr propagiert das Saiva Siddhanta Studienprogramm eine bestimmte religiöse Praxis von *Puja* und Rezitation heiliger Texte, die, im Sinne der *Karma*-Lehre, eine ultimativ „gute Handlungsweise“ darstellt, da sie das dankbare Bewusstsein Gottes um seine Gnade, Güte und sein Mitgefühl repräsentiert.

Für die Erlösung im Saiva Siddhanta ist also ein Zusammenspiel von Theorie und Praxis, von Studium und konkreter Verehrung, oder von Wissenserwerb und Gnadenerfahrung erforderlich, deren Zusammenwirken vom Studienprogramm des Adhinam nicht nur propagiert, sondern im eigenen Selbstverständnis auch aktiv und direkt gelehrt wird. Dieser Anspruch findet einen expliziten Niederschlag in der Namensgebung für die beiden Kursjahre, die, wie oben gezeigt, als „wissenschaftlicher Teil“ (*arivival*) und „Erfahrungsteil“ (*aṇupava-p pakuti*) ausgezeichnet sind. Die Relation der Bereiche des Wissens und der religiösen Praxis wurden vom Adhinam-Gelehrten Kunjithapatham wie folgt beschrieben:

„Wenn von jemandem die Natur Gottes, der Seele, die Natur der Fesselung, von Anavam, die Natur unseres Körpers und der Welt, wenn also all diese Dinge von jemandem verstanden wurden, dann ist es unmöglich, sich davon abzuhalten, Siva zu verehren. [...] Es ist egal, wie viele Sastras wir studieren und wie viele Vorträge wir halten – all das sind nur unterstützende Werkzeuge, damit wir unsere täglichen Pujas ausführen.“<sup>264</sup>

Die Anbetung Gottes ist also eine unausweichliche Konsequenz aus dem vorher generierten rationalen oder philosophischen Wissen, das vor allem durch das Studium der kanonischen Texte gewonnen wird – eine Logik, die sich in der Benennung der zwei aufeinander folgenden Kursjahre deutlich widerspiegelt. Damit ist auch offenbar, dass das Studium der heiligen Texte und die philosophische Auseinandersetzung mit Saiva Siddhanta zwar hilfreich auf dem Erlösungsweg ist, dass aber diese intellektuelle Durchdringung alleine nicht ausreicht. Sie ist nur dann von soteriologischem Nutzen, wenn sie – allerdings ist dies, wohl auch aufgrund der angenommenen Perfektion der Saiva Siddhanta Lehre, eigentlich zwingend – in eine Saiva Siddhanta Praxis mündet, die wiederum die Entfesselung der Seelen durch Gott vorbereitet.

Der fünfstufige „direkte Erlösungsweg“ des Saiva Siddhanta Studienprogramms umfasst daher als ersten Schritt die Beschäftigung mit den kanonischen Texten der *Tirumurai* und der *Saiva Siddhanta Sastras*, die Weitergabe des Erlernten an andere, die Instruktion durch gute Lehrer

---

<sup>264</sup> „So if the nature of Siva, of the soul, the nature of that bondage, anavam, the nature of our body and the world – so if all these are understood by someone, one cannot prevent oneself from worshipping Lord Siva. [...] Even though we study so many Sastras and deliver lectures – all these are supporting tools to do our prayer regularly.“ Interview mit Kuñcitapātam & Tiruccirāmpala Tampirāṇ 2012.

und das ständige Nachdenken über die „großen Fragen“ des Saiva Siddhanta. Hiermit ist ein weiterer Aspekt der Saiva Siddhanta Praxis zumindest angedeutet, der in den schriftlichen Artikulationen des Adhinam meist etwas unterbelichtet ist, namentlich die Aufgabe der Gläubigen die Lehren zu verkünden – ein Mandat, das das Studienprogramm in institutionalisierter Form wahrnimmt. Da sich dies in der Logik der Siddhanta Praxis als Handlung im Bewusstsein Gottes interpretieren lässt, könnte man diese Propagierung als Dienst an der guten Sache verstehen, die damit im übertragenen Sinne als religiöse Betätigung gedeutet werden kann – also eine Wissen verbreitende und Erfahrung zeitigende Tat.

Die Frage von religiöser Erfahrung als Ergebnis der praktischen Verehrung erörtert der Saiva Siddhanta des Thiruvavaduthurai Adhinam höchstens implizit. In sivaitischen Debatten seit dem frühen 20. Jahrhundert wird dieser Punkt erstaunlich wenig diskutiert. Vielmehr ist die – für moderne Weltreligionen – klassische Diskussion um die Erfahrungsdimension im Saiva Siddhanta eindeutig der Kategorie des Wissens untergeordnet. Weltliche Erfahrung ist ein wichtiger Teil des Erlösungsweges im Rahmen der Anhäufung von immanentem Wissen. Das Empfangen von *Gnana* in den letzten Stufen des erlösenden Entfesselungsprozesses der Seelen kann wohl als „religiöse Erfahrung“ verstanden werden. Der Fokus der Lehren des Saiva Siddhanta Studienprogramms liegt aber explizit auf Wissenserwerb durch Textstudium und einer sich daraus ergebenden religiösen Verehrungspraxis. Diese Schwerpunktsetzung ähnelt stark vedantischen Ideen vom Primat der Erkenntnis. Die Bearbeitung der vom Thiruvavaduthurai Adhinam propagierten Lehren des Saiva Siddhanta sowie die punktuelle Verortung in den sivaitischen Religionsdebatten seit dem späten 19. Jahrhundert hat dezidiert gezeigt, dass der moderne Advaita Vedanta oftmals den philosophischen Hauptgegner und gleichzeitigen argumentativen Referenzrahmen des tamilischen Saiva Siddhanta bildet. Insofern kann die Fixierung auf Wissen und Erkenntnis auf dem Weg zur Erlösung im modernen Saiva Siddhanta, der als überlegene und eigenständige Religion oder ultimativer Hinduismus präsentiert wird, nur wenig überraschen.

### 3.3. Erlösung als Entfesselung

Bisher wurden ausführlich die Konzeptionen zu „Wegen der Erlösung“, „direkten Erlösungswegen“, ihrer praktischen Umsetzung, der Rolle eines Gurus und der Abhängigkeit von göttlicher Gnade dargelegt. Was aber „Erlösung“ oder „Mukti“ (*mutti*, Skt. *mukti*) genau bedeutet, konnte dabei meist nur angedeutet werden. Dass diese aber ausdrücklich für jeden in

dieser Geburt möglich ist, der den agamischen Wegen folgt, wurde mehrfach hervorgehoben.<sup>265</sup> Es kann in jedem Falle bereits konstatiert werden, dass *Mukti* das Ziel eines langen Prozesses von immanenten Geburten der Seelen darstellt, der durch eine schrittweise Neutralisierung der Wirksamkeit der Fesselung – nicht ihrer Vernichtung – gekennzeichnet ist. Damit wird letztlich ermöglicht, dass für die Seelen die vorher unüberwindbare Trennung zu Gott aufgehoben wird und sie sich, bedingt durch seine Gnade, der Glückseligkeit, die sich aus der Nähe zu Gott ergibt, erfreuen können. Dies gilt als der Zustand des „wahren Advaita“. Der Weg zu diesem Ziel ist charakterisiert durch die Generierung von Wissen und durch Erfahrungen, die sich aus der Saiva Siddhanta Praxis ergeben.

Die *Grundsätzlichen Lehren* beschreiben die Erlösung, unter Berufung auf das *Sivagnana Siddhiyar*, wie folgt:

„Mukti« bedeutet, dass die Seele einen Zustand erreicht, indem es keine weiteren Geburten mehr gibt. Dieser heißt auf Tamil »Viduperu«. »Vidu« steht für die Entledigung von der Fesselung, »peru« für das Erreichen Sivas. Im »Viduperu« ist die Wirkung des Anava-Mala vollständig außer Kraft gesetzt, die Seele erlangt siva-ähnliche Qualitäten und erlebt ewige, unendliche Freude.“<sup>266</sup>

Aus dieser Erklärung der „vollständigen Erlösung“ (*viṭupēru*) wird deutlich, dass durch jene der ewige Prozess der Geburten für die Seelen zu einem Ende kommt. Auf die zentrale Bedeutung der Inkarnation der Seelen in einen immanent-materiellen Körper durch Geburt für Fesselung und Befreiung wurde im Kontext der *Karma*-Lehre des Saiva Siddhanta ausführlich hingewiesen. Die Seelen werden durch die die Aufhebung der Macht der drei *Malas* – vor allem des *Anava-Mala* – umfassend von *Pasam* befreit, also wortwörtlich „entfesselt“. In diesem Zustand, der sich durch unmittelbare Gemeinschaft und Verbundenheit mit Gott – aber keine Verschmelzung oder Eins-Werdung! – auszeichnet, endet konsequenterweise alles Leid. Die Seelen, wie an dieser Stelle mit Hinweis auf *Sivagnana Siddhiyar*, *Sivaprakasam* sowie die Schriften der unkanonisch-kanonischen Autoren Sivagnana Munivar und Tayumanavar festgehalten wird, stehen damit unter der vollständigen Herrschaft Gottes, da sie die göttlichen Qualitäten erreichen und sind für immer erlöst glücklich (hier: „*pērānantam*“), also *satchitananda*, in einem „Ozean des göttlichen Wissens“ (*ñānacākaram*).<sup>267</sup>

<sup>265</sup> Vgl. Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 204.

<sup>266</sup> „»mutti« *eṇpatu uyir pīravikku varāta nilaiyai-p peruvatu ākum. itaṅai viṭupēru eṇru taṃiḷil kūruvar. viṭu eṇpatu pācattai viṭuvatu, pēru eṇpatu civattai-p peruvatu. āka viṭupēru eṇpatu uyirkkuḷḷa āṇavamala maṅaiṇṇu aravē nīṅka-p pēru uyir civamāṃ taṅmaipēru mārāta pēriṇṇattil iruppatu eṇpatākum.*“ Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 102.

<sup>267</sup> Vaittiyanāṭaṅ 1995a, 103–104.

Der Saiva Siddhanta kennt bei genauerer Betrachtung zusätzlich vier Stufen der Erlösung (*innālvakai muttkalīṅ*) namens „Pata-Mukti“ (*pata-mutti*), „Apara-Mukti“ (*aparamutti*), „Para-Mukti“ (*paramutti*) und schließlich „Jivan-Mukti“ (*cīvaṅmutti*), die in den *Grundsätzlichen Lehren* auch kurz erklärt werden. Diese Stufen haben durchaus qualitativ unterschiedliche Eigenschaften (*iyalpu*), die, unter Bezugnahme zum *Sivagnana Mapadiyam* Sivagnana Munivars, wie folgt dargestellt werden: 1.) *Pata-Mukti* beschreibt eine physische Nähe zu Gott, ist aber durch eine fortbestehende Verbindung oder Fesselung mit den drei *Malas* gekennzeichnet. Das bedeutet auch, dass Seelen in diesem Zustand weiterhin der Wiedergeburt unterworfen sein können. 2.) *Apara-Mukti* ist der Zustand, in dem der „subtile Körper“ der Seelen abgestreift wird. Diese Stufe wird als „Übergangsphase“ (*cellum nilai*) zwischen *Pata-Mukti* und dem folgenden *Para-Mukti* verstanden und markiert den beginnenden Austritt aus der Kausalität der Wiedergeburt. 3.) Der Zustand des *Para-Mukti*, der, wie oben bereits für die vier großen „religiösen Lehrer“ des tamilischen Sivaismus erläutert, auch *Sayuchiya*-Zustand genannt wird, kennt keine körperliche Form mehr. Damit ist die Seele vollständig aus der Logik der Geburten befreit, da alle drei *Malas* der Fesselung aufgehoben sind: „Die Seele befindet sich in engster Verbindung mit Gott“<sup>268</sup> 4.) *Jivan-Mukti* wird schließlich die letztmöglich Stufe der Erlösung genannt, in sich der „heiligen“ oder „erlöste Seelen“ (*aruḷālar*) befinden, die aus dem Zustand von *Para-Mukti* heraus wieder auf der Welt wirken: „Obwohl sie [die erlösten Seelen] mit einem Körper verbunden sind, sind sie nicht durch ihn begrenzt. Daher besitzen diese Seelen, obwohl sie in dieser Welt leben, Para-Mukti.“<sup>269</sup>

Anhand der Ausführungen zu den vier Stufen der Erlösung<sup>270</sup> in den *Grundsätzlichen Lehren* sind folgende zwei Punkte besonders hervorzuheben. Erstens wird deutlich, dass sich diese qualitativ unterschiedlichen Zustände in zwei Teile, die „vorläufige“ (*Pata-* und *Apara-Mukti*) sowie die „endgültige Erlösung“ (*Para-* und *Jivan-Mukti*), unterteilen lassen. „Echte Erlösung“ als „vollständige Entfesselung“ bieten lediglich die beiden letzteren. Um möglichen Missverständnissen vorzubeugen, wid-

<sup>268</sup> „*iraṅṅara-k kalantu nirkum*.“ Vaittianāṭaṅ 1995a, 104.

<sup>269</sup> „*cīvaṅmutti eṅṅatu, patamutti nilaiyiliruntu ivvulakil tōṅṅiya aruḷālarḷaḷ uṅṅampōṅṅu irukkum nilaiyililēyē uṅṅampaipparriya uṅṅarvinri nirkatāl cīvaṅōṅṅu ulakil irukkumpōṅṅu perirukkum paramuttīyākum*.“ Vaittianāṭaṅ 1995a, 104.

<sup>270</sup> In der englischen Übersetzung des „Sivaitischen Katechismus“ von Sabhapati Mudaliyar aus der Mitte des 19. Jahrhunderts finden sich ebenfalls vier leicht unterschiedlich konzeptionalisierte Stufen beschrieben, als „1. *The presence of god*, 2. *Near-approach of god*, 3. *Unity of form with god*, 4. *Complete unity with god*“ Mudaliyar & Mudaliyar 1863, 7. Dies deutet darauf hin, dass es im tamilischen Sivaismus durchaus verschiedene Ansichten zum Thema gab.

men die Verantwortlichen des Thiruvavaduthurai Adhinam Studienprogramms der Thematik einen weiteren Abschnitt, der speziell den Unterschied zwischen *Pata-* und *Para-Mukti* beleuchtet.<sup>271</sup> Hierin wird nochmals deutlich gemacht, dass im Zustand des *Pata-Mukti* die Seelen noch mit einem – wenn auch subtilen – Körper ausgestattet und damit den Effekten der *Malas* im Sinne von weiteren möglichen Geburten ausgeliefert sind. *Pata-Mukti* ist damit lediglich „ein sehr hoher Status“ (*oruperum pataviye*). In „einigen anderen Religionen“ (*vērucila matanka!*) würde dieser Zustand fälschlicherweise mit dem der endgültigen Erlösung als Entfesselung gleichgesetzt, was aber auf Basis der *Siva-Agamas*, die in diesem Punkt vom *Sivagnana Siddhiyar* bestätigt werden, abgelehnt werden müsse. Da sich in den *Grundsätzlichen Lehren* kein expliziter Hinweis auf diese „anderen Religionen“ findet, sei auch in diesem Punkt auf die Ausführungen von Nallaswami Pillai verwiesen, der in seinem Kommentar zu exakt den Passagen des *Sivagnana Siddhiyar*, die hier für die Konzeptionalisierung der Erlösungsstufen herangezogen werden, klar gemacht hat, wessen Ansichten zurückgewiesen werden müssten. So liest sich seine Erläuterung zur 3. Erklärung des 8. Sutras wie folgt, die den Anspruch des Saiva Siddhanta, „der eine universale Religion und Philosophie gleichzeitig darstellt, alle philosophischen Schulen und alle Arten von *bhakti-* und *Gnana-*Wegen einschließt“<sup>272</sup> artikuliert:

„So wie die Natur Vakuum vermeidet, so kann die Seele nicht existieren, wenn sie nicht von der Welt oder Gott erfüllt ist. Um also von der Welt befreit zu werden, gibt es nur eine Möglichkeit, nämlich durch die ewige Glückseligkeit Gottes erfüllt zu sein. Wenn sie nicht so erfüllt ist, wird die Seele zurückkehren und in die Welt fallen. Dies ist die logische Folge, die sich aus den Ansichten der Buddhisten und Mayavadis [Advaita Vedantins] ergibt und ehrliche Menschen wie Mrs. Besant scheuen nicht davor zurück, solche Konsequenzen freimütig anzuerkennen. Für sie sind die abschließenden Worte der Upanishaden »Es gibt keine Rückkehr, es gibt keine Rückkehr« lediglich tröstende Worte. Es gibt kein Ende der Geburten und »es besteht eine ewig wiederkehrende Notwendigkeit des Samsara [Kreislauf der Wiedergeburten]«. Aber die Position des wahren Advaita-Siddhantins ist eine andere. Er zieht es vor zu glauben, dass die Worte der Upanishaden wahr sind und keine leeren Worte. Er untermauert seine Haltung sowohl durch Logik, als auch durch Erfahrung.“<sup>273</sup>

<sup>271</sup> „*patamuttikkum paramuttikkum uḷḷa mukkiya vērupāṭu yātu?*“ *Vaṭṭiyanāṭaṅ* 1995a, 106.

<sup>272</sup> „*Saiva Siddhanta that it is a universal religion and philosophy at once, comprising all schools of philosophy and all kinds of Bhakti and Gnana Margas*“ Nallaswami Pillai 1948, 165–166.

<sup>273</sup> „*As nature avoids vacuum, so the soul cannot exist unless it be filled in by the world or God. So to get freed from the world, the only means is to get into eternal Bliss of God. If not so filled, the soul will again revert back and fall into the world. Such is the logical*

Nallaswami Pillai rekurriert hier zum einen auf etablierte Saiva Siddhanta Doktrinen, wie die der Unfähigkeit der Seele, alleine zu existieren, um zum anderen auf die fälschlichen Ansichten über Erlösung unter Buddhisten, Anhängern des Advaita Vedanta Sankaras und abschließend bei Annie Besant (1847–1933), der damaligen Vorsitzenden der Theosophischen Gesellschaft, hinzuweisen. Diese Vertreter hätten laut Nallaswami eben schlicht nicht erkannt, was die wahre Bedeutung der Upanishaden und ihrer Lehre vom Ende der Geburten sei. Jene hätten nicht begriffen, dass die Annahme eines fortbestehenden Körpers niemals wahre Erlösung sein könnte. Im Gegensatz hierzu steht die auch in den *Grundsätzlichen Lehren* vertretene Konzeption des Saiva Siddhanta, der die endgültige Erlösung im Sinne von *Para-Mukti* völlig von einem Körper entkoppelt. Auch in diesen Andeutungen zeigt sich abermals die Ablehnung des modernen Advaita Vedanta.

Der zweite Punkt, der Beachtung verdient, ist die zweigeteilte Vorstellung vollständiger Erlösung, die eine deutliche Besonderheit des Saiva Siddhanta darstellt. Denn dort kennt die vollständige Erlösung, das *Para-Mukti*, dennoch eine immanente Form, namentlich im *Jiva-Mukti*. Wie die *Grundsätzlichen Lehren* zeigen, ist der *Jivan-Mukti*-Zustand einer Seele ausdrücklich ein vollständig erlöster. Für eine solche Person, der *Para-Mukti* in diesem Leben zuteil geworden ist, die aber noch in die Welt hineinwirkt, wird daher der Bezeichnung „Jivan-Mukta“ (*cīvaṇmuttār*) oder synonym auch „Gnani“ (*ñāṇi*)<sup>274</sup> oder „Bhakta“ (*pattar*) verwendet. Ein *Jivan-Mukta* ist also jemand, der während dieser Geburt die Erlösung erfahren hat. Er oder sie unterscheidet sich nur in seiner Erscheinung (als Mensch), nicht aber in seinem Wesen von einem *Para-Mukta*. H. W. Schomerus stellt zu dieser subtilen Unterscheidung fest, dass sich der *Jivan-Mukta* lediglich in einer anderen Umgebung (der Welt) befände. Daraus ergebe sich für ihn „die Notwendigkeit der Betätigung in der Welt“, da für ihn ein minimaler Rest an *Karma* vorliegen würde, aber:

---

*results which flow from the views of Buddhists and Mayavadis, and honest people like Mrs. Besant do not shirk from stating plainly such a consequence. To them, the concluding words of every Upanishad "There is no return, there is no return," are mere comforting words. There is no end to births, and "there is an ever-recurring necessity of Samsara." But the true Advaita-Siddhantis' position is different. He prefers to believe that the words of the Upanishad are true and not empty words. He strengthens his position both by logic and experience.*“ Nallaswami Pillai 1948, 171–172.

<sup>274</sup> Nallaswami Pillai verwendet in seiner Übersetzung des *Sivagnana Botham* meist den Terminus „Gnani“, seltener auch „Jivan-Mukta“ und setzt beide stellenweise mit „Bhakta“ gleich, z.B. bei Nallaswami Pillai 1984, 112–117. „Jivan-Mukta“ ist auch offensichtlich der zeitgenössisch etablierte Name, den H. W. Schomerus in seiner Abhandlung von 1912 hauptsächlich benutzt, vgl. v.a. Schomerus 1912, 407–422.

„Was nach dem Karma-Gesetz geschehen muß, geschieht, aber es berührt ihn nicht. Er ist in der Welt, als wäre er nicht in der Welt. Er erleidet Pein, als erlitt er keine Pein, er genießt Freuden, als genösse er keine Freuden, er verrichtet Taten, als verrichte er keine Taten.“<sup>275</sup>

Obwohl der Name *Jivan-Mukta* vereinzelt in den kanonischen Schriften des Saiva Siddhanta auftaucht, wie zum Beispiel im *Sivagnana Siddhiyar*,<sup>276</sup> gehört die Entsprechung *Jivan-Mukti* nicht zu den Kernbegriffen des Saiva Siddhanta. Michael Bergunder hat darauf hingewiesen, dass speziell Nallaswami Pillai sich dieses Begriffes (oder auch „Jiva“, Skt. „*jīva*“ für „Seele“), der insbesondere im Advaita Vedanta, Samkhya und Yoga verbreitet ist,<sup>277</sup> bediente, wohl um ein breiteres zeitgenössisches Publikum anzusprechen.<sup>278</sup> Im heutigen Saiva Siddhanta sind *Jivan-Muktas* also durch die Gnade Gottes in *Gnana* getauchte Seelen, die im *Sivagnana Siddhiyar* als Heilige beschrieben werden, die „sich in diesem Leben von allen Fesseln befreit und die Siva-Eigenschaften erhalten hätten, also göttlich geworden wären“.<sup>279</sup> In der Übersetzung Nallaswami Pillais aus dieser Schrift heißt es unter anderem:

„die Person, die ein Jivanmukta in dieser Welt wird, kümmert sich nicht darum, ob die Sonne scheint und empfindet kein Begehren, und verlässt ihren Körper, tritt in die Fülle des höchsten Gottes ein und wird vollständig eins mit dieser Fülle.“<sup>280</sup>

Und an anderer Stelle:

„Dann werden sie Jivanmukta in dieser Welt. Sie werden weder Vorlieben noch Abneigungen haben. Sie werden einer Tonscherbe und Gold den gleichen Wert beimessen. Sie werden so vereint mit Gott sein, dass sie Gott nie verlassen, und Gott wird sie nie verlassen; in ihm verweilen und sie werden in allem nur Gott wahrnehmen.“<sup>281</sup>

Unter Berücksichtigung dieser modernen Saiva Siddhanta-Übersetzungen lässt sich also festhalten, dass die *Jivan-Muktas*, als vollständig während

---

<sup>275</sup> Schomerus 1912, 408.

<sup>276</sup> Vgl. Nallaswami Pillai 1948, 158.

<sup>277</sup> Vgl. Rukmani 2012.

<sup>278</sup> Vgl. Bergunder 2010, 42.

<sup>279</sup> „They even in this life have freed themselves from all bonds, and obtaining Sivam, have become God themselves.“ Nallaswami Pillai 1948, 171.

<sup>280</sup> „[T]he person who becomes a Jivanmukta in this world, does not care where the sun shines and feels no want, and leaving his body, enters the fullness of Supreme God, and becomes one with that fullness and all in all.“ Nallaswami Pillai 1948, 168–169.

<sup>281</sup> „They will they become Jivanmuktas in this world. They will have neither likes nor dislikes. They will treat a potsherd and gold at the same value. They will so unite with God that they will never leave God and God will never leave them; and dwelling in Him, they will perceive only God in everything.“ Nallaswami Pillai 1948, 167.

einer Geburt erlösten Seelen, zwar in der immanenten Welt präsent, aber von dieser (und damit den *Malas*) nicht mehr wirklich betroffen sind. Sie haben *Gnana* empfangen und wirken bis zu ihrem irdischen Tod (*camāti*, Skt. *samādhī*) als heilige Figuren. Als solche werden dezidiert die Gurumaha Sannidhanams der traditionellen sivaitischen Zentren Tamil Nadus verstanden. Der Gurumaha Sannidhanam des Thiruvavdauthurai Adhinam ist damit ein *Jivan-Mukta*, dessen Wirken für die unerlösten Seelen in der Welt ausdrücklich das Saiva Siddhanta Studienprogramm des Thiruvavaduthurai Adhinam und seine Anhänger (als unerlöste Seelen) einschließt.

### 3.4. Nutzen des Saiva Siddhanta

Der ultimative Nutzen des Saiva Siddhanta liegt, wie die Bearbeitung der Erlösungswege und der religiösen Praxis bereits deutlich gezeigt haben, in der Befreiung der Seelen aus ihrer Fesselung. Damit werden die Seelen von der Notwendigkeit der erneuten Geburt entbunden und befinden sich für immer in einer Gemeinschaft mit Gott, was einer ewigen Glückseligkeit gleich kommt. Es konnte auch demonstriert werden, dass die Verantwortlichen des Thiruvavaduthurai Adhinam davon ausgehen, dass diese Erlösung – die immer auf der Gnade Gottes basiert – für jeden Menschen, der sich entsprechend verhält, in diesem Leben möglich ist. Die Beschäftigung mit den philosophischen Saiva Siddhanta Lehren, ihre Weitergabe an andere und das Praktizieren von Verehrung Sivas sind hierbei als die zentralen Schritte zu verstehen. Das Saiva Siddhanta Studienprogramm bietet ein Angebot, genau diese Dinge zu verstehen und die relevanten Praktiken zu erlernen, und kann damit durchaus als ein potentieller Erlösungsweg betrachtet werden. Neben der Möglichkeit, das endgültige Ziel der Entfesselung zu erlangen oder vielmehr von Gott zu erhalten, verspricht der Saiva Siddhanta Kurs des Thiruvavaduthurai Adhinam aber zudem, das Leben jedes einzelnen Teilnehmers ganz praktisch zu verändern. Um dies näher in den Blick zu nehmen, soll zunächst dargestellt werden, welche konkreten Versprechen die Kurs-Publikationen in dieser Hinsicht machen, bevor einige Stimmen aus den Kursen gehört werden sollen, die sich zu den Veränderungen in ihrem Leben durch Saiva Siddhanta äußern.

*Propagierter Nutzen des Studienprogramms*

Auf die Frage, warum es sich lohnt, Saiva Siddhanta zu studieren, gibt die Homepage des Thiruvavaduthurai Adhinam folgende Auskunft:

„Saiva Siddhanta alleine zeigt uns den richtigen Weg, alle Hindernisse, die uns in unserem Leben begegnen, zu überwinden und ein glückliches und ein im Herzen erfülltes Leben zu führen.“<sup>282</sup>

Diese Zusage, namentlich, dass sich das Leben jedes Menschen zum Positiven verändert, der sich mit Saiva Siddhanta auseinandersetzt, wird vom Adhinam weiter konkretisiert. Nicht nur ist Saiva Siddhanta demnach der „einzig gute Wegweiser“ (*onrē ciranta vaḷikāṭṭi*), um – im Sinne der siddhantischen Soteriologie – am Ende der eigenen Tage den Fuß Sivas (*tiruvaṭi*), also seine absolute Nähe in der endgültigen Erlösung zu erreichen.<sup>283</sup> Vielmehr zeitigt das Saiva Siddhanta Studienprogramm weiterhin ganz lebenspraktische Resultate oder „Früchte“ (*itakku caiva cittānta-p payiṛciyiṅ payaṅka!*).

Die positiven Folgen des Saiva Siddhanta Studiums, dessen Erkenntnisse an anderer Stelle als „sicheres Pfand“ (*cēmavaippu*) für eine rosige Zukunft verstanden werden,<sup>284</sup> lassen sich grob in zwei Bereiche einteilen, namentlich in den Bereich der Psychologie und in den der Religion. Für beide Bereiche hat aber zunächst die folgende Annahme zu gelten, die das Adhinam-Studienprogramm zu einem Mittel der Ursachenforschung macht. Denn gemäß den bereits präsentierten Überzeugungen ist die Erkenntnis der (kosmologisch-ontologischen) Hintergründe für jede Lebenssituation durch die Erklärungen des Saiva Siddhanta der sprichwörtlich erste Schritt zur Besserung:

„Für jegliches Problem, das im Leben auftaucht, muss es einen Grund geben. Die Gründe werden im Kurs in Ruhe erörtert und es wird Ihnen [den Teilnehmenden] ein Weg gelehrt, um dieses [Problem] einfach zu lösen.“<sup>285</sup>

---

<sup>282</sup> „nam vālyil nām cantikkum ellā itaiyūrukaḷaiyum tīrttu, maḷiḷcciyāṇa, maṇa niṛaivāṇa vāḷkkaiyai vālvataṛku caiva cittāntam maṭṭumē cariyāṇa vaḷiyai kāṭukiṭṭiratu.“ [http://thiruvavaduthuraiadheenam.org/Aadheenam/?page\\_id=1886](http://thiruvavaduthuraiadheenam.org/Aadheenam/?page_id=1886) (zuletzt aufgerufen am 11.02.2014).

<sup>283</sup> Vaitṭiyanāṭaṅ 2007, (niṛaivurai).

<sup>284</sup> Veḷḷaivāraṇam 2010d, iv.

<sup>285</sup> „vāḷkkaiyil ēṛpaṭum cikkal (PROBLEM) etuvāka iruntālum, ataṛku nicceyem oru kāraṇam irukku vēṇṭum. 1. anta-c cikkalukkāṇa kāraṇattai, amaitiyāka iruntu āṛyantu, atai eḷitil tīrkum vaḷiyai, inta-p payiṛci maiyam taṅkaḷukku-k karṛu-t tarukiṛatu.“ Vaitṭiyanāṭaṅ 2007, (ittaku caiva cittānta-p payiṛciyiṅ payaṅka!). Das Wort „cikkal“ wird hier durch das englische „problem“ in Klammern ergänzt, wohl um die Bedeutung weiter zu qualifizieren.

Der Anspruch der Adhinam-Lehre ist also erstens nichts weniger, als für „jegliches Problem, das im Leben auftaucht“ (*vāḷkkaiyil ērpaṭum cikkal etucāka iruntālum*) die Ursachen zu erklären. Diese liegen, wie bereits ausführlich bei der Lehre der ontologischen Entitäten gezeigt werden konnte, allgemein in der Fesselung der Seelen und speziell, was die konkreten Lebenskonstellationen durch Geburt der Seelen angeht, in der Logik von *Karma* und Wiedergeburt begründet. Dass diese aber – wie oben gezeigt – nie vollends vom Menschen verstanden werden kann. Neben dieser diagnostischen Dimension bietet die praktische Lehre des Saiva Siddhanta zweitens zudem dezidierte Lösungswege an, wie die Menschen beziehungsweise Seelen mit jener Einsicht in die eigene, notwendigerweise mangelhafte, weil unerlöste Situation, umzugehen haben. Diese sind oben bereits ausführlich in den Ausführungen zu den Erlösungswegen und zur Saiva Siddhanta Praxis als Verehrung geschildert worden.

### Psychische Verbesserungen

Die Darstellung der positiven Folgen des Saiva Siddhanta Studiums, die hier als „psychische Verbesserungen“ verstanden werden sollen, beginnt mit der Feststellung durch die Adhinam-Verantwortlichen, dass schlicht jeder Mensch unausweichlich in seinem Leben die Erfahrungen von „Leid, Trauer und Unannehmlichkeiten“ (*tuṅṅpamō, tuyaramō, tollaiyō*) mache. Mit Hilfe der Einsichten des Saiva Siddhanta Studienprogramms über den Ursprung dieser negativen Gefühle sei es aber möglich, diese umzukehren. Erstens sei der Kurs in der Lage „emotionalen Stress“ (*maṅa ulaiccal, TENSION*) zu eliminieren. Zum zweiten führten die Saiva Siddhanta Erkenntnisse zu einem „klaren Verstand“ (*arivu telivu, CLEAR HEAD*) und „innerer Ruhe“ (*nimmati, PEACE OF MIND*).<sup>286</sup> Drittens sei

„Saiva Siddhanta das einzig Hilfreiche, um das Selbstvertrauen zu vergrößern. Durch das Studium können wir verstehen, wie wir den Situationen, die uns widerfahren, auf richtige Art und Weise begegnen können.“<sup>287</sup>

Der Saiva Siddhanta Unterricht des Studienprogramms behebe also nicht nur emotionalen Stress, sondern ver helfe zu klarem Verstand, innerem Frieden sowie einer Steigerung des Selbstvertrauens (*taṅṅampikkai*). Diese psychischen Verbesserungen seien alleine der Auseinandersetzung

<sup>286</sup> Die englischen Erklärungen finden sich in Klammern und Großbuchstaben so im Originaltext, Vaittiyanāṭaṅ 2007, (ittaku caiva cittānta-p payirciyiṅ payaṅka!).

<sup>287</sup> „taṅṅampikkaiyai vaḷarkka utavum cittāntam itu onrē. itai-k karpaṭaṅ mūlam nām cantikkum enta cūḷalaiyum cariyāṅa muṛaiyil kayāḷuvatu eppaṭi epṅatai nām viḷaṅki koḷḷalām.“ [http://thiruvavaduthuraiadheenam.org/Aadheenam/?page\\_id=1886](http://thiruvavaduthuraiadheenam.org/Aadheenam/?page_id=1886) (zuletzt aufgerufen am 11.02.2014).

mit den Wahrheiten des Saiva Siddhanta geschuldet, die – wie bereits im Detail analysiert – vor allem durch eine spezielle Lehre von *Karma* und Wiedergeburt die Ursachen für jegliches Freud und Leid in der Welt erklären können. Die Versprechungen des Kurses lassen in diesem Fall darauf schließen, dass die Verantwortliche hierbei – die Anführung der äquivalenten englischen Termini legt dies zumindest nahe – an einen auch in Indien verbreiteten Diskurs um mentale oder psychische Gesundheit anzuknüpfen versuchen. Wie schon gezeigt werden konnte, gehört die Rezitation der sivaitischen *bhakti*-Hymnen zu der vom Adhinam empfohlenen religiösen Praxis, die zudem auch konkrete körperliche Beschwerden oder sonstige Krisensituationen lindern beziehungsweise vollständig beheben soll. Saiva Siddhanta wird hier also als holistische Art der Lebensführung dargestellt, die die Situation von Körper und Geist ausdrücklich verbessert. Solche Zusagen sind weltweit, insbesondere seit dem 20. Jahrhundert, durchaus Referenzgrößen in Auseinandersetzungen um Religion.<sup>288</sup>

Der Kern der Saiva Siddhanta Erkenntnis im Bereich der psychischen Verbesserungen liegt folglich in der Einsicht, dass das irdische „Schicksal“, wie oben gezeigt, eben weder zufällig auf die Menschen hereinbricht, noch absolut nachvollziehbar wäre. Da aber „Schicksal“ (*viti*) explizit als *Karma* gedacht wird, handelt es sich dabei um ein kosmisches Gesetz, das letztendlich zu Gunsten der Seelen wirkt und von Gott auch so eingesetzt wird. Wenn dies verstanden ist, kann sich jeder einzelne aktiv mit diesem *Karma* auseinandersetzen (ohne seine Logik vollends nachvollziehen zu können) und Schritte unternehmen, um dessen Wirkung schließlich neutralisiert zu sehen. So wird verhindert, dass die Menschen sich nicht fatalistisch ihrem vermeintlich Schicksal ergeben, sondern den vom Studienprogramm propagierten Weg einschlagen, der sich der „Gnade Gottes“ (*iraiyaru!*) bewusst ist und der auf „rationale und nachvollziehbare Weise“ (*pakuttarivukku ērpa, taṅkaḷukku-t teḷivāka*) lehrt, der Erlösung näher zu kommen.<sup>289</sup> Den negativen psychischen Folgen einer falschen Schicksalshörigkeit wird hier durch Saiva Siddhanta also aktiv entgegen gewirkt.

### Religiöse Erkenntnisse und Umgang mit Astrologie

Saiva Siddhanta Unterricht trägt aber nicht nur zu Verbesserungen der psychischen Konstitution jedes Anhängers bei, sondern führt damit auch automatisch zur Lösung aller Konfusionen (*kuḷappam*) im Bereich der Religion. Die vom Studienprogramm als häufig auftretende Zweifel und

<sup>288</sup> Vgl. hierzu Carrette & King 2005.

<sup>289</sup> Vaittīyanātaṅ 2007, (ittaku caiva cittānta-p payiṅciyiṅ payaṅkal).

Unklarheiten in diesem Bereich wurden bereits im Detail bei der Analyse des Religionsbegriffs des Adhinam ausgeführt. Demzufolge verschafft die Beschäftigung mit den Lehren des Saiva Siddhanta Gewissheiten über die Existenz und Rolle Gottes, über die angebrachten praktischen Handlungsweisen, über die Relevanz der Idee der Wiedergeburt, über das Vorhandensein verschiedener Religionen und die Wichtigkeit der Vernunft im religiösen Leben. Mit Hilfe der Saiva Siddhanta Doktrinen lassen sich all diese Punkte klären, da die Existenz Gottes nachgewiesen, richtiges Verhalten in Form von Verehrung im Bewusstsein Gottes gelehrt, die Implikationen von *Karma* und Wiedergeburt geklärt, die Überlegenheit des Saiva Siddhanta als ultimative Religion gezeigt und die Schlüsselrolle der Vernunft im religiösen Erkenntnisprozess hervorgehoben wird. Ein Aspekt der positiven Folgen der psychischen Veränderungen eines Saiva Siddhantins, der bisher noch nicht explizit thematisiert wurde und der im Bereich der Religion angesiedelt wird, soll im Folgenden noch näher betrachtet werden, gerade weil er mehrfach in den Adhinam-Publikationen akzentuiert wird. Hierbei handelt es sich um den Umgang mit Astrologie (*cōṭiṭam*, Skt. *jyotiṣa*).

Eine horoskopische und kalendarische astrologische Lehre gehört in vielen Traditionen zu den wichtigen Elementen religiöser Praxis, deren Autorität im Hindu-Kontext nicht selten auf vedische Schriften und deren Kommentar-Traditionen zurückgeführt werden.<sup>290</sup> Allerdings gibt es in Indien und Tamil Nadu unzählig viele verschiedene Varianten und Formen der astrologischen Dienstleistungen, die inzwischen teilweise sogar gesetzlich geregelt sind. Einige indische Hochschulen bieten beispielsweise Studiengänge an, die zertifizierte Astrologen hervorbringen. Die Erhebung astrologischer Ausbildung zum Universitätsfach ist eng mit hindu-nationalistischen Initiativen verknüpft, die seit dem späten 20. Jahrhundert immer mehr Einfluss auf Regierungen auch auf gesamtstaatlicher Ebene ausüben und damit Ausprägungen – vor allem der vedischen Astrologie – den Status einer Wissenschaft zusprechen.<sup>291</sup>

Ganz praktisch sind astrologische Artikulationen aber im Alltag vieler Siviainen in Tamil Nadu sehr präsent, etwa in Form von Kalendern mit entsprechenden Informationen oder durch eigene Schreine in Tempeln, die den neun Planeten oder „Navigrahas“ (*navakkirakam*, Skt. *navagraha*) gewidmet sind.<sup>292</sup> Diese sind, nicht zuletzt auf priesterliche

---

<sup>290</sup> Vgl. Gantsen 2012a und in Hinblick auf die jüngeren Entwicklungen Gantsen 2012b. Zur speziellen tamilischen „Palmblatt-Astrologie“, die zwar meist nicht mit den Veden, aber mit autoritativen tamilischen Texten arbeitet, siehe Satish 2013.

<sup>291</sup> Vgl. hierzu Nanda 2009, 108–144.

<sup>292</sup> Vgl. zu den neun Planeten Gantsen 2012c. Für das klassische astromisch-kalendarische System in Tamil Nadu, siehe Fuller 1980.

Anweisung hin, in besonderer Weise zu verehren, namentlich durch eine Art religiösen Dienst, der „Pariharam“ (*parikāram*, Skt. *parihāram*) genannt wird und als praktisches und teilweise prophylaktisches „Heilmittel“ verstanden wird. Spätestens vor einer geplanten Heirat werden in Hindu-Familien in der Regel die Tätigkeiten von professionellen Astrologen – dies können auch Tempelpriester sein – in Anspruch genommen. Hierbei werden etwa astrologische Parameter der potentiellen Ehepartner auf Kompatibilität überprüft. Dazu gehören unter anderem der Geburtstag und -ort wie die exakte Geburtszeit mit zugehörigen Planetenkonstellationen.

Interessant ist die unübersichtliche astrologische Praxis in Tamil Nadu in diesem Zusammenhang aber gerade deshalb, weil die Verantwortlichen des Adhinam-Studienprogramms diese aus bestimmten Gründen und in bestimmten Ausprägungen dezidiert ablehnen. Denn „das Vertrauen auf/der Glaube an Astrologie“ (*cōtiṭa nampikkai*) sei, aus dieser Lesart des Saiva Siddhanta heraus, das Ergebnis der schlechten psychischen Verfassung derer, die sich nicht der eigentlichen Hintergründe der eigenen Lebenssituation bewusst sind. Die Suche nach Zuflucht in der Astrologie ist damit das Resultat eines falschen Umgangs mit den Erfahrungen von Leid, Trauer und sonstigen Unannehmlichkeiten. Dies führe aber für diejenigen, die auf Astrologie vertrauen, zu vielen weiteren Problemen, wie ein „Hilfsbuch“ des ehemaligen Direktors Vaithiyanthan, der wohl nicht zufällig auch als Experte für Astrologie galt,<sup>293</sup> deutlich formuliert:

„Viele der verzweifelt Suchenden wenden sich in solchen Situationen hauptsächlich an Astrologen, denen sie dann große Mengen an Geld und Wertsachen überreichen, in der Hoffnung, dass diese ihnen einen Weg aus ihrer Misere zeigen und Auskunft über den [verbleibenden] Lebenszeitraum geben. Die Leute, die zu den Astrologen gehen, schenken dem, was diese sagen, so viel Wert, dass sie sogenannte „Pariharams“ durchführen – gegen jegliche Vernunft – und opfern Zeit und Geld. Die Leute denken überhaupt nicht nach, ob die von den Astrologen vorgeschlagenen Pariharams deren Leid verschwinden lassen.“<sup>294</sup>

Ein schlechter, weil den Erkenntnissen des Saiva Siddhanta gegenüber verschlossener, psychischer Zustand, treibt die Menschen also in die Arme von astrologischen Dienstleistern. Wie das Zitat zu zeigen vermag, besteht bei diesen immer die Gefahr, dass die Hilfesuchenden schlicht-

<sup>293</sup> Vaithiyanathan trug auch den Titel des „*cōtiṭa-k kalai vallunar*“.

<sup>294</sup> „*avāru tēṭi alaipavarkaḷ perumpālōr cōtiṭa nipunarkala-k kaṇṭu, tamakku eppōtu inta-t tuyar nīnkum eṇṇum taṭaiyai eḷuppi-p perum poruḷ koṭuttu-c cōtiṭariṇ vīṭaikkāka-k kattu-t tavam kiṭakkīrarkaḷ. cōtiṭarkaḷ kūrum verruraikaḷukku- pperumatippu-k koṭuttu-p »parikāram« eṇṇum peyarāl, pakuttarivukku ovvāṭaṇa palavarrai-c ceytu, poruḷaiyūm kālattaiyūm vīṇ virayam ceykiṭrarkaḷ. cōtiṭar kūrum parikāram tamatu tuyarai nīkkumā eṇṇpatai-k kuṟṟu-c cīṟiṇṇum avarkaḷ cintiṭpatillai.*“ Vaithiyanāṭaṇ 2008, 7.



keine unabhängigen Entitäten, sondern „die Navigrahas sind Diener Gottes“ (*navakkiraṅkaḷ iraivaṇiṇ ēvalarkaḷ*) und damit weit von einer eigenständigen Wirkmacht entfernt.<sup>298</sup> Deshalb sind jegliche menschlichen Ableitungen aus ihnen notwendigerweise falsch, insofern sie davon ausgehen, dass das Leben einzelner dadurch verändert werden kann. Denn jede Lebenssituation ist, wie mehrfach gezeigt, unbedingt vom *Karma* abhängig, das Gott gemäß der kosmischen Gesetzmäßigkeit einsetzt. Die neun Planeten hingegen, oder ein Verhalten ihnen gegenüber, können also nicht dazu beitragen, das Leben zu verbessern, denn „die Navigrahas haben dazu nicht die notwendigen Rechte.“<sup>299</sup> Der Umgang mit den Planeten in Form von *Pariharams* hat also schlicht weder Einfluss auf das göttliche Verhalten, noch auf die ewigen kosmischen Gesetze (*niyati*), also auf die Kausalität des *Karma*.

Die kritische Haltung des Saiva Siddhanta gegenüber der Astrologie geht letztlich in der propagierten Konzeption von *Karma* auf, dessen Wirkungen alleine jede Situation in einer Geburt erklärt. Die Lehren des Studienprogramms zeigen relevante Wege auf, das Leben zu meistern und der Erlösung näher zu kommen. Nur die Erkenntnis dessen kann ein valides „Ergebnis“ (*paḷaṅ*) produzieren. Die einzig wahre Möglichkeit, sich auf den Weg zur Erlösung zu begeben, führt damit über das Studium des Saiva Siddhanta und seiner heiligen Texte. Denn die grundsätzliche Mangelhaftigkeit der konventionellen Astrologie zeigt sich bereits darin, dass sie nicht im Vertrauen auf „Gott und die gnadenvollen Worte seiner frühen göttlichen Gesandten“ (*iraivaṇiṇattilum irai aṭiyārkaḷiṇ aruḷvākkukkaḷilum*) – gemeint sind die Autoren der *Tirumurai* – praktiziert wird. Diese literarisch-kanonische Rückbindung wäre, im Sinne der oben präsentierten Saiva Siddhanta Epistemologie, eine Möglichkeit, das astrologische Wissen als legitim anzusehen. Dies sei aber in der Regel nicht der Fall. Den wenigen „gottesfürchtigen Astrologen“ (*cōṭiṭarkaḷ iraiṭṭarru uṭaiyavarkaḷ*) jedoch, die mit Rückgriff auf die Schriften des Saiva Siddhanta arbeiten, darf aber vertraut werden.<sup>300</sup> Wie eine solche „siddhantische Astrologie“ im Detail aussieht, bedarf jedoch weiterer Forschung.

Mit Hilfe dieses Argumentationsstrangs wird im Übrigen auch eine weitere Gruppe aus dem Bereich des „korrekten Wissens“ ausgeschlossen, die als ähnlich gefährlich wie die „falschen Astrologen“ eingestuft wird, namentlich die der „falschen religiösen Lehrer“ (*pōli matāvatiḷkaḷ*), wie folgendes Zitat von der Homepage des Adhinam zeigt:

<sup>298</sup> Vaittīyanāṭaṅ 2008, 8.

<sup>299</sup> „navakkiraṅkaḷukku atarkuriya urimai vaḷaṅka-p peravillai.“ Vaittīyanāṭaṅ 2008, 8.

<sup>300</sup> Vaittīyanāṭaṅ 2008, 7–8.

„Alle Botschaften, die in diesem Kurs gelehrt werden, sind Lehren aus der Erfahrung der Nachkommen, die reich an Wissen sind und welche aus der Genealogie der Heiligen Kailash Abstammungslinie entspringen. Diese [Lehren], welche nicht von *falschen Religionsvertretern* und *falschen Astrologen* verunreinigt wurden, helfen, im Leben einen wahren Aufstieg zu erreichen.“ [Herv. RK]<sup>301</sup>

Das entscheidende Kriterium dafür, dass jemand als „falscher Astrologe“ oder „falscher Religionsvertreter“ eingestuft wird, der die korrekten Lehren „verunreinigt“, ist also die fehlende Verankerung in der kanonischen Tradition des tamilischen Sivaismus. Als dessen einzig wahrhafte Linie eines ungebrochenen Lehrer-Schüler-Verhältnisses gilt in diesem Zusammenhang ohne Zweifel die „Heilige Kailash Abstammungslinie“ des Thiruvavaduthurai Adhinam. Diese autoritative Tradition umfasst formal, wie bereits ausführlich dargestellt, die kanonischen Werke der *Siva-Agamas*, den *Tirukkural*, die *Tirumurai*, die *Siddhanta-Sastras* und die *Pandara-Sastras*. Die Erfahrungen und das Wissen dieser göttlich inspirierten Äußerungen ist die einzig gültige Basis, auf deren Grundlage sich Schlüsse für die psychische Konstitution, den Umgang mit Zweifeln im Bereich der Religion und damit auch der konventionellen Astrologie, oder für die praktische Lebensführung ziehen lassen. Das richtige Verhalten in jeder Lebenslage kann also nur durch die Kenntnis der Lehren und Wahrheiten des Saiva Siddhanta ausgeführt werden, die aus einer bestimmten textlichen und personalen Tradition stammend gedacht werden. Dies ist der soteriologische und praktisch-immanente Nutzen des Saiva Siddhanta, der abermals eng an die Kategorie des Wissens geknüpft ist.

### *Empfundener Nutzen des Studienprogramms*

Nach der Untersuchung des „propagierten Nutzens“ des Saiva Siddhanta des Thiruvavaduthurai Adhinam sollen im Folgenden beispielhafte Ansichten von Anhängern in den Fokus genommen werden, die sich mir gegenüber zu den Auswirkungen des Saiva Siddhanta in ihrem Leben geäußert haben. Hierbei handelt es sich um ausgewählte Stimmen, die exemplarisch für vergleichbare Äußerungen zahlreicher weiterer Siddhantins stehen. Dabei wird deutlich werden, dass viele Elemente des „propagierten Nutzens“ durch den „empfundenen Nutzen“ der Studierenden reiteriert werden. Diese positive Bestätigung ist allerdings auch

---

<sup>301</sup> „*ivvakuppil kūrappaṭum ceytikalyāvum tirukkayilāya paramparai valī vantā nāṇa-celvarkaḷiṅ aṇupava mōlikaḷ. ivai pōli matavātikaḷiṭamum, pōli cōṭiṭarkaḷiṭamum ēmārāmal, vāḷvil nīnkaḷ uṇmaiṅāṇa muṇṇēṇṇam aṭaiya uruṭuṇaiṅāṇa.*“ [http://thiruvavaduthuraiadheenam.org/Aadheenam/?page\\_id=1886](http://thiruvavaduthuraiadheenam.org/Aadheenam/?page_id=1886) (zuletzt aufgerufen am 11.02.2014).

strukturell bedingt, da ich zu diesem Thema im Rahmen der Feldforschung ausschließlich mit Anhängern des Saiva Siddhanta gesprochen habe. Womöglich enttäuschte Kurs-Teilnehmende oder die Meinungen anderer Religionsvertreter sind damit nicht erfasst. Dennoch ist auffällig, dass der „propagierte Nutzen“ vielfach affirmiert wird, was auf die diskursive Relevanz dieser Positionen schließen lässt. Interessant ist aber in diesem Zusammenhang vor allem, auf welche Weise die folgenden Artikulationen die autoritative Sicht aufnehmen und wiedergeben.

Es konnte bisher gezeigt werden, dass in der Lesart der Adhinam-Verantwortlichen die Auseinandersetzung mit Saiva Siddhanta im Rahmen des Studienprogramms ganz konkrete positive Folgen zu zeitigen vermag. Hierbei wird betont, dass die Erkenntnisse des Saiva Siddhanta die psychische Konstitution des Einzelnen verbessern, indem durch die Konzeptionen von *Karma* und Wiedergeburt eine Erklärung für die Hintergründe jeder Lebenssituation gegeben werden kann. Die Einsichten des Saiva Siddhanta dienen des Weiteren dazu, die Konfusionen der Anhänger im Bereich der Religion aufzulösen, wozu auch explizit ein richtiger Umgang mit Astrologie gezählt wird. Die entscheidende Bedeutung der Unterweisungen des Saiva Siddhanta durch das Studienprogramm des Thiruvavaduthurai Adhinam, die neben philosophischer Erläuterung eben auch religiöse Praxis in Form von *Puja* und Rezitation lehren, speist sich aus ihrer postulierten Übereinstimmung mit den Lehren der kanonischen Literatur.

Ausnahmslos jeder Anhänger, mit dem ich gesprochen habe, hat von einer Verbesserung des eigenen Lebens durch die Beschäftigung mit Saiva Siddhanta berichtet. Dies scheint wenig überraschend, da hierdurch die eigene Identitätspositionierung als Saiva Siddhantin mit einem positiven Narrativ erklärt und gerechtfertigt werden kann. In der Regel wird die Situation vor dem Kontakt mit Saiva Siddhanta als eine der Ignoranz gegenüber oder des geringfügigen Interesses für sivaitische Religion beschrieben, die sich höchstens durch traditionelle Praxis, wie etwa Tempelbesuche und *Puja* auszeichnete, aber wenig reflektiert wurden.<sup>302</sup> Die Teilnahme an Saiva Siddhanta Unterricht habe das Bewusstsein diesbezüglich massiv verändert, da hierdurch die wahren Bedeutungen und die korrekte Durchführung dieser religiösen Praktiken erläutert worden wären, was zu einem konstanten Nachdenken darüber angeregt habe.<sup>303</sup> So

---

<sup>302</sup> Interview mit Pālacuntaram 2012; Interview mit Āṅanta Jōti 2011; Interview mit Netumāraṅ 2012.

<sup>303</sup> „Firstly, it was discipline oriented. Some pooja performances about Siva after getting Diksha, we are adopting. After my retirement life, I feel comfort and think more about what I am and Lord Siva. What is the world? It [Saiva Siddhanta] definitely changed my life. Before that, working in my department, because I was holding a higher post, there

sei beispielsweise nun bekannt, wann und wie die heiligen Verse zu rezitieren oder die heilige Asche aufzutragen sei.<sup>304</sup> Allgemein lässt sich feststellen, dass alle Befragten eine Veränderung ihrer religiösen Praxis im Sinne einer „Bewusstwerdung“ der eigentlichen Zusammenhänge beschreiben, die sich aus den Unterweisungen ergeben habe.

Die Veränderungen der eigenen psychischen Konstitution, die vom Adhinam in vielen Stellen und ausdrücklich als Nutzen propagiert werden, gehören ebenfalls zu den häufig artikulierten Entwicklungen als Resultat eines Saiva Siddhanta Trainings. Grundsätzlich sei Saiva Siddhanta in der Lage, alle Schwierigkeiten (*kaṣṭam*) des Lebens zu lösen,<sup>305</sup> das Selbst der Anhänger positiv zu beeinflussen<sup>306</sup> und zu innerem Frieden beizutragen, wie folgende Äußerung exemplarisch zeigt:

„Heute führe ich ein sehr friedliches Leben. Es gibt keine Verwirrungen mehr in meinem Denken, sondern Klarheit. Bevor ich mich mit Saiva Siddhanta beschäftigt habe [...] ging ich nur gelegentlich zum Tempel, aber danach begann ich, regelmäßig Gott zu verehren. Ich besuchte Thiruvavaduthurai. Jetzt fühle ich mich besser, damals war zudem meine berufliche Situation sehr schwierig, aber alles hat sich zu meinen Gunsten verändert.“<sup>307</sup>

Ein anderer Teilnehmer des Studienprogramms betont zudem die positive Wirkung des Saiva Siddhanta auf seinen Seelenfrieden im Vergleich mit der vorherigen Betätigung in der vishnuitischen Gemeinschaft ISKCON:

„Als ich ISKCON [...] beitrug, wurde mein Leben sehr glücklich wegen Krishna [...]. Er schenkt Glücklichkeit. Aber er hat mir keinen Seelenfrieden gegeben, denn Seelenfrieden kann nur von Siva gegeben werden. Früher war ich ein bisschen wütend, aber seit ich diesen Kurs besuche, habe ich mich beruhigt und durch die Regeln Sivas hat sich mein Zorn gelegt.“<sup>308</sup>

---

*was no time even to pray. Now I have sufficient time for worshipping.*" Interview mit Muttucāmi 2015.

<sup>304</sup> Interview mit Pālacuntaram 2012.

<sup>305</sup> Interview mit Pālacuntaram 2012.

<sup>306</sup> „I've received my Samaya-Diksha and have practiced for 9 months or so. I have seen so many changes in my self, my inner self. Sudden changes happened after 6–7 months. I have given so much practice.“ Interview mit Curēṣ 2012.

<sup>307</sup> „Today I am leading a very peaceful life. There is no confusion in my thinking, but clarity. Before being involved in Saiva Siddhanta, [...] I would go to temples only occasionally, but then I started to worship regularly. I visited Thiruvavaduthurai. Now I am feeling better, my job situation was problematic back then, but everything changed in my favour.“ Interview mit Mātavaṅ 2012. Ähnlich auch: „We will be untouched by so many desires and so on.“ Interview mit Curēṣ 2012.

<sup>308</sup> „Once I became part of ISKON [...], my life became very happy, because of Krishna [...]. He gives the happiness. But he has not given peace of mind, for peace of mind will only be given by Siva. Previously I was a little bit angry, but once I did this course, I settled down, now through the discipline of Siva, my temper has gone down.“ Interview mit Kiriṣṇamūrṭti 2012.

Beide Passagen sprechen deutlich die Verbesserung der psychischen Verfassung als eine der wichtigen Folgen der Auseinandersetzung mit Saiva Siddhanta an, wenn etwa von der Abnahme des Wutgefühls oder einer neuen Klarheit im Denken gesprochen wird. Andere Teilnehmer berichteten in ähnlicher Weise von einem durch Saiva Siddhanta ermöglichten positiven Umgang etwa mit Liebeskummer oder Alkoholismus von Angehörigen. Gleichzeitig wird im ersten Zitat aber auch auf ganz konkrete Veränderungen der Lebenssituation, hier namentlich dem beruflichen Fortschritt, hingewiesen, die sich durch Saiva Siddhanta ergeben haben.

Die Beobachtung einer solchen Kausalität ist typisch für die Aussagen aller von mir interviewten Siddhantins. Saiva Siddhanta zeigt nicht nur, wie die praktische Verehrung Gottes durchzuführen sei, oder bedinge die Lösung inneren Unfriedens, sondern beeinflusse auch das alltägliche Verhalten. Eine häufig genannte Veränderung ist hierbei im Übrigen die Umstellung der eigenen Ernährung auf rein vegetarische Kost, die, wie oben bereits erwähnt, auch zu den Bedingungen der Kursteilnahme – zumindest als „temporäre Askese“ an den Kurstagen gehört – und die im tamilischen Sivaismus allgemein als Verhinderung von Leid verstanden wird.<sup>309</sup> Ein Wandel der Verhaltensweisen sei, wie der Organisator Balasundaram bestätigt, durch Saiva Siddhanta unausweichlich: „Deine schlechten Angewohnheiten, wie etwa Rauchen und Trinken, verändern sich automatisch, nicht erzwungenermaßen.“<sup>310</sup> Er geht sogar soweit zu sagen, dass Anhänger des Saiva Siddhanta durch die Gnade Gottes auf spezielle Art und Weise geschützt sind, etwa vor Verkehrsunfällen oder anderen körperlichen Verletzungen.

Frägt man Kursteilnehmer nach ihren Motivationen, warum sie das Saiva Siddhanta Studienprogramm des Thiruvavaduthurai besuchen, erhält man verständlicherweise verschiedene Antworten. Die meisten Studierenden berichten in der Regel von einem vorherigen allgemeinen Interesse an Religion, das sich aus unterschiedlichsten Gründen hin zu einer Kursteilnahme konkretisierte. Allerdings fallen vor allem die Antworten auf, die ganz explizite Vorteile in der sivaitschen Lehre sehen, etwa im Bezug auf die mögliche Erlösung. Dies gilt insbesondere für solche Interessenten, die sich bereits mit alternativen Wegen beschäftigt haben, wie folgende Äußerungen zeigen:

„Ich habe in den letzten fünf bis sechs Jahren einige Bücher von Osho studiert. Eigentlich denke ich, dass *Saiva Siddhanta ein Weg ist*, Gott den Allmächtigen zu

<sup>309</sup> Interview mit Pālacuntaram 2012; Interview mit Ānanta Jōti 2011; Interview mit Neṭumāraṅ 2012.

<sup>310</sup> „Your bad habits, like smoking or drinking, change automatically, not compulsorily.“ Interview mit Pālacuntaram 2012.

erreichen. [...] *Es gibt so viele Wege*, wie beispielsweise Buddhismus und Tantra, und Saiva Siddhanta ist *einer von ihnen*. Ich denke aber, dass *Saiva Siddhanta der sicherste Weg ist*, denn dort wird nicht so großer Wert auf den physischen Körper gelegt. Sie spenden lediglich Diksha, die auf einem Mantra und auf ein wenig Puja basiert.“ [Herv. RK]<sup>311</sup>

Der schon mehrfach zitierte ISKCON-Anhänger sieht einen weiteren expliziten Vorteil im Sivaismus als Erlösungsweg, wenn er sagt:

„Im Sivaismus gibt es keine Wiedergeburt. *Sobald man mit der Verehrung Sivas beginnt, gibt es keine Wiedergeburt mehr*. Im Vishnuismus hingegen werden deine Schulden und Kredite [des Karma] in deine nächste Geburt überführt. Im Sivaismus werden diese annulliert. Keine Schulden, kein Kredit. Das ist der Grund, warum ich den Lehren des Sivaismus [gemeint ist hier Saiva Siddhanta] folge.“ [Herv. RK]<sup>312</sup>

An beiden zitierten Aussagen wird deutlich, dass sich die Anhänger des Saiva Siddhanta neben psychischen und lebenspraktischen Veränderungen auch Vorteile im Hinblick auf den Weg zur Erlösung versprechen. Es wird offenbar, dass Saiva Siddhanta dabei zwar als einer von vielen möglichen Wegen betrachtet wird, allerdings als der „sicherste“ oder der „einfachste“, da er beispielsweise weniger Askese oder körperliche Praktiken erfordert oder gar – im Gegensatz zu anderen Lehren – im Stande ist, die Logik von *Karma* und Wiedergeburt direkt in diesem Leben auszuhebeln. Diese Überzeugung ähnelt stark der vom Studienprogramm vertretenen Ansicht der Erlösungsfähigkeit jeder Seele in der jetzigen Geburt. Das heißt nicht, dass damit *Karma* und Wiedergeburt kein Teil des Saiva Siddhanta sind, sondern dass Saiva Siddhanta diese kosmische Gesetzmäßigkeit – beispielsweise durch Verehrung Gottes – zu entkräften vermag.

An den hier präsentierten, beispielhaften Stellungnahmen von Teilnehmern und Verantwortlichen des Saiva Siddhanta Studienprogramms des Thiruvavaduthurai Adhinam können im Hinblick auf den „empfundenen Nutzen“ des Saiva Siddhanta mindestens vier Punkte festgehalten werden. Hierbei muss hervorgehoben werden, dass jede Reiteration des vom

---

<sup>311</sup> „I've gone through some Osho books for the last 5–6 years. Actually, *Saiva Siddhanta is a path to reach the God Almighty*. [...] *There are so many paths, like Buddhism or Tantric paths. Saiva Siddhanta is one of them. But what I feel is, that this is the safest path, because they don't give much pressure to the physical body; they only give dikshai, which is based only on a mantra and some pooja*.“ Interview mit Curēš 2012. Mit „Osho“ ist hier der 1990 verstorbene und weltweit populäre indischer Philosoph und Begründer der Neo-Sannyas-Bewegung, Chandra Mohan Jain gemeint, der auch unter den Namen „Acharya Rajneesh“ und „Bhagwan Shree Rajneesh“ bekannt ist.

<sup>312</sup> „In Saivism, *there is no rebirth. Once you start with Siva-devotion, there is no rebirth. But in Vaishnavism, your debits and credits will be carried out in your next birth. In Saivism, we make it a zero. No debits, no credits. That is why I follow the Saiva principles*.“ Interview mit Kiruṣṇamūrṭti 2012.

Adhinam „propagierten Nutzens“ oder seiner Lehren im Allgemeinen in den Artikulationen der Anhänger (potentiell) eine Verschiebung der Adhinam-Äußerungen darstellt. Die Wiederholung jener Adhinam-Ansichten ist damit nie identisch mit der vorherigen Aussage, sondern ist immer ein Zitat, das andere Bedeutungen akzentuieren oder neue hervorbringen kann, wie folgende Rückschlüsse zeigen:

Erstens werden die vom Kurs propagierten „psychischen Verbesserungen“ für jede Lebenslage in der Regel affirmiert, wengleich dies – zumindest in den hier ausgewählten Äußerungen – kaum auf die Einsichten der Saiva Siddhanta Lehre von *Karma* und damit mit der ontologischen Begründung für jede Lebenssituation geschieht. Zweitens berichten Saiva Siddhantins häufig von einem besseren Verständnis religiöser Praxis, also etwa *Puja* und Rezitation, die positive Folgen für die Lebensführung zeitigen. Gerade die *Tirumurai*-Rezitation gehört, wie oben gezeigt, zu den zentralen praktischen Lehren des Studienprogramms. Überhaupt wirkt sich drittens die Auseinandersetzung mit Saiva Siddhanta positiv auf die Lebensumstände der Anhänger aus, etwa, indem sie durch Gott speziell vor bestimmten Übeln geschützt sind, oder sich problematische Situationen wie unsichere Anstellungsverhältnisse verbessern und schlechte Verhaltensweisen, beispielsweise Fleischkonsum oder Alkoholisismus, unweigerlich auflösen. Ein ähnlicher Automatismus wurde oben bereits besprochen, den die Verantwortlichen des Adhinam-Kurses durch das Studium des Saiva Siddhanta in Kraft treten sehen. Namentlich führten die Erkenntnisse des Saiva Siddhanta zwangsläufig zu einer religiösen Praxis im Bewusstsein Gottes, die wiederum charakteristisch für die vertretenen Erlösungswege sind. Gerade der vom Studienprogramm artikuliert direkte Weg zur Erlösung scheint viertens von einigen Teilnehmenden als besonders „sicher“ oder „einfach“ – vor allem im Vergleich zu anderen Hindu-Traditionen – wahrgenommen zu werden. Diese Einschätzung entspricht durchaus den vom Adhinam verbreiteten Positionen, die im Saiva Siddhanta nicht nur den ultimativen Erlösungsweg sehen, sondern die erfolgreiche Durchführung dieses Weges in der aktuellen Geburt versprechen.

Zusammenfassend lassen sich allerdings auch einige erkennbare Verschiebungen des „propagierten Nutzens“ des Saiva Siddhanta feststellen. Mit Hinblick auf die Hervorhebung der Einordnung von konventioneller Astrologie durch die Autoritäten des Saiva Siddhanta Studienprogramms kann auch konstatiert werden, dass der richtige Umgang mit dieser für die Teilnehmenden, mit den denen ich gesprochen habe, kaum eine Rolle spielt. Zudem ist auffällig, dass die philosophischen Inhalte und die Bedeutung der kanonischen Literatur, die im Saiva Siddhanta Kurs des Adhinam ausgesprochen betont werden, selten als ausdrücklicher Grund

für den Nutzen des Saiva Siddhanta angeführt wird. Vielmehr scheinen die praktischen Aspekte des Saiva Siddhanta, etwa in Form von *Puja*-Verständnis, psychischer und lebenspraktischer Verbesserung und schließlich einer konkreten Erlösungsoption als wichtigste Resultate der Auseinandersetzung mit Saiva Siddhanta für die Teilnehmenden im Vordergrund zu stehen. Dadurch wird deutlich, dass die Reiterationen von Anhängern des Saiva Siddhanta des Thiruvavaduthurai Adhinam, also der „empfundene Nutzen“, zwar oftmals auf das rekurrieren, was von den Verantwortlichen als Nutzen propagiert wird. Es liegt aber andererseits in der Natur eines jeden solchen artikulierten Bezugs, dass hierbei mögliche intendierte Aussagen verkürzt, verschoben und zugespitzt werden. Die Artikulationen des „empfundenen Nutzens“ stellen damit oftmals Zitate des „propagierten Nutzens“ dar, dies heißt aber nicht, dass ihre Bedeutung damit identisch wäre.