

# Serie Religionen in Südasi en:

## Teil II - Vishnuismus

Von Heinz Werner Wessler

**Der Hinduismus ist möglicherweise nicht eine einzige „Weltreligion“ im Sinne von Max Weber, sondern eher eine Art ökumenische Gemeinschaft von Religionen und entspricht vielmehr dem, was in den letzten Jahren zunehmend unter dem Label „abrahamitische Religionen“ – Judentum, Christentum, Islam – verhandelt wird. Wenn diese Deutung des Hinduismus stimmt, wie sie zum Beispiel von dem bekannten Tübinger Indologen und Religionswissenschaftler Heinrich von Stietencron vertreten wird, ist der Vishnuismus eine der Religionen innerhalb des Hinduismus. Innerhalb des Vishnuismus bestehen wiederum zahlreiche „sampradayas“ mit einer Vielzahl von theologischen, pastoralen und liturgischen Traditionen.**

„Sampradayas“ sind Schultraditionen oder – „Sekten“, ohne die negative Bedeutung, die mit diesem Begriff verbunden ist. Es gibt durchaus immer wieder Entscheidungen zu Lehrfragen und auch konzilsartige Versammlungen innerhalb der „sampradayas“, die Häresien definieren und ihre soziale Exklusion durchsetzen, doch insgesamt passt sowohl für den Hinduismus wie auch für den Vishnuismus das Bild des Mosaiks, das sich aus tausenden von selbständigen Komponenten zusammensetzt und immer wieder neu gruppiert.

Viele Hindus erkennen Vishnu oder eine seiner vielen Inkarnationen als höchste Gottheit an, die sie im persönlichen Gebet lobpreisen und rituell im eigenen Haus und im Tempel verehren. Der Name „Vishnu“ wird denen, die ihn zur „Wahlgottheit“ haben, als „Alldurchdringer“ gedeutet. Gott ist in allem enthalten und er enthält alles. Die Vishnuiten begegnen Gott in der Erinnerung an sein kosmisches bzw. geschichtliches Heilswirken, in der Schau des Gottesbildnisses im Tempel und in der Begegnung mit Gott im eigenen Herzen.

Schon in den vedischen Schriften, wo Vishnu mit Sonne und Licht assoziiert erscheint, werden seine Heilstaten besungen, doch erst in Teilen der Epen und in den anderen populären Werken der reli-

giösen Sanskritliteratur zeichnen sich Züge einer Dominanz über alle anderen Götter ab.

Nach einer klassischen Konzeption hat Vishnu zehn Inkarnationen, davon dreimal als Tier: als Fisch rettet er den Urvater Manu aus der Sintflut, als Schildkröte bietet er seinen Panzer als Basis für den Quirlstab bei der Hervorquirlung des Unsterblichkeitstranks dar, als Eber holt er die Erde aus der Tiefe hervor. Als Löwengesichtiger rettet er den bekehrten Dämonensohn Prahlada vor der Bosheit seines Vaters. Danach inkarniert er sich als Zwerg und als Rama mit der Axt, als Rama Dasharatha, dessen Heilswirken im Ramayana in epischer Breite geschildert wird, als Krishna, der bei den Frauen von Braj ein überirdisches Liebesverlangen hervorruft und zahlreiche Heldentaten vollbringt, als Buddha und als Kalki, der zukünftige Erlöser. Die meisten davon sind „Teilinkarnationen“: Sie haben mehr oder weniger starken Anteil an der göttlichen Gestalt, die mit ihnen einen Körper angenommen hat. Den Krishnaiten – die dominierende Richtung innerhalb des Vishnuismus – gilt Krishna als „Vollinkarnation“: Sie glauben, dass Vishnu und Krishna vollständig identisch sind.

Auch Buddha wird nach dieser klassischen Konzeption als Inkarnation Vishnus angesehen, obwohl er der Stifter

einer Religion wurde, die sich bekanntlich von der vedischen Tradition distanziert hat. Von dieser Ausgangssituation her ist es für viele moderne Hindus nahe liegend, sich die Inkarnation Christi in diesem klassisch-hinduistischen Sinn vorzustellen. Dahinter steht eine ausgeprägte Toleranz auf dogmatischem Gebiet, die für viele gläubige Hindus typisch ist. Die hinduistische Toleranz ist tendenziell inklusivistisch: Sie bezieht das, was andere glaubt, gern in das eigene System ein und nimmt ihm damit seine Fremdheit. Der Indologe Paul Hacker sah im Inklusivismus die grundlegende und über alle Epochen hin wirksame Eigenschaft des Hinduismus. Damit stieß er eine Debatte an, die bis heute u.a. in den Arbeiten von Gerhard Oberhammer und Wilhelm Halbfass weitergeführt wird. Axel Michaels greift in diesem Zusammenhang in seiner 1998 erschienenen Monographie „Der Hinduismus“ auf den Habitus-Begriff des französischen Soziologen Pierre Bourdieu zurück und spricht vom „inklusive Habitus“ des Hinduismus.

Die rituelle Verehrung von Kulturbildnissen ist in allen vishnuitischen Schultraditionen („Sekten“) verbreitet. Jede der zahlreichen Schultraditionen hat eigene Tempel, Wallfahrtsorte, Heilige und ihr spezielles Ritual. Neben dem

Krishnaismus ist vor allem dank der von Tulsidas in der Volkssprache Avadhi verfassten Rama-Geschichte („Ramcaritmanas“) der Ramaismus mit Rama Dasharatha als Hauptgottheit traditionell weit verbreitet. Der politische Hinduismus der Gegenwart bedient sich vor allem der Rama-Überlieferung mit seiner Betonung von Vertragstreue, hinduistischem Königtum, Ehre und Vatersliebe. Krishna passt mit seinen erotischen Spielen mit den Hirtinnen von Braj, als Butter-stehlendes Baby und Flötenspieler nur schlecht in das ideologische Gerüst anti-islamischer Militanz.

Die Bindung an eine Schultradition schließt für einen Hindu jedoch die Verehrung von Kultbildnissen anderer Traditionen keineswegs aus. Dies gilt insbesondere auf den beliebten Wallfahrten: Ein pilgernder Hindu – unbeschadet seiner religiösen Bindung – wird sich kaum entgehen lassen, am Ziel seiner Reise möglichst viele Vishnu-Kultbildnisse in den verschiedenen Tempeln zu betrachten, ihnen seine Verehrung darzubringen oder sich sogar rituell initiieren zu lassen. Die Gottesliebe (*bhakti*) mit ihrer Basis in der persönlichen Frömmigkeit, ist für alle Schulen das entscheidende Mittel zur Erlösung. Nach der Auffassung der „Katzenschule“ befördert Gott den gläubigen Menschen zur Erlösung wie die Katze ihr Junges mit der Schnauze packt. Nach der „Affenschule“ muss sich der Gläubige wie ein Äffchen an seiner Mutter an Gott festhalten, also selbst an seinem Erlösungsprozess mitarbeiten.

Der Ausgangspunkt der vishnuitischen Theologie ist die kritische Auseinandersetzung mit der Alleinheitslehre Shankaras (6./7. Jh. n. Chr. – die traditionelle Datierung 788-820 n. Chr. ist überholt). Shankara hatte – beeinflusst durch den buddhistischen Idealismus – gelehrt, dass die Welt nur als Illusion besteht und die Einzelseele zur Erkenntnis ihrer Identität mit Gott vorstoßen soll und darin die Erlösung findet. Shankaras Illusionismus, Höhepunkt einer alten Tradition der Deutung des Verhältnisses von Allseele und Einzelseele, hat ihm in der hinduistischen Orthodoxie auch den polemischen Vorwurf zugetragen, er sei Krypto-Buddhist. In der Tradition wird Shankara als Shivaist dargestellt, die jüngere Forschung – vor allem dank der

Bahn brechenden Forschungen von Paul Hacker und Tilman Vetter – hat aber gezeigt, dass der historische Shankara selbst Vishnuit war. Die vishnuitischen Philosophen der folgenden Jahrhunderte ringen dagegen damit, an der Wirklichkeit der Welt und am Gegenüber von Gott und Einzelseele festzuhalten. Grundle-gend gilt als ein alter vishnuitischer Konsens, dass Gott und die Welt bzw. die Einzelseelen auf paradoxe Weise unterschieden und nicht-unterschieden zugleich sind.

Dogmatisch unterscheiden sich die Schultraditionen vor allem in der Deutung des Verhältnisses von Gott, Welt und Einzelseelen. Traditionell werden vier vishnuitische Hauptschulen unterschieden, um die herum alle übrigen sortiert werden. Sie gehen auf vier prominente, historisch greifbare Stifter zurück. Ramanuja (11. Jahrhundert) sieht das Verhältnis von Gott und Seelen gleichsam wie das Verhältnis vom Körper zu seinen Einzelgliedern an. Nimbarka (12. Jahrhundert) sieht die Seelen als von Vishnu abhängig, jedoch von ihm strikt getrennt an. Vallabha (15.-16. Jahrhundert) schreibt Gott die klassische indische Trias von Attributen „Sein-Bewußtsein-Seligkeit“ zu: Bei den von Gott geschiedenen Einzelseelen ist das Letztere verdunkelt, bei der Materie die letzten beiden. Unter den großen vishnuitischen Theologen lehrt nur Madhva (13. Jahrhundert) einen strengen Dualismus: Gott und Einzelseele sind ebenso voneinander unterschieden wie die Einzelseelen untereinander.

Die volksreligiösen Bewegungen seit dem 15. Jahrhundert, in denen das Sanskrit als liturgisch-religiöse Sprache von den Volkssprachen verdrängt wird, sind im Rahmen dieser theologischen Grundkonzeptionen geblieben, haben aber neue Aspekte hinzugefügt. Nach Caitanya (Anfang 16. Jahrhundert), der im bengalischen Vishnuismus als Inkarnation Krishnas und seiner Gespielin Radha in einer Gestalt verehrt wird, ist die Unterschiedenheit und gleichzeitige Nicht-Unterschiedenheit von Gott und Seele „unausdenkbar“, d.h. nur ekstatisch-mystisch, aber nicht logisch verstehbar. Andere betonten, dass der innere Akt der Hingabe und nicht der Glaubensinhalt selbst die Basis der Religion ist, was un-

ter anderem einen Brückenschlag zum Islam ermöglichte.

Die Entwicklung der Volkssprache Braj als Dichtersprache hängt eng mit der Identifizierung von heiligen Orten in der Region um Mathura und Vrindavan im westlichen Uttar Pradesh mit den Orten der Geburt, Kindheit und Jugend Krishnas zu Beginn des 16. Jahrhunderts zusammen. Die sozusagen normative epische Erzählung der Krishna-Biographie im Bhagavatapurana (Sanskrit, entstanden in Südindien, ca. 9. Jahrhundert) visiert durchaus nicht unbedingt die seitdem übliche quasi historische Lokalisierung der heiligen Ereignisse im westlichen Uttar Pradesh an, die dann auch zum Auslöser für die rasante Entwicklung des Braj als Code der krishnaitischen Dichtung und Überlieferung wurden.

In der Tradition der Dichtungen des Surdas (Anfang 16. Jahrhundert) nehmen die schalkhaften Verführungskünste Krishnas und die ausgesprochen erotische Darstellung des Verhältnisses von Krishna und Radha breiten Raum ein. Der krishnaitische Gläubige versetzt sich in die auf die Wiederkehr Krishnas wartenden, die erotischen Spiele im Wald von Vrindavan memorierenden und sich im Schmerz der Trennung von Krishna verzehrenden Hirtenfrauen. Harivamsh (1502-1552?) identifiziert sich in der nach seinem Tod entstandenen Pada-Sammlung unter dem Titel *Hit-caurasi* (die 84 Padas des Harivamsh) als männlicher Autor ausdrücklich mit einer der Freundinnen Radhas, gleichzeitig Gespielin Krishnas. Für Raskhan (zweite Hälfte 16. Jahrhundert), ein prominenter Vertreter der muslimischen Konversion zum Krishnaismus, ist die Beschreibung der Schönheit Krishnas aus der Sicht der Hirtenfrauen ein zentrales Thema seiner Dichtung.

Die sich darin ausdrückende mystische Feminisierung der Einzelseele durch Identifizierung mit den Gespielinnen Krishnas impliziert eine Deutung des Verhältnisses von Mensch und Gott im Bild des Verhältnisses von Frau und Mann. In einigen Schultraditionen geht dies bis zur Inszenierung offener Formen der männlichen Transsexualität wie das liturgische Annehmen von Frauennamen und das Tragen weiblicher Kleider durch männliche Gläubige praktiziert. 