

## 1.7 Sprachstil

Der größte Teil des vorliegenden Prosa-Werkes wurde in einem knappen *sūtra*-artigen Nominalstil verfaßt. Ein Großteil der Sätze oder Aussagen ist äußerst komprimiert oder enthält so spärliche, eigentlich nur für den Eingeweihten verständliche Informationen und Anleitungen, daß, wie bereits im Vorwort angedeutet, ihre Entschlüsselung häufig nur mit Hilfe anderer Werke aus dem *tantra* und *yoga* möglich war. Ein weiteres auffälliges stilistisches Merkmal ist die im *VD* häufig und vielfältig gebrauchte Bildersprache: Vergleiche, Metaphern und Allegorien.

Was Per Kvaerne über die Metaphorik der *Caryāgīti* sagt, gilt auch für die Bilder des *VD*: "No one can fail to be attracted by the vivid imagery of the CG".<sup>77</sup> Die Vergleiche und Metaphern des *VD* sind Bilder von poetischer Schönheit und starker suggestiver Kraft. Letzteres rührt, wie ich meine, von den darin enthaltenen Symbolen, über die C.G. Jung äußert: "Die kulturellen Symbole sind solche, die man bewußt verwendet hat, um 'ewige Wahrheiten' auszudrücken, sie werden immer noch in vielen Religionen gebraucht. Sie haben viele Umformungen und sogar einen mehr oder weniger bewußten Entwicklungsprozess erlebt und sind auf diese Weise zu kollektiven Bildern geworden... Solche kulturellen Symbole enthalten trotzdem noch viel von ihrer ursprünglichen Numinosität, ihrem 'Zauber'. Man weiß, daß sie in manchen Menschen eine tiefe Gefühlsreaktion auslösen können...".<sup>78</sup> Um nun der Wichtigkeit der Bildersprache des *VD* gerecht zu werden, werde ich im folgenden jedes einzelne Bild ausführlich behandeln.

### 1.7.1 Einteilung der im *VD* verwendeten Bilder in Themengruppen

Die Unterscheidung von Vergleichen und Metaphern zunächst außer Acht lassend, sind alle im *VD* verwendeten Bilder in den nun folgenden Tabellen nach Themen aufgeführt. Die erste Rubrik enthält die einzelnen Bilder, und zwar in der Form, wie sie tatsächlich im Text stehen. In vielen Fällen war es nötig, diese eingebettet in dem jeweiligen Kontext wiederzugeben, insbesondere bei Vergleichen und Metaphern, die Bestandteil komplexerer Darstellungen sind. In der zweiten Rubrik befindet sich das mit dem Bild jeweils verbundene Konzept, bzw. das eigentlich Gemeinte, das sich hinter dem Bild verbirgt. Die dritte Spalte enthält die Angaben über Kapitel und Abschnitt im Text.

---

<sup>77</sup> P. Kvaerne, *An Anthology of the Buddhist Tantric Songs, A Study of the Caryāgīti*, S. 37.

<sup>78</sup> C.G. Jung, *Die Rolle der Symbole*, in: C.G. Jung, M.L. v. Franz, J.L. Henderson, J. Jacobi, A. Jaffe, *Der Mensch und seine Symbole*, S. 93.

Das Absolute - *brahman*/ *Śiva*/ *ātman* und sein Verhältnis zur Schöpfung

<b>Bild</b>	<b>Gegenbild / Bedeutung</b>	<b>Textstelle</b>
leuchtende Lampe	<i>Śiva</i>	I. 1
Sonne am Himmel - Kristall auf d. Erde	<i>Śiva</i> und <i>Śakti</i>	I. 3
bereits vorhandener Raum im Topf	alldurchdringender <i>ātman</i>	II. 2
Wasserloch, das durch in-die-Erde-Graben von alleine entsteht	spontan, aus sich selbst heraus erschaffender und alldurchdringender <i>ātman</i>	II. 2
durch ihre Erscheinung s. offenbarende Sonne	durch den Körper offenbar werdender <i>ātman</i>	II. 3
durch Spiegel sichtbar werdendes Gesicht	durch Verbindung mit dem Körper offenbar werdender <i>ātman</i>	II. 3
durch Umgebung [scheinbar] gefärbter Kristall	durch d. Körper [scheinbar] zum Individuum ( <i>jīva</i> ) gewordener <i>ātman</i>	II. 4
Glanz des Lichts im großen wie im kleinen Haus	unterschiedslos in jedem Körper befindlicher <i>ātman</i>	II. 4
an unterschiedlichen Orten unterschiedlich starkes Licht aussendende Lampe	der sich in den Menschen verschiedenartig offenbarende <i>ātman</i>	III. 6
[Haupt-]Öffnung d. Wassertanks	<i>ātman</i>	VI. 6
Eisen bewegender Magnet	<i>ātman</i> als maßgebliches Prinzip d. Körpers	VI. 6
neutral allen Menschen Licht spendende Lampe	<i>ātman</i> als unbeteiligtes Prinzip d. Körpers	VI. 6
Stadt der Einheit	<i>brahman</i>	X. 6
von seinen Reflexionen im Wasser unbeeinträchtiger Mond	von seiner Schöpfung unabhängiger <i>ātman</i>	XI. 3

Kristall nimmt scheinbar die Farbe der Umgebung an	die Welt ist eine Erscheinung in Gott, der unveränderlich ist	XI. 3
Spiegel reflektiert Gegenstand	"	
am Himmel zeigt sich (Wolken-) Erscheinung	"	
Blätter des Baumes fallen ab und wachsen wieder nach	nicht die sichtbare Substanz d. Welt, sondern das ihr zugrundeliegende Lebensprinzip ( <i>ātman</i> ) ist ewig	XI. 3
Lampe bringt beständig Ruß aus ihrem Inneren hervor	"	XI. 3
Wasser ist nicht ewig - sein Fließen ist ewig	"	XI. 3
Zucker, der dadurch, daß er als <i>pañcadhāra</i> 'fünf enthaltend' bezeichnet wird, seinen süßen Geschmack nicht verliert	der Schöpfung inwohnendes, von allen Beschreibungen und Vorstellungen unabhängiges höchstes Prinzip ( <i>ātman</i> )	XI. 4
gekrümmte Zuckerrohrpflanze, doch nicht-gekrümmter Zuckerrohrsaft	der Schöpfung inwohnendes doch hiervon verschiedenes höchstes Prinzip ( <i>ātman</i> )	XI. 4
schwarzer, doch wohlduftender Moschus-Riechstoff	"	XI. 4
Gold wird zu Schmuck gestaltet	Welt ist dem Wesen nach mit d. <i>brahman</i> identisch	XIII. 5
[Form einer] Höhle wird durch die Eigentümlichkeit d. Berges gestaltet	"	XIII. 5

Die Schöpfung / der *saṃsāra*

Feuer	Schöpfung	I. 3
nicht existierende Farben am Himmel	spontane Entstehung des <i>saṃsāra</i>	I. 4
<i>Gandharva</i> -Stadt am Himmel	"	I. 4

berggestaltige Wolken	"	
	"	
Blase im Wasser	vergängliche Welt	XI. 3
Welle	"	XI. 3
	"	
Augenzwinkern	"	XI. 3
	"	
Gewinn aus d. Duft einer Himmelsblume	illusionäre Natur des <i>saṃsāra</i>	XI. 3.
das Genießen der drei Welten durch den Sohn einer nicht existierenden, unfruchtbaren [Frau]	"	XI. 3.
	"	
Horn eines Hasen	"	XI. 4
	"	
wasserlose Fata Morgana	"	XI. 4
	"	
nicht existierende [aus Wolken bestehende] Blumengirlande	"	XI. 4
	"	
Wahrnehmung von Silber statt Perlmutter	"	XI. 4
	"	
Balanceakt	Schöpfung	XI. 4
Ozean des <i>saṃsāra</i>	der gefährliche, nahezu unüberwindbare <i>saṃsāra</i>	XIV. 1

Der *jīva* / das *karman*

unterschiedlich wachsende Bäume in ein und derselben Pflanzung	spontan entstandene u. nicht durch <i>karman</i> verursachte Lebensumstände d. <i>jīva</i>	II. 5
Töpfe mit unterschiedlich wertvollem Inhalt	"	II. 5
	"	
vom Himmel ( <i>gagana</i> ) herabfließendes Wasser	<i>jīva</i>	IV. 3

Gazelle [die auf die Fata Morgana hereinfällt]	unwissender <i>jīva</i> der die Illusion d. <i>saṃsāra</i> nicht durchschaut	XI. 4
durch das Erbauen eines Tempels wird ganz von selbst die Erdoberfläche höher	durch das eigene Handeln verursacht man [ganz von selbst] Himmel oder Hölle	XIII. 4
das Graben eines Wasserlochs ist gleichzeitig d. Ursache des Hinabgelangens	" "	XIII. 4
das Blatt d. Betelpflanze löst s. vom Stengel, lebt aber noch sechs Monate	<i>jīvanmukta</i> bleibt noch so lange in d. Welt, bis restliches <i>karman</i> aufgebraucht ist	XVI. 4
ein kraftvoll gedrehter Kreisel stellt s. auf [und verbleibt so eine Weile]	" "	XVI. 4
ein in d. Himmel geschossener Pfeil verbleibt dort, so lange die Kraft [mit der er abgeschossen wurde] wirksam ist	" "	XVI. 4

## Der Körper

[Baum mit] Ästen unten und Wurzeln oben	menschlicher Körper/ Mikrokosmos	IV. 2
Benares	Körper	X. 4
Wagen	aus versch. Bestandteilen zusammengesetzter, vergänglicher Körper	XVI. 3

## Die Unwissenheit

erhitzt erwägt jmd. sich im Schatten einer dahineilenden Wolke zu kühlen	zum Scheitern verurteilte Entsagung eines Unwissenden von d. weltl. Freuden	XVII. 1
wegen Kälte wärmt sich jmd. mit einem Feuer aus einer handvoll Gras	" "	XVII. 1

das euterähnliche Gebilde einer Ziege scheint gut zu melken zu sein, doch es gibt nicht einmal Buttermilchwasser her	"	XVII. 1
das nur durch Wasser [und ohne Sonne] gereifte Getreide sieht zwar gut aus, ist aber schließlich doch nicht gut	"	XVII. 1
der Löffel hat Zugang zu allen Essenzen, doch kennt er nicht ihren Geschmack	Brahmane hat trotz Rezitation des <i>veda</i> keine wahre Erkenntnis vom Selbst	XVII. 2
ein Schiff befördert wohlriechende Dinge und kostbare Juwelen, doch erkennt und erfährt es diese Dinge nicht	der Gelehrte hat trotz des Studiums von Büchern keine Erfahrung vom Selbst	XVII. 3
den Termitenhügel außen zu schlagen tötet nicht die Schlange drinnen	ausschließlich auf d. Körper bezogene Askese diszipliniert nicht das Denkorgan (und führt daher nicht zum Selbst)	XVIII. 4
der Hund rennt, um nach dem auf ihn geworfenen Stein zu beißen	falsche, rein körperbezogene Askese: Praktizierender erkennt nicht wahre Ursache des Leids	XVIII. 4
den inneren Raum sammeln und nach draußen werfen	dem gestaltlosen Gott Gestalt geben und ihn als Person verehren	XIX. 1
die äußere Leere in einen Korb schütten und hinein bringen	"	XIX. 1

#### Die illusionäre Wahrnehmung des Menschen

von einer Wolke teilweise bedeckte Sonne	im Traumzustand scheinbar begrenztes Bewußtsein	VII. 1
leeres Innere der Bananenstaude	illusionäre Freude im <i>saṃsāra</i>	XI. 3
Freude d. Traumes, die nur im Traum existiert	"	XI. 3
Festkrallen des Papageis an einen Ast	Illusion d. Verhaftung im <i>saṃsāra</i>	XIII. 5
imaginäre Fessel im Traum	"	XIII. 5

jemand betritt ein verdunkeltes Haus und sieht nur Dunkelheit	begrenzte u. illusionäre subjektive Wahrnehmung des Menschen	XVI. 4
der Gelbsucht-Kranke sieht alles gelb	begrenzte u. illusionäre subjektive Wahrnehmung des Menschen	XVI. 4
dreht man sich schnell im Kreis, glaubt man, daß sich alles um einen herum dreht	" "	XVI. 4

Die *sādhana*

die Diebe <i>Stolz, Neid, Ego</i> usw. überfallen das Königreich d. Körpers: der König wendet diese Gefahr ab mit Unterstützung des Ministers u. des Offiziers und durch Anordnungen an d. Wahrnehmungs- und Handlungsorgane.	der <i>ātman</i> wird durch die Praktiken des <i>rājayoga</i> wieder glücklich (d.h. der <i>rājayogī</i> erreicht hierdurch den Zustand des Selbstes)	XV. 2
der Löwe erträgt den Stein oder Pfeil und frißt den, der geworfen hat	wahrer Asket erkennt das Denkorgan ( <i>manas</i> ) als wahren Urheber seines Leids und diszipliniert es	XVIII. 4
rettendes Boot im Ozean des <i>saṃsāra</i>	<i>yogī</i> , dessen <i>prāṇa</i> durch <i>prāṇāyāma</i> diszipliniert ist	XXI. 8

## Das Wissen

Schatz d. Perlentriade	<i>ratnatraya</i> (drei Hauptregeln der <i>Jainas</i> )	XIII. 9
die von allen Essenzen wichtigste Essenz [ist] die des Salzes	das gegenüber allen Entsagungen zu favorisierende Wissen über den Herrn der Schöpfung	XVII. 1
einzigartige Heilpflanze namens <i>amrtasamjīvanī</i> 'lebendig- bzw. unsterblich machend'	wahre Unterweisung durch den <i>sadguru</i>	XVII. 3

Die Befreiung (*mokṣa*)

zusammen mit dem Wasser verschwindet die Reflexion darin	durch die Gnade d. <i>sadgurus</i> und durch eigene Erkenntnis verschwindet d. Illusion d. Welt	VI. 7
zerbricht ein Spiegel, ist das darin reflektierte Gesicht verzerrt [> man erkennt, daß es sich um eine Reflektion handelt]	" "	VI. 7
vom Wasser nicht beflecktes Lotusblatt	Wissender ( <i>jñānī</i> ) / im-Leben- Befreiter ( <i>jīvanmukta</i> )	XI. 4 - XI. 5
das Wesen d. <i>Gaṅgā</i> bleibt nach Vereinigung d. <i>Gaṅgā</i> mit d. Ozean bestehen	Befreiung durch Vereinigung ( <i>sāyojyatā-mukti</i> )	XII. 4
Milch vereinigt sich mit Milch	" "	XII. 4
in Ozean gefallene, kleine Menge Wasser wird zum Ozean	" "	XII. 4
Raum i. Topf, Raum i. Kloster und großer Raum sind miteinander verschmolzen	<i>ghaṭākāśa</i> , <i>maṭhakāśa</i> , <i>mahadākāśa</i> (nach dem <i>VD</i> (ein Lehrsatz d. Buddhisten)	XIII. 10
[noch nicht brennende] Lampe wird entzündet durch [brennende] Lampe	Schüler erlangt durch d. Gnade des <i>gurus</i> Zustand <i>Guru</i> -schaft	XIV. 1
Welle ist nicht getrennt vom Wasser	Denkorgan/Denken ( <i>manas</i> ) des Wissenden ist niemals von Gott getrennt	XIX. 3
Sonnenstrahlen strahlen zusammen mit der Sonne	Denkorgan/Denken ( <i>manas</i> ) des Wissenden ist immer eins mit Gott	XIX. 3



### 1.7.2 Vergleiche und Metaphern im VD

Die Bilder, die im *VD* vorkommen, werden im folgenden im Kontext der Bildersprache anderer regionalsprachlicher- und sanskritischer Werke des *yoga*, *tantra* und der *bhakti* erörtert. Zuvor erscheint es mir jedoch notwendig, eine Abgrenzung bzw. Bestimmung der dabei von mir verwendeten Begriffe 'Metapher', 'Allegorie', 'Vergleich' vorzunehmen. Hierzu beziehe ich mich hauptsächlich auf das Standardwerk von Gerhard Kurz *Metapher, Allegorie, Symbol* (1982), da es in ausführlicher Form die wichtigsten Sachverhalte zu den jeweiligen Begriffen erläutert und an Beispielen aus verschiedenen Literaturen und Zeiten darstellt. Als hilfreich erwies sich auch das Werk von Heidrun Brückner *Zum Beweisverfahren Śaṅkaras* (1979), da es wertvolle Informationen zu den Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer solchen Begriffsabgrenzung liefert, indem z.B. die grundsätzliche Frage erörtert wird: "Inwiefern (lassen) sich diese abendländischen Begriffe überhaupt auf die Verhältnisse indischer, philosophisch-theologischer, monistischer Texte anwenden".<sup>79</sup>

Die Metapher (gr. *metaphora*, 'Übertragung') ist eine poetische rhetorische Figur oder ein bildhafter Ausdruck für einen Gegenstand, eine Eigenschaft oder ein Geschehen zum Zwecke der Verlebendigung und Veranschaulichung von abstrakten Begriffen oder schwer verständlichen Sachverhalten. Hierbei werden nach der Substitutionstheorie (älteste und verbreitetste Theorie, die auf Aristoteles zurückgeht<sup>80</sup>) Worte oder Wortgruppen aus dem eigentlichen Bedeutungszusammenhang durch einen anderen, im entscheidenden Punkt vergleichbaren, aber ursprünglich fremden ersetzt. Nach der Interaktionstheorie hingegen gibt es für den metaphorischen Ausdruck keinen 'eigentlichen' Ausdruck, i.e. die Metapher ist nicht ersetzbar. Zwischen der Metapher und ihrem Kontext besteht semantische Inkongruenz, weshalb ein wechselseitiger Interpretationsprozeß einsetzen muß (deshalb: Interaktion).<sup>81</sup> In beiden Fällen jedoch ist eine Metapher eine "Ortsveränderung eines Nomens" (G. Kurz) und hat insofern 'uneigentliche' Bedeutung. Im Gegensatz zum Vergleich artikuliert die Metapher nicht eine Ähnlichkeit, da keine vergleichende Beziehung (es fehlt die Vergleichspartikel 'wie'), sondern, so G. Kurz, "eine Prädikationsstruktur zugrunde liegt: ein Element wird auf das andere übertragen".<sup>82</sup> Die Metapher sagt also nicht 'dies ist wie das', sondern 'dies ist das'.

Als Beispiel aus dem *VD* nenne ich den Satz '[Śīva ist] die höchste Identität. [Er ist] eine leuchtende Lampe' (I.1). Hier ist 'leuchtende Lampe' eine Appositionsmetapher<sup>83</sup> für Śīva. Es wird nicht zum Ausdruck gebracht: 'Śīva ist wie eine Lampe', sondern: 'Śīva ist eine Lampe'.

<sup>79</sup> H. Brückner, *Zum Beweisverfahren Śaṅkaras*, S. 21.

<sup>80</sup> G. Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol*, S. 7.

<sup>81</sup> *ibid.*, S. 9.

<sup>82</sup> *ibid.*, S. 22.

<sup>83</sup> Nach G. Kurz liegt diesem Metapherntypus, wie auch attributiven Metaphern, Kompositionsmetaphern und Genetivmetaphern eine solche Prädikationsstruktur zugrunde.

Darüberhinaus unterscheiden sich nach G. Kurz Metaphern von Vergleichen hinsichtlich ihrer "verschiedenen Sinnerwartungen". Beim Vergleich warte man auf eine Vergleichshinsicht, auf das *tertium comparationis*. Die Metapher hingegen "können wir erläutern, indem wir z.B. Umschreibungen, Vergleiche bilden, die aber nie an den Punkt kommen, wo alles gesagt ist. Die Metapher setzt einen nicht ganz festgelegten Spielraum an Bedeutungen frei. Sie gibt viel zu denken, ohne doch unverbindlich zu sein"<sup>84</sup> (weshalb auch meine Erläuterungen zu den Metaphern nicht erschöpfend sind).

Die Metaphern des *VD* sind nach meiner Auffassung nochmals in drei verschiedene Metapherarten zu unterteilen, und zwar 1. in reine, bzw. implikative, 2. gemischte, bzw. explikative Metaphern und 3. in Ex-Metaphern.<sup>85</sup> In der reinen Metapher wird die metaphorische Bedeutung implizit zu verstehen gegeben, wie z.B. in den Metaphern 'Feuer' (= Schöpfung, I. 3) oder 'Gazelle' (= unwissender *jīva*, der die Illusion des *saṃsāra* nicht durchschaut, XI. 4). In der gemischten Metapher hingegen wird explizit angegeben, was die metaphorische Bedeutung ist, d.h. diese Metapher enthält bereits die Auflösung, meistens in *karmadhāraya*-Form, wie z.B. in *kāyakāśī*: die Stadt *Kāśī*, die der Körper ist (X. 4).<sup>86</sup> Um die Struktur dieser beiden Metapherarten deutlicher zu kennzeichnen, nenne ich sie implikative Metaphern und explikative Metaphern. Unter dem dritten Typus, der Ex-Metapher, sind solche Metaphern zu verstehen, die mittlerweile zu einer bekannten und im *yoga* gebräuchlichen Vokabel geworden sind, wie z.B. *cakras*, 'Räder', für die Energiezentren entlang der Wirbelsäule, oder *haṃsa*, 'Gans' (IV. 5/6), für das im Körper befindliche Selbst (XVI. 1).<sup>87</sup>

Die Allegorie (gr. *allogoreuein*, 'etwas anderes sagen') ist ein Text mit zwei Bedeutungen, eine 'Andersrede' oder 'Verschiedenrede'.<sup>88</sup> Die bekannte Definition von Johann Jakob Bodmer lautet: "Die Allegorie ist demnach eine doppelsinnige Schreibart, welche auf einmal zweien Sinne mit sich führet, einer ist geheim, verborgen, allegorisch, der andere ist bloß äußerlich und historisch. Für beyde muß der Allegorist auf einmal besorgt seyn, wenn er in einem fehlt, ist das ganze Werck verdorben."<sup>89</sup> Es handelt sich also um die Parallelführung

<sup>84</sup> G. Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol*, S. 20.

<sup>85</sup> Diese Unterscheidung in implikativ und explikativ wurde nach der Vorlage von G. Kurzs Ausführungen über "explikative Allegorien - implikative Allegorien" (Kap. II. 3) in *Metapher, Allegorie, Symbol*, S. 40-41 vorgenommen.

<sup>86</sup> Diesen Metapherartyp nennt C. Kiehnle "metaphers with explanation"; siehe C. Kiehnle, *Metaphers in the Jñāndev Gāthā*, *Studies in South Asian Literature* (1991), S. 302-305.

<sup>87</sup> Siehe J. Nieraad, *Bildgesegnet und bildverflucht*, S. 2ff. und C. Kiehnle, *Metaphers in the Jñāndev Gāthā*, *Studies in South Asian Literature* (1991), S. 313.

<sup>88</sup> G. Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol*, S. 31.

<sup>89</sup> Dies ist im Zusammenhang mit der Begriffsbestimmung der Allegorie ein in der Literaturwissenschaft häufig verwendetes Zitat; Johann Jakob Bodmer, *Critische Betrachtungen über die poetischen Gemälde der Dichter* (1741), zitiert nach Soerensen, *Allegorie und Symbol*, S. 24.

zweier Systeme. Dabei ist das darstellende System das untergeordnete, das aus Bildern bestehende Referenzsystem das übergeordnete.<sup>90</sup> Der Unterschied zwischen Metapher und Allegorie besteht darin, daß bei Metaphern wörtliche und metaphorische Elemente syntaktisch miteinander verknüpft sind. Bild und Gegenbild/Bedeutung sollen miteinander identifiziert werden. Bei der Allegorie hingegen wird die allegorische Bedeutung nicht als eine mit der initialen Bedeutung identische, sondern als zweite, zusätzliche konstruiert. Man könnte auch sagen, die Metapher ist metaphorisch eindeutig, die Allegorie hingegen zweideutig.<sup>91</sup>

Damit zwei Bedeutungssysteme für sich entstehen können - dies ist ein weiteres Unterscheidungsmerkmal zur Metapher - muß die Allegorie aus einem ganzen Text oder zumindest einem Segment eines Textes bestehen. Obwohl also Unterschiede zwischen Metapher und Allegorie bestehen, kann einer Allegorie eine Metapher (oder auch mehrere) zugrundeliegen, aber, so G. Kurz "die narrative oder deskriptive Durchführung einer Metapher hebt die Qualität der metaphorischen Identifizierung auf und entwickelt zwei (relativ) eigenständige Bedeutungszusammenhänge."<sup>92</sup> Als Beispiel hierfür nenne ich die in XV. 2 verwendete Allegorie des von Feinden bedrohten Königreichs. Die der Allegorie zugrundeliegenden zentralen Metaphern sind der 'König' (= Selbst), das 'Königreich' (= Körper), die 'Diebe des Stolzes, Neides Egos usw.' (explikative Metapher) die 'Unterscheidung, der Hauptminister' (expl. Metapher) und die 'Zufriedenheit, ein hoher Beamter' (expl. Metapher). Auf der initialen, bildhaften Ebene wird die Situation eines von äußeren Feinden bedrohten Königreichs beschrieben, dessen König durch geschicktes Agieren, u.a. indem er die sieben Elemente seiner Herrschaft festigt, die Situation in den Griff bekommt und den äußeren Feind abwehrt. Nach allegorischer Lesart dreht es sich um einen von schlechten Eigenschaften (Stolz, Neid, Egoismus) beherrschten Menschen, der durch die Praktik des *rājayoga* seiner bedrohlichen Lage Herr wird und am Ende Glück erlangt.

Der Vergleich ist ebenfalls eine Stilmittel zur Erhöhung der Anschaulichkeit, bei dem jedoch, im Gegensatz zur Metapher, durch ein tatsächliches Gegenüber von Bild und Gegenbild eine verdeutlichende Analogie hergestellt wird. Konstitutiv ist dabei die Vergleichspartikel ("wie") und das bereits erwähnte (ausgesprochene oder unausgesprochene) tertium comparationis, der Vergleichs- oder Berührungspunkt zwischen den beiden Analogiesphären.<sup>93</sup> Bei den meisten Vergleichen im *VD* ist das tertium comparationis ausgesprochen, wie z.B. in 'Das Zwinkern des Auges dauert nicht lange. Ebenso dauert es nicht lange, [bis] die sichtbare Welt verschwindet' (XI. 3), wo es in dem Hinweis auf die kurze Lebensdauer besteht, die die

---

<sup>90</sup> Fischer *Lexikon Literatur*, S. 279.

<sup>91</sup> G. Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol*, S. 33-34. Als Beispiel für die Parallelität von initialer und allegorischer Bedeutungsebene nennt G. Kurz den Roman die 'Brüder Karamasow' von Dostojewski, der nach realistischer Lesart von einem Verbrechen handele, in allegorischer Lesart vom Prozeß des Gewissens, wobei die vier Brüder Kräfte in diesem Prozess darstellten.

<sup>92</sup> G. Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol*, S. 37.

<sup>93</sup> Metzler *Literatur Lexikon, Begriffe und Definitionen*, S. 486.

sichtbare Welt mit dem Augenzwinkern gemeinsam hat. Häufig, wie auch im vorliegenden Beispiel, ist der Vergleich formal nicht vollständig, da das Relativpronomen 'wie' (Mar. *jaisā*) fehlt.<sup>94</sup> Ein stilistisches Charakteristikum des *VD* sind mehrteilige Vergleiche, die ich als 'Vergleichskomplexe' bezeichne. Bei diesen besteht der veranschaulichende Teil, bzw. das Bild ('wie...'), aus mehreren, z.T. sehr umfangreichen Illustrationen. Das Gegenbild befindet sich im zweiten Teil ('so/ebenso...'), der den eigentlichen Vergleich herstellt.

Die im folgenden erörterten Bilder des *VD* sind entsprechend der in 1.7.1 vorgenommenen thematischen Einteilung aufgeführt, bei Bedarf zusammen mit dem jeweiligen Kontext, in den sie eingebettet sind. Angegeben ist jeweils zuerst der *Marāṭhī*-Text, dann die Übersetzung des Textabschnitts und nachfolgend die Erörterung des jeweiligen Bildes, bzw. der Bilder.

---

<sup>94</sup> Auch im modernen *Marāṭhī* (insbesondere in der Umgangssprache) wird das Relativpronomen häufig ausgelassen (siehe Navalkar § 555).

## Das Absolute - *brahman/ Śiva/ ātman* und sein Verhältnis zur Schöpfung

### I. 1

*sohaṃtatva : dīpu prakāsatu*

**[Śiva ist] die höchste Identität. [Er ist] eine leuchtende Lampe.**

*Śiva*, das höchste Bewußtsein, ist hier als leuchtende Lampe oder leuchtendes Licht dargestellt. Was dieses Bild ausdrückt, ist: wie eine Lampe die Quelle eines Lichts ist - wobei Lampe und Licht, d.h. Ursache und Wirkung, nicht voneinander verschieden sind - ebenso ist *Śiva*, die höchste Ursache, nicht verschieden von seiner Schöpfung. Hieraus folgt, daß sich dieses Licht des höchsten Bewußtseins auch im Menschen befindet.

### I. 3

*ākāśiṃ sūryo : sūryakāṃtamaṇi bhutaḷiṃ : kartṛtveṃ . . . [Text unvollständig] āna  
ichārahīta : dohīcāṃ meḷi agni upaje*

**Die Sonne [ist] am Himmel, der Kristall [ist] auf der Erde. [Sie sind beide] ohne Handelnde zu sein und ohne Wunsch . . . [Text unvollständig]. Wenn sich die beiden vereinigen entsteht Feuer.**

Die vorliegende Allegorie bezieht sich auf den uranfänglichen Schöpfungsakt durch *Śiva* und *Śakti*. Die Sonne am Himmel ist ein Bild für den transzendenten *Śiva* und der Kristall auf der Erde steht für die immanente *Śakti*. Wie Licht, wenn es durch einen Kristall fällt, zu einem intensiven Lichtstrahl gebündelt wird, und dadurch Feuer entstehen kann, ebenso entsteht durch die Vereinigung von *Śiva* und *Śakti* die Schöpfung. Die strahlende Sonne und der Kristall, der das Licht bündelt, erinnern an *prakāśa* und *vimarśa*, die beiden komplementären Aspekte des höchsten Bewußtseins, nach der *pratyabhijñā*-Schule des *Trika*-Systems. Über *prakāśa* und *vimarśa* und den Prozess der Schöpfung heißt es bei M.S.G. Dyczkowski: "*Prakāśa* is the pure 'luminosity' (*bhāna*) or 'self-showing' that constitutes the essence and ultimate identity (*ātman*) of phenomena. That things appear at all is due to the light of consciousness,... *vimarśa* is the power of consciousness by virtue of which it can understand or perceive itself, feel, reflect on and examine the events that occur within it .... By contemplating its own nature, consciousness assumes the form of all the planes of existence from the subtlest to the most gross."<sup>95</sup>

---

<sup>95</sup> Mark S.G. Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration*, S. 60, 69, 70.

## II. 2

*kulālu nānāvīdha maḍakīm ghaḍī : pari bhītarim sīdha ākāsa ase teṃ na ghaḍī : jetha bhūmī khāñje tetha sāhājeṃci āḍata māṇḍale āse : taisā ātmā sarvagatu parīpūrṇū : jethicāṃ tetha sahaju māṇḍatu āse*

**Der Töpfer stellt verschiedenartige Töpfe her, aber der Raum ist darin bereits vorhanden, [er] stellt ihn nicht her. Wo immer in die Erde gegraben wird, dort ist auf natürliche Weise ein Brunnen geschaffen. Ebenso ist der *ātman* alldurchdringend [und] vollkommen. Überall bildet [er] sich auf spontane Weise.**

Bei den beiden Illustrationen dieses Vergleichs steht der Raum für den alldurchdringenden *ātman*. Die erste Illustration soll verdeutlichen, daß der Raum in einem Topf bereits vorhanden ist und nur scheinbar eine vom äußeren Raum getrennte Entität darstellt. Bezogen auf den *ātman* bedeutet dies: ein vom allumfassenden, höchsten Selbst getrenntes individuelles Selbst existiert nur in der Vorstellung. Auch der leere Raum, der entsteht, wenn man in die Erde gräbt, ist bereits vorhanden. Man 'erschafft' daher kein Wasserloch, sondern nimmt nur an einer bestimmten Stelle die Erde weg. Der Terminus *sahaju* (*sahaja*) läßt sich nur unzureichend mit einem einzigen Wort übersetzen. Panse nennt die Bedeutungen 'eingeboren, angeboren, kongenital'. Als Adverb bedeutet es nach Molesworth 'grundlos, spontan, mühelos, etc'. Mit *sahaju māṇḍatu āse* ist vermutlich gemeint, daß der *ātman* (wie der Raum), spontan entsteht.<sup>96</sup>

## II. 3

*jeṃ praḡaṭa pāḍe tari bīm̐ba svabhāvatā umaṭa : mukhāsamor voḍavīje ārīsā tarī mukhācā ṭhasā āñiku pāhāñeci nalage : taisēṃ deha jāhāleṃ : tari dehiyā ābhedaci āse : prakṛṭi dehāsārīkhā jālā : tayāteṃ jūṃ aiseṃ mhañje*

**Wenn [sie auch die Welt] hervorbringt/offenbar macht, so erscheint die Sonne doch aufgrund ihrer eigenen Natur. [Wenn] der Spiegel in die Nähe des Gesichts gehalten wird, ist nichts weiter nötig, um die Form des Gesichts zu erblicken. Ebenso ist der Körper entstanden und trotzdem vom Verkörperten (*ātman*) keineswegs verschieden. Durch die *prakṛti* wurde [der *ātman*] wie der Körper. Er wird *jīva* genannt.**

Der vorliegende zweiteilige Vergleich behandelt das Verhältnis von *ātman*, *jīva* und Körper zueinander. Die beiden Illustrationen sollen die Aussage unterstützen, daß durch die Reflexion des *ātman* in der *prakṛti* der *jīva* entsteht und dabei die Form des Körpers annimmt. Die

<sup>96</sup> Zum Begriff *sahja* siehe auch 'An Essay on the Concept of Sahaja' in P. Kvaerne, *An Anthology of Buddhist Tantric Songs*, S. 611-64.

Entsprechungen in der zweiten Illustration sind: Gesicht = *ātman*, Spiegel = *prakṛti*, Reflexion = *jīva*/Körper. Ein Vergleich mit nahezu identischen Bildern und ähnlicher Aussage findet sich in *Jñ XIII. 1097*:

*ārisāṃ mukha jaiseṃ / biṃbaliyā nāma ase / dehīṃ basaṇeṃ taiseṃ / ātmatattvā //*

"Wie gesagt wird, daß das Gesicht im Spiegel reflektiert wird, so [ist] das Wohnen des Selbstes (wörtl. Selbstheit, *ātmatatva*) im Körper."

Der Spiegel ist ein häufig und auf vielfältige Weise verwendetes Bild. Auch in der *Jñāneśvari* und im *Anubhavāmṛta* wird hierfür meistens das Wort *ārisā* oder *ārasā* gebraucht, manchmal aber auch *darpaṇa*. Hierzu einige Beispiele:

*Jñ XVII. 177ab*

*pari ārisā āpaṇapeṃ / ḍoḷāṃ jaiseṃ ghepe*

"Aber, wie man selber in einem Spiegel durch die Augen [wahr-]genommen wird..."

*Jñ XIII. 1018ab*

*darpaṇāciyā javaḷikā / dujepaṇa jaiseṃ ye mukhā /*

"Wie durch die Nähe eines Spiegels dem Gesicht Doppelheit widerfährt [sich verdoppelt]..."

*Anubhavāmṛta VII. 219*

*darpaṇeṃ āṇi mukheṃ / mukha dise heṃ na cuke /  
pari mukhīṃ mukha satukeṃ / darpaṇīṃ nāhīṃ //*

"Durch einen Spiegel und durch ein Gesicht erscheint ein Gesicht, dies ist nicht falsch. Aber im Gesicht das Gesicht [ist] wahr, im Spiegel nicht."

## II. 4

*jaisā sphaṭiku : jayājavalā t̥hevīje tayāsārīkhāci hoye : jaisā kāṃ caṃdr̥ gaṃgājaḷiṃ  
praṭibīṃbe taisāci hīne thūlarī bīṃba : dīpa jotīcā prakāsu dhavaḷgr̥hīṃ taisāci hīnegr̥hīṃ :  
taisīyā deha prakṛtī : jarhī bhīnā asaṭī para āṃtarātmeyā bheda nāhīṃ : teṇeṃ jīvapaṇācī  
buṃdhī [buṃthī] gheuni jethīcāṃ teha dehāsārīkhā māṇḍalā āse*

Wie ein Kristall, [der] demjenigen [Gegenstand] ähnlich wird, zu dem er gestellt wird, oder wie der Mond im Wasser der *Gaṅgā* reflektiert wird, ebenso wie er sich in einem unbedeutenden Teich spiegelt, oder [wie] der Glanz des Lichtes einer Lampe [sich] in einem prächtigen Haus [befindet], wie auch in einem unbedeutenden Haus - so sind die *prakṛti*/Naturen der Körper. Auch wenn diese aufgespalten [sind], [so] hat der innere

***ātman* selbst keine Aufspaltung. Deshalb, wo immer er den Umhang der *jīva*-Natur annimmt, dort ist [der *ātman*] geformt wie der Körper.**

Dieser dreiteilige Vergleich verweist auf zwei wichtige Aspekte des *ātman*-Körper Verhältnisses: 1. Der *ātman* befindet sich gleichermaßen in jedem Körper - er gleicht dem Mond, der sowohl in der *Gaṅgā*, als auch in einem unbedeutenden Teich reflektiert wird. Er ist das dem Körper Leben spendende und doch vom Körper unabhängige, autonome Prinzip - der *ātman* gleicht dem Licht einer Lampe, das unterschiedslos in einem prächtigen Haus wie auch in einem unbedeutenden Haus brennt. 2. Als *jīva* jedoch scheint der *ātman* die Eigenschaften des jeweiligen Körpers anzunehmen. Dies wurde bereits im vorherigen Vergleich in II. 3 gesagt ('Durch die *prakṛti* wurde [der *ātman*] wie der Körper'). Doch das Bild des Kristalls weist darauf hin, daß die 'Einfärbung', d.h. die Beeinflussung des *ātman* durch die Natur des jeweiligen Körper, nur eine scheinbare ist - der Kristall erscheint in der jeweiligen Farbe seiner Umgebung, in Wirklichkeit jedoch ist er farblos. Jñāneśvar gebraucht den Kristall z.B. in *Jñ XIII. 1018* um zu illustrieren, wie der *ātman*, so Strophe 1019, "so erscheint, als sei er geboren durch den Kontakt mit den Eigenschaften":

*Jñ XIII. 1018*

*darpaṇāciyā javalikā / dujepaṇ jaiṣeṃ ye mukha //*  
*kāṃ kuṃkumēṃ sphaṭikā / lohitaṭva ye //*

"Wie dem Gesicht durch die Nähe eines Spiegels Verdopplung widerfährt, oder dem Kristall Rotheit durch rotes Pulver."

### III. 6

*jaisā sāṇiye koṭhalā ṭhevīje dīpū : to jaisā prabhāhīnu dīse : toci thoraṭiye maṃḍirīṃ  
ṭhevītakhevo : sarvatra teṇeṃci prakāseṃ ujvade pāhe : taisēṃ caitanya dehādi bhīna rūpa  
jāṇāve*

**Wie eine Lampe an irgendeinen winzigen Ort gestellt wird [und man so] ein glanzloses Licht erblickt, wie man [jedoch] durch ihr Strahlen überall Licht erblickt, sobald dieselbe in einen prächtigen Tempel gestellt wird, ebenso sollte das Bewußtsein [und] der Körper usw. als verschiedengestaltig erkannt werden.**

Ähnlich wie im Vergleich in II. 4 werden auch hier die unterschiedlichen Körper der Menschen mit verschiedenartigen Häusern verglichen und das Bewußtsein (*caitanya*), das sich in den Körpern befindet, mit einer Lampe, die je nach Umgebung unterschiedlich hell erscheint. Da zuvor in Abschnitt III. 6 die altersbedingten körperlichen Einflüsse und Veränderungen erörtert werden, ist anzunehmen, daß hier mit dem winzigen Ort ein alter,



gebrechlicher und mit dem prächtigen Haus ein junger, starker und gesunder Körper gemeint ist. In diesem Sinne ist auch das Wort 'verschiedengestaltig' aufzufassen: das Bewußtsein nimmt verschieden Gestalt (unterschiedliche Körper) an. Das heißt, daß sich das Bewußtsein in den Körpern verschieden manifestiert und nicht, daß es tatsächlich unterschiedlicher Natur ist, denn letzteres widerspräche der Lehre der *Nāthas*, wonach das Bewußtsein eins und allumfassend ist.

## VI. 6

*jaisem pāṇicoriyāceṃ dāra dharīta khevo : yereṃ dāreṃ vāho rāhāti : taisem iṃdrīyāceni : deha iṃdrīyeṃ kṣetrajñāceni : jaisem bhrāmaka maṇicyeni ādhāreṃ loha svabhāvātā bhaṃvo lāge : yayā āvaghayā samuccayā ana ichārahīta āpaṇa pramāṇa : jaisem rātrīcāṃ viśaiṃ āpulenī vicāreṃ māṇuse rāhāṭo lāgati : to dīpū aiseṃ rāhāṭā mhaṇauni kāi nīropū detū āsa : taisem teṃ āpaṇapeṃ jāṇāveṃ*

Wie die anderen Türen aufhören zu fließen, sobald man die [Haupt]Öffnung des Wassertanks zudrückt, ebenso [hört] mit den Sinnen der Körper [auf zu leben], [sobald] mit dem Kenner des Feldes die Sinne [weggehen]. Wie sich Eisen mit Hilfe eines Magnets auf natürliche Weise zu bewegen beginnt, [so ist] das wunschlose Selbst das Maßgebliche dieser ganzen Ansammlung. Wie sich die Menschen zur Nachtzeit ihren eigenen Vorstellungen gemäß zu verhalten beginnen - gibt die Lampe [etwa] Anweisung, [indem] sie sagt 'Verhaltet Euch so'? - ebenso sollte das eigene Selbst verstanden werden.

Der vorliegende dreiteilige Vergleich behandelt das Verhältnis von *ātman* und Körper. Das Selbst wird charakterisiert als das im Körper befindliche, dem Körper Leben gewährende "autonome Prinzip" (Mircea Eliade).<sup>97</sup> Der Wassertank ist offenbar ein bekanntes Bild und ist möglicherweise deshalb hier nur in gekürzter Form dargestellt. Man findet dieses Bild sowohl in Kesobāsas *Drṣṭāntapāṭha*<sup>98</sup>, als auch Mukundarājas *Vivekasīṃdhu*.

*drṣṭānta* zu *sūtra* 70 im *Drṣṭāntapāṭha*:

*drṣṭānta - pāṇicoriyā ase / tayāceṃ eka dvāra dharīje tavaṃ āṇīka dvāra vāhe / teṃ dharīje tavaṃ āṇīka vāhe / āghī dharījati tavaṃ varīla vāhe / mukhya dvāra dharīleyā āvaghīṃ harīlīṃ hoti //*

<sup>97</sup> M. Eliade, *Yoga*, S. 23

<sup>98</sup> *Drṣṭāntapāṭha* oder *Drṣṭāntaprakaraṇa* ist eine Sammlung von Parabeln von Cakradhara, dem Gründer des *Mahānubhava-Saṃpradāya*. Kesobāsa verfaßte dieses Werk auf der Grundlage von Erzählungen Nāgadevas, dem Nachfolger Cakradharas, aus dem Leben Cakradharas; siehe A. Feldhaus, *The Religious System of the Mahānubhāva Sect*, S. 10.

"Erläuterung: Es gibt einen Wassertank. Wird eine seiner Öffnungen verschlossen, dann fließt es durch eine andere Öffnung. Wird diese verschlossen, dann fließt es durch eine andere, wird diese verschlossen, fließt es durch eine andere. Werden alle verschlossen, fließt es durch die obere [Öffnung]. Wird die Hauptöffnung verschlossen, [dann] sind alle verschlossen."

*Vivekasīṃdhu II. 67*

*pāṇīcoriyeceṃ dvāriṃ / varicīle daṭṭije jarī / yereṃ mokaḷiṃci parī / dharāvīṃ na lagaṭiṃ //*

"Wenn bei den Öffnungen des Wassertanks die oberste Öffnung dicht gemacht wird, müssen die anderen, [obwohl] offen gelassen, nicht verschlossen werden."

Der Wassertank steht hier für den menschlichen Körper, der gewissermaßen durchflossen wird von den Sinneseindrücken, bzw. seine Kraft durch die Sinne nach außen fließen läßt. Die eigentliche Kraftquelle der Sinne ist der Kenner des Feldes, der *ātman*. Verläßt dieser den Körper, versiegt der Fluß der Sinne, so wie beim Wassertank die Nebenöffnungen versiegen, wenn die Hauptöffnung verstopft wird.

Der Kenner des Feldes (*kṣetrajña*) ist aus der *Bhagavadgītā* bekannt. Das Feld ist eine Metapher für den Körper, der Kenner des Feldes ist der *ātman*:

*Bhg XIII. 1*

*idaṃ śārīraṃ kaunteya kṣetram ity abhīyate /  
etad yo vetti taṃ prāhuḥ kṣetrajña iti tadvidaḥ //*

"Dieser Körper, oh Sohn der Kuntī, wird das Feld genannt, und ihn, der dieses kennt, nennen die Wissenden den Kenner des Feldes."

Der Magnet im zweiten Teil des Vergleichskomplexes ist ebenfalls ein häufig gebrauchtes Bild. Man findet es in der *Jñāneśvarī* vier mal. Wie hier im *VD*, so steht der Magnet auch in der *Jñāneśvarī* für das Selbst oder Bewußtsein, dem höchsten Lebensprinzip:

*Jñ XIII. 137 und 139ab*

*jaḍājaḍiṃ aṃśiṃ / rāhāṭe je sarisī /  
te cetanā gā tujasīṃ / laṭikeṃ nāhīṃ // 137 //  
nānā bhrāmakāceṃ sannidhāna / loho karī sacetana / 139ab //*

"[Es ist] dieses Bewußtsein, welches sich gleichermaßen im belebten wie im unbelebten Teil [der Schöpfung] befindet. [Ich sage] dir nichts Falsches. (137) Die Nähe einiger Magneten macht Eisen lebendig... (139ab)"

Was der dritte Vergleich vom Verhalten in der Nacht ausdrücken soll ist nicht ganz klar. Ich vermute jedoch, daß es hier um die bereits im zweiten Bild angesprochene Wunschlosigkeit

oder Unabhängigkeit des Selbstes geht: wie die Lampe, die zur Nachtzeit allen Menschen gleichermaßen leuchtet, ohne hieran Bedingungen zu knüpfen, ebenso erstrahlt das Selbst in allen Körpern, ohne dabei auf ihr Handeln einzuwirken oder in irgendeiner Weise involviert zu sein.

### X. 6

*para yā dehācem yeka vokhaṭe : je sahaḥem saṭisā pācāṃgu karī : āṇi yekye gāṃvīce mhaṇaunu causaṭicā cauḥāṭim paḍileṃ*

**.. , aber ein[e Eigenart] dieses Körpers [ist] schlecht, weil er ohne besonderen Grund 36 zu einem Fünfgliedrigen macht, und [obwohl er] von der Stadt der Einheit [kommt], auf den Platz der 64 gefallen [ist].**

Die Auflösung der beiden Metaphern 'Stadt der Einheit' und 'Platz der 64' ist schwierig. Die Stadt der Einheit (oder auch 'Stadt des Einsseins') steht möglicherweise für das *brahman* bzw. höchste Bewußtsein. Bei der Metapher 'Platz der 64' ist einzig sicher, daß sich die Zahl auf die Summe der zuvor im Text erwähnten 36 *tattvas* und der 28 *kalās* von Sonne und Mond bezieht. Zu möglichen Lösungen dieser Metapher siehe die Erörterung von X. 6 .

### XI. 3

*jaṭim pratibimbālā caṃdr to kāi jaṭim liptu ase : jaṭācīye hāṭicāli ārikhā dīse : para to teyā vegalā : taisā ātmā jāṇāvā*

**Wird der im Wasser reflektierte Mond im Wasser verunreinigt? In der Bewegung des Wassers erscheint er verzerrt, aber er ist davon verschieden. Ebenso sollte das Selbst verstanden werden.**

Hier wird das höchste Selbst mit dem Mond verglichen: wie dieser sich im Wasser spiegelt, so spiegelt bzw. manifestiert sich das Selbst als Schöpfung. Wie der Mond unbeschadet bleibt, was auch immer mit seiner Reflexion im Wasser geschieht, ebenso kann nichts von dem, was in der Schöpfung geschieht, das Selbst beeinträchtigen. In *Jñ XV. 348* erklärt Kṛṣṇa Arjuna seine wahre Natur, indem er eben dieses Bild gebraucht:

*evaṃvidha jīvalokīm / tūṃ māteṃ aisā avalokīm / jaisā caṃdra kām udakīm / udakātīta //*

"In der Welt der Lebewesen muß Du mich derartig sehen: wie der Mond im Wasser, [und dennoch] über das Wasser hinausgegangen<sup>99</sup> ist."

<sup>99</sup> im Sinne von 'verschieden vom Wasser'.

## XI. 3

*jevi nīrmaḷa sphaṭikīṃ hīrave : pīvaḷe : varṇa upādhi bhedavīṇa numaṭati : nātari nīrmaḷu ārisā pratībīṃbāsārikhā diṣe : nātari nāthīlyā ābhāsāsārikhā ākāsa hoye : taisā dṛsya prapaṃcu īsvariṃ jāṇāvā*

**Wie in einem reinen Kristall die Farben Grün [oder] Gelb ohne eine Art des Kontakts nicht erscheinen, oder ein makelloser Spiegel wie die Reflexion erscheint, oder der Himmel wie eine nicht existierende Erscheinung wird, ebenso sollte die sichtbare Welt im Herrn erkannt werden.**

In diesem dreiteiligen Vergleich geht es um das Verhältnis von Gott und Schöpfung. Das Bild des von Natur aus farblosen Kristall, in dem sich je nach Umgebung verschiedene Farben zeigen, erschien in ähnlicher Form bereits in II. 4 ('Wie ein Kristall, wo[-immer] er hingebacht wird, so wird er'). Hier in XI. 3 steht der Kristall für Gott, in dem die Welt mit all ihren Phänomenen erscheint, ohne daß er dabei irgendeiner Veränderung unterworfen ist. Auch das in der zweiten Illustration verwendete Bild des Spiegels steht für Gott, in dem sich die Schöpfung widerspiegelt. Wie der Kristall, so bleibt auch der Spiegel makellos (*nīrmaḷa/nīrmaḷu*), was so zu verstehen ist, daß sich durch die Schöpfung an der Natur Gottes nichts ändert. In der dritten Illustration ist von einer am Himmel auftauchenden 'nicht existierenden Erscheinung' die Rede. Gemeint ist vermutlich eine optische Täuschung von der Art, wie sie in I. 4 beschrieben ist (*Gandharva*-Stadt, etc.).

## XI. 3

*vṛkṣācīṃ pāneṃ jhaḍati : māguṭi nighaṭi : puna : teṃci mhaṇo naiyeti kīṃ : diveyāpāsauni nīghālī kājaḷi : tyācīye poḷiṃ kāi āṇika khāṇi āse : maga nīghata āhe : naḍicī udake ānīthe paṇa pravāhīṃ tiye nītye jāṇāvī : aisā dṛsya padārthu anītyu : tyācā pravāha to nītyu jāṇāvā*

**Die Blätter eines Baumes werden abgeworfen, danach kommen sie wieder hervor. Aber genau diese, [so] sagen wir, kommen nicht [wirklich wieder]. Aus einer Lampe kam Ruß hervor. Befindet sich in seinem (des Rußes) Inneren [noch] eine andere Mine (aus der noch mehr Ruß kommt)? Dann kommt er [aus der einen Lampe] hervor. Die Wasser eines Flußes [sind] nicht ewig, aber in der fließenden Bewegung sollten sie als ewig verstanden werden. In dieser Weise [ist] die sichtbare Substanz nicht ewig. Ihr Fließen, das sollte als ewig verstanden werden.**

Wie die meisten Bilder des Abschnitts XI. 3 so stammen auch die Illustrationen des vorliegenden Vergleichskomplexes aus den Erfahrungen des alltäglichen Leben: im Zyklus des Jahres verliert ein Baum seine Blätter und bekommt wieder neue, der Baum bleibt

derselbe; auch das Wasser im Fluß fließt immer wieder neu nach, das Fließen als solches ist jedoch immer dasselbe. Das Wasser und die Blätter stehen für die Welt, in der alles entsteht und wieder vergeht. Der Baum und das Fließen stehen für das ewige und unveränderliche Prinzip - das höchste Bewußtsein bzw. der *ātman* - das dieser Welt des Werdens und Vergehens zugrundeliegt. Ruß und Lampe in der zweiten Darstellung stehen vermutlich ebenfalls für die Welt bzw. den Schöpfer. Die Frage 'Befindet sich in seinem Inneren [noch] eine andere Mine?' ist vermutlich rhetorisch aufzufassen, und zwar in dem Sinne, daß es für den Ruß keinen anderen Ursprung gibt, als nur das Innere der Lampe - im übertragenen Sinne, daß es nur einen Schöpfungsursprung gibt, der immer weiter produziert.

#### XI. 4

*he sākḥara : paṃcadhāra mhaṇatakhevo : tīye goḍīyecī ruci sāmḍūni kāi tikhāṭa hota āhe : hā usu vākuḍā dīse : paṇa tyācā rasu goḍīyecī soye na daṃḍī : taisem vākuḍepaṇa rasim nāhīm : kīm he kasturī kāḷī dīse : pari tīyecīyā parīmaḷācem saurabhyapaṇa : jaisem teṃ āgaḷem kīm*

**Dies [ist] Zucker. Sobald man [ihn] als aus fünf [Elementen] bestehend bezeichnet, wird er, den Geschmack der Süße verlierend, scharf? Diese Zuckerrohrpflanze sieht gekrümmt aus, aber ihr Saft verliert die Annehmlichkeit der Süße nicht. Ebenso existiert keine Verkrümmung im Saft. Oder, dieser Moschus sieht schwarz aus, aber [etwas] wie die köstliche Qualität seines Duftes [ist] außergewöhnlich.**

Die Aussage dieser drei Allegorien lautet: dieser Welt aus unzähligen Namen, Formen und Eigenschaften liegt die eine, ewige, unveränderliche Essenz zugrunde, der *ātman*. Die rhetorische Frage in der ersten Illustration ist wohl so zu interpretieren, daß der *ātman* bleibt was er ist, egal wie man ihn bezeichnet oder welche Eigenschaften man ihm zuschreibt. Auch die zweite Illustration drückt aus, daß sich der *ātman* (= süßer Saft der Zuckerrohrpflanze) jenseits der Welt der Erscheinungen (= gekrümmte Zuckerrohrpflanze) befindet. Ähnlich ist die dritte Illustration so zu verstehen, daß die äußere Erscheinung des schwarzen Moschus im Gegensatz zum darin befindlichen köstlichen Duft steht. Die Metaphern 'gekrümmte Zuckerrohrpflanze - nicht-gekrümmter Saft' findet man auch in den *abhaṅgas* der *bhakti*-Heiligen von Mahārāṣṭra, wie z.B. in einem *abhaṅga* des Unberührbaren (*mahār*) und bekannten Dichterheiligen Cokhāmela aus Maṅgalvedhā, der sich nach R.D. Ranade<sup>100</sup> unter den Heiligen und *bhaktas* der von Jñāneśvar und Nāmdev ausgerichteten Wallfahrten (*vārī*) befand:

*usu ḍoṃgā pari rasu nohe ḍoṃgā / kāya bhulalāsi variliyā raṃgā  
nā ḍoṃgī pari nīra nohe ḍoṃgeṃ / kāya bhulalāsi variliyā raṃgā*

<sup>100</sup> R.D. Ranade, *Mysticism in Maharashtra*, S. 189

*cokhā ḍoṃgā pari bhāo nohe ḍoṃgā / kāya bhulalāsi variliyā raṃgā*

"The sugar-cane may be crooked, and yet its juice is not crooked. Why do you go by the outer form? The river may have windings, and yet its water has no windings. Why do you go by the outer form? *Cokhā* may be crooked (i.e., an untouchable), but his heart is not crooked. Why should you go by the outer form?"<sup>101</sup>

### XIII. 5

*vedāntīya mhaṇati yaiseṃ : yekaleṃ sonem : nānā racanā vīsekheṃ : vīcītrāṃ vīvidhāṃ  
aḷaṃkarāteṃ pāve : nātārī gīrīvari leṇe race : tehī tyācīci racanā vīsekheṃ*

**Die Anhänger des *Vedānta* sagen: Ein [und dasselbe] Gold wird durch die Differenzierung in vielerlei Gestaltungen zu verschiedenen, mannigfaltigen Schmuckstücken, oder man verfertigt Skulpturen-Schmuck in einem schönen Berg: auch dieser [Schmuck ist] allein von ihm (dem Berg) unterschiedlich durch Gestaltung.**

Die beiden hier verwendeten Allegorien veranschaulichen eine der grundlegenden Lehren des *Vedānta*, nach der der vielfältigen Erscheinungswelt ein ewig unveränderliches Prinzip, das *brahman*, zugrunde liegt. Die erste Allegorie ist in ähnlicher Form in *Chāndogyopaniṣad VI. [1]. 5/6* zu finden:

*yathā, saumya, ekena lohamāṇinā sarvaṃ lohamayaṃ vijñātaṃ syāt, vācārambhaṇaṃ vikāro  
nāmadheyam loham ity eva satyam || 5 || ... evam, saumya, sa ādeśo bhavātīti || 6 ||*

"Mein Lieber, wie durch ein einziges Kupferkugelchen alles erkannt wird, was aus Kupfer besteht: [Es ist nur] eine Bezeichnung, eine Sonderform, eine Benennung. Die Wahrheit [ist] schlechthin Kupfer.<sup>102</sup> (5) . . . Derartig, mein Lieber, geht diese Substitution vor sich." (6)

Jñāneśvar gebraucht die Illustration vom Goldschmuck und Gold in seinen Werken (z.B. in *Jñ XIV. 124a, XV. 333; Anubhavāmṛta VII. 236; Cāṃgadevapāsaṣṭī 4*), um die Lehre von der Einheit in der Vielfalt zu veranschaulichen:

*Cāṃgadevapāsaṣṭī 4*

*sonem sonepaṇā uṇem / na yetāṃci jhālem leṇem /  
teṃvi na vecatāṃ jaga hoṇem / aṃgem jayā ||*

<sup>101</sup> S.G. Tulpule, OMR, Auszug Nr. 31, 3. Ein weiteres Beispiel für diese Metapher findet man in *Jñ XVIII. 842cd*.

<sup>102</sup> *Loha* bedeutet wörtlich 'rotes Metal' (Monier Williams s.v.) und wird sowohl im Sinne von Eisen und Kupfer, als auch von Gold verwendet.

"[Auch wenn] Gold zum Schmuck geworden ist, wird [seine] 'Gold-heit' nicht geringer. Ebenso erschöpft sich [der *paramātman*] nicht [dadurch, daß er] die Welt wird, die Teile hat."<sup>103</sup>

Und auch in anderen Altmarāṭhī-Werken ist diese Illustration zu finden, wie z.B. im *Vivekaśiṃdhu*<sup>104</sup>:

VS II. [9]. 50

*ālaṃkāraḥ kusarī / sonemci bhāse nānāparī /  
tāseṃ pāhātāṃ tattvanirdhārīṃ / brahmāci viśvākāreṃ //*

"Durch die Kunst des Schmucks erscheint das Gold auf verschiedene Weise. Ebenso [erscheint] das *brahman* durch die Aufspaltung in die *tattvas* (Elemente d. *Sāṃkhya*) in der Gestalt des Universums."

### Die Schöpfung / der *saṃsāra*

#### I. 3

Zur Metapher 'Feuer', die für die Schöpfung steht, siehe die Ausführungen zur Allegorie 'Die Sonne [ist] am Himmel, der Kristall [ist] auf der Erde. . . Wenn sich die beiden vereinigen entsteht Feuer' unter der Rubrik 'Das Absolute - *brahman*/Śiva/ātman und sein Verhältnis zur Schöpfung' auf Seite 44.

#### I. 4

*jaise ākāśiṃ nānāvīdha nāthileṃ : nānā varṇa upajati : nātārī gaṃdharvanagara :  
gaganīṃ svabhāvatā māṃḍe kiṃ meghamaṃḍala : vyomīṃ diṣe parvatākāra : taisā  
jagadābhāsū jethīṃcā tetheṃ svabhāvatāci māṃḍilā ge*

**Wie am Himmel verschiedene mannigfaltige, nicht [wirklich] existierende Farben entstehen, oder [wie] sich am Himmel ganz von selbst eine *Gandharva*-Stadt bildet, oder [ein anderes Mal] eine Ansammlung von Wolken berggestaltig aussieht, in ebensolcher Weise [ist] die Erscheinung der Welt, so wie [sie ist], auf spontane Weise entstanden.**

<sup>103</sup> Wörtlich: 'die Welt zu werden'.

<sup>104</sup> Der Autor des *Vivekaśiṃdhu*, Mukundarāja, ist nach eigenen Angaben ein *advaita-vedāntin*, (*Vivekaśiṃdhu* VII. 47), siehe hierzu auch G.D. Khanolakar, *Marāṭhī Vāṃmayakośa*, *Marāṭhī Graṃthakāra*, *Vibhāga pahilā* (i.s. 1050-1857).

Die drei Illustrationen in diesem Vergleichskomplex sind sehr gebräuchlich. Sie drücken die spontane Entstehung der Welt aus *Māyā* oder *Śakti* aus. Das erste Bild beschreibt vermutlich die Farben, die man je nach Tageszeit am oder im Himmel zu sehen glaubt, obwohl der Luftraum im Grunde farblos ist. Ähnlich wie hier im VD wird in *Anubhavāmṛta VI. 37ab* die optische Täuschung der Blaufärbung des Himmels gebraucht:

*ākāśa kāya niḥem / na dekhatu he ḍoḷe /  
teṅṅ avidyece tavāḷe / jāṅṅonī ghēṅṅ //*

"Sehen diese Augen den Himmel nicht [als] blau? In dieser Weise sollte man die Unsissenheit als illusorisch verstehen."

Mit *Gandharva*-Stadt ist wohl eine Wolkenansammlung gemeint, in der man, mit etwas Phantasie, eine Stadt der himmlischen Wesen erblicken kann. Diesem Bild, das für etwas steht, das nicht wirklich, sondern nur in der Phantasie existiert, begegnet man in der *Jñāneśvarī* mehrfach (z.B. IX. 173; XI. 53, 243, 464), und auch im *Anubhavāmṛta* wird es einmal verwendet:

*ABh VI. 27*

*sāhe bolācī vaḷaghū / aiṣī avidyā ase jagiṅṅ / tarī jāḷūnā kāṅṅ āgīṅṅ / gaṅṅdharvanagareṅṅ //*

"[Wenn] die Unwissenheit (*avidyā*) eine solche [wäre], [daß sie] in der Welt durch das Wort vertrieben werden könnte<sup>105</sup>, warum verbrennt dann das Feuer nicht die *Gandharva*-Städte?"

Auch in der *Caryāgīti* (41. 3) findet man dieses Bild:

*maru marīci gandhaba nāri dāpāna pariḅimbu jāisā /*

"[The world is] like a mirage in a dessert, like a city of the *gandharvas*, like an image in a mirror ..."<sup>106</sup>

### XI. 3

*udakīṅṅ upanalā buḍabudā : tyācī cālī pāhātāṅṅ kevhadā veḷu : nātārī taramga udayelācī  
dīse : sevatiṅṅ asta pāvatāṅṅ veḷu na lage : ḍoḷayāceni nīmīsānimīsa hālatāṅṅ veḷu na lage :  
taisā ḍṛsya prapaṅcu nāsātāṅṅ veḷu na lage*

**Eine Blase ist im Wasser entstanden. Betrachtet man ihren Gang (Lebensspanne) - wieviel Zeit [besteht sie]? Oder eine Welle, [die] sich gerade erhoben hat, erscheint. [Um]**

<sup>105</sup> Wörtlich: "[avidyā] erfährt Vertreibung des Wortes...".

<sup>106</sup> P. Kvaerne, *An Anthology of Buddhist Tantric Songs, A Study of the Caryāgīti*, S. 234-235.



**schließlich unterzugehen dauert es nicht lange. Das Zwinkern des Auges dauert nicht lange. Ebenso dauert es nicht lange, [bis] die sichtbare Welt verschwindet.**

Dieser dreiteilige Vergleich illustriert die Vergänglichkeit der Welt und des menschlichen Lebens. Die einzelnen Bilder (Blase, Welle, Zwinkern des Auge) sind, vermutlich wegen ihrer Eindringlichkeit, sehr gebräuchlich. So findet man z.B. die Blase, die jeden Augenblick zu platzen droht, als Bild für die Vergänglichkeit des Körpers oder des Lebens allgemein in *Jñ VII. 76* und ebenso, wie die beiden nachfolgenden Beispiele zeigen, bei Kabīr:

*yahu tana jala kā budabudā, binasata nāṃhīṃ bāra // 17cd //*  
*pāṃnīṃ keram budabudā, asa mānusa kī jāti /*  
*dekhata hī chipi jāiṃge, jyaum tāre parabhāti // 21 //*<sup>107</sup>

"This body of yours is a bubble in water, which will vanish in no time!" (17c,d)

"Like bubbles born of water such is the race of men:

Before our very eyes they vanish, as stars that fade at dawn. (21)"<sup>108</sup>

### XI. 3

*ākāsakusumīṃ jarī parimaḷa lābha : nātari nāthīlye vāṃjhecā kumaru trībhuvana bhogī :..*

**Wenn [man sagt], der Duft in einer Himmelsblume [sei] ein Gewinn, oder [daß] der Sohn einer nicht existierenden Unfruchtbaren die drei Welten genießt,<sup>109</sup> . . .**

### XI. 4

*saseyāsi sīṃga fikhata hem bolanem laṭike jaisem : taisā ḍṛsyaprapamcu āsatāṃci laṭikā*  
*ḍīsatāya : . . . : kusumamāḷecā nāthilā bhogī yā ābhāsem : sukṫicāṃḥāiṃ jaisī*  
*rajatabudhī laṭikī : taisā ḍṛsyaprapamcu laṭikāci para ḍīsatāya : hā saṃsāru viśvarūpū*  
*yaisā tyā kīṃ jayā āpulī volakhī nāhī*

**[oder] das Horn für einen Hasen ist spitz, wie dieses Reden falsch [ist], ebenso ist die sichtbare Welt als falsch wahrnehmbar, [obwohl sie] existiert . . . Die Nichtexistenz einer Blumengirlande genießt man aufgrund dieser (fatamorganhaften) Erscheinung. Wie die Wahrnehmung von Silber anstelle Perlmutter falsch [ist], ebenso ist die sichtbare Welt falsch, aber sie ist sichtbar. Der vielförmige *saṃsāra* [existiert] in dieser Weise in der Tat für denjenigen, dem keine Kenntnis in bezug auf sich selbst [ist].**

<sup>107</sup> Ch. Vaudeville, *Kabīr-Vāṇī*, S. 79.

<sup>108</sup> Ch. Vaudeville, *Kabīr, sākhīs* 17(c,d) und 21, S. 249.

<sup>109</sup> *Bhogī* wurde hier als 3. Pers. Sing. von *bhogaṇem* übersetzt, könnte von der Form her auch 'durch Genuß charakterisiert, Genießender' bedeuten.

Bei diesen Vergleichen (ausgenommen 'die Nichtexistenz einer Blumengirlande. . .', hier handelt es sich um eine Allegorie, denn es fehlt die Vergleichung), die die illusionäre Natur der Welt veranschaulichen, werden hierfür gängige Bilder verwendet. Der Duft in einer Himmelsblume und der Sohn einer nicht existierenden Unfruchtbaren sind zwei von Jñāneśvar besonders häufig verwendeten Bildern, die für etwas völlig Unmögliches oder Illusorisches stehen:

*Jñ XVI. 39ab*

*taisā mī gītā vākhāṇīm / he khapuṣpācī turaṃbaṇī /*

"Ebenso [wie] ich die *Gītā* darlege, [so ist] das Riechen [an] der Himmelsblume."

*Anubhavāṃṛta VI. 54b*

*gaganācī phuleṃ toḍū /*

"Man mag die Blumen des Himmels pflücken..."

*Jñ XV. 80cd*

*kāṃ vaṃjhecī saṃtati / vānaṇeṃ jaiṣī //*

"[So unmöglich] zu beschreiben, wie die Nachkommenschaft einer unfruchtbaren [Frau]."

*Anubhavāṃṛta VI. 24b*

*avidyā taṃva svarūpeṃ / vāṃjhecem kira jāupeṃ /*

"Dann [ist] die Unwissenheit tatsächlich durch [ihre] Natur [wie] das Kind einer unfruchtbaren [Frau]."

Zu finden sind diese beiden Bilder auch in der *Caryāgīti* (41. 3):

*bādhi suā jima keli karāi khelaī bahubiha kheṛā /*

*bāluā tele sasara siṃge ākāśa phulilā //*

"Like the son of a barren woman sports (and) plays games of many kinds; (like) oil from sand, (like) the horn of a hare, (as if) the sky blossomed (with flowers)."<sup>110</sup>

Auch das Horn eines Hasen ist ein sehr gebräuchliches Bild bei Jñāneśvar, z.B in *Jñ XV. 215b*:

*kāya śaśaviṣāṇa moḍave /*

"Muß man das Horn eines Hasen brechen?"

<sup>110</sup> P. Kvaerne, *An Anthology of Buddhist Tantric Songs, A Study of the Caryāgīti*, S. 234-235.

Ebenso finden sich Belege im *Anubhavāmrta*, wie etwa in VI. 52cd:

*saśīyāceṃ moḍū / śiṃga sukheṃ /*

"Man mag mit Leichtigkeit das Horn eines Hasen brechen."

Die aus Wolken gebildete Blumengirlande (*kusumamāla*), die auch in IX. 3 verwendet wird, steht ebenfalls für die illusionäre Erscheinung der sichtbaren Welt.

Die auf optischer Täuschung beruhende Verwechslung von 'Silber anstelle Perlmutter' ist schon in der Sanskrit-Literatur zu finden. Es gehört zu den Standardbildern des *Advaitavedānta*, wie z.B. auch die Verwechslung eines Seils mit einer Schlange<sup>111</sup>, die, wie im *VD* und in der *Jñāneśvarī*, die Illusion des *saṃsāra* illustrieren:

*Vivekacūḍāmaṇi 238a*

*bhrāntasya yadyad bhramataḥ praṭitaṃ brahmaiva tat tad rajataṃ hi śuktiḥ /*

"Was immer von einem verwirrten [Menschen] durch die Illusion wahrgenommen wird, das ist allein das *brahman*. Denn das Silber ist (in Wirklichkeit) Perlmutter."

*Jñ XIII. 1133*

*kāṃ śukti te śukti / he sāca hoyā pratīti /  
rupeyācī bhrānti / jāuniyāṃ //*

"Perlmutter [ist] in der Tat Perlmutter, die Wahrnehmung [hiervon] wird richtig, [wenn man] die Illusion von Silber erkannt hat."

#### **XI. 4**

Zur Metapher 'Balanceakt der Schöpfung' siehe die Erläuterungen im Zusammenhang mit dem Vergleich 'Lotosblatt im Wasser' unter der Rubrik 'Die Befreiung (*mokṣa*)' auf Seite 74.

#### **XIV. 1**

*ye saṃvasārīsamudrī sadguruparatā tāru sake aisā dusarā nāhiṃ*

**In diesem Ozean des *saṃsāra* [gibt es] keinen derartigen Zweiten außer dem *sadguru*, [der] hinübergeleiten kann.**

<sup>111</sup> Eine eingehende Untersuchung dieses Bildes in Śaṅkaras *Advaitavedānta* findet man bei H. Brückner, *Zum Beweisverfahren Śaṅkaras*.

Der Ozean des *saṃsāra* ist eine explikative Metapher, die im Zusammenhang mit dem Thema 'Gefangenschaft und Befreiung' häufig verwendet wird. Die Attraktivität des Bildes liegt wohl in seiner Anschaulichkeit: der *saṃsāra* ist wie ein Ozean - groß, gefährlich und nahezu unüberwindbar. Ein ähnliches Bild ist die Flut des *saṃsāra* (*saṃsārapūru*, *Jñ I. 22b*). Hier in XIV. 1 ist das Bild des Ozeans der Hintergrund zu einer (angedeuteten) allegorischen Szene, in der der *sadguru* als der einzigartige Fährmann figuriert, der die Seelen hinübergeleitet. Der Fährmann ist ein altes mythisches und mystisches Sinnbild für den Retter oder Begleiter, der den Menschen aus dieser Welt in eine jenseitige, bessere oder zur Erlösung führt.<sup>112</sup> Den *sadguru* in der Metapher des Fährmanns findet man in den Werken vieler indischer Mystiker, so z.B. auch bei Lalla-Ded:

*candas vuchum ta hār na ate. nāva-tāras dima kyāh boh.*

"Searching my pocket I found not a penny. Alas! What shall I pay the boatman to ferry me across?"<sup>113</sup>

Bei Kabīr ist es neben dem *sadguru* auch Gott selbst, *Hari*, der über den *saṃsāra* führt:

*bhausāgara jala bikha barā, mana nahim bām̐dhaim̐ dhīra /  
sabala sanehī hari milā, taba utarā pāri kabīra //*<sup>114</sup>

"The Ocean of Existence is full of poisonous water  
and the mind cannot be stabilized..."

When the all powerfull, the merciful Hari came,  
He took Kabīr across!"<sup>115</sup>

In *Jñ VII. 97d* und *98a* ist der *guru* nicht durch den Fährmann sondern das Boot (*sadgurutāru*) dargestellt, das über die "Wasser der *māyā*" (*māyājāla*)<sup>116</sup> rettet. Bahiṇā Bāi sieht sogar in jedem Heiligen (*saṃta*) so etwas wie ein rettendes Boot (*abhaṃga* 231[1]):

*saṃta hoṭi khare bhavārṇavīm̐ tarūṃ / jāṇatī utārū prāṇiyācā //*

"In this ocean of worldly existence the saints are the true vessels (for crossing). They understand how to carry passengers across."<sup>117</sup>

<sup>112</sup> Den 'Fährman' findet man in der griechischen Mythologie in der Gestalt des *Charon* und teilweise auch in der des *Hermespsychopompos*. *Hermespsychopompos* geleitet die Seelen aus dem Leib zum Wasser, das das Reich der Lebenden von dem der Toten trennt. *Charon*, der eigentliche Fährmann, setzt die Seelen hinüber (Odyssee 24. 99-100).

<sup>113</sup> B.N. Parimoo, *The Ascent of the Self, A Reinterpretation of the Mystical Poetry of Lalla-Ded*, vākha 16a, S. 35.

<sup>114</sup> Ch. Vaudeville, *Kabīr-Vāṇī*, S. 65.

<sup>115</sup> Ch. Vaudeville, *Kabīr, sākhī* 9, S. 197.

<sup>116</sup> In *Gurugītā 182a* ist es der *mantra* des *gurus*, der aus dem Ozean des *saṃsāra* rettet: *saṃsāra-sāgara-samudhāraṇaika-mantram* .

## Der *jīva* / das *karman*

### II. 5

*yekeci lāvaṇīcī jhāḍe yeka vāḍha yeka na (vā)ḍhe : teṇeṇ kavāṇa puṇya keḷeṇ : yekeci māṭīcī racīlī maḍakiṇ : yeke ṭhāiṇ ghāṭīje dūḍha : yeke ṭhāiṇ paḍe kāṃjī : teṇeṇ kavāṇa kavāṇa pāpā keḷeṇ : taiseṇ sadaiva nīrdaiva bolāṇeṇ : heṇ sahaḷeṇ dehāci prāpti*

**Unter Bäumen von ein [und derselben] Pflanzung wächst der eine, der andere nicht. Was hat derjenige, [welcher wächst] Gutes getan? Aus einer [und derselben] Erde wurden Töpfe gefertigt. In den einen wird Milch geschüttet, in dem anderen befindet sich abgestandenes Reiswasser. Welches Übel wurde durch den, [welcher Reiswasser enthält] begangen? Derartig [ist] die Rede über Glück und Unglück. Dies [ist] auf natürliche Weise der Erwerb allein des Körpers.**

Die beiden Illustrationen des vorliegenden Vergleichs drücken folgende Auffassungen über die Tatvergeltungslehre aus:

1. die Lebensumstände des *jīva* sind von ihm selbst nicht verursacht. Die Bäume und Töpfe stehen für die verschiedenenartigen *jīvas*. Die Fragen 'Was hat derjenige, [welcher wuchs] Gutes getan?' und 'Welches Übel wurde durch den (Topf), [welcher Reiswasser enthielt] begangen?' sind rhetorisch. Der Autor polemisiert hier gegen die Tatvergeltungslehre. Siehe die Diskussion zu II. 5 im Haupttext. 'Reiswasser' ist vermutlich ein Ausdruck für etwas sehr Minderwertiges. Man findet das Reiswasser z.B. auch in *Jñ XVI. 125cd*, wo es als qualitatives Gegenstück zur Milch gebraucht ist: *kāṃ mathiliyā loṇī / kāṃjī nedī*, "oder, gequirktes Reiswasser gibt keine Butter".

2. die äußeren Lebensumstände betreffen ausschließlich den Körper und nicht den *ātman*, weshalb es heißt: 'Dies [ist] auf natürliche Weise nur der Erwerb des Körpers.'

### IV. 3

*sarva jīva pāṇi : drāvo gaganihuni pravāho aharnisī*

**Der ganze *jīva* [ist?] Wasser. Eine Flüssigkeit fließt vom *gagana*. Das Fließen [geschieht] Tag und Nacht.**

Nach S.G. Tulpule (mündlich) ist der Satz 'Der ganze *jīva* [ist] Wasser' möglicherweise ein Vergleich: Der *jīva* ist wie Wasser. Siehe Erörterung zu IV. 3, S. 96-97 im Haupttext.

---

<sup>117</sup> J.E. Abbott, *Bahiṇā Bāi, samta bahiṇābācā gāthā*, abhaṅga 231[1].

## XI. 4

... *mṛgajaḷiṃ jaḷa nāhīṃ pari mṛgāsi jaḷibhramu āse* . . .

**In einer Fata Morgana [gibt es] kein Wasser, aber für die Gazelle existiert die falsche Vorstellung von Wasser.**

*Mṛgajala*, allgemein mit 'Fata Morgana' übersetzt, bedeutet wörtlich 'Gazellen-Wasser'. Die Vorstellung ist vermutlich, daß Gazellen Luftspiegelungen allgemein für Wasser halten. Die Gazelle steht hier im *VD*, wie auch in der *Jñāneśvarī* (Panse zufolge 26 mal), für den *jīva*, der sich vom Trugbild der sichtbaren Welt täuschen läßt:

*Jñ XVIII. 389cd*

*kāya mṛgīṃhī mṛgajaḷā / bhāḷāveṃ nāhīṃ //*

"Ist die Gazelle nicht fasziniert von einer Fata Morgana?"

Die Gazelle findet man auch bei Kabīr. Im folgenden *sākhī* Kabīrs allerdings steht nach Ch. Vaudeville die Gazelle für den *jīva*, der inmitten weltlicher Vergnügungen lebt und sich dennoch ständig auf der Flucht befindet:

*kaḷāra harinīṃ dūbarī, isa hariyārai tāli /  
lākha aherī eka jiu, ketika ṭārai bhāli //*<sup>118</sup>

"Kabīr, the deer is lean,  
despite the greenery round this pond:  
For a single living being, there are many thousands of hunters,  
how many times will he escape the arrows?"<sup>119</sup>

## XIII. 4

*jaiṣeṃ deuḷa racītā jaiṣī jaiṣī bhumi ucavaṭa : teṇeṃci ādhāreṃ to kaḷasotara kāmavaṭā kiṃ  
: kīṃ aṃdhu khāṇatāṃ khalute javam javam khāṇe tavaṃ tavaṃ tyāsi ādhogatisi kāraṇa  
hoye : taiseṃ svarga : naraka : bhogaṇeṃ teṃ āpulenī karmeṃ : tetha āṇikū kartā navhe  
aiseṃ mhaṇafī*

<sup>118</sup> Ch. Vaudeville, *Kabīr-Vāṇī*, S. 78.

<sup>119</sup> Ch. Vaudeville, *Kabīr, sākhī* 3, S. 246. Das gehetzte Reh als Metapher für den Menschen oder die Seele, der/die sich durch triebbestimmtes Verhalten in eine mißliche Lebenssituation (= gefährliche Welt) bringt, ist auch in dem altdeutschen Märchen 'Brüderchen und Schwesterchen' (Märchensammlung der Brüder Grimm) zu finden. Nach Bruno Bettelheim symbolisiert in diesem Märchen das in ein Reh verwandelte Brüderchen den animalischen Teil unserer Seele, der mit dem Ich und Über-Ich (= Schwesterchen) zusammenkommen muß, um zu einer "integrierten Persönlichkeit" zu verschmelzen; Bruno Bettelheim, *Kinder brauchen Märchen*, S. 92-98.

**Wie beim Tempel errichten jeweils die Erde erhöht [wird, und der Tempel] auf dieser Grundlage das Obere der Spitze erlangt<sup>120</sup>, oder [wie] beim Graben eines Wasserlochs, während jemand hinunter gräbt, ihm [das] jeweils solange er gräbt zur Ursache für das Hinabgelangen [wird], ebenso [kommt das] Erfahren von Himmel [oder] Hölle durch das eigene Handeln [zustande]. Dabei gibt es keinen anderen Urheber, so sagen sie.**

In diesem zweiteiligen Vergleich geht es um die Auffassung der *Mīmāṃsakas*, nach der kein Gott die Geschicke der Menschen lenkt, sondern der Mensch selbst durch sein eigenes Handeln sein Schicksal bestimmt. Die Aussage des vorliegenden Vergleichs ist daher: wie im Aufschichten und Bauen die Ursache für die Errichtung des Tempels liegt, oder im Graben die Ursache für das Ausheben eines Lochs, so ist die Erfahrung von Himmel oder Hölle das Resultat des eigenen jeweiligen Handelns.

#### XVI. 4

*nāgaveliceṃ pāna deṭhīhouni suṭe para sā māsa jīye : kāṃ dāṭuni bhaṃvaḍilā bhaṃvarā tyā māgīlici nīdhiyā nīdhī : nātari ākāsamārgī soḍilā bānū : tyā pūrīlici baḷobaḷī āse tavaṃ rāhe : taisā jñānīyācā saṃvesāru māgīlici baḷobaḷī puḍhārā nāhiṃ*

**Das Blatt der Betelpflanze löst sich vom Stengel, aber es lebt [noch] sechs Monate, oder, ein kraftvoll gedrehter Kreisel zieht sich durch das vorherige Rotieren zusammen, oder, ein Pfeil [wurde] auf den Weg zum Himmel entlassen. Er verweilt [dort], solange die vorherige Kraft existiert. Ebenso [existiert] der *samsāra* des Wissenden [solange] die vorherige Kraft [existiert], weiter nicht.**

In dem vorliegenden dreiteiligen Vergleich geht es um die karmische Kraft, die den Wissenden (vermutlich den *jīvanmukta*, den 'im-Leben-Befreiten') noch solange im *samsāra* festhält, bis auch sie verbraucht ist. Im *yoga* unterscheidet man zwischen drei verschiedenen *karman*-Arten: 1. *saṃcita-karman*, 2. *prārabdha-karman*, 3. *vartamāna-/krīyamāna-* bzw. *āgāmī-karman*. *Saṃcita-karman* ist das noch nicht verbrauchte *karman* aus vergangenen Leben. Dieses *karman* ist die Ursache für alles, was dem Menschen gegenwärtig widerfährt und in der Zukunft widerfahren wird. Das *prārabdha-karman* (*pra-ā-√rabh*, 'beginnen') ist derjenige Teil des *saṃcita-karmans* (*saṃcita*, 'aufgeschichtet'), der bereits begonnen hat zu wirken. *Vartamāna-*, *krīyamāna-* oder *āgāmī-karman* ist dasjenige *karman*, das gegenwärtig (*vartamāna*, 'ablaufend, existierend'; *krīyamāna*, 'getan werdend') entsteht, bzw. in Zukunft (*āgāmin*, 'herankommend') verursacht werden wird.<sup>121</sup> K.H. Potter zufolge versteht man im *yoga* und *advaita* unter Erlösung (*mokṣa*) die Befreiung aus der Gefangenschaft des Kreislaufs

<sup>120</sup> Im Sinne von: 'bis zur Spitze wächst'.

<sup>121</sup> Siehe R.K. Rai, *Encyclopedia of Yoga*, S. 61-63.

der Wiedergeburten durch die Stilllegung des karmischen Prozesses. Der *yogī*, so Potter, ist daher bestrebt, Handlungen so auszuführen, daß dabei kein Same (*karmabīja*) gebildet wird, der irgendwelche zukünftige Wirkung hat. Für den *advaitin* hingegen werde dasselbe Ziel erreicht, indem er versteht, daß er in Wirklichkeit nicht handelt. Diese "Entdeckung" verbrenne den Samen der Vergangenheit, i.e. das angesammelte *karman* (*saṃcita-karma*). Da der *advaitin* nun nicht mehr handele, verursache er kein weiteres *karman* mehr. Übrig bleibe nur noch das *prārabdha-karman*, dasjenige *karman*, das bereits angefangen hat Früchte zu tragen, hier in XVI. 4 die 'vorherige Kraft'. Hat der Befreite die Auswirkungen dieses *karmans* erfahren, so K.H. Potter, werde er nach Śāṅkara nicht wiedergeboren.<sup>122</sup> Diese Vorstellung findet man in *Aṣṭāvakraśaṃhitā XVIII. 21* folgendemmaßen dargestellt:

*nirvāsano nirālambaḥ svacchando muktabandhanaḥ |  
kṣiptaḥ saṃskāravātena ceṣṭate śuṣkaparṇavat //*

"Der frei von Neigungen (*vāsanā*) [ist], unabhängig, frei im Willen, frei von Bindung, bewegt sich wie ein trockenes Blatt, [umher-]geworfen durch den Wind der vergangenen Eindrücke (*saṃskāra*)."

Von den drei vorliegenden Illustrationen ist die Aussage der ersten und dritten klar: das losgelöste Blatt der Betelpflanze, das noch eine Weile lebt, sowie der abgeschossene Pfeil, der noch eine Weile fliegt, stehen für die noch andauernde karmische Kraft. Die zweite Illustration mit dem 'kraftvoll gedrehten Kreisel', der sich 'durch das vorherige Rotieren zusammenzieht' scheint mir jedoch obskur. Für gewöhnlich richtet sich ein Kreisel, den man schnell dreht, auf und scheint dann nahezu bewegungslos auf einem Punkt zu stehen, da die Rotation vom Auge nicht mehr wahrgenommen wird. Möglicherweise ist es dieses Aufrichten und scheinbare Stehen des Kreisels, das hier als 'Zusammenziehen' des Kreisels, bzw. nach S.G. Tulpule (mündlich) auch als 'Schlafen' des Kreisels, bezeichnet wird.<sup>123</sup> Jedenfalls steht die Rotationskraft, die den Kreisel eine Weile stehen läßt, für die karmische Kraft, die den *jīvanmukta* noch eine Weile im *saṃsāra* hält. In *Jñ XV. 136* wird das Bild des sich drehenden Kreisels verwendet, um die Illusion der scheinbar unbeweglichen (bzw. unvergänglichen) Welt zu illustrieren:

*paiṃ bhṃgorī nidhiye paḍḍī | te game bhūmīsī jaisī jaḍḍī | aisā vegātīśayo bhulī | hetu hoyā //*

"Ein in Rotation versetzter Kreisel scheint mit der Erde verknüpft zu sein. Ein solches Übermaß an Geschwindigkeit ist die Ursache für die[-se] Illusion."

<sup>122</sup> W.D. O'Flaherty, *Karma and Rebirth in Classical Indian Tradition: The Karma Theory and its Interpretation in some Indian Philosophical Systems*, Karl H. Potter, S. 263.

<sup>123</sup> Siehe Fußnote 709.



## Der Körper

### IV. 2

**Im Körper [sind] die Äste unten, die Wurzeln oben.**

*śarīrihaṭīm ḍāla : uparī mūla*

Die Vorstellung, daß der menschliche Körper einem Baum gleicht, findet man bereits in den *Upaniṣads*. So heißt es in *Bṛhadāraṇyakopaniṣad III. [9]. 28a*:

*yathā vṛkṣo vanaspatiḥ, tathaiva puruṣo 'mṛṣa /  
tasya lomāni parṇāni, tvag asyotpāṭikā bahiḥ //*

"Wie ein mächtiger Baum, so [ist] in der Tat der Mensch. Seine Haare [sind] die Blätter, die Haut ist dessen äußere Rinde."<sup>124</sup>

Bei dem Bild in IV. 2 hat jedoch nicht irgendein Baum, sondern der *aśvattha*-Baum, der indische *Ficus religiosa*, Pate gestanden. Dieser auf dem Kopf stehende Weltenbaum findet sich ebenfalls in den *Upaniṣads* beschrieben:

*Kāthopaniṣad II. [3]. 1*

*ūrdhvamūlo 'vāksākha eṣo 'śvatthas sanātanaḥ, tad evam śukraṃ tad brahma, tad evāmṛtaṃ  
ucyate... //*

"Dieser ewige *aśvattha*, dessen Wurzel oben und dessen Äste unten [sind], das in der Tat [ist] das Reine, das [ist] das *brahman*. Das in der Tat wird das Unsterbliche genannt...."<sup>125</sup>

Was in der vorliegenden Textstelle des *VD* nur angedeutet wird, findet sich in der *Jñāneśvarī* ausführlich beschrieben. In *Jñ XV. 91-105* wird der *aśvattha*-Baum in detaillierter Form, Schritt für Schritt mit dem Mikrokosmos identifiziert, vom oben im Bereich des Kopfes befindlichen *ātman* (*Jñ XV. 91a*) über das 'große Prinzip' (*mahātattva, Jñ XV. 94ab*) bis zu den Konstituenten des *antahkaraṇa* und den grobstofflichen Elementen (*Jñ XV. 105ab*).

### X. 4

*kāyākāśim ātmā viśvesvaru*

**.. , im Kāśi des Körpers [ist] der Viśveśvara, [welcher] das Selbst [ist].**

<sup>124</sup> Nachfolgend in *III. [9]. 28bc* wird die Zuordnung der einzelnen Körperteile mit Bestandteilen des Baumes fortgeführt.

<sup>125</sup> Eine ausführliche Darstellung des *aśvattha* findet man auch in *Jñ XV. 72-143*.

*Kāyākāśī* ist eine explikative Metapher, die die Stadt *Kāśī/Benares* mit dem Körper gleichsetzt. Da *Kāśī/Benares* nach traditioneller śivaitischer Auffassung das gesamte Universum repräsentiert<sup>126</sup>, werden durch diese Metapher Universum und Körper gleichgesetzt. Entsprechend wird hier *Śivaviśveśvara*, die in *Kāśī* herrschende Gottheit, mit dem *ātman* identifiziert. *Kāśī* als Metapher für den Körper findet man z.B. auch bei Kabīr:

*mana mathurā dila dārikhā, kāyā kāśi jāṃni ||*<sup>127</sup>

"Know the mind is *Mathurā*, and *Dvāraka* is the heart, know also the body is *Kāśī*..."<sup>128</sup>

S.G. Tulpule (mündlich) nannte folgenden Vers, der ebenfalls die Metapher *Kāyākāśī* enthält. Den Verfasser dieses Verses konnte ich leider nicht ausfindig machen:

*kāyākāśīm gurūpadeśīm | tārakamaṃtra dilā amhāśi ||*

"Durch die Unterweisungen des *gurus* im *Kāśī* des Körpers ist uns das hinübergeleitende/befreiende<sup>129</sup> *mantra* gegeben."

### XVI. 3

*meḷāveyā nāṃva rathu : to vīghaḍata khevo : rathu aiseṃ kavaṇāteṃ mhaṇāve*

**Wagen [ist] der Name für eine Ansammlung [von verschiedenen Dingen]. Sobald sich diese [Ansammlung] auflöst, wozu soll man [dann] also 'Wagen' sagen?**

Den [Streit-]Wagen (*rathu*, Skt. *ratha*) als Metapher für den Körper findet man bereits in den *Upaniṣads*:

*Kaṭhopaniṣad I. [3]. 3-4*

*ātmānaṃ rathinaṃ viddhi, śarīraṃ ratham eva tu:  
buddhiṃ tu sārathiṃ viddhi, manaḥ pragrahaṃ eva ca.  
indriyāṇi hayān āhur viṣayāṃs teṣu gocarān,  
ātmendriyamanoyuktam bhoktety āhur manīṣiṇaḥ.*

"Erkenne das Selbst als den Herrn des Wagens [und] den Wagen als den Körper. Erkenne den Intellekt als den Wagenlenker [und] das Denkorgan als den Zügel. Die Sinne nennen sie Rösser, die [Sinnes-]Objekte bei ihnen Weideplätze. Das aus dem Selbst, den Sinnen [und] dem Denkorgan Zusammengesetzte ist der Genießer, so sagen die Weisen."

<sup>126</sup> A. Michaels, *Der Hinduismus*, S. 319-320.

<sup>127</sup> Ch. Vaudeville, *Kabīr-Vāṇī*, S. 90.

<sup>128</sup> Ch. Vaudeville, *Kabīr, sākhī* 11(a,b), S. 287.

<sup>129</sup> *Tākaka* Monier Williams s.v.

Als Metapher für der Körper findet man den Wagen auch in der *Jñāneśvarī*:

*Jñ XIII. 151*

*rathāṃgāṃcā meḷāvā / jevīm rathu mhañje pāṇḍavā /  
kāṃ adhordhva avevām / nāmva deho //*

"Oh Pāṇḍava, wie die Gesamtheit der Teile des Wagens 'Wagen' genannt werden, [ebenso ist] 'Körper' tatsächlich [nur] der Name der unteren und oberen Glieder."

## Die Unwissenheit

### XVII. 1

*dhāṃvatayā ābhālāciye sāuliye unheṃ tātālā sukheṃ volhāvo pāhe : nātārī hīṃveṃ  
kākuḍalā : muṭhī yekī truṇāgnī tāpeṃ : ājā yaudhe nīkeṃ voḍavaleṃ ḍise : sevaṭīm  
nīkaṃkaru : pāñiceni keṃ pīkaleṃ pīka : tyācā voḍauci baravā : sevaṭīm nīkeṃ navhe :  
taiseṃ ājñāñiyāṃceṃ vairāgya pahīleṃ baraveṃ ḍise : paṇa nāsatā veḷu na lage*

Durch die Hitze [der Sonnenstrahlen] erhitzt, erwägt [jemand,] sich einfach durch den Schatten einer dahineilenden Wolke zu kühlen, oder, durch die Kälte zusammengezogen, wärmt sich [jemand] mit dem Feuer aus einer Handvoll Gras. Das Euter einer Ziege scheint gut gemolken<sup>130</sup> zu sein, [aber] am Ende [ist es] ohne Buttermilchwasser. Wann ist das Getreide [je] durch [Regen-]Wasser gereift? Nur sein Aussehen [ist] gut, [aber] am Ende [ist das Getreide doch] nicht gut. Ebenso erscheint die Entsagung der Unwissenden anfänglich gut, aber die Zerstörung [dieser Entsagung] erfordert keine Zeit.

Dieser Vergleichskomplex enthält vier Illustrationen, die für die Aussichtslosigkeit des Strebens des unwissenden Menschen stehen, der versucht, den weltlichen Freuden zu entsagen. Die ersten beiden Illustrationen bedürfen keiner weiteren Erklärung. Die dritte Illustration geht nach S.G. Tulpule (mündlich) möglicherweise auf ein Sprichwort oder eine Redewendung zurück, wonach etwas so wert- oder sinnlos ist, 'wie das am Hals befindlichen Euter einer Ziege'. Dies hängt vermutlich damit zusammen, daß sich bei einigen Ziegenarten am Hals ein beutelartiges Gebilde befindet, das man für ein Euter halten könnte. Erwähnt wird es auch in der *Jñāneśvarī*:

*Jñ III. 142*

<sup>130</sup> Eigentlich würde man hier 'melkbar' erwarten.

*kām gaḷām stana ajece / taisem jiyālem dekhem tayācem /  
jayā anuṣṭhāna svadharmācem / ghaḍecinā //*

"Und wer seinen religiösen Pflichten nicht nachkommt, dessen Leben erachtet man [als so wertlos] wie das Euter<sup>131</sup> am Hals einer Ziege."

Auch in *Jñ IX. 174cd* werden, bezogen auf *Bhagavadgītā IX. 12*, wo von Menschen mit nutzlosen Hoffnungen (*moghāsā*), nutzlosen Handlungen (*moghakarmāṇo*), nutzlosem Wissen (*moghajñā*) usw. die Rede ist, derartige Menschen mit dem Euter am Hals an der Ziege (*kām stana jāle gaḷām / śeliye jaise*) verglichen. Das beutelartige Gebilde als Ausdruck für etwas Wertloses findet man auch in *Anubhavāmṛta VI. 48*.

Die vierte Illustration ist vermutlich so zu verstehen, daß das Getreide oder der Reis durch viel Wasser gut wächst und daher gut aussehen mag, ohne Sonne jedoch niemals zur Reife gelangt.

## XVII. 2

*caturvedācem supāṭha paṭhaṇa : dharmasāstrāce vīvarīm śravaṇa : khaṭukarmācem  
anudina ācaraṇa : jarī budhīsīm nāhīm brahmajñānācem vīvaraṇa : jaisem āvaghā rasīm  
cāṭuvāsīm rīghavana āse : para kavāṇa yesā nīkā rasu : āṇi tyā rasācī goḍī to kāye jāṇatu  
āse : taisem te ghokhaṇem māgīla jāṇāvem*

Richtige Rezitation der vier *vedas*, Hören der Auslegungen des *dharmasāstra*, tägliche Beachtung der sechs Handlungen: wenn dem Intellekt die Auslegung der Kenntnis des *brahman* nicht [möglich] ist, [ist das] wie der Löffel [der] Zugang zu allen Geschmacksrichtungen hat - aber erkennt er, welche derartige Geschmacksrichtung gut [ist] und die Süße dieses Geschmacks? So sollte das Wiederholen des zuvor [genannten] erachtet werden.

## XVII. 3

*śrīkhaṇḍa : karpura : kasturī : ādikaruni nīkeyā suparimalitā vastu : āṇika ṭhikaṭhaṭṭa :  
māṇika moṭī vāhātā pravhāna : bhāreci dāṭe : parī tyā suparimalā vastu bhāgāvāri jāṇa : te  
pravhāna kāi jāṇata ase : taisem nīkeyā graṇthāṃcām abhyāsīm tatva neṇata ākhaṇḍa  
yekā śramuci āse*

Ein Gefährt, [das] gute [und] sehr wohlriechende Dinge [wie] Sandelholz, Kampfer, Moschus, usw. und Juwelenschmuck, Edelsteine, Perlen mit sich führt, ist mit die[ser] Ladung vollgefüllt. Aber, verstehe, kennt das Gefährt die Dinge des Wohlgeruchs aus

<sup>131</sup> Im Sanskrit und auch im Altmarāṭhī (siehe Panse) ist die Bedeutung von *stana*, 'Brüste einer Frau'.

**[eigener] Erfahrung? Ebenso ist für einen, [der beim] Studium guter Bücher das [höchste] Prinzip nicht erkennt, [nur] ununterbrochene Mühsal.**

Die beiden Vergleiche in XVII. 2 und 3.a bilden thematisch eine Einheit. In ihnen werden die rituellen Handlungen und das ausschließlich theoretische Wissen kritisiert, da diese nicht zur Erfahrung vom Selbst führen. Den Löffel als Vergleich für den Brahmanen, der nur über theoretisches Wissen verfügt, kennt auch das *Kulārṇavatantra*:

*KuTa I. 94*

*paṭhanti vedaśāstrāṇi vivadanti parasparam /  
na jñanti param tattvaṃ darvī pākarasaṃ yathā //*

"Sie rezitieren die Doktrinen des *veda* [und] disputieren miteinander. [Aber] wie der Löffel den Geschmack der Nahrung [nicht kennt, ebenso] erkennen sie nicht das höchste [Prinzip]."

Auch das mit allerlei Pretiosen beladene Schiff steht für den ausschließlich von Bücherwissen erfüllten Kenner der Schriften, der sich dem Studium der Schriften widmet, doch das [höchste] Prinzip (*tattva*, hier vermutlich im Sinne von *parama-tattva*) nicht erfährt.

#### XVIII. 4

*bāherīla vāruḷa baḍavīleyā bhītarīla sarpu kāi marata āse : mokalīṭiyāṃ guḍeyāsi sūne  
cāvavayā dhāṃve : tavaṃ āṇikū yekū guṃḍā yeuni kapāḷi baise : taisā sīṃhū navhe : to  
kāḍa guṃḍā sāhonu jo mokalī tyāsīci khāye : maga mokalanem āpasayāci rāhe : taisī  
jīvavrī damḍanem sāmḍuni deha damḍīleyā kāi hoye*

**[Wenn] man den Termitenhügel außen geschlagen hat, stirbt [dann] innen die Schlange? Ein Hund rennt, um einen [auf ihn] geworfenen Stein zu beißen. Dann [kommt] ein weiterer Stein [und] landet auf [seinem] Kopf. Der Löwe ist nicht so. Er erträgt den Pfeil [oder] Stein und frißt genau den, welcher [diese] wirft. Dann hört das Werfen ganz von selbst auf. Ebenso, was geschieht [wenn man] das Disziplinieren der Aktivität des *jīva* aufgibt und [statt dessen] den Körper diszipliniert?**

Dieser dreiteilige Vergleich handelt davon, daß eine ausschließlich auf den Körper bezogene Askese letztendlich wirkungslos ist, da die wahre Ursache des Leids nicht im Körper sondern im Denken/Denkorgan (*manas*) gründet. Für diese rein äußerliche Askese steht das Schlagen auf den Termitenhügel, denn hierdurch besiegt man ebenso wenig die im Inneren befindlichen Schlange, wie man durch die Züchtigung des Körpers des Denkorgans Herr wird. Der Hund, der nach dem Stein schnappt, statt nach dem Menschen, der nach ihm geworfen hat, wird mit dem Asketen verglichen, der unfähig ist, die wahre Ursache seines Leids zu erkennen, der

Löwe hingegen mit dem Asketen, der die wahre Ursache seines Leides erkennt und erfolgreich bekämpft.

### XIX. 1

*amūrta devo mūrtivaṃta karuṇi nīkā phulīm puṣṭilā : taiseṃ bhūtarīla ākāse bharuṇi vāherī ghālīje kīṃ bāherīla sūnya paṭaurāṃ ghālunu bhūtarīm āṇīje*

**Indem man den gestaltlosen Gott zu einem gestalthaften machte, wurde er mit schönen Blumen verehrt. [Das ist] wie wenn der innere Raum [eines Hauses] gesammelt [und] nach draußen geschüttet wird, oder [wie] wenn die äußere Leere in einen Korb geschüttet und nach drinnen gebracht wird.**

In diesem zweiteiligen Vergleich nimmt der Autor die Gottesvorstellungen und Verehrungspraktiken aufs Korn, die auf einen personifizierten und gestalthaften (*sākāra*) Gott gerichtet sind, denn nach Auffassung der *Nāthas* ist Gott, *Śiva*, das allumfassende, alles durchdringende, gestaltlose Bewußtsein. Gott wird hier mit dem allgegenwärtigen, unteilbaren Raum oder der Leere verglichen, die beide nur in unserer Vorstellung in ein 'Innen' und 'Außen' oder sonstwie abgegrenzt sind. Der unteilbare und allgegenwärtige Raum als Bild für das Absolute findet man ähnlich auch in *Aṣṭāvakraśaṃhitā* I. 20:

*ekaṃ sarvagataṃ vyoma bahir antar yathā ghaṭe |  
nityaṃ nirantaraṃ brahma sarvabhūtagaṇe tathā ||*

"Geradeso wie der eine alldurchdringende Raum innerhalb und außerhalb eines Gefäßes [ist], ebenso [existiert] das ununterbrochen ewige *brahman* in der Ansammlung aller Elemente/Wesen."

## Die illusionäre Wahrnehmung des Menschen

### VII. 1

*jaiseṃ sūryāḍa saṃpūrṇū ābhra ṭhāye : sūryo ekīkaḍe ābhreṃ jhākoḷalā dīse : yekīkaḍe prakāse : taiseṃ caitanya-bīmba thokaḍe dīse : . . . : he svapnāvasthā*

**Wie [wenn] eine volle Wolke vor der Sonne steht, [und so] die Sonne auf der einen Seite durch die Wolke bedeckt erscheint [und] auf der anderen Seite erstrahlt, ebenso erscheint die Sonne des Bewußtseins klein. . . . Dies wird Traumzustand genannt.**

Wie zu Beginn des *VD* das höchste Bewußtsein, *Śiva*, mit einer 'leuchtende(n) Lampe' (I. 1) verglichen wird, so wird hier ähnlich das Bewußtsein (*caitanya*) im Körper mit der Sonne verglichen ('Sonne des Bewußtseins' ist eine explikative Metapher) und der Traumzustand mit einer vorübergehenden, partiellen Verdunklung der Sonne: wie wenn sich vor die Sonne eine Wolke schiebt, die Sonne verdeckt wird und von der Erde aus nicht mehr zu sehen ist, obwohl sie hinter der Wolke unverändert hell erstrahlt, ebenso scheint das Bewußtsein während des Traumzustands nur noch schwach zu sein, obwohl das Bewußtsein im Körper in Wirklichkeit immer präsent ist.

### XI. 3

*keḷicā gābhā ukalītām kāi lābhā vase : āṇika phaḷa pāṇicyeṃ nīkeṃ pīkaleṃ pīka : tyācā voḍauci pāhatām baravā dīse : svapnīceṃ sukha svapnīṃci barave : maga nīrdhārītām kāi ase : taiseṃ saṃvasāriceṃ sukha nīkeṃ dīse : sevaṭiṃ surasu navhe : . . .*

**Welcher Gewinn ist [darin], [wenn man] das Innere einer Bananenstaude herauslöst? Und die Frucht des Blattes [ist] gut, [wenn] die Ernte reif ist. Betrachtet man ihr (Frucht?)<sup>132</sup> Aussehen, erscheint [sie] schön. Die Freude des Traumes [ist] nur im Traum schön. Geht man dann [der Freude] auf den Grund, was ist [da]? In dieser Weise erscheint die Freude des *saṃsāra* gut, ist aber am Ende nicht wohlschmeckend.**

Dieser zweiteilige Vergleich handelt von der Illusion des Menschen, in dieser Welt dauerhaftes Glück und wahren Gewinn zu finden. Die zweite Illustration spricht für sich, die erste hingegen ist nicht ganz klar. Von der Logik her müßte es so sein: das Herauslösen der Bananenstaude ist nutzlos - und ebenso nutzlos ist die Frucht des Blattes, wenn die Ernte reif ist. Möglicherweise ist diese Illustration so zu verstehen, daß sich im *saṃsāra* nichts von Wert finden läßt, wie sich im Inneren der Bananenstaude nur Luft befindet. Nach Molesworth ist *keḷeṃ khānem*, wörtlich 'Bananenstauden essen', u.a. eine Bezeichnung für das "Verhalten eines Menschen, der seine Zeit verplempert". Die Illustration der Bananenstaude wird auch von Jñāneśvar verwendet. Im *Anubhavāmṛta* finden sich Beispiele, in denen sie, wie auch im *VD*, im negativem Sinn gebraucht ist; in der *Jñāneśvarī* finden sich hingegen hauptsächlich Beispiele, in denen sie etwas Positives ausdrückt:

*Anubhavāmṛta VI. 63*

*... khātā keḷice gābhe / na khātām gele //*

"Das Innere einer Bananenstaude essend [bedeutet] nicht [wirklich] gegessen [haben]."

<sup>132</sup> Worauf sich 'sein Aussehen' (*tyācā voḍauci*) bezieht ist unklar. Der Form nach (Maskulin/Neutrum) könnte es sich auf *phaḷa*, 'Frucht' beziehen.

*Jñ XIII. 213*

*keḷim̐cem daḷavāḍem / haḷū pokaḷa āvaḍe /  
pari phalaṇiyāṃ gāḍhem / rasāḷa jaiṣem //*

"Die Ansammlung<sup>133</sup> der Bananenstaude erscheint leicht [und] hohl, aber Frucht tragend [ist diese] gleichsam süß."

*Jñ XVIII. 925*

*phalaṇayā ailīkaḍe / keḷitem̐ pāhatām āsa moḍe /  
aiṣī tyajilī tarī joḍe / taiṣem̐ kem̐ gomaṭem̐ //*

"Sieht [man] die Bananenstaude bevor [sie] Frucht getragen hat, verliert man die Hoffnung. Wie erlangt [man] dann, [die Bananenstaude] derartig aufgegeben habend, [ihre] süße [Frucht]?"

### XIII. 5

*naḷikābaṃdhu sukhācem̐ (śukācem̐) baṃdhana laḷikem̐ : sāce : tevo svapṇicem̐ aṃdhana  
kāi sāca : taisā baṃdhu to mūthyā*

**Die Verhaftung an einen Ast, [diese] Fessel des Papageis [ist] in Wirklichkeit falsch. [Ist] in gleicher Weise die Fessel im Traum [etwa] wahr? Ebenso [ist] die Verhaftung [im *saṃsāra*] falsch.**

Die erste der beiden Illustrationen im vorliegenden Vergleich ist sehr knapp formuliert, möglicherweise weil sie hinlänglich bekannt war. Die vermeintliche Verhaftung des Papageis an einen Ast, verursacht durch sein eigenes Festkrallen, steht hierbei für die illusorische Verhaftung des *jīva* im *saṃsāra*. Noch heute, wie mir in Bombay und Poona mitgeteilt wurde, gibt es die Vorstellung, daß ein Papagei deshalb am Ast hängt und zappelt (ein Verhalten, das ich bei Papageien in Indien tatsächlich beobachten konnte), weil er sich gefangen wähnt, obwohl er nur loslassen müßte, um wieder freizukommen. Dieses Bild vom scheinbar gefangenen Papagei findet man ausführlich dargestellt in *Jñ VI. 76-79*<sup>134</sup> (siehe hierzu Kapitel 1.7.3). Entsprechend ist die aus einer rhetorischen Frage bestehende zweite Allegorie so zu verstehen, daß der *saṃsāra* einem Traum gleicht, in dem man sich gefangen wähnt. Bei beiden Illustrationen schwingt mit, daß es in der Macht des Menschen selbst liegt, diesen Zustand der scheinbaren Gefangenschaft zu beenden, indem er sich seiner Illusion bewußt wird.

<sup>133</sup> Im Kommentar der Bhiḍe-Edition der *Jñāneśvarī* (S. 462) steht hierfür das Wort *soḷa*, 'langer Mast/Stab/Stock' (Molesworth s.v.).

<sup>134</sup> Siehe hierzu auch *Tukārām Gāthā XXX. 52*.



## XVI. 4

*ātmā to nītya jāṇavā : yekhādhā āṇdhāralā gharāṃtu rīghata khevo āṇdhāruci dekhe : jayā kāṃmaḷa jāleṃ sāceṃ tayā vīsva pītaleci dīse : je garagarāṃ bhavaṃta bhavai te śaila : pṛthvī : kāṃ vana : bhavaṃta mānī : taisī prāṇīyāṃcī bhrāṃti : āpuleyāṃ vāsanā āpuleyāteṃ hīṃpuṭeyā karī*

**Das Selbst sollte als unvergänglich verstanden werden. Sobald jemand ein verdunkeltes Haus betritt, sieht er nur Dunkelheit. Wer Gelbsucht bekommen hat, dem erscheint tatsächlich alles gelb. Wenn man sich kreisförmig drehend herumdreht, dann glaubt man, [daß] der Berg, die Erde, oder der Wald sich dreht. Derartig ist die Illusion der Menschen. Durch die eigenen Neigungen macht er sich selbst traurig.**

Dieser dreiteilige Vergleich handelt von der begrenzten bzw. falschen Identität des Menschen, die nach Ansicht des Autors des *VD* auf dem fehlenden Wissen vom Selbst und dem Einfluß der *vāsanās* beruht. Wie das verdunkelte Haus, die Gelbsucht oder die schnelle Drehung um die eigene Körperachse eine Veränderung oder Verzerrung der optischen Wahrnehmung erzeugen, so erzeugen *vāsanās* (latente Neigungen durch Eindrücke aus vergangenen Leben) eine verfälschte Sicht des Menschen.<sup>135</sup> Die Verwendung von Gelbsucht als Sinnbild für falsche Wahrnehmung geht auf die Vorstellung zurück, daß ein an ihr Erkrankter alles gelb verfärbt wahrnimmt.<sup>136</sup> Auf diese Anschauung wird auch in der *Jñāneśvarī* an mehreren Stellen zurückgegriffen, z.B. in *IX. 141; XIV. 131; XVIII. 389, 1339*<sup>137</sup>:

*Jñ XIV. 131*

*kāṃ kavaḷāteṃ ḍoḷe / prakāśūni piṃvaḷeṃ / dekhatī tehī kaḷe / tayāṃsīci //*

"Oder [wie] der Gelbsucht (dem Gelbsüchtigen), nachdem die Augen [gelb] leuchten, sie [alles] gelb sehen, ihnen eben das bewußt wird."

<sup>135</sup> Zu *vāsanā* siehe Erörterung zu XI. 2.

<sup>136</sup> Wie man mir in der Augenklinik der Universität Heidelberg versicherte, wird eine solche Veränderung der visuellen Wahrnehmung durch Gelbsucht (umgangssprachlich für Hepatitis und Ikterus, *Pschyrembel*, Klinisches Wörterbuch) tatsächlich jedoch nicht hervorgerufen.

<sup>137</sup> Auch in *ŚSam I*, 42.

Die *sādhana*

## XV. 2

*āḍaphāṭeyāṃ bhramāteṃ pheḍī : kāmā-krodhāteṃ mārūni davaḍī : mada-macharā ahaṃkāradikāṃ taskarāteṃ vībhāṃḍī : maga deha rājya nṛpopadrava: tavaṃ sukhīyā karī : vīveku pradhāna : saṃtoṣū adhīkāri : maga pāṃcāceni meḷeṃ saptāṃga rājyadhātū ḍṛḍhā : budhīṃdrīyāṃteṃ mhaṇe budhī asā : karma-īṃdrīyāṃteṃ karma na saṃḍā mhaṇata : āpulī ājñā jethicāṃ tetha : maryāda na saṃḍā mhaṇata : dehīṃ prāṇa ase tavaṃ : ātmā sukheṃ yeyā sthīti āse : to rājayogu mhaṇje*

[*Rājayoga*] beseitigt Hindernisse [und] Irrtum. Er beseitigt [sie], Verlangen und Zorn zerstörend. Er besiegt die Diebe des Stolzes, Neides, Egos usw. [Wenn] dann dem König, dessen Königreich des Körpers ist, Unglück [widerfährt], dann macht er (*rājayoga*) [ihn wieder] glücklich. Die Unterscheidung [ist] der Hauptminister. Die Zufriedenheit [ist] ein hoher Beamter. Dann [sind] die Elemente der siebengliedrigen Herrschaft durch die Vereinigung der fünf gefestigt. Er (König) sagt zu den Wahrnehmungsorganen: 'Seid klug!' Zu den Handlungsorganen sagt [er]: 'Gebt das Handeln nicht auf'. Sein eigener Befehl lautet: 'Alles an seinem Platz, mißachtet nicht die jeweilige Begrenzung'. Solange sich Atem/Leben im Körper befindet, ist das individuelle Selbst in diesem Zustand glücklich. Dies wird *rājayoga* genannt.

Die vorliegende Allegorie veranschaulicht, wie sich der Mensch durch Anwendung des *rājayoga* aus seinem Unglück retten und Glück erlangen kann. Das Königreich des Körpers (explikative Metapher) befindet sich in einer gefährlichen Lage: es wird bedroht durch die Diebe Stolz, Neid, Ego usw. Der König ist vermutlich eine Metapher für das Selbst, denn zu Beginn der Allegorie heißt es, daß wenn dem 'König, dessen Königreich der Körper ist, Unglück [widerfährt]', der *rājayoga* '[ihn wieder] glücklich' macht und am Schluß, daß das 'Selbst in diesem Zustand glücklich' ist. Er rettet sein Königreich, indem er die sieben Elemente seiner Herrschaft festigt. Die fünf Wahrnehmungsorgane (*buddhīndriya*) und die fünf Handlungsorgane (*karmendriya*), die er zu rechtem Verhalten und Handeln anhält, stehen möglicherweise für untergeordnete Elemente der Herrschaft oder Verwaltung. *Saptāṃga rājyadhātū* bezieht sich vermutlich auf das klassische Konzept der sieben Elemente der Herrschaft, wie in *Kauṭīliya Arthaśāstra VI. 1*: König, Minister, Reich, Festung, Schatz, Heer, Verbündeter. Ein etwas anderes Konzept, das dem hier im VD nur unvollständig dargestellten (von den sieben Elementen werden nur die ersten drei genannt) noch ähnlicher ist, findet man im *Samketakośa*<sup>138</sup>: *rāja* (König), *maṃtrī* (Minister), *nyāyādhipatī* (oberster Richter), *megheśa* (Leiter des Wetteramtes), *rasādhipatī* (Leiter des Gewässeramtes), *agradhānyeśa* (Leiter des

<sup>138</sup> S. Haṇamaṃte, *Samketakośa*, S. 252.

Getreideamtes), *paścāddhānyeśa* (?). *Saptāṅga rājyadhātū* ist vermutlich auch ein Wortspiel, das das Konzept der sieben Elemente der Herrschaft mit dem der sieben Körperkonstituenten (*saptadhātu*)<sup>139</sup> verknüpft.

#### XVIII. 4

Zur Metapher des Löwen ('Der Löwe ist nicht so. Er erträgt den Pfeil [oder] Stein und frißt genau den, welcher [diese] wirft. Dann hört das Werfen ganz von selbst auf'), die für den wahren Asketen steht, der das Denkorgan (*manas*) als wahren Urheber seines Leids erkennt und diszipliniert, siehe die Erörterungen zum gesamten Vergleichskomplex unter der Rubrik 'die Unwissenheit' auf Seite 65.

#### XXI. 8

*yaisā jayācāṃ śarīriṃ sarisā rāhūlā āse : to saṃsārasāgarīce tārīteṃ tāru : yaisā yekū prāṇāyāmuci hoye*

**Bei wessen Körper ein solcher [prāṇa] geblieben ist, der [ist] das rettende Boot im Ozean des saṃsāra. Derartig ist allein prāṇayāma.**

Die explikative Metapher 'Ozean des saṃsāra' kommt auch in XIV. 1 vor, wo der *sadguru* als Fährmann den nach Befreiung Strebenden über den gefährlichen Ozean ans rettende, jenseitige Ufer führt. In der vorliegenden Passage wurde die Szene noch um ein Boot erweitert. Das Boot steht für den vollkommenen *yogī*, der seinen *prāṇa* unter Kontrolle gebracht hat. Wie der *sadguru*, so vermag auch ein solcher *yogī*, den nach Befreiung Strebenden über den Ozean des saṃsāra zu fahren.

### Das Wissen

#### XIII. 9

*jainīṃ nīrvīcaleṃ : āṣṭādaśa doṣa vīvarjītu : nīrjanu ; jainu pāvāvayā ratnatrayācī saṃpaṭī*

**Die Jainas erklären: Ein Jaina, befreit von den achzehn Makeln, ohne [die Gesellschaft von] Menschen, wird den Schatz der Triade der Perlen erlangen.**

<sup>139</sup> Siehe hierzu die Erörterung von III. 4 im Haupttext.

Die drei Perlen (*triratna*) sind nach S. Radhakrishnan die drei Hauptregeln der *Jainas*, die zum *nirvāṇa* führen: 1. der Glaube an Jina, 2. das Wissen von seinen Doktrinen und 3. die rechte Lebensführung.<sup>140</sup> Nach Monier Williams besteht die erste der drei Perlen (*ratnatraya*) hingegen in *samyagdarśana*, der 'rechten Wahrnehmung' (siehe hierzu die Ausführungen im Haupttext, S. 222.).

### XVII. 1

*sarvahī rasa yekem lavaṇarasemvīṇa jaise vīrasa hoti taise yeke sarvesvarajñānevīṇa sarvehī vairāgyahīnem jāñāvīm*

**Wie alle Geschmacksrichtungen ohne den einen Geschmack des Salzes geschmacklos werden, ebenso sollten alle Entsagungen, ohne das eine Wissen über den Herrn von allem, als geringwertig erkannt werden.**

Salz wurde von jeher von den Menschen als wichtigste Ingredienz bei der Nahrungszubereitung erachtet. Wegen seines besonderen Wertes wird Salz daher in der Bibel als Metapher für etwas Wertvolles verwendet, etwa in Matthäus V. 13 "Ihr seid das Salz der Erde". Im vorliegenden Abschnitt XVII. 1 des *VD* wird *lavaṇarasa*, 'Geschmack des Salzes', mit dem Wissen vom höchsten Gott verglichen: wie sich erst durch *lavaṇarasa* die anderen *rasas* einer Speise entfalten können, ebenso erhalten Entsagungspraktiken erst ihren Wert durch das Wissen über den höchsten Gott.<sup>141</sup>

### XVII. 3

*āñika bahuta upadesu : upadesu to kīṃ sadgurucayā thoḍeyā vakyāntu dise : jaiseṃ amṛta saṃjīvanī māhauśadhīcem mūla : jeṇem jeṇem yekem mūlem nīrdoṣā hoije : āmaratva pāvije : nāṭa kūṭa vośadhī bahusālā āsati : tīyāṃ koṭhejauni jāti : cūrṇa hounu : taisī tem amṛta saṃjīvanī navhe*

**[Es gibt] viel verschieden[-artige] Unterweisung. [Wahre] Unterweisung [ist] nämlich die, [welche] sich in den wenigen Worten des *sadguru* offenbart, wie die Wurzel der großen Heilpflanze, *amṛtasañjīvanī*, die einzige Wurzel, durch welche man frei von Makel wird [und] Unsterblichkeit erlangt. Ungeeignete [und] falsche Heilpflanzen gibt es viele. Sie vertrocknen, Pulver geworden. Derartig ist jene *amṛtasañjīvanī* nicht.**

<sup>140</sup> S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol I, Pluralistic Realism of the Jainas*, S. 325.

<sup>141</sup> Nach S. Haṇamaṃtes *Samketakośa* (S. 219) ist der *lavaṇarasa* einer von sechs Geschmacksqualitäten (*ṣaḍrasa*): süß (Skt. *madhura*/Mar. *goḍa*), sauer (*amla*/*āṃbaṭa*), scharf (*kaṭuka*/*tikaṭa*), bitter (*tikta*/*kaḍū*), salzig (*lavaṇa*/*khāraṭa*), adstringierend (*kaśāya*/*turaṭa*).

Die wahre Unterweisung durch den *sadguru* wird hier mit der *amṛtasamjīvanī* verglichen. Was ihren Namen betrifft, so gibt es nach meiner Auffassung zwei Möglichkeiten. Entweder er lautet richtig *mṛtasamjīvanī*, 'die Tote erweckt' (Molesworth s.v.)<sup>142</sup>, oder er lautet tatsächlich *amṛtasamjīvanī* und besteht aus den beiden Wörtern *amṛta* und *saṃjīvanī*. *Amṛta* bedeutet sowohl 'unsterblich', als auch 'Unsterblichkeitstrank, Ambrosia, Nektar'. Es ist in der indischen Mythologie der Unsterblichkeitstrank der Götter, das Antidotum gegen den Tod. *Samjīvanī* (Skt. *saṃjīvinī*), 'lebendig-/unsterblich machend', ist der Name einer außergewöhnlichen Heilpflanze, durch deren Wirkung man von Krankheiten geheilt bzw. sogar vom Tode gerettet werden kann (Panse-, Molesworth s.v.) Möglicherweise wurden die beiden Wörter hier zu *amṛtasamjīvanī* zusammengezogen (eventuell um die Wundertätigkeit dieser Pflanze noch stärker hervorzuheben). In der *Jñāneśvarī* wird diese sagenumwobene Heilpflanze *saṃjīvanī*-Wurzel (*saṃjīvanīmūḷa*) genannt und mit dem Wissen vom höchsten Selbst verglichen (wie sich aus *Jñ XIII. 838* ergibt):

*Jñ XIII. 837*

*jarī paramānūevaḍhem / saṃjīvanīmūḷa joḍe /  
tarī bahu kāya gāḍe / bharaṇem yerem //*

"Auch wenn man die *saṃjīvanī*-Wurzel in [nur] winzig kleiner Menge erwirbt, warum dann einen großen Wagen mit anderen [Heilpflanzen] füllen?"

## Die Befreiung (*mokṣa*)

### VI. 7

*jaḷāsarisā dusareṃ bīm̐ba sare : darpaṇa pheḍita khavo : ābhāsalem mukha teṃ laṭikem  
hoya : taisem sadgurukṛpā : āpulenī anubhaveṃ ḍṛsyaprapamcū māiku laṭikā : jīvākhyu  
mhaṇje bhrāṃti*

**Zusammen mit dem Spiegel des Wassers weicht das zweite Bild. [Wie] wenn ein Spiegel zerbricht [und] das sichtbar gewordene Gesicht falsch wird, ebenso [erkennt man] durch die Gnade des wahren *guru* [und] durch eigene Erfahrung die sichtbare Welt als illusorisch [und] falsch. [Was] die Bezeichnung *jīva* trägt, [ist] eine Illusion.**

Die sichtbare Welt ist nach Aussage dieses zweiteiligen Vergleichs ebenso eine Illusion, wie die Reflexion im Wasser oder das im Spiegel reflektierte Gesicht. Wie durch das Verschwinden des Wassers und das Zerschlagen des Spiegels diese Reflexionen ihrer

<sup>142</sup> Siehe auch Vettam Mani, *Purāṇic Encyclopaedia*, S. 505-506.

Grundlage beraubt werden, ebenso wird durch die Gnade des *gurus* und die eigene Erfahrung des *yogī* die Macht der Illusion (*māyā*) gebrochen. Die Bewertung der Natur als 'illusorisch [und] falsch' zeigt, daß hier Gedankengut des *Advaitavedānta* eingearbeitet wurde.

#### XI. 4

*evadhem śruṣṭicem āḍhāla : jayāceni cāle tayātem jo voḷakhe to yā saṃsārāmtu sukha dukhem līṃpe nā . . .*

**So groß [ist] der Balanceakt der Schöpfung. Wer den erkennt, durch welchen [er] in Bewegung ist, der wird in diesem *saṃsāra* durch Freude und Leid nicht befleckt, . . .**

#### XI. 5

*. . . jaiseṃ padmīnicem patra jaḷim āsauni alipta*

**. . . wie das Blatt eines Lotos, [der, obwohl] im Wasser befindlich, unbefleckt ist.**

Die vorliegende Passage enthält zwei Bilder. Bei dem ersten, eine explikative Metapher, wird die Schöpfung als Balanceakt bezeichnet. Nach S.G. Tulpule (mündlich) bedeutet *āḍhāla*, 'Balanceakt, Drahtseilakt'. Im *Marāṭhī Vyutpatti Kośa* findet man zu *āḍhāla* die Bedeutung 'a pole used in keeping balance on a rope'. Denjenigen, der diesen Balanceakt ausführt, gilt es zu erkennen - den *ātman*. Denn wer ihn kennt, ist, wie der *ātman* selbst (siehe IV. 6, XI. 3, XI. 4), trotz des Kontakts mit der Welt, von nichts berührt und bleibt frei von allen Verhaftungen des *saṃsāra*. Das zweite Bild 'Lotosblatt im Wasser' (oft auch die Lotospflanze im Wasser), das unbefleckt bleibt, ist im Zusammenhang mit dem Thema 'Befreiung in/von der Welt' wohl einer der bekanntesten Vergleiche und bereits in den *Upaniṣads* zu finden:

*Chāndogyopaniṣad IV. [14]. 3*

*ahaṃ tu te tad vakṣyāmi yathā puṣkarapalāśa apo' na śliṣyante, evaṃ evaṃ vidi pāpaṃ karma na śliṣyata iti*

"Ich aber werde Dir dies sagen: wie Wasser nicht am Lotusblatt haftet, so haftet eine üble Tat nicht an dem, der so weiß."

Hier in XI. 4/5 bezieht sich das 'Lotosblatt im Wasser' auf den Wissenden (*jñānī*), bzw. den im-Leben-Befreiten (*jīvanmukta*).

## XII. 4

*jaiṣeṃ sāgarīm mīlana khevo gaṃgeceṃ gaṃgāpaṇa vāṃcatase : nātari kṣīrīm kṣīra mīlāleṃ : kām thoḍeci udaka samudrīm paḍileṃ : itukeni samudrāci hoye : taisī te sāyujyatā mukti bolīje*

**Ebenso wie das *Gaṅgā*-Wesen der *Gaṅgā* weiterbesteht, wenn [sie] im Ozean verschmilzt, oder [wie] Milch in Milch vermennt ist, oder [wie wenn] eine kleine Menge Wasser in den Ozean gefallen ist, [und] durch soviel [Wasser] zum Ozean wird, so wird die Befreiung durch Vereinigung beschrieben.**

Die drei Bilder des vorliegenden Vergleichskomplexes veranschaulichen das Wesen der Befreiung durch Vereinigung (*sāyujyatā-mukti*), die nach Auffassung des Autors des *VD* die einzig wahre Form der Befreiung ist. Die anderen Formen der Befreiung - *salokatā*, *samīpatā*, *svarūpatā* - werden als minderwertig erachtet (XII. 3). Im Gegensatz zu diesen besteht die *sāyujyatā-mukti* in einem vollkommenen Verschmelzen mit dem höchsten Bewußtsein, bzw. mit dem Selbst. Wie hier im *VD* so wird auch in *Jñ VI. 307-308* die vollständige Vereinigung von individueller Seele und höchstem Selbst mit der Vereinigung des (Fluß-/Regen-)Wassers mit dem Ozean verglichen:

*paiṃ meghāceni mukhīm nivaḍalā / samudru kām voghīm paḍilā /  
to māgutā jaisā ālā / āpaṇapayām // 307 //  
tevīm piṃḍāceni miṣeṃ / paḍīm pada praveśe /  
teṃ ekatva hoye taisēṃ / pāṇḍukumāra // 308 //*

"Oder wie der Ozean den Eingang zur Wolke findet und in den Strom herabgefallen wieder zurück zu sich kam, (307) in dieser Weise geht das individuelle Selbst, in der Verkleidung des Körpers [lebend], in das (höchste) Selbst ein. Derartig ist jene Einheit oh Sohn des Pāṇḍu. (308)"

Die Vereinigung des (Fluß-/Regen-)Wassers mit dem Ozean ist ein Bild, das man auch bei den christlichen Mystikern des Mittelalters für die Vereinigung von Seele und Gott findet. So schreibt die spanische Mystikerin Theresa von Avila: "Hier jedoch (bei der Vereinigung) ist es, wie wenn Wasser vom Himmel in einen Fluß oder eine Quelle fällt, wo alles nichts als Wasser ist, so daß man weder teilen noch sondern kann, was nun das Wasser des Flusses ist und was das Wasser vom Himmel gefallen; oder es ist, wie wenn ein kleines Rinnsal ins Meer fließt, von dem es durch kein Mittel mehr zu unterscheiden ist."<sup>143</sup> Im Gegensatz zu Theresas Aufgehen oder Auflösen der Seele in Gott löst sich jedoch nach Auffassung des *VD*-Autors

<sup>143</sup> Theresa von Avila, *Die innere Burg*, S. 196.

bei der *sāyujyatā-mukti* der 'Seele-Tropfen' nicht nur im Ozean des höchsten Bewußtseins auf, sondern wird selbst zum höchsten Bewußtsein.<sup>144</sup>

### XIII. 10

*tavaṃ baudhīṃ vicāriṇeṃ : ghaṭākāsa : maṭhākāsa : mahadākāśa ye tīṇhīṃ sūnyeṃ jetha  
līne hoṭī teṃ sūnya cīṃtāveṃ*

**Dann überlegten die Buddhisten: Der Raum im Topf, der Raum im Kloster, der große Raum, wo diese drei Leeren zusammen verschmolzen sind, über diese Leere sollte nachgesonnen werden.**

Dieser Lehrsatz von den 'drei Leeren' könnte sich auf die buddhistische Doktrin der drei *kāyas* - *dharmakāya*, *saṃbhogakāya*, *nirmāṇakāya* - beziehen. Zu den drei Leeren und den drei *kāyas* siehe die Erörterung von XIII. 10, S. 223.

### XIV. 1

*jaisā dīveyāpāsainī āṇika dīpu lāvīleyā tohī jaisā prabhā āgaḷā dīse taisā śīṣyu  
guruprasādeṃ laghutva sāmḍauni gurutva pāve*

**[So], wie von einer Lampe eine andere Lampe angezündet wird, [und] wie diese ebenso als außerordentlichen Glanz sichtbar ist, so gibt der Schüler durch die Gnade des *gurus* die Unbedeutendheit (*laghutva*) auf [und] erlangt Bedeutsamkeit/*Guru*-schaft (*gurutva*).**

Das Übertragen von Licht bzw. Feuer ist ein altes und vermutlich in vielen Kulturen verbreitetes Motiv, das für geistige Entwicklung steht. Hier im *VD* steht das Entzünden einer (noch nicht brennenden) Lampe an einer bereits brennenden Lampe für die Übertragung der Gnade oder Segenskraft (*guruprasāda*) des *gurus* auf den Schüler, der hierdurch den Zustand eines *gurus* (*gurutva*) erlangt. Bei dieser *dīkṣā*, die den Schüler, wie hier beschrieben, vollständig transformiert und den Zustand der Vollkommenheit erreichen läßt, könnte es sich um die auch bei den *Nāthas* (*SSP V. 61-62, 64, 66, 69*) bekannte *śaktipāta-dīkṣā* oder *śaktinipāta-dīkṣā*, wörtl. 'Herabfallen der *śakti* (= Segenskraft des *gurus*)' handeln. In *Kulārṇavatantra XIV. 61ff.* heißt es, daß dem Schüler durch *śaktipāta* ein göttlicher (Bewußt-)Seinszustand ("*divya bhāva*") zuteil wird. Eine ähnliche Darstellung wie hier in XIV. 1 findet sich in *Gurugītā 109-110*:

*nityaṃ brahma nirākāraṃ nirguṇaṃ bodhayet param /*

<sup>144</sup> Siehe hierzu J.M. Masson, *The Oceanic Feeling* und C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 161-164.



*sarvaṃ brahma nirābhāsaṃ dīpo dīpāntaraṃ yathā // 109//*  
*guroḥ kṛpāprasādena ātmārāmaṃ nirīkṣayet /*  
*anena gurumārgeṇa svātmajñānaṃ pravartate // 110 //*

"Wie eine Leuchte eine andere [entzündet], [so] macht [der *guru*] bewußt, [daß] alles das erscheinungslose *brahman* [ist], das ewige *brahman*, gestaltlos, eigenschaftslos, das Höchste. (109) Man möge durch die Gnade des Mitgeföhls des *gurus* den Ruheplatz des Selbstes<sup>145</sup> wahrnehmen. Durch diesen Pfad des *gurus* kommt das Wissen über das eigene Selbst zustande. (110)"

Auch in einigen *sākhīs* von Kabīr findet man im Zusammenhang der *gurudīkṣā* die Metapher der Lampe. Im nachfolgenden Vers wird die Lampe zwar nicht entzündet, sondern vom *guru* an den Schüler ausgehändigt, die Bedeutung ist vermutlich jedoch ähnlich. So vermerkt Ch. Vaudeville zu dem Wort 'Lampe' in *sākhī* 1. 14a, "The lamp here symbolizes *paracā*, the mystical Experience given by the Satguru"<sup>146</sup>:

*pāchaim̃ lāgā jāi thā, loka beda kai sāthī /*  
*paim̃ḍe maiṃ satagura milā, dīpaka dīyā hāhi // 14 //*  
*dīpaka dīyā tela bhari, bātī daī aghaṭṭa /*  
*pūrā kiya bisāhunām̃, bahuri na āvaum̃ haṭṭa // 15 //*<sup>147</sup>

"I was just tagging along, in the wake of the world and the Veda,  
 Then the Satguru met me on the path and he put a lamp in my hand. (14)  
 A lamp full of oil He gave me, whose wick will never run dry:  
 All bartering is over, I will go to that market no more." (15)<sup>148</sup>

### XIX. 3

*jaisā jaḷāvegaḷā taraṃgu paratā jāvo na sake : sūryaraśmim̃ sūryā sarīsiyā pahīṭī : taisem̃*  
*jñāniyāṃcem̃ mana devāvegaḷem̃ kehīm̃ci na vace*

**Wie eine Welle nicht vom Wasser getrennt über [es] hinaus gelangen kann, [oder wie] die Sonnenstrahlen zusammen mit der Sonne scheinen, ebenso geht das Denken der Wissenden getrennt von Gott nirgendwohin.**

Der vorliegende Vergleich bringt eine auch in der *bhakti*-Literatur bekannte Vorstellung zum Ausdruck: der *bhakta* ist in seinem Denken mit Gott vollständig vereint:

<sup>145</sup> Zu *ātmārāma* siehe C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 276 (Fußnote 885).

<sup>146</sup> Ch. Vaudeville, *Kabīr*, S. 155.

<sup>147</sup> Ch. Vaudeville, *Kabīr-Vāṇī*, S. 54.

<sup>148</sup> Ch. Vaudeville, *Kabīr, sākhīs* 14 und 15, S. 197.

*Śivastotrāvalī XII. 24-25*

*vyavahārapade 'pi sarvadā pratibhātv arthakalāpa eṣa mām /  
bhavato 'vayavo yathā na tu svata evādaraṇīyatām gataḥ // 24 //  
manasi svarasena yatra tatra pracaraty apy aham asya gocareṣu /  
prasṛto 'py avilola eva yuṣmat paricaryācaturaḥ sadā bhaveyam // 25 //*

"Let even my various worldly concerns always appear to me thus: As a part of you, and therefore not worthy in and of themselves. (24) While my mind wanders of its own inclinations here and there in the range of the senses, let me become in your worship, O Lord, an adept unwavering. (25)"<sup>149</sup>

Der Einklang zwischen dem Denken der Wissenden und dem göttlichen Bewußtsein wird hier in XIX. 3 verglichen mit der Einheit von Welle und Wasser bzw. von Sonnenstrahl und Sonne. Derartige Paare wie 'Welle - Ozean' und 'Sonnenstrahl - Sonne' u.ä., bei denen das erste Glied jeweils für den Teil und das zweite Glied für das übergeordnete Ganze steht, werden auch von Jñāneśvar verwendet, um die Einheit und Wesensgleichheit von Individuum und Gott bzw. dem göttlichem Bewußtsein zu illustrieren:

*Jñ XIV. 305, 384*

*dehābhimānācā vārā / ātām vājoṃ thelā vīrā /  
taiṃ aikhya vicisāgarām / jīveśā heṃ // 305 //  
tejācā tejauni nighālā / pari tejūṃci ase lāgalā /  
tayā raśmī aisā bhalā / bodhu hoāvā // 384 //*

"[Wenn] nun der Wind des Stolzes auf den Körper aufgehört hat zu blasen, oh Held, dann [existiert] die Einheit von Seele und Gott [wie die] von Welle und Meer. (305) [Der Teil] des Lichtes, [der] dem Licht entsprungen [und] dennoch im Licht verwurzelt ist, zu diesem [sagt man] Lichtstrahl. Derartig sollte das rechte Verständnis [von der Natur des Selbstes] sein. (384)"

**1.7.3 Bildersprache im VD und in der Jñāneśvarī**

Obwohl es sich bei den im VD verwendeten Vergleichen und Metaphern vermutlich in erster Linie um gebräuchliche Bilder handelt, die von den *sādhus*, Dichtern, Philosophen, etc. über die Jahrhunderte vererbt wurden und die zeigen, wie sehr das VD eingebettet ist in das Corpus der *yoga*- und *tantra*-Literatur, ist auffällig, daß die Bildersprache des VD zu der in den Werken Jñāneśvars, insbesondere in der *Jñāneśvarī*, eine starke Affinität aufweist, wie bei der

<sup>149</sup> C. R. Bailly, *Shaiva Devotional Songs of Kashmir*, A Translation and Study of Utpaladeva's Shivastotravali, S. 74/144.

Erörterung der Bilder in Kapitel 1.7.2 zu sehen war. Die im Vergleich zur *Jñāneśvarī* etwas rohere, weniger elaborierte Diktion im *VD* - viele Bilder sind in der *Jñāneśvarī* und komplexer als im *VD*<sup>150</sup> - gibt Anlaß zur Vermutung, daß das *VD* möglicherweise jünger ist als die *Jñāneśvarī*, obwohl sich ein direkter Zusammenhang zwischen diesen beiden Werken nicht ausmachen läßt. Zum Vergleich hier ein Beispiel: in XIII. 5 heißt es 'Die Verhaftung an einen Ast, [diese] Fessel des Papageis [ist] in Wirklichkeit falsch ... Ebenso [ist] die Verhaftung [im *saṃsāra*] falsch'. Dieser Vergleich beruht auf der Beobachtung und landläufigen Interpretation eines typischen Verhaltens von Papageien: Papageien hängen manchmal zappelnd, flatternd und krächzend am Ast, dies führt zur Vorstellung, daß sich der Papagei durch sein Festkrallen selbst gefangenhält, obgleich er eigentlich frei ist. Dieses Bild wird übertragen auf die Situation des Menschen: die Seele, obgleich frei und eins mit dem Höchsten, wähnt sich aus Unkenntnis ihrer wahren Natur im *saṃsāra* gefangen. Wesentlich ausführlicher findet man dieses Bild in *Jñ VI. 76-79*:

*jaisī te śukāceni āṃgabhāreṃ / naḷikā bhovinnalī erī mohare /*  
*teṇe uḍāveṃ pari na pure / manaśaṃkā // 76 //*  
*vāyāṃci māna piḷi / aṭuve hiye āṃvaḷi /*  
*tiṭāṃtu naḷi / dharūni ṭhāke // 77 //*  
*mhaṇe bāṃdhalā mī phuḍā / aisiyā bhāvaneciyā paḍe khoḍāṃ /*  
*kīṃ mokaḷiyā pāyāṃcā cavaḍā / goṃvī adhikeṃ // 78 //*  
*aisā kajemvīṇa āṃtuḍalā / to sāṃga pāṃ kāya āṇikeṃ bāṃdhalā /*  
*maga na soḍica jarhī nelā / toḍūni ardhā // 79 //*

"Sie (die Nicht-Erleuchteten) [sind] wie [der Papagei]: Durch das Gewicht des Körpers des Papageis wirbelt der Ast herum. Er sollte fliegen, aber durch die Verwirrung im Denken ist er nicht fähig. (76) Vergeblich dreht er den Hals, zieht die Brust zusammen, die Klaue den Ast ganz und gar festaltend. (77) Er sagt: 'Ich bin wirklich gefesselt'. Er verfällt einer derartigen Vorstellung. [Obwohl] die Klaue der Füße tatsächlich frei [ist], hält er immer mehr fest. (78) [Wenn] er derartig ohne Arbeit (oder: Mühe) in Kontakt gekommen ist, sagt man, daß er durch einen anderen gefesselt ist? Auch dann, wenn gewaltsam [in] die Hälfte zertrennt [er] weggezerrt wird, läßt er überhaupt nicht los. (79)"

<sup>150</sup> Manche Darstellung, wie die des *aśvattha*-Baumes (*Jñ XV. 72-143*), umfassen mehrere *ovis*.