

Funktionen und Praxis der Gottesnamen in den Traditionen der Hindus

Birgit Mayer-König

Bekanntlich ist der Begriff „Hinduismus“ eine von Außenstehenden eingeführte Bezeichnung für die Religion der Menschen, die auf dem Subkontinent östlich des Flusses Indus (auf Persisch Hindu) wohnen und weder Buddhisten noch Muslime oder Christen sind oder sich ausdrücklich zu einer weiteren separaten Religionsgemeinschaft bekennen. Die Menschen, die dem sogenannten Hinduismus folgen, werden Hindus genannt. Spätestens auf den zweiten Blick wird deutlich, dass unter dem Begriff „Hinduismus“ eine Vielzahl von Traditionen zusammengefaßt ist, die sich nach ihrer Entstehungsgeschichte, ihren Lehrinhalten und Autoritäten deutlich unterscheiden. Im Bemühen, diese Vielfalt auch begrifflich erkennbar zu machen, möchte ich hier statt von „Hinduismus“ gerne von den „Traditionen der Hindus“ sprechen.

Die Anrufung heiliger Namen wurde in den verschiedenen Traditionen der Hindus seit ältester Zeit praktiziert, begründet und analysiert. Sie stellt eine zentrale Praxis dar sowohl in der uralten vedisch-brahmanischen Tradition als auch in der epischen Literatur, der mittelalterlichen Bhakti-Bewegung und im heute global exportierten Neo-Hinduismus. Im Folgenden beschreibe ich zunächst die Praxis in der vedischen Tradition und untersuche die Anlässe und Motive für die Art der Anrufung. Anschließend behandle ich die Bhakti-Frömmigkeit nach derselben Methode. Zum Schluss weise ich auf die Problematik der Wirksamkeit der Gottesnamen entlang der Argumente der in Indien hochentwickelten Sprachphilosophie hin, ein lohnenswertes Thema, das an anderer Stelle ausführlich behandelt werden sollte.

1. Die Vedische Tradition

Der historische Anfang der vedischen Tradition auf dem indischen Subkontinent ist umstritten und seit dem aufblühenden Selbstbewusstsein hinduistischer Gruppen ein heftiges Politikum. Diese Gruppen glauben an einen unübertroffenen uralten Ursprung der vedischen Lehre und berufen sich auf mythische Aussagen und astronomische Berechnungen. Die Darlegungen der Wissenschaftler, die mit sprachvergleichenden und archäologischen Methoden zu späteren Ergebnissen kommen, widersprechen ihren Glaubensfundamenten und werden daher als ein

Angriff westlicher Arroganz auf die indische Kultur beurteilt. Zur Durchsetzung der traditionellen Auslegung überschwemmen die Glaubensritter das Internet, Buchhandel und Zeitungen mit Veröffentlichungen, diffamieren Abweichler und scheuen auch vor Gewaltangriffen auf wissenschaftliche Einrichtungen und Gelehrte nicht zurück.

Für die frühesten Hymnen des *Ṛg-Veda* wird von führenden Vedisten (ich beziehe mich hier auf Michael Witzel und Stephanie W. Jamison, 1992) nach linguistischen Kriterien etwa die Mitte des 2. vorchristlichen Jahrtausends angesetzt.¹ Das Ende der vedischen Periode wird durch die Kodifizierung des Klassischen Sanskrit durch den Grammatiker Pāṇini markiert, der seinen berühmten Grammatik-Leitfaden *Aṣṭādhyāyī* um etwa 500 v. Chr. verfasste. Bis heute ist die vedische Tradition lebendig und einer der Bestandteile des vielschichtigen und bunten religiösen Mosaiks, das wir Hinduismus nennen.

Im Zentrum der Praxis der vedischen Tradition steht die Opfertätigkeit der Brahmanen. Brahmanen sind durch ihre Geburt in diesen speziellen gesellschaftlichen Stand, durch ihre strenge Erziehung und durch ihr von Reinheitsgeboten bestimmtes Leben prädestiniert, um die vielfältigen vedischen Rituale auszuführen. Traditionell sind sie Priester und Lehrer, obschon heute unter ihnen gutbezahlte und prestigeträchtige moderne Berufe wie Ingenieur und Informatiker beliebt sind. Um westliche Vorstellungen von der „obersten Kaste“ zu berichtigen, sei hier noch ausdrücklich vermerkt, dass die Kastenhierarchie nicht durch wirtschaftliche Überlegenheit bestimmt ist. In ihren traditionellen Tätigkeiten sind die Brahmanen auf die Unterstützung der Reichen angewiesen, die sie für ihre Ritualtätigkeit, Beratungen und Unterricht bezahlen. Als Ritualexperten sind sie Dienstleister für die Anhänger ihrer Glaubensrichtung. Nach dem Wegfall der Protektion durch die Regionalfürsten in der Moderne verarmten viele Brahmanen, so dass sie zum Überleben vielerlei andere Berufe ausübten.

Als Teil der vedischen Ritualhandlungen rezitieren die Brahmanen Hymnen und Opfersprüche. Schon im Kindesalter begannen bzw. beginnen die Jungen, diese Texte auswendig zu lernen. Einer, der alle vier vedischen Hymnensammlungen beherrschte, wurde ein „Caturvedin“ genannt – heutzutage ein brahmanischer Familienname. Um Fehler in der Überlieferung zu vermeiden, entwickelten die Brahmanen erstaunliche Mnemotechniken, und tatsächlich wurden über die Jahrtausende die Texte in unterschiedlichen Schulen nahezu identisch tradiert. Diese Gedächtnisleistung ist bemerkenswert. Allein die Sammlung des *Ṛg-Veda* enthält 1028 Hymnen. Darin werden viele Namen vedischer Gottheiten erwähnt. Manigfaltig ist die Beschreibung Ihrer Charaktere und Wirkungsfelder. Die Gotthei-

¹ Michael Witzel, Stephanie W. Jamison, „Vedic Hinduism“, als Internet-Publikation, 1992: www.people.fas.harvard.edu/~witzel/vedica.pdf; gedruckt in Arvind Sharma, Hg., *The Study of Hinduism* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2003), S. 65–113.

ten können hier im Folgenden nicht erschöpfend beschrieben oder auch nur vollständig aufgezählt werden. Ihre Anzahl und Vielfalt ist immens. Eine kurze Auswahl soll aber der Anschaulichkeit halber hier erwähnt werden.

Einige Gottheiten können ihrer Wortbedeutung und Beschreibung nach ohne weiteres als Naturkräfte und Naturerscheinungen, Elemente und Planeten erklärt werden, so die folgenden:

- Sūrya, die Sonne, personifiziert als männlicher Gott mit den Sonnenstrahlen als Armen;
- Agni, das Feuer, das eine prominente Rolle im Opferwesen innehat;
- Dyaus, der Himmel;
- Uṣas, die Morgenröte;
- Rātrī, die Nacht;
- Die Windgottheiten Rudra, Marut-s, Vāyu;
- Āpas, die Wasser (im Plural);
- Pṛthivī, die Erde.

Darüberhinaus gibt es aber auch andere Gottheiten, die nur teilweise oder gar nicht als Naturkräfte zu erklären sind und verschiedene andere Interpretationen erfordern. Ihr Name ist oft nicht übersetzbar. Dazu gehören:

- Indra, der Kriegsgott mit vielerlei Heldeneigenschaften, dessen Beschreibung gerne zu historischen Spekulationen verleitet; über 250 Hymnen des *Ṛg-Veda* richten sich an ihn;
- Soma, der Trank der Unsterblichkeit; das gesamte neunte Buch des *Ṛg-Veda* und sechs weitere Hymnen an anderen Stellen sind ihm gewidmet; seine Interpretation bleibt unter botanischen und ethnologischen Gesichtspunkten besonders reizvoll;
- Prāṇa, die Lebenskraft bzw. der Atem, offensichtlich eine psychische Kraft;
- Vāk, die Sprache, deren Konzept von philosophischem Gehalt ist und monistische Spekulationen zeigt;
- Varuṇa, der Wasser reguliert, aber auch mit Alkohol und Wahrheit zu tun hat;
- Mitra, ein Sonnengott, der oft zusammen mit Varuṇa vorkommt und speziell Freundschaft erweist;
- Savitṛ, der goldfarben ist und zu Aktionen antreibt;
- Pūṣan, der alle Wege kennt;
- Die Aśvin-Zwillinge, die wie Indra explizite anthropomorphe Züge haben, am liebsten Honig schlecken und einen dreirädrigen Wagen fahren; sie sind die Brüder von Uṣas, der Morgenröte;
- Dhātṛ, der Erhalter;
- Hiranyagarbha, der goldene Keim;
- Śraddha, der Glaube.

Die Gottheiten werden in den vedischen Hymnen mehr oder weniger ausführlich beschrieben, je nach Bedarf ihres Wohlwollens für die Opferer. Gemessen an der

Häufigkeit der Erwähnung, spielte der Kriegsgott Indra eine besonders wichtige Rolle. Er sollte in den Kampfhandlungen für einen günstigen Ausgang sorgen.

Ikographische Darstellungen der vedischen Gottheiten sind uns aus der eigentlichen vedischen Periode nicht überliefert, sondern ausschließlich aus erheblich späterer Zeit. Allerdings werden die Gottheiten in den Hymnen teilweise anschaulich beschrieben, personifiziert, mit menschlichen Zügen ausgestattet, mit biographischen Details versehen und in familiäre Beziehungen zueinander gesetzt. Die meisten werden bestimmten sphärischen Regionen oder Wohnstätten zugeordnet und in einer Kosmologie verortet. Manchmal wird eine bestimmte Gottheit mit einer anderen identifiziert.

Die Semantik der Namen und der anderen Worte, die Nennung geographischer Details wie etwa von Flussnamen und anderen geographischen Gegebenheiten, die Beschreibung der Beziehung zwischen den Gottheiten und die Mitteilung ihrer Taten sind für die moderne Wissenschaft von großem Interesse und stehen im Mittelpunkt ihrer Forschungen. Daraus werden religions-, sozial- und kulturgeschichtliche Erkenntnisse hergeleitet. Auf diese Weise gewinnen wir zunehmend Klarheit über das Leben und die Vorstellungen der alten Zeit.

Für die traditionellen Brahmanen sind diese Aspekte von sehr untergeordneter Wichtigkeit. Bereits die Grundlage solcher wissenschaftlicher Untersuchungen, nämlich das Wortverständnis der Aussagen und Aufforderungen, blieb von untergeordnetem Interesse und war bzw. ist eher ein Nebeneffekt der traditionellen Ausbildung. Im Mittelpunkt stand die korrekte Aussprache und Rezitation der Verse. Dies galt bzw. gilt als entscheidend für die Erzielung der gewünschten Ritualergebnisse. Die Gelehrten beschäftigten sich intensiv mit *Śikṣā*, der richtigen Aussprache oder Phonetik, und *Chandas*, der Metrik und Prosodik, und entwickelten diese Bereiche zu zwei der traditionellen vedischen Hilfswissenschaften (*vedāṅga*) neben *Nirukta* (Etymologie), *Vyākaraṇa* (Grammatik), *Kalpa* (Ritualkunde) und *Jyotiṣa* (Astronomie), den vier restlichen Hilfswissenschaften. Richtige Aussprache und korrekte Betonung galten bzw. gelten als der Schlüssel zur Wirksamkeit der Texte, nicht das Sinnverständnis. Deshalb steht die Übung der gemeinschaftlichen Rezitation im Mittelpunkt der traditionellen brahmanischen Schulen.

Die Rezitation bestimmter Hymnen ist integraler Bestandteil der Opferhandlungen. Bei größeren Opfern gibt es mehrere Opferpriester, und während die einen die Opfergaben bewegen, rezitieren andere die passenden Texte. Eingeebt werden diese im Kindesalter in der Gruppenrezitation.

Um die Gründe herauszufinden, weshalb die vedischen Gottheiten angerufen werden, ist der erste Vers einer Hymne an Savitr̥ aus dem ersten Buch des *R̥g-Veda* aufschlussreich:²

² Arthur A. Macdonell, *A Vedic Reader for Students* („First published in England, 1917“; hier Madras: Oxford University Press, 1972).

Hvayāmy agniṃ prathamam svastaye
Hvayāmi mitrāvaruṇāv ihāvase /
Hvayāmi rātrīm jagato niveśanīm
Hvayāmi devam savitāram ūtaye //³

Agni, den ersten [Gott], rufe ich an um Wohlergehen,
Mitra und Varuṇa, damit sie mir hier Schutz gewähren,
die Nacht rufe ich an, die die Welt zur Ruhe bringt,
Gott Savitṛ rufe ich an um Unterstützung.⁴

Jede Gottheit wird also in einer bestimmten Funktion angerufen, je nachdem, was der Opferherr braucht. Natürlich kann eine Gottheit dabei auch verschiedene Funktionen wahrnehmen bzw. mehrere Gottheiten die gleiche. Die Gottheiten werden gelobt und gepriesen, darauf werden sie um Leistungen gebeten, oft werden sie auch wie ein Gast zum Opferritus eingeladen. Zu den erbetenen Leistungen zählen Wohlergehen, Reichtum, Schutz, Sieg und weitere glückverheißende Segnungen.

Hier noch ein weiteres Beispiel, die Eröffnungshymne des *Ṛg-Veda*, an Agni gerichtet, als Autor gilt Madhucchandas Vaiśvāmitra; das Metrum ist Gāyatrī:⁵

Agniṃ īde purohitam
Yajñasya devam ṛtvijam /
Hotāram ratna-dhātamaṃ //

Agniḥ purebhir ṛṣibhir
Īdya nūtanair uta /
Sa devāṃ eha vakṣati //

Agninā rayim aśnavat
Poṣam eva dive-dive /
Yaśasaṃ vīravattamaṃ //

Agne yaṃ yajñam adhvaram
Viśvataḥ paribhūr asi /
Sa id deveṣu gacchati //

Agnir hotā kavi-kratuḥ
Satyaś citra-śravastamaḥ /
Devo devebhir āgamat //

Yad aṅga dāśuṣe tvam
Agne bhadraṃ kariṣyasi /
Tavēt tat satyam aṅgiraḥ //

Upa tvāgne dive-dive
Doṣā-vastar dhiyā vayam /
Namo bharanta emasi //

³ *Ṛg* I.35.1.

⁴ Alle Übersetzungen – sofern nicht ausdrücklich anders angegeben – sind eigene Übersetzungen der Verfasserin.

⁵ Ebd.

Rājantam adhvarānām
Gopām ṛtasya dīdivim /
Vardhamānaṃ sve dame //

Sa naḥ piteva sūnave
‘gne sūpāyano bhava /
sacasvā naḥ svastaye //⁶

1. Agni lobe ich, den Hauspriester, den göttlichen Priester des Opfers, den Anrufer, den besten der Schätzegewährer.
2. Agni ist von den alten Sehern und den jetzigen zu verehren; er möge die Götter hierher bringen.
3. Durch Agni möge [der Opferherr] Tag für Tag Reichtum und vor allem Wohlstand erlangen und sehr heldenreichen Ruhm.
4. Oh Agni, die Verehrung und das Opfer, das Du allseits umschließt, geht tatsächlich zu den Göttern.
5. Möge Gott Agni, der Anrufer, die Weisheit des Dichters, die Wahrheit, dessen Ruhm herrlich ist, mit den Göttern herkommen!
6. Oh Agni, das Gute, das Du dem Opferer ja tun willst, bewahrheitet sich bei Dir, oh Aṅgiras.⁷
7. + 8. Oh Agni, Tag für Tag kommen wir zu Dir, oh Erheller des Dunkels, mit dem Denken Verehrung bringend, [zu Dir], dem Regenten über die Opfer, dem leuchtenden Wächter über die kosmische Ordnung, dem im eigenen Hause Wachsenden.
9. Wie ein Vater [seinem] Sohne, so, oh Agni, sei uns leicht zugänglich! Begleite uns, damit es uns wohl ergeht!

Agni, nach dem Kriegsgott Indra der zweitwichtigste Gott der vedischen Tradition, wird in mindestens 200 Hymnen angerufen. Entsprechend seiner Wortbedeutung sowie der Beschreibung seines Aussehens und seiner Tätigkeiten kann er unmittelbar mit dem Opferfeuer identifiziert werden. Agni ist leuchtend, ein Erheller, unabdingbar für den Erfolg des Opferrituals. Mit seinen Flammenzungen nehmen die zum Opfer herbeigerufenen Gottheiten die Opfertgaben auf.

Für eine interreligiöse Betrachtung gegenüber christlichen Vorstellungen ist der hier in der neunten Strophe verwendete Vergleich von bemerkenswertem Interesse, denn hier wird die Beziehung zwischen dem vedischen Feuergott und dem Opferer mit der Vater-Sohn-Beziehung verglichen und idealisiert: So wie sich ein Vater gerne seinem Sohn zuwendet, dessen Wünsche anhört und erfüllt und seinen Spross zu dessen Wohlergehen protektioniert, so möge sich auch der Feuergott verhalten, wünscht sich der Opferer. Die Vorstellung von Gott als Vater ist also auch hier zu entdecken.

⁶ *Rg* I.1.1–9.

⁷ „Aṅgiras“ ist einer der großen Ṛṣis oder Seher, wird aber auch als Synonym für Agni verwendet.

2. Die Bhakti-Frömmigkeit

Die Anrufung Gottes mittels seiner Namen ist nicht nur in der Welt der Vedischen Opfer bedeutsam. Wir untersuchen sie nun in einer anderen Strömung im Mosaik des Hinduismus, nämlich der Bhakti-Frömmigkeit. Dazu machen wir einen Zeitsprung von fast 3000 Jahren weg vom *Ṛg-Veda* und überspringen die Epische Zeit mit den großen Literaturwerken des *Mahābhārata* und der *Purāṇas*, in denen bereits Gottesliebe gelehrt wird. Wir wenden uns den historisch belegten Bhakti-Heiligen zu, die im Mittelalter in Karnataka, Maharashtra und Nord-Indien wirkten.⁸ Obwohl ihre Blütezeit weit auseinander liegt, sind beide Richtungen im heutigen Indien noch lebendig und bestehen nebeneinander weiter.

Wir bewegen uns auch fort vom Vedischen Sanskrit hin zu den verschiedenen Volkssprachen, die im mittelalterlichen Indien von der Bevölkerung tatsächlich gesprochen wurden: Tamil, Kannauresisch, Brāj, Awadhī, Mārāthī, Alt-Bengālī. Die herausragenden Vertreter der Bhakti-Frömmigkeit, die ihre Emotionen der Sehnsucht und Hingabe in ungezählten Gedichten zum Ausdruck brachten, waren nämlich keine Sanskrit-Gelehrten, keine Brahmanen, keine gebildeten Ritualexperten.⁹ Sie waren vielmehr Niedrigkastige oder Kastenlose, wie z. B. der Śūdra Tukārām (16. Jh.) oder andere Außenseiter der Gesellschaft wie der blinde Sūrdās (16. Jh.). Auch Frauen sind darunter wie die in religiöser Trunkenheit umherirrende Mahādeviyakka (12. Jh.), die Prinzessin Mirabai (um 1500) und Lāl Ded (14. Jh.). Lāl Ded wie auch Kabir (15. Jh.) und die Baul-Sänger aus Bengalen befinden sich in einer interreligiösen Kulturzone und gelten als Muslime – die in Kaschmir wirkende Lāl Ded wird nur in den persischen Quellen als Muslima erachtet, von den Shivaiten wird sie als Shivaitin angesehen. Nanak (14./15. Jh.) initiierte eine besondere Lehrtradition und avancierte als Guru Nanak zum Stifter des Sikhismus. Von vielen Vertretern der Bhakti-Richtung wissen wir die Kastenzugehörigkeit nicht, weil in der Bhakti-Hingabe die familiäre Herkunft unwichtig ist und keine Barrieren bildet. Nur die Hingabe zählt. Manche dieser Bhakti-Heiligen konnten weder lesen noch schreiben, aber die Anhänger hörten ihre Lieder, sangen mit und notierten sie; viele davon bis heute beliebt und weit verbreitet.

Gerade die Verwendung der Volkssprachen ist ein Merkmal der Bhakti-Texte. Ein Überblick über die gesamte Bhakti-Literatur wird durch die Vielzahl der Sprachen und Dialekte erschwert. Hindī-Kenntnisse können als Ausgangspunkt dienen, von wo aus man sich in Alt-Rājasthānī, Brāj und Awadhī einarbeiten

⁸ *Ṛg-Veda*-Hymnen ab etwa Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr., Virashaiva-Bewegung in Karnataka (12. Jh.), Kabīr (14./15. Jh.), Sūrdās (15. Jh.), Tukārām und Tulsīdās (16. Jh.).

⁹ Ausnahmen bilden die Brahmanen Rāmānuja (11. Jh.), Jayadeva (12. Jh.) und Ekanāth (16. Jh.).

und damit die Werke von Dādū, Mīrābāī, Kabīr und Tulsīdās lesen kann. Aber selbst dann kann man die Texte der Bhakti-Autoren aus Mahārāsthra, Bengalen und Süd-Indien noch nicht entziffern. Die Literatur der Bhakti ist deshalb Gegenstand unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen: der Dravidologie und der Neuindoarischen Philologie, beides Zweige der Indologie. Ohne die Beherrschung sprachwissenschaftlicher Methoden, ein Gespür für lyrische Ausdrucksweise und Kenntnis der religiösen Metaphern bleiben die Bhakti-Texte obskur.

Zu den Praktiken der Gläubigen auf dem Bhakti-Weg zählen nach dem *Bhāgavata Pūrāṇa* folgende:¹⁰

- Śravaṇa* – Hören der Lieder und Darlegungen,
- Kīrtana* – Singen der Gottesnamen,
- Smarāṇa* – Vergegenwärtigung der Gottesnamen,
- Pādasevana* – Dienst an den heiligen Füßen (d. h. an den Erscheinungen des Heiligen, z. B. dem Lehrer oder den Schriften),
- Arcana* – Verehrung bzw. Gottesdienst,
- Vandana* – Verehrung bzw. Verbeugung,
- Dāsyā* – Dienst, gemeinnützige Arbeit,
- Sakhya* – Freundschaft,
- Ātma-nivedana* – Selbsterforschung, Aufgabe des Ego in Gott.

Mit anderen Worten: Der Gläubige nimmt an gemeinschaftlichen Gottesdiensten teil, bei denen religiöse Texte vorgelesen und ausgelegt werden. Die Gläubigen singen religiöse Lieder und wiederholen bestimmte Namen Gottes singend, murmelnd oder in der Stille. Bei diesen Gottesdiensten können auch Idole (z. B. von Kṛṣṇa) oder Sandalen, welche die göttliche Präsenz darstellen, oder ein Lehrer (*guru*) in der bekannten Hindu-*pūjā*-Weise verehrt werden. Außerdem – und das ist in der Bhakti-Strömung gegenüber allen anderen Richtungen innerhalb des sogenannten Hinduismus außergewöhnlich – soll sich der Gläubige durch praktische Arbeit nützlich machen und damit der Gottheit und der Gemeinschaft dienen. Er soll anderen freundschaftlich begegnen und dabei gesellschaftliche Hierarchien vergessen. All dies soll ihm dazu verhelfen, sein Ego aufzugeben und dadurch die Trennung zwischen sich als Individuum und der Gottheit zu überwinden.

Für das vorliegende Thema, die Anrufung heiliger Namen, sind die hier unter *kīrtana* und *smarāṇa* beschriebenen Übungen relevant. Auf verschiedene Weise konzentriert sich der Gläubige auf den bzw. die heiligen Namen: Laut singend, mit oder ohne Begleitung von Trommeln und anderen Instrumenten, oder auch leise murmelnd, die Perlen einer *mālā* (Rosenkranz) zwischen den Fingern vorwärtsbewegend (*japa*), oder den Namen in meditativer Stille vergegenwärtigend.

¹⁰ Sankara Gopala Tulpule, *Mysticism in medieval India* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1984).

Es gibt auch Gläubige, die den Namen hundert- und tausendfach aufschreiben, z. B. täglich eine Seite eines Heftes. Beliebt ist auch der sogenannte „*akhaṇḍa kīrtana*“, bei dem die Anrufung des bzw. der heiligen Namen ohne Unterbrechung die ganze Nacht hindurch fortgesetzt wird. Die fortwährende Anrufung kann über 24 Stunden hinweg oder auch mehrere Tage und Nächte lang praktiziert werden, je nach Anlass. Sie wird gerne in Gruppen praktiziert, z. B. anlässlich bestimmter Feste oder Gelübde. Es gibt auch Asketengruppen, die sich dieser Praxis verschrieben haben.

Diese Art der Anrufung folgt im Gegensatz zur Vedischen Rezitation nicht festen formellen Vorschriften, sondern ist kreativ, von der momentanen Verfassung der Gläubigen abhängig, ekstatisch und spontanen Veränderungen und Einfällen unterliegend, etwa wenn ein neuer Gottesname gewählt wird (z. B. Rāma, Kṛṣṇa oder Rādhā) oder neue Sänger oder neue Instrumente dazukommen.

Neben der Wiederholung einfacher Gottesnamen ist auch das Singen von Hymnen und Lobliedern sehr beliebt. Loblieder auf die Gottheit heißen „*bhajanā*“. Sie sind im Wesentlichen Liebeslieder an die Gottheit, voller Sehnsucht, Zärtlichkeit und Hingabe. Sie werden teilweise professionell intoniert und von beliebten Künstlern in Konzerten, im Radio und Fernsehen vorgetragen.

Unterschiedliche Gläubige stellen sich die Gottheit abweichend vor: entweder bildhaft mit Eigenschaften versehen (*saguṇa bhakti*) oder aber eigenschaftslos, formlos und damit jede Beschreibung transzendierend (*nirguṇa bhakti*). Während die ersteren die Schönheit und andere Vorteile der Gestalt ihres Gottes preisen, klagen die anderen, dass keine Worte, keine Bilder, keine Formen geeignet seien, die Erhabenheit ihres Gottes ausreichend zu erfassen.

In der Wahl seiner Gottheit und Praxis folgt jeder Gläubige seinen eigenen inneren Neigungen und Gefühlen. Die persönliche Präferenz einer bestimmten Gottheit (z. B. von Kṛṣṇa, Hanumān, Kālī oder irgendeiner anderen) ist auf dem Hintergrund der Hindu-Theologien völlig legitim. Mögen sich diese Theologien in Einzelheiten krass unterscheiden, so vertreten sie doch alle die Ansicht, die eine geistige Essenz erweise sich in der gesamten Vielfalt. Jeder Mensch hat daher seinen besonderen Zugang zu dieser Essenz und stellt sich Gott entsprechend seinem persönlichen Vermögen vor. Die Gottesvorstellung hat nach dieser Lehre vor allem mit der Persönlichkeit des Gläubigen und dessen geistiger und emotionaler Entwicklung und Erfahrung zu tun. Mīrābāī stellte sich Kṛṣṇa mit allen ikonographischen Details vor, bezog sich auf die mythischen Geschichten und verlor sich in dieser Art der Gottesverehrung. Andere, wie Kabīr, resignierten in der Bemühung, sich Gott vorzustellen und priesen ihn als die alle Vorstellungen übertreffende Macht. Beiden gleich war die extrem starke Fixierung auf Gott und die unermüdliche Beschäftigung mit seinem Namen.

Hier ein Gedicht des berühmten Kabir, die Übersetzung stammt von Lothar Lutze:¹¹

1. Kabir ließ von der Liebe Wolke sich besprühn,
innen ward nass die Seele, außen der Körper grün.
2. Sorg dich um Gottes Namen, was sorgst dich um Geringe?
In wessen Sinn nicht Gott, der ist in Todes Schlinge.
3. Gott ist in meinem Sinn, nun ist mein Sinn Gott auch,
Das macht, dass ich vor wem mich nicht zu bücken brauch.
4. „Du“ sprach ich und ward Du. Nicht blieb in mir mein Ich.
Oft gab ich's so, wohin ich blick, erblick ich Dich.
5. Schrei Gottes Namen, schrei, schlaf nicht und sei kein Tor,
Schrei Tag und Nacht, dann dringt dein Schrei an Gottes Ohr.
6. In wessen Leib nicht Liebe, auf wessen Zung nicht Gott,
wer so zur Welt gekommen, vergeht der Welt zum Spott.
7. Kabir spricht: Wer der Liebe Würze nicht gekannt,
war Gast im leeren Haus, der, wie er kam, verschwand.
8. Wer Gott den Liebsten lässt und hin zu andern rennt,
ist wie ein Hurensohn, des Vater keiner kennt.

Die Vorteile und der Nutzen der heiligen Namen werden in vielen populären Schriften in ähnlicher Weise erklärt: Der Name ist ein Mittel zur Konzentration auf die Gottheit. Der Geist des Gläubigen soll gebändigt und fixiert werden. Seine Gedanken sollen nicht mehr unstedt hin- und herirren, sondern ruhig werden, wie ein klarer See. Der heilige Name soll wie ein Filter die Gedanken reinigen, bis nichts anderes als der Gedanke an Gott mehr übrig bleibt. Mit Hilfe ihres Namens soll die Gottheit präsent werden, ihr *darśana* – die heilige Schau – gelingen. Auf welche Weise der Gläubige seine Gottheit dann schauen kann, ob im Traum, in der Vorstellung oder gar physisch, wird von Fall zu Fall unterschiedlich beschrieben. Jedenfalls erzeugt die Schau bzw. Präsenz des Gottes beim Gläubigen das Gefühl von Glückseligkeit (*ānanda*) und erfüllt ihn mit Enthusiasmus.

Man kann hier durchaus sagen, dass mithilfe des Namens eine mentale Umprägung des Gläubigen angestrebt wird. Dadurch soll die Trennung von der Gottheit, die als schmerzhaft erfahren wird, überwunden werden. Die einen erhoffen sich die Nähe zu ihrem Gott, wollen bei ihm sein wie ein Diener, ein Freund, eine Mutter oder eine Geliebte. Andere erhoffen sich das Ende ihrer als Individuum abgetrennten Einzelexistenz, indem sie sich in der Identität ihres Ideals verlieren und auflösen. Es dürfen dabei durchaus Analogien zu zwischenmenschlichen Liebessehnsüchten gezogen werden. Man kann durchaus feststellen, dass die Trennungslinien von zwischenmenschlicher Liebe und Gottesliebe verschwimmen.

¹¹ Lothar Lutze, „Bhaktilyrik als Gegenwartsliteratur: Gedichte von Kabir, Surdas und Raskhan, übersetzt und erläutert von Lothar Lutze,“ Sonderdruck aus *Indo Asia* 4 (Tübingen: Horst Erdmann Verlag, 1977).

Gerne orientiert sich die *saguna*-Form der Bhakti-Hingabe an der aus der Mythologie bekannten Beziehung zwischen Kṛṣṇa und Rādhā: Rādhā personifiziert die menschliche Einzelseele. Kṛṣṇa ist Gott in der Form des jugendlich-unbekümmerten Hirtenjungen. Kṛṣṇa verliebt sich unsterblich in Rādhā, ein Hirtenmädchen. Und Rādhā ist in Kṛṣṇa verliebt, wie auch alle anderen Hirtenfrauen. Kṛṣṇa liebt alle und tanzt fröhlich mit ihnen. Wenn Rādhā deswegen schmolzt, sucht er sie und beteuert ihr seine Liebe. Sobald sie sich wieder mit ihm einläßt, verschwindet er aber, und sie sucht ihn. In diesem Hin und Her von Suchen und Finden, Liebesbeteuerungen und Grollen kommt es zu allerlei Verwirrung: Wer sucht hier wen, und wer findet hier wen? In Kṛṣṇas Augen erkennt sich Rādhā, in Rādhās Augen erkennt sich Kṛṣṇa, die Identitäten verschwimmen – eine vielschichtige Beziehung, die Stoff für Hymnen und Geschichten und Anlass zu theologischen Spekulationen bietet.

3. Philosophische Überlegungen zur Beziehung zwischen Wort und Bedeutung bzw. zwischen Namen und Wesenheit

In den beiden vorausgehenden Ausführungen wurden Beispiele der Anrufung heiliger Namen aus zwei unterschiedlichen Traditionen des sogenannten Hinduismus vorgestellt, ihre Praxis beschrieben und ihr Zweck bzw. ihre erwartete Wirkung nach den traditionellen Glaubenslehren erläutert. Im Folgenden hinterfragen wir diese Praktiken und suchen nach Erklärungen in der philosophischen Literatur Indiens.

Wie kann es sein, dass die Anrufung eines Namens überhaupt ein bestimmtes Wesen mobilisiert, und zwar das damit gemeinte und nicht etwa ein anderes? Wie kann es sein, dass eine Person oder eine Gottheit sich derjenigen Person zuwendet, die ihren Namen ruft? Welche Voraussetzungen, Bedingungen und Zusammenhänge sind dafür notwendig? Wie hängen Namen und Wesen, ja, wie hängen Wort und Bedeutung überhaupt zusammen? Wie ist Wortverständnis möglich? Wie kommt Satzverständnis zustande? Wie können Laut, Lautverbindungen, grammatikalische Formen, Wortverbindungen und Wortfolgen bestimmte erwünschte Bedeutungen vermitteln? Was sind die entscheidenden Elemente im Verständnisprozess? Und wie kann ein Missverständnis von einem korrekten Verständnis unterschieden werden? Wie kann ein Irrtum ausgeschlossen werden? Wie gelange ich zu einem korrekten Verständnis der Wirklichkeit?

Derartige Fragen wurden in Indien seit frühester Zeit gestellt. Schon in der vedischen Periode war klar, dass die Erkenntnis der Wirklichkeit und die Verwendung von Worten und Namen zum Zweck einer bestimmten Wirkung problematisch und daher erklärungsbedürftig sind. Die vedischen Priester wollten nicht unnütz handeln, die Opferherrn nicht umsonst für Rituale und Gebete bezahlen.

Auf keinen Fall wollten sie unerwünschte Wirkungen erzielen. Wie diese zu verhindern seien und die gewünschte Wirkung zustande kommen kann, wurde ausgedehnt und kontrovers debattiert. Über die Jahrhunderte wurden die Fragestellungen und Argumente immer weiter verfeinert und eigene *termini technici* gebildet.

Aus unserer heutigen Sicht und dem Blickwinkel der europäischen Kultur fällt auf, dass unter den umfassenden Erörterungen, die in Indien zum Themenbereich Wort und Bedeutung verfasst wurden, merkwürdigerweise eine bestimmte Frage niemals gestellt wurde, nämlich die der Übersetzbarkeit der Worte und Offenbarungsschriften. Alle Spekulationen drehten sich ausschließlich um die Sprache Sanskrit und die einzelnen Laute des Sanskrit-Alphabets. Die Vorstellung, dass darüberhinaus noch weitere Laute existieren könnten – z. B. etwa ü, ä, ö oder ch – blieb vollständig ausgeblendet.

Schon früh entwickelte sich in Indien eine hochdifferenzierte Sprachphilosophie. Der große Grammatiker Patañjali erörterte in seinem *Mahābhāṣya* aus dem 2. Jh. v. Chr nicht nur Etymologie und Semantik, sondern auch das Verhältnis von Wort und Bedeutung. Auch die Vertreter der verschiedenen philosophischen Schulen widmeten diesem Thema große Aufmerksamkeit, darunter die Schulen des Mīmāṃsā und des Nyāya, Dignāga und andere Buddhisten, sowie später die Vedāntins und die Shivaiten Kaschmirs. Der einflussreichste Vertreter der Sprachphilosophie ist sicher Bhartṛhari, der vor Dignāga und damit im 5. Jh. n. Chr. gelebt hat. Sein Hauptwerk, die *Vākyapadīya*, wurde viel zitiert, nicht nur von Logikern des Buddhismus, sondern auch von Somānanda Nātha und Abhinavagupta in Kaschmir. Seine Lehre ist unter dem Namen *śabdādvaita* bekannt, was soviel wie „Nicht-Zweiheit des Logos“ bedeutet.¹² Er verkündet eine Ontologie, in deren Zentrum *śabda*, das Wort bzw. der Logos steht, der eine geistige Urgrund, der sich unter dem Einfluss der Zeitkraft in Stufen entfaltet hin zu einerseits dem gewöhnlichen Wort, andererseits der Bedeutung. Die Gegebenheit, aus einer bestimmten Lautfolge eine eindeutige Bedeutung herzuleiten, wird hier letztlich durch die transzendente Nicht-Zweiheit erklärt, die am Anfang all der Vielfalt steht.

Nach Ansicht Bhartṛharis ist die menschliche Intuition (*pratibhā*) ausschlaggebend im Verständnisprozess. Allerdings ist nicht von der Hand zu weisen, dass auch die konventionelle Festlegung einer bestimmten Bedeutung zu einer bestimmten Lautfolge eine gewisse Rolle spielt. Sollte allerdings eine Konvention beliebig möglich sein, widerspräche dies anderen Darlegungen, nach denen die einzelnen Laute des Alphabets keinen beliebigen, sondern ihrem Wesen nach einen ganz bestimmten Gehalt haben. In langatmigen Beschreibungen werden die

¹² Auch *śabdabrahmavāda* – „Lehre vom geistigen Urgrund, der das Wort ist“.

Laute gewissen Gottheiten zugeordnet und erstaunliche Analogien zwischen dem Alphabet und den Gottheiten, den Elementen und Organen aufgezeigt.

In Indien entwickelte sich eine umfangreiche, komplizierte Literatur zur Sprachphilosophie, die lange vernachlässigt wurde und bisher erst rudimentär wissenschaftlich aufgearbeitet ist. Ihre historische und analytische Darstellung ist wünschenswert, muss aber an anderer Stelle erfolgen. Im vorliegenden Rahmen kann nur aufgezeigt werden, dass die Praxis der Anrufung der Namen Gottes in Indien seit jeher verbreitet war, im Mittelalter bei den Bhakti-Heiligen ganz neue Formen entwickelte und darüber hinaus stets Gegenstand philosophischer Überlegungen blieb.