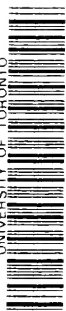


UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00377672 1

81
1245
1265



UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

WILLIAM H. DONNER
COLLECTION

*purchased from
a gift by*

THE DONNER CANADIAN
FOUNDATION

HELMUTH VON GLASENAPP

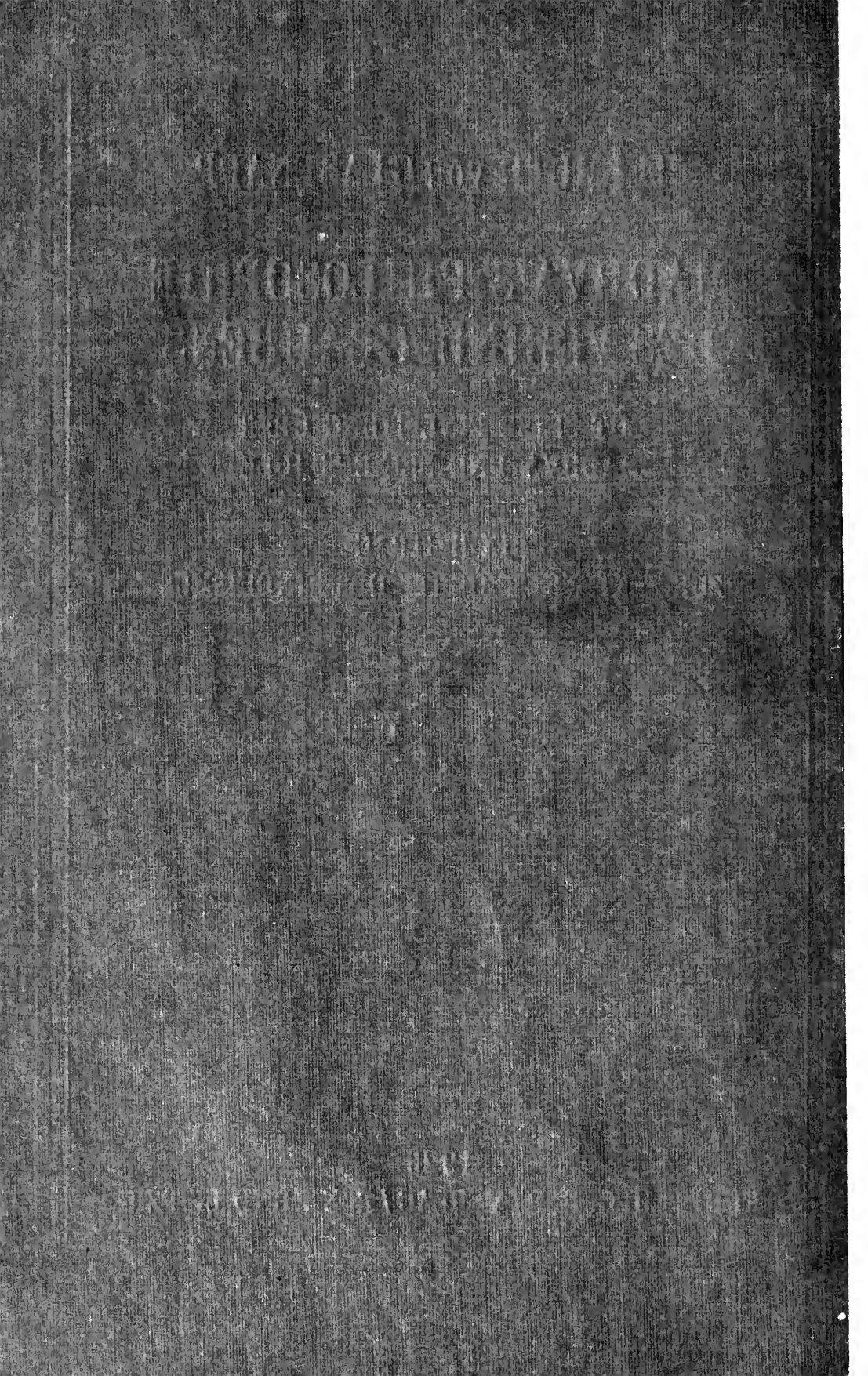
MADHVA'S PHILOSOPHIE
DES VISHNU-GLAUBENS

MIT EINER EINLEITUNG ÜBER
MADHVA UND SEINE SCHULE

EIN BEITRAG
ZUR SEKTENGESCHICHTE DES HINDUISMUS

1923

KURT SCHROEDER / VERLAG / BONN UND LEIPZIG



122 243
820/194

fs

GEISTESSTRÖMUNGEN DES OSTENS

HERAUSGEGEBEN

VON

W. KIRFEL

BAND II

HELMUTH VON GLASENAPP:

MADHVA'S

PHILOSOPHIE DES VISHNU-GLAUBENS

1923

KURT SCHROEDER · VERLAG · BONN UND LEIPZIG

**MADHVA'S
PHILOSOPHIE DES VISHNU-GLAUBENS**

**MIT EINER EINLEITUNG
ÜBER MADHVA UND SEINE SCHULE**

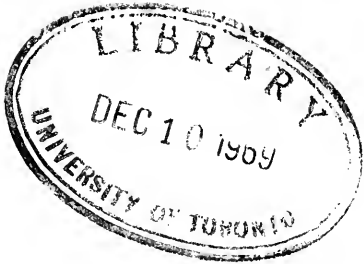
EIN BEITRAG ZUR SEKTENGESCHICHTE DES HINDUISMUS

VON

HELMUTH VON GLASENAPP

1923

KURT SCHROEDER · VERLAG · BONN UND LEIPZIG



BL
1245
M2E5

HERRN
PROFESSOR DR. RICHARD SIMON
IN DANKBARKEIT
ZUGEEIGNET

VORWORT.

Die philosophischen Systeme der hinduistischen Sekten sind von der europäischen Indien-Forschung bisher nur in geringem Maße zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen gemacht worden. Sehr zu Unrecht. Denn wenn die abendländische Indologie dem Westen das Verständnis für die Kultur der indischen Völker vermitteln soll, darf sie sich nicht auf das Studium der Erzeugnisse der ältesten Perioden der indischen Geistesgeschichte beschränken, sondern sie muß bestrebt sein, alle Erscheinungen des kulturellen Lebens des Gangeslandes, bis auf unsere Tage hin mit gleicher Hingabe zu erfassen und darzustellen. Bei aller Bewunderung für die ehrwürdigen Denkmäler einer entfernten Vergangenheit darf nicht das Studium dessen versäumt werden, was im heutigen Indien noch Kraft und Leben besitzt, mag dieses auch vom Standpunkt des Altertumsforschers weniger interessant und minder gewichtig erscheinen.

Die vorliegende Schrift unternimmt den Versuch, die Lehren der noch heute in Südindien verbreiteten viṣṇuitischen Sekte der Mādhyas auf Grund der Werke ihres Stifters erstmalig quellenmäßig darzustellen; sie will damit für ihren Teil dazu beitragen, unsere Kenntnis der religiösen Strömungen innerhalb des heutigen Hinduismus zu ergänzen und zu erweitern. Dementsprechend behandelt sie vor allem die religiöse Gedankenwelt Madhvas; seine Exegetik, Logik und Erkenntnislehre sowie seine Polemik gegen andere Schulen sind nur soweit erörtert worden, als dies für den beabsichtigten Zweck als notwendig erschien. Bei meiner Darstellung habe ich mich nicht darauf beschränkt, das eine oder andere Hauptwerk des Meisters zu Grunde zu legen, sondern alle ihm zugeschriebenen 37 Werke, wenn auch naturgemäß nicht alle in gleichem Maße, zu Rate gezogen. Daß im Hinblick auf den großen Umfang von Madhva's Schriften — in der von mir benutzten Ausgabe umfassen sie 2350 Seiten in oblongem Groß-Oktav, wobei jedoch die Texte der Bhagavadgītā und von 10 Upaniṣaden mit- einbegriffen sind — in einem Buch wie dem vorliegenden nur das Wichtigste hervorgehoben, Vieles nur kurz gestreift werden konnte, versteht sich von selbst. Um jedoch sicher zu sein, daß kein wesentlicher Punkt meiner Aufmerksamkeit entgangen ist, habe ich die beste indische Zusammenfassung von Madhva's Lehre, Padmanābha's „Madhva-siddhānta-sāra“ durchgängig verglichen. Der Tatsache, daß meiner Interpretation von Madhva's Philosophie

trotzdem noch mancherlei Mängel anhaften, bin ich mir voll bewußt; lehrt doch der Vergleich zwischen den Originalquellen und allen bisher unternommenen europäischen Darstellungen von metaphysischen Systemen der Brahmanen, daß es uns bei der großen Verschiedenheit unseres Denkens von dem der Hindus nur in be-
grenztem Maße möglich ist, den eigenartigen Ideengängen indischer Scholastiker gerecht zu werden.

Meine Arbeit wurde im Sommer 1915 begonnen und Ende 1917 zu vorläufigem Abschluß gebracht. Auf Grund ihrer wurde ich im Mai 1918 von der Philosophischen Fakultät der Bonner Universität als Privatdozent zugelassen. In veränderter Gestalt lag sie auch der Philosophischen Fakultät der Universität Berlin vor, als ich zwei Jahre später meine Umhabilitierung dorthin vollzog. Seitdem habe ich die Schrift wesentlich erweitert und umgestaltet, der größte Teil der Einleitung und mehrere Abschnitte des Textes sind neu geschrieben worden und im Einzelnen habe ich viele Zusätze und Verbesserungen vorgenommen.

Unter Berücksichtigung des Umstandes, daß Madhva's Werke unter den heutigen Verhältnissen in Deutschland schwer zu beschaffen sind, habe ich besonders markante Stellen aus ihnen des öfteren in der Originalsprache beigefügt, um denen, die philosophische Sanskrit-Werke zu lesen gewohnt, denen aber die Urtexte nicht zugänglich sind, wenigstens in gewissem Umfange einen Einblick in Madhva's Schreibweise und eine Nachprüfung meiner Darstellung zu ermöglichen.

Seiner Form und seinem Inhalt nach wendet sich das vorliegende Buch in erster Linie an Indologen, doch hoffe ich, daß es auch das Interesse aller derjenigen beanspruchen darf, die sich mit der Geschichte und den Problemen indischer Religiosität beschäftigen. Bietet doch gerade das System Madhva's überraschende Analogien zu manchen Anschauungen hervorragender Kirchenlehrer des christlichen Mittelalters.

Herrn Geheimrat Professor Dr. H. Jacobi (Bonn), Herrn Professor Dr. F. O. Schrader (Kiel) und Herrn Professor Dr. S. N. Dasgupta (Chittagong) danke ich auch an dieser Stelle für freundliche Auskünfte und Ratschläge, Herrn Professor Dr. R. Simon (Berlin) für die liebenswürdige Hilfe beim Lesen der Korrektur, der Verwaltung der Preußischen Staats-Bibliothek zu Berlin und insbesondere meinem Kollegen Herrn Dr. Nobel für die Bereitwilligkeit, mit welcher mir die von mir benötigten Werke für lange Zeit zur Verfügung gestellt wurden.

Berlin im Mai 1923.

Dr. Helmuth v. Glasenapp
Privatdozent an der Universität Berlin.

INHALT.

Vorwort	Seite VI
Inhalts-Verzeichnis	VIII
Erklärung der Abkürzungen	X

EINLEITUNG.

Madhva und seine Schule.

1. Die mythische Vorgeschichte Madhvas	*1
2. Die legendarische Lebensgeschichte Madhvas	*2
3. Der historische Madhva	*7
4. Die Werke Madhvas	*13
5. Die Herkunft der Lehre Madhvas	*17
6. Madhvas Nachfolger	*36
7. Die heutigen Mādhas	*39
8. Freunde und Gegner Madhvas	*42
9. Die Madhva-Literatur	*48
a) Madhvas Werke	*48
α) Text-Ausgaben	*48
β) Übersetzungen	*49
b) Werke aus Madhvas Schule	*50
c) Schriften und Aufsätze über Madhva in abendländischen Sprachen	*64

MADHYA'S PHILOSOPHIE DES VIṢṆU-GLAUBENS.

Erster Abschnitt: Erkenntnislehre.

I. Die Erkenntnismittel	1
II. Die Methode der Ermittlung der Wahrheit	10

Zweiter Abschnitt: Metaphysik.

I. Die Grundprinzipien	14
1. Die drei Entitäten	14
2. Die fünf Unterschiede (pañcabheda)	14
3. Die Dvaita-Lehre	16
II. Das Wesen Gottes	27
1. Definition Gottes	27
2. Gottes Dascin ist beweisbar und sein Wesen erforschbar	27
3. Gott ist Viṣṇu	28
4. Die Eigenschaften Viṣṇus	31
5. Der Leib Viṣṇus	33
6. Die Entfaltungen (vyūha) Viṣṇus	34
7. Die irdischen Erscheinungsformen (avatāra) Viṣṇus	36
8. Andere Manifestationen Viṣṇus	38
9. Transzendenz und Immanenz Viṣṇus	39

	Seite
III. Das Weltgeschehen	40
1. Gottes Verhältnis zur Welt	40
2. Die Evolution der Welt	43
3. Der Weltbestand	50
4. Die Reabsorption der Welt	51
5. Die Weltalter	53
IV. Die Seelen	54
1. Allgemeines	54
2. Seelen und Leiber	55
3. Das Verhältnis Gottes zu der Seele	57
4. Das Wirken Gottes in der Seele	58
5. Die Klassen der jīvas	61
V. Die Seelen (Fortsetzung): Die Götter	67
1. Das Wesen der Götter	67
2. Die einzelnen Götter	72

Dritter Abschnitt: Heilslehre.

I. Die Ursachen des Samsāra	76
II. Die Mittel zur Heilsgewinnung	80
1. Gute Werke	80
2. Wissen	87
3. Gottesliebe	91
III. Die Meditation, der Weg zur Vervollkommnung	95
IV. Das Schauen Gottes	97
V. Das Verhalten der Lebend-Erlösten	99

Vierter Abschnitt: Eschatologie.

I. Das Schicksal der Seelen nach dem Tode	101
II. Der Weg der Samsārins zur Wiedergeburt	102
III. Die Höllenfahrt der Verdammten	103
IV. Der Weg zur Erlösung	105
V. Der Zustand der Erlösten	108

INDICES.

1. Indische Wörter	113
2. Namen (mit Ausschluß der im 1. Index enthaltenen)	118
3. Schlagwörter	118
NACHTRÄGE UND BERICHTIGUNGEN	119

ERKLÄRUNG DER ABKÜRZUNGEN.

Stellen aus den Werken Madhvas werden nach der großen in Kumbhakona, Śake 1833, erschienenen Gesamtausgabe (vollständiger Titel unten S.*48) angeführt, wenn möglich nach Sūtra oder Vers, sonst nach Blatt oder Seite. Die Stellen aus der Brh-Up. werden nach der allgemein-üblichen Zählweise angeführt, nicht nach der in der Gesamtausgabe verwendeten, bei welcher III, 2 dem gebräuchlichen I, 1 entspricht u. s. f. Ähnlich bin ich auch bei der Mu. Up. und in einigen anderen Fällen verfahren. Die Abkürzungen, die zur Verwendung gelangten, sind fast alle unschwer erkennbar (Pramāṇa = Pramāṇa-lakṣaṇa u. ä.), doch bedürfen die folgenden noch einer Erklärung.

Ait. = Aitareya

Anuvy = (Brahmasūtra-) Anuvyākhyāna

bh = bhāṣya

Bhāg. P = Bhāgavata-Purāṇa (Bombay 1916, Nirṇaya Śāgara Press)

BhG = Bhagavad-Gītā

Brh. Up = Brhadāranyaka-Upaniṣad

BS = Brahma-Sūtra

C = Commentar

Chā. Up. = Chāndogya-Upaniṣad

ERE = Encyclopaedia of Religion and Ethics

Ind. Antq = Indian Antiquary

JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society

Mā. Up = Māṇḍūk(y)a-Upaniṣad

Mbh = Mahābhārata

Mu. Up = Muṇḍaka-Upaniṣad

MVBD = Madhva Vilas Book Depot

Mvij = Nārāyaṇa's Madhva-vijaya (Ausgabe mit Śeṣas C, Bombay 1883)

P = Purāṇa

p = pagina (Seite)

Ps = Padmanābhasūri's „Padārtha-saṅgraha“ mit dem C „Madhva-siddhānta-sāra“ (Ausgabe des MVBD, śake 1815)

Taitt. Up = Taittirīya-Upaniṣad

tp = tātparyā-nirṇaya

Up = Upaniṣad

Z, z = zu

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

EINLEITUNG.

MADHVA UND SEINE SCHULE.

1. Die mythische Vorgeschichte Madhvas¹⁾.

Viṣṇu, der unvergängliche Herr des Alls, der in ewigem Spiel Entstehung, Bestand und Untergang der Welt hervorruft, hat in seiner unendlichen Güte den zahllosen Seelen, die seit anfangsloser Zeit rast- und ruhelos in der Welt umherirren, beständig die Wahrheit über Sein und Leben offenbar gemacht und ihnen den Weg zur Erlösung durch das gläubige Vertrauen auf seine Macht immer aufs Neue gezeigt und gewiesen. In den heiligen Veden hat er fromme Seher die höchste Heilswahrheit schauen lassen, und in den Werken der göttlichen Überlieferung hat er selbst sie in der Gestalt des Vyāsa verkündet. Als im Laufe der Weltalter Irrtum und Sünde immer mehr die Menschheit verblendeten, erschien er als Rāma und als Kṛṣṇa auf Erden, um hier, unterstützt von seinem liebsten Sohn Vāyu, der sich in Hanumat und Bhīma inkarnierte, der Sache des Rechts und der Wahrheit zum Siege zu verhelfen im Kampf gegen Bosheit und Lüge. Kraftvoll richtete er die Herrschaft des Gesetzes auf und verscheuchte die Mächte der Finsternis, die versucht hatten, alle Wesen zu umgarnen. Sobald aber Kṛṣṇa und Bhīma von der Welt geschieden waren, da fehlten ihr die starken Arme, die der Schutz der Guten im Kampf gegen die Bösen gewesen waren, und das Kali-yuga begann, das Zeitalter der Schlechtigkeit und Verblendung. Die Asuras, die Feinde Gottes, hatten jetzt leichte Arbeit. Sie setzten eine Reihe von Irrlehren in die Welt, den Materialismus, die Atomistik, den Śiva- und Jainaglauben und machten dadurch Viele dem Dienste Viṣṇus abtrünnig. Als die Verwirrung allgemein geworden war, erschien Viṣṇu in der Gestalt des Buddha in der Welt²⁾, um das Ketzertum selbst auf die Spitze zu treiben und dadurch die Feinde des Veda von den Frommen zu trennen und dem sicheren Ver-

1) Die folgende Darstellung faßt den Inhalt von Nārāyaṇas Maṇimañjarī kurz zusammen.

2) Die hier wiedergegebene Anschauung ist die im heutigen Hinduismus allgemein übliche, die auch von Madhva selbst geteilt wurde (unten S. 37, Anm. 4).

derben entgegenzuführen. Die falsche Lehre fand viel Anhang, doch blieb eine kleine Schar dem alten Glauben treu und widerstand den Verlockungen der von Viṣṇu irreführten Dämonen. Auf die Dauer vermochten die Bauddhas es nicht, sich siegreich zu behaupten, die Mimāṃsakas unter Kumārila traten gegen sie auf und verhalfen den Vorschriften des Veda zu neuem Ansehen. Als nun die Asuras sahen, daß ihre Macht dahinschwand, da erannen sie ein neues, teuflisches Mittel, um gegen die wahre Lehre anzukämpfen: sie sandten einen der ihrigen aus, in der Gestalt eines Brahmanen die buddhistische Häresie durch falsche Auslegung in die heiligen Schriften hineinzudeuten und dadurch die lernbegierigen Vedengläubigen der Wahrheit zu entfremden. Der Dämon Maṇimat, der von Bhīma getötet worden war¹⁾, nahm als der Brahmanen-Bastard Saṅkara²⁾ irdische Gestalt an und trat als Verkündiger falscher Vedānta-Lehren auf. Durch Zuhilfenahme magischer Künste gelang es Saṅkara, Viele seinem verkappten Buddhismus zu gewinnen. Nach seinem Tode setzten seine Schüler seine Tätigkeit fort und zwangen selbst die Anhänger des Viṣṇu-Glaubens dazu, sich zum Māyāvāda zu bekehren. Der Gewalt weichend mußten sich die treuen Verehrer des Viṣṇu der trügerischen Alleinheitslehre anschließen; insgeheim aber hingen manche von ihnen auch weiter noch der allein wahren Lehre von der Verschiedenheit von Gott und Seelen an und überlieferten diese weiter im Kreise vertrauter Schüler.

Als die Götter einsahen, daß es an der Zeit sei, der Schreckensherrschaft der Dämonen ein Ende zu setzen und der Wahrheit freie Bahn zu schaffen, beteten sie zu Viṣṇu und baten ihn, der Welt einen Propheten der rechten Lehre zu senden. Auf sein Geheiß erschien Vāyu zum dritten Mal auf Erden als Madhva, „der Korallenbaum im Hause des Madhya“ (Madhya-mandāra).

2. Die legendarische Lebensgeschichte Madhvas³⁾.

Madhva, oder wie er ursprünglich hieß, Vāsudeva, wurde (nach der Tradition seiner Anhänger) am 4. Tage der dunklen Hälfte des Monats Āṣāḍha im Jahre 1040 der Śaka-Ära — nach unserer

1) Die Legende von der Tötung Maṇimats wird Mahābhārata III, 160 f. erzählt.

2) Der Name steht für Śaṅkara, was „Heilbringer“ bedeutet, und soll gleichzeitig darauf hindeuten, daß dieser von Madhva glühend gehaßte Philosoph ein aus einer illegitimen Verbindung hervorgegangener Mischling und ein Irrlehrer war, der Gott und Seele nicht auseinander hielt.

3) Nach Nārāyaṇas „Madhvavijaya“.

Zeitrechnung Samstag, 28. Juni 1119 nach Chr. (alten Stils) — im Dorfe Pajakakṣetra unweit der Stadt Rajatapīṭha im Karnāṭa-Lande an der Westküste Indiens geboren¹⁾. Sein Vater, der Brahmane Madhyagehabhaṭṭa²⁾ und seine Mutter Vedavatī hatten zwei Söhne gehabt, die ihnen durch den Tod entrissen worden waren, und sich deshalb aufs Sehlichste einen Stammhalter gewünscht, der ihr Geschlecht fortsetzen könnte. Nach zwölf Jahren erhörte Viṣṇu ihre Gebete und schenkte ihnen einen Knaben, Vāsudeva, dessen zukünftige Größe schon im Tempel des Anantēśvara in Uḍipi prophezeit wurde, bevor er zur Welt kam. Bereits als Kind vollbrachte der kleine Vāsudeva Dinge, die seine übernatürliche Herkunft erkennen ließen, seine Kraft und sein außerordentlicher Appetit gemahnten an Hanumat und Bhīma, während seine erstaunliche Auffassungsgabe und seine Vorliebe für alles Religiöse schon früh den zukünftigen großen Theologen verrieten. Wundergeschichten wissen zu berichten, wie er einen Gläubiger seines Vaters dadurch befriedigte, daß er Tamarinden-Körner in seine Hand legte, die sich in Münzen verwandelten, und wie er einst bei einem Feste seinen Eltern verloren ging und von ihnen nach langem Suchen im Heiligtum des Anantēśvara wiedergefunden wurde, gleich dem Jesusknaben im Tempel zu Jerusalem (Lucas 2, 41 f.).

Mit 5 Jahren schon wurde an ihm die Initiations-Zeremonie (upanayana) vollzogen, dann wurde er aufs gründlichste in der heiligen und profanen Literatur unterwiesen. Frühzeitig regte sich in ihm der Wunsch, der Welt zu entsagen und sich als Sannyāsīn ganz einem heiligen Leben zu widmen, doch fand er für diese seine Neigung keine Gegenliebe bei seinem Vater, der nicht seinen einzigen Sohn für eine Lebensstellung hergeben wollte, die es unmöglich machte, die Linie des Geschlechtes fortzuführen und die heiligen Totenopfer zu vollbringen. Erst nach langen Kämpfen gelang es Madhva seinen Willen durchzusetzen, wozu vor allem der Umstand beitrug, daß seinen Eltern noch ein Sohn geboren wurde, der später unter dem Namen Viṣṇutīrtha berühmt geworden ist. Im Alter von 9, nach andern erst von 11—12 Jahren erhielt Madhva unter dem Namen Pūrṇabodha oder Pūrṇaprajña die Mönchsweihe. Sein Guru, Acyutaprekṣa, unterrichtete ihn in der Advaita-Philosophie, doch war er selbst vielfach mit den monistischen Anschauungen des Lehrers nicht einverstanden und trat ihnen

1) Über das Geburtsjahr und die Lage des Geburtsorts vergl. unten S. *3 ff.

2) Nach Padmanabha Char „Life and Teachings of Sri Madhva“ p. 16 entspricht der Name Madhyagehabhaṭṭa der Tuluva-Bezeichnung Naduvantillaya „the occupier of a central house in the village“.

entgegen, ohne daß dadurch die Herzlichkeit der gegenseitigen Beziehungen getrübt wurde. Durch seine Gelehrsamkeit und seine Redegewandtheit schuf sich der junge Asket bald eine geachtete Stellung. Acyutaprekṣa übertrug ihm daher die Leitung eines Zweigklosters und verlieh ihm den Namen „Ānandatīrtha“, während ihm bald nachher für das Obsiegen in Disputationen auch noch der Titel „Anumānatīrtha“ zuteil wurde.

Bisher war Madhva nicht über die Umgebung von Uḍipi hinausgekommen; da jedoch jeder Sannyāsin umherwandern und die bedeutendsten heiligen Stätten Indiens besuchen soll, gab Acyutaprekṣa schließlich dem Drängen seines Schülers nach und unternahm mit ihm eine Reise nach dem Süden. Durch Redekämpfe, Predigten und Wundertaten feierte Madhva an vielen Orten Triumphe; in Anantapura (Trivandrum) hatte er einen heftigen Zusammenstoß mit dem Nachfolger Śaṅkaras auf dem Hochsitz von Śrīṅgeri; der Gegensatz zwischen beiden verschärfte sich noch, als sie einige Zeit nachher mehrere Monate zusammen in Rāmēśvara zubrachten. Diese Ereignisse führten zu einer dauernden heftigen Feindschaft zwischen Madhva und dem Jagadguru, zu einer Feindschaft, die sich auch späterhin auf ihre Anhänger übertragen hat. Von Rāmēśvara kehrte Madhva dann über Śrīraṅga nach Uḍipi zurück.

Nach längerem Aufenthalt in der Heimat, während welcher Zeit er seinen Kommentar zur Bhagavadgītā schrieb, nahm Madhva dann von Acyutaprekṣa Abschied und zog, von Satyatīrtha und andern Schülern begleitet, gen Norden. Er passierte den Ganges und kam zu einem Tempel des Naranārāyaṇa. Als er dort dem Gotte seinen Bhagavadgītā-Kommentar mit den an ihn gerichteten Anfangsworten darbrachte, ertönte eine überirdische Stimme, die ihm die Richtigkeit seiner Interpretation bestätigte. Nachdem sich Madhva dann durch Kasteiungen genügend vorbereitet hatte, stieg er allein den Himālaya hinauf und gelangte schließlich nach Badarikāśrama, der heiligen Einsiedelei, wo Vyāsa, der Ordner des Veda und Urheber der Werke der religiösen Überlieferung, umgeben von Ṛṣis und Jüngern weilte. Der uralte Weise, ein avatāra Viṣṇus, belehrte ihn längere Zeit hindurch über den wahren Inhalt der heiligen Schriften und entließ ihn dann wieder mit dem Auftrage, das Gelernte in einem Kommentar zu den Brahma-Sūtren zusammenzufassen, welcher Aufforderung Madhva bereits auf dem Rückwege zu seinen Schülern entsprach¹⁾.

1) Nach Mvij IX, 12 soll es zu Madhvas Zeit 21 falsche Kommentare

Mit seinen Anhängern zog Madhva dann zur Godāvārī, woselbst er hervorragende Paṇḍits im Redekampf besiegte und für seine Anschauungen gewann, darunter Śobhanabhaṭṭa (später Padmanābhatīrtha genannt) und kehrte dann nach längerer Reise nach Uḍipi zurück. Hier gelang es ihm, seinen Guru Acyutaprekṣa ganz von der Wahrheit seiner Lehren zu überzeugen, so daß dieser sein Schüler wurde; bisher hatte er sich nämlich trotz seiner Hinneigung zum Viṣṇu-Glauben und seiner Bewunderung für Madhva nicht vom Advaita abbringen lassen. Den Aufenthalt in der Heimat benutzte Madhva dazu, um den dortigen Tempelkult neu zu ordnen und Schüler heranzubilden.

Von Uḍipi zog Madhva dann, von einer größeren Zahl von Jüngern umgeben, wieder nach Norden. Als er durch das Reich des Königs Īśvaradeva reiste, wurde er mit seinen Anhängern von diesem Herrscher dazu gepreßt, an einem Wasserbau als Arbeiter mitzuwirken. Er forderte den König auf, das Graben zuerst durch sein Beispiel zu zeigen. Unter dem suggestiven Einfluß der Rede des Heiligen ließ sich der Fürst auch dazu herbei und war bald so eifrig am Werke, daß er garnicht bemerkte, wie der Guru mit seinen Jüngern ungehindert von dannen schlich. Am Ganges, zu welchem die fromme Reisegesellschaft dann gelangte, fand sie keinerlei Boot zum Übersetzen vor, denn die Furcht vor feindlichen Angriffen hatte den Herrscher des Landes diesseits des heiligen Flusses dazu veranlaßt, jeden Verkehr mit dem gegenüberliegenden Ufer zu unterbinden. Den Heiligen focht dies jedoch nicht an, er wehrte die Wächter, die ihm den Weg versperrten, ab, sprach einen Mantra und passierte mit seinem Gefolge zu Fuß den tiefen Strom. Auf der andern Seite der Gaṅgā wurden die pilgernden Vaiṣṇavas von den Soldaten des dortigen mohammedanischen Fürsten angehalten¹⁾. Madhva verlangte sofort vor den König geführt zu werden, und als er mit diesem sprach²⁾, machte

(kubhāṣya) der BS. gegeben haben; nach dem Komm. Śeṣas zu dieser Stelle waren die Verfasser derselben: Bhārativijaya, Saṃvidānanda, Brahmagoṣa, Śātānanda, Uddhata, Vijaya, Rudrabhaṭṭa, Vāmana, Yādavaprakāśa, Rāmānuja, Bharṭṭrapaṇca, Draviḍa, Brahmadata, Bhāskara, Piśāca, Vṛṭtikāra, Vijayabhaṭṭa, Viṣṇukrānta, Vāḍindra, Mādhavadāsa, Saṅkara — Gaṇḍirāva Tālapadaṭūra liest („Śrīkrṣṇa-bhakti“ p. 40 der Prastāvanā) einige Namen anders: Dramija, Viśākha (st. Piśāca) Vājindra.

1) Śeṣa erklärt Mvij X, 13 „krūra-kiṃkara-sahasratayena“ als „kiṃkarāṇāṃ rājabhṛtyāṇāṃ Turuṣkāṇāṃ sahasratayam“.

2) Nach Mvij X, 17 fand die Unterhaltung in persischer Sprache statt: tam ... āha ... tad-bhāṣayā citravākyam (nach Śeṣa: Turuṣka-rājasya bhāṣayā; cf. auch Komm. zu X, 19).

er einen so tiefen Eindruck auf ihn, daß der Herrscher ihm die Hälfte seines Reiches schenken wollte. Der Heilige zog es aber vor, seinen Weg fortzusetzen, und gelangte nach mancherlei Fährlichkeiten, wie Kämpfen mit Räubern und wilden Tieren, die mit Zauberkräften zu siegreichem Ende geführt wurden, zum Himālaya. Wie das erste Mal stieg er wieder zu Vyāsa nach Badari hinauf, um sich von ihm belehren zu lassen. Die Quintessenz des Gelernten legte Madhva später in seinem Werke „Mahābhārata-tātparyanirṇaya“ nieder.

Von Vyāsa huldvoll entlassen, begab sich Madhva wieder zu seinen Jüngern und zog mit ihnen weiter. Die Gaṅgā überschritt er noch einmal in wunderbarer Weise, ohne auch nur seine Kleidung zu benetzen, während seine Schüler auf Befehl des ob dieses Wunders höchlichst erstaunten Königs auf Kähnen hinübergeführt wurden. Nachdem er die Regenzeit in Hastināpura zugebracht, diskutierte er in Benares mit Advaitins. Auf dem Kuru-Felde erinnerte er sich der Taten, die er dort einst als Bhīma vollbracht hatte, in Hr̥ṣīkeśa wurde ihm auf Śivas Veranlassung von Śaivas ein Fest gegeben. Über Iṣupāta, wo Paraśurāmas Pfeil niedergefallen war, begab sich Madhva dann nach Govā (Goa), wo er wieder einige Wunder zum Besten gab und kehrte hierauf nach Uḍipi zurück.

Der Ruhm Madhvas und die Ausbreitung, welche seine Lehre gewonnen hatte, erfüllte die Advaitins mit Besorgnis. Sie schmiedeten deshalb Ränke, um seinen Siegeslauf zu hemmen. Da es ihrem Abte Padmatirtha und dem gelehrten Puṇḍarikapurī nicht gelang, ihn in Uḍipi in einer Disputation zu besiegen, nahmen sie zu einem Diebstahl ihre Zuflucht: sie entwendeten die wertvolle Bibliothek ihres Gegners, um ihn so der heiligen Schriften zu berauben, denen er die Argumente für seine Lehre entnahm. Das nützte ihnen aber nichts, denn Madhva rief die Vermittelung des Königs Jayasiṃha an, auf dessen Veranlassung hin ihm die Bücherschätze zurückerstattet wurden. Das leidige Vorkommnis hatte insofern für Madhva auch eine gute Seite, als er in Viṣṇumaṅgala dem König Jayasiṃha persönlich näher trat und von ihm aufs Ehrenvollste ausgezeichnet wurde. Dort lernte er auch den großen Advaita-Lehrer Trivikrama kennen, den er nach langem Redekampf bekehrte und dessen Sohn sein Biograph wurde. Auf Veranlassung Trivikramas verfaßte er zur Erleichterung des Verständnisses der Brahmasūtren das Anuvyākhyāna, indem er dessen vier Adhyāyas vier Schülern zu gleicher Zeit diktierte.

Während sich Madhva im Reiche Jayasiṃhas aufhielt, starben

sein Vater und seine Mutter. Sein jüngerer Bruder faßte nun auch den Entschluß, Asket zu werden. Madhva entsprach seiner Bitte, er ging zuerst zu ihm nach Pājakakṣetra und weihte ihn dann unter dem Namen „Viṣṇutīrtha“ zum Sannyāsin. Die Ordination, die in Kāṇvatīrtha stattfand, wurde zugleich auch an einer Reihe von andern Schülern vollzogen, die sich später auszeichneten.

Madhva wanderte dann noch längere Zeit in Südindien umher, überall seine Lehre mit Erfolg verkündend und wunderbare Taten verrichtend. So soll er z. B., als er einst nachts seinen Schülern einen Text auslegte und die Lampe erlosch, den Unterricht bei dem Lichte, das den Nägeln seines großen Zehes entströmte, fortgesetzt haben.

Als Madhva 79 Jahre alt geworden war, kam die Zeit heran, wo er seinen Schülern entrissen werden sollte. Als er ihnen am 9. Tage der hellen Hälfte des Monats Māgha die Aitareya-Upaniṣad erklärte, entrückten ihn die Götter, während ein Blumenregen fiel und himmlische Musik ertönte, aus ihrer Mitte. Madhva entschwand dem Blick der Irdischen; nach dem Glauben seiner Anhänger weilt er bis zum Ende unseres Weltalters in Badarikāśrama, der Einsiedelei Vyāsa's, um dann, wenn Vāyu, dessen avatāra er ist, seine Existenz als solcher endet, zu Brahmā zu werden.

3. Der historische Madhva.

Die Lebensgeschichte Madhvas, die im vorigen Abschnitt ihren Hauptpunkten nach mitgeteilt worden ist, trägt einen durchaus mythischen Charakter. Obwohl der Verfasser der beiden Werke, deren Hauptinhalt wir wiedergegeben haben, der „Maṇimāñjarī“ und des „Madhvavijaya“, der Paṇḍitācārya Nārāyaṇa der Sohn des von Madhva selbst bekehrten Trivikrama war und für seine Schriften noch die Mitteilungen von andern Schülern Madhvas benutzt hat¹⁾, machen seine Werke von Anfang bis zu Ende vollständig den Eindruck von erbaulichen Legendensammlungen. Alles Geschichtliche tritt zurück hinter dem Wunderbaren; die Angaben über die Zeitumstände, über die Könige, mit denen Madhva zusammentraf, über die Gelehrten der Advaita-Schule, mit denen er zu kämpfen hatte, sind so ungenau und dürftig, daß es schwer ist, im Einzelnen Wahrheit und Phantasie zu trennen. Der Hang zum Mirakelhaften, der durch den Geist des wondersüchtigen Zeit-

1) „Daśamati-śiṣyaḥ kaścic chubha-janatāyai kutūhalanatāyai | vividha-suvṛttam vākyam kāvyam ivōce sa nāyaka-stavakam“ (Mvij X, 2).

alters, in welchem Nārāyaṇa schrieb und durch die ganze Anlage seiner Werke bedingt wurde¹⁾, ist zudem so stark, daß er den Autor ganz in seinen Bann zieht. Nārāyaṇa will nicht nur den so hoch verehrten Lehrer als den überal siegreichen Verkünder eines von dem heiligen Vyāsa persönlich approbierten Vedānta-systems darstellen, sondern zugleich als eine irdische Erscheinungsform des Gottes Vāyu. Überall macht sich daher bei ihm die Tendenz geltend, Heldentaten, die von Vāyus Inkarnationen Hanumat und Bhīma erzählt werden, auch von Madhva zu berichten. Das Bestreben, seinen Meister als einen von Viṣṇu besonders begnadeten Menschen zu erweisen und ihn anderen Heiligen vor ihm nicht nachstehen zu lassen, hat ihn weiterhin dazu veranlaßt, dem Bilde, das er von Madhva entwirft, allerlei Züge aus anderen Legendenkreisen einzufügen.

Bei dieser Beschaffenheit unserer Hauptquelle für die Lebensgeschichte Madhvas bedarf es keiner weiteren Ausführungen dafür, daß sie nur in geringem Umfange und mit großer Vorsicht als historische Urkunde angesehen werden kann. Aber auch andere Traditionen, welche bei den Anhängern Ānandatīrthas im Umlauf sind, müssen mit größter Zurückhaltung behandelt werden.

Die erstaunliche Sorglosigkeit, welche die Überlieferung der Mādhas der Feststellung historischer Fakten in der Geschichte ihres Meisters entgegenbringt, äußert sich am deutlichsten in dem Umstande, daß über Madhvas Lebenszeit die widersprechendsten Anschauungen verbreitet sind. In Madhvas „Mahābhārata-tātparya-nirṇaya“ wird an zwei Stellen²⁾ Madhvas Geburtsjahr mit 4300 der Kali-Ära (1199 A. D.) angegeben. In Listen, welche sich in Mādha-Klöstern finden, wird hingegen als Geburtsdatum der 4. Tag der dunklen Monatshälfte von Āṣāḍha im Jahre Vilambi, dem 4220. des Kali-Yuga, dem 1040. der Śaka-Ära (28. Juni 1119 A. D.) bezeichnet, während als Tag seines Verschwindens von dieser Welt der 9. Tag der hellen Hälfte des Māgha im Jahre Piṅgala, Śaka 1119 (18. Januar 1198 A. D.) gilt. Da nun in

1) Die „Maṇimāñjarī“, welche die Vorgeschichte Madhvas erzählt, ist inhaltlich in der Hauptsache eine Schmähschrift gegen Śaṅkara; die eigentliche Biographie Madhvas, der „Madhva-vijaya“ aber bezeichnet sich selbst als ein „großes Kunststücker“ (mahākāvya). In einem solchen sind aber nach Daṇḍin, Kāvya-darśa I, 14f. Schilderungen bestimmter Zustände und Vorgänge vorgeschrieben, welchem Gebot auch Nārāyaṇa so weit als angängig nachzukommen bemüht ist.

2) Mbhṭp IX, 100 und XXXII, 131. Die letztere Stelle lautet: „catuḥ-sahasre trīsattōttare gate saṁvatsaraṇām tu Kalau pṛthivyām | jātaḥ punar vipra-tanuḥ sa Bhīmo daityair nigūḍham Hari-tattvam āha“.

Klosterlisten mitunter als Geburtsjahr das Jahr der geistigen Geburt, d. h. des Eintritts in den Orden betrachtet wird, so nimmt S. Subba Rau an, daß die Geburt Madhvas einige Jahre vor 1040 Śaka, etwa zwischen 1025 und 1029 Śaka (1103 oder 1109 A. D.) anzusetzen sei¹⁾.

Mit beiden Daten stimmen nun aber epigraphische Zeugnisse nicht überein, Inschriften, in welchen ein Zeitgenosse und Schüler Madhvas, Nāraharitīrtha, als lebend genannt wird, und die aus den Jahren 1186—1212 Śaka stammen. C. M. Padmanabha Char schließt aus diesem und andern Gründen, daß die Angaben im Mbhtp und in der Klosterliste unrichtig seien und nimmt als Lebenszeit des Meisters die Jahre 1237—1317 A. D. an²⁾.

R. G. Bhandarkar kommt bei der Prüfung des Verhältnisses der beiden traditionellen Daten und der Aussage der Inschriften zu einem anderen Ergebnis, das insofern viel für sich hat, als es die verschiedenen Zahlenangaben mit einander in Verbindung zu setzen vermag. Er schreibt „If Nāraharitīrthas active period extended from Saka 1186 to 1215, his master could not have died in Śaka 1119, i. e. fully 67 years before. It seems therefore reasonable to take the date given in Madhva's Mbhtp, which is 4300 of the Kali age, to be the correct date of his birth. It corresponds to Śaka 1121, which, bearing in mind the fact that some use the current year of an era and some the past, we must regard as equivalent to Śaka 1119, the date given in the lists for Ānandatīrtha's death. But instead of taking it as the date of his death, we shall have to regard it as the date of his birth. He lived for 79 years according to the current account, so that his death must be placed in Śaka 1198. This agrees with the tradition existing in the Maṭha at Phalmāru, near Mulki in South Canara, to the effect that Ānandatīrtha was born in Śaka 1119 and died in Śaka 1199 (Ep. Ind. Vol. VI, p. 263, note)³⁾. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch G. Vencoba Rao, der das Geburtsdatum Madhvas mit Śaka 1118 (oder 1120), den Tod mit Śaka 1197 ansetzt⁴⁾. Mit einiger Wahrscheinlichkeit wird man demnach annehmen können, daß Madhva von um 1199 bis 1278 n. Chr. gelebt habe.

1) S. Subba Rau „The Bhagavadgita“ p. XVIII.

2) C. M. Padmanabha Char „The Life and Teachings of Sri Madhva“ pp. 27 f., 69.

3) R. G. Bhandarkar „Vaiṣṇavism, Śaivism etc.“ p. 59.

4) G. Vencoba Rao, „Sketch of the History of the Madhva Acharyas“. Indian Antiquary 43 (1914) p. 262 ff.

Wenn diese Zahlen richtig sind, wäre er also ein Zeitgenosse von Albertus Magnus (1193—1280) oder von Franz von Assisi (1182—1226) und Thomas von Aquino (1225—1274) gewesen.

Auch über die genaue Lage von Madhvas Geburtsort herrscht Meinungsverschiedenheit. Die Stadt Rajatapīṭha, in deren Nähe das Dorf Pājakakṣetra gelegen haben soll, in welchem Madhva geboren wurde, wird vom Imperial Gazetteer¹⁾ und auf seiner Angabe fußend auch von R. G. Bhandarkar²⁾ und andern Gelehrten mit Kalliānpur identifiziert. Nach der gewöhnlichen Anschauung ist jedoch Rajatapīṭha ein Name von Uḍipi selbst, ebenso wie Śivalli. C. M. Padmanabha Char schreibt darüber: „Udupi is a short designation for Chandra Mouleswara, Udupa being the Sanskrit word for the Moon. In the temple of Ananteswara, the deity is seated on a pedestal of silver. Hence the town is known as Rajata Peetapura. Shivalli is a corrupt form of the Canarese expression Siva Belli, the silver of Siva, in allusion to the silver pedestal aforesaid“³⁾. Pājakakṣetra muß demnach in der Umgegend von Uḍipi gelegen haben; nach C. H. Krishnaswami Aiyar ist es das heutige Dorf Belle, sechs Meilen südöstlich von Uḍipi⁴⁾.

Über die politischen Zustände zu Madhvas Zeit⁵⁾ erfahren wir aus dem Mvij nur spärliche Einzelheiten; auch die Orte, an denen sich die verschiedenen Ereignisse im Leben des Propheten abgespielt haben sollen, lassen sich nicht immer mit Sicherheit feststellen. Krishnaswami Aiyar und Padmanabha Char haben versucht, in ihren Biographien Madhvas die Angaben des Mvij mit historischen Geschehnissen in Zusammenhang zu bringen, doch können ihre Untersuchungen nicht als abschließend gelten, zumal da sie in ihren Ergebnissen vielfach von einander abweichen, weil sie über Madhvas Lebenszeit und über die von ihm besuchten Gegenden z. T. verschiedenen Anschauungen folgen. Eine kritische Behandlung des Mvij durch einen mit der Geschichte Kanaras vertrauten Forscher wäre deshalb erwünscht.

1) „Kalliānpur. — Village in the Udipi taluk of South Kanara District, Madras, situated in 13° 24' N and 74° 44' E. It is conjectured to have been the Kalliana mentioned by Cosmas Indicopleustes as the seat of a bishop in the sixth century. It is also the reputed birthplace of Madhvāchārya, the Vaiṣṇavite reformer, who was born about A. D. 1199. The Portuguese established a factory here in 1678“ (Imperial Gazetteer of India, Vol. XIV p. 314. Oxford 1908).

2) R. G. Bhandarkar „Vaiṣṇavism, Śaivism etc.“ p. 58 Anm. 1.

3) C. M. Padmanabha Char, l. c. p. 11.

4) C. H. Krishnaswami Aiyar, „Sri Madhwacharya“ p. 14.

5) Einen kurzen Überblick gibt Vencoba Rao zu Beginn seines Artikels Ind. Antq 43 (1914) p. 233.

Wenn somit auch Manches, was der Mvij über Madhvas Leben mitteilt, fraglich bleibt und viele von den Wundergeschichten, die er berichtet, in das Gebiet der Legende verwiesen werden müssen, so liegt darum aber m. E. noch kein Grund vor, alles, was Nārāyaṇa bietet, in Zweifel zu ziehen. Man darf wohl annehmen, daß seine Mitteilungen über die Herkunft und Heimat des großen Theologen und die allgemeinen Umrisse des von ihm gegebenen Lebenslaufes den Tatsachen entsprechen, und daß auch das Charakterbild, das er von dem Meister entwirft, trotz der starken Übermalung mit dem Firnis des Glaubens, in vielem Wesentlichen richtig ist.

Madhva hat in seinen Kommentaren mehrfach die äußeren Merkmale (lakṣaṇa) eines großen Lehrers aufgezählt¹⁾; es ist nicht unwahrscheinlich, daß er die Maße, die er für den Körper eines idealen Guru gibt, denen seines eigenen Leibes angepaßt hat, zumal da die Tradition behauptet, daß er die von ihm angegebenen Kennzeichen eines großen Mannes besessen habe. Danach muß Madhva außergewöhnlich groß und kräftig gebaut gewesen sein. Im Einklang hiermit steht die Überlieferung, welche ihn Proben außerordentlicher Stärke geben läßt. Belustigend ist die Mvij X, 37f. berichtete Geschichte von dem Ringkampf mit 15 Schülern, die sich ihrer Kraft gerühmt hatten und die der Guru allesamt zu Boden warf. Eine Erzählung von einem schweren Stein, den er allein zu heben vermochte (Mvij XVI, 7), scheint auch durch eine Inschrift in gewissem Umfange eine Bestätigung zu finden²⁾. Die große physische Kraft, die Madhva innewohnte, äußerte sich, der Tradition zufolge, auch in der außerordentlichen Eßlust, die er bei Gelegenheit entfaltete. Einmal aß er 5 oder 6 Mahlzeiten, die ihm Verehrer darboten, auf einmal, weil er seinen Aufenthalt nicht auf mehrere Tage ausdehnen konnte und keinen seiner gütigen Gastgeber verletzen wollte (Mvij IX, 7). Ein anderes Mal soll er nach einem Diner noch 200 Bananen verzehrt und seinem Wirte diese seine erstaunliche Befähigung damit erklärt haben, daß das Verdauungsfeuer in seinem Bauche daumendick sei und deshalb jede Speise schnell und mühelos verbrenne (Mvij V, 32f.). Wenn

1) S. unten S. 74 Anm. 1.

2) Lewis Rice, *Epigraphia Carnatica* VI p. 27 schreibt zu der Inschrift Mg 89, welche in Māvinakere gefunden wurde und die nach ihm aus dem Jahre 1240 stammt: „It is an inscription on the top of a big boulder called the Bhimankallu at the Ambātirtha in the Tungā river. It states that the rock was brought there and set up with one hand by Madhvācārya.“ Die Inschrift lautet „Śrī-Madhvācāryair eka-hastenāṇiya sthāpitā śilā“.

Madhva wirklich einen so gewaltigen, selbst für einen Brahmanen erstaunlichen Appetit besaß¹⁾, wie die Überlieferung behauptet, so erscheint die Energie doppelt bewunderungswürdig, mit welcher er sein asketisches Leben durchführte und sich von Zeit zu Zeit langwierige Hungerkuren auferlegte.

Nach allem, was wir von Madhva wissen, muß sich bei ihm mit einem gesunden Körper auch ein reger Geist verbunden haben. Die zahlreichen auf uns gekommenen Schriften, die seinen Namen tragen, die Bewunderung und Verehrung, die ihm seine Schüler zollten und die aufs deutlichste in den vielen Werken seiner Anhänger fühlbar ist, schließlich die Erfolge, die seine Lehrtätigkeit aufzuweisen hatte — all dieses beweist, daß er ein Genius von nicht alltäglicher Begabung war, der nicht nur über eine reiche Belesenheit und eine große Neigung zum selbständigen Denken verfügte, sondern auch imstande war, seine Gedanken in klarer und ansprechender Form schriftlich niederzulegen und in überzeugender Weise vorzutragen. Mit der ihm innewohnenden Sicherheit und der fanatischen Überzeugung von der Richtigkeit der von ihm verkündeten Lehren, mit welchen er bei literarischen Fehden und Wortgefechten in die Schranken trat, mag er seinen Jüngern als der Meister erschienen sein, dem sich alle Zweifel gelöst haben und der deshalb andern alle Zweifel zu nehmen vermag²⁾. Wenn wir auch berechtigten Grund zu der Annahme haben, daß Madhva nicht überall bei den Disputationen mit anderen Philosophen so glänzend abgeschnitten hat, wie Nārāyaṇa es darstellt — selbst bei seiner Schilderung des Redekampfes in Trivandrum hatte Madhva keinen Sieg auf der ganzen Linie zu verzeichnen — so hat er doch zweifellos auf das geistige Leben seines Heimatlandes einen tiefgehenden Einfluß ausgeübt, einen Einfluß, der bis in unsere Zeit fortgewirkt hat. Hierzu hat zweifellos nicht allein der Umstand beigetragen, daß Madhva ein philosophischer Kopf war, der seine Lehren scharfsinnig zu begründen und durch gewandte, wiewohl spitzfindige Interpretationen von Stellen aus heiligen Texten zu belegen wußte, sondern auch die Tatsache, daß er durch sein sittliches Vorbild und durch die ethischen Gebote,

1) Die Brahmanen sind seit jeher als starke Esser berühmt. Vergl. den folgenden Spruch, Subhāṣitārṇava 130 (Böhtlingk, Indische Sprüche² Nr. 2552):

„tāvad vipreṇa bhoktavyaṃ yāvat patati mūrchitaḥ
punar utthāya bhoktavyaṃ yāvat prāṇair na mucyate“

„Ein Brahmane, der soll essen, bis er fällt in Ohnmacht, dann —
Soll er aufstehn, weiteressen, bis er nicht mehr atmen kann.“

2) asaṃśayaḥ saṃśayaচ্chid gurur ukto maṇiṣibhiḥ (Mbhtp I, 124).

die er seinen Anhängern einschärfte, auch auf breitere Volksschichten einzuwirken verstand. Die Reformen, die er im Ritual des Tempels von Uḍipi einführte, die straffe Klosterzucht, die er schuf, der enge Zusammenhalt unter den Laien, den er dadurch erzielte, daß er ihnen das Tragen von äußern Erkennungszeichen vorschrieb und ihnen die peinliche Befolgung gewisser Gebote (Fasten am Ekādaśī-Tag u. ä.) zur Pflicht machte, dies alles zeigt, daß Madhva kein weltfremder Ideologe, sondern ein tatkräftiger Organisator war, der auch dem Leben seiner Anhänger feste Normen aufzuprägen wußte. Wenn wir weiter noch hören, daß Madhva ein erfolgreicher Dichter und Sänger war und gelegentlich durch Yogī-Kunststücke Ungläubige zu überzeugen vermochte¹⁾, so begreifen wir die Beliebtheit, deren er sich bei seinen Lebzeiten in weiten Kreisen erfreute und die Volkstümlichkeit, die sein Name noch heute in seinem Heimatlande besitzt.

4. Die Werke Madhvas.

Madhva ist nach der indischen Tradition der Verfasser von 37 Werken. Die Titel derselben sind folgende:

I. Kommentare und Erläuterungsschriften

a. zu vedischen Hymnen und Opferwerken:

1. Ṛg-bhāṣya, Kommentar zu Ṛgveda I, 1—40.
2. Karmanirṇaya, Erörterungen im Anschluß an Aitareya-Brāhmaṇa 4, 1—4; Aitareya-Āraṇyaka 4, 1 und die darin behandelten Veda-Hymnen.

b. zu den Upaniṣaden²⁾:

1. Aitareya-Upaniṣad-bhāṣya,
2. Brhadāraṇyaka-upaniṣad-bhāṣya,
3. Chāndogya-upaniṣad-bhāṣya,
4. Taittirīya-upaniṣad-bhāṣya,
5. Īśāvāsya-upaniṣad-bhāṣya,
6. Kāthaka-upaniṣad-bhāṣya,
7. Ātharvaṇa-[Muṇḍaka]-upaniṣad-bhāṣya,
8. Māṇḍūkya-[Māṇḍūkya]-upaniṣad-bhāṣya,
9. Śaṭpraśna-upaniṣad-bhāṣya,
10. Talavakāra-[Kena] upaniṣad-bhāṣya.

1) So wird Mvij X, 53 erzählt, wie Madhva durch die Macht seines Gesanges aus Samenkörnern Blumen wachsen ließ. Dasselbe Wunder wurde nach Mvij XVI, 2 später noch einmal vor einem ungläubigen König wiederholt. Möglicherweise handelt es sich hier um hypnotische Experimente.

2) In der Reihenfolge der Gesamtausgabe.

c. zu epischen und purānischen Werken:

1. Mahābhārata-tātparyanirṇaya,
2. Bhagavadgītā-bhāṣya,
3. Bhagavadgītā-tātparyanirṇaya,
4. Bhāgavata-[purāṇa-]tātparyanirṇaya.

d. zu den Vedāntasūtren.

1. Brahmasūtra-bhāṣya,
2. Brahmasūtra-aṇubhāṣya,
3. Brahmasūtra-anuvyākhyāna,
4. Brahmasūtra-anuvyākhyānyāvivarāṇa.

II. Selbständige Schriften.

1. Pramāṇalakṣaṇa, über die Erkenntnisnormen,
2. Kathālakṣaṇa, über die Mittel des Redekampfes,
3. Upādhikhaṇḍana, Widerlegung der upādhī-Lehre der Advaitins,
4. Māyāvādakhaṇḍana, Widerlegung der Māyā-Lehre der Advaitins,
5. Prapañcamithyātvanūmānakhaṇḍana, Widerlegung der Lehre der Advaitins, daß die vielheitliche Welt nur Trug sei,
6. Tattvōdyota, Verteidigung der Dvaita-Lehre,
7. Tattvaviveka, über die verschiedenen Weltprinzipien,
8. Tattvasaṃkhyāna, Aufzählung der Weltprinzipien,
9. Viṣṇutattvanirṇaya, über das Wesen Viṣṇu,
10. Tantrasārasaṃgraha über Mantras, Götterbilder, Meditation u. ä.,
11. Kṛṣṇāmṛtamahārṇava, über gute Werke und Riten,
12. Sadācārasmṛti, über die täglichen religiösen Pflichten,
13. Yatipraṇavakalpa, Belehrung des Schülers durch den Lehrer über die rechte Meditation,
14. Jayantinirṇaya, über die Feier von Kṛṣṇas Geburtsfest,
15. Yamakabhārata, Lobpreis auf Kṛṣṇa,
16. Narasiṃhanakṣastotra, Hymnus auf Viṣṇu,
17. Dvādaśastotra, 12 Hymnen auf Viṣṇu.

Neben diesen Werken, die allgemein als von Madhva verfaßt gelten, werden ihm in Handschriften-Katalogen noch eine große Anzahl anderer zugeschrieben. Mit Ausnahme einiger, bei welchen eine derartige Tradition betr. seiner Autorschaft zu bestehen scheint, handelt es sich jedoch nur um Schriften von Autoren, deren Namen an den seinen anklagen, die aber nichts mit ihm zu tun haben. So identifiziert z. B. Aufrecht in seinem Catalogus Catalogorum fälschlich den bekannten Advaitin Ānandagiri mit Ānandatīrtha und führt deshalb eine große Reihe von Werken jenes Mannes als von Madhva verfaßt auf.

Ob die genannten 37 Werke tatsächlich alle von Madhva verfaßt worden sind, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Ein innerer Grund scheint nicht gegen Madhvas Autorschaft zu sprechen; denn wenn auch in den 37 Büchern vielfach Widersprüche zutage treten, indem z. B. dieselben Stellen aus Śruti und Smṛti verschieden ausgelegt werden, so ist dies darum noch kein Beweis gegen ihre Echtheit, da es nur natürlich ist, daß ein Schriftsteller zu verschiedenen Zeiten seines Lebens dieselben Dinge etwas anders ansieht und da Madhva zudem auch in seinen Kommentaren mitunter mehrere Interpretationen neben einander gibt. Den gelegentlich vorkommenden Differenzen in einzelnen nebensächlicheren Lehrpunkten wird man bei einem indischen Denker umso weniger Gewicht beilegen dürfen, weil in Indien vieles, das uns unvereinbar erscheint, nicht als zueinander im Gegensatz stehend empfunden wird. Für die Verfasserschaft Madhvas kann hingegen angeführt werden, daß Nārāyaṇa, der Sohn von Madhvas Zeitgenossen Trivikrama, von fast allen an den entsprechenden Stellen seines „Madhva-vijaya“ erzählt, wann sie Madhva verfaßt haben soll, daß Jayatīrtha, der etwa zwei Menschenalter nach Madhva schrieb, schon viele von ihnen kommentiert hat und daß sie alle in einem alten Memorialverse, dem „Grantha-mālikā-stotra“ angeführt werden ¹⁾.

Zweifelhaft bleibt es, ob die Form, in der uns die Werke vorliegen, wirklich überall die ursprüngliche ist. Der Umstand, daß hie und da Partien aus einer Schrift in ähnlicher Form auch in einer anderen wiederkehren, macht es möglich, daß ein Schüler oder Kommentator in ein Werk Stücke aus einem anderen eingefügt haben kann, auch ist es nicht unwahrscheinlich, daß Abschreiber und Bearbeiter Interpolationen vorgenommen haben. Eine Prüfung der Echtheit der Überlieferung muß späteren Untersuchungen vorbehalten bleiben.

Madhvas Schriften zerfallen, ihrer Anlage nach betrachtet, in zwei Gruppen: in Kommentare oder andere, der Erläuterung von heiligen Texten gewidmete Werke und in selbständige Traktate. In den Schriften der ersten Gruppe unternimmt es Madhva in mehr oder weniger engem Anschluß an Abschnitte aus der Śruti oder Smṛti seine Lehre darzustellen. Das Verhältnis von Text und Kommentar zu einander ist sehr verschieden. Während in einigen Werken der Wortlaut des Textes selbst zum Ausgangs-

1) Derselbe ist abgedruckt bei R. G. Bhandarkar, Report 1882,83 (Bombay 1884) p. 203 f.

punkt genommen und aus ihm heraus interpretiert wird, hängt in anderen das, was im Kommentar ausgeführt wird, nur lose mit dem Text zusammen, und zuweilen begnügt sich Madhva überhaupt nur damit, das, was er für die Quintessenz eines Textes hält, in seinen eigenen Worten oder durch Zitate zu geben. Madhvas Auslegung zeugt von bedeutendem Scharfsinn und großer Originalität; sie ist darum aber zumeist von großer Künstlichkeit und Willkür. Madhva geht bei der Deutung sehr selbständig vor und weicht namentlich in seinen Bhāṣyas zu vedischen Texten und zu den Brahmā-Sūtren von aller Tradition völlig ab. Ein Vergleich seiner Erklärungen mit denen anderer Kommentatoren lehrt dies auf den ersten Blick. Mit Recht hat daher schon P. T. Srinivasa Iyengar über Madhvas Brahma-sūtra-bhāṣya gesagt: „By comparing Śāṅkara's and Rāmānuja's Bhāṣyas, Sūtra by Sūtra, a comparative study of their common points and divergences can be made. But Madhva's Bhāṣhya strikes such original lines, that therein is visible most plainly how the traditional interpretations of the Sūtras having become lost, the Bhāṣhyakāras, commentators, were untrammelled and could make out whatever they wanted from the Sūtras“¹⁾. Vom Standpunkt des Historikers und Philologen kann man in der Tat nur feststellen „que, la plupart du temps, ses explications sont forcées, fantaisistes et trop sectaires“, wie V. S. Ghate sagt²⁾. Ihm aus der Art seines Vorgehens einen Vorwurf zu machen — etwa wie dies O. Böhtlingk mit Śāṅkara getan hat —, wäre natürlich ganz verfehlt, denn Madhva ist Theologe, nicht Philologe, und seine Absicht ist es nicht, den ursprünglichen Sinn einer Textstelle zu ermitteln, sondern darzutun, daß sie seine Lehre bestätigt. Einige Beispiele für Madhvas Interpretationsweise werden uns unten bei Behandlung seiner Lehre begegnen; im Einzelnen brauche ich auf dieses Thema nicht näher einzugehen, da V. S. Ghate in seinem Werke „Le Védanta, Étude sur les Brahma-Sūtras et leurs cinq commentaires“ das Verhältnis von Madhvas Bhāṣya zu den Sūtras Vyāsas eingehend behandelt hat und für Madhvas Upaniṣaden-Kommentare das gilt, was Betty Heimann in ihrer Studie über „Madhvas Kommentar zur Kāṭhaka-Upaniṣad“ S. 6f. ausgeführt hat. Bei Madhvas Erläuterungsschriften zur Bhagavad-gītā und zum Bhāgavata-purāṇa tritt, in der Hauptsache wenigstens, kein so scharfer Gegensatz zwischen

1) P. T. Srinivasa Iyengar „Outlines of Indian Philosophy“ Benares and London, 1909, p. 96.

2) V. S. Ghate „Le Védanta“ p. 128.

dem Sinn des ursprünglichen Textes und dem seiner Auslegung hervor. Dies hat seinen Grund darin, daß diese Werke in ihren wesentlichen Anschauungen, vor allem in dem viṣṇuitischen Montheismus, den sie predigen, mit den seinigen schon von sich aus übereinstimmen. Im Einzelnen herrschte aber auch hier bei Madhva natürlich die Tendenz vor, seine Dvaita-Lehre überall deutlich ausgesprochen zu finden. Dies zwingt ihn des öfteren dazu, dem Sinn dieser Werke Gewalt anzutun, da diese, obwohl spezifisch viṣṇuitisch, doch monistischen Anschauungen nicht fernstehen.

In seinen selbständigen Traktaten wie in seinen Kommentaren erweist sich Madhva als ein geschickter Schriftsteller, der die Sprache mit großer Gewandtheit handhabt. Er versteht es oft meisterhaft, in wenigen Worten viel zu sagen und große Gedankenketten knapp zusammenzudrängen. Die Kürze des Ausdrucks, deren er sich befeißigt, macht es begreiflich, daß sich schon frühzeitig eine reiche Kommentatorentätigkeit seiner Hauptwerke angenommen hat und daß seine Gedanken vielfach erst in der ausführlichen Darlegung der Erklärer einen tiefgehenden Einfluß auf das geistige Leben Indiens ausgeübt haben. Im Mahābhārata-tātparya-nirṇaya, in welchem Madhva in gebundener Rede den Inhalt des ganzen Epos erzählt, und in andern metrisch abgefaßten Schriften, zeigt der Philosoph, daß es ihm auch nicht an dichterischer Befähigung fehlte. Seine Vorliebe für Verse tritt übrigens z. T. auch in seinen Prosaschriften und Kommentaren hervor, die durch die Überfülle von metrischen Zitaten, welche sie enthalten, fast wie ein poetisches Florilegium mit eingeschobenen Prosastellen wirken.

5. Die Herkunft der Lehre Madhvas.

Gleich Rāmānuja und anderen Reformatoren ist Madhva nicht in der Lehre aufgezogen worden, deren Prophet er später war. Nārāyaṇa berichtet, daß Madhvas Lehrer Acyutaprekṣa der Advaita-Lehre anhing und erst später durch den Einfluß seines Schülers dem Dvaita-mata gewonnen wurde. Nach der Darstellung dieses Autors sollen die Viṣṇu-Anhänger in Uḍipi durch den von den Advaitins ausgeübten Terror so eingeschüchtert worden sein, daß sie sich der monistischen Philosophie angeschlossen hatten, wenn sie auch den Viṣṇu-Glauben noch hochhielten und manche von ihnen insgeheim dualistische Überzeugungen nicht aufgegeben hatten.

In welcher Weise diese Verbindung von Advaita und Viṣṇuismus im Einzelnen zu denken ist, läßt sich aus Nārāyaṇas Be-

merkungen nicht mit voller Deutlichkeit ersehen. Aller Wahrscheinlichkeit nach gehörte der Kreis, in dem Madhva aufwuchs, dem Bhāgavata-Sampradāya an. Die Bhāgavatas¹⁾ sind Angehörige einer Religionsgemeinde, welche eine Zwischenstellung zwischen den Anhängern Śāṅkaras und den viṣṇuitischen Sekten einnimmt. Sie gelten als Smārtas, weil sie das von der Tradition gelehrt Ritual verwenden und Śāṅkaras akosmistischem Theopanismus anhängen. Sie verehren gleicher Weise Viṣṇu und Śiva, die sie für identisch halten, haben aber eine besondere Vorliebe für Viṣṇu, was äußerlich schon darin zum Ausdruck kommt, daß ihr Hauptwerk das Bhāgavata-Purāṇa ist. Die Sekte ist in Südindien verschiedentlich vertreten, am zahlreichsten aber seit jeher im kanarischen Sprachgebiet. Es scheint, daß die bedeutendsten Tempel, welche Madhva in seiner engeren Heimat vorfand, in ihrem Besitz waren, wie sich aus der für sie charakteristischen Verbindung von viṣṇuitischen und śivaitischen Kultelementen ergibt²⁾. Im Anantēśvara-Tempel in Uḍipi befindet sich z. B. ein Līṅga als Kultobjekt, das als heiliger Sitz des Paraśurāma gilt, und an andern Orten heißt die dort verehrte Gottheit Śāṅkara-Nārāyaṇa oder Hari-Hara. Das Tempelritual steht stark unter dem Einfluß der Vorschriften der śivaitischen Āgamas; das Śiva-sahasranāman wird ebenso oft rezitiert als die Litanei der tausend Namen Viṣṇus. Spezifisch viṣṇuitisch ist es hingegen wieder, wenn auf das Fasten an den Ekādaśī-Tagen der größte Wert gelegt wird. Der Umstand, daß der Bhāgavata-Sampradāya gerade in Madhvas Heimat Boden gefaßt hatte, legt es nahe, anzunehmen, daß auch Madhva ihm ursprünglich angehörte. Hierzu paßt es auch gut, daß Madhvas Anhänger dasselbe Stirnzeichen tragen wie die Mitglieder des Bhāgavata-Sampradāya³⁾ und daß die Mādhvas im Gegensatz zu anderen viṣṇuitischen Sekten⁴⁾ dem Śivaismus nicht direkt feindlich gegenüberstehen⁵⁾.

1) Das Wort „Bhāgavata“ ist hier in einem speziellen Sinne zu fassen; in weiterem Sinne wird es bekanntlich als Bezeichnung für alle Vaiṣṇavas angewandt. — Über den Bhāgavata-Sampradāya vergl. Farquhar „Outlines of the Rel. Lit. of India“ p. 142, 181, 233, 297.

2) Padmanabha Char, I. c. 12

3) ib. p. 12, 395.

4) Vergl. die Nachweise in meinem Buch „Der Hinduismus“ S. 333.

5) Padmanabha Char, I. c. 258. Padmanabha Char hält es deshalb auch für möglich, daß Madhvas Vorfahren und Standesgenossen Śivaiten waren. So sagt er, I. c. 12 „It is a matter for conjecture, whether the Shivalli Brahmins of the period prior to Sri Madhva's avatar, were Sivites pure and simple, or belonged to the subdivision of Brahmins known as the followers of the Bhagavata Sampra-

Madhvas eigenes religiöses System unterscheidet sich von dem des Bhāgavata-Sampradāya im Wesentlichen durch zwei Punkte: einmal durch die ausschließliche Verehrung Viṣṇus als des höchsten Gottes und sodann durch die völlige Verwerfung der Advaita-Lehre. Diesen beiden Hauptpunkten gegenüber kommen alle anderen Momente erst in zweiter Linie in Betracht. Wodurch die Abkehr Madhvas von den Lehren seines Guru bedingt war, läßt sich schwer feststellen. Anscheinend sind ihm bei der Lektüre des Bhāgavata-Purāṇa und anderer heiliger Schriften Zweifel an der Richtigkeit der Advaita-Theorie aufgestiegen, die ihn schließlich dazu führten, sie ganz anzugeben und ein eigenes System aufzustellen.

Madhva trat nun aber nicht als der Erfinder einer neuen Philosophie und Theologie auf, sondern als der Verkündiger uralter Wahrheiten, die im Laufe der Zeit in Vergessenheit geraten seien. Die Dvaita-Lehre ist nach der Anschauung ihrer Anhänger anfangslos, wie der Veda, dessen echte und allein richtige Auslegung sie ist. Bei der Wertschöpfung teilte sie Viṣṇu in seiner Inkarnation als Haṃsa dem Gotte Brahmā mit und von diesem pflanzte sich die Tradition durch guruparamparā auf Madhva fort;¹⁾

Die Legitimation für die Richtigkeit der von Madhva verkündeten Lehre ist nach der Meinung der Mādhvas eine dreifache: die überirdische Herkunft Madhvas, die Belehrung, die er durch Vyāsa erhalten und die große Zahl von alten Texten, die er selbst als Beweis für die alte Herkunft seiner Lehre anführt.

Madhva gilt seinen Anhängern als avatāra des Vāyu. Ebenso wie in Kumārila Skanda, in Śankara Śiva, in Rāmānuja Śeṣa, in Nimbārka der Diskus Sudarśana, in Vallabha Agni, in seinen Söhnen Kṛṣṇa, in Caitanya Kṛṣṇa, in Basava Śivas Stier Nandin irdische Gestalt angenommen haben sollen, soll sich in Madhva der nächst Viṣṇu bedeutendste Gott seines Systems, Vāyu, inkarniert haben. Ob Madhva sich selbst für eine Menschwerdung des Windgottes gehalten hat, oder ob ihn erst seine Verehrer dazu gemacht haben, steht nicht mit Sicherheit fest, denn die Stellen in Madhvas Werken, in denen er selbst auf seine göttliche Herkunft hin-

dayam“. Schon Wilson, „Religious Sects of the Hindus“ (London 1862), p. 149 hielt es für möglich, daß Madhva ursprünglich ein Śaiva gewesen sei. Die Annahme, daß Madhva zuerst ein Anhänger des Bhāgavata-Sampradāya war, hat aber zweifellos viel mehr Wahrscheinlichkeit für sich.

1) Dvaita-Catechism § 26 nennt als Madhvas Gurus: Brahmā, Sanaka, Durvāsas, Jñānanidhi, Garuḍavāhana, Kaivalyatirtha, Jñānēsatirtha, Varatirtha, Satyaprajña, Prājña, Acyutaprekṣa.

zuweisen scheint, können spätere Einschübe sein, wiewohl es nicht einzusehen ist, weshalb er sich nicht selbst für einen avatāra Vāyus gehalten haben sollte.

Seine Lehre will Madhva von Viṣṇu selbst bekommen haben. Der zweimalige Aufenthalt des Propheten bei Vyāsa¹⁾ bürgt den Mādhas dafür, daß seine Schriften die richtige Auslegung des Gotteswortes enthalten. Ob den beiden Reisen Madhas nach Vyāsas Einsiedelei irgend welche Tatsachen zugrunde liegen, sind wir heute natürlich nicht in der Lage festzustellen. Vielleicht hat sich Madhva längere Zeit in der Einsamkeit Kontemplationsübungen hingegeben, bei welchen er schließlich mit Vyāsa in Gedanken austausch getreten zu sein glaubte — bei der großen Bedeutung, die Mādha den ihm im Zustande des samādhi zuteil gewordenen Eingebungen für die Erklärung von Textstellen beilegte, ist diese Erklärung nicht unwahrscheinlich. Die spätere Legende müßte dann seine rein geistigen Erlebnisse ausgeschmückt und in die Außenwelt verlegt haben.

Der Glaube, daß es möglich sei, mit Weisen der Vorzeit in persönlichen Verkehr zu treten, ist auch heute noch in Indien allgemein, denn nicht nur Vyāsa, sondern auch Paraśurāma, sowie Dattātreyā, Matsyendra, Gorakṣanātha und andere Vollendete (Siddha) sollen in gewöhnlichen Sterblichen nicht zugänglichen Einsiedeleien in den Gebirgen leben und besonders begnadeten Menschen Rat erteilen können²⁾. Da in Indien nur eine Lehre, welche sich einer uralten Herkunft rühmt, auf Anerkennung rechnen kann, hat fast jeder Reformator in dieser oder jener Weise seinen neuen Lehren das Ansehen hohen Alters zu geben versucht. Ein charakteristisches Beispiel hierfür bietet Vasugupta, der Übermittler der Śiva-Sūtras, welche im Gegensatz zu den früher in Kāśmīr herrschend gewesenen pluralistischen Anschauungen einen monistischen Śivaismus, das Pratyabhijñā-darśana oder Trika-śāsana lehren. Vasugupta soll die Sūtras (die wahrscheinlich doch wohl von ihm selbst herrühren) nach einer Version von einem Siddha erhalten³⁾, nach einer anderen Überlieferung auf dem Mahādeva-

1) Vyāsa wird schon im Mahābhārata XII, 349 als Inkarnation Viṣṇus bezeichnet. Eine bildliche Darstellung des zu Vyāsas Füßen sitzenden Madhva habe ich auf Tafel 11 meines „Hinduismus“ (S. 96) wiedergegeben.

2) Dieser indische Glaube ist die Quelle der Lehre von den Mahātmas, welche in dem theosophischen System der Frau Blavatsky eine so große Rolle spielen. Es nimmt daher Wunder, daß ein Indologe erklären konnte, einen Glauben an Mahātmas gäbe es in Indien nicht!

3) J. C. Chatterji „Kashmir Shaivism“ (Srinagar 1914), Fasciculus 1, p. 29.

Berge auf einem Stein eingegraben gefunden haben, auf welchen ihn Śiva im Traum hingewiesen hatte¹⁾.

Von dem Alter der Lehre Madhvas könnten uns mehr als diese Legenden die Zitate überzeugen, die er aus alten Schriften als Belege für die Richtigkeit seiner Lehre anführt. Die üblichen Stellen aus der Śruti und Smṛti²⁾, die er beibringt, können freilich nicht als ausreichende Zeugen gelten, da Madhvas spezielle Anschauungen nur unter Zuhilfenahme indischer Interpretationskünste aus ihnen herausgelesen werden können. Hingegen zitiert Madhva außer diesen noch eine gewaltige Menge von anderen Werken, die zumeist der Āgama-Literatur anzugehören scheinen und die, soweit man nach den Auszügen urteilen kann, z. T. seiner Lehre sehr nahe stehen. Ich gebe im Folgenden eine Liste, die auf Notizen beruht, die ich mir bei der Lektüre gemacht habe.

1. Schriften mit vedischen Namen³⁾.

a) Als „Śruti“ bezeichnet:

Anabhimlāna-, Āgniveśya-, Ādyā, Āruṇi-, Indradyumna, Udāra-śāṅḍilya-, Uddālaka-, Kamāṭha-, Kāśāyaṇa-, Kauṅṭharavya-, Kauṅḍinya-, Kauśika-, Kauṣārava-, Gaupavana-, Cākrāyaṇa-, Jābāla-, Deva-, Dharma-, Nārāyaṇa-, Parama-, Pārāśaryāyana-, Pippalāda-, Paiṅgi-, Pautrāyaṇa-, Pauṣyāyaṇa-, Prācīnaśāla-, Barka-, Br̥hat-, Bhāllaveya-, Mahārava-, Mahāśālina-, Māṭhara-, Māṇḍavya-, Mādhyandina- (Mādhyandināyana-), Maudgalya-, Vatsa-, Vimada-, Viśvambhara-, Śāṅḍilya-, Śārkarākṣa-, Saukarāyaṇa-, Sautrāyaṇa-, Sauparna-, Hiranyaṇbha-.

1) S. die Einleitung von Kṣemarājas Śivasūtravimarśinī.

2) Bemerkte werden möge hierzu, daß Madhva von Upaniṣaden außer den von ihm kommentierten Āruṇeya, Kauṣītaki, Garbha, Parama (? zu Viṣṇutattva p. 18 b), Mahā und Śvetāśvatara zitiert; von den Epen steht das Mahābhārata ganz im Vordergrund; außer der Bhagavadgītā wird namentlich der Mokṣadharmā und der Harivaṃśa oft angeführt. Von den Purāṇas fand ich alle außer Līṅga erwähnt, von den Upapurāṇas nur Āditya und Narasiṃha.

3) Obwohl diese Werke zumeist Namen von vedischen Schulen tragen, ist ihr Inhalt doch, nach den Zitaten zu urteilen, anscheinend rein viṣṇuitisch. Der alte Ursprung dieser Schriften ist deshalb auch in Indien in Zweifel gezogen worden, und die Mādhyas bemühen sich darum noch heute, zu zeigen, daß sie einem Veda angehören. So schreibt Gaṅḍirāva Tālpadaṭṭur „Śrī-Kṛṣṇa-bhakti“ p. 75 „tāḥ sarvā anupalabdā iti kecid vadanti. tāḥ kutra santīti. viṣaye yathāmatī likhyate“. Es folgt dann eine Aufzählung einer Reihe von diesen Werken mit Angabe ihres Veda. Danach gehören: zum Sāma-veda: Bhāllaveya- und Jābāla-Śruti, sowie Caturveda-śikhā; zum Yajur-veda: Paiṅgi-Śruti; zum Atharva-veda: Śāṅḍilya-Śruti. Paiṅgi- und Bhāllaveya- werden auch von Śāṅkara erwähnt (s. Deußen, System des Vedānta, Anhang III s. v.).

b) Als „Śākhā“ bezeichnet:

Āgniveśya-, Indradyumna-, Gaupavana-, Pippalāda-, Bābhavya-, Mādhuchandasa-, Vāruṇa-, Śāṇḍilya-.

c) Als „Khila“ bezeichnet:

Gautama-, Jābala-, Paṅgi-.

d) Andere.

Caturveda-śikhā.

2. Saṃhitās.

Adhyātma-, Antaryāmi-, Ātma-, Uddāma-, Kāla-, Gāyatrī-, Jyotiḥ-, Tattva-, Dharma-, Nāma-, Nārāyaṇa-¹⁾, Parama-²⁾, Prakāśa-³⁾, Prajāpati-⁴⁾, Prāṇa-, Pramāṇa-, Pravṛtti-, Bṛhat-⁵⁾, Brahma-⁶⁾, Bhāgavata-⁷⁾, Mahā-⁸⁾, Māna-, Mānasa-, Mānya-, Mukti-, Yajuh-, Ramā-, Loka-, Varāha-⁹⁾, Vimala-, Viśva-¹⁰⁾, Viṣṇu-¹¹⁾, Vyoma-, Śāśvat-, Satya-¹²⁾, Sāma-, Hayagrīva-¹³⁾, Hari¹⁴⁾.

3. Tantras.

Karma-, Nārāyaṇa-¹⁾, Puruṣottama-¹⁵⁾, Bṛhat-⁵⁾, Bhāgavata⁷⁾, Viṣṇu-¹¹⁾, Vyāsa-¹⁶⁾. — Tantranirukta, Tantranirṇaya, Tantra-bhāgavata, Tantramālā.

1) Schrader „Introduction to the Pāñcaratra“ nennt in seiner Liste der Saṃhitās (p. 6 ff.) unter Nr. 72 ein Werk dieses Namens.

2) Schrader Nr. 79? Ein Werk dieses Namens zitiert Rāmānuja zu BS. II, 2, 43, wie schon sein Vorgänger Yāmuna (s. Schrader, l. c. p. 17).

3) Schrader nennt (in der Liste Nr. 213) eine Parama-tattva-nirṇaya-prakāśa-saṃhitā, aus der er in der „Introduction“ viele Stellen anführt; manches hiervon, so namentlich das über die drei Klassen von Wesen Gesagte (Schrader, p. 86) stimmt ganz mit Madhvas Lehren überein. Ob aber dieses Werk wirklich mit dem von Madhva zitierten identisch sein kann, ist sehr ungewiß, da es keinen alten Eindruck macht (Schrader, l. c., p. 11, 86).

4) Schrader, l. c. p. 20.

5) Schrader, Nr. 215 nennt eine Bṛhad-brahma-saṃhitā (vgl. Schrader p. 13). Einige Stellen aus letzterer übersetzte R. Otto „Vischnu-Nārāyaṇa“² (Jena 1923).

6) Schrader, Nr. 103, vergl. Schrader p. 5 und das in Note 5) genannte Werk.

7) Schrader Nr. 105.

8) Schrader nennt (Nr. 110—113) eine Mahā-puruṣa-, Mahā-prājña-, Mahā-lakṣmī-, Mahā-sanat Kumāra-saṃhitā.

9) Schrader Nr. 146 (s. auch Schrader, p. 18, 20).

10) Schrader Nr. 153.

11) Schrader Nr. 155 ff.

12) Schrader Nr. 192.

13) Schrader Nr. 206 (vergl. Schrader p. 5, 18).

14) Schrader Nr. 207.

15) Schrader Nr. 91.

16) Schrader Nr. 171.

4. Mit „Tattva“ bezeichnet¹⁾:

Dharma-, Parama-, Brahma-, Bhāva-, Mukti-, Vastu-, Śabda-, Sat-.

5. Mit „Viveka“ bezeichnet:

Aṃśa-, Āśrama-, Karaṇa-, Guru-, Caitanya-, Tattva-, Dharma-, Priya-, Bhāva-, Bhakti-, Mahātattva-, Mukta-, Śakti-, Svātantrya-.

6. Mit „Nirṇaya“ bezeichnet:

Upāsanā-, Jīva-, Tantra-, Bhoga-, Liṅga-, Vākya-, Vidyā-, Śabda-, Śruti-, Sāra-.

7. Mit „Sāra“ bezeichnet:

Gati-, Tattva-, Brahma-.

8. Mit „Kalpa“ bezeichnet:

Gitā-, Nārāyaṇaṣṭākṣara-, Nārāyaṇagopāla-.

9. Mit „Vidyā“ bezeichnet:

Traividya-, Vaiśvānara-.

10. Mit „Yoga“ bezeichnet:

Triyoga-, Dhyāna-, Vyāsa-.

11. Mit „Nirukta“ bezeichnet:

Abhaya-, Nāma-, Vyāsa-.

Andere Werke.

Ādhara, Upāsanā-lakṣaṇa, Karmānupūrvī, Kālakīya²⁾, Kāpīleya³⁾, Kriyāvidhāna, Guṇa-parama, Tattva-pratipatti, Tattvôdaya, Tattvôdyoga, Traikālyā, Devatā-mīmāṃsā, Nāma-mahôdadhi, Nārāyanādhyātma, Nivṛtta, Nairguṇya, Paryāṅkôpāsanā, Pavana-vijaya, Prakāśikā, Prakṛṣṭa, Pratyaya, Pratyāhāra, Pradhyāna, Prabhañjana, Prabhāva, Prabhāvalī, Prabhāsaka, Pravṛtta, Brahma-tarka, Brahma-darśana, Māhātmya, Mahā-mīmāṃsā, Mahā-vyākaraṇa, Mānasa, Māyā-vaibhava⁴⁾, Vāyu-prokta⁵⁾, Vāsudevādhyātma, Vijñāna, Viṣṇudharma, Vaibhava⁶⁾, Vaiśāradya, Vyāsa-smṛti, Saḍguṇya, Sandhāna (Sandhyāna), Samanvaya, Srṣṭivikṣepa, Svābhāvya.

Die hier gegebene Liste bedarf zweifellos noch der Ergänzung und zwar nicht nur, weil mir bei der Lektüre einige Titel von Schriften entgangen sein können, sondern auch weil Madhva selbst eine Reihe von Zitaten mit „iti“ anführt, ohne seine Quellen zu nennen. Aber auch in dieser unvollkommenen Gestalt läßt die

1) Die Werke der Klassen 4—11 könnten auch Kapitel je eines Werkes sein.

2) Schrader Nr. 30 (Kālikī)?

3) Schrader Nr. 28.

4) Schrader Nr. 120.

5) cf. Hopkins „Epic Mythology“ p. 218.

6) Schrader Nr. 170.

Tabelle Schlüsse über die von Madhva benutzte Literatur zu. Mögen von den angeführten Titeln einige ausscheiden, weil sie verschiedene Namen des gleichen Werkes sind, andere, weil sie nur Teile von bekannten oder unbekanntem Schriften bezeichnen, oder schließlich etliche, die zu Büchern der grammatischen, lexikographischen u. ä. Literatur gehören — die Mehrzahl aller Titel wird zweifellos der Āgama-Literatur zugewiesen werden müssen. Man sollte nun erwarten, unter diesen den Namen vieler von den Saṃhitās zu begegnen, welche F. O. Schrader zusammengestellt hat. Eigentümlicher Weise ist dies nun aber nicht der Fall. Nur eine kleine Anzahl der Titel kann mit solchen aus Schraders Liste als identisch gelten¹⁾; ob die Zitate aber wirklich aus den von Schrader angeführten, z. T. noch gar nicht zugänglichen Werken stammen, ist ungewiß. So bleibt denn eine große Fülle von Titeln übrig, die Werken zugehören, von denen wir nur aus den Zitaten Madhvas wissen. Das ist sehr bedauerlich, denn es handelt sich bei diesen gerade um Schriften, aus denen — nach den von Madhva angezogenen Stellen zu urteilen — sich ergeben würde, daß die wesentlichsten Punkte der speziellen Lehre Madhvas schon vor ihm in Āgama-Werken verkündet worden sind²⁾.

Zur Erklärung dieses merkwürdigen Umstandes bieten sich zwei Möglichkeiten dar: entweder handelt es sich bei diesen Schriften um eine ganze große Literatur, welche uns entweder bisher unbekannt geblieben oder in den Jahrhunderten seit Madhva verloren gegangen ist, oder die Zitate sind (ganz oder zum Teil) von Madhva fingiert worden, um seiner Lehre ein größeres Ansehen zu geben. Beides kann der Lage der Dinge nach der Fall sein, und für die eine wie die andere Eventualität lassen sich Beispiele aus der indischen Religionsgeschichte anführen. Eine Lösung des Rätsels ist aber zur Zeit nicht möglich. Wir werden seiner Aufhellung näher kommen, wenn einmal alle Zitate in Madhvas Werken zusammengestellt und die aus bekannten Texten herrührenden verifiziert sein werden. Vor allem aber darf man von einer Erweiterung unserer bis jetzt noch so überaus be-

1) Ihre Zahl würde sich noch etwas vergrößern, wenn man auch mit °śruti usw. bezeichnete Werke mit den von Schrader aufgezählten Saṃhitās gleichsetzen und Schriften mit ähnlichen Titeln für identisch halten könnte.

2) So beruht Madhvas Erklärung des großen Wortes „tat tvam asi“ nach seinen Angaben auf der Sāma-saṃhitā, der Komm. zur Kena-Upaniṣad z. T. auf dem Brahma-sāra, der zur Kaṭh Up auf einer Anzahl von in metrischer Form abgefaßten Schriften; sehr häufig zitiert Madhva den Brahma-tarka als Autorität in theologischen Fragen usw.

schränkten Kenntnis der viṣṇuitischen Āgama-Literatur Aufklärung über das wahre Wesen der von Madhva zitierten Werke erwarten und eine Beantwortung der Frage, ob die Hauptlehren des Brahma-Sampradāya schon vor Madhva vorhanden gewesen sind, oder erst von ihm ihren Ausgang genommen haben.

* * *

Wenn wir Madhvas System auf die in ihm enthaltenen Lehren hin untersuchen, so stellt es sich uns als ein organisch gewachsenes Gebilde aus verschiedenen Elementen dar. Es rechnet sich zu den Vedānta-Systemen und erhebt dementsprechend den Anspruch, ganz und gar auf dem Veda zu beruhen und die richtige Auslegung desselben zu bieten. Obwohl aber Madhva in seinen vielen Kommentaren zu vedischen Schriften seine eigenen Anschauungen aus der heiligen Offenbarung herauszulesen sucht, spielt der Veda in seinem System doch keine ausschlaggebende Rolle. Seine Lehre ist weniger durch die vier Veden, die Brāhmaṇas und Upaniṣaden bestimmt, als vielmehr durch religiöse Werke einer späteren Zeit, durch die Epen, die Purāṇas und Āgamas — die letzteren freilich nur soweit sie „echt und gut“, d. h. viṣṇuitisch, sind. Diese Werke, die er gern als den „fünften Veda“ bezeichnet und damit den vier Veden gleichstellt, bilden die Grundlage seines ganzen Lehrgebäudes. In dieser Hinsicht stimmt Madhvas System mit denen anderer viṣṇuitischen Sekten überein; die Bewertung und Benutzung der verschiedenen Werke dieser Gruppe bedingt aber im Einzelnen die Sonderstellung, die seine Lehre unter den viṣṇuitischen einnimmt. Die Hauptquelle von Madhvas Glauben ist das Bhāgavata-Purāṇa, obwohl er dieses heilige Buch nicht, wie Vallabha, geradezu als einen vierten „prasthāna“ den Upaniṣaden, der Bhāgavadgītā und den Brahmasūtren an die Seite stellt. Entsprechend dem Charakter dieses Werkes ist Madhvas Viṣṇuismus vor allem eine Verehrung Kṛṣṇas. Trotzdem ist aber der Kṛṣṇakult in seinen Schriften bei weitem nicht so ausgeprägt wie bei Nimbārka oder Vallabha, sondern erscheint nur als eine konkrete Ausdrucksform seines Viṣṇuglaubens, nicht als dieser selbst. Das erotische Element im Kṛṣṇadienst tritt bei Madhva ganz zurück. Rādhā, die bei manchen kṛṣṇaitischen Sekten eine so hervorragende Rolle spielt¹⁾, hat keinen Platz in Madhvas System. Śrī, als deren

1) Am stärksten betont Harivaṃśa, der Gründer der Sekte der Rādhā-vallabhīs, die Bedeutung Rādhās. S. Growse „Mathurā“ p. 199, Farquhar „Rel. Lit.“ p. 318 und meinen Aufsatz „Neuer Orient“ VII S. 84. — Nach einigen soll Harivaṃśa ursprünglich ein Anhänger Madhvas gewesen sein, bevor er sich dem viṣṇuitischen Śāktismus zuwandte.

Erscheinungsformen alle die göttlichen Frauen gelten, die Viṣṇu in seinen avatāras zur Seite stehen, wird zwar als die ewig dem Samsāra entrückte himmlische Gemahlin des höchsten Weltenherrsers verehrt, doch wird ihr eine im Verhältnis zu Viṣṇu selbst nur geringe Bedeutung zugemessen. Vergleicht man Madhvas Lehren mit denen der Pāñcarātras, wie sie F. O. Schrader dargestellt hat¹⁾, so fällt das Zurücktreten vieler Spekulationen auf, die in den alten viṣṇuitischen Saṃhitās einen großen Raum einnehmen, wie der Lehre von den Vyūhas und Śaktis Gottes, u. a. Gegenüber den andern großen Sampradāyas der Vaiṣṇavas wird der Madhvas besonders charakterisiert durch seine völlige Ablehnung theopanistischer Tendenzen — so weit dies auf religiösem Gebiete für einen Inder überhaupt möglich ist — durch seinen erkenntnistheoretischen Realismus sowie durch einige spezielle Lehren, wie die von der ewigen gottgewollten Ungleichheit der Seelen, von der Ewigkeit der Höllenstrafen, von der bevorzugten Stellung Vāyus u. a.

Gleich den anderen viṣṇuitischen Vedānta-Systemen weist auch dasjenige Madhvas zahlreiche Elemente auf, die ursprünglich dem Sāṃkhya und Yoga angehörten. Da diese Lehren jedoch schon in den Epen und Purāṇas mit Vedānta-Anschauungen vermischt erscheinen, läßt sich schwer entscheiden, was Madhva aus den Systemen selbst entlehnte und was nicht schon in dieser oder jener Form in viṣṇuitischen Schriften seiner Zeit enthalten war²⁾. Von den Einwirkungen anderer philosophischer Systeme sind am deutlichsten spürbar die vom Nyāya und Vaiśeṣika ausgehenden. Der Einfluß namentlich des Nyāya tritt äußerlich schon darin klar zutage, daß Madhva und seine Schüler sich besonders gern und ausführlich mit ihm beschäftigen und das ganze System in einer dem Nyāya entlehnten Reihenfolge darstellen. Auch inhaltlich hat Madhvas Lehre mit ihrer scharfen Trennung von Gott, Seelen und Materie mit dem Nyāya manches gemein, so daß man sie in dieser Hinsicht als einen Kompromiß zwischen Nyāya und Vedānta ansehen kann.

Während Madhva aus den Lehren der von ihm heftig befehdeten Sekten der Śaivas, Śaktas, Skāndas, Sauras und Gāṇapatyas³⁾ und der Buddhisten nichts übernommen zu haben scheint,

1) F. O. Schrader „Introduction to the Pāñcarātra“ pp. 27—93.

2) Nach Madhva hat nur das theistische Sāṃkhya der Purāṇas das Recht, als echtes Sāṃkhya zu gelten: „kevalaṃ bhagavaj-jñānaṃ sāṃkhyam ity abhidhīyata“ ity Adhyātme (zu Bhāg Pur. III, 3, 19).

3) Von diesen handelt er BS. II, 2, 37 ff.; Anuvy p. 33 a.

kann es als ziemlich sicher gelten, daß er der Lehre der von ihm ebenfalls energisch bekämpften Jainas einiges entlehnt hat, zumal da die Jainas in seiner engeren Heimat eine bedeutende Stellung einnahmen¹⁾. Die Anschauung, daß jeder Raumpunkt von unendlich vielen lebenden Wesen erfüllt sei, und das Gebot, lebende Wesen zu schonen, kann auf jainistischen Einfluß zurückgehen. Ob hingegen auch die Praxis, bei Opfern anstelle wirklicher Tiere aus vegetabilischen Substanzen hergestellte Nachbildungen von solchen darzubringen, der Einwirkung der Jainas zugeschrieben werden darf, muß als zweifelhaft gelten, da bei den Jainas sogar das Schlachten und Essen von aus Mehlteig hergestellten Tieren als sündhaft angesehen wird²⁾. Hingegen ist möglicher Weise die Klassifizierung der Götter und *jīvas*, welche Madhva im Gegensatz zu anderen brahmanischen Systemen bis ins Einzelne durchgeführt hat, nach dem Vorbild der Jainas entstanden. Über eine Beeinflussung von Madhvas Lehre durch die jainistische Theorie von den „*abhavyas*“ wird weiter unten gesprochen werden.

Schließlich bleibt noch die Frage, ob die fremden Religionen, die zu Madhvas Zeit in Indien heimisch geworden waren, auf die Ausbildung seines Systems von Einfluß gewesen sind. Aus der Tatsache, daß er nicht-indischer Religionen³⁾ in seinen Werken nicht gedenkt, darf man nicht darauf schließen, daß er sie nicht gekannt hat, denn es gilt hier offenbar dasselbe, was Schomerus für den südindischen *Śaiva-siddhānta* ausgeführt hat:

„Anzunehmen, daß die Systematiker des *Śaiva-Siddhānta* ganz achtlos an den Religionen der Völker, mit denen die Politik und der Handel ihre Heimat in Verbindung brachten, an der Religion der Muhammedaner, die damals eine Gefahr für Indien bedeuteten,

1) Vergl. *Imperial Gazetteer of India* (1908) II, 170, XV, 43, XVIII, 10.

2) *Haribhadra's Samarāiccakāhā*, p. 237 ff., besonders p. 248—250 der Ausgabe von Jacobi; im *Samkṣepa IV*, 260 ff., besonders v. 323 ff. und 330 (nach einer freundlichen Mitteilung von Herrn Geheimrat Jacobi). Vergl. auch M. Bloomfield „*The Life and Stories of the Jaina Savior Pārçvanātha*“ (Baltimore 1919) p. 195.

3) Ich spreche hier im Folgenden nur von Mohammedanern und Christen, weil eine Einwirkung zoroastrischer und jüdischer Lehren auf Madhvas Theologie nicht in Frage kommt, meines Wissens auch nie von jemandem behauptet worden ist. Auch die Frage, ob sich Spuren des Mānichäismus bei Madhva nachweisen lassen, soll hier nicht erörtert werden, da die bisher hierfür angeführten Gründe (man findet sie in G. A. Grierson's Aufsatz *ERE* 8, 235) in keiner Weise stichhaltig sind. Eine Beeinflussung von Madhvas Lehren durch die des Māni ist bei der großen Verschiedenheit derselben wenig glaubhaft (vergl. die letzte zusammenfassende Darstellung von O. G. v. Wesendonk „*Die Lehre des Māni*“ Leipzig 1922).

und an der christlichen Religion, die sich bereits an der Westküste Südindiens, dem Aus- und Einfallstor ihrer Heimat, festgesetzt hatten, vorübergegangen sind, heißt sie für geistig weniger interessiert zu erklären, als sie offenbar waren. Männern, die alle geistigen Strömungen Indiens kannten, sich auch kritisch mit ihnen auseinandersetzten, die also über eine nicht geringe Bildung verfügten, zuzutrauen, daß sie keinerlei Kenntnis von Religionen hatten, die gewissermaßen vor ihrer Tür lagen, scheint mir eine Ungerechtigkeit zu sein. Nicht völlige Unbekanntschaft mit nicht-indischen Religionen ist der Grund, daß wir sie in den siddhântischen Schriften nicht erwähnt finden, sondern vielmehr ihre durch nichts erschütterte Überzeugung von der Unübertrefflichkeit und der Einzigartigkeit der Weisheit Indiens. Dazu kommt noch ein weiterer Gesichtspunkt, der nicht übersehen werden darf. Es war ebensowenig ihre Aufgabe, in ihren für Indier geschriebenen dogmatischen Schriften die Position des Śaiva-Siddhânta gegen nicht-indische Religionen zu verteidigen, als es für die Aufgabe der nur Dogmatiker sein wollenden christlichen Dogmatiker gehalten werden kann, sich mit allen ihnen bekannten nichtchristlichen Religionen auseinanderzusetzen¹⁾.

Der Umstand, daß Madhva Islam und Christentum in seinen Schriften nicht erwähnt, vermag daher die Annahme, daß er islamische und christliche Anschauungen gekannt habe, nicht unglaubhaft zu machen. Daß Madhva mit Anhängern beider Religionen auf seinen Reisen in Berührung gekommen sein kann, ist durchaus möglich, ja wahrscheinlich. Die Mohammedaner hatten zu seiner Zeit schon einen großen Teil von Indien in ihrem Besitz, er konnte daher nicht an ihnen vorübergehen. Der Madhvavijaya berichtet sogar von einem Zusammentreffen Madhvas mit Moslems; ob wir aber seiner Angabe, Madhva sei der Turuṣka-Sprache mächtig gewesen²⁾, Glauben beimessen dürfen, erscheint immerhin bei dem vielen Wunderbaren, das er von seinem Helden zu erzählen weiß, sehr zweifelhaft. Christliche Gemeinden hat es zu Madhvas Zeit in Indien sicher gegeben, wir sind aber nur wenig über sie unterrichtet, und in der Frage, ob sie eine mehr als lokale Bedeutung besessen und die Anschauungen der Hindus beeinflußt haben, sind wir nur auf Vermutungen angewiesen³⁾. Die Annahme,

1) H. W. Schomerus, *Der Śaiva-Siddhânta* (Leipzig 1912) p. 2.

2) Oben Seite *5 Anm. 2.

3) Über die christlichen Gemeinden in Indien vergl. man: Charbot „*Les Chrétiens du Malabar*“ (Rev. de l'Orient Chrétien I, 407); Michael Geddes „*History*“

daß sich in unmittelbarer Nähe von Madhvas Geburtsort ein christlicher Bischofssitz befunden habe¹⁾, kann in keiner Weise als gesichert gelten. Denn erstens ist es zweifelhaft, ob das Kaliana, von dem Kosmas Indikopleustes (um 530) erzählt, daß dort ein von Persien aus ernannter Bischof gesessen habe, mit dem 33 Meilen nordöstlich von Bombay gelegenen Kalyāna oder mit dem in der Nähe von Udipi befindlichen Kalliānpur zu identifizieren ist. Sollte die zweite Möglichkeit der Wirklichkeit entsprechen, so bleibt noch die Frage offen, ob in dem Kalliānpur bei Udipi noch zu Madhvas Zeit (also sieben Jahrhunderte nach Kosmas!) eine christliche Gemeinde bestand. Es ist aber natürlich denkbar, daß Madhva an anderen Orten mit Christen zusammengekommen sein kann, wenn wir davon auch keine Kunde besitzen. Eine andere Frage ist es, ob Gründe dafür vorliegen, an eine Beeinflussung von Madhvas Ideenwelt durch islamische oder christliche Lehren zu glauben. Jeder, dem die Exklusivität der südindischen Brahmanen bekannt ist, wird sich zu einer Anerkennung fremder Einwirkungen auf ihr Denken nur dann entschließen können, wenn keine Möglichkeit vorhanden ist, gewisse Anschauungen aus rein-indischen Voraussetzungen zu erklären.

Bei vielen Lehren Madhvas, die mit solchen der Mohammedaner oder der Christen übereinstimmen, besteht eine Nötigung, sie für fremden Ursprungs zu halten, zweifellos nicht. Der Monotheismus, die Lehre von der Gottesliebe u. a. religiöse Vorstellungen viṣṇuitischer Sekten lassen sich hinsichtlich ihrer Herkunft zwanglos aus der indischen Gedankenwelt herleiten und weit einfacher als indische Parallel- und Konvergenzbildungen zu entsprechenden Anschauungen anderer Religionen auffassen denn als Entlehnungen aus einem fremden Kulturkreise²⁾. Eine Erörterung der Frage, ob manche kṛṣṇaitische Legenden und Zeremonien christlichen Vorbildern nachgeahmt wurden³⁾, braucht uns an dieser Stelle

of the Church of Malabar“ (London 1694); W. Germann „Die Kirche der Thomas-Christen“ (Gütersloh 1877); Hough „History of Christianity in India“ 5 vols (London 1839); G. B. Howard „The Christians of St. Thomas“ (London 1864); Medlycott „India and the Apostle Thomas“ (London 1905); E. Philipos „The Syrian Christians of Malabar“ ed by Howard (London 1869); Milne Rae „Syrian Church in Malabar“ (London 1892). Weiteres bei R. Garbe „Indien und das Christentum“ (Tübingen 1914).

1) Grierson ERE 2, 549 b, Anm.; Garbe l. c. 273 Anm.

2) Vergl. den geistvollen Aufsatz „Das Gesetz der Parallelen in der Religionsgeschichte“ von Rudolf Otto im Anhang zu seiner Schrift „Viṣṇu-Nārāyana“ (Jena 1917; 2. Aufl. 1923).

3) S. darüber R. Garbe „Indien und das Christentum“ S. 255 ff.

nicht zu beschäftigen, da Madhva diese, mögen sie nun echt-indisch oder von den Indern anderswoher entlehnt worden sein, der indischen Tradition entnommen hat, eine direkte Beeinflussung durch fremde Religionen bei ihm also nicht angenommen zu werden braucht. Anders steht es mit einigen speziellen Lehren, die Madhvas System von dem anderer viṣṇuitischer Philosophen unterscheiden. Diese muten uns auf den ersten Blick so fremdartig an, daß ein fremder Ursprung in Frage zu ziehen ist. Es handelt sich vor allem um die folgenden beiden Anschauungen:

1) Alle Seelen sind von Gott seit Ewigkeit dazu prädestiniert, entweder a) nach langem Umherwandern in der Welt die Erlösung zu erreichen, oder b) unaufhörlich im Samsāra zu verbleiben, oder schließlich c) am Ende ihres Weltdaseins für alle Zeiten in die Hölle der ewigen Finsternis einzugehen.

2) Eine Erlösung ist nur möglich durch die Vermittelung von Vāyu, den „liebsten Sohn Viṣṇus“, der den Erlösungsvorgang in den zum Heil bernfenen Seelen wirkt und sie, wenn die Zeit gekommen ist, der Seligkeit entgegenführt. Der Gegenspieler von Vāyu ist Kali, der Teufel, der die Seelen zum Bösen verlockt und mit ihnen schließlich in die ewige Hölle herabfährt.

Bei der ersten Betrachtung scheinen diese beiden Lehren von denen aller anderen indischen Systeme so verschieden zu sein, daß man fast mit Sicherheit hier deutliche Spuren fremden Einflusses wahrzunehmen glaubt. Eine nähere Untersuchung zeigt jedoch, daß auch diese, anscheinend so unindischen Anschauungen sich sehr wohl aus indischen Gedankengängen entwickelt haben können.

Wenn man einen Gedanken als „echt indisch“ oder „unindisch“ bezeichnet, so läßt man sich dabei zu leicht von dem Glauben leiten, daß sich das Denken der Inder in den im Vordergrund ihrer Geistesgeschichte stehenden Vorstellungen erschöpft, übersieht aber, daß es außer diesen zu allen Zeiten eine große Zahl von anderen gegeben hat, die nicht so hervortraten. Ein charakteristisches Beispiel bietet die Karman-Lehre. Gewöhnlich gilt der Satz, daß jeder nur für Taten Lohn oder Strafe empfangen könne, die er selbst begangen hat. In der Kauṣītakibrāhmaṇa-Upaniṣad hingegen wird I, 4 von dem in die Erlösung Eingehenden gesagt, der den Fluß Virajā überschritten hat „tat sukr̥ta-duṣkr̥te dhūnute tasya priyā jūatayaḥ sukr̥tam upayanty apriyā duṣkr̥tam“ „dort schüttelt er gute und böse Werke ab. Die Verwandten, die ihm lieb sind, erlangen sein gutes Werk, die, welche ihm unlieb sind, sein böses Werk.“ Der hier zugrunde liegende Gedanke, daß die Werke des Heiligen nicht völlig zunichte, sondern von

ihm auf ihm nahestehende Personen übertragen werden, wird auch in der späteren Zeit festgehalten. Śaṅkara setzt sich in seinem Kommentar zu BS. III, 3, 26 ausführlich mit dieser Stelle auseinander und führt noch einen Spruch aus der Überlieferung der Śātyāyanins an, welcher dasselbe besagt: „tasya putrā dāyam upayanti, suhrdaḥ sādhuḥkrtyām dviṣantaḥ pāpakṛtyām“ „die Söhne übernehmen seine Erbschaft, die Freunde sein gutes Werk, die Feinde sein böses.“ Auch Madhva zitiert beide Stellen (z. BS. IV, 1, 17) und Padmanābha erklärt im Madhvasiddhāntasāra (Ps 352) die karman-Vernichtung der Erlösten bestände darin, daß einiges gute Werk (puṇya) Freunden, einiges böse Feinden übertragen werde, während anderes von selbst schwinde. Die Vorstellung, daß gute Werke anderer jemandem gewissermaßen gutgeschrieben werden könnten, finden wir auch sonst in der indischen Literatur; ich erinnere an die Geschichte vom König Vipaścit im Mārkaṇḍeya-Purāṇa 14¹). Man ersieht aus diesem Beispiel, daß die religiösen Lehren der Inder sehr viel mannigfaltiger sind, als vielfach geglaubt wird. Ähnlich verhält es sich auch mit den Theorien von der Erlösungsfähigkeit. Gewiß herrscht bei vielen indischen Philosophen die (ausgesprochene oder stillschweigend anerkannte) Anschauung, daß jede Seele die Möglichkeit habe, das Heil zu erreichen. Diese Vorstellung wird jedoch nachweislich nicht von allen Indern geteilt. Die Jainas z. B. unterscheiden seit alter Zeit ausdrücklich zwei Gruppen von Seelen, nämlich solche, die erlöst werden können (bhavya) und solche, die nicht erlöst werden können (abhavya)²). Wenn somit unzweifelhaft lange vor Madhva in Indien der Glaube vorhanden gewesen ist, daß nur ein Teil der Seelen die Seligkeit erreichen könne, dann haben wir keine Veranlassung anzunehmen, daß Madhva, wenn er ähnliche Ansichten vertrat, dies unter der Einwirkung nicht-indischer Ideen getan haben müsse. Es ist vielmehr glaubhafter, daß Madhva, oder vielleicht schon Vaiṣṇavas vor ihm, bei der Ausbildung ihrer Prädestinations-Theorie von der Dogmatik der Jainas beeinflusst worden sind. Dies hat umso mehr Wahrscheinlichkeit für sich, als auch andere Punkte in Madhvas System von Jaina-Lehren abhängig zu sein scheinen (vergl. oben S. *27).

Wenn Madhva nun auch mit den Jainas darin übereinstimmt, daß er einem Teil der Seelen die Erlösungsfähigkeit abspricht, so

1) Vergl. mein Buch „Hinduismus“, S. 247.

2) Vergl. meine Schrift „Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas“ (Bonner Dissertation, Leipzig 1915) S. 79 f.

geht er aber darin noch weiter als sie, daß er einen Teil der nichterlösungsfähigen Seelen zu ewigen Höllenstrafen verdammt werden läßt. Wenn die von Mrs. Stevenson wiedergegebenen Mitteilungen eines Śvetāmbara-Mönches¹⁾ richtig sind und sich auf Anschauungen beziehen, die schon zu Madhvas Zeit bei den Jainas bestanden, so hätte man Grund zu der Annahme, daß Madhva auch in Hinsicht auf seine Dreiteilung der Wesen dem Vorbild der Jainas gefolgt sei. Solange aber die Anschauung von der Ewigkeit der Verdammnis in alten Texten der Jainas noch nicht zweifelsfrei festgestellt worden ist, wäre eher anzunehmen, daß es sich bei Madhvas Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen um eine Ausgestaltung der Lehre von den Nichterlösungsfähigen handelt. Für ein System, das alle Seelen in Klassen ordnet, mußte es schon von vornherein naheliegen, als Gegenstück zu den ewig-erlösten auch ewig-verdammte Seelen als eine besondere Gruppe aufzustellen. Eine derartige Lehre ließ sich ohne Schwierigkeit aus der Bhagavadgītā herleiten, in der es XVI, 19 f. heißt: „Diese hassenden, grausamen, bösen, schlechtesten Menschen im Samsāra stoße ich ohne Aufhören in dämonische Mutterschöße. In dämonischen Mutterschoß geraten, verblendet von Existenz zu Existenz, sinken sie, nicht zu mir gelangend, zur niedrigsten Stufe des Daseins herab.“ Madhva führt eine Reihe von Textstellen an, aus welchen hervorgehen soll, daß die Ewigkeit der Verdammnis allgemeine Anschauung der Rechtgläubigen sei²⁾. Leider ist es

1) Mrs. Sinclair Stevenson „The Heart of Jainism“ (Oxford 1915) p. 271: „A Śvetāmbara sādhu told the writer of a still worse place (d. h. einem Ort der schlimmer ist als die 7 Höllen), Nigoḍa, situated below the feet of the figure (des Weltmenschen), in which are thrown evil jīva who have committed specially heinous sins like murder, and who have no hope of ever coming out. They suffer excruciating tortures, such as having millions of red-hot needles thrust into them, and know that their pain is unending. So many jīva are condemned to Nigoḍa that there is an endless procession of them passing thither like a long, long train of black ants, of which we can see neither the end nor the beginning.“ — Daß auch die Anschauung mancher Digambaras den Aufenthalt gewisser Nigoḍas (kleiner, sinnlich nicht wahrnehmbarer Wesen mit einem willkürlich nicht beweglichen Leibe und nur einem Sinne) in eine zwischen der untersten Hölle und dem Ende der Welt befindliche Zone verlegt, ergibt sich aus der folgenden Bemerkung in Brahmadeva's (16. Jh.?) Kommentar zu Nemicandra's Davvasaṃgaha, Gāthā 35: „tasmād adhobhāge rajju-pramāṇam kṣetram bhūmi-rahitaṃ nigodādi-pañca-sthāvara-bhṛtaṃ ca tiṣṭhati“ (The Sacred Books of the Hindus, vol I, Arrah 1917: p. 48 des Sanskrit-Textes).

2) Deutlich ergibt sich die Ewigkeit der Höllenstrafen aus den Zitaten aus dem „Bhārata“ (zu BS. III, 1, 16), dem „Pādma-(purāṇa)“ (zu BS. III, 1, 21), der

bisher nicht möglich gewesen, diese Zitate nachzuprüfen. Sollten sie tatsächlich echt sein, so würde sich daraus ergeben, daß die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen schon vor Madhva bei hinduistischen Theologen Anhänger gefunden hat. Es wäre ja auch nicht einzusehen, wieso eine solche Lehre nicht in Indien selbst entstehen konnte, da dort doch sogar die eigenartige Theorie von der nicht-ewigen Dauer der Erlösung Anhänger gefunden hat¹⁾.

Kaunṭharavya-Śruti (zu BS. III, 1, 14), der „Prāṇa-Saṃhitā“ (zu Bhāgṭp p. 90 b). Außer diesen Texten werden noch andere mit „iti“ ohne Angabe eines Titels angeführt. Vergl. auch Anuvy p. 65 a, b, Brh Up IV, 4, 11 (p. 59 b). Nicht so klar ist die zu BS. III, 1, 23 zitierte Stelle aus dem „Kaurma“ u. a.

1) Nach Brahmadeva's Vṛtti zu Nemicandra's Davvasaṃgaha 14 (l. c. p. 19) ist dies die Anschauung der Sadāśiva-Sekte. Bei Erklärung des von den Jainas den Erlösten beigelegten Prädikats „nitya“ (ewig) sagt er nämlich: „nityā“ iti viśeṣaṇaṃ tu muktātmanāṃ kalpa-śata-pramita-kāle gate jagati śūnye jāte sati punar āgamaṇaṃ bhavati Sadāśiva-vādino vadanti tan-niṣedhārthaṃ vijñeyam.“ In unserer Zeit wurde die Lehre von der zeitlich-begrenzten Dauer der Erlösung von Svāmī Dayānand Sarasvatī (1824—1883), dem Begründer des Ārya Samāj vertreten. Da sie für die Geschichte des Hinduismus von großem Interesse ist, sei hier Näheres über sie mitgeteilt. Auf seiner Auslegung von Rgveda I, 24, 1 f.; Sāṅkhya-Sūtra I, 159; Nyāya-Sūtra I, 22, 2; Muṇḍaka-Up 3, 2, 6 fußend, begründet Dayānand seine Ansicht, daß die Seelen der Erlösten, nachdem sie sich 311 040 000 000 Jahre (einen Mahākalpa) der Seligkeit erfreut haben, wieder in den Saṃsāra zurückkehren müssen, damit, daß die Seelen für ihr endliches Tun nicht einen unendlichen Lohn ernten, und daß sie, da sie nur endliche Fähigkeiten besitzen, kein unendliches Glück auf die Dauer ertragen könnten. Sie würden eine unendliche Seligkeit aus Mangel an Kontrasten nicht als eine Wohltat, sondern als ein Übel empfinden („duḥkh ke anubhav ke vinā sukh kuch bhī nahīm ho saktā, jaise kaṭu na ho to madhur kyā, jo madhur na ho to kaṭu kyā kahāve? kyomki ek svād ke ek ras ke viruddh hone se donoṃ kī parikṣā hotī hai, jaise koī maṇuṣya miṭhā madhur hī khātā pitā jāy usko vaisā sukh nahīm hotā jaisā sab prakār ke rasaṃ ke bhognevāle ko hotā hai“). Eine ewige Erlösung wäre ebenso unerfreulich wie lebenslängliches Gefängnis (kārāgār), und unterschiede sich von letzterem Zustande nur dadurch, daß man im Himmel nicht zu arbeiten brauche. Der Wohnsitz der Seligen würde zudem bald überfüllt sein, da nur ein immer erneuter Zuzug, kein Abgang von Seelen in ihm stattfinden würde. Auf der andern Seite aber würde die Welt im Laufe der Zeit sich leeren und schließlich ganz frei von Seelen sein. Der Einwurf, an die Stelle der erlösten Seelen könnten neue, von Gott geschaffene treten, sei nicht stichhaltig, weil die Seelen dann ja nicht ewig sein würden, weil alles, was einen Anfang in der Zeit hat, auch in ihr ein Ende finden müßte. Außerdem würde Gott nach und nach auch das Material ausgehen, aus welchem er die neuen Seelen herstellen könnte, weil bei einer Bank, von der man beständig etwas Geld abhebt, ohne neues hinzutragen, schließlich doch nach und nach der Bankerott eintreten würde. Weiterhin wäre es auch kein Beweis für Gottes Weisheit und Gerechtigkeit, wenn er den Seelen mit ihren begrenzten Kräften mit der ewigen Erlösung eine Last aufbürden würde, die sie nicht tragen können. Auch die erlöste Seele bliebe

Meines Erachtens besteht demnach kein Grund dafür, anzunehmen, daß bei der Genesis von Madhvas Lehre von der Prädestination und von der Ewigkeit der Höllenstrafen mohammedanische oder christliche Einflüsse am Werke gewesen sind.

In Madhvas Lehre von Vāyu, dem Sohn Viṣṇus und Vermittler der Erlösung erblicken manche Forscher christliches Lehn- gut, das dem indischen Vorstellungskreis angepaßt sei. So sagt Sir G. A. Grierson: „This is evidently an idea borrowed from Christianity, quite possibly promulgated as a rival to the central doctrine of that faith“¹⁾. Bei näherem Zusehen zeigt sich jedoch, daß die Vergleichspunkte zwischen Vāyu und Christus ganz minimale sind. Vāyu ist nach Madhva weder mit Viṣṇu identisch, noch wird er es jemals werden; er ist nicht der einzige Sohn des höchsten Gottes, sondern steht Brahmā an Alter und Rang nach. Vāyu ist auch nicht der einzige Mittler zwischen Gott und den Seelen, denn er führt nur einen Teil derselben zu Viṣṇu, die meisten aber zu Brahmā, der ihnen erst noch Belehrung erteilt und dann mit ihnen zu Viṣṇu geht. Vāyu macht auch keine Passion auf Erden durch, um die Wesen zu erlösen, ja er geht nicht einmal selbst direkt zur Erlösung ein, sondern muß erst noch einmal in seiner nächsten Existenz als Brahmā wiedergeboren werden, bevor er das Heil erlangen kann. Die Stellung Vāyus in der viṣṇuitischen Theologie läßt sich demnach mit der Jesu in der christlichen gar nicht vergleichen. Eher könnte man schon Vāyu als das in den Seelen wirkende Prinzip der Wahrheit mit dem „inwendigen Christus“ der christlichen Mystiker in Parallele stellen, wobei es sich jedoch nur um eine innere Übereinstimmung, nicht um eine äußere Abhängigkeit handeln könnte, doch sind die hierüber von Theosophen angestellten Spekulationen zu uferlos, als daß ich hier auf sie einzugehen brauchte²⁾.

trotz ihrer Reinheit stets „alpajña aur parimit-guṇ-karm-svabhāvavālā“ und könne in keiner Weise mit Gott verglichen werden (parameśvar ke sadṛś kabhi nahim hotā). Deshalb sei eine zeitlich begrenzte Erlösung für sie allein richtig. Der Einwurf, eine solche Seligkeit sei nicht besser als der Wechsel von Geburt und Tod, es habe daher keinen Zweck, nach ihr zu streben, wird damit beantwortet, daß der ununterbrochene Genuß der Seligkeit und der Freiheit von Schmerzen für eine lange Zeit doch auch etwas Wünschenswertes sei, und daß man auf Erden auch danach trachte, Hunger und Durst zu stillen und Besitz zu erwerben, obwohl durch alles dieses nur ein zeitlich-begrenztes Wohlbefinden erzielt würde (Satyārthaprakāś, Ajmer samvat 1976, p. 252 ff.).

1) G. A. Grierson, ERE 8 p. 235 a.

2) Als Beispiel führe ich hier nur eine Stelle aus Śrīśa Chandra Vasus Einleitung zu seiner englischen Übersetzung von Madhvas Kommentar zur Chāndogya-

Die hohe Wertung Vāyus in Madhvas System ist zwar eigenartig, läßt sich aber aus rein-indischen Vorstellungen erklären. Sehr häufig wird in der vedischen Literatur von dem Vorrang gesprochen, den der Prāṇa unter den Göttern, Wesen und Organen behauptet¹⁾, und auch in den Epen, Purāṇas und Āgamas wird seine Größe immer aufs Neue gepriesen. Das von Prāṇa, dem Lebensodem Ausgesagte wird schon in den Upaniṣaden auf den Wind (Vāyu) als kosmisches Prinzip und auf seine Personifikation, den ihn beherrschenden Gott Vāyu übertragen²⁾. In weitesten Volksschichten populär wurde Vāyu vor allem aber seit den Epen als Vater (bezw. Urform) der Helden Hanumat³⁾ und Bhīma⁴⁾. Es hat daher durchaus nichts Auffälliges, wenn Madhva gerade Vāyu eine so bedeutende Stellung in seinem System einräumte.

Kali verdankt seinen Rang als Führer der Verdammten wohl Madhvas Bedürfnis, in seinem Gedankenbau architektonische Symmetrie durchzuführen und das „tāratamya“ der Wesen nicht nur nach oben, sondern auch nach unten zum Abschluß zu bringen. Daß gerade Kali für diese Stellung ausersehen wurde, erklärt sich wohl aus den Legenden, die über ihn im Mahābhārata und Bhāgavata-Purāṇa erzählt werden.

Ich glaube durch die vorhergegangenen Erörterungen gezeigt

Upaniṣad an (p. XV): „The functions assigned by Śrī Madhva to Vāyu correspond very closely to the Christ principle of the Christian theology. I have, therefore, not hesitated in translating Vāyu and Prāṇa by Christ. Some may think that Madhva's idea of Vāyu is not the same as the Christian idea of Christ. No one can expect exact similarities in such cases, but the approach is still remarkable. But more remarkable than this, is the claim of Madhva that he is an incarnation of Vāyu. Other authors have been more modest, and left it to their disciples to deify them, but Madhva, like Jesus, boldly lays claim to be the incarnation of Vāyu, the son of God. Those who believe in the doctrine of reincarnation, will find no difficulty in accepting this view. Mrs. Besant has declared that Jesus was reborn in India as Rāmānuja. May it not be that Śrī Madhva, the greatest Vaiṣṇava reformer, in the direct line of whose disciples we may count Rāmānanda, Kabīr, Nānak, Tulsidās and the great Caitanya of Bengal, was himself the incarnation of what he claims himself to be, namely of Vāyu or Christ? May it not be that the modern Hindus are really Christians in its better and truer sense, and need not be ashamed to call themselves Vaiṣṇavas, the worshippers of one True God, and Christians or adorers of His beloved Son.“

1) S. die Stellensammlung bei Deussen „Allgemeine Geschichte der Philosophie“ (Leipzig 1906 f.) I, 1, pp. 294—304; I, 2, pp. 93—101.

2) Diese Ansicht vertritt auch Sir Charles Eliot „Hinduism and Buddhism“ (London 1921) II, p. 240.

3) Rāmāyaṇa VII, 35.

4) Mahābhārata I, 123.

zu haben, daß die beiden Hauptpunkte in Madhvas System, in denen man mohammedanische oder christliche Einflüsse hat nachweisen wollen, sich sehr wohl auch ohne Zuhilfenahme derselben erklären lassen¹⁾. Solange aber indische Lehren sich aus indischen Vorstellungen ableiten lassen, haben wir keinen Anlaß, an eine Herübernahme von fremdem Gut zu glauben²⁾. Eine endgültige Lösung der Frage ist nach der Lage der Dinge freilich zur Zeit nicht möglich und wird vielleicht überhaupt nicht möglich sein, da es uns bei unserer unvollkommenen Kenntnis der indischen Vergangenheit nur in ganz seltenen Fällen gelingt, ein lückenloses Bild von der Herkunft der Gedanken eines Religionssystems zu gewinnen.

6. Madhva's Nachfolger³⁾.

Durch seine Predigten hatte Madhva seiner Lehre zahlreiche Anhänger gewonnen. Die bedeutendsten von diesen machte er zu den Vorstehern der 8 Klöster in der Umgebung des Kṛṣṇa-Heiligtums von Uḍipi. Die Namen dieser Äbte und ihrer Klöster sind:

- | | |
|---------------------|----------------------|
| 1. Viṣṇu-tīrtha | Svādi (Sode) Maṭha |
| 2. Janārdana-tīrtha | Kṛṣṇapura Maṭha |
| 3. Vāmana-tīrtha | Konur (Kanoor) Maṭha |
| 4. Narasiṃha-tīrtha | Adhamār Maṭha |

1) Wenn als Beweis für das Vorhandensein von christlichen Einflüssen angeführt wird, Madhva habe einmal gesagt, er wolle Seelen fischen, so ist dies nicht beweiskräftig, da dieses an das Neue Testament anklingende Gleichnis (wenn es wirklich bei Madhva vorkommt) sich schon in indischen Schriften vor Madhva findet, denn auch Buddha wird in Mahāyāna-Texten mit einem Fischer verglichen (Garbe, l. c. p. 179).

2) Eine andere Frage ist es, ob sich in den von Nārāyaṇa erzählten Legenden von Madhva christliche Einflüsse nachweisen lassen. Einige Wunder, die Christus zugeschrieben werden, werden in der Tat auch von Madhva berichtet: seine Größe wurde schon vor seiner Geburt vorausgesagt, bei einem Feste geht der Knabe seinen Eltern verloren und wird im Tempel wiedergefunden, er fastet, um sich auf seine Mission vorzubereiten, er vervielfacht Speise, er wandelt über Wasser, er besänftigt die See durch seinen Blick; wie Moses läßt er durch einen Schlag seines Stabes Wasser aus der Erde hervorgehn u. a. Mit solchen und ähnlichen Geschichten ist aber auch das Leben anderer indischer Heiliger ausgeschmückt worden, so daß keine Ursache vorliegt, einen direkten Einfluß christlicher Vorbilder auf die Madhva-Gemeinde anzunehmen.

3) Die Angaben in diesem Abschnitt beruhen hauptsächlich auf dem „Gazetteer of the Bombay Presidency“ vol. XXII Dhārwar (Bombay 1884) S. 56 ff. und auf C. M. Padmanabha Char's „Life and Teachings of Sri Madhvacharyar“. Da mir kein weiteres Material zur Verfügung stand, muß ich diesen beiden Quellen die Verantwortung für die Richtigkeit der folgenden Angaben überlassen.

5. Upēndra-tīrtha Putagi (Puttugey) Maṭha
6. Rāma-tīrtha Sirur (Seeroor) Maṭha
7. Hr̥ṣikeśa-tīrtha Palvār (Palimar) Maṭha
8. Akṣobhya-tīrtha Pejavār Maṭha.

Außer diesen Heiligtümern bei Uḍipi begründete Madhva noch zwei weitere in Madhyatala und in Subrahmaṇya unter seinem Bruder Viṣṇu-tīrtha.

Solange Madhva lebte, behielt er sich die Oberleitung seiner Gemeinde vor. Nach seinem Tode wurde sein bedeutendster Schüler Padmanābha sein Nachfolger und regierte die Kirche 7 Jahre lang. Während einige von dessen Freunden nach seinem Tode ein besonderes Heiligtum unter eigener Leitung stifteten, wählte die übrige Gemeinde einen andern Lieblingsschüler Madhvas, Narahari-tīrtha, zum Oberhaupt. Dieser, ein Mann aus edlem Hause, war von Madhva selbst bekehrt worden, hatte sich aber auf seinen Rat hin dem Orden nicht sogleich angeschlossen, sondern war zunächst in Kaliṅga (Orissa) geblieben, woselbst er am Königshofe eine hervorragende Stellung innehatte. Später gab er diese auf und widmete sich ganz dem Mönchsleben, in welchem er sich so auszeichnete, daß er bald zu hohem Range aufstieg¹⁾. Auf Narahari-tīrtha folgten Mādharma-tīrtha und Akṣobhya-tīrtha, die auch noch zu den Jüngern des Meisters gehört hatten. Die Freunde dieser drei letztgenannten Äbte begründeten, ebenso wie diejenigen Padmanābha-tīrtha's, besondere Niederlassungen unter eigenen Svāmīns, so daß also bald nach Akṣobhya-tīrthas Tod 10 von Madhva gestiftete und 4 andere, im ganzen also 14 Klöster bestanden.

Der 5. Nachfolger Madhvas war Jayatīrtha. Dieser war der größte Kommentator der Mādharma und wird von ihnen nächst dem Meister selbst am höchsten geehrt. Er hieß eigentlich Dhondo Raghunātha und stammte aus der Familie der Deśpāṇḍes²⁾ von Mangalvedhe bei Paṇḍharpur. Der Legende zufolge soll er zu Madhvas Lebzeiten ein Stier gewesen sein, der ihm seine Bücher nachtrug und deshalb alle seine Predigten mitanhörte. Als jemand einst Madhva fragte, wer die maßgebenden Erläuterungen zu seinen Schriften schreiben würde, soll Madhva auf den Stier gewiesen haben. Ein ehrgeiziger Schüler wurde darüber so zornig,

1) Vergl. über ihn Epigr. Indica VI, 262 und Bhandarkar „Vaiṣṇavism etc.“ p. 58 ff.

2) Das Wort Deśa-pāṇḍye stammt nach Kittel aus dem Marāṭhī und bedeutet im Kanaresischen „an hereditary officer of a mahāl“.

daß er den Fluch aussprach, der Bulle möge von einer Schlange zu Tode gebissen werden. Madhva veränderte den Fluch dahin, daß der Stier zwar von einem Reptil verletzt, jedoch durch Rezipieren von seinem „Dvādaśa-stotra“ wieder geheilt wurde, die Schlange aber sofort starb. Madhva soll seinen Schülern dann auseinandergesetzt haben, der Stier werde als ein Deśpāṇḍe wiedergeboren werden und sei als solcher zu seinem Nachfolger ausersuchen. Man werde ihn als Krieger in einem islamischen Heere mit langgewachsenem Barte zu Pferde beim Überschreiten eines Flusses antreffen, wie er Wasser trinke, das ihm mohammedanische Soldaten darreichten. Als Akṣobhya-tīrtha einst im Lande umherzog, soll er ihn entsprechend der Weissagung in diesem Zustande gefunden, ihn zu sich genommen, ihm das Haar geschoren und ihn zu seinem Nachfolger ernannt haben. Jayatīrtha soll 21 Jahre an der Spitze der Mādhvas gestanden haben; als er starb, wurde er in Mālkhed beigesetzt; sein Grab wird noch heute von Wallfahrern besucht.

Nach Jayatīrthas Tode bestieg Vidyādhiraḥja den Thron von Uḍipi, den er angeblich 64 Jahre innehatte. Streitigkeiten zwischen ihm und Schülern Jayatīrthas hatten zur Folge, daß diese Rājendra-tīrtha zu ihrem Oberhaupte wählten. Der Nachfolger des letzteren, Vyāsarāja, erlangte im Reiche des Begründers des Staates von Vijayanagar großen Einfluß (um 1330) und war ein bedeutender Mann; der Maṭha, dem er angehörte, wird deshalb gewöhnlich nach ihm bezeichnet.

In der Leitung der Mādhva-Sekte folgten auf Vidyādhiraḥja die Hohenpriester Kavindra-tīrtha, Vāgīśa-tīrtha und Rāmacandra-tīrtha. Zu des letzteren Zeit entstand ein neuer Maṭha, der von einigen mit seiner Amtsführung unzufriedenen Mönchen gegründet wurde, die Vibudhendra-tīrtha zu ihrem Oberhaupt wählten. Dieses Kloster wird heute zumeist Rāghavendraśvāmi-maṭha genannt, nach einem berühmten Abte, der 1671 starb.

Auf Rāmacandra-tīrtha folgten eine Reihe von anderen Hohenpriestern. Der bedeutendste von diesen war Satyabodha-tīrtha (1744—1782), der sich als Wundertäter eines großen Rufes erfreute. Nach ihm erhielt der Uttarādi-maṭha in Savanūr den Namen Satyobodha-svāmi-maṭha.

Von den Klöstern der Mādhva-Gemeinde erkennen heute die meisten die Nachfolger Madhvas¹⁾ als höchste Autorität an, wenn

1) Vollständige Listen derselben geben: Mackenzie „Account of the Marda Gooroos“ (Asiatic Annual Register 1804 p. 39); Bhandarkar „Report on the Search for Sanskrit Mss. for the year 1882—1883“ p. 203 ff.; Bombay Gazetteer XXII p. 59.

sie auch z. T. in Einzelheiten ziemlich selbständig schalten. Die beiden des Rājendra-tīrtha und Vibudhendra-tīrtha hingegen nehmen eine unabhängige Stellung ein.

7. Die heutigen Mādhvas¹⁾.

In der Gegenwart wie in früherer Zeit bewohnen die Mādhvas in ihrer ganz überwiegenden Mehrheit das „Tulu“-Land an der indischen Westküste, ein Gebiet, welches etwa die Distrikte Dhārvār und North Canara der heutigen Präsidentschaft Bombay, den Distrikt South Canara der Präsidentschaft Madras und den westlichen Teil des Staates Maisūr umfaßt. In andern Landesteilen sind sie nur in geringer Anzahl vorhanden. Ihre Gesamtzahl wird von Sir George Grierson auf 70 000 geschätzt (ERE 8 p. 233 a).

Die Mādhvas sind strenge Anhänger des Kastenwesens und befolgen aufs Genaueste seine Vorschriften. In der Mehrzahl gehören sie der Brahmanenkaste an. Während ein Teil von ihnen priesterliche Funktionen ausübt, sind die meisten Regierungsbeamte, Kaufleute oder Landbesitzer; die letzteren bestellen ihre Äcker jedoch nicht mit eigener Hand. Die üblichen brahmanischen Zeremonien bei der Geburt, Initiation, Hochzeit und Bestattung werden beobachtet, die Kinderheirat ist gebräuchlich, die Polygamie erlaubt, die Wiederverheiratung der Witwen verboten. Wie die meisten Viṣṇuiten leben die Mādhvas vegetarisch und meiden den Alkoholgenuß; Fasten, zumal an vielen der zahlreichen Festtage, gilt als religiös verdienstlich. Dem milden Geist des Viṣṇu-Glaubens entspricht es, wenn sie der Gottheit keine Tieropfer darbringen, sondern letztere durch solche aus pflanzlichen Bestandteilen ersetzen. Als unterscheidendes Sektenzeichen tragen die Mādhvas auf der Stirn zwei weiße von oben nach unten laufende Striche, die an der Nasenwurzel miteinander verbunden sind und mit dem Gopīcandana genannten Lehm aufgemalt werden. Zwischen diese wird mit Holzkohle eine schwarze Linie gezogen, die in einen rotgelben Kreis ausläuft. Auf den Schultern, den Armen und andern Körperteilen tragen sie mit Gopīcandana aufgeschmierte

1) Vergl. hierzu Bombay Gazetteer XXII p. 56—90 (wo sich detaillierte weitere Angaben finden), Mackenzie „Account of the Marda Gooroos“ (Asiatic Annual Register, 1804); H. H. Wilson „Relig. Sects of the Hindus“ (London 1862) p. 139—150; K. Graul „Reise nach Ostindien“ (Leipzig 1854) III, 187; IV, 139; F. Kittel „Indian Antiquary“ II p. 307; IV p. 20; Census of India 1891 vol. XXV: „Mysore“ Bd. 1 p. 61; Jogendra Nath Bhattacharya „Hindu Castes and Sects“ (Calcutta 1896) p. 440.

Bilder des Diskus, der Muschel und anderer Attribute Viṣṇus; diese Zeichen werden ihnen bei festlichen Gelegenheiten von ihren Gurus auch mit Metallstempeln eingebrannt. Auch in der Namenswahl bringen die Mādḥvas mit Vorliebe ihre Verehrung für Viṣṇu zum Ausdruck, indem sie ihren Kindern Namen aus der heiligen Legende ihres Gottes beilegen.

Die Lehre Madhvas ist bis auf den heutigen Tag von seinen Anhängern in allen Hauptpunkten treu bewahrt worden, wenn auch eine außerordentlich reiche exegetische und theologische Literatur sie erweitert und ausgebaut hat. In Einzelheiten freilich sind unter den Mādḥvas über dogmatische Fragen Meinungsverschiedenheiten entstanden, so namentlich über das Problem des Monergismus und Synergismus, indem nämlich die einen entsprechend dem Satze „tena vinā tṛṇam api na calati“ (ohne ihn [d. h. Gott] kann nicht einmal ein Grashalm sich bewegen) der Individualseele die Handlungsfreiheit absprechen, während sie hingegen andere ihr in gewissem Umfange zuschreiben — ein Streit, der dem zwischen den Teṅgalais und Vadagalais innerhalb der Schule des Rāmānuja entspricht. Zu diesen dogmatischen Differenzen treten noch solche sozialer und sprachlicher Natur hinzu. Die erstgenannte Gruppe der Mādḥvas, der sog. „Vyāsa-kūṭa“¹⁾, hält sich streng an die brahmanischen Ritualgebote und läßt nur die in Sanskrit abgefaßten religiösen Werke als autoritativ gelten; die andere Gruppe, der „Dāsa-kūṭa“, befolgt eine etwas laxere Praxis und erkennt auch hervorragende kanaresische Bücher als maßgebend an. Die Anhänger der zuletzt genannten Richtung besitzen eine große Anzahl von volkstümlichen Liedern, in denen Madhva, der Diener (kiṃkara, dāsa) Viṣṇus gepriesen und der Dualismus von Gott und Seele als die echte Lehre der wahren Viṣṇuiten (Sad-vaiṣṇava, auch Śuddha- oder Vira-vaiṣṇava) dargelegt wird.

Die Leitung der Sekte liegt in der Hand von Brahmanen, die zumeist schon in jugendlichem Alter in die Maṭhas als Schüler eintreten und ein eheloses, weltabgewandtes Leben führen. Die Mādḥva-Asketen (saṃnyāsin) sind angetan mit einem Lendentuch (kaupīna) und einem mit rotem Oker gefärbten Gewande (kaṣāya-vastra), scheren ihr Haupt bis auf einen Haarbüschel (śikhā) und tragen einen Büßerstab (daṇḍa) und einen Wassertopf (kamaṇḍalu).

1) Das kanaresische Wort „kūṭa“ (= tam. „kūṭam“ usw.) ist eine Ableitung von der Wurzel „kūṇu“ „zusammenkommen“ und bedeutet demgemäß „Gesellschaft, Vereinigung“, ist also nicht identisch mit Sanskrit „kūṭa“ (Mitteilung von Herrn Prof. F. O. Schrader).

Wie Śāṅkara's Daśnāmins führen sie besondere Namen, die meisten sind Tīrthas, doch kommen auch Purīs, Bhāratīs u. a. vor.

Mittelpunkte des religiösen Lebens der Mādhvas sind die von Madhva und seinen Nachfolgern gegründeten Klöster, vor allem die acht in der Umgebung von Uḍipi. In dieser Stadt befindet sich das Hauptheiligtum der Sekte, der von Madhva errichtete Kṛṣṇa-Tempel. Die Aufsicht über dieses Gotteshaus führt für je zwei Jahre der Vorsteher einer der 8 Klöster. Dieses Amt geht reihum, so daß also nach Ablauf von 16 Jahren der erste wieder diese Funktion auszuüben hat. Anlässlich des Wechsels in dieser Ehrenstellung findet alle zwei Jahre im Januar ein Fest (pariyāya) statt, zu welchem zahlreiche Pilger herbeiströmen. Trotzdem der Tempel an sich reich ist, sind die Unterhaltungskosten so beträchtlich, daß die Äbte der Klöster während der Zeit, zu welcher sie nicht das Amt des Tempelobersten bekleiden (während ihrer Amtsperiode dürfen sie den Tempel nicht verlassen), genötigt sind, umherzureisen und von den Laien, deren Seelsorger sie sind, Abgaben zu erheben.

Außer dem Kṛṣṇa-Tempel in Uḍipi besuchen die Mādhvas noch eine Reihe von andern Heiligtümern, vornehmlich natürlich solche, die dem Viṣṇu geweiht sind, doch scheuen sie sich nicht, auch dem Śiva und andern Gottheiten ihre Verehrung darzubringen, im Gegensatz zu andern Sektierern, welche den Kult jedes Gottes mit Ausnahme dessen, den sie für den höchsten halten, ablehnen.

Die Mādhvas werden von den meisten Autoren als tatkräftige und religiös sehr stark interessierte Leute geschildert.

Die Propaganda der Mādhvas für die Verbreitung ihres Glaubens, die von jeher ziemlich rege gewesen zu sein scheint, erfuhr in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts einen neuen Aufschwung: 1877 stiftete Kanci Sabba Raoji, ein englisch gebildeter Mādhva, der die Stellung eines Deputy-Collector of the First Grade bei der Regierung von Madras innehatte, die Mādhva-Siddhāntonnahinī Sabhā (Gesellschaft für die Förderung der Mādhva-Lehre). Diese sucht zu dem Studium der Madhva-Literatur anzuregen und tritt für die Erhaltung der Mādhva-Tempel ein. Sie hält alljährlich in Chirtanur bei Tirupati (in der Präsidentschaft Madras) eine Jahresversammlung ab, über welche ein Annual Report (verlegt bei Thompson & Co., Madras) Bericht erstattet. Auf der Konferenz werden Reden und Vorträge abgehalten, Examina veranstaltet und Preise verteilt. Mit der Gesellschaft, der fast alle prominenten Mādhvas sowie eine Reihe anderer hervorragender Persönlichkeiten angehören, ist eine Bank

verbunden, deren Einnahmen zur Unterstützung der Zwecke der Gesellschaft beitragen¹⁾. In wachsendem Maße werden jetzt von den Mādhyas auch Textausgaben, sowie englische Übersetzungen von Madhyas Werken und Werbeschriften herausgegeben. Unter den Verlagshandlungen, welche sich die Herausgabe von Werken der Dvaitaphilosophie zur Aufgabe gemacht haben, ist in erster Linie das Madhya Vilas Book Depot in Kumbakonam zu nennen, das unter der Leitung von T. R. Krishnacharya die Werke Madhyas, zahlreiche Kommentare zu ihnen sowie sonstige madhyaistische Literatur erscheinen ließ. Die erste von einem Madhya verfaßte Schrift über die Dvaita-Lehre in englischer Sprache ist meines Wissens der von P. Sreenevas Row in Gemeinschaft mit dem amerikanischen Theosophen H. St. Olcott herausgegebene „Dvaita-Catechism“ (Madras 1886), der in 77 Fragen und Antworten die Hauptpunkte des Systems ganz kurz behandelt und von Mādhyapaṇḍits als richtige Darstellung der Lehre beglaubigt wurde. In jüngster Zeit haben sich Subba Rau, C. M. Padmanabha Charyar u. a. durch Übersetzungen einzelner Werke Madhyas und durch Abfassung kleinerer Schriften über ihn Verdienste erworben. Als bedauerlich muß es bezeichnet werden, daß die meisten dieser des Englischen kundigen Mādhyas ihre Darstellung der Gedanken ihres Meisters mit einem Rankenwerk von theosophischen Anmerkungen versehen, die vielfach die Treue der Wiedergabe der Ideen Madhyas beeinträchtigen.

8. Freunde und Gegner Madhyas.

Bei der Verbreitung, die Madhyas Lehre in Indien gefunden hat, ist anzunehmen, daß sie auch auf die Anschauungen anderer hinduistischer Sekten nicht ohne Einfluß gewesen ist. Infolge des Dunkels, in welchem heute noch die Geschichte der meisten neueren Religionsgemeinden des Gangeslandes liegt, ist es vorläufig noch nicht möglich, hierüber viel zu sagen. Mit Sicherheit wissen wir nur, daß der bengalische Reformator Caitanya (1486—1534) zu Madhyas Sampradāya gerechnet wird, weil sein Guru, Īśvara-purī, ein Mādhyas war²⁾. In seinem vom Standpunkte Caitanyas aus

1) J. N. Farquhar „Modern Religious Movements in India“ New York 1915, p. 291 ff.

2) Dies lehrt z. B. Pratāpa-siṃhas „Bhakta-kalpadruma“ (Lucknow 1884) p. 46 (s. Grierson, ERE 8, p. 233 a). — Andererseits nehmen ihn auch die Anhänger Rāmānujas als den ihrigen in Anspruch, denn im Calcutta Review, Januar 1898 p. 86 heißt es in dem Aufsatz „The Diary of Govinda Das“: „Keśava Bhā-

geschriebenen „Govinda“-bhāṣya“ zu den Brahma-Sūtren und der diesem beigegebenen „Prameya-ratnāvalī“¹⁾ hebt Baladeva Vidyābhūṣaṇa (Anfang des 18. Jh.) hervor, daß Caitanya als dem Brahma-Sampradāya angehörig zu betrachten sei. In der Prameya-ratnāvalī wird Madhva „der Wohnsitz der Wonne, das Schiff, das über den Ozean des Samsāra hinüberträgt“ gepriesen (I, 3) und dann die folgende Liste der Personen gegeben, welche das heilige Wissen einander in ununterbrochener Kette überliefert haben sollen: 1) Kṛṣṇa, 2) Brahmā, 3) Devarṣi [Nārada], 4) Bādarāyaṇa, 5) Madhva, 6) Padmanābha, 7) Nṛhari, 8) Mādhava, 9) Akṣobhya, 10) Jayatīrtha, 11) Jñānasindhu, 12) Dayānidhi, 13) Vidyānidhi, 14) Rājendra, 15) Jayadharmā, 16) Puruṣottama, 17) Brahmaṇya, 18) Vyāsātīrtha, 19) Lakṣmīpati, 20) Mādhavendra. Der letztere hatte 3 Schüler, die Jagadgurus (Weltenlehrer), Īśvarācārya, Advaitācārya und Nityānanda. Īśvarācārya's Schüler war Caitanya. In der Strophe I, 8 desselben Werkes werden neun Lehrsätze als grundlegend sowohl bei Madhva als bei Caitanya bezeichnet:

„Śrī Madhvaḥ prāha Viṣṇuṃ paratamam, akhilāmnāyavedyaṃ
ca, viśvaṃ

satyaṃ, bhedaṃ ca, jīvān Hari-caranaḥjuṣas, tārātamyam ca teṣāṃ,
mokṣaṃ Viṣṇv-aṅghrilābhaṃ, tad-amalabhajanam tasya hetuṃ
pramāṇam

pratyakṣāditrayaṃ cēty upadiṣati Hariḥ Kṛṣṇacaitanyacandraḥ.“

„Der erhabene Madhva hat erklärt: 1) Viṣṇu ist das höchste Wesen, 2) er ist durch alle heiligen Texte zu erkennen, 3) das Weltall ist real, 4) ebenso der Unterschied [zwischen Gott und Welt], 5) die Seelen sind Diener der Füße Haris, 6) unter ihnen besteht eine Stufenfolge, 7) Erlösung ist das Erlangen der Füße Viṣṇus, 8) die Ursache derselben ist die Verehrung (Viṣṇus), 9) Erkenntnismittel gibt es drei: Perzeption [Schlußfolgerung und autoritative Überlieferung]. So lehrt Hari Kṛṣṇacaitanyacandra“²⁾.

Obwohl hier eine Übereinstimmung Caitanyas mit Madhva festgestellt wird, und beide Lehrer in vielen Punkten derselben

rati, eighth in succession of Rāmānuja, the great founder of the Śrī-sect of Vaiṣṇavas initiated him and gave Śrī Kṛṣṇa Caitanya as his monastic name, a name by which he has become famous“ (A. Govindāchārya „Śrī Bhagavad-Gītā with Śrī Rāmānujāchārya's Viśiṣṭādvaita-Commentary, translated into English“ (Madras 1898) p. XV, note 2).

1) Beide Werke sind in englischer Übersetzung (die Prameya-ratnāvalī mit Beifügung des Originaltextes) in den „Sacred Books of the Hindus“ vol. 5 (Allahabad 1912) erschienen.

2) Vergl. auch den drittletzten Vers des Werkes (unten S. 1).

Ansicht sind¹⁾, steht doch Caitanyas Ansicht über das Verhältnis der Einzelseele zu Gott dem Bhedābheda-vāda Nimbārka's anscheinend näher als dem Bheda-vāda Madhvas. Baladeva bezeichnet seinen philosophischen Standpunkt geradezu als „acintya-bhedābheda“-Lehre „thus confessing that the relation between God and the soul is in the last analysis inconceivable“²⁾.

Die Beziehungen der einzelnen viṣṇuitischen Sekten zu einander und die Einwirkungen, welche die Lehren einer Schule auf die Dogmatik einer andern ausgeübt haben, bedürfen noch der Untersuchung. Fest steht, daß Madhvas Sampradāya schon seit alter Zeit als eines der vier wesentlichen Glieder der großen Vaiṣṇava-Gemeinde angesehen worden ist, was in Werken wie dem Sakalācārya-mata-saṃgraha³⁾ deutlich zum Ausdruck kommt. Daß dieser Zusammenhang zwischen den 4 Kirchen auch heutzutage noch besteht, lehren die „Vereinigten Vaiṣṇava-Konferenzen“, die seit Mai 1911 abgehalten werden⁴⁾.

Ob Madhvas Philosophie diejenige von nicht-viṣṇuitischen Hindulehrern beeinflusst hat, wie dies bei der Rāmānujas der Fall ist, welche von dem Śaiva-Theologen Śrīkaṇṭha in śivaitischem Sinne nachgebildet wurde⁵⁾, vermag ich nicht zu sagen. Der Versuch Dharmdev Siddhāntālakār's, Madhva als eine Art von Vorläufer Dayānand Sarasvatī's darzustellen⁶⁾, kann nicht als

1) So wird von Baladeva im Govinda-bhāṣya (III, 1, 16) im Anschluß an einen auch von Madhva zitierten Vers aus dem Mbh. zwischen zeitlichen und ewigen Höllen unterschieden.

2) J. N. Farquhar „Outline of the Religious Literature of India“ p. 311 — Die beste Vorstellung von Caitanyas Lehren gibt Kṛṣṇadāsa Kavirāja's bengalische Biographie „Caitanya-caritāmṛta“. Im 9. Abschnitt dieses Werkes wird von einem Besuch Caitanyas in Uḍipi erzählt, bei welcher Gelegenheit Caitanya mit Mādavas disputierte und abweichende Anschauungen über den Wert der Erlösung und der Werke als Erlösungsmittel äußerte. Er sagte: „The votary of work and the votary of knowledge are alike lacking in faith. In your order I see signs of these two. I see only one merit in your order: you have fixed upon the true God.“ (Chaitanya's Life and Teachings. From his contemporary Bengali biography the Chaitanya-charit-amrita translated into English by Jadunath Sarkar. 2. edition Calcutta & London 1922, p. 86.)

3) Benares Sanskrit Series No. 133, fasc. 2. Deutsch von R. Otto „Viṣṇu-Nārāyaṇa“ 2. Aufl. S. 91.

4) J. N. Farquhar „Modern Religious Movements in India“ (New York 1915) p. 298.

5) Śrīkaṇṭha's Śaiva-bhāṣya ist nach Inhalt und Form so stark von Rāmānujas Schriften beeinflusst, daß Śrīkaṇṭha geradezu als ein Plagiator (caura) bezeichnet wurde. A. Guha „Jivātman in the Brahma-Sūtras“ (Calcutta 1914) p. 2.

6) In dem Aufsatz „Rṣi Dayānand aur Śrī Madhvācārya“ im Aryya Pratinidhi Sabhā Pañjāb ke masik patr „Aryya“ bhāg 3, aṅk 10 (Lāhaur, Pharvarī 1923) p. 15.

geglückt angesehen werden, denn wenn auch der letztere gleich Madhva die Verschiedenheit von Gott, Seelen und Materie lehrt, so nimmt er doch in der Frage der Bilderverehrung¹⁾, des Kastenwesens, der Anerkennung von autoritativen Schriften außerhalb des eigentlichen Veda und in vielem anderen einen dem Madhvas so völlig entgegengesetzten Standpunkt ein, daß es nicht angeht, an der Hand von einigen aus dem Zusammenhang gerissenen Zitaten aus Madhvas Schriften eine Übereinstimmung zu konstruieren.

Gegner der Lehre Madhvas waren von jeher namentlich die Anhänger von Śaṅkara's (Kevala-)Advaita-Vedānta und zwar nicht nur, weil sie mit ihrem illusionistischen Theopanismus im schärfsten Gegensatz zu Madhvas realistischem Dualismus und konsequenten Theismus stehen, sondern gewiß auch wegen der den meisten Anhängern Śaṅkaras eigenen Hinneigung zum Śiva-Glauben. Schon bald nach Madhvas Tode fand sein System eine Darstellung und Kritik in dem Werke eines Smārta, in dem „Sarva-darśana-saṃgraha“ (Zusammenfassung aller Systeme), von Mādhava, der um 1380 geschrieben ist²⁾. Mādhava behandelt die Lehre des „Pūrṇaprajña“, wie er sie nennt, im 5. Kapitel seines Werkes in ziemlich übersichtlicher Weise, wenn er auch manche Einzelheiten übergeht. Sein Urteil über sie legt er in den Mund eines Vertreters der Nakulīśa-pāśupata, einer Śaiva-Sekte, die, da er sie nach der der Dvaita-vādins bespricht, der Anlage seines Buches entsprechend, seiner Meinung nach der Wahrheit näher kommt als Madhva. Er sagt: „Diese Theorie der Anhänger des Viṣṇu, welche sich nur als eine Knechtschaft usw. bezeichnen läßt und mit den Leiden, welche die Abhängigkeit von einem andern mit sich bringt, behaftet bleibt, kann uns als der erstrebte Standort der Beendigung aller Leiden usw. nicht befriedigen, da es doch die volle Gott-herrlichkeit ist, welche wir begehren. Vielmehr können diejenigen, welche noch von einem anderen überragt werden, nicht für erlöst

1) Es besteht kein Zweifel, daß Madhva ein richtiger Bildverehrer war; es ist daher eine Verkennung dieser Tatsache, wenn Dharmdev darzutun sucht „ki Śrī Madhvācārya svayaṃ mūrti pūjā ke pakṣapātī na the, yadyapi apne samay meṃ mūrti-pūjā meṃ logom kā dṛḍh viśvās dekhkar, unhom ne samajhautā (compromise) karte hue kāi sthānom par „pratimāsv aprabuddhānām“ jaise vākya likh diye haiṃ jin kā abhiprāy yah hai ki atyant nyūn buddhi ke log mūrti pūjā kar sakte haiṃ“.

2) Text-Ausgaben: Bibliotheca Indica (Calcutta 1858) und Ānandāśrama Series (Puna 1906), Englisch von E. B. Cowell und A. E. Gough (2. Aufl., London 1894); die Kapitel 1—9 deutsch von P. Deussen „Allg. Geschichte der Philosophie“ I, 3 p. 190 ff. (Leipzig 1908).

gelten, weil sie abhängig sind und ebensogut wie unsereiner der vollen Gottherrlichkeit ermangeln. Die erlösten Seelen hingegen müssen die Eigenschaften des höchsten Gottes an sich tragen, denn da sie rein geistige Wesen sind, so müssen sie ebensosehr wie der höchste Gott der Möglichkeit alles Leidens enthoben sein“¹⁾.

Einen Höhepunkt erreichte die Diskussion der Anhänger Śaṅkara's und Madhva's über die Frage der Realität der Welt im 15. Jahrhundert. Der Dualist Vyāsa-rāja hatte in seinem „Nyāyāmṛta“ mit großem Scharfsinn die Lehre vom „dvaita-satyatva“ gegen die Illusionisten vertreten. Ihn suchte Madhusūdana Sarasvatī zu widerlegen, indem er in seiner „Advaita-siddhi“ den Standpunkt des „dvaita-mithyātva“ verteidigte. Auf Vyāsa-rājas Veranlassung antwortete ihm Rāmācārya in seiner „Nyāyāmṛtatarāṅgīnī“. Gegen ihn wandten sich dann wieder Brahmānanda-bhikṣu in seiner „Laghucandrikā“ (auch Gauḍa-brahmānandī genannt) und andere Kommentatoren. Auch der Advaita- und Śaiva-Philosoph Appaya-dīkṣita (1552—1624) trat in seinen Schriften gegen die Mādhyas auf. Er widmete der Bekämpfung der Dvaita-Lehre ein besonderes Werk, betitelt „Madhva-tantra-mukha-mardana“, das aus 77 Strophen besteht und zu dem er einen eigenen Kommentar „Madhva-mata-vidhvaṃsana“ schrieb (Textausgabe in Grantha-Schrift Chidambaram 1887). In einer kleinen Schrift „Tapta-mudrā-khaṇḍana“ trat er gegen den bei den Mādhyas üblichen Brauch auf, am Körper Symbole des Viṣṇu einzubrennen²⁾.

Auch sonst haben eine Reihe von Autoren Madhyas Lehre zu widerlegen versucht, so schrieb Kumbhakoṇa Tāṭācārya einen „Vijayīndra-parājaya“, der gegen Appayadīkṣitas Zeitgenossen, den Mādhyas Vijayīndra gerichtet ist, und später verfaßte der Mysorer Paṇḍit Triyaṃbaka-Śāstrin eine Advaitasiddhāntavaijayantī.

Sogar in einem Purāṇa hat die Polemik der Anhänger Śaṅkaras gegen Madhva und seine Schule Ausdruck gefunden. In dem zu den Upapurāṇas gehörigen, śivaitischen Saura-Purāṇa wird in den Kapiteln 38—40 in Form einer Prophezeiung scharf gegen die Mādhyas vorgegangen. „Im Kali-Zeitalter“ — so heißt es dort —, „wenn die Erde mit Ketzern erfüllt ist und die Menschen vom frommen Wandel abgefallen sind, wird ein widerwärtiger

1) Übersetzung von P. Deussen, a. a. O. p. 302.

2) Rice, Cat. Sanskr. Mss. Mysore no 2923. Ebendort no 2924 und 2925 werden noch zwei andere Schriften gleichen Inhalts aufgeführt, die Bhāskara Paṇḍita bzw. Bhāskara Dīkṣita zum Verfasser haben und „Tapta-mudrā-vidalana“ bzw. „Tapta-mudrā-vidrāvāṇa“ betitelt sind.

Brahmane aus dem Süden mit einer Brahmanenwitwe Unzucht treiben, sein Sohn jedoch sich unter dem Namen Madhuśarman zum Vedalehrer Padmapāduka begeben, ihm anfangs Freude machen, so daß er zu dessen erstem Schüler avanziert, doch dann einmal seine Observanzen vernachlässigen, worauf ihn der Lehrer zur Rede stellt. Madhuśarman verantwortet sich, er habe das allgemeine Gesetz befolgt. Padmapāduka, nachdem er seine Herkunft erfahren, flucht ihm, er solle ohne Organ sein für den Siddhānta des Vedānta-Systems und beim Pūrva-pakṣa stehen bleiben. — So wird es auch geschehen. Er wird sich in den Lehrbüchern nur an den Pūrva-pakṣa halten und den Vedānta zu fälschen trachten. Je weiter das Kali-Zeitalter vorrückt, desto mehr wird die Irrlehre dieses Śivahassers sich ausbreiten, auch in der dravidischen Gegend auftreten. Wenn das Kali-Zeitalter auf der Höhe steht, wird sie sich im Ārya-varta bewegen¹⁾. Madhva wird stets Madhu genannt und als Inkarnation eines Dämons, des Frühlings (Madhu = Vasanta) bezeichnet; er ist ein verkappter Materialist, der den Samsāra für wirklich erklärt, seine Schüler sind nur ihrer Tracht nach Sannyāsins, streben aber danach, Reichtum anzusammeln, geben sich zu Fürstendienst her, wohnen Frauen aus niederen Kasten bei und schwelgen in den verschiedensten verbotenen Genüssen. Sie studieren, bloß um in anderen Büchern Fehler zu finden, beschimpfen die Alleinheitslehre und tun sich mit ihren geheimen Büchern wichtig. Besser sind noch die Buddhisten und Jainas, die die Autorität des Veda offen leugnen, als Leute dieses Schlages, die sich auf den Veda berufen, aber die reine Lehre verfälschen! Nur dem Aussehen nach sind sie Menschen, und zur Hölle reif. Schon wenn man mit ihnen spricht, geht man des Glanzes der Brahmanen verlustig; schon bei ihrem bloßen Anblick soll man bekleidet baden!

Diese Schmähungen zeigen, welche Animosität die Advaitins gegen die Anhänger des dualistischen Vedānta beseelte und daß die śivaitischen Monisten an Fanatismus und Gehässigkeit den viṣṇuitischen Dvaita-vādins nicht nachstanden, die, wie wir oben S. *2 gesehen haben, Śaṅkara für einen Bastard und die Inkarnation eines Dämons erklärten und ihm und seinen Schülern die Verfälschung des Vedānta und andere Laster und Verbrechen zur

1) Saura-Purāṇa 39, 37 ff. in der Zusammenfassung von W. Jahn „Das Saurapurāṇam“ (Straßburg 1908) p. 95 ff. Die auf die Mādhyas bezüglichen Kapitel sind übersetzt von A. Barth „Deux chapitres du Saurapurāṇa“ in „Mélanges Charles de Harlez“ (Leiden 1896) p. 12—25.

Last legten. Daß Werke der heiligen Überlieferung von den Philosophen verschiedener Richtungen zu temperamentvollen Auseinandersetzungen mit ihren Gegnern benutzt wurden, steht nicht vereinzelt da, wird doch im Padma-Purāṇa die Māyā-Lehre als Irrlehre und verkappter Buddhismus heftig angegriffen¹⁾.

9. Die Madhva-Literatur.

a) Die Werke Madhvas.

α) Textausgaben.

Eine Gesamtausgabe der Werke Madhvas (1175 Blatt, gr. 8°, oblong) wurde von T. R. Krishnacarya im Madhvavilas Book Depot Kumbhakonam Śake 1833 publiziert. Der vollständige Titel des Werkes lautet: Ānandatīrtha, Sarvamūlagranthaḥ. Śrī Madhvācārya-kṛtānām sūtrabhāṣya-gītābhāṣya-upaniṣadbhāṣya-prabhṛtinām saptatṛiṃśad granthānām samudāyaḥ (Sarvamoola, a complete work of Sri Madhvacharya). Einzelne Werke hieraus erschienen auch als Sonder-Ausgaben. Der gleiche Verlag veröffentlichte auch eine Reihe von Kommentaren zu den einzelnen Schriften Madhvas. (Alle diese Texte sind in schönen Typen bei der Nirṇaya-sāgara Press in Bombay gedruckt.)

Außer dieser großen Ausgabe, auf welche sich alle Zitate im vorliegenden Buche beziehen, sind von einer Reihe von Werken Madhvas noch andere Ausgaben erschienen. Ich führe hier diejenigen auf, die mir bekannt geworden sind, doch ist die Zahl der erschienenen gewiß noch größer.

Brahmasūtra-bhāṣya, 1) ed. Jībānanda Vidyāsāgara. Calcutta 1873, 2. ed. Calcutta 1883; 2) ed. Śeḍambi Subrahmaṇya Śarmā. Madras 1898. 3) mit Jagannātha's Kommentar und verschiedenen Beigaben. Madras 1900. 4) mit den Kommentatoren des Jayatīrtha, Vyāsātīrtha, Rāghavēndratīrtha, ed. R. Rāghavēndrācārya. Mysore 1911 (Government Oriental Series, Bibliotheca Sanscrita, No. 39). 5) „The BS. construed literally according to the Commentary of Śrī Madhvācārya.“ Kumbakona 1902.

Āṇu-bhāṣya lith. Bombay 1886.

Gītā-bhāṣya in Bhagavadgītā mit den Kommentaren des Śaikara, Rāmānuja, Ānandatīrtha . . . sowie Jayatīrtha Prameya-dīpikā . . . ed. A. V. Narasiṃha (Vedānta-grantha-ratnamālā 2) Madras, Veṅkatēśvara Press 1910.

1) Padma-purāṇa, Uttara-Khaṇḍa 43 (Aufrecht, Catalogue of Sanskrit Mss. in Oxford, p. 14, note 1), vgl. unten S. 21.

Upaniṣad-bhāṣyas in „108 Upaniṣads, printed in Telugu-characters, followed by Tamil translation of the commentaries of Śaṅkara ... and Ānandatīrtha, ed. by Śrīnivās Rāghavācārya and others.“ Madras 1887.

Sadācāra-smṛti mit Kommentar des Nṛhari Āyi. Bombay 1887.

Dvādaśa-stotra mit anonymem Kommentar. Poona 1880.

Dasselbe „with an elaborate word-by-word commentary and notes, in Sanskrit, with a paraphrase of the verses in Canarese by C. M. Padmanabha Char. Coimbatore.“

Sandhyā-vandana, followed by the Puruṣasūkta ... with extracts in a Tamil translation, from the commentaries of Ānandatīrtha and others. 1901.

Madhva-devatārcana-vidhi „A ritual for the worship of the Mādḥva sect“ Bezvada 1895.

β) Übersetzungen.

Die erste Übersetzung eines vollständigen Werkes von Madhva in eine europäische Sprache ist die Übertragung des „Brahma-sūtra-bhāṣya“ ins Englische durch S. Subba Rau, M. A. Dieselbe erschien Madras 1904 (printed at the „Minerva“ Press) unter dem Titel „The Vedānta-Sūtras with the Commentary by Sri Madhwacharya. A complete Translation“; auf dem Buchrücken steht anstelle dieses Titels „Purna-pragna-darsana. Translation. Dvaita Philosophy“.

Zwei Jahre später veröffentlichte S. Subba Rau eine Übersetzung der Bhagavad-Gītā mit umfangreichen Erläuterungen, die sich z. T. an Madhvas Gītā-bhāṣya und Gītā-tātparyā-nirṇaya anschließen, hauptsächlich aber auf den Erklärungen Rāghavēndras beruhen (s. Preface, p. III). Der Titel des Buches lautet: „The Bhagavad-Gita. Translation and Commentaries in English according to Sri Madhwacharya's Bhashyas“ Madras 1906.

Von den Upaniṣaden-Kommentaren Madhvas sind acht in der Sammlung „The Sacred Books of the Hindus. Translated by various Sanskrit Scholars, edited by Major B. D. Basu, I. M. S. (Retired), published by the Pānini Office, Bhuvaneśvarī Āśrama, Bahadurganj, Allahabad, printed at the Indian Press“ in englischer Wiedergabe erschienen, und zwar als Band 1, 3, 14. Die Titel lauten im Einzelnen: (Band 1:) „The Upaniṣads with the Commentary of Madhwāchārya. Part I: Īśa, Kena, Kaṭha, Praśna, Muṇḍaka and Māṇḍūkā. Translated by Śrīśa Chandra Vasu. 1909.“ (Band 3:) „Chhāndogya-Upaniṣad with the Commentary of Śrī Madhwāchārya called also Ānandatīrtha. Translated by Śrīśa

Chandra Vasu.“ 1909. (Band 14:) „The Brihadâraṇyaka Upaniṣad with the Commentary of Śrî Madhwâchârya called also Ânandatîrtha. Translated by Rai Bahadur Śrîś Chandra Vasu with the assistance of Pandit Râmâkṣya Bhaṭṭâchârya, Vidyâbhûṣana. 1916.“

Der Kommentar zur Kâṭhaka-Upaniṣad erschien deutsch in der Kieler Promotionschrift: „Madhva's (Ânandatîrtha's) Kommentar zur Kâṭhaka-Upaniṣad. Sanskrit-Text in Transskription nebst Übersetzung und Noten, herausgegeben von Betty Heimann“. Leipzig 1922, Otto Harrassowitz.

Eine deutsche Übertragung des Tattva-saṃkhyâna gab H. von Glasenapp unter dem Titel „Lehrsätze des dualistischen Vedânta, übersetzt und erklärt“ in dem Werke „Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte, vornehmlich des Orients, Ernst Kuhn zum 70. Geburtstage am 7. Februar 1916 gewidmet von Freunden und Schülern“, Breslau, M. & H. Marcus, 1916. S. 326—331.

b) Werke aus Madhvas Schule.

Im Folgenden gebe ich eine alphabetisch geordnete Liste der Madhvas Schule angehörenden Autoren alter und neuer Zeit. Ich vermerke bei den einzelnen Namen die spärlichen biographischen Nachrichten, die ich habe finden können und verzeichne die Titel aller ihnen zugeschriebenen Werke, soweit sich diese aus den mir zugänglichen Handschriftenverzeichnissen, Bibliothekskatalogen, Buchhändlerpreislisten und bibliographischen Notizen ermitteln ließen. Daß diese Liste keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann, bedarf nicht der Erörterung. Die Verantwortung für die Richtigkeit der Angaben, die sie enthält, muß ich den angeführten Quellen überlassen, da eine Nachprüfung in den meisten Fällen unmöglich war. Im Einzelnen mögen in ihr auch dadurch Irrtümer untergelaufen sein, daß verschiedene Autoren oder Werke mit ähnlichen Namen fälschlich miteinander identifiziert oder daß dieselben Personen oder Schriften unter verschiedenen Titeln zweimal aufgeführt wurden. Obwohl ich mir über die Mängel der nachstehenden Zusammenstellung klar bin, entschloß ich mich nach anfänglichem Zögern doch, dieselbe hier zu veröffentlichen, weil Beiträge dieser Art, so unvollkommen sie an sich auch sein mögen, erfahrungsgemäß doch von Nutzen sein können, insofern als sie den vorbereitenden Grundstock für eine zukünftige vollständige und berichtigte Bibliographie darstellen.

Zu den Abkürzungen bemerke ich Folgendes: Bhand = Bhandarkar's „Report on the Search for Sanskrit Manuscripts“; es folgt die abgekürzte Jahreszahl (84 = 1884 etc.); Burnell = A. C.

Burnell „Classified Index to the Sanskrit Mss. in the Palace at Tanjore“ (London 1879); Farquhar = J. N. Farquhar's „Outline of the Religious Literature of India“ (Oxford 1920); Hall = Fitz-Edward Hall „A Contribution towards an Index of the Bibliography of the Indian Philosophical Systems“ (Calcutta 1859); MVBD bedeutet, daß eine gedruckte Ausgabe des betr. Werkes im Verlage des Madhva Vilas Book Depot in Kumbhakonam erschienen ist; Oppert = Oppert „List of Sanskrit Mss. in Private Libraries of Southern India“ (Madras 1880, 1885); Rice = P. Lewis Rice „Catalogue of Sanskrit Mss. in Mysore and Coorg“ (Bangalore 1884). Die Ortsnamen (Adyar, Madras u. a.) bezeichnen in üblicher Weise die Handschriften-Kataloge. Zitiert wird, wo nicht anders vermerkt, nach Seiten.

Ananta-bhaṭṭa

„Paddhati-prakāśikā“, a tippani to Jayatirtha's „Pramāṇa-paddhati“ (Burnell p. 107). „Paratattva-prakāśikā“ (Oppert I no 5571).

Ānanda-tīrtha-vara, Sohn von Viṭṭhalācārya

„Sattattva-ratnamālā“, a treatise in verse on the nature of the various categories accepted by Madhva and his followers (Madras X no 4844).

Appaṇṇācārya

„Taittirīyōpaniṣad-bhāṣya-vivaraṇa“; this must be quite a recent work (Burnell p. 99).

Uttamaśloka-tīrtha

„Laghu-nyāya-sudhā“ C. zu „Śata-śloki“ which is described as being a metrical version, in consonance with the views propounded by Madhu“ (Hall, p. 97).

Kanaka-dāsa,

kanaresischer Dichter des 16. Jahrhunderts.

„Mohana-taraṅgini“ consisting of Purāṇic stories chiefly about Kṛṣṇa (Rice, Kanarese Literature² p. 80).

„Nala-caritre“ (ib).

„Hari-bhakti-sāra“ treats of morals, devotion and renunciation (ib).

„Rāma-dhānya-caritre“ the story of Rāma's chosen grain (ib).

Kṛṣṇa-dāsa,

kanaresischer Liederdichter des 16. Jahrh.

Kṛṣṇācārya, Sohn des Mṛttikā-Nārāyaṇa

„Aitareyōpaniṣat-khaṇḍārtha-saṅgraha“ (Burnell p. 109).

„Guru-nāma-ratna-mālā“ intended, apparently, to show the writers familiarity with unusual metres (Burnell, ib).

- Kṛṣṇâcārya-sūri, Sohn des Tirumalâcārya-sūri
 „Bhāva-prakāśa“ C zu Jayatīrtha's „Prameya-dīpikā“
 C zu Muṇḍaka-Upaniṣad (MVDB).
 „Tāratamya-vivṛti“ (Triennial Madras no 2386).
 Kṛṣṇa Paṇḍitâcārya
 C zu Nārāyaṇas „Maṇi-mañjarī“ (Puna 1881).
 Keśava-yati
 „Tātparya-candrikā-prakāśa“ C zu Vyāsātīrthas „Tātparya-
 candrikā (Burnell p. 101).
 „Viṣṇu-tattva-nirṇaya-ṭikā“ (Bhand 84 p. 76).
 Ceṭṭu Koneri
 „Sarva-ṭikānusārīṇī“ C zu Mbhṭp. (Trien. Madras no 1244).
 Gajendra-bhikṣu
 „Ānandatāratamyavādārtha“ (Oppert II no 4401).
 Giri-sūri, Sohn des Koṇḍu-bhaṭṭa
 „Nyāyâmrta-vivṛti“ (Trien. Madras no 861).
 Guru-rāja
 „Candrikā-ṭippaṇa“ (Oppert II no 79).
 Gopālakṛṣṇâcārya, Sohn des Venkatakṛṣṇâcārya
 „Nyāya-kārikāvalī“ a work in verse giving a summary of the
 various logical arguments adopted in the Mādhva bhāṣya (Madras
 X no 4793).
 Govinda-miśra
 C zu Madhva's „Dvādaśa-stotrāṇī“ (Deccan p. 298).
 Cidānanda (18. Jh.).
 „Hari-bhakti-rasāyana“ i. e. the „Sweets of devotion to Kṛṣṇa“
 (Kanarese), E. P. Rice „Kanarese Literature“ (Calcutta 1921) p. 82.
 Jagannātha-tīrtha
 „Sūtrārtha-dīpikā“ an easy explanation of the „Brahma-sūtras“,
 well adapted for beginners (MVDB).
 „Brahma-sūtra-bhāṣya-vyākhyā-dīpikā“ (gedruckt Madras 1900).
 Janārdana-bhaṭṭa
 C zu „Bhārata-tātparya-nirṇaya“ (Burnell p. 103).
 Jayatīrtha,
 vor seiner Initiation Dhondo Raghunātha genannt, aus Maṅgala-
 vedhem bei Paṇḍharpur gebürtig, Schüler des Padmanābhatīrtha
 und Akṣobhyatīrtha, 6. Nachfolger Madhvas, gestorben Vibhava
 1190 Āṣāḍha 5 v. (1268 n. Chr.) der Tradition zufolge, wahrschein-
 lich aber erst 80 Jahre später, sodaß er in der ersten Hälfte des
 14. Jahrhunderts blühte. Er ist der bedeutendste Schriftsteller
 der Mādhvas; seine Kommentare zu den Werken des Meisters
 erfreuen sich der größten Autorität.

- „R̥g-bhāṣya-ṭikā.“
 „Vyākhyāna-vivarāṇa“ C zu Īśāvāsyōpaniṣad-bhāṣya.
 „Prašnōpaniṣad-bhāṣya-ṭikā.“
 „Prameya-dīpikā“ C zu Gītā-bhāṣya.
 „Nyāya-dīpikā“ C zu Gītā-tātparya-nirṇaya (MVBD 1905).
 „Tattva-prakāśikā“ C zu Brahma-sūtra-bhāṣya (gedr. Bombay 1883).

„Nyāya-sudhā“ C zu Brahma-sūtrānuvyākhyāna. Dieses Werk gilt bei den Mādhyas als die tiefgründigste Darstellung der Lehre Madhyas; so schreibt Padmanabha Char (p. 197) von ihm: „A more masterly commentary is unknown in the whole range of Sanskrit literature. It is an immortal work, worthy of the great author, and worthy too of the great Master (Sri Madhva) whose hidden thoughts it has sought to unearth for the benefit of the Sishya world. One does not know what to admire most in this book, so remarkably perfect is it in every way, that it is without a peer of its kind. No Mādhyas lays claim to be a Pandit without a mastery of Nyāya Sudhā, and he who has drunk of this delicious fountain of knowledge, needs little else to finish his education“ (gedruckt erschienen MVBD).

- „Anuvyākhyāna-nyāya-vivarāṇa-pañjikā (Burnell p. 102).
 „Nyāya-kalpa-latā“ C zu Pramāṇa-lakṣaṇa (Madras X no 4808).
 „Pramāṇa-paddhati“ composed because Ānandatīrthā's Pramāṇa-lakṣaṇa was found to be difficult and too concise (Burnell p. 107).
 „Tattva-saṅkhyāna-ṭikā“ (MVBD).
 „Tattva-viveka-ṭikā“ (MVBD).
 „Tattvōdyota-ṭikā“ (MVBD).
 „Upādhi-khaṇḍana-ṭikā“ (MVBD).
 „Māyāvāda-khaṇḍana-ṭikā“ (MVBD).
 „Prapañca-mithyātvānumāna-ṭikā“ (MVBD).
 „Karma-nirṇaya-ṭikā“ (Burnell p. 107).
 „Viṣṇu-tattva-nirṇaya-vyākhyā“ (Madras X no 4843).
 „Kathā-lakṣaṇa-vivarāṇa“ (Adyar p. 227).
 „Pūjā-pathya-mālā“ compiled from the Tantra-sāra (Burnell p. 107).
 „Viṣama-pada-vākyārtha-vivṛti“ (Adyar p. 228).
 „Vādāvali“ a controversial pamphlet (Madras X no 4839).
 „Ṣaṭpañcāśatikā“ (Oppert I no 3698).

Gaṇḍīrāv Hanumant Tālapadaṭṭur,
 (lebte 1922 in Dharwar)

- „Sri-Kṛṣṇa-bhakti“ (Abhandlung in Sanskrit; gedruckt Dhārvād 1918). „Upādhi-khaṇḍana“, „Māyā-vāda-khaṇḍana“, „Prapañca-

mithyātvānumāna-khaṇḍana“ (written in Sanskrit, in questions and answers) „Bhedōjjivana“ „Tatvōdyota“ (beides Translations in Canarese, Balabodha characters).

„Śruty-artha-vicāra“ (Interpretation of the Vedas), „Dvait-ārtha-mañjarī“ (Parts II—IV, in separate vols). Diese beiden sind „Lectures on Dvaita Philosophy in Marathi“.

„Refutation of the remarks made by Anant Keshava Shastri, Professor of the University of Calcutta, on Shri Krishna Bhakti“ (Englisch; Dharwar 1920).

Alle diese Werke sind gedruckt im Selbstverlag des Verfassers (Kamanakatta, House No 3007, Dharwar) erschienen.

Kāśī-Timmaṇācārya

„Bhedōjjivana-ṭippaṇī“ C zu Vyāsātīrthas Bhedōjjivana (Triennial Madras no 454).

Varkhedi-Timmaṇācārya

„Dīpikā“ C zu Viṣṇu-tattva-nirṇaya (Burnell p. 106).

C zu „Kṛṣṇāmṛta-mahārṇava“ (Burnell p. 107).

„Candrikā-nyāya-vivaraṇa“ C zu Vyāsātīrthas „Tātparyacandrikā“ (Burnell p. 101).

„Paśu-puroḍāsa-mīmāṃsā“ (The followers of Madhva teach that the sacrifice of animals is illegal in the present age, and direct the substitution of a dough image) (Burnell p. 109).

„Gaja-pañcānana“ (Burnell p. 109).

„Ākṣepasāra“ (Burnell p. 109).

Trivikrama Paṇḍitācārya (Zeitgenosse Madhvas)

„Tattva-pradīpikā“ C zu BS-bhāṣya (Farquhar p. 375).

„Vāyu-stuti“ („Vāyu-stotra“), gedruckt 1880, obl 8^o, mit Komm.

„Aṇu-Vāyu-stuti“ („Laghu-Vāyu-stuti“) (Burnell p. 108).

„Uṣā-haraṇa“ a high class kāvya treating of the marriage of Uṣā, the daughter of Bāṇāsura, and Aniruddha, the grandson of Kṛṣṇa, based upon the 10th Skandha of Śrī Bhāgavata (MVBD).

Narasimha-deva

„Bheda-dhikkāra-nyakkāra-nirūpaṇa“, a polemical tract against the followers of Rāmānuja (Burnell p. 110).

Narasimha-yati, Schüler des Vidyādhīśanātha (14. Jahrh.?)

„Ātharvanōpaniṣat-khaṇḍārtha-prakāśa“ (Burnell p. 110).

„Aitareyōpaniṣat-khaṇḍārtha-prakāśa“ (Burnell p. 110).

„Śatpraśna-mantra-khaṇḍārtha-prakāśikā“ C zu Praśna-Up, written in accordance with the teachings of Jayārya (Triennial Madras no 2320).

Narasimhācārya (identisch mit dem vorhergehenden?)

C zu Nārāyaṇas „Madhva-vijaya“ (Rice no 2179).

„Manda-prabodha“ a tippanī to Jayatīrthas „Tattvôdyota-vivarāṇa“ (Burnell p. 106).

Narasimhāraṇya

„Viṣṇu-bhakti-candrôdaya“ (Burnell p. 109).

Vätivāla Narasimha

Sohn des Upēndra-bhaṭṭa, Schüler des Rāmacandra-bhaṭṭa

„Bhāvacandrikā“, Tattva-prakāśikā-vivṛti (Trien. Madras no 866).

Naraharitīrtha, persönlicher Schüler Madhvas (s. S. *37)

Tippanī zum BS-bhāṣya, die noch erhalten sein soll (Ep. Ind. VI, 262, Anm. 3).

Narahari, Sohn des Varadācārya

Dīpikā zu „Bhāgavata-tātparyā-nirṇaya“ (Burnell p. 104).

Nārāyaṇa Paṇḍitācārya, Sohn des Trivikrama (um 1350).

„Madhva-vijaya“ (über diesen vergl. oben S. *1, *7f.), öfters gedruckt, so Bombay 1883 (mit dem Komm. des Śeṣa), eine andere Ausgabe MVBD, eine dritte „edited with a verbal explanation, Canarese in Telugu character by Rāghavendrācārya“ Punganur 1888.

„Aṇu-Madhva-vijaya“ oder „Aprameya-ṇava-mālikā“ 33 stanzas, a romance (Burnell p. 109).

„Maṇi-mañjari“ (über diese vergl. oben S. *2f., *7f.), MVBD, gedruckt auch Annikkarachatram 1898.

„Saṅgraha-rāmāyaṇa“ (Burnell p. 109; Madras X no 4846).

„Śiva-stuti“ mit anonymem Komm. gedruckt Puna 1881.

„Mantrārtha-mañjari“ an explanation of the texts used in the rites practised by the followers of the Dvaita persuasion. Vidyāraṇya is the authority followed (Burnell p. 108). Es erscheint mir fraglich, ob dieses Werk hierher gehört.

„Pārijātāpaharāṇa“ a poem in 3 cantos on Kṛṣṇa's theft of the celestial tree, with a commentary by the author (gedruckt Punganur 1890).

Nārāyaṇa, Sohn des Viṭṭhalācārya

„Pramāṇa-paddhati-vyākhyā“ zu dem Werk des Jayatīrtha (Madras X, no 4805).

C zu Jayatīrthas „Nyāya-sudhā“ (Bhand. 84 p. 74).

Nārāyaṇa Yatīśvara

„Artha-pañcaka-nirūpaṇa“ a statement of the Vedānta faith as set forth by Madhu Ācārya (Hall, p. 113).

Nirmalācārya, Schüler des Śrīnivāsa

„Dvaita-siddhi“, auch „Dvaita-vidyā“ genannt (India Office IV p. 800).

Nṛsiṃha

„Bhāva-prakāśa“ C zum Aṇu-bhāṣya (Bhand. 82 p. 112).

Chalāri Nṛsimha, Sohn des Nārāyaṇa (um 1700).
„Smṛty-artha-sāgara“ (Oxford p. 285 b).

Nṛsimhāraṇya (Nṛsimhayāraṇ),
vielleicht mit dem Vorhergehenden identisch
„Viṣṇu-bhakti-candrōdaya“ (Bhand. 82 p. 76; Deccan p. 264).

Āyi Nṛhari
Vyākhyā zu „Sadācāra-smṛti“ gedruckt Bombay 1886.

Āryā (richtiger wohl Āyi) Nṛhari
„Madhva-vākyaṛtha-vivṛti“ (Stein, Cat. Kashmir MSS, p. 98).

Padmanābha-tirtha,
Nachfolger Madhvas (vergl. oben S. *37), gestorben Raktākṣi 1126
Kārtika 14 v, wahrscheinlich aber erst 80 Jahre später, sodaß er
also in das Ende des 13. Jahrhunderts zu setzen ist, bestattet in
Ānegundi

„Sanyāya-ratnāvalī“ C zu B-S-Anuvyākhyāna (Bhand. 84 p. 76).

Veda-garbhānanta Padmanābha,
Schüler des Raghunāthācārya
„Padārtha-saṃgraha“ (605 Lehrsätze) mit eigenem Kommentar,
genannt „Madhva-siddhānta-sāra“ gedruckt MVBD (Bombay, Nir-
ṇaya-sāgara Press) Śake 1815.

C. M. Padmanābhācārya (Padhmanabha Char),
High Court Vakil (Madras), residing at Coimbatore, lebte 1900
„Bhū-vaikuṇṭha“ or „Govardhanēśa-vilāsa“ a Sanskrit Drama
in 7 Acts, with an English Translation by the Author himself.

„Dhruva's Penance“ a Sanskrit Drama in 5 Acts, with English
Translation by the Author himself.

„A Life of Sri Madhvacharya in Canarese“ (Devanagari Cha-
racter) consists of 10 Chapters with Illustrations.

„Dvādaśa-stotra“ of Sri Madhvacharya with an elaborate
word-by-word commentary and notes, in Sanskrit, with a para-
phrase of the Verses in Canarese.

„Life and Teachings of Sri Madhvacharyar“ in English (Ja-
nuary 1909) a thick volume of about 500 (genauer VI + 455) pages,
consists of Two Parts bound together (illustrated).

Alle diese Werke erschienen im Selbstverlage des Verfassers.

Pāṇini-sūri
„Nyāyāmṛta-vivṛti“ (Adyar p. 227).

Pāṇḍuraṅga
„Viṣṇu-tātparya-nirṇaya-ṭikā“, C zu „Viṣṇu-tattva-nirṇaya“
(Burnell p. 106).

Purandara-dāsa,

kanaresischer Mādhva-Dichter, geb. in Purandara-gaḍa, war erst Smārta, wurde dann Vaiṣṇava (Kittel, Ind. Antiq. II, 308).

Gaḍa-Pūrṇānanda, genannt Kavi-cakravartin

„Tattva-muktāvalī“ a treatise of the Mādhva school in 121 stanzas. Pandit, Old Series, VI p. 89 ff. (Benares 1866); edited and translated by E. B. Cowell, JRAS. New-Series XV, 1883 p. 138 ff.

Bhīmācārya

C zu „Narasimha-stuti“ (Burnell p. 110).

Madha-mādhava-sahāya

„Tantra-sāra-vyākhyāna“ (Burnell p. 106).

Madhva-dāsa,

kanaresischer Hymnen-Dichter des 18. Jahrhunderts. Kittel, Ind. Antq. II, 308; E. P. Rice „Kanarese Literature“

S. M. S. Tābraparṇi Madhvacharyar,

Vater und Guru von C. M. Padmanabhacharyar, lebte in der Mitte des 19. Jahrh.

„Nyāyāmṛta-kalādhara“ being a philosophical discourse dealing with the chief arguments of „Advaita-siddhi“ and „Brahmānandīya“, and refuting them, herausgegeben im Selbstverlage seines Sohnes.

Mahādevānanda Sarasvatī,

Schüler des Svayamprakāśānanda Sarasvatī

„Dvaita-cintā-kaustubha“ C zu „Tattvānusandhāna“, a treatise on the Dvaita system (Calcutta III no 43).

Bhaṭṭa Mudgala

„Bhāva-kalpa-latā“ C zu „Bhavanā-viveka“, commentary on a metrical treatise on the nature of injunction, according to the theory of Madhu (Hall p. 140).

„Bhāvanā-sāra-saṅgraha.“

Da diese Werke zusammen mit einer „Kha-puṣpa-tīkā“ von Madhvācārya und Avekācārya genannt werden und weiter bemerkt wird „Mudgala refutes Maṇḍana's theory and advocates that of Kumārila Bhaṭṭa“ (Hall p. 205) erscheint es fraglich, ob Mudgala hierher gehört.

Yadupati

Schüler des Vedēsatīrtha

„Tattva-saṅkhyāna-tippaṇī“ (Burnell p. 105).

„Nyāya-sudhā-tippaṇī“ zu Jayatīrtha's Werk (Burnell p. 102; Bikaner No 1198).

Raghunātha-yati,

11. Nachfolger Madhvas, früher Kṛṣṇa-śāstrin genannt, gestorben Śaka 1364 oder 1424, wahrscheinlich A. D. 1502

„Pūjā-vidhi“ a treatise on Āhnikā rites (Burnell p. 108).

Raghūttama-yati,

13. Nachfolger Madhvas, früher Rāmacandraśāstrin genannt, Schüler des Raghuvarya-tīrtha, gestorben Śaka 1457 oder 1517, wahrscheinlich A. D. 1595

„Para-brahma-prakāśikā“ C. zum Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad-bhāṣya (Burnell p. 99).

„Tattva-prakāśikā-bhāva-bodha“ C zu Jayatīrthas „Tattva-prakāśikā“ (Burnell p. 101).

„Tattva-prakāśikā-gata-nyāya-vivaraṇa“ (Burnell p. 101).

Raṅga-nātha

son of King Vedājibhāskara and brother of Subhānu Rao and disciple of Veṅkatārya

„Bheda-taraṅgiṇi“ (Trien. Madras no 1298).

Rāghavēndra-svāmin,

Schüler des Sudhīndra, gestorben 1671

CC zu Īśa-, Kāṭha-, Kena, Taittirīya-, Praśna-, Māṇḍūkya-, Muṇḍaka-Upaniṣad (MVBD).

„Gītā-vivṛti“ C zur Bhagavadgītā (MVBD).

„Gītārtha-saṅgraha“ (Burnell p. 109).

„Gītārtha-vivaraṇa“ (Burnell p. 109).

CC zu Jayatīrtha's CC zu Tattvasaṃkhyāna, Tattvōdyota („Bhāva-dīpa“), Prapañca-mithyātva, Upādhi-khaṇḍana, Tattva-ivēka, Māyā-vāda-khaṇḍana, Pramāṇa-paddhati, und vor allem zu seiner „Nyāya-sudhā“ („Parimala“) (MVBD).

CC zu Jayatīrthas CC zu Brahma-sūtra-bhāṣya, Karmanirṇaya, Viṣṇu-tattva-nirṇaya („Bhāva-dīpa“) (Burnell p. 106).

CC zu Vyāsarāja's „Tātparya-candrikā“ (Burnell p. 106) (MVBD) und „Tarka-tāṇḍava“ (Burnell p. 106, 108).

„Nyāya-muktāvalī“ a brief exposition of Dvaita-Vedānta (Madras X no 4794).

Rāmācārya,

Sohn des Viśvanātha, jüngerer Bruder des Nārāyaṇācārya, Schüler des Śālikācārya (Hall p. 113) 16. Jahrh.

„Nyāyāmṛta-taraṅgiṇi“ C zu Vyāsatīrthas „Nyāyāmṛta“ (Bhand. 82 p. 110).

„Sadācāra-smṛti-vivaraṇa“ (Burnell p. 107).

S. Subba Rao, M. A.

Übersetzungen von Madhvas Kommentaren ins Englische (oben S. *49).

Lakṣmī-nātha

Schüler von Yādavēndra und Lakṣmīvallabhayogin
„Nyāyāmṛta-vyākhyāna“ (Trien. Madras no 1302).

Lakṣmī-nṛsiṃha

„Sarvato-vilāsa“ C zu Śrīnivāsa „Satya-nidhi-vilāsa“ (Burnell p. 109).

Jambu-khandi Lakṣmī-narasimha,

Schüler von Koṭīramaṇācārya

„Bhārata-tātparya-nirṇaya-ṭikā“ (Madras X no 4833).

„Bhārata-tātparya-nirṇaya-ṭippanī-padārtha-vivṛti“ (Madras X no 4831).

Lakṣmīpati Bhaṭṭōpādhyāya

C zu Vādirāja's „Yukti-mallikā“ (MVBD).

C zu Vādirāja's „Tirtha-prabandha“ (MVBD).

Vana-mālin

„Advaita-siddhi-khaṇḍana“ (Bhand. 82, p. 108).

„Bhakti-ratnākara“ (Bhand. 82, p. 111).

„Māruta-maṇḍana“ (Bhand. 82, p. 113).

„Nyāyāmṛta-saugandha“ (Adyar p. 227).

„Śruti-siddhānta“ (Bhand. 84, p. 73).

Varada-rāja

„Manda-subodhinī“ C zu „Bhārata-tātparya-nirṇaya“ (Burnell p. 103, Madras X no 4830).

Varāha Timmappa Dāsa (18. Jh.),

kanaresischer Liederdichter (Kittel, Ind. Antq. II, 308)

Vādirāja-svāmin (°tirtha)

„Bhāva-prakāśikā“ C zu Bhārata-tātparya-nirṇaya (Madras X no 4832); anderes Werk gleichen Namens Trien. Madras no 857.

„Bhedōjjīvana“ (Rice no 1509).

„Yukti-mallikā“ (Rice no 1536).

„Vivarāṇa-vraṇa“ (Rice no 1572).

„Tirtha-prabandha“ description of the various holy places visited by him in his travels (MVBD).

„Sarasa-bhāratī“ a eulogistic poem on God Viṣṇu (Trien. Madras no 858 b).

„Rukmiṇīśa-vijaya“ a kāvya treating of the marriage of Kṛṣṇa and Rukmiṇī (MVBD).

„Lakṣābharāṇa“ C zum Mahābhārata (MVBD).

„Jaina-mata-khaṇḍana“ (Rice no 1346).

Vāsudeva, Sohn des Nārāyaṇācārya

„Bheda-candrikā“ C zu Vyāsa-rājas „Bhedōjjīvana“ (Bhand. 84, p. 75).

Vijaya-dāsa,
kanaresischer Liederdichter des 16. Jahrh.

Vijaya-dhvajācārya

C zum „Bhāgavata-Purāṇa“ („Vijaya-dhvajī“) gedruckt in Bombay.

Vijayīndra-yati (°yatīndra, °bhikṣu),

Schüler von Vyāsadeśika, Schülers des Brahmaṇya-muni (Madras X no 4795); Schüler von Pūjanēndratīrtha (Trienn. Madras 34) von Surēndra (Hall p. 113). Vielleicht auch zwei Autoren gleichen Namens

„Āmoda“ C zu Vyāsātīrthas „Nyāyāmṛta“ (Burnell p. 108, Adyar p. 227).

„Candrikôdāhṛta-nyāya-vivarāṇa“ C zu Vyāsātīrthas „Tātparyacandrikā“ (Burnell p. 101).

„Nyāya-mauktika-mālā“ C zu Jayatīrthas Tīkā zu den Brahma-Sūtren (Trienn. Madras no 20c).

„Sudhā“ C zu Anuvyākhyāna (Adyar p. 228).

„Nyāyādva-dīpikā“ a summary of the various logical arguments adopted in the Mādva-bhāṣya (Madras X no 4795).

„Para-tattva-prakāśikā“ (Hall p. 113, Adyar p. 227).

„Praṇava-darpaṇa-khaṇḍana“ an unfavourable criticism of the „Praṇava-darpaṇa“ of Śrīnivāsācārya wherein the Praṇava „Om“ is not considered to form an essential part of the first Sūtra in the Vedānta-Sūtras (Madras X no 4798).

„Appaya-kapola-capetikā“ (Oppert II no 9803).

„Ānanda-tāratamya-vāda“ (ib. 9806).

„Upasamhāra-vijaya“ (ib. 9384).

„Siddhānta-sāra-sāra-vivecana“ (Trienn. Madras no 1293).

„Cakra-mīmāṃsā“ (über die Zeremonie der Stigmatisierung. Trienn. Madras no 38).

Viṭṭhala-dāsa,

kanaresischer Liederdichter des 16. Jahrh.

Viṭṭhala-bhaṭṭa

C zu Jayatīrthas „Pramāṇa-paddhati“ (Burnell p. 107).

Viṭṭhalācārya

(vielleicht mit dem Vorhergehenden identisch).

„Tāratamya“ a Viṣṇu-māhātmya, und zwar „Aṇu-t°“ und „Bṛhat-t°“ (Burnell p. 109).

Vidyādhiraṇja,

eigentlich Kṛṣṇa-bhaṭṭa, 6. Nachfolger Madhvas, der Tradition nach

Śaka 1254 (A. D. 1332) gestorben.

„Gītā-tīkā“ (Deccan, p. 297).

„Vākya-rtha-candrikā“ C zu Jayatīrtha's „Nyāya-sudhā“ (Bhand. 84, p. 74).

Viśvapati (Viśvapati)

C zu Nārāyaṇa's „Madhva-vijaya“ (Rice no 2180).

Viśvêśvara

„Aitareyôpaniṣad-bhāṣya-tīkā“ (Burnell p. 99).

Viṣṇu-tīrtha

„Samnyāsa-vidhi“ (Burnell p. 109).

Viṣṇu-puri

stammte aus Tirhut, lebte wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 14. Jahrh. Er soll ein Schüler des Mādharma Jaya-dharma gewesen sein. Andere machen ihn zum Zeitgenossen Caitanya's, der mit ihm in Benares zusammengetroffen sein soll.

„Bhakti-ratnāvalī“, eine Sammlung von ausgewählten Versen aus dem „Bhāgavata-purāṇa“. Das Buch hatte so großen Erfolg, daß es Anfang des 15. Jahrh. von Lauriya Kṛṣṇa-dāsa ins Bengalische übersetzt wurde (Farquhar, p. 303). — Textausgabe und englische Übersetzung des Originals in der Sammlung „Sacred Books of the Hindus“ vol. 7 (Allahabad 1912).

Veṅkata-dāsa,

kanaresischer Liederdichter des 16. Jahrh.

Veṅkata-bhaṭṭa

„Gūḍha-bhāva-prakāśikā“ C zu Nārāyaṇa's „Prameya-nava-mālikā“ (gedruckt Bombay 1884).

Rāyasa Veṅkatādri

(His name shows that he was a clerk in some public office)

„Smṛti-kaustubha“ (Burnell p. 109).

Veṅkāya Ārya (17. Jahrh.?).

„Kṛṣṇa-līlābhūdaya“, Übersetzung des 10. Buches des Bhāgavata-purāṇa ins Kanaresische (Farquhar p. 303).

Vedāṅga-tīrtha

C zu Trivikrama's „Vāyu-stuti-stotra“ (Ind. Office V p. 801).

C zu Nārāyaṇa's „Madhva-vijaya“ (Burnell p. 109).

Vedātma-tīrtha

„Vāyu-stuti-vyākhyā“ (Trien. Madras no 856).

Vedānta-vāgīśa,

8. Nachfolger Madhva's, eigentlich Raṅgācārya (Raghunāthācārya) genannt, nach der Tradition gestorben Śaka 1265 (1269), A. D. 1343

„Kānti-mālā“ C zu „Prameya-ratnāvalī“ (Bhand. 87 p. 52).

Vedêsa-tīrtha, Schüler des Vyāsa-tīrtha

CC zu den bhāṣyas zu „Aitareya-“, „Chāndogya-“, „Kāthaka-“, „Kena-Upaniṣad“ (MVBD).

„Tattvôdyota-vivarāṇa-ṭikā“ (MVBD).

„Pramāṇa-paddhati-bhāva-vivarāṇa“ (Bhand. 84, p. 75).

„Karma-nirṇaya-ṭikā“ (Rice no 1189).

Vyāsa-tīrtha, -deśika, -yati, -rājasvāmin.

Bedeutende Theologen mit dem Namen Vyāsa (Veda-vyāsa) scheint es mehrere gegeben zu haben, doch werden diese in den Handschriften-Katalogen nicht hinreichend auseinandergehalten. Ein Vyāsarāja wurde oben S. *38 erwähnt und soll nach Burnell (p. 108) im Jahre 1339 gestorben sein. Ein anderer war der 14. Nachfolger Madhvas und starb nach einer Tradition Śaka 1481, nach einer anderen Śaka 1541 (1619). Er könnte der Autor des „Nyāyāmṛta“ und Lehrer des Vijayīndra-svāmin sein, der ein Zeitgenosse des berühmten Appaya-dīkṣita (1552—1624) war (MVBD). Wenn er, wie J. N. Farquhar (Outlines of the Religious Literature p. 303) schreibt, zur Zeit Caitanyas (1484—1533) lebte, so hätte das erstgenannte Datum an sich höhere Wahrscheinlichkeit. Der Verfasser des „Nyāyāmṛta“ wird als Schüler des Brahmanya-tīrtha (Subrahmanya-tīrtha) bezeichnet, ein Vyāsarājasvāmin als Schüler des Lakṣmī-nārāyaṇa, ein Vyāsa-tīrtha als Schüler des Jayatīrtha (dies könnte vielleicht der 1339 gestorbene sein?). Da die einzelnen Autoren nach dem mir vorliegenden Material mehrfach miteinander verwechselt werden, muß ich damit begnügen, die Werke hier anzuführen und eine etwa notwendige Scheidung späteren Untersuchungen überlassen.

CC zu Madhva's bhāṣyas zu „Kāṭhaka-“, „Kena-“, „Chāndogya-“, „Taittirīya-“, „Bṛhadāraṇyaka-“, „Muṇḍaka-“, „Māṇḍūkya-Upaniṣad“ (MVBD, Rice no 444, 522, 551).

„Tātparya-candrikā“, C zu Jayatīrtha's „Tattva-prakāṣikā“ (Burnell p. 101 b).

„Mandāra-mañjari“ C zu Jayatīrtha's CC zu „Māyāvāda-khaṇḍana“, „Prapañca-mithyātva“, „Upādhi-khaṇḍana“, „Kathā-lakṣaṇa“, „Tattvaviveka“ (MVBD).

„Nyāyāmṛta“ (MVBD).

„Tarka-tāṇḍava“ Kritik des Nyāya (Burnell p. 108).

„Bhedōjjīvana“ (Rice no 1508).

„Aṇu-jayatīrtha-vijaya“ a mythical and poetical romance (Burnell p. 108).

„Kaṇṭakôddhāra“ (Oppert I no 5005).

Vyāsādri

„Taraṅgiṇī“ (Oppert II no 7774).

Śeṣa, Schüler des Narasiṃhācārya (Chalāri Nṛsiṃhācārya)

„Mandôpakāriṇī“, C zu Nārāyaṇa's „Madhva-vijaya“ (gedruckt Bombay Śake 1805).

Chalāri Śeṣācārya

(wohl identisch mit dem vorhergehenden?)

„Tantra-sāra-ṭikā“ (Burnell p. 106).

Śrīnivāsa-tīrtha

Den Namen Śrīnivāsa tragen mehrere Autoren aus Madhva's Schule. Drei von diesen werden durch besondere Beinamen unterschieden; sie können deshalb gesondert aufgeführt werden. Ein Śrīnivāsa, Schüler des Yadupati, entfaltet eine große Kommentatoren-Tätigkeit; ob die im Folgenden aufgeführten Werke alle von diesem herrühren, bedarf noch der Feststellung.

„Bhāva-candrikā“ C zum „Bhārata-tātparyā-nirṇaya“ (Burnell p. 104).

„Taittirīyōpaniṣad-bhaṣya-vivarāṇa“ (Burnell p. 99).

CC zu Jayatīrtha's „Nyāya-sudhā“ (Rice no 1663), „Māyāvāda-khaṇḍana-vivarāṇa“, „Upādhi-khaṇḍana-vyākhyā“, „Prapañca-mithyātvānumāna-khaṇḍana-ṭikā“, „Viṣṇu-tattva-nirṇaya-ṭikā“ (Vādārtha-dīpikā), „Tattva-saṃkhyāna-ṭikā“, „Tattva-viveka-ṭikā“, „Tattvōdyota-ṭikā“, „Nyāya-dīpikā“ („Nyāya-dīpa-kiraṇāvali“) (MVBD), Nyāyāmṛta-vyākhyā“ (Trien. Madras no 855).

Śrīnivāsa, Schüler des Mahīdhṛācārya

(eines Sohnes des Viṭṭhalācārya, Schülers des Nārāyaṇārya, Schülers des Nṛsiṃhārya)

„Prameya-maṇi-mālā“ Bhārata-tātparyā-nirṇaya-ṭikā (Trien. Madras no 1433).

Śrīnivāsa, Schüler des Satyanātha

„Tattva-saṃgraha“ (Burnell p. 109).

„Satya-nidhi-vilāsa“ this is called a kāvyā, it contains the story of Rāma (Burnell p. 109).

Śarkara-Śrīnivāsa,

Sohn des Ānandācārya, Schüler des Raghūttama-tīrtha

„Tattva-subodhinī“ C zu Jayatīrtha's „Tattva-prakāśikā“ (Trienn. Madras no 754).

Śrīmuṣṭa (richtiger wohl Śrīmuṣṇa) Śrīnivāsa,

Sohn des Viṭṭhalācārya, Schüler des Tīrthācārya

„Prameya-muktāvalī“ C zu Jayatīrtha's „Tattva-prakāśikā“ (Rice no 1447, Trienn. Madras no 449).

„Taraṅga-mālā“ C zu „Kṛṣṇāmṛta-mahārṇava“ (gedruckt Bombay 1886).

Saṅkarṣaṇa, Sohn des Śeṣācārya

„Jayatīrtha-vijaya“ (Trien. Madras no 858 a).

Satyanātha-tīrtha,

19. Nachfolger Madhvas, früher Raghunāthācārya genannt, gestorben Śaka 1595 (A. D. 1674)

„Abhinava-candrikā“ C zu Jayatīrtha's „Tattva-prakāśikā“ (Bhand. 82 p. 108).

„Abhinavāmṛta“ C zu Jayatīrtha's „Pramāṇa-paddhati“ (Burnell p. 107).

„Abhinava-tarka-tāṇḍava“ imitation of Vyāsātīrtha's „Tarka-tāṇḍava“. The author refutes especially the Cintāmaṇi, Prabhākara, Rāmānuja and the Vaiśeṣikas. He quotes Rucidatta (Burnell p. 108).

„Abhinava-gadā“ an argumentative and controversial work (Burnell p. 108).

„Karma-prakāśikā“ C zu Jayatīrtha's „Karma-nirṇaya-ṭikā“ (Burnell p. 107).

Satyanidhi-tīrtha,

18. Nachfolger Madhvas, früher Raghunāthācārya (Raghupatiyācārya) genannt, Schüler des Satyavrata, gestorben Śaka 1582, A. D. 1661

„Vāyu-bhāratī-stotra“ (Burnell p. 108).

Madhavarāya Rāmacandra Satya-panavar

„Madhya-vijaya-bhāminī“ a paraphrastic commentary in Canarese, printed in Nāgarī character. Gedruckt Gadag 1888.

Satyābhinava-yati, Schüler des Satyanātha

„Durghatārtha-prakāśikā“ C zu „Bhārata-tātparyā-nirṇaya“ (Burnell p. 104).

Sumatīndra-svāmin, Schüler des Sudhīndra-tīrtha

„Bhāva-ratna-kośa“ C zum „Gītā-bhāṣya“ (Trienn. Madras no 8).

„Rasika-rañjana“ C zu Trivikrama's „Uṣā-haraṇa“ (MVBD).

Surōttama-tīrtha

„Bhāva-vilāsini“ C zu Vādi-rājas „Yukti-mallikā“.

c) Schriften und Aufsätze über Madhva in abendländischen Sprachen.

Das folgende Verzeichnis führt nur Arbeiten auf, die auf selbständiger Forschung beruhen, verzichtet also darauf, die zahlreichen, zumeist aus zweiter Hand gewonnenen längeren und kürzeren Abschnitte aufzuzählen, die sich in Darstellungen der indischen Religionsgeschichte und ähnlichen Büchern finden. Die Übersetzungen von Werken Madhvas und von Schriften seiner Freunde und Gegner enthalten zumeist auch einleitende Bemerkungen über Madhva und seine Lehre; sie sind auf S. *44 ff., *49 f.

genannt worden. Auf weitere Literatur wurde entsprechenden Ortes in Anmerkungen hingewiesen.

Mackenzie „Account of the Marda Gooroo, collected while Major Mackenzie was at Hurryhurr, 24th August 1800“. Asiatic Annual Register 1804, Characters p. 33—39.

Horace Hayman Wilson „Brahma Sampradáyis or Madhwácháris“. Asiatic Researches, vol XVI (Calcutta 1828) p. 100 ff.; wiederabgedruckt in desselben Autors Buche „A Sketch of the religious Sects of the Hindus“ (Vol I seiner Essays and Lectures chiefly on the Religion of the Hindus, collected and edited by Dr. Reinhold Rost, London 1862) p. 139—150.

Gazetteer of the Bombay Presidency. Volume XXII Dhárwár. Under Government Orders (Bombay 1884) s. v. „Vaishnavs or Mádhva Bráhmans“, p. 56—90.

P. Sreenevas Row and Henry S. Olcott „Dwaita Catechism“ (anderer Titel:) „Om! Hinduism. The Dwaita Philosophy of Sriman Madhwacharyar, compiled from original Sanscrit and other works“ (Madras 1886). Vergl. oben S. *42.

C. N. Krishnaswami Aiyar, M. A. „Madhwacharya the Founder of the Dwaita System of Philosophy. A short historic sketch“ (Coimbatore 1900). Die Arbeit kam später anscheinend neu heraus unter dem Titel „Sri Madhwa and Madhwaism. A historical and critical sketch“ (Madras, G. A. Natesan). — (Beide Arbeiten habe ich nicht gesehen; eine erweiterte neue Auflage derselben ist anscheinend das mir vorliegende Werk) „Sri Madhwacharya. A Sketch of his Life and Times“ 2nd edition, Madras, G. A. Natesan (ohne Jahr; anscheinend während des Weltkriegs herausgekommen), kl. 8^o, 76 SS. Dem Werkchen ist beigegeben:

S. Subba Rao, M. A. „The Philosophy of Madhwacharya“, kl. 8^o, 74 SS. (Madras, o. J.).

C. M. Padmanabha Char, BA. BL. „The Life and Teachings of Sri Madhwacharyar“ (Coimbatore, Selbstverlag des Verfassers) 1909 (8^o, VI u. 455 SS.).

Sir R. G. Bhandarkar „Madhva or Ānandatīrtha“ in dem Buche „Vaiṣṇavism, Śaivism and minor religious Systems“ (Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde III, 6; Straßburg 1913) p. 57—62.

G. Vencoba Rao „A Sketch of the History of the Madhva Acharyas“ Indian Antiquary 43 (1914) p. 233—237; 262—266 (unvollendet).

Sir George Grierson „Mādhvas, Madhvāchārīs“ Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. 8, p. 232—235 (1915).

V. S. Ghate „Le Vedānta. Étude sur les Brahma-Sūtras et leurs cinq commentaires“ (Paris 1918).

Helmuth von Glasenapp „Eine hinduistische Theologie (Madhva's System des Vishnuismus)“. Der Neue Orient III p. 235 bis 237 (1918). Dasselbe erschien in erweiterter Form englisch unter dem Titel „The Teachings of Sri Madhvācharya“ The Modern Review (Calcutta) 1922, p. 463—466. Beide Aufsätze geben eine ganz kurze Zusammenfassung der Ergebnisse der vorliegenden Arbeit.

Anmerkung. Aus Angaben in anderen Schriften ersehe ich, daß sich Material über Madhva und seine Sekte noch in den folgenden Werken findet, die mir nicht zugänglich waren: Dr. Buchanan „Mysore“ (um 1800) und „District Manual of South Canara“ (1894).

MADHVA'S PHILOSOPHIE DES VIṢṆU-GLAUBENS.

Śrīman-Madhva-mate Hariḥ parataras, satyam jagat, tattvato
bhedo, jīva-gaṇā Harer anucarā, nicōca-bhāvaṃ gatāḥ,
muktir naija-sukhānubbhūtir, amalā bhaktiś ca tat-sādhanam
akṣādi-tritayaṃ pramānam, akhilāmnāyaika-vedyo Hariḥ.

Nach der Lehre des ehrwürdigen Madhva ist Viṣṇu der höchste Gott, die Welt real, die Verschiedenheit von Gott und Seele tatsächlich vorhanden; alle lebenden Wesen sind Viṣṇu untertan und zerfallen in höhere und niedrigere Klassen; die Erlösung besteht darin, daß die Seele die ihr von Natur eigene Wonne empfindet; das Mittel zur Heilsgewinnung ist reine Gottesliebe; Erkenntnismittel sind sinnliche Wahrnehmung, Schlußfolgerung und heilige Überlieferung; Viṣṇu ist durch alle heiligen Schriften in seinem Wesen zu erkennen, und nur durch diese ¹⁾.

ERSTER ABSCHNITT.

ERKENNTNISLEHRE.

I.

Die Erkenntnismittel.

In dem end- und anfangslosen Ozean der Zeit wird der Mensch unaufhörlich, ruhelos umhergetrieben, bedrängt von den Krokodilen Alter und Tod, immer von neuem der Erduldung dreifachen Schmerzes ausgesetzt. Von Verwandten und Freunden, von Hab und Gut und allem, was ihm teuer ist, muß er sich trennen, nachdem er nur wenige Augenblicke mit ihnen vereint gewesen ist, wie ein Stück Holz, das sich im Weltmeer für eine kurze Spanne Zeit mit anderen zusammengefunden hat ²⁾.

1) Der Memorialvers, der die Quintessenz von Madhvas Philosophie in neun Punkte (nava prameya-ratnāni) zusammenfaßt, wird von Baladeva Vidyābhūṣaṇa am Schluß seiner Prameya-ratnāvali angeführt. Einen andern, inhaltlich fast genau übereinstimmenden Vers gibt derselbe Autor am Anfang (Strophe I, 8) seines Werkes.

2) Mahābhārata XII 174, 15; 322, 8; vergl. den Eingang von Madhvas Kṛṣṇāmṛta. „tāpa-trayeṇa samtaptam yad etad akhilam jagat“. Unter dem dreifachen Schmerz ist, wie in der indischen Philosophie auch sonst (vergl. Sāṃkhya-kārikā 1) der Schmerz zu verstehen, der in der eigenen Person durch körperliche und psychische Leiden verursacht wird (ādhyātmika), derjenige, der von anderen Wesen zugefügt wird (ādhibhautika) und schließlich derjenige, der durch übernatürliche Gewalten veranlaßt wird (ādhidāivika). Vergl. auch Bhāg Ptp 117 a und Śeṣas Komm. zu Mvij XI 23.

Wenn der Sterbliche so sich abmüht, mit seinen Armen die Wogen des Meeres des Samsāra zu zerteilen und sich doch immer wieder zurück in den Strudel gezogen sieht, dann besinnt er sich schließlich auf sich selbst, er fragt sich, warum er dieses Dasein der Wiedergeburten, der Krankheiten und der Schrecknisse, das ihm wenig Lust und viel Leid bringt, ertragen muß; er sucht nach einem rettenden Nachen, mit dem er das Wasser des Todes überqueren und sich an ein besseres Ufer retten kann. Das Bedürfnis, eine Arznei zu finden, welche die durch den Samsāra verursachten Brandwunden heilt¹⁾, veranlaßt ihn dazu, die ihm zugänglichen Erkenntnismittel daraufhin zu prüfen, ob sie ihm einen Ausweg aus seinem unseligen Zustande zeigen²⁾.

Als erstes und unmittelbarstes Erkenntnismittel (pramāṇa) findet er in sich die Perzeption (pratyakṣa) vor. Dieselbe bedient sich der Organe des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens, Fühlens und Denkens (manas) als ihrer Instrumente und gelangt dadurch zur Erfahrung von außerhalb des Ichs befindlichen Objekten³⁾ oder von in ihm vorhandenen Erinnerungsbildern⁴⁾, oder sie kommt, ohne Verwendung der sechs Sinne direkt (sākṣi) zur Wahrnehmung der Natur der Seele, ihrer Eigenschaften, von Lust und Leid sowie von Raum und Zeit. So brauchbar aber auch die durch sie gewonnenen Erkenntnisse im gewöhnlichen Leben sein mögen, — auf die Fragen, die den Menschen im Innersten bewegen, erteilen sie ihm keine Antwort. Er ist daher genötigt, sich nach einer anderen Hilfe umzusehen.

Als solche bietet sich die Schlußfolgerung (anumāna), d. h. der fehlerlose Beweis⁵⁾ dar, die ja von manchen Philosophen als ein zur Erreichung der Erkenntnis von Welt und Überwelt nützliches Mittel empfohlen wird. Sie sucht durch Anwendung von 3 Arten von Schlüssen⁶⁾ Wissen über Dinge zu erlangen,

1) Z. Tait. Up II 2 (p. 3 b); die anderen Gleichnisse aus Kṛṣṇāmṛta 4, 33, 70.

2) Anvy. III 3 (p. 47 a).

3) „nirdoṣārthendriyasamnikarṣaḥ pratyakṣam“. (Pramāṇa, p. 1 b).

4) Erinnerung ist eine von manas vollzogene Perzeption: „mānasa-pratyakṣajā smṛtiḥ“ (Pramāṇa p. 2 a).

5) nirdoṣāpapattir anumānam (Pramāṇa 1 b).

6) Madhva unterscheidet 3 Arten von Schlüssen: den nur Konkomitanz besitzenden (kevalānvayin), den nur Ausschließung besitzenden (kevalavyatirekin) und den sowohl Konkomitanz wie Ausschließung besitzenden (anvaya-vyatirekin) Schluß. Die von Anderen als besondere Erkenntnismittel betrachteten logischen Verhältnisse der Analogie (upamāna), der Selbstverständlichkeit (arthāpatti), des Nichtseins (abhāva) u. a. rechnet Madhva zur Schlußfolgerung. (Pramāṇa 1 b; Ps. 351).

welche in der Wahrnehmung nicht gegeben sind. Allein auch diese vermag keinerlei wahre Einsicht in das Wesen des Transzendenten zu geben, und jeder Versuch, das Welträtsel nur mit ihrer Hilfe lösen zu wollen, ist zur Erfolglosigkeit verdammt. Darum sagte Indra in der Gestalt eines Schakals zu Kāśyapa: „Ich war ein Anhänger der argumentierenden Dialektik, die nichts taugt. Ich argumentierte mit Gründen, und trat in den Versammlungen als Redner auf in rasonierender Weise, ein lauter Schreier war ich, und einer, der in den Reden über brahman die Zweigeborenen niederredete, ein Nihilist, ein Allbezweifler, ein Narr, der sich für einen Gelehrten hielt. Dafür ist mir dies als Frucht erwachsen, daß ich ein Schakal bin“¹⁾ und warnt so eindringlich davor, auf dem Wege der bloßen Schlußfolgerung zu einer Weltanschauung gelangen zu wollen. Gewiß ist die Schlußfolgerung zu vielen Dingen nützlich, und es wäre verblendet, ihr, wie es die Materialisten tun²⁾, jeden Erkenntniswert abzusprechen, doch steht sie wieder in vielen Dingen der Perzeption nach und darf deshalb nicht, wie die Logiker meinen, ohne weiteres als wertvoller als jene angesprochen werden, da sie wertlos ist, wenn sie ihr widerspricht³⁾.

Eine umfassende, vollkommene und befriedigende Erklärung der mannigfachen Erscheinungen der Welt und dessen, was über ihr ist, läßt sich weder mit Hilfe der Perzeption noch durch die Schlußfolgerung erreichen; sie ist nur möglich vermittels einer Erkenntnisquelle, die größer und bedeutender ist als diese beiden, vermittels der autoritativen Überlieferung (āgama). Unter „Überlieferung“ ist ein fehlerloser Ausspruch⁴⁾ der heiligen Schriften zu verstehen. Nur ein solcher vermag das Dunkel des Daseins aufzuhellen und das Wesen Gottes begreiflich zu machen⁵⁾; er muß daher allen philosophischen Erörterungen zugrunde gelegt werden. Perzeption und Schlußfolgerung haben der Überlieferung gegenüber nur eine sekundäre Bedeutung, ihre Aufgabe besteht

1) Mbh XII, 180, 47—49 in der Übers. v. Deussen und Strauß. Madhva z. BS. II, 2, 17.

2) „pratyakṣam eva pramānam“ (s. die Nachweise bei A. Hillebrandt „Zur Kenntnis der indischen Materialisten“, Festschrift Kuhn, S. 25 f.).

3) Z. Brh. Up I, 5 (p. 18a). Vergl. Madhvas Disputation in Madhvavijaya V 7, in welcher nachdrücklich betont wird, daß die Schlußfolgerung als Erkenntnismittel der Perzeption und der Überlieferung nachsteht und nur Wert hat, wenn sie sich auf diese gründet („pratyakṣāgamānanugrhitasy ānumānasya prāmānyābhāvam sādhanam“ Śeṣas Komm. zu der zit. Stelle).

4) nirdoṣaḥ śabda āgamaḥ. (Pram. 1 b).

5) āgamaḥ vinēśvarasyaivāsiddheḥ (Viṣṇutattva 3 a).

lediglich darin, den Sinn der Tradition festzustellen und scheinbare Widersprüche innerhalb derselben mit einander in Einklang zu bringen. (z. BS. I, 1, 3).

Die Aussprüche der heiligen Schriften sind mit großer Aufmerksamkeit zu studieren, weil in ihnen in verschiedener Sprache (vicitrabhāṣā, Bhāg P. XI, 21, 40) geredet wird und ihr Sinn dementsprechend ein verschiedener ist. Drei Redeweisen sind die hauptsächlichsten (mūla-bhāṣā): die guhya-bhāṣā verkündet Wahrheiten in verhüllter, allegorischer oder symbolischer Gestalt; die darśana-bhāṣā spricht Dinge aus, die in dieser Form falsch sind und deshalb falsche Lehren (darśana, wie die der Śaivas) zu stützen scheinen; die samādhi-bhāṣā übermittelt dasjenige, was sich in Harmonie mit dem wahren Glauben befindet. Eine jede dieser Redeweisen zerfällt wieder in eine Reihe von Unterabteilungen, sodaß im Ganzen 81 unterschieden werden können. Will man den Sinn der Aussprüche in richtiger Weise verstehen, so hat man das in samādhi-bhāṣā Vorgetragene insgesamt anzunehmen, das in guhya-bhāṣā Gesagte in angemessener Weise zu erklären, und von dem in darśana-bhāṣā Verkündeten nur das zu akzeptieren, was mit dem rechten Glauben übereinstimmt, mag es auch eine andere Auslegung erfordern¹⁾.

Die autoritative Überlieferung ist enthalten in den heiligen Schriften. Diese zerfallen in zwei Gruppen: die einen sind ewig und übermenschlicher Herkunft (apauruṣeya), die anderen sind ewig nur im Hinblick darauf, daß sie ewige Wahrheiten enthalten, in der uns vorliegenden Gestalt sind sie selbst jedoch vergänglich und gehen auf menschliche Verfasser zurück (pauruṣeya). Zur ersten Gruppe gehören die Veden, zur zweiten die Purāṇas und alle die anderen Werke, denen eine maßgebliche Stellung in Glaubensdingen zuerkannt wird.

Ewig sind die 4 Veden mit allen ihren ritualistischen und theosophischen Anhängen, die bei allen Hindus schon seit langem kanonisches Ansehen erlangt hatten. Der Veda ist Viṣṇus geoffen-

1) Mbhpt II 123 ff.; Bhāg Ptp I. c. (p. 130a); vergl. auch Gaṇḍīrāva Tālapadātūras „Śrī-Kṛṣṇabhakti“ p. 20. Samādhi-bhāṣā ist es z. B., wenn es heißt: „Viṣṇuḥ paramaḥ“; darśanabhāṣā wird Bhāg. Ptp. I. c. erläutert: „bhasmasnānavidhānam tu śruty-uktaṃ darśanānugaṃ, bhasma-snānam tato grāhyaṃ vidhānam tu nṛsiṃhagam“. Nach G. Tālapadātūr gehört hierzu auch, wenn in den Epen erzählt wird, Rāma sei von Leid erfüllt durch die Wälder gezogen u. ä., weil Gott kein Leid erduldet, sondern „loka-vidāmbanārtham athavā daityamohanārtham loka-śikṣanārtham vā Śrī-Hariḥ tathā caritrāpi karoti“. Um guhya-bhāṣā handelt es sich, wenn von Körperteilen Viṣṇus gesprochen wird, aber damit geistige Eigenschaften oder Elemente u. a. gemeint werden.

bartes Wort; bei jeder Weltentstehung läßt ihn Brahmā in Viṣṇu Aufträge aus sich herausgehen (utsṛṣṭa) und die heiligen Seher (ṛṣi) schauen ihn, kraft der von ihnen geübten Kasteiungen und des in früheren Existenzen erlangten guten karman und wahren Wissens. Die Ṛṣis teilen ihn ihren Schülern mit und diese geben ihn wieder an ihre eigenen Schüler weiter, so daß er in permanenter Sukzession von Lehrer und Schüler dauernd von Geschlecht zu Geschlecht weiter übermittelt wird. Der Veda ist unveränderlich, jeder Laut (varṇa), jedes Wort (pada) in ihm ist ewig¹⁾. Als Ganzes bleibt er von allen Wechselfällen, welchen die Welt und die lebenden Wesen in ihr ausgesetzt sind, unberührt. Hinsichtlich seiner Einteilung ist er jedoch gewissen Veränderungen unterworfen, weil er sich in den verschiedenen Weltperioden²⁾ dem Verständnis der einzelnen Wesen anpassen mußte. Im Kṛta-Zeitalter gab es nur einen Veda, den Wurzel-Veda (mūlaveda), der nicht nur die heutigen 4 Veden, Ṛgveda usw. umfaßte, sondern auch autoritative Werke, wie das Pañcarātra, die uns heute in anderer Gestalt vorliegen. Die Bezeichnungen Ṛg- usw. für die einzelnen Teile existierten damals noch nicht, und die Götternamen Brahmā, Rudra, Indra usw. wurden damals nur als Namen Viṣṇu gebraucht. Die Götter, die später diese Namen führten, wurden damals nicht wegen ihrer Göttlichkeit verehrt, sondern nur als Verkündiger der Wahrheit, als die Väter der Menschen und als ausführende Organe des göttlichen Willens. Im Tretā-Yuga, als die Wesen schlechter geworden waren, wurde der Veda in 3 Teile zerlegt, um von ihnen entsprechend ihrem eigenen Charakter — je nachdem bei ihnen einer der 3 guṇas der Materie (sattva, rajas, tamas) überwog — verwendet zu werden. Damals begann man Indra u. a. als selbständige Götter anzubeten, wenn man auch noch Viṣṇu als Oberherrn allgemein anerkannte. Im Dvāpara-Zeitalter wurde das Wissen wieder schlechter und vielfach geradezu in sein Gegenteil verkehrt. Um diesem traurigen Zustande zu steuern, wandten sich Brahmā, Rudra und die anderen Götter an Viṣṇu und baten ihn um Hilfe. Viṣṇu inkarnierte sich daraufhin als Kṛṣṇa Dvaipāyana, genannt Vyāsa, und ordnete den Veda definitiv in 5 Teile, nämlich in Ṛg-, Sāma-, Yajur- und Atharva-veda sowie in den „5. Veda“, d. h. das Pañcarātra, Mahābhārata und ähnliche Werke, von denen weiter unten die Rede sein wird. Die 4 Veden wurden ihrerseits wieder weiter

1) Viṣṇutattva 3 a.

2) Über diese s. S. 53.

geteilt in einzelne „Zweige“ (śākhā), die in den verschiedenen Schulen gelernt werden; dies war notwendig, weil es sich herausstellte, daß es für die Menschen unmöglich geworden war, den ganzen Veda in sich aufzunehmen und alle in ihm vorgeschriebenen Pflichten zu erfüllen¹⁾.

Der ganze Veda handelt von Viṣṇu und erklärt sein Wesen. In ihrer ursprünglichen Bedeutung befassen sich daher alle in ihm enthaltenen Aussprüche nur mit Viṣṇu. Weil sich jedoch in der Welt das Bedürfnis ergab, auch anderes, von ihm verschiedenes, mit Worten auszudrücken, wurden die meisten Namen Viṣṇus dazu benutzt, um die einzelnen Götter und alle Dinge auf Erden zu bezeichnen. Da nun im gewöhnlichen Leben mehr von weltlichen Dingen als von Gott gesprochen wird, haben sich viele Worte als Bezeichnungen von Personen, Sachen usw. so eingebürgert, daß ihr ursprünglicher Sinn in Vergessenheit geraten ist. Madhva betrachtet es daher als seine Aufgabe, die eigentliche Bedeutung der vedischen Textstellen aufzudecken und darzulegen, daß sie sich alle auf Viṣṇu beziehen²⁾. Man könnte entgegnen, daß im Veda zahlreiche Opfer, verdienstliche Handlungen u. dergl. vorgeschrieben werden; wollte man diese Stellen insgesamt nur als Erläuterungen des Wesens Gottes auffassen, so würden also die empfohlenen Werke nutzlos sein? Das ist jedoch nicht der Fall, denn auch diese Stellen sprechen von Gott und schildern, wie man ihn erlangt, insofern als 1) die Beschreibung des vergänglichen Lohns der guten Werke dazu führt, nach der Erreichung des Wissens über Gott zu streben, um einen über den vergänglichen Lohn hinausgehenden unvergänglichen Lohn zu ernten; insofern als 2) die Erwerbung eines guten karman notwendig ist, um die richtige Erkenntnis sich aneignen zu können, und insofern als schließlich 3) alles Tun letzten Endes durch Gott geschieht und deshalb in der Schrift behandelt werden muß³⁾.

Daß der Veda tatsächlich übermenschlichen Ursprungs ist, ergibt sich daraus, daß ein menschlicher Urheber desselben unbekannt ist und es auch ganz unmöglich wäre, daß ein Mensch ein derartiges Werk schaffen könnte. Die übernatürliche Herkunft des Veda erweist sich vor allem aber dadurch, daß er die Grundlage aller Sittlichkeit in der Welt ist; wäre er nicht apauruṣeya, so wäre der allen Pflichten zugrunde liegende dharma⁴⁾ hinfällig,

1) Z. BS. I, 1, 1; III, 3, 3f.; z. Mu. Up I, 1, 5; II 2, 6; Ps. 376.

2) Beispiele s. unten S. 30.

3) Z. BS. I, 4, 16—23.

4) Über diesen Begriff vergl. „Hinduismus“ S. 8.

es würde keine Gerechtigkeit in der Welt geben und keinen Lohn im Jenseits. Wäre der Veda von Menschen verfaßt, so würde er dem Irrtum unterworfen sein; um aber die Herkunft des ewigen Gesetzes zu erklären, sähe man sich genötigt, nach einem anderen autoritativen Werke zu suchen, das die Quelle aller ethischen Gebote und Verbote ist, man würde aber keines finden, das sich mit dem Veda messen könnte¹⁾.

Die Kenntnis des Wesens Gottes läßt sich nicht nur aus dem Veda gewinnen, sondern auch aus einer Reihe von anderen Werken, aus dem „pauruṣeya āgama“, der „menschlichen Überlieferung“. Zu dieser gehören das Mahābhārata, das ursprüngliche Rāmāyaṇa (Mūlarāmāyaṇa), die viṣṇuitischen Purāṇas, die Werke des Pañcarātra, die Brahmasūtras u. a. Sie wurden von Adepten verfaßt (āptōkta), vornehmlich von Vyāsa, einer Inkarnation Viṣṇus, und stimmen nicht nur in allem wesentlichen mit den 4 Veden überein, sondern sind geradezu ein Teil derselben, ein „fünfter Veda“²⁾, der von Viṣṇu verkündet wurde, um auch denen, die kein Recht haben, die 4 Veden zu studieren, den Weg zum Heil zu ermöglichen. (BhGbh, Einl.). Diesen Werken der smṛti wird sogar ein so hoher Wert beigelegt, daß geradezu gesagt wird, jemand, der die Veden nebst ihren Aṅgas und Upaniṣads studiert habe, aber jene nicht kenne, könne nicht als gebildet gelten³⁾.

Während der (eigentliche) Veda bis auf den heutigen Tag vollkommen überliefert ist, wurde die smṛti nicht immer genau übermittelt, in sie haben sich daher allerlei Irrtümer und Interpolationen eingeschlichen. Außerdem treten eine Menge Schriften mit der Prätension auf, die Wahrheit zu lehren, während sie in Wirklichkeit von Śiva u. a. verfaßt worden sind, um die Menschheit zu verwirren⁴⁾. Bei der Benutzung der Werke, die als der smṛti zugehörig angesehen werden, ist deshalb Kritik erforderlich; das Fehlerhafte, das in tatsächlich autoritative Schriften eingedrungen ist, ist auszuschneiden, und Werke, die sich nur fälschlich

1) Viṣṇutattva 1 b ff.

2) „ṛg-yajuḥ-sāmātharvās ca mūlarāmāyaṇam tathā |
bhāratam pañcarātram ca vedā ity eva śabditāḥ |

purāṇāni ca yāniha vaiṣṇavāni vido viduḥ“ (Bhaviṣyatpurāṇa zu BS. II 1, 5.)
„pañcarātram bhāratam ca mūlarāmāyaṇam tathā | tathā purāṇam bhāgavatam
viṣṇuveda itīritāḥ“ (z. BhG II 72), s. auch die Zitate z. Bṛh Up p. 18 b.

3) „yadi vidyāc caturvedān sāṅgopaniṣadān dvijaḥ | na cet purāṇam samvidyān naiva sa syād vicakṣaṇaḥ“ (BhGbh. p. 2 a).

4) „akṣapāda-kaṇādau ca sāmkhya-yogārhatās tathā | śiva-śakti-mahāyāna-
lokāyata-puraḥsarāḥ | gānapatyās ca saurās ca sarve proktā durāgamāḥ“ (Bṛh
Up p. 18 b).

eine Autorität anmaßen, sind als Irrwege (kuvartman, z. BS. I, 1, 3) zu brandmarken und bei der Erklärung der reinen Lehre nicht zu berücksichtigen. Als Kriterium der Echtheit eines Textes hat dabei zu gelten, ob er sich in Übereinstimmung mit dem Veda befindet (BS. II, 1, 1 f.).

Die Werke der Überlieferung stellen die Wahrheiten der Heilslehre in anderer Weise dar, als der Veda. Während dieser sie in starrer, sich ewig gleichbleibender Gestalt ein- für allemal hinstellt, so daß man nur durch ausführliches und langjähriges Studium ihren Sinn erfassen kann, sucht die smṛti sie entweder in anziehender Form, in Erzählungen oder leicht verständlichen Lehrgedichten darzulegen oder systematisch zusammenzufassen. Die Werke der Überlieferung lassen sich hiernach scheiden in Nirṇeya-grantha und Nirṇāyaka-grantha.

Von den Nirṇeya-granthas ist der bedeutendste das Mahābhārata. Madhva findet kaum Worte, um der Bedeutung dieses Epos gerecht zu werden, von dem er sagt, daß man wohl außerhalb von ihm etwas finden könne, das in ihm stehe, daß es aber nichts gäbe, das nicht in ihm enthalten sei¹⁾. Im 2. Adhyāya seines Mahābhāratatātparyanirṇaya (v. 129 ff.) zeigt Madhva, wie aus ihm die ewigen Wahrheiten erforscht werden können. Das Mahābhārata birgt, so sagt er, einen dreifachen Sinn²⁾ in sich. Soweit es die historischen Tatsachen über Kṛṣṇa, die Pāṇḍavas usw. der Reihe nach berichtet, ist es āstika (geschichtlich). Soweit es von Religion (dharma), Gottesergebenheit, Schriftstudium, dem richtigen Benehmen (śīla), der Disziplin und den Göttern handelt, ist es manvādi (auf die von Manu gelehrten ethisch-religiösen Lehren bezüglich). Soweit es schließlich die Namen Gottes und dessen Eigenschaften enthält, ist es auparicara (auf Transzendentes bezüglich). In seiner Gesamtheit hat es ganz und gar eine geistige, metaphysische Bedeutung (adhyātmaniṣṭha), die in engster Beziehung zu den im Veda über die verschiedenen Wesen übermittelten Erkenntnissen steht. Gottesergebenheit, Wissen, Entsagung, Einsicht, Weisheit, Entschlossenheit, Standhaftigkeit, Aufmerksamkeit, Lebenskraft (prāṇa) und Stärke sind bei Bhīma vorhanden; alle diese zehn Eigenschaften sind wesentlich für Vāyu, deshalb ist Bhīma ein avatāra Vāyus. Alles Wissen besitzt Drau-

1) yad ihāsti tad anyatra | yan nēhāsti na kutracit. (BhGbh, 2 a).

2) An anderer Stelle heißt es, das Mbh. habe einen zehnfachen Sinn. — Mvij VI 4 wird dies auch ausgesprochen und des weiteren gesagt, jeder Ausspruch der Śruti habe einen dreifachen Sinn, jedes Wort des Viṣṇuhasranāma einen hundertfachen.

padī, deswegen ist sie mit Sarasvatī identisch. Duryodhana ist der böse Dämon Kali, der seiner Natur nach unwissend ist. Duḥśāsana ist das verkehrte Wissen. Śakuni ist die Ketzerei (nāstikya). Die andern Söhne des Dhṛtarāṣṭra sind alle anderen schlechten Eigenschaften. Aśvatthāman (Drauṇi) ist der ahaṃkāra, weil er mit Rudra identisch ist. Droṇa und andere repräsentieren die Sinnesorgane. Die anderen Kriegsleute versinnbildlichen die Sünden, die Pāṇḍavas hingegen die verdienstlichen Handlungen und Viṣṇu ist ihr Lenker. So läßt sich vom Mahābhārata sagen, daß es etwas Geistiges symbolisiert und daß es selbst für Götter schwer ist, all den in ihm enthaltenen Tiefsinn vollständig zu erfassen.

Neben dem Mahābhārata steht bei den Vaiṣṇavas in höchster Achtung das Bhāgavata-Purāṇa, das selbst von sich aussagt, daß alle anderen Purāṇas im Vergleich zu ihm ihren Glanz verlieren (Bhāg. P. XII, 13, 14).

Unter den Nirṇāyaka-granthas, welche den Inhalt des religiösen Wissens ordnen und zusammenfassen, stehen die Brahma-Sūtras an erster Stelle. Sie erfüllen im höchsten Maße alle Anforderungen, die man überhaupt an Lehrsprüche stellen kann¹⁾: sie sind konzis, klar, enthalten alles Wesentliche, nehmen auf alle Dinge Bezug, vermeiden überflüssige Wiederholungen und sind frei von Fehlern. Sie geben die Lösung aller theologischen Fragen und bilden die entscheidende Autorität für alles, was mit der heiligen Offenbarung zusammenhängt. Deshalb haben sie als die Lehrsprüche κατ' ἐξοχήν zu gelten (z. BS. I, 1, 1). Während die Werke Jaiminis, Āśmarathya's, Auḍulomi's, Kāśakṛitsna's und anderer Weiser vielfach eine an sich zwar wahre, aber doch einseitige Ansicht vertreten, gibt Vyāsa, der der Lehrer all dieser heiligen Männer gewesen ist, stets allumfassende Belehrung: das, was er in den Brahmasūtren niedergelegt hat, verhält sich zu den Meinungen dieser Gelehrten wie der unendliche Weltraum zu den begrenzten Räumen eines Klafters, eines hasta, einer Spanne, die sämtlich zwar auch alle Charakteristika des Weltraums aufweisen, aber nur Teile von ihm und in ihm enthalten sind (z. BS. I, 4, 23, III, 4, 9).

Zu diesen, auch von anderen hinduistischen Richtungen als grundlegend betrachteten Werken kommt für Madhva als gleichwertig hinzu noch die reichhaltige Literatur der Āgamas, das sog.

1) „alpākṣaram asaṃdigdham sāravad viśvatomukhaṃ | astobham anavadyaṃ ca sūtram sūtravido viduḥ“ (z. BS. I, 1, 1).

Pañcarātra und andere derartige Schriften, in denen die Vaiṣṇavas ihre sektarischen Anschauungen niedergelegt hatten¹⁾.

II.

Die Methode der Ermittlung der Wahrheit.

Das gewaltige von der gesamten Tradition überlieferte Material, welches alle metaphysischen Erkenntnisse in sich birgt, bedarf einer tiefschürfenden Analyse und gliedernder Synthese, damit die in ihm enthaltene Fülle der Wahrheit klar und eindeutig ans Licht treten kann. Eine ausführliche Exegese und Erläuterung der heiligen Schriften ist um so mehr die Voraussetzung und das wichtigste Erfordernis aller Wahrheitsforschung, als die dunkle Ausdrucksweise mancher Stellen vielfach zu Mißverständnissen geführt hat. Um daher über die wirkliche Bedeutung eines Schriftausspruchs ins Klare zu kommen, ist es notwendig, 1) den in der Schrift allgemein vorherrschenden Gebrauch der in ihm vorkommenden Worte festzustellen, 2) zu sehen, ob in ihm charakteristische Merkmale vorhanden sind, welche für die eine oder andere Erklärung den Ausschlag geben, 3) gleichlautende Schriftworte aus andern Abschnitten heranzuziehen, 4) den Ausspruch selbst hinsichtlich dessen, was er besagen will und 5) den allgemeinen Zusammenhang, in dem er steht, ins Auge zu fassen. Von diesen Untersuchungen, die man vorzunehmen hat, ist die vorhergehende immer wichtiger als die, welche ihr folgen, und darf daher für sich eine erhöhte Beweiskraft in Anspruch nehmen (z. BS. I, 3, 24). Sind auf Grund derartiger Erörterungen mehrere Erklärungen möglich, so ist diejenige vorzuziehen, welche am wenigsten voraussetzt (z. BS. I, 3, 14). Scheinen zwei Schriftstellen miteinander in Widerspruch zu stehen, so ist der ihnen innewohnende Sinn in einer Weise zu erklären, die beiden gerecht wird und ihren Gegensatz aufhebt; denn der Veda selbst kann, da nur

1) Die Namen der Āgama- und sonstigen Werke, welche für Madhva Autoritäten sind, ergeben sich aus den Zitaten, welche sich bei ihm finden. An verschiedenen Stellen seiner Schriften gibt er auch namentliche Aufzählungen. So heißt es z. Bṛh. Up. IV, 1 (p. 47 a): „amitākṣaram pañcarātram vidyētyāhur maṇiṣiṇaḥ | mitākṣaram śloka-vācyam ubhayaṃ veda iryata iti Brahmāṇḍe | sūtram tu brahmasūtrākhyam mahāmīmāṃsikā tathā | tathā sāmkaṣaṇam sūtram brahmatarkādayas tathā | prakāśikā nirṇayaś ca tattvanirṇaya eva ca | vyākhyēti kathitāḥ sarvāḥ svayaṃ bhagavatā kṛtāḥ | bṛhattarkādayaḥ sarvā anuvyākhyāḥ prakīrtitā iti Pratisamkhyāne“. S. auch die ausführliche Auseinandersetzung zu Bṛh Up p. 19 a.

Wahres enthaltend, natürlich keine Widersprüche in sich bergen (z. BS. II, 1, 18). Als Hilfsmittel zur Feststellung des Sinnes einer Stelle können die empirische Erfahrung und die Schlußfolgerung herangezogen werden, doch ist ein für allemal daran festzuhalten, daß diese weltlichen Erkenntnismittel wohl fähig sind, die Erklärung der Schrift zu fördern, daß sie aber nimmermehr imstande sind, einen Schriftauspruch zu modifizieren oder umzu stoßen (z. BS. II, 1, 28).

Die Methode, nach welcher Madhva die Bedeutung einer Schriftstelle ermittelt, ist die bei den indischen Kommentatoren allgemein übliche. Es wird zunächst eine Behauptung als zu behandelnder Gegenstand (*viṣaya*) aufgestellt, sodann werden die gegen sie sich erhebenden Zweifel (*saṃśaya*) und die gegen sie geltend gemachten gegnerischen Ansichten (*pūrvapakṣa*) vorgeführt; dann wird der Opponent widerlegt und dadurch die endgültige Ansicht (*uttarapakṣa*, *siddhānta*) festgestellt, die dann in ihrer allgemeinen Bedeutung und in ihrem Zusammenhang mit anderen erwiesenen Wahrheiten (*saṃgati*) gewürdigt wird.

Zur Bekräftigung der aufgestellten Ansichten werden allenthalben Stellen aus autoritativen Werken herangezogen. Madhva und seine Schüler überschütteten den Leser geradezu mit einer unendlichen Fülle von Zitaten, um zu zeigen, daß allein das von ihnen vertretene System das wahre sei und im vollen Einklange mit der Überlieferung stehe.

Es genügt nun aber nicht, daß ein Philosoph seine Anschauungen literarisch fixiert und durch Kommentare als mit der heiligen Schrift übereinstimmend nachweist; er muß auch in der Lage sein, sie in Disputationen mit Gegnern verteidigen und Vertreter von anderen Ansichten für sie gewinnen zu können. Der Redekampf zwischen gelehrten Theologen spielte in Indien seit alters eine hervorragende Rolle. Madhva sah sich daher dazu veranlaßt, ausführliche Vorschriften darüber zu geben, wie man sich bei einem solchen Wettstreit der Geister zu benehmen habe, um ihn siegreich zu bestehen. Es werden (vergl. *Nyāya-Sūtra* I, 42—44) drei Arten des Redekampfes (*kathā*) unterschieden: 1) *vāda*, die loyal durchgeführte Disputation zwischen Lehrer und Schülern oder zwischen anderen, die alle als gleichberechtigt (*sabrahmacārin*) mit denselben Waffen kämpfen, und deren Ziel es lediglich ist, die Wahrheit zu ermitteln, 2) *jalpa*, die Rechthaberei, d. h. die Diskussion zwischen zwei gelehrten Leuten, die zeigen wollen, daß ihnen niemand an Redegewandtheit und Wissen überlegen ist; ihr Ziel ist es, den Sieg über den Gegner und dadurch

großen Ruhm zu erlangen, 3) *vitaṇḍā*, die Schikane, bei welcher der eine der Diskutierenden seinen Gegner garnicht von seinen Anschauungen überzeugen will, sondern es nur darauf absieht, ihm Verlegenheiten zu bereiten und die Hinfälligkeit von allem, was er für wahr hält, darzutun. Alle drei Arten des Redekampfes sind bei sich bietender Gelegenheit in Anwendung zu bringen.

Bei dem *vāda* hat der Madhva-Anhänger zuerst die „guten Beweise“ (*śubhaṃ mānam*) vorzubringen, also Stellen aus den Veden, den *Itihāsas*, den *Purāṇas*, aus *Pañcarātra*, *Mīmāṃsā* und *Smṛti*; hingegen sind „schlechte Autoritäten“ (*aśubhaṃ proktaṃ*), d. h. Schriften, die mit den ebengenannten in Widerspruch stehen, nicht anzuführen. Stellt sich eine Meinungsverschiedenheit über den Sinn der zitierten Texte heraus, so muß mit Zuhilfenahme der Erfahrung, die mit Hilfe der Perzeption gemacht wurde und der Schlußfolgerung der wahre Sinn der Textstellen ergründet werden. Der Disputant sucht die Behauptungen des Opponenten zu widerlegen und seine eigene Ansicht als die allein richtige darzutun, bis schließlich der eine von ihnen von der Ansicht des anderen überzeugt worden ist und ihn als Meister anerkennt.

Ein *jalpa* findet vor einem Gremium von fünf oder mehr weisen Männern statt, die in allen Wissenschaften erfahren und fromme Verehrer des *Viṣṇu* sein müssen. Diese Unparteiischen (*parīkṣaka*, *prāśnika*) haben vorher die Fähigkeiten der beiden Kämpfenden daraufhin zu prüfen, ob sie sich einigermaßen die Wage halten, denn ein Redekampf hat nur Zweck, wenn die Parteien ungefähr über die gleichen Kenntnisse verfügen; die Kampfrichter haben das Recht, mit Fragen in die Diskussion einzugreifen, und fällen am Schluß das Urteil. Der Unterlegene hat sich diesem zu fügen und muß bei dem Obsiegenden in die Lehre gehen; eine Wiederaufnahme des Kampfes ist nur mit Zustimmung der Kampfrichter angängig.

Bei der *vitaṇḍā*, welche von einem „Gutgesinnten“, d. h. also *Vaiṣṇava*, gegen einen Ketzler geführt wird, braucht der erstere garnicht mit seiner eigenen Anschauung hervortreten und diese auch nicht in der richtigen Weise (durch *Veda-Zitate*) zu begründen, sondern er hat nur darauf bedacht zu sein, die Haltlosigkeit der Lehren des Gegners darzutun, indem er nach Möglichkeit bestrebt ist, ihn mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Hier besteht bei den beiden Streitenden also eine verschiedene Anschauung über die Art des Redekampfes, in dem sie sich befinden: der Ketzler glaubt, es handele sich um einen *jalpa*, während

der „Gutgesinnte“ ihn als eine *viṭaṇḍā* führt¹⁾. Unter „Ketzer“ (*pāṣaṇḍa*) sind hierbei nicht nur Materialisten, Buddhisten, sondern auch Hindus zu verstehen, welche von der Wahrheit abweichen (*tattvaviplava*)²⁾. Gelingt es dem Vaiṣṇava nicht, seinen Opponenten zu schlagen, dann sollen alle „Gutgesinnten“, die anwesend sind, zusammenwirken, um zu verhindern, daß der Ketzer obsiegt.

Der im Kampfe Unterliegende hat, wie schon bemerkt, die Ansicht des Siegers anzunehmen; tut er dies nicht, so ist er zu bestrafen. Der Schüler hat in diesem Fall von seinem Lehrer Scheltworte zu gewärtigen, oder eine Buße, z. B. Fasten auf sich zu nehmen; bei öffentlichen Diskussionen verurteilt der König den Besiegten, der seine falschen Anschauungen nicht widerruft, zu einer Geldstrafe, oder noch härter: „einem Ketzer, der von „Gutgesinnten“ besiegt wurde (und nicht bereut), soll er die Zunge spalten, ihn mit einem Krähenmal (*kākāṅka*) brandmarken und aus dem Reiche heraustreiben lassen“, ja wenn der Ungläubige ein *Sūdra*, *Vaiśya* oder *Kṣatriya* ist, soll er ihn ohne Bedenken töten lassen, doch genügt es bei einem Brahmanen, ihm die Zunge auszureißen. Da es nun aber denkbar ist, daß einmal in einer Disputation der Vaiṣṇava von einem Ketzer niedergewungen wird, ist es natürlich notwendig, auch hierüber eine Anordnung zu treffen. Madhva löst diese Fragen sehr einfach: er rät dem König, sich zunächst neutral zu verhalten, bis es dem „Gutgesinnten“ (bezw. seinen Freunden) gelingt, der Wahrheit zum Siege zu verhelfen, dann soll er den Ketzer bestrafen³⁾.

1) „*satām eva viṭaṇḍā syāt, asatām jalpa eva tu*“ z. *Brh-Up III, 8 p. 41 b.*

2) „*Viṣṇu-bhakti-anya-dharmākhyas tattva-viplava*“ *ib.*; vorher (*ib. 41 a*) wurden 5 Arten des *tattva-viplava* unterschieden: „*anya-sāmyam, abhedo vā, nicatā vā kutaścana | viṣṇoḥ śrī-pūrvakāṅām ca vyatyāso guṇa-doṣataḥ | tad-bhakter anya-dharmatvaṃ pañcaite tattva-viplavāḥ*“. *Bhāg Ptp, p. 124 b* sagt: „*yoga-sāṃkhya-kaṇḍāksapādā vai hetuvādināḥ | paśviśa-sākta-buddhādyaḥ pāṣaṇḍā iti kirtitāḥ*“.

3) Die Lehre vom Redekampf wird dargelegt im *Kathālakṣaṇa*, sowie zu *Brh Up III, 8, p. 40 b ff., Anuvy II, 1, p. 19 a.*

ZWEITER ABSCHNITT.

METAPHYSIK.

I.

Die Grundprinzipien.

1. Die drei Entitäten.

Nach der Lehre Madhvas gibt es drei von Ewigkeit und in Ewigkeit bestehende, von Grund aus von einander verschiedene Entitäten, die durch ihr Zusammenwirken das Weltgeschehen bedingen¹⁾. Diese drei Entitäten sind:

1) Der persönliche, allgegenwärtige Gott Viṣṇu, der die Welt und alles was in ihr ist, als absoluter Herrscher nach seinem Willen lenkt.

2) Die unendliche Vielheit der individuellen Seelen (jīva), die potentiell höchstes Wissen und vollkommene Seligkeit besitzen, infolge ihrer anfanglosen Verbindung mit einem materiellen Leibe jedoch so lange in Unwissenheit verharren und dem Leid immer neuer Daseinsformen unterworfen sind, bis bei ihnen ihre latenten Eigenschaften aktuell und sie dadurch von dem Wirrsal des Welttreibens erlöst werden.

3) Die Menge der materiellen Produkte, welche die Leiber und Organe der jivas und alle Gegenstände der unbelebten Welt bilden und die sämtlich in bestimmter gesetzmäßiger Weise periodisch aus der einen Urmaterie (prakṛti) entstehen und wieder in sie zurückgebildet werden.

2. Die fünf Unterschiede (pañcabheda).

Die absolute Verschiedenheit dieser Entitäten untereinander wird zusammengefaßt in der Formel von den fünf Unterschieden. Nach Madhva sind real und ewig die folgenden Unterschiede:

- 1) Der Unterschied von Gott und Einzelseelen.
- 2) Der Unterschied von Gott und den leblosen Dingen.
- 3) Der Unterschied der Seelen voneinander.
- 4) Der Unterschied der Seelen von den leblosen Dingen.
- 5) Der Unterschied der leblosen Dinge voneinander.

1) trisargah (Bhāg P. I, 1, 2) = jivésvarajānām sargah.

Die Lehre von diesen fünf Unterschieden ist die Grundlage von Madhvas Weltanschauung; ihre Kenntnis ist die Vorbedingung für das Erreichen des überirdischen Heils¹⁾.

Die Tatsächlichkeit der meisten dieser Unterschiede folgt für Madhva aus ihrem empirischen Vorhandensein in der von ihm als real angenommenen Welt und bedarf deshalb keiner ausführlichen Begründung. Die Unmöglichkeit einer Welterklärung lediglich aus Veränderungen der Materie und ohne Zuhilfenahme geistiger Wesenheiten ergibt sich ihm aus der Erfahrungstatsache, daß unbelebte Dinge nicht von sich aus eine Tätigkeit entfalten können, sondern des Anstoßes durch etwas Belebtes bedürfen; aus einem abseits zu Boden liegenden Reiskorn schließt man auf eine Ameise, die es dorthin gebracht hat (z. Chā Up VII, 4f.). Die Unterschiede vom zweiten bis zum fünften waren für jeden, der auf dem Boden einer realistischen Weltanschauung stand und der die Veden als die Vermittler aller ewigen Wahrheiten anerkannte, so selbstverständlich, so einleuchtend, daß es unnötig gewesen wäre, sie in vorzugsweise religiös-orientierten Büchern zu behandeln. Anders stand es mit der Lehre von dem Unterschied zwischen Gott und Einzelseelen. Hier hatte der große Śaṅkara mit dem ganzen Rüstzeug seiner vedischen Schriftgelehrsamkeit und seines metaphysischen Scharfsinns Lehren aufgestellt, die in den weitesten Kreisen der philosophisch denkenden Inder ein Echo gefunden hatten. Die religiöse Kernfrage aller Zeiten „Wie verhält sich die Seele zu Gott“ mußte Madhva deshalb ausführlich erörtern, um hier seinen abweichenden Standpunkt klarzustellen und gegenüber dem „Irrglauben“ seines großen Gegners als allein richtig und schriftgemäß zu erweisen.

Bevor wir daher zu einer Darstellung der metaphysischen Lehren Madhvas übergehen, wollen wir kurz zusammenfassend seine Ansichten über die fundamentale Verschiedenheit von Gott und Seelen darlegen, denn diese sind für sein System von so grundlegender Bedeutung, daß es nach ihr „dvaita-mata“, die Ansicht vom Dualismus von Gott und Seele, genannt wird.

1) „jivēśvara-bhidā caiva jaḍēśvara-bhidā tathā | jīva-bhedo mithāś caiva jaḍa-jīva-bhidā tathā | mithāś ca jaḍa-bhedo' yaṃ prapañco bheda-pañcakaḥ | so 'yaṃ satyo hy anādiś ca sādīś cen nāśam āpnuyāt | „dvaitaṃ na vidyata“ iti tasmād ajñānināṃ matam“. Anuvy p. 17a. Vergl. zu Chā Up II, 21 (p. 11 b) und Mbhpt I 69 ff., sowie Sarvadarśanasamgraha, p. 55.

3. Die Dvaita-Lehre.

Die Realität der Außenwelt ist für Madhva eine Tatsache, deren Richtigkeit sich schon daraus ergibt, daß sie kein unverbildeter Geist bezweifelt. Sie ist jedem evident, weil jeder in seinem praktischen Verhalten mit dem Vorhandensein einer Außenwelt rechnet. Da jedoch die Erkenntnislehre der Buddhisten und Māyāvādins diesen allen Wesen angeborenen naiven Realismus bekämpft und scharfsinnige Gründe dafür vorgebracht hat, daß die Vielheit der Weltausbreitung nur Schein sei, sieht er sich genötigt, die Anschauungen der idealistisch orientierten Systeme zu bekämpfen. Er tut dies in fast allen seinen Schriften mit größerer oder geringerer Ausführlichkeit¹⁾. Eine umfassende Wiedergabe seiner Beweisführung würde weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen, da sie auch die Erörterungen der Gegner bis ins Einzelste darzustellen hätte. Ich begnüge mich daher an dieser Stelle damit, die Hauptargumente Madhvas kurz zusammenzufassen, wobei ich die aus dem Bereich der Sinneswahrnehmung, der Schlußfolgerung und der Überlieferung entnommenen Beweise der Reihe nach vorführe.

Wäre die Außenwelt nur ein Schein oder nichts anderes als eine Fülle von Perzeptionen, die, in jedem Moment miteinander wechselnd, ins Bewußtsein kommen und wieder aus ihm verschwinden, ohne daß ihnen ein adäquates Reales außerhalb des Denkens entspräche, so würde es unmöglich sein, längere Zeit hindurch dasselbe wahrzunehmen und etwas einmal Gesehenes nach Verlauf einiger Zeit wiederzuerkennen. Gerade die Tatsache, daß ein Wesen oder Ding uns unter gegebenen Voraussetzungen immer aufs neue entgegentritt, zwingt zu der Annahme, daß ihm Realität zukommt; die Nötigung, die wir empfinden, etwas, was wir heute erblickt haben, für identisch zu halten mit dem, was wir vorher wahrnahmen, beruht nicht auf einer bloßen Ähnlichkeit (sādrśya) unserer Perzeptionen, und ist nicht ein Irrtum (bhrānti). Jeder vollsinnige Mensch weiß genau zu scheiden zwischen seinem Ich und der Außenwelt; er verwechselt sein Selbst (ātman) nicht mit dem eines anderen oder mit etwas, was nicht sein ātman ist, er hält es auch nicht für doppelt, wie der Augenkranke den Mond, sondern er nimmt es als ein Einzelwesen wahr und erweist durch sein ganzes praktisches Verhalten, daß er die Kluft (bheda), die ihn von allen anderen Wesen trennt, für wirklich hält.

1) Vornehmlich der Begründung der Dvaita-Lehre gewidmet sind: Viṣṇu-tattvanirṇaya, Tattvodyota, Māyāvādakhaṇḍana, Upādhikhaṇḍana, Karmanirṇaya.

Daß die Sinneswahrnehmung uns mitunter täuscht, ist kein Argument dafür, daß alles, was wir durch sie gewinnen, trügerisch ist. Daß der Mond uns nur eine Spanne groß erscheint, oder daß ein Baum in der Ferne kleiner aussieht als in der Nähe, rührt lediglich von der begrenzten Fähigkeit der Sinne her, erbringt aber nicht den Beweis, daß alles Wahrgenommene Schein ist. Wenn man einen Strick für eine Schlange oder Perlmutter für Silber hält, so hält man nicht etwas Irreales für etwas Seiendes, sondern verwechselt etwas tatsächlich Vorhandenes mit etwas, das nicht da ist, das aber an sich doch auch real ist, nicht unwirklich wie ein Hasenhorn oder etwas ähnliches. Der Irrtum, dem man hierbei unterliegt, beruht nicht allein auf einer falschen Schlußfolgerung, sondern auch auf falscher Wahrnehmung, die durch einen Fehler im Auge, durch schlechte Beleuchtung u. ä. hervorgerufen wird. Wenn die Wahrnehmung einer nichtrealen Vielheit damit verglichen wird, daß der an sich nicht blaue Himmelsraum von uns blau gesehen wird, so hinkt dieser Vergleich. Denn die falsche Vorstellung, daß der Himmel blau ist, hat zur Voraussetzung, daß die blaue Farbe als solche an anderen Objekten wahrgenommen wurde, beruht also auf einem falschen Analogieschluß. Ebenso kann man auch aus der häufig anzutreffenden Tatsache, daß zwei verschiedenartige Dinge (z. B. Wasser und Milch, wenn sie miteinander vermischt sind) nicht auseinanderzuhalten sind, unmöglich darauf schließen, daß die Verschiedenheit der Dinge an sich nicht vorhanden ist, sondern nur, daß der Erkenner auf Grund von unzureichenden Daten oder individuellen Unzulänglichkeiten zu falschen Urteilen veranlaßt wurde. Ungereimt ist es ferner, wenn man die irdischen Dinge deshalb, weil sie unbeständig und vergänglich sind, als Phantasmagorien ohne realen Kern ansieht; jedes aus Materie gebildete Einzelding ist nur insofern der Vernichtung unterworfen, als seine Form keinen dauernden Bestand hat; der Stoff aber, aus dem es zusammengesetzt ist, verliert durch eine Zerstörung der Form nichts von seiner Existenz, sondern nimmt eine andere Gestalt an. So ist auch das ganze Weltall in einer unaufhörlichen Veränderung begriffen, darum aber nicht unwirklich, und nur des Vergleiches wegen, wird gelegentlich gesagt, die Welt sei unwirklich wie ein Traum¹⁾. Denn die Wahrnehmung der Außendinge im Wachzustand kann nicht mit derjenigen

1) „samsārastham idaṃ sarvaṃ anityatvād vṛthā yataḥ | ataḥ prābuḥ svapna-samaṃ prājñā jagad idaṃ mṛśā“ iti Viṣṇusaṃhitāyām (z. Bhāg P. IV, 29, 83; p. 56 a).

der Objekte des Traumes auf eine Stufe gestellt werden. Aus dem Traume erwacht man und ist sich dessen bewußt, ein Traumbild, nicht aber eine wirkliche Schlange usw. gesehen zu haben, während man den Objekten der wachen Sinneswahrnehmung tatsächliches Vorhandensein zuschreibt. Würde das Weltleben einem Traum gleichen, so müßten alle Handlungen, die man vornimmt, ebenso wirkungslos sein, wie es die Traumhandlungen sind, und es wäre daher unsinnig, die Übeltaten, die jemand begangen hat, zu bestrafen. Zudem beweist auch der Traum in gewissem Sinne das tatsächliche Vorhandensein der Vielheit, denn das, was man im Traum wahrnimmt, sind Vorstellungen (vāsanā) von Dingen, die in der Welt Realität haben; den vāsanās selbst aber kommt auch Wirklichkeit zu, insofern als sie von Gott in der Seele gewirkt werden.

Was nun aber schließlich die Theorie von der absoluten und der konventionellen Wahrheit betrifft¹⁾, so ermangelt sie jeder empirischen Bestätigung. Wenn alle Vielheit nur eine Illusion wäre, die durch eine höhere Erkenntnis aufgehoben werden kann, so würde irgend jemand dies doch an sich einmal erfahren haben; es gab, gibt und wird aber niemals einen geben, der die angeblich nur konventionelle (vyavahārika) Verschiedenheit der Außendinge als nicht-existent wahrnimmt.

Die Advaita-Lehre steht, wie aus dem Gesagten ersichtlich ist, im Widerspruch zu der Erfahrung; in ihren logischen Konsequenzen aber führt sie geradezu zu Ergebnissen, die zu allen Lehren der Religion und Moral im Gegensatz stehen. Ist alles Schein, Gott aber mit der Welt identisch, wie die Theopanisten wollen, so müßte er ja auch Schein sein; wenn man mit dem Illusionismus Ernst macht, dann kann man auch nicht beim 'ātman stehen bleiben, sondern muß auch diesen für unreal erklären. Aber auch wenn man diese extremen Folgerungen nicht zieht, ergeben sich Schwierigkeiten. Ist die Verschiedenheit von Gott und Seelen nur eine scheinbare, so ist jedes Wesen schon ein erlöstes; es wäre also sinnlos, sich überhaupt um die Erlösung zu bemühen, da ja ein Unterschied zwischen dem Erlösten und Unerlösten nicht besteht. Die ganze auf Belehrung verwendete Zeit wäre außerdem verschwendet, denn Lehrer sowohl wie Schüler sind ja nur Schein. Der Veda müßte dann auch unreal sein und würde somit jede Be-

1) Die Lehre von der „höheren“ und „niederen“ Wahrheit findet sich in Śāṅkaras Vedānta und im Mahāyāna-Buddhismus; vergl. „Hinduismus“ S. 171, 270, 308, 461.

weiskraft verlieren; mit dem Augenblick aber, wo auch die Heilige Schrift, auf welche die Māyāvādins ihre Lehren stützen, für illusorisch erklärt wird, verliert die ganze Theorie ihre Begründung. Wenn alles unwirklich ist, dann muß sie es auch selbst sein; der Māyāvāda hebt sich also selber auf (vergl. Anuvy 40a).

Der akosmistische Theopanismus schlägt zudem allen Forderungen des religiösen Bewußtseins in's Gesicht. Wenn der bheda zwischen Gott und Seelen nur durch Nichtwissen hervorgerufen ist, Gott aber vom Nichtwissen frei ist, so müßte er sich logischer Weise seiner Identität mit dem samsārins bewußt sein und somit auch Leid empfinden. Jedoch auch, wenn man diesen radikalen Schluß nicht anerkennt, bleibt doch jedenfalls soviel bestehen, daß Gott als jīva mit Unwissenheit behaftet ist und Leid erduldet. Was für eine Blasphemie liegt nicht in dieser Vorstellung!

„Diejenigen, welche glauben, mit dem ewig-wissenden Gott identisch zu sein, die erniedrigen Viṣṇu dadurch; sie erklären ihn dadurch für unwissend und dem Leid unterworfen, wie sie selbst unwissend und unglücklich sind. Wer Gott Eigenschaften zuschreibt, die er nicht hat, welche Sünde wird von dem nicht begangen? er ist ein Dieb, der der Gottheit ihren Glanz stiehlt! Die Toren, die von einem Ātman sprechen, haben die Heilige Schrift falsch verstanden. Von Begierde und Zorn überwältigt, dem Stolz untertan, sind sie Diebe an Brahman, und deshalb freudlos, unreifen Sinnes, unselig. Den rechten Inhalt der Heiligen Schrift nicht kennend, werden sie zu Frevlern am Veda. Sie sehen an Gott eine Mangelhaftigkeit und erlangen deshalb selbst keine Vorzüge. Finster wie sie selbst sind, nehmen sie zur Finsternis ihre Zuflucht. Gott ist seiner Natur, seiner Art, seinem Wesen nach und der Schrift zufolge vom jīva verschieden; wie kann man da sagen „Ich bin er?“¹⁾.

Nun sagen die Advaitins allerdings, das brahman und der jīva wären nur für die parā vidyā identisch, für die aparā vidyā aber verschieden; auf dem niedern Standpunkt, solange Māyā herrsche, dürften sie nicht miteinander ohne weiteres gleichgesetzt werden. Was ist aber Māyā? Nach der Meinung der Illusionisten etwas, das zwischen dem Seienden und Nichtseienden hin und herschwankt. Die Theorie, daß es etwas gäbe, daß weder ist, noch nicht ist, ist aber ganz abwegig, da sie mit der Erfahrung in Widerspruch steht. Es bleibt daher nur die Möglichkeit, entweder Māyā für etwas Seiendes oder für etwas Nichtseiendes zu erklären. Kommt

1) z. Chā Up VI, 16 vergl. Brh. Up I, 5, 11 p. 11b.

der Māyā Sein zu, so ist dadurch erwiesen, daß die Lehre der Advaitins, daß es nur das all-eine brahman gäbe, falsch ist, denn außer diesem ist eben noch Māyā. Ist hingegen Māyā nicht, so ist der ganze Māyāvāda überhaupt gegenstandslos, weil er sich mit etwas befaßt, das garnicht existiert.

Wenn man weiterhin annimmt, daß Gott und Einzelseele eines sind und Gott Wissen von sich selbst (svajñāna) besitzt, dann ist es ungereimt zu behaupten, daß nur der jīva, der seinem Wesen nach mit Gott identisch ist, unwissend ist. Denn wenn der jīva infolge der upādhis die Vorstellung, von Gott verschieden zu sein, erhält, so müßten die upādhis auch Gott affizieren, so daß alle beide gleiches Nichtwissen besäßen. Sie würden alle beide an den durch upādhis bedingten Fehlern teilhaben, weil die Verbindung mit den upādhis bei beiden die gleiche ist. Nun sagt man: die Verbindung mit den upādhis ist nötig, um zu erkennen, daß bei „diesem“ die speziellen Eigenschaften anders sind als bei „jenem“. Aber die (primäre) Verschiedenheit „dieser“ „jener“ hat keine upādhis zur Voraussetzung, sondern ist an sich (svataḥ) gegeben. Nur an etwas, das an sich schon verschieden ist, wird durch upādhis ein Unterschied hervorgebracht; etwas, das an sich verschieden ist, wie Räume usw., an dem kann die Verschiedenheit durch upādhis für Unwissende erkennbar werden; upādhis können aber nimmermehr Unterschiede schaffen in etwas, das identisch ist. (z. Chā Up II, 14—21 p. 10b).

Eine andere Schwierigkeit der upādhi-Theorie ist diese: betrifft der upādhi das ganze brahman oder nur Teile desselben? Wenn nur Teile des Allwesens, so muß dieses Teile besitzen, ist darum veränderlich und folglich nicht-ewig, also kein unvergängliches Absolutum. Betrifft der upādhi aber das brahman in seiner Totalität, so würde die Aufhebung desselben bei einem Einzelwesen gar keinen Effekt haben und der saṃsāra wäre ein naturgemäßer Dauerzustand und eine Erlösung überhaupt unmöglich. (Viṣṇutattva p. 17a).

Fragt man nun weiter, wie beschaffen das Absolute sei, das in allen Erscheinungen sich manifestieren soll, so sagen die Advaitins, es wäre ein⁶ „anirvacaniya“, etwas das man mit Worten nicht ausdrücken könne, es sei nirguṇa, nirviśeṣa „qualitätslos, unterschiedslos“. Wie will man aber die Existenz von etwas derartigen beweisen, wenn man selbst zugibt, daß es keine Merkmale besitzt, die es deutlich von etwas anderem scheiden? Etwas völlig eigenschaftsloses ist eine bloße Abstraktion; es existiert in Gedanken, aber nicht in Wirklichkeit, wie ein Hasenhorn. Die ganze

Heilige Schrift spricht zudem überall und immerzu von den Eigenschaften Gottes, davon daß er reiner Geist sei, daß ihm Wonne eigen sei usw. Die Auffassung der Advaitins, daß mit diesen Prädikaten nur gesagt werden solle, Gott sei nicht materiell, nicht dem Leid unterworfen und so fort, ist künstlich und führt außerdem zu nichts, denn die Negation eines Negativums ist selbst ein Positivum.

Deutlich tritt die Unhaltbarkeit der Advaita-Theorie in die Erscheinung, wenn man ihren Gedankengängen im einzelnen auf den Grund geht. In Gott soll Wissen (jñāna) vorhanden sein, ein Objekt des Wissens (jñeya) ist aber nicht vorhanden; ein Zusammenfallen von Erkennen, Erkenntnis und zu Erkennendem ist jedoch praktisch unmöglich¹⁾.

Wenn im brahman keine mit Worten ausdrückbaren Kennzeichen sind, dann ist es überhaupt durch Belehrung nicht zu erreichen, dann ist es unausdrückbar und unerkennbar, dann ist es „leer“ (śūnya); wenn ein Erkennen und ein zu Erkennendes nicht vorhanden ist, dann ist auch die Erkenntnis „leer“. Damit aber erweist sich, daß die Advaita-Lehre im letzten Grunde übereinstimmt mit dem Buddhismus: das letzte Prinzip beider, das brahman und das śūnya sind eins, wie auch die Theorie, durch welche beide Systeme die Vielheit der Welt der Erfahrung und die Einheit des Absoluten miteinander zu vereinigen streben, — die Lehre von der doppelten Wahrheit — die nämliche ist. Damit aber ist erwiesen, daß der Māyāvāda nur ein verschleierter Buddhismus ist²⁾. Wie dieser steht er im Widerspruch mit der Heiligen Schrift, mag er auch versuchen, seine falschen Lehren aus den Veda herauszulesen.

Veda und heilige Überlieferung stimmen nach Madhva darin überein, daß sie die Welt für real erklären und den bheda zwischen Gott und Einzelseele als einen wirklich vorhandenen lehren. Īśā-

1) Anuvy p. 61 a, Viṣṇutattva p. 17 b.

2) „yac chūnya-vādinah śūnyam tad eva brahma māyīnah“ (Anuvy p. 31 a) ist das Endurteil, zu dem Madhva auf Grund eines Vergleichs der Mahāyāna- und Advaita-Lehre gelangt, „na ca śūnya-vādinah sakāśād vailakṣaṇyam māyā-vādinah | vyāvahārika-sattvasya tenāpy āṅgikriyamānatvāt“ führt Madhva Tattvodyota p. 3 a aus, indem er Zitate aus der Mahāyāna-Literatur mit den Lehren der Māyāvādins vergleicht. Vergl. auch Viṣṇutattva p. 17 b, Bṛh Up p. 49 b und Madhva-vijaya I, 50 f: „avaidikam mādhyamikam nirastam nirikṣya tat-pakṣa-supakṣa-pāti | tam eva pakṣam pratipādiko' sau nyarūrupan mārgam ihānurūpam || asat-pade' san sad-asad-vivikṭam māyākhyayā samvṛttim abhyadhatta | brahmāpy akhaṇḍam bata śūnya-siddhyai pracchanna-bauddho' yam atah prasiddhaḥ“.

vāśya Up 8 sagt, Gott habe die Dinge je nach ihrer Art für ewige Zeiten geschaffen, Chā Up VIII zeigt, daß die Māyā-Lehre, der der Dämon Virocana anhängt, falsch ist. Nach BhG XVI, 8 glauben nur Asuras, die Welt sei unreal (asatya). In B. S. II, 2, 29¹⁾ wird dargetan, die Welt sei nicht unreal wie ein Traum. Die Purāṇas und Āgamas sind derselben Ansicht. So kann, wie Madhva glaubt, kein Zweifel daran herrschen, daß alle autoritativen Schriften die Dvaita-Lehre verkünden.

Der Umstand freilich, daß andere Kommentatoren die monistischen Theorien aus den Texten der Offenbarung und der Überlieferung herausgelesen haben, zeigt, daß es notwendig ist, in den Sinn jeder Schriftstelle tief einzudringen. In seinen umfangreichen Kommentaren zu den Upaniṣaden, zur BhG, zum BhāgP. versucht Madhva diese seine Überzeugung zu beweisen. Im Folgenden sei nur an ein paar berühmten Schriftworten gezeigt, wie er sie dualistisch auslegt.

Wenn Gott als das „ekam eva advitīyam“, das Eine ohne ein Zweites charakterisiert wird, soll damit nur gesagt werden, daß Gott 1) frei ist von jedwedem Unterschied innerhalb seiner selbst (svagata-bheda-varjita), d. h. daß sich nicht ein Teil von ihm zur Welt entfaltet hat und ein Teil Gott geblieben ist, (wie einige Vaiṣṇavas glauben) und 2) daß ihm nichts Gleichartiges zur Seite gestellt werden kann (sajātīya-bheda-varjita). Gott ist hingegen nicht frei von dem vijātīya-bheda, dem Unterschied, der zwischen heterogenen Dingen (z. B. zwischen einem Baum und einem Stein) besteht. Das ergibt sich klar aus Chā Up VI, 1, 2, wo Uddālaka fragt: „Was ist das, durch welches das Nichtgehörte gehört wird etc.“ und so die Existenz von etwas anderem außer Gott voraussetzt. Gäbe es überhaupt nichts außer Gott, so wäre die Kenntnis eines jeden Dinges die Kenntnis Gottes, das Nichtwissen wäre mit dem Wissen identisch und es gäbe keinen Unterschied zwischen Trug (mithyā) und Wahrheit (satya). Dann müßte der (von den Illusionisten als Trug bezeichnete) Unterschied von Gott und Welt auch wahr sein, und die Behauptung, daß Gott die einzige Realität sei, ist demnach nach den eigenen Prinzipien der Advaitins falsch (z. Chā Up VI, 2). Wenn Gott also auch nicht frei von vijātīya-bheda ist, insofern, als es außer ihm noch andre Realitäten gibt, so kann er dennoch in dem Sinne als vijātīya-bheda-varjita bezeichnet werden, als es wenigstens nichts gibt, das größer ist als er.

Die bekannten Vergleiche von dem Tonklumpen, dem kupfernen

1) „vaidharmyāc ca na svapnādivat“.

Knopf und der Nagelschere sollen Viṣṇus Verhältnis zur Welt folgendermaßen klarstellen: „Wie durch die Erkenntnis des Tonklumpens, allein infolge der Ähnlichkeit, die aus Ton bestehenden Dinge erkannt werden, so wird aus der Ähnlichkeit mit Viṣṇu auch die Welt als real erkannt. So wie durch die Kenntnis des Goldes alles aus [anderem] Metall Bestehende als geringwertiger als Gold erkannt wird, so wird durch die Erkenntnis Viṣṇus, weil er allem überlegen ist, immerdar die Welt als ihm unterlegen, erkannt. Wenn etwas, das sehr klein ist, erkannt worden ist, so kann man dadurch vermöge der Ähnlichkeit etwas ihm ähnliches Großes erkennen, so wie durch eine Nagelschere alles aus Eisen bestehende erkannt wird; um wieviel mehr muß man dann nicht, wenn man den großen Viṣṇu erkannt hat, die im Vergleich zu ihm so kleine Welt erkennen können. Wenn man das, was von nichts abhängig ist, erkannt hat, dann ist auch das von ihm abhängige erkannt, so wie durch die Kenntnis der ewigen Sanskrit-Worte „ṛd, ayas, loha“ die aus diesen abgeleiteten Wörter der Konventionssprache (sāṃketika) erkannt sind“¹⁾.

In ähnlicher Weise wie hier, findet Madhva auch überall dort einen deutlichen Dualismus, wo Saṅkara einen klaren Monismus sieht. In Chā Up VI, 9 z. B. wird gesagt: „Wie die Bienen, o Teurer, den Honig herstellen, indem sie die Säfte von mannigfachen Bäumen sammeln und den Saft zur Einheit zusammenbringen, und wie diese dort keine Unterscheidung besitzen, so daß sie sagen könnten „Ich bin der Saft von diesem Baum, ich bin der Saft von jenem Baum“, so, o Teurer, wissen alle diese Geschöpfe nicht, wenn sie mit dem Sat vermischt sind, daß sie mit dem Sat vermischt sind“. Madhva erklärt das folgendermaßen: „Der Sohn fragte: „Wenn in meinem Körper ein von mir selbst verschiedenes höchstes Wesen [Viṣṇu als antaryāmin] sich befindet, warum ist es nicht sichtbar?“ Der Vater antwortete: „Von Unwissenden wird es nicht gesehen, aber trotzdem besteht ein Unterschied [zwischen Viṣṇu und der Seele], o Sohn. So wie die vereinigten Blumensäfte, obwohl sie es nicht wissen, verschieden sind, so sind auch die Seelen, auch wenn sie es nicht wissen, von Viṣṇu verschieden“. In ähnlicher Weise verfährt Madhva auch bei den anderen Gleichnissen des betr. Abschnittes. Das zu wiederholten Malen wiederkehrende „große Wort“: „sa ya eṣo 'nimaītatādātmyam idaṃ sarvaṃ tat satyaṃ sa ātmātattvam asi“ aber legt er in einer von

1) Chā Up VI 1, p. 27 b. Die Ausführungen werden als Zitate aus der Sāmasaṃhitā gegeben.

den Advaitins so verschiedenen Weise aus, daß man, wenn man beide Übersetzungen vergleicht, kaum glaubt, daß ihnen derselbe Text zugrunde liegt. Śaṅkara faßt die Stelle so, daß das Feine, Reale des Brahman die allen Erscheinungen gemeinsame Seele ist und bezeichnet durch die berühmte Formel „tat tvam asi“ die Identität zwischen der Individualseele des Śvetaketu und Gott. „Was diese feine Substanz ist, aus der besteht dieses Weltall, das ist das Reale, das ist der ātman, das bist du (tat tvam asi)“. Madhva hingegen kommt auf Grund seiner Exegese¹⁾ zu der folgenden Erklärung: „[Gott ist] die Quintessenz, der Lenker, der (von den jīvas) erstrebte, der nur durch subtile Untersuchung erkennbare. Dieses Weltall ist unter seiner Herrschaft. Er durchdringt es, er ist der Gute, er ist der Zerstörer, der Vollendete. Das bist du nicht“. Dieses letzte klare Bekenntnis zum Dualismus erhält er, indem er die Worte sa ātmātattvam asi, die entsprechend der Gepflogenheit der Devanāgarī-Schrift ohne Zwischenraum geschrieben werden, nicht wie üblich in ātmā tat tvam asi auflöst, sondern in ātmā atat tvam asi. Dadurch bekommt er das für seine Auffassung erforderliche a privativum, wie man zugeben muß, in einer zwar gezwungenen, philologisch aber unanfechtbaren Weise.

Auch das andere „große Wort“ des Vedānta, „aham brahmāsmi“ (nach der üblichen Auffassung: „ich bin Gott“) hat nach Madhva durchaus nicht den Sinn, den ihm die monistischen Erklärer beilegen. Die Stelle (Bṛh Up I, 4, 10) heißt in Deußens Übersetzung:

„Wahrlich, diese Welt war am Anfang Brahman, dieses wußte allein sich selbst. Und es erkannte „Ich bin Brahman“ (aham brahmāsmi) — dadurch ward es zu diesem Weltall (sarvam). Und wer immer von den Göttern dieses [durch die Erkenntnis: „Ich bin Brahman“] inne ward, der ward eben zu demselbigen; und

1) Madhvas Interpretation der einzelnen Worte erfolgt auf Grund eines von ihm am Schluß des Kommentars zum VI. Adhyāya der Chā Up (p. 35 a) zitierten Verses aus der Sāmasaṁhitā:

„Sāratvāt sa iti prokto, jñānatvād ya itīritāḥ.
sarvasyeṣṭa iti hyeṣa, mānānām anako'ṇimā,
tattantratvād a ita dātmyam, sa satyaḥ sādhurūpataḥ,
tat tateḥ, pūrṇatāś cāt mā, sādānād sa itīritāḥ
atat tvam asi putrēti ya ukto Gautamena tu
nava-kṛtvāḥ sadṛṣṭāntaṁ sarva-bhedena Keśavaḥ“

Zu VI, 8 (p. 30 a) sagt Madhva: yo sau niyamanād Viṣṇuḥ, sāratvāt sa iti smṛtāḥ | aṇimā sūkṣmato gamya, a ita dātmyam ca tadvaśam | parānandatvataḥ satyam, ātmā pūrṇagūṇatvataḥ“.

ebenso von den Ṛṣis, und ebenso von den Menschen. — Dieses erkennend hub Vāmadeva, der Ṛṣi, an (Ṛgv. 4, 26, 1); „Ich war einst Manu, ich war einst die Sonne“. Und auch heutzutage, wer eben dieses erkennt: „Ich bin Brahman!“, der wird zu diesem Weltall; und auch die Götter haben nicht Macht, zu bewirken, daß er es nicht wird. Denn er ist die Seele (ātman) derselben“.

Madhva sucht (Brh Up, p. 9 a) nachzuweisen, daß „aham brahmāsmi“ hier nicht die gewöhnlich ihm zugeschriebene Bedeutung hat; nach ihm ist vielmehr aham = aheyam „das nicht aufzugebende, das nicht zu eliminierende, das Absolute“; brahma = paripūrṇam, „das Volle“; asmi = sarvadāstīti meyam „das von dem zu erkennen ist, daß es immer ist“. Nach Madhvas Auffassung erkannte also das Brahman sich als das allgegenwärtige, ewigvolle und ewig bestehende. Darum ist es immer vollkommen (sarovam = paripūrṇam). Wer immer das Brahman als „aham, brahma und asmi“ erkennt, der wird, so weit dies für ein endliches Wesen möglich ist, auch vollkommen, und selbst die Götter können ihn daran nicht hindern, denn das Brahman ist der innere Lenker von ihnen¹⁾.

Sogar einigen von den Kārikās Gaudapādas zur Māṇḍūka-Upaṇiṣad versteht Madhva einen dualistischen Sinn zu geben. Wenn es z. B. heißt „māyā-mātram idam dvaitam“, so bedeutet dies nicht „diese Zweiheit (von Gott und Seele“) ist nur Blendwerk“ sondern „diese Zweiheit wird (von Gott) durch sein Wissen erkannt und genossen“²⁾.

Verhältnismäßig geringe Schwierigkeiten boten sich Madhva bei der Interpretation der Bhagavad-Gitā. Denn in diesem Werke, das vielleicht von allen heiligen Schriften den Anschauungen Madhvas in vieler Hinsicht am nächsten steht, lassen sich die Stellen, in denen davon gesprochen wird, daß Gott in allen Wesen enthalten sei, dahin auffassen, daß Viṣṇu als antaryāmin alle Einzel-seelen durchdringt, ohne doch mit ihnen identisch zu sein (z. B. BhG XIII 28f.).

Im Bhāgavata-Purāṇa, von dem J. N. Farquhar mit Recht sagt, daß „its philosophical teaching stands nearer to Śaṅkara's

1) Vgl. hiermit die Erklärungen von Brh Up V 15 = Īśa Up 17, wo der Satz „yo'sāv asau puruṣaḥ, so' ham asmi“ erklärt wird; das eine „asau“ ist Locativ von asu (Leben) und bedeutet „prāṇe sthitaḥ“. Der Satz heißt also: „Dieser Geist, der Vāyu durchwaltet, der ist aham und asmi“.

2) „māyayā bhagavat-prajāñānena māta-ratam ca mātram; bhagavāñ jānāti ramate cāsmiṁ bheda itī“ (nach dem Komm. zu Chā Up II, 14 ff., p. 11b). Andere Erklärungen Anuvy p. 17 a; Viṣṇutattva p. 14 a; Māṇḍ-Up p. 6 b.

system than to the theistic Sāṃkhya which dominates earlier Purānic works“¹⁾ mußte Madhva hingegen häufig auf Ausführungen stoßen, in denen alle Zweiheit als Schein und Gott als das all-eine ens realissimum bezeichnet wird. Bei seiner Auslegung verfährt er zumeist in der Weise, daß er unter Māyā die Schöpfungskraft Gottes, die prakṛti oder ähnliches versteht²⁾, denn davon, daß die Welt eine māyā ist, kann nicht die Rede sein, weil Viṣṇu durch seine Allmacht ja alles Blendwerk niederschmettern könnte (p. 1a). Wenn es z. B. I, 2, 30 heißt

„sa evēdaṃ sasarjāgre bhagavān ātmamāyayā
sadasadrūpayā cāsau guṇamayyā 'guṇo vibhuḥ“

so ist hier ātmamāyayā = svecchayā, sadasadrūpayā = prakṛtyā.

Wenn Viṣṇu XI, 16, 9 von sich sagt: „ahaṃ sarvāṇi bhūtāni“ (ich bin alle Wesen), so ist dies nur dahin zu erklären, daß Gott alle Wesen schafft, erhält und zerstört, nicht aber, daß er mit ihnen identisch ist³⁾.

So gibt es für Madhva keine Stelle in den heiligen Schriften, die nicht nach seiner Auslegung deutlich und klar den Dualismus lehrt. Daß die Dvaita-Lehre tatsächlich die einzige richtige Auffassung von Śruti und Smṛti bietet, ergibt sich ihm mit zwingender Gewißheit aber vor allem daraus, daß in sämtlichen Texten immer wieder gefordert wird, man solle Gott verehren.

Verehren kann man aber nur jemanden, der von einem verschieden ist und dem ein Vorrang vor einem zukommt. Ein Fürst z. B. kann von seinen Untertanen verehrt werden. Jemanden aber zu verehren, der mit mir auf einer Stufe steht, oder der gar mit mir identisch ist, liegt kein Grund vor.

Wenn man nun Viṣṇu verehrt, dann wird man nicht gut daran tun, zu behaupten, man sei ihm ebenbürtig. So wie ein König diejenigen, die sich die ihm allein gebührende Stellung anmaßen, bestraft, die aber, die ihm dienstbar sind und ihn preisen, belohnt, so wird auch Viṣṇu den, der behauptet, mit ihm gleich zu stehen, in die blinde Finsternis der Hölle verstoßen, den aber, der in Demut seine eigene Niedrigkeit der Erhabenheit Gottes gegenüberstellt, seiner Gnade teilhaftig machen. Wer daher in der Absicht, das Leid des Daseins zu enden und mit Gott vereinigt

1) J. N. Farquhar „An Outline of the Religious Literature of India“ p. 231.

2) „mukhyā māyā Harerḥaktir, amukhyā prakṛtir matā | athāmukhyatamā caīva māyā hinā prakīrtitā“ Bhāg Ptp p. 16a; „mukhyato Viṣṇu-śaktir hi māyā-śabdena bhanyate | upacāratas tu prakṛtir jivāś caīva hi bhanyate“ ib. 22 b.

3) „sṛṣṭi-sthity-ādi-hetutvād bhūtāni Harir ucyate | na tu bhūta-svarūpatvāt sa hi sarvēśvarēśvara“ iti Vastutattve (Bhāg Ptp 121 b).

zu werden, behauptet, die Verschiedenheit von Gott und Seele sei nur scheinbar wie eine Wüstenspiegelung, der verfährt ebenso töricht wie einer, der eine große Banane essen will, statt dessen aber sich selbst in die Zunge beißt.

II.

Das Wesen Gottes.

1. Definition Gottes.

Gott ist dasjenige Wesen, durch welches Schöpfung, Erhaltung, Zerstörung und Regierung der Welt, Wissen, Unwissenheit, Bindung und Erlösung bewirkt wird (z. B. S. I, 1, 2), das, was vollkommen ist und anderes vollkommen macht (br̥hhati br̥hmayati ca, z. B. S. II, 3, 5, cf. Atharvaśira-Up. 4), das, in welchem alle Vollkommenheiten in höchster Vollendung vorhanden sind („br̥hanta hy asmin guṇā“ ity śruteḥ, BS-Nyāyavivaraṇa I, 1).

2. Gottes Dasein ist beweisbar und sein Wesen erforschbar.

Aus der Tatsache, daß Gott mit den Sinnen nicht wahrgenommen wird, kann man nicht, wie es die Materialisten tun, darauf schließen, daß es keinen Gott gibt. Denn zahlreiche Geschehnisse, die jedem alltäglich gegenübertreten, wie die Samenkraft der Feigenbaumkerne, die merkwürdigen Eigenschaften des Magnet- und Sonnen-Steins, das Verdampfen des Wassers, das Aufhören aller Aktivität bei einem Leichnam, die Erinnerung an frühere Existenzen, der allgemein übliche Gebrauch, die (sinnlich nicht wahrnehmbaren) Götter anzurufen, die empirische Tatsache, daß Askese ihren Lohn bringt u. a. m. ¹⁾ beweisen, daß etwas, das sinnlich nicht wahrgenommen wird, darum nicht weniger wirklich ist.

Das Dasein Gottes ist jedoch nicht nur etwas, das wahrscheinlich, weil unwiderlegbar ist, sondern etwas, das durch die Vernunft gefordert wird. Es ist unmöglich aus einer ungeistigen (acetana) Urmaterie die Welt herzuleiten, wie die Sāṃkhyas es tun. Denn erfahrungsgemäß kann nur etwas Geistiges aus sich selbst eine Tätigkeit entfalten. Wenn dagegen angeführt wird, daß die Flüsse fließen und die Milch gerinnt, ohne daß die Wirkung einer Intelligenz dabei erkennbar ist, so ist dies nicht richtig, weil in der Heiligen Schrift an vielen Stellen, wie Br̥h-Up III, 8, 9 R̥gv X, 112, 9c u. a. ausdrücklich dargelegt wird, daß ohne Gott nichts

1) Madhva zitiert zu B. S. I, 1, 3 eine Stelle aus dem Mokṣadharmā (Mbh XII 218, 29. 30). Man vergl. hierzu auch BS. II, 1, 26.

geschieht. Ohne Einwirkung Gottes wäre jede Aktivität der Materie ausgeschlossen (z. BS. II, 2, 1—4). Alle Systeme, welche das Dasein Gottes leugnen, widersprechen dadurch der Śruti, der Smṛti und der Vernunft, und sind darum falsch. Das Padma-Purāṇa sagt hierüber: „Die Heilige Schrift, die Tradition und die Vernunft verkünden den höchsten Gott; keiner ist niedriger als der, welcher etwas diesem widersprechendes annimmt“ (z. BS. II, 2, 10).

Über das Wesen und die Eigenschaften Gottes kann man weder durch sinnliche Wahrnehmung, noch auch durch Schlußfolgerung zu wahren Erkenntnissen kommen (z. BS. I, 1, 3). Das einzige Mittel, um über Gott etwas zu erfahren, ist die Heilige Schrift, denn „Durch alle Veden bin ich zu erkennen“ sagt Kṛiṣṇa, Bhag. Gītā XV, 15 und in der Kaṭh-Up. II, 15 heißt es von ihm „Dessen Wesen alle Veden verkünden“.

In der Heiligen Schrift wird nun aber Gott selbst an vielen Stellen als unerkennbar und unerklärbar dargetan. So bezeichnet Tait. Up. II, 4 Gott als das, „vor dem die Worte umkehren, samt dem Denken, ohne es zu erfassen“ und Kena-Up I, 4 als das, „was durch die Rede nicht ausgedrückt werden kann“. Gott ist also außerhalb des Bereiches menschlicher Worte; wie kann man da über ihn überhaupt eine Aussage machen? Die Antwort gibt auch hier wieder die Schrift, indem sie in Worten wie: „Von diesem höchsten, erhabenen jīva [d. h. dem vierköpfigen Gott Brahmā] erhält er [der auf dem Weg zur Erlösung befindliche jīva] Belehrung über den höchsten, im Herzen aller Seelen wohnenden Gott“ (Praśna-Up V, 5) Aussagen über Gott für durchaus möglich erklärt. Die Veda-Stellen, von denen oben gesprochen wurde, sollen daher nicht besagen, daß Gott überhaupt unerkennbar ist, sondern sollen nur dartun, daß Gott im ganzen Umfange seines Wesens nicht erfaßt werden kann, so wie auch weise Leute, wenn sie den Berg Meru sehen, ihn in seinem ganzen Umfange nicht sehen können. (z. BS. I, 1, 5).

3. Gott ist Viṣṇu.

Wenn man nun die Heilige Schrift über Gott befragt, so erhält man nach Madhva überall zur Antwort: „Das Wort Gott wird nur auf Viṣṇu angewandt“ (brahma-śabdam ca Viṣṇāv eva; z. BS. I, 1, 1). „Im Veda, im Rāmāyaṇa, in den Purāṇas, im Mahābhārata: am Anfang, in der Mitte und am Ende, überall wird nur Viṣṇu besungen“. „Der erhabene Viṣṇu bildet den eigentlichen Inhalt aller heiligen Lehrbücher“ (Anuvy zu BS. I, 1, 4, p. 5b).

Madhva führt eine große Fülle von Zitaten an¹⁾, die dartun, daß alles, was in den Veden, den Upaniṣaden und sonst im Kanon von Brahman ausgesagt wird, einzig und allein auf Viṣṇu hinzielt, daß Viṣṇu und niemand anders der einzige Gegenstand aller Schriftstellen sein kann, weil er allein ewig und uranfänglich derselbe ist.

Im Veda wird nun aber an vielen Orten von vielen anderen Göttern, nicht aber von Viṣṇu gehandelt und in manchen Purāṇas werden andere Götter, vornehmlich Śiva als das höchste Wesen bezeichnet und so an den Platz gesetzt, den Viṣṇu im System des Madhva einnimmt. Diese nicht wegzuleugnenden Tatsachen, die Madhva sicher oft genug bei seinen Redekämpfen entgegengehalten worden sind, veranlassen ihn, sich wiederholt mit diesem Problem zu beschäftigen. Der Weg, den er einschlägt, um die aus diesen Werken sich gegen seine Lehre erhebenden Bedenken zu beseitigen, ist ein doppelter.

1) Diejenigen Schriften, die deutlich dem Viṣṇutum widerstreiten, werden für unautoritativ erklärt. Śiva hat im Auftrage Viṣṇus diese Werke verfaßt, um die Menschen zu verwirren und so eine reinliche Scheidung der wahren Gottesgläubigen und der Irrgläubigen hervorzurufen (z. BS. I, 1, 1).

2) In denjenigen Schriften, die als autoritativ angesehen werden — sei es, weil ihr Ansehn ein so großes war, daß niemand, der dem Brahmanismus angehörte, ihre Heiligkeit in Zweifel ziehen konnte, oder sei es, weil sie sich für Madhva's Zwecke aus anderen Gründen empfahlen — wird nach einer besonderen exegetischen Methode alles in der Weise umgedeutet, daß Viṣṇu als der höchste Gott erscheint.

Alles, was in den Heiligen Schriften steht, bezieht sich auf Viṣṇu; was für Götternamen daher im Kanon auch gebraucht werden mögen, sie sind sämtlich Bezeichnungen für Viṣṇu. Viṣṇu ist der „von dem allein die Götter ihren Namen haben“ (R̥gv. X, 82, 3), er hat von seinen unendlich vielen Namen nur einige, wie Nārāyaṇa usw. für sich behalten, alle anderen aber an die anderen Wesen gegeben, so wie ein König seine Vasallen mit Land belehnt und nur seine Hauptstadt sich selbst vorbehält (z. BS. I, 3, 3). Alle Worte, deren man sich im gewöhnlichen Leben bedient, bezeichnen in Wahrheit daher Viṣṇu. Die Tatsache, daß sie in der Welt eine andere Bedeutung erlangt haben, beruht darauf, daß die Menschen Ausdrücke brauchten, um weltliche Dinge und Ver-

1) Namentlich zu Chānd. Up. III, 1—5; BS. I, 1, 17; Kath. Up. II, 16, z. BhG. II, 72 (p. 13b), Anuvy p. 47a.

hältnisse zu benennen und deshalb Viṣṇus Namen benutzten, so daß sie schließlich für die Bezeichnung irdischer Dinge gang und gäbe wurden (z. BS. I, 4, 15, 17). Bei jeder Interpretation der Heiligen Schrift ist deshalb vor allem daran festzuhalten, daß Viṣṇu mit allen Worten bezeichnet wird. Dort, wo kein Widerspruch entsteht und andere Dinge auch gemeint sein können, da kann ein Wort auch von etwas anderem als Viṣṇu in sekundärer Bedeutung gebraucht sein. Wo sich aber ein Widerspruch ergeben würde, da wird mit allen Worten nur von Gott gesprochen (z. BS. II, 1, 13).

Zur Illustration der exegetischen Methode Madhvas seien hier ein paar Beispiele angeführt.

Kaṭh-Up IV, 7 heißt es: „yā prāṇena saṁbhavaty¹⁾ Aditir, devatāmāyī | guhām praviśya tiṣṭhanti yā bhūtebhir vyajāyata, etad vai tad“, nach Geldner's Übersetzung: „Die Aditi, die sich mit dem Lebenshauch begattet, die alle Gottheiten in sich trug, die sich selbst im Dunkel verborgen haltend, in allem Gewordenen fortpflanzt — dies ist das“. Madhva erklärt Aditi — obwohl feminini generis²⁾ — für einen Namen Viṣṇus und sagt: „adanād Aditir Viṣṇur yaḥ prāṇasahitaḥ sthitaḥ | uttamo devatābhyaś ca so' tmānaṁ vividhātmanā | matsya-kūrmādi-rūpeṇa guhāsamstham ajījanat, | bhūtais saha mahā-Viṣṇuḥ paramātmā yuge yuga iti ca“. Wegen seines Essens (ad) ist Viṣṇu Aditi. Von prāṇa begleitet wohnt er und erhaben über die Gottheiten erzeugte er sich selbst, den in der Höhle wohnenden, durch sein mannigfaches Selbst, das die Gestalt von Fisch, Schildkröte usw. hat, umgeben von den Elementen, der große Viṣṇu, der höchste Gott in jeder Weltperiode.

Chānd Up II, 6 werden die Ziegen, Schafe, Kühe, Pferde und Menschen mit dem fünffachen Sāman und damit auch mit den fünf Gestaltungen Viṣṇus in Beziehung gesetzt. „Weil Viṣṇu beschützt (pa) und Glück bringt (śu) heißt er Vieh (paśu). Weil er durch Opfer verehrt wird (āñc) heißt er Ziege (aja); weil er behütet (av) wie die Wolle des Schafes vor Kälte, heißt er Schaf (avi); weil er eine gute Zuflucht ist (go = sadgati) heißt er Kuh (go); weil er rasch (āśu) sich bewegt, heißt er Pferd (aśva); weil er die Vollendung (pūrṭi) verursacht, heißt er Mensch (puruṣa). Der Plural „Ziegen“ usw. steht, weil der Erhabene viele Gestalten hat“.

1) Madhva liest saṁviśaty.

2) cf.: „śabdaiḥ prakṛtir ity ādyaiḥ strilingair abhidhiyate“ (nämlich Viṣṇu) Anuvy 16a.

Ähnliche Erklärungen finden sich in allen Kommentaren in großer Menge. Ein Florilegium wird im Kommentar zu Chā-Up IV, 11—15 an der Hand eines Zitates aus der Tattvasamhitā gegeben. „Viṣṇu heißt Erde (pṛthivī), weil er ausgebreitet ist (pṛthu); Feuer (agni), weil er die Glieder führt (aṅga + netr); Speise (anna), weil er beständig der Esser (attr) ist; Sonne (āditya), weil er der Anfang (ādi) ist; Wasser (āpas), weil er alle schützt (ā + pā), Himmelsrichtungen (diśas), weil er zeigt (diś); Mondhaus (nakṣatra), weil er keines anderen Herrschaft (na + kṣatra) über sich hat; Mond (candra), weil er voll Wonne ist (cand); Atem (prāṇa), weil er voll Kraft (praṇ) ist; Raum (ākāśa), weil er alles erfüllt (kaś); Himmel (dyaus), weil er leuchtend (div) ist; Blitz (vidyut), weil er wissend (vid) ist usw.“

4. Die Eigenschaften Viṣṇus.

Auf Grund eingehender Untersuchung einer gewaltigen Fülle von Textstellen gelangt Madhva zu einer ungefähren Vorstellung von dem Wesen und den Eigenschaften Viṣṇus. Diese Vorstellung ist keine absolute, sondern nur eine approximative, weil alle Attribute, welche die Menschen der Gottheit beilegen, nur annähernd seine Eigenschaften wiederzugeben vermögen. Wenn es daher von Gott heißt „er ist selig“, so ist darunter nicht das zu verstehen, was man in der Welt „selig“ nennt, sondern etwas mit der menschlichen Wonne gar nicht vergleichbares. Die Wonne Gottes übersteigt eben alle irdischen Begriffe. Gottes Eigenschaften sind von allen, die man in der Welt sehen kann, durchaus verschieden, weil die Eigenschaften der irdischen Wesen wahrgenommen werden können, während die Seligkeit, das Wissen, die Macht und die Kraft Gottes unerkennbar, unbeschreiblich und unerklärlich sind. Wenn man daher auf Viṣṇu's göttliche Attribute die in der Welt gebräuchlichen Worte anwendet, so geschieht dies, um das Wesen Gottes den Menschen zu erschließen, nicht aber weil die mit dem heiligen Veda-Wort auf Erden verbundenen Begriffe der unermesslichen Herrlichkeit Viṣṇus adäquat sind. (BS. III, 2, 32—34).

Viṣṇu hat unendlich viele Eigenschaften (Ps. 59). Diese sind jedoch nicht etwas Akzidentelles, sondern sie sind mit seinem Wesen selbst identisch. Er ist zugleich „Wonnebesitzer“ (ānandavant) und „Wonne“ (ānanda), so wie eine Schlange „Ringelungen besitzend“ (kuṇḍalin) und die Ringelung selbst, wie die Sonne „Lichtbesitzer“ und „Licht“, oder wie die verflossene Zeit „Bestimmendes“ (avaccheda) und „zu bestimmendes“ (avacchedya) ist.

(BS. III, 2, 28—30). Die unendliche Fülle der göttlichen Attribute, welche unser beschränkter Intellekt sich nur getrennt, einzeln vorstellig machen kann, bedingt es, daß viele Prädikate sich untereinander zu widersprechen scheinen, so wenn es heißt „er ist kleiner als das Kleinste und größer als das Größte“ (Kaṭh Up II, 20). Die Widersinnigkeit solcher Aussagen ist jedoch nur eine scheinbare, weil in Gott die *coincidentia oppositorum* statthat. (z. BS. II, 1, 38, BhG. II, 24).

Suchen wir nach einem Einteilungsprinzip für die zahllosen Prädikate Viṣṇus, so finden wir ein solches in den drei Attributen, die in der gesamten Vedānta-Philosophie aller Richtungen von jeher als solches gedient haben: Sat (Sein), Cit (Denken) und Ānanda (Wonne). (cf. Ps. 504).

Gott ist ewig, unentstanden, unveränderlich und unvergänglich. Er ist unendlich und unermessbar (BS. II, 3, 23), wie es in der Schrift heißt: „Dieses ist voll, jenes ist voll, aus Vollem emaniert Volles. Wenn Volles von Vollem genommen wird, so bleibt doch das Volle noch übrig“. (Brh Up V, 1, 1). Er ist absolut vollkommen, sich selbst genügend, und autonom. Sein göttlicher Wille ist identisch mit seiner Substanz, er ist durch nichts außer ihm bedingt oder ursächlich beeinflusst. Gott ist daher in seinem Wollen frei und unabhängig (*sarva-svatantra*, Ps. 65), er handelt ohne Motive, zum Spiel (BS. II, 1, 33 f.). Er ist die Ursache aller Aktivität in der Welt; die Weltentstehung und die Weltvernichtung geschehen durch ihn, ohne ihn könnte die Welt nicht von Bestand bleiben (BS. III, 2, 22), an allen Orten, zu allen Zeiten und in allen Dingen bewirkt er alles durch die seine Natur ausmachende ewige Kraft (*māyā*; s. S. 26). Weil diese durch nichts bedingt wird, ist sein Tun frei von Ungerechtigkeit (*vaiṣamya*) und — trotz der schweren Strafen, die er gegen Sünder verhängt — auch frei von Grausamkeit (*nairghrṇya*) (BS. II, 1, 35—37); sogar sein Zorn ist voll Nachsicht und seinem Wesen nach Geist und Wonne. (z. Brh Up. IV, 4, 5).

Gott ist allwissend (*sarvajña*) und allweise (*Muṇḍ-Up II, 2, 7*). Sein Erkennen ist absolut vollkommen, ewig, unveränderlich und unerschöpflich. Da Gottes Erkenntnis nicht durch Objekte hervorgerufen wird, sondern immerdar in seinem Wissen vorhanden ist, existieren in ihm nur permanente (*nitya*), adäquate (*yathārtha*), direkt-wahrgenommene (*pratyakṣa*) Vorstellungen (*anubhava*), hingegen keine durch Schlüsse oder *śabda* hervorgerufenen und keine Erinnerungs-Erkenntnisse (Ps. 277, 280, 282).

Gott ist selig, weil er absolut vollkommen ist. Seine Wonne

übersteigt alle Begriffe (Tai. Up II, 4), durch ein kleines Teilchen von ihr leben alle andern Wesen (Brh Up IV, 3, 32), und von Śrī (avyakta) bis zu den Pflanzen besitzen alle Wesen nur einen Bruchteil der Wonne, die ihm eigen ist (z. BS. I, 2, 15). Wegen der Vollkommenheit der Herrlichkeit Gottes kann sie keine Steigerung erfahren; Gott kann daher nie eine Vermehrung derselben bezwecken — wie diejenigen annehmen, die glauben, daß Gott aus einem Gefühl des Unbefriedigtseins heraus die Welt geschaffen habe (z. Māṇḍ Up I, 15) — sondern nur eine Mitteilung derselben an andere.

Der Pancarātra-Lehre gemäß¹⁾, werden von Madhva sechs „Kräfte“ Viṣṇus unterschieden, die als seine „6 Glieder“ (ṣaḍaṅgāni) bezeichnet werden: jñāna (Wissen), aiśvarya (Herrschaft), prabhā (Glanz), ānanda (Wonne), tejas (Licht), śakti (Kraft)²⁾; anstelle von prabhā und ānanda werden in anderen Vaiṣṇava-Werken bala (Stärke) und vīrya (Energie) genannt, die auch von Madhva angeführt werden³⁾. Als śaktis werden ferner noch bezeichnet kriyā (Tun) und icchā (Wunsch)⁴⁾.

5. Der Leib Viṣṇus.

Von besonderer Wichtigkeit ist für Madhva die Frage, ob Viṣṇu einen Körper besitze oder nicht. Besäße Gott keinen Leib, so könnte er nicht die Welt schaffen und regieren (Ps. 64) und würde ebensowenig wie Śiva, den seine Anhänger als körperlos bezeichnen, zu der Welt in eine Beziehung treten könne (BS. II, 2, 38). Wird jedoch Gott ein Körper zugeschrieben, so wäre er auch allen durch die Leiblichkeit bedingten Folgeerscheinungen, wie Geburt und Tod, Gefühlen von Lust und Unlust unterworfen. (BS. II, 2, 40). Beiden Einwänden entgeht Madhva dadurch, daß er, wie schon andere Vaiṣṇava-Lehrer vor ihm, darauf hinweist, daß Viṣṇu einen ewigen Leib hat, der nicht aus der Materie, sondern aus seinen überirdischen Eigenschaften besteht⁵⁾. „Er hat einen Kopf aus Sein, Wissen und Wonne, er hat Arme aus Sein, Wissen und Wonne, er hat einen Leib aus Sein, Wissen und Wonne,

1) F. O. Schrader, „Introduction to the Pāñcarātra“ p. 32.

2) Tantrasāra IV, 8.

3) ib. IV, 13.

4) Anuvy p. 11 a; z. Bhāg P. II, 4, 12 (icchā jñānam kriyā cēti nityāḥ śaktaya īśituh).

5) „sa cāprākṛtarūpatvād arūpaḥ, svaguṇātmakeṣu | rūpam asya śiraḥ-pānīpādādyātmakam iṣyate“ (Anuvy p. 44a).

er hat Füße aus Sein, Wissen und Wonne“ (Varāha-Purāṇa zu Īs. Up. 8). Viṣṇus Körper und Glieder sind von den stofflichen Körpern und Gliedern durchaus verschieden, so daß, wenn die Heilige Schrift ihn als körperlos (Kaṭh Up II, 22) und organlos (Śvet-Up III, 19; z. BS. II, 1, 32) bezeichnet und an anderen Stellen wieder von den Gliedern Gottes spricht (Muṇḍ-Up II, 1, 4), dies keinen Widerspruch enthält, da einzig und allein die Übernatürlichkeit des göttlichen Leibes damit ausgedrückt wird (vergl. BS. III, 2, 15).

Dem Körper Gottes werden eine Reihe guter Eigenschaften zugeschrieben: süßer Geschmack (Ps. 215), angenehmer Geruch (Ps. 219), die Fähigkeit sich je nach den Umständen heiß, kalt oder weder heiß noch kalt anzufühlen (Ps. 222) und riesig, mittelgroß oder atomklein zu sein (Ps. 230). Die Farbe Gottes wird verschiedentlich ausführlich behandelt. Ps. 207 erklärt, daß Viṣṇu sieben ewige Farben hat: weiß, blauschwarz, gelb, rot, grün, braun und bunt. In den Upaniṣads werden diese Farben Viṣṇu an verschiedenen Stellen zugesprochen: er ist dunkel und bunt (Chānd. Up VIII, 13); rot, weiß, braun, gelb und blauschwarz (Chānd. Up VIII, 6, 1); goldfarbig (Mu. Up III, 1, 3). Die Verschiedenartigkeit der Farben Viṣṇus erklärt sich daraus, daß ihm in seinen verschiedenen Gestaltungen und Manifestationen verschiedene Farben eignen.

Der Leib Gottes ist mit den Sinnesorganen nicht wahrnehmbar; er ist zu fein (sūkṣma) um Objekt der irdischen Erkenntnis werden zu können, und bleibt daher stets unoffenbar. Daran können auch die glühendsten Huldigungen seiner Verehrer nichts ändern; auch im Zustand der Meditation kann er nicht erblickt werden, denn das, was der Yogin dort sieht, ist nur ein durch Gott hervorge-rufenes Abbild (BS. III, 2, 37). Die wahre Gestalt Viṣṇus bleibt ewig unerkennbar; weil es in Viṣṇu nicht wie bei den Elementen den Unterschied zwischen „feiner“ und „grober“ Form gibt — welche es bedingt, daß das Feuer als tanmātra unerkennbar, als grobes Element aber wahrnehmbar ist — kann sich seine „subtile“ Gestalt auch nicht zu einer wahrnehmbaren verdichten (BS. III, 2, 25). Ein direktes Schauen Gottes ist darum nur möglich wenn Gott dieses höchste, unmittelbare Wissen einem Wesen aus freier Gnade schenkt. (BS. III, 2, 27).

6. Die Entfaltungen (vyūha) Viṣṇus.

Viṣṇus göttliche Machtfülle offenbart sich in einer Anzahl von Entfaltungen (vyūha¹⁾). Diese bilden untereinander eine Kette,

1) Vergl. hierüber Bhandarkar „Vaiṣṇavism etc.“ p. 8, 12 f.; Deußen „Allg.

derart, daß eine jede von ihnen, mit Ausnahme der ersten, aus einer früheren hervorgeht. Die vyūhas führen Namen von Personen, welche in der heiligen Legende Kṛṣṇas eine Rolle spielen. Der Urgrund aller vyūhas, Vāsudeva, ist Kṛṣṇa selbst, Pradyumna ist ein Sohn Kṛṣṇas, Aniruddha ein Sohn Pradyumnas und Saṃkarṣaṇa (Balarāma) der ältere Bruder Kṛṣṇas. Als Kṛṣṇa-Vāsudeva mit dem Allgott Viṣṇu (als dessen 8. avatāra) identifiziert wurde, da wurden auch die Namen dieser drei ihm nahestehenden Männer in eine göttliche Sphäre gerückt. Die Pañcarātra-Lehre läßt Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha zusammen mit Vāsudeva die „Vereinigkeit“ Viṣṇus bilden und machte diese zum Gegenstand ausgedehnter Spekulationen. Den Anfängen der letzteren begegnen wir im Mahābhārata, im Nārāyaṇīya-Abschnitt des Mokṣadharmas. Dort werden die einzelnen vyūhas zu kosmischen Potenzen in Beziehung gesetzt, und zwar so, daß Vāsudeva die höchste Realität (kṣetrajña) ist; aus ihm geht hervor Saṃkarṣaṇa, der dem jīva bzw. der Urmaterie entspricht; aus Saṃkarṣaṇa entfaltet sich Pradyumna, d. h. manas, aus Pradyumna Aniruddha, d. i. ahaṃkāra. Die Lehre von der „Vierfaltigkeit“ Viṣṇus wurde später in der Saṃhitā-Literatur in verschiedener Richtung weiter ausgebildet¹⁾; den einzelnen vyūhas wurden ethische Eigenschaften und Handlungen zugeschrieben und es wurden noch weitere „Untervyūhas“ (vyūhāntara) angenommen, die aus ihnen hervorgehen. In den großen viṣṇuitischen Vedānta-Systemen verlieren die vyūhas viel von der Bedeutung, die sie im älteren Pañcarātra besessen hatten²⁾.

Madhva kennt 4 oder 5 vyūhas³⁾, nämlich außer den genannten vier noch als 5. vyūha Nārāyaṇa. Die vyūhas haben gewisse Funktionen bei der Welterschöpfung zu erfüllen (s. S. 44) und werden auch mit kosmischen Prinzipien in Verbindung gebracht; nach Anuvy 33b ähnlich wie im Mahābhārata, nach Bhāg Ptp p. 41 a herrscht Vāsudeva über mahattattva, Saṃkarṣaṇa über den feinen ahaṃkāra, Pradyumna über den groben ahaṃkāra, Aniruddha über manas und die jīvas. Die vyūhas haben verschiedene Farben: Vāsudeva ist weiß, Aniruddha dunkelblau, Saṃkarṣaṇa gelb, Pradyumna grün, Nārāyaṇa rot. (z. Bṛh. Up IV, 4, 9; p. 59 b). Nach

Geschichte der Philosophie“ I, 3 p. 36 f.; Farquhar „Outlines of the Religious Literature of India“ p. 98; R. Otto „Viṣṇu-Nārāyaṇa“ (Jena 1923) p. 145.

1) S. Schrader „Introduction to the Pañcarātra“ p. 35—42.

2) Vergl. R. Otto „Dīpikā des (Śrī-) Nivāsa“ (Tübingen 1916) p. 73.

3) „eko Nārāyaṇo devo . . . Vāsudevādi-rūpeṇa caturmūrtiś ca sarvaśaḥ athavā pañcamūrtiḥ sa prokto' dhikaraṇaṃ prati“ Anuvy, p. 10 b.

einem zu BS. I, 1, 15 angeführten Zitat aus der Br̥hat-Saṃhitā ist Nārāyaṇa das Haupt, Vāsudeva der Rumpf, Saṃkarsaṇa der Schweif (pucca, d. h. das ganze untere Ende) Viṣṇu. Diese Vergleiche sollen nur ausdrücken, daß die vyūhas alle zusammengehören und Erscheinungsformen Viṣṇus sind, durch welche er in der Welt sich manifestiert¹⁾ nicht aber wirkliche Teile Gottes, denn Gott ist ohne Teile. Die Entfaltung des Ewig-unveränderlichen in der Fünffheit der vyūhas ist ein Mysterium; Gott bleibt stets derselbe und läßt diese Formen nur aus sich entstehen, um sich in der Welt zu betätigen²⁾.

Die vyūhas werden zu den verschiedensten Dingen sinnbildlich in Beziehung gesetzt; zu den einzelnen Teilen des sāman (Chā Up II), zu den Opferfeuern (Chā Up V, 4—8), zu den Adern (Chā VIII, 6, 1) und zu vielen andern (vergl. z. B. z. Ait. Up II, 4 p. 35 b; Br̥h Up I, 5, III, 1, VI, 2 u. a.). Wenn die vyūhas nicht ausreichen, um die Fülle der Symbole zu beschaffen, die nötig sind, um alles auf Viṣṇu zu beziehen, so werden noch weitere hinzugefügt, wie Varāha, Nṛsiṃha, Kṣīrābdhiśayin usw. (z. Chā Up II, 8—10, p. 8 bf.).

Die vyūhas werden mit Vorliebe zum Gegenstand der Meditation gemacht, das Sichversenken in sie wird als sicherer Weg zur Erlösung gepriesen (z. Br̥h Up I, 5, 11 (I, 4, 17) p. 27 a).

7. Die irdischen Erscheinungsformen (avatāra) Viṣṇus.

Von Zeit zu Zeit erscheint Viṣṇu auf Erden, um die Guten zu schirmen und die Bösen zu vernichten (BhG. IV, 8). Diese irdischen Manifestationen heißen prādurbhāva oder avatāra. In ihnen erscheint Gott als Tier oder Mensch, doch bleibt sein wahres Wesen dadurch unverändert. Viṣṇu teilt sich nicht, sondern bleibt beständig ganz derselbe, wenn er auch an verschiedenen Orten weilt oder miteinander im Widerspruch stehende Handlungen vornimmt; jede einzelne seiner Gestalten, ist ebenso voll (pūrṇa) wie die ewige Grundform, der sie entstammt³⁾, sie ist deshalb weder in Raum noch in Zeit noch der Vollkommenheit nach geringwer-

1) „aṅgāṅgitvena bhagavān kṛīdate puruṣottomaḥ“ z. BS. I, 1, 15.

2) „svagatākḥilabhedena vihino'pi sa sarvadā | sarveṣāṃ vyavahārāṇāṃ bhedōtthānāṃ sa īśvaraḥ | abhinno 'pi hy ato bhinnāḥ pañcabhedādīnā 'mṛṣā“ z. Br̥h Up IV, 4, 9 p. 59 b.

3) Kṛṣṇa-Rāmādi-rūpāni paripūrṇāni sarvadā | na cāpumātra-bhinnāni . . . (zu BhG. II, 72, p. 14 b; cf. BS. IV, 2, 14; Ps. 68).

tiger als die Urform¹⁾. Ihr Leib ist nicht aus irdischem Stoff, sondern aus göttlicher Reinessenz²⁾. Alle avatāras sind versehen mit den Kennzeichen der Wesen, welche für die Stellung Vāyus befähigt sind, haben außerdem aber noch 4 spezielle Merkmale, nämlich an der rechten Hand ein tausend-speichiges Rad und eine Keule mit 8 Kanten, an der linken eine Muschel mit 100 Windungen und einen Lotus mit 1000 Blättern (z. Brh Up I, 3, 28 p. 6 b). Wenn alle Menschen, die zur Zeit, da Viṣṇu auf Erden wandelt, mit ihm in Berührung kommen, ihn auch sehen, so erkennen sie ihn doch nicht ohne weiteres, da er ganz nach irdischer Weise auftritt; in Wahrheit ist aber Viṣṇu natürlich von allen Wesen so toto genere verschieden wie das Weltzerstörungsfeuer vom Feuer des Leuchtkäfers, der Ozean vom Urin, der Meruberg vom Kot (z. BS. II, 3, 46). Alle Fehler und Gebrechen, welche an den avatāras vorhanden sind, sind nur scheinbar und von Viṣṇu beabsichtigt. „Obwohl er sich bewußt war, der höchste Viṣṇu zu sein, zeigte Rāma doch Mangel an Einsicht, um die Dämonen zu verwirren“ (Padma-P, z. Chā Up VI, 16). Wenn ein avatāra seine Funktionen erfüllt hat, dann wird er unsichtbar für die Augen der Welt; eine Auflösung (laya) der avatāra-Form in die Wurzelform [vergleichbar etwa derjenigen der jīvas in Brahmā zur Zeit des pralaya] findet nicht statt (Brh Up V, 1, 1 p. 61 b).

Man könnte sich nun fragen, warum Viṣṇu irdische Gestalten annimmt, da ein Zwang natürlich für ihn hierzu nicht bestehen kann und man doch annehmen müßte, daß er auch andere Mittel und Wege fände, um die Güter auf der Welt zu beschützen. Die Antwort hierauf ist: Viṣṇu tut dies alles seiner Natur (svabhāva) zufolge, aus Spiel (līlā), so wie ein Knabe (z. BhG. IV, 6, p. 20 a).

Die Zahl der avatāras Viṣṇus ist sehr groß. Die bedeutendsten sind die bekannten 10³⁾: Fisch, Schildkröte, Eber, Mannlöwe, Zwerg, Paraśurāma, Rāmacandra, Kṛṣṇa, Buddha⁴⁾, Kalkin. Zu diesen kommen aber noch eine Reihe anderer. Zu Brh. Up I, 5, p. 12 b gibt Madhva folgende Aufzählung:

1) na deśa-kāla-sāmarthyaiḥ pārāvāryaṃ kathaṃ cana (z. Brh. Up V, 1, p. 61 b).

2) „naivāsya prakṛtitanuḥ . . . pūrṇacitsukharūpo'pi sadā sarvavatāraga“ ity ādi Skānde (z. Ait Up II, 2, p. 38 a).

3) Dieselben werden vielfach aufgezählt, u. a. z. BS. II, 3, 48 Tantrasāra I, 62.

4) Von Buddha wird Bhāg Ptp I, 3, 24 (p. 6 a) gesagt, Viṣṇu habe die Gestalt des „Jina“ angenommen, um die Asuras durch seine Lehren von der ahimsā zu verwirren.

„Matsya-Kūrma-Kroḍa-Siṃha-Vaṭu-Bhārgava-Rāghavāḥ
Kṛṣṇa-Buddhan Kalki-Datta-Hayaśirś-Aitareyakāḥ
Pārāśaryaś ca Kapilo Vaikuṅṭha Rṣabhas tathā
Yajño Dhanvantariś caīva Strīrūpas Tāpaso Manuḥ
Nārāyaṇo Hariḥ Kṛṣṇa Upendraḥ Sarva eva ca
evam ādyā Hareḥ sāksāt-prādurbhāvāḥ prakīrtitāḥ“.

Die Liste Bhāg P I, 3, gibt 22 avatāras, bemerkt aber, die avatāras Viṣṇus seien unzählbar, wie Ströme, die aus einem nie versiegenden Teiche fließen ¹⁾).

8. Andere Manifestationen Viṣṇus.

Außer in diesen allgemein „sichtbaren“ (pratyakṣa) Erscheinungsformen der göttlichen Machtfülle offenbart sich, diese „verborgen“ (tirohita) noch in den vibhūtis oder vibhavas, d. h. in Personen oder Dingen, denen Viṣṇu dadurch, daß er sie durchdringt, einen besonderen Glanz verleiht ²⁾. Die Zahl der vibhūtis ist unendlich (BhG X, 19), denn, sagt Kṛṣṇa zu Arjuna: „Ein jedes Ding, das machtvoll, schön oder gewaltig ist, das erkenne als entsprossen aus einem Teile meines Glanzes“. Eine Reihe derartiger vibhūtis wird Bhāg. G. X, 20—40 und im Anschluß hieran auch Bhāg P. XI, 16 aufgezählt. Zu diesem „mit Glanz versehenen“ (tejo-yukta) gehören nach dem Komm. zu BhG. X, 41 auch die Bhāg P. I, 3, 27 genannten überirdischen Wesen, die Ṛṣis, Manus, Devas, Manuputras und Prajāpatis, welche alle Teile (kalā) oder Bruchteile (amśakalā) Viṣṇus sind.

Nach dieser Lehre sind Brahmā, Śiva ³⁾ und alle Götter von Viṣṇu durchwohnt und einer Verehrung würdig, wenn man sich

1) Über die einzelnen avatāras findet man nähere Angaben: „Hinduismus“ S. 120—131, in Dowsons „Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion“, F. O. Schrader „Intr. to the Pāñcarātra“ p. 42 ff.

Die Geschichte der bedeutendsten avatāras gibt Madhva im Mbhpt. III 40 und den folgenden Kapiteln, ausführlich werden besonders Rāma, Vyāsa, Kṛṣṇa behandelt; einen Lobpreis der wichtigsten avatāras gibt er im 6 adhy. des Dvādaśastotra. Über einzelne avatāras findet man Angaben Bhāg Ptp I, 3; II, 7; Chā Up III, 12; 16, 7; IV, 17, 6.

2) „dvidiham vaibhavam rūpaṃ pratyakṣam ca tirohitam | Kapila-Vyāsa-Kṛṣṇādyam pratyakṣam vaibhavam smṛtam | bhinnam Brahmādi-jīvebhyo jaḍebhyaś cāpi tadgatam | svajātyādhikyadam teṣāṃ tat tirohitavaibhavam“ Gitātātp. X (p. 26 b).

3) cf. Bhāg. P. I, 2, 24 und die Erkl. Bhāg. Ptp. (p. 4 b): „Viṣṇor eva tri-samjñāḥ. Vāmane ca „Brahma-Viṣṇu-Īśa-rūpāṇi trīṇi Viṣṇor mahātmanāḥ | Brahmaṇi Brahma-rūpo'sau, Śiva-rūpī Śive sthitāḥ | pṛthag eva sthito devo Viṣṇu-rūpī Janārdana“ iti.

dieses Umstandes bewußt bleibt. Man darf sie jedoch nicht mit Viṣṇu identifizieren oder ihm gleichstellen, denn dies führt ins Verderben (z. Brh. Up. I, 5, p. 23 a).

Als weitere Manifestationen Viṣṇus sind die sakramentalen Kultobjekte (arcā) anzusehen. Es sind dies entweder Śāligrāma-Steine und andere leblose Dinge, die Viṣṇu von jeher heilig sind, oder von Künstlerhand gefertigte Idole aus Stein, Ton, Metall, die durch das Hersagen von Mantras und die Ausführung eines bestimmten Rituals geweiht worden sind. In der arcā wohnt die Gottheit, wirkt in ihr übernatürliche Kräfte und spendet denen, die sie in angemessener Weise verehren, ihre Gnade.

Schließlich können an dieser Stelle als einer besonderen Manifestation Viṣṇus noch die symbolischen Formen genannt werden, in welchen er seinen Bekennern in der Versenkung erscheint. Denn ebensowenig, wie Viṣṇu mit dem physischen Auge erblickt werden kann, kann er in der Meditation in seiner wahren Gestalt geschaut werden. Auch hier erscheint er deshalb nur als Abbild. „So wie Brahman [und seine Seligkeit] verschieden ist von der Seligkeit usw. des jiva, so ist es auch verschieden von der Form, in der es in der Meditation zur Erscheinung kommt. Denn die Hlg. Schrift sagt ausdrücklich: „Was durch das Denken nicht gedacht werden kann, durch das aber, wie man sagt, das Denken gedacht wird, das allein wisse als Brahman, aber nicht das, was hier in der Meditation vor dir steht“. (Kena Up I, 5)¹⁾ und im Brahma-tarka heißt es: „Das was im Denken sich spiegelt, das sehen sie als das höchste brahman an, weil Brahman ihnen in dem Reflex einen Lohn gewährt. So ist die Verehrung Gottes im Geiste ebenso wie die durch Symbole. Das Höchste kann nur durch transzendentes Wissen geschaut werden. Die Verehrung aber führt zu diesem durch seine Gnade“ (z. BS. III, 2, 37). Bei jeder Symbol-Verehrung muß man sich daher stets gegenwärtig halten, daß man Viṣṇu nicht im Symbol schauen, sondern ihn nur zum Zwecke der Verehrung als in ihm gegenwärtig sich vorstellen kann. (z. BS. IV, 1, 4).

9. Transzendenz und Immanenz Viṣṇus.

Viṣṇu weilt in ewiger, überirdischer Herrlichkeit in seiner Himmelsstadt Vaikuṅṭha. Von den Seligen umgeben und immer-

1) Im Komm. zu dieser Stelle erklärt Madhva das yad idam upāsate als tava samīpe vartate.

während gepriesen liegt er auf einem von Śrī gebildeten Ruhebett (Ps. 603), angetan mit Diadem, Muschel, Diskus und den himmlischen Waffen, mit herrlichen Kränzen und Kleidern geschmückt, glänzender als tausend Sonnen.

Während er so über der Welt in ununterbrochener Seligkeit thronet, alle Genüsse genießend und von den Heiligen in seiner göttlichen Gegenwart genossen, bleibt er doch gleichzeitig in engster Verbindung mit der Welt. Zur Zeit der Weltenruhe liegt er auf einem von Śrī gebildeten Feigenblatt, in seinem Bauche alle Seelen bergend (Ps. 467f.), bei der Weltschöpfung dringt er in die Materie ein und schafft das All und was es enthält (Ps. 418), zur Zeit des Weltbestandes nimmt er mannigfache Gestalt an, um die Frommen zu schirmen und die Schlechten zu bestrafen und weit als „innerer Lenker“ (antaryāmin) in den Herzen aller Wesen. (BhG. X, 20).

So ist Viṣṇu transzendent und immanent zugleich. „Derselbe Viṣṇu, der in Vaikuṅṭha wohnt über den sieben Welten, der ist auch in allen Welten, sowohl in den höchsten und obersten des Brahmā Viśva, wie auch in den niederen. Und auch in allen Seelen ist dieser Eine gegenwärtig“. (z. Chā. Up III, 13, p. 20b). Für den beschränkten Verstand der jīvas ist es zwar ein offener Widerspruch, daß Viṣṇu an so verschiedenen Orten in so verschiedener Form sein soll; aus der Tatsache jedoch, daß der Mensch mit der geringen Kraft seines Intellekts die Allgegenwart Gottes nicht erfassen kann, ergibt sich nichts gegen die Richtigkeit dieser durch die heiligen Schriften unzweideutig ausgesprochenen Glaubenswahrheiten. Im Überschwang mystischer Ekstase findet der Gläubige den überweltlichen Gott zu dem er betet in seinem Herzen und überbrückt so auf dem Kulminationspunkt der Meditation die Gegensätze, welche ein unzureichendes Denken geschaffen hatte.

III.

Das Weltgeschehen.

1. Gottes Verhältnis zur Welt.

Gott ist die Weltursache. Diese fundamentale Forderung des religiösen Bewußtseins wird von Madhva wie von allen Vedāntins als ein wesentlicher Bestandteil alles theologischen Wissens betrachtet. Nicht nur die Offenbarung bezeugt an allen Stellen die Richtigkeit dieses Satzes, sondern auch die Schlußfolgerung nötigt dazu, ihn anzuerkennen. Der gesamte Weltprozeß kann nicht in

der Urmaterie von selbst vor sich gehen, weil sie an sich jeder Aktivität entbehrt; die Vielheit der individuellen Seelen kann ihn nicht hervorrufen, weil diese keine absolute Macht besitzen (z. BS. II, 2, 1f.). So lehrt auch die Vernunft, daß Gott die Welt hervorgebracht hat und alles Geschehen in ihr bestimmt.

In welcher Weise kann aber die Welt durch Gott verursacht worden sein? Er kann sie nicht aus dem Nichts erschaffen haben, weil man dann konsequenter Weise annehmen müßte, daß sie beim Weltuntergang auch wieder restlos vernichtet würde — eine Ansicht, die folgerichtig dazu führen würde, die Religion überhaupt für nutzlos zu erklären, da ja dann eine Erlösung unnötig und widersinnig wäre. Gott kann die Welt aber auch nicht als Blendwerk wie ein Yogin hervorgezaubert haben, weil sie real ist und die Anschauungen der Illusionisten als irrig erwiesen wurden. Gott kann sich auch nicht durch Selbstentzweiung (dvididhabhūti) oder Umgestaltung (vikṛti) in die vielheitliche Welt, in Materie und Seelen verwandelt haben, weil er unveränderlich ist und es logisch unmöglich und dem religiösen Gefühl widerstreitend wäre, anzunehmen, daß der fehlerfreie und absolut vollkommene Gott sich in die schlechte und mit zahllosen Mängeln behaftete Welt umgewandelt habe (z. Māṇḍ-Up I, 7 ff.). Die Theorien Śaṅkaras, Rāmānujas und anderer, welche in dieser oder jener Form Gott als die causa efficiens und causa materialis der Welt annehmen, beruhen im übrigen auf der Lehre des satkāryavāda, auf der Anschauung, daß die Wirkung bereits vor ihrem Entstehen in der Ursache präformiert liege, daß also eine durchgängige und allgemeine Identität von Ursache und Wirkung bestehe¹⁾. Madhva aber lehrt, daß ein Produkt vor seiner Entstehung in Hinsicht auf seine Ursache seiend, in Hinsicht auf seinen Zustand als Produkt nichtseiend ist, daß es nach seiner Entstehung hingegen als Produkt seiend, als Ursache nichtseiend ist. (Ps. 342 ff.).

So wie in der Welt jedes Ding eine materielle Ursache (upa-dānakāraṇa) und eine bewirkende Ursache (nimitta-kāraṇa) hat, so wie z. B. bei einem Goldschmuck das Gold die causa materialis, der Goldschmied die causa efficiens ist, so muß auch die Welt als Ganzes beide Ursachen haben. Aus dem Grundprinzip der Annahme von drei Entitäten Gott, Seelen, Materie ergibt sich hin-

1) Deußen, System des Vedānta, 275; Sukthankar, The Teachings of Vedānta according to Rāmānuja, p. 22; Suali, Introduzione allo Studio della Filosofia Indiana, p. 263; S. N. Dasgupta „History of Indian Philosophy“ (Cambridge 1922) I, 257.

sichtlich der Erklärung der Weltentstehung mit Notwendigkeit die Feststellung, daß Gott nur die bewirkende Ursache der Welt sein kann, während die beiden anderen, ewigen Entitäten, die Materie, bezw. die Seelen ihre materielle Ursache sind. Gott ist demnach nicht eigentlich der Weltschöpfer, sondern der Weltbaumeister — er gleicht einem Töpfer, der aus dem vorhandenen Ton Gefäße formt, nicht jemandem, der aus sich selbst heraus oder aus dem Nichts etwas in die Erscheinung ruft. „Gott ist die Ursache (mūla) der Welt, jedoch nur die bewirkende, weil er keiner Umwandlung fähig ist. Wie die Seele eines Keimes (bija-jiva) die Ursache eines Schößlings ist, ohne sich umzuwandeln, so ist Viṣṇu die Ursache der Welt, nicht aber so wie der Vater die Ursache für den Leib des Sohnes ist“. (z. Chā. Up VI, 8).

Obwohl Gott von der Welt durchaus verschieden ist, ist er doch dauernd mit ihr aufs engste verbunden. Diese Verbindung ist ewig (nitya, Ps. 237) und unlöslich (avinābhāva), wie die zwischen einem Baum und seinem Saft, also nicht trennbar, wie diejenige zwischen einem Menschen und seinem Kleide. Trotz seines engen Zusammenhanges mit der Welt steht Gott ihr ganz unparteiisch gegenüber (udāsīna), da er nicht an seinem Werke hängt und durch dieses nicht gebunden wird. (BhG. IX, 9). Jedoch ist die deistische Lehre, daß Gott nur den ersten Anstoß zum Weltprozeß gegeben habe und alles weitere dann von selbst vor sich gehe, zu verwerfen, ebenso der Gedanke, daß er das Weltgeschehen nur fördere ohne es zu bedingen, etwa wie der Regen das Wachsen des Grases aus dem Erdboden fördert. Nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift ist vielmehr die Welt und alles, was in ihr vorgeht, ganz und gar von Viṣṇu abhängig. (BS. II, 2, 5).

Wenn Gott die unbeschränkte Herrschaft über die Welt besitzt, fragt es sich, warum er das ganze Geschehen in ihr wirkt. Unter einem Zwange kann er nicht gehandelt haben, weil dies seiner Allmacht widersprechen würde. Der Zweck aber, der den meisten irdischen Bestrebungen zu Grunde liegt, die Erlangung eines Genusses, kann von ihm dabei auch nicht verfolgt worden sein, denn dann müßte er sich ja vor der Weltschöpfung in einem relativ unbefriedigten Zustande befunden haben, es würde ihm also an der vollen Seligkeit etwas gefehlt haben und er wäre nicht ewig-vollkommen, wie die Schrift lehrt. (z. Māṇḍ. Up. I, 15). Gott hat vielmehr keinerlei Motiv für sein Handeln. Er schafft und zerstört die Welt nur zum Spiel, so wie in der Welt ein freudig Erregter im Überschwang der Lust tanzt und singt, ohne ein bestimmtes Ziel zu verfolgen (z. BS. II, 1, 33 f.).

Hier und da scheint jedoch Madhva auch ein Motiv vorzuschweben, das Gott zu immer neuen Weltschöpfungen veranlaßt: die Notwendigkeit, die lebenden Wesen des Lohnes für ihre Taten in untergegangenen Welten zuteil werden zu lassen¹⁾. Würde Viṣṇu nicht immer auf's Neue Welten entstehen lassen, in denen das vor dem letzten Weltuntergang angehäuften aber noch nicht zur Auswirkung gelangte karman sich realisieren kann, so würde damit das ehernen Gesetz der Vergeltung alles Tuns durchbrochen — das wäre aber ein Gedanke, der nicht nur an der Gerechtigkeit Gottes zweifeln ließe, sondern auch die moralische Bedeutung des ganzen Weltprozesses in Frage stellen würde. Die Anerkennung der Tatsache, daß Gott Welten schaffen muß, um das noch nicht zur Realisation gelangte karman zur Auslösung seiner Wirkungen zu bringen, läßt sich freilich schwer vereinigen mit dem Satze von der absoluten Allmacht Gottes — dies beunruhigt Madhva aber ebensowenig wie andere Theologen, die mit Recht in ihren religiös orientierten Systemen Schwierigkeiten unbeachtet lassen, welche nur den grübelnden Verstand, nicht das religiöse Gemüt bewegen.

2. Die Evolution der Welt.

Wie für alle Philosophen der Hindus ist auch für Madhva die Welt als Ganzes ewig und unzerstörbar. Die Zustände, in denen sie sich befindet, wechseln hingegen in regelmäßig wiederkehrendem Turnus. Unaufhörlich folgt auf eine Weltschöpfung wieder ein Weltuntergang, an den sich dann nach einer langen Ruhepause wieder eine neue Weltschöpfung anschließt. (BhG. IX, 7). Wenn im Folgenden von einer Evolution und Reabsorption der Welt gesprochen wird, so sind darunter nicht einmalige Ereignisse zu verstehen, sondern solche, die sich seit Ewigkeit schon unzählige Male abgespielt haben und in Ewigkeit immer wieder abspielen werden, und zwar stets in derselben ein für allemal feststehenden Weise.

In den heiligen Schriften der Hindus, vornehmlich in den Upaniṣads und den Purāṇen finden sich zahlreiche kosmogonische

1) Es lag nahe, diesen Gedanken so zu fassen, daß gelehrt wird, Gott schaffe neue Welten nicht aus egoistischen Motiven, sondern aus Liebe zu den Seelen, die nur dadurch, daß sie am Weltprozeß teilnehmen, ihre Bestimmung erfüllen und ihr Ziel (Erlösung usw.) erreichen können. Dies tut der Kommentator Śrīnivāsa wenn er schreibt: „tathā ca bhagavat-sṛṣṭeḥ sva-prayojanābhāve'pi para-prayojanāpekṣatvam asty eva“.

Erzählungen. Diese Schöpfungsberichte weichen oft stark von einander ab und lassen sich auch durch die Deutekunst der Kommentatoren nicht immer miteinander in Einklang bringen. Das abendländische Denken, mit seinem stark ausgeprägten Bedürfnis, alle seine Inhalte organisch einzuordnen, würde hier überall bestrebt sein, durch Auslegung und Forterklärung in jedem Text eine bestimmte Theorie festzustellen und diese dann für die allein richtige zu erklären. Nicht so der Inder. Er wird nicht in diesem Maße von dem Wunsche beherrscht, alle Denkinhalte zu verbinden und logisch auszugleichen, sondern erkennt oft Verschiedenartiges als relativ gleichberechtigt an, ohne an offenbaren Gegensätzen im Einzelnen Anstoß zu nehmen. Auch Madhva trägt, namentlich in den Kommentaren zu den Upaniṣaden, Schöpfungslehren vor, die sich nur schwer miteinander in Harmonie bringen lassen. Es kann meine Aufgabe nicht sein, hier auf alle Spekulationen einzugehen; ich begnüge mich daher mit einer Darstellung des Wichtigsten.

Von der komplizierten Pañcarātra-Lehre von den verschiedenen Stadien der Welterschöpfung, die von Viṣṇu durch seinen vyūhas vorgenommen wird¹⁾, finden sich bei Madhva nur vereinzelte Spuren; am ausführlichsten spricht Madhva hierüber Mbhtp. I, 2—12 und III, 10 ff., doch lassen sich schon diese beiden Stellen nicht leicht miteinander in Einklang bringen. Nach Mbhtp. I existiert zur Zeit der Weltenruhe nur Viṣṇu als Nārāyaṇa, die Welt und alle Seelen in seinem Leibe bergend, umschlungen von Śrī, der ihm ewig konkomitanten Personifikation seiner Schöpfungskraft. Am Ende des „Augenschließens“ (nimeṣakānte), d. h. wenn eine neue Weltperiode anbricht, bemerkte er die in ihn eingegangenen Scharen von Wesen und beschloß, die Welt ins Dasein zu rufen, um ihnen Lust und Leid zuteil werden zu lassen. Er wurde selbst zu Vāsudeva, Śrī zu Māyā, dann wurde er zu Saṃkarṣaṇa, sie zu Jayā, hierauf er zu Pradyumna, sie zu Kṛti, schließlich er zu Aniruddha, sie zu Śānti. Als Aniruddha versah er die bisher körperlosen Seelen in seinem Leibe mit den ihnen, auf Grund ihres in früheren Existenzen erworbenen karman, zustehenden Leibern und machte sie dadurch zu Brahmā, Vāyu, Śeṣa, Garuḍa, Śiva usw. Dann nahm Viṣṇu noch weitere Formen an, blieb dabei aber immer derselbe, eine, unveränderliche²⁾.

1) Eine ausführliche Darstellung derselben gibt F. O. Schrader „Introduction“ p. 27—86.

2) pañcātmaḥ sa bhagavān dvi-ṣaḍ-ātmako 'bhūt pañca-dvayī-śata-sahasra-paromitaḥ ca | ekaḥ samo 'pi . . .“ Mbhtp. I, 10.

Mahābhṭp. III schildert die Entstehung der Götter in anderer Weise. Zuerst läßt diese Textstelle die bedeutendsten Gottheiten Brahmā, Vāyu, Śeṣa, Garuḍa u. a. aus der Vereinigung Viṣṇus in seinen 4 Formen Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna, Aniruddha mit den entsprechenden Formen Lakṣmīs hervorgehen, dann gibt sie aber nacheinander noch eine Reihe von Beschreibungen des Ursprungs von Brahmā, Śiva usw., wobei diese zu kosmische Potenzen wie mahat, ahaṃkāra, buddhi und nachher zu den guṇas in Beziehung gesetzt werden¹⁾. Schließlich wird beschrieben, wie die Götter Viṣṇu zur Weltschöpfung aufforderten und wie dann Śrī das Ei schuf. In dieses drang Viṣṇu mit allen Göttern ein, worauf aus seinem Nabel der Weltlotus erwuchs, auf welchem Brahmā geboren wurde, der dann die anderen Götter und Wesen entstehen ließ. Offenbar wird hier der Versuch unternommen, die verschiedensten Schöpfungsmythen miteinander zu verbinden, es scheint dabei die Vorstellung zu Grunde zu liegen, daß es eine Stufenfolge von Schöpfungen höherer und niederer Ordnung gebe, in denen jedesmal ein Brahmā usw. entsteht, doch wird über das Verhältnis der einzelnen Schöpfungen zueinander ebensowenig etwas ausgesagt wie über die Beziehungen, in welchen die einzelnen Brahmās zueinander stehen²⁾.

Die vielen Schöpfungsmythen der Upaniṣaden werden von Madhva in seinen Kommentaren bis zu einem gewissen Grade dadurch miteinander in eine gewisse Harmonie gebracht, daß er die verschiedensten Elemente, Potenzen usw. die entstehen, als Götternamen faßt, wobei er natürlich recht willkürlich verfährt. Von den Mythen Brh. Up I, 2 gibt er z. B. folgende Erklärung: Am Ende der Weltruheperiode beehrte der Weltenherr³⁾ einen Leib zu haben. Da verehrte er sein Selbst und es entstand das Wasser. Aus dessen festgewordenem Schaum wurde die Erde⁴⁾, auf dieser legte er sich nieder⁵⁾ und überlegte⁶⁾, dadurch wurde Vāyu⁷⁾ ins Leben gerufen, der die Essenz aller Kraft ist⁸⁾.

1) „punaś ca māyā trividhā babbhūva satvādirūpair atha Vāsudevāt | satvāt-mikāyām sa babbhūva tasmāt, sa Viṣṇu-nāmaiva nirantaro 'pi || rajasa-tanau caiva Viriñca āsīt tamasa-tanau Śarva iti trayo 'smāt“. (Mbṭp. III, 21 f.).

2) Über mehrere Brahmās, Śivas usw. s. Schrader „Introduction“ p. 81.

Über die Entstehung der Götter werden überhaupt die verschiedensten Mythen erzählt, so soll Brahmā aus Viṣṇus Gnade, Śiva aus seinem Zorn entstanden sein (cf. Bhāg. P. III, 12).

3) aśanāyā, eigentlich Hunger.

4) tasyām pṛthivyām śvetākhye dvīpe muktair upāsyate.

5) tasyām āsrāmyat, eig. ermüdete er; da Gott nie ermüdet, paßt nur die Bedeutung sich hinlegen!

Vāyu teilte sich in drei Teile: Āditya, die Sonne, Agni, das Feuer und Vāyu, den Wind. Vāyu hat die Gestalt einer Schildkröte, die sich in den Wassern des Welteis befindet, auf dem Schweif Viṣṇus als der großen Schildkröte ruhend (die das Welteil trägt).

Viṣṇu wünschte dann „Möge mir Brahmā¹⁾ als zweiter²⁾ (Sohn) geboren werden. Er paarte sich mit Śrī³⁾ nach seinem Willen und sie gebar nach einem Jahr Brahmā. Gegen diesen sperrte Viṣṇu den Mund auf wie um ihn zu verschlingen, da machte dieser aus Furcht „bhāṇ“ und aus seinem Munde entstand Sarasvatī. Viṣṇu dachte, wenn ich Brahmā wieder in mich zurücknehme⁴⁾, dann wird das zu Genießende (die Schöpfung) nur klein sein. Da schuf er durch Sarasvatī und Brahmā alles, was immer vorhanden, die Schutzgottheiten der Veden und Opfer, die Menschen und Tiere“.

Trotzdem Madhva hier schon den Text durch seine Interpretation sehr wesentlich umgestaltet hat, kann von einer Übereinstimmung mit dem vorhin mitgeteilten Schöpfungsgeschichten keine Rede sein. Zu keinem besseren Resultat gelangt man, wenn man Madhvas Kommentare zu anderen Upaniṣadstellen, welche die Weltschöpfung behandeln, vergleicht; wenn auch die allgemeinen Grundlinien nach Madhvas Umdeutungen einigermaßen harmonieren, bleiben doch so viele Unstimmigkeiten bestehen, daß sich ein System daraus nicht gewinnen läßt.

Philosophischer und darum für uns auch interessanter als diese theo- und kosmogonischen Mythen ist das, was Madhva über die Entstehung der materiellen Welt sagt. Eine zusammenhängende Darstellung seiner Evolutionstheorie gibt Madhva nicht, wiewohl er an vielen Orten Einzelnes mitteilt, aus dem sich seine Anschauungen ergeben. Eine auf seinen Angaben fußende Zusammenfassung bietet jedoch Padmanābhas „Madhvasiddhāntasāra“ (Ps. 417 ff.), dessen Führung wir uns deshalb hier anvertrauen wollen.

6) taptasya nicht „er erhitzte sich“ oder „empfand Schmerz“ denn das ist auf Gott nicht anwendbar.

7) eig. Agni, nach Madhva ist aber Vāyu gemeint (agrajātvād agrapitvād Vāyor agnitvam iṣyate).

8) tejorasah = sāmārthya-sāra-bhūtaḥ.

1) Eigentlich: ātman „ātmā viriñcaḥ sumanāḥ sudhautāś cēti kathyate“.

2) Eigentlich werden Vāyu und Brahmā gleichzeitig geboren. Da jedoch Vāyu (in seiner letzten Inkarnation) zu Brahmā wird, ist er hier vor Brahmā genannt worden, um dies anzudeuten. An anderen Stellen wird die Geburt Brahmās vor der Vāyus erzählt, weil die Stellung Brahmās höher ist als die Vāyus.

3) Eigentlich mit vāc = vedābhīmānīnī devī Śrī.

4) abhimānsye = linam kariṣye.

Die kosmogonischen Vorstellungen die hier entwickelt werden, sind dem Sāṃkhya entlehnt, wie es in den Purāṇas gelehrt wird. Die termini technici dieses Systems werden benutzt und erfahren nur hier und da eine geringe Bedeutungsänderung. In der folgenden kurz gefaßten Darstellung der Evolutionslehre ist die von Garbe in seinem berühmten Werke über die Sāṃkhya-Philosophie gegebene Verdeutschung der philosophischen Ausdrücke durchgängig angewandt worden; auf Garbes Buch verweise ich auch betreffs näherer Erläuterung der in Betracht kommenden Begriffe.

Zur Zeit der Weltenruhe, in der Periode zwischen einem Weltuntergang und vor einer neuen Weltschöpfung befindet sich die Urmaterie (prakṛti) in einem ganz feinen, sinnlich nicht wahrnehmbaren, unentfalteten (avyakta) Zustande. Einheitlich und unteilbar besteht sie aus drei Konstituenten (guṇa), die sich in ihr das Gleichgewicht halten: sattva, dem Reinen, Lichten, Leichten, Freudigen; rajas, dem Beweglichen, Aktiven, Leidenschaftlichen und tamas dem Schweren, Starren, Dunklen, Apathischen. Diese drei Substanzen ruhen in der Urmaterie nebeneinander in völliger Harmonie, wie die Bäume in einem Walde.

Wenn dann die Evolution beginnen soll, entsteht in Gott der Schaffensdrang (sisṛkṣā). Viṣṇu dringt in die prakṛti ein und ruft in ihr eine Erschütterung (kṣobha) hervor. Dadurch wird das ursprüngliche Äquilibrium der guṇas aufgehoben, sie teilen sich und bilden drei Gruppen (rāṣi), die in ihrer Gesamtheit die materielle Ursache der Welt sind. Die so entstandenen kosmischen Substanzen sind nicht von gleichem Umfang, sondern sattva ist doppelt so groß als rajas und dieses wieder zweimal so groß als tamas. Nur sattva geht aus der Urmaterie rein und unvermischt hervor, während rajas mit sattva und tamas, tamas mit sattva und rajas vermenget ist.

Sobald die Urmaterie einmal in Bewegung versetzt worden ist, nimmt der Evolutionsprozeß unaufhaltsam seinen Lauf. Aus dem Feinen entsteht das Größere, aus der Urmaterie entwickeln sich nach und nach die feinen Organe, welche späterhin für die Seelen das materielle Substrat, den Apparat des Erkennens und Denkens bilden, und die groben Elemente, die ihnen als Objekte ihrer Wahrnehmung und Empfindung dienen. Die Evolution geht hierbei in der Weise vor sich, daß zunächst die feinen Organe, welche späterhin für die Individuen zu den Hilfsmitteln ihrer Geistestätigkeit werden, als subtile kosmische Substanzen entstehen. Zuerst bildet sich und zwar direkt aus den drei guṇas das oberste Denkprinzip, das mahattattvam, der kosmische Intel-

lekt, welcher die Voraussetzung aller Erkenntnistätigkeit ist. Aus dem mahat entsteht sodann der ahaṃkāra „der Ichmacher“, dasjenige Organ, daß bei den Individuen das Ich-Bewußtsein hervorruft und sie dazu veranlaßt, die gewonnenen Erkenntnisse mit ihrer Seele in Verbindung zu setzen. Der ahaṃkāra wird entsprechend dem Überwiegen eines der in ihm enthaltenen guṇas über die beiden anderen in drei Teile geteilt: den „modifizierten“ (vaikārika), der vorzugsweise unter dem Einfluß von sattva steht, den „wirksamen“, (taijasa), bei welchem rajas überwiegt, und den „dunklen“ (tāmasa), tamasa-artigen. Als nächstes Prinzip geht sodann buddhi aus mahat, verstärkt durch taijasa ahaṃkāra¹⁾ hervor, das Organ der Unterscheidung und Entschließung²⁾.

Aus dem vaikārika-ahaṃkāra entsteht sodann manas, das Organ des „inneren Sinns“, des Wünschens und Überlegens. Mit der Hervorbringung des manas ist die Entwicklung der materiellen Basen für die spätere intellektuelle Aktivität der jīvas abgeschlossen. Den Übergang zur Erschaffung der Objekte bildet die Entstehung der Sinnesorgane. Im ganzen werden 10 indriyas unterschieden, 5 Erkenntnissinne: Gesicht (cakṣus), Gehör (śrotra), Geruch (ghrāṇa), Geschmack (rasa), Gefühl (tvac) und 5 Tatsinne: die vom Reden (vāc), Greifen (pāṇi), Gehen (pāda), Entleeren (pāyu) und Zeugen (upastha). Die indriyas gehen aus dem taijasa-ahaṃkāra hervor, sie sind selbst im Individuum etwas Unerkennbares, das nur durch die Tätigkeit, die es in den sichtbaren Organen, welche ihm als Rezeptakulum dienen, entfaltet, erschlossen werden kann.

Aus dem tāmasa-ahaṃkāra entwickeln sich darauf die fünf

1) buddhir . . . mahattattvajanyā taijasaḥkaṃkārenōpacitā (Ps. 112 f.).

2) Im klassischen Sāṅkhya ist mahat mit buddhi identisch, letztere wird deshalb in der Evolutionsreihe vor ahaṃkāra aufgeführt. Madhva unterscheidet hingegen deutlich zwischen beiden; so sagt er Tattvasaṅkhyāna 9 „asaṃsṛṣṭaṃ mahān, ahaṃ, | buddhir, maṇaḥ, khāni daśa, | mātrābhūtāni pañca ca“. Zu BhG. VII, 4 wo von den 8 Bestandteilen der prakṛti gesprochen wird (bhūmir āpo ’nalo vāyuh khaṃ mano buddhir eva ca | ahaṃkāra itiyāṃ me bhinnā prakṛtir aṣṭadhā) bemerkt er ausdrücklich „mahato ’haṃkāra evāntarbhāvaḥ“. Die Unterscheidung von mahat und buddhi ist in Pancarātra-Werken die Regel; sie geht auf eine alte Tradition zurück, die uns in Kaṭh. Up III, 10 erhalten ist (vergl. auch Praśna Up IV, 8, Cūlikā Up 14, Sarvōpaniṣatsāra 5. Mbh XII, 204, 10; XIV, 50, 54. Vielleicht kann auch daran erinnert werden, daß in Sadānandas Vedāntasāra § 85 eine Vierteilung des Erkenntnisapparats gelehrt wird, insofern, als neben buddhi und manas noch citta und ahaṃkāra genannt werden, die in den ersten beiden enthalten sein sollen). Schrader („Introduction“ p. 69—75) ist dem Problem mahat-buddhi nachgegangen und zu bedeutungsvollen Schlüssen gelangt.

Grundstoffe (tanmātra) des Tons (śabda), des Gefühls (sparśa), der Farbe (rūpa), des Geschmacks (rasa) und des Geruchs (gandha), aus denen dann weiterhin die 5 groben Elemente (bhūta) entstehen: aus dem Grundstoff des Tons das grobe Element des Äthers (ākāśa), aus dem des Gefühls die Luft (vāyu), aus dem der Farbe das Feuer (tejas), aus dem des Geschmacks das Wasser (ap), und aus dem des Geruchs die Erde (pṛthivī).

Gleichzeitig mit den tattvas schafft Viṣṇu die diese regierenden Gottheiten Brahmā usw. (Ps. 418).

Die durch Evolution aus der Urmaterie entstandenen 24 tattvas befinden sich zunächst in einem unvermischten Zustande, sie sind „unkombiniert“ (asamsrṣṭa). Damit die Welt zustandekommt, ist es notwendig, daß sie sich miteinander verbinden. Aus ihrer Vermengung (samsrṣṭi)¹⁾ entsteht das Weltei (brahmāṇḍa). Damit ist der erste Teil des Schöpfungsdramas, der „sarga“ abgeschlossen, und es beginnt der zweite Akt desselben, der „anusarga“²⁾.

Viṣṇu dringt in das Weltei ein, Teile von allem Belebten und Unbelebten in seinem Innern bergend. Nach tausend Götterjahren wächst aus seinem Leibe ein Lotus hervor. In diesem wird der vierköpfige Brahmā geboren. Brahmā übt tausend Götterjahre lang Askese und erinnert sich dadurch an die Einrichtung der Welt, wie sie vor der letzten Reabsorption bestanden hatte. Durch seine Bußübungen gnädig gestimmt, läßt Viṣṇu aus seinem Körper die 5 groben Elemente hervorgehen, dann geht er in Brahmā ein und schafft aus ihnen die 14 Welten. Hierauf entstehen alle vergänglichen Götter innerhalb des Welteis, während an der ewigen Lakṣmī ihre charakteristischen Merkmale offenbar werden. Die im Samsāra befindlichen Seelen gehen sodann in die von dem Demiurgen Brahmā ihren Werken in früheren Inkarnationen entsprechend geschaffenen Leiber ein. Gleichzeitig damit geht die Entstehung der Unwissenheit (avidyā) vor sich, die, aus tamoguṇa bestehend, in jeder Seele gesondert ihren Sitz aufschlägt wie ein Piśāca, der sie besessen macht³⁾, und ihr die wahre Erkenntnis verbirgt (Ps. 170—174)⁴⁾.

1) Vergl. Alaṃkārasarvasva, ed. Kāvya-mālā, p. 192: „eṣāṃ tila-taṇḍula-nyāyena miśratvaṃ samsrṣṭiḥ“.

2) mahad-ādy-aṇḍa-paryantaḥ sargo, 'ṇḍe brahmanas tu yaḥ | anusarga iti proktaḥ . . .“ (Bhāg Ptātp, 22 b)

3) Bhāg Ptp. 108 a „piśācavat sthitā māyā . . . sā ca prāṭisvikī nara“ iti Vaibhāvye.

4) Daß die hier ausführlich behandelte Evolutionslehre, wie sie im Ps. zusammengefaßt ist, noch heute den Mādhvas als authentische Darstellung der kos-
v. Glasenapp, Madhva's Philosophie.

3. Der Weltbestand.

Die durch den Evolutionsprozeß aus der Urmaterie hervorgegangene Welt hat die Gestalt eines großen Eis (brabmāṇḍa). Die Hüllen desselben werden gebildet von den tattvas, der Reihe nach anfangend mit der Erde (pṛthivī) und schließlich endigend mit der feinen Materie (avyakta). In der Mitte des Eis befindet sich die Erdenwelt (Bhū-loka) mit ihren Kontinenten und Meeren, unter dieser liegen die von Asuras bewohnten 7 Unterwelten, ganz in der Tiefe die 7 Höllen. Über der Erdenwelt befindet sich der Bhuvar-loka, der sich bis zum Sonnenkreis erstreckt, über ihm der Svar-loka (die Himmelswelt), der von Indra und den Göttern bewohnt wird und die Sphären der Gestirne umfaßt. Jenseits des Svar-loka liegt Mahar-loka, die Welt der pādayogins, d. h. der Wesen, die eine teilweise Beherrschung des yoga erlangt haben. Dann folgen Jana-loka, die Welt der yogins, Tapoloka, die Welt der Asketen (tapasvin) und schließlich Satya-loka, die Welt des vierköpfigen Brahmā und der Ṛṣis. Die sieben Welten bestehen aus den 5 Elementen, jedoch so, daß immer eines von diesen dabei dominiert, und zwar in Bhū-loka Erde, in Bhuvar-loka Wasser, in Svar und Mahar Feuer, in Jana- und Tapo-loka Feuer, in Satya-loka Äther; je höher eine Welt liegt, desto subtiler sind also die Stoffe, die bei ihr vorherrschen. Die Wesen, welche die Welten von Jana an bewohnen, brauchen nie wieder in den Saṃsāra zurückzukehren, sondern gehen nach längerer oder kürzerer Zeit in die Erlösung ein (z. BhG VIII, 16, bhāṣya p. 33 a). Hoch über allen Welten liegt Vaikuṅṭha, der himmlische Sitz Viṣṇus und der Erlösten.

Die Welt mit allen ihren materiellen Produkten und den zahllosen jivas, die sie bewohnen, wird von Viṣṇu regiert und ist ganz und gar seiner Gewalt unterworfen. Sie ist so vollkommen abhängig von ihm, daß ihr Bestand (sthiti) nur durch einen fort-

mogonischen Anschauungen ihres Meisters gilt, ergibt sich aus § 44 des Dvaita-Catechism, in welchem die Schöpfungsgeschichte ganz kurz in systematischer Form behandelt wird. Danach verläuft die Weltentstehung in 10 Stufen. Es entstehen 1) mahat, 2) ahaṃkāra, 3) die tanmātras, 4) die indriyas, 5) die Götter (devatā), 6) avidyā, 7) die Pflanzen (sthāvāra), 8) die Tiere, 9) die Menschen, 10) die Erscheinungsformen Viṣṇus, die die Welt regieren. 1—6 bilden den prakṛta-sarga, 7—9 den vaikṛta-sarga.

1) Über die indischen Vorstellungen vom Weltgebäude vergl. „Hinduismus“ S. 227 und ausführlich W. Kirfel „Die Kosmographie der Inder“ (Bonn 1920). — Angaben über die Maße der Welt macht Madhva Bṛh Up (am Ende des Komm. zum Bhujyu-Brahmana, p. 36 a) und Mbh. tp XXI, 47 f.

gesetzten Akt Gottes möglich ist. Viṣṇu erfüllt sie beständig und ergötzt sich in ihr. Sie ist gleichsam sein Körper (BS. I, 2, 20). In mystischer Weise wird die Welt zu ihm in Beziehung gesetzt, wenn es heißt: „In seinem Bauche ist der Luftraum, die Erde in seiner Füße Sohlen. Der Himmel ist in der Spalte seines Hauptes, die Himmelsrichtungen sind in seinen Armen... Sein oberer rechter Arm enthält den Osten und heißt juhū, weil er die Opfer bringt (hu) und Viṣṇu mit ihm zu essen (hu) pflegt. Der untere rechte Arm enthält den Süden; er heißt sahamānā, denn māna heißt Wissen und Viṣṇu hält in ihm die Muschel, das Symbol des Wissens oder er heißt juhū, weil Viṣṇu mit dem Diskus die Feinde tötet (hu). In seinem linken unteren Arm befindet sich der Westen; er heißt rājñī, weil Viṣṇu darin die Keule (rājī) hält. Der linke obere Arm enthält den Norden; er heißt subhūtā, weil Viṣṇu in ihm den Lotus trägt, das Symbol des Glückes (Śrī)“ (z. Chā Up III, 15, 1). Als „innerer Lenker“ (antaryāmin) weilt er immerdar in den Herzen aller Wesen, wandert in vielerlei Gestalt in ihnen umher und leitet sie von innen¹⁾.

4. Die Reabsorption der Welt.

So wie die Evolution und die Erhaltung der Welt durch Viṣṇu geschieht, so auch die Reabsorption (pralaya). Die Weltvernichtung ist eine partielle oder eine totale. Die partielle erfolgt regelmäßig, wenn ein Tag des Brahmā (dainandina-pralaya) oder eine Manu-Periode zu Ende gegangen ist (Manu-pralaya). Der dainandina-pralaya erstreckt sich nur auf die drei Welten Bhū, Bhuvar- und Svarloka und nicht auf die in diesen Welten wohnenden Götter, die unter Indras Führung nach Maharloka auswandern. Beim Manu-pralaya wird die Dreiwelt von einer Sintflut heimgesucht, der jedoch nur die Menschen in Bhūloka und die im Götterhimmel befindlichen Werkfrommen (karmin) zum Opfer fallen, während die Bewohner von Bhuvar und Svarloka sich nach Maharloka retten.

Der „große pralaya“ (mahāpralaya) hingegen ist eine vollkommene Reabsorption der Welt. In Viṣṇu entsteht dann der Zerstörungsdrang (saṃjihīrṣā). Daraufhin dringt aus Saṃkarṣaṇas²⁾

1) „hṛdaya-sthaḥ sadā Viṣṇur bahudhā caikadhā bhavan | carati svecchayai-vāntaḥ sarva-jivān niyāmayan“ (z. Mu Up II, 2, 7).

2) Saṃkarṣaṇa wird als vyūha der Zerstörung bezeichnet (saṃhāra-kāraṇa-vapu, Mbhtp. I, 7) vielfach aber auch mit Rudra identifiziert, zu BhG VIII, 4 mit Brahmā.

Munde ein Feuerbrand, der das ganze Weltei verbrennt. Es erfolgt eine allgemeine Involution aller tattvas, bis schließlich nur noch die Urmaterie übrig ist, in welcher die guṇas sich im Gleichgewicht befinden. Die Reihenfolge der Rückbildung der einzelnen Produkte in die tattvas, aus denen sie ihren Ursprung nahmen, ist genau die umgekehrte derjenigen, welche bei der Weltentstehung stattfand (anurūpaḥ kramaḥ sṛṣṭau, pratirūpo laye kramaḥ. Pādmapurāṇa). Symbolisch wird dies in der Weise gedeutet, daß je früher etwas geschaffen ist, es desto früher auch ein Aufenthaltsort von Viṣṇus Ruhm und darum widerstandsfähiger ist als das später geschaffene, so daß es erst später der Vernichtung anheimfällt. (z. BS. II, 3, 14). Die einzelnen Seelen gehen alle¹⁾ in Viṣṇus Leib ein. Viṣṇu selbst ruht auf einem von Lakṣmī gebildeten Feigenblatt in dem in Lakṣmī bestehenden großen Ozean, bis er von neuem mit der Weltschöpfung beginnt. Von der Vernichtung nicht betroffen werden die Wohnsitze der Seligen in Śvetadvīpa, Anantāsana und Vaikuṇṭha, da diese die Wesenheit Lakṣmīs (lakṣmyātmakatva) haben²⁾, ebenso auch nicht die ewigen Höllen³⁾ Tāmīra und Andhatāmīra⁴⁾.

1) Mbhṭp I, 3; Ps. 468 „sarve' pi jivās tad-udaram praviṣanti“.

2) Gītātāp XVIII, 62: „śāsvataṃ sthānaṃ Vaikuṇṭhādi | „Śrīr eva loka-rūpeṇa Viṣṇos tiṣṭhati sarvadā | ato hi Vaiṣṇavā lokā nityās te cetanā apīti Āgneye“.

Über die Lage dieser 3 Paradiese macht Madhva Angaben im Komm. zu Chā Up III, 13, 7 wo er die Stelle erläutert: „Nun, das Licht, das jenseits von diesem Himmel scheint, jenseits der Brahmāwelt, jenseits von allen Welten, in den höchsten Welten, über denen es keine höhern mehr gibt, — das ist fürwahr dasselbe Licht, das innerhalb dieses Menschen ist“. Auf der Erde ist der Himmel (dyaus): Meru, im Äther (ākāśa): der Sonnenkreis, im Himmel (divi): der Sitz Indras. Für die auf Erden befindlichen ist die höchste Welt Anantāsana, für die im Luftraum Śvetadvīpa, für die im Himmel (dyaus) Vaikuṇṭha. So ist auch der Sitz Viṣṇus dreifach wie die Welt.

3) Nach BS. III, 1, 16 gibt es 5 zeitliche (anitya) Höllen: Raurava, Mahāraurava, Vahni, Vaitaraṇī und Kumbhīpāka, in welchen kleinere Sünden von den Missetätern durch zeitlich-begrenzte Strafen verbüßt werden, und 2 ewige (nitya) Höllen, Tāmīra und Andhatāmīra, in denen die für alle Ewigkeit Verdammten wohnen. — Nach Chā Up VI, 16 (p. 31 a) zerfällt Andhatamas in drei Abteilungen. Die Strafe in der ersten Abteilung entspricht dem Gefängnis. Die in der zweiten der Verstümmelung, die in der dritten der Todesstrafe.

4) Zu Bṛh Up I, 2, 1 (p. 2 b) führt Madhva den „Brahmatarka“ an, nach welchem Werke die folgenden 10 Dinge beim pralaya nicht vergehen: 1) Viṣṇu, 2) Lakṣmī, 3) die jīvas, 4) die Zeit, 5) prakṛti im Zustande des Gleichgewichts der guṇas (triḡuṇa-sāmya), 6) die karmans, 7) prāṇa, 8) die indriyas, 9) die Werkresiduen (saṃskāra), 10) die Veden. — Zur Zeit der Weltenruhe sind alle diese von Viṣṇu bedeckt, so daß es darum kein Widerspruch ist, wenn es in der Schrift heißt: „naivēha kimcanaḡra āsīt“.

5. Die Weltalter.

Die Zeit ist ebenso wie die Urmaterie als Ganzes ein ewiges Weltprinzip; ihre Teile hingegen sind vergänglich; sie wird deshalb als nityânitya (ewig-nicht-ewig¹⁾) bezeichnet. Ihren Ursprung nimmt sie aus der prakṛti (kālôpadānam prakṛtir eva, z. Ps. 188) und zwar permanent, also auch zur Zeit der Weltenruhe (Ps. 470). Die Zeit besitzt in sich selbst Unterschiede (svata eva kâle viśeṣâṅgikṛteṣca, z. BS. II, 2, 12) und erhält diese nicht erst durch die Vorfälle, die sich zufällig in ihr abspielen. Sie ist insofern als Ursache für die Entstehung aller Produkte anzusehen (Ps. 192), so daß die Worte der kâla-cintakas (Gaudapâdakârikâ I, 8) in dieser Hinsicht richtig sind, wofern man die Zeit als von Viṣṇu abhängig ansieht. (Māṇḍ-Up I, 14).

Das Weltgeschehen vollzieht sich in genau-bestimmten Zeiträumen²⁾. Zur Zeit des Weltbestandes folgen in regelmäßigem Turnus die 4 Weltalter aufeinander: das Kṛta-yuga, in welchem die Rechtschaffenheit allgemein war und Viṣṇu allein verehrt wurde (1.728.000 Jahre); das Tretâ-yuga, in welchem die Tugend schon Einbuße erlitt und die Menschen anfangen, zur Erreichung von bestimmten Zwecken Opfer darzubringen und andere Götter anzubeten (1.296.000 Jahre); das Dvâpara-yuga, in dem der Abfall vom wahren Glauben weiter zunahm und der Veda, der vorher einêr gewesen war, in vier Teile zerlegt wurde (864.000 Jahre) und schließlich das böse Kali-yuga, in dem wir jetzt leben und in welchem die Schlechtigkeit und Gottlosigkeit ihren Höhepunkt erreicht (432.000 Jahre). Das zu Ende gehende yuga geht nicht unmittelbar in das folgende über, sondern jedes alte yuga wird beschlossen, jedes neue eingeleitet durch eine Periode der Dämmerung (sandhyâ und sandhyâmśa), welche je $\frac{1}{10}$ der Dauer des yuga beträgt und in die oben gegebenen Zahlen eingerechnet ist. Die vier yugas zusammen, d. h. 4.320.000 Jahre heißen mahâyuga. 1000 mahâyugas heißen ein kalpa und bilden einen Tag Brahmâs. Am Ende eines jeden solchen Tages erfolgt ein dainandinapralaya, durch welchen die drei Welten zerstört werden. Nach einer Periode der Ruhe, der sog. „Nacht Brahmâs“, die ebenfalls einen kalpa währt, erfolgt dann bei Tagesanbruch eine Neuschöpfung. Während eines Brahmâtages folgen 14 Manus in der Menschenwelt

1) Tattvasamkhyâna, v. 8. Komm.: „yan na sarvathâ kûṭastham nâ'py anityam eva, tad ucyate nityânityam“.

2) Ps. 423 ff., z. Māṇḍ Up I, 2, 6. Vergl. H. Jacobi „Ages of the World (Indian)“ in E. R. E. vol. 1, p. 200 ff., „Hinduismus“ S. 230 f.

aufeinander, jeder 71 mahāyugas lang sein Amt ausübend. Über die Himmelswelt herrschen während dieser Zeit 14 Indras nacheinander¹⁾. Aus den Tagen und Nächten Brahmās setzt sich in entsprechender Weise das Brahmā-Jahr zusammen. 100 Brahmā-Jahre sind die Lebenszeit eines Brahmā und damit die Zeit des Weltbestandes, von der Entstehung Brahmās auf der Lotusblume bis zum großen Weltuntergang; diese Zeit heißt „para“. Nach einer Periode der allgemeinen Weltruhe erfolgt dann die Neuschöpfung, und zwar umfaßt die Zeit von der Evolution des mahat bis zur Fertigstellung des Welteis einen „mahākālpa“, die Zeit von dort bis zur Entstehung Brahmans auf der Lotosblume einen „pādma-kālpa“.

IV.

Die Seelen.

1. Allgemeines.

Die Seele (jīva) ist ein ewiges, immaterielles, rein-geistiges, erkennendes und tätiges Wesen. Sie ist ohne Teile und deshalb unzerstörbar. Sie hat die Größe eines Atoms, wie sich daraus ergibt, daß sie im Verlaufe ihrer Wanderungen von einer Existenz zur andern bald in kleinen, bald in großen Leibern Platz findet. Die Ansicht der Jainas, nach welcher die Seele jeweils die Größe des von ihr belebten Körpers besitzen soll, ist zu verwerfen, denn wenn sie, um nacheinander den Leib eines ganz kleinen Wesens und den eines Elefanten zu bewohnen sich entsprechend verändern müßte, dann würde sie, wie alle veränderlichen Dinge, auch veränderlich sein. (BS. II, 2, 34). Mit der Lehre von der Atomgröße (aṇu-parimāṇatva) der Seele steht es nicht in Widerspruch, wenn es in der Heiligen Schrift gelegentlich heißt, die Seele sei daumengroß (aṅguṣṭha-mātra, Kāṭh Up. VI, 17), denn dies ist nur ein metaphorischer Ausdruck.

Die Herrlichkeit, welche den Seelen an sich zukommt, wird beschränkt durch ihre Verbindung mit der Materie. Dadurch wird ihre Erkenntnis und ihre Seligkeit in hohem Maße vermindert und

1) z. Ps. 424, 426 werden folgende Namen für die 14 Manus und die entsprechenden Indras unsers Brahmätages gegeben: 1) Svāyambhuva-Yajña, 2) Svārociṣa-Rocana, 3) Uttama-Satyajit, 4) Tāpasa-Tāpasa, 5) Raivata-Vibhu, 6) Cākṣuṣa-Mandradyumna, 7) Vaivasvata-Purandara, 8) Sāvārṇi-Bali, 9) Dakṣasāvārṇi-Adbhuta, 10) Brahmāsāvārṇi-Śambhu, 11) Dharmasāvārṇi-Vaidhṛti, 12) Rudrasāvārṇi-tudhāman, 13) Devasāvārṇi-Divaspati-, 14) Indrasāvārṇi-Śuci.

sie wird der Geburt, dem Tode und mancherlei Leiden unterworfen. Daß das Leid tatsächlich nicht in der Seele selbst vorhanden ist, sondern nur durch ihre Verbindung mit dem Stofflichen hervorgeufen wird, ergibt sich daraus, daß es ihr fehlt, sobald sie dem Einfluß der Materie entrückt ist, wie im Zustande des Schlafes oder des pralaya. (z. BhG. II, 14).

Die Verbindung der Seelen mit der Materie ist anfangslos und bei manchen Seelen auch ohne Ende. Sie ist eine Folge der Werke, welche die jīvas seit unendlicher Zeit in ihren verschiedenen Existenzen vollbracht haben. Eine Befreiung der Seele von der Materie ist nur möglich durch die Erfüllung bestimmter religiöser Pflichten, welche ihr die Gnade Gottes und dadurch das übernatürliche Wissen erwerben helfen, das zur Erlösung von den Banden der Stofflichkeit führt. Im Zustande der Erlösung kommen dann die der Seele an sich eigentümlichen Eigenschaften, ihre Kraft, Macht, Energie, Seligkeit und Erkenntnis zur Entfaltung, so wie die Zeugungskraft, die im Kinde schon potentiell vorhanden ist, im Jüngling erst zu Tage tritt (BS. II, 3, 30f.).

2. Seelen und Leiber.

Die im Samsāra befindlichen Seelen sind mit materiellen Körpern umkleidet. Der grobstoffliche Leib (sthūla śarīra), der mit den gewöhnlichen Sinnesorganen wahrnehmbar ist, entsteht mit der Geburt und zerfällt beim Tode wieder. Er setzt sich aus den groben Elementen zusammen, und zwar auf Erden zu 50% aus Erde, der Rest zu $\frac{3}{4}$ aus Wasser, zu $\frac{1}{4}$ aus Feuer; bei den im Himmel (svarga) befindlichen Wesen besteht er zur Hälfte aus Feuer (z. BS. II, 4, 23).

Jede Seele hat außer dem groben Körper noch einen aus feiner Materie gebildeten, sinnlich nicht wahrnehmbaren Leib (sūkṣma oder līṅgaśarīra). Dieser besteht aus 16 Teilen, nämlich den 5 Erkenntnissinnen, den 5 Tatorganen, dem Innenorgan und den 5 prāṇas¹⁾. Von diesen ist der prāṇa mit seinen 5 Unterteilen von besonderer Wichtigkeit.

Prāṇa ist im Makrokosmos die Lebenskraft, die in allem die Bewegung hervorruft, im Mikrokosmos der Lebenshauch, der die

1) Bhāg P IV, 29, 76 „evam pañcavidham līṅgam trivṛt ṣoḍaśa-viśṛtam | eṣa cetanayā yukto jīva ity abhidhiyate“ und dazu Madhva (Bhāg P. tp. p. 56a): „prāṇendriyāntaḥkaraṇa-bhedena trividham matam | pañca pañcaiva te sarve prāṇa buddhindriyāni ca | karmendriyāni ca tathā tasmāt pañca-vidham smṛtam | līṅgam ṣoḍaśakam prāhur manasā saha tat punar iti Brāhṁe“. S. auch Ps. 574.

Organe regiert: „Selbst feststehend tut der Mukhya-prāṇa fürwahr dieses und läßt es tun, stärkt und bewirkt, daß etwas gestärkt wird, legt nieder und trägt; deshalb nennen sie ihn den mächtigen. Die indriyas sind nicht feststehend, sie tun nichts und lassen nichts tun, sie stärken nicht und bewirken nicht, daß gestärkt wird, sie legen nicht nieder und tragen nicht; die indriyas heißen darum kraftlos und bloße Mittel zum Zweck“. (Pautrāyaṇa Śruti, z. BS. II, 4, 19). So ist der prāṇa allen Sinnen überlegen und bedient sich ihrer als seiner Werkzeuge. Auch während des Schlafes, wenn sie untätig sind, übt er seine Wirksamkeit aus (z. BS. II, 4, 20); bei kleinen Kindern und im Turiya-Zustande wirkt er, ohne daß er die Organe zu Hilfe nimmt. (z. Chā. Up. V, 2, 9). In seinen 5 Formen als prāṇa (Aushauch), apāna (Nachhauch), samāna (Mithauch), vyāna (Durchhauch) und udāna (Aufhauch) vollzieht er die Respiration, die Sekretion, die Nutrition, den Blutumlauf und den Auszug der Seele aus dem Körper. Seine Funktionen beschränken sich jedoch nicht darauf, das vegetative Leben zu regeln; er ist vielmehr auch das verbindende Glied zwischen dem geistigen jīva und den materiellen Organen und der Mittler (madhya, z. BS. II, 4, 11) zwischen Gott und Seele, der hauptsächliche Sitz Gottes (brahma-dhāman), wenn dieser im Inneren der Seele waltet (z. Muṇḍ-Up III, 2, 1). —

Der feine Leib begleitet die Seele durch alle ihre Existenzen und wird erst von ihr abgelegt, wenn sie den Saṃsāra¹⁾ verläßt.

Als ein dritter Leib (kāraṇa-śarīra) kann schließlich die Unwissenheit (avidyā) betrachtet werden, die, aus tamas-Materie bestehend (S. 49) dem jīva die Erkenntnis Gottes verbirgt.

Im irdischen Leibe hat die Seele ihren Sitz im Herzen. Von hier aus durchdringt sie den ganzen Leib, wie das Sandelöl, das, wenn es auch nur eine Körperstelle benetzt, doch über den ganzen Körper Kühlung und Erfrischung verbreitet, oder wie das Licht, das von einem Platze aus die ganze Umgebung erleuchtet (z. BS. II, 3, 24f.). Bei Menschen, welche die Wunderkräfte der Yoga-Praxis sich zu eigen machten, und bei höheren Wesenheiten sind die Fern-Wirkungen der Seele noch größer. Sie können gleichsam Teile von ihrer Seele absondern und diese an andere Orte senden, wie Blumen, die ihren Duft weithin ausströmen lassen. Zum Scherz können sie so gleichzeitig mancherlei Gestalten annehmen und

1) Der Saṃsāra wird geradezu definiert als die Verbindung der Seele mit materiellen Elementen »bhūta-bandhas tu saṃsāro, muktis tebhyo vimocanam“ (z. BS. III, 1, 1).

sich hier und dort ergötzen, während ihr irdischer Leib unbeweglich an seinem Orte bleibt (z. BS. II, 3, 27). Entsprechend der Machtstellung der jīvas ist der Aktionsradius der Seelen ein sehr verschiedener. Während er sich bei vielen auf die „Licht-Ausstrahlung“ (prakāśato vyāpti) innerhalb ihres Leibes und dessen nächster Umgebung beschränkt, gewinnt bei anderen die „Teil-Durchdringung“ (amśato vyāpti) eine größere oder geringere Ausdehnung; die höheren Gottheiten, vor allem Vāyu, und auch Dämonen, wie Kali, können fast die ganze Welt ihre Macht fühlen lassen. Keine aber auch noch so hochstehende Seele vermag es Viṣṇu gleichzutun, der als antaryāmin das ganze Universum durchwaltet.

3. Das Verhältnis Gottes zu der Seele.

Die Seele ist von Natur, dem Begriff nach, und der Schrift zufolge von Gott durchaus verschieden. Da beide aber geistige Wesenheiten sind, haben sie im Gegensatz zur Materie manches miteinander gemein. Wegen dieser ihrer Ähnlichkeit mit Viṣṇu werden die Seelen mitunter als Teile (amśa) Gottes bezeichnet¹⁾, wie BhG. XV, 7. Damit soll zugleich auch ausgedrückt werden, daß die Seelen ganz und gar von Gott abhängig sind, so wie die Teile vom Ganzen. Es liegt hier also eine bildliche Redewendung vor, ebenso wie wenn die Seelen Söhne, Brüder oder Freunde Viṣṇus genannt werden. (z. BS. II, 3, 43).

Der gleiche Gedanke findet einen Ausdruck auch darin, daß von der Seele als einem Reflex oder Abbild (ābhāsa, chāyā, pratibimba) Viṣṇus gesprochen wird. Sie ist gleichsam ein Abglanz des höchsten Geistes²⁾, weil sie ihm in mancher Beziehung gleicht. „Wie die vielen Spiegelungen der Sonne im Wasser der Sonne ähnlich sind, so werden auch die kleinen Seelen in der Welt als der höchsten Seele ähnlich angesehen“. (z. BS. III, 2, 18). Aber so wie die Sonnenreflexe von dem Himmelskörper ihrem Wesen nach vollkommen verschieden sind, so sind auch die jīvas von Gott völlig verschieden. Genau so aber auch, wie die Abbilder der Sonne von der Sonne in ihrem Dasein und Tun bedingt werden, so auch die Seelen von Gott; sie existieren nur durch ihn und ihr Handeln ist ihm gänzlich unterworfen³⁾.

1) kimcit sādrśya-mātreṇa bhinnō' py amśa ivōcyate Gītā tātp XV, 7, p. 37 b „amśas tu dvidiḥo jñeyāḥ svarūpāṁśo'nya eva ca | vibhinnāṁśo 'lpaśaktiḥ syāt kimcit-sādrśya-mātra-yuk“. Anuvy p. 37 a.

2) cetanābhāsako jīvaḥ, paramaś cetano Hariḥ (z. Kāṭh Up V, 11).

3) na hi pratibimbasya kriyā, sa hi bimba-kriyayaiva kriyavān (z. BhG II, 19).

4. Das Wirken Gottes in der Seele.

Gott weilt als Innenwalter (antaryāmin) im Innern aller Wesen. Obwohl nur einer und über allen Welten thronend, ist er doch allorts gegenwärtig und wohnt im Herzen eines jeden jīva. Sein hauptsächlichstes Rezeptakulum ist der prāṇa (z. Chā-Up III, 13). „Warum wird aber der in jedem jīva wohnende Viṣṇu nicht wahrgenommen, obwohl doch jeder jīva sein eigenes Selbst wahrnimmt?“ „So wie in dem Kern des Feigenbaums das, was das Wachstum des großen Baumes hervorbringt, nicht wahrgenommen wird, so wird auch Viṣṇu im jīva nicht wahrgenommen“. „Wieso wird aber seine Kraft (śakti) wahrgenommen, während er selbst unsichtbar bleibt?“ „So wie das im Wasser aufgelöste Salzstückchen nicht wahrnehmbar ist, obwohl der Geschmack deutlich erkennbar ist, so ist auch Viṣṇu selbst unerkennbar, obwohl seine Wirkungen deutlich fühlbar sind“ (z. Chā Up VI, 12). So wie ein Piśāca schon lange in einem Menschen sein Wesen getrieben haben kann, ohne daß er bemerkt wurde, und dann, scheinbar plötzlich, von ihm Besitz ergreift, so weilt auch Viṣṇu in jedem jīva, wird ihm aber erst offenbar, wenn die Wissenserleuchtung eingetreten ist. (z. Mu. Up III, 2, 1 cf. BS. II, 1, 26).

Viṣṇu als antaryāmin bewirkt, daß der jīva mit den Augen sieht, mit den Ohren hört, mit dem manas denkt, mit der buddhi erkennt (z. BS. II, 4, 16); er trinkt die Frucht der guten Werke (Kaṭh-Up III, 1) zu seinem Zeitvertreib, wird aber von dem Übel, das dem jīva anhaftet, nicht berührt; er weilt auch in den jīvas, welche in der Hölle Qualen erdulden, ohne an ihren Leiden teil zu haben (z. BS. III, 1, 17); er ruft im jīva Wissen und Unwissenheit hervor, er verleiht nach seiner Gnadenwahl entsprechend dem karman, Seelenwanderung oder Erlösung, er teilt Lust und Leid zu, durch ihn entsteht Licht und Finsternis (Tattvasaṃkhyāna, v. 10. 11), er allein ist der autonome, der wirkliche Täter, der den jīva anregt und beherrscht¹⁾. (z. BhG. II, 24).

Wenn Gott allein als wahrer Täter bezeichnet wird, so würde also die Seele an sich ganz passiv sein und keinerlei Aktivität haben? Das würde im offenbaren Widerspruch zu den Worten der Heiligen Schrift stehen, welche gerade dem jīva Vorschriften über sein Handeln macht, ihn z. B. zur Meditation auffordert und

1) „asat-kartā tu jīvaḥ syāt, sat-kartā paramésvaraḥ“ (Śabdānirṇaya, nach Bhāg Ptāp III, 35, p. 43 b) „prāṇa-saṃsthasya vai Viṣṇoḥ saṃprityai bhojanaṃ bhavet | tad icchayaiva cauryādi kuryur ajñā api dhruvam | tathāpi taṃ na jānīyuh prāṇātmanāṃ Janārdanam“ iti Pravṛtte (z. Bṛh Up IV, 1, 3, p. 47 b).

ihm als Lohn für seine Taten bestimmte Dinge in Aussicht stellt. Wenn der Einzelseele gar keine „Täterschaft“ (kartṛtva) zukäme, dann wäre der größte Teil des Veda unnützlich, ganz abgesehen davon, daß es eine alltägliche Erfahrung ist, daß jeder jīva diese und jene Taten vollbringt, um bestimmte Zwecke zu erreichen. Darum ist es gewiß, daß auch die Einzelseele eine gewisse Kraft (śakti) und ein beschränktes kartṛtva besitzt. Die Handlungsfreiheit des jīva ist jedoch gering im Vergleich zu der Macht Viṣṇus, weil er heteronom und Viṣṇu untertan ist. Der jīva ist ein Täter wie ein Zimmermann, der teils unter der Leitung eines Meisters, teils aus eigenem Antrieb handelt. Die Fähigkeit zu handeln aber stammt aus Gott und Gott läßt die Seele handeln in einer Weise, die ihrem karman, ihrer Bemühung (prayatna) und den ihr innewohnenden Dispositionen (saṃskāra) entspricht (BS. II, 3, 33 ff.).

Wenn der jīva auch ein intelligentes, geistiges Wesen (cetana) ist, so ist er doch wegen seiner Abhängigkeit (von Gott) unfähig, von sich selbst aus etwas zu vollbringen. Er gleicht somit einem Stein oder einer Holzpuppe, die von einem anderen in Bewegung gesetzt werden müssen, um Aktivität zu entfalten. Wenn demgegenüber gesagt wird, der jīva bringe ein Werk, dessen Ausführung er sich vorgenommen, zu Ende, und besitze also die Fähigkeit des Handelns, so ist demgegenüber zu bemerken, daß ebenso wie die Kühe die Milch nicht von sich allein, sondern vielmehr auf die Veranlassung des Mukhya-prāṇa hin erzeugen, wie die Schrift lehrt, so auch die jīvas nichts von selbst vollbringen können. Daß die Seele kein autonomer Täter sein kann, ergibt sich aus der folgenden Erwägung: Wenn ein Wesen nur einen Finger rührt, so [müßte es — als absolutes, einheitliches Wesen — damit zugleich sich in seiner Totalität betätigen. Das ist aber erfahrungsgemäß unrichtig, weil nur an einem Punkt seine Wirksamkeit sich äußert. Nähme man aber an, daß es nur zum Teil tätig ist, so widerspräche das der überall von der Schrift ausgesprochenen Unteilbarkeit des jīva. Ebenso ungereimt ist es, zu glauben, nur der durch upādhis hervorgerufene Teil der Seele handele, denn dann müßte die Seele entweder ganz mit upādhis versehen sein — sie handelt ja aber doch nur mit einem Finger! — oder teilweise, was wieder ihrer Unteilbarkeit widerspräche (z. BS, II, 1, 24 ff.). Schließlich aber würde der Annahme einer absoluten Täterschaft der Seele auch die Tatsache widersprechen, daß sie unfähig ist das zu tun, was ihr gut ist, und das zu unterlassen, was ihr schadet (z. BS. II, 1, 22). So ist die Seele denn ganz und gar von Gott in ihrem Tun abhängig und es gilt der Satz:

„Ich bin kein Täter, du bist kein Täter, ein Täter ist nur der ewige Herr“. (z. BS. II, 1, 25).

Die Wirksamkeit Viṣṇus in den jīvas äußert sich in den fünf psychischen Zuständen (avasthā): 1) Wachen, 2) Träumen, 3) Tiefschlaf, 4) Ohnmacht und 5) turīya.

Im Wachzustande (jāgrad-avasthā) weilt Viṣṇu als Vaiśvānara im rechten Auge des jīva und läßt ihn die Außendinge sowie Lust und Leid empfinden, indem er die Sinne lenkt. Als Vaiśvānara hat Viṣṇu 19 Gesichter, das mittelste hat die Gestalt eines Elefantenkopfes, die übrigen, die sich rings um dieses gruppieren, haben menschliches Aussehen. Er hat ferner 7 Glieder, nämlich 4 Arme, 2 Füße und einen Elefantenrüssel. Für den jīva selbst ist Viṣṇu in dieser Gestalt nicht wahrnehmbar (agocara), nimmt aber selbst durch dessen Sinne alles wahr und genießt alle dem jīva zuteil werdenden Genüsse, ohne hingegen von dessen Leiden affiziert zu werden. Er verursacht im jīva die Unwissenheit und den Wahn, sich für ein unabhängiges Wesen zu halten, und das ganze Treiben in der Welt (vyavahāra).

Im Zustande des Traumschlafes (svapna-avasthā) befindet sich Viṣṇu als Taijasa im manas, das im Halse lokalisiert wird¹⁾. Er hat hier ebenfalls 7 Glieder und 19 Gesichter. Im Traum zeigt Viṣṇu der Seele, wie es ihm gefällt, die im anfanglosen manas enthaltenen Eindrücke. Er bedient sich dabei einzig und allein dieser saṃskāras als Requisiten (sādhana). Durch Träume gestattet Gott den Wesen einen Blick in die Zukunft, was aus Schriftstellen wie Chānd. Up. V, 2, 9 oder der Aussage Vyāsa „Was ein Brahmane, eine Gottheit, ein Stier oder ein König zu einem Träumenden sagt, das wird so geschehen“ zu ersehen ist. Das Verschwinden der Traumbilder geschieht ebenso wie ihr Kommen durch den Willen Viṣṇus. Im Traumzustand ist der jīva zwar auch der Unwissenheit und der trügerischen Illusion, sich für selbständig zu halten, unterworfen, doch ist er auf dieser Stufe der Wahrheit insofern etwas näher, als er nicht mehr durch den groben Leib einen Kontakt mit den Sinnendingen herstellt, sondern nur noch durch manas die Bilder der saṃskāras wahrnimmt und somit durch die Isolierung von dem Grobstofflichen einen höheren Grad der Selbstbestimmung erreicht.

Im tiefen (d. h. traumlosen) Schlafe (suṣupti-avasthā) vereinigt sich die Seele in den Adern der Herzen mit Viṣṇu als Prājña, ohne jedoch mit ihm sich zu vermischen. Ihre gesamte

1) Taijasa-nāmā Bhagavān kaṇṭha-deśa-gata-manas-saṃsthaḥ (Ps. 444).

Sinnestätigkeit hört auf und sie genießt Wonne. Der Zustand selbst wird als *tamas* charakterisiert. In ihm begehrt der *jīva* nichts und nimmt nichts wahr, außer sich selbst, *tamas* und der Zeit. (z. *Māṇḍ Up I, 5*) *Viṣṇu* selbst wird ebensowenig wahrgenommen wie die Objekte der Außenwelt oder die *saṃskāras*. Die Illusion der Unabhängigkeit von Gott ist geschwunden, die uranfängliche Unwissenheit (*mūlāvidyā*, *bijānidrā*) bleibt hingegen bestehen.

Die drei bisher behandelten Zustände treten bei allen *jīvas* von *Brahmā* an abwärts, häufig auf. Das in ihnen statthabende Verhältnis des *jīva* zu *Viṣṇu* wird im *Varāha-Purāṇa* (z. BS. III, 2, 10) wie folgt zusammengefaßt: „Wenn der *jīva* fern ist von dem im Herzen wohnenden Höchsten, so wacht er; wenn er sich in seiner Nähe befindet, träumt er; wenn er in ihn versunken ist, schläft er“. In seinen Formen als *Vaiśvānara* (*Viśva*), *Taijasa* und *Prājña* wird *Viṣṇu* mit den drei Moren der heiligen Silbe *Om* (*A + U + M*) identifiziert, und der Meditation über diese Formen wird eine übersinnliche Wirkung zugeschrieben.

Selten tritt bei den *jīvas* (jedoch nur bei *Rudra* und denen, die unter ihm stehen) der Zustand der Ohnmacht (*moha-avasthā*) auf. Er äußert sich als Bewußtlosigkeit; der Erinnerung beim Erwachen zufolge ist er mit der Empfindung von Leid verbunden; seinem Wesen nach ist er als „halbes Erreichen Gottes durch den *jīva*“ zu charakterisieren.

Im Gegensatz zu den bisher besprochenen Zuständen der Seele, greift der letzte, höchste „vierte“ Zustand (*turiya-avasthā*) nur Platz bei den Erlösten. Er ist transzendent (*avyavahārya*) und kann deshalb von den im *Saṃsāra* stehenden Wesen weder erfahren noch vorgestellt werden. Er wird von *Viṣṇu* in der Form *Turiya* hervorgerufen, der mitten im Kopfe, 12 Finger über der Nasenwurzel weilt. Seinem Wesen nach besteht er in der vollständigen Befreiung von Unwissenheit und der Erlangung des direkten, transzendenten Wissens. Während die Zustände *Viśva*, *Taijasa* und *Prājña* sich periodisch ablösen, ist *Turiya*, wenn erlangt, unverlierbar.

5. Die Klassen der *jīvas*.

Die Zahl der *jīvas* ist unendlich. In dem Raum eines Atoms im Kosmos leben unendlich viele Mengen von *jīvas*¹⁾. Ihre Zahl

1) „*anāgatā atitās ca yāvantaḥ sahitāḥ kṣaṇāḥ | atitānāgatāś caīva yāvantaḥ*“

in der Welt ist unerschöpflich, weil nur ein Teil von ihnen den Samsāra verläßt, so daß dieser nie zum Stillstand kommt.

Die Daseinsformen der jīvas sind außerordentlich verschiedenartig. Die im Welttreiben Verstrickten zerfallen in viele Klassen und Unterklassen, in Götter höherer und niederer Ordnung, in halbgöttliche Wesen, in Dämonen, vergöttlichte Heilige, in Menschen, Tiere und Pflanzen. Zu diesen kommen noch die Seelen, die dem Samsāra entrückt, die Erlösung erreicht haben, oder in die blinde Finsternis eingingen und diejenigen, die in den zeitlichen Höllen ihre Strafe verbüßen oder auf dem Monde eine kurze Zeit des Glücks durchleben, um dann zur Welt zurückzukehren.

Die Verschiedenartigkeit der jīvas in der Welt, die ihnen zuteil werdende Menge von Lust und Leid, ihre Begierden und Antipathien sind eine Folge ihrer Taten in früheren Existenzen. Sie sind nicht bedingt durch das Milieu, in dem sie leben, weil auch Wesen mit gleichartigem Wohnsitz untereinander Verschiedenheiten aufweisen; wollte man diese Differenzen erklären und einen Grund dafür angeben, warum sie gerade an diesem und keinem andern Orte geboren sind, so wäre man auch dann wieder genötigt, auf das karman zurückzugreifen, würde also die Beantwortung der Frage nur verschieben, ohne eine andere Lösung zu finden. (BS. II, 3, 51 ff.).

Sind die einzelnen jīvas auch in ihren speziellen Schicksalen von ihrem karman abhängig, so ist doch die Grundrichtung ihres Wesens, ihr intelligibler Charakter, fest und unveränderlich. Das „So-sein“ eines jīva geht letzten Endes auf Viṣṇu zurück, der ihn nach seinem ewigen Ratschluß in bestimmter Weise dazu prädestiniert, ewig im Samsāra zu wandeln, oder schließlich in die ewige Verdammnis einzugehen, oder am Ende seines Weltenwanderns erlöst zu werden. Das paradoxe, aber so tief sinnige Mysterium der göttlichen Gnadenwahl wird somit von Madhva voll und ganz als wahr anerkannt; es folgt in konsequenter Weise aus dem von ihm aufgestellten Satze, daß nur Viṣṇu autonom, alles andere heteronom ist (Tattvasaṃkhyāna 1) und daß von ihm allein Wissen und Unwissenheit, Bindung und Erlösung ausgeht (ib, v. 11). Wenn Madhva durch Empfehlung sittlicher Handlungen usw. vielfach von diesem Prinzip abgeht und wenn manche seiner Anhänger eine dem Pelagianismus nahestehende Lehre vertreten haben, so sind das Zugeständnisse an das praktische Leben, wie sie in anderen Re-

paramāṇavaḥ | tato' py ananta-guṇitāḥ jīvānāṃ rāśayaḥ pṛthak | paramāṇu-pradeśe 'pi hy anantāḥ pṛāṇi-rāśayaḥ“ (Tattvanirṇaya, Ps. 76) cf. Mbhpt. I, 19.

ligionen auch vorkommen, die jedoch an sich mit der religiösen Forderung der Alleinwirksamkeit Gottes im Widerspruch stehen.

Nach Madhva gibt es also — und das ist eine charakteristische Eigentümlichkeit seiner Lehre, die sie (soweit wir wissen) von den meisten hinduistischen Systemen unterscheidet — drei große Abteilungen von jīvas: die zur Erlösung befähigten (vimukti-yogyā), die ewig im Saṃsāra umherwandernden (nitya-saṃsārin) und die „reprobatī“, die zur ewigen Finsternis verdammt (tamo-yogyā)¹⁾.

Zur Erlösung befähigt sind: die Götter, die Seher (ṛṣi), die Manen (pitaras), die Weltbeherrscher (cakravartin, wie Raghu und Ambarīṣa) und die besten Menschen (uttama-manuṣya).

Ewig an den Saṃsāra gefesselt sind die „mittelmäßigen Menschen“ (madhyama-manuṣya). Diese wandern unaufhörlich im Himmel (svarga), auf Erden und in den Höllen umher, bald Lust genießend, bald dem Leid unterworfen, ohne jemals Ruhe zu finden.

Zur ewigen Finsternis verdammt sind die Klassen von Dämonen (Daitya, Rākṣasa, Piśāca) und die schlechtesten Menschen (manuṣyādhama).

Über die Zugehörigkeit der Pflanzen und Tiere zu einer dieser drei Klassen wird nichts ausgesagt, wahrscheinlich wird angenommen, daß sich dies bei ihrer Höherentwicklung im Verlaufe ihrer Wiedergeburten herausstellen wird. Daß die Pflanzen und Tiere die Möglichkeit haben, die Erlösung zu erreichen, wird jedenfalls ausdrücklich bemerkt (z. Bhāg Ptp. III, 30, 28, p. 43 b). Zu Chā Up II, 23 (p. 13 b) wird ausgeführt, daß Pflanzen (sthāvara) unter gewissen Umständen der Weg zum Heil offen steht. Daß Tiere, die die nötige Geistesreife (viśiṣṭabuddhi) erlangten, erlöst werden können, wird z. BS. I, 3, 26 mit dem Beispiel des Jaritāri bewiesen.

Der den jīvas von Gott aufgeprägte Charakter ist anfangslos und unabänderlich (z. Bṛh Up. I, 5, p. 14a); Götter gehen stets in die Seligkeit ein, Dämonen immer in die Finsternis, bei den Menschen entfaltet sich unbedingt ihre Natur, die sie in die Höhe oder in die Tiefe führt oder beständig an den Saṃsāra bindet²⁾. Scheinbare Ausnahmen beweisen nichts gegen die allgemeine Geltung des Gesetzes von der Unveränderlichkeit des Gnadenstandes.

1) Diese Dreiteilung der jīvas wird an zahllosen Stellen dargelegt, z. B.: z. BS. III, 4, 37; Mbhtp. I, 87; Bhāg Ptp. X, 5, 1 (p. 79 b); Tattvasaṅkhy. 4—7.

2) „daiṣīm eva sampattim devā abhigacchanty āsurim 'eva cāsūrā naivātayor abhibhavaḥ kadācit svabhāva eva hy avatiṣṭhate“ BS. III, 4, 35. „devānām nirayo nāsti tamaś cāpi kathaṃcana | nāsuraṇām tathā muktih kadācit kenacit kvacit | mānuṣāṇām madhyamānām naivaitad dvayam āpyate“ Mbhtp. I, 89 f.

Wohl kann z. B. das reine Wesen eines Gottes infolge des Obwaltens besonderer Umstände auf kurze Zeit verdunkelt werden, wie dies bei Prahlāda der Fall war, der durch einen Fluch zu einem Dämon wurde, doch kommt dann nach einiger Zeit die wahre Natur wieder zum Durchbruch (z. Chā Up VIII, 7, p. 42b; Gītātṣ. p. 38b).

Die von Gott gewirkten Verschiedenheiten, die an den jīvas zur Erscheinung kommen, sind nicht den Seelen an sich eigen — da diese ja rein geistig und ohne Fehl sind — sondern sind eine Folge ihrer Verbindung mit den materiellen Organen des psychischen Lebens¹⁾ sie sind aber trotzdem angeboren (svabhāvika) und ewig (sanātana), weil die von Viṣṇu gewollte Verbindung zwischen einer Seele und einem bestimmten Denkorgan ewig ist.

Gott prädestiniert nicht nur die allgemeine sittliche Grundtendenz eines Wesens, sondern auch die Höhe des von diesem zu erreichenden Grades der Gnade oder der Verdammnis. Nach Madhva stehen nämlich die Wesen innerhalb der drei großen Kategorien nicht einander gleich, sondern es herrscht eine genaue Rangordnung unter ihnen. Diese Rangordnung (tāratamya) umfaßt nicht nur die noch im Samsāra befindlichen Wesen, welche für die Erlösung oder für die Finsternis geeignet (yogya) sind, sondern auch diejenigen, welche die Seligkeit erlangten bezw. in die Finsternis eingingen, denn nirgends herrscht Gleichheit unter den Wesen, sondern überall eine uranfängliche Verschiedenheit: Wer dies nicht glaubt, sondern eine Koordination aller jīvas annimmt, der ist für die Hölle reif²⁾.

Madhva gefällt sich darin, die Abstufung der jīvas bis ins Einzelne zu beschreiben. Er führt die verschiedenen Klassen der Erlösten auf und geht dann zu einer Aufzählung der einzelnen Gottheiten über, die zu einer großen Hierarchie geordnet werden. An dieser Stelle sei darauf aufmerksam gemacht, daß die einzelnen Gottheiten, die zu einer bestimmten Weltperiode nur in einem Exemplar vorhanden, in der Himmelswelt herrschen (also z. B. Brahmā) im Zustande der Erlösung auch wieder nur Mitglieder einer bestimmten Klasse sind. Denn wenn der heute herrschende Brahmā die Seligkeit erlangt, so tritt ein anderer jīva an seine

1) „cid-rūpā eva hi jīvaḥ | viśeṣas tv antaḥkaraṇa-kṛtaḥ | sarveṣāṃ ca sādhu tvādīkaṃ sarvaṃ īśvara-kṛtaṃ eva, svato na kiṃcīt api“. z. BhG. VI, 9.

2) anādīś ca viśeṣo 'yaṃ sarveṣāṃ mānuṣādīnāṃ | iyaṃ nicōccatā kvāpi na kenāpi hy apōditum | śakyate yo' nya-kathā kartum icchet, so 'pi tamo vrajet (z. Bṛh Up I, 5, p. 14a).

Stelle und übt seine Funktionen aus, Brahmā selbst aber nimmt neben allen Brahmās, die ihm voraufgingen und die ihm folgen werden, einen Platz in der Brahmā-Klasse der Erlösten ein. Ebenso wie die Zahl der Seelen an sich unendlich ist, ist auch die Zahl der Wesen, die zu der Ausfüllung der Stellung eines Brahmā prädestiniert sind und diese schließlich am Ende ihrer Weltenwanderung erreichen, unendlich (Ps. 77).

Die Stufenleiter der Wesen erstreckt sich nach oben bis zur Brahmā-Stellung der Erlösten, nach unten bis zur Kali-Stellung der Verdammten, so daß auf diese Weise jedes Wesen, das den Samsāra im Guten oder im Schlechten verläßt, vom Augenblick seiner Erlösung oder seiner Verdammung an für alle Ewigkeit einen bestimmten Platz innehat. Bei den Wesen, die im Kreislauf der Existenzen stehen, ändert sich hingegen ihre Stellung, entsprechend ihrem karman, in ihren verschiedenen Geburten; die Rangordnung unter ihnen ist abhängig von dem Zustande, in dem sie sich zeitweilig befinden.

Die Verdammten umfassen die schlechtesten Menschen und eine Reihe von Klassen böser Geister, als da sind solche, die Krankheit und Besessenheit hervorrufen, wie Piśācas, Bhūtas, Kūsmāṇḍas, Pretas, ferner Unholde aller Art wie Rākṣasas, Yādas, Schlangen- und Tier-Geister, sowie alle Sorten von Dämonen: Daityas, Dānavas, Asuras¹).

Heuchelei, Stolz, Hochmut, Zorn, grobes Benehmen und Unwissenheit sind die hervorstechendsten Eigenschaften der zur Verdammung Prädestinierten (BhG. XVI, 4); die drei Tore der Hölle: Begier, Zorn und Habsucht stehen ihnen offen (BhG. XVI, 21); von dem Netz der Betörung umstrickt, haben sie einen fanatischen Haß gegen Viṣṇu und alles Gute und entwickeln an sich mehr und mehr alle die Laster, die BhG. XVI, 7—20 denen zuschreibt, von welchen Viṣṇu sagt, daß er sie unaufhörlich (ajasram) in dämonische Mutterschöße schleudere und daß sie betört von Existenz zu Existenz nicht zu ihm gelangend, den Weg in die unterste Tiefe gehen (BhG. XVI, 19. 20).

Die dämonischen Naturen, die Asuras, d. h. „die sich an den Genüssen des Lebens ergötzen“²), die Daiteyas, sind Söhne des Brahmā, aus tamas bestehend und an Zahl den Göttern weit überlegen (z. Bṛh. Up I, 3, 1, p. 5b). Um die Menschen zu verwirren gebärden sich Asuras auch als Götter und führen die Namen Brahmā

1) vergl. Ps. p. 131 b.

2) asuṣu ratā asurāḥ (z. BhG. VII, 15).

u. a. Diese Auswürflinge sind „Nicht-Götter“ (adeva) und dürfen nicht verehrt werden. Von den echten Göttern unterscheiden sie sich dadurch, daß erstere nur annehmen, was ihnen mit frommem, auf Viṣṇu gerichteten Sinne dargeboten wird, während letztere unterschiedslos alles akzeptieren. (z. Chā Up I, 1, 2, p. 2a).

An der Spitze der Mächte der Finsternis stehen große Asuras wie Kālanemi¹⁾, Vipraciti (Ps. 77), Dvāpara²⁾, vor allem aber Kali. Kali, der Geist des gegenwärtigen Zeitalters, spielt in Madhvas System etwa die Rolle des Satans der christlichen Theologie³⁾. Er ist das schlechteste von allen Wesen⁴⁾; ebenso wie sich in Brahmā die guten Taten aller unter ihm stehenden jīvas zu einem großen phala (Lohn, Frucht) summieren, so in Kali die Sünden aller Verdammten (Anuvy 63 b). Er ist der Böse (pāpman), der Freund des Unrechts (adharmamitra), die Ursache des Unheils (abhadra-hetu). Als Kṛṣṇa die Erde verlassen hatte, machte er sich im Reiche des Yudhiṣṭhira breit, überall die Herrschaft der Gier, der Unwahrheit, des Mordes und aller Sünden aufrichtend. Parikṣit gelang es, ihn zu fangen. Er wies ihm Spiel, Trunk, Frauen und Gewalttätigkeit als Wohnsitz an, in dem er auch heute noch seine Tätigkeit ausübt, „wie ein Wolf unter den Menschen umherstreifend“ (Bhāg P. I, 16 f.). Als teuflischer Versucher will er die Seelen sich untertan machen, wie ihm dies zum Teil mit Nala gelang. Er dringt in sie ein als falsches Wissen, als Laster und Begierde (Bhāg Ptp 128 a). Deshalb muß jeder bestrebt sein, gegen ihn anzukämpfen. Unter den verschiedensten Formen, als Mantharā, Duryodhana, Jarāsandha, Hamaṣṭhika, Śiśupāla, Jina erscheint er in der Welt, um Viṣṇu zu bekämpfen. Wenn er von diesem in seinen avatāras als Rāma, Kṛṣṇa usw. besiegt und in die Finsternis gestürzt worden ist, so ist er damit nicht vernichtet; nur Teile (aṃśa) von ihm haben die Welt verlassen, seine Grundform (mūla-rūpa) bleibt bestehen und geht erst am Ende des Brahmakalpa, beim Weltuntergang in die ewige Verdammnis ein, um in der nächsten Weltperiode in einem neuen Kali einen Nachfolger zu finden (Ps. 552).

1) Kālanemi wird Gītātṭp. III, 37 (p. 16 a) als Regent der Begierde (kāma) genannt.

2) Nach Gītātṭp XIII, 27 (p. 35 a) Regent des Hasses.

3) Sein heiliges Tier ist das Chamäleon (kṛkalāsa). z. Bṛh. Up I, 5, 14 (p. 28 a).

4) „adhamāḥ Kalir uddiṣṭāḥ“ (Bhāg Ptp 98 b) „asurāḥ Kali-paryantā evaṃ duḥkhōttarōttarāḥ, Kalir duḥkhādhikā teṣu, te' py eva Brahmavad gaṇāḥ“ (Mbhtp I, 136).

Die Stufenleiter der Erlösten beginnt bei den Pflanzen; es folgen dann Tiere und Vögel, weiterhin beste Menschen aus den niederen und solche aus den höheren Kasten, dann Weltbeherrscher, Menschen- Gandharvas (*manuṣya-gandharva*), Götter- Gandharvas (*deva-gandharva*) samt Siddhas, Cāraṇas, Kinnaras, Kimpuruṣas, Vidyādharas, Yakṣas. Nach diesen kommen dann die Väter (*pitara*s), und niederen Götter (*ajānaja-deva*), denen die 8 großen Gandharvas Tumburu usw. gleichgerechnet werden, die Ṛṣis, die höheren Götter, Indra, Br̥haspati, der Ober-Indra Purandara, Siva und Brahmā¹⁾.

Während von den meisten dieser Wesen nicht oft die Rede ist, wird von den höheren Göttern und ihren Kräften viel gesprochen. Wir haben uns daher mit ihnen noch genauer zu befassen.

V.

Die Seelen (Fortsetzung): Die Götter.

1. Das Wesen der Götter.

Die devas sind jīvas, die infolge ihrer in früheren Existenzen aufgehäuften guten Werke in den Himmelswelten wiedergeboren worden sind und dort ein glückliches, von irdischem Leid freies²⁾, nach menschlichen Begriffen sehr langes, wiewohl nur endliches Leben führen und als Schutzherren über bestimmte Dinge in der Welt gewisse Funktionen erfüllen. Bei den höheren Göttern ist das Dasein, das sie von ihrer Geburt bis zum Weltuntergang führen, das letzte, das sie erleben; mit dem pralaya tritt (wie wir weiter unten sehen werden) ihre Erlösung ein. Andere erlangen noch eine Wiedergeburt und dann die Befreiung; bei den niederen Göttern hingegen ist das Herabsinken in neue, tiefere Existenzstufen möglich; Madhva warnt daher übereifrige Menschen davor, nach der Stellung von Göttern oder den diesen im Range folgenden Gandharvas, Vidyādharas, Siddhas oder Ṛṣis zu streben, da die Götter wie die Könige einen, der nach ihrer Stellung

1) Madhvas Lehre von der Rangordnung der Erlösten basiert auf Texten wie Bṛh Up IV, 3, 33, Tait. Up. II, 8. *— Vergl. dazu Madhvas Komm., sowie Ps. 499. — Zu Bṛh Up IV, 3, 33 (p. 54) wird das tāratamya kurz zusammengefaßt in die Worte: „nṛpā manuṣya-gandharvā, devās ca pitaras tathā | devaiḥ sahita-gandharvā ṛṣayo devatās tathā | Indro Br̥haspatiś caiva pradhānendrah Purandarah | Rudro Brahmēti kramaśo muktāḥ śataguṇōttarāḥ“. Über die Rangordnung der einzelnen Götter vergl. weiter unten.

2) ayam eva viśeṣo devānāṃ duḥkhābhogaḥ (z. Ait Up II, 5, p. 39 a).

trachtet, herabstürzen. Namen, Rang und Wirksamkeit der Götter bleiben sich ewig gleich und werden nicht von dem Ausscheiden einzelner jīvas berührt. Wenn also der betr. jīva, der die Stellung eines Brahmā oder Śeṣa innehatte, erlöst wird oder ausscheidet, so tritt ein anderer jīva an seine Stelle, der durch sein karman zu dieser Würde berechtigt ist und übt die entsprechenden Funktionen aus. So hat es seit Ewigkeit einen Brahmā, einen Garuḍa usw. gegeben und wird sie in alle Ewigkeit geben; die in der Heiligen Schrift vorgeschriebenen Opfer, welche man den Göttern darzubringen hat, behalten darum ewig ihren Wert.

Die Götter sind nicht frei von Begierde (kāma), doch ist diese nicht von so schlechter Wirkung auf ihr geistiges Leben wie bei anderen Wesen, weil sie nur von momentaner Dauer ist. Die Götter sind alle der Veden kundig. Sie haben Viṣṇu zu verehren, ihn in Hymnen zu preisen, über ihn zu meditieren und zahlreiche religiöse und soziale Pflichten zu erfüllen. Nach z. Bṛh. Up I, 5 (p. 23 bff.) gehören die Götter verschiedenen Kasten an; Brahmanen sind Brahmā und Agni, Krieger Vāyu, Śiva, Śeṣa Garuḍa, Indra, Kāma, Varuṇa, Soma, Sūrya, Yama; Vaiśyas alle Abkömmlinge der Diti, alle Rudras, Vāyus, Vasus (ohne die schon genannten); Śūdras die Aśvins, Pṛthivī, Kāla, Mṛtyu. Während jedoch auf Erden die verschiedenen Lebensstadien (āśrama) unter die einzelnen Individuen verteilt sind, betätigen sich die Götter in allen, sie sind gleichzeitig Brahmanenschüler (brahmacārin) Hausväter (gṛhastha), Einsiedler (vānaprastha) und Asketen (muni). (BS. III, 4, 47 f.).

Ebenso wie alle jīvas sind sie Viṣṇu völlig untertan, sie sind nur die ausführenden Organe seines Willens, gleichsam hölzerne Gliederpuppen, die durch ihn bewegt werden. (z. BS. II, 3, 13).

Die Götter bilden untereinander eine große Hierarchie. Madhva sucht unermüdlich die Rangordnung der devas aus den Texten zu ermitteln und zusammenzufassen. Seine Angaben sind außerordentlich weitschweifig und umständlich, weil er große Schwierigkeiten hat, die zahlreichen Stellen, die er interpretiert, miteinander in Einklang zu bringen. Für unsere Zwecke sind die umfangreichen Erörterungen, die für seine Anhänger natürlich von größter Wichtigkeit sein mußten, ohne Bedeutung. Ich kann deshalb hier auf eine trockene Aneinanderreihung der zahllosen Götternamen verzichten und verweise den Leser auf die einschlägigen Partien in Madhvas Werken¹⁾ und auf die ausgedehnte

1) Chā Up VII, 4—14; Bṛh Up IV, 3, 33; Praśna-Up VI; Muṇḍ-Up III;

Behandlung des Themas im Ps., der alle wichtigeren Äußerungen Madhvas anführt. Einen ungefähren Überblick gewährt auch die weiter unten gegebene Übersicht über das beim Weltuntergang stattfindende Eingehen der Götter in die ihnen im Range Vorausgehenden. Wie man aus dieser Darstellung und aus den beigegeführten Bemerkungen entnehmen kann, folgen auf Śrī Brahmā und der ihnen gleichstehende Vāyu (der später sein Nachfolger wird), dann deren Frauen Sarasvatī und Bhārati (Śraddhā), danach Śeṣa, Garuḍa (Vīndra) und Śiva, sowie deren Frauen Vāruṇī, Sauparṇī und Umā. Nach diesen kommen dann Indra, Kāma und die zahllosen andern devas.

Die Götter üben über die verschiedensten Dinge eine Schirmherrschaft (abhimānitva) aus. Madhva setzt sie zu allen möglichen in Beziehung, bedeutungsvoll ist namentlich das Verhältnis, in dem sie zu den einzelnen tattvas stehen. Madhvas Angaben sind aber auch hier sehr widerspruchsvoll, bei Gelegenheit wird bald diese bald jene Gottheit als Regent dieses oder jenes tattva bezeichnet. Padmanābhas Zusammenstellungen (Ps. 95 ff.) zeigen deutlich, wie außerordentlich dehnbar der Begriff des abhimānitva gefaßt wurde, so daß bei einzelnen tattvas mehr als 10 Schutzgottheiten angegeben werden. Die Reihenfolge, in welcher die Götter über die tattvas herrschen, entspricht im allgemeinen der Stellung, die sie in der Hierarchie einnehmen, so daß die höchsten Gottheiten wie Śrī, Brahmā, Rudra usw. auch die höchsten, d. h. bei der Evolution zuerst aus der Urmaterie entstandenen, tattvas regieren.

Im Nachstehenden führe ich für jedes tattva die Gottheit an, die am häufigsten als ihr Gebieter betrachtet wird; für die Namen

Mbhtp I, 13 f. Als Probe sei hier die Hauptstelle, Anuvy p. 53 a, im Original wiedergegeben: „Uṣās, Svāhā ca Parjanya, Mitro, 'gnir, Varuṇo, Vidhuḥ, | Prāvaho, 'niruddha, IndrŌme, Rudro, Vāṇī ca Mārutaḥ | uttarōttaratas tv ete guṇaiḥ sarvaiś ca muktigāḥ | Sūrya-Dharmau yathā Somo, Manur, Dakṣo, Bṛhaspatiḥ, | Śaci, Ratiś cĀniruddha-samās, Tārā ca Mitra-vat | Soma-vac chata-rūpā tu prasūtir Vahni-vad Virāṭ | Parjanya-vad Vāruṇī ca tathā Saṃjñā ca Rohiṇī | Dhārmī ca Mitra-vat tv eva Prāvahī parikīrtitā | Mitra-Parjanya-madhya-sthāv Aśvinau Vighna-Vittapau | Bhṛgur Agni-samo, Mitra-tan-madhye Brahma-putrakāḥ | Varuṇ-Āgny-antarā tatra Nāradaḥ prāyaIndra-vat | Kāmaḥ Suparṇī cŌmā-vat, Vindro Rudra-vad iritaḥ | Nirṛtir Mitra-sadṛśo, Viśvāmitraḥ Ka-sūnu-vat, | Vaivasvato Manuś cĀśvi-paścād anye tato varāḥ | CyavanŌcathya-Vainyās ca Śaśabinduś ca Haihayaḥ | tadvac ca vipra-rājanya-viśeṣo 'trāpi kaścana | tadvat Priyavrataś cāpi tad-anyāḥ śata-devatāḥ | Parjanya-Mitrāntarāle tad-anye tu tato varāḥ | etebhyo 'bhyadhikā Śris tu sadā-muktā viśeṣataḥ | tat-samo nāsti, paramo Harir eva na cāparaḥ | Saṃhitāyāṃ Bṛhatyāṃ tu svayam Bhagavatōditam.

der anderen Regenten verweise ich auf die Texte selbst¹⁾. Über prakṛti herrscht Srī, über mahat Brahmā, über ahaṃkāra Śiva, über buddhi Sarasvatī, über manas Garuḍa und Śeṣa, über Ton und Berührung Suparṇī, über Gestalt und Geschmack Vāruṇī, über Geruch Umā, über das Gehör Soma, über das Gefühl Kubera, über das Gesicht Sūrya, über den Geschmack Varuṇa, über den Geruch die Aśvins, über die Rede Agni, über die Hände Indra, über die Füße Indras Sohn Jayanta, über den After Yama, über das Zeugungsorgan Dakṣa, über den Äther Gaṇeśa, über die Luft Vāyu (bezw. dessen Sohn Pravaha), über das Feuer Agni, über das Wasser Varuṇa. über die Erde Dharā.

Die Einwirkung der Götter auf die von ihnen regierten Dinge geschieht durch die ihnen innewohnenden, für den menschlichen Verstand unbegreiflichen Kräfte. Sie üben diese aus vermöge ihrer Allgegenwart und der Fähigkeit, die Objekte zu durchdringen. Der Feuergott Agni ist nur einer, die vielen Feuer, die in der Welt das Kochen verursachen, sind ihm untertan, sie sind gleichsam materielle Abbilder des immateriellen, einen Gottes. Jeder Luftzug, den wir fühlen, ist ein ungeistiger Reflex des einen geistigen Luftgottes Vāyu. Das Auge, mit dem wir sehen, ist ein Abbild des Sonnengottes Sūrya. Sūrya, das kosmische Prototyp des Auges bringt es zum Funktionieren, ohne selbst jedoch von den Mängeln, welche am materiellen Organ des Sehens ent-

1) Vergl. Kaṭh Up. III, 10 f., Bṛh Up I, 5, Gitātp p. 34 b, Tantrasāra III, 151 ff. (ganz abweichend).

Über die Vorstellungen der heutigen Mādhvas unterrichtet die Tafel in Gandirao Hanumant Talapadatur's „Refutation“ (Dharwar 1920) p. 33 f. Hier werden die Regenten der 24 tattvas (ohne buddhi) gegeben sowie die Namen Viṣṇus als des inneren Lenkers der verschiedenen Götter (Keśava ist das niyā-maka-bhagavad-rūpa der über avyākṛta herrschenden Lakṣmī, Nārāyaṇa das der mahat regierenden Brahmā und Vāyu usw.). Zur Erklärung wird hinzugefügt: „All the Keśavādi 24 names are of Gopal Krishna Lowkik Example. When a collector performs revenue affairs he is called a collector, when he performs Local Board affairs or municipal affairs or Sanitary affairs the same collector is called Local Board President, Municipal President, Sanitary Chairman respectively, so Gopal Krishna whenever he inspires different demigods of different elements he is called by different names in Shastras. — From the above schedule, it is plain that every action which is done by mankind, beasts and birds every day and night and at every moment, is done by demigods (Governors of elements) and Gopal Krishna. Unless we please them by sandhyā, yajña etc., we have no hopes of getting timely rains and avoiding epidemic diseases such as plague, influenza etc. Shri Krishna says in Gita (III 14): „yajñād bhavati parjanyaḥ“ (Regen entsteht durch Opfer): Irrigation Department is no doubt useful but it is external. Internal medicine means yajña should be performed“.

stehen, affiziert zu werden. (z. Kāth. Up V, 9—11). Die Götter entfalten ihre Tätigkeit in den Organen und den mannigfachen ihnen unterstellten Objekten, auch denen gegenüber, die nicht an ihre Existenz glauben. So können z. B. Leute, welche Kräuter für medizinische Zwecke verwenden, mit ihnen Heilerfolge erzielen, auch wenn sie die devas, welche ihnen ihre Kräfte verleihen, nicht kennen. Diejenigen jedoch, welche die in den Kräutern wirksamen Götter wissen, denen gewähren diese nicht nur einen materiellen, sichtbaren Lohn (wie die Linderung der Schmerzen), sondern darüber hinaus auch noch einen höhern, unsichtbaren. Die devas gleichen hierin den Königen, die allen ihren Untertanen, auch denen, die mit ihnen persönlich nicht bekannt sind, ihren Unterhalt gewähren, hingegen größere Gaben, wie Belehrung mit Dörfern usw. nur denen zuteil werden lassen, die sie kennen. (z. Chā Up VII, 4 ff.).

Ein großer Teil des Veda gibt ausführliche Anweisungen darüber, wie die verschiedenen Gottheiten zu verehren sind. Es wäre unrichtig, daraus zu schließen, die Götter seien selbständige, für sich allein zu verehrende Wesen. Jede Verehrung derselben ist nur dann gut und erfolgreich, wenn man sie nicht um der Götter selbst willen betreibt, sondern in dem Bewußtsein, Viṣṇu in ihnen anzubeten. Je höher die devatā steht, der man seinen Dienst weiht, desto größer ist der Erfolg, weil Gottes Liebe (prīti) zu den einzelnen Göttern — und damit auch die Gnade, die er ihren Verehrern zuteil werden läßt — desto größer ist, je höher sie in der Rangordnung stehen. Durchaus unrichtig aber ist es, wollte man die Götter neben oder anstelle von Viṣṇu verehren. So wie ein König es übelnimmt, wenn man seine Diener ihm gleichstellt oder mit ihm verwechselt, so zürnt Viṣṇu auch denen, die in dieser Weise seiner Majestät zu nahe treten, und verdammt sie zu ewigen Höllenstrafen (z. Chā Up VII, 4—14). Die Verehrung der Götter um ihrer selbst willen und somit die Entstehung des Polytheismus betrachtet Madhva als einen Abfall von dem wahren Glauben, der sich im Tretā-Zeitalter vollzogen hat, während im Krta-yuga noch durchaus am ursprünglichen Monotheismus festgehalten wurde und man Indra und die anderen Götter nur als die von Viṣṇu gelenkten Organe des göttlichen Willens anbetete.

Weil die Götter von den Menschen als von Viṣṇu durchwaltete Wesenheiten verehrt werden, und zu Opfern und anderen Handlungen anregen, welche das Wissen befördern, werden sie als Herren (svāmin) des Wissens angesehen. Es erhebt sich die Frage, ob ihnen oder den opfernden jīvas der von dem Veda für gute

Taten in Aussicht gestellte Lohn zufällt. Madhva meint, die Seelen spielten hierbei die Rolle von Untertanen oder von Schülern, die Götter diejenigen von Königen oder Lehrern. Als mitwirkende Gehülfen (sahakārin) erlangen die jīvas den gebührenden Lohn, die Götter aber einen ihrer leitenden Stellung entsprechenden bedeutend höheren.

2. Die einzelnen Götter.

Von den Göttern treten nur einige in Madhvas Lehre hervor. Garuda, der Adler Viṣṇu, der ihm als Reittier dient, und Śeṣa, die Weltschlange, auf der Viṣṇu oft ruhend dargestellt ist, spielen beim Erlösungsprozeß eine führende Rolle (s. unten). Ebenso wie Sanaka, Viśvaksena, Aniruddha und andere Viṣṇu nahestehende Wesen, nehmen sie jedoch nicht, wie Lakṣmī, eine Sonderstellung außerhalb des Samsāra ein, was betont wird, weil andere Vaiṣṇava-Sekten ihnen eine solche einräumen. Ihre Gattinnen sind Suparṇī und Vāruṇī.

Śiva ist von Viṣṇu mit großer Zerstörungskraft begabt worden, die er namentlich bei dem Weltuntergang ausübt. Wenn manche Menschen glauben, er, und nicht Viṣṇu, sei der höchste, ewige Gott, so ist dies ein Irrtum, denn aus Rgveda VII, 40, 5 und X, 125, 5, sowie zahlreichen anderen Schriftstellen ergibt sich, daß er erst von Viṣṇu geschaffen wurde und ihm untertan ist. Die falsche Ansicht mancher Hindus hat seinen Grund darin, daß Viṣṇu, wie in den Purāṇen erzählt wird, ihm den Auftrag erteilt hat, die Menschen zu verwirren, Lehrbücher der Verblendung zu verfassen, sich selbst zu verherrlichen und Viṣṇu als machtlos hinzustellen, um auf diese Weise eine reinliche Scheidung zwischen den Guten und Bösen herbeizuführen. (z. BS. I, 1, 1 (p. 3b), z. BhG. II, 72 (p. 13a)). Seine Gattin Umā steht ihm im Range nach, es ist daher völlig ungereimt, wenn die Śāktas sie als die Weltursache betrachten, um so mehr, als eine Frau ohne Mithilfe eines Mannes nichts hervorbringen kann (z. BS. II, 2, 42f.). Śiva und Umā stehen zu Śeṣa und Vāruṇī insofern in einer näheren Beziehung, als sie ihre Nachfolger werden. Denn nach dem Weltuntergang, im nächsten Brahma-kalpa wird Śiva als Śeṣa und Umā als Vāruṇī wiedergeboren.

Ein ähnliches Verhältnis besteht zwischen Vāyu und seiner Gattin Bhāratī und Brahmā und dessen Gemahlin Sarasvatī: Vāyu und Bhāratī werden in ihrer nächsten und damit letzten Existenz zu Brahmā und Sarasvatī. Diese Theorie ermöglicht es

Madhva beide Paare einander gleichzustellen und bei Interpretationen miteinander zu vertauschen. Vāyu spielt in der Theologie Madhvas eine ganz hervorragende Rolle, kein anderes indisches System legt ihm eine ähnliche hohe Bedeutung bei. Vāyu ist der himmlische Repräsentant des Lebensodems im Makrokosmos wie im Mikrokosmos. So wie der „prāṇa“ erst das Funktionieren der Organe ermöglicht und so wie er der hauptsächliche Sitz Viṣṇus im Leibe des jīva und damit der Ausgangspunkt des Wissens ist, so ist die Schutzgottheit des Lebenshauches, Vāyu, allen anderen Göttern, die die Sinne regieren, überlegen, steht in einem besonders nahen Verhältnis zu Viṣṇu und führt die jīvas zur Erlösung. An zahllosen Stellen wird von Madhva die außerordentliche Bedeutung Vāyus in's hellste Licht gesetzt. „Vāyu ist das höchste Abbild (viśiṣṭapratimā) des Udgītha genannten Viṣṇu“, er ist das „liebste Abbild“ (pratimā preyasī) Gottes (z. Chā Up I, 2, 9), das Kind (vatsa) oder der Sohn Haris (Hareḥ suta, z. Chā Up III, 15, 1). Aus mannigfachen Stellen der Heiligen Schrift, wie Ṛgveda V, 82, 1, Tait. Br. III, 7, 9, 3f., Ap. Śr. Sūtra XIII, 4, 2 wird dieser Vorrang erwiesen. „Besser als die ṛṣis sind die devas, besser als die devas ist Vāyu, besser als Vāyu ist Viṣṇu“ heißt es im Komm. zu Chā. Up. IV, 9, und an anderer Stelle lesen wir „Wer weiß, daß Vāyu der beste und älteste aller Götter ist, der wird, wenn er zur Erlösung gelangt ist, der beste und älteste unter seinesgleichen (z. Chā Up V, 2). Zu BS III, 3, 35 wird die Kauṇṭharavya-Śruti zitiert, in der es heißt: „Prāṇa fürwahr ist mächtiger (bhūyān) als alle, denn nicht ist jemand mächtiger als Prāṇa“, und zu Bhāg P XI, 11, 44 wird gelehrt „sarva-devôttamo Vāyuh“. Wegen dieser seiner Größe wird ihm geradezu eine Mittelstellung zwischen Gott und den Seelen zugeschrieben: „Weil er (im Range) unmittelbar auf den HERRN folgt, mag das Wort „Herr“ auf ihn angewandt werden; deshalb sagen die Weisen, daß ihm in den Veden die Stellung eines Mittlers (madhyamata) zugesprochen wird“. (z. BS. II, 4, 11). Außer Brahmā besitzt nur er so großes Wissen, daß er den jīva Gott schauen lassen kann (z. Muṇḍ-Up III, 1, 9). Er vermittelt den Seelen im Turīya-Zustande die Erkenntnis (z. Chā Up V, 2) und führt die zur Erlösung reifen Seelen zu Brahmā oder direkt zu Viṣṇu (z. BS. IV, 3, 5—16). Ohne ihn ist kein Zugang zum Heil¹⁾. Er erschien auf Erden als Hanumat und als Bhīma (Mbhtp. II, 35f.); seine dritte irdische Manifestation, als Madhva ist bereits in Ṛgveda I, 141, 1—3 vorausgesagt worden.

1) nibhrto mokṣavit Prāṇas, tad-yogāt, tat-prasādataḥ | jānanti paramam devam, nānyathā tu katham-cana“ iti Bhāgavata-saṃhitāyām (Bhāg Ptp., p. 90b).

Brahmā, der „Viergesichtige“ (catur-mukha) ist der Erstgeborene der Schöpfung; während Indra, Agni und andere Götter, die aus dem Munde, der Nase und anderen Gliedern Viṣṇus hervorgingen (Ait Up I, 1 ff.), noch einmal aus Kaśyapa geboren werden, ließ Viṣṇu ihn noch vor den Urwassern entstehen, deshalb heißt er „aja“ (der Ungeborene) (z. Kath. Up. IV, 6). Er ist der Demiurg, der in Viṣṇus Auftrage die Welt schafft. Er ist der höchste Lehrer (uttama-guru Ps. 497) und deshalb, wie Vāyu mit den 32 Kennzeichen eines solchen ausgestattet¹⁾. Auf ihn geht letzthin alle religiöse Unterweisung zurück, auch die Lehre Madhvas, die deshalb Brahma-sampradāya heißt. Als Lehrer aller Lehrer ist er in treuer Ergebenheit zu verehren²⁾. Er ist es auch, der den Seelen die volle Erkenntnis vermittelt, bevor sie zu Viṣṇu eingingen.

Lakṣmī oder Śrī, die Gemahlin Viṣṇus ist die höchste aller Seelen. Sie unterscheidet sich von allen anderen dadurch, daß sie ewig erlöst (nitya-mukta) und ewig ohne Leid (nityāduḥkha) ist. Sie besitzt keinen aus Materie (prakṛti) bestehenden Leib und ist Gott in Raum und Zeit ewig konkomitant³⁾. Viṣṇu ergötzt sich in ihr und sie in ihm; während aber er seine Wonne aus sich selbst schöpft, empfängt sie die ihre nur durch Viṣṇu. Obwohl sie alle Wünsche erlangt hat (prāpta-kāmā), dient sie ihm ununterbrochen und verehrt ihn unaufhörlich. Sie ist die Mutter aller Wesen, der Schoß, in den Viṣṇu den Keim legt, aus dem alles entsteht (BhG XIV, 3). Als transzendente Repräsentantin der Urmaterie hat sie, wie diese, 3 Aspekte: als Śrī regiert sie sattva-guṇa, als Bhū rajo-guṇa, als Durgā tamo-guṇa⁴⁾; als die große Verblenderin (mahā-māyā vaiṣṇavī, mohikā) beginnt sie das Schöpfungsspiel immer auf's neue und hält die Wesen in Samsāra fest, indem sie sie, entsprechend den 3 guṇas, mit den Leibern von Göttern, Menschen und Dämonen versieht (Gītā tp. XIV, 5, p. 36 b). Infolge der großen Kraft, die ihr infolge ihrer Verbindung mit Gott eigen ist, ist es schwer sich von diesem Einfluß zu befreien;

1) Über die heilbringenden lakṣaṇas der zu den verschiedenen Götterstellungen Prädestinierten vergl. Bṛh Up I, 3, 28 (p. 6 b) und III, 9, 17 (p. 45 b), Mbhpt. I, 123, Bhāg Ptp 94 a, Ps. 497. Die zur Verdammung Bestimmten sind mit üblen lakṣaṇas versehen.

2) „Brahmānta-guravaś caīva sampradāya-pravartakāḥ | tat-tad-guṇānusāreṇa pūjyā mānyās ca kṛtsnaśaḥ“ (Tantrasāra IV, 112).

3) deśa-kālābhyām eva paramātmanā samavyāptā (Ps. 74; cf. Bhāg Ptp 93 a).

4) „Śrīr mūla-sattvaṃ vijñeyā, bhūr mūlaṃ raja ucyaṭe, | mūlaṃ tamas tathā Durgā, Mahālakṣmīs tri-mūlikā“ Bhāg Ptp p. 30 a.

möglich ist dies nur allein mit Hilfe Gottes (BhG. VII, 14). Als Personifikation der Macht Viṣṇus und als Schutzgöttin der prakṛti bewirkt sie auch den Untergang der Welt, die Rückkehr aller Dinge in die Urmaterie und ist deshalb die Schirmherrin der vernichtenden Zeit (kalābhīmānī, Bhāg Ptāp p. 34 b). Wenn Lakṣmī eine so große Herrschaft zugeschrieben wird, so liegt die Frage nahe, wie sie zu verehren sei und wie sich die ihr gewidmete Anbetung zu der Viṣṇus verhalte; diese Frage war zu Madhvas Zeit außerordentlich aktuell, weil damals der Śaktismus mit seinem Kultus der weiblichen Gottheiten den Dienst der großen männlichen Götter vielfach zurückgedrängt hatte. Der XII. Gesang der BhG behandelt nach Madhva diese Frage. In seinem Kommentar zu dieser Stelle hat Madhva daher Gelegenheit sich mit dem Problem ausführlich auseinander zu setzen. Nach ihm ist zwar die Verehrung der Śrī nützlich — sie wird ja auch in Ṛgveda IX, 94, 4 c und in anderen Textstellen vorgeschrieben —, doch nur, wenn sie mit der von Viṣṇu verbunden ist; Menschen, deren Denken ganz auf Śrī gerichtet ist und bei denen Viṣṇu ganz in den Hintergrund tritt, haben es schwer das Heil zu erreichen, das nur von Viṣṇu gespendet werden kann. Ebenso wie Viṣṇu auf Erden eine Scheingestalt annimmt, so auch seine Gattin; als Sitā, Jayantī, Satyā, Rukmīṇī u. a. erscheint sie in der Welt, scheinbar dem Leid der Sterblichen unterworfen, in Wahrheit ewig voll göttlicher Seligkeit. (z. Brh Up I, 5, 11, p. 12 b).

DRITTER ABSCHNITT.

HEILSLEHRE.

I.

Die Ursachen des Samsāra.

Das seit anfangsloser Zeit vor sich gehende Umherwandern der Seelen im Samsāra hat zur Ursache den Willen Gottes, das Nichtwissen, das durch Begierde hervorgerufene karman, den feinen Leib, das aus den drei guṇas bestehende Denkorgan und den groben Leib¹⁾. Ordnen wir diese im Ps. 526 aufgeführten „Fesselungen“, welche den jīva an das Welttreiben ketten, so ergeben sich mehrere Gruppen. Ursache der Bindung sind demnach

- 1) das Nichtwissen,
- 2) Begierde und karman,
- 3) die Verbindung mit den materiellen Leibern und ihren Organen.

Über und hinter allen diesen steht der Wille Gottes, der alles in der Welt lenkt und somit auch darüber autonom verfügt, ob eine Seele im Kreislauf der Existenzen umherirren oder aus ihm herauskommen soll.

Von den genannten Ursachen des Samsāra ist über die letzten bereits früher alles Notwendige gesagt worden, wir können uns daher darauf beschränken, die ersten beiden zu behandeln.

Das Nichtwissen (avidyā) ist ein materielles Produkt, das — wie schon oben, S. 49 gesagt wurde — bei der Welterschöpfung sich aus der prakṛti entfaltet. Es umhüllt den jīva und hindert ihn so, Gott zu erkennen und die ewigen Heilswahrheiten in sich aufzunehmen. Nach dem Grade der Intensität, in der es auftritt, zerfällt es in 5 Arten (parvan):

- 1) tamas Dunkel,
- 2) moha Betörung,
- 3) mahāmoha große Betörung,
- 4) tāmistra Finsternis,
- 5) andhatāmistra blinde Finsternis.

1) bandhās tv īśvarēcchā-vidyā-kāma-karma-liṅgaśariraṃ triguṇātmaṃ manaḥ sthūlaśariraṃ ityādi (Ps. 526).

Diese Begriffe erscheinen in der Sāṃkhya-Philosophie¹⁾ als Bezeichnung für die 5 Arten des Irrtums. Tamas ist viparyaya, die Umkehrung des wahren Sachverhalts, die vorhanden ist, wenn man die Urmaterie und die Organe für das Selbst hält. Moha ist der Subjektivismus (asmitā), die falsche Anschauung, die im Gott-Dasein erlangten übernatürlichen Kräfte für dem Selbst angehörig und daher für unsterblich zu halten. Mahāmoha ist rāga, das Verlangen nach den Sinnesobjekten. Tāmisra ist dveṣa, Abneigung gegen die Faktoren, welche den Genuß der Sinnesobjekte oder der übernatürlichen Kräfte stören. Andhatāmisra ist abhiniveśa die Furcht vor dem Verlust des Lebens und seiner Güter. Bei Madhva und in Ps. 171, wo diese fünf Arten der avidyā genannt werden, findet sich diese im Sāṃkhya übliche Erklärung nicht. Madhva erläutert die „pañcaparvikā avidyā“ vielmehr durch Zitate aus dem Mahābhārata folgendermaßen: „tamas bedeutet Finsternis (śārvara), moha die Umkehrung des wahren Sachverhalts, das hartnäckige Bestehen auf dieser ist mahāmoha, tāmisra ist Zorn, andhatāmisra ist das Sterben“. Nach einem von ihm im Anschluß hieran angeführten Zitat aus dem Harivaṃśa hingegen ist „tamas Nichtwissen, moha die Verkehrung der Wahrheit, die anderen sind das hartnäckige Festhalten an jenen“²⁾.

Nach einer anderen Einteilung, die Ps. 172 gegeben wird, ist die avidyā vierfach:

1) jīvācchādikā (svagunācchādikā), das Nichtwissen, welches die Seele hindert, ihre eigene Natur zu erkennen,

2) paramācchādikā, das Nichtwissen, welches die Seele hindert, Gott zu erkennen,

3) māyā das Nichtwissen, welches scheinbare Erkenntnisse und namentlich den Wahn des „Ich“ und „Mein“ hervorruft³⁾.

4) śaivalā das Nichtwissen, welches die wahre Erkenntnis verfälscht, vergleichbar einer Wasserpflanze (śaivala, Blyxa octandra), die das Wasser eines Teiches bedeckt und ihm dadurch scheinbar eine grüne Farbe verleiht⁴⁾.

1) Garbe, Sāṃkhya-Philosophie², 341.

2) „tamas tu śārvaraṃ proktaṃ, mohas caiva viparyayaḥ | tad-āgraho mahā-mohas tāmisraḥ krodha ucyate | maraṇaṃ tv andhatāmisraṃ avidyā pañcaparvikā“ iti Bhārata. „tamo' jñānam viparyāso moho 'nye tu tad-āgraha“ iti Harivaṃśeṣu. (Bhāg Ptp p. 34b zu Bhāg P III, 13 (12) 2).

3) In einem Zitat zu Ps. 172 wird māyā als pañcaparvikā bezeichnet, so daß also dort die vorhin behandelten Arten moha etc. als Unterarten von māyā erscheinen, was zu dem im Sāṃkhya üblichen Gebrauch von moha usw. passen würde.

4) Zu Bhāg-P III, 10, 9 (Bhāg Ptp 28a) wird śaivalā folgendermaßen er-

Wie sich aus den Erklärungen der avidyā ergibt, ist sie keine absolute Unwissenheit, sondern nur ein Wissen, das trügerisch ist und sich auf unrichtige oder unwürdige Objekte richtet. Sie ist daher ein Wissen, das den Samsāra hervorruft (jñānam samsāra-hetu, Ps. 479), indem es anstatt sich Gott zuzuwenden, den Leib, Weib und Kind und andere vergängliche Dinge dieser Welt zum Gegenstand nimmt.

Die wahre Erkenntnis wird den jīva ferner verborgen durch die Begierde (kāma), durch die Leidenschaft, welche Zorn und alle anderen Laster im Gefolge hat. So wie Rauchschwaden das Feuer verhüllen, so verhüllt die Begierde das Wissen; so wie ein von Schmutz bedeckter Spiegel nichts reflektiert, so ist das von der Begierde befleckte antahkaraṇa nicht fähig, Gott in sich wiederzuspiegeln; so wie die Eihaut die Frucht im Mutterleibe umgibt, so fesselt die Begierde die Seele (BhG. III, 38). Die Begierde treibt die Seele dazu immer auf's neue Taten zu vollbringen. Jede Tat, jedes Wort, jeder Gedanke ruft aber nach allgemein-indischer Anschauung eine transzendente Wirkung hervor, die sich als Lohn oder Strafe in dieser Existenz oder in einer kommenden äußert; denn die ganze große Verschiedenheit der Wesensart und der Schicksale aller jīvas ist nichts anders als das Produkt ihres karman, d. h. das sichtbar gewordene Ergebnis der Summe ihrer guten oder schlechten Taten (z. BS. II, 3, 51).

Das durch die von den Begierden veranlaßten Taten verursachte karman (kāmya-karman) ist entweder gut oder schlecht.

1) Das gute karman wird hervorgerufen durch das Vollbringen der von der Religion gebotenen Handlungen, wie Opfern und Almosengeben. Der transzendente Lohn, den es gewährt, ist vergänglich; er besteht in einer der Bedeutung der vollbrachten Tat entsprechenden glücklichen Schicksalsfügung, in günstigsten Fällen in der Wiedergeburt im Götterhimmel. Es ist von dem Täter entweder mit Absicht erzeugt worden (iṣṭa) oder entsteht, ohne daß er es erstrebt hat (aniṣṭa).

2) Das schlechte karman entsteht durch Verfehlungen gegen die religiösen und sittlichen Gebote. Es äußert sich in dem Leid, das der jīva erdulden muß, und zwar ist dieses Leid bei geringeren Sünden zeitlich — Ertragen von schweren Schicksalsschlägen, Wiedergeburt in niederen Existenzformen, schlimmstenfalls in den zeitlichen Höllen — bei ganz schweren Verfehlungen ewig (Ver-sinken in die ewigen Höllen).

klärt: „pariṇāminī ca yasyās tu doṣās cetanātā tathā | śaivalī nāma sā māyā jagad-bandhātmikā sadā“ (Brahmatarka).

Von dem durch die Begierden veranlaßten (kāmya) karman verschieden ist das begierdenfreie karman. Entsteht das erstere aus irdischen, egoistischen Motiven, nämlich aus dem Streben nach einem Lohn (phalécchayā kṛtaṃ karma kāmyam), so hat das letztere lediglich die Gnade Gottes zum Ziel (īśvaraprasādārtham kṛtaṃ karma akāmyam, z. Ps. 6). Es verursacht eine Reinigung des Denkens (BhG. IV, 33) und ermöglicht dadurch die Entstehung der direkten Erkenntnis Gottes, welche die Vorbedingung der Erlösung ist. (Ps. 298).

Neben den Taten, welche kāmya- oder akāmya-karman hervorrufen, gibt es eine große Reihe von Akten, welche kein karman erzeugen und deshalb als udāsīna (gleichgültig) bezeichnet werden. Es sind dies erstens diejenigen Handlungen, welche die Seele mechanisch vornimmt, ohne daß sie dabei moralisch beteiligt ist, z. B. das Emporwerfen, Herabwerfen, Krümmen, Ausstrecken, Gehen, Essen usw. Zweitens gehört hierzu jedwede Tätigkeit, die von Gott oder dem Erlösten vorgenommen wird. Wenn daher die Seligen umherwandeln, scherzen und mit Frauen oder mit Wagen sich ergötzen (Chā. Up. VIII, 12, 3), so wird dadurch kein karman produziert. (Ps. 10 ff.).

Nach seiner Wirksamkeit wird das karman eingeteilt in prārabdha d. h. dasjenige, das begonnen hat sich zu realisieren, und saṃcita, dasjenige, das aufgespeichert ist und vorläufig latent bleibt, um sich später auszuwirken. Jedes karman wird durch seine Realisation (bhoga) aufgezehrt; ein karman-freier Zustand kann bei den jīvas aber durch diesen automatischen Verbrauch des karman nie eintreten, weil sie ja permanent neue Handlungen ausführen, welche wieder ihren Lohn oder ihre Strafe finden müssen. Ein Mensch z. B. vollbringt namentlich von seinem vierzehnten Lebensjahre ab notwendiger Weise so viele Werke, daß sie die Ursache von zehn Existenzen sein können. (z. BS. III, 1, 8 Kṛṣṇāmṛta 217). Eine Erlösung ist deshalb durch bloße Werke unmöglich; sie läßt sich nur erreichen durch das von Gott in Gnaden gewährte überirdische Wissen, welches die Entstehung neuen karmans hindert und das vorhandene mit Ausnahme des in der gegenwärtigen Existenz zu realisierenden vernichtet.

II.

Die Mittel zur Heilsgewinnung.

1. Gute Werke.

In den heiligen Schriften finden sich zahlreiche Gebote und Verbote, die das Leben des Hindus bis ins Einzelne regeln. Madhva hält diese, soweit sie auf dem Veda und den von ihm anerkannten Werken der Überlieferung beruhen, aufrecht. Das Kastenwesen ist ihm eine göttliche Institution, die Viṣṇu selbst geschaffen hat; die von den Angehörigen der vier Kasten auszuübenden Pflichten entsprechen dem Grade ihrer Reinheit, der selbst wieder durch die *guṇas* bedingt ist¹⁾.

Entsprechend seinem viṣṇuitischen Überzeugungen werden alle in der Śruti und Smṛti, in den Purāṇas und Āgamas gelehrten heiligen Bräuche von Madhva direkt oder indirekt mit Viṣṇu in Verbindung gebracht; alle Mantras, die bei ihnen hergesagt werden, beziehen sich auf ihn und der gesamte private und öffentliche Kultus dient mittelbar oder unmittelbar seiner Verehrung.

Vom Erwachen bis zum Einschlafen soll der frommen Vaiṣṇava Viṣṇus gedenken; jede der vorgeschriebenen Handlungen des Tages, das Reinigungsbad, das Wasserschlürfen und Mundausspülen, die Atemübungen und den Genuß der Speise soll er unter Hersagen von heiligen Formeln vollziehen, über Gott meditierend²⁾. Äußerlich soll er seiner Zugehörigkeit zur Vaiṣṇava-Gemeinde dadurch einen sichtbaren Ausdruck geben, daß er das senkrechte Sektenzeichen, den *ūrdhvaṇḍra*, auf seine Stirn malt; nie soll er sich dazu verstehen, das horizontale Symbol der Śaivas, den *tiryakṇḍra* zu tragen, selbst wenn er mit dem Tode bedroht wird (*Kṛṣṇāmṛta* 222). Großen Wert wird ferner der Stigmatisierung (*aṅkana*) beigemessen. Dieselbe besteht darin, daß Symbole der Allmacht Viṣṇus, wie sein Diskus (*cakra*) und seine Muschel (*śaṅkha*), ein- oder mehrmals täglich mit einer aus Lehm (*gopī-candana*) und Wasser bestehenden Masse vermittels eines Stempels auf Stirn, Brust oder Arm des Verehrers aufgedrückt werden; bei feierlichen Gelegenheiten werden diese Zeichen auch mit Hilfe von heißgemachten Metallstempeln von dem guru seinen Schülern eingebrannt.

1) „*sāttviko brāhmaṇah, sāttvika-rājasah kṣatriyah, rājasa-tāmaso vaiśyah, tāmasah śūdra*“ *iti guṇa-vibhāgaḥ karma-vibhāgas tu śāmo dama ity ādinā vakṣyate*“ (z. BhG. IV, 13).

2) Eine ausführliche Beschreibung mit Angabe der Mantras gibt Madhvas *Sadācārasmṛti*.

Die hohe Bedeutung, die dem Diskusmal beigemessen wird, zeigt ein Kṛṣṇāmṛta 108 gegebener Spruch, der Viṣṇu sagen läßt, auch in einem unreinen Barbaren-Lande sei der Ort, wo sich ein Diskusmal befindet, drei Meilen im Umkreise sein Bereich. Das Zeichen erweist nicht nur den, der es trägt, als einen gläubigen Viṣṇuverehrer, sondern erinnert zugleich alle andern Menschen, die es erblicken, an Gott und regt sie so zu frommer Betrachtung an. Dasselbe gilt von der „Namengebung“ (nāmakaraṇa). Nach Madhvas Vorschrift soll jeder seiner Anhänger einen auf Viṣṇu Bezug habenden Namen (wie Keśava, Padmanābha u. a.) tragen, damit jedesmal beim Aussprechen dieses Namens die Erinnerung an Viṣṇu wachgerufen wird¹⁾. Wie wertvoll es ist, seinen Söhnen Viṣṇu-Namen zu geben, lehrt die Geschichte von dem schlechten Brahmanen Ajāmila, der in seinem Leben viele Sünden begangen hatte, dadurch aber, daß er auf dem Totenbett sein Söhnchen Nārāyaṇa herbeirief, sich hierbei an Viṣṇu erinnerte, von bhakti erfüllt wurde und nicht den dräuenden Schergen Yamas in die Hände fiel²⁾.

Viṣṇu zu Ehren sind von den Gläubigen bestimmte Observanzen zu erfüllen. Eine hervorragende Rolle spielen unter diesen die Speisegesetze. Der Fleischgenuß und das Zusichnehmen von alkoholischen Getränken ist verpönt. Eine periodische Einschränkung der Nahrungsaufnahme ist verdienstlich (BhG IV 30); an Tagen, die dem Viṣṇu heilig sind, ist Fasten vorgeschrieben. Alle vierzehn Tage, am ekādaśī-Tag (d. h. am 11. Tag jeder Hälfte des lunaren Monats) soll man weder harte noch flüssige Nahrung zu sich nehmen. Wer diesem Gebot zuwiderhandelt, der ist so schlecht wie ein Dieb, ein Brahmanen- oder Kuhtöter (Kṛṣṇāmṛta 130 ff.). Zu diesen regelmäßig wiederkehrenden Fastentagen kommen noch andere; vor allem ist Kṛṣṇas Geburtstag durch Meiden jeder Speise zu feiern; wer an diesem Tage ißt, der ißt Eiter und Blut (Jayantīnirṇaya). Verdienstlich und heilbringend ist der Genuß von der Viṣṇu dargebrachten Opferspeise (naivedya); wer täglich von den Resten des Mahles Viṣṇus ißt, der erlangt mit jedem Reiskorn, das er genießt, mehr Lohn, als wenn er hundert Cāndrāyaṇas³⁾ vorgenommen

1) Das Stigmatisieren und die Namengebung werden im Mādhavas Sarva-darśanasamgraha als für Madhvas Lehre besonders charakteristische Eigentümlichkeiten angeführt (Puna Ed, p. 53). — Nach Mvij IX 39 hat Madhva das Stigmatisieren an vielen seiner Anhänger persönlich vorgenommen.

2) Bhāg P. VI 1—3 und Madhvas Komm.

3) Das Cāndrāyaṇa ist eine bestimmte Kasteiung, bei der man den Mondlauf zur Richtschnur nimmt, indem man beim zunehmenden Monde jeden Tag einen Bissen mehr, beim abnehmenden einen Bissen weniger zu sich nimmt (p. w).

hätte. Empfehlenswert ist es, naivedya mit Basilienkraut (tulasī) zu mischen und das ganze dann, mit dem Wasser, in dem sich der Guru die Füße gewaschen, übergossen, zu sich zu nehmen (Kṛṣṇā-mṛta 97).

Transzendenten Lohn gewähren Wallfahrten nach heiligen Stätten, wie Benares, Prayāga, Gayā, Puṣkara, Dvāravati, besonders heilbringend ist das Baden in heiligen Flüssen, wie der Gaṅgā, die aus Viṣṇus Fuß entsprang¹⁾.

Viṣṇus Symbolen, dem Śālagrāmastein, der Tulasīstaude ist Ehrerbietung zu erweisen, vor allem seinen Idolen. Im III. Kapitel seines Tantrasārasaṅgraha gibt Madhva ausführliche Vorschriften über die Herstellung und Konsekrierung von Gottesbildern aus Ton, Stein und Metall.

Bei den Mādhvas stehen in besonderer Verehrung einige Gottesbilder, die Madhva selbst auf eigenartige Weise erhalten und in den Heiligtümern in und bei Uḍipi aufgestellt haben soll. Eine berühmte Kṛṣṇa-Statue fiel nach der Überlieferung durch folgenden Zufall in seine Hand. Als er einst am Ufer des Meeres meditierte, sah er ein Schiff in der Nähe der Küste auf einer Sandbank festlaufen. Durch Schwenken eines Tuches rief er den Wind hervor, der notwendig war, um es wieder flott zu machen, so daß es landen konnte. Die geretteten Seeleute baten ihn, sich zum Lohn für seine Bemühungen etwas aus der reichen Ladung des Schiffes zu nehmen; Madhva aber ließ sich nur einen großen Gopīcandana-(Lehm-)Klumpen geben. In diesem befand sich, wie sich nachher herausstellte, eine alte Kṛṣṇa-Statue, welche seit langem an der Küste von Dvārikā unbeachtet im Schlamm gelegen hatte und jetzt durch eine glückliche Fügung in die Hand eines bhakta gekommen war. Madhva wusch das Gottesbild, weihte es und errichtete ihm einen Tempel, in dem es noch heute verehrt wird²⁾.

1) Als Ersatz hierfür betrachten die Mādhvas ein Bad in dem sog. „Madhva-sarovara“ in Uḍipi. Kurz nach seiner Initiation soll, so erzählt die Legende, Madhva die Absicht gehabt haben, eine Wallfahrt zum Ganges zu unternehmen. Dies betrubte Madhvas Guru, Acyutaprekṣa sehr und er betete zu Anantesvara, er möge ihm dazu verhelfen, daß er sich nicht von seinem Schüler zu trennen brauche. Der Gott veranlaßte daraufhin die Gaṅgā unterirdisch nach Uḍipi zu fließen und dort einige Tage lang in einem Teich zu erscheinen. So konnte Madhva in der Gaṅgā baden, ohne sich den Mühseligkeiten einer Reise aussetzen und seinen Guru zu verlassen. Wie die Mādhvas glauben, wiederholt die Gaṅgā ihr Auftreten im Madhva-Teich alle zwölf Jahre, bis auf den heutigen Tag.

2) Mvij IX 41 ff und Śeṣas Komm.

Acht Śalagrāma-Steine, in die Viṣṇu (= Vyāsa) mit Lakṣmī eingegangen war, erhielt Madhva bei seinem zweiten Besuch in Badarikāśrama von Vyāsa als Geschenk¹⁾; die kostbaren Andenken werden noch heute an vier Orten verehrt²⁾.

Andere wertvolle Kultobjekte soll Madhva durch seinen Schüler Śāmasāstrin (Naraharitīrtha) erhalten haben. Es waren dies die Bildnisse von Rāma und Sītā, die schon lange, bevor dieses Königs-paar in der Welt erschien, von Ikṣvāku und seinen Nachkommen bis auf Daśaratha verehrt worden waren. Die Idole wurden dann von Sītā und Lakṣmaṇa angebetet und schließlich von Rāma einem alten Brahmanen geschenkt, um ihn für seine Frömmigkeit zu be-lohnen. Als dieser starb, übergab er die wertvollen Kleinodien seines Glaubens dem Hanumat. Als dieser während des Krieges zwischen den Pāṇḍavas und Kauravas mit Bhīma im Gandhamā-dana-Gebirge zusammentraf³⁾, vertraute er ihm die Heiligtümer an. Aus dem Besitz der Pāṇḍavas kamen sie schließlich in den der Gajapati-Könige von Orissa, die sie in ihrer Schatzkammer niederlegten. Madhva, der hierum wußte, befahl Naraharitīrtha nach Orissa zu gehen und ihm die Idole zu verschaffen, auf daß er sie verehren könne. Naraharitīrtha ging darauf in das König-reich Kalinga und wurde dort mit der Wahrnehmung der Regie-rungsgeschäfte für den minderjährigen Herrscher beauftragt. Als letzterer großjährig geworden war, ließ sich Naraharitīrtha von ihm die Götterbilder schenken und brachte sie zu Madhva, der sie noch achtzig Tage lang verehrte, bis er die Welt verließ. Seitdem haben sie sich in den Klöstern der Mādhvas bis zur Gegenwart fortgeerbt⁴⁾.

Naraharitīrtha soll später noch ein anderes Kultbild auf eine wunderbare Weise zuteil geworden sein. Als er einst predigend durch das Land zog, träumte ihm, in einem Teich in der Nähe der Stadt, in welcher er übernachtete, befände sich ein Bild des Nārāyaṇa. Am nächsten Tage entdeckte er dieses und weihte es.

1) „prāpa sa Nārāyaṇataḥ śuddha-silātma-pratimāḥ | yāsu sa Padmā-sahito do-syahitāḥ sannihitāḥ“ Mvij X 24.

2) „One at Udupi, one at Subramanyam, one at Madhyatala (Sode Mutt) and the remaining five in the Acharya's Mutt (Uttaradi Mutt)“. Padmanabha Char, loc cit. p. 168.

3) Das Zusammentreffen wird im Mahābh. III 146 ff. geschildert.

4) Vgl. Narahariyatistotra in Stotramahodadhi Part I (Bombay 1897, Nir-naya-Sāgara-Press). H. Krishna Sastri „Srikurman Inscription of Naraharitīrtha Saka-Samvat 1203“ (Epigraphia Indica, VI 261) und R. G. Bhandarkar, Vaiṣṇa-vism etc. p. 58 f.; Padmanabha Char, l. c. p. 128, 214.

Der Ort, wo sich dies zugetragen haben soll, heißt noch heute Nārāyaṇadevarkere („Teich des Gottes Nārāyaṇa“) und liegt im Hospet tāluka des Bellary-Distrikts¹⁾.

Die den Idolen zu erweisende Verehrung ist von Madhva bis ins Kleinste festgesetzt worden. Peinliche Sauberkeit ist die notwendige Voraussetzung für alle heiligen Handlungen; vom Gottesdienst muß alles ferngehalten werden, was irgendwie stören könnte. Das Ritual in den Tempeln ist genau geregelt. Neun Zeremonien sind es vor allem, die dort an jedem Tage vorgenommen werden: Zunächst wird der Tempel gereinigt (mala-visarjana), dann wird das Kṛṣṇabild aus dem Schlafe geweckt (upasthāna). Hierauf wird es mit Milch und andern köstlichen Stoffen (Zucker, Ghī, saure Milch, Honig) gewaschen (pañcāmṛta), dann abgerieben (udvartana), in heiligem Wasser gebadet (tīrthapūjā) und mit Schmuck behangen (alañkāra); Gebete und Hymnen werden an es gerichtet (āvṛtta), Früchte und Wohlgerüche ihm dargebracht (mahāpūjā) und schließlich nachts Lampen vor ihm geschwungen (rātripūjā)²⁾.

Die vor Viṣṇu niedergelegten Opfergaben bestehen in Milch, Reiskuchen, Blumen. Wenn auch Madhva zu BS III, 1, 27 bemerkt, daß die Tötung von Tieren bei dem im Veda vorgeschriebenen Kultus keine Sünde sei, so treten doch in der Praxis seiner Anhänger an die Stelle der Tieropfer solche aus vegetabilischen Bestandteilen³⁾, wobei auf Stellen wie Bhāg P. XI, 5, 13 und XI, 21, 29 hingewiesen werden kann.

Das ganze umfangreiche Zeremoniell, mit welchem das Idol umgeben wird, das Waschen und Salben, das Bekränzen und Schmücken, das an ihm vorgenommen wird, das Verbrennen von Räucherwerk, das Schwingen von Lichtern und die feierlichen

1) H. Krishna Sastri, a. a. O. p. 262.

2) H. H. Wilson „A Sketch of the Religious Sects of the Hindus“ (London 1862) p. 148.

3) Die Berechtigung dieser Praxis wird u. a. aus Mahābh XII hergeleitet, wo (Bo Ed. 336, Calc 338, Kumbh. 344) von einem Opfer des Königs Vasu Uparicara berichtet wird, bei dem kein Tier getötet wurde, was der Gott dadurch belohnte, daß er sich Vasu zeigte, wie er sich bisher von niemandem hatte sehen lassen. In der von Mādhvas veranstalteten Kumbhakona-Ausgabe finden sich hinter Vers 17 sechs Strophen, die in den andern Ausgaben fehlen. In diesen wird der Ersatz der Opfertiere durch „aus Backwerk bestehendes Vieh“ (piṣṭa-maya paśu) empfohlen. — Es erscheint auffällig, daß das Verbot von Tieropfern von Madhva in seinen Schriften nicht mit Entschiedenheit in den Vordergrund gestellt wird; auch aus der Mvij IX 44 ff. erzählten Geschichte vom Opfer des Jarāghaṭita geht nicht deutlich hervor, daß er gegen Tieropfer war; es liegt daher die Vermutung nahe, daß die heutige Praxis der Mādhvas von Madhva selbst noch nicht allgemein eingeführt wurde.

Prozessionen, — sie alle dienen dem einen Zweck: den Gläubigen für die Dauer der pūjā in die lebendige Gegenwart des verehrten Gottes zu versetzen. Der Fromme wird gleichsam herausgehoben aus der Sphäre des Alltäglichen und wird dadurch gnadenvoller Heilsgüter teilhaftig; er erhält ein bildhaftes Objekt für seine Meditationen, einen Gegenstand, welcher es auch dem geistig noch wenig Fortgeschrittenen erleichtert, seine Gedanken auf das überirdische Göttliche zu konzentrieren¹⁾.

Die Viṣṇu geweihte Verehrung bleibt nicht auf den Gott beschränkt, sondern wird auch auf sein Gefolge und seine Diener ausgedehnt. Es sind deshalb auch Bilder von Durgā, Śiva, Skanda, Gaṇeśa u. a. aufzustellen und in gebührender Weise zum Gegenstand eines Kultus zu machen. Man muß sich dabei aber immer vergegenwärtigen, daß diese Gottheiten Viṣṇu untertan sind und von ihm durchwaltet werden; eine ihnen erwiesene Verehrung, ohne daß dabei Viṣṇus gedacht wird, ist wertlos, ja teuflisch (Tantrasāra III, 143), denn wer die Anbetung Viṣṇus als des höchsten Weltenherrn aufgibt und an seiner Stelle einem andern Gott Ehre erweist, der handelt ebenso töricht wie ein Mensch, der Nektar mit Gift oder eine Kuh mit einer Eselin vertauscht, oder der am Gangesufer sitzt und aus einem Brunnen Wasser trinkt (Kṛṣṇāmṛta 113 ff).

Der Dienst Viṣṇus darf sich jedoch nicht in dem Vollbringen ritueller Handlungen erschöpfen, sondern muß im Leben des Gläubigen zum Ausdruck kommen. Dies geschieht einerseits durch das Unterlassen aller verbotenen Handlungen (niṣiddha-saṁtyāga) und andererseits durch das Führen eines Gott wohlgefälligen Wandels in Gedanken, Worten und Werken. In Gedanken geschieht die Verehrung (bhajana) Viṣṇus durch die Entfaltung von Mitleid (dayā) gegen die, welche einem untergeben sind, von Zuneigung (sneha) gegen die, welche einem gleichgestellt sind, von respektvoller Liebe (bhakti) zu denen, die einem an Rang und Ansehen überlegen sind²⁾, ferner durch frommen Eifer (sṛṣṭhā) sowie durch

1) Den Gedanken, welche einen Mādhva noch heute bewegen, wenn er in Udipi an dem Dienste Kṛṣṇas teilnimmt, verleiht C. M. Padmanabha Char p. 254 folgenden Ausdruck: „One who sees the courses, absolutely forgets that it is but an idol that is being served. Every honour and every homage that the mind of man can conceive of, to glorify an Emperor of Emperors, if present in flesh and blood, is paid with tireless patience and obeisance, day after day, in total forgetfulness of the fact that it is after all an image that stands before them. Where can the world show a parallel to Sri Krishna's temple at Udipi?“

2) svādharmaṣu satsu dayā, svasameṣu svātmavat snehaḥ, uttameṣu bhaktiḥ (Ps 485).

Glauben (śraddhā). In Worten äußert sich der gute Wandel in Wahrhaftigkeit (satya), Güte (hita), Freundlichkeit (priya) und Veda-Studium (svādhyāya), in Werken tritt er im Almosengeben (dāna), Verteidigen der Schwachen (paritrāna) und Beschützen aller Wesen (rakṣana) hervor.

Die zehn Gebote, welche in der Formel vom zehnfachen bhajana¹⁾ zusammengefaßt sind, stellen den Moralkodex der Mādhyas dar und sollen das Tun in allen Kasten und Lebensstadien regeln.

Alle guten Werke verheißen einen transzendenten Lohn; dieser ist aber vergänglich, solange sie egoistischen Motiven entspringen. Zur Erlösung führen sie nicht, mögen sie auch eine Läuterung der Seele von den Schlacken der Leidenschaft im Gefolge haben und dadurch mittelbar den Befreiungsprozeß fördern. Der Weg zur Erlösung hat vielmehr zur Voraussetzung, daß sich die Seele von selbstischen Neigungen frei macht, daß sie begierdelos wird und daß deshalb das karman, das ihre Taten hervorrufen, ihr nichts mehr anhaben kann. Dieses Ziel läßt sich nach den Lehren der BhG. auf zwei Wegen verwirklichen.

Entweder erfüllt der Erlösungsbedürftige weiterhin alle ihm in seinem Stande auferlegten Pflichten, tut dies aber ohne irgend welche persönlichen Motive und ohne Rücksicht auf einen jenseitigen Lohn, lediglich im Bewußtsein der Notwendigkeit recht zu handeln, zum Wohle anderer und in ständigem Gedenken Gottes. Oder aber, der Befreiung Suchende zieht sich ganz aus dem Weltleben zurück, entsagt allen irdischen Wünschen und Tun und bemüht sich in weltabgeschiedener Einsamkeit die Erkenntnis zu erringen. Beide Heilswege streben demselben Ziele zu, der Ausrodung aller Begierden und der Erlangung des vollkommenen Wissens; welcher von ihnen für einen Menschen der geeigneter ist, das hängt von seiner individuellen Disposition ab. Beide sind an sich nicht so grundverschieden, wie die Toren glauben (BhG V, 4). Denn der weltentsagende Büsser, der nur der Meditation lebt, ist darum doch nicht ganz ohne Tun, und der, welcher treulich, aber ohne eignes Interesse, die Pflicht eines Hausvaters, Herrschers usw. erfüllt, entbehrt nicht des Wissens. Gott beruft die Menschen dazu, den einen oder den andern Weg zu gehen, und entweder in der Ausübung einer irdischen Tätigkeit wie Janaka, oder durch

1) Hierbei werden als Verehrung in Gedanken dayā, sprhā, śraddhā gerechnet. Vergl. Sarvadarśana-saṃgraha p. 54, Dvaita Catechism § 73. Ps 485 führt eine große Zahl von „mokṣa-sādhanaṇi“ verschiedenster Art nebeneinander an. Danach die Liste bei Bhandarkar „Vaiṣṇavism, Śaivism etc.“ p. 60 f.

Aufgeben einer solchen, wie Sanaka, das erlösende Wissen sich anzueignen (z. BhG III, 3).

Die Werke sind nach Madhva demnach Hilfsmittel zur Erreichung der Erlösung, falls sie ohne egoistische Motive ausgeführt werden und zur Förderung der Erkenntnis dienen. Denn eine Erlösung durch Werke ohne Wissen ist unmöglich. Wenn es heißt, daß ein Sterbender in Prayāga Erlösung finde, so geschieht dies nicht infolge des durch Baden an heiliger Stätte vollbrachten guten Werkes, sondern vermöge des Aufgehens der Erkenntnis, das an diesem hierfür besonders günstigen Orte erfolgte (z. BhG III, 20). So liegt also der Hauptwert der Werke darin, daß sie den Zugang zum Wissen erleichtern¹⁾; sie sind nur Vehikel zur Erlangung der Erkenntnis und spielen gleichsam die Rolle eines Pferdes, das als Reittier benutzt wird, um die Entfernung nach einem bestimmten Ort zurückzulegen, dem aber an sich keine selbständige Bedeutung für das Hineingelangen in das Dorf zukommt (z. BS. III, 4, 26). Obwohl die Werke somit insgesamt der Erzeugung des Wissens dienen und deshalb eigentlich nur notwendig sein müßten, solange das Wissen noch nicht erreicht ist, so wird doch von Madhva — im Gegensatz zu andern Schulen — der Grundsatz aufgestellt, daß auch der zur Erlösung Ausgewählte alle heiligen Vorschriften über das zu Tuende und zu Unterlassende zu befolgen habe (BS. III, 4, 27—33). Das Werk verhält sich zum Wissen wie der Minister zum König; der Herrscher ist zwar in der Lage, kraft seiner Machtvollkommenheit, im Staate alles selbst zu regeln, doch ist es von Nutzen, wenn ihm der Minister zur Seite steht. So ist es auch von Wert, wenn der Weise sich an alle Gesetze betr. der Speise usw. hält, denn seine Wonne im Zustande der Erlösung wächst durch Befolgung der heiligen Vorschriften und vermindert sich, wenn er sie nicht beachtet²⁾. Deshalb wird auch in der Schrift gesagt, daß Brahmā und andere Götter, obwohl sie zur Erlösung bereit sind, tapas üben (Anuvy p. 55 b).

2. Wissen.

Der vorzüglichste Weg zur Erlangung des Wissens über Gott, das den jīva zur Erlösung befähigt, besteht in dem Studium der heiligen Schriften. Dieses ist nur dann heilbringend, wenn es in

1) sarva-dharmāpekṣā jñānasyōtpattau (z. BS. III, 4, 26).

2) „ānando hrasete 'kāryāc, chubham kṛtvā tu vardhata“ iti Brahmāṇḍe (z. BS. III, 4, 33).

der richtigen Weise von den dazu berechtigten Personen unter der Leitung eines erfahrenen Lehrers (guru) betrieben wird.

Ein tiefgründiges und systematisches Studium setzt die genaue Kenntnis des Veda voraus. Nach der allen Vedânta-Systemen gemeinsamen Anschauung ist eine solche nur für Männer der obersten drei Kasten, d. h. für Brahmanen, Kṣatriyas und Vaiśyas sowie für im Range über diesen stehende Wesen, d. h. für die Götter der verschiedenen Klassen erreichbar. Die Śūdras und alle Wesen niederer Art sind nicht zum Veda-Studium berufen, weil ihnen die hierfür erforderlichen geistigen Fähigkeiten abgehen und weil ihnen das Sakrament des upanayana, der Einführung bei einem Veda-Lehrer fehlt. Götterfrauen (uttamastrī) hingegen sind dazu berechtigt, was aus Textstellen wie Ṛgv X, 145, 2c „sapatnīm me parā dhama“ hervorgeht; hier sagt Indras Weib „blase mir meine Nebenbuhlerin fort“, woraus sich ergibt, daß Indrānī selbst den Veda kennen muß. da sie ja sonst nicht diesen Hymnus rezitieren könnte¹⁾. Als upanayana gilt bei diesen Frauen die Verheiratung (BS. I, 3, 36). Daß die Śūdras den Veda nicht studieren können, wird in der Heiligen Schrift ausdrücklich und an vielen Stellen hervorgehoben. So heißt es z. B. in Gautamas Dharmasāstra: „Wenn er (der Śūdra) ihn hört, so soll man seine Ohren mit Zinn und Lack verstopfen; wenn er ihn rezitiert, soll man seine Zunge spalten; wenn er seinen Sinn erfaßt, soll man sein Herz aufreißen“ und „der Śūdra hat kein heiliges Feuer, kein Opfer: wie sollte er da den Veda studieren?“ (z. BS. I, 3, 38). Wenn auch von der Kenntnis der Heiligen Schrift gesagt wird, jeder, der sie besitze, solle sie ändern übermitteln, so hat hierbei doch eine strenge Auslese stattzufinden, und die Mitteilung derselben an Unbefugte ist eine schwere Sünde. Wenn es an einigen Stellen des Veda so scheint, als ob Śūdras im Besitze des Veda wären, wie Raikva (Chā Up. IV, 1, 3) oder Satyakāma (Chā Up. IV, 4, 4), so ergibt eine nähere Untersuchung, daß diese Männer gar keine Śūdras waren, sondern den obersten Kasten angehörten. Werden die Śūdras somit vom Veda-Studium ferngehalten, so ist damit nicht gesagt, daß sie überhaupt nicht zur Erlösung gelangen können. Abgesehen davon, daß sie durch treue Erfüllung ihrer Pflichten sich eine Wiedergeburt in einer der oberen Kasten sichern können, ist das Veda-Studium ja garnicht die einzige, unumgängliche Bedingung für die Erlangung des Heils, sondern nur das beste,

1) Als weitere Beispiele für Göttinnen, die den Veda kennen, werden z. BS. I, 1, 1 Urvaśī und Yamī genannt.

systematische Mittel zur Erreichung desselben; die Gotteserkenntnis selbst erfolgt nicht automatisch durch ein Studium der Heiligen Schrift, sondern nur durch die Gnadenwahl Gottes, die nicht durch eine Kenntnis von bestimmten Texten, sondern durch die rechte Einsicht in das Wesen Viṣṇus und durch die inbrünstige Liebe zu ihm erreichbar ist. Eine Belehrung hierüber bietet aber auch der „fünfte Veda“, d. h. das Mahābhārata, Rāmāyaṇa, die Purāṇas, das Pañcarātra und andere allgemein zugängliche Vaiṣṇava-Werke, die Viṣṇu als Vyāsa für die unteren Kasten verfaßt hat. So betont auch die Vyoma-Saṃhitā, daß auch Niedriggeborene, welche Gott ergeben sind, daß auch Frauen, Śūdras und schlechte Brahmanen (brahmabandhu) das in den Tantras niedergelegte Wissen erlangen können, wenn es ihnen in der rechten Weise erklärt wird (z. BS. I, 1, 1), und BhG IX, 32 lehrt, daß auch diejenigen, welche von sündiger Geburt sind, Frauen, Vaiśyas und Śūdras zum höchsten Ziel gelangen, wenn sie zu Gott ihre Zuflucht nehmen. (Gītāp. bemerkt zu dieser Stelle, es handle sich hierbei um Seelen, die eigentlich zu einer höheren Kaste gehörten, aber infolge einer Sünde in einer früheren Existenz zu Frauen usw. wurden.)

Das systematische Studium erfordert die Unterweisung durch einen Lehrer (guru). Es genügt nicht, daß man versucht, auf eigene Faust zu forschen, die Belehrung durch den Guru muß vielmehr die eigene Anstrengung zweckmäßig unterstützen. Zu diesem Zweck geht der Jüngling zwischen dem 5. und 25. Lebensjahre bei einem vedakundigen Brahmanen in die Lehre¹⁾, er wohnt in seinem Hause, verrichtet für ihn mannigfache Dienstleistungen und wird von ihm über den Veda und die Gotteserkenntnis belehrt; nach Beendigung der Lehrzeit wird er entlassen, nicht ohne auch noch weiterhin den Guru um Belehrung und Rat anzugehen. Natürlich spielt namentlich bei denen, die sich einem asketischen Leben widmen, der geistliche Lehrer eine noch weit hervorragendere Rolle; ihm muß man glauben wie Gott und ihn muß man lieben wie Gott, soll einem die Erleuchtung kommen (Śvet Up VI, 23; Bhāg Ptp 93 b). Es ist jedoch nicht notwendig, daß der Guru, der zuerst die Unterweisung leitete, der einzige Lehrer ist, vielmehr darf der Guru gewechselt werden. Wenn ein Lehrer, der dem ersten dem Range nach überlegen ist, sich von selbst als

1) Die in der Dharmasāstra- und Gṛhyasūtra-Literatur enthaltenen Vorschriften über das Veda-Studium findet man zusammengestellt bei Karl Glaser „Der indische Student“, ZDMG. 66 (1912) p. 1 ff.

Guru anbietet, so darf er ohne weiteres, nachdem der bisherige Lehrer um Erlaubnis gefragt worden ist, als Guru angenommen werden. Ein Lehrer, der dem bisherigen im Range gleich- oder nachsteht, darf nur nach reiflicher Überlegung gewählt werden und nach gebührender Befragung des ersten Guru (BS III, 3, 45 f.). Höher als die Lehrer, welche den einzelnen Menschen gelegentlich das Wissen übermitteln, stehen diejenigen jīvas, welche die Belehrung ex officio ausüben. Solche „nyāta-gurus“ sind die Ṛṣis, welche die höchsten Menschen belehren, die Götter, welche den Ṛṣis das Wissen übermitteln, und schließlich die höchsten Götter, welche den niedriger stehenden devas entsprechend ihrem Range die Erkenntnis zukommen lassen. Der höchste aller Gurus ist Brahmā (Ps 486 f.).

Das Studium verleiht nicht nur dem Schüler, der es ausübt, einen transzendenten Lohn, sondern auch dem Lehrer, der es dem Schüler übermittelt. Und zwar ist das „phala“ des Guru achtmal so groß als das des Schülers, das des Gurus des Gurus doppelt so groß als das dem Guru selbst zukommende, das von dessen Guru ist 1½mal größer, das der Götter wiederum tausendmal größer, das Brahmās seinerseits um einen „mahaugha“ größer.

Durch Fleiß und hingebungsvolle Liebe erwirbt der Schüler die Gnade des Lehrers (guru-prasāda), die ihm den Weg zum Heil auftut, das ohne einen Guru unmöglich erreicht werden kann (Bhāg-P-tp p. 94a).

Die Belehrung durch den Guru¹⁾ genügt natürlich allein nicht, um das Wissen zu erringen; es muß die eigene Anstrengung (sva-prayatna) hinzutreten. Immer aufs neue muß der Schüler die heiligen Texte studieren und über das Gelernte nachdenken. Vor allem muß er, will er die Erkenntnis erringen, alle Gedanken von sich fernhalten, welche vom Weg zur Erlösung abführen. Die 9 Kardinal-Irrtümer, die man unter allen Umständen meiden muß, sind (vergl. Ps. 522):

- 1) die Ansicht, daß Gott und Seele identisch sind (jīvābheda),
- 2) die Ansicht, daß Gott eigenschaftslos ist (nirguṇatva),
- 3) die Ansicht, daß Gottes Eigenschaften unvollkommen sind (apūrṇaguṇatā),
- 4) die Ansicht, daß andere Wesen Viṣṇu im Range gleich stehen (sāmya),
- 5) die Ansicht, daß andere Wesen im Range über Viṣṇu stehen (ādhikya),

1) Eine kurze Darstellung dessen, was ein Guru einen Novizen lehrt, gibt Madhvas Yati-praṇava-kalpa.

- 6) die Ansicht, daß Viṣṇu von seinem avatāras verschieden ist (tadgata-bheda),
- 7) die Ansicht, daß Kṛṣṇa usw. nicht avatāras Viṣṇus, sondern jīvas sind (prādurbhāvaviparyāsa),
- 8) die Leugnung der absoluten Oberherrschaft und Allmacht Gottes (tatpramāṇasya nindā),
- 9) die schlechte Behandlung der Verehrer Viṣṇus (bhaktadveṣa).

In positiver Hinsicht führt das Wissen zur Anerkennung der richtigen, den genannten Irrtümern entgegengesetzten Anschauungen, zur Kenntnis der 5 Unterschiede (pañcabheda, oben S. 14) und der Stufenfolge aller Wesen (tāratamyaparijñāna, oben S. 64).

Das immer tiefere Eindringen in die Wahrheit bleibt nicht bei einem theoretischen Erkennen und bei einem bloßen Fürwahrhalten gewisser Ansichten stehen, sondern wird zu einer wirklichen Lebensmacht, die alles Denken und Handeln aufs Tiefste beeinflusst. Es entsteht die Einsicht in die Vergänglichkeit und Nichtigkeit alles Irdischen, das Meiden aller Sünde, das Verzichten auf allen Lohn in dieser und in jener Welt, die Erkenntnis der überwältigenden Hoheit Gottes, der der Mensch ohnmächtig gegenübersteht, und das Bedürfnis, sich ganz und gar dem ewigen Weltherrn anzuvertrauen, der allein die Seele aus dem leidvollen Wirrsal des Samsāra herauszuheben vermag.

So führt das Wissen ebenso wie das selbstlose, uninteressierte Vollbringen der Werke und die Entsagung alles Tuns zu dem, was das eigentliche, einzige und wahre Hilfsmittel der Erlösung darstellt — zur Gottesliebe¹⁾.

3. Gottesliebe.

Gottesliebe (bhakti) ist die Zuneigung zu Viṣṇu, welche zur Voraussetzung hat die Erkenntnis, daß er der höchste von allen ist²⁾, die mit Liebe verbundene Überzeugung, daß Gott über allem steht³⁾. Sie ist das Hauptmittel (pradhāna-sādhana) zur Gewinnung des Heils (z. BS. III, 3, 54), ja sie ist eigentlich kein

1) Die bhakti wird gelegentlich geradezu als ein Teil des Wissens betrachtet: „jñānasya bhakti-bhāgatvād bhaktir jñānam itiryate | jñānasyaiva viśeṣo yad bhaktir ity abhidhīyate“ (Anuvy 62 a).

2) Vergl. „sarvōttamatayā jñānapūrvakah sneha eva tu bhaktir Viṣṇau“ (z. Bṛh Up. I, 5, 11 p. 14 a).

3) „sarvasmād uttama“ iti samyak sneha yutā matiḥ susthirā bhaktir uddiṣṭā“ (ib. p. 17 a) cf. zu BS. III, 3, 54 „snehānubandho yas tasmin bahumāna-purassarah | bhaktir ity ucyate“.

sādhana mehr, sondern die Frucht, die aus allen anderen erwächst, denn alle andern dienen nur dazu, sie zur Blüte zu bringen (z. Brh Up. I, 5, 11 p. 14 b).

In diesen und ähnlichen Worten beschreibt Madhva die bhakti als das höchste Ziel und die Vollendung alles irdischen Strebens, als die Krönung aller Erkenntnis, als den einzigen wahren Weg zur Erlösung, in den alle andern Wege münden. Alles, was er lehrt, dient einzig dem Ziel, die rechte bhakti zu entfalten; nur wenn man Viṣṇu als autonom und unvergleichlich hoch über allen Wesen stehend ansieht, nur wenn man ihn als verschieden von Welt und Einzelseelen betrachtet, und wenn man alle heiligen Texte auf ihn bezieht, ist eine geeignete Grundlage für die bhakti vorhanden, nicht wenn man glaubt, die Welt sei Schein, die Einzelseele mit Gott identisch, oder Śiva und Brahmā ständen Viṣṇu gleich (Brh Up. bh. p. 17 a). In der Gottesliebe gipfelt zugleich aber auch alles tugendhafte Tun. Der Fromme ist sich bei jeder seiner Handlungen seiner eigenen Unzulänglichkeit bewußt, er fühlt, daß er selbst keinen eigenen Willen hat und nicht die Macht, etwas zu vollbringen, sondern daß Gott alles in ihm wirkt¹⁾. Durchdrungen von seiner eigenen Ohnmacht, begibt er sich deshalb ganz und gar in den Schutz Viṣṇus und stellt ihm alle Dinge anheim. Alles, was er noch tut, das tut er nur um Gottes willen, in allem gibt er ihm allein die Ehre.

Die wahre bhakti ist so stark, daß sie Selbstzweck wird; für den Gläubigen tritt sogar die Erlösung zurück hinter der Gottesergebenheit. Die demotivierte bhakti ist wertvoller als die Vollendung selbst; höher steht der Mensch, der sein ganzes Denken nur auf Gott richtet, als der, welcher nach Erlösung strebt²⁾.

Die Gottesliebe trägt einen stark emotionalen Charakter, sie äußert sich in ekstatischen Zuständen, die an den Frommen zutage treten: alle Härchen am Leibe sträuben sich, sein Herz schmilzt gleichsam, seine Rede stammelt, bald lacht er, bald stürzen Tränen aus seinem Auge, ohne Schen singt er und tanzt er (Bhāg P XI, 14, 23 f.).

Gefördert wird das Wachstum der bhakti durch die Gemeinschaft mit guten Menschen (satām prasaṅga), die durch ihre frommen Gespräche über Viṣṇu die Vaiṣṇavas erbauen und ihren Glauben, ihre Liebe und Ergebenheit stärken (Bhāg P III, 25, 24). Ihr Bei-

1) „nāhaṃ kartā tu sarvasya kartaiko Viṣṇur avyayaḥ“ iti vittvā tu saṃnyāsī, nānyathā tu kathaṃ canēti Nivṛtte (Bhag Ptp 112 b).

2) „animitā bhagavati bhaktiḥ siddher garīyasi“ „mumukṣor amumukṣus tu varo hy ekānta-bhakti-bhāg“ iti (z. BhG VII, 29).

spiel wirkt anfeuernd, der ihnen erwiesene Dienst, ja schon das Anblicken von ihnen, das Berühren ihres Körpers, das Waschen ihrer Füße und die ihnen erwiesene Gastlichkeit reinigt von Sünde (Bhāg P I, 19, 33). So wie Kälte, Furcht und Finsternis vergehen, wenn man sich dem Feuer nähert, so schwinden Herzenskälte, Furcht und geistige Finsternis durch den Umgang mit Heiligen (Bhāg P XI, 26, 31).

Die Gottesliebe äußert sich auf neuerlei Art, nämlich: im Hören der heiligen Legenden von Viṣṇu, im Preisen seines Ruhmes, im ständigen Denken an ihn, in dem zu seinen Füßen [seinem Kultbild] erwiesenen Dienst, in der ihm beim Opfer dargebrachten Verehrung, in dem ehrfurchtsvollen Gehorsam gegen ihn, in der sklavischen Abhängigkeit von ihm, in dem auf ihn wie auf einen Freund gesetzten unerschütterlichen Vertrauen, in der Hingabe der ganzen Persönlichkeit an ihn¹⁾.

Von den Ausdrucksformen der bhakti verdient hier das Lob-singen (kīrtana) eine besondere Erwähnung, weil es von jeher in Madhvas Schule besonders gepflegt worden ist. Madhva selber verfaßte eine Reihe von Hymnen zu Ehren Viṣṇus und seine Anhänger folgten seinem Beispiel, es sei nur an die von Kittel übersetzten Lieder der kanaresischen Dāsas erinnert²⁾. Die kīrtanas, die seit Caitanyas Zeit in Bengalen ertönt³⁾, scheinen auch unter dem Einfluß des Vorbilds der Mādhyas entstanden zu sein, ebenso wie die rituellen Tänze der Anhänger des „weißen Kṛṣṇa“ (Gaurāṅga) von Navadvīpa, die noch in jüngster Zeit durch Keśab Candra Sen wieder in Aufnahme gebracht wurden.

Da der Geist der bhakti-Frömmigkeit nirgends so deutlich in

1) „śravaṇam, kīrtanam Viṣṇoḥ, smaraṇam pādasevanam, arcanam vandanam dāsyam sakhyam ātmanivedanam“
iti pumsārpitā Viṣṇau bhaktiś cen navalakṣaṇā

kriyate bhagavaty addhā tan manye 'dhitam uṭtamam (Bhāg P VII, 5, 23).

Statt ātma-nivedanam steht an der Parallelstelle VII, 11, 11 ātma-samarpaṇam. Madhva erklärt ātma-nivedanam „ātma-sthatvena vedanam ātma-nivedanam“. „muktasyāpi mamānta-stho niyantaiva Hariḥ sadā“ iti jñānam samuddiṣṭam samyag ātma-nivedanam, iti ca“ (Bhāgptp p. 71 a). Neun Arten der bhakti spielen auch sonst in der Vaiṣṇava-Literatur eine große Rolle; vergl. z. B. Tulsidās, Rām-carit-mānas III Caup. 7 ff nach Dohā 58 (Ausg. von Rāmeśvar Bhaṭṭa, Bombay San 1918, p. 589) übers. „Neuer Orient“ Bd. X S. 28.

2) F. Kittel „On the Karṇāṭaka Vaiṣṇava Dāsas (Ind. Antiquary II (1873) 307 ff.; IV ((1875) p. 20). — Vergl. auch Gover „Folk-songs of Southern-India“ (London 1872) und Rice „Kanarese Literature“ (Calcutta 1918).

3) Vergl. über diese D. C. Sen „History of Bengali Language and Literature“ (Calcutta 1911) p. 579.

die Erscheinung tritt als in den Hymnen Madhvas, die noch heute in den Tempeln seiner Sekte vielfache Verwendung finden, sei hier einer in deutscher Übertragung wiedergegeben:

Vāsudeva, den ich preise, thront in ewiger Seligkeit,
Indirās erhab'ner Gatte, der das Paradies verleiht.

Aller Götter Diademe rühren seines Schemels Rand,
Und sein Fuß glänzt wie die Sonne, wenn die Finsternis ent-
schwand.

In Gedanken auf des HERren goldumhüllte Hüfte blickt,
Die, von Ambikā getragen, reich mit Zierrat ist geschmückt.

Seines Bauchs mit den drei Falten zu gedenken säumet nie,
Der das Weltall trägt, des schlanken, der umschlungen wird
von Śrī.

Seiner Brust, drin Indirā wohnt, sei gedacht zu jeder Frist,
Die inmitten seiner Arme endlich und unendlich ist.

Denkt an Haris Arm, der Muschel, Scheibe, Keul' und Lotus
trägt,
Der das Weltall zu behüten immerfort sich tätig regt.

Seines Halses denkt, den leuchtend des Kaustubha Glanz umfließt
Und aus dem der Strom der Veden unaufhörlich sich ergießt.

An den lotusgleichen Mund denkt, der den Mond an Lieblichkeit
Überstrahlt, den preisenswerten, der von Daseins Qual befreit.

An das Lächeln des Govinda, an das milde Lächeln denkt,
Das des Glückes Fülle ausstrahlt und uns ew'ge Wonne schenkt.

Denkt an Rāmas liebevollen Blick, der wie ein Ozean,
Der Unsterblichkeit, des Lebens Leid im Tod hat abgetan.

Denkt an Viṣṇus Brauenrunzeln, das die Götterschar verehrt,
Das uns führt in seinen Himmel und Erlösung uns beschert.

Des Unendlichen gedenket, wenn das Ende euch wird nah'n,
Den zu preisen aller Götter Chor kein Ende finden kann¹⁾.

1) Der Hymnus, der das erste Stück von Madhvas Dvādaśastotra bildet, wurde von mir bereits im Neuen Orient, Bd. II, S. 311 publiziert. Er ist ein charakteristisches Beispiel für eine Kontemplation, die sich auf den göttlichen Leib Viṣṇus richtet, der mit dichterischer Überschwenglichkeit von den Füßen bis zum Haupte geschildert wird. Die nahezu wortgetreue Übersetzung (für deren poetische Wiedergabe ich meinem Vater zu großem Danke verpflichtet bin), schließt sich im Versmaß dem Original an und sucht mit Hilfe des Reimes die dichterische Wirkung zu erreichen, die das Original durch den Rhythmus allein hervorbringt.

III.

Die Meditation, der Weg zur Vervollkommnung.

Die inbrünstige Liebe zu Gott und das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit von ihm findet in der religiösen Praxis seinen Ausdruck in der eifrigen Verehrung (upāsana) Gottes. Diese aber äußert sich in der Meditation¹⁾, in dem möglichst oft und intensiv vorzunehmenden geistigen Akt des Sichversenkens in das Wesen Gottes. So wie im Christentum das Gebet den Kernpunkt im religiösen Leben des Individuums bildet, so steht bei den Mādhyas — wie bei den meisten andern Religionsgemeinden Indiens — die Meditation im Zentrum aller auf Gott gerichteten Handlungen.

Zwei Arten der Meditation sind zu unterscheiden, eine niedere und eine höhere. Das Überdenken (smaraṇa) besteht in dem Reflektieren (vimarśana) über den Inhalt der heiligen Schrift und in dem wiederholten Sichvergegenwärtigen (abhyāsa) ihrer Lehren. Die Versenkung (dhyāna) geschieht dadurch, daß das ganze Vorstellungsvermögen auf einen Punkt gerichtet wird. Während das Überdenken stets, überall und in jeder Körperlage vorgenommen werden kann, erfordert die Versenkung besondere Aufmerksamkeit und darum auch besondere Sorgfalt in der Ausübung. Ort, Zeit und Umstände sind daher so zu wählen, daß das Denken ruhig und ungestört bleibt und eine möglichst große Konzentrationsfähigkeit erreicht.

Das Meditieren ist nur dann Erfolg verheißend, wenn es systematisch betrieben wird und wenn der Meditierende sein äußeres und inneres Leben in angemessener Weise regelt.

Am besten geschieht dies durch das Üben der vier „Glieder“ des yoga. Diese vier Glieder sind 1) Zucht (yama), bestehend im Nichtschädigen anderer Wesen, in Wahrhaftigkeit, Nichtstehlen, Keuschheit und Nichtannehmen von Geschenken. 2) Beherrschung (niyama), die sich äußert in Reinlichkeit, Genügsamkeit, Askese, Studieren und Gottesergebenheit. 3) Das Einnehmen besonderer Posituren (āsana), wie der Helden-, Svastika- und Lotus-Stellung, und schließlich 4) Atemübungen (prāṇāyāma), als da sind Recaka, Pūraka, Kumbhaka. Bei diesen ist Viṣṇu und Vāyu in der Suṣūmnā zu denken; diese selbst hat fünf Teile (Vajrikā, Āryā, Prakāśinī, Vaidyutā, Brahmanādī), in welchen Viṣṇu in fünf Farben (gelb, dunkelblau, weiß, braun, rot) in seinen Gestalten als Pradyumna usw. vorzustellen ist; an ihr liegen die Lotusblumen, von denen

1) Vergl. hierzu BS. III, 3, 6—26; IV, 1, 1—12; Ps 500—513.

die Tantras soviel Wunderbares berichten. Madhvas Angaben über die praktische Ausführung der Atemregulierung, die 72000 Adern usw. sind sehr kurz, denn „weil es geheim ist, wird darüber nichts mitgeteilt“¹⁾. Die sachgemäße Durchführung dieser Praktiken isoliert den Geist von den Einflüssen des Leibes und ermöglicht es ihm in der Versenkung sich das Wissen anzueignen. Die Meditation ist von allen jīvas, die ihrer fähig sind, auszuüben, bis die Erlösung eintritt. Sie ist demnach ein Verfahren, das erst durch eine Reihe von Einzelakten zum Ziele führt und nicht wie der Agniṣṭoma und andre Opfer auf einmal einen transzendenten Lohn verheißt.

Der Gegenstand der Meditation ist immer Viṣṇu, doch ist das im einzelnen zum Ausgangspunkt zu nehmende Objekt den geistigen Fähigkeiten des Verehrers anzupassen. Mittelbar geht die Meditation vor sich, indem ein Idol verehrt wird oder eine Gottheit, wie dies in Chā-Up VII, 1—15 an der Götterreihe von Nāman (Uṣas) bis Prāṇa (Vāyu) gezeigt wird. Man hat hier jedoch zu bedenken, daß es sich nur um Symbole (pratīkā) Gottes handelt und daß Gott mit diesen nicht identisch, sondern nur in ihnen gegenwärtig ist und ihnen Kraft verleiht. Je näher der zu verehrende deva Viṣṇu steht, in desto höherem Maße ist er von ihm erfüllt und entsprechend wertvoller ist das ihm zugewandte Meditieren. Auch Meditationen über Krankheit, Hinaustragen des entseelten Körpers zum Scheiterhaufen, Leichenverbrennung u. a. sind nützlich, wofern all dieses als eine für Viṣṇu unternommene Kasteiung vorgestellt wird. Zur Erlösung führt aber nur die Meditation über Viṣṇu direkt (z. Bṛh Up V, 11, p. 63b).

Unmittelbar versenkt man sich in Viṣṇu, indem man seine Gedanken auf die Eigenschaften seiner göttlichen Wesenheit richtet. Nur Brahmā vermag alle Attribute Gottes zum Gegenstand seiner Meditation zu nehmen, alle andern Wesen müssen sich auf eine ihrer Fassungskraft entsprechende Anzahl derselben beschränken. Unzweckmäßig für niedriger stehende Wesen wie Menschen usw. ist es, über spezielle Eigenschaften Viṣṇus, welche für das religiöse Erleben nur akzidentellen Wert besitzen, zu meditieren, z. B. über die Textstelle, in der von Viṣṇu ausgesagt wird, daß er weint. Die geistige Betrachtung soll sich vielmehr auf solche Dinge beziehen, in welchen die Herrlichkeit Gottes, seine Vorzüge und sein Mangel an Fehlern offenbar wird. Für die devas sind z. B. ein

¹⁾ rahasyatvān na kathyate (Tantrasāra IV, 170) Über die anatomischen Anschauungen des Yoga s. „Hinduismus“ S. 293 ff.

geeignetes Objekt die Glieder Gottes, aus denen sie selbst nach dem Veda entsprungen sind, entsprechend Schriftstellen wie Rgveda X, 90, 13: „Aus dem Auge ist die Sonne entsprungen“ usw. Die am leichtesten auszuführende und allgemeinste Kontemplation richtet sich auf die Geistigkeit und Vollkommenheit Gottes, auf Viṣṇu als ātman oder brahman. Diese kann auch von Leuten mit einer geringen Konzentrationsfähigkeit vorgenommen werden. Die jīvas, welche nur sie ausüben, heißen ekagūṇa-upāsakas (Verehrer der einen Eigenschaft). Gemäß der individuellen Begabung der Verehrer kann hierbei eine größere oder geringere Zahl von Gottes Attributen implicite enthalten gedacht werden. Nach vier Attributen hin meditieren die caturgūṇa-upāsakas (Verehrer von vier Eigenschaften) beste Menschen und Götter, über Gott als sat, cit, ānanda und ātman (Sein, Denken, Wonne und geistigen Herrscher). In die Eigenschaften (gūṇa), Handlungen (kriyā) und Gestalten (rūpa) Gottes versenken sich die Götter, wobei sie entsprechend ihrem Range eine mehr oder weniger vertiefte und umfassende Erkenntnis besitzen. Im einzelnen werden die mannigfachen Formen, in denen Gottes Wirksamkeit sich äußert, zum Gegenstand einer geistigen Betrachtung erhoben; so meditieren Menschen über ihn in seiner göttlichen Gestalt mit den vier Armen, welche Lotus, Scheibe, Muschel und Keule tragen, über seine Manifestation in den avatāras, über ihn als Urgroßvater, Herrn und höchsten Lehrer; Götter meditieren über ihn als Großvater und Lehrer, Lakṣmī über ihn als Gatten, Brahmā als Vater, die Götterfrauen als Schwiegervater, die Apsarasen als Buhlen¹⁾. Menschen verehren ihn als das äußere Licht, wie es z. B. im Opferfeuer erscheint, Ṛṣis als inneres Licht, das den Geist erleuchtet, Götter als Licht des Alls. Vor allem förderlich ist die Kontemplation über Viṣṇu als antaryāmin, der im Herzen aller Wesen weilt und im turīya-Zustand die Erlösung herbeiführt.

IV.

Das Schauen Gottes.

Als Frucht und Vollendung der unausgesetzten Versenkung in Viṣṇu stellt sich schließlich das direkte Schauen Viṣṇus ein. Diese Erkenntnis Gottes ist intuitiv (aparokṣa), kein bloßes theoretisches Wissen. Sie ist nur für wenige jīvas erreichbar. „Neunzig Millionen Götter gibt es, von diesen sind aber nur hundert nach dem Veda zum Somaopfer berechtigt und die beiden brahmans außer diesen

1) z. BhāgP X, 27 (BhāgPtp, p 83 a).

hundert; so ist auch die Zahl der Wesen unzählbar, doch nur wenige jīvas sind zum Wissen berufen, die zu Viṣṇus Füßen ihre einzige Zuflucht nehmen“ (z. BS. III, 4, 11). Das Wissen erlangen nur die, welche dazu berufen sind. Prajāpati (Brahmā) erklärte dem Asura Virocana und dem Gott Indra in gleicher Weise das Wissen von Viṣṇu, und doch erlangte der erstere falsches, und nur Indra das richtige Wissen (z. BS. III, 4, 34 u. Chā Up VIII, 7). So ist die Erlangung der vollen Erkenntnis nicht abhängig von dem jīva und seinen Bemühungen, sondern von der Gnadenwahl Gottes: „Nicht durch Schrifterklärung kann Gott erreicht werden, nicht durch Reflexion, nicht durch viel Gelehrsamkeit. Zu erreichen ist Gott nur für den, den er selbst wählt, nur diesem allein offenbart er sein Wesen“ (Mu Up III, 2, 3). Da Gott das aparokṣa-jñāna aus Gnade spendet, wird es nur denen zuteil, die er dafür bestimmt hat. Bei anderen wirkt die upāsanā nur heilfördernd (upakāriṇī), ohne zum Ziel zu führen, bei den ganz ungeeigneten hat sie einen entgegengesetzten Erfolg, d. h. sie führt zwar nichts Schlechtes herbei, aber sie bringt allerlei Hindernisse hervor, die Gott dem jīva verhüllen (z. Bṛh Up V, 5, 1 p. 62 b).

Die Zeit, während welcher Viṣṇu intensiv verehrt wird, bis das intuitive Schauen entsteht, ist bei den einzelnen Wesen verschieden, sie dehnt sich je nach der Befähigung der jīvas über hunderte von Geburten, ja über viele Brahmakalpas aus (Ps 513).

Das aparokṣa-jñāna kommt in der Meditation zum Durchbruch, und zwar bei manchen jīvas beim Überdenken des Inhalts der Lehrbücher, bei anderen in der Versenkung (Ps 501). Es geschieht nicht durch das Auge und die andern Sinne der Wahrnehmung, denn dann würde ja jeder, der zufällig Kṛṣṇa oder andere avatāras Viṣṇus, als diese auf Erden weilten, gesehen hat, das aparokṣa-jñāna besitzen — sondern lediglich durch den „inneren Sinn“, das manas (Ps 518). Nur sehr wenige jīvas, nämlich nach dem Garuḍapurāṇa, die großen Götter, hundert Ṛṣis, hundert Könige und hundert Gandharven vermögen Viṣṇu als den Allgegenwärtigen (vyāpta) zu schauen, alle andern jīvas erblicken ihn in körperlicher Gestalt, in der Form eines Symbols (pratīka. BS. IV, 3, 15; Ps 539). Die Menschen sehen einen Blitzstrahl, die Götter den Sonnenkreis, Garuḍa und Śiva einen leuchtenden Reflex, nur Brahmā sieht ihn vollkommen klar (z. Tait Up 3 p. 9 b). Diejenigen jīvas, welche Gott als den Alldurchdringenden schauen, vermögen dieses entsprechend ihrem Range in einem mehr oder weniger beschränkten Umfange. So sehen ihn manche nur als im Brahma-Ei enthalten und begrenzt durch die tanmātras, die Götter

bis zu Sūrya ausschließlich auch außerhalb des Welteis, bis zu den fünf groben Elementen, Candra und Sūrya bis zur Grenze des manas-tattva, Umā und Sauparnī bis zur Grenze des mahat-tattva, Śiva und Garuḍa bis zur Grenze des tamo-guṇa, Vāṇī (Sarasvatī) sieht ihn jenseits der drei guṇas, Brahmā hingegen erblickt ihn als völlig all-durchdringend, gleich dem leeren Raum (avyākṛtā-kāśa; Ps 516—517; Anuvy p. 57 a).

V.

Das Verhalten der Lebend-Erlösten.

Der intuitiven Gotteserkenntnis folgt die höchste Gottesergebenheit, ein grenzenloser, ununterbrochener Strom von Liebe, mit dem der Verehrer Viṣṇu umfaßt. Als transzendentes Korrelat entspricht dieser die immer wachsende übergroße Gnade (atyartha prasāda), welche Gott auf den Wissenden ausschüttet. Die Fesseln, welche die Materie, das Nichtwissen, Begierde und karman um die Seele geschlungen hatten, lockern sich. An manchen jīvas, vornehmlich an Göttern und Heiligen, entfalten sich die Wunderkräfte des Yoga. Die acht hauptsächlichsten derselben sind (nach Bhāg P XI, 15): 1) aṇiman die Fähigkeit, sich atomklein zu machen, 2) mahiman die Fähigkeit, sich so groß wie die Welt zu machen 3) laghiman die Fähigkeit, äußerste Leichtigkeit anzunehmen, 4) prāpti die Fähigkeit, mit den Sinnesorganen alles zu durchdringen, 5) prakāśya die Fähigkeit, in den sichtbaren und den nur durch die Śruti bekannten Welten zu erscheinen (s. S. 50) oder übernatürlich feine Erkenntnisfähigkeit, 6) śaktipreraṇa die Fähigkeit, übernatürliche Kräfte in Bewegung zu setzen, auch īśitā (Macht) genannt, 7) guṇeṣv asaṅga das Freisein von dem Einfluß der guṇas, also die völlige Herrschaft über Gefühle, Empfindungen usw., 8) die widerstandslose Erfüllung aller Wünsche (yat kāmas tad avasyati)¹⁾.

Der Erlöste ruft kein neues karman hervor und von demjenigen, das er bisher erworben hat, kommt nur noch dasjenige zur Realisation, das schon in der Entfaltung seiner Wirkung begriffen ist (prārabdha-karman). Das aufgeschichtete (saṃcita)

1) Außer diesen werden an der betr. Stelle noch eine Reihe anderer angeführt, die von Madhva Bhāg Ptp 118 b erklärt werden. Ps. 519 nennt im Kommentar „aṇimā mahimā caiva laghimā garimā tathā | prāptiḥ prakāśyam īśatvaṃ vaśitvaṃ cāṣṭa-bhūṭayaḥ“. Dieselben entsprechen den acht im Bhāṣya zu Yoga-Sūtra III, 45 angegebenen, mit der Ausnahme, daß dort prakāśyam (icchā-nabhigāṭaḥ, bhūmāv unmajjati, nimajjati yathōdake) statt prakāśyam genannt wird.

karman hingegen schwindet restlos, und zwar wird es entweder von selbst zunichte oder das Gute wird von dem Wissenden seinen Freunden, das Böse seinen Feinden vermacht (z. BS. IV, 1, 17; Ps 532).

Da der Erlöste von allem karman mit Ausnahme des prärabdha befreit ist, währt seine irdische Existenz nur noch so lange, als dieses vorhanden ist. Sobald es sich erschöpft hat, ist seine Lebenszeit abgelaufen, sein Erdendasein beendet.

In Anbetracht dessen, daß keine Tat mehr den Gnadenstand des Erlösten aufzuheben vermag, können ethische und rituelle Vorschriften für ihn keine Gültigkeit mehr haben. In der Praxis empfiehlt es sich jedoch für ihn, alle Gebote und Verbote nach wie vor zu beachten und alle Pflichten zu erfüllen. Denn er vermehrt seine Seligkeit dadurch, daß er tut, was gut ist, und vermindert sie, indem er nicht im Einklang mit den Vorschriften handelt (z. BS. III, 4, 13 ff.; IV, 1, 13 ff.; vgl. oben S. 87).

VIERTER ABSCHNITT. ESCHATOLOGIE.

I.

Das Schicksal der Seelen nach dem Tode.

Entsprechend der oben S. 62 behandelten Lehre Madhvas von den drei großen Gruppen, in welche alle lebenden Wesen nach Gottes ewigem Ratschluß zerfallen, bestehen drei Möglichkeiten für das Schicksal der Seele nach dem Tode: entweder wird der *jīva*, wenn eine Existenz beendet ist, in einer neuen Daseinsform wiedergeboren, oder er verläßt den *Samsāra* für alle Ewigkeit, sei es, um in die ewige Finsternis zu versinken oder um in die ewige Seligkeit einzugehen.

Das Schicksal der Individuen ist abhängig von der Qualität der Taten, die sie vollbracht haben. „Durch das *karman* wird ein Wesen geboren, durch das *karman* schwindet es dahin; Lust und Leid, Furcht und Behagen werden nur durch das *karman* zuteil“ heißt es *Bhāg Pur.* X, 24, 13 und ähnlich sagt die *Māṭhara-Śruti* (z. BS. III, 4, 5): „Nur das *karman* ruft einen göttlichen oder menschlichen Leib hervor, es gibt für diese keine andere Ursache. Entsprechend seiner Verschiedenheit gibt es entsprechende Erfahrungen (*bhoga*), das *karman*, das gut oder schlecht ist“. Wenn das *karman* somit auch die Wanderung eines *jīva* im *Samsāra* bestimmt, so ist es allein doch nicht ausschlaggebend für das definitive Endsicksal desselben; das Erlöstwerden wie das Verdammnis ist abhängig nicht von den Werken allein, sondern von dem Wissen und dem sich aus diesem ergebenden emotionalen Verhältnis zu *Viṣṇu*: Erkenntnis und Gottesliebe ebnen den Weg zum Paradiese, Verstocktheit und Haß öffnen die Pforte zur Finsternis. Wesen, die noch weiter im *Samsāra* umherzuirren haben, können im besten Falle in *Maharloka* (*Ps* 555), im schlimmsten Falle in den oberen Höllen Aufenthalt nehmen; *Jana-*, *Tapo-*, *Satya-loka* sind nur den Erlösten, *Tāmisra* und *Andhatāmisra* nur den Verdammten zugänglich.

Der Weg, auf welchem eine Seele von dem Leibe, den sie bisher inne hatte, nach ihrem neuen Aufenthaltsort gelangt, wird im Folgenden geschildert werden. Der Auszug aus dem bisherigen

Körper geht in der Weise vor sich, daß die Seele die Elemente und Organe, welche den „feinen Leib“ (linga-śarīra, S. 55) bilden, an sich zieht, allerdings nicht vollständig, da ein Teil von jedem von diesen zu den sie regierenden Gottheiten gelangt (BS. III, 1, 4). Mit dem feinen Leibe umkleidet verläßt die Seele dann den groben Körper durch eine der 101 Adern, welche durch diesen laufen, und zwar steigt die Seele eines Erlösten durch die eine Ader, welche zum Scheitel führt (brahma-nāḍī) heraus, während sich die anderen jīvas einer der übrigen Adern bedienen. Die Adern stehen, und zwar nicht nur bei Tage, sondern auch bei Nacht in Verbindung mit tausend Sonnenstrahlen. Beim Lichte einer der 500 nördlichen Strahlen gehen die Seelen, welche nach Mahar usw. gelangen sollen, während die 500 südlichen Strahlen denen den Weg erhellen, die sich nach anderen Welten begeben (BS. IV, 2, 21).

II.

Der Weg der Samsārins zur Wiedergeburt.

Der Weg, welchen die Seelen zurückzulegen haben, welche auf Erden wiedergeboren werden müssen, der sog. Väterweg (pitṛ-yāna), wird Chā Up V, 10, 3 (vergl. BS. III, 1, 9) folgendermaßen geschildert:

„Die, welche im Dorfe gute Werke, Opfer, Freigebigkeit usw. üben, die gehen in den Rauch ein, vom Rauch in die Nacht, von der Nacht in die dunkle Monatshälfte [d. h. denjenigen Teil des Mondmonats, in welchem der Mond im Abnehmen begriffen ist], von der dunklen Monatshälfte in die sechs Monate, während welcher die Sonne gen Süden geht. . . . Von den Monaten gehen sie in die Väterwelt, von der Väterwelt in den Äther, von dem Äther zu dem Mond. Nachdem sie auf diesem so lange gewohnt haben, bis der Schatz ihrer guten Werke aufgezehrt worden ist, gehen sie denselben Weg zurück, den sie kamen, in den Äther, vom Äther in den Wind. Nachdem einer zum Winde geworden ist, wird er zum Rauch, wenn er zum Rauch geworden ist, wird er Dunst. Wenn er Dunst gewesen ist, wird er zur Wolke, wenn er zur Wolke geworden ist, fällt er als Regen herab. Diese gehen auf Erden als Reis und Gerste, als Kräuter und Bäume, als Sesam und Bohnen u. a. m. auf. Von da ist es schwierig zu entkommen. Denn wenn einer gerade eine solche Speise ißt und sie als Samen ergießt, so wird [der jīva] ein solcher. Diejenigen, welche auf Erden einen erfreulichen Wandel führten, die gelangen schnell in

einen guten Mutterschoß, in einen Brahmanenleib oder einen Kṣatriyaleib oder in einen Vaiśyaleib. Und die, welche hier einen stinkenden Wandel führten, die gelangen schnell in einen stinkenden Mutterleib, in einen Hundeleib oder Schweineleib oder Caṇḍāleib.“

Wenn hier gesagt wird, daß die Seele zum Winde, Rauch usw. wird, so ist damit, nach Madhva, nicht gemeint, daß sie wirklich Wind usw. wird oder den Rang der den Wind usw. regierenden Gottheit erlangt; denn sie kann nicht mit etwas von ihr Verschiedenem identisch werden, noch weniger auf diese Weise eine hohe Würde, die nur durch Wissen erreichbar ist, erlangen. Diese Ausdrücke bedeuten vielmehr lediglich, daß sie in Wind usw. eingeht, mit ihnen weitergeht, wenn sie sich bewegen, und stille steht, wenn sie halt machen. Wenn weiter ausgeführt wird, daß die Seele als Reis, Gerste usw. aufgeht, so soll damit nicht behauptet werden, daß sie in diesen sich verkörpert — denn das hieße ja, daß sie trotz etwaiger guter Werke als ganz niedrigstehendes Wesen wiedergeboren wird. Sie geht vielmehr in diese, von andern Seelen bewohnten Leiber nur ein, ohne an ihren Freuden und Leiden teilzunehmen, lediglich um sich ihrer als Vehikel zur Erlangung eines neuen Leibes zu bedienen. Die Rückkehr von der Himmelswelt des Mondes zu einem neuen Erdenleben nimmt trotz der vielen Stationen, die durchlaufen werden müssen, nur ganz kurze Zeit in Anspruch, denn im Nāradya heißt es, daß ein aus dem svarga zurückkehrender jīva, noch ehe ein Jahr vergangen ist, einen Mutterleib erlangt. Der hier geschilderte Vorgang der Wiedergeburt, nach welchem der jīva der Reihe nach in Pflanzen, in den Samen des Vaters und den Leib der Mutter eingeht, ist der gewöhnliche. In Ausnahmefällen kann der jīva auch einen Körper erhalten unter den Pflanzen, nur im Vater, nur in der Mutter, unmittelbar im Embryo oder an noch anderen Orten (z. BS. III, 1, 24—29).

III.

Die Höllenfahrt der Verdammten.

Die von Viṣṇu für die Finsternis bestimmten Seelen begehen beständig große Sünden; gute Werke, die sie ausführen, bringen ihnen nur vergänglichen Lohn im Diesseits, nicht in den Himmelswelten. Zur Erlangung höherer Erkenntnisse und des aparokṣajñāna sind sie untauglich. Bei ihnen treten immer mehr die schlechten Eigenschaften hervor, welche unausbleiblich das Ver-

sinken in die Finsternis zur Folge haben. Es sind dies: 1) die Begehrlichkeit nach Sinnesgenüssen (*viṣaya-lolātā*), 2) der dreifache Haß gegen Gurus (*trividha-gurudveṣa*), nämlich die Verkleinerung der Vorzüge derselben, die frevelhafte Leidenschaft für ihre Frauen und die feindselige Gesinnung gegen sie¹⁾; und 3) der neunfache Haß gegen Gott (*navavidha-Hari-dveṣa*), d. h. der Besitz der oben, S. 90 genannten Kardinalirrtümer. Wenn diese Laster ihren Höhepunkt erreicht haben, dann tritt das „Reifwerden des Hasses“ (*dveṣa-paripāka*) ein, das für sie ebenso das Ende des *Saṃsāra* bedeutet, wie das *aparokṣa-jñāna* für die Erlösten. Sobald es erfolgt ist, ist das ganze aufgeschichtete (*saṃcita*) gute *karman* vernichtet (BS. IV, 1, 14), nur dasjenige, welches im Begriff ist, sich zu realisieren (*prārabdha*), bleibt noch bestehen, bis es sich ausgewirkt und dadurch verzehrt hat (BS. IV, 1, 15). Die ganze akkumulierte Schuld aber wird zur Ursache eines Übermaßes von Leiden. Wenn die Lebenszeit der Verdammten abgelaufen ist, verlassen sie ihren groben Leib. Nach BS. III, 1, 14f gelangen sie darauf zunächst in die oberen Höllen (Purgatorien), wo Wesen weilen, die nach Abbüßung ihrer Strafen wieder in den *Saṃsāra* zurückkehren. Von dort aus sinken sie dann in die „blinde Finsternis“ (*andha-tamas*) herab, von wo es keine Rückkehr mehr gibt. Nach Ps 551 gelangen die Seelen der Verdammten zu Kali, der zu ihnen in demselben Verhältnis steht wie *Brahmā* zu den Erlösten (vergl. S. 107). Beim Weltuntergang gehen sie in ihn ein, und wenn dann bei *Brahmā* die Vernichtung des „feinen Leibes“ (*liṅga-bhaṅga*, S. 108) erfolgt, dann verliert auch Kali seine feinstoffliche Hülle, und zwar durch einen Schlag von *Vāyus* Keule. Das Ablegen des *liṅga-śarīra* ist notwendig, weil die Leiden in den untersten Höllen, in welche die Bösen eingehen, so furchtbar sind, daß selbst der feine Leib nicht ausreichen würde, um sie zum Bewußtsein zu bringen. Denn während in den Purgatorien wenigstens noch hier und da einmal ein wenig Lust empfunden werden kann, sind in *Tamas* die Qualen so schrecklich, daß man schon in Ohnmacht fallen würde, wenn man sie bloß beschreiben hörte. So wie ein König es nicht duldet, daß sein ärgster Feind auch nur die geringste Freude hat, so läßt auch *Viṣṇu* bei seinen Verächtern keine Erleichterung ihrer Pein zu (BS. III, 1, 19 f.). Man braucht darum aber mit diesen kein Mitleid zu haben, weil

1) *svātmōttameṣu vidveṣāt tamo niyamato vrajet | guṇānām alpatā-jñānam tat-strī-rāgas tathaiva ca | tat-pratipe ca yā buddhis trividho dveṣa ucyate* (z. Bṛh Up I, 5, 11 p. 14b).

sie von Grund aus schlecht sind¹⁾. Wie schon mehrfach bemerkt wurde, sind die in die Finsternis Eingegangenen für alle Zeiten verdammt und können nie wieder zu einem besseren Dasein emporsteigen²⁾.

IV.

Der Weg zur Erlösung.

Der Erlösungsprozeß spielt sich bei den einzelnen Wesen, welche aparokṣa-jñāna erlangt haben, in verschiedener Weise ab, entsprechend ihrer verschiedengearteten Befähigung. Die, welche nur einen Teil des yoga zu verwirklichen vermochten, die pādayogins, gehen nach Maharloka, die, welche den ganzen yoga bewältigten, nach Janaloka; Seelen, die es noch weiter brachten, die tapasvins, kommen nach Tapoloka³⁾. In diesen Welten bleiben sie bis gegen Ende des Brahmakalpa, dann gelangen sie nach Satyaloka und von dort mit Brahmā zu Viṣṇu (Ps 555).

1) Wenn das Mitleid mit denen, welche unter einem stehen, oben S. 85 als religiöse Pflicht gefordert wird, so hat sich dieses, wie z. Ps 485 (p. 124 a) ausdrücklich bemerkt wird, nicht auf die Verworfenen zu beziehen (tamo-yogyānām sarva-jīva-varatvāt tatra na dayā kāryā).

2) Die Ewigkeit der Höllenstrafen wird von Madhva an vielen Stellen mit größter Entschiedenheit betont. Hier nur einige Belege: Zu BS. III, 1, 14 f werden mehrere Zitate gegeben; welche besagen, daß Diebe, Trunkenbolde und andere Sünder in den oberen Höllen Strafen zu verbüßen haben, dann aber wieder in die Welt zurückkehren, daß aber die, welche Gott, die Lehrer oder die heilige Schrift hassen und verachten, in die Finsternis herabfallen „naivaita uttiṣṭhante' pi karhicid“. Ebenso z. BS. III, 1, 15 „mahā-tamasi-magnānām na teṣām utthitiḥ kvacit“. BS. III, 1, 16 wird zwischen den zeitlichen Höllen (anitya-narakāṇi) und den beiden ewigen unterschieden „tāmisraś cāndhatāmisro dvau nityau samprakirtitau“. Vergl. ferner „ripavo ye tu Rāmasya vimukhatvān nirāmiṇaḥ | abhidroha-pade nityam andhe tamasi te sthitāḥ“ (z. Anuvy, p. 50 b) „yo' nyad Viṣṇur iti dhyāyēj jānyād vā Hariṃ tathā | andhe tamasi majjet sa, yatra naivōtthitiḥ kvacit“ (ib. 65 a). Zur Erklärung der Schriftstelle Brh Up IV, 4, 11 anandā nāma te lokā andhena tamasāvṛtāḥ | tāms te pretyābhigacchanty avidvāṃso budho (sic!) janāḥ“ heißt es: „nitya-duḥkha-svarūpatvād anandam tat tamo matam | bodhake vidyamāne pi ye vidur na paraṃ Hariṃ | te pi yānti tamo ghoram nityōdriktāsukhātamakam“ (p. 59 b). „nitya-duḥkha-susaṃpūrṇam nirastānandam avyayam | tamo yānti anyathā-jñānād dveṣād vā Hari-saṃśraya“ iti Prāṇa-saṃhitāyām“ (z. Bhāg Ptp p. 90 b) „tamo ghoram anantam prāpyate dhruvam“ iti Mānya-saṃhitāyām“ (ib. p. 116 b). „andhe tamasi magnasya nōttāras tasya kutratic“ (ib. p. 133 a). „muktir nityā, tamaś caiva nāvṛttiḥ punar etayoḥ ... nāsurānām tathā muktiḥ kadācit kenacit kvacit“ (Mbhtp I, 89 f.).

3) Eine Erklärung der Ausdrücke yoga und tapas wird Bhāg Ptp p. 134 b gegeben. yoga ist „dhyānam nityam akhaṇḍitam“, tapas „sadaivākhaṇḍitam jñānam“.

Anders ist das Schicksal der „Wissenden“ (jñānin), bei welchen das aparokṣa-jñāna einen muhūrta (48 Minuten) dauerte und der „großen Wissenden“ (mahā-jñānin), bei welchen dieses sich über eine längere Zeit ausdehnte (Bhāg Ptp 134 b; Ps 555). Der Auszug (utkrānti) einer Seele dieser Art aus ihrem letzten groben Leibe geschieht durch die brahma-nāḍī und mit Hilfe des mit dieser in Verbindung stehenden Sonnenstrahls. Auf dem Wege nach oben hat der Erlöste eine Reihe von Stationen zu passieren, die nach den sie beherrschenden Gottheiten genannt werden, nämlich:

1) die Flamme, d. h. die Welt Agnis, 2) das Reich des Vāyu ātivāhika, des Sohnes Vāyus, 3) den Tag, 4) die lichte Monats-hälfte, 5) das nördliche Halbjahr (d. h. denjenigen Teil des Jahres, in welchem die Tage zunehmen), 6) das Jahr, 7) den Blitz, 8) Varuṇa, 9) Prajāpati, 10) Sonne, 11) Mond, 12) Vaiśvānara, 13) Indra, 14) Dhruva, 15) Bhārati. Er gelangt dann nach der Welt Vāyus. Vāyu führt hierauf diejenigen, welche Gott als symbolfrei erschauten (apratikālambanas), direkt zu Viṣṇu ¹⁾, die Symbolverehrer (pratikālambanas) zum vierköpfigen Gott Brahmā. Dieser belehrt sie bis zum Weltuntergang, worauf sie in ihn eingehen und gemeinsam mit ihm zu Viṣṇu gelangen (BS. IV, 3, 1—16).

Dieser „Götterweg“ (devayāna) wird von der Mehrzahl der Seelen, die zu Viṣṇu gehen, eingeschlagen. Einige ekagūṇa-upāsakas (d. h. Verehrer Gottes als ātman) in der Menschenwelt haben hingegen keinen Auszug aus dem Leibe. Ihr grober Leib bläht sich nach dem Eintritt des Todes auf und zerfällt, sie selbst aber gehen zu Viṣṇu nach Śvetadvīpa, um ihn zu schauen, und bleiben dann in der Erdenwelt, frei von Leid, sich ihrer Seligkeit erfreuend (z. Bṛh Up III, 2, 11 p. 35 a; z. Chā Up II, 24 p. 23 b; Ps 547), wobei sie wie alle Erlösten wunderbare Kräfte entfalten.

Bei den Göttern vollzieht sich der Erlösungsprozeß in der Weise, daß die niedrigeren von ihnen in die höher stehenden eingehen, bis schließlich alle (mit Ausnahme der wenigen noch zu besprechenden) sich in Garuḍa oder Śeṣa vereinigen, die dann ihrerseits wieder in Sarasvatī eingehen, die schließlich selbst in Brahmā sich auflöst. Wenn wir diese Involution der devas graphisch darstellen, erhalten wir das folgende Bild:

1) Der Aufenthalt der apratikālambanas in Vaikuṅṭha währt zunächst nur bis zum Weltuntergang, da sie bei diesem erst ihren liṅga-deha verlieren müssen, um vollständig erlöst zu sein.

Aśvins } Āpas }	Varuṇa	} Soma	} Aniruddha	} Kāma	} Vāruṇī	} Śeṣa	}	}
Gan- dhar- vas }	Kubera							
	Viṣvak- sena u. a.							
			Sanaka u. a.					
die meisten niederen devas }	Agni	Sūrya	} Bṛhaspati	}	}	}	} Sarasvatī	} Brahmā
	Vināyakas }	Ganeśa						
	Ṛbhus }	Ṕṛthivī						
Manus (Vaivasvata u. a.) Rājamukhyas (Ṕṛthu u. a.)	} Yama	} Svāyam- bhuva Manu	} Indra	} Sau- parṇī	} Ga- ruḍa	}	}	}
Nirṛti die Väter }								
		die Maruts						
		Bhṛgu usw. }	Dakṣa					

Die Göttin Umā geht in Rudra ein, Rudra in Bhāratī, Bhāratī in Vāyu, Vāyu in Lakṣmī. Diese haben dann in der ablaufenden Weltperiode keine Erlösung, weil Lakṣmī nicht in Viṣṇu eingeht, sondern ihm ewig konkomitant ist, die in sie eingegangenen (vilīna) jīvas daher zum Samsāra zurückkehren müssen (BS. IV, 2, 8). Umā, Rudra, Bhāratī und Vāyu werden deshalb bei der nächsten Weltentstehung noch einmal wiedergeboren und zwar erlangt Umā im nächsten Brahmakalpa die Stellung der Vāruṇī, Rudra den Platz Śeṣas, Bhāratī den Rang der Sarasvatī und Vāyu den Brahmās. Die vier Götter gelangen dann in derselben Weise wie ihre Vorläufer, die den Platz Brahmās, Sarasvatīs, Śeṣas und Vāruṇīs innehatten und inzwischen erlöst wurden, zu Viṣṇu (BS. IV, 2, 1 ff., Ps 570).

Diejenigen Götter, welche sich in der Menschenwelt manifestieren, wie Indra als Arjuna, haben zwar in ihrer menschlichen Gestalt einen Auszug aus dem Leibe, ein Beschreiten des devayāna usw., sie werden dadurch jedoch selbst nicht erlöst; ihre Erlösung vollzieht sich vielmehr nur in der ihrer Götterstellung zukommenden Weise (Ps 555).

Wenn der Weltuntergang eintritt, dann gelangen alle Erlösten mit Brahmā zu Viṣṇu. Und zwar geschieht dies in der Weise, daß sie der Reihe nach in diejenigen Formen Viṣṇus eingehen, welche in den einzelnen das Brahman-Ei umgebenden tattvas enthalten sind. Sie dringen daher zunächst in den in der Erde weilenden (pārthiva) Viṣṇu ein, dann in den im Wasser befindlichen (vāristha), hierauf in den im Feuer enthaltenen (agnistha), sodann in den in der Luft vorhandenen (vāyuga), darauf in den im Raum (Äther) gegenwärtigen (nabhogata), weiter in den im manas stehenden (manaḥstha), dann in den in der buddhi wohnenden (buddhistha), darauf in den im ahaṃkāra weilenden (ahaṃkāraga), weiter in den „Erkenntnis genannten“ (vijñānanāman), der im mahattattva weilt (mahattattvaga) und schließlich in den „Wonne genannten“ (ānandanāman) im „Unentfalteten“ gegenwärtigen (avyaktastha) (Bhāg Ptp p. 14b, z. Ps 569). Damit haben die Erlösten das Welteil verlassen; die Erlösung tritt bei ihnen jedoch erst ein, wenn sie den feinen Leib (līṅga-śarīra), der sie bisher umgab, verlieren. Dies geschieht durch ein Bad in dem Fluß Virajā, der in der Mitte zwischen der Urmaterie und dem unentfalteten leeren Raum liegt und seinem Wesen nach aus Lakṣmī besteht (lakṣmīyātmaka). Die Taufe, die gleichsam alle hier gemeinsam mit Brahmā empfangen, macht sie aus Erlösungsfähigen (mukti-yogyā) zu Erlösten (mukta) und sichert ihnen für immer die ewige Seligkeit¹⁾.

V.

Der Zustand der Erlösten.

Der Zustand der Erlösten ist der einer ununterbrochenen Seligkeit. Das Glücksgefühl, das ihnen eigen ist, besteht nicht etwa bloß in der Abwesenheit aller Schmerzen, wie die Anhänger des Sāṃkhya, Nyāya und anderer Schulen meinen (Anuvy p. 69 b),

1) Über die Einzelheiten des Verlaufes der verschiedenen Stadien des Erlösungsprozesses bestehen bei den Mādhvas verschiedene, etwas von einander abweichende Ansichten. Vergl. hierzu Ps 576, sowie Padmanabha Char p. 447; S.C. Vasu in seiner Übers. der Muṇḍaka-Up, p. 65 ff.

sondern ist positive Lust. Wissen und Wonne der Erlösten bleiben sich beständig gleich, mögen sie während der Dauer des pralaya in Viṣṇus Leibe weilen oder zur Zeit der Welterschöpfung oder des Weltbestandes sich außerhalb von ihm ergötzen (z. Bṛh Up IV, 3, 8 p. 49 a).

Empfinden die Seligen die Wonne der Erlösung mit einem Leibe oder ohne einen solchen? Hier stehen sich zwei Ansichten gegenüber. Bādari meint, daß die Seligen nur aus Geist gebildete (cinmātra) Körper haben, weil im Veda ausdrücklich gelehrt wird, daß der Erlöste seinen Leib verliert und deshalb nicht mehr irdische Lust und irdisches Leid empfindet. Jaimini hingegen glaubt, daß die Erlösten Körper annehmen können, die lichtartig (jyotiṣa), geistig oder ungeistig, ewig oder nichtewig sind. Bādarāyaṇa und damit Madhva halten beide Ansichten für richtig. Der Erlöste empfindet sowohl ohne als auch mit einem Körper. Und zwar entstehen bei ihm die Empfindungen der Wonne, wenn er ohne Körper ist, in derselben Weise, wie bei einem Träumenden die Traumempfindungen. Wenn hingegen der Selige nach seinem Wunsch einen lichtartigen Körper irgend einer Art angenommen hat, so genießt er die Wonne gleichsam in wachem Zustande, bis er diesen Körper wieder ablegt. Wenn die Erlösten zu ihrem Vergnügen Körper annehmen, so erfüllen sie diese mit ihrem Glanz und empfinden in ihnen nur Lust, nicht Leid, so wie das Licht in einer Lampe nur das Öl, nicht aber den Ruß aufzehrt (BS. IV, 4, 10—16).

Die Seligkeit der Erlösten besteht ihrem Wesen nach darin, daß sie sich mit Gott eng vereinigt fühlen, dabei aber vollständig das Bewußtsein von ihrem individuellen Sondersein besitzen. Würden sie, wie die Advaitins wollen, mit Gott identisch sein, so würden sie weder Wissen noch Wonne besitzen, denn sie hätten kein Objekt, auf welches sich diese beziehen könnten (z. Bṛh Up I, 5, 11 f.). Überdies lehrt die Schrift deutlich die Verschiedenheit von Gott und Erlösten: So heißt es Kaṭh-Up IV, 15 „So wie reines Wasser, in reines Wasser gegossen, diesem ähnlich (tādṛk) wird, so wird der Ātman des erkennenden Muni [dem Viṣṇu ähnlich]“. Wasser wird dadurch, daß es zu anderem Wasser gegossen wird, nicht dieses selbst, sondern vermischt sich nur mit ihm; wäre es identisch geworden mit dem vorhandenen Wasser, so würde auch die Wassermenge dieselbe geblieben sein; tatsächlich hat sich aber das Volumen des Wassers vermehrt, was deutlich zeigt, daß etwas neues hinzugetreten ist (z. Kaṭh Up IV, 15, BS. II, 1, 14, z. BhG II, 50). In der Muṇḍaka-Upaniṣad III, 2, 8 steht:

„Wie die strömenden Flüsse im Ozean verschwinden, ohne ihren Namen und ihre Gestalt aufzugeben, so geht auch der Weise, ohne von Name und Gestalt befreit zu sein, zum göttlichen Geist, der höher ist als das höchste“¹⁾. Nur weil Name und Gestalt der Erlösten den Unerlösten unerkennbar sind, erscheinen die Erlösten den saṃsārins als ohne Name und Gestalt. In Wahrheit besitzen sie beides, ebenso wie der Wind (Vāyu), der für körperlos gehalten wird, weil man seinen Leib gemeinhin nicht sieht, oder wie die Flüsse, die im Ozean befindlich sind und deren Gestalt man gemeinhin nicht wahrnimmt. Die Flüsse kennen ihr eigenes Wasser im Ozean nicht, Vāyu aber erkennt es als gesondertes, tut es in eine Wolke und regnet es herab (z. Muṇḍ. Up III, 2, 8). Denn „kein Ende hat der Name“ sagt die Schrift.

Wenn die erlösten Seelen auch *toto genere* von Viṣṇu verschieden sind, so sind sie doch mit ihm untrennbar verbunden. Bei Lebzeiten hatte der fromme Verehrer im Gefühl seiner vollkommenen Abhängigkeit von Gott sich immer wieder vergegenwärtigt: „Ich gehe mit den Füßen Viṣṇus, ich sehe mit dem Blick Viṣṇus“, jetzt wird diese Meditation zur Wahrheit. „Nachdem die Erlösten den sterblichen Körper abgelegt, haben sie einen geistigen Leib und geistige Organe. In den unveränderlichen Viṣṇu eingedrungen, betätigen sie sich mit ihren eigenen Gliedern, die von seinen Gliedern begnadet werden; inner- und außerhalb von ihm empfinden sie Genüsse und tummeln sich nach Wunsch, von seiner Gnade gefördert“ (Nārāyaṇādhyātma, z. BS. IV, 4, 7).

Hinsichtlich der Intensität der Verbindung der Erlösten mit Gott sind vier Arten von *mukti* zu unterscheiden:

Bei der *sāyujya-mukti* gehen die Seligen — und zwar hauptsächlich die erlösten Götter — in die Glieder Viṣṇus ein, sie greifen mit der Hand Viṣṇus, sehen mit seinen Augen, gehen mit seinen Füßen. Ihr Wille ist so vollkommen eins mit dem Willen Gottes, daß ihre Organe ganz und gar zu Werkzeugen Gottes werden und sie selbst Gottes Organe für ihren Willen benutzen.

Bei der *sārūpya-mukti* erhalten die Seligen — vornehmlich die niederen Götter Jaya, Vijaya u. a. — durch ihre eifrige Meditation eine der Gestalt und den Attributen Viṣṇus ähnliche Form; sie haben vier Arme, tragen einen Brustschmuck von auserlesenen Edelsteinen, prächtige Gewänder, die himmlischen Waffen Diskus usw.

Bei der *sāmīpya-mukti* weilen die Seligen — vornehmlich die Ṛṣis — in der unmittelbaren Nähe Gottes.

1) vimukta ity amukta ity arthah, vipriya itivat: avihāya iti ca.

Bei der *sālokya-mukti* befinden sich die Seligen — in erster Linie die höchsten Menschen — in Viṣṇus Paradiesen oder im Milchozean oder an anderen Stellen in der Welt, auf Erden, im Luftraum, im Himmel (*svarga*), in Mahar-, Jana-, Tapo- oder Satya-loka.

Der Grad der Seligkeit, welche einem *jīva* in der Erlösung zuteil wird und der Rang, den er unter den erlösten Seelen einnimmt, entspricht der Größe der Verehrung, die er Viṣṇu so lange, als er in der Welt lebte, entgegenbrachte, und den guten Werken, die er vollbrachte. Deshalb ist auch in der Erlösung die Wonne der Gandharven größer als die der Menschen, die der *Rṣis* größer als die der Gandharven, die der Götter größer als die der *Rṣis*, die des Indra größer als die der Götter, die des Rudra größer als die des Indra, die des Brahmā größer als die des Rudra, denn Brahmā hat hundert Wonnen (*Caturvedaśikhā* z. BS. III, 3, 33). Diese Ungleichheit im Range unter den Erlösten verursacht jedoch keinen Streit unter ihnen; denn alle haben sie Gott erkannt und sind alle gleicherweise frei von Fehlern. So wie auf Erden die Ungleichheit des Ranges zwischen Lehrern und Schülern keine Eifersucht hervorruft, so gibt es auch unter den Erlösten keinen Zwist, weil die im Range geringeren in den über ihnen stehenden ihre Lehrer zu verehren haben (BS. III, 3, 34; IV, 4, 9).

Die Beschäftigung der Erlösten ist eine sehr mannigfache und ihre Lust eine schrankenlose, weil sie die Erfüllung aller ihrer Wünsche erlangen, ohne daß es dazu irgendwelcher Anstrengung bedarf. Nur etwas vermögen sie nicht; sie können keine Welten schaffen und haben keinerlei Einfluß auf das Weltgeschehen. Die Weltregierung ist Viṣṇu allein vorbehalten und da sie in voller Harmonie mit seinem Willen leben, streben sie auch nie danach, etwas zu unternehmen, zu dem sie nicht berufen sind (BS. IV, 4, 17). Auch die erlösten Götter üben ihre frühere Tätigkeit natürlich nicht mehr aus, da ja bei der neuen Welterschöpfung andere Seelen an die Stelle gerückt sind, die sie vor ihrer Erlösung innehatten. Das Leben der Erlösten ist vielmehr ganz und gar dem Genuß gewidmet und ist eitel Lust und Freude. Während einige in der ganzen Welt umherschweifen, angetan mit Leibern aus reinem *sattva*, die sie zum Spiel annehmen, erfreuen sich andere in den unvergänglichen Stätten Viṣṇus, in *Śvetadvīpa*, *Anantāsana* und *Vaikuṇṭha*, Paradiesen, die alle aus geistigem Gold (*citsuvarṇa*, vergl. zu *Chā Up VIII, 5* [p. 42 a]) und Edelsteinen und ihrem Wesen nach aus *Lakṣmī* bestehen. Dort ergötzen sie sich in den Gewässern und in den Lustwäldern, die voll sind von Milch und

Kuchen, und vergnügen sich in Häusern aus Kristall, Sapphir und andern Edelsteinen. Mit himmlischem Schmuck geziert singen und tanzen sie und lassen Elefanten und Pferde laufen. Auch der Liebesgenuß fehlt ihnen nicht, denn die Frau, die einem Erlösungsfähigen seit Ewigkeit als Gattin bestimmt ist, die ist es auch im Zustand der Erlösung. Bei den erlösten Männern und Frauen gibt es keine Treulosigkeit, keine Trennung, keine Eifersucht, keine Verstimmtheit, sondern Gatte und Gattin leben mit einander in Glück und Eintracht (z. Brh Up p. 14b). Froh darüber, dem Meer des Saṃsāra entronnen zu sein, stoßen die Seligen jubelnde Rufe aus und danken und preisen Viṣṇu. Sie meditieren über ihn, rezitieren die heiligen Hymnen und verrichten heilige Kulthandlungen — alles jedoch aus freiem Willen und ohne Aussicht auf Lohn, da sie ja bereits alles erlangt haben, was erreicht werden kann. Sie handeln hierin vergleichbar Brahmanen, die nach eigenem Wunsch noch Gott verehren, obwohl sie die Lobpreisungen und Opfer, zu denen sie verpflichtet sind, schon dargebracht haben¹⁾.

Die Seligkeit der Erlösten ist ewig und unvergänglich. Wohl können sie zu ihrem Vergnügen oder in Erfüllung einer göttlichen Mission auf Erden erscheinen, um dort Gutes zu wirken, von der Notwendigkeit, wiedergeboren zu werden, sind sie hingegen für immer befreit. Sie versinken nie wieder in den Strudel des leidvollen Weltlebens (Chā Up IV, 15, 6), sie haben „keine Wiederkehr“ (Brh Up VI, 2, 15; BS. IV, 4, 23), von ihnen gilt Viṣṇus Verheißung (BhG. XIV, 2):

„Wer höchstes Wissen sich erwarb auf Erden
Und zu mir kommt, in meinem Glanz zu stehn,
Wird nicht geboren, wenn die Welten werden,
Und stirbt nicht, wenn die Welten untergehn.“

1) Vergl. zu der ganzen Schilderung BS. IV, 4, 1 ff; Brh Up I, 5 (bes. p. 14); Ps 578 ff. Eine dichterische Beschreibung der Wonnen der Erlösten gibt Nārāyaṇa im XI. Sarga seines Madhva-vijaya. Dasselbst auch detaillierte Darlegungen über den überirdischen Liebesgenuß (alaukikaṃ nidhuvanam, v. 61) in Viṣṇus Welt; derselbe ruft keine Müdigkeit, keinen Schweiß, keinen üblen Geruch hervor usw.

INDICES.

1. Indische Wörter.

Nicht aufgenommen sind: die Namen Madhva und Viṣṇu, die Werke Madhvas (S. *13 f.), die von Madhva zitierten Schriften (S. *21 ff.) und die S. *48 f. angeführten Werke der Madhva-Literatur. Die Namen der in englischer Sprache schreibenden Inder siehe im 2. Index.

Amśato-vyāpti 57
 akāmya-karman 79
 Akṣobhyatīrtha *37, *43
 Agni *19, 107
 aṅkana 80
 acintya-bhedābheda *44
 Acyutaprekṣa *3 ff., *17, *19, 82
 Ajāmila 81
 Aditi 30
 adeva 66
 advaita-vāda *3 ff., *45 ff., 17 f.
 Advaitasiddhi *46
 Advaitācārya *43
 Anantāsana 2, 111
 Anantēśvara *3, *18
 Aniruddha 35, 44 f., 72, 107
 anirvacaniya 20
 anumāna 2 f.
 Anumānatīrtha *4
 anusarga 49
 antaryāmin 23, 40, 57 f., 70
 andha-tamas, °tāmisra 52, 76, 101, 104 f.
 aparokṣa 97
 apūrnagunatā 90
 apauruṣeya 4, 6
 Appayadīkṣita *46
 apratikālabana 106
 apsaras 97
 abhavya *31
 abhimānitva 69, 75
 abhyāsa 95
 arcā 39
 Arjuna 108
 alaṅkāra 84
 avatāra *4, *19, 36, 66
 avidyā 49 f., 56, 76 f.
 avyakta 47, 50
 Aśvatthāman 9
 asaṃsrṣṭa 49
 asura *1, 65, 98
 ahaṅkāra 9, 35, 48, 50, 70

—
 Āgama *24, 3, 9
 ādhikya 90
 ānanda 31, 33
 Ānandagiri *14
 Ānandatīrtha *4
 ābhāsa 57

—
 Āryā 95
 „Aryya“ *44
 āvṛtta 84
 Āśmarathya 9
 āsana 95

—
 Indra 3, 50, 54, 67, 98, 107 f.
 indriya 48 f.

—
 Īśvaradeva *5
 Īśvarapurī, °ācārya *42 f.

—
 Uḍipi *3, *5, *10, *17 f., *29, *41, *44, 82
 utkrānti 106
 uttarapakṣa 11
 udāsīna-karman 79
 Uddhata *5
 udvartana 84
 Upaniṣad *21, 22 f., 30 f., 34, 45, 109
 upasthāna 84
 upādāna-kāraṇa 41
 upādhi 20
 upāsana 95
 Upēndratīrtha *37
 Umā 69, 72, 107

—
 ūrdhva puṅḍra 80

—
 Ṛg-veda *33, 27, 73, 88, 97
 Ṛṣi 50, 63, 67, 97

—
 ekaguna-upāsaka 97
 ekādaśi 81

—
 aiśvarya 33

—
 Om 61

—
 Audulomi 9

—
 kathā 11
 kartṛtva 59
 karman *30, 6, 62, 78, 101
 Kali *30, 9, 57, 66, 104
 Kalyāṇa *10, *29
 Kavīndratīrtha *38
 Kaśyapa 74
 kāmya-karman 78
 Kāraṇa-śarīra 56

- kālacintaka 53
 Kālanemi 66
 Kāvyaḍarṣa *8
 Kāśakṛtsna 9
 Kumārila *2, *19
 Kumbhīpāka 52
 kūta *40
 Kṛti 44
 Kṛṣṇa *1, *19, *25, *41, *43, 8, 35, 38,
 66, 70
 Kṛṣṇa Dvaipāyana = Vyāsa
 Kṛṣṇadāsa *44
 Keśavabhārati *42
 Kaivalyatīrtha *19
 Kaunṭharavya-śruti *33, 73
 Kauṣītakibrāhmaṇa-Upaniṣad *30
 Kṣīrābhīṣāyin 36
 Kṣemarāja *21
 kṣobha 47

 Gaṅgā 82
 gandharva 67
 Garuḍa 69, 72, 106 f.
 Garuḍavāhana *19
 Gāṇapatya *26, 7
 guṇa 5, 47, 52, 74, 80
 guru 89
 guhyabhāṣā 4
 gopīcandana *39, 80, 82
 Gorakṣanātha *20
 Govinda-bhāṣya *44
 Gauḍapāda 25, 53
 Gauḍabrahmānandī *46
 Gautama 88
 Granthamālikāstotra *15

 cakravartin 63
 caturguṇa-upāśaka 97
 Caturvedaśikhā 111
 cāndrāyana 81
 citsuvarṇa 111
 cinmātra 109
 Caitanya *19, *42, 93

 chāyā 57

 Janaka 86
 Janaloka 50, 101, 105, 111
 Janārdanatīrtha *36
 Jayatīrtha *15, *37, *43
 Jayadharmā *43
 Jayantī 75
 Jayasīmha *6
 Jayā 44
 Jarāghatita 84
 Jarāsandha 66
 Jaritāri 63
 jalpa 11 f.
 jāgrad-avasthā 60
 Jīna 66
 jīva 14, 54 ff. u. a.

 jīvācchādikā 77
 jīvābheda 90
 Jaina *1, *27, *31 f., *47, 54
 Jaimini 9, 109
 jñāna 21, 33, 78
 Jñānanīdhi *19
 Jñānasindhu *43
 Jñāneśatīrtha *19

 tattva 49, 52, 69 f.
 tattvaviplava 13
 tatpramāṇasya nindā 91
 tadgata-bheda 91
 Tantra *22, 95 f.
 tanmātra 49 f., 98
 tapas 105
 tapasvin 50, 105
 Tapoloka 50, 101, 105, 111
 tamas 76 f.
 tamoyogya 63
 Tātācārya 46
 tāmisra 52, 76, 101, 105
 tāratamya *35, *43, 64
 tīryakpuṇḍra 80
 tīrthapūjā 84
 Turiya 61
 turiya-avasthā 61, 73
 Turuska *5
 Tulsīdās *35, 93
 tejas 33
 Taijasa 60
 Trika-śāsana *21
 Triyambaka *46
 Trivikrama *6, *15
 trisarga 14

 Daṇḍin 8
 Dattātreyā 20
 Dayānand Sarasvatī *33, *44
 Dayānidhi *43
 darśanabhāṣā 4
 Davvasaṃgaha (Dravyasaṃgraha) *32 f.
 Daśnāmin *41
 Dāsa-kūta *40
 Durgā *40
 Duryodhana 9, 96
 Durvāsas *19
 Duḥśāsana 9
 devayāna 106
 dainandina-pralaya 51
 Dramija, Draviḍa *5
 Droṇa 9
 Draupadī 9
 Dvāpara 66
 dvividhabhūti 41
 dveṣa 104
 dvaita-mata *19, *45, 15 ff., 109 f.

 Dharmdev *44
 Dhrtarāstra 9
 dhyāna 95

Nakulīśapāśupata *45
 Nandin *19
 Narasimhatīrtha *36
 Narahariyatistotra 83
 Naraharītīrtha *8, *37, 83
 Nala 66
 Nānak *35
 nāmakaraṇa *40, 81
 Nārada *43
 Nārāyaṇa *1, *7 f., *15, *17, 35, 44
 Nārāyaṇadevarkere *84
 Nārāyaṇādhyātma 110
 nitya-samsārin 63
 Nityānanda *43
 nimitta-kāraṇa 41
 Nimbārka *19
 niyata-guru 90
 niyama 95
 nirgunatva 90
 nirṇāyaka-grantha 8 f.
 nirṇeya-grantha 8
 Nṛsimha 36
 Nṛhari *43
 Nemicandra *32
 naivedya 81
 Nyāya *26, *33, 11, 108
 Nyāyāmṛta *46
 Nyāyāmṛtataraṅginī *46

 pañcabheda 14 f.
 Pañcarātra, Pāñcarātra *26, 5, 7, 10,
 33, 44
 pañcāmṛta 84
 Padmatīrtha *6
 Padmanābha *31, 46
 Padmanābhatīrtha *5, *37, *43
 Padmapāduka *47
 Padma-purāṇa *32, *48, 28, 37
 para 54
 paramāchādikā 77
 Paraśurāma *6, *20, 37
 pariyāya *41
 pariśaka 12
 Pājakakṣetra *3, *7, *10
 Pāṇḍava 8 f., 83
 pādāyogin 50
 pādmakalpa 54
 pāṣaṇḍa 13
 pitryāna 102
 Piśāca *5
 piṣṭamaya paśu 84
 Puṇḍarikapuri *6
 Puruṣōttama *43
 Pūrṇaprajña *3, *45
 Pūrṇabodha *3
 pūrva-pakṣa 11
 Pautrāyaṇa-śruti 56
 pauruṣeya 4, 7
 prakāśato vyāpti 57
 Prakāśinī 95
 prakṛti 14, 47, 70

Pratāpasimha *42
 pratibimba 57
 pratika 96
 pratikālabhana 106
 pratyakṣa 2
 Pratyabhijñā-darśana *20
 Pradyumna 35, 44 f.
 prabhā 33
 pramāṇa 2 f.
 Prameya-ratnāvalī *43, 1
 pralaya 51, 55, 108 f.
 Prayāga 82, 87
 prasthāna *25
 Prahāda 64
 prākāśya 99
 prakṛta-sarga 50
 Prājña 19, 60 f.
 prāna *35, 52, 55 f., 58, 73
 Prāṇa-samhitā *33, 105
 prāṇāyāma 95
 prādurbhāva 36
 prādurbhāva-viparyāsa 91
 prārabdha-karman 99
 prāśnika 12

 phala 90

 bala 33
 Baladeva *43 f., 1
 Basava *19
 Bādarāyaṇa *43
 bijanidrā 61
 Buddha, Baudha *1, *47, 21, 37
 buddhi 48, 70
 Brahmaghoṣa *5
 Brahmaṇya *43
 Brahmataraka *24, 39, 52, 77 f.
 Brahmādatta *5
 Brahmadeva *32
 Brahmanādī 95, 102, 106
 Brahmasāra *24
 Brahmasūtra *4, 9
 Brahmā *7, 5, 28, 38, 40, 45 f., 49 f.,
 64 f., 97, 99, 107
 brahmāṇḍa 49
 Brahmānanda-bhikṣu *46

 bhaktadveṣa 91
 bhakti 91 f.
 Bhaktikalpadruma *42
 Bhagavadgīta *32, 25, 70, 112
 bhājana 86
 Bhartṛprapañca *5
 bhavya *31
 Bhāgavata-purāṇa *18, *25, *35, 9, 25,
 92 f.
 Bhāgavata-sampradāya *18
 Bhārati 69, 72, 107
 Bhāratvijaya *5
 Bhāskara 1) *5, 2) *46
 Bhīma *1 f., *8, *35, 8, 73

- Bhuvan-loka 50
 Bhū 74
 bhūta 49
 Bhū-loka 50
 bheda 110
 bhrānti 16

 Maṇimañjarī *1, *7 f.
 Maṇimat *2
 Matsyendra *20
 Madhu *47
 Madhusarman *47
 Madhusūdana *46
 Madhyagehabhāta *3
 Madhyamandāra *2
 Madhvavijaya *2, *7 f.
 Madhvasarovara 82
 manas 35, 48, 60, 98
 Manu 8, 38, 51, 53 f., 107
 mantra 80
 Mantharā 66
 malavisarjana 84
 mahattattva 35, 47, 50, 70
 Mahar-loka 50, 101, 105, 111
 mahākālpa *33, 54
 mahājñānin 106
 mahāpūjā 84
 Mahābhārata *2, *20, *32, *35, *44, 1,
 3, 7, 8, 27 f., 35, 84
 mahāmoha 76 f.
 Mahāyāna *36, 18, 21
 Mahāraurava 52
 Māthara-śruti 101
 Mādhava *43, *45, 81, 86
 Mādhavatīrtha *37
 Mādhavadāsa *5
 Mādhavendra *43
 Mādhvasiddhāntōnnāhīnī Sabhā *41
 māyā, māyāvāda *2, 16, 19, 25, 44, 77
 Mārkaṇḍeya-purāna *31
 Mimāṃsā *2
 mukhya-prāṇa 56, 59
 Meru 52
 Mokṣadharmā 27, 35
 moha 76
 mohāvasthā 61

 yama 95
 Yādavaprakāśa 5
 yuga 5, 53
 Yoga, yogin *13, *26, 34, 50, 56, 95, 105

 Raghu 63
 Rajatapītha *3, *10
 Rāghavendraśvāmin *38
 Rājendratīrtha *38 f., *43
 rātripūjā 84
 Rādā *26
 Rādāvallabhīs *25
 Rāma *1, 36 f., 38, 66, 83
 Rāmacandratīrtha *38

 Rāmatīrtha *37
 Rāmācārya *46
 Rāmānanda *35
 Rāmānuja *16, *17, *19, *35, *42
 Rāmāyana *35, 7, 28
 Rukmīnī 75
 Rudra = Śiva
 Rudrabhāta 5
 Raikva 88
 Raurava 52

 Lakṣmaṇa 83
 Lakṣmī = Śrī
 Lakṣmīpati *43
 Laghucandrikā *46
 liṅgabhaṅga 104, 108
 liṅgasarīra 55, 102, 104, 106

 Vajrikā 95
 Varatīrtha *19
 Varāha 36
 Varāha-purāna 34, 61
 Vallabha *19, *25
 Vasu Uparicara 84
 Vasugupta *20
 Vahni 52
 Vāgīśatīrtha *38
 Vājindra *5
 Vānī = Sarasvatī
 vāda 11 f.
 Vāḍindra *5
 Vāmana *5
 Vāmanatīrtha *36
 Vāyu *1, *7 f., *19, *30, *34, 8, 45 f.,
 104, 107
 Varuṇī 69, 72, 107
 vāsana 18
 Vāsudeva 35, 44 f.
 vikṛti 41
 Vijaya *5
 Vijayabhāta *5
 Vijayendra *46
 vijātiya-bheda 22
 vitandā 11 f.
 Vidyādbirāja *38
 Vidyānidhī *43
 Vipascit *31
 Vipraciti 66
 Vibudhēndratīrtha *38 f.
 vibhava 38
 vibhūti 38
 vimukti-yogya 63
 Virajā *30, 108
 Virocana 98
 Viśakha *5
 viśaya 11
 Viṣṇukrānta *5
 Viṣṇutīrtha *3, *36 f.
 Viśvakṣena 72, 107
 Vīndra = Garuḍa
 Vira-vaiṣṇava *40

vīrya 33
 Vṛttikāra *5
 Veda 5, 7, 18, 28, 88
 Veda (fünfter) *25, 5, 7, 89
 Vedavati 3
 Vedānta *2, *25, 18, 88
 Vaikuṇṭha 39 f., 50, 52, 106, 111
 vaikṛta-sarga 50
 Vaitaraṇi 52
 Vaidyutā 95
 Vaiśeṣika *26
 Vaiśvānara 60
 vyavahārika 18
 vyāpti 57
 Vyāsa *1, *4, *6 f., *20, 5, 7, 38, 83
 Vyāsa-kūta *40
 Vyāsa-tīrtha *43
 Vyāsarāja *46
 vyūha *26, 34 f., 44 f., 51, 95
 Vyoma-saṃhitā 89

Śakuni 9
 śakti *26, 33, 58
 Śaṅkara *2, *16, *18 f., *31, 15, 18
 Śātānanda *5
 Śakta *26, 75
 śakhā 6
 Śātyāyanin *31
 śānti 44
 Śāmasāstrin 83
 śālagrāma 39, 82 f.
 Śiva *6, *19, *41, 7, 9, 29, 33, 38, 45,
 61, 69, 72, 101, 107
 Śivasūtravimarśini *21
 Śuddhavaiṣṇava *40
 sūdra 88
 sūnya 21
 Śeṣa 69, 72, 106 f.
 Śeṣa (Kommentator) *5, 1, 3, 82, 107
 Śaiva *1, *6, *26, 4, 7, 80
 śaivalā 77
 śaiva-siddhānta *28
 Śobhanabhaṭṭa *5
 Śraddhā = Bhārati
 Śrī *26, 40, 44 f., 52, 74, 97, 107 f.
 Śrīkaṇṭha *44
 Śrīnivāsa 43
 Śvetadvīpa 52, 106, 111

śaḍaṅgāni 33

Samvidānanda *5
 saṃsaya 11
 saṃsāra 56
 saṃsr̥ṣṭi 49
 saṃskāra 49, 52, 59 f.
 Saṃhitā *22 ff.
 Sakalācāryamatasamgraha *44

Samkara *2
 Saṃkarṣaṇa 35 f., 44, 51
 saṃgati 11
 sac-cid-ānanda 32
 saḥjātiya-bheda 22
 saṃcita-karman 99
 Satyakāma 88
 Satyatīrtha *4
 Satyaprajña *19
 Satyabodhatīrtha *38
 Satyaloka 50, 110 f.
 Satyā 75
 Satyārthaprakāś *34
 satkāryavāda 41
 Sadāśīva-vāda *33
 Sadvaiṣṇava *40
 Sanaka *19, 72, 87
 sandhyā 53
 Samarācchakahā *27
 samādhībhaṣā 4
 Sarasvatī 9, 46, 69, 72, 107
 sarga 49
 Sarvadarśanasamgraha *45, 81
 Sāṃkhya *26, *33, 27, 47 f., 77, 108
 sādṛśya 16
 Sāmasaṃhitā *24, 24
 sāmīpya-mukti 110
 sāmīya 90
 sāyujya-mukti 110
 sārūpya-mukti 110
 sālōkya-mukti 110
 siddhānta 11
 Sītā 75, 83
 Sudarśana *19
 Subhāṣītārṇava *12
 suṣupti-avasthā 60
 suṣumnā 95
 sūkṣma-śarīra = līṅga-śarīra
 Sauparṇi (Suparṇi) 69, 72, 107
 Saura *26 7
 Saurapurāna *46
 Skanda *19
 Skānda *26
 sthūla-śarīra 55
 smarāṇa 95
 svagata-bheda 22
 svagunācchādikā 77
 svatantra 32
 svapna-avasthā 60
 Svarloka 50

Haṃsa *19
 Haṃsaḍibika 66
 Hanumat *1, *3, *8, *35, 73
 Harivaṃśa (Werk) *21
 Harivaṃśa (Autor) *25
 Haribhadra *27
 Hṛṣīkeśatīrtha *37

2. Namen

mit Ausschluss der im 1. Index enthaltenen.

- Aiyar, K. *10
 Aufrecht, Th. *10, *48
 Barth, A. *47
 Besant, A. *35
 Bhandarkar, R. G. *8, *15, *38, 34, 83, 86
 Bhattacharya, J. N. *39
 Blavatsky, H. P. *20
 Bloomfield, M. *27
 Böhlingk, O. *12, *16
 Bombay Gazetteer *36, *38 f.
 Census of India *39
 Charbot *28
 Chatterji, J. C. *20
 Cowell, E. B. *45
 Dasgupta, S. N. 41
 Deussen, P. *21, *35, *45, 3, 34, 41
 Dowson, J. 38
 Dwight Catechism *19, *42, 50, 86
 Eliot, C. *35
 Farquhar, J. N. *42, *44, 25, 35
 Garbe, R. *29, *36, 47, 77
 Geddes, M. *28
 Geldner, K. F. 30
 Germann, W. *29
 Ghate, V. S. *16
 Glasenapp, H. v. *18, *20, *31, 18, 38,
 53, 93 f., 96
 Glaser, K. 89
 Gough, A. E. 45
 Gover, E. Ch. 93
 Govindacharya, A. *43
 Graul, K. *39
 Grierson, G. *27, *29, *34, *39
 Growse, F. S. *25
 Guha, A. *44
 Heimann, B. *16
 Hopkins, E. W. *23
 Hough *29
 Howard, G. B. *29
 Imperial Gazetteer *10, *27
 Iyengar, P. T. S. *16
 Jacobi, H. *27, 53
 Jahn, W. *47
 Jesus Christus *34 f.
 Kirfel, W. 50
 Kittel, F. *37, *39, 93
 Kosmas Indicopleustes *29
 Krishnacharya, T. R. *42
 Lucas *3
 Mackenzie *38 f.
 Medlycott *29
 Moses *38 f.
 Neuer Orient *25, 93 f.
 Olcott, H. S. *42
 Otto, R. *22, *29, *44, 35
 Padmanabha Char, C. M. *3, *8 f., *18,
 *42, 83, 85, 108
 Philippos, E. *29
 Rae, M. *29
 Rao, K. S. *41
 Rao, V. *8 f.
 Rau, S. *9, *42
 Row, P. S. *42
 Rice, E. P. 93
 Rice, L. *11, *46
 Sarkar, J. 44
 Sastri, K. 83
 Schomerus, H. W. *28
 Schrader, F. O. *22 ff., *26, *40, 33, 38,
 44 f., 48
 Sen, D. C. 93
 Stevenson, S. *32
 Strauß, O. 3
 Suali, L. 41
 Sukthankar, V. A. 41
 Talapadatur, G. H. *5, *21, 70
 Vasu, S. C. *34, 108
 Wesendonk, O. G. v. *27
 Wilson, H. H. *19, *39, 84

3. Schlagwörter.

- Adern 96, 102
 Asketen *40
 Atome *1, 54, 61
 Buddhismus *1 f., *47 f., 21, 37
 Christentum *28 f.
 Dämonen 63 ff.
 Diskusmal 81
 Disputation 11
 Entitäten 14
 Erkenntnismittel *2 f., *43, 1 f.
 Erlösung *31 ff., 108
 Eßlust *11 f.
 Evolution 43
 Exegese 10, 22 ff., 30 f.
 Farben Gottes 34, 35, 95
 Fasten *12 f., *18, *39
 Frauen 88, 112
 Gnadenwahl 62
 Götter 63 ff., 67 ff., 97
 Götterbilder *41, *45, 82 ff.
 Götterweg 106
 Gottesliebe 91
 Haß 104
 Höllen *32, *44, 52, 105
 Hypnotismus *13
 Jainismus *1, *27, *31 f., *47, 54
 Inkarnationen *19
 Kardinalirrtümer 90

- Kasten *39, 68, 80, 88
 Ketzer 9, 12
 Klassen der Seelen 62
 Klöster *36, *41, 83
 Kommentare *5, *15
 Kräfte Gottes *26, 33
 Lebensstadien der Götter 68
 Lehrer 89
 Leib 55, 102, 109
 Leib Gottes 33 f.
 Liebesgenuß 112
 Lotusblumen im Leibe 96
 Manichäer *27
 Materialismus *1, 3
 Meditation 95
 Menschen 63
 Mohammedaner *5, *28, *38
 „Nicht-Götter“ 66
 Ohnmacht 61
 Paradies 111 f.
 Pelagianismus 62
 Perception 2
 Pflanzen 63
 Prädestination 62 ff.
 Rangordnung 64
 Reflexe Gottes 57
 Ritual *18, 84
 Schlaf 60
 Schlußfolgerung 2
 Schmerz 1
 Sektenzeichen *18, *39, 80
 Speisegebote 81
 Spiel Gottes 37, 42
 Stigmatisierung *40, 80
 Symbol 39
 Täterschaft der Seele *40, 59
 Teile Gottes 57
 Teufel *30, 66
 Tiere 63
 Tieropfer *27, 84
 Traum 17, 60
 Überlieferung 3 f.
 Väterweg 102
 Wachzustand 17, 60
 Wallfahrtsorte *41, 82
 Weltalter 53
 Weltschöpfung 44
 Werke *30, 7, 8 ff.
 Wissen 87 ff.
 Wunderkräfte 99
 zehn Gebote 86
 Zeit 52 f., 75

NACHTRÄGE UND BERICHTIGUNGEN.

Auf S. *9, Zeile 9 und 18 von oben lies „Narahari“. — S. *16, Z. 10 l. „Brahma-Sütren“. — S. *21, Anm. 2, fehlt Komma hinter „kommentierten“. — Zu S. *27, Z. 5: Die Lehre, daß sich an jedem Punkte des Raumes lebende Wesen befinden, wird bereits im Viṣṇu-Purāṇa 3, 7, 3 f. verkündet. — S. *32, Anm. 1 l. „Sacred Books of the Jainas“. — S. *41, Z. 9 l. „eines“. — S. *48, Z. 29 l. „Kommentaren“. — S. *58, Z. 19: Rāghavendra-svāmin verfaßte auch „Tantra-dīpikā“, eine B. S. vyākhyā (Trien. Madras, no 880). — S. *59, Z. 27: Legenden über Vādirāja werden im Bombay Gazetteer XV 2, p. 346 f. erzählt. — S. *63: Ein Śrīnivāsa verfaßte „Tarka-tāṇḍava-vyākhyāna“ (Rice, no 1385). — S. 9, Z. 28 l. „Kāśakrtsna“. — S. 26, Anm. 2 l. „Hareh śaktir“. — S. 41, Z. 33 l. „(upādānakāraṇa)“. — S. 69, Z. 8 l.: „der ihm gleichstehende“. — S. 93, Anm. 2: Weitere Literatur über die Poesie der kanaresischen Mādhvas: Weigle ZDMG 2 (1848) p. 256 ff.; H. F. Mögling ZDMG 14 (1860) p. 502 ff.; W. Gallenkamp „Globus“ 82 (1902) p. 62 ff. — S. 96 Z. 19 l. „pratika“.

Von demselben Verfasser sind erschienen:

- Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas** nach den Karmagranthas dargestellt. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1915.
Vergriffen. Eine englische Ausgabe befindet sich in Vorbereitung.
- Indische Liebeslyrik** in Übertragungen von Friedrich Rückert.
Herausgegeben, eingeleitet und erläutert. München, Hyperion-
verlag, 1921.
- Der Hinduismus.** Religion und Gesellschaft im heutigen Indien.
Mit 43 ganzseitigen Abbildungen. München, Kurt Wolff
Verlag, 1922.



BL Glasenapp, Helmut von
1245 Madhva's Philosophi
M2G5 Vishnu-Glaubens

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS PO

UNIVERSITY OF TORONTO LIBR

