

V. DIE GRUNDANSCHAUUNGEN DER PĀRAMEŚVARASAMHITĀ

A. DER VERLORENE (?) ABSCHNITT ÜBER DAS WISSEN

Im ersten *adhyāya* der PārS, welcher von der Herabkunft der Lehre (*śāstrāvātāra*) berichtet,⁷⁵⁸ wird gesagt, daß die PārS aus zwei Teilen bestehe, nämlich aus einem *jñāna*- und einem *kriyākāṇḍa*,⁷⁵⁹ und gleichzeitig eine Inhaltsangabe dieser beiden Abschnitte gegeben:

„Ich werde dir das Śāstra namens Pārameśvara in sechzehntausend Ślokas verkünden. Höre nun zu! (93) Auch Nārada hat früher eben dieses kurzgefaßt unmittelbar vom auf dem Milchozean liegenden Gott, dem Alldurchdringenden, gehört, o Zweimalgeborener, (94) das durch die Unterscheidung in *jñāna*- und *kriyākāṇḍa* zweigeteilt ist, in dem in rechter Weise die göttliche Eigenform des Selbst des alldurchdringenden Vāsudeva gelehrt wird, die ewigen sechs Haupteigenschaften Wissen usw., die verbunden und in drei Paare getrennt sind, (95-96) und die anderen Eigenschaften *kīrti* usw., die Gestalt, die höher als die höchste ist, die ewige, einzige, die Vāsudeva genannt wird, danach [Vāsudeva] als Ursache von Schöpfung usw., (97) als die Vyūhas Saṃkarṣaṇa usw., die auch der Ursprung der Welt usw. sind [und] die zum Zwecke der Verehrung durch die gläubigen, edlen Bhaktas (98) [und], um der Welt zu helfen, [existieren, nämlich] die vier Vyūhas des alldurchdringenden Vāsudeva, dessen Eigenform höher als der Höchste ist, im vierten Zustand, (99) der Vyūha, der Tiefschlaf genannt wird, der Traumschlaf-Vyūha und der Wachzustand-Vyūha sowie auch die anderen Vyūhas, die die Mūrtyantaras sind, (100) die Verkörperungen (*mūrti*), die Vibhavas genannt werden, und die Prādurbhāvāntaras, die beiden ewigen Eigenformen von Lakṣmī und Puṣṭi gemeinsam mit dem Ehrwürdigen, (101) die Avatāras Kānti usw., die verschiedenartigen, [nämlich] ewigen und nicht-ewigen Körper der Schmuckstücke wie

⁷⁵⁸ Siehe dafür pp. 144ff.

⁷⁵⁹ Siehe PārS 1.95a und 109c. Vgl. auch PārS 26.50c: *śāstre jñāna-kriyopete*.

Diadem (*kirīṭa*) usw., (102) sowohl die ewige als auch die nicht-ewige Eigenform des Diskus usw. (*cakrādi*) und auch der anderen Seelen (*ātman*) wie Garuḍa usw., (103) die je eigene ewige [Eigenform] jener, die die Eigenform des Alldurchdringenden haben [und] zum Werkzeug (*?sādhana*) geworden sind, die verschiedenartigen, [nämlich] ewigen und nicht-ewigen Verkörperungen von diesen, (104) der ewige Ort, der höher als der Höchste ist, des alldurchdringenden Vāsudeva, der anderen, die die Form eines Vyūha haben und ebenso der Vibhavas, (105) und die vielen, mannigfaltigen, reinen Orte sowie das jeweilige genau bestimmte Ausmaß ihrer Ausdehnung, (106) und die Zahl, das Maß [und] das Kennzeichen ihrer Einfriedungen und Hauptstraßen, [das Śāstra,] in dem ausführlich sowohl die emanzipierte als auch die nicht-emanzipierte Eigenform der Einzelseelen (*jīvātman*) und deren spezifische Zustände (*gati*) erklärt werden sowie nach der Reihe der Mantra, die Visualisierung und die *mudrā* der anderen Mantra-Verkörperungen des Ehrwürdigen und die Form des Yoga gelehrt wird. Eben dies wird durch das *jñānakāṇḍa* Genannte erklärt. (107-109)

Wo ausführlich die gesamten täglichen Rituale wie Bad usw., die okkasionellen [Rituale] und die Wunsch[rituale], die Sühnezereimonien (*prāyaścitta*) (110) wie Waagenlast (*tulābhāra*) usw. und auch zur Gänze die verschiedenen Rituale vom Pflügen bis zum Aufstellen, (111) das Merkmal von Tempel (*prāsāda*), Kultbild, *bhadrapīṭha* usw., und wo anderes derartiges zum Zwecke des Verehrens des Götterherrschers ausführlich beschrieben wird, dies erkenne als das *kriyākāṇḍa*.“⁷⁶⁰

⁷⁶⁰ PārS 1.93-113b: *ślokaīḥ ṣoḍaśasāhasraiḥ pārameśvarasaṃjñayā | saṃpravakṣyāmi te śāstram idānīm avadhāraya || 93 nārado 'pi purā caitad api saṃkṣepato vibhoḥ | kṣīrodaśāyino devāt sākṣāt saṃśrutavān dvija || 94 jñānakāṇḍakriyākāṇḍabhedenaiḥ dvidhākṛtam | yatra saṃkīrtyate samyag vāsudevasya vai vibhoḥ || 95 divyam ātmasvarūpaṃ ca nityā jñānādayo guṇāḥ | pradhānāḥ ṣaṭ samastās ca vyastā yugmatrayeṇa hi || 96 kīrtyādayo guṇās cānye ākṛtīs ca parātparā | nityaikā vāsudevākhyā tataḥ sṛṣṭyādihetunā || 97 saṃkarṣaṇādivyūhas ca jagañjanmādayo 'pi ca | upāsanārthaṃ bhaktānām āstikānām mahātmanām || 98 jagatām upakārārthaṃ vāsudevasya vai vibhoḥ | parātparasvarūpasya caturvyūhas turīyakaḥ || 99 vyūhaḥ suṣuptisaṃjñās ca svapnavyūhas tathaiva ca | jāgradvyūhas tathānye ca vyūhā mūrtyantarā api || 100 mūrtaḥ vibhavaḥkhyās ca prādurbhāvāntarāṇy api | lakṣmīpuṣṭyoḥ svarūpe ca nitye bhagavatā saha || 101 kāntyādayo 'vatārās ca bhūṣaṇānām tu vighrahāḥ | nityāḥ kirīṭapūrvāṇām anityās ca*

B. GAB ES JEMALS EIN *JÑĀNAKĀṆḌA*?

Nach den Kolophonen der *adhyāya*s und den Einleitungen der Edition besteht das *jñānakāṇḍa* in der uns vorliegenden Fassung der PārS nur aus dem erwähnten ersten *adhyāya* und das *kriyākāṇḍa* aus den restlichen Kapiteln 2-26. Der Rest des *jñānakāṇḍa* ist nach Angabe des Kommentators der PārS, Nṛsiṃha Sūri, verloren.⁷⁶¹ Es gibt in der Version der PārS, wie sie uns in der Edition GOVINDĀCĀRYAS vorliegt, auch sonst keine eigenen Kapitel (*ādhyāya*), die sich explizit mit theologischen oder kosmologischen Lehren befassen.

H.D. SMITH fragt sich, ob dieses in PārS 1 beschriebene *jñānakāṇḍa* überhaupt jemals existiert hat.⁷⁶² Es gibt drei Indizien, die darauf hinweisen, daß diese Frage berechtigt ist.⁷⁶³

Erstens: An der oben zitierten Passage fällt auf, daß die Beschreibung des *jñānakāṇḍa* einen viel größeren Raum als die des *kriyākāṇḍa* einnimmt. Vierzehneinhalb Ślokas für die Darstellung des Inhalts des *jñānakāṇḍa* stehen dreieinhalb Ślokas für die Be-

*prthagvidhāḥ || 102 cakrādīnāṃ svarūpaṃ ca nityānityobhayātmakam | ga-
ruḍapramukhānāṃ tu anyeṣāṃ ātmanāṃ api || 103 vibhoḥ sādhanabhūtā-
nāṃ svaṃ svaṃ nityaṃ svarūpiṇāṃ | eteṣāṃ mūrtayo nityā anityāś ca pr-
thagvidhāḥ || 104 vibhor vai vāsudevasya sthānaṃ nityaṃ parātparam |
anyeṣāṃ vyūharūpāṇāṃ vibhavānāṃ tathaiva ca || 105 nānāvidhāni sthānā-
ni virajāṃsi bahūni ca | teṣāṃ vistāramānaṃ ca tathā svaṃ svaṃ vyavasthi-
tam || 106 tatsālānāṃ pratolīnāṃ saṃkhyāmānaṃ ca lakṣaṇam | jīvātma-
nāṃ svarūpaṃ ca muktāmuktobhayātmakam || 107 teṣāṃ gativīṣeṣāś ca
procyante yatra vistarāt | bhagavanmantramūrtīnāṃ tathānyeṣāṃ krameṇa
tu || 108 mantradhyānaṃ tathā mudrā yogarūpaṃ ca kīrtitam | jñānakāṇḍā-
bhīdhānena tad etat parikīrtitam || 109 yatra nityāni karmāṇi snānādīny
akḥilāni ca | naimittikāni kāmāni prāyaścittāni vistarāt || 110 tulābhārādi-
kāḍīni karmāṇi vividhāny api | tathā ca karṣaṇādīni sthāpanāntāny aśeṣa-
taḥ || 111 prāsādapratimābhadrapiṭhādīnāṃ ca lakṣaṇam | evamādīni cā-
nyāni deveśayajanārthataḥ || 112 kīrtiyante vistarād yatra kriyākāṇḍam tu
viddhi tat |.*

⁷⁶¹ Siehe den *upodghāta* des Editors, p. 1, und das Preface von S. KRISHNASWAMI IYENGAR, p. 4. Nach KRISHNASWAMI IYENGAR lebte Nṛsiṃha Sūri im 18. Jahrhundert.

⁷⁶² SMITH 1975: 245.

⁷⁶³ Vgl. zum Folgenden jedoch auch MATSUBARA (1994: 37-39), der die Meinung vertritt, daß das *jñānakāṇḍa* tatsächlich existiert hat.

schreibung des *kriyākāṇḍa* gegenüber. Die übermäßig starke Betonung des *jñānakāṇḍa* erscheint verdächtig und könnte darauf hinweisen, daß dieser gar nie existiert hat.

Zweitens: Die Beschreibung des *kriyākāṇḍa* stimmt nicht genau mit seinem tatsächlichen Inhalt überein. Wäre dies der Fall, wäre dies zwar noch kein Beweis für die frühere Existenz eines *jñānakāṇḍa*, aber die mangelnde spezifische Übereinstimmung verstärkt den Eindruck noch mehr, daß es sich nicht um die Beschreibung eines tatsächlich existierenden Textes handelt. Die Beschreibung des *kriyākāṇḍa* gibt nämlich weniger seinen Inhalt wieder als Kategorien von Ritualen (*karman*) und Objekten, die für die Durchführung dieser Rituale notwendig sind. Es sind die genannten Themen zwar in der PārS zu finden, aber ihr Text ist nicht nach diesen strukturiert:

nityakarmans (PārS 1.110ab) sind die Rituale, die täglich auszuführen sind, nämlich Bad (*snāna*), Reinigung der Elemente (*bhūtaśuddhi*), Auflegen der Mantras (*mantranyāsa*), geistige und äußere Verehrung (*mānasa-*, *bāhyayāga*), Feuerritual (*agnikārya*), Beschenken der Ahnen (*pitṛsaṃvibhāga*) und tägliches Fest (*nityotsava*). Diese werden in den *adhyāyas* 2-7 dargestellt. Weiters gehören dazu die regelmäßig, z.B. jedes Jahr, durchgeführten Feste (*utsava*).⁷⁶⁴

naimittika (PārS 1.110c) sind Rituale, die aus einem bestimmten Anlaß durchgeführt werden, z.B. bei einer bestimmten Sternkonstellation oder im Falle einer Naturkatastrophe.⁷⁶⁵ Zu ihnen gehören das Ritual des „Auflegens eines reinigenden [Fadens]“ (*pavitratropaṇa*), in PārS 12 beschrieben, und Feste (*utsava*), die aus bestimmten Anlässen veranstaltet werden⁷⁶⁶. Meist wird auch die Initiation (*dīkṣā*) – welche in der PārS nicht behandelt wird – als *naimittika* bewertet.⁷⁶⁷

kāmya (PārS 1.110c) sind Rituale, die man durchführt, um einen bestimmten Wunsch erfüllt zu bekommen, wie z.B. das Aus-

⁷⁶⁴ Siehe PārS 16.4ab: „Welches Jahr für Jahr durchgeführt wird, dies aber ist das regelmäßig [wiederkehrende Fest].“ (*vatsare vatsare yas tu kriyate sa tu nityakaḥ* |).

⁷⁶⁵ Siehe PārS 9.92b: *nakṣatrādinimittakam*; und die Beschreibung der Anlässe, aus denen ein *naimittikotsava* durchgeführt werden soll, in PārS 16.4c-7.

⁷⁶⁶ Siehe PārS 16.4c-7. Dem *utsava* sind PārS 16 und 17 gewidmet.

⁷⁶⁷ Vgl. BRUNNER 1998: i.

bleiben von üblen Wirkungen (*śānti*), Gedeihen (*puṣṭi*), aber auch Böses wie das Töten (*māraṇa*) oder Vertreiben (*uccāṭana*) von anderen. In vielen Fällen unterscheiden sich *kāmya*-Riten nur in Details von *nitya*-Riten, z.B. in einer unterschiedlichen Form der Feuergrube (*kuṇḍa*), im Verwenden von unterschiedlichen Mantras oder im Darbringen von unterschiedlichen Substanzen.⁷⁶⁸ Die PārS widmet daher den *kāmya*-Riten keine eigenen Kapitel, sondern gibt Varianten bezüglich der verschiedenen *kāmya*-Riten im Rahmen der Darstellung der *nitya*-Riten an.

Den Sühnezeremonien (*prāyaścitta*; PārS 1.110d-111a) sind drei eigene *adhyāyas* gewidmet, nämlich PārS 19, 20 und 21. Die „Waagenlast“ (*tulābhāra*), auch *tulāpuruṣadāna*, „Gabe [von Gold im Gewicht] eines Mannes auf der Waage“, genannt, ein Ritual, in dem sich der König oder eine andere dieses Ritual durchführende Person mit Gold aufwiegen läßt und dieses Gold dann Viṣṇu, d.h. dem Tempel, in dem dieses Ritual stattfindet, darbringt,⁷⁶⁹ wird hier nicht an erster Stelle beschrieben, aber sie ist neben „Goldschoß“ (*hiranyagarbha*)⁷⁷⁰ die wichtigste Sühnezeremonie für einen König, wenn in seinem Königreich ein Unglück oder etwas Ähnliches passiert ist,⁷⁷¹ und ihr wird fast ein ganzes Kapitel in der PārS gewidmet, nämlich 20.1-142b.

⁷⁶⁸ Siehe PārS 7.5-6b (≈ PauṣS 29.4-5), 210c-212b (≈ JS 15.186c-188b), 18.208-209.

⁷⁶⁹ Für epigraphische Belege dieses Rituals vgl. SCHMIEDCHEN 2003.

⁷⁷⁰ Die Vorschrift für *hiranyagarbha* wird in PārS 21 gegeben. In diesem Ritual setzt sich derjenige, der die Sühnezeremonie durchführt, in ein großes goldenes Gefäß, das den Goldschoß (*hiranyagarbha*) repräsentiert. Der *guru* stellt sich vor, daß diese Person aus diesem Goldschoß geboren wird, und führt danach für sie *saṃskāras* wie *jātakarman* usw. durch. Am Ende des Rituals werden das goldene Gefäß und verschiedene andere Kostbarkeiten dem Tempel dargebracht. Vgl. zum Begriff des *hiranyagarbha* im allgemeinen und einem ähnlichen Ritual in den Atharvavedapariśiṣṭas GONDA 1991: 216-246. *tulābhāra* und *hiranyagarbha* werden in anderen Quellen unter den „großen Gaben“ (*mahādāna*) genannt; vgl. dafür und für eine Beschreibung von diesen beiden KANE II/2: 869ff.

⁷⁷¹ Siehe PārS 19.584c-585: „Wenn durch eigene oder eines anderen Absicht ein Unglück, dem schwer zu entkommen ist, bewirkt worden ist, wird [dies] mit Gold als Gabe [im Gewicht] eines Mannes auf der Waage beruhigt. Ebenso kann er im Goldschoß sitzend ohne Habgier eine Gabe darbringen.“ (*svabuddhyā parabuddhyā vā kṛte vāpadi saṃkaṭe* || 584 *tulā-*

Mit den Worten „die verschiedenen Rituale vom Pflügen bis zum Aufstellen“ in PārS 1.111cd sind sämtliche zum Aufstellen bzw. zur Einweihung (*pratiṣṭhā*) des Kultbildes gehörenden Riten gemeint. Sie sind synonym mit den Worten *karṣaṇādi pratiṣṭhānta*, die häufig für den Vorgang der *pratiṣṭhā* verwendet werden.⁷⁷² Der *pratiṣṭhā* ist PārS 15 gewidmet. Auffallend ist, daß in diesem Kapitel, welches zum Großteil aus Textpassagen aus den drei *ratnas*, PauṣS, SS und JS, besteht,⁷⁷³ das Pflügen (*karṣaṇa*), das den Beginn der Errichtung eines Tempels oder eines Opferplatzes darstellt,⁷⁷⁴ ebenso wie in den genannten drei älteren Saṃhitās überhaupt nicht zur Sprache kommt. Es werden in PārS 1.111cd also eher Standardfloskeln zur Beschreibung der *pratiṣṭhā* verwendet als tatsächlich der Inhalt des *kriyākāṇḍa* beschrieben.

Einen ähnlichen Eindruck verleiht die nächste Verszeile, PārS 1.112ab: „das Merkmal von Tempel, Kultbild, *bhadrapiṭha* usw.“ Abgesehen von PārS 10.3-106b, wo beschrieben wird, daß die einzelnen Teile des Tempels (*prāsāda*) verschiedene kosmische Prinzipien wie die Welten (*loka*), sechs Wege (*adhvan*), *tattvas*, Gottheiten usw. repräsentieren,⁷⁷⁵ und zwei kurzen Passagen, die *bhadrapiṭhas* beschreiben,⁷⁷⁶ werden Tempel, Kultbild und *bhadrapiṭha* in der PārS nicht näher beschrieben. Es heißt an einer Stelle, an der vom *bhadrāsana* die Rede ist, daß „dessen Merkmal im Kapitel über die Merkmale des Kultbildes gelehrt werden“ würde,⁷⁷⁷ doch, ob-

puruṣādānena suvarṇenopaśāmyati | tathā hiraṇyagarbhasthaḥ kuryād dānam alolupaḥ || 585).

⁷⁷² Vgl. AS 26.79a, PādS *kp* 1.6c, ViśS 2.37c, BhT 22.98a.

⁷⁷³ Vgl. den Index der identifizierten Quellentexte der PārS auf pp. 555ff.

⁷⁷⁴ Für eine Beschreibung des Pflügens siehe z.B. SanS *brahmarātra* 8.5-6b, PādS *kp* 3.1-37 (≈ ŚrīprśS 5.13-41), NārS 14.31d-36b, ViṣṇuS 12.36-40b, 13.5-7a und TAK II s.v. *karṣaṇa*.

⁷⁷⁵ Vgl. dazu RASTELLI 2003c: 314-321 und 344-348.

⁷⁷⁶ Siehe PārS 12.298cd: *bhadrāsane (...)* *catuṣpādasamanvite*, „auf das *bhadrāsana*, das mit vier Beinen versehen ist“, und 17.442c-443a: *bhadrāsane tu sauvarṇe masūrakavarānvite || śubhāstaraṇasamyukte*, „auf das goldene *bhadrāsana*, das mit einem vorzüglichen Polster [und] einer schönen Decke versehen ist“. Ein *bhadrapiṭha* oder *bhadrāsana* ist eine Art Sockel oder Podest, auf das das Kultbild gestellt wird.

⁷⁷⁷ PārS 6.21ab: *pratimālakṣaṇādhyāye vakṣyate tasya lakṣaṇam |*.

wohl es den Anschein hat, daß dieser Satz vom Autor der PārS selbst formuliert wurde,⁷⁷⁸ ist solch ein Kapitel in der edierten Form der PārS nicht zu finden. Es ist möglich, daß dieses entweder verloren gegangen ist oder vom Autor zwar geplant war, aber dann doch nicht verfaßt worden ist. Eigene Kapitel, die sich den Charakteristika von Kultbild, *bhadrāpīṭha* und Tempel widmen, gibt es in der PauṣS und in der SS;⁷⁷⁹ in der JS wird diese Thematik im Rahmen des Kapitels zur *pratiṣṭhā* behandelt.⁷⁸⁰ Vor dem Hintergrund dieser drei dem Autor der PārS als Vorlagen dienenden Texte wird verständlich, daß die Darstellung der Merkmale von Kultbild, *bhadrāpīṭha* und Tempel als notwendiger Inhalt einer Saṃhitā angesehen wurde; zu finden ist sie in der edierten Fassung der PārS jedoch nicht.

nitya, *naimittika* und *kāmya* sind traditionell die Hauptkategorien, denen die meisten Riten zugeordnet werden können.⁷⁸¹ Dazu kommen die Sühnezeremonien (*prāyaścitta*), die manchmal als *naimittika* beurteilt werden, oft aber auch, wie hier in der PārS, eine Kategorie für sich bilden.⁷⁸² Daß für den Autor der PārS *nitya*-, *naimittika*-, *kāmya*- und *prāyaścitta*-Riten die Hauptgruppen von Ritualen darstellen, wird dadurch deutlich, daß sie oft nebeneinander genannt werden und daß genaue Anweisungen gegeben werden, was zu tun ist, wenn die Notwendigkeit für die Durchführung von zwei oder mehreren dieser vier Riten gleichzeitig eintritt.⁷⁸³ Wie BRUNNER in ihrer Einleitung zu SŚP 4 schreibt, ist nicht ganz klar, zu welcher Kategorie die *pratiṣṭhā* gehört. Einige *ācāryas* meinen, zu *naimittika*, andere, zu *kāmya*.⁷⁸⁴ Diese Uneindeutigkeit zeigt sich auch in PārS 1.111cd, wenn die *pratiṣṭhā* getrennt genannt und damit ausgedrückt

⁷⁷⁸ Die Passagen davor und danach wurden aus der SS übernommen (PārS 6.20 = SS 2.46abc und 47b; PārS 6.21c-24b ≈ SS 6.2-4).

⁷⁷⁹ Es sind dies PauṣS 40 und SS 24. Siehe für die Charakteristika der Kultbilder PauṣS 40.50c-71 und SS 24.3c-237, für die der *bhadrāpīṭhas* PauṣS 40.72-91 (vgl. dazu auch PauṣS 41.2-35b) und SS 24.238-281 und für die der *prāsādas* PauṣS 40.92-109b und SS 24.360-433.

⁷⁸⁰ Kultbild: JS 20.3-69, *pīṭha* und *upapīṭha*: 20.70-95, *prāsāda*: 20.96-127.

⁷⁸¹ Vgl. z.B. BÜHNEMANN 1988: 183.

⁷⁸² Vgl. BRUNNER 1998: i.

⁷⁸³ Siehe PārS 9.52, 18.2ab, 12ab, 90c-91b, 9.136c-140b.

⁷⁸⁴ Siehe BRUNNER 1998: if.

wird, daß diese weder zu den *naimittika*- noch zu den *kāmya*-Riten gehört.

Es werden in der Beschreibung des *kriyākāṇḍa* also zunächst alle Arten von Ritualen genannt und danach alle Arten von Objekten, die zur Durchführung dieser Rituale notwendig sind, deren Vollständigkeit durch die Worte „anderes derartiges zum Zwecke des Verehrens des Götterherrschers“ in PārS 1.112cd gewährleistet wird. Man kann nicht behaupten, daß diese Beschreibung nicht den Inhalt des *kriyākāṇḍa* wiedergäbe, aber sehr spezifisch ist sie nicht. Sie würde vielmehr auf fast jede Saṃhitā zutreffen. Dies wird noch deutlicher, wenn man sie mit der Beschreibung des Inhalts der PauṣS in PārS 10.212-222 vergleicht, welche äußerst charakteristische Züge dieser Saṃhitā darstellt.⁷⁸⁵

Da die Passage PārS 1.110-113b also nicht unbedingt den tatsächlichen Inhalt des *kriyākāṇḍa*, sondern eher Themen auflistet, die in einer Saṃhitā im allgemeinen behandelt werden, ist es möglich, daß auch die Beschreibung des *jñānakāṇḍa* nur Gegenstände nennt, die zu den theoretischen Lehren des Pāñcarātra gehören, sich diesen aber nicht ein eigener Abschnitt der PārS auch tatsächlich widmet.

Drittens: Ein weiterer Hinweis auf eine mögliche oder unmögliche frühere Existenz eines *jñānakāṇḍa* ist die Angabe des Umfangs der PārS mit sechzehntausend Ślokas in PārS 1.93a. Die Angaben von solchen Zahlen sind nicht als reine Phantasie abzutun. Sie können durchaus der Wirklichkeit entsprechen. Von der PādS wird z.B. gesagt, daß sie nach mehreren Kürzungen einen gegenwärtigen Umfang von zehntausend Ślokas habe.⁷⁸⁶ Ihr tatsächlicher Umfang ist 9266,5 Ślokas, was einer runden Zahl von zehntausend entspricht. Der Umfang des *kriyākāṇḍa* der PārS in der Edition von GOVINDĀCĀRYA ist 8184,5 Ślokas. Dies ist ungefähr die Hälfte des angeblichen gesamten Umfangs von sechzehntausend Ślokas, was bedeuten würde, daß das *jñānakāṇḍa* in seinem Umfang gleich groß wie das *kriyākāṇḍa* gewesen wäre. Das ist zwar nicht unmöglich, aber in einem Großteil der uns heute bekannten Saṃhitās nehmen die Abschnitte, die theoretische Lehren behandeln, nur einen Bruchteil ihres

⁷⁸⁵ Vgl. dazu pp. 173ff.

⁷⁸⁶ PādS *jp* 1.32-33. Zu der Vorstellung, daß die Saṃhitās im Laufe der Zeit in ihrem Umfang reduziert wurden, vgl. pp. 108f. und RASTELLI 1999b: 88f.

Gesamtvolumens ein.⁷⁸⁷ Aus diesem Grund entsteht der Eindruck, daß ein *jñānakāṇḍa* mit dem gleichen Umfang wie der des *kriyākāṇḍa* eher ein Ideal als Realität war.

Aufgrund der vorgebrachten Argumente kann nicht mit Sicherheit bestimmt werden, ob es jemals ein *jñānakāṇḍa* der PārS gegeben oder nicht gegeben hat. Es wäre natürlich möglich, daß der Autor der PārS, so wie er die Ritualvorschriften aus verschiedenen Quellentexten zusammengetragen und zu einer Einheit zusammengesetzt hat, auch theoretische Passagen aus diesen Saṃhitās übernommen und, wie die Ritualvorschriften, nach Themen strukturiert zusammengestellt hätte.⁷⁸⁸ Es gibt jedoch nur ein Indiz, das für eine frühere Existenz eines solchen *jñānakāṇḍa* spricht, nämlich die Aussage, daß die PārS in zwei *kāṇḍas* geteilt sei und die Beschreibung des Inhaltes dieser beiden *kāṇḍas*. Die Art und Weise, wie dies geschieht, nämlich mit einer Überbetonung des *jñānakāṇḍa*, einer idealisierten Darstellung des Inhalts des *kriyākāṇḍa* und der ebenfalls idealisierten Vorstellung, daß beide *kāṇḍas* einen gleichen Umfang haben, spricht eher gegen den Wahrheitsgehalt dieser Aussage.

Es ist eher die Ausnahme als die Regel, daß Saṃhitās in *pādas* oder *kāṇḍas* eingeteilt sind. Tatsächlich ist mir unter den älteren Pāñcarātra-Saṃhitās nur die PādS bekannt, die in vier *pādas* (*jñāna*, *yoga*, *kriyā* und *caryā*) geteilt sind, deren Inhalte thematisch geordnet sind.⁷⁸⁹ Die SaṃS ist in der heute vorliegenden Fassung ebenfalls in vier Teile, nämlich *brahma*-, *śiva*-, *indra*- und *ṛṣirātra*, geteilt,⁷⁹⁰ aber deren jeweiliger Inhalt ist nicht thematisch geordnet. In vier

⁷⁸⁷ Der *jñānapāda* der PādS umfaßt z.B. nur 629 Ślokas. Die Kapitel, die in der JS theoretische Lehren behandeln, umfassen, selbst wenn man jene über Mantras und *mudrās* miteinbezieht, (d.h. JS 1-8) 842,5 Ślokas gegenüber einem Gesamtumfang des Textes von 4503,5 Ślokas.

⁷⁸⁸ Manche der genannten Lehren weisen auf bestimmte Saṃhitās hin, wie z.B. die Unterscheidung der Vyūhas aufgrund der vier Bewußtseinszustände „vierter“ (*turya*), Tiefschlaf (*suṣupti*), Traumschlaf (*svapna*) und Wachzustand (*jāgrat*) (PārS 1.99c-100c) auf die SS; vgl. dazu pp. 327ff.

⁷⁸⁹ Die PādS weist auch in ihrem Text explizit darauf hin, daß sie in vier *pādas* geteilt ist (PādS jp 1.19a und 2.2cd).

⁷⁹⁰ Ein fünfter *rātra* namens *brhaspatirātra* (siehe SaṃS rr 2.98c) ist angeblich verloren (siehe RAGHAVAN 1965 und SMITH 1975: 494).

pādas geteilt ist auch die späte⁷⁹¹ Brhadbrahmasaṃhitā; diese haben jedoch keine Titel und sind auch nicht inhaltlich geordnet. Ähnliches trifft zu für die Śāṇḍilyasaṃhitā (16.-17. Jh.⁷⁹²), die aus vier Teilen (*aṃśa*) besteht, und die ebenfalls sehr späte Jñānāmṛtasārasaṃhitā (= Nārada-Pāñcarātra)⁷⁹³, die fünf *rātras* beinhaltet.

H. BRUNNER hat gezeigt, daß die Einteilung von Śaivāgamas in vier *pādas*, welche als ideal angesehen wird, nicht ursprünglich ist, und daß ältere Āgamas diese Teilung späteren Überarbeitungen zu verdanken haben.⁷⁹⁴ Von einem ähnlichen Ideal beeinflusst könnte auch die PārS überarbeitet worden sein, mit dem Unterschied, daß es sich hier nur um zwei, *jñāna* und *kriyā*, die als die beiden Hauptelemente der Lehre gelten,⁷⁹⁵ anstelle von vier Teilen handelt.

Solch ein Versuch, eine Einteilung in *pādas* im Nachhinein in ein Werk hineinzuzinterpretieren, ist auch in einem Anhang zum Lakṣmītantra zu beobachten, das selbst, trotz der Behauptung GUP-TAS in der Einleitung zu ihrer Übersetzung dieses Textes,⁷⁹⁶ in keiner Weise solch eine Einteilung aufweist. In diesem Anhang (LT 51-57), der nur in einem Manuskript erhalten ist und im wesentlichen Dinge wiederholt, die im LT gelehrt werden,⁷⁹⁷ also jünger als der Rest sein muß, heißt es nämlich zu Beginn: „das mannigfaltige Tantra, das mit vier *pādas* versehen ist, nämlich *caryā*-, *kriyā*-, *jñāna*- und *yoga-pāda*, (...) das Lakṣmītantra genannt wird“⁷⁹⁸, und später wird eine

⁷⁹¹ Nach SMITH ist sie wahrscheinlich ein „product of the Teṅgalai sect“ (1975: 297).

⁷⁹² SMITH 1975: 417.

⁷⁹³ SMITH 1975: 131. Vgl. zu diesem Text auch TRIPATHI 1976.

⁷⁹⁴ BRUNNER 1986-92. Vgl. auch GOODALL 1998: lviii-lxv, wo diskutiert wird, wie es zu dieser Einteilung gekommen sein könnte.

⁷⁹⁵ Vgl. JS 1.49c: *sarvajñānakriyāyuktam* und AS 11.44b: *kriyājñāna-vibhedataḥ*.

⁷⁹⁶ GUPTA 1972: XXIf.

⁷⁹⁷ Wörtlich: „aus Wunsch nach dem Wohl [aller] Welten ganz und gar die Essenz aus diesem großen Ozean, der von Deinem Wissen vollkommen erfüllt ist, o Göttin, gezogen habend“ (LT 51.6c-7b: *asmān mahārṇa-vād devī tvajjñānaparipūrītāt || sarvataḥ sāram uddhṛtya lokānāṃ hita-kāmyayā* |).

⁷⁹⁸ LT 51.2c-4c: *caryāpādakriyāpādaḥ pādaḥ ca jñānayogayoḥ || iti nānāvidhaṃ tantraṃ catuspādopabr̥ṃhitam | (...) lakṣmītantrāhvayaṃ*.

gekürzte und unvollständige Darstellung des täglichen Rituals mit den Worten „Ich werde kurz den *kriyāpāda* darlegen, o Burgenzerstörer“⁷⁹⁹ eingeleitet. Wie sehr eine Einteilung in *pādas* ein Ideal war, zeigt auch die Viṣṇusaṃhitā, von der gesagt wird, daß sie in ihrem ursprünglichen Zustand aus vier *pādas* und 108 (ebenfalls eine glücksbringende und damit ideale Zahl!) *adhyāyas* bestand.⁸⁰⁰

Inhaltlich gesehen besteht die Beschreibung des *jñānakāṇḍa* aus einer stichwortartigen Aufzählung von einer Reihe von im Pāñcarātra vertretenen Lehren. Im folgenden Abschnitt soll untersucht werden, welche Lehren mit diesen Schlagwörtern gemeint sind, ob sie auch an anderen Stellen der PārS erscheinen, und aus welchen Quellen sie stammen. Diese Untersuchung, die auch eine Darstellung wichtiger Pāñcarātra-Lehren bietet, soll eine Grundlage bieten, um beurteilen zu können, welchen Stellenwert die Liste von Lehren in PārS 1 hat, ob sie vom ursprünglichen Autor der PārS stammt oder später eingefügt wurde, und mit welchem Hintergrund und welcher Motivation sie angeführt wird.

Da die meisten der in der Liste genannten Lehren in der PārS nicht explizit dargestellt, sondern nur, wenn überhaupt, implizit erwähnt werden, wird in der folgenden Darstellung auch auf andere Saṃhitās zurückgegriffen, vorzugsweise auf jene, von denen wir wissen, daß sie vom Verfasser der PārS als Quellen benutzt worden sind, und man daher davon ausgehen kann, daß die in diesen enthaltenen Lehren ihm bekannt waren.

Zum Teil werden in der folgenden Darstellung auch andere Texte benutzt. Einer davon ist das Lakṣmītantra, das außergewöhnlich reich an philosophischen, theologischen und kosmologischen Lehren ist und viele Gemeinsamkeiten mit der Ahirbudhnyasaṃhitā aufweist,⁸⁰¹ vom Verfasser der PārS aber nach dem gegenwärtigen Wissensstand nicht als Quellentext benutzt worden ist, vielleicht auf-

⁷⁹⁹ LT 53.1ab: *kriyāpādaṃ pravakṣyāmi saṃkṣepeṇa purāṇḍara* |.

⁸⁰⁰ ViṣṇuS 1.33c-34: „[Viṣṇu] legte die alle *siddhis* zum Zweck habende [und] *siddhis* wie die acht Herrscherlichkeiten usw. verleihende lange Viṣṇusaṃhitā dar, die 108 Kapitel und vier glückverheißende *pādas* namens Wissen, Wandel, Ritual und Yoga hatte.“ (*ācaṣṭākḥilasiddhyartham vistīrṇāṃ viṣṇusaṃhitām* || 33 *aṣṭottaraśatādhyāyām aṣṭaiśvaryaḍisiddhidām* | *jñānacaryākriyāyogaśubhapaḍacatuṣṭayām* || 34).

⁸⁰¹ Vgl. dazu unten pp. 273ff.

grund seiner śaktistischen Tendenzen oder weil es damals möglicherweise noch nicht als autoritativer Text galt.

C. DIE IN PĀRS 1 GENANNTEN LEHREN

1. Die göttliche Eigenform des Selbst des alldurchdringenden Vāsudeva⁸⁰²

Der Gott des Pāñcarātra kann verschiedene Eigenformen (*svārūpa*) annehmen. So wird z.B. Viṣṇu in seiner mantra[-haften] Eigenform (*mantrasvarūpa*)⁸⁰³ verehrt oder ist in der JS von einer groben, einer feinen und einer höchsten Eigenform Gottes die Rede⁸⁰⁴.

Wenn hier jedoch von der göttlichen Eigenform des Selbst des alldurchdringenden Vāsudeva gesprochen wird, ist wohl das Wesen Gottes gemeint, das in jeder seiner Erscheinungsformen unveränderlich bestehen bleibt und das er niemals aufgibt. In den Saṃhitās gibt es selten Abhandlungen über die Eigenform (*svārūpa*) Gottes.⁸⁰⁵ Es wird jedoch hin und wieder angedeutet, wie man sich Viṣṇus *svārūpa* vorstellt. Auf diese, in den untersuchten Saṃhitās sicherlich nicht zentrale Frage, da es sich bei ihnen nicht primär um theologische Werke handelt, soll im folgenden eingegangen werden.

Diese Eigenform (*svārūpa*) Gottes – oder sein Eigenwesen (*svabhāva*), welches in den untersuchten Saṃhitās nicht von der Eigenform unterschieden wird⁸⁰⁶ – wird als transzendent und ruhig (*śānta*), (reines) Bewußtsein (*[śuddha]saṃvid*),⁸⁰⁷ Geistigkeit (*cit*),

⁸⁰² PārS 1.95d-96a: *vāsudevasya vai vibhoḥ || divyam ātmasvarūpam*.

⁸⁰³ Siehe PārS 5.160a (= JS 12.125a).

⁸⁰⁴ JS 4.21; vgl. dazu RASTELLI 1999a: 105ff.

⁸⁰⁵ Eine Ausnahme ist z.B. JS 4.60c-132. Für eine Übersetzung dieser Stelle siehe RASTELLI 1999a: 394-400.

⁸⁰⁶ Vgl. den in den folgenden Anmerkungen illustrierten synonymen Gebrauch der beiden Wörter. Für eine Unterscheidung dieser beiden Begriffe im Viśiṣṭādvaitavedānta vgl. CARMAN 1974: 88-97 und 254-256.

⁸⁰⁷ PārS 5.91c (= SS 2.69c): *śānta saṃvitsvarūpa*; PauṣS 27.274a, JS 4.14a: *śāntasaṃvitsvarūpa*; PauṣS 32.45c: *śuddhasaṃvitsvarūpa*; 33.92c: *śuddhasaṃvitsvabhāva*.

Sein (*sat*), Licht (*prakāśa*) und (transzendente höchste) Wonne (*ānanda*)⁸⁰⁸ beschrieben.

Weiters ist die Eigenform Gottes durch die sechs göttlichen Eigenschaften (*ṣāḍguṇya*) in ihrer ganzen, ungeteilten Fülle bestimmt.⁸⁰⁹ Die AS und das LT⁸¹⁰ vertreten die Lehre, daß die erste dieser sechs Eigenschaften, Wissen (*jñāna*), die wesentliche unter diesen ist. Die fünf anderen Eigenschaften sind nach diesen beiden Saṃhitās nur Eigenschaften oder Beschaffenheiten (*dharma*) von *jñāna*, weshalb eben dieses das eigentliche Wesen Gottes oder des *brahman* ist.⁸¹¹

Verwandt ist der Gedanke, der in der Pauṣ im Rahmen der Beschreibung der sechs *aṅgas*, die hier mit den sechs *guṇas* identifiziert werden, angedeutet ist: „Was wohl gegründet, rein, allgemein (*sāmānya*), unverborgен, entfaltet (*prabuddha*), leuchtend [und] ewig ist, dies ist das Wissen des Acyuta selbst. Wenn die Entstehung, die Erhaltung und die Vernichtung seiner gesamten Schar von *śaktis* wie Kraft (*bala*) usw. veranlaßt wird, bekommt es aber

⁸⁰⁸ PārS 7.479b: *saccidrūpa*; PauṣS 27.370c, JS 1.17c: *citsvarūpa*; PauṣS 33.93a: *citprakāśasvarūpa*; PārS 7.480d: *sat*; 7.480c, 25.51a, PauṣS 20.76c: *saṃśāntaparamānanda*; JS 6.19a: *parānanda*; PārS 7.478d: *prakāśānandalakṣaṇa*. Zu *prakāśa* vgl. unten p. 490.

⁸⁰⁹ PārS 5.41a (= PauṣS 22.24c): *jñānādiguṇabhr̥nda*; PārS 7.480a: *ṣāḍguṇyasamsiddha*; JS 11.40b: *ṣāḍguṇyamahimāvr̥ta*; AS 33.14d: *pūrṇa-ṣāḍguṇyavīgraha*. Näheres zu den sechs göttlichen Eigenschaften siehe pp. 277ff.

⁸¹⁰ Zum Verhältnis zwischen AS und LT siehe unten pp. 273ff.

⁸¹¹ Vgl. AS 2.57ab: „Und dieses (d.h. *jñāna*) wird als Eigenform und als Eigenschaft des *brahman* gerühmt.“ (*svarūpaṃ brahmaṇas tac ca guṇas ca parigīyate*), 61c-62b: „Diese fünf [Eigenschaften] *śakti* usw. werden als Eigenschaften von Wissen gerühmt. Nur Wissen ist die höchste Form des *brahman*, des höchsten *ātman*.“ (*ete śaktyādayaḥ pañca guṇā jñānasya kīrtitāḥ || jñānam eva paraṃ rūpaṃ brahmaṇaḥ paramātmanaḥ*) und LT 2.24c-26b: „Dieses höchste allsehende, makellose *brahman* ist Wissen, (24cd) und die allwissende, allsehende Ich-heit hat Wissen als Wesen. Sowohl des *brahman* als auch meine höchste Form haben Wissen als Wesen. (25) Der Rest, [nämlich] Herrscherlichkeit, Energie usw., ist eine ewige Beschaffenheit des Wissens.“ (*jñānaṃ tat paraṃ brahma sarvadarśi nirāmayam || 24 jñānātmikā tathāhaṃtā sarvajñā sarvadarśinī | jñānātmakaṃ paraṃ rūpaṃ brahmaṇo mama cobhayoḥ || 25 śeṣaṃ aiśvarya-vīryādi jñānadharmāḥ sanātanaḥ*). Vgl. auch AS 19.1.

eine besondere Form (*viśeṣatā*) als Glied (*aṅga*) [Gottes]⁸¹², ohne auch [seine] Eigenform aufzugeben.“⁸¹³ Hier ist das Wissen als eine der sechs göttlichen Eigenschaften eine besondere Form des Wissens des höchsten Gottes, das sein Wesen bestimmt.

Die Eigenform Gottes wird weiters als „vierwesenhaft“ (*cātur-ātmya*) beschrieben. Dies scheint zu bedeuten, daß die Form der vier Vyūhas in der Eigenform Gottes potentiell vorhanden ist, wie die im folgenden zitierten Passagen aus der AS und dem LT nahelegen. Daß die unveränderliche und unvergängliche Eigenform Gottes oder des *brahman* „vierwesenhaft“ ist, erscheint ungewöhnlich und wird auch nicht von jeder Saṃhitā gelehrt. In der JS, der PaS, der SaS, der PādS und der NārS z.B. ist eine solchartige Lehre nicht zu finden. Belegt ist sie in der SS, der PauS, der PārS, der AS und im LT.⁸¹⁴

Mit dem Begriff *cāturātmya* oder *caturātman* wird aber oft auch die Gesamtheit der vier Vyūhas bezeichnet.⁸¹⁵ Wie um Klarheit zu schaffen, was mit dem Begriff jeweils gemeint ist, erklären die AS und das LT, daß es drei Formen der Vierwesenhaftigkeit Gottes gebe:

„Viṣṇus vierwesenhafter Zustand, der durch die Verbindung der [sechs göttlichen] Eigenschaften entsteht, ist dreifach, nämlich die reine Durchdringung, das Erwachen⁸¹⁶ der [sechs göttlichen] Eigenschaften [und] der die Verkörperungen bewirkende [vierwesen-

⁸¹² Nämlich als Herz (*hṛdaya*). Es werden hier die sechs *guṇas* mit den 6 Körperteilen (*aṅga*) des Gottes identifiziert (PauS 33.33-43; vgl. dazu auch SS 2.33-34b [p. 333]).

⁸¹³ PauS 33.33c-35: *yat supraṭiṣṭhitam śuddham sāmānyam yad anāvṛtam || 33 prabuddham bhāsvaram nityam jñānam sāksāt tad ācyutam | svasya śaktisamūhasya balādyasyākhilasya ca || 34 udayasthitisamhārakāraṇe 'ṅgātmanā punaḥ | viśeṣatām samāyāti svarūpam api cātyajan || 35.*

⁸¹⁴ PārS 7.480b: *cāturātmyasvabhāvin*; 10.347c: *cāturātmyasvarūpa*; 5.41b (= PauS 22.24d), 15.21b, PauS 33.2b, 38.206d: *caturātman*; SS 7.3b: *caturātma*; PauS 27.680d: *caturmūrti*. Für die AS und das LT siehe unten. Vgl. auch Śrībh II 324,15 (ad BSū 2.2.41): „Und die Verehrung des Vierwesenhaften ist die Verehrung des höchsten *brahman*, das Vāsudeva genannt“, so wird in der Sātvatasamhitā gelehrt.“ (*tac ca cāturātmyopāsanam vāsudevākhyaparabrahmopāsanam iti sātvatasamhitāyām uktam.*)

⁸¹⁵ Siehe PauS 38.229a, SS 3.1d, 5.82a, 83c, 85c, 98b.

⁸¹⁶ *unmeṣa*, wörtlich: das Öffnen der Augen.

hafte Zustand]. (20c-21b) (...) Unendlich und unvergänglich ist dieses Vierwesenhafte, o großer Weiser. Im wellenlosen Zustand haben diese [Vyūhas] kein [individuelles] Sein [und] sind aus der [mit ihnen] verbundenen Geistigkeit beschaffen. (42) Im Zustand des Erwachens der [sechs göttlichen] Eigenschaften sind sie durch *śakti* bestimmt [und] getrennt. Im groben Zustand werden sie, durch Sein, Geistigkeit und Wonne gekennzeichnet, manifest, um den Welten zu helfen. (43-44b) Diese Unterschiedenheit des Vierwesenhaften dient als Stütze (*ālambana*) für das Denkorgan.⁸¹⁷

„Diese strahlende Form des höchsten Herrschers, in der sich die sechs Eigenschaften allmählich manifestieren bzw. nicht manifestieren, hat vier Formen, die [das Denkorgan] stützen. (38) Dieser wunderbare Weg (d.h. die vier Formen) hat drei [Formen], nämlich eine, die [nur] durch die Vorstellung der Eigenschaften angenommen wird, eine, in der die Eigenschaften allmählich erwachen, und eine, in der die Eigenschaften zu Verkörperungen geworden sind. (39) Aufgrund der Verbindung (*samāsa*) und Trennung (*vyāsa*) der drei Paare der sechs [Eigenschaften], welche (d.h. die Paare) [die Weisen] *jñāna* usw. nennen, wird das Vierwesenhafte [in diese drei Formen] unterschieden. (40) (...) Wellenlos, unbestimmbar, frei von [individuellem] Sein ist das unvergängliche Wesen. Das Erwachen, das ‚reines Sein und [reine] Geistigkeit‘ genannt wird, dies ist mein erstes Abgehen von der Transzendenz. (44) Jede Modifikation befindet sich wie ein dunkler Fleck unter der Haut⁸¹⁸ in mir, wenn ich als erstes das Wesen Saṃkarṣaṇas habe, das durch die manifest gewordenen [Eigenschaften] *jñāna* und *bala* erscheint. (45) Die Weisen wissen, daß *jñāna* und *bala* ich mit dem Wesen Saṃkarṣaṇas sind. Wenn ich danach erwache, werde ich selbst tätig. (46) Dann, wenn ich alle Gegenstände beleuchte, nennen sie mich Pradyumna. In dieser Form funkelt das Paar von *aśvarya* und *vīrya*. (47) Wenn ich danach, nachdem ich [in eine andere Gestalt] eingetreten bin, aus dem Wunsch zu handeln von der *kriyāśakti* angespannt werde, werde ich von den in den *tattvas* Erfahrenen als Aniruddha angesprochen.“⁸¹⁹

⁸¹⁷ AS 5.20c-21b und 42-44. Für den Text siehe unten pp. 273f.

⁸¹⁸ Vgl. Anm. 864.

⁸¹⁹ LT 2.38-40 und 44-48: *abhivyaktānabhivyaktaśāḍḡṇyakramam ujjvalam | ālambitacatūrūpaṃ rūpaṃ tat pārameśvaram || 38 guṇakalpana-yādhyasto guṇonmeṣakṛtakramah | mūrtikṛtaguṇaś ceti tridhā mārgo 'yam adbhutaḥ || 39 yugāni trīṇi śaṇṇām yāny āhur jñānādikāni vai | samāsa-*

Der erste Zustand ist das alldurchdringende, transzendente *brahman*; „wellenlos“ genannt, weil das *brahman* oder der höchste Ort (*para pada*) oftmals mit einem bewegungslosen Ozean verglichen wird.⁸²⁰ In ihm haben die vier Vyūhas keine individuelle Existenz, sondern sind alldurchdringend in Gott gegenwärtig. Das Erwachen (*unmeṣa*) ist das „erste Abgehen von der Transzendenz“, wie es im LT formuliert wird, der erste Moment der Schöpfung. Die Vyūhas sind mit *śakti* versehen, voneinander getrennt und unterschieden. Im groben Zustand schließlich verkörpern sie sich und nehmen eine äußere Gestalt an, um den Welten zu helfen, d.h. z.B. um für das menschliche Denken vorstellbar zu sein, um von den Menschen visualisierend betrachtet (*√dhyai*) und verehrt werden zu können.⁸²¹

Die höchste Eigenform (*svarūpa*) Gottes ist nach den Vorstellungen des Pāñcarātra nicht mit den menschlichen Sinnesorganen wahrnehmbar oder durch menschliches Denken vorstellbar. Sie steht jenseits der Sinne (*atīndriya*), ist unvergleichlich (*anaupamyā*) und unausdenkbar (*acintya*).⁸²² Unmittelbar offenbaren kann sie nur Viṣṇu selbst, wie es z.B. Brahman nach seiner Askeseübung und

vyāsatas teṣāṃ cātūrātmyaṃ vivicyate || 40 (...) ataraṅgam anirdeśyaṃ niḥ-sattaṃ sattvaṃ avyayam | saccinmātrākhyā unmeṣaḥ sādya me śāntatācyutiḥ || 44 vyaktajñānabalākhyāyāṃ pūrvaṃ saṃkarṣaṇātmani | tilakālakavat sarvo vikāro mayi tiṣṭhati || 45 tan māṃ saṃkarṣaṇātmānaṃ vidur jñānabale budhāḥ | svayaṃ grhṇāmi kartṛtvam unmiṣantī tataḥ param || 46 pradyumna iti mām āhuḥ sarvārthadyotanīm tadā | yugaṃ prasphuritaṃ rūpe (v.l.) tasminn aiśvaryavīryayoḥ || 47 tatas tayā kriyāśaktyā labdhāveśā cikīrṣayā | yujyamānāniruddhākhyāṃ lambhitā tattvakovidaiḥ || 48. Die Verse LT 2.41-43 werden hier außer Acht gelassen. Sie sind in mehreren Manuskripten nicht belegt, daher vermutlich ein späterer Einschub und machen die Passage außerdem unverständlich.

⁸²⁰ Siehe JS 12.119ab (≈ PārS 5.154ab), SS 19.139b, 25.145b (= PārS 15.411b), PauṣS 26.32a, 33.151a, AS 2.23cd, 5.33b, 9.38a usw.

⁸²¹ Vgl. zu diesen drei Zuständen auch die Anmerkungen 19-21 zu MATSUBARAS Übersetzung von AS 5 (1994: 209f.).

⁸²² PārS 7.479a, 10.122c, PauṣS 20.76b, AS 41.22a.

dem Vortragen eines Stotra geschah,⁸²³ aber sie kann auch mithilfe der Lehre (*śāstra*) des Pāñcarātra erkannt werden.⁸²⁴

Gott gibt seine Eigenform niemals auf, egal, in welcher Erscheinungsform er erscheint, als Vyūha oder eine andere Gottheit,⁸²⁵ an verschiedenen Orten oder zu verschiedenen Zeitpunkten. Er wird in einer Textpassage der PauṣS, die gleich an zwei Stellen in die PārS übernommen wurde, mit der Sonne verglichen, die manchmal stärker und manchmal weniger stark scheint, aber doch immer gleich bleibt: „Zu diesem Zeitpunkt (*tatra*)⁸²⁶ ist der liebe Ehrwürdige, der höchste *ātman*, Acyuta, Hari, der verschiedenartige Scheinkörper hat (*nānānirmāṇavigraha*),⁸²⁷ den Bhaktas unmittelbar nahe. (13) Auch

⁸²³ Siehe PārS 10.131cd: „Er zeigte ihm [seine] höchste göttliche Eigenform.“ (*svarūpaṃ darśayāmāsa tasmai divyam uttamam* ||). Zu der angesprochenen Erzählung vgl. pp. 168ff.

⁸²⁴ Siehe JS 1.58-60b: „Wer einen Vaiṣṇava als Verkünder des Wissens erkennt, soll ihn als Lehrer wie Viṣṇu mit Rede, Geist und Körper verehren. Dieser ist ein Kenner der Lehre, dieser ist ein Vaiṣṇava. Weil auch ein Verkünder [nur] eines Versviertels stets zu verehren ist, um wieviel mehr ist einer, der die Eigenform des Ehrwürdigen Viṣṇu offenbart, und auch ein Verkünder der Lehre, dessen Geist den Sinn verstanden hat, [zu verehren].“ (*vaiṣṇavaṃ jñānavaktāraṃ yo vidyād viṣṇuṃ gurum | pūjayed vānmanahkāyais sa śāstrajñas sa vaiṣṇavaḥ || 58 ślokapādasya vaktāpi yataḥ pūjyas sadaiva hi | kiṃ punar bhagavadviṣṇos svarūpaṃ vivṛṇoti yaḥ || 59 śāstrasya caiva vaktāpi tadbhāvagatamānasaḥ* |). Diese Textpassage wurde in RASTELLI 1999a: 169, da mißverstanden, anders übersetzt. Diese neue Übersetzung erscheint mir die Bedeutung des Textes klarer wiederzugeben.

⁸²⁵ Vgl. die Beschreibung, wie der höchste Gott die Formen der vier Vyūhas annimmt, in SS 3.6-7 (zitiert auf p. 285) und PauṣS 38.206ab: „dessen, der mit verschiedenen Verkörperungen versehen ist und seine Eigenform nicht aufgegeben hat“ (*anujñitasvarūpasya nānāmūrtiyutasya ca* |).

⁸²⁶ Es wurden in der vorhergehenden Textpassage verschiedene Zeiten genannt, die für das *pavitṛāropaṇa* geeignet sind.

⁸²⁷ *nirmāṇavigraha* ist mit *nirmāṇakāya* synonym. Dieser Begriff ist aus dem Buddhismus und dem Nyāya (siehe CHEMPARATHY 1972: 152f.) bekannt. SCHMITHAUSEN (1969: 172) definiert *nirmāṇakāya* in folgender Weise: „ein nicht auf natürliche Weise entstandener, sondern durch übernormale Macht künstlich hergestellter oder manifestierter Leib, der eben deshalb nicht der eigentliche Leib der betreffenden Person und meist nur eine unwirkliche Erscheinung, ein Scheinleib, ist“.

wenn Nārāyaṇa als Wesen des Mantra (*mantrātman*) in eigener Person den Bhaktas immer nahe ist, o Lotusgeborener, (14) ist trotzdem dieser *tithi* für dieses Ritual überlegen, [weil] durch ihn der Mantra-König, der Herr, für die *mantrins* [in noch stärkerer Weise] gegenwärtig ist. (15) Wie die Sonne im Sommer stark wird, ohne [ihre] Eigenform aufzugeben, [so besteht zu diesem Zeitpunkt] eine größere Nähe des Alldurchdringenden.⁸²⁸

Die Formulierung *divyam ātmasvarūpam* oder der Begriff *divyātmavarūpa* selbst ist in den Saṃhitās, soweit überblickbar, nur an dieser Stelle in der PārS belegt. Sie ist jedoch in Piḷlai Lokācāryas Tattvatraya zu finden, wo das göttliche Selbst (*divyātman*) dem Körper Gottes gegenübergestellt wird, welcher dieses nicht wie der Körper eines im Wesenskreislauf befindlichen Wesens verhüllt, sondern, im Gegenteil, beleuchtet: „Und der Körper ist aufgrund der Eigenschaften [seiner] Eigenform überaus lieb, ihm selbst ähnlich, ewig; er hat nur eine Form; er hat das Wesen des *śuddhasattva*, verhüllt nicht wie die Körper der geistigen [Wesen] die wissensbeschaffene Eigenform, beleuchtet wie Gold, das in ein Gefäß aus Rubin gelegt wurde, in goldener Farbe die Eigenform des göttlichen Selbst

⁸²⁸ PauṣS 30.13-16: *tatra sannihitas sākṣān nānānirmāṇavigrahaḥ | bhaktānām bhagavān prītaḥ paramātmācyuto hariḥ || 13 yady apy abjasamudbhūta bhaktānām nityam eva hi | nārāyaṇas tu mantrātmā sthitas sannihitas svayam || 14 tathāpi balavattā vai tattithes tatra karmaṇi | sannidhiṃ bhajate yena mantriṇām mantrarāt prabhuḥ || 15 grīṣmakālaṃ samāsādyā yathārkaḥ tīkṣṇatām vrajet | svarūpam ajahann eva sannidhānataram vibhoḥ || 16 ≈ PārS 12.38-41 und 10.304-307b, wo in stärkerer Abwandlung des Textes die Vorzüglichkeit Śrīraṅgams gepriesen wird: „Hier ist der Ehrwürdige, der höchste *puruṣa*, der Lotusäugige, der höchste *ātman*, Acyuta, Hari den Bhaktas unmittelbar nahe. (304) Auch wenn Vāsudeva als Wesen des Mantra in eigener Person auch an unterschiedlichen anderen Orten immer gegenwärtig ist, (305) ist er trotzdem hier in stärkerer Weise gegenwärtig. Wie im Sommer die Sonne stark wird, (306) ohne [ihre] Eigenform aufzugeben, genau so gelangt hier der Weltenherr durch Fehler wie die Unterscheidung der Himmelsrichtungen usw. nicht zur Verschiedenheit.“ (*atra sannihitah sākṣād bhagavān puruṣottamaḥ | bhaktānām puṇḍarikākṣaḥ paramātmācyuto hariḥ || 304 vividheṣv api cānyeṣu nityam sthāneṣu yady api | vāsudevas tu mantrātmā sthitaḥ sannihitah svayam || 305 tathāpi balavattvena sannidhiṃ bhajate 'tra vai | grīṣmakālaṃ samāsādyā yathārkaḥ tīkṣṇatām vrajet || 306 svarūpam ajahann eva tathāivātra jagatpatih | doṣaiḥ sa digvibhāgādyais tv anyathātvam na yāti ca || 307*).*

(*divyātmasvarūpa*), hat die Form grenzenloser Glut (*tejas*), ist ein Schatz an Scharen von glückverheißenden Eigenschaften wie Zartheit usw., ist durch den Yoga zu betrachten; er verwirrt die ganze Welt, bewirkt Leidenschaftslosigkeit gegenüber allen Genüssen, ist von den ewig Emanzipierten zu erfahren; wie ein duftender Teich nimmt er alle Qualen; er ist die Knolle (d.h. der Ursprung) der unendlichen Herabkünfte (*avatāra*), der Behüter von allem, die Zuflucht von allem, mit Waffen geschmückt.⁸²⁹

Es könnte möglich sein, daß der Begriff *divyātmasvarūpa*, den auch RAMASWAMY AYYANGAR in seinem Kommentar zu Veṅkaṭanāthas Varadarājapañcāśat 16⁸³⁰ verwendet, der Tradition des Viśiṣṭādvaitavedānta entstammt. Um dazu mehr sagen zu können, wären weitere Belege notwendig.

a. Exkurs zur Beziehung zwischen der Ahirbudhnyasamhitā und dem Lakṣmītantra

Der Vergleich der beiden oben (pp. 268f.) zitierten Texte aus der AS und dem LT zeigt deren starke Ähnlichkeit:

AS 5.20c-21b und 42-44
vyāptimātram guṇonmeṣo
mūrtikāra iti tridhā || 20
cāturātmyasthitir viṣṇor
guṇavyatikarodbhavā | (...)
anantam akṣaram caitac
cāturātmyam mahāmune |
nistarāṅgadaśāyām te
niḥsattāḥ saktacinmayāḥ || 42

LT 2.38-44
abhivyaktānabhivyakta-
ṣāḍguṇyakramam ujjalam |
ālambitacatūrūpaṃ
rūpaṃ tat pārameśvaram || 38
guṇakalpanayādhyasto
guṇonmeṣakṛtakramah |
mūrtikṛtaguṇaś ceti
tridhā mārgo 'yam adbhutaḥ || 39

⁸²⁹ Dies ist eine Übersetzung der Sanskrit-Übersetzung des in Maṇi-pravāla abgefaßten Werkes, TT₁ 96: *vigrahaś ca svarūpaḥ guṇebhyo 'tyantābhimataḥ svānūrūpo nitya ekarūpaḥ śuddhasattvātmakaś cetanadehavaj jñānamayasya svarūpasyācchādanam akurvan māṇikyamayapātre sthāpitāsuvarṇavat svarṇarūpaḥ divyātmasvarūpasya prakāśako niravadhikatejorūpaḥ saukumāryādikalāyāṇagūṇagaṇanidhir yogadhyeyaḥ sakalajaganmohanāś samastabhogavairāgyajanako nityamuktānubhāvī vāsanātaṭākavat sakalatāpaharo 'nantāvatātrakandaṃ sarvarakṣakaḥ sarvāpāśrayo 'strabhūṣitaḥ tiṣṭhati.*

⁸³⁰ Siehe die Edition der VRP, p. 27.

śaktyātmakā guṇonmeṣa-
daśāyām te vyavasthitāḥ |
tatra sthūladaśāyām te
vyaktibhāvam upāgatāḥ || 43
jagatām upakārāya
saccidānandalakṣaṇāḥ |
manaālambanāyaiṣā
cāturātmyavyavasthitiḥ || 44

yugāni trīṇi ṣaṇṇām yāny
āhur jñānādikāni vai |
samāsavyāsatas teṣām
cāturātmyam vivicyate || 40 (...)
atarāṅgam anirdeśyam
nīḥsattam sattvam avyayam |
saccinmātrākhyā unmeṣaḥ
sādyā me śāntatācyutiḥ || 44

Die AS und das LT weisen auch sonst eine Reihe von Gemeinsamkeiten auf. Beide haben Lehren des Viśiṣṭādvaitavedānta⁸³¹ und des kaschmirischen Śivaismus verarbeitet, und in einigen Textpartien weisen sie, wie in den eben zitierten, wortwörtliche Übereinstimmungen auf. Beim gegenwärtigen Wissensstand kann jedoch nicht entschieden werden, ob ein Text auf dem anderen basiert oder welcher der beiden Texte älter ist.⁸³²

Die Beeinflussung des LT durch den kaschmirischen Śivaismus wurde bereits von A. SANDERSON, R. TORELLA und A. MALINAR festgestellt. SANDERSON hat 1986 auf die Übernahme der Pratyabhijñā-Lehre, daß das allumfassende Selbst durch die Kontraktion in den vier Ebenen Leere (*śūnya*), innere Wahrnehmung (*āntara sparśa*, *prāṇa*), Intellekt (*buddhi*) und Körper (*deha*) als begrenztes Selbst erscheint, in LT 7.19c-24c aus Utpaladevas Īśvarapratyabhi-

⁸³¹ Siehe z.B. die Begriffe *śeṣa* und *śeṣin* in AS 52.7cd, den Begriff *śuddhasattva*, der ebenfalls aus dem Viśiṣṭādvaitavedānta kommen dürfte (vgl. NAYAR 1992: 110 und 161 sowie OBERHAMMER 2000: 74ff.), in AS 3.13c, 41.16d, LT 13.37b, 22.26a, 34.55b, 104b, 138c, und die *śaraṇāgati*-Formel in AS 37.30c-31, die auf Stotraratna 22 zurückgehen dürfte (vgl. dazu auch RASTELLI 2005: 126). Die Lehre und Praxis der *śaraṇāgati* dürfte ihren Ursprung aber nicht in der Tradition des Viśiṣṭādvaitavedānta haben; vgl. dazu OBERHAMMER 2004: 137f.

⁸³² Zu Anhaltspunkten für ein Entstehungsdatum der AS siehe pp. 50f. Das LT muß nach den śivaitischen Texten entstanden sein, die im folgenden genannt werden. Das früheste Zitat aus dem LT ist in Maheśvarānanda's Mahārthamañjarī zu finden (LT 14.5b-6 in MM 65,2-4; 22.7a in MM 175,12 [siehe TORELLA 1994b: 486, Anm. 16]), welche in das 12. Jh. datiert wird (SILBURN ²1995: 9). Weiters wird das LT von Vātsyā Varadaguru (für dessen Datum siehe pp. 50f.) zitiert (z.B. PraP 6.13cff.).

jñākārikā aufmerksam gemacht⁸³³ und nennt in seinem 2001 erschienenen Aufsatz eine Reihe von weiteren śivaitischen Texten, die von den Autoren des LT und der AS benutzt wurden, nämlich Pratyabhijñāhṛdaya, Vijñānabhairava, Svachchandantra, Parātriṃśikāvivarāṇa und Tantrāloka im Falle des LT und einige Werke Kṣemarājas, Īśvarapratyabhijñākārikā, Parātriṃśikāvivarāṇa, Parātriṃśikālaghuvṛtti, Tantrāloka, Vijñānabhairava und Mālinījayottara im Falle der AS.⁸³⁴ TORELLA hat 1998 die Beeinflussung der phonetischen Lehren im LT und auch in der AS durch den Śivaismus konstatiert.⁸³⁵ MALINAR hat 1998 auf die textliche Abhängigkeit des LT von Kṣemarājas Pratyabhijñāhṛdaya hingewiesen.⁸³⁶

SFERRA hat 1995 auf die Ähnlichkeit der Lehre bezüglich der Halbvokale (y, r, l, v), die als *dhāraṇās* bezeichnet werden und verschiedenen *tattvas* und *mahābhūtas* zugeordnet werden, in LT 19.12c-16b mit der in Parātriṃśikā 7 und der dazu gehörenden Laghuvṛtti beschriebenen Lehre hingewiesen.⁸³⁷ Wie schon oben erwähnt, ist festgestellt worden, daß das Pāñcarātra den nehmenden und die Pratyabhijñā-Schule den gebenden Part einnimmt, d.h. daß das LT auf der PT beruht. Die AS, die in ihrer Abhandlung über die Evolution der Sprache einige Verse zum Teil wortwörtlich mit dem LT gemeinsam hat,⁸³⁸ geht aber in ihrer Erklärung des Begriffes *dhāraṇā* nicht auf die gleiche Quelle wie das LT zurück, sondern vermutlich auf Kṣemarājas Śivasūtravimarśinī II.7.⁸³⁹ Auch hinsichtlich der Entstehung der *napuṃsaka*-Vokale (r, ṛ, l, ḷ) finden sich im

⁸³³ SANDERSON 1986: 176, Anm. 31. Es handelt sich um ĪPK 3.23-31 nach der Zählung von SHASTRIS Edition (ĪPK₂) (SANDERSON schreibt 3.23-38, aber hier muß es sich um einen Druckfehler handeln, denn das dritte Kapitel endet in SHASTRIS Edition, die SANDERSON verwendet, mit 31) = III.2.12-20 nach TORELLAS Edition (ĪPK₁).

⁸³⁴ SANDERSON 2001: 35-38.

⁸³⁵ TORELLA 1998: 79-81.

⁸³⁶ MALINAR 1998: 531, Anm. 3. Sie hat folgende Parallelen festgestellt: PHṛ 4-5 : LT 6.36-37; PHṛ 7 : LT 6.39; PHṛ 2 : LT 13.22 (nach MALINAR 13.12; dies muß jedoch ein Druckfehler sein); PHṛ 9-10 : LT 13.26. Die Begrifflichkeit von PHṛ 2 spiegelt sich auch in AS 3.7 wider.

⁸³⁷ SFERRA 1995: 61f.

⁸³⁸ Vgl. AS 16.47-49 mit LT 19.3c-6.

⁸³⁹ SFERRA 1995: 62.

LT und in der AS unterschiedliche Konzepte,⁸⁴⁰ die auf unterschiedliche phonetische Abhandlungen zurückgehen,⁸⁴¹ also auf Unterschieden ihrer vermutlich verschiedenen Quellen beruhen.

Daß das LT und die AS zum Teil auf unterschiedliche śivaitische Quellenwerke zurückgehen, zeigt, daß ihre Ähnlichkeiten wahrscheinlich vor allem auf das gemeinsame, vom Śivaismus geprägte Milieu, in dem diese Texte entstanden sind, zurückzuführen sind, und nicht nur darauf, daß vermutlich ein Text teilweise auf dem anderen basiert. Es ist auch durch andere kaschmirische Autoren wie Vāmanadatta und Utpala Vaiṣṇava bekannt, daß die viṣṇuitische und die śivaitische Tradition in engem Kontakt standen und jeweils eine Tradition mit den Texten der anderen vertraut war.⁸⁴² Offensichtlich in der Tradition von diesen Autoren stehend,⁸⁴³ vermutlich aber selbst nicht in Kaschmir entstanden,⁸⁴⁴ sind die Verfasser von beiden Werken in starker Weise von der Pratyabhijñā-Schule geprägt und arbeiten śivaitische Lehren in die des Pāṇcarātra ein.

Das gemeinsame Entstehungsmilieu ist zu berücksichtigen, wenn Passagen aus den beiden Texten betrachtet werden, die wortwörtliche Anklänge aneinander haben, wie die hier und auch unten (p. 282) zitierten. Es scheint eine von der anderen abhängig zu sein; dies muß aber nicht an jeder Stelle der Fall sein. Es ist jedoch auch unwahrscheinlich, daß die AS und das LT völlig voneinander unabhängig sind.

In dieser Frage sind noch weitere Forschungen notwendig, die im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden können. Es kann nur auf einige für den gegebenen Kontext wichtige Passagen aus der AS und dem LT eingegangen werden.

Die Ähnlichkeiten der oben zitierten Passagen weisen darauf hin, daß sie entweder voneinander oder, was wahrscheinlicher ist, von einer anderen gemeinsamen Quelle abhängig sind. Eine mög-

⁸⁴⁰ Siehe SFERRA 1995: 64.

⁸⁴¹ Siehe dazu TORELLA 1998: 79, Anm. 95.

⁸⁴² Zu Vāmanadatta vgl. TORELLA 1994b; zu Utpala Vaiṣṇava DYCZ-KOWSKI 1992: 28f. und SANDERSON 2001: 35.

⁸⁴³ Einige Verse aus dem Saṃvitprakāśa des Vāmanadatta sind, z.T. wortwörtlich, in das LT übernommen worden; vgl. dazu TORELLA 1994b: 489, Anm. 19 und 490, Anm. 20 und 21, SANDERSON 2001: 36, Anm. 46.

⁸⁴⁴ Vgl. SANDERSON 2001: 38.

liche Quelle konnte bisher noch nicht identifiziert werden, aber der Begriff *unmeṣa* ist ein *terminus technicus* der non-dualistischen Śaiva-Traditionen⁸⁴⁵ und nicht typisch für das Pāñcarātra. Zumindest Anregungen für die zitierten Passagen könnten daher aus dem śivaitischen Milieu stammen.

*2. Die ewigen sechs Haupteigenschaften Wissen usw.,
die verbunden und in drei Paare getrennt sind*⁸⁴⁶

Wie oben (p. 267) schon erwähnt, bestimmen die sechs göttlichen Eigenschaften das Eigenwesen Gottes. Diese sechs Eigenschaften sind *jñāna* (Wissen), *aiśvarya* (Herrscherlichkeit), *śakti* (Fähigkeit/Potenz), *bala* (Kraft), *vīrya* (Energie) und *tejas* (Glut/Schärfe). Sie werden meistens, aber nicht immer, in dieser Reihenfolge genannt.

a. Definitionen der sechs Eigenschaften

Die Bedeutung dieser sechs Eigenschaften wird in den Saṃhitās nur selten erklärt. Bisher wurden Beschreibungen der sechs *guṇas* in PauṣS 33.33c-43, AS 2.56-61b,⁸⁴⁷ LT 2.24-36 und 4.8-17b sowie in ViśS 4.2-3 gefunden. Weiters werden einige der sechs *guṇas* auch in SS 2.54c-58b charakterisiert, eine Passage, die in PārS 4.32-35 übernommen wurde.⁸⁴⁸

Es wurde schon erwähnt, daß *jñāna* in der AS und im LT als die wichtigste und primäre Eigenschaft angesehen wird; die anderen fünf *guṇas* sind Eigenschaften oder Beschaffenheiten von *jñāna*.⁸⁴⁹ In anderen Saṃhitās wird *jñāna* zwar meist an erster Stelle der sechs *guṇas* genannt; es wird aber nicht gesagt, daß es eine besondere Stellung den anderen Eigenschaften gegenüber hätte. Dies könnte aber auch daran liegen, daß in diesen Saṃhitās auf die sechs göttlichen Eigenschaften auch nicht näher eingegangen wird.

⁸⁴⁵ Vgl. TAK I s.v. *unmeṣa* und SANDERSON 2001: 37, Anm. 47.

⁸⁴⁶ PārS 1.96bcd: *nityā jñānādayo guṇāḥ | pradhānāḥ ṣaṭ samastās ca vyastā yugmatrayeṇa hi ||*.

⁸⁴⁷ Vgl. zu dieser Stelle auch SCHRADER 1916: 32ff.

⁸⁴⁸ Siehe für die Übersetzung der Passage aus der PārS Anm. 1434.

⁸⁴⁹ Siehe dafür p. 267 bzw. Anm. 811.

Nach der PauṣS ist die Eigenschaft *jñāna* eine besondere Form des allgemeinen, reinen, ewigen Wissens Gottes.⁸⁵⁰ Die AS und das LT unterscheiden nicht eine allgemeine und eine besondere Form des Wissens; es ist Eigenform und Eigenschaft Gottes.⁸⁴⁹ Es wird in der AS in folgender Weise beschrieben: „Nicht ungeistig, selbsterkennend, ewig, in alles eintauchend nennen die Kenner der Eigenschaften die erste Eigenschaft namens Wissen, (56) und dieses wird als Eigenform und als Eigenschaft des *brahman* gerühmt.“⁸⁵¹ und im LT: „Zuerst manifestiert sich das reine, alles enthaltende, höchste Wissen, das Sein und Wonne [und] frei von Tätigkeit ist.“⁸⁵² ViśS 4.2c beschreibt *jñāna* nur als „grenzenlos“ (*jñānaṃ nissīmam*).

Herrscherlichkeit (*aiśvarya*) bedeutet, ungehindert und unabhängig agieren zu können; vgl. AS 2.58: „Sein Agens-Sein, das durch Unabhängigkeit gestärkt wird, das wird von den Kennern der Bedeutung der wahren Natur der Eigenschaften Herrscherlichkeit genannt.“⁸⁵³; LT 4.9abc: „Die Unabhängigkeit in der Schöpfung des Universums, die von keiner anderen Ursache abhängig ist, das war dann meine Herrscherlichkeit.“⁸⁵⁴; LT 2.28: „Das Ungehindertsein der [die Schöpfung] in Angriff Nehmenden⁸⁵⁵, das ist meine höchste Herrscherlichkeit. Diese wird von jenen, die in den verschiedenen Śāstras bezüglich der *tattvas* gelehrt sind, Wille (*icchā*) genannt.“⁸⁵⁶ und ViśS 4.2cd: „Herrscherlichkeit, die sich auf keinen anderen

⁸⁵⁰ Siehe oben pp. 267f.

⁸⁵¹ AS 2.56-57b: *ajādaṃ svātmasambodhi nityaṃ sarvāvagāhanam | jñānaṃ nāma guṇaṃ prāhuḥ prathamam guṇacintakāḥ || 56 svarūpaṃ brahmaṇas tac ca guṇas ca parigīyate |*.

⁸⁵² LT 4.8abc: *nirvyāpāraṃ sadānandaṃ śuddhaṃ sarvātmakaṃ param | vyajyate prathamam jñānaṃ*.

⁸⁵³ *karṣṭvaṃ nāma yat tasya svātantryaparibṛṃhitam | aiśvaryaṃ nāma tat proktaṃ guṇatattvārthacintakāḥ ||*.

⁸⁵⁴ *hetvantarānapekṣaṃ yat svātantryaṃ viśvanirmitau | tad aiśvaryaṃ tadāsīn me*.

⁸⁵⁵ Vgl. dazu AS 16.36c.

⁸⁵⁶ *avyāhatir yad udyatyās tad aiśvaryaṃ paraṃ mama | icchati socyate tattattattvaśāstreṣu paṇḍitaiḥ ||*.

puruṣa stützt“ (*aiśvaryam ananyapuruṣāśrayam*). Pauṣ 33.37c beschreibt *aiśvaryā* nur als „alles übertreffend“ (*sarvātīśāyin*).⁸⁵⁷

śakti wird in Pauṣ 33.38c-39b⁸⁵⁸ als „von vielen *śaktis* erfüllt, aufsteigende Glut bewirkend, rein“ beschrieben. Die AS und das LT betrachten die *śakti* als den Zustand Gottes bzw. der Göttin als Ur-materie oder Materialursache der Welt: „Der Zustand als Material-ursache der Welt wird als *śakti* gelehrt.“⁸⁵⁹

Kraft (*bala*) wird in der Pauṣ mit Festigkeit und Festhalten assoziiert, wohl aufgrund seiner Verbindung mit dem „Körperglied“ (*aṅga*) Brustpanzer (*kavaca*)⁸⁶⁰: „Die Festigkeit des Acyuta, die von der Atemkraft (*prāṇa*), die durch das Festhalten gekennzeichnet ist,⁸⁶¹ nicht unterschieden ist, diese eben erkenne als Brustpanzer (*kavaca*), welcher durch die Kraft der Mantras charakterisiert ist.“⁸⁶² Die Autoren der AS und des LT verstehen darunter die Mühelosigkeit, mit der Gott bzw. die Göttin die Schöpfung vollbringt: „Die Mühelosigkeit des beständig die Welt Schaffenden wird von den Kennern der Eigenschaften seine Eigenschaft namens Kraft genannt.“; „Die Mühelosigkeit der Schöpfenden wird als meine Kraft

⁸⁵⁷ Die SS bringt *aiśvaryā* mit der materiellen Welt in Verbindung. Ihre Beschreibung ist mir jedoch unverständlich: „*aiśvaryā* [soll er] in den Bereich des Kopfes [legen], wodurch [alles] *prakṛti*- oder auch *tattva*-hafte über allem steht (?), o Lotusäugiger.“ (SS 2.55: *aiśvaryam śirasas deśe yasmād upari tiṣṭhati | prakṛtaṃ tattvikaṃ vāpi sarvatra kamalekṣaṇa ||* ≈ PārS 4.32c-33b).

⁸⁵⁸ *yā bhūriśaktibhiḥ pūrṇā śaktir vai pārameśvarī || ūrdhvatejovahā śuddhā viddhi māntrī śikhā tu sā |*.

⁸⁵⁹ AS 2.57cd: *jagatprakṛtibhāvo yaḥ sā śaktiḥ parikīrtitā ||*. Vgl. LT 2.29ab: *jagatprakṛtibhāvo me yaḥ sā śaktir itīryate |* und 4.10abc: „Wessen mannigfaltige Formen versteckt sind, welche überall gegenwärtig [und] ungehindert ist, [das] war meine *śakti*.“ (*nilīnacitrarūpā yā sarvatra samavasthitā | avyāhatāśic chaktir me*). ViśS 4.3a beschreibt *śakti* nur als „alles übertreffend“ (*sarvātīśāyinī*).

⁸⁶⁰ Siehe dazu unten p. 427 und Anm. 1434.

⁸⁶¹ Hier könnte eine der fünf bzw. zehn Atemkräfte gemeint sein, deren besonderes Charakteristikum das „Festhalten“ ist. Es ist unklar, um welche es sich hier handeln könnte; vgl. für die Funktionen der Atemkräfte pp. 533ff.

⁸⁶² Pauṣ 33.39c-40b: *dhairyaṃ yaṃ nāparaṃ prāṇād ācyutaṃ dhṛtilakṣaṇāt || 39 tad eva kavacaṃ viddhi mantrāṇaṃ hi balātmakam |*.

angesehen. Ebenso wird das Erhalten des zu Bewirkenden Kraft genannt.⁸⁶³

An anderen Stellen in der AS und im LT wird *bala* mit der Fähigkeit, die Welt zu tragen, assoziiert: „[Die Kraft] trägt die ganze Welt.“; „[Saṃkarṣaṇa] trägt selbst das ganze Universum wie einen dunklen Fleck unter der Haut. Daher wird im Vedānta sein Name mit Bala angegeben.“⁸⁶⁴

Die Energie (*vīrya*) Gottes wird in der PauṣS als unbehindert (*apratihata*) bei der Entstehung und Vernichtung der Welt beschrieben.⁸⁶⁵ Die AS und das LT bestimmen *vīrya* als die Freiheit Gottes bzw. der Göttin von Veränderung, auch wenn er oder sie, wie schon bei der Beschreibung der Eigenschaft *śakti* erwähnt, die Materialursache der Welt ist: „Die Freiheit von Veränderung, auch wenn er Materialursache (*upādāna*) ist, ist die Eigenschaft namens Energie, die auch Beständigkeit genannt wird.“⁸⁶⁶ „Energie ist die Freiheit von Veränderung, auch wenn ich immer die Materialursache (*pra-*

⁸⁶³ AS 2.59: *śramahānis tu yā tasya satataṃ kurvato jagat | balaṃ nāma guṇas tasya kathito guṇacintakaiḥ ||*; LT 2.29c-30b: *srjantyā yac chramābhāvo mama tad balaṃ iṣyate || bharaṇaṃ yac ca kāryasya balaṃ tac ca pracakṣate |*. ViśS 4.3b spricht von der Kraft, „die höher als alles [andere] ist“ (*balaṃ sarvottamam*).

⁸⁶⁴ AS 19.18d: *bibharti sakalaṃ jagat ||*; LT 4.14c-15b: *bibharti sakalaṃ viśvaṃ tilakālakavat svataḥ || 14 balaṃ ity eva tan nāma tato vedānta-śabdītam |*. Die Metapher des dunklen Flecks ist in der AS ebenfalls zu finden; vgl.: „Das mit Geistigem und Ungeistigem ausgefüllte, reine und unreine Universum trägt dieser Gott Saṃkarṣaṇa, Bala, wie einen dunklen Fleck unter der Haut in seinem wissensbeschaffenen Körper zur Gänze; [er ist] der östliche und der westliche Berg für den durch das Ungeistige gebrandmarkten Mond des Geistigen, der den Sechzehnteln folgend [zu- und abnimmt].“ (AS 4.64c-66b: *cidacitkhacitaṃ viśvaṃ śuddhāśuddham aśeṣataḥ || 64 tilakālakavat svasya dehe jñānamaye dadhat | udayāstācalāv eṣa devaḥ saṃkarṣaṇo balaḥ || 65 cidindor acidaṅkasya kalās tā anudhāvataḥ |*) und auch 53.29ab, 55.36ab, 59.24abc.

⁸⁶⁵ PauṣS 33.40c-41b: „Die unbehinderte Energie des Herrschers, die Entstehung und Vernichtung umfaßt, die, o Brahmane, ist die Waffe unter den Mantra-Verkörperungen, deren Glanz unvergleichbar ist.“ (*yad apratihataṃ vīryam aiśvaryaṃ prabhavāpyayam || tad vipra mantramūrtinām astraṃ apratimaprabham |*).

⁸⁶⁶ AS 2.60: *tasyopādānabhāve 'pi vikāraviraho hi yaḥ | vīryaṃ nāma guṇaḥ so 'yam acyutatvāparāhvayam ||*.

kṛti) bin. Milch nämlich gibt schnell [ihr] Eigenwesen auf, wenn [sie] zu Sauermilch wird. (31) Ich verändere mich niemals, auch wenn [ich] zur Welt werde. Daher wird Energie von den Kennern der *tattvas* für die Freiheit von Veränderung gehalten. (32) Energie wird [auch] kraftvolles Auftreten genannt. Dieses aber ist als ein Teil von Herrscherlichkeit bekannt.“⁸⁶⁷

Die Glut oder Schärfe (*tejas*) nennt der Verfasser der PauṣS „unendlichen Glanz“ (*anantaprakāśa*, 33.41c). Nach den Verfassern der AS und des LT ist *tejas* dafür verantwortlich, daß Gott oder die Göttin zur Schöpfung keines anderen, zusätzlichen Faktors bedarf: „Die Unabhängigkeit von einem mitwirkenden Faktor wird Glut genannt.“⁸⁶⁸; „Meine Unabhängigkeit von einem mitwirkenden Faktor bei der Schöpfung von allem zu Bewirkenden nennen die Kenner der *tattvas* nämlich die sechste Eigenschaft [namens] Glut. Einige nennen die Fähigkeit zur Überwältigung anderer Glut. Andere in den *tattvas* Bewanderte verbinden die Glut mit der Herrscherlichkeit.“; „Glut ist die Unabhängigkeit von etwas anderem und auch Ungehindertsein.“⁸⁶⁹

b. Mögliche śivaitische Einflüsse

Die Beschreibungen aus der AS und dem LT weisen wieder große Ähnlichkeiten auf:

⁸⁶⁷ LT 2.31-33b: *vikāraviraho vīryam prakṛtīve ’pi me sadā | svabhāvaṃ hi jahāty āśu payo dadhisamudbhave || 31 jagadbhāve ’pi sā nāsti vikṛtir mama nityadā | vikāraviraho vīryam atas tattvavidāṃ matam || 32 vikramah kathito vīryam aiśvaryāṃśaḥ sa tu smṛtaḥ |*. Vgl. auch LT 4.16a: „Energie ist die Freiheit von Veränderung.“ (*vikāraviraho vīryam*) und ViśS 4.3c: *anyair ahāryam vīryam*, „Energie, die von keinem anderen geraubt werden kann“. SS 2.57c (= PārS 4.35a) beschreibt *vīrya* als mit der „Eigenform innerer Erkenntnis“ (?*antarbodhasvarūpa*).

⁸⁶⁸ AS 2.61ab: *sahakāryanapekṣā yā tat tejaḥ samudāhṛtam |*.

⁸⁶⁹ LT 2.33c-35b: *sahakāryanapekṣā me sarvakāryavidhau hi yā || 33 tejaḥ śaṣṭhaṃ guṇaṃ prāhuḥ tam imaṃ tattvavedināḥ | parābhībhavasām-arthyaṃ tejaḥ kecit pracakṣate || 34 aiśvare yojayanty eke tat tejas tattva-kovidāḥ |* und 4.17ab: *tejas tv anyānapekṣatvaṃ aniruddhatvaṃ apy uta |*. ViśS 4.3d beschreibt *tejas* als „höher als alles Höchste“ (*sarvottarottara*). Nach SS 2.57d (= PārS 4.35b) bewirkt *tejas* den „Frieden in der *prakṛti*-haften Nacht“ (*prakṛtadhvāntaśānti*).

AS 2.56-61b

*ajaḍaṃ svātmasambodhi
nityaṃ sarvāvagāhanam |
jñānaṃ nāma guṇaṃ prāhuḥ
prathamam guṇacintakāḥ || 56
svarūpaṃ brahmaṇas tac ca
guṇaś ca parigīyate |
jagatprakṛtibhāvo yaḥ
sā śaktiḥ parikīrtitā || 57*

*karṭṛtvaṃ nāma yat tasya
svātantryaparibṛṇhitam |
aiśvaryaṃ nāma tat proktaṃ
guṇatattvārthacintakaiḥ || 58*

*śramahānis tu yā tasya
satataṃ kurvato jagat |
balam nāma guṇas tasya
kathito guṇacintakaiḥ || 59*

*tasyopādānabhāve 'pi
vikāraviraho hi yaḥ |
vīryaṃ nāma guṇaḥ so 'yam
acyutatvāparāhvayam || 60*

***sahakāryanapekṣā** yā*

*tat **tejah** samudāhṛtam |*

LT 2.29ab

***jagatprakṛtibhāvo me**
yaḥ sā śaktir itīryate |*

LT 4.9abc

*hetvantarānapekṣam yat
svātantryaṃ viśvanirmिताu |
tad **aiśvaryaṃ***

LT 2.29c-34b

*srjantyā yac **chramābhāvo**
mama tad **balam** iṣyate || 29
bharaṇam yac ca kāryasya
balaṃ tac ca pracakṣate |
śaktyaṃśakena tat prāhur
bharaṇam tattvakovidāḥ || 30
vikāraviraho vīryaṃ
prakṛtīve 'pi me sadā |
svabhāvaṃ hi jahāty āśu
payo dadhisamudbhava || 31
jagadbhāve 'pi sā nāsti
vikṛtir mama nityadā |
vikāraviraho vīryaṃ
atas tattvavidāṃ matam || 32
vikramaḥ kathito vīryam
aiśvaryaṃśaḥ sa tu smṛtaḥ |
sahakāryanapekṣā me
sarvakāryavidhau hi yā || 33
tejah śaṣṭhaṃ guṇam prāhus
tam imam tattvavedinaḥ*

Wie anhand der fett gedruckten Teile ersichtlich ist, werden in beiden Texten die gleichen charakteristischen Termini verwendet. Auch diese könnten aus einem śivaitischen Umfeld stammen. Anhaltspunkte dafür gibt es in Hinblick auf die Definition der Eigen-

schaft *aiśvarya*. In Utpaladevas *Īśvarapratyabhijñānākārikā* wird das Bewußtsein (*citi*) als *svātantrya*, Unabhängigkeit, und *aiśvarya*, Herrscherlichkeit, beschrieben: „Es ist Unabhängigkeit im höchsten Sinne, die Herrscherlichkeit des höchsten *ātman*.“⁸⁷⁰, was in der *Vṛtti* mit den folgenden Worten erklärt wird: „Es ist reine Unabhängigkeit, die von keiner anderen Realität abhängig ist [und] Herrscherlichkeit genannt wird.“⁸⁷¹ In der *Ajaḍapramāṭṛsiddhi* des gleichen Autors wird die „Ruhe“ (*viśrānti*)⁸⁷² mit *svātantrya*, *karṭṛtva* und *īśvaratā* gleichgesetzt: „Und diese Ruhe wird, weil die Abhängigkeit von irgend etwas anderem vernichtet ist, Unabhängigkeit, Agens-Sein im höchsten Sinne und Herrscherlichkeit genannt.“⁸⁷³

Die gemeinsame Verwendung der Begriffe *svātantrya*, *aiśvarya* bzw. *īśvaratā*, *karṭṛtva* und *bhāvāntarānapekṣa* bzw. *hetvantarānapekṣa* und *sarvāpekṣānirodha* an diesen Stellen in der *ĪPK* und der *Ajaḍapramāṭṛsiddhi* bzw. in AS 2.58 und LT 4.9 vor dem Hintergrund der Tatsache, daß die *ĪPK* dem LT auch an anderer Stelle als Quelle dient,⁸⁷⁴ läßt wohl nicht daran zweifeln, daß auch hier die Werke des Utpaladeva herangezogen wurden. Daß die AS *karṭṛtva* und nicht *bhāvāntarānapekṣa* oder einen entsprechenden Begriff und das LT *hetvantarānapekṣa* und nicht *karṭṛtva* nennt, macht deutlich, daß sowohl der Autor der AS als auch der des LT Utpaladevas Werke vor sich hatte und nicht unbedingt nur die AS oder das LT die Quelle des/der jeweils anderen ist.

Auffallend ist, daß die Lehre von den Merkmalen der sechs göttlichen Eigenschaften sowohl in der AS als auch im LT anderen Gelehrten zugeschrieben wird, was ein weiterer Hinweis darauf ist, daß sie aus einer anderen Quelle stammt. Die AS beschreibt diese

⁸⁷⁰ *ĪPK*₁ I.5.13cd: *svātantryam etan mukhyaṃ tad aiśvaryaṃ paramātmanah* |.

⁸⁷¹ *Vṛtti* zu *ĪPK*₁ I.5.13: *bhāvāntarānapekṣaṃ śuddham etat svātantryam aiśvaryaṃ jñam*.

⁸⁷² Die *viśrānti*, von DYCZKOWSKI mit „perfect tranquility“ übersetzt, ist der erste Schritt zur Emanzipation aus dem Wesenskreislauf, in dem jegliche Aktivität aufhört und man sich selbst nur als reines Bewußtsein wahrnimmt (DYCZKOWSKI 1992: 371, Anm. 135).

⁸⁷³ APS 23: *uktā saiva ca viśrāntiḥ sarvāpekṣānirodhataḥ || svātantryam atha karṭṛtvaṃ mukhyaṃ īśvaratāpi ca* |.

⁸⁷⁴ Siehe oben pp. 274f.

Gelehrten als „Kenner der Eigenschaften“ (*guṇacintaka*, AS 2.56d und 59d) oder „Kenner der Bedeutung der *tattvas*/wahren Natur der Eigenschaften“ (*guṇatattvārthacintaka*, AS 2.58d); das LT nennt sie „Kenner der *tattvas*“ (*tattvakovid*, *tattvavid*, *tattvavedin*, LT 2.30d, 32d, 34b, 35b) oder „in den verschiedenen Śāstras von den *tattvas* Gelehrte“ (*tattattattvaśāstreṣu paṇḍita*, LT 2.28d), wobei nicht klar ist, was hier genau mit *tattva* gemeint ist. Auch wer mit diesen Gelehrten konkret gemeint ist, ist unklar.

Wenn die Beschreibung der *guṇas* als Ganze durch śivaitische Quellen angeregt wurde, wäre es verständlich, warum eine solche in anderen Saṃhitās, die nicht in solchem Maße śivaitisch beeinflusst sind, kaum zu finden ist. Abgesehen von der wenig sagenden Darstellung der ViśS wäre die der PauṣS möglicherweise die einzige unabhängige Beschreibung der *guṇas*.

c. Die Entstehung der Vyūhas aus den sechs Eigenschaften

PārS 1.96cd spricht von der Verbindung der sechs Eigenschaften und ihrer Trennung zu drei Paaren. Damit ist die Entstehung der Vyūhas gemeint. Vāsudeva, der die sechs göttlichen Eigenschaften besitzt, teilt sich selbst und seine Eigenschaften in drei Teile und entsteht so als die drei Vyūhas Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha.⁸⁷⁵

⁸⁷⁵ Manchmal wird Vāsudeva zu den Vyūhas gezählt; dann ist ihre Zahl vier; manchmal wird Vāsudeva jedoch auch den drei Vyūhas Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha gegenübergestellt. Beides ist häufig in ein und derselben Saṃhitā zu beobachten; es gibt also keine Tendenzen in bestimmten Werken. Siehe für vier Vyūhas PārS 1.99d, 15.691c, 19.305a (= PauṣS 38.32a), PauṣS 10.3, 20.65c, 38.204d, AS 5.41ab, 10.14a, 16.81ab (Bezeichnung des Vāsudeva als *ādivyūha*), 47.18a, ParS 2.99c, SanS *rr* 10.17e, für drei Vyūhas PārS 1.98a, PauṣS 20.75a, SS 7.91b, 92b, AS 5.17-18, 25cd und 53.11c-13b (an den letzten beiden Stellen werden die drei Vyūhas Vāsudeva gegenübergestellt). Venkaṭanātha sagt zu diesem Usus folgendes: „Indem man die Ununterschiedenheit vom Höchsten aussagen möchte, weil die Aufmerksamkeit darauf gerichtet werden soll, daß der erste Vyūha sechs Eigenschaften besitzt, kommt es, auch wenn es in Wirklichkeit vier Vyūhas gibt, zur Aussage, daß es drei Vyūhas gibt. Hier ist kein gegenseitiger Widerspruch anzunehmen.“ (SarvS 168,21f.: *vastutaś caturvyūhatve 'py ādivyūhasya śadguṇatayānusandheyatvāt paramād abhedam vivakṣitvā trivyūhatvoktiḥ pravṛtteti na mitho bādhaś śaṅkanīyah*). Für

Diese Lehre ist nicht in allen Pāñcarātra-Texten belegt. Das Nārāyaṇīya, die PārS und die SanS sprechen überhaupt nicht von den sechs göttlichen Eigenschaften. In der JS spielen sie im Zusammenhang mit der reinen Schöpfung (*śuddhasarga*), bei der die Vyūhas entstehen, keine Rolle.⁸⁷⁶

Die Lehre von der Aufteilung der Eigenschaften der Vyūhas nimmt dort, wo sie belegt ist, auch nicht immer die gleiche Gestalt an. Die „klassische“ Form, auf die sich die PārS bezieht,⁸⁷⁷ ist in der SS, der AS und im LT belegt. Um zu zeigen, daß diese nicht von allen Samhitās gelehrt wird, sollen nach deren Darstellung auch die anderen bisher aufgefundenen Formen dieser Lehre beschrieben werden, und zwar einerseits anhand der PauṣS und andererseits auf der Grundlage der PādS, die wiederum als Vorlage für die Viśvāmitra- und die Bṛhadbrahmasamhitā dient.

i. Lehren der Sātvatasamhitā, der Ahirbudhnyasamhitā und des Lakṣmītantra

Die SS lehrt im Rahmen der geistigen Verehrung des Gottes im Tiefschlafzustand (*susupti*)⁸⁷⁸ folgendes: „Vom Osten bis zum Norden teilt sich Vāsudeva, der höchste Herr, selbst durch eine Teilung der Eigenschaften, o Pflüger⁸⁷⁹. (5) Im östlichen Teil ist er in uneinträchtiger Eigenform mit [allen] sechs Eigenschaften gegenwärtig, im Süden dann mit *jñāna*, das mit *bala* verbunden ist. (6) Im westlichen Teil ist er mit *aiśvarya* [und] *vīrya* anwesend. Mit *tejas* und *śakti* ist der höchste Herrscher im Norden gegenwärtig.“⁸⁸⁰

eine Untersuchung dieser beiden Konzepte und ihres möglichen Ursprungs siehe BOCK-RAMING 2002: 299-308.

⁸⁷⁶ Vgl. JS 4.2-19. Der Begriff Vyūha erscheint an dieser Stelle allerdings nicht.

⁸⁷⁷ Vgl. dazu p. 303.

⁸⁷⁸ Vgl. dazu pp. 335ff.

⁸⁷⁹ Der Gesprächspartner ist hier Saṃkarṣaṇa.

⁸⁸⁰ SS 3.5-7: *prāgbhāgād uttaram yāvad guṇabhedaṇā lāṅgalin | vibhajaty ātmanātmānam vāsudevaḥ paraḥ prabhuḥ || 5 anujñitasvarūpas tu prāgbhāge śadguṇātmanā | balasaṃvalitenaiva jñānenāste 'tha dakṣiṇe || 6 aiśvaryaṇa tu vīryeṇa pratyagbhāge 'vatiṣṭhate | tejaḥśaktyātmānā saumye saṃsthitāḥ paramēśvaraḥ || 7.*

Trotz der Aufteilung der sechs Eigenschaften wird betont, daß alle Vyūhas gleich sind, und daß, auch wenn in ihnen je zwei Eigenschaften vorherrschen, sie auch die anderen vier besitzen, d.h. daß auch die anderen vier Eigenschaften Gottes in ihnen weiterbestehen: „Auch wenn ich vorher jede einzelne Form des Ehrwürdigen mittels je zwei Eigenschaften als [ihr] hauptsächliches Wesen gelehrt habe, dauern die restlichen vier Eigenschaften, da sie feststehend sind, für jeden einzelnen trotzdem immer fort.“⁸⁸¹

Diese Lehre von der Entstehung der drei Vyūhas durch die Teilung der sechs göttlichen Eigenschaften wurde von der AS aufgegriffen: „Durch die drei Paare der genannten sechs Eigenschaften, [nämlich] *jñāna*, *aiśvarya*, *bala* usw., kommt die reine Schöpfung der *bhūti[śakti]*⁸⁸² zustande. (16) Unter diesen [drei Paaren] wird Haris Form aus dem Paar von *jñāna* und *bala* als die des Saṃkarṣaṇa [und seine] Form aus der Verbindung von *aiśvarya* und *vīrya* als die des Pradyumna gelehrt. (17) Haris Körper aus dem [Paar, in dem] *śakti* und *tejas* vorherrschen, ist der des Aniruddha. Dies sind die Vyūhas, die aus *śakti* beschaffen [und] selbst durch das Erwachen⁸⁸³ der [sechs] Eigenschaften charakterisiert sind. (18) [Diese] Götter, die lotusäugigen *puruṣas*⁸⁸⁴, haben Körper aus den sechs Eigenschaften. Die für die jeweiligen [Vyūhas] restlichen zwei Eigenschaftspaare, o Weiser, (19) dauern für diese jeweiligen jeweils fort.“⁸⁸⁵

⁸⁸¹ SS 3.13c-15b: *guṇadvayadvayenaiva yady apy uktaṃ purā mayā || 13 ekaikaṃ bhagavadrūpaṃ mukhyavṛtṭyā tathāpi hi | caṣṭṣkaṃ avaiśiṣṭaṃ yad guṇānāṃ samavasthitam || 14 tad bhajetānūvṛtṭiṃ ca ekaikasya ca sarvadā |*.

⁸⁸² Die AS unterscheidet zwischen *kriyā*- und *bhūtiśakti*. Die *kriyāśakti* ist Viṣṇus Wille (*saṃkalpa*). Die *bhūtiśakti* ist ein winziger Teil (*koṭy-amśa*) der *kriyāśakti*, wird von dieser angetrieben und ist die Materialursache der Welt; vgl. AS 3.28-56 und 5.8-14b (übersetzt in MATSUBARA 1994: 186-188 und 204) sowie SCHRADER 1916: 29-31 und 59-68.

⁸⁸³ Vgl. dazu pp. 268ff.

⁸⁸⁴ Die Vyūhas werden oftmals als *puruṣa* oder höchster *puruṣa* (*puruṣottama*) bezeichnet (siehe AS 5.22d, 24b, 25a, 32d usw.). Dies soll möglicherweise ihre Identität mit dem höchsten Gott, der im allgemeinen als der höchste *puruṣa* angesehen wird, betonen (vgl. zum Begriff *puruṣottama* MATSUBARA 1994: 78-81).

⁸⁸⁵ AS 5.16-20b: *yat tat śāḍguṇyam ity uktaṃ jñānaiśvaryaśāḍdikam | yugais tasya tribhiḥ śuddhā sṛṣṭir bhūteḥ pravartate || 16 tatra jñāna-*

Aus den aus der SS und der AS zitierten Textpassagen gewinnt man den Eindruck, daß die drei Vyūhas durch die Teilung der sechs Eigenschaften in drei Paare gleichzeitig entstehen. Nach den meisten anderen Darstellungen der Entstehung der Vyūhas manifestiert sich der höchste Gott jedoch entweder nach der Reihe als Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha, oder die drei Vyūhas gehen nach der Reihe auseinander hervor. Auch im letzteren Fall sind die Vyūhas Manifestationen des Gottes.

Für den ersteren Fall ist die folgende Beschreibung aus der AS ein Beispiel: „Der aus allen *śaktis* beschaffene Gott Vāsudeva, der sich aus dem Wunsch zu schaffen selbst teilt, ist als Saṃkarṣaṇa bekannt. Wie sich das Licht ausbreitet, wenn sich die Sonne auf dem östlichen Berg befindet, (29c-30) so [breitet sich] das Licht des Saṃkarṣaṇa aus, wenn sich der Gott im Entstehen befindet. Diese *śakti*, die unmittelbar das Wesen des Saṃkarṣaṇa hat [und] ein Ozean von *vijñāna* und *bala* ist, bleibt für 1600 [Jahre] untätig.

Der unendliche Ehrwürdige, Viṣṇu, der mit der *śakti* versehen ist, der höchste *puruṣa*, (31-32) gleicht, wenn er mit den gesamten bewegungslosen sechs Eigenschaften versehen ist, einem wellenlosen Ozean. Aufgrund des von ihm selbst angetriebenen gleichzeitigen Erwachens der sechs Eigenschaften (33) [wird] der wahrlich unendliche Ehrwürdige der ewige Vāsudeva. Aufgrund des durch seinen Willen angetriebenen Erwachens von *jñāna* und *bala* (34) [wird] der wahrlich unendliche Ehrwürdige dann Gott Saṃkarṣaṇa, Acyuta⁸⁸⁶.

Nachdem [er] 16[00] Jahre der *śakti*-beschaffene Gott Acyuta geblieben war, (35) [wird] der wahrlich unendliche Ehrwürdige [zu] Pradyumna, dem höchsten *puruṣa*. Die aus einem Teil eines Teils [von ihm] hervorgegangene *śakti* des Pradyumna, das Licht des Ehrwürdigen, (36) bleibt untätig für 1600 [Jahre] ruhig.

Nachdem [er] danach 1600 [Jahre] der *śakti*-beschaffene Gott Pradyumna, der höchste *puruṣa*, geblieben war, wird der wahrlich

baladvandvād rūpaṃ sāmkarṣaṇaṃ hareḥ | aiśvaryavīryasaṃbhedād rūpaṃ prādyumnaṃ ucyate || 17 śaktitejāhsamutkarṣād āniruddhī tanur hareḥ | ete śaktimayā vyūhā guṇonmeṣasvalakṣaṇāḥ || 18 śāḍguṇyavigrahā devāḥ puruṣāḥ puṣkarekṣaṇāḥ | tatra tatrāvaśiṣṭaṃ yad guṇānāṃ dviyugaṃ mune || 19 anuvṛttiṃ bhajaty eva tatra tatra yathāyatham |.

⁸⁸⁶ Acyuta ist ein anderer Name für die erste Emanation Gottes; vgl. JS 4.5a und RASTELLI 1999a: 52f.

unendliche Ehrwürdige, durch seinen Willen angetrieben, zu Aniruddha. (37-38) Die aus einem Teil eines Teils [von ihm] hervorgegangene *śakti* des Aniruddha, das Licht des Hari, bleibt untätig für 1600 Jahre ruhig. (39)

Nachdem dieser für 1600 Jahre der mit der *śakti* versehene Aniruddha geblieben war, da wird er gemeinsam mit den beiden vorherigen [Vyūhas] in Hinblick auf die Schöpfung tätig, o Nārada.⁸⁸⁷

Das Auseinanderhervorgehen der Vyūhas wird z.B. im Nārāyaṇīya gelehrt: „Allein Vāsudeva, der Ehrwürdige, der Feldkenner, der ein eigenschaftsloses Wesen hat, ist als der Ehrwürdige, die Einzelseele (*jīva*), Saṃkarṣaṇa, der Herr zu erkennen. (38) Und aus Saṃkarṣaṇa [entspringt] Pradyumna. Es wird gelehrt, daß dieser zum Denkkorgan (*manas*) geworden ist. Aniruddha aber, der aus Pradyumna [entspringt], ist das Ichbewußtsein (*ahaṃkāra*), der höchste Herrscher.“⁸⁸⁸

⁸⁸⁷ AS 5.29c-40: *sarvaśaktimayo devo vāsudevaḥ sisṛkṣayā || 29 vibhajaty ātmanātmānaṃ yaḥ sa saṃkarṣaṇaḥ smṛtaḥ | bhānāv udayaśailasthe prabhā yadvad vijṛmbhate || 30 udayasthe tathā deve prabhā saṃkarṣaṇātmikā | avyāpṛtā śatāny eṣā śaktis tiṣṭhati ṣoḍaśa || 31 saṃkarṣaṇātmikā sākṣād vijñānabalavāridhiḥ | ananto bhagavān viṣṇuḥ śaktimān puruṣottamaḥ || 32 pūrṇastimitaṣāḍguṇyo nistaraṅgārṇavopamaḥ | ṣaṇṇām yugapadunmeṣād guṇānām svapracoditāt || 33 ananta eva bhagavān vāsudevaḥ sanātanaḥ | tatra jñānabalonmeṣāt svasaṃkalpapracoditāt || 34 ananta eva bhagavān devaḥ saṃkarṣaṇo 'cyutaḥ | sthitvā ṣoḍaśa varṣāṇi devaḥ śaktimayo 'cyutaḥ || 35 ananta eva bhagavān pradyumnaḥ puruṣottamaḥ | aṃśāṃśenoditā śaktiḥ prādyumnī bhagavatprabhā || 36 avyāpṛtā śatāny eṣā tūṣṇīm tiṣṭhati ṣoḍaśa | tataḥ śaktimayo devaḥ pradyumnaḥ puruṣottamaḥ || 37 śatāni ṣoḍaśa sthitvā svasaṃkalpapracoditaḥ | ananta eva bhagavān aniruddho bhavaty uta || 38 aṃśāṃśenoditā śaktir āniruddhī hareḥ prabhā | avyāpṛtā śatāny eṣā tūṣṇīm tiṣṭhati ṣoḍaśa || 39 śatāni ṣoḍaśa sthitvāniruddhaḥ śaktimān asau | tadā vyāpriyate sṛṣṭau pūrvābhyām saha nārada || 40;* vgl. zu dieser Passage auch BOCK-RAMING 2002: 47f. Andere Beispiele für die hintereinander erfolgende Manifestation der einzelnen Vyūhas wären LT 2.45-48 und 4.8-16 (siehe unten p. 291).

⁸⁸⁸ MBh 12.326.38-39: *yo vāsudevo bhagavān kṣetrajño nirguṇātma-kaḥ | jñeyāḥ sa eva bhagavān jīvaḥ saṃkarṣaṇaḥ prabhuḥ || 38 saṃkarṣaṇāc ca pradyumno manobhūtaḥ sa ucyate | pradyumnād yo 'niruddhas tu so 'haṃkāro maheśvaraḥ || 39.* Vgl. als weitere Beispiele auch MBh 12.326.68c-69b, 12.332.15-16 (zu den MBh-Stellen vgl. auch BOCK-RAMING 2002: 221-247), JS 4.2-10, PauS 39.24c-29b (siehe pp. 295f.), PādS jp 2.18 und ViśS 4.15. Für die Lehre, daß Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Ani-

Das LT folgt inhaltlich im wesentlichen den Lehren der SS und weist auch Ähnlichkeiten mit der AS auf, modifiziert sie aber entsprechend seinen eigenen Grundlehren. So sind in diesem śaktistisch orientierten Text die Vyūhas Erscheinungsformen der Göttin und nicht des Gottes, wie die auf p. 269 zitierte Passage LT 2.45-48 oder die folgende Beschreibung zeigt: „Denn in Bezug auf die Aufgabe welcher Eigenschaft ich zum größten Teil mit einem [bestimmten] Werk tätig bin, (52cd) dieses Eigenschaftspaar wird dann als meine Form gelehrt. Daher werden *jñāna* und *bala* der Gott Saṃkarṣaṇa genannt, (53) *aiśvarya* und *vīrya* Pradyumna, *śakti* und *tejas* Aniruddha. Die anfänglichen ungeteilten sechs Eigenschaften aber [befinden sich] im ungetrennten Zustand des wahren Wesens des *brahman*. (54) Wie nur ein einziger Schauspieler durch Eigenschaften wie Freundlichkeit, würdevolles Wesen, Grausamkeit, Mut usw. sich in Erscheinung, Gestik usw. unterscheidet, (55) so nehme ich ganz allein (*ekāpi*) durch die Eigenschaften *jñāna*, *śakti*, usw. aus dem Wunsch nach dem Wohl der Welten die wirkliche Existenz von Saṃkarṣaṇa und den anderen an.“⁸⁸⁹

Das LT verwendet für die Beschreibung des Verhältnisses der Eigenschaften bzw. ihrer Paare zueinander ebenso wie die PārS (1.96cd) die in den älteren Samhitā nicht in diesem Kontext belegten Begriffe *samasta* und *vyasta* bzw. *samāsa* und *vyāsa*, und hier wird deutlich, in welchem Sinne diese zu verstehen sind. Sie werden nach der oben (p. 269) schon einmal zitierten Beschreibung der drei Formen der Vierwesenhaftigkeit (*cāturātmya*) zur Sprache gebracht: „Diese strahlende Form des höchsten Herrschers, in der sich die

ruddha in der Welt als *jīva*, *manas* und *ahamkāra* existieren, die z.B. auch in Śaṅkaras Brahmasūtrabhāṣya (259,24f. und 260,17-19; vgl. dazu BOCK-RAMING 2002: 248-257), in der JS (2.16b), in der PauṣS (27.248) und in der SarvS (168,7) belegt ist, vgl. RASTELLI 1999a: 50f.

⁸⁸⁹ LT 2.52c-56: *prāyo yadguṇakartavye varte kṛtyā yayā hy aham || 52 tatra tad guṇayugmaṃ tu mama rūpatayocyate | ato jñānabale devaḥ saṃkarṣaṇa udīryate || 53 aiśvarya-vīrye pradyumno 'niruddhaḥ śaktitejasī | ādyas tv abhinnaśāḍguṇyo brahmatattvāprthaksthitaḥ || 54 eko 'py anunayaudāryakrauryaśauryādibhir guṇaiḥ | nātaḥ pravartate yadvad veśaceṣṭādibhedavān || 55 tadvad ekāpi saivāhaṃ jñānaśaktiādibhir guṇaiḥ | saṃkarṣaṇādisadbhāvaṃ bhaje lokahitepsayā || 56.* Eine ähnliche Beschreibung wie in LT 2.45-48 findet sich auch in LT 4.12-17b.

sechs Eigenschaften allmählich manifestieren bzw. nicht manifestieren, hat vier Formen, die [das Denkorgan] stützen. (38) Dieser wunderbare Weg (d.h. die vier Formen) hat drei [Formen], nämlich eine, die [nur] durch die Vorstellung der Eigenschaften angenommen wird, eine, in der die Eigenschaften allmählich erwachen, und eine, in der die Eigenschaften zu Verkörperungen geworden sind. (39) Aufgrund der Verbindung (*samāsa*) und Trennung (*vyāsa*) der drei Paare der sechs [Eigenschaften], welche (d.h. die Paare) [die Weisen] *jñāna* usw. nennen, wird das Vierwesenhafte [in diese drei Formen] unterschieden.“⁸⁹⁰

Die drei Formen der Vierwesenhaftigkeit sind im wesentlichen durch die Art und Weise bestimmt, in der die sechs göttlichen Eigenschaften manifest oder nicht manifest sind. In der ersten, höchsten Form kann man sich die Eigenschaften nur vorstellen, da sie keine individuelle Existenz haben. Die zweite Form ist der erste Schritt hin zur Manifestation. In der dritten Form sind die sechs Eigenschaften konkret in den verschiedenen Verkörperungen (*mūrti*), d.h. in erster Linie in den Vyūhas, gegeben. In anderen Worten können diese drei Formen so beschrieben werden, daß in der ersten die sechs Eigenschaften, da sie keine individuelle Existenz haben, vollkommen miteinander verbunden (*samasta*) sind, in der zweiten Form noch verbunden, aber schon auf dem Weg zur Trennung (*samastavyasta*), und in der dritten voneinander getrennt (*vyasta*) und daher auch unterschieden sind.⁸⁹¹ Die Begriffe *samasta*, *vyasta* und *samastavyasta* für drei Formen Gottes sind in einem Lobpreis (*stotra*) in der PādS belegt, wo sie vermutlich ebenfalls in Bezug auf dessen Eigenschaften gemeint sind: „Verehrung Dir, der Du die Form der Eigenschaften

⁸⁹⁰ LT 2.38-40: *abhivyaktānabhivyaktaṣāḍguṇyakramam ujjvalam | ālambitacātūrūpaṃ rūpaṃ tat pārameśvaram || 38 guṇakalpanayādhyasto guṇonmeṣakṛtakramah | mūrtikṛtaguṇaś ceti tridhā mārgo 'yam adbhutaḥ || 39 yugāni trīṇi śaṇṇāṃ yāny āhur jñānādikāni vai | samāsavvyāsatas teṣāṃ cātūrātmyaṃ vivicyate || 40.*

⁸⁹¹ LT 2.41, wo gelehrt wird, daß die sechs Eigenschaften auch im transzendenten Zustand getrennt und verbunden existieren („Wenn von diesen drei Paaren der [sechs] Eigenschaften unterschieden in verbunden und getrennt gesprochen werden wird, ist dies meine Vierwesenhaftigkeit, wenn ich transzendent bin.“ *samastavyastabhedena guṇānām tad yugatrayam | vivakṣyate yadā sā me śāntāyāś cātūrātmyatā ||*), widerspricht dieser Auffassung, doch es dürfte sich dabei, wie schon in Anm. 819 erwähnt, um einen späteren Einschub handeln.

hast, der Du über der Form der Eigenschaften stehst, der Du [in Bezug auf die Eigenschaften] getrennt bist, verbunden bist [und] die Form des Verbundenen und Getrennten hast.“⁸⁹²

Im LT ist auch die Lehre zu finden, daß die Vyūhas nur durch je eine und nicht durch zwei göttliche Eigenschaften bestimmt sind: „Aus meiner Form, die einem wolkenlosen Himmel gleicht, die die Form eines bewegungslosen Ozeans hat [und] kompaktes Wissen ist, geht die reine Schöpfung hervor. (7) Zuerst manifestiert sich das reine, alles enthaltende, höchste Wissen, das Sein und Wonne [und] frei von Tätigkeit ist. Dieses wird Saṃkarṣaṇa genannt. (8) Die Unabhängigkeit in der Schöpfung des Universums, die von keiner anderen Ursache abhängig ist, das war dann meine Herrscherlichkeit, [nämlich] Pradyumna, der höchste *puruṣa*. (9) Welche mannigfaltige versteckte Formen hat, überall gegenwärtig [und] ungehindert ist, [das] war meine *śakti*. Diese wird Aniruddha genannt. (10) Diese Götter, die lotusäugigen *puruṣas*, die die Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung bewirken, die mit Wissen, Herrscherlichkeit und *śakti* versehen sind, sind eine Form von mir.“⁸⁹³

Diese Passage scheint eine Tradition wiederzuspiegeln, die den Vyūhas nur je eine Eigenschaft zuweist, wie sie, wenn auch in etwas anderer Form, auch in der PauṣS, in der PādS (und dieser folgend in der ViśS und der BBS)⁸⁹⁴ sowie im Viṣṇudharmottarapurāṇa⁸⁹⁵ be-

⁸⁹² PādS cp 13.51: *namas te guṇarūpāya guṇarūpātivartine | vyastāya ca samastāya samastavyastarūpiṇe || 51.*

⁸⁹³ LT 4.7-11: *ameghākāśasaṃkāsān niṣpandodadhirūpataḥ | mama jñānaghanād rūpāc chuddhā sṛṣṭiḥ pravartate || 7 nirvyāpāraṃ sadānan-daṃ śuddhaṃ sarvātmakaṃ param | vyajyate prathamam jñānam sa saṃkarṣaṇa ucyate || 8 hetvantarānapekṣam yat svātantryam viśvanirmitau | tad aiśvaryaṃ tadāsin me pradyumnaḥ puruṣottamaḥ || 9 nīlacintrarūpā yā sarvatra samavasthitā | avyāhatāśic chaktir me so 'niruddhaḥ prakīrtitaḥ || 10 sṛṣṭisthityantakartāro vijñānaiśvaryaśaktayah | mama rūpaṃ amī devāḥ puruṣāḥ puṣkarekṣaṇāḥ || 11.*

⁸⁹⁴ Siehe pp. 299 und 301f.

⁸⁹⁵ BOCK-RAMING (2002: 214f.) weist auf die folgende Passage des Viṣṇudharmottarapurāṇa (1. Jt. n. Chr., vgl. ROCHER 1986: 252) hin: „*bala*, *jñāna*, *aiśvarya* und *śakti*, o Yadu-Sohn, sind als die vier Gesichter dieses Gottes der Götter zu erkennen. (9) Der Ehrwürdige Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, der Herr, Pradyumna und Aniruddha werden als *bala* usw. gerühmt.“

legt ist. Auf den zitierten Textabschnitt folgt jedoch mit LT 4.12-17b gleich eine Passage, die im wesentlichen den Inhalt des oben (p. 269) zitierten Abschnittes LT 2.45-48 wiederholt und die Vyūhas als durch je zwei Eigenschaften charakterisiert beschreibt. Man gewinnt daher den Eindruck, daß dem Verfasser des LT zwar eine Lehre, die die Vyūhas nur durch je eine Eigenschaft bestimmt, bekannt war, und er diese nicht völlig außer Acht lassen konnte oder wollte, jedoch das Bedürfnis hatte, sich selbst eher der Tradition der SS einzuordnen.

Wie um die Diskrepanz zwischen den beiden Lehren auszugleichen, wird an anderer Stelle des LT gelehrt, daß es sich bei den drei Eigenschaften *jñāna*, *aiśvarya* und *śakti* um das Eigenwesen der Göttin handele, und die anderen drei *guṇas* diesen untergeordnet wären: „Die drei [Eigenschaften] *vijñāna*, *aiśvarya* und *śakti*, die mein Eigenwesen genannt werden [und] einzeln erwachen, werden als die drei Grundprinzipien (*tattva*) gerühmt. Die drei Eigenschaften *bala*, *vīrya* und *tejas* aber, die ‚Abwesenheit von Unvollkommenheiten wie Müdigkeit usw.‘ genannt werden, sind *jñāna* usw. untergeordnet.“⁸⁹⁶ Die drei hier als „Grundprinzipien“ (*tattva*) bezeichneten Eigenschaften sind es auch, die sich nach dem LT in die drei Konstituenten der Urmaterie, nämlich *sattva*, *rajas* und *tamas*, wandeln,⁸⁹⁷ womit hier ein Bindeglied zwischen der reinen und der Schöpfung aus der Urmaterie gebildet wird.⁸⁹⁸

(VDhP 3.47.9-10: *balaṃ jñānaṃ tathaiśvaryaṃ śaktiś ca yadunandana | vijñeyaṃ devadevasya tasya vaktracatuṣṭayam || 9 vāsudevaś ca bhagavāṃs tathā saṅkarṣaṇaḥ prabhūḥ | pradyumnaś cāniruddhaś ca balādyāḥ parikīrtitaḥ || 10*). Hier haben wir eine ähnliche Verteilung der Eigenschaften wie im LT mit dem Unterschied, daß Vāsudeva mit *bala* an der Spitze steht.

⁸⁹⁶ LT 2.49c-51b: *tisro mama svabhāvākhyā vijñānaiśvaryaśaktayaḥ || 49 unmiṣantyāḥ prthak tattvatrayeṇa parikīrtitāḥ | balaṃ vīryaṃ tathā teja ity etat tu guṇatrayam || 50 śramādyavadyābhāvākhyāṃ jñānāder upasrjanam |*.

⁸⁹⁷ Siehe LT 4.33: „Das vorher von dir genannte *jñāna* wandelt sich in *sattva*, *aiśvarya* in *rajas* und *śakti* in *tamas*.“ (*yat te jñānaṃ purā proktaṃ tat sattvena vivartate | rajastayā tad aiśvaryaṃ śaktiś cāpi tamastayā ||*).

⁸⁹⁸ In der JS z.B. gibt es solch eine Verbindung nicht; vgl. RASTELLI 1999a: 54.

Aber auch das LT betont wie die SS und die AS, daß, auch wenn eine Eigenschaft einen bestimmten Vyūha beherrscht, dieser trotzdem wie Vāsudeva alle sechs *guṇas* besitzt. Es gibt keinen wirklichen Unterschied zwischen den Vyūhas und nicht einmal zwischen den göttlichen Eigenschaften selbst. Ihre Unterscheidung dient nur der Betrachtung und Meditation durch den Verehrer⁸⁹⁹: „Auch wenn nur eine Eigenschaft erwacht, haben die [Vyūhas] nämlich trotzdem sechs Eigenschaften. Alle sind nicht mehr und nicht weniger als der ewige Vāsudeva. (21) Es ist bekannt, daß ihre Glieder, Nebenglieder,⁹⁰⁰ ihr Erkennen usw. nicht aus den Elementen beschaffen sind. Ihr göttlicher, ewiger Körper ist nur aus den sechs Eigenschaften beschaffen. (22) Man soll sich keinen wirklichen Unterschied zwischen ihnen vorstellen, o Himmelsherr. Der [Unterschied] besteht [nur] aufgrund der Vorstellung, um ihre jeweiligen Tätigkeiten bekannt zu machen. (23) So ist *aiśvarya* von *jñāna* nicht unterschieden und *śakti* nicht von [*aiśvarya*]. Diese werden von mir als Ruhestätten für die visuelle Betrachtung erschaffen, o Śakra.“⁹⁰¹

Die an dieser Stelle angesprochenen Tätigkeiten (*kārya*) der Vyūhas sind deren drei auch in der AS beschriebenen Funktionen in Bezug auf das Śāstra: Saṃkarṣaṇa offenbart die Lehre, durch die Gott erlangt werden kann, Pradyumna ist der Inhalt der Lehre bzw. der Weg zur Erlangung von Gott, und Aniruddha verhilft den Verehrern zur Frucht des Inhalts der Lehre, d.h. zur Erlangung Gottes.⁹⁰²

⁸⁹⁹ Vgl. dazu AS 5.44cd (siehe p. 269).

⁹⁰⁰ Die Nebenglieder sind nach dem PW Stirn, Nase, Kinn, Ohren, Finger usw. (s.v. *pratyaṅga*).

⁹⁰¹ LT 4.21-24: *yady apy ekaguṇonmeṣas tathāpy ete hi śaḍguṇāḥ | anyūnānadhikāḥ sarve vāsudevāt sanātānāt || 21 aṅgapratyaṅgabuddhyādīr naiṣāṃ bhūtamayaḥ smṛtaḥ | śaḍguṇyamaya evaiṣāṃ divyo dehaḥ sanātānaḥ || 22 naivaiṣāṃ vāstavo bhedaś cintanīyo divaspace | tattatkāryaprasiddhyartham kṛto 'sau kalpanāvaśāt || 23 jñānān nānyat tathaiśvaryaṃ tasmān nānyā ca śaktikā | mayaitāḥ kalpitāḥ śakra dhyānaviśrāmbhūmayāḥ || 24.*

⁹⁰² Siehe AS 5.21c-25b: „Unter diesen offenbart der mit *bala* versehene Gott Saṃkarṣaṇa, weil er aus *jñāna* beschaffen ist, den zum einzigen Ziel führenden Weg, der die Erlangung des Ehrwürdigen bewirkt. (21c-22b) Der aus *vīrya* und *aiśvarya* beschaffene Gott Pradyumna, der höchste *puruṣa*, existiert als Inhalt des Śāstra, [d.h.] als Weg zur Erlangung des Ehrwürdigen. (22c-23b) Der edle Aniruddha, der höchste *puruṣa*, läßt die Sādhakas die Frucht des Inhalts des Śāstra, die durch die Erlangung des Ehrwürdigen

Diese Tätigkeiten sind aber auch die Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung der Welt, die von den drei Vyūhas Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha bewirkt werden. Die Gottheiten gewähren durch das Vollziehen dieser Tätigkeiten ihre Gnade, denn nur wenn das Śāstra offenbart wird, in Praxis umgesetzt werden kann und diese Praxis Früchte trägt, und nur wenn die Welt erschaffen, erhalten und wieder vernichtet wird, ist es ihren Anhängern möglich, in Hinblick auf ihre Emanzipation richtig zu handeln und so diese zu erlangen: „Das Śāstra erscheint aus Saṃkarṣaṇa wie ein Donnerlaut. (17) Weil alle Tätigkeit in Bezug auf das [Śāstra] aus dem Gott Pradyumna entsteht, lehrt man, daß die gesamte Frucht der Tätigkeit aus Aniruddha [hervorgeht]. (18) Aniruddha nämlich erschafft hier [in dieser Welt], Pradyumna beschützt das von ihm Hervorgebrachte, und Saṃkarṣaṇa, der Herr, ißt das Erschaffene und von diesem Behütete auf. (19) Durch die Schöpfung, das Erhalten und die Vernichtung sowie durch das Śāstra, den Dharma⁹⁰³ und die Frucht [des Dharma] sind diese Götter selbst allzeit gnädig.“⁹⁰⁴

gekennzeichnet ist, erlangen. (23c-24b) Diese lotusäugigen *puruṣas*, die *śakti*-beschaffenen Vyūhas des Hari bewirken das Śāstra, den Inhalt des Śāstra und die dadurch zu bewirkende Frucht.“ (*tatra jñānamayatvena devaḥ saṃkarṣaṇo balī || 21 vyanakty aikāntikaṃ mārgaṃ bhagavatprāptisā-dhanam | vīryaiśvaryamayo devaḥ pradyumnaḥ puruṣottamaḥ || 22 sthitaḥ śāstrārthabhāvena bhagavatprāptivartmanā | śāstrārthasya phalaṃ yat tad bhagavatprāptilakṣaṇam || 23 prāpayaty aniruddhaḥ saṃ sādhaḥ puruṣottamaḥ | śāstraśāstrārthatatsādhyaphalanirvāhaḥ ime || 24 puruṣāḥ puṇḍarikākṣā vyūhāḥ śaktimayā hareḥ |.*) Vgl. auch AS 55.16-23b. Vgl. zu den eben beschriebenen Lehren aus der AS auch BOCK-RAMING 2002: 43f.

⁹⁰³ Der Dharma ist das Umsetzen des Śāstra in die Praxis.

⁹⁰⁴ LT 4.17c-20: *śāstraṃ saṃkarṣaṇād eva bhāti nirghātaśabdavat || 17 tat kriyā sakalā devāt pradyumnāt sambhaved yataḥ | kriyāphalaṃ aśe-ṣaṃ tad aniruddhāt pracakṣate || 18 sṛjate hy aniruddho 'tra pradyumnaḥ pāti tat kṛtam | sṛṣṭaṃ tadrakṣitaṃ cātti sa ca saṃkarṣaṇaḥ prabhūḥ || 19 sṛṣṭisthityantakāryeṇa śāstradharmaphalena ca | anugrahaṃ ime devāḥ sadā vidadhate svayam || 20.* Vgl. auch LT 2.57: „Der Zweck [von Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha] ist die Gnade für die Lebewesen durch Vernichtung, Schöpfung und Erhaltung in der richtigen Reihenfolge und außerdem durch die Lehre, den Inhalt der Lehre und die Frucht von dieser.“ (*kramaśaḥ pralayotpattisthitibhiḥ prāṇyanugrahaḥ | prayojanam athānyac ca śāstraśāstrārthatatphalaiḥ ||*) und 4.11.

Die genannten Funktionen der Vyūhas in Bezug auf das Śāstra und auf die Schöpfung, Erhaltung und Vernichtung der Welten werden auch von Vertretern des Viśiṣṭādvaitavedānta wie Parāśara Bhaṭṭa, Veṅkaṭanātha, Raṅgarāmānuja und Piḷlai Lokācārya gelehrt.⁹⁰⁵

ii. Lehren der Pauṣkarasaṃhitā

Auch die PauṣS stellt das Erscheinen der Lehre (hier Śāstra oder Āgama genannt) in der Welt mit der Entstehung der Vyūhas in Beziehung:

„Erkenne, daß das Āgama⁹⁰⁶, dessen Glanz unermesslich ist, vom alldurchdringenden Herrscher über alles, dem unvergänglichen Acyuta, dem [durch dieses] zu bezeichnenden (*vācya*) Vāsudeva, ununterschieden ist, [so] wie das Wort von ihm selbst [ununterschieden ist], o Zweimalgeborener. (21-22b) Auf seinen (d.h. des Gottes) Wunsch, o Zweimalgeborener, wird dieses [Āgama] durch einen Teil des Wissens des [Vāsudeva], dessen Wünsche erfüllt sind und der unabhängig ist, selbst zu einem Eigenwesen geführt, das ‚Wesenheit des Wissens‘ genannt wird, vorstellungshaft (?), aus der Potenz (*śakti*) für die [sechs] Eigenschaften beschaffen, groß ist, (22c-23) durch sich selbst erfaßt wird, über den Sinnesorganen steht [und] unvergänglich ist. Diese Verkörperung des Sprachlautes (*śabdāmūrti*) ist der Ehrwürdige [selbst].

Und nachdem er selbst aus eigenem Wunsch [diese Form] erlangt hat, (24) ist [das Āgama] in der Verkörperung des Wissens (*jñānamūrti*) zur Ruhe gelangt. Und diese ist der alldurchdringende Saṃkarṣaṇa.

Durch die Verkörperung des Wissens (*jñānamūrti*) hat sich von selbst die unendliche Energie (*vīrya*) verkörpert (*mūrcchita*). (25) Durch dieses große Wesen (*bhūta*), dessen Körper aus der Potenz für die [sechs] Eigenschaften beschaffen ist und als Licht erscheint, vorstellungshaft (*ābhimānika*) [und] unerschütterlich ist, der Pradyumna genannt wird [und] ewig ist, wurde das Śāstra beatmet (*śvasita*),

⁹⁰⁵ Vgl. ŚRRSt II.39, BhgD 76,12f. (siehe Anm. 1009), NyS 394,6-395,1 (siehe Anm. 980) und Raṅgarāmānujas Kommentar dazu sowie TT₁ 99-103.

⁹⁰⁶ Das Wort *āgama* wird hier im Neutrum verwendet. In dieser Form ist es auch im Śabdakalpādruma belegt, und zwar im Sinne von *tantraśāstra* (siehe SKD s.v. *āgamam*). Vgl. dazu auch Anm. 487.

das [dadurch] wie das Licht eines Blitzes aufstrahlt, denn die Verkörperung der Energie (*vīryamūrti*) selbst ist [in das Śāstra] eingetreten. (26-27)

Dann ist durch den, dessen Wesen Energie ist, ein großer, gluthafter (*taijasa*) Strom⁹⁰⁷ namens Aniruddha entstanden, o Brahmane, welcher einen unzerstörbaren Körper hat, (28) der mit der Potenz für die [sechs] Eigenschaften und den [sechs] Eigenschaften versehen ist, durch niemanden zu besiegen [und] unvergänglich ist.

Nachdem das Śāstra, das wie Speichel ausgeworfen wurde, vom edlen Pradyumna (29) empfangen worden war, wurde es von dem, der das Wesen des Aniruddha hat, im Herzen bewahrt. Und Aniruddha, der Herr (*prabhu*), dessen Wesen unvergänglich ist, entließ den Gott Vāgīśa, der aus der Entfaltung der [sechs] Eigenschaften beschaffen war. Und danach wurde dieses ungeteilte, zweifelsfreie Āgama, das aus zwei Gegenständen besteht, unveränderlich. (30-31) Die Eigenform, die aufgrund eines Teiles [des Wissens des Gottes] erkannt wird [und] in seinem ersten Körper, in dem sich das Wissen verkörpert hat, unveränderlich gemacht wurde, wird durch die Verkörperung des Wissens in jedem verkündeten Śāstra zum gleichen Geschmack geführt. (32-33b) Und nachdem [das Āgama], wie es gelehrt wurde, aus Vāgīśvara⁹⁰⁸ wie frische Butter aus einem Gefäß (?)⁹⁰⁹ gezogen und in rechter Weise zusammengeklumpt wurde, wurde es dem alldurchdringenden Brahman, dem Obergott des Wissens, verkündet (33c-34) sowie den als Teilen von ihm entstandenen Göttern Rudra, Āditya, Indra usw. mitgeteilt (*udita*), o Zweimalgeborener, und von den als Teile von ihm entstandenen Rudra usw. auch den [danach] Verlangenden. (35) Brahman hat es seinen Söhnen Nārada usw. verkündet.⁹¹⁰

⁹⁰⁷ Vgl. JS 4.7d, wo Puruṣa (der an dieser Stelle Pradyumna entspricht) als *prakāśaprasaram* beschrieben wird.

⁹⁰⁸ Die Wörter *siddhānām taiḥ* wurden hier nicht übersetzt, da mir ihre Bedeutung unklar ist.

⁹⁰⁹ *udadhi* bedeutet wörtlich „Wassergefaß“ und, davon abgeleitet, „Ozean“. Diese beiden Bedeutungen erscheinen hier aber unsinnig.

⁹¹⁰ PauṣS 39.21-36b: *sarveśvarasya ca vibhor avyayasyācyutasya ca | vācyasya vāsudevasya aprameyākhyam āgamam || 21 aprthaglakṣaṇam vid-dhi svasya śabdaṁ yathā dvija | jñānātmasaṁjñam ātmānam nītaṁ vai svecchayā dvija || 22 svabhāvam āptakāmasya tasyaitat svavaśasya ca | jñānāmśenābhimānākhyam guṇaśaktimayaṁ mahat || 23 gṛhītasvayam ātmā-*

Es handelt sich hier um die Beschreibung eines Prozesses, in dem Gott von der Transzendenz zur Immanenz gelangt, und zwar einerseits in Form des Āgama oder Śāstra und andererseits in Form der Vyūhas.⁹¹¹

Der Text ist nicht ganz einfach zu verstehen und vermutlich korrupt, so daß die Übersetzung und folgendes beim gegenwärtigen Wissensstand nur ein Interpretationsversuch sein kann.

Der Ausgangspunkt des beschriebenen Prozesses ist der Zustand Gottes, der transzendent und ohne jeden Unterschied ist. Die Lehre (*āgama*) Gottes, die sein Wesen beschreibt bzw. bezeichnet (*vācaka*), ist von diesem selbst, dem von ihr zu Bezeichnenden (*vācya*), ununterschieden. Sie ist ebenso wie er alldurchdringend, unvergänglich und unerschütterlich (*acyuta*). Diese Vorstellung ergibt sich wohl daraus, daß die Lehre des Pāñcarātra in ihrem Wesen „Wort“ ist, und es im höchsten Zustand Gottes keinen Unterschied

*nam atīndriyam anaśvaram | śabdāmūrtis sa bhagavān svecchayā svayam
etya ca || 24 viśrāntaṃ jñānamūrtau tu sa ca saṃkarṣaṇo vibhuḥ | svayaṃ
vīryam anantaṃ ca mūrchitaṃ jñānamūrtinā || 25 guṇaṃ śaktimayaṃ (konj.
guṇaśaktimayaṃ) yasya prakāśākhyam tu vigrahaṃ | ābhimānikam akṣo-
bhyaṃ pradyumnākhyam tu śāśvataṃ || 26 mahatā tena bhūtena śāstraṃ
vidyutprabhōjjvalam | śvasitaṃ vīryamūrtis tu praviṣṭas svayam eva hi || 27
atha vīryātmanā vipra prasaraṃ taijasaṃ mahat | janitaṃ cāniruddheti
dhatte yo 'naśvaram vapuḥ || 28 guṇaśaktiguṇopetaṃ aparājitaṃ akṣayaṃ |
tyaktaṃ udgāravac chāstraṃ pradyumna mahātmanā || 29 ādāya vidhṛ-
taṃ tad vai aniruddhātmanā hṛdi | guṇavyaktimayaṃ devaṃ vāgīśam asṛjat
prabhuḥ || 30 aniruddho 'vyayātmā ca arthayugmaṃ tad āgamam | anud-
dhṛtaṃ asandigdhaṃ gataṃ cāvayataṃ tataḥ || 31 yad aṃśād viditaṃ tad
vai jñānamūrte svavigrahe | avyayīkṛtam (konj. °kṛtam) ādye tu svarūpaṃ
jñānamūrtinā || 32 nītaṃ samarasatvaṃ ca pratiśāstre prakāśite | vāgīśva-
rāc ca siddhānāṃ tair uddhṛtya yathoditaṃ || 33 samyak samuccayīkṛtya
navanītaṃ yathodadheḥ | vibhor vidyādhīdevasya brahmaṇo 'sya prakāśi-
taṃ || 34 rudrādityendrapūrvāṇāṃ devānāṃ coditai (konj. coditaṃ) dvija |
svāṃśotthānāṃ ca rudrādyaḥ svāṃśotthair arthināṃ api || 35 brahmaṇā
nārādādīnāṃ svasutānāṃ prakāśitaṃ |.*

⁹¹¹ Die PārS bezieht sich in 19.529-533b auf diese Beschreibung aus der PauṣS, jedoch ohne auf die Eigenschaften der Vyūhas einzugehen; siehe p. 224.

zwischen dem Wort, das einen Gegenstand bezeichnet (*vācaka*), und dem von diesem bezeichneten Gegenstand (*vācya*) gibt.⁹¹²

Der erste Schritt hin zur Immanenz ist, daß das Āgama auf Wunsch des Gottes durch einen Teil, eine partikuläre Konkretisierung (*aṁśa*), seines Wissens ein eigenes Eigenwesen bekommt, das vorstellungshaft (*abhimānākhyā*)⁹¹³ ist und durch sich selbst und nicht mithilfe der Sinnesorgane erfaßt werden kann. Gott ist in dieser Form des Āgama nach wie vor gegenwärtig bzw., was der Sache vielleicht näher kommt, ist diese Form des Āgama eine Erscheinungsform Gottes. Diese seine Erscheinungsform wird hier als Verkörperung des Sprachlautes oder des Wortes (*śabdāmūrti*) bezeichnet.

Danach manifestiert sich Gott in der „Verkörperung des Wissens“ (*jñānamūrti*), welche Saṃkarṣaṇa genannt wird. Wir haben hier also die Entstehung Saṃkarṣaṇas, der durch die Eigenschaft Wissen charakterisiert ist.

Nun „verdichtet“ oder „verkörpert“ (*mūrcchita*) sich von selbst die Eigenschaft *vīrya*. Diese *vīryamūrti* ist Pradyumna. Dieser tritt in die Lehre (*śāstra*) ein und „beatmet“ oder belebt sie, die dadurch wie das Licht eines Blitzes aufstrahlt. Durch Pradyumna schließlich entsteht Aniruddha, der durch *tejas* gekennzeichnet ist.

Im Text werden dann noch einmal die Funktionen der Vyūhas in Bezug auf das Śāstra genannt. Saṃkarṣaṇa entläßt die Lehre; Pradyumna empfängt und, wie in Vers 27 beschrieben, „belebt“ sie; Aniruddha bewahrt sie im Herzen. Aniruddha erschafft Vāgīśa, der die Lehre offensichtlich in die Form bringt, die sie in der Welt hat und die in zwei Gegenständen⁹¹⁴ besteht. Vāgīśa verkündet sie dann den Gottheiten Rudra, Āditya, Indra usw. und Brahman. Erstere verkünden sie denen, die danach verlangen, Brahman seinen Söhnen Nārada usw.⁹¹⁵

Im Vergleich mit den bisher vorgetragenen Lehren der anderen Saṃhitās fallen an dieser Passage aus der PauṣS zwei Dinge auf. Das

⁹¹² Zu den verschiedenen Evolutionsstufen der Sprache vgl. RASTELLI 1999a: 121ff.

⁹¹³ Mir ist nicht klar, was mit den Bezeichnungen *abhimānākhyā* und *ābhimānika* in diesem Kontext ausgedrückt wird.

⁹¹⁴ Vielleicht *jñāna* und *kriyā*?

⁹¹⁵ Siehe PauṣS 39.32-37.

erste sind die Funktionen der Vyūhas in Bezug auf das Śāstra. Die diesbezügliche Lehre aus der AS (siehe p. 293) hat eine gewisse, wenn auch nicht völlige Ähnlichkeit mit der hier vorliegenden: Saṃkarṣaṇa ist in beiden Fällen derjenige, der die Lehre offenbart. Pradyumna ist nach der AS der Inhalt (*artha*) der Lehre. Nach der PauṣS ist Pradyumna derjenige, der die Lehre „belebt“, was vielleicht als ihr Inhalt betrachtet werden kann. Keine Gemeinsamkeit gibt es bezüglich Aniruddha: nach der PauṣS ist Aniruddha der Behüter der Lehre, nach der AS läßt er die Verehrer die Frucht der Lehre erlangen. Es gibt keine weiteren Belege dazu, jedoch wäre es nicht unmöglich, daß der Verfasser der AS die Lehre aus der PauṣS gekannt und sie nach ihren eigenen Vorstellungen weiterentwickelt hat.

Der zweite auffallende Punkt ist, daß die Vyūhas (die hier allerdings nicht so bezeichnet werden) durch nur je eine Eigenschaft charakterisiert sind,⁹¹⁶ wie es uns auch im LT begegnet und es auch in der PādS, der ViśS und der BBS gelehrt wird. Die entsprechenden Eigenschaften sind mit *jñāna*, *vīrya* und *tejas* jedoch andere als in den anderen genannten Texten.⁹¹⁷

Aber auch in der PauṣS ist die Auffassung zu finden, daß die Vyūhas durch je zwei Eigenschaften bestimmt sind. In PauṣS 33.146ff. wird gelehrt, daß die Prinzipien (*tattva*), die die Welt konstituieren, in der Versenkung (*samādhi*) in drei Aspekten betrachtet werden sollen, nämlich *adhyātma*, „hinsichtlich des Wesens“, *adhi-daivat(y)a*, „hinsichtlich der Gottheit“, und *adhibhūta*, „hinsichtlich der Elemente“.⁹¹⁸ Hierbei werden unter anderem folgende Entitäten einander zugeordnet:⁹¹⁹

⁹¹⁶ Sie tragen jedoch die Potenz für die Eigenschaften (*guṇaśakti*) in sich, die um so konkreter wird, je weiter die Evolution fortschreitet. Während die Lehre selbst und Pradyumna nur durch die *guṇaśakti* gekennzeichnet sind (PauṣS 39.23d und 26a), ist Aniruddha mit der *guṇaśakti* und den *guṇas* ausgestattet (39.29a) und Vāgīśa mit den voll entfaltenen Eigenschaften (39.30c) versehen.

⁹¹⁷ Vgl. pp. 291 und 301f.

⁹¹⁸ Vgl. PauṣS 33.146-147b: „Die Entstehung und die Vernichtung [der *tattvas* sowie] die [in den *tattvas* gegenwärtige] Herrscherlichkeit, die überall Münder hat (vgl. BhG 13.13), soll von den Kennern der *tattvas* bei der Versenkung im Rahmen der Übung in Bezug auf die *tattvas* als hinsichtlich des Wesens, hinsichtlich der Gottheit [und] hinsichtlich der Elemente erkannt werden, o Zweimalgeborener.“ (*prabhavaḥ pralayaś caiva*

<i>tattva</i>	<i>adhyātma</i>	<i>adhidaivata</i>	<i>adhibhūta</i>
<i>prāṇaśakti</i>	sechs Eigenschaften	Vāsudeva	fünf <i>prāṇas</i> ⁹²⁰
<i>icchāśakti</i>	<i>jñāna</i> und <i>bala</i>	Samkarṣaṇa	die Fähigkeit, auf die sich alle <i>tattvas</i> stützen ⁹²¹
<i>kriyāśakti</i>	<i>aiśvarya</i> und <i>vīrya</i>	Pradyumna	ein Strom von Licht
<i>avyakta</i>	<i>tejas</i> und <i>śakti</i>	Sonne, Mond und Feuer	die drei Konstituenten der Urmaterie im unvermischten Zustand (<i>asam-kīrṇa</i>)

Wir sehen hier, daß der *prāṇaśakti* „hinsichtlich ihres Wesens“ oder als das zu ihrem Wesen Gehörige (*adhyātma*) die sechs Eigenschaften und „hinsichtlich der Gottheit“ bzw. als Schutzgottheit (*adhidaivata*) Vāsudeva zugewiesen werden. Für die *icchāśakti* werden *jñāna* und *bala* als *adhyātma* und Samkarṣaṇa als *adhidaivata* und für die *kriyāśakti* *aiśvarya* und *vīrya* als *adhyātma* und Pradyumna als *adhidaivata* genannt.⁹²² Als nächstes werden, wenn die vorgenommene Konjektur richtig ist,⁹²³ *tejas* und *śakti* als *adhyātma* der

aiśvaryam sarvatomukham | ādhyātmam ādhidaivatyaṁ ādhibhūtātmanā dvija || 146 tattvābhyāsasamādhau tu jñātavyaṁ tattvacintakaiḥ |).

⁹¹⁹ PauṣS 33.155-160.

⁹²⁰ Diese sind *prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *udāna*, *vyāna* (vgl. dazu pp. 532ff.).

⁹²¹ *sāmarthyam sarvatattvāśritam* (PauṣS 33.157cd). Was hier gemeint ist, ist unklar.

⁹²² Die PauṣS lehrt in 33.140ab fünf *śaktis*: *kāla*, *jñāna*, *kriyā*, *icchā* und *prāṇa*; warum hier nur drei *śaktis* berücksichtigt werden, ist unklar.

⁹²³ Siehe PauṣS 33.159c-160: „*tejas* [und] *śakti*, o Zweimalgeborener, sind das zum Wesen des Unentfalteten Gehörige, o du, dessen Augen makellos sind. Die Dreiheit von Sonne, Mond und Feuer wird als Schutzgottheit gerühmt. Die drei Konstituenten im unvermischten Zustand sind das zu den Elementen Gehörige, o Weiser.“ (*tejaś śaktir dvijādhyātmam*

unentfalteten Urmaterie (*avyakta*) genannt. Das *adhidaivata* des Unentfalteten ist aber nicht, wie zu erwarten wäre, Aniruddha, sondern Sonne, Mond und Feuer (*arkenduvahnitritaya*).

In der hier referierten Lehre bleiben viele Punkte unklar, die im Rahmen dieser Arbeit nicht geklärt werden können: die Bedeutung der *adhibhūtas*; warum nur drei von fünf *śaktis* berücksichtigt werden; warum der unentfalteten Urmaterie zwar zwei der Eigenschaften als *adhyātma* zugewiesen werden, die eigentlich nur Gott und seinen Emanationen und nicht einem Prinzip der materiellen Welt zukommen, ihre Schutzgottheit aber nicht Aniruddha ist. Trotz dieser Unklarheiten wird jedoch deutlich, was im Rahmen dieses Kapitels gezeigt werden soll, nämlich, daß auch dem Verfasser der PauS die Lehre, daß je zwei der sechs göttlichen Eigenschaften einem Vyūha zukommen, bekannt war und diese von ihm auch vertreten wurde.

iii. Die Lehre der Pādma-, Viśvāmitra- und Bṛhadbrahmasaṃhitā

Eine ganz andere Auffassung von der Aufteilung der göttlichen Eigenschaften auf die Vyūhas ist in der PādS zu finden: „Wenn die Eigenschaften wie Wissen usw. im Gleichgewicht sind, wird [er] als Vāsudeva gerühmt; bei einer ungleichen Verteilung (*vaiṣamyā*) der sechs Eigenschaften werden die Verkörperungen (*mūrti*) nach der Reihe [wie folgt] genannt werden: (19) Mit einem größeren Teil an Wissen (*jñāna*) versehen, o Brahman, ist der Saṃkarṣaṇa Genannte, mit einem größeren Teil an Kraft (*bala*) versehen aber ist Pradyumna, [mit einem größeren Teil] an Herrscherlichkeit (*aiśvarya*) [versehen] ist Aniruddha.“⁹²⁴

avyaktam amalekṣaṇa (konj. *avyaktasyāmalekṣaṇa*) || 159 *arkenduvahnitritayaṃ daivatam parikīrtitam* | *guṇatrayam asaṅkīrṇam adhibhūtam mahāmate* || 160). Die danach genannten *tattvas* sind die drei Konstituenten der Urmaterie, das Erkennen (*buddhī*), das Ichbewußtsein (*ahaṃkāra*), das Denkorgan (*manas*), die zehn Sinnesorgane, die Reinstoffe (*tanmātra*) und die Elemente (PauS 33.161-171b). Die vorgenommene Konjektur ist daher nicht nur durch die Tatsache begründet, daß es ein Objekt geben muß, dem *adhyātma* usw. zugeordnet werden, sondern auch dadurch, daß das Unentfaltete (*avyakta*) gut an die Spitze der danach genannten *tattvas* paßt.

⁹²⁴ PādS *jp* 2.19-20: *jñānādiguṇasāmānye vāsudevaḥ prakīrtitaḥ | saṅgāṃ guṇānāṃ vaiṣamyē vakṣyante mūrtayaḥ kramāt* || 19 *jñāne ’dhiko bhaved brahman saṅkarṣaṇasamāhvayaḥ | bale ’dhikas tu pradyumnaḥ syād aiśvarye ’niruddhakaḥ* || 20.

Während Vāsudeva die sechs göttlichen Eigenschaften in gleicher Weise besitzt, überwiegen die drei Eigenschaften *jñāna*, *bala* und *aiśvarya* in je einem der Vyūhas; die restlichen fünf *guṇas* kommen ihnen zwar ebenfalls, aber in einem vermindertem Ausmaß zu.

Der Lehre der PādS folgen die ViśS, die wahrscheinlich jünger als die PārS ist,⁹²⁵ und die noch jüngere⁹²⁶ BBS: „Aufgrund der ungleichen Verteilung der Eigenschaften entstanden aus diesem (d.h. Vāsudeva) Saṃkarṣaṇa und die anderen. (...) Aufgrund eines Übermaßes an *jñāna* entstand so der Saṃkarṣaṇa Genannte, Pradyumna aber aufgrund eines Übermaßes aus *bala*. Aufgrund eines Übermaßes an *aiśvarya* entstand Aniruddha. All diese sind mit ihren je eigenen sechs Eigenschaften versehen.“⁹²⁷

iv. Zusammenfassung

Fassen wir anhand einer Tabelle die verschiedenen Formen der Aufteilung der göttlichen Eigenschaften auf die Vyūhas zusammen:

	SS, AS, LT, PauṣS 33.155-160	LT 4.7-11, VDhP 3.47.9-10	PauṣS 39.21-31	PādS, ViśS, BBS
Saṃkarṣaṇa	<i>jñāna</i> <i>bala</i>	<i>jñāna</i>	<i>jñāna</i>	<i>jñāna</i>
Pradyumna	<i>aiśvarya</i> <i>vīrya</i>	<i>aiśvarya</i>	<i>vīrya</i>	<i>bala</i>
Aniruddha	<i>tejas</i> <i>śakti</i>	<i>śakti</i>	<i>tejas</i>	<i>aiśvarya</i>

⁹²⁵ Nach SMITH (1975: 366) ist die ViśS „not quoted by any major writers early in the periods of Pāñcarātra literary history“ und ist daher in ihrem Entstehungsdatum eher spät anzusetzen. Allerdings muß die Tatsache, daß eine Saṃhitā nicht von frühen Autoren zitiert wird, nicht unbedingt zu dem Schluß führen, daß diese spät ist.

⁹²⁶ Vgl. Anm. 791.

⁹²⁷ ViśS 4.9ab und 17-18b: *guṇavaiṣamyato 'bhūvan tasmāt saṃkarṣaṇādayaḥ | (...) jñānādhikyād abhūd evaṃ saṃkarṣaṇasamāhvayaḥ | pradyumnas tu balādhikyād aiśvaryādhikyato 'bhavat || 17 aniruddha ime sarve svaiḥ svaiḥ śaḍbhir guṇair yutāḥ |*. Die inhaltlich entsprechende Stelle in der BBS ist I.13.107c-110b.

Die PārS übernimmt die in der SS, der AS, im LT und in PauS 33 belegte Lehre von der Aufteilung der Eigenschaften. Dies wird nicht nur durch PārS 1.96 deutlich, wo von „drei Paaren [von Eigenschaften]“ die Rede ist, sondern auch durch die oftmalige Beschreibung Saṃkarṣaṇas als mit *jñāna* und *bala* versehen.⁹²⁸ Diese Lehre scheint sich später allgemein durchgesetzt zu haben und wird auch von den Viśiṣṭādvaitins Kūreśa, Parāśara Bhaṭṭa, Venkaṭanātha, Pillai Lokācārya, Śrīnivāsācārya und Raṅgarāmānuja⁹²⁹ vertreten.

Die anderen in der Tabelle angeführten Lehren haben gemeinsam, daß sie Saṃkarṣaṇa die Eigenschaft *jñāna* zuweisen. *jñāna* steht meist an erster Stelle der *guṇas* und gilt oft als die wichtigste Eigenschaft. Aus diesem Grund wird es wohl als Eigenschaft des ersten Vyūha gelehrt.

Diese Erklärung würde allerdings nicht auf das VDhP zutreffen, denn hier steht Vāsudeva mit *bala* an der Spitze. In Bezug auf die Verteilung der *guṇas* auf die anderen Vyūhas stimmt es mit dem LT überein. Hier (LT 2.49c-51b) sind *jñāna*, *aiśvarya* und *śakti* die hauptsächlichen Eigenschaften und die anderen drei diesen untergeordnet,⁹³⁰ weshalb vermutlich jedem Vyūha je eine dieser wichtigsten Eigenschaften zugeordnet werden.

In PauS 39 sind es, abgesehen von *jñāna*, genau die anderen, nach dem LT untergeordneten, Eigenschaften, die den Vyūhas zukommen.

Die in der PādS, der ViśS und der BBS vertretene Auffassung weicht von den anderen vollkommen ab. Nach ihr haben die drei Vyūhas die Eigenschaften *jñāna*, *bala* und *aiśvarya*, welche nach der Lehre von SS usw. die ersten beiden *guṇas* von Saṃkarṣaṇa und die erste Eigenschaft von Pradyumna sind.

⁹²⁸ Siehe PārS 1.81b, 8.3cd, 22ab, 15.309b (= SS 25.92b). Belege für die beiden anderen Vyūhas wurden leider nicht gefunden.

⁹²⁹ Siehe VRSt 16, ŚRRSt II.39, NyS 394,6-395,1, TT₁ 99-103, YMD 40,24-41,3, NyST₁ 394,13-395,13 (Raṅgarāmānuja zitiert hier jedoch auch PādS *jp* 2.16-20).

⁹³⁰ Siehe p. 292.

3. Und die anderen Eigenschaften *kīrti* usw.⁹³¹

In den Saṃhitās, die als Vorlagen für die PārS dienen, (JS, SS, PauṣS, ParS, PādS, NārS, AS, SanS) gibt es keine Stelle, wo *kīrti*, „Ruh“, explizit als Eigenschaft (*guṇa*) bezeichnet wäre. *Kīrti* ist im allgemeinen eine der Śaktis von Viṣṇu.⁹³²

In PauṣS 21 allerdings ist nach einer Aufzählung von 44 Śaktis des Gottes,⁹³³ unter denen (aber nicht an erster Stelle) auch *Kīrti* genannt wird, folgende Aussage zu finden: „Er soll sich zuerst den Mantra-Körper [der Śaktis (?)] geistig als Eigenschaft des *ātman* (*ātmaguṇatvena*) vorstellen. Denn von ihnen wird, wenn sie nicht verkörpert sind, immer das ganze [Universum] erfüllt.“⁹³⁴

Der Begriff *ātmaguṇa* ist aus dem Gautamadharmasūtra bekannt. Dort handelt es sich um acht Eigenschaften des *ātman*, nämlich Mitleid mit allen Wesen (*dayā sarvabhūteṣu*), Geduld (*kṣānti*), Nichtungehaltensein (*anasūya*), Reinheit (*śauca*), Unermüdlichkeit (*anāyāsa*), das Tun guter Werke (*maṅgala*), Freiheit von Jammer (*akārpaṇya*) auch in Notlagen und Freiheit von Begehren (*asprhā*), die notwendig sind, um die Gemeinschaft (*sāyujya*) und das „Innehaben derselben Welt“ (*sālokyā*) mit Gott zu erreichen.⁹³⁵ Diese Vorstellung wurde in die śivaitischen Traditionen übernommen;⁹³⁶ in den Pāñcarātra-Texten konnte dafür kein expliziter Beleg gefunden werden. Das Wort *ātmaguṇa* ist abgesehen von der oben zitierten Stelle

⁹³¹ PārS 1.97a: *kīrtiyādayo guṇāś cānye*.

⁹³² Siehe z.B. JS 6.77, SS 13.36d, PauṣS 21.4d, ParS 2.37a, PādS kp 14.81a.

⁹³³ Vgl. dazu p. 415.

⁹³⁴ PauṣS 21.5c-6b: *pūrvam ātmaguṇatvena mantradeham smared dhiyā || ābhir āpūritam kṛtsnam amūrtābhis sadaiva hi |*.

⁹³⁵ GautDhSū 1.8.20-23.

⁹³⁶ Siehe TAK I s.v. *ātmaguṇa*. Kṣemarāja z.B. betont aber in seinem Kommentar zum Svachchandatantra, daß diese Eigenschaften nicht wirklich dem *ātman* zukommen: „Diese sind Eigenschaften des eigenen inneren Organs, der Rede usw., die dem *ātman* nahe stehen, nicht aber des *ātman*, weil dessen einzige Form Geistigkeit ist.“ (SvTU, vol. V A, 172,17-173,1: *ete ātmana ātmasaṃnikṛṣṭasyāntaḥkaraṇavāgāder guṇā na tu ātmanas tasya cidekarūpatvāt*.).

auch in SS 12.159b und LT 27.31c zu finden; diese Passagen tragen zur Klärung des Begriffes jedoch nicht bei.⁹³⁷

Möglicherweise bedeutet die zitierte Stelle aus PauṣS 21, daß die verschiedenen Śaktis des Gottes in Analogie zu den acht *ātma-guṇas* als Eigenschaften des *ātman*, d.h. wahrscheinlich des höchsten *ātman* (*paramātman*), also Gottes, angesehen werden, und möglicherweise bezieht sich PārS 1.97a auf diese Vorstellung. Weitere Belege gibt es dafür jedoch nicht.

Der Begriff *ātmaguṇa* in PauṣS 21.5c könnte allerdings auch, wie in der ŚvetU und im MBh belegt (vgl. OBERLIES 1998b), das erste Evolutionsprodukt aus der unentfalteten Urmaterie bezeichnen. In diesem Fall wäre diese Passage für das Verständnis von PārS 1.97a irrelevant.

4. Die Erscheinungsformen Gottes

„Und die Gestalt, die höher als die höchste ist, die ewige, einzige, die Vāsudeva genannt wird, danach [Vāsudeva] als Ursache von Schöpfung usw., (97) als die Vyūhas Saṃkarṣaṇa usw., die auch der Ursprung der Welt usw. sind [und] die zum Zwecke der Verehrung durch die gläubigen, edlen Bhaktas (98), um der Welt zu helfen, [existieren, nämlich] die vier Vyūhas des alldurchdringenden Vāsudeva, dessen Eigenform höher als der Höchste ist, im vierten Zustand, (99) der Vyūha, der Tiefschlaf genannt wird, der Traumschlaf-Vyūha und der Wachzustand-Vyūha sowie auch die anderen Vyūhas, die Mūrty-antaras sind, (100) die Verkörperungen (*mūrṭi*), die Vibhavas genannt werden, und die Prādurbhāvāntaras.“⁹³⁸

⁹³⁷ Vgl. für die Stelle aus der SS unten p. 413. Im LT heißt es, daß der zu initiierte Schüler mit den *ātmaguṇas* versehen sein solle, jedoch ohne diese näher zu erklären. Möglicherweise sind damit die im GautDhSū genannten *ātmaguṇas* gemeint.

⁹³⁸ PārS 1.97b-101b: *ākṛtiś ca parātparā | nityaikā vāsudevākhyā tataḥ sṛṣṭyādihetanā || 97 saṃkarṣaṇādivyūhaś ca jagañjanmādayo 'pi ca | upāsanārthaṃ bhaktānām āstikānām mahātmanām || 98 jagatām upakārārthaṃ vāsudevasya vai vibhoḥ | parātparasvarūpasya caturvyūhas turīyakaḥ || 99 vyūhaḥ suṣuptisaṃjñāś ca svapnavyūhas tathaiva ca | jāgradvyūhas tathānye ca vyūhā mūrtyantarā api || 100 mūrtayo vibhavākhyāś ca prādurbhāvāntarāṇy api |*.

a. Unterschiedliche Kategorisierungen der Erscheinungsformen
Gottes in der Pārameśvarasaṃhitā

In der PārS sind verschiedene Typen von Kategorien von Erscheinungsformen des Gottes zu finden:

A ⁹³⁹	B ⁹⁴⁰	C ⁹⁴¹	D ⁹⁴²	E ⁹⁴³
<i>para</i>	<i>sūkṣma</i>	<i>parātpara</i>	<i>parātpara</i>	<i>nityodita/sadodita/śāntatara</i>
		<i>para</i>		
<i>vyūha</i>	<i>vyūha</i>	<i>vyūha</i>	4 Vyūhas in den Zuständen <i>turya</i> , <i>suṣupti</i> , <i>svapna</i> und <i>jāgrat</i>	<i>śāntodita (vyūha)</i> 3 (Acyuta usw.)/ 4 (Vāsudeva usw.) Vyūhas in den Zuständen <i>suṣupti</i> , <i>svapna</i> und <i>jāgrat</i>
		<i>vyūhāntara/mūrtyantara</i>	<i>mūrtyantara</i>	<i>mūrtyantara</i>
<i>vibhava</i>	<i>vibhava</i>	<i>vibhava/prādurbhāva</i>	<i>vibhava</i>	<i>prādurbhāva</i>
			<i>prādurbhāvāntara</i>	

⁹³⁹ PārS 10.347c-350b, 11.397d-398b, 15.350 (= SS 25.115c-116b).

⁹⁴⁰ PārS 15.427c-428b (= JS 20.199c-200b), 19.537a (*vihagavyūha-sūkṣma* ist analog zur Parallelstelle ĪS 21.574c als *vibhavavyūhasūkṣma* zu lesen).

⁹⁴¹ PārS 8.55c-56b, 9.145-151b, 15.21-22a. In PārS 10.213c-214b (es handelt sich hier um eine Beschreibung des Inhalts der PauṣS) und 15.34c-35a (≈ PauṣS 43.75abc) werden die Vyūhas, Mūrtyantaras und Vibhavas genannt, ohne jedoch eine *para*- oder *parātpara*-Form zu nennen. Diese beiden Stellen, die interessanterweise beide mit der PauṣS in Verbindung stehen, können daher nur bedingt zu Typ C gezählt werden

⁹⁴² PārS 1.97b-101b.

⁹⁴³ PārS 8.51c-55b, 15.22b-24b, 19.533c-534.

Typ A stammt aus der SS, wie auch durch den Vers PārS 15.350 – eine der Stellen, an der diese Kategorisierung in der PārS erscheint – deutlich wird, der dieser Saṃhitā entnommen ist. Die SS unterscheidet drei Seinsweisen (*prakāra*), in denen das höchste *brahman* verehrt werden kann.⁹⁴⁴ Diese sind folgende:

„Der Gott, der einen Körper aus sechs Eigenschaften hat, der mit der Glut leuchtenden Feuers versehen ist, überall Hände, Füße, Augen, Köpfe und Münder hat,⁹⁴⁵ (25) dieser Einzige, auf den alles gestützt ist, der Herr, wird als Höchstes (*para*) erklärt.

Und die anderen drei, welchen dieses vorausgeht, die durch die Eigenschaften Wissen usw. unterschieden sind, (26) diese erkenne

⁹⁴⁴ SS 1.23: „Von jenen, die das ewige höchste *brahman* in drei Seinsweisen verehren, bleibt die Leidenschaft fern.“ (*trivīdhena prakāreṇa paramaṃ brahma śāśvataṃ | ārādhayanti ye teṣāṃ rāgas tiṣṭhati dūrataḥ* ||). Der Verehrer hat nicht die freie Wahl, eine von diesen Formen zu verehren, sondern es sind bestimmte Voraussetzungen notwendig, um die Berechtigung (*adhikāra*) zu einer dieser Verehrungen zu bekommen: „Yogins, die im achtgliedrigen Yoga vollkommen sind [und] deren *ātman* sich am Opfer im Herzen erfreut, sollen die Berechtigung zu dem Einen, der im Herzen ruht, haben. Brahmanen aber, die mit gemischten Opfern beschäftigt sind [und] über den Veda zu reden verstehen, (7c-8) [sollen] die Berechtigung zu den vier Vyūhas mit Mantras [haben]; und nicht [soll es] anders [sein]. [Angehörige der] drei [*varṇas*] *kṣatriya* usw. aber, die [dem Gott] wirklich hingegen (*prapanna*) sind, (9) [sollen] die Berechtigung zum Fortgang des Rituals für die vier Vyūhas ohne Mantras [haben]. Zum Mantra-Kreis der Vibhavas und [ihr] Ritual aber [sind] jene [berechtigt], die die rechte Unterscheidung nicht [erlangt] haben, (10) ihre Selbstsucht nicht beseitigt haben, deren *ātman* sich [jedoch] an ihrem eigenen Ritualwerk erfreut [und] die in Tat, Rede und Geist wahrhaftig Anhänger (*bhakta*) des höchsten Herrschers sind.“ (SS 2.7c-11: *aṣṭāṅgayogasiddhānāṃ hrīdyāganirātātmanāṃ || 7 yogināṃ adhikāraḥ syād ekasmin hṛdayeṣāye | vyāmiśrayāgayuktānāṃ viprāṇāṃ vedavādināṃ || 8 samantram tu caturvyūhe tv adhikāro na cānyathā | trayāṇāṃ kṣatriyādināṃ prapannānāṃ ca tattvataḥ || 9 amantram adhikāras tu caturvyūhakriyākrame | sakriye mantracakre tu vibhaviḥ vivekināṃ || 10 mamatāsannirastānāṃ svakarmanirātātmanāṃ | karmavānmanasaiḥ samyag bhaktānāṃ paramēśvare || 11*).

⁹⁴⁵ SS 1.25cd = BhG 13.13ab. Diese Formulierung aus der BhG, die selbst auf das Puruṣasūkta zurückgeht, wo der *puruṣa* als tausendköpfig, tausendäugig und tausendfüßig beschrieben wird (siehe RV X.90.1), ist in den Pāñcarātra-Saṃhitās häufig zu finden (siehe z.B. JS 4.63c-64b, PauṣS 19.68d, 27.275d, PādS jp 5.36d-37a). Vgl. auch MBh 12.326.6c-7a.

als das ‚Vyūha‘ Genannte, das Sein, das die Frucht der Emanzipation verleiht.

Das Verschiedengestaltige, das mit den Eigenschaften Wissen usw. versehen ist, [welche für diese] in unterschiedlicher Weise [je-weils] hauptsächlich oder fortdauernd [sind], das erkenne als das zum Vibhava Gehörige, das Genuß und Emanzipation verleiht.“⁹⁴⁶

Die höchste (*para*) Form ist der transzendente Gott, dessen Charakteristika schon im Abschnitt über die Eigenform Gottes (pp. 266ff.) beschrieben wurden. Die Verwendung des Neutrums für Wörter, die eigentlich Maskulina sind, zeigt, daß hier das *brahman* gemeint ist.

Die drei Vyūhas sind Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha. Ihr Entstehen durch die Teilung der sechs göttlichen Eigenschaften wurde ebenfalls schon behandelt (siehe pp. 277ff.); weitere ihrer Charakteristika werden unten erörtert werden (pp. 327ff.).

Die Vibhavas sind ebenso wie die Vyūhas in unterschiedlichen Anteilen durch die sechs göttlichen Eigenschaften gekennzeichnet,⁹⁴⁷ d.h. gewisse Eigenschaften herrschen vor, und andere bestehen fort, sind aber nur latent vorhanden.⁹⁴⁸ Es ist jedoch unklar, ob bei allen Vibhavas dieselben Eigenschaften vorherrschen oder ob sie sich diesbezüglich unterscheiden. Alaśiṅga Bhaṭṭa, der Kommentator der SS, meint, daß sie hauptsächlich durch *śakti* und *tejas* gekennzeichnet wären, da sie – hier beruft er sich auf LT 2.58c-59b⁹⁴⁹ – aus Aniruddha hervorgehen würden.⁹⁵⁰ Daß SS 9.54c-56, davon abweichend, lehrt, daß die Vibhavas aus dem *viśākhayūpa* hervor-

⁹⁴⁶ SS 1.25-27: *śāḍguṇyavigrahaṃ devaṃ bhasvajjvalanatejasam | sarvataḥ pāṇipādaṃ tat sarvato 'kṣiṣiromukham || 25 param etat samākhyā-tam ekaṃ sarvāśrayaṃ prabhum | etatpūrvaṃ trayaṃ cānyaḥ jñānādyair bheditaṃ guṇaiḥ || 26 viddhi tad vyūhasaṃjñāṃ sad niḥśreyasaphalapra-dam | mukhyānūvṛttibhedena yuktaṃ jñānādikair guṇaiḥ | nānākṛtiṃ ca tad viddhi vaibhavaṃ bhuktimuktidaṃ || 27.*

⁹⁴⁷ Siehe auch SS 9.53a und LT 11.32.

⁹⁴⁸ Vgl. dazu auch p. 286.

⁹⁴⁹ „Der Vibhava des Alldurchdringenden, beginnend mit Padmanā-bha, hat eine unendliche Form. Die Ausdehnung des Aniruddha wird im Sāttvata[tantra] gezeigt.“ (*vibhavo 'nantarūpas tu padmanābhamukho vi-bhoḥ || aniruddhasya vistāro darśitas tasya sāttvate |*).

⁹⁵⁰ SSBh 8,21-26.

gehen,⁹⁵¹ begründet er damit, daß Aniruddha und der *viśākhayūpa* ohne Unterschied wären.⁹⁵² Weitere Hinweise zu den Eigenschaften (*guṇa*) der Vibhavas konnten in den Saṃhitās bisher nicht gefunden werden.⁹⁵³

Typ B ist in der JS, der SS und der PauṣS zu finden.⁹⁵⁴ Eine der beiden Belegstellen der Begriffe *sūkṣma*, *vyūha* und *vibhava* in der PārS stammt aus der JS. In den genannten Texten werden diese Begriffe jedoch nicht näher erläutert.

Eine kurze Erklärung bietet Rāmānuja in seinem Śrībhāṣya: „Denn dieses höchste *brahman*, das Vāsudeva genannt wird, dessen Körper aus den vollständigen sechs Eigenschaften besteht, wird, wenn es je nach Berechtigung unterschieden in fein, Vyūha und Vibhava von den Bhaktas mit einem Ritual, dem Wissen vorausgeht, verehrt wird, wahrhaftig erlangt. [Denn] sie lehren: ‚Nachdem durch die Verehrung des Vibhava der Vyūha erlangt wurde, wird durch die Verehrung des Vyūha das höchste *brahman*, das Vāsudeva genannt wird, das Feine, erlangt.‘ Vibhava nämlich ist die Schar der Prādurbhāvas wie Rāma, Kṛṣṇa usw. Vyūha sind die vier Vyūhas in der Form von Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha. Das Feine aber ist das höchste *brahman*, das Vāsudeva genannt wird, dessen Körper ausschließlich aus den sechs Eigenschaften besteht.“⁹⁵⁵

Wir sehen aus dieser Erklärung, daß die drei Kategorien *sūkṣma*, *vyūha* und *vibhava* identisch mit den oben genannten Kate-

⁹⁵¹ Vgl. pp. 371ff.

⁹⁵² SSBh 182,22-24.

⁹⁵³ Weiteres zu den Vibhavas siehe pp. 361ff.

⁹⁵⁴ JS 16.260a, 20.199c-200a, 283d-284b, SS 9.2a, 16.29a, PauṣS 32.116a.

⁹⁵⁵ Śrībh II 325,1-5 (ad BSū 2.2.41): *tad dhi vāsudevākhyam paraṃ brahma sampūrṇaśāḍguṇyavapuḥ sūkṣmavyūhavibhavabhedabhinnam ya-thādhikāraṃ bhaktair jñānapūrveṇa karmaṇābhycitaṃ samyak prāpyate. „vibhavārcanād vyūhaṃ prāpya vyūhārcanāt paraṃ brahma vāsudevākhyam sūkṣmaṃ prāpyate“ iti vadanti. vibhavo hi nāma rāmakṛṣṇādiprā-durbhāvagaṇaḥ. vyūho vāsudevasaṅkarṣaṇapadyumnāniruddharūpaś caturvyūhaḥ. sūkṣmaṃ tu kevalaśāḍguṇyavigrahaṃ vāsudevākhyam paraṃ brahma.* Vgl. auch NyS 394,3-396,2, wo *sūkṣma*, *vyūha*, *vibhava*, *arcā* und *antaryāmin* als die fünf Seinsweisen (*prakāra*) Gottes erklärt werden (zu den fünf *prakāras* vgl. pp. 322ff.).

gorien *para*, *vyūha* und *vibhava* sind. Auch Alaśiṅga Bhaṭṭa ist dieser Meinung, da er *sūkṣma* mit *para* erklärt.⁹⁵⁶

Nicht immer ist jedoch *sūkṣma* mit *para* gleichzusetzen. Die PauṣS lehrt an einer leider sehr fehler- und lückenhaften Stelle zwei Erscheinungsformen Gottes, eine „ewig manifeste“ (*nityodita*, *sadodita*)⁹⁵⁷ und eine feine (*sūkṣma*): „Und das, was gelehrt wurde, ist unvergleichlich, jenseits der Sinnesorgane, hat eine Eigenform, die vollständig zur Ruhe gelangt und höchste Wonne ist, ist ewig manifest (76) [und] glänzt wie eine Menge von Blitzen und zehntausend Sonnen, Feuer und Vollmonde. Das zweite wird ‚fein‘ (*sūkṣma*) genannt. Dieses entsteht und vergeht.“⁹⁵⁸ Hier entspricht die erste beschriebene Form der höchsten (*para*). Die feine (*sūkṣma*) Form ist nicht ewig, sondern sie entsteht und vergeht. Die hier vorgenommene Unterscheidung zwischen *para* und *sūkṣma* erinnert an die Kategorien *para*, *sūkṣma* und *sthūla*, in die häufig die Erscheinungsformen Gottes, aber auch andere Dinge eingeordnet werden;⁹⁵⁹ in dem in der verwendeten Edition der PauṣS vorliegenden Text ist von *sthūla* jedoch keine Rede.

Typ C wandelt die Typen A und B insofern ab, als über den höchsten oder feinen Gott noch ein höherer gestellt wird und die Vyūhāntaras oder Mūrtyāntaras, wie sie auch genannt werden, eingeführt werden.

⁹⁵⁶ SSBh 171,17; 288,23. Vgl. auch SDS 115,8f.: „Das Feine ist das Vāsudeva genannte höchste *brahman*, das mit den vollständigen sechs Eigenschaften versehen ist.“ (*sūkṣmaṃ sampūrṇaśaḍguṇaṃ vāsudevākhyam paraṃ brahma*.).

⁹⁵⁷ Vgl. dazu pp. 312ff.

⁹⁵⁸ PauṣS 20.76-77: *yad idaṃ ca samuddiṣṭam anaupamyam atīndriyam | saṃśāntaparamānandaṃ svarūpaṃ* (konj. *saṃśāntaparamānandasvarūpaṃ*) *ca sadoditam* || 76 *saudāminīcayārkaṅnipūrṇacandrāyutadyuti | sūkṣmasaṃjñam dvitīyaṃ syāt tad udety astam eti ca* || 77.

⁹⁵⁹ Für diese drei Erscheinungsformen Gottes in der JS siehe RASTELLI 1999a: 105ff. Ein anderes Objekt, das in diese drei Kategorien eingeteilt wird, ist z.B. der Meditationsgegenstand; siehe JS 33.37ab (= PārS 7.477ab).

Der Gott, der höher als der Höchste (*parātpara*⁹⁶⁰) ist, entspricht dabei inhaltlich der Form, die in den Typen A und B *para* oder *sūkṣma* genannt wird. Er ist das höchste, unvergleichliche, über den Sinnesorganen stehende *brahman*, das durch Wonne, Sein und Geistigkeit gekennzeichnet ist und aus dem die anderen Formen *para*, *Vyūha* usw. aus Gnade für seine Anhänger hervorgehen: „Manifest geworden ist der Körper dessen, der aus Vāsudeva –, der höher als der Höchste [und] durch Licht und Wonne gekennzeichnet ist, jenseits der Sinnesorgane steht, unvergleichlich ist, die Form von Sein und Geistigkeit hat, ewig manifest (*sadodita*) ist, zwei Arme und eine einzige Gestalt hat [und] mit den Händen die *varada*- und die *abhaya*[*mudrā*]⁹⁶¹ zeigt], das Heil ist, die sechs Eigenschaften zur Gänze inne [und] ein vierwesenhaftes Eigenwesen hat, dessen Eigenform vollständig zur Ruhe gelangt (*saṃśānta*) und höchste Wonne ist, der das *brahman*, das Sein ist, – zum Zwecke [der Gewährung] von Gnade für die Bhaktas aus [seinem eigenen] Wunsch in Form des Höchsten, des *Vyūha* usw., in einer oder mehreren Formen wie eine Leuchte aus einer [anderen] brennenden Leuchte⁹⁶² herabgestiegen ist.“⁹⁶³

⁹⁶⁰ Bei *parātpara* handelt es sich um ein Kompositum mit einem Vorderglied im Ablativ; vgl. z.B. das Kompositum *parātparaparavyūha-vyūhāntaratanu* in PārS 8.55cd.

⁹⁶¹ Für die *varadamudrā* wird die rechte Hand aufrecht von sich abgewandt gehalten, für die *abhayamudrā* die linke Hand hängend von sich abgewandt; für eine Beschreibung siehe z.B. JS 8.104-105b, für eine Zeichnung PādS vol. 1, App. p. 24.

⁹⁶² Dieser Vergleich findet sich auch in der PādS: „Und aus den vier Verkörperungen entstehen nach der Reihe 24 [andere] Verkörperungen wie aus einer Leuchte eine andere, o Brahmane.“ (PādS *jṇ* 2.21: *mūrtibhyaś ca caturbhyaś ca caturviṃśatimūrtayaḥ | jāyante kramaśo brahman dipād dipāntaraṃ yathā ||*). Er ist auch in der Viśvakṣeṇasaṃhitā (vgl. zu dieser Anm. 977) zu finden (zitiert in SSBh 187,22) und wurde aus dieser in TT₁ 105 übernommen (siehe unten pp. 367f.).

⁹⁶³ PārS 7.478c-482b: *parātparād vāsudevāt prakāśānandalakṣaṇāt || 478 atīndriyād anaupamyāt saccidrūpāt sadoditāt | dvibhujād ekamūrteś ca varadābhayapāṇikāt || 479 svāsteḥ (konj. svasteḥ) śāḍgunyasamsiddhāc caturātmyasvabhāvināḥ | saṃśāntaparamānandasvarūpād brahmaṇaḥ sataḥ || 480 anugrahārthaṃ bhaktānām avatīrṇasya cecchayā | paravyūhādirūpasya dipād dipavad ujjvalāt || 481 ekādyanekarūpasya vighraho 'yaṃ prakāśitaḥ |*

Es stellt sich die Frage, wie sich die *para*-Form von der *parāt-para*-Form unterscheidet. Leider gibt es dazu keine expliziten Aussagen. Die *para*-Form scheint eine Zwischenform zwischen *parāt-para* und Vyūha zu sein, weniger transzendent als der *parātpara* Gott – so daß Vyūhas aus ihr hervorgehen können, was aus der *parātpara* Form, die jenseits von allem steht, nicht möglich zu sein scheint –, aber doch über den Vyūhas stehend. Historisch gesehen scheint die *parātpara*-Form als letzte zu den anderen Kategorien gekommen zu sein. Mit ihr wird betont, daß Gott über allem steht, so transzendent ist, daß er für den menschlichen Geist nicht erfaßbar ist, und sogar noch jenseits seiner höchsten (*para*) Form existiert. Ein ähnliches Phänomen ist in der Jayākhyasaṃhitā zu beobachten. Dort werden *sthūla*, *sūkṣma* und *para* als drei Formen Gottes gelehrt, über die dann eine vierte namens *paratara*, „höher [als die höchste]“ gestellt wird.⁹⁶⁴

Die Vyūhāntaras sind zwölf Gottheiten, die während der reinen Schöpfung (*śuddhasṛṣṭi*) aus den Vyūhas hervorgehen. Auf sie wird unten (pp. 348ff.) zurückgekommen werden.

Typ D ist der Typ, der in der Liste in PārS 1 genannt wird. Er erscheint sonst in der PārS nicht. Er könnte eine Weiterentwicklung aus Typ C sein. Möglicherweise ist der Unterschied zwischen *para* und *parātpara* unklar geworden, und man empfand einen von beiden als überflüssig. Da die transzendente Form Gottes höher als alles andere ist, hat man sich für die *parātpara*-Form, die „Allerhöchste“, entschieden und die *para*-Form beiseite gelassen. Für die Vyūhas in den vier Bewußtseinszuständen siehe pp. 327ff., für die Prādurbhāvāntaras pp. 376f.

Typ E unterscheidet sich von Typ C und D im wesentlichen durch die Erscheinungsformen *nityodita/sadodita/śāntatara* und *śāntodita*. Die Bedeutung dieser Begriffe und ihr Verhältnis zueinander sind nicht immer ganz eindeutig.

Als *nityodita*, *sadodita* oder auch *satatodita*, „ewig manifest“, wird häufig das höchste *brahman* bzw. Gott in seiner höchsten Form

⁹⁶⁴ Siehe JS 4.23-26b, 6.204-212 und 12.21c-28 und die Diskussion dieser Erscheinungsformen Gottes in RASTELLI 1999a: 105-113.

bezeichnet.⁹⁶⁵ Der Begriff *śāntodita*, der in den Saṃhitās nur selten und viel weniger häufig als *nityodita* zu finden ist, ist in der PārS meist in Verbindung mit dem Wort *vyūha* anzutreffen.⁹⁶⁶ Er bezeichnet also in diesen Fällen Gott in Form des Vyūha, und zwar des Vyūha im vierten (*turya*) Zustand, denn, während im allgemeinen gelehrt wird, daß die Vyūhas in den vier Zuständen *turya*, *suṣupti*, *svapna* und *jāgrat* existieren,⁹⁶⁷ ist an den Stellen, wo der *śāntodita* Vyūha zur Sprache kommt, weiters nur mehr von den Vyūhas in den drei Zuständen *suṣupti*, *svapna* und *jāgrat* die Rede,⁹⁶⁸ woraus geschlossen werden kann, daß der *śāntodita* Vyūha mit dem Vyūha im *turya*-Zustand identisch ist.⁹⁶⁹ Da, wie erwähnt, der Begriff *śāntodita* in den Saṃhitās sonst kaum vorkommt, können auf Grundlage dieser Texte keine weiteren Aussagen darüber gemacht werden. Definitionen oder Erklärungen der beiden Begriffe *nityodita* und *śāntodita* sind dort jedenfalls nicht zu finden.

In den Texten des späteren Viśiṣṭādvaitavedānta jedoch werden die beiden Termini aufgegriffen. Veṅkaṭanātha erklärt diese als zwei Formen des höchsten (*para*) Gottes: „Nur im Höchsten ist auch die Unterscheidung in *nityodita* und *śāntodita* zu erkennen.“⁹⁷⁰ Veṅkaṭanātha erläutert diese beiden Begriffe nicht weiter; es wird aber durch diese Bemerkung klar, daß es sich nach seiner Meinung sowohl bei *nityodita* als auch *śāntodita* um Erscheinungsformen des höchsten Gottes und nicht eines Vyūha handelt. Daß sich *śāntodita* auf den höchsten Gott bezieht, wird auch durch einen Vers in Veṅkaṭanāthas Varadarājapañcāśat deutlich: „O Wunschgewährer, die Glücklichen denken mit einem friedvollen Herzen über Deine Eigenform nach, die allem zu Vermeidenden entgegengesetzt, *śāntodita*, ewig, die

⁹⁶⁵ PārS 5.41c (= PauṣS 22.25a), 7.479b, 484c, 492d, 19.526c, 25.51b, 90d, JS 6.18d, PauṣS 20.76d (siehe oben p. 310), 33.20d, AS 2.25c, 53.17c.

⁹⁶⁶ PārS 8.51cd (*vyūhasya śāntoditasya*), 15.21c (*śāntoditādivyūhānām*), 19.533cd (*vyūhaṃ śāntoditam*). Vgl. auch SS 18.191c-192b, wo gesagt wird, daß die vier Vyūhas (hier als *cāturātmīyatattvas* bezeichnet) ein *śāntoditasvarūpa* haben.

⁹⁶⁷ Siehe z.B. PārS 1.99d-100c, 10.349a.

⁹⁶⁸ Siehe PārS 8.51c-54a und 19.533c-534b.

⁹⁶⁹ Vgl. auch p. 332.

⁹⁷⁰ NyS 394,4f.: *paraminn eva śāntoditanityoditavibhāgo 'pi bhāvyaḥ*.

höchste, alldurchdringend, überaus fein [und] aus bewegungsloser Freude beschaffen ist.“⁹⁷¹

Ebenfalls auf den höchsten Gott bezieht sich die Beschreibung des *śāntodita*-Zustands (*śāntoditadaśa*) in Parāśara Bhaṭṭas Śrīraṅga-rājastava: „Es ist der *śāntodita*-Zustand, der unendlich, unabhängig und tief ist, auf den gestützt Deine Scharen von guten Eigenschaften, sich gleichsam selbst erhaltend, sich ausdehnen. O Wunschgewährer, nur Du kennst Dich, dessen Wellen ruhig sind, der von starker Wonne erfüllt ist, die so tief ist wie Du selbst [und nur] von Dir zu erkennen ist.“⁹⁷² Nach diesem Vers ist für den *śāntodita*-Zustand die Ausbreitung der göttlichen Eigenschaften charakteristisch. Dies wird durch einen Vers aus einem anderem Stotra Parāśara Bhaṭṭas, dem Guṇaratnakōśa, bestätigt: „O Göttin, durch [deinen] Geliebten, der, nachdem er die Schlange Ananta, die an ihrem Kopf (*upari*) einen durch Edelsteine leuchtenden, funkelnden Schlangenhaubenbaldachin hat [und] wie eine Girlande duftet und zu berühren ist, dort ausgebreitet hat, das Universum, das nur von einem einzigen Herrscher beherrscht wird, über [Ananta] führt [und] der durch diese und jene unzähligen Entfaltungen von *śāntodita*“⁹⁷³ Eigenschaften Deiner würdig ist, bewirkst Du Genüsse, die tief sind durch den zähen Saft der Vollendung der gegenseitigen Einheit (*advaita*).“⁹⁷⁴

Halten wir jedoch fest, daß in den letzten drei zitierten Versen *śāntodita* nicht *nityodita* gegenübergestellt wird, und wir daher den Unterschied zwischen den beiden nicht erfahren.

Piḷlai Lokācārya unterscheidet die beiden Begriffe, erklärt sie aber ebenfalls nicht und macht dies auch explizit: „Die Unterschei-

⁹⁷¹ VRP 16: *saṃcintayanty akhilaheyavipakṣabhūtaṃ śāntoditaṃ śa-mavatā hṛdayena dhanyāḥ | nityaṃ paraṃ varada sarvagataṃ susūkṣmaṃ niṣpandanandathumayaṃ bhavataḥ svarūpaṃ ||*.

⁹⁷² ŚRRSt II.37: *yam āśrityaivātmabharaya iva te sadguṇagaṇāḥ prathante so 'nantasvavaśghanaśāntoditadaśaḥ | tvam eva tvāṃ vettha stimitavitarāṅgaṃ varada bhoḥ syasaṃvedyasvātmadvayasabahulānandabharitaṃ ||*.

⁹⁷³ Für eine mögliche Übersetzung von *śāntodita* an dieser Stelle siehe unten pp. 321f.

⁹⁷⁴ GRK 25: *tatra sraṅgaparśagandhaṃ sphuradupariphaṇāratnaro-cirvitānaṃ vistīryānantaabhogaṃ tadupari nayatā viśvam ekātapatram | tais taiḥ kāntena śāntoditaguṇavibhavair arhatā tvāṃ asaṃkhyaiḥ anyonyādvaitaṇiṣṭhāghanarasagahanān devī badhnāsi bhogān ||*.

nung in *nityodita*, *śāntodita* usw. (...) werden nicht erklärt, weil [sie] schwer zu bestimmen und überaus geheim sind.“⁹⁷⁵

Eine Erklärung bietet Raṅgarāmānuja (15./16. Jh.⁹⁷⁶) in seinem Kommentar zu der oben zitierten Stelle aus dem Nyāyasiddhāṅjana: „*śāntodita* [bedeutet]: Auf die [durch die Worte]: ‚Aus dem *nityodita* entstand so der *śāntodita* Hari‘⁹⁷⁷ usw. beschriebene Weise wird der Vāsudeva, der aus dem *nityodita* genannten höchsten Vāsudeva, der von den Emanzipierten zu erfahren ist,⁹⁷⁸ hervorgegangen [und] die Ursache für die drei Vyūhas ist, *śāntodita* genannt; das ist die Be-

⁹⁷⁵ TT₁ 107: *nityoditaśāntoditādibhedo* (...) *duravadhāratvād guhyatamtvāc ca nocante*. Vgl. auch TT₂ 84,4-8. TT₂ ist vermutlich eine Übersetzung des TT des Piḷlai Lokācārya (wie auch die Edition von TT₁) ins Sanskrit. Nārāyaṇamuni, der Autor von TT₂, selbst sagt, daß es eine Übersetzung aus dem Maṇipravāla ins Sanskrit ist (TT₂ 84,19f).

⁹⁷⁶ DASGUPTA 1922 datiert Raṅgarāmānuja auf p. 126 auf das 15., auf p. 117 auf das 16. Jahrhundert.

⁹⁷⁷ Dieser Halbvers, der auch im Maṇavālamāmunis Tattvatrayavyākhyāna zitiert wird (siehe das Zitat des Tattvatrayavyākhyāna in SSBh 19,10-16 und AMALADASS 1995: 197 [eine Ausgabe des Tattvatrayavyākhyāna war mir leider nicht zugänglich]) stammt nach SCHRADER (1916: 53, Anm. 1) und AMALADASS (ebenda) aus einem Text namens Viṣvakṣeṇasaṃhitā, wofür ich in den mir vorliegenden Texten bisher keine eindeutigen Belege gefunden habe, was aber nicht unwahrscheinlich ist. Raṅgarāmānuja nennt und zitiert im Abschnitt vor dem hier Dargebrachten die Viṣvakṣeṇasaṃhitā (NyST 394,8f.). Bei dieser Viṣvakṣeṇasaṃhitā handelt es sich nicht um den edierten Text mit diesem Namen, sondern um einen anderen Text, der inhaltlich der Rāmānuja-Schule sehr nahe steht und in dieser auch verwendet und zitiert wird (z.B. im PraP, vgl. dafür OBERHAMMER 2004: 121-126, oder auch als Quelle des Tattvatraya; vgl. dafür unten p. 369; vgl. weiters zur Nähe dieses Textes zum Viśiṣṭādvaitavedānta OBERHAMMER 2002: 30ff.). Die bisher bekannten Passagen aus dieser Viṣvakṣeṇasaṃhitā sind in dem edierten Text dieses Namens nicht enthalten; weiters unterscheiden sich die Dialogpartner in den beiden Texten. Im edierten Text ist Viṣvakṣeṇa der Sprecher und Nārada der Zuhörer, im z.B. im PraP zitierten Text ist Viṣvakṣeṇa der Zuhörer und Viṣṇu der Sprecher (siehe OBERHAMMER 2004: 123f.).

⁹⁷⁸ Vgl. dazu ŚRRSt II.39a: „Aufgrund der sechs Eigenschaften wirst du, der von den Emanzipierten zu genießen ist, der höchste Vāsudeva genannt.“ (*śāḍguṇyād vāsudevaḥ para iti sa bhavān muktabhogyaḥ*).

deutung.⁹⁷⁹ Der *śāntodita* Vāsudeva ist nach Raṅgarāmānuja jener, der aus dem höchsten Gott hervorgeht, und aus dem die drei Vyūhas Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha hervorgehen, d.h. der Vāsudeva, der an anderen Stellen als der erste Vyūha bezeichnet wird.

Raṅgarāmānuja bezeichnet ihn an der zitierten Stelle nicht als Vyūha, und dies hat einen guten Grund. Denn für Veṅkaṭanātha, dessen Text er hier kommentiert, ist *śāntodita* eine Form des höchsten Gottes; Vāsudeva, aus dem Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha hervorgehen, wird, wie diese drei, unter den Vyūhas genannt.⁹⁸⁰ Raṅgarāmānuja nennt in seiner Erklärung der Vyūhas nur Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha;⁹⁸¹ Vāsudeva ist für ihn die *śāntodita*-Form.

⁹⁷⁹ NyST 394,11f.: *śāntoditeti. „nityoditāt sambabhūva tathā śāntodito hariḥ“ ityādyuktaparakāreṇa muktānubhāvyanityoditasamjñakaparavāsudevoppannaḥ śāntoditasamjñako vyūhatrayahetubhūto vāsudeva ity arthaḥ.*

⁹⁸⁰ Siehe NyS 394,4-395,1: „Nur im Höchsten ist auch die Unterscheidung in *nityodita* und *śāntodita* zu erkennen. Der Vyūha hat die Form von Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha. Der jeweils Nachfolgende ist die Ursache für den jeweils Vorhergehenden. In diesem Vāsudeva sind alle sechs Eigenschaften wie Wissen usw. manifest. In den drei [Vyūhas] Saṃkarṣaṇa usw. sind durch das Erwachen von drei Paaren von Eigenschaften, die für das zur Erscheinung Bringen des Śāstra, die Vernichtung [der Welt] usw. geeignet sind, vier [Eigenschaften] nicht manifest. All diese [Eigenschaften] sind [jedoch] in allen [Vyūhas] vorhanden.“ (*parasminn eva śāntoditanityoditavibhāgo ’pi bhāvyaḥ. vāsudevasaṃkarṣaṇapradymnāniruddharūpo vyūhaḥ. uttarottaraḥ pūrvapūrvakāraṇakaḥ. tatra vāsudeve jñānādiguṇāḥ śaḍ apy āvirbhūtāḥ. saṃkarṣaṇādiṣu triṣu śāstrapravartanasamhārādyaupayikaguṇadvandvatrayonmeṣeṇa catuṣkam anāvirbhūtam. sarve te sarvatra santy eva.*). Für die hier genannten Funktionen der Vyūhas vgl. pp. 293f.

⁹⁸¹ Siehe NyST 394,13-395,7: „[Durch die Worte] ‚Unter diesen [drei Paaren] ist Haris Form aus dem Paar von *jñāna* und *bala* Saṃkarṣaṇa. [Seine Tätigkeiten sind] das zur Erscheinung Bringen des Śāstra und die Vernichtung der Wesen. Durch die Eigenschaft *bala* vernichtet er dieses Ganze, o Weiser. Durch *jñāna* breitet er das Śāstra aus, das sich auf alle Siddhāntas bezieht. Aufgrund [seiner] Tätigkeiten, o Weiser, werden die Eigenschaften *bala* und *jñāna* für ihn manifest.‘ ist die Manifestation der Eigenschaften des Saṃkarṣaṇa festzustellen, [durch die Worte]: ‚Die Form aus der Verbindung von *aiśvarya* und *vīrya* wird als Pradyumna gelehrt. Die *aiśvarya* und *vīrya* genannten Eigenschaften werden besonders für ihn manifest. Durch die Eigenschaft *aiśvarya* erschafft er dieses Bewegliche und Unbewegliche.

Die Auffassung, daß die *śāntodita*-Form aus der *nityodita*-Form hervorgeht und selbst die Ursache für die drei Vyūhas ist, wird auch von Maṇavālamāmuni (1370-1443⁹⁸²) geteilt, der sich ebenso wie Raṅgarāmānuja auf den angeblich aus der Viṣvaksenaśaṃhitā stammenden Halbvers bezieht,⁹⁸³ und Alaśiṅga Bhaṭṭa (19. Jh.), der die entsprechende Passage aus Maṇavālamāmunis Tattvatrayavyākhyāna zitiert, schließt sich dieser Meinung ebenfalls an.⁹⁸⁴

Fassen wir unsere vorläufigen Ergebnisse bezüglich der Begriffe *nityodita* und *śāntodita* zusammen. In der PārS bezeichnet *nityodita* den höchsten (*para*) Gott; *śāntodita* bezeichnet Gott als Vyūha im vierten (*turya*) Zustand. In anderen Saṃhitās wurden diesbezügliche Informationen bisher nicht gefunden. Die Stotras der Viśiṣṭādvaitins, die zitiert wurden, sind nicht ganz eindeutig. Einerseits wird mit *śāntodita* der höchste Gott bezeichnet, andererseits könnten die Verse von Parāśara Bhaṭṭa, in denen von der Entfaltung der göttlichen Eigenschaften im *śāntodita*-Zustand die Rede ist, auch

Durch *vīrya* läßt er durchwegs alle Dharmas entstehen.‘ [die] des Pradyumna, [durch die Worte]: ‚Aus dem [Paar, in dem] *śakti* und *tejas* vorherrschen, [besteht] Haris Körper des Aniruddha. Aufgrund [seiner] Tätigkeiten, o Weiser, werden die Eigenschaften *śakti* und *tejas* für ihn manifest. Durch *śakti* erhält und schützt Hari fortwährend diese ganze Welt, das wunderbare Ei, wie der Juwelengipfel (= der Berg Meru) ein Atom (?). Durch *tejas* läßt er den *ātman* die gesamte Realität erkennen, o Weiser.‘ [die] des Aniruddha.“ („*tatra jñānabaladvandvāt rūpaṃ saṃkarṣaṇaṃ hareḥ | śāstrapravartanaṃ cāpi saṃhāraṃ caiva dehinām || balena haratīdaṃ sa guṇena nikhilaṃ mune | jñānena tanute śāstraṃ sarvasiddhāntagocaram || balajñāne guṇau tasya sphuṭaṃ* (konj. *sphuṭau*) *kāryavaśān mune ||*“ *iti saṃkarṣaṇasya*, „*aiśvaryavīryasaṃbhedaṭ rūpaṃ pradyumnam ucyate | guṇāv aiśvaryavīryākhyau sphuṭau tasya viśeṣataḥ || aiśvaryeṇa guṇenāsau sṛjate tac carācaram | vīryeṇa sarvadharmāṇi pravartayati sarvaśaḥ ||*“ *iti pradyumnasya*, „*śaktitejaḥsamutkarṣāt aniruddhatanur hareḥ | śaktitejoguṇau tasya sphuṭau kāryavaśān mune || śaktyā jagad idaṃ sarvam adbhutāṇḍaṃ nirantaram | bibharti pāti ca harir maṇisānur ivāṇukam || tejasā nikhilaṃ tattvaṃ jñāpayaty ātmano mune ||*“ *ity aniruddhasya ca guṇāvakaśo ’nusandheyaḥ*). Die Quelle des Zitates ist unbekannt. Die jeweils ersten Halbverse der drei Zitate sind fast identisch mit AS 5.17-18b.

⁹⁸² MUMME 1987: 16.

⁹⁸³ Siehe Anm. 977.

⁹⁸⁴ Siehe Tattvatrayavyākhyāna, Übersetzung AMALADASS 1995: 197 und SSBh 19,8-16.

auf den ersten Vyūha Vāsudeva hinweisen, der durch die sechs göttlichen Eigenschaften charakterisiert ist, durch deren Teilung die anderen drei Vyūhas entstehen, oder zumindest einen Ansatz für eine spätere Interpretation in diesem Sinne liefern. Weiters ist zu bemerken, daß Venkaṭanātha und Pillai Lokācārya zwischen *nityodita* und *śāntodita* unterscheiden, auch wenn wir nichts Näheres von ihnen über die Spezifika dieser beiden Begriffe erfahren. In jüngerer Zeit schließlich wird, belegt durch Raṅgarāmānuja, Maṇavāḷamā-muni und Alaśiṅga Bhaṭṭa, die Lehre vertreten, daß es sich bei *nityo-dita* um den höchsten Gott handelt und daß die *śāntodita*-Form aus diesem hervorgeht und die Vyūhas Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha hervorbringt.

Meinungsunterschiede gibt es auch bezüglich der inhaltlichen Definition der beiden Zustände, wie Alaśiṅga Bhaṭṭa in seiner Erklärung der Bedeutung des *paramantra* referiert: „[Im Wort] *śāntodita-vijñānaprāṇāya*⁹⁸⁵ [bedeutet] *śāntodita* die feine Form, die durch den Zustand, in dem nur sein *ātman* erfahren wird, charakterisiert ist; so ist die Erklärung. Da zwei Zustände des Herrschers, nämlich *śāntoditā* und *nityoditā*, erwiesen sind, ist der *śāntodita*-Zustand der Zustand, in dem nur sein *ātman* erfahren wird, der *nityodita*-Zustand aber der Zustand, in dem seine Macht (*svabhūti*) erfahren wird. So nämlich werden im Guṇaratnakośavyākḥāna in Bezug auf [die Worte]: ‚durch [deinen] Geliebten, der durch diese und jene Entfaltungen von *śāntodita* Eigenschaften [Deiner würdig ist]‘⁹⁸⁶ die beiden Zustände erklärt. Im Śrīraṅgarājastavavyākhyāna des Rāmānuja aus dem Gargakula⁹⁸⁷ aber wird in Bezug auf [die Worte]: ‚es ist der unendliche *śāntodita*-Zustand, der unabhängig und tief ist, [auf den gestützt Deine Scharen von wahren Eigenschaften] sich ausdehnen‘⁹⁸⁸ in umgekehrter Reihenfolge der *śāntodita*-Zustand als der

⁹⁸⁵ Der gesamte *paramantra* lautet: *om śāntoditavijñānaprāṇāya sarvadarśine caitanyāya namaḥ* (SS 2.23c-32).

⁹⁸⁶ GRK 25.

⁹⁸⁷ Hier handelt es sich offensichtlich nicht um den Rāmānuja, der das Śrībhāṣya verfaßt hat, sondern um einen jüngeren Vertreter seiner Schule. Es sind Manuskripte einer Śrīraṅgastavavyākhyā von einem Rāmānujācārya, also vermutlich des hier zitierten Textes, erhalten, z.B. in der Aḍyar Library (AITHAL 1968: 336f.).

⁹⁸⁸ ŚRRSt II.37.

Zustand, in dem seine Entfaltung und seine Eigenschaften erfahren werden, [und] der *nityodita*-Zustand als der Zustand, in dem [seine] Eigenform erfahren wird, gelehrt. Dies ist fehlerhaft, weil im Hinblick auf den Agens im Varadarājastavavyākḥāna in Bezug auf [die Worte]: „Zustand eines wellenlosen Ozeans, der die Unbeweglichkeit nachahmt, die der Größe der aus der Wahrnehmung des zur Ruhe gekommenen unendlichen *ātman* entstandenen großen Wonne anhaftet“⁹⁸⁹ in der richtigen Reihenfolge erklärt wird, daß der *śāntodita*-Zustand der Zustand ist, in dem nur sein *ātman* wahrgenommen wird, [und] der *nityodita*-Zustand der andere [Zustand] ist.“⁹⁹⁰

Alaśiṅga Bhaṭṭa erklärt hier *śāntodita* als Zustand Gottes, in dem nur sein *ātman*, sein Wesen erfahren wird, und *nityodita* als Zustand, in dem seine Macht (*bhūti*), Entfaltung (*vibhūti*) und Eigenschaften (*guṇa*) erfahren werden. Er läßt uns auch wissen, daß es Autoren wie Gargakulīnārāmānuja gab, die genau gegenteiliger Meinung waren und den *nityodita*-Zustand durch die Erfahrung seines *ātman* und den *śāntodita*-Zustand durch die Erfahrung seiner Macht usw. charakterisiert lehrten. Aufgrund der bisherigen Darstellung der Bedeutung der beiden Begriffe *nityodita* und *śāntodita*, nämlich aufgrund der Bezeichnung des höchsten (*para*) Gottes als *nityodita* in den Samhitās, aufgrund der Charakterisierung des *śāntodita*-Zustands durch die Ausbreitung oder Entfaltung der göttlichen Eigenschaften in Parāśara Bhaṭṭas Stotras und aufgrund der Lehre, daß *nityodita* eine „transzendenterer“ Erscheinungsform Gottes als *śāntodita* ist, liegt es nahe, der Meinung des Gargakulīnārāmānuja zu folgen und nicht der von Alaśiṅga Bhaṭṭa und der Verfasser des Guṇa-

⁹⁸⁹ VRSt 13.

⁹⁹⁰ SSBh 18,22-19,6: *śāntoditaviññānaprāṇāya śāntoditam sūkṣmarūpam, svātmamātrānubhavadaśāviśiṣṭam iti yāvat. yataḥ śāntoditā nityoditā ceti daśādvayam īśvarasya prasiddham. tatra śāntoditāvasthā nāma svātmamātrānubhavadaśā, nityoditāvasthā tu svabhūtyanubhavadaśā. tathā ca śrīguṇaratnakośavyākhyāne* – „*tais taiḥ kāntena śāntoditagūṇavibhavaḥ ity atra daśādvayam vyākhyātam. gargakulīnārāmānujīye śrīraṅgarājastavavyākhyāne tu* – „*prathante so 'nantaḥ svavaśaghanaśāntoditadaśaḥ*“ *ity atra svavibhūtiṣvaguṇānubhavadaśā śāntoditadaśā, svarūpānubhavadaśā nityoditadaśeti vyutkrameṇoktam. tat prāmādikam. yatas tatkarṭṛka eva varadarājastavavyākhyāne* – „*praśāntānantātmānubhavajamahānandamahimaprasaktastaimityānuḥkr̥tavitarāṅgārṇavadaśam*“ *ity atra śāntoditadaśā nāma svātmamātrānubhavadaśā, itarā nityoditadaśeti yathākramam vyākhyātam.*

ratnakośavyākḥāna und des Varadarājastavavyākḥāna. Alaśiṅga Bhaṭṭa ist an dieser Stelle, auch wenn er gleich danach lehrt, daß die *śāntodita*-Form Gottes aus seiner *nityodita*-Form hervorgeht,⁹⁹¹ jedoch gezwungen, diese Meinung vertreten, denn er interpretiert hier einen Mantra der höchsten (*para*) Form Gottes, und wenn in diesem Mantra der Begriff *śāntodita* vorkommt, dann kann er ihn nur so erklären, daß er sich auf den höchsten Gott bezieht.

Tatsächlich sind jedoch *śāntodita* und *nityodita* in den Saṃhitās noch keine korrelierten Begriffe,⁹⁹² zu welchen sie im späteren Viśiṣṭādvaitavedānta werden, aber zur Zeit Parāśara Bhaṭṭas und auch noch Venkaṭanāthas noch nicht immer sind, denn die oben zitierten Verse aus der Varadarājapañcāśat, dem Śrīraṅgarājastava und dem Guṇaratnakośa beschreiben die Eigenform (*svarūpa*) Gottes bzw. Gott im allgemeinen und keine spezifische Erscheinungsform von ihm. Zur Zeit Alaśiṅga Bhaṭṭas aber sind die beiden Begriffe offensichtlich untrennbar miteinander verbunden, und daher kommt er nicht umhin, wenn *śāntodita* erklärt werden soll, auch den korrelierten Begriff *nityodita* zu nennen und das Verhältnis der beiden Begriffe zueinander zu klären.

Die Uneinigkeit bezüglich dieser beiden Begriffe scheint bis in die Gegenwart zu bestehen, denn D. RAMASWAMY AYYANGAR schreibt über den Begriff *śāntodita* folgendes: „This is one of the two technical terms used in the Sastras with reference to Brahman, the other being Nityoditam. These are two states of the Lord. One of them relates to the enjoyment by the Lord of His own self with all auspicious qualities and with no evil ones. The other is the state in which the Lord enjoys His vibhooti (wealth or possessions). As to which is which opinions appear to differ.“⁹⁹³

Was bedeuten nun die von Alaśiṅga Bhaṭṭa referierten Charakterisierungen der beiden diskutierten Begriffe? Die Erklärungen der beiden Zustände, ohne nun entscheiden zu können, bei welchem es

⁹⁹¹ Siehe oben p. 317.

⁹⁹² Auch S. GUPTA irrt sich, wenn sie meint, daß es sich bei den beiden in SS 2.35c-37 gelehrtten Formen, der gestaltlosen und gestalthaften (siehe dazu p. 333), um die *nityodita*- bzw. *śāntodita*-Form handele, und sich der in SS 2.23c-32 beschriebene Mantra auf die *śāntodita*-Form beziehe (GUPTA 1992b: 197). In SS 2 ist von einer *nityodita*- bzw. *śāntodita*-Form überhaupt keine Rede.

⁹⁹³ VRP p. 27f.

sich um welchen handelt, als *svātmamātrānubhavaśā*, „Zustand, in dem nur sein *ātman* erfahren wird“ und *svabhūtyanubhavaśā* bzw. *svavibhūtisvaguṇānubhavaśā*, „Zustand, in dem seine Macht erfahren wird bzw. seine Entfaltung und seine Eigenschaften erfahren werden“, erinnern an die Unterscheidung der Viśiṣṭādvaitavedāntins zwischen dem *svarūpa* und dem *svabhāva* Gottes. Bei *svarūpa* handelt es sich um das eigentliche Wesen Gottes im engen Sinne, bei *svabhāva* dagegen in einem weiteren Sinn, in dem Aspekte wie seine göttlichen Eigenschaften abgesehen von jenen fünf, die zum *svarūpa* Gottes gezählt werden,⁹⁹⁴ die Beziehungen Gottes zum Kosmos der endlichen Wesen und der materiellen Objekte, sein himmlisches Reich und das gesamte Universum eingeschlossen sind.⁹⁹⁵

Tatsächlich tritt in Alaśiṅga Bhaṭṭas Referat von Gargakulīnārāmānujas Lehrmeinung der Begriff *svarūpānubhavaśā* an die Stelle von *svātmamātrānubhavaśā*, und auch Konzeptionen wie Macht (*bhūti*), Entfaltung (*vibhūti*) und Eigenschaften (*guṇa*) passen gut zu der Vorstellung von *svabhāva*. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß beim Definieren der Begriffe *śāntodita* und *nityodita* durch die Vertreter des späteren Viśiṣṭādvaitavedānta die Konzeptionen vom *svarūpa* und *svabhāva* Gottes im Hintergrund standen.

Wie können nun die beiden Begriffe im Deutschen wiedergegeben werden? *nityodita* ist mit „ewig manifest“ übersetzbar.⁹⁹⁶ Dies bedeutet, daß der höchste Gott in seiner Form immer bestehen bleibt, auch wenn er eine andere Erscheinungsform, z.B. als Vyūha, annimmt. Ein größeres Problem stellt der Begriff *śāntodita* dar. Dieser könnte mit „transzendent-manifest“ oder „aus dem Transzendenten entstanden“ übersetzt werden. Ersteres hat wahrscheinlich SCHRA-
DER im Sinn, wenn er *śāntodita* mit „periodically manifest“⁹⁹⁷ wiedergibt, wohl im Sinne von einmal transzendent und einmal manifest. Diese Bedeutung ist passend für die Eigenform Gottes, wie sie in den oben zitierten Stotras von Parāśara Bhaṭṭa und Venkaṭa-nātha beschrieben wird. Gott ist einerseits transzendent, andererseits in seinen verschiedenen Erscheinungsformen manifest. Unpassend

⁹⁹⁴ Diese sind *satya*, *jñāna*, *anantatva*, *ānanda* und *amalatva* (vgl. CARMAN 1974: 98-113).

⁹⁹⁵ Vgl. CARMAN 1974: 255.

⁹⁹⁶ Vgl. SCHRA-
DER 1916: 53: „ever-manifest“.

⁹⁹⁷ Ebenda.

ist dieser Sinn jedoch für die Erscheinungsform Gottes, die aus dem höchsten Gott hervorgeht und selbst die Ursache für die Vyūhas ist. Hier würde man eher mit „aus dem Transzendenten entstanden“ übersetzen, wobei es sich bei dem „Transzendenten“ um den höchsten Gott handelt.⁹⁹⁸ Es ist durchaus wahrscheinlich, daß die Autoren, je nachdem, wie sie die *śāntodita*-Form interpretiert haben, das Kompositum in diesen beiden verschiedenen Weisen verstanden haben.

Wir sehen, daß in der PārS mehrere Kategorisierungsversuche in Bezug auf die Erscheinungsformen Gottes zu finden sind, die verschiedenen, leider nur teilweise identifizierbaren Quellen entstammen. Die Kategorisierung, die in PārS 1 beschrieben wird, konnte nicht identifiziert werden.

Für den Verfasser der PārS scheinen jedoch die in den verschiedenen dargestellten Kategorisierungstypen verwendeten Begriffe zum Teil Synonyma darzustellen, die frei auswechselbar sind. Dies wird in zwei Passagen sichtbar, in denen die Typen C und E nebeneinander genannt werden.⁹⁹⁹

b. Exkurs zu den fünf Seinsweisen Gottes

An dieser Stelle sollen kurz die fünf Seinsweisen (*pañcaprakāra*) Gottes erwähnt werden, die im späteren Viśiṣṭādvaitavedānta wichtig werden. Bei diesen handelt es sich um das Erscheinen Gottes in der höchsten (*para*) Form, als Vyūha, Vibhava, Kultbild (*arcā*) und innerer Lenker (*antaryāmin*). Trotz gegenteiliger Behauptungen ist dieses Konzept in den älteren Saṃhitās nicht zu finden.¹⁰⁰⁰

⁹⁹⁸ In PārS 19.533c wird dieser höchste Gott *śāntatara* genannt. Dies ist wohl wie *parātpara* (vgl. p. 312) als Versuch, die Transzendenz Gottes zu steigern, zu werten.

⁹⁹⁹ Siehe PārS 8.51c-56b und 15.21-24b.

¹⁰⁰⁰ Damit ist nicht gemeint, daß es in den älteren Saṃhitās die Vorstellung, daß Gott in Form des *antaryāmin* und des Kultbildes in der Welt gegenwärtig ist, nicht gibt (für erstere siehe z.B. JS 4.8, für letztere JS 20.219, wo das Kultbild als *deva* bezeichnet wird, oder PārS 11.237d: „Der Herr ist immer im Kultbild gegenwärtig.“ [*sadārcāntargataḥ prabhuh*]). Was es dort nicht gibt, ist ein feststehendes Konzept von fünf Formen Gottes.

An den von SCHRADER (1916: 25f.) und MATSUBARA (1994: 162, Anm. 7) angegebenen Belegstellen für diese Lehre, AS 1.1c, 11.63cd, JS 20.283c-284b, SS 1.25-27 und PārS 8.177c, sind in keinem Fall die letzten beiden *prakāras arcā* und *antaryāmin* zu finden, sondern häufig nur die Formulierung *paravyūhādi*. Es gibt keinen Hinweis darauf, daß mit *ādi* neben Vibhava auch Kultbild und innerer Lenker gemeint sind.

Das LT lehrt explizit vier Formen Gottes, *para*, Vyūha, Vibhava und *arcā*: „Auch in den vier Vyūhas soll man die Zustände ‚vierter‘, Tiefschlaf und die anderen erkennen. Der Vibhava des All-durchdringenden, beginnend mit Padmanābha, hat eine unendliche Form. (58) Die Ausdehnung des Aniruddha¹⁰⁰¹ wird im Sāttvata[tantra] gezeigt. Auch das Kultbild in der Welt (*arcā laukikī*) hat aufgrund des Auflegens von Mantras und Mantra-Herrschern durch jene, deren *ātman* auf den Ehrwürdigen gerichtet ist, einen aus den sechs Eigenschaften bestehenden Körper. (59-60b) In diesen meinen vier Formen von der höchsten [Form] bis zum Kultbild sind die Zustände ‚vierter‘ usw. zu erkennen.“¹⁰⁰² Hier könnte es sich aber auch um einen späteren Einschub in das LT handeln, denn an anderer Stelle ist explizit von drei Erscheinungsformen Gottes die Rede: „Der Weltenherr kommt zum Wohle der Welt in drei Formen zur Erscheinung, zuerst in der Form des Höchsten, dann auch in der Form des Vyūha und in der Form des Vibhava.“¹⁰⁰³

In den jüngeren Saṃhitās sind zwei Stellen bekannt, die die genannten fünf Seinsweisen Gottes lehren, nämlich ĪS 20.263c-264, wo Gott in einem Stotra folgendermaßen gepriesen wird: „Verehrung sei Dir in der höchsten Form, Verehrung Dir in Form des Vyūha, Verehrung [Dir] in Form des Vibhava, Verehrung aber Dir als innerer *ātman*, Verehrung Dir als Herabkunft im Kultbild (*arcāvatārāya*),

¹⁰⁰¹ D.h. die Vibhavas; vgl. pp. 308f.

¹⁰⁰² LT 2.58-61a: *daśās turyasuptyādyāś caturvyūhe 'pi lakṣayet | vibhavo 'nantarūpas tu padmanābhamukho vibhoḥ || 58 aniruddhasya vīstāro darśitas tasya sāttvate | arcāpi laukikī yā sā bhagavadbhāvitātmanām || 59 mantramantreśvaranyāsāt sāpi śāḍguṇyavigrahā | parādyarcāvasāne 'smin mama rūpacatuṣṭaye || 60 turyādyavasthā vijñeyā.*

¹⁰⁰³ LT 10.10-11a: *trairūpeṇa jagannāthaḥ samudeti jagaddhite | ādyena pararūpeṇa vyūharūpeṇa cāpy atha || tathā vibhavarūpeṇa.*

Verehrung Dir, der Du mannigfaltige Gestalten annimmst.“¹⁰⁰⁴ und ŚrīprśS 2.54c-57: „In den Upaniṣaden lehren sie meine Verkörperungen als fünffach, (54cd) unterschieden in den Höchsten, den Vyūha, den im Herzen Befindlichen, den Vibhava und das Kultbild (*arcā*). Den Höchsten und den Vyūha sehen die Sūris allzeit in diesem Vaiṣṇava[*-Himmel*]. Als Realität des Yoga (*yogatattvena*) sehen die Munis mich, auf den sich [ihre] Betrachtung bezieht, stets im Zentrum des Herzens, o Göttin. Deshalb werde ich¹⁰⁰⁵ ‚im Herzen befindlich‘ genannt. (55-56) In den Herabkünften, auch wenn sie [sie] zur gleichen Zeit sehen, schätzen [mich] die Menschen auf der Erde gering, die wissenden Munis [dagegen] heißen [mich in diesen] gut, o Ramā.“¹⁰⁰⁶ Maṇavālamāuni und Raṅgarāmānuja zitieren einen Vers aus der oben (Anm. 979) beschriebenen Viṣvakṣenasamhitā, der diese fünf Erscheinungsformen Gottes lehrt: „Die Vedānta-Gelehrten lehren, daß mir fünf Seinsweisen [zukommen], [nämlich] als der Höchste, als Vyūha, als Vibhava, als Lenker aller Wesen und als Herabkunft im Kultbild.“¹⁰⁰⁷

Die Aussage der ŚrīprśS, daß die fünf Formen in den Upaniṣaden gelehrt werden, ist ein Hinweis darauf, daß dieses Konzept aus einer Vedānta-Tradition stammt, was durch das Zitat aus der Viṣvakṣenasamhitā, wo es heißt, daß die fünf Formen von Vedānta-Gelehrten gelehrt würden, bestätigt wird. Diese Vedānta-Tradition ist vermutlich der Viśiṣṭādvaitavedānta. Wenn der Varadarājastava in der heutigen Form tatsächlich von Kūreṣa stammt, ist dort der früheste

¹⁰⁰⁴ *namas te pararūpāya namas te vyūharūpiṇe || 263 namo vibhavarūpāya namas te tv antarātmane | namas te ’rcāvatārāya nānākārāya te namaḥ || 264.*

¹⁰⁰⁵ Man würde die Formulierung *ahaṃ hārda ucyaṭe* anstelle von *māṃ hārda ucyaṭe* erwarten, die aufgrund des Metrums allerdings nicht möglich wäre.

¹⁰⁰⁶ *manmūrtayaḥ pañcavidhā vadanty upaniṣatsu ca || 54 paravyūho hārda iti vibhavo ’rceti bhedataḥ | vaiṣṇave ’smin paravyūho* (Konj. d. Hg.: *paravyūhau*) *sadā paśyanti sūrayaḥ || 55 yogatattvena munayaḥ sadā māṃ dhyānagocaram | paśyanti devī hr̥madhye tasmān māṃ hārda ucyaṭe || 56 avatāreṣu tatkāle paśyanto ’pi janā bhuvi | avajānanti munayo jānanti jñānino rame || 57.*

¹⁰⁰⁷ NyST 394,8f.: *mama prakārāḥ pañceti prāhur vedāntapāragāḥ | paro vyūhaś ca vibhavo nīyantā sarvadehinām || arcāvatāraś ca tathā.* Für Maṇavālamāuni siehe AMALADASS 1995: 183.

Beleg der Lehre von den fünf Seinsweisen Gottes in dieser Tradition zu finden: „Ob Du der Höchste, der Vyūha, der Vibhava, die Herabkunft im Kultbild (*arcā*) oder der innere Lenker (*antaryāmī*) bist, o bester Wunschgewährer, Du Seiender erscheinst den Anhängern jeweils als Besitzer aller Scharen von vorzüglichen Eigenschaften des Herrschers; ebenso [erscheinst] Du den anderen immer in anderer Weise.“¹⁰⁰⁸

Kūreśas Sohn Parāśara Bhaṭṭa berichtet, daß die Bhāgavatas nur drei Formen Gottes lehrten, nämlich *para*, Vyūha und Vibhava und bestätigt damit, daß zu seiner Zeit die Lehre von den fünf *prakāras* vom Pāñcarātra nicht vertreten wurde.¹⁰⁰⁹ Bei den Vibhavas

¹⁰⁰⁸ VRSt 18: *paro vā vyūho vā vibhava uta vārcāvataṛaṇo bhavan vāntaryāmī varavarada yo yo bhavasi vai | sa sa tvam sann aiśān varaguṇagaṇān bibhrad akhilān bhajadbhyo bhāsy evaṃ satatam itarebhyas tv itarathā ||*.

¹⁰⁰⁹ BhgD 76,9-16: „„Als Höchstes, als Vyūha und als Vibhava ist das höchste *brahman* dreifach“, so ist die Lehre der Bhāgavatas. Unter diesen wird das Höchste der Zustand genannt, der durch nichts bewirkt ist, mit der nur von den Wellen des Ozeans der vollständigen, durch keine Wirkung getrennten sechs Eigenschaften beherrschten, grenzenlosen, ewigen *bhoga-vibhūti* (d.i. der transzendente Bereich im Gegensatz zur *līlāvibhūti*, der weltlichen Schöpfung) versehen, von den Emanzipierten zu erlangen [und] frei von Bedingungen ist. Vyūha ist der vierfache Zustand, der die Emanzipation bewirkt [und] mit der *līlāvibhūti* versehen ist, die durch die Vyūhas zustande gebracht ist, auf die der feine Regen der Eigenschaften, Formen und Tätigkeiten des Höchsten aufgeteilt ist [und] die sich zu solchen Tätigkeiten eignen wie die aufgrund des Wunsches zur Schöpfung für die die Emanzipation Begehrenden zu gewährende Schöpfung, Erhaltung und Vernichtung [der Welt, das Bewirken des] Śāstra, von dessen Inhalt und dessen Frucht und das Spiel bei der Visualisierung und Verehrung (?). Vibhava ist die Gruppe der Prādurbhāvas wie Götter, Menschen, Tiere usw., die der Schatten [der Vyūhas] sind, ihrem Vibhava (?) gleichen [und] auf Wunsch [entstehen].“ (*paravyūhavibhavātmanā trividhaṃ paraṃ brahmeti bhāgavatasiddhāntaḥ. tatra paraṃ nāma, akāryaṃ kāryānavacchinnaḥ pūrṇaśaḍguṇyamahārṇavatkalikaikātapatṛikṛtanissīmanityabhogavibhūtikaṃ muktopasrpyam anaupādhikam avasthānam. vyūhaś ca, mumukṣusisṛkṣayā pradeya-sṛṣṭisthitilayāḥ śāstratadarthatatphalāni dhyānārādhane līlā cetīdṛśakāryopayuktavibhaktaparagaṇarūpavyāpāraśīkaravyūhanirvāhitalīlāvibhūtikaṃ muktisādhakaṃ caturdhāvasthānam. vibhavaś ca, tacchāyaḥ suranarati-ryagādīḥ svavibhavasajātya icchāḥ prādurbhāvavargaḥ*). Zum Begriff der *vibhūti* vgl. SRINIVASA CHARI 1994: 233-243 und OBERHAMMER 2000.

werden vier Arten unterschieden: unmittelbare (*sākṣāt*) Vibhavas, Vibhavas, die in Form besonderer Menschen erscheinen, Vibhavas, die zu einem bestimmten Zeitpunkt durch den Eintritt der *śakti* entstehen, und Vibhavas, die in „individuellen Formen“ (*vyakti*), d.h. in Kultbildern,¹⁰¹⁰ herabkommen, wie der *arcāvatāra*: „Unter diesen sind einige Prādurbhāvas unmittelbar, wie der Fisch, die Schildkröte usw. Andere [Prādurbhāvas] aber, wie Bhārgava Rāma, Kṛṣṇa, Dvaipāyana (= Vyāsa) usw., [bestehen] durch den Sitz [Gottes] in besonderen Menschen wie Seher usw. Andere [bestehen] durch den Eintritt der *śakti* in [Menschen] wie Puraṃjaya usw. zu einem [bestimmten] Zeitpunkt, und andere, nachdem sie ganz von selbst in individuelle Formen eingetreten sind, wie die Herabkunft im Kultbild. So [sind die Vibhavas] vierfach.“¹⁰¹¹ Der Begriff des *arcāvatāra* ist Parāśara Bhaṭṭa in diesen Kontext also bekannt; er ist für ihn jedoch keine eigene Kategorie der Erscheinungsformen Gottes, sondern gehört zu den Vibhavas.

Weitere Vertreter der Lehre von den fünf Seinsweisen Gottes sind z.B. Varadaguru,¹⁰¹² Veṅkaṭanātha,¹⁰¹³ Pillai Lokācārya¹⁰¹⁴ und Śrīnivāsācārya,¹⁰¹⁵ und es ist zu betonen, daß sie vor allem in Texten des Viśiṣṭādvaitavedānta und weniger in denen des Pāñcarātra entwickelt wird. Eine Studie zum Wesen, Inhalt und der Entwicklung dieser Lehre ist noch ausständig¹⁰¹⁶ und kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden.

¹⁰¹⁰ *vyakti* wird häufig im Sinne von „Kultbild“ verwendet; siehe z.B. PārS 13.48c, 14.537b.

¹⁰¹¹ BhgD 76,21-77,3: *tatra prādurbhāvāḥ kecit sākṣāt, yathā matsyakūrmādayaḥ. anye tu ṛṣyādiviśiṣṭapuruṣādhiṣṭhānena, yathā bhārgavarāmakṛṣṇadvaipāyanādayaḥ. apare kāle śaktiāveśena, yathā puraṃjayādiṣu. itare ca vyaktiṣu svayam evāvatīrya, yathā arcāvatāra iti caturdhā.*

¹⁰¹² PraP 6.5.

¹⁰¹³ Siehe z.B. NyS 394,3-396,2 und PRR 162,11-14.

¹⁰¹⁴ TT₁ 97ff.

¹⁰¹⁵ YMD 2,4-9 und 40,14ff. Vgl. auch die Darstellung dieser Lehre in SDS 115,5-116,19 und 119,9-120,14.

¹⁰¹⁶ Zum *antaryāmin* im Zusammenhang mit dieser Lehre vgl. jedoch OBERHAMMER 1998b: 86-103.

5. Die Vyūhas

„Danach [Vāsudeva] als Ursache von Schöpfung usw., (97) als die Vyūhas Saṃkarṣaṇa usw., die auch der Ursprung der Welt usw. sind [und] die zum Zwecke der Verehrung durch die gläubigen, edlen Bhaktas (98) [und], um der Welt zu helfen, [existieren].“¹⁰¹⁷

Die Vyūhas existieren nach Vorstellung des Pāñcarātra aus Gnade für die Bhaktas, um ihnen zu helfen, was vor allem bedeutet, daß sie den Bhaktas als Gegenstand der Verehrung und Meditation zur Verfügung stehen, wodurch diese ihre gewünschten Ziele erreichen können, und daß sie das Śāstra offenbaren, seine Umsetzung in die Praxis bewirken und die Frucht dieser Praxis erlangen lassen.¹⁰¹⁸ Ihre Hilfe besteht aber auch darin, daß sie die Welten erschaffen, erhalten und vernichten und dadurch den Wesenskreislauf, die Erlangung von Genuß (*bhukti*) in diesem und die Emanzipation (*mukti*) aus diesem ermöglichen. Diese letztgenannten Funktionen der Vyūhas, die, soweit bekannt, explizit erstmals im LT belegt sind, werden in PārS 1.97d-98b angesprochen, wenn „[Vāsudeva] als Ursache von Schöpfung usw.“ und „der Ursprung der Welt usw.“ genannt werden. Vāsudeva ist insofern die Ursache von Schöpfung, Erhaltung und Vernichtung, als er die drei Vyūhas hervorbringt, die die Schöpfung usw. bewirken. Der „Ursprung der Welt usw.“ sind Aniruddha, Pradyumna und Saṃkarṣaṇa, die die Welten erschaffen, erhalten und vernichten.

- a. Die vier Vyūhas des alldurchdringenden Vāsudeva, dessen Eigenform höher als der Höchste ist, im vierten Zustand¹⁰¹⁹

In PārS 1.99b-100c wird die Lehre angesprochen, daß die vier Vyūhas in vier Formen erscheinen, nämlich im „vierten“ (*turya*) Zu-

¹⁰¹⁷ PārS 1.97d-99a: *tataḥ sṛṣṭyādihetunā || 97 saṃkarṣaṇādivyūhas ca jagañjanmādayo 'pi ca | upāsanārthaṃ bhaktānām āstikānām mahātmanām || 98 jagatām upakārārthaṃ.*

¹⁰¹⁸ Siehe PārS 1.98c-99a, 7.481 (siehe p. 311), AS 5.44 (siehe p. 269). Zu den Funktionen der Vyūhas in Hinblick auf das Śāstra siehe oben p. 293.

¹⁰¹⁹ PārS 1.99bcd: *vāsudevasya vai vibhoḥ | parātparasvarūpasya caturvyūhas turīyakaḥ ||.*

stand, im „Tiefschlaf“ (*suṣupti*), im „Traumschlaf“ (*svapna*) und im „Wachzustand“ (*jāgrat*).¹⁰²⁰ Die PārS erwähnt diese Lehre auch an einigen anderen Stellen.¹⁰²¹ Diese Lehre ist nur in wenigen Saṃhitās explizit ausformuliert, nämlich in der SS und, auf dieser basierend,

¹⁰²⁰ Die Namen für diese vier Formen sind von den Bezeichnungen für die Bewußtseinszustände des *ātman* abgeleitet. Eine frühe Quelle für die Lehre von den Bewußtseinszuständen des *ātman* ist die Māṇḍūkyaopaniṣad. Für die Merkmale der vier Bewußtseinszustände im Kontext des Pāñcarātra vgl. LT 7.19c-24b: „Als erster wird der aus Leere beschaffene Erkennen in der Ohnmacht und ähnlichem genannt, (19cd) danach der aus Lebenskraft (*prāṇa*) beschaffene Erkennen im Tiefschlaf. Im Tiefschlaf des Menschen (*puruṣa*) breiten sich die Lebenskräfte aus. (20) Im Falle einer Ohnmacht, von Gift oder einer Verletzung schwindet auch die Lebenskraft; nur sein *ātman* bleibt. Daher ist der Mensch dann leer. (21) Als dritter wird der Erkennen, der nur aus den acht Städten besteht, im Traumschlaf genannt. Als die Achtheit der Stadt sind die Lebenskräfte, die Elemente, die Werke, die Sinne, die drei Konstituenten [der Urmaterie], die früheren Eindrücke, das Nichtwissen und der Feinkörper (*liṅga*) bekannt. Im Traumschlaf handelt man nach Wunsch [und] nur mithilfe des inneren Organs. (22-23) Der einen Körper besitzende [Mensch], der in den Wachzustand gelangt ist, bewegt sich mithilfe seines Körpers.“ (*ādyam śūnyamayo mātā mūrchāḍau parikīrtitaḥ || 19 tataḥ prāṇamayo mātā suṣuptau parikīrtitaḥ | prāṇa eva pratāyante suṣuptau puruṣasya tu || 20 mūrchāviṣopaghātāḍau prāṇo 'pi vinivartate | kevalam svātmāsattaiva tataḥ śūnyas tadā pumān || 21 tṛtīyo 'ṣṭapurīmātrah svapne mātā prakīrtitaḥ | prāṇa bhūtāni karmāṇi karaṇāni trayo guṇāḥ || 22 prāgvāsanā avidyā ca liṅgam puryaṣṭakam smṛtam | svapne 'ntaḥkaraṇenaiva svairam hi parivartate || 23 ceṣṭamānaḥ svadehena dehī jāgraddaśam gataḥ |*) und LT 22.23b-26b: „Die Tätigkeit der äußeren Sinnesorgane ist der Wachzustand. Die Tätigkeit des inneren Organs, in der, wenn die Macht der äußeren Sinnesorgane durch die Dunkelheit (*tamasā*) überwältigt worden ist, Eindrücke (*saṃskāra*) zurückgeblieben sind, ist als Traumschlaf zu erkennen. Wenn die [Eindrücke] nicht [mehr] vorhanden sind, ist [dies] der Tiefschlaf. (23b-24) Der Strom der Ruhe des *śuddhasattva*, wenn die Tätigkeit in den inneren und äußeren Organen eines Weisen, der nicht von der Dunkelheit überwältigt wird [und] an *sattva* festhält, aufhört, wird ‚vierter‘ [Zustand] genannt.“ (*jāgrad bāhyendriyakramah | bāhyendriyāṇām tamasābhibhūte vibhave sati || 23 antaḥkaraṇavṛttir yā saṃskārapariśeṣiṇī | sā svapna iti vijñeyā tadabhāve suṣuptikā || 24 tamasābhibhūtasya sattvasthasya vipaścitaḥ | bāhyāntaḥkaraṇasthāyā vṛtter uparame sati || 25 śuddhasattvaprasādasya saṃtatis turyasaṃjñitā |*).

¹⁰²¹ PārS 1.99c-100c, 8.53b, 10.349ab, 16.164, 543c-544b, 19.534ab.

im LT und in der ĪS¹⁰²². In anderen Saṃhitās wird diese Lehre nur selten erwähnt.¹⁰²³

Diese wenigen Quellen sind sich uneinig darüber, ob es sich bei der Form im „vierten“ Zustand tatsächlich um einen Vyūha handelt oder nicht eher um Gott in seiner höchsten (*para*) Erscheinungsform. So lehrt das LT einerseits, daß die vier Vyūhas in allen vier Bewußtseinszuständen erscheinen,¹⁰²⁴ andererseits, daß diesen nur die drei Zustände Tiefschlaf, Traumschlaf und Wachzustand zukommen und der vierte Zustand der höchsten (*para*) Form Gottes entspricht.¹⁰²⁵ Auch die PārS spricht in der Liste in *adhyāya* 1 und an einer weiteren Stelle¹⁰²⁶ von den Vyūhas in allen vier Bewußtseinszuständen und an anderen Stellen¹⁰²⁷ von den Vyūhas in den drei Zu-

¹⁰²² ĪS 24.73-146 (ĪS 24.74 = SS 2.71; 24.75-76b = SS 2.69c-70; 24.76c-78b ≈ SS 2.72-73; 24.79-90 ≈ SS 3.3c-15b; 24.91c-109b ≈ SS 4.2-19; 24.110-135b ≈ SS 5.2-27b; 24.135c-146 ≈ SS 5.81-92b). Für die Stellenbelege in der SS und im LT vgl. die folgenden Ausführungen.

¹⁰²³ Rare Beispiele, in denen die Lehre implizit angedeutet ist, sind JS 6.12ab, 18ab und 31.20d (vgl. dazu p. 347). Ein Beleg aus dem Viśiṣṭādvaitavedānta ist TT₁ 107 (*jāgratsaṃjñādicāturātmyam*).

¹⁰²⁴ LT 2.58ab: „In allen vier Vyūhas soll man die Zustände ‚vierter‘, Tiefschlaf usw. erkennen.“ (*daśās turyasuṣṭyādyāś caturvyūhe ’pi lakṣayet* | 11.9: „Die genannten vier Zustände von ‚vierter‘ bis Wachzustand werden von Vāsudeva usw. bis hin zu Aniruddha durchdrungen.“ (*turyādijāgradantaṃ yat proktaṃ padacatuṣṭayam | vāsudevādinā vyāptam aniruddhāntimena tu* |)).

¹⁰²⁵ LT 10.16c-18: „Nur diese Verkörperung ist die göttliche, höchste [Form] des Viṣṇu, die ‚höchste‘ genannt wird. (16cd) An dieser, die sich auf den vierten Zustand stützt, haben die im Yoga Vollkommenen im Herzen teil. Nun beschreibe ich dir die zweite [Erscheinungsform], die die Eigenform des Vyūha hat. (17) [Nachdem] der Gott sein Vyūha-Selbst vierfach [geteilt hat,] ist er in den unterschiedlichen [vier Himmelsrichtungen] beginnend mit Osten in unterschiedlicher Form als Vāsudeva usw. im Tiefschlaf-Weg gegenwärtig.“ (*ekā mūrtir iyaṃ divyā parākhyā vaiṣṇavī parā* || 16 *yogasiddhā bhajanty enāṃ hr̥di turyapadāśritāṃ | atha vyūhasvarūpaṃ te dvitīyaṃ varṇayāmy aham* || 17 *vyūhātmānaṃ caturdhā svaṃ devaḥ prāgādhedataḥ | vāsudevādhedena sauṣuptādhvani tiṣṭhati* || 18). Für die Beschreibung der *turya*-Form im LT siehe Anm. 1032.

¹⁰²⁶ PārS 1.99c-100c, 10.349a.

¹⁰²⁷ Vgl. pp. 312f.

ständen Tiefschlaf usw., welchen jedoch der *śāntodita*-Vyūha vorangestellt ist, der dem *turya*-Zustand entsprechen dürfte.

Für die SS, die die Hauptquelle für die Lehre von den Vyūhas in den verschiedenen Bewußtseinszuständen ist, scheint Gott im vierten (*turya*) Zustand eine Zwischenform zwischen seiner höchsten (*para*) Form und seiner Manifestation als Vyūha zu sein. Er wird zwar an einer Stelle als „höchster Herr“ (*paraḥ prabhuḥ*) bezeichnet,¹⁰²⁸ doch zeigt seine Beschreibung, daß sich die *turya*-Form etwas von der höchsten, transzendenten Form unterscheidet: „Ununterschieden von der ersten Verkörperung (*ādimūrti*) wie Feigenbaum und [dessen] Same, frei von allen Tätigkeiten, in Wirklichkeit das Höchste, das ist das erste Vierwesenhafte (*cāturātmya*), das aus reinem Bewußtsein beschaffen [und] groß ist.“¹⁰²⁹

Diese Definition will zeigen, daß es sich bei der *turya*-Form in Wirklichkeit um den höchsten, „ersten“ Gott handelt und sie von ihm ununterschieden ist, aber gerade diese Betonung zeigt, daß die *turya*-Form, wenn sie auch in ihrem eigentlichen Wesen mit dem ersten, höchsten Gott identisch ist, doch als etwas anderes *erscheint*. Auch ist ein Same eines Feigenbaums keineswegs mit diesem identisch. Er ist ihm in seiner Potenz, ein Feigenbaum zu werden, gleich, aber in anderen Aspekten unterscheidet er sich von ihm. So muß man sich wohl die *turya*-Form in ihrem Wesen dem höchsten, transzendenten Gott gleich, aber in etwas konkreterer Gestalt vorstellen, wodurch Gott in der Meditation und in der rituellen Verehrung zugänglich wird.

Dies wird auch in der Beschreibung der visuellen Gestalt der *turya*-Form deutlich: „Im Himmel, der der Endpunkt des *nāda*¹⁰³⁰ ist,

¹⁰²⁸ SS 2.76b.

¹⁰²⁹ SS 5.81-82b: *abhedenādimūrter vai samsthitaṃ baṭabijavat | sarvakriyāvinirmuktam uttamaṃ paramārthataḥ || 81 cāturātmyaṃ tad ādyaṃ vai śuddhasaṃvinmayam mahat |*.

¹⁰³⁰ *nāda* ist eine andere Bezeichnung für das *śabdabrahman*, der Ton, der nach der SS im Laufe der Sprachevolution aus der *śakti* entsteht; vgl. SS 2.68: „[Die *śakti*] läßt den aus dem Sprachlaut entstandenen *nāda* ertönen, welcher als *śabdabrahman* bekannt ist, mit *a* beginnt und mit *ha* endet und die Form eines unaufhörlichen Stromes hat.“ (*nadantī varṇajam nādaṃ śabdabrahmeti yat smṛtam | akārapūrvō hāntas ca dhārāsantāna-rūpadhṛk ||*) und pp. 343f. Vor der geistigen Verehrung des höchsten Gottes

hat der transzendente, unverkörperte Gott, dessen Eigenform Bewußtsein ist (*saṃvitsvarūpa*), da er [seinen] Anhängern gnädig sein möchte, gemeinsam mit Ananta eine Verkörperung angenommen (*mūrtatām gataḥ*) mittels eines unvergleichlichen Körpers, der durch [seinen] hellen Schein, der zehntausend Vollmonden gleicht, das Universum gedeihen läßt (69-70) [und] zwei Hände hat, die Wünsche und Furchtlosigkeit gewähren,¹⁰³¹ durch die Muschel (*śaṅkha*) und den Diskus (*cakra*) gekennzeichnet und fähig sind, die drei Welten zu erhalten. (71) Wie die Sonne mit Strahlen, wie das Meer mit Wellen ist er mit seinen Verkörperungen wie Acyuta usw. versehen, die nicht verkörpert sind. (72) [Er ist] mit allen Schmuckstücken, die leuchten, unverkörperert (*amūrta*) und mit Nektarwellen reichlich versehen sind, vollkommen bedeckt, [seine] Füße und [sein] Körper [stehen] in gewöhnlicher [Position].“¹⁰³² Der transzendente Gott

wird nach den Vorschriften der SS im Körper eine der Präsenz dieser Form des Gottes angemessene Umgebung geschaffen, welche aus verschiedenen Aspekten der Sprache besteht (vgl. dazu RASTELLI 2002: 18-23). Die Aussage, daß sich Gott im Himmel, der der Endpunkt des *nāda* ist, befindet, besagt, daß Gott auch diese „sprach-beschaffene Umgebung“ transzendiert.

¹⁰³¹ D.h. die Hände zeigen die *varada*- und die *abhayamudrā*; vgl. dazu Anm. 961.

¹⁰³² SS 2.69-73: *nādāvasānagagane devo 'nantasamanvitaḥ | śāntaḥ saṃvitsvarūpas tu bhaktānugrahakāmyayā || 69 anapamyena vapuṣā hy amūrto mūrtatām gataḥ | viśvam āpyāyayan kāntiā pūrṇendvayutatulyayā || 70 varadābhayadenaiva śaṅkhacakraṅkitena tu | trailokyoddhṛtidakṣeṇa yuktaḥ pāṇidvayena tu || 71 rāsmibhir bhāskaro yadvat samudra iva cormibhiḥ | svāmūrtibhir amūrtibhir (konj. amūrtibhir) acyutādyābhir anvitaḥ || 72 dīptimadbhir amūrtais tu sudhākallolasaukulaiḥ | pūrṇa ābharaṇaiḥ sarvair nirvikārāṅghrivigrahaḥ || 73*. Das LT lehnt sich in seiner Beschreibung der *para*-Form im vierten Zustand eng an diese Passage an; vgl.: „Der all-durchdringende Gott, der Ehrwürdige, nimmt, da er [seinen] Anhängern gnädig sein möchte, einen unvergleichlichen, unbeschreibbaren, höchsten Körper an, der durch [seinen] hellen Schein, der zehntausend Vollmonden gleicht, das Universum gedeihen läßt, (11c-12) mit seinen Händen Wünsche und Furchtlosigkeit gewährt, zwei Arme [und] Lotusaugen hat, auf den beiden Händen durch Zeichnungen von Diskus und Muschel (13) gekennzeichnet ist, dessen Füße in gewöhnlicher [Position] stehen, der überaus schön, mit seinen sechs Eigenschaften, die weder zu wenig noch zu viel sind, geschmückt (14) [und] gerade ist, wohl proportionierte Glieder besitzt, in allen Gliedern schön ist, mit schönen Schmuckstücken, die mit Nektarwellen reichlich versehen sind, vollkommen bedeckt ist, (15) dem es nicht an

nimmt also aus Gnade zu seinen Anhängern eine körperliche Gestalt an, damit diese ihn rituell verehren und dadurch ihre Ziele wie Emanzipation und Genuß erreichen können, d.h. er gelangt für sie in den vierten Zustand.¹⁰³³

Der Mantra dieser Erscheinungsform könnte einen Hinweis darauf geben, daß Gott im vierten Zustand mit seiner *śāntodita*-Form identisch ist. Dieser lautet: *om śāntoditavijñānaprāṇāya sarvadarśine caitanyāya namaḥ*¹⁰³⁴, was in folgender Weise übersetzt werden kann: „om Verehrung dem allsehenden Bewußtsein, dessen Erkenntnis und Lebenskraft (*prāṇa*) *śāntodita* sind“. Der Begriff *śāntodita* hat in der SS noch nicht den Stellenwert eines *terminus technicus*, wie es später im Viśiṣṭādvaitavedānta der Fall ist, doch könnte der Wortlaut dieses Mantra den Anlaß dazu gegeben haben, den *turya*-Zustand später mit der *śāntodita*-Form gleichzusetzen, wie es in der PārS geschehen ist.¹⁰³⁵

seinen unverkörpernten, aus Lichtstrahlen bestehenden [Emanationen wie] Acyuta und die anderen mangelt. Nur diese Verkörperung ist die göttliche, höchste [Form] des Viṣṇu, die ‚höchste‘ genannt wird. (16) An dieser, die sich auf den vierten Zustand stützt, haben die im Yoga Vollkommenen im Herzen teil.“ (LT 10.11c-17b: *vyāpako bhagavān devo bhaktānugrahakāmyayā || 11 anaupamyam anirdeśyaṃ vapuḥ sa bhajate param | viśvāpyāyanakam kāntya pūrṇendvayutatulyayā || 12 varadābhayahastam ca dvibhujam padmalocanam | rekhāmayena cakreṇa śaṅkhena ca karadvaye || 13 aṅkitam nirvikārāṅghristhitam paramaśobhanam | anyūnānatiriktaiḥ svair guṇaiḥ śadbhir alaṃkṛtam || 14 samam samavibhaktāṅgam sarvāvayavasundaram | pūrṇam ābharāṇaiḥ śubhraiḥ sudhākallolasamkulaiḥ || 15 rāśmibhūtair amūrtaiḥ svair acyutādyair avicyutam | ekā mūrtir iyaṃ divyā parākhyā vaiṣṇavī parā || 16 yogasiddhā bhajanty enām hṛdi turyapadāśritām* |). Die ĪS übernimmt den Text der SS fast wortwörtlich und nimmt nur einige Umstellungen des Textes vor (siehe Anm. 1022). Die PārS bezieht sich auf diese Beschreibung aus der SS in *adhyāya* 25; siehe pp. 488ff.

¹⁰³³ Vgl. SS 2.75cd: „Nach und nach soll er mit diesen (d.h. *arghya* usw.) den ersten Gott, der sich im vierten Zustand befindet, erfreuen.“ (*taiḥ kramāt prīṇayed devam ādyaṃ turyapade sthitam* ||).

¹⁰³⁴ SS 2.23c-32.

¹⁰³⁵ Vgl. pp. 312f. GUPTA (1992b: 197) ist der Meinung, daß die gestalthafte Form des Mantra *śāntodita*, die gestaltlose Form (zu diesen beiden Formen siehe unten) *nityodita* entspricht. Für die Gegenüberstellung

Dem genannten Mantra werden die sechs göttlichen Eigenschaften zugeordnet, und zwar wie folgt:

<i>om</i>	<i>jñāna</i>
<i>śāntodita</i>	<i>bala</i>
<i>viññānaprāṇāya</i>	<i>aiśvarya</i>
<i>sarvadarśine</i>	<i>vīrya</i>
<i>caitanya</i>	<i>tejas</i>
<i>namaḥ</i>	<i>śakti</i> (SS 2.33-35b)

Ebenso wie Gott im vierten Zustand besitzt also auch der Mantra, der diesen Gott bezeichnet, alle sechs Eigenschaften. *tejas*, *vīrya*, *bala*, *śakti*, *aiśvarya* und *jñāna* stellen in dieser Reihenfolge weiters die sechs „Körperglieder“ (*aṅga*) Auge (*drś*), Waffe (*astra*), Brustpanzer (*kavaca*), Haarschopf (*śikhā*), Kopf (*śiras*) und Herz (*hṛd*) des Mantra dar.¹⁰³⁶

Der Mantra bzw. der durch diesen bezeichnete Gott kann außer in der oben beschriebenen anthropomorphen Gestalt auch gestaltlos (*nirākāra*) und ohne Körperglieder (*niraṅga*) visualisiert werden. Diese gestaltlose Form ist für die Meditation geeignet: „Der Mantra ist bei der Versenkung und beim Meistern der verschiedenen [Meditations]ebenen¹⁰³⁷ als gestaltlos, gliedlos und mit den Merkmalen des *brahman* versehen zu betrachten. Beim ersten Mittel, um diesen zu erlangen, [nämlich] bei der Verehrung, Feuerspende usw., soll er [den Mantra aber] als gestalthaft, mit Gliedern und von einem Gefolge umringt betrachten, wodurch die Eigenschaften wie Wissen usw. von selbst zur Manifestation gebracht werden.“¹⁰³⁸ In der yogi-

dieser beiden Begriffe gibt es in der SS jedoch, wie schon in Anm. 992 erwähnt, keinen Hinweis.

¹⁰³⁶ Alaśiṅga Bhaṭṭa (SSBh 19,20-28) verweist auf die in SS 17.10c-11b gegebene Vorschrift für die Bildung der Mantras. So werden die *aṅga-mantras* aus je einem Teil des *paramantra*, der jeweiligen Eigenschaft und dem jeweiligen Körperglied gebildet, welchen die Silbe *om* an den Beginn und die Silben *namaḥ*, *svāhā*, *vauṣaṭ*, *hum*, *phaṭ* bzw. *vauṣaṭ* ans Ende gesetzt wird. Der *hṛnmantra* z.B. lautet also *om om jñānāya hṛdayāya namaḥ*, der *śiromantra* *om viññānaprāṇāya aiśvarya śirase svāhā*. Vgl. zur Identifizierung der *aṅgas* mit den *guṇas* auch Anm. 812.

¹⁰³⁷ *samādhi* und *bhūmi* sind Begriffe aus dem Yoga; vgl. dazu YSū 3.3-6 und die Kommentare dazu.

¹⁰³⁸ SS 2.35c-37: *mantraḥ samādhiviśaye nānābhūmijayeṣu ca || 35 nirākāro niraṅgaś ca smartavyo brahmalakṣaṇaḥ | tatprāptiupāye pratha-*

schen Versenkung und in den verschiedenen Stufen der Meditation (*bhūmi*), die zu dieser Versenkung führen, wird der höchste Gott also ohne Gestalt betrachtet. In der rituellen Verehrung hingegen, gleich ob diese geistig visualisiert oder physisch konkret durchgeführt wird, muß er eine Gestalt annehmen, um mit verschiedenen Opfergaben erfreut werden zu können.¹⁰³⁹

Nach der SS und den auf ihr basierenden Saṃhitās hat Gott im *turya*-Zustand nur eine einzige Form,¹⁰⁴⁰ was bedeutet, daß er nur eine und nicht mehrere verschiedene visuelle Erscheinungsformen hat, wie in Gestalt der Vyūhas. Die Vyūhas sind zwar auch in dieser Erscheinungsform schon präsent, aber noch unverkörpernt und ohne eigene Identität, wie der Vergleich mit den Strahlen der Sonne und den Wellen des Meeres deutlich macht.¹⁰⁴¹ Auch die Gestalt des Gottes selbst ist noch nicht ganz konkret: so sind Muschel und Diskus nur in Linien auf seine Hände gezeichnet und nicht konkret dort vorhanden; ebenso wird sein Schmuck als gestaltlos (*amūrta*) bezeichnet.

me yāgahomādike tu vai || 36 sakāraṃ saṃsmaret sāṅgaṃ parivāreṇa cāvṛtam | ānītā vyaktatām yena svayaṃ jñānādayo guṇāḥ || 37.

¹⁰³⁹ Vgl. dazu ParS 3.5-7: „Nur gestalthaft ist dieser zu verehren. Die Verehrung eines nicht Gestalthaften gibt es nicht. Seine Verkörperungen zum Zwecke des Rituals sind in [seiner] Gnade für die Welten begründet. (5) Daher gelangen die Menschen, die sich den Unerschütterlichen [geistig] in menschlicher Form vorstellen und mit höchster Hingabe verehren, zum Erfolg. (6) In Bezug auf den gestaltlosen Götterherrscher aber ist den Menschen weder eine Verehrung möglich, noch eine Betrachtung, noch ein Lobpreis. Deshalb soll er [Gott] mit einer Gestalt verehren.“ (*mūrtimān eva pūjyo ’sāv amūrter na tu pūjanam | kāryārthaṃ mūrtayas tasya lokānugrahahe-tavaḥ || 5 ataḥ puruṣārūpeṇa kalpayitvā tam acyutam | abhyarcya parayā bhaktiā siddhiṃ gacchanti mānavaḥ || 6 nirākāre tu deveṣe nārcaṇaṃ saṃbhaven nṛṇām | na ca dhyānaṃ na ca stotraṃ tasmāt sākāraṃ arcayet || 7*). Im Gegensatz zum Autor der ParS ist der Autor der SS jedoch der Meinung, daß in der meditativen Betrachtung (*dhyāna*) sehr wohl der gestaltlose Gott gegenwärtig werden kann.

¹⁰⁴⁰ Siehe SS 2.13a: *vidhānam ekamūrtīyam*. Vgl. dazu auch ĪS 24.73ab: *ekamūrter dhyānam* und LT 10.16c: *ekā mūrtiḥ*.

¹⁰⁴¹ Daß die Vyūhas in diesem Stadium noch nicht individuell existieren, ist auch daran sichtbar, daß es nur einen und nicht vier Mantras für Gott im *turya*-Zustand gibt.

b. Der Vyūha, der Tiefschlaf genannt wird¹⁰⁴²

Im Tiefschlafzustand tritt Gott aus seiner „Ein-heit“ heraus, gelangt zunächst zur Dualität zwischen „Erkenner“ (*vedaka*) und „zu Erkennendem“ (*vedya*), d.h. Subjekt und Objekt, was eine notwendige Voraussetzung ist, um mehrere verschiedene Formen zu erschaffen bzw. aus sich hervorgehen zu lassen, und teilt sich dann in die vier Vyūhas: „Nachdem sich der Ehrwürdige, das *brahman*, mit einer Gestalt versehen als Erkenner (*vedakatvena*) wie eine Säule in die Mitte des Fruchtbodens gestellt hat, wird er selbst, um den mit *karman* Behafteten, die dem *brahman* opfern, zu helfen, zum zu Erkennenden (*vedya*). (3c-4) Vom Osten bis zum Norden teilt sich Vāsudeva, der höchste Herr, selbst durch eine Teilung der Eigenschaften, o Pflüger. (5) Im östlichen Teil ist er in unbeeinträchtigter Eigenform mit sechs Eigenschaften gegenwärtig, im Süden dann mit *jñāna*, das mit *bala* verbunden ist. (6) Im westlichen Teil ist er mit *aiśvarya* [und] *virya* anwesend. Mit *tejas* und *śakti* ist der höchste Herrscher im Norden gegenwärtig.“¹⁰⁴³

Die Ortsangaben in dieser Textpassage beziehen sich auf den Herzlotus, da die Beschreibung im Kontext der Vorschriften für die geistige Verehrung (*mānasayāga*) der Vyūhas im Tiefschlafzustand steht. Man stellt sich vor, daß der höchste, gestaltlose Gott in Form einer Säule im Zentrum des Herzlotus Gestalt annimmt und dann seine sechs Eigenschaften teilt, um in Form von vier Verkörperungen (*mūrti*) zu erscheinen.¹⁰⁴⁴

Es wird betont, daß Gott in dieser Form als Vyūhas formlos (*arūpa*) ist, metaphorisch gesehen hat er aber die gleiche Form wie der Gott im vierten (*turya*) Zustand, die in SS 2.69-73 beschrieben

¹⁰⁴² PārS 1.100a: *vyūhaḥ suṣuptisaṃjñāḥ*.

¹⁰⁴³ SS 3.3c-7: *vedakatvena bhagavān brahma saṃvalitākṛtiḥ || 3 stambavat karṇikāmadhye sthitvā vedyatvam eti ca | svayam evopakārāya karṇinām brahmayājīnām || 4 prāgbhāgād uttaram yāvad guṇabhedena lāṅgalin | vibhajaty ātmanātmānaṃ vāsudevaḥ paraḥ prabhuḥ || 5 anujñita-svarūpas tu prāgbhāge ṣaḍguṇātmanā | balasaṃvalitenaiva jñānenāste 'tha dakṣiṇe || 6 aiśvaryaṇa tu viryeṇa pratyagbhāge 'vatiṣṭhate | tejaśśaktyātmanā saumye saṃsthitāḥ paramēśvaraḥ || 7.*

¹⁰⁴⁴ Zur Aufteilung der sechs Eigenschaften vgl. auch pp. 284ff.

wird.¹⁰⁴⁵ Er ist also voller Liebreiz, hat zwei Arme und ist mit verschiedenem Schmuck geschmückt. Die im Osten befindliche Form, die mit allen sechs Eigenschaften versehen ist, ist ebenso wie der Gott im vierten (*turya*) Zustand durch Zeichnungen von Muschel und Diskus auf den Handflächen gekennzeichnet. Die übrigen Emanationen haben auf der linken Handfläche eine Zeichnung der Muschel; auf der rechten Handfläche ist die im Süden befindliche *mūrti* durch einen Pflug gekennzeichnet, die im Westen befindliche durch einen Pfeil und die im Norden befindliche durch ein Schwert. Ihre Gesichter sind nach unten gerichtet.¹⁰⁴⁶

Die auf die Handflächen gezeichneten Merkmale sind notwendig, damit der *sādhaka* die verschiedenen Vyūhas unterscheiden kann, denn sonst sind sie identisch. Sie sind alle ruhig/transzendent (*śānta*), gliedlos (*niṣkala*) und mit allen sechs Eigenschaften versehen, indem die jeweiligen beiden Eigenschaften, die auf die drei

¹⁰⁴⁵ SS 3.8: „Auch wenn der durch die Eigenschaften charakterisierte Ehrwürdige als Vyūha formlos ist, wird ihm trotzdem die vorher genannte Form metaphorisch zugeschrieben.“ (*yady apy arūpo bhagavān vyūhātmā guṇalakṣaṇaḥ | atrāpi pūrvam evoktaṃ rūpam asyopacaryate* ||).

¹⁰⁴⁶ SS 3.9-11b: „Ferner ist auf den beiden glückverheißenden Handflächen der zweiten Verkörperung eine gezeichnete Muschel deutlich [sichtbar] [und] ein großer Pflug wohl manifest. (9) Die rechte Hand der dritten [Verkörperung] ist durch einen schönen Pfeil gekennzeichnet, die der vierten durch ein vorzügliches Schwert und die beiden [linken] Hände [dieser beiden Verkörperungen] durch zwei Muscheln. (10) Aufgrund der Hände hat [Gott in dieser Form sein] Gesicht, das von Natur aus nach oben gerichtet ist, nach unten gewandt.“ (*kin tu dvitīyamūrter vai śubhapāñitaladvaye | sphuṭo rekhāmayah śaṅkhaḥ suvyaktaṃ lāṅgalaṃ mahat* || 9 *ramyeṣuṇā trtīyasya dakṣiṇaś cihnitaḥ karaḥ | turyasyāsivareṇaiva śaṅkham ābhyāṃ* [Konj.d.Hg.: *śaṅkhābhyāṃ ca*] *karadvaye* || 10 *avāṇmukhaḥ karavaśād ūrdhvavaktraḥ svabhāvataḥ* |). Die Bedeutung von 11ab ist unklar. Nach Alaśiṅga Bhaṭṭa ist gemeint, daß die Hände nicht wie beim Gott in der höchsten Form die *varada*- und der *abhaya mudrā* zeigen (vgl. SS 2.71a), sondern nur nach unten gerichtet sind, während das Gesicht nach oben schaut (SSBh 35,19f.). Diese Bedeutung ist aber aufgrund der Samhitā-Worte nicht offensichtlich. BOCK-RAMING (2002: 68) übersetzt: „Wegen der Hand[stellung] hat er das Antlitz nach unten gewandt, [obwohl] er es von Natur aus aufgerichtet hat.“ und meint, daß der Blick des Gottes seiner in der *varadamudrā* nach unten zeigenden Hand folgt und auf den zu seinen Füßen liegenden Verehrer fällt. Von solch einem Verehrer ist in diesem Kontext allerdings gar keine Rede.

Himmelsrichtungen aufgeteilt wurden, zwar ihr Wesen hauptsächlich bestimmen, sie nichtsdestotrotz aber auch mit den restlichen vier Eigenschaften versehen sind.¹⁰⁴⁷ Sie haben das Wesen des *brahman* und sind durch eigene Wonne und Zucken oder Zittern (*spanda*) gekennzeichnet. Daß die Vyūhas zucken oder sich bewegen, weist darauf hin, daß sie nicht völlig transzendent, sondern zur Manifestation der Welt geneigt sind. Dies wird auch durch die Beschreibung der Vyūhas im Tiefschlafzustand, die auch das LT übernimmt, deutlich: „Was gleich tausend Feuern, Sonnen und Monden, gekennzeichnet durch den Ort der Wonne, der Same für alle Tätigkeiten ist, was der Ort der Mannigfaltigkeit ist, das, o du, dessen Augen makellos sind, erkenne als das zweite Vierwesenhafte.“¹⁰⁴⁸ Die Lichtmetapher, d.h.

¹⁰⁴⁷ SS 3.11c-15b: „Durch ein solches manifest gewordenes Merkmal hält er das Sich-in-dem-Zustand-Befinden in diesem [jeweiligen] Vyūha für den *sādhaka* fest, weil [sonst] kein Unterschied bekannt ist, da [die Vyūhas] ähnlich sind, sechs Eigenschaften haben, in hohem Maße gleichartig, ruhig und gliedlos sind. Auch wenn ich vorher jede einzelne Form des Ehrwürdigen mittels je zwei Eigenschaften als [ihr] hauptsächliches Wesen gelehrt habe, dauern die restlichen vier Eigenschaften, da sie feststehend sind, für jeden einzelnen trotzdem immer fort.“ (*etāvātā lakṣaṇena vyaktībhāvaṃ gataṃ ca || 11 bhāvasthitiṃ nibadhnāti vyūhe 'smin sādhakasya tu | sādṛśyāt ṣaḍguṇatvāc ca samatvāc ca viśeṣataḥ || 12 śāntatvān niṣkalatvāc ca nabhedo vidyate yataḥ | guṇadvayadvayenaiva yady apy uktam purā mayā || 13 ekaikam bhagavadrūpaṃ mukhyavṛtṭyā tathāpi hi | catuṣkam avasiṣṭam yad guṇānām samavasthitam || 14 tad bhajetānūvṛtṭim ca ekaikasya ca sarvadā |*.) Vgl. auch SS 3.17ab, wo gesagt wird, daß die vier Mantras dieser Gottheiten (diese lauten: *oṃ apratihatānantagataye paramēśvarāya kartre namaḥ; oṃ amoghasarvaśaktiātmane bhagavate namo namaḥ; oṃ prāṇāpānasamānodānavyānaprāṇāya parāyodramāya namaḥ; oṃ acyutāyāviktāyānantāya adhyakṣāya namaḥ* [SS 3.18-58b]) „die sechs Eigenschaften des *brahman* bezeichnen“ (*brahmaṣṭāḍguṇyavācaka*) und p. 286.

¹⁰⁴⁸ SS 5.82c-83: *vahnyarkendusahasrābham ānandāspadalakṣaṇam || 82 bījaṃ sarvakriyānām yad vikalpānām yad āspadam | cātūrātmyam tu tad viddhi dvitīyam amalekṣaṇa || 83*. Die Beschreibung des Tiefschlafzustandes im LT lautet: „Es ist bekannt, daß alle wie die erste Verkörperung aussehen. Die erste Form besitzt sechs Eigenschaften. Die anderen Eigenformen aus den aus *jñāna* usw. hervorgegangenen Paaren habe ich schon früher erklärt. (19-20b) Gleich tausend Feuern, Sonnen und Monden, gekennzeichnet durch den Ort der Wonne, der Same für alle Tätigkeiten, der Ort der Mannigfaltigkeit, das, o Vāsava (= Indra), erkenne als das erste Vierwesenhafte, das sich im Tiefschlaf befindet.“ (LT 10.19-21: *saṃsthā-*

der Vergleich mit Feuer, Sonne und Mond, zeigt, daß die Vyūhas im Tiefschlafzustand mit Kraft (*śakti*) versehen sind, vor allem auch in Hinblick auf die Weltwerdung.¹⁰⁴⁹ In diesem Zustand gelangt Gott von seiner Ein-heit zur Vielheit; dort ist der Ursprung aller Tätigkeiten wie z.B. der Schöpfungstätigkeit Gottes.

c. Der Traumschlaf-Vyūha¹⁰⁵⁰

Die Visualisierung des Gottes im Traumschlafzustand (*svapna*) wird in SS 4 in folgender Weise beschrieben:

„Er soll den makellosen Gott betrachten, durch welchen aus Mitleid mit den mit *karman* behafteten [Menschen] der *ātman* als *ātman* eben im Traumschlaf allmählich über dem Lotus der Sprache und der Laute¹⁰⁵¹ zur Manifestation gebracht wird, der durch die Macht der ungeteilten, vollständigen sechs Eigenschaften gestärkt wird, ununterbrochen durch ungeteilte Lichtstrahlen [in den Farben] weiß usw. leuchtet [und] durch seine eigene Glut erscheint. (2-4b) Er soll sich [dann geistig] auf die Oberfläche des Fruchtbodens stützen, wieder den göttlichen Mantra-Körper betrachten und [sich vorstellen,] daß diese manifeste Form, die die vorher genannten Merkmale hat, sich selbst mittels ihrer *śakti* im Laufe der Zeit zu einer durch nichts charakterisierten Verkörperung (*mūrti*) zusammenzieht. (4c-5) Nachdem er so den mantra-beschaffenen Gott zusammengezogen und die Oberfläche des Fruchtbodens zur Gänze mit seiner Glut er-

nam ādimūrter vai sarveṣāṃ tu samam smṛtam | śaḍguṇam prathamam rūpam dvandvair jñānādisambhavaḥ || 19 itarāṇi svarūpāṇi kathitāni mayā purā | vahnyarkendusahasrābham ānandāspadalakṣaṇam || 20 bijam sarva-kriyāṇām tad vikalpāṇām tad āspadam | sauṣuptam cātūrātmyam tat prathamam viddhi vāsava || 21 [LT 10.19ab = SS 4.12ab; 20c-21b ≈ SS 5.82c-83b]). Für das LT handelt es sich beim Tiefschlafzustand um das „erste *cātūrātmya*“, da nach der an dieser Stelle vertretenen Lehre der *turya*-Zustand dem höchsten (*para*) Gott und nicht den Vyūhas zukommt (vgl. pp. 329f.). Die ĪS übernimmt für ihre Beschreibung des *sauṣupti*-Zustandes SS 3.3c-15b (ĪS 24.79-90).

¹⁰⁴⁹ Vgl. dazu auch RASTELLI 1999a: 47.

¹⁰⁵⁰ PārS 1.100b: *svapnavyūhaḥ*.

¹⁰⁵¹ Vor der geistigen Verehrung im Inneren des Körpers des Verehrers wird geistig eine Umgebung geschaffen, die aus verschiedenen Aspekten der Sprache besteht; vgl. Anm. 1030. Siehe auch pp. 343f.

füllt hat, o Pflüger, ist er als *brahman*-Säule (*brahmayūpa*) gegenwärtig.

Nachdem er seine vier sanften (*saumya*) Verkörperungen, die in alle Himmelsrichtungen ausgeströmt sind, in Besitz genommen hat, o Weiser, (6-7) manifestiert sich der Ehrwürdige selbst als Vāsudeva mit einem weißen Körper, der den Glanz der Sonne übertrifft, im Osten. (8) Danach erscheint der Herr als Saṃkarṣaṇa mit einer Glut, die der Röte des Lotus gleicht, im Süden. (9) Im Westen hat sich [der Ehrwürdige, das *brahman*,] als der Pradyumna Genannte in einer Farbe, die hundert von Sonnenstrahlen erhitze Orte übertrifft, manifestiert (*vyakta*), (10) und im Norden ist der höchste Herrscher dann als Aniruddha mit einer Farbe, die dem Herbsthimmel gleicht, gegenwärtig.“¹⁰⁵²

Man visualisiert Gott zunächst als, wie auch die höchste Form, durch die ungetrennten sechs Eigenschaften charakterisiert, als durch ununterschiedene Strahlen in weiß, rot, gelb und dunkelblau leuchtend und nur in Form von Licht oder Glut (*tejas*) und nicht durch einen konkreten Körper zur Erscheinung kommend. Diese Erscheinungsform des Gottes ist im wesentlichen noch ohne Differenzierungen (*abhinna*). Die Möglichkeit, sich differenzieren, ist aber schon gegeben, was vor allem durch die Lichtstrahlen in den vier Farben, in welchen sich später die vier Vyūhas manifestieren, deutlich wird, die zwar, wie betont wird, ununterschieden sind, aber in gewisser Weise schon eine Potenz haben müssen, sich zu unterschei-

¹⁰⁵² SS 4.2-11: *yenātmā svapna evātma karṇiṇām anukampayā | kra-
meṇa vyaktatām nīto vāgvarṇakamalopari || 2 abhinnaṇapūrṇaśāḍguṇyavi-
bhavenopabrṃhitam | bhābhīḥ sitādibhir dīptam abhinnaṇābhīr nīrantaram || 3
avalokyāmalaṃ devam uditam svena tejasā | karṇikāgraṃ samāśritya di-
vyaṃ mantratanuṃ punaḥ || 4 paśyet svayaṃ svaśaktyā vai kālenālakṣya-
mūrtinā | saṃharantaṃ ca tad rūpaṃ vyaktaṃ pūrvoktalakṣaṇam || 5 evaṃ
mantramayaṃ devam upasaṃhṛtyā lāṅgalin | āmūlāt karṇikāgraṃ ca sam-
pūryāste svatejasā || 6 brahmayūpasvarūpeṇa tv ākramya svaṃ mahāmate |
saumyamūrticatuṣkaṃ tu sarvadiḥprasṛtaṃ ca yat || 7 prācyaṃ sitena vapu-
ṣā sūryakāntyadhikena tu | vyaktim abhyeti bhagavān vāsudevātmanā sva-
yam || 8 padmarāgasamānena tejasā tadanantaram | udeti dakṣiṇasyāṃ vai
prabhuḥ saṅkarṣaṇātmanā || 9 gharmāṃśuraśmisantaptaśatadhāmādhikena
tu | rūpeṇa pāścimasyāṃ ca vyaktaṃ pradyumnasaṃjñayā || 10 śaradgaga-
nasaṃkṣāvarṇeṇa parameśvaraḥ | samāsta uttarasyāṃ cāpy aniruddhāt-
manā tataḥ || 11.*

den. Auch die Form aus Licht oder Glut verdeutlicht eine gewisse Potenz zur Manifestation.¹⁰⁵³

Diese Erscheinungsform des Gottes bringt aus Mitleid mit den mit *karman* behafteten Wesen (*karmin*) den *ātman*, d.h. Gott selbst, im Traumschlaf (*svapna*) zur Erscheinung, was sich der Verehrer in folgender Weise vorstellen soll: Die oben beschriebene, durch alle sechs Eigenschaften charakterisierte, als Licht erscheinende Form verkörpert sich zunächst zu einer konkreten Form, zu einem „Mantra-Körper“ (*mantratanu*), legt diese Form dann wieder ab, wird merkmallös und bleibt schließlich, die Oberfläche des Fruchtbodens des Herzlotus mit seiner Glut erfüllend, als „*brahman*-Säule“ (*brahmayūpa*), auch *visākhayūpa* genannt,¹⁰⁵⁴ stehen.

Nun nimmt der Gott vier verschiedene Verkörperungen (*mūrti*) an und ist im Osten als Vāsudeva mit einem weißen Körper, im Süden als Saṃkarṣaṇa in roter Farbe, im Westen als gelber Pradyumna und im Norden als Aniruddha in dunkelblauer¹⁰⁵⁵ Farbe gegenwärtig.¹⁰⁵⁶ Diese *mūrtis* sehen genauso wie seine erste, in SS 2.69-73 be-

¹⁰⁵³ Vgl. oben pp. 337f.

¹⁰⁵⁴ Siehe SS 4.20c. Der Mantra des *visākhayūpa* lautet: *om parāya tejorūpāya parānapekṣāya parānapekṣitāya namaḥ* (SS 4.20-30). Näheres zum *visākhayūpa* siehe pp. 373ff.

¹⁰⁵⁵ Die Beschreibung der Farbe Aniruddhas in SS 4.11a lautet *śarad-gaganasamkāśa* (ebenso in JS 13.164a). Andere Saṃhitās beschreiben ihn als „einer dunklen Wolke gleich“ (*nīlāmbudapratikāśa* [ViṣṇuS 6.67c], *nīlajīmūtasamkāśa* [ViṣS 11.22c]) oder „einem Haufen Kollyrium gleich“ (*añjanādripratikāśa* [LT 10.37a], *kālāñjanacayopama* [ViṣS 11.22d]). Daher kann die Farbe Aniruddhas als dunkelblau oder schwarz bestimmt werden. Allerdings wird im indischen Kontext zwischen blau und schwarz häufig nicht unterschieden bzw. schwarz als dunkle Variante von blau betrachtet. THOMAS KINTAERT plädiert dafür, Begriffe wie *nīla* oder *kṛṣṇa* in bestimmten Kontexten, wie z.B. im Fall der vier Farben der vier *varṇas*, grundsätzlich mit „blau“ und nicht mit „schwarz“ zu übersetzen, da blau, wie die anderen für die *varṇas* und auch hier genannten Farben weiß, rot und gelb, zu den „Primärfarben“ gehört (2005: 259f.; zu weiß als „Primärfarbe“ siehe ebenda p. 248). Daß dies auch hier ratsam ist, zeigt die oben zitierte Stelle SS 4.3c, wo von Lichtstrahlen in „weiß usw.“ die Rede ist, womit die vier Farben von Vāsudeva usw. gemeint sind. Da es schwarze Lichtstrahlen nicht gibt, muß man annehmen, daß sie blau sind.

¹⁰⁵⁶ Diese vier Farben sind in der gleichen Reihenfolge auch die Farben der vier *varṇas*; vgl. MBh 12.181.5: „Brahmanen haben weiß als Farbe,

schriebene¹⁰⁵⁷ Verkörperung (*ādimūrti*) aus, doch kommen ihre Attribute und charakteristischen Züge deutlicher zur Erscheinung: „Es ist bekannt, daß alle wie die erste Verkörperung aussehen. Sie alle glänzen durch [ihre] Glut wie zehn Millionen Sonnen, haben Lotusaugen, (12) sind aufgrund [ihrer schönen] Zähne mit großem Glanz [versehen], schauen in die angezeigte Richtung,¹⁰⁵⁸ sehen aus wie hunderttausend Vollmonde, sind mit Perlen und anderem [Schmuck] geschmückt, (13) mit ihren Kleidern, die strahlendem Nektar gleichen, [und] den besten Kränzen ausgestattet, die Arme mit den besten Waffen erhoben, mit ihren Kennzeichen versehen, (14) die Sohlen der Lotusfüße durch in Linien gezeichnete Lotusse gekennzeichnet, die Gesichter mit dem Beruhigen des Leides demütiger Menschen beschäftigt, (15) die Herzen mit Mitleid erfüllt, bereit, die Welten zu retten, in der Mitte von Flammen befindlich, die aus der Glut ihres Körpers hervorgehen.“¹⁰⁵⁹

Gott nimmt zwar all seine Formen aus Gnade und Mitleid mit den Wesen an, doch bei den Verkörperungen (*mūrti*) im Traum-

kṣatriyas aber rot, *vaiśyas* gelb und *śūdras* schwarz/dunkelblau.“ (*brāhmaṇānāṃ sito varṇaḥ kṣatriyāṇāṃ tu lohitaḥ | vaiśyāṇāṃ pītako varṇaḥ śūdrāṇāṃ asitas tathā ||*). Diese vier Farben stehen also in einer Hierarchie zueinander und werden vermutlich aus eben diesem Grund in dieser Reihenfolge den vier Gottheiten zugewiesen. Vgl. zu der Hierarchie von Farben KINTAERT 2005: 259ff. Ich danke THOMAS KINTAERT für den Hinweis auf die zitierte Stelle aus dem MBh.

¹⁰⁵⁷ Siehe pp. 330f.

¹⁰⁵⁸ D.h. in die jeweilige Himmelsrichtung, in der sie stehen.

¹⁰⁵⁹ SS 4.12-16: *saṃsthānam ādimūrter vai sarveṣāṃ tu samam smṛtam | sūryakoṭiprabhāḥ sarve tejasā kamalekṣaṇāḥ || 12 dantajyotsnāvitānais tu prakatīkṛtadinmukhāḥ | pūrṇacandrāyutākārā muktāhārādyaḥ lakṣṇatāḥ || 13 lasatpīyūṣasadrśaiḥ svāmbaraiḥ sragvarair yutāḥ | varāyudhodyatakarāḥ svakais cihnair anujjhitaḥ || 14 rekhottaitais tu kahlārāiḥ pādapadmatalāṅkitaḥ | vinamrajanasantāpaśamanavyāpṛtānanāḥ || 15 karuṇāpūrṇahrdayā jagaduddharaṇodyatāḥ | svadehatejaḥ sambhūtajvālāmaṇḍalama-dhyagāḥ || 16.* GUPTA bemerkt dazu, daß die Vyūhas hier erstmals mit ihren Namen bezeichnet werden (1992b: 201). Die Mantras der vier Vyūhas lauten *oṃ aṃ namo bhagavate vāsudevāya, oṃ āṃ namo bhagavate saṃkarṣaṇāya, oṃ am namo bhagavate pradyumnāya, oṃ aḥ namo bhagavate aniruddhāya* (SS 4.36c-46b); vgl. auch zu diesen GUPTA 1992b: 201f.

Die ĪS übernimmt SS 4.2-19 in 24.91c-109b.

schlafzustand wird besonders betont, daß sie sich um die Belange der im Wesenskreislauf gefangenen Wesen kümmern. Sie werden als sanft (*saumya*) beschrieben,¹⁰⁶⁰ sind voller Mitleid, besänftigen das Leid der ihnen ergebenen Menschen und sind bereit, die Welten zu retten. Auch in der Kurzbeschreibung des Gottes im Traumschlafzustand wird als wesentliches Merkmal genannt, daß er Emanzipation und Genuß verleiht und den Wesenskreislauf zum Ende bringt: „Ewig, eine ewige Gestalt tragend, aufgrund [seiner] Glut glänzend wie die Sonne, durch die unterschiedlichen [Farben] weiß usw. unterschieden, oben und unten stehend,¹⁰⁶¹ (84) die Frucht der Emanzipation (*kaivalya*) und des Genusses verleihend, den Samen der Existenz vernichtend ist das dritte Vierwesenhafte, das schön ist wie eine Flut von Nektar.“¹⁰⁶²

d. Der Wachzustand-Vyūha¹⁰⁶³

Gott im Wachzustand wird im Zentrum des Herzlotus, der aus den manifesten Lauten des Sanskrit-Alphabets besteht, vergegenwärtigt: „Der ewige Lotus, der die Stütze für alles ist, welcher sich bis zum *kṣa*-Laut, der ein unendlicher See ist, erstreckt, o Weiser, dessen Wurzel der Laut *a* ist, (2) dessen Stiel der Laut *ā* und dessen Blätter alle restlichen Laute sind, ist wie ein Rad auf die acht Himmelsrichtungen gestützt. (3) In der Mitte seiner Blütenblätter ist der Ehrwürdige darunter¹⁰⁶⁴, [d.h.] im Zustand des Wachens, zu verehren und zu vergegenwärtigen.“¹⁰⁶⁵

¹⁰⁶⁰ SS 4.7c.

¹⁰⁶¹ Die Bedeutung davon ist unklar.

¹⁰⁶² SS 5.84-85: *nityaṃ nityākṛtidharaṃ tejasā sūryavarcasam | bhinaṃ sitādibhedena cordhvādhaḥ saṃsthitena ca || 84 kaivalyabhogaphala-daṃ bhavabijakṣayaṅkaram | cātūrātmyaṃ tṛtīyaṃ tu sudhāsandohasundaram || 85*. Das LT übernimmt den letzten Vers in 10.24c-25b.

¹⁰⁶³ PārS 1.100c: *jagradvyūhaḥ*.

¹⁰⁶⁴ D.h. unter dem Traumschlafzustand.

¹⁰⁶⁵ SS 5.2-4c: *anantasaraṣi kṣārṇe viśrāntaṃ yaṃ mahāmate | akārākṣaramūlaṃ tu nityaṃ sarvāśrayāmbujam || 2 ākārākṣaranālaṃ tu śeṣasarvārṇapallavam | digāṣṭakaṃ samāśritya yat tat tiṣṭhati cakravat || 3 tatpatramadhye bhagavān jāgratsaṃjñāpade tv adhaḥ | yaṣṭavyo bhāvanīyaś ca*.

Die Charakterisierung dieses Ortes durch konkrete Sprachlaute könnte bedeuten, daß dieser in Hinblick auf die Sprachevolution der konkreten empirischen Sprache entspricht.

Die Entstehung und Entwicklung der Sprache vollzieht sich nach der SS in, im Vergleich zu anderen Samhitās,¹⁰⁶⁶ relativ einfacher Weise. Der höchste Gott bzw. das höchste *brahman* entwickelt sich mithilfe seiner *śakti* zum *śabdabrahman*, welches die konkreten Sprachlaute entstehen läßt: „Der höchste Herrscher, der das unerschütterliche, von [der Unterscheidung in] Erkenner und zu Erkennenden freie höchste *brahman* ist, entsteht durch seine *śakti* selbst als *śabdabrahman*, um allen Einzelseelen die Emanzipation [zukommen zu lassen]. (127c-128) Erkenne dieses [*śabdabrahman*] als nicht manifesten Laut, gleich dem feinen Ton eines Saiteninstruments. Es wird von selbst zu gesonderten Lauten, um in mannigfaltiger Weise zu bestehen.“¹⁰⁶⁷

Der *turya*-Zustand steht über dem *nāda*, d.h. er transzendiert die Sprache.¹⁰⁶⁸ Wenn der Wachzustand der konkreten Sprache mit manifesten Sprachlauten entspräche, würden *svapna* und *suṣupti* dazwischen liegen, d.h. im Bereich des *nāda*. *svapna* wird tatsächlich über dem Lotus der Sprache und Sprachlaute (*vāgvarṇakamalo-pari*)¹⁰⁶⁹ visualisiert, was bedeuten könnte, daß in diesem Zustand die Sprachlaute noch nicht manifest geworden sind. *suṣupti* wird jedoch im Fruchtboden des Herzlotus, welcher durch den Laut *ha* gekennzeichnet ist, (*havarṇakarṇikā*)¹⁰⁷⁰ vergegenwärtigt, was bedeutet, daß

¹⁰⁶⁶ Für die Sprachevolution z.B. in der JS siehe RASTELLI 1999a: 121-125.

¹⁰⁶⁷ SS 19.127c-129: *vedyavedakanirmuktam acyutaṁ brahma yat param* || 127 *tac śabdabrahmabhāvena svaśaktiā svayam eva hi | muktaye 'khalajīvānām udeti paramēśvaraḥ* || 128 *tad avyaktākṣaram viddhi tantrī-śabdo yathā kalaḥ | prthagvarṇātmanā yāti sthitaye 'nekadhā svayam* || 129. Vgl. auch SS 2.68 (siehe Anm. 1030) und SFERRA 1995: 52f. Das LT übernimmt übrigens die in SS 19.127c-129 beschriebene Vorstellung und zum Teil auch wortwörtliche Formulierungen (LT 20.7c-8 ≈ SS 19.128c-129), verändert sie aber im śaktistischen Sinne, d.h. es wandelt sich nicht der höchste Gott, sondern die *śakti* zum *śabdabrahman* (LT 20.4ff.).

¹⁰⁶⁸ Siehe p. 330.

¹⁰⁶⁹ SS 4.2d.

¹⁰⁷⁰ SS 3.2a.

auch schon im Tiefschlafzustand die Sprachlaute manifest sind. Wir können daraus schließen, daß der Autor der SS zwar eine Beziehung zwischen Bewußtseinszuständen und Aspekten der Sprache herstellen wollte, aber es keine direkte Beziehung zwischen einem bestimmten Bewußtseinszustand und einer bestimmten Ebene der Sprachevolution gibt.

Das Hervortreten der Vyūhas im Wachzustand aus dem höchsten Gott soll sich deren Verehrer in folgender Weise vorstellen: „Nachdem er den Höchsten, der von seiner Glut erfüllt ist, im [Bereich, der] oberhalb des Fruchtbodens seines [Herzlotus beginnt und] bis zu den Staubbäden [reicht,] mit dem *praṇavabīja* betrachtet hat, (5) soll er danach visualisieren, daß aus dem Alldurchdringenden (*vibhu*), der durch die vier *brahmabījas*¹⁰⁷¹, welchen der *praṇava* vorausgeht, [ausgedrückt wird], der einer *kadamba*-Blüte¹⁰⁷² gleicht [und] von hundert Lichtstrahlen erfüllt ist, in der Reihenfolge der Himmelsrichtungen die vier Verkörperungen der Mantras (*māntra*) hervorgehen, die wohl manifestierte Merkmale haben [und] äußerlich von einem kleinen Funken gleichenden Leuchten (*vibhāva*) umgeben sind, das aus dem Höchsten hervorgegangen, in das Innere der Bezeichner (*vācaka*) eingetreten und manifest geworden ist.“¹⁰⁷³

Man stellt sich den höchsten Gott als leuchtenden, glühenden Ball vor, aus dem die vier *mūrtis* nach der Reihe als ebenfalls leuchtende, von kleinen Funken umgebene Gestalten hervortreten. Durch diese Trennung vom höchsten Gott erlangen sie eine eigene Identität und werden somit auch durch eigene Mantras (*vācaka*) bezeichnet.

Die Vyūhas im Wachzustand haben deutlich erkennbare Merkmale. Sie haben ein Gesicht, vier Arme¹⁰⁷⁴ und tragen verschiedene

¹⁰⁷¹ Die vier *brahmabījas* sind nach Alaśiṅga Bhaṭṭa, welcher sich auf LT 19.16c-17b beruft, *śa*, *ṣa*, *sa* und *ha* (SSBh 48,21-25).

¹⁰⁷² Mit der kugelförmigen *kadamba*-Blüte wird oft die im Herzen gegenwärtige, mit Gott identifizierte Einzelseele (*jīva*) verglichen; vgl. RASTELLI 1999a: 138.

¹⁰⁷³ SS 5.5-8: *param praṇavabījena sampūrṇaṃ svena tejasā | sthitaṃ svakarṇikordhvāc ca kesarāntaṃ nirīkṣya ca || 5 tataḥ praṇavapūrvāt tu brahmabījacatuṣṭayāt | kadambapuspasadrśān marīciśatasauṅkulāt || 6 dik-krameṇoditaṃ dhyāyed vibhor mūrticatuṣṭayam | suvyaktalakṣaṇaṃ māntraṃ vibhāvenāvṛtaṃ bahiḥ || 7 sphuliṅgakanātulyena samudbhūtena vai parāt | vācakāntarniviṣṭena vyaktatām āgatenā ca || 8.*

¹⁰⁷⁴ SS 5.9c, 12d, 15c, 17c.

Arten von Schmuck¹⁰⁷⁵. Sie erschaffen, erhalten und vernichten die Welten.¹⁰⁷⁶ Entsprechend ihrer Funktion der Schöpfung und der Vernichtung werden zwei Formen der vier Vyūhas unterschieden: die erste ist durch je eine, die zweite durch je zwei Farben charakterisiert,¹⁰⁷⁷ wobei die Farben je nach Zeitpunkt von Schöpfung und Vernichtung variieren. Die Farben und die besonderen Kennzeichen der die Welt erschaffenden Vyūhas sind folgende¹⁰⁷⁸:

¹⁰⁷⁵ SS 5.19-21: „Alle sind immer als Waldgirlandenträger zu gegenwärtigen, durch den *śrīvatsa* gekennzeichnet, mit dem *kaustubha*, dem König der Juwelen, auf der Brust geschmückt, mit lieblichen spitz zulaufenden und mondförmigen Diademen, Perlenketten, Oberarmbändern, Fußketten, bunten Stirnmalen, funkelnden *makara*-Ohrringen, mit den besten Kränzen, verschiedenen Girlanden und angenehmen Salben wie Kämpfer usw. geschmückt.“ (*vanamālādharāḥ sarve śrīvatsakṛtalakṣaṇāḥ | śobhitāḥ kaustubhenaiva ratnarājena vakṣasi || 19 kirīṭamukūṭai ramyair hārakeyūranūpuraiḥ | lalāṭatilakaiś citraiḥ sphuranmakarakuṇḍalaiḥ || 20 sragvarair vividhair mālyaiḥ karpūrādyair vilepanaiḥ | ramyair alaṅkṛtāś caiva bhāvanīyāḥ sadaiva hi || 21*).

¹⁰⁷⁶ SS 5.86-87b: „[Welches] das Erhalten, die Schöpfung und die Vernichtung bewirkt, mit allen Insignien ausgestattet ist und, sich auf seine Urmaterie (*prakṛti*) stützend, entsteht und vergeht, das erkenne als das vierte [Vierwesenhafte], auf dessen Weisung die Welt besteht.“ (*sthityutpattipralayaḥ sarvopakaraṇānvitam | prakṛtiṃ svām adhiṣṭhāya samudety astam eti ca || 86 caturthaṃ viddhi tad yasya viśvaṃ tiṣṭhati śāsanāt |*).

¹⁰⁷⁷ SS 5.26-27b: „Als Stätte, die überaus rein wie ein Bergkristall ist, gelangt der Alldurchdringende an verschiedene Orte und nimmt aufgrund eines zweifachen Glanzes eine scheckige Form an, die durch die Vernichtung charakterisiert ist.“ (*atisuddhāśayatvena sphaṭikopalavad vibhuḥ | sthānabhedam samāsādy sa ca kāntidvayāt tu vai || 26 grhṇāti śabalaṃ rūpam upasaṃhāralakṣaṇam |*).

¹⁰⁷⁸ SS 5.9-18 und 86-89b. Das LT übernimmt in seiner Beschreibung der Vyūhas im Wachzustand (LT 10.25c-41) einige Verse aus der SS: LT 10.27c-29b = SS 5.9-10; 31c-33b ≈ SS 5.12c-14b; 34-36b ≈ SS 5.14c-16; 37-38 ≈ SS 5.17-18; 39c-40b = SS 5.19; 41ab = SS 5.86ab. ĪS 24.110-135b ≈ SS 5.2-27b. PauṣS 36.140-144b lehrt die gleichen Insignien der Vyūhas wie die SS, mit den Ausnahmen, daß die rechte Haupthand als Alternative auch die *varadamudrā* zeigen kann und die Insignien der rechten und linken hinteren Hände von Vāsudeva und Saṃkarṣaṇa vertauscht sind.

		Vāsudeva	Samkarṣaṇa	Pradyumna	Aniruddha
Kleidung		gelb	blau	rot ¹⁰⁷⁹	weiß
Banner (<i>dhvaja</i>)		Garuḍa ¹⁰⁸⁰	Weinpalme	Makara	Antilope (<i>mrga</i>)
rechte Haupthand		<i>abhaya-mudrā</i>	<i>abhaya-mudrā</i>	<i>abhaya-mudrā</i>	<i>abhaya-mudrā</i>
linke Haupthand		Muschel	Muschel	Muschel	Muschel
rechte hintere Hand		Diskus ¹⁰⁸¹	Pflug ¹⁰⁸²	fünf Pfeile	Schild
linke hintere Hand		Keule	Stößel	Bogen	Schwert
Farbe	<i>kṛta-yuga</i>	weiß	rot	gelb	blau
	<i>tretā-yuga</i>	rot	gelb	blau	weiß
	<i>dvāpa-ray.</i>	gelb	blau	weiß	rot
	<i>kali-yuga</i>	blau	weiß	rot	gelb

Die Vyūhas, die die Vernichtung der Welt vollbringen, haben, abgesehen von den Farben, die gleichen Merkmale. Ihre Farben sind am Ende des *kṛtayuga* weiß-rot, am Ende des *tretāyuga* rot-gelb, am Ende des *dvāparayuga* gelb-blau und am Ende des *kaliyuga* blau-weiß.¹⁰⁸³

In der geistigen Verehrung werden die die Welt erschaffenden Vyūhas in den Farben des *kṛtayuga* in den Haupthimmelsrichtungen in der Reihenfolge ihrer Entstehung, die die Welt vernichtenden in

¹⁰⁷⁹ Anstelle von SS 5.15a *ratnakauśeyavasanam* ist mit LT 10.34c *raktakauśeyavasanam* zu lesen.

¹⁰⁸⁰ Anstelle von SS 5.10b *suvarṇadhvaja*^o ist wohl mit LT 10.28d: *suparṇadhvaja*^o zu lesen.

¹⁰⁸¹ SS 5.11d ist *tv ariḥ* zu lesen; vgl. dazu LT 10.30ab: *apareṇa dadhānam ca dakṣiṇena sudarśanam* |.

¹⁰⁸² Anstelle von SS 5.14ab: *sīraṃ cakraṃ ca haste 'sya musalaṃ tu gadā kare* | ist mit LT 10.33ab: *sīraṃ taccakrahaste 'sya musalaṃ tu gadā-kare* | zu lesen.

¹⁰⁸³ SS 5.89c-92b.

den vier unterschiedlichen Farbkombinationen des *kaliyuga*, nämlich blau-weiß usw., in den Zwischenhimmelsrichtungen in der Reihenfolge ihrer Vernichtung verehrt.¹⁰⁸⁴

Neben den bisher vorgetragenen Lehren von den Vyūhas in den vier Wachzuständen ist auch die Lehre belegt, daß je ein Vyūha je einem Bewußtseinszustand entspricht. LT 2.49ab schließt eine Beschreibung der drei Vyūhas Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha mit den Worten: „Diese sind nach der Reihe meine [Bewußtseins]zustände Tiefschlaf, Traumschlaf und Wachzustand.“¹⁰⁸⁵ Auch in der JS wird Saṃkarṣaṇa mit dem Tiefschlaf assoziiert. Als ein Resultat der „Meisterung“ (*siddhi*) des *saṃkarṣaṇamantra* wird folgendes genannt: „Alle mantrischen Mittel, die ‚zum Tiefschlaf gehörend‘ (*sau-supta*) genannt werden, werden erkannt.“¹⁰⁸⁶ Bei diesen „mantrischen Mitteln“ handelt es sich möglicherweise um magische Praktiken, durch die andere Menschen, die sich im Tiefschlaf befinden, unter Kontrolle gebracht werden können.¹⁰⁸⁷

¹⁰⁸⁴ Siehe SS 5.9-25. Die Mantras der die Schöpfung bewirkenden Vyūhas lauten (in der Reihenfolge ihrer Entstehung): *oṃ amādhurāyādbhutamayāya yogeśvarāya cakriṇe suparṇadhvajāya pītavāsase vāsudevāya namaḥ; oṃ āṃ saunandakine saṃvartakine tālaketave nīlavāsase kāmāpālāya saṃkarṣaṇāya rāmāya namaḥ; oṃ aṃ śārṅgadhṛte makaradhvajāya raktavāsase sanatkumārāya jagatpriyāya pradyumnāya namaḥ; oṃ aḥ nandakānandakarāya ṛṣyadhvajāyāniruddhāyāsītavāsase viṣvakṣeṇāya namaḥ* (SS 5.27c-68b). Die Mantras der die Welt vernichtenden Vyūhas sind (in der Reihenfolge ihrer Vernichtung): *oṃ puruṣāya namaḥ; oṃ satyāya namaḥ; oṃ acyutāya namaḥ; oṃ bhagavate vāsudevāya namaḥ* (SS 5.68c-77).

¹⁰⁸⁵ *avasthāḥ kramaśo me tāḥ susuptisvapnajāgarāḥ |*

¹⁰⁸⁶ JS 31.20cd: *viññāyate gatir māntrī saūsuptākhyā tu yākhilā ||*

¹⁰⁸⁷ Ähnliche Praktiken, durch die Menschen im Traumschlaf (*svapna*) beeinflusst werden können, werden in JS 28.8c-11, wo die Meisterung des *hr̥nmantra* beschrieben wird, genannt. Zur *mantrasiddhi* vgl. auch RASTELLI 2000b.

6. Und auch die anderen Vyūhas, die die Mūrtyantaras sind¹⁰⁸⁸

a. Die Entstehung der Vyūhāntaras

Die Vyūhāntaras oder Mūrtyantaras sind zwölf an der Zahl und gehen während der reinen Schöpfung (*śuddhasarga*)¹⁰⁸⁹ in Dreiergruppen aus je einem Vyūha hervor, und zwar Keśava, Nārāyaṇa und Mādhava aus Vāsudeva, Govinda, Viṣṇu und Madhusūdāna aus Saṃkarṣaṇa, Trivikrama, Vāmana und Śrīdhara aus Pradyumna und Hrṣīkeśa, Padmanābha und Dāmodara aus Aniruddha.

Aus dieser Vorstellung leitet sich das Wort *vyūhāntara* ab. Es bedeutet „dem Vyūha nahestehend/nahe angehörend“ und bezieht sich auf die Entstehung dieser Wesen aus den Vyūhas. In der gleichen Weise ist *mūrtyantara* zu verstehen, denn die Vyūhas werden häufig *mūrti* genannt.¹⁰⁹⁰

Die Entstehung der Vyūhāntaras wird in der AS in folgender Weise beschrieben: „Als Vyūhāntara werden die zwölf [Gottheiten] Keśava usw. gelehrt. Unter diesen werden die drei [Gottheiten] Keśava usw. aus Vāsudeva zur Entfaltung gebracht. (46) Aus Saṃkarṣaṇa ist die wunderbare Dreiheit Govinda usw. entstanden, aus Pradyumna die Dreiheit Trivikrama usw., o Weiser. (47) Die Wesenheit Hrṣīkeśa usw. [ist] aus Aniruddha [entstanden], o großer Weiser. Als Höchste befinden sie sich innerhalb ihrer Ursache; als Feine sind diese zweiarig bekannt. (48) Als Grobe sind diese Herrscher über die drei Welten als mit vier Armen versehen zu erkennen.“¹⁰⁹¹ Wie auch die Vyūhas¹⁰⁹² haben die Vyūhāntaras nach der

¹⁰⁸⁸ PārS 1.100cd: *anye ca vyūhā mūrtyantarā api* |.

¹⁰⁸⁹ Vgl. LT 51.14c-15b: „Die Vyūhas, Vibhavas, Vyūhāntaras usw. und anderes aus dem Ehrwürdigen Beschaffene, dies ist das reine Sein.“ (*vyūhās ca vibhavās caiva tathā vyūhāntarādikāḥ* || 14 *ayaṃ śuddhamayo bhāvo yac cānyad bhagavanmayam* |).

¹⁰⁹⁰ Siehe z.B. PauṣS 36.126ab und 144cd, PārS 8.53c.

¹⁰⁹¹ AS 5.46-49b: *vyūhāntaram daśa dve ca keśavādyāḥ prakīrtitāḥ | keśavādītrayaṃ tatra vāsudevād vibhāvyaḥ* || 46 *saṃkarṣaṇāc ca govinda-pūrvam tritayaṃ adbhuṭam | trivikramādyam tritayaṃ pradyumnād uditam mune* || 47 *hrṣīkeśādikaṃ tattvaṃ aniruddhān mahāmune | parāḥ svakāra-ṇāntaḥsthāḥ sūkṣmās te dvibhujāḥ smṛtāḥ* || 48 *caturbhujās te vijñeyāḥ sthū-lās tribhuvaneśvarāḥ* |.

¹⁰⁹² Siehe AS 5.42-44 (siehe dazu p. 269).

AS drei Formen: eine höchste, in der sie keine individuelle Existenz haben, eine feine, die, abgesehen von der Aussage, daß sie zwei Arme besitzt, leider nicht näher erklärt wird, und eine grobe vierarmige, die mit verschiedenen Insignien ausgestattet ist, welche unten (pp. 355ff.) noch zur Sprache kommen wird.

Die Vorstellung, daß die Vyūhāntaras aus den Vyūhas hervorgehen, ist weit verbreitet. Sie ist, abgesehen von der AS, in der PauṣS, im LT, in der NārS, der ViṣS, der Yatīndramatadīpikā und der Ratnapetīkā zu finden, und auch in der PārS werden die vier Vyūhas als Ursprung von Keśava usw. bezeichnet.¹⁰⁹³

Eine Variante dieser Lehre findet sich in der PādS. Diese lehrt die Entstehung von 24 *mūrtis* aus Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha: „Und aus den vier *mūrtis* entstehen nach der Reihe, wie aus einer Leuchte eine andere, 24 *mūrtis*, o Brahmane. (21) Alle haben vier Arme und tragen einen Lotus, eine Muschel, einen Diskus und eine Keule. Aus dem ersten, anfänglichen Gott Vāsudeva entstanden Keśava, Nārāyaṇa und Mādhava, o bester Brahmane. Aus Saṃkarṣaṇa entstanden die drei [Gottheiten] Govinda, Viṣṇu und Madhusūdana. Aus Pradyumna entstanden Trivikrama, Vāmana und Śrīdhara, o bester Weiser, (22-24) [und] aus Aniruddha Hṛṣīkeśa, Padmanābha und Dāmodara, o Pflichtbewußter. Auf diese Weise entstanden dadurch zwölf Teile. (25) Und aus Vāsudeva [entstand] ein Gleichnamiger,¹⁰⁹⁴ und auch aus Saṃkarṣaṇa und Pradyumna [entstand je] ein Gleichnamiger, [und] aus Aniruddha [entstand auch] ein Gleichnamiger. (26) Aus diesen vieren entstanden nach der Reihe Puruṣottama, Adhokṣaja, Nṛsiṃha, und als vierter der verehrte Acyuta. (27) Aus eben diesen vieren entstanden nach der Reihe die folgenden namens Janārdana, Upendra, Hari [und] Kṛṣṇa.“¹⁰⁹⁵

¹⁰⁹³ PauṣS 36.145-168, LT 4.27-28, 11.30, NārS 1.55c-56, ViṣS 11.148-203c und 228d-235, YMD 41,4f. (siehe Anm. 1101), RP 395,27-29, PārS 16.544cd.

¹⁰⁹⁴ Wörtlich: Und aus Vāsudeva [entstand einer] mit dessen Namen. BBS I.13.116c-117b liest jeweils *tannāmā* anstelle von *tannāmnā*.

¹⁰⁹⁵ PādS *jp* 2.21-28: *mūrtibhyaś ca caturbhyaś ca caturviṃśatimūrtayah | jāyante kramaśo brahman dīpād dīpāntaraṃ yathā || 21 sarve caturbhujāḥ padmaśaṅkhacakraḡadādharaḥ | vāsudevād ādidevāt prathamāt keśavas tathā || 22 nārāyaṇo mādhasvaś ca jajñire bhūsuṛottama | saṅkarṣaṇāc*

Diese 24 Gottheiten werden allerdings in der PādS nicht Vyūhāntaras genannt und kommen in dieser Konstellation auch in keiner anderen Saṃhitā als Vyūhāntaras vor.

Diese Lehre von den 24 Gottheiten erscheint außer in der PādS auch in anderen Texten. Sie ist in der ŚrīprśS und der BBS, die zum Teil auf der PādS basieren,¹⁰⁹⁶ zu finden und auch in anderen Texten wie in AgniP 48¹⁰⁹⁷ oder im Ṛgvedīyabrahmakarmasamuccaya¹⁰⁹⁸. Weiters sind Skulpturen von den 24 *mūrtis* in Tempeln der Hōysāḷa-Dynastie zu finden.¹⁰⁹⁹

b. Keśava usw. als Schutzgottheiten der Monate

Die zwölf Gottheiten Keśava usw. sind auch als Schutzgottheiten der zwölf Monate bekannt.¹¹⁰⁰ Als diese werden sie mit den

ca govindo viṣṇuś ca madhusūdanah || 23 trayas te samajāyanta pradyumnāc ca trivikramah | vāmanah śrīdharaś caite jajñire munisattama || 24 aniruddhād dhr̥ṣikeśah padmanābhaś ca suvrata | dāmodaraś ca tenetthaṃ dvādaśāṃśāḥ prajajñire || 25 vāsudevāc ca tannāmnā tathā saṅkarṣaṇād api | pradyumnād api tannāmnā tannāmnāivāniruddhakāt || 26 abhūvan kramaśas tebhyaś caturbhyaḥ puruṣottamāḥ (konj. puruṣottamah) | adhokṣajo nṛ-siṃhaś ca caturthaś cācyuto mataḥ || 27 caturbhya eva tebhyo 'mī jajñire ca yathākramam | janārdanas tathopendro hariḥ kṛṣṇah samākhyaṃ || 28. BBS I.13.110c-119 hat diese Textpassage mit kleinen Varianten übernommen.

¹⁰⁹⁶ Die ŚrīprśS übernimmt weitläufige Textpassagen aus der PādS; vgl. dazu die Liste in der Edition der ŚrīprśS, pp. lxviiff. Die 24 *mūrtis* werden in diesem Text z.B. in 9.64c-72 und 23.281c-293 genannt. Für die BBS siehe Anm. 1095.

¹⁰⁹⁷ Bei diesem Kapitel des AgniP handelt es sich um einen Pāñcarātra-Text: AgniP 21-70 wird als Zusammenfassung einer oder mehrere Pāñcarātrasaṃhitās angesehen; vgl. HAZRA ²1975: 136. AgniP 72-103 wurde als Text der śivaitischen Somaśambhupaddhati identifiziert (siehe SŚP4: lixf.). Möglicherweise ist auch der Text in AgniP 21-70 auf eine bestimmte Saṃhitā zurückzuführen.

¹⁰⁹⁸ Siehe BÜHNEMANN 1988: 106f. RAO (1914/I: 227-232) führt auch Listen der 24 *mūrtis* aus dem Rūpamaṇḍana und dem Padmapurāṇa an.

¹⁰⁹⁹ Vgl. RAO 1914/I: 227.

¹¹⁰⁰ PauṣS 31.115ab, SS 7.95c.

Ādityas assoziiert,¹¹⁰¹ welche in vedischen Zeiten die Monatsgottheiten waren.¹¹⁰² Die Beziehung von Keśava usw. zu den Monaten ist auch in Werken, die nicht zur Tradition des Pāñcarātra gehören, belegt, wie z.B. in der Bṛhatsaṃhitā, im Prapañcasāra oder im Ṛgvidhāna,¹¹⁰³ wo die zwölf Gottheiten in Zusammenhang mit Jahresvratas erscheinen¹¹⁰⁴. Es ist daher wahrscheinlich, daß das Pāñcarātra diese Gottheiten von außen übernommen und in ihre Kosmologie eingegliedert hat.

Nicht immer erscheinen sie aber in der Pāñcarātra-Kosmologie als „Vyūhāntaras“, d.h. sie gehen nicht immer aus den Vyūhas hervor. In der SS, der ParS und der SanS werden sie nur als „Herren der Monate“ (*māsādhipa*, *māseśa*) bezeichnet, und in den beiden letztgenannten Saṃhitās steht nicht Keśava, sondern Viṣṇu an ihrer Spitze. Die folgende Tabelle zeigt, welche Gottheit zu welchem Monat gehört:

¹¹⁰¹ Leider gibt es dafür im Pāñcarātra keinen Beleg. Für einen Beleg aus dem Viśiṣṭādvaitavedānta siehe die späte YMD 41,4-5: „Im Falle dieser vier [Vyūhas] sind je drei [Gottheiten, nämlich] Keśava usw., einzeln herabgestiegen. [Diese] Vyūhāntaras sind die Schutzgottheiten der zwölf Monate und der zwölf Ādityas.“ (*eteṣu caturṣu pratyekaṃ trays trayo 'vatīrṇāḥ keśavādayo vyūhāntarāṇi dvādaśamāsānāṃ dvādaśādityānāṃ ca ādhidaivatāni*). Im Prapañcasāra (PS 21.12-14) werden Keśava usw. mit den zwölf Ādityas identifiziert. Zur Beziehung der Vyūhāntaras mit den Ādityas vgl. auch GUPTA 1992a und KRICK 1977: 89, Anm. 82.

¹¹⁰² Vgl. die volksetymologische Erklärung in ŚB 11.6.3.8: „Wer sind die Ādityas? Die zwölf Monate des Jahres, dies sind die Ādityas. Denn sie vergehen, während sie dies Alles in Besitz nehmen. Weil sie vergehen, während sie dies Alles in Besitz nehmen, deshalb sind sie die Ādityas.“ (*katamā ādityā īti. dvādaśa māsāḥ saṃvatsarāsyaitā ādityā etē hīdām sārvaṃ ādādānā yānti tē yād idām sārvaṃ ādādānā yānti tasmād ādityā īti*). Die Anzahl der Ādityas variiert in den verschiedenen vedischen Texten; vgl. BRERETON 1981: 3-6.

¹¹⁰³ Siehe PS 21.1ff., BS 105.14-16, ṚVidh 3.139-141. Auch ein Manuskript des Skizzenbuches zum Pratiṣṭhālakṣaṇasārasamuccaya betitelt die Zeichnungen von Keśava usw. mit den Monatsnamen Mārgaśīrṣa usw. (PLSS pp. 68f.).

¹¹⁰⁴ Vgl. p. 360.

Gottheit	Monat ¹¹⁰⁵
Viṣṇu	Madhu/Caitra (März-April)
Madhusūdana	Mādhava/Vaiśākha (April-Mai)
Trivikrama	Śukra/Jyeṣṭha (Mai-Juni)
Vāmana	Śuci/Āṣāḍha (Juni-Juli)
Śrīdhara	Nabhas/Śrāvaṇa (Juli-August)
Hṛṣīkeśa	Nabhasya/Bhādrapada (August-September)
Padmanābha	Īṣa/Āśvina (September-Oktober)
Dāmodara	Ūrja/Kārttika (Oktober-November)
Keśava	Sahas/Mārgaśīrṣa (November-Dezember)
Nārāyaṇa	Sahasya/Pauṣa (Dezember-Jänner)
Mādhava	Tapas/Māgha (Jänner-Februar)
Govinda	Tapasya/Phālguna (Februar-März)

Daß in der ParS und in der SanS Viṣṇu und nicht Keśava die Reihe der zwölf Gottheiten beginnt, hat möglicherweise mit ihrer Beziehung zu den Monaten und einem unterschiedlichen Verständnis vom Beginn des Jahres zu tun. Das Jahr begann in Indien nicht zu allen Zeiten und an allen Orten mit dem gleichen Monat.¹¹⁰⁶ Verbreitet dürfte jedoch der Jahresbeginn zu Mārgaśīrṣa gewesen sein, da viele Jahres-*vratas* in diesem Monat beginnen.¹¹⁰⁷ Aus diesem Grund steht wahrscheinlich der zu diesem Monat gehörende Keśava häufig an der Spitze der zwölf Gottheiten. Viṣṇu an erster Stelle der „Monatsherren“ in der ParS und der SanS könnte auf eine lokale Tradition hinweisen, in der das Jahr mit dem Monat Caitra begann.

¹¹⁰⁵ ParS 2.83c-86. Die Monate Madhu usw. sind ursprünglich Solarmonate, Caitra usw. Lunarmonate. Noch in vorchristlicher Zeit wurden sie jedoch miteinander identifiziert (vgl. KANE V: 667f.).

¹¹⁰⁶ Vgl. KANE V: 659: „But in ancient times it [the year; Anm.d.V.] began in different months in different countries and for different purposes.“

¹¹⁰⁷ Vgl. KRICK 1977: 87-89. Zum Jahresbeginn siehe v.a. ibid. Anm. 82. Als einen Hinweis auf den Jahresbeginn zu Mārgaśīrṣa interpretiert KRICK, wohl berechtigterweise, BhG 10.35c (*māsānām mārgaśīrṣo 'ham*). KANE (V: 660) ist dagegen der Meinung, daß diese Passage nicht auf den Beginn, sondern auf die beste Zeit des Jahres hinweist.

Nach der SS und der SanS gehen die zwölf Herren der Monate unmittelbar aus dem höchsten Gott hervor. Folgendes ist eine Beschreibung aus der SS: „Nachdem er sich vorgestellt hat, daß das allgegenwärtige, körperlose, makellose, höchste Licht Vāsudeva allein ist, soll er danach in rechter Weise den Herrn mit allen nektartgleichen [Opfersubstanzen] wie Blüten usw. geistig verehren. (52c-53) Danach soll er diese makellose Wohnstätte¹¹⁰⁸ als verkörpert visualisieren, als unvergänglich, die Hand auf die Hüfte gestützt, voll Mitleid, unvergleichlich, (54) mit der rechten Hand den Bhaktas Furchtlosigkeit verleihend, mit Blüten, Schmuck und Gewändern ausgestattet [und] mit den beiden [Waffen] Muschel und Diskus versehen. (55) Danach soll er sich vorstellen, daß aus dieser Wohnstätte ein großes ewig manifestes Licht (*mahas*) funkengleich [an allen Seiten] gleichzeitig hervorgetreten ist. (56) Er soll sich vergegenwärtigen, daß die Speichen des *cakra*¹¹⁰⁹ von diesem beherrscht sind. Dann soll er sich vergegenwärtigen, daß aus den einzelnen Glutteilen nach der Reihe jeweils zu dritt Keśava usw. hervorgehen, die weiß usw. sind und vier Arme haben.“¹¹¹⁰ Die SanS beschreibt die Entstehung der

¹¹⁰⁸ D.h. Vāsudeva. Der Ausdruck *dhāman* dürfte auf BhG 10.12ab zurückgehen: „Du bist das höchste *brahman*, die höchste Wohnstätte, der höchste Reiniger.“ (*paraṃ brahma paraṃ dhāma pavitraṃ paramaṃ bhavān*); vgl. auch SS 7.3a: *paraṃ brahma paraṃ dhāma*.

¹¹⁰⁹ Hier handelt es sich offensichtlich um ein *maṇḍala*, das im Inneren des Körpers bei der geistigen Verehrung vorgestellt wird.

¹¹¹⁰ SS 8.52c-58b: *sarvagaṃ paramaṃ jyotir amūrtam amalaṃ hi yat || 52 sa eva vāsudeveti matvā samyag yajet tataḥ | cetasāmṛtasaṃkāśaiḥ puṣpādyair akhilaiḥ prabhum || 53 paścāt tam amalaṃ dhāma dhyāyen mūrtam (v.l.) anaśvaram | śroṇītaṭārpitakaraṃ sānukampam anūpamam || 54 dakṣiṇena tu hastena bhaktānām abhayapradam | puṣpābharaṇavastrāḍhyaṃ śaṅkhacakraḍvayānvitam || 55 tatas tasmāt tu vai dhāmno yugapan nissṛtaṃ smaret | mahat sphuliṅgasamkāśaṃ mahas tu satatoditam || 56 tena cākraṃ arāvrṇḍaṃ samākrāntaṃ ca bhāvayet | atha pratyekatejo’ṃśād udbhūtaṃ bhāvayet kramāt || 57 trayaṃ trayaṃ sitādyam ca keśavādyam caturbhujam* |. Die ĪS übernimmt diese und die danach folgende Passage in ihrer Beschreibung der Vyūhāntaras (ĪS 24.147c-164 ≈ SS 8.52c-69). Ebenfalls um eine Beschreibung der Entstehung von Keśava usw. dürfte es sich bei der Passage SS 7.3-7 handeln, welche jedoch sehr implizit formuliert ist. Für eine mögliche Interpretation der Stelle siehe BOCK-RAMING 2002: 102-104. Im Gegensatz zu BOCK-RAMING (p. 103) finde ich nicht, daß es eindeutig ist, daß nach dieser Passage die Vyūhāntaras „explizit“ auf die Vyū-

māsādhīpas nur äußerst knapp und ohne in Details zu gehen: „Aus dem Feinen aber, der Vāsudeva genannt wird, entstanden die zwölf *mūrtis*, welche als die Herren der Monate gelehrt [und] Viṣṇu usw. genannt werden.“¹¹¹¹

Laut ParS 2.29-30¹¹¹² beginnt die Schöpfung mit fünf *śaktis*, den *pañcopaniṣads* Parameṣṭhin, Puṃs, Viśva, Nivṛtti und Sarva,¹¹¹³ aus welchen Gott, der *paramātmān*, beschaffen ist. Diese sind in je einem Reinstoff (*tanmātra*) gegenwärtig (Parameṣṭhin in Ton, Puṃs in Berührbarkeit usw.) und bilden so den Feinkörper (*sūkṣmaśarīra*). Durch ihre Verbindung mit der Urmaterie (*prakṛti*) entstehen fünfzehn *śaktis*, die je zu fünft die Ursprünge der Konstituenten (*guṇayoni*) der Urmaterie *sattva*, *rajas* und *tamas* bilden. Aus diesen drei Konstituenten entsteht das Erkennen (*buddhi*) mit seinen acht Zuständen und aus diesem das Ichbewußtsein (*ahaṃkāra*) mit seinen drei Formen *vaikārika*, *taijasa* und *bhūtādi*. Aus dem durch *sattva* bestimmten *vaikārika-ahaṃkāra* gehen die fünf Sinnesorgane (*buddhīndriya*) hervor und aus dem aus *rajas* entstandenen *taijasa-ahaṃkāra* die fünf Werkorgane (*karmendriya*), das Denkorgan (*manas*) und die Zeit (*kāla*), aus welcher die Himmelsgegenden entstehen. Aus dem durch *tamas* charakterisierten *bhūtādi-ahaṃkāra* entstehen die Reinstoffe (*tanmātra*) und aus diesen schließlich die Elemente. Die fünf Reinstoffe, die Himmelsrichtungen, die Zeit, das Denkorgan, das Ichbewußtsein, das Erkennen, die Urmaterie und der aus den fünf Reinstoffen gebildete Feinkörper, hier als „Yoga-Körper“ (*yogavigraha*) bezeichnet, werden die zwölf *mūrtis* des *paramātmān* genannt. Aus den zwölf *mūrtis* entspringen wiederum zwölf *śaktis*, aus welchen zwölf *mūrtipālas*, „Hüter der *mūrtis*“, hervorgehen, welche die Herren der Monate sind und Viṣṇu, Madhusūdana usw. genannt werden.¹¹¹⁴

has Vāsudeva usw. zurückgeführt werden. Ich habe eher den Eindruck, daß auch hier sich das höchste *brahman* zu den Vyūhāntaras wandelt.

¹¹¹¹ SanS ir 6.33: *sūkṣmāt tu vāsudevākhyāḥ jātā dvādaśa mūrtayaḥ | ye tu māsādhīpāḥ proktā viṣṇvādyāḥ parikīrtitāḥ || 33.*

¹¹¹² Die ParS hat verschiedene Versionen von Schöpfungslehren; vgl. dazu CZERNIAK-DROŻDZOWICZ 1998. Die *māseśas* kommen aber nur in dieser Art von Schöpfung vor.

¹¹¹³ Merkwürdigerweise sind diese Namen Maskulina.

¹¹¹⁴ ParS 2.29-54 und 79-87b.