

## MECHANISTISCHE UND THEISTISCHE KOSMOGONIE IM HINDUISMUS

von Paul Hacker

Der nachstehende Aufsatz ist der unveränderte Text eines Vortrages, den ich 1961 und 1962 in Bonn bzw. Hamburg gehalten habe. Darum sind auch keine Literaturangaben in Fußnoten gegeben. Für das Stoffliche und Begründungen im einzelnen verweise ich vorweg und generell auf HERMANN OLDENBERG: *Vorwissenschaftliche Wissenschaft, Die Weltanschauung der Brāhmanatexte, Göttingen* 1919; PAUL DEUSSEN: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1 Abt. 1, Leipzig 1894; ferner auf meine Aufsätze: *Two Accounts of Cosmogony*, in *Jñānamuktāvālī, Commemoration Volume in honour of Joh. Nobel*, New Delhi 1959 und *The Sāṅkhyization of the Emanation Doctrine*, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 5 (1961) S. 75 ff.

Kosmogonische Gedanken — man möchte fast sagen: Entwürfe — stehen in verwirrender Fülle in jüngeren Texten des Veda: in jüngeren Hymnen, in den Brāhmanas und älteren Upaniṣaden, alles Texte, über deren Zeit nur soviel gesagt werden kann, daß sie vorbudhistisch sind, also älter als 500 v. Chr. Diese Zeit rechnet man meist nicht zum Hinduismus, obwohl es schwierig ist, die Grenzen dessen, was man mit diesem Wort bezeichnen will, genau zu bestimmen. Ich muß auf diese alte Zeit etwas eingehen, weil hier die Wurzeln der hinduistischen Kosmogonien liegen. Die Grenze zwischen der Religion des Veda und dem Hinduismus möchte ich dabei rein schematisch nach einem literaturkundlichen Kriterium ansetzen: Als hinduistisch bezeichne ich alle religiösen Erscheinungen, in denen zwar Veda und Kastensystem anerkannt sind, die also „brahmanistisch“ sind, von denen wir aber aus anderen Quellen als dem Komplex des Veda Kenntnis haben, d. h. aus anderen Texten als den Hymnen, Brāhmanas, Āraṇyakas, den älteren und mittleren Upaniṣaden — wobei die Abfassung oder wenigstens Redaktion der hinduistischen Literatur im allgemeinen später ist als die Entstehung der vedischen Schriften. Inhaltlich gibt es dabei natürlich mannigfache Überschneidungen, aber eine genaue Abgrenzung ist ohnehin nicht möglich. Eine ganze Literaturgattung, die sich an den Veda anschließt, die Gṛhyasūtras und Dharmasūtras, steht derart auf der Grenze zwischen Veda-Religion und Hinduismus, daß sie keinem von beiden ganz zugewiesen werden kann. Noch problematischer aber ist es, zwischen Veda-Religion und Hinduismus eine Zeit des „Brahmanismus“ anzusetzen, wie es in älteren Handbüchern üblich war.

Hinduistische Literaturwerke teilweise mythologischen Inhalts sind vor allem die Purāṇen und das Mahābhārata, daneben das Rāmāyana und das Recht-und-Sitte-Lehrbuch des Manu. Von unserem Standort aus sieht es so aus, als seien die älteren Hindu-Mythen fast ganz aus Materialien konstruiert, die schon in spätvedischen Schriften vorliegen. Von diesen

Materialien, den Grundideen der spätvedischen Kosmogonien, die dann aber im Hinduismus lebendiger Inhalt des mythologischen Bewußtseins bleiben, will ich nun das Wichtigste in inhaltlicher Ordnung vorbringen. Eine zeitliche Ordnung auch nur im Sinne einer relativen Chronologie ist hier allerdings nicht möglich.

Es gibt in den vedischen Texten zwei Haupttypen von Kosmogonien: solche, die den Ursprung der Welt von einem persönlichen Wesen herleiten, und solche, die etwas Unpersönliches, eine Sache oder eine Macht, an den Anfang der Dinge setzen.

Das persönliche Wesen ist in den allermeisten Fällen Prajāpati, übersetzbar mit „der Herr der Nachkommenschaft“ oder „der Herr der Geschöpfe“. In der älteren vedischen Zeit war er noch unbekannt. Das Wort taucht in Hymnen zuerst vereinzelt als ein Appellativum auf, zugeordnet den Namen von Göttern, dann als Bezeichnung eines Gottes der Fortpflanzung, und das ist er auch später noch. In den Brāhmana-Texten aber ist Prajāpati vorwiegend der oberste der Götter und derjenige, der die Welt geschaffen hat.

Dies Schaffen stellt man sich fast immer so vor, daß der Schöpfer das, was er schafft, aus sich entläßt. Die Reihenfolge der geschaffenen Wesen und Dinge wird sehr wechselnd angegeben; ich brauche hier nicht darauf einzugehen. Das Entlassen, Hervorströmenlassen ist ein Zeugen oder Gebären. Oft wird es geradezu mit einem Wort, das zeugen oder gebären bedeutet, bezeichnet, und gewöhnlich wird eine Kosmogonie eingeleitet mit den Worten: „Prajāpati beehrte: Ich möchte mich vermehren, ich möchte mich fortpflanzen.“ Der Schöpfergott bleibt immer auch der Gott der Fortpflanzung. Es kommt aber auch vor, wenn auch seltener, daß am Anfang ein Paar existiert: Prajāpati und Vāc, die Rede, mit der er die Geschöpfe zeugt. Die geschaffenen Wesen bzw. Dinge setzen manchmal die Schöpfung fort, indem sie aus sich weitere Wesen und Dinge werden lassen.

Die Vorbereitung der Schöpfung besteht regelmäßig darin, daß Prajāpati Askese, Kasteiung übt. Das indische Wort dafür, *tapas*, heißt eigentlich Erhitzung. Der Begriff Hitze, Glut, ist in Indien zu allen Zeiten mit der Vorstellung der Energie assoziiert, oder besser umgekehrt: Energie ist Glut, feurig-hell und heiß. Wenn man sie seiner Natur nach hat, heißt sie *tejas*. Wenn sie durch Askese erworben ist, heißt sie *tapas*; dasselbe Wort bezeichnet die Askese selbst. Der Zweck der Askese ist im Hinduismus immer der, daß man Energie, Macht ansammeln will (in Übersetzungen wird *tapas* oft völlig irreführend mit *Buße* wiedergegeben). Durch *tapas*, durch Askese sammelt sogar der Schöpfer die Macht, die er zum Schaffen braucht. Er hat sie also nicht seiner Natur nach in sich. Er ist gewissermaßen abhängig von der impersonalen Macht des *tapas*, die er erst in sich bringen muß. Das ist natürlich eine Einschränkung der personalen Auffassung.

Ein ganz anderer urweltlicher Mythus ist der vom *Puruṣa*. *Puruṣa* heißt *Mann*, und der hier gemeinte Mann dürfte der historische Ursprung des kosmischen Anthropos sein, den es, wie ich höre, im gnostischen Mythus des Mittelmeerraumes gegeben hat. Von ihm ist in einem der einflußreichsten Hymnen des Rigveda die Rede. Er hat tausend Häupter, tausend Augen, tausend Füße. Er ist die ganze Welt. Ein Viertel von ihm sind alle Wesen in dieser Welt, drei Viertel ragen in ein Jenseits hinein. Mit einem auf den ersten Blick hiermit schwer vereinbaren Bild heißt es dann weiter, daß die Götter den *Puruṣa* als Opfer dargebracht haben, und aus ihm als einem zerstückelten und ganz dargebrachten Opfertier ist dann die Welt entstanden. Wie es möglich war, daß die Welt aus einer Opferung des urweltlichen Giganten entstand und daß er dann doch, offenbar unversehrt, das Weltall und alles Überweltliche ist; ferner, woher in der Urzeit, wo noch nichts entstanden war, die Götter kommen — solche Fragen darf man nicht stellen. Später hat man das Opfer des *Puruṣa* als einen geistigen Akt aufgefaßt. Aber es geht in den Mythen nicht immer logisch zu. Vielleicht dürfen wir mit einigen Hilfsgedanken erläutern: das was in nichtweltlicher Weise schon war und immer ist, wird in der Kosmogonie diesseitig-wirklich.

Zwei Gedanken sind also in diesem Mythus vereint. Die Welt ist die organische Einheit eines Riesenmenschen, und: Die Welt ist aus einem Opfer dieses Ur-*Puruṣa* entstanden. Der letztere Gedanke lag der damaligen Zeit sehr nahe. Das Opfer war ein universales Zaubermittel geworden. Es war in sich wirksam. Wem es dargebracht wurde, war fast gleichgültig. Im Mythus gibt es Opfer, die niemandem dargebracht werden. Die Götter selber opfern ja. Der Schlußvers des *Puruṣa*-Hymnus ist für diese Auffassung aufschlußreich: „Die Götter opferten das Opfer dem Opfer, und dies waren die ersten Ritualordnungen.“ Es gibt auch andere Mythen, außerhalb des *Puruṣa*-Hymnus, in denen die Welt aus einem Opfer hervorgeht.

Man kann nicht sagen, daß der *Puruṣa* bei der Welterschöpfung als Person fungiere. Er ist eigentlich nur Material. Und doch ist der Mythus vom Urmenschen später gerade in theistische Systeme übergegangen. Wenige Hymnen des Veda haben so lebendig weitergewirkt wie der vom Ur-*Puruṣa*.

Daneben gibt es dann zahlreiche alte Mythen, in denen das kosmogonische Urprinzip etwas Dingliches, Stoffliches oder eine Abstraktion ist. Sehr verbreitet war und uralt ist der Mythus, daß im Anfang das Wasser war. Es gibt sogar seit ältester Zeit ein besonderes Wort für die Urwasser: *salila*. Und in den Wassern entsteht gewöhnlich ein Ei, aus dem dann weiteres hervorgeht: manchmal *Prajāpati*, manchmal das Weltall, manchmal auch anderes.

Andere unpersönliche Urprinzipien, die in spätvedischen Schriften auftauchen und eine Zeitlang oder für immer im religiösen Bewußtsein

lebendig bleiben, sind: die Zeit, der Atem (gedacht als kosmischer Atem = Wind), das Brahman, der Ātman (= das Selbst), das Nichtseiende, das Seiende. Ich kann nicht zu ihnen allen Erläuterungen geben. Brahman und Ātman sind, identifiziert, in die eigentlich philosophische, monistische Spekulation eingegangen. Die Zeit wurde im Viṣṇuismus zu einer der Kräfte des Allgottes Viṣṇu.

Aber auf das Seiende als Urprinzip muß ich kurz eingehen. Es kommt in einem sehr berühmten kosmogonischen und kosmologischen Stück der Chāndogya-Upaniṣad vor. Da geht aus dem Seienden die Glut (*tejas*) hervor, aus der Glut das Wasser, aus dem Wasser die Nahrung, und aus der Mischung dieser drei Urelemente — Glut, Wasser, Nahrung — setzt sich die Welt zusammen. Hier sind also schon Bestandteile alter Kosmogonien kombiniert. Die Idee von der schöpferischen Kraft der Hitze, anderswo in dem *tapas* des Schöpfers ausgedrückt, führt hier zur Ansetzung eines feurig-heißen Urelements. Die Wasser, seit alters oft als eine Urwesenheit vorgestellt, sind hier abgeleitet aus einem höheren Prinzip, der Glut, die ihrerseits aus dem sehr abstrakten und ganz allgemeinen Seienden fließt. Auch die Nahrung, die hier das dritte Urelement darstellt, hat schon früher das Denken beschäftigt. Da kein Lebewesen ohne Nahrung leben kann, kam man darauf, sie als einen Grundbestandteil der Welt anzusetzen.

Ich habe nun einiges Material vorgelegt — es ist längst nicht alles; aber es ist genug, um nun zu dem Problem der mechanistischen und theistischen Tendenz in der Hindu-Kosmogonie überzugehen.

In der alten Zeit ist, so scheint es, der Unterschied zwischen einem persönlichen Schöpfer und einem dinglichen Urprinzip noch gar nicht klar oder durchgängig bewußt gewesen. Prajāpati ist zwar eine Person, und am Anfang seines Schaffens steht immer ein Entschluß. Aber er ist zugleich auch das Material des Geschaffenen, das er aus sich entläßt; manchmal heißt es sogar, daß er sich dadurch ausleert und erschöpft. Nur Material, ohne eigenen Entschluß, ist der Puruṣa, der Ur-Gigant. Umgekehrt aber, was bei Prajāpati an Personhaftem hervortritt, der Entschluß zum Schaffen, wird auch bei unpersönlichen Urprinzipien erwähnt. Auch die Wasser fassen den Entschluß, sich fortzupflanzen, ja sie üben sogar Tapas. Auch das Seiende beschließt: „Ich will mich vermehren . . .“ Und in einer Kosmogonie kommt es sogar vor, daß das Nichtseiende — wie Oldenberg launig bemerkt, dem *cogito ergo sum* zum Trotz — zu denken anfängt, und zwar hat es den Gedanken: „Ich möchte sein!“

Aber ist es wirklich so, daß im Denken der alten Inder Persönliches und Dingliches einfach zusammenfielen?

In der hinduistischen Literatur finden sich deutliche Anzeichen dafür, daß es Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen religiösen Grundpositionen gegeben hat, und auch in der vedischen Zeit fehlen solche Hinweise nicht ganz. Solche Auseinandersetzung geschah oft nicht in der

Form, daß man eine fremde Position ablehnte oder zu widerlegen versuchte, sondern so, daß man sie in die eigene einordnete oder sie mit der eigenen in solcher Weise identifizierte, daß sie ihr deutlich untergeordnet wurde. Dies Verfahren blieb auch später eine dem indischen Geiste besonders gemäße Weise, zu versuchen, eine vorherrschende Lehre durch eine neue zu überbieten und zu verdrängen. Wenn z. B. in einem vedischen Hymnus an die Zeit diese zum Schluß mit Prajāpati identifiziert wird, so darf man das so auffassen, daß hier der Zeit-Glaube sich an die Stelle des herrschenden Prajāpati-Glaubens setzen will und daß die Anhänger des letzteren durch die Identifizierung für den Zeit-Glauben in Anspruch genommen werden. Ähnliches kann angenommen werden, wenn der Mythos von den Urwassern mit dem Prajāpati-Mythos derart kombiniert wird, daß entweder das Wasser oder Prajāpati das erste war: beides kommt vor, und es kann so verstanden werden, daß der eine Mythos für das eine, der andere für das andere Urprinzip sich entscheidet. So werden die verschiedenen Urprinzipien in mannigfacher Weise in Entstehungsreihen zusammengeordnet. Z. B.: Urwasser — Prajāpati — Schildkröte — der Puruṣa mit tausend Häuptern; aber dann stellt sich heraus, daß der Puruṣa doch vor allem schon dagewesen war. Oder: Wasser — darin ein goldenes Ei — aus demselben der Puruṣa, der aber eigentlich Prajāpati ist. Oder: die Lebenshauche — dann Puruṣa, auch hier dem Prajāpati gleichgesetzt, jedoch diesmal so, daß die die Puruṣa-Prajāpati-Einheit bestimmenden Merkmale die des Puruṣa sind — danach erst entsteht das Wasser — in diesem das kosmogonische Ei.

Solche Versuche gibt es viele. Man kann daran sehen, daß die Mythologen sich bemühten, die von verschiedenen Kreisen vertretenen kosmogonischen Ansätze in eine Rangordnung zu bringen, wobei sie sich jeweils für ein Urprinzip als das wirklich erste entschieden.

In solchen Auseinandersetzungen muß dann allmählich auch die Unterscheidung des Persönlichen und des Dinglichen, die man in unreflektierter Weise und im praktischen Leben ja schließlich schon immer vollzogen hatte, aus dem Schweifen des mythischen Träumens sich klarer und schärfer herausgelöst haben. In den Typen Prajāpati und Urwasser waren seit alter Zeit die späteren Typen der theistischen und mechanistischen Kosmogonie vorgebildet. Daß man dem Wasser und anderem Dinglichen Entschlüsse zuschrieb, dürfte wohl besser nicht so erklärt werden, daß man hier keinen Unterschied gesehen hätte, sondern so, daß die herrschenden Denkmittel der Zeit das Verhalten von Dingen nur nach Analogie des Verhaltens von Personen zu beschreiben gestatteten. Wenn man will, kann man das mythische Denken nennen. Das eigentlich Unterscheidende ist, daß die unpersönlichen Urprinzipien daseingebundene Entitäten sind. Man empfand sie als Mächte und bezeichnete sie dementsprechend als Gottheit, *devatā*. Darum konnte man sie denken, wollen, handeln, reden lassen. Aber ihre Macht ist doch an

das diesseitige, kontingente Dasein gebunden. Das gilt auch von dem „Seienden“. Es ist sozusagen eine Zusammenfassung des Daseienden, das Daseiende an sich, das Urprinzip und die Urmacht des Daseienden selbst, ziemlich vitalistisch aufgefaßt. Sobald man weniger mythisch und weniger anthropomorphisch dachte, wurde aus dem Seienden eine Urmaterie und aus dem Spiel der Daseinsfaktoren und Daseinsmächte ein Mechanismus von Stoffen und denselben immanenten Kräften der Natur. Die aus Polytheismus und Magie gespeiste Anschauung der spätvedischen Zeit, die in allen Daseinsfaktoren Daseinsmächte sah und aus diesen selbst die Welt erklären wollte, führt in gerader Linie zur mechanistisch-pluralistischen Weltsicht.

Ihr gegenüber steht in Indien nicht nur der Glaube an einen persönlichen Gott, sondern auch und vor allem der Geistmonismus, das Advaita. Wir kennen diesen Monismus in seinen Anfängen in einigen Texten der Upanišaden aus vorchristlicher Zeit und dann seit etwa dem 6. bis 7. Jahrhundert n. Chr., wo er zu einem Akosmismus fortgebildet ist. Aus der Zeit dazwischen dagegen fehlen direkte Zeugnisse, und wir wissen noch wenig über seine Entwicklung und genaue Gestalt in dem Jahrtausend etwa von 400 v. Chr. bis 600 n. Chr. Höchstwahrscheinlich war in diesem Jahrtausend der Monismus bei weitem nicht so stark, wie er uns nach dieser Zeit aus den mittelalterlichen Quellen entgegentritt. Dieses Jahrtausend aber ist gerade die Zeit, in der sich die kosmogonischen Lehren des Hinduismus ausbildeten. Ich kann daher im Zusammenhang meines Themas wenig über den Geistmonismus sagen. Ich muß nur anmerken, daß auch der radikalste, akosmistische Geistmonismus, wie er seit dem 6.—7. Jahrhundert auftritt, dem Theismus eine Existenzberechtigung einräumt und daß es andererseits keinen Hindu-Theismus gibt, der nicht irgendwie monistisch beeinflusst wäre.

Der persönliche Schöpfergott, nach dem der Hinduismus suchte, steht über dem Dasein. Er ist „ein anderer“, indisch *para*. Er steht jenseits des Spiels der Stoffe und Kräfte, wenigstens im Ursprung, vor der Schöpfung. Freilich ist die Vorstellung von ihm nie rein persönlich geworden. Wie die stofflichen Substanzen in ihrem Verhalten nach der Analogie von Personen beschrieben wurden, so konnte man bei der Vorstellung des persönlichen Gottes nicht auf die Analogie des Stofflichen und des unpersönlich-Dynamischen verzichten.

Schon in der alten Zeit war die Personalität des Schöpfers dadurch beeinträchtigt, daß er der unpersönlichen Macht des Tapas bedarf, um schaffen zu können, und nach dem Schaffen ist er dann erschöpft, weil er das Geschaffene aus sich entlassen hat. Solche Züge kommen auch in Hindu-Kosmogonien noch vor. Hinzu kommen die nie fehlenden monistischen Gedanken. Besonders der Puruṣa-Mythus hat dazu beigetragen, daß immer eine gewisse Gleichsetzung des Gottes mit der Welt bestehen blieb. Aus den Mythen, auf die ich vorhin anspielte, ergibt sich, daß es eine Zeitlang noch eine Frage war, ob Prajāpati oder der Puruṣa der

Urgott sei. Aber in der hinduistischen Zeit scheint die Identifizierung von beiden endgültig vollzogen zu sein, zwar niemals so, daß die Vorstellung vom kosmischen Anthropos die beherrschende gewesen wäre, aber immer so, daß der Schöpfergott auch die Züge des welterfüllenden Puruṣa an sich trägt. Man kann nicht sagen, daß diese Vorstellung zur Ausbildung eines personalen Gottesbegriffes beigetragen hätte.

In der zweiten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrtausends lernte man es, Stoff, erkennenden Geist und beherrschenden Gott schärfer zu unterscheiden. Da bildeten sich anscheinend zwei Parteien: die einen suchten die Welt von der Idee eines mehr oder weniger persönlichen Gottes her zu erklären, die andern vom Stoff und seinen immanenten Kräften her. Die letztere, mechanistische Weltsicht hat sich außerhalb der Kreise, aus denen die vedischen Schriften stammen, entwickelt, obwohl sie sich an vedische Ansätze anknüpfen läßt, z. B. an die Lehre vom Seienden, das aus sich die drei Urelemente heraussetzt. Wenn ich sie mechanistisch nenne, so bedeutet das nicht Materialismus. Gleichzeitig hat man nämlich sehr intensiv über das Wesen des Geistigen nachgedacht, hat es einseitig als Erkennen bestimmt, radikal vom Stoff unterschieden und in seiner endgültigen Isolierung vom Stoff die Erlösung gesehen.

Soviel heute zu erkennen ist, gibt es aus der Frühzeit des Hinduismus zwei kurze kosmogonische Texte. Der eine ist theistisch, der andere mechanistisch. Beide konnten erst durch philosophiegeschichtliche, textgeschichtliche und textkritische Forschung freigelegt, in ihrer Bedeutung erkannt und in ihrer ursprünglichen Form aufgezeigt werden. Denn beide sind in anonyme Sammelwerke, das Mahābhārata bzw. einige Purāṇen, eingebaut und stehen dort sozusagen versteckt. Beide sind auch nur in späterer Überarbeitung erhalten, jedoch so, daß diese mit Sicherheit abhebbar ist. Beide stammen in ihrer Urfassung sicher aus vorchristlicher Zeit; sie dürften nahe an die Zeit der Brāhmanas und älteren Upaniṣaden heranreichen. Denn ein Einfluß des Sāṅkhyasystems, dessen Kosmogonie einen fortgeschrittenen Zustand des Mechanismus darstellt, ist in ihnen noch nicht wahrnehmbar, und das Sāṅkhya reicht sicher auch in vorchristliche Jahrhunderte zurück.

In der theistischen Kosmogonie heißt der Schöpfergott *Svayambhū*, „der aus sich selbst werdende“, „der Selbstgewordene“, „der Selbstentstandene“. (Im Bereich der Gnosis taucht dieser Begriff, wie ich hörte, griechisch als *αὐτογέννητος* auf — unzweifelhaft indischer Einfluß, ebenso wie die Vorstellung vom kosmischen *ἑνδοκοπιος* und einiges andere.) Auch *Prajāpati* kommt in dem Text als Name des Selbstgewordenen vor. Er schafft im Anfang die Urwasser. In sie läßt er seinen Samen fließen. Daraus wird das kosmogonische Ei, und in diesem wird der Selbstgewordene als *Brahmā* geboren, goldfarbig, wie es mit Anspielung auf einen kosmogonischen Hymnus des Rigveda heißt. Eben darum hat er den Namen „der Selbstentstandene“, weil er aus sich selbst geboren

wird: aus dem Ei, das aus seinem eigenen Samen in den von ihm selbst geschaffenen Urwassern hervorging. Durch dieses Geborenwerden hat er — so könnte man erklärend hinzufügen — sich in den Bereich des Daseins, des Werdens begeben, und in diesem Bereich schafft bzw. entläßt er aus sich die ersten Geschöpfe, als erstes die Zeit. Die Schalen des kosmischen Eies werden zu Himmel und Erde. Die persönlichen Wesen, die Brahmā geschaffen hat, setzen ihrerseits die Schöpfung fort. Immer heißt es hier: „Er schuf“. Nichts geht rein mechanisch zu, abgesehen von dem Reifen des Eies bis zur Geburt Brahmās. Das ist ursprünglich theistische Kosmogonie. Fast alle ihre Elemente sind uralte, schon in vedischen Texten nachweisbar. Auch Anspielungen auf den Puruṣa-Mythus kommen vor.

Nur Brahmā als Name des Schöpfergottes ist gegenüber den vedischen Texten eine Neuerung. Brahmā hat hier und anderswo die Rolle des vedischen Prajāpati übernommen. Die Upaniṣadspekulation hatte sich mit dem zwar neutralen, aber betont geistigen Brahman beschäftigt, wobei die Frage der Personalität sozusagen in der Schwebe blieb. In der Religion wurde daraus der maskuline, persönliche Brahmā. Er tritt zwar schon in älteren Upaniṣaden auf, aber noch nicht im Zusammenhang mit der Welterschöpfung. Er ist dann aber für viele Hindus der höchste Gott geworden und ist es jahrhundertlang geblieben. Er war ihnen der Welterschöpfer, der Prajāpati und der welterfüllende Puruṣa.

Es gibt von der theistischen Welteikosmogonie einige Varianten aus etwas späterer, jedoch unbestimmbarer Zeit; es gibt die Spaltung des Urgottes in ein männliches und ein weibliches Urwesen; es gibt die Verwandlung des Schöpfergottes in einen Eber, der nach einer kosmischen Katastrophe die gesunkene Erde aus den Urwassern herausholt. Aber auf diese Einzelheiten will ich nicht eingehen. Es kommt mir lediglich darauf an, auf das Bestehen einer rein theistischen Weltentstehungsspekulation hinzuweisen.

Nun die althinduistische mechanistische Kosmogonie. Sie lehrt eine Emanationsreihe. Während in der theistischen Kosmogonie der Schöpfer Brahmā heißt, bezeichnet die mechanistische Kosmogonie das Urwesen mit dem Neutrum Brahman. Damit ist hier aber offenbar eine Urmaterie gemeint. Als Eigenschaften werden ihr nur Unvergänglichkeit und Unerkennbarkeit zugeschrieben. Im Vedānta ist das Brahman ein geistiges Wesen, ja das Urprinzip des Geistigen überhaupt. Unsere Kosmogonie aber deutet seine Geistigkeit mit keinem Worte an. Dieses Brahman entläßt aus sich zuerst das Denkorgan (*manas* = engl. *mind*). Man muß dabei berücksichtigen, daß das Denkorgan als subtile Materie aufgefaßt wird. Aus dem Denkorgan geht der Äther hervor, aus diesem der Wind, aus diesem das Licht, aus diesem das Wasser, aus diesem die Erde — also die fünf Elemente als Grundbestandteile der Welt.

Nach dem Muster dieser alten Kosmogonie ist später, spätestens im 3. Jahrhundert n. Chr., eine erweiterte Fassung geschaffen worden. Sie ist in sieben wenig verschiedenen Versionen in den Purānen überliefert. Ihre Neuerung besteht darin, daß sie die Emanation nach den Begriffen des inzwischen entwickelten Sāṅkhyasystems darstellt. Sie nennt das Urprinzip „das Unentfaltete“, ein Wort, das den materiellen Charakter deutlicher macht. Im Emanationsprozeß gehen auch hier zuerst eine Substanz der kosmischen Intelligenz (hier „der Große“ genannt) und dann die fünf Elemente hervor. Der Vorgang ist komplizierter als in der älteren Kosmogonie; ich kann auf die Einzelheiten nicht eingehen.

Zugrunde liegt diesem Mechanismus die Auffassung, daß in der Urmaterie, in dem „Unentfalteten“ Kräfte liegen, die von sich aus das Werden der Welt steuern, ohne daß es dazu der Intelligenz oder Macht eines Gottes bedürfte. Es überrascht dabei nicht, daß die entstehenden Stoffe teilweise noch mit vermenschlichenden Ausdrücken eingeführt werden. Denn diese Materien mit ihren immanenten Entwicklungskräften sind ja, historisch gesehen, direkte Nachkommen jener Daseinsfaktoren, die in spätvedischen Texten denkend, sich entschließend, redend auftreten, die man als Mächte empfunden und deshalb als Gottheiten, *devatā*, bezeichnet hatte.

Die beiden mechanistischen Kosmogonien, die ältere ebenso wie die jüngere, nach dem Sāṅkhyasystem gestaltet, sind nun aber nicht in ihrer ursprünglichen Form überliefert. Diese kann vielmehr erst durch textgeschichtliche und textkritische Methoden freigelegt werden. In ihrer vorliegenden Form sind beide Kosmogonien theistisch überarbeitet. Die Umgestaltung betrifft jedoch nur den Rahmen, nicht den Inhalt; eben deshalb ist es möglich, das Ursprüngliche wiederherzustellen.

Der Gott, dem in der theistischen Überarbeitung die Initiative der Schöpfung zugeschrieben wird, ist wieder Brahmā. Zu Anfang der Welt, am Ende der kosmischen Nacht, erwacht er vom Schlaf. Er entfaltet die Urmaterie. Den weiteren Prozeß überwacht er, aber alles verläuft mechanisch. So ist der ursprünglich mechanistische Emanationsbericht mit einer theistischen Einleitung versehen worden. Dadurch entsteht der Eindruck eines Deismus: der Schöpfergott gibt nur den Anstoß; das weitere entwickelt sich nach immanenten Gesetzen. Aber der Eindruck täuscht. Die Zeit war nicht deistisch. Man wollte den Mechanismus durch einen Theismus verdrängen oder überbieten, aber man konnte sich den mechanistischen Gedanken, von denen die Zeit anscheinend beherrscht war, nicht entziehen. So baute man sie in den Theismus ein, ordnete sie ihm unter. Das Ergebnis sieht aus wie ein Deismus.

Mechanistische Weltsicht bediente sich übrigens nicht nur des Sāṅkhyasystems, um das Werden der Welt zu erklären, sondern auch der Naturphilosophie des Vaiśeṣika. Hier sind die Atome der Elemente das letzte Seiende. In dem Grundtext dieses Systems ist diese Kosmogonie bloß

angedeutet. Um 500 n. Chr. hat Praśastapāda eine vollständige Darstellung von ihr gegeben, aber auch schon in theistischer Umrahmung. Der höchste Gott ist hier Śiva. Er gibt den Anstoß zur Entwicklung der Atome zur Welt, aber der Prozeß verläuft dann mechanisch.

Könnte man nun aber die theistischen Überarbeitungen nicht so erklären, daß eine Periode, in der eine mechanistische Welterklärung vorherrschte, abgelöst wurde durch eine theistische? Nun, dagegen spricht, daß es auch einen sehr alten rein theistischen Schöpfungsbericht gibt, eben den, von dem ich sprach, und daß dieser auch weiterüberliefert worden ist. Das unzweifelhaft hohe Alter dieses Berichtes beweist, daß Mechanismus und Theismus sich nicht einfach in historischer Folge abgelöst haben, sondern daß sie nebeneinander existierten und daß es eine Zeitlang dauernde Auseinandersetzungen zwischen beiden Weltanschauungen gegeben hat, wobei immer wieder die eine Richtung versuchte, die andere sich unterzuordnen. Die ursprünglich mechanistischen Texte sind theistisch überarbeitet worden, aber auch von dem ursprünglich rein theistischen Schöpfungsbericht gibt es eine mechanistisch überarbeitete Version. Sie steht im 1. Kapitel des Recht-und-Sitte-Lehrbuches des Manu. Dort sind die Bestandteile der mechanistischen Weltansicht in den theistischen Text eingebaut worden, ohne Rücksicht darauf, daß das zu Widersprüchen führte. Es kommt dabei dann heraus, daß Urwasser und Weltei schon da waren, und dann erst entstehen die Elemente. Es ist vorgekommen, daß in einem und demselben Textzusammenhang theistisch-personalistische und mechanistisch-impersonale Attribute und Begriffe im Laufe der Zeit mehrmals gegeneinander ausgetauscht wurden: die verschiedenen Überlieferungen der Texte gestatten uns, dies zu verfolgen.

So gibt es z. B. einen spätvedischen Vers, in welchem davon die Rede ist, daß sich „zu Anfang ein goldener Keim regte“. Dieser goldene Keim (*hiranyagarbha*) wird später regelmäßig als der maskuline *Brahmā* verstanden. Es kommt auch eine Umgestaltung des Verses vor, wo statt des Goldkeimes *Brahmā* erscheint. Aber die gleiche Umgestaltung kann auch so verstanden werden und ist in anderem Zusammenhang so verstanden worden, daß das neutrale *Brahman* gemeint ist, das dann als Urmaterie aufgefaßt wurde. — Andere Beispiele: das Attribut *prasupta* „eingeschlafen, schlafend“, das sich ursprünglich natürlich nur auf den persönlichen Schöpfer beziehen kann, der vor der Schöpfung in der Weltnacht schläft, wird in einem Text zur Kennzeichnung des materiellen, urweltlichen Chaos verwendet. Umgekehrt begegnet das Wort *avyakta* („unentfaltet“), welches eigentlich der Terminus für die Urmaterie ist, auch als Charakterisierung des Schöpfers vor der Schöpfung. — Ferner hat die mechanistische Kosmogonie sogar versucht, sich den Theismus ganz einzuordnen, indem das erste Produkt der Emanation, der kosmische Intellekt, mit dem Schöpfergott *Brahmā* gleichgesetzt wurde. Damit war der Gott zwar anerkannt, aber er war ein Produkt der Urmaterie geworden. Alle diese Austauschungen von Gedanken der einen gegen solche der anderen Welt-

anschauung sind in der indischen geistigen Atmosphäre als Zeichen von Auseinandersetzungen zu werten. Sie sind Versuche, die andere Weltanschauung dadurch zu überbieten oder zu verdrängen, daß man einen oder mehrere ihrer Hauptgedanken in die eigene aufnahm, ohne deren Grundcharakter zu verändern.

Ein früher, eindrucksvoller Protest gegen den Mechanismus ist die ganze Śvetāśvatara-Upaniṣad. Sie scheint etwas abseits der allgemeinen Entwicklung zu stehen, denn der Gott, der hier als der Höchste, auch als der Welterschöpfer gefeiert wird, ist nicht Brahmā, sondern Śiva. Wir erfahren aus der Upaniṣad, daß es nicht nur die mechanistischen Weltanschauungen gegeben hat, die wir aus den kümmerlichen Resten, von denen ich gesprochen habe, erkennen können. Die Upaniṣad spricht von Schulen, in denen die Zeit, die Natur der Dinge, die Notwendigkeit, der Zufall, die Elemente als Urprinzipien gelehrt wurden. All das waren mechanistische Schulen. Dagegen stellt die Upaniṣad das emphatische Bekenntnis zu Śiva oder Rudra, dem persönlichen Gott, der sowohl den Stoff als auch die Seelen beherrscht. Dieser Gott ist nicht frei von monistischen Zügen — ohne solche gibt es ja keine Hindu-Theologie, und darin zeigt sich der Einfluß der älteren Upaniṣaden — und die Lehre hat auch viel vom Mechanismus des Sāṅkhya übernommen; auch hier wurde also die Auseinandersetzung mit dem Gegner nach der echt indischen inklusivistischen Methode geführt. Aber im ganzen ist die Upaniṣad entschieden theistisch; sie ist eines der frühesten Zeugnisse einer quasimonotheistischen Religion in Indien.

Wenn man das bis heute aufgearbeitete Material überblickt, so scheint es, daß ungefähr ein Jahrtausend lang — ich möchte vermuten, mindestens von etwa 400 v. Chr. bis etwa 400 oder 500 n. Chr. — die Auseinandersetzung zwischen mechanistischer und theistischer Weltsicht angedauert hat. Die Philosophiegeschichte spricht vom Vorherrschen der Systeme des Sāṅkhya und Vaiśeṣika in diesen Jahrhunderten; Erich Frauwallner, Wien, hat hier entscheidende neue Erkenntnisse gehabt und z. T. schon in den beiden erschienenen Bänden seiner *Geschichte der indischen Philosophie* dargelegt. Dieses Ergebnis ist richtig insofern, als der Theismus in jenen Jahrhunderten kein als philosophisch ansprechbares System entwickelt hat. Man wird auch annehmen müssen, daß der Mechanismus zeitweilig stärker war, v. a. die Intelligenz der Zeit mehr beschäftigte, als der Theismus. Aber vom religionsgeschichtlichen Standpunkt muß man doch von einem andauernden Kampf zwischen Theismus und mechanistischer, naturalistischer Weltsicht sprechen. Es gibt genügend Zeugnisse und Anzeichen, aus denen dies sicher erschlossen werden kann. Religionsgeschichtlich gesehen, muß die Zeit also etwas anders beurteilt werden als vom Standpunkt der Philosophiegeschichte.

Schließlich aber wurde der Mechanismus vom Theismus gänzlich überwunden. Philosophiegeschichtlich ausgedrückt, heißt das, daß seit etwa

500 n. Chr. das Sāṅkhya und das Vaiśeṣika als lebendige und selbständige Systeme ausstarben. Die Gedanken beider Systeme lebten weiter, aber nur als Bestandteile von Weltanschauungen, die im ganzen theistisch waren.

Zugleich oder schon etwas früher wandelte sich der Theismus. Auch diese Wandlung ist wieder allein durch kritische Textgeschichte aufdeckbar. Sie besteht darin, daß der Schöpfergott Brahmā in einigen Kreisen durch Viṣṇu, in anderen durch Śiva ersetzt wurde — natürlich auf indische Weise ersetzt, d. h. nicht völlig verdrängt, sondern mit Viṣṇu oder Śiva in solcher Weise identifiziert, daß er Viṣṇu oder Śiva untergeordnet wurde. Sicher hatte es Anhänger Viṣṇus und Śivas schon seit Jahrhunderten gegeben, aber jetzt erst scheinen diese Religionen völlig brahmanisiert zu werden. Und vielleicht — das ist eine reine Vermutung — waren diese Göttergestalten für das religiöse Gefühl ansprechender als Brahmā es gewesen war, so daß die Viṣṇuitisierung bzw. Śivaitisierung der Kosmogonie zur Erstarkung des Theismus und endgültigen Überwindung des Mechanismus beigetragen haben könnte. Zur gleichen Zeit läßt sich ein Einfluß des buddhistischen Idealismus im Viṣṇuismus nachweisen, etwas später der Einfluß des jetzt erstarkenden brahmanischen Geistmonismus. Auch das zeigt, daß die Macht des Sāṅkhya-Vaiśeṣika-Mechanismus gebrochen war.

Von da an bestimmten neue Gegensätze die religiösen Auseinandersetzungen im Hinduismus. An die Stelle des alten Antagonismus zwischen mechanistischer und theistischer Weltanschauung trat einerseits der Gegensatz zwischen Viṣṇuismus und Śivaismus, andererseits der zwischen einem radikalen Monismus und einem gemäßigt monistischen Theismus, und diese Auseinandersetzungen beherrschten die anderthalb Jahrtausende von etwa 500 n. Chr. bis zur Gegenwart. Die einzelnen Vorgänge dieser Auseinandersetzungen sind noch längst nicht alle bekannt, und manche Texte warten noch auf kritische Analyse. Es ist durchaus möglich, daß bei der weiteren Aufarbeitung des Materials auch auf die älteren Perioden noch neues Licht fallen wird. Doch glaube ich kaum, daß dabei das Bild von der Auseinandersetzung zwischen theistischer und mechanistischer Weltansicht, das ich in seinen Grundzügen zu zeigen mich bemüht habe, und das viele Jahrhunderte der Hindu-Geistesentwicklung beherrscht hat, sich wesentlich ändern wird.