

## DER HEILIGE IM HINDUISMUS

### SKIZZE EINER RELIGIONSPHÄNOMENOLOGISCH VERGLEICHENDEN STUDIE

von Martin Kämpchen

Bisher haben Studien, die Vergleiche zwischen Christentum und einer „östlichen Religion“ angestellt haben, im allgemeinen die Vorstellungen von Gott und Welt, die Heilslehren und asketischen Disziplinen verglichen, das heißt: abstrakte, aus den Heiligen Schriften der jeweiligen Religion und deren theologischen Werken ablesbare Inhalte. Selten ist der Vergleich in den konkreten Bereich gelebter Spiritualität ausgeweitet worden. Diese Situation ist deshalb bedauerlich, weil ich mir gerade von der vergleichenden Gegenüberstellung der Lebenswege vorbildlicher Menschen aus verschiedenen Religionen einen Gewinn für den Dialog zwischen den Religionen verspreche. Ein solcher Vergleich bringt die andere Religion plastischer, lebensnäher in unser Blickfeld als jede philosophische Abhandlung; er bringt von der religiösen Lehre jenen Teil, der in Leben umsetzbar ist, jeweils das Positive und Kraftvolle, nicht das Veraltete, Bloß-Rhetorische und der gedanklichen Perfektion willen Niedergeschriebene. Der Christ könnte auf eine wesentlichere Weise Anteil an den anderen Religionen nehmen, spricht doch die Darstellung eines Menschenlebens nicht nur den theologischen Verstand, sondern auch das mitvollziehende Gefühl an.

Der Vergleich von Heiligen bietet sich an, weil sie in allen Weltreligionen anerkannte menschliche Größen sind und von der Struktur der jeweiligen Religion als Ideale und Vorbilder gefördert werden. Eine vergleichende Hagiographie gibt es im christlichen Raum noch nicht.<sup>1</sup> Es wäre darum vorbereitend zunächst notwendig, den Begriff der Heiligkeit in den anderen Weltreligionen zu klären und diesen mit dem christlichen Verständnis in Beziehung zu setzen. In diesem Aufsatz skizziere ich ein Forschungsvorhaben, das dem Begriff der Heiligkeit im Hinduismus im religionsphänomenologischen Vergleich mit dem Christentum nachgeht.

#### *Das Wortfeld „heilig“ im Hinduismus*

Zunächst soll eine Grundschwierigkeit des Vergleichs angesprochen werden: Das Wort „heilig“ und seine Äquivalente in anderen europäischen Sprachen sind von christlichen Assoziationen geprägt (obwohl auch die abendländischen Wurzelausdrücke lat. *sanctus* und griech. *hagios* in vorchristliche Zeit zurückreichen). Es wäre eine Superimposition, dieses Wort unbesehen für den Hinduismus in Anspruch zu nehmen. Der Hinduismus besitzt Begriffe im Sanskrit (und in den modernen indischen Sprachen), die dem Inhalt des Wortes „heilig“ nahekommen (und welche die Wörterbücher mit „heilig“, neben anderen Bedeutungen, übersetzen), doch leiten sich diese Begriffe aus kulturell-religiösen Zusammenhängen ab, die spezifisch hindu-

istisch sind. Infolgedessen sind die Assoziationen, die der Hindu beim Gebrauch dieser Begriffe wahrnimmt, nicht dieselben wie beim Wort „heilig“. Dieser kulturell-religiöse Unterschied ist unreduzierbar.

Viele Sanskrit-Begriffe, welche das Wortfeld „heilig“ besetzen, verstehen Heiligkeit im Sinne von „Reinheit“. *Pavitra* als Nomen ist ein Instrument der Reinigung, ein Filter oder Sieb, dann ein reinigendes Gebet (*mantra*), schließlich bezeichnet es Dinge, die einen Prozeß der Reinigung durchgemacht haben, wie Butteröl und Honig; als Adjektiv bedeutet *pavitra* zunächst „reinigend“, „rein“, dann „heilig“ und „sündenlos“. Ähnlich gehen *śuddha*, *pūta*, *śuci*, *vimala* von dem Grundgedanken der Reinheit und Reinigung aus. *Śuddha* und *śuci* bedeuten „rein“ und „klar“ in der sinnhaft erfahrbaren Weise von „leuchtend“, „glänzend“ und „weiß“. Der Gebrauch der Worte deutet darauf hin, daß sie zunächst Reinheit und Reinigung im materiell-konkreten und im rituellen oder magischen Sinn meinen und sich schließlich die Bedeutung spiritualisiert hat im Sinne von „Reinheit des Geistes“. *Pūta* etwa ist als Nomen ursprünglich die in religiösen Feiern gebrauchte Meermuschel und das Kuśa-Gras, welches als Sitz während der Meditation und bei Opferfeiern gebraucht wird; *vimala* ist ein magischer Spruch, der über Waffen rezitiert wurde.<sup>2</sup>

Eine andere Wortgruppe des Feldes „heilig“ verweist auf den moralischen Charakter der Heiligkeit; etwa *punya*, *dhārmika*, *dharmasīla*, *sādhu* – Begriffe, die Bedeutungen wie „tugendhaft“, „gerecht“, „fromm“, „gerade“, „genau“ umgreifen.

Gegenüber dem kulturell-religiös unterschiedlichen Ursprung des Wortfeldes „heilig“ im Hinduismus müssen wir hervorheben, daß das „Heilige“ als Phänomen von allen Weltreligionen verstanden und in die religiöse Praxis integriert worden ist. Die Ehrfurcht vor sakralen Gegenständen, heiligen Orten und Zeiten, heiligen Tempeln und Figuren, die Vorstellungen heiliger Geschichte sind den Religionen gemeinsam. Die Forschung hat zur Dokumentation dieser Gemeinsamkeit beeindruckend vielfältiges Material aufbereitet.<sup>3</sup> Von heiligen Menschen als Phänomen der Religionsgeschichte ist darin jedoch wenig die Rede.<sup>4</sup>

#### *Wer ist ein Heiliger?*

In Gegenständen, Orten, Zeiten, Gotteshäusern und Figuren manifestiert sich Heiligkeit auf eine beinahe kontinuierliche Weise, angefangen von der primitiven Entwicklungsstufe der Religionen bis hin zu seinen Hochformen. Eher magische Erscheinungsformen der Heiligkeit dominieren in den niedrigeren Entwicklungsstufen, während spirituelle Elemente überwiegen, je weiter sich die Religion entwickelt. Doch beides, Magie und Geist, oft in Verbindung mit Mythos und Ritus, bleiben konstant vorhanden.

Das Phänomen des heiligen Menschen, des *homo religiosus*, ist dagegen nicht umfassend greifbar. Wir möchten zwei fundamentale Unterscheidungen treffen: den von kosmischer und akosmischer Heiligkeit und den von ritueller (objektiver) und subjektiver Heiligkeit.

Der Heilige der kosmischen Religion findet „in sich die Heiligkeit wieder, die er im Kosmos erkennt. Infolgedessen setzt er sein Leben dem kosmischen Leben homolog“. <sup>5</sup> Der Mensch findet immer neue Entsprechungen seines Körpers, seiner Lebenssituation mit dem Geschehen im Kosmos; mikrokosmisch vollzieht er die makrokosmischen heiligen Ereignisse nach und läßt auf diese Weise seine religiöse Existenz am Kosmos teilhaben. Dies vollkommen tun zu können, bedeutet Heiligkeit für ihn. In einer kosmischen Religion, die ein Transzendenz-Göttliches im und jenseits des Kosmos erkennt, erlebt der Heilige Gott sowohl im Kosmos wie auch in der reinen Transzendenz (jenseits alles Geschaffenen). <sup>6</sup>

Die objektive Heiligkeit „eignet solchen Personen, die auf Grund von Weihe, Amt oder Titel dem Göttlich-Heiligen zugeordnet sind“. <sup>7</sup> Diese Heiligkeit ist an „äußeren Merkmalen“ erkennbar, die „heiligkeitsbegründenden Akte sind der sinnlichen Erfahrung unterworfen“, <sup>8</sup> insofern also leicht feststellbar und wenig rätselhaft; Träger dieser Heiligkeit sind Personengruppen wie Priester, Propheten, Mönche, Gründer oder Vorsteher religiöser Gemeinschaften, *gurus*, *ācāryas* (religiöse Lehrer), *brāhmaṇas* (Brahmanen) – alle solche Personen, die mit einer sichtbar wirksamen Autorität ausgestattet sind. Die subjektive Heiligkeit ist schwerer zu fassen, ist zumindest teilweise unsichtbar oder rätselhaft. „Sie kommt jenen Personen zu, die auf Grund ihrer aktiven Ausrichtung nach dem Willen Gottes und im Zusammenwirken mit seiner Gnade dem göttlich-heiligen Wesen zugehörig sind.“ <sup>9</sup> Sie offenbart sich im „religiösen Grundtonus des wahrnehmbaren Gesamtverhaltens“, <sup>10</sup> ist aber wesentlich von der Beobachtungsgabe und Fähigkeit rechter Interpretation von seiten des Zweiten abhängig und setzt zumindest ein gewisses Heiligkeitsstreben in jenem selbst voraus.

Mir scheint, daß eine jene Unterschiede überbrückende, allgemein gehaltene Definition des Heiligen möglich und für unsere Zwecke nützlich ist; wie die oben angeführten Definitionen einiger Arten der Heiligkeit, sollte auch hier vermieden werden, Heiligkeit auf eine bestimmte Religion (und deren Begriffssprache) festzulegen: Der Heilige ist jener Mensch, der das (in den Heiligen Schriften und von den Geweihten der Religion) erklärte Hochziel einer bestimmten Religion erreicht hat.

Dieses Hochziel wird verschieden umschrieben, auch die Wege dorthin sind verschieden in jeder und innerhalb einer Religion. Heiligkeit bezeichnet immer etwas Erreichtes, Vollendetes als Zustand, der eine besonders innige Beziehung zu Gott, zum Absoluten oder zum Kosmos als Inhalt hat.

#### *Hindu-Heiliger und christlicher Heiliger: Einige grundsätzliche Unterscheidungen*

Der Hinduismus hat während seiner langen Geschichte alle Formen menschlicher Heiligkeit gekannt. Der Heilige der vedischen Zeit erfuhr Heiligkeit als Teilhabe am kosmischen Geschehen; sein Ideal war die bis an die Grenzen des Kosmos expandierte Lebensfülle in einem sinnhaft-materiellen Sinn. Mit der Spiritualisierung und Introvertierung des religiösen Lebens während der Zeit der Upaniṣaden entwickelte sich eine Heiligkeit, die

dazu neigte, sich vom Kosmos loszulösen und in einer akosmischen Transzendenz zu verweilen. Dieser zweite Heiligkeitstyp ist bis heute für den Hinduismus maßgebend.

Das Christentum dagegen hat den kosmischen Heiligen nie gekannt, weil von Beginn seiner Entwicklung an Gottes gleichzeitige Immanenz und Transzendenz gelehrt worden ist. Jesus Christus ist die sichtbar-wirksame Herabkunft Gottes in die Immanenz der Welt, während Gott Vater bereits von Jesus als der transzendente Gott verehrt worden ist.

Objektive und subjektive Heiligkeit haben Hindus und Christen während der Geschichte ihres Glaubens in gleicher Weise erfahren. Zur Zeit der *Brāhmaṇas* und *Āraṇyakas* war das Opferpriestertum im Hinduismus besonders betont; das heißt, nur mit Hilfe der Opferriten, die ausschließlich von Priestern (Brahmanen) vollzogen werden konnten, standen die Laien – die Mehrzahl des Volkes – mit Gott in Verbindung. Des Priesters objektive Heiligkeit wurde die wesentliche, beinahe einzige Form der Heiligkeit, war er doch der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen. Subjektive Heiligkeit gewann in der Zeit der Upanišaden, später während der Zeit der philosophischen Systeme, der Frömmigkeitsbewegungen und des Neo-Hinduismus seine Bedeutung neben der objektiven Heiligkeit. Jene hat sich nie verloren, sie ist Teil der indischen Atmosphäre und Mentalität, die sich im gesellschaftlichen sowie im spirituellen Bereich an hierarchischen Ordnungen orientiert. Das familiäre und öffentliche Leben ist von verschiedenen Stufen geistiger Autorität durchwirkt. So hat die Mutter die Autorität, ihre Kinder zu segnen, der ältere Bruder den jüngeren; der Lehrer unterrichtet nicht nur sein Fach, er besitzt gleichzeitig geistige Autorität über seine Schüler, die ihn als „Guru“ anerkennen; sogar ein Fabrikbesitzer oder Handwerksmeister kann diese geistige Stellung gegenüber seinen Angestellten und Lehrlingen einnehmen.

Im Christentum hat die subjektive Heiligkeit stets Vorrang gehabt. Jesus Christus selbst hat die subjektive Heiligkeit gegenüber der objektiven Heiligkeit (bzw. Scheinheiligkeit) aufgewertet, er ist ihr Vorbild: Objektiv war er ein zum Tode verurteilter Krimineller und Gotteslästerer, jemand, der sich außerhalb der religiösen Tradition und der religiösen Gemeinschaft (mit ihren Möglichkeiten objektiver Heiligkeit) gestellt hat. Betrachten wir allerdings die Entwicklung in den christlichen Kirchen, stellen wir fest, daß kirchlich (durch Kanonisation) anerkannte Heiligkeit stets Elemente objektiver Heiligkeit einschließt. Der Heilige muß sich die objektiven Mittel der Heiligung zunutze machen – etwa Empfang der Sakramente, Besuch der hl. Messe, Teilnahme am Leben der christlichen Gemeinde, Einhaltung der kirchlichen Gebote –, damit seine subjektive Begnadung im vollen Sinne „christlich“ genannt werden kann.

Der Hinduismus ist eine „offene“, vielseitige Religion, die eine Anzahl von Philosophien und Theologien und „Sekten“ oder religiöse Gruppen zuläßt. So ist es nicht verwunderlich, daß der Hinduismus nicht nur einen Heiligkeitsideal uns einen Heiligkeitstyp hervorgebracht hat, sondern viele unterschiedliche,

die entweder chronologisch einander folgten oder nebeneinander bestanden.

Das Christentum kennt zwar auch eine Anzahl von Heiligentypen, die das Ergebnis der jeweils vorherrschenden Frömmigkeitshaltung einer Epoche waren, doch besitzt die christliche Heiligkeit ein Grundelement, welches die Unterschiede der Typen unwichtig erscheinen läßt: die Nachfolge Christi. Die Zentralgestalt Christus und die Aufforderung Christi „Folge mir nach!“ sind das einigende und vereinheitlichende Grundelement sämtlicher Heiligentypen, von Aposteln, Martyrern, Bekennern angefangen, bis zu Mönchen, Jungfrauen, Einsiedlern und Kirchenlehrern.<sup>11</sup> Nachfolge Christi setzt die historisch nachgewiesene menschliche Gestalt von Christus voraus, dessen Leben in den Evangelien greifbar wird.

### *Befreiung im Hinduismus*

Als umfassende Definition des Heiligen schrieben wir: Der Heilige ist jener Mensch, der das erklärte Hochziel einer bestimmten Religion erreicht hat. Um den Zustand der Heiligkeit, wie ihn der Hinduismus darstellt, fester in den Griff zu bekommen, ist es nützlich, das Hochziel und die Wege dorthin genauer zu bezeichnen. Von beidem spricht die Literatur zum Hinduismus, auch die deutschsprachige, zu Genüge; wir beschränken uns hier auf eine Skizze.

Das „Tor“ zum Hochziel des Hinduismus ist *mokṣa* (oder *mukti*), Befreiung. Zwei Fragen stellen sich: Befreiung von was? Und: Befreiung zu was?

1. *Mokṣa* bedeutet Befreiung von der Verhaftung an die relative, unvollkommene Welt (*samsāra*, *māyā*), welche die Sinne erfahren und nach deren Erfahrung der unfreie Mensch sich ständig sehnt; *mokṣa* bedeutet Befreiung von der Notwendigkeit, wiedergeboren zu werden in ständig neuen Geburten und neuen Körpern; metaphysisch ist *mokṣa* die Befreiung von Unwissen (*avidyā*), das bisher die Seele umschlossen und sie selbst und Gott nicht so offenbart hatte, wie sie wirklich sind; dies geht Hand in Hand mit der Befreiung im moralischen Sinn: die Auslöschung der Sünden, sündhaften Neigungen und ihren Wirkungen auf das alltägliche Handeln des Menschen. Genau gesprochen ist sogar die Befreiung von den Tugenden, guten Werken und ihren Wirkungen mitgemeint. *Karma*, das Residuum guter und schlechter Taten, das immer neue (gute und schlechte) Taten hervorgebracht hatte, ist im Zustand von *mokṣa* ausgelöscht.

2. *Mokṣa* bedeutet Befreiung zur absoluten und ständigen Befriedigung und Erfüllung. Einige philosophische Schulen (Nyāya-Vaiśeṣika, Sāṅkhya-Yoga) sehen in *mokṣa* ein nur negatives Ziel; die Erlangung der Befreiung aus *samsāra* ist für sie *apavarga*, ein Entrinnen, eine Flucht – keine Befreiung zu einer positiven Erfahrung; *apavarga* bedeutet die Abwesenheit von Schmerz und Leid, ansonsten ist der Zustand uncharakterisierbar, er ist eine Leere. Für die anderen Schulen bedeutet *mokṣa* die Erreichung von Glückseligkeit (*ānanda*). Ist einmal die Selbst- und Weltverhaftung überwunden, erfährt sich die Seele

in der Einheit (*sarvātma-bhāva*) mit allen anderen Wesen, in Harmonie mit dem Kosmos und mit dem Göttlichen.

Die Beziehung zum Göttlichen wird in den verschiedenen philosophischen Schulen unterschiedlich charakterisiert. Im Advaita Vedānta erkennt die Seele (*ātman*) ihre eigentliche Identität mit dem Absolut-Göttlichen (*brahman*), die vorher durch *avidyā* verdeckt war, und Seele-Gott werden ununterscheidbar. In den anderen Vedānta-Schulen erfährt der *ātman* seine teilweise Identität mit *brahman* (Viśiṣṭādvaita) oder seine vollkommene Anhängigkeit und ewige Unzertrennlichkeit (Dvaita) im Bezug auf *brahman*. Im Vedānta wird *brahman* als *sat-cit-ānanda* charakterisiert, als Vollkommenes Sein, Totales Bewußtsein und Unvergängliche Glückseligkeit; die befreite Seele nimmt voll oder zu einem gewissen Grad an dieser Vollkommenheit Gottes teil.

Die Theologien des Hinduismus (die einen persönlichen Gott anerkennen) lehren, daß die befreite Seele eine himmlische Sphäre erreicht, in der Gott wohnt. Gott Śiva wohnt auf Berg Kailās, Gott Viṣṇu in Vaikunṭha. Die Seele nimmt, je nach ihrer Heiligkeit, eine der folgenden vier Stufen ein; sie bezeichnen die relative Nähe der Seele zu Gott: 1. *sālokya* – die Seele hat die „Wohnung“ Gottes betreten; 2. *sāmīpya* – sie nähert sich Gott; 3. *sārūpya* – die Seele nimmt die „Form“ Gottes an; 4. *sāyujya* – sie vereint sich mit Gott. Diese letzte Vereinigung ist nicht im Sinne einer Identität (wie im Advaita Vedānta) zu verstehen, sondern eher als eine *unio mystica*.

Mehrere Schulen (insbesondere Advaita Vedānta, Sāṃkhya-Yoga und Kashmir Śivaismus) erkennen den Zustand von *jīvanmukti* an; d. h. der Mensch ist fähig, Befreiung zu erreichen – in ihrer ganzen Glückseligkeit – schon während er lebt, während die Seele im Körper „gefangen“ ist. Andere Schulen lehren dagegen, *mokṣa* sei erst nach dem Tod des Menschen, nachdem die Seele von allen materiellen Fesseln (Körper, Verstand, Gefühl) befreit ist, erreicht (*videhamukti*). Diese zweite Gruppe erkennt jedoch einen Zustand vor dem Tod des Körpers an, in dem der Mensch alles getan hat, was zur Erlangung von *mokṣa* notwendig ist; seine Aufgabe bleibt nur, zu warten, bis der Körper die Seele freiläßt. Dieser Mensch erfährt in diesem Zustand nur einen „Vorgeschmack“ der Glückseligkeit endgültiger Befreiung.

Heiligkeit im Hinduismus ist also entweder als der Zustand des *jīvanmukti* zu verstehen oder als der Zustand, welcher dem *videhamukti* unmittelbar vorausgeht. In beiden Fällen haben wir es mit einem Zustand zu tun, der – einmal erlangt – unverlierbar ist. Im Gegensatz zum christlichen Heiligen, der immer erst nach seinem Tod als ein solcher anerkannt und verehrt werden kann, weil bis dahin ein Rückfall aus dem heiligmäßigen Leben möglich ist, gewinnt der Hindu-Heilige seinen Zustand ein für allemal in diesem Leben und wird darum, noch lebend, von seiner Umgebung als Heiliger verehrt. Der Hindu-Heilige besitzt, der philosophischen Lehre zufolge, immer schon Heilsgewißheit, nicht jedoch der christliche Heilige; dessen Heiligkeit drückt sich allenfalls in einem absoluten Vertrauen in Christi Gnade und Barmherzigkeit aus.

Wie – auf welchen asketischen Wegen – erlangt der Hindu Heiligkeit? Die Grundvoraussetzung ist ein moralisches Leben; der achtstufige *yoga*-Weg (*aṣṭāṅga-yoga*) nennt darum als die erste und zweite Stufe *yama* und *niyama*, Verbote und Tugendgebote. Sie haben die Aufgabe der Selbst-Reinigung (*ātma-saṁskāra*). Als weitere Grundvoraussetzung wird *dharma*, die Ausübung der religiösen Pflichten gemäß den Vorschriften der Heiligen Schriften (*śāstras*), den Regeln der religiösen Gemeinschaft und der Kaste, genannt. *Dharma* soll auch die beiden ihm untergeordneten Werte, *artha*, Besitz, und *kāma*, Lebensgenuß, zügeln und ordnen. Das alte Ideal des Vier-Stufen-Lebenswegs (*catur-āśrama-dharma*)<sup>12</sup> sieht vor, daß der Hindu zunächst *dharma* als höchstes Lebensziel betrachtet, bis er die drei traditionellen Lebenspflichten erfüllt hat: die Heiligen Bücher studieren, die Opferriten feiern, einen Sohn zeugen. Diese Pflichten kann der Hindu nur als Ehemann und Familienvater (*gṛhastha*) erfüllen. Danach darf er dem Familienleben entsagen und in den Lebensstufen des Einsiedlerlebens (*vānaprastha*) und Wandermönchtums (*sannyāsa*) *mokṣa* als höchstes Lebensziel anstreben. Das heißt, er hat das Recht, jene dritte Grundvoraussetzung zur Erlangung der Befreiung zu erfüllen: Weltentsagung (*vairāgya*). ŚĀṄKARA, der Begründer des Advaita Vedānta, stieß diese vierstufige Lebensordnung um und setzte fest, daß jeder – gleich welchen Alters und auf welcher Lebensstufe er ist – entsagen darf, sobald er das tiefe innere Bedürfnis dazu spürt. Er hat vier Voraussetzungen (*sādhana-catuṣṭaya*) formuliert, die erfüllen muß, wer der Welt entsagt, um Mönch (*sannyāsi*) zu werden: 1. Er muß zwischen Ewigem, Wahrem, Göttlichem einerseits und dem Vergänglichem, Unwahren, Weltlichen andererseits unterscheiden können; 2. Er muß dem Genuß dieser Welt und aller kommenden Welten (*svarga*, Himmel) entsagen; 3. Er muß ein moralisch reines Leben führen und seine Sinne und sein Denken unter Kontrolle halten; 4. Er braucht eine tiefe Sehnsucht nach Befreiung. Diese vier Voraussetzungen bewirken in dem Aspiranten (*sādhaka*) die notwendige Reinheit des Geistes (*citta-śuddhi*).<sup>13</sup>

Wir nannten bisher nur die Voraussetzungen für *mokṣa*; ihre Erfüllung schenkt noch nicht die Befreiung. Die direkten „Mittel“ zur Befreiung sind *jñāna*, *bhakti* oder *karma*. Jedem dieser Befreiungsmittel ist ein Heilsweg (*mārga*) zugeordnet: *jñāna-mārga*, *bhakti-mārga* und *karma-mārga*. *Jñāna* bedeutet „Wissen“; es ist die innere (mystische) Erfahrung Gottes und der wahren Beziehung zwischen Seele und Gott. Diese innere Erfahrung wirkt umwandelnd – bewirkt unverlierbare Heiligkeit. *Bhakti* ist Liebe zu einem persönlichen Gott (*Śiva*, *Kṛṣṇa*, *Rāma*, *Durgā* usw.); totale Hingabe an ihn, ohne Wunsch nach Belohnung, führt zur Befreiung. *Karma* ist rituelle Tätigkeit oder auch die Ausübung guter Werke aus religiöser Überzeugung. Wer im Geiste der Entsagung, ohne auf Erfolg oder Mißerfolg zu achten, gute Werke ausübt (*niṣkāma-karma*), ist ebenfalls auf die Befreiung vorbereitet.

*Jñāna* ist von den drei Heilmitteln das wichtigste und am häufigsten genannte; *karma* wird im allgemeinen nicht als direktes Mittel zur Erlösung bezeichnet, sondern als Vorbereitung für echtes *jñāna* oder echte *bhakti*. Der

yoga-Weg nennt, zusätzlich zu *jñāna*, die Notwendigkeit, durch ausdauernde Askese die Residuen vergangener Handlungen (*saṃskāras*) zu zerstören.

Jeder *mārga* und jedes philosophische System beschreibt die Heilswege ausführlich mit zahlreichen Zwischenstufen; wir nannten hier, zusammenfassend, nur die wichtigen Voraussetzungen und die direkten Mittel zur Befreiung.

### Zwei Perspektiven der Heiligkeit

1. *Anubhava*. „Erfahrung“ ist ein Schlüsselwort der Hindu-Spiritualität. Während der christliche Heilige vollkommenen Glauben an Gott und seine Lehre predigt, zeichnet sich der Hindu-Heilige durch seine Geist- oder Gott-Erfahrung aus; sein Streben geht darauf hin, die Lehre der Heiligen Schriften, die Wahrheit der Mythen, die Anweisungen des Guru zunächst intellektuell und intuitiv zu integrieren, dann aber durch eine direkte innere Erfahrung (gleichsam eine „Offenbarung“ Gottes oder des Göttlichen) als wahr zu erleben. Ohne *anubhava* würde niemand als Heiliger bezeichnet. Darin zeigt sich, daß Heiligkeit im Hinduismus immer *mystische Heiligkeit* ist. Im Christentum ist dagegen der Mystiker ein Typ des Heiligen (und nicht jeder Mystiker wird als Heiliger verehrt); gewiß besitzt auch ein christlicher Heiliger eine wie auch immer geartete Erfahrung Gottes, doch findet sich darüber in der Fachliteratur wenig, und sie wird nicht unmittelbar angestrebt.

2. *Śakti*. „Kraft“, nämlich spirituelle Kraft, ist der Ausfluß der Heiligkeit. Askese (*tapas*) verleiht inneres „Feuer“, innere Kraft, auch okkulte Macht (*siddhi*). Der echte Aspirant vergeudet seine spirituelle Kraft nicht, sondern nutzt sie zu je höheren Zielen, bis er Heiligkeit erreicht; vor allem gibt er nicht der Versuchung nach, okkulte Kräfte auszuüben. Der Heilige besitzt seine Autorität als Guru insbesondere durch die Manifestation seiner *śakti*; der christliche Heilige versteht sich allenfalls als Mittler von Gottes Kraft. Der indische Mythos berichtet von zahlreichen Heiligen (*ṛṣis*), die nach jahrelanger Askese so große *śakti* erworben haben, daß sie selbst den Göttern (*devas*) gefährlich wurden, taten jene nicht ihren Willen. Viele mythische Heilige übten Askese, um einen Gott zur Gewährung einer Gunst zu veranlassen oder gar, um sie herbeizuzwingen. Einige benutzten die erworbene *śakti* bewußt zu bösen Zwecken. *Śakti* kann also göttliche, aber auch dämonische Kraft sein.

### Person und Heiligkeit

„In Buddhism and Hinduism the line between gods and saints is blurred. Historical saints are mythologised; mythological saints are historicised – a common religious phenomenon.“<sup>14</sup> Das indische Empfinden pendelt zwischen Personalisierung und Entpersonalisierung (Abstrahierung) eines Menschen. Das hat seinen Eindruck auf die indische Hagiographie hinterlassen; selten empfand man nämlich die Person und den Lebenslauf eines Heiligen für wert, beschrieben zu werden – wichtig waren nur sein Werk und seine

erbauende Wirkung.<sup>15</sup> Infolge dieses Mangels an Interesse am historischen Lebenslauf einer heiligen Person, ist die schöpferische Frömmigkeit des Volkes frei bildend und verändernd mit ihr umgegangen. Mythos ist auch ahistorisch, nur daran interessiert, exemplarische, typisierte Geschehnisabläufe mit exemplarischen, typisierten Helden oder Göttern zu formen. Der ahistorisch empfindende schöpferische Geist des frommen Inders steht atmosphärisch dem Mythos nahe, und es verwundert nicht, daß Heiligenleben und mythisches Leben ineinander übergehen. Die Unterscheidung zwischen einem historischen Heiligen, einem mythischen Held und einer Göttergestalt ist weniger wesentlich als sein erbauender Charakter und sein archetypisches Format. Der historische Heilige wird mythifiziert und deifiziert,<sup>16</sup> so daß der historische Kern des Lebens in Vergessenheit gerät; umgekehrt betreten mythologische Gestalten und Götter historische Orte und Zeiten und mischen sich unter Menschen.<sup>17</sup> Diese Mutationen finden ihren Widerhall in der indischen Philosophie, die die Grenzen zwischen Gott und Mensch, Gott und Schöpfung, Transzendenz und Immanenz nicht mit derselben Eindeutigkeit zieht wie das abendländisch-christliche Selbstverständnis. Diese Paare verhalten sich zueinander nicht wie Gegensätze, sondern wie Pole.

Indien sieht in der Person keine letzte Gegebenheit wie das Christentum, das auch Gott als eine Person erfährt. Person ist Begrenzung, Einengung, eine Stufe zur letzten Gegebenheit. Erfüllung findet der Hindu niemals in der Person, im Personalen, im Individuellen, sondern im Überpersönlichen, Typischen, im Archetyp, dann im Abstrakt-Göttlichen ohne „Namen und Formen“ (*nāma-rūpa*). Diese Neigung setzt sich auch in den Glaubensgemeinschaften des Hinduismus fort, die einen persönlichen Gott (*Kṛṣṇa, Rāma, Kālī* usw.) als Höchsten Gott verehren; auf vielfältige Weise arbeiten ihre Theologen an einer „Aufweichung“ des Persönlichen oder der Entpersönlichung dieser Götter.

Der Hindu findet, bei aller Verehrung für den Guru, den er in jedem Heiligen entdeckt, eigentlich an ihm kein Genügen; positiv ausgedrückt: Der Heilige ist Symbol für das Vollkommene. BETTY HEIMANN behandelt diesen Aspekt unseres Themas, wenn sie schreibt: „Indian saintliness lies in the recognition of superpersonal cosmic values, independent from any personal final aims. Be it a perfected human being, a God, none represents the *Summum*, the *Brahman*.“<sup>18</sup> Sie fährt fort: „(In India) it is not the person of the Saint which is venerated, but the Saint is a symbol of an ideal: his qualities of knowledge and consequent morality are what elevate him beyond the average man. Legend and history stand in India on an equal level of reliable truth. What can be thought, has the same value of experience as what can be seen or perceived by the senses. The Indian Saint is thus a reality accepted for his inspiring qualities, independently of his provable or unprovable life-story.“<sup>19</sup>

Die christliche Legendenbildung strebt zwar auch nach Typifizierung, zeitloser Gültigkeit, nach Ausfüllung der „heiligen Norm“, wobei der Heilige zu einem gewissen Grad entindividualisiert wird;<sup>20</sup> doch bei aller Wunder-

gläubigkeit und Idealisierung sucht er im Heiligen immer das menschlich-personale Vorbild. Er abstrahiert den heiligen Menschen nicht zu einer asketischen Norm, einem theologischen Grundsatz oder einem unpersönlichen Vollkommenheitsideal. Die christliche Ausrichtung bleibt auf die Person hin: auf Jesus Christus und auf jene Menschen, welche die Christus-Nachfolge glaubwürdig und begnadet vollzogen haben.

Wie schon der Apostel PAULUS die historische Faktizität des Lebens Jesu betont hat, um durch geschichtliche Authentizität seinen Glauben zu begründen und in anderen Glauben zu wecken, ebenso ist das historisch belegte Faktum, daß und wie Heilige gelebt haben, von der christlichen Tradition stark beachtet worden. Die juristische Akribie, mit der Kanonisationsprozesse durchgeführt werden, ist das deutliche Zeichen dafür, wie sehr sich der Christ der Authentizität der Heiligkeit versichert, bevor sie ihm glaub- und verehrungswürdig ist.

### Der *sannyāsī*

In der vedischen Zeit war der *ṛṣi*, der Seher kosmischer Einheit und der Verfasser heiliger Texte, der herausragende Typ des Heiligen. Die *ṛṣis* gelten als die Verfasser der vedischen Hymnen, deren Wortlaut sie in tiefen Meditationen „gesehen“ und ihren Schülern mündlich weitertradiert haben.

Die darauffolgende Zeit der *Brāhmaṇas* und *Āraṇyakas* pflegte eine strenge rituelle Opferreligion. Der Vollstrecker der Opferriten, der Priester, wurde der typische Heilige. Kosmische Religiosität verengte sich zur rituellen Religiosität, ebenso reduzierte sich das Heiligenideal von subjektiver zu objektiver, ritueller Heiligkeit.

Der Zeitgenosse der Upaniṣaden wandte sich ab von dem Heiligentyp des verheirateten Mannes oder der verheirateten Frau (*ṛṣis* und Priester waren verheiratet) und entdeckte sein Ideal im Mönch (*sannyāsī*). Er ist der bestimmende Heiligentyp geblieben.

Der Typ des *sannyāsī*, der wandernde Bettelmönch, ist in vielen Schriften gepriesen worden; wir bringen Beschreibungen aus drei verschiedenen Epochen. Die erste stammt aus Manu-Smṛti, dem altindischen Gesetzbuch, welches das *sannyāsa*-Ideal als die letzte Lebensstufe im *catur-āśrama-dharma* darstellt:

(Der *sannyāsī*) soll immer allein wandern, ohne Gefährten, um endgültige Befreiung zu erlangen, sich klar bewußt, daß der einsame Mensch, der weder heimsucht noch heimgesucht wird, sein Ziel erreicht.

Er soll weder Feuer, noch eine Wohnung besitzen, er mag ins Dorf für seine Nahrung gehen, er soll allem gegenüber gleichgültig sein, fest in seiner Absicht, und auf *brahman* seinen Geist sammeln.

Eine Tonscherbe (statt einer Bettelschale), die Wurzeln von Bäumen (als Wohnung), grobe, zertragene Kleider, ein Leben in Einsamkeit und Gleichmut gegenüber allen Dingen, das sind die Merkmale jenes Menschen, der Befreiung erreicht hat.

Er soll weder zu sterben wünschen, noch zu leben wünschen. Er soll auf die (vorbestimmte) Zeit warten, wie ein Diener auf die Ausbezahlung seines Lohnes wartet.

Er soll geduldig harte Worte ertragen, niemanden beleidigen, und er soll der Feind keines Menschen werden dieses (vergänglichen) Körpers wegen.

Gegenüber einem zornigen Menschen soll er nicht wiederum Zorn zeigen, er soll segnen, wenn er verflucht wurde, er soll nicht sprechen, was ohne Wahrheit ist, in Weltlichkeit zerstreut.<sup>21</sup>

In der Jābāla-Upaniṣad, einer späten Upaniṣad, die dem Ideal der Entsagung gewidmet ist, heißt es über die *parama-haṁsas* (die Mönche der höchsten Vollkommenheit):

Sie sind nicht verrückt, und doch handeln sie wie Verrückte. Mit den Worten *bhū svāhā*<sup>22</sup> entsagen sie dem Dreizack, der Bettelschale, dem Haarschopf und der heiligen Schnur,<sup>23</sup> werfen alles ins Wasser und suchen dann einzig den *ātman*. Ungebunden wie nach der Geburt, ohne Bindungen und Besitz, setzen sie entschieden den Fuß auf den Weg zu *brahman*. In Reinheit des Herzens füllen sie, um ihr Leben zu erhalten, zu festgesetzten Zeiten das Gefäß ihres Magens mit Almosen, gleichmütig hinnehmend, ob sie etwas bekommen oder nicht. Sie mögen in einem verlassenem Haus wohnen, einem Tempel, einem Gebüsch oder in einem (verlassenen) Ameisenhaufen, in den Wurzeln eines Baums, der Hütte eines Töpfers, einem Feuerplatz oder auf der Sandbank in einem Fluß, einem Hügel, in einer Höhle, der Höhlung eines Baums, einem Wasserfall oder einfach auf der Erde ohne irgendein Zuhause. Ohne auf sich selbst Rücksicht zu nehmen, ohne Zwänge und Anstrengungen, gesammelt in Kontemplation und festgegründet im höheren Selbst, bemühen sie sich, die Wirkung der früheren schlechten Taten zu tilgen und stellen sich ganz der Entsagung anheim. Das ist ein *parama-haṁsa*, das ist ein *parama-haṁsa*.<sup>24</sup>

In Śaṅkaras *Vivekacūḍāmaṇi*, einer Exposition des radikalen Monismus des Advaita Vedānta, heißt es über den *sannyāsī*:

Manchmal ein Narr, manchmal ein Weiser, manchmal angetan mit königlichem Glanz, manchmal umherwandernd, manchmal bewegungslos wie eine Pythonschlange,<sup>25</sup> manchmal mit gutigem Gesicht, manchmal verehrt, manchmal geschmäht, manchmal unbekannt – so lebt der Mann der Gott-Verwirklichung, immer erfüllt von Höchster Glückseligkeit.

Ohne Reichtümer, und doch immer genügsam; obwohl hilflos, dennoch sehr machtvoll, ohne Freude an den Sinnendingen, doch ewig zufrieden, ohne ein Vorbild, doch alle mit gleichen Augen betrachtend.

Obwohl tätig, dennoch passiv, obwohl die Früchte vergangener Handlungen erfahrend, doch nicht identifiziert mit ihnen, obwohl begrenzt, dennoch allgegenwärtig ist er.<sup>26</sup>

Der *sannyāsī* verkörpert das Ideal radikal akosmischer Transzendenz; er strebt danach, die Bindungen an das Geschaffene, Vergängliche zu lösen und in einem Zustand der Ungebundenheit zu leben, die weder den konventionellen Moralkodex, noch die Normen und Pflichten, welche die Gesellschaft dem Menschen aufgelegt, anerkennt. Zu *karma*, rituellen Opfern, guten Werken, und zu *dharma*, dem Einhalten religiöser Gesetze, ist er nicht mehr verpflichtet; sein einziger Lebenswert ist *mokṣa*, und sein Lebenswandel soll sein Streben nach oder den Zustand äußerer und innerer Freiheit reflektieren.

Vergleichen wir das Ideal von *sannyāsa* mit dem Ideal der christlichen Heiligkeit, ist als grundlegender Unterschied zu nennen, daß der christliche

Heilige stets die Integration von *vita contemplativa* und *vita activa* anstrebt und in der Spannung dieser schwierigen Integration lebt. Verharren in der Transzendenz, Negieren des Geschaffenen, die Passivität als Ideal ist nicht christlich; höchstens ein zeitweises Verweilen bei diesem Pol des spirituellen Lebens ist angemessen. Die beiden größten christlichen Gebote „Liebe Gott“ und „Liebe deinen Nächsten“ zeichnen die Spannung zwischen Kontemplation und Aktion vor. Das Gebot der Nächstenliebe verlangt zumindest die Bereitschaft der Liebe durch die Tat. Selbst die Wüstenväter des frühen Christentums, die sich räumlich weit von allen Menschen entfernt haben, um ungehindert kontemplativ zu leben, benötigten zu ihrer Heiligkeit die Bereitschaft der liebenden Tat, etwa der Gastfreundschaft, und haben im Gebet und spirituellen Intentionstrom auch alle Menschen mit eingeschlossen. Das ist aus ihren Worten belegt. Der christliche Heilige darf sich seiner Erlösung bis zu seinem Tod nicht sicher sein, kann sich also auch nicht von den Heiligungsmitteln der Kirche und von den christlichen Geboten lossagen.

Die Spiritualität der Bhagavad-Gītā, jenem beliebtesten Weisheitsbuch des indischen Volkes, bemüht sich um eine Synthese des radikal weltnegierenden *sannyāsa*-Ideals und dem Ausüben von Werken in der Gesellschaft mit der Lehre von *niṣkāma-karma* (begierdeloses Handeln). Das Ideal der totalen Untätigkeit erscheint unerfüllbar; an seine Stelle setzt die Gītā das Ideal „Handle, doch entsage den Früchten (Erfolg oder Mißerfolg) deiner Taten“.

Wer das ihm obliegende Werk verrichtet, ohne nach dessen Lohn zu suchen, ist ein *sannyāsī*, ist ein *yogī*; nicht aber, wer das heilige Feuer nicht anzündet und keine Riten vollzieht.<sup>27</sup>

Innerlich in der Entsagung bleibend, soll der *sannyāsī* nach außen hin unter den Menschen handeln. Äußere Situation und innere Einstellung entsprechen sich nicht mehr so vollkommen wie im oben skizzierten Ideal des *sannyāsī*; eine bloß-mentale Entsagung wird notwendig. Somit berührt der *sannyāsī* wiederum die Sphäre der moralischen und gesellschaftlichen Werte und muß sich mit ihnen auseinandersetzen.<sup>28</sup>

### *Der Heilige als Führer der Gesellschaft*

Der Hindu-Heilige steht in einer eigenartigen Polarität. Einerseits, wie wir sahen, neigt er dazu, sich radikal von den Menschen abzuwenden, sich ihnen in keiner Weise verpflichtet fühlend; damit korrespondiert die Neigung des Volkes, im Heiligen nicht „das Eigentliche“ zu sehen und ihn als Symbol für das Vollkommene anzuerkennen. Andererseits ist der Heilige der *guru* der spirituellen Elite – und auch der gesellschaftlichen und politischen Elite. Der Heilige gilt als Leitbild für die ganze Gesellschaft. Insofern besitzen Hindu-Heilige eine politische Relevanz, welche christliche Heilige, insgesamt gesehen, niemals gehabt haben. Obwohl das Ideal der christlichen Heiligkeit das Wirken auf den Nächsten hin miteingreift, ist den Heiligen niemals die Rolle von Führern der Gesellschaft zugefallen. Spirituelle Belange sind in

Indien stets vorrangig gewesen, weshalb Mönche einen Einfluß auf Gesellschaft und Politik ausüben konnten. BETTY HEIMANN erklärt die Polarität so: „India does not think in single historical events and personalities, not in a progressive material evolution, but in recurrent waves of history . . . The true leader of society, is the one who shows indifference towards, and even contempt for, momentary happiness and worldly power . . . As such the Indian Saint, through his very isolation from society, leads society to the true evaluation, or depreciation, of changing historical institutions.“<sup>429</sup>

Bis heute setzt die hierarchisch empfindende Mentalität des Inders die spirituellen Werte an die Spitze der Wertpyramide, so daß sich auch „weltliche Führer“ – etwa Politiker oder Industrielle – vor der Autorität der Heiligen beugen. Es ist z. B. bekannt, daß die indische Ministerpräsidentin regelmäßig *gurus* in ihren *āśrams* besucht und deren Rat empfängt. Wie andere Besucher verneigt sie sich vor diesen Männern und Frauen, berührt deren Füße (*praṇāma*) in der Geste demütiger Unterwerfung.

#### SUMMARY

A comparison between saints of different religions should be especially fruitful as it evokes the living spirituality of each religion; so far, however, comparisons have been drawn mainly between philosophical and theological concepts only. The word “holy” being of occidental origin, has no direct counterpart in Sanskrit; there is, however, a variety of terms denoting similar concepts. Most of them understand holiness in the sense of “purity”, i. e. originally material and ritual purity and finally spiritual purity.

It must be acknowledged that even though terms differ, the phenomenon of holiness exists in all world religions. Who, then, is a saint? Two distinctions may be made: that between a saint of cosmic religion (as of Vedic Hinduism) and of a-cosmic religion (as of Upaniṣadic Hinduism and Christianity); then, the distinction between objective/ritual holiness (e. g. of priests, prophets, religious teachers, monks) and subjective holiness (attained through asceticism and divine grace by any individual). In general terms a saint may be said to be the person who has reached the declared highest goal of his religion.

This highest goal in Hinduism is generally called *mokṣa*, liberation. It is a liberation from this world of transience, ignorance and from the need of continuous rebirth. The state of *mokṣa* for some schools is a mere “escape” from pain and suffering resulting in no positive experience, whereas for others it consists in the experience of bliss and a direct relationship with God. Some schools proclaim that liberation is possible in this body already (*jīvanmukti*), while others teach that the full state of liberation can be enjoyed only after the soul has shed the body (*videhamukti*). Hinduism has chalked out a number of paths (*mārgas*) toward the attainment of liberation and has clearly defined the various immediate and mediate means of liberation.

Hinduism has never clearly distinguished between a historical saint and a mythical hero-saint. Indian mentality sways between personalising and depersonalising individuals; thus hagiography was rarely interested in recording the historical facts of a saint's life, but in discovering in it a superpersonal reality, the archetype or the divine presence. The *sannyāsi* (mendicant monk of a-cosmic leanings) is to this day the representative type of holiness. Interestingly, as he stresses detachment from the world, he is revered by the populace as the “true leader of society”; only he who is detached can discover the true values which should guide the life of society.

<sup>1</sup> Wohl aber, in Ansätzen, in Indien. Ich weise insbesondere auf diese beiden Bücher hin: *A Seminar on Saints*. Edited by T. M. P. MAHADEVAN. Ganesh & Co., Madras 1960 und: *Women Saints of East and West*. Edited by SWAMI GHANANANDA and SIR JOHN STEWART-WALLACE. The Ramakrishna Vedanta Centre, London 1955.

<sup>2</sup> Interessanterweise sind auch *sanctus* und *hagios* in der rituellen Sphäre entstanden: „Das lat. *sanctus* (von *sancire*, ‚abgrenzen, umschließen, heiligen‘) bezeichnet das aus religiösen Gründen Abgesonderte; unter *sanctio* verstanden die alten Römer ursprünglich die Abgrenzung der hl. Orte und deren Schutz vor Verletzung und profaner Berührung. . . Die Vorstellung der kultischen Absonderung und der Distanz gegenüber dem Profanen liegt auch dem griech. Äquivalent von *sanctus*, dem Worte *hagios* . . . zugrunde.“ (*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Hrsg. von KURT GALLING. III. Bd., Tübingen <sup>3</sup>1959, Sp. 146).

<sup>3</sup> Besonders das Buch von MIRCEA ELIADE: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Rowohlt Verlag, Hamburg 1957 sei genannt.

<sup>4</sup> Sogar das Buch von JOSEPH CAMPBELL: *The Hero with a Thousand Faces*. Bollingen Series XVII. Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1968, das speziell den *homo religiosus* behandelt, bietet nur einige Seiten über den Heiligen.

<sup>5</sup> ELIADE a.a.O. 96.

<sup>6</sup> Vgl. ELIADE a.a.O. 104.

<sup>7</sup> WILHELM PÖLL: *Religionspsychologie. Formen religiöser Kenntnisaufnahme*. Kösel Verlag, München 1965, 189.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> PÖLL a.a.O. 190.

<sup>10</sup> PÖLL a.a.O. 191.

<sup>11</sup> S. das Commune Sanctorum der Liturgie und die Allerheiligenlitanei.

<sup>12</sup> Vgl. MARTIN KÄMPCHEN: *Āshrams – Stätten religiöser Gemeinschaft. Der Āshram in der indischen Geschichte*. In: *Geist und Leben* 55 (1982) 262–273.

<sup>13</sup> Vgl. dazu die Betonung der Reinheit im Wortfeld „heilig“ im Hinduismus (s. o.).

<sup>14</sup> JOSEPH SPAE: *Buddhist Models of Holiness*. In: *Concilium. Religion in the Seventies*. Bd. 129 (Models of Holiness. Edited by Christian Duquoz and Casiano Florestán) The Seabury Press, New York 1979, 79–87, 86.

<sup>15</sup> Vgl. z. B. den Aufsatz über Umāswāti in: *A Seminar on Saints*. a.a.O. (Anm. 1) S. 291: „It was a general outlook of Indians to neglect the information about the life and time of great personalities. Their main trend was to preserve the works . . . Not the person but his contribution was important.“

<sup>16</sup> GORĀKHNĀTH, ein nordindischer śivaitischer Heiliger, wird von seinen Verehrern als Gott Śiva deifiziert (vgl. KALYANI MALLIK: *Gorākhnāth*. In: *Seminar on Saints*. a.a.O. 78); KARAIKKĀL AMMAIYAR, eine tamilische Heilige, wurde von ihrem Ehemann als Göttin verehrt (vgl. *Women Saints of East and West*. a.a.O. 16–18); ĀNDĀL, ebenfalls eine tamilische Heilige, löste sich im Srīrangam-Tempel (bei Tiruchiappalli) in die Śiva-Figur auf (vgl. *Women Saints of East and West*. a.a.O. 28).

<sup>17</sup> Vgl. die vielen Erzählungen von Śivas Erscheinen unter den Menschen, insbesondere unter Śiva-Heiligen, die er belehrte oder aus Gefahren half. Vgl. auch die *avatāras* von Viṣṇu, die auf die Welt gekommen sind, um gegen das Böse zu kämpfen und das Gute zu schützen.

<sup>18</sup> BETTY HEIMANN: *The Concept of a Saint in India*. In: *Facets of Indian Thought*. George Allen & Unwin, London 1964, 79.

<sup>19</sup> a.a.O. 80.

<sup>20</sup> Vgl. GERTRUDE und THOMAS SARTORY: *Der Heilige Nikolaus. Die Wahrheit der Legende*. Herder Verlag, Freiburg 1981.

<sup>21</sup> Manu-Smṛti VI, 42–45, 47–48; die Beschreibung erstreckt sich über 64 Paragraphen.

<sup>22</sup> Opferspruch.

<sup>23</sup> Die Anzeichen eines frommen Mannes oder Mönchs.

<sup>24</sup> Jābāla-Upaniṣad 6.

<sup>25</sup> Sie sucht ihre Nahrung nicht, sondern wartet, bis Nahrung zu ihr kommt.

<sup>26</sup> ŚAṄKARA: *Vivekacūḍāmaṇi* Nr. 542–544.

<sup>27</sup> Bhagavad-Gītā: VI, 1.

<sup>28</sup> Wir haben die Typen des vedischen ṛṣi und des Priesters gestreift und uns danach auf die Beschreibung des *sannyāsi* konzentriert. In etwa synonyme Bezeichnungen für den Mönch sind *sādhu*, *siddha*, *muni* („der Schweigende“). Der *kevalin* ist jemand, der *kaivalya* (Isolation, Ungebundenheit) erreicht hat (s. Sāṅkhya-Yoga-Philosophie). Der *yogi* hat sich „vereint“ – zunächst mit sich selbst (psychische Integration), dann mit dem Kosmos und schließlich mit der Transzendenz.

<sup>29</sup> HEIMANN a.a.O. 78.