

Mensch, Held, Gott

„Fluid identities“ in hinduistischen Traditionen

Karin Steiner

Die indischen Traditionen im Allgemeinen und die hinduistischen Traditionen im Besonderen bieten vielfältiges Quellenmaterial zur Frage der Verflechtung von Religiösem und Heroischem. Auch die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Konzept von Heldentum in der indischen Kultur sowie ‚Helden‘, ‚Gott-Heroen‘ und anderen im Hinduismus hat eine lange Geschichte.¹ Im Folgenden werde ich Quellen und Befunde aus verschiedenen Epochen der hinduistischen Kultur- und Religionsgeschichte von der Frühzeit (etwa 1200 v. Chr.) bis zur Gegenwart vorstellen,² die für einen interkulturellen Vergleich besonders geeignet scheinen. Alle Beispiele veranschaulichen, dass die Sphären des Heroischen, Göttlichen und Menschlichen miteinander verwoben sind, dass Mensch und Gott sich nicht als in sich geschlossene, unwandelbare Entitäten/Individuen gegenüberstehen, sondern dass ihre Daseinsformen flexibel oder fluide gestaltet sind. Dies spiegelt sich auch in bestimmten rituellen beziehungsweise performativen Praktiken wider. Man kann im indischen sowie hinduistischen Kulturkreis nicht, wie zum Beispiel im germanischen, klar unterscheiden zwischen auf uranfängliche, vorzeitliche oder fundamentale Gegebenheiten und Götter bezogenem ‚Mythos‘ einerseits und ‚Heldendichtung‘ mit rein menschlichen Protagonisten andererseits. Beide Bereiche verschmelzen beispielsweise in der äußerst vielfältigen und umfangreichen epischen Literatur, die auch mündliche Epen einschließt. Ich lasse

¹ Insbesondere im Zusammenhang mit der religionshistorischen Entwicklung von Gottesgestalten oder deren Kulte wurde das Erklärungsmuster der ‚Vergöttlichung‘ historischer, menschlicher Helden herangezogen, so zum Beispiel in der Frage der Entwicklung des Kṛṣṇa-Kultes: J. Brockington, *The Sanskrit Epics* (Handbook of Oriental Studies; 12), Leiden [u.a.] 1998, S. 256–267; A. Malinar, Kṛṣṇa, in: K. A. Jacobsen [et al.] (Hrsg.), *Brill’s Encyclopaedia of Hinduism*, Bd. 1: Regions, Pilgrimage, Deities, Leiden [u.a.] 2009, S. 1–12, hier S. 1. Bezogen auf die Entstehung ‚kleinerer‘ Gottheiten S. Blackburn, *Death and Deification: Folk Cults in Hinduism*, in: *History of Religions* 24, 1985, S. 255–274; R. Thapar, *Death and the Hero*, in: S. C. Humphreys [et al.] (Hrsg.), *Mortality and Immortality: The Anthropology of Death*, New York 1981. Ein Sammelband widmet sich dem Konzept des Helden in der indischen Kultur: H. Brückner [et al.] (Hrsg.), *The Concept of Hero in Indian Culture*, New Delhi 2007.

² Die Betrachtung des ‚Helden‘ beziehungsweise des Protagonisten literarischer Werke, welche die klassische indische Dramen- und Literaturtheorie sowie Ästhetik berücksichtigen müsste, die ihrerseits enge Verflechtungen mit dem Bereich des Religiösen aufweisen, würde den Rahmen dieses Artikels sprengen. Die Bezeichnung des Protagonisten in der klassischen Literaturtheorie lautet *nāyaka*, anders als die für ‚Held‘ (*vīra*; s.u.). Nach der klassischen indischen Lehre weist jegliches Kunstwerk, sei es sprachlicher, musikalischer oder anderer Art, eine oder mehrere der standardisierten poetisch-ästhetischen ‚Stimmungen‘ (*rasa*) auf, zu denen auch das Heroische (*vīra*) gehört.

mich von zwei Fragen leiten: (1) Was macht den ‚Helden‘ aus? Gibt es bestimmte Eigenschaften oder biografische Gemeinsamkeiten, die diesem eigen sind, die ihn als solchen qualifizieren? Hier ergeben sich auffällige Parallelen zu anderen Kulturkreisen. (2) Worin genau besteht die Verflechtung von Heroischem und Religiösem, die man in hinduistischen Traditionen als gegeben voraussetzen kann? Wo ist der Held anzusiedeln auf der Skala zwischen Mensch und Gott? Es wird deutlich werden, dass letztere Frage mit der Frage nach dem Konzept von Person beziehungsweise Persönlichkeit und menschlicher Identität einhergeht.

Zunächst aber möchte ich verdeutlichen, wie ich die Bezeichnung ‚hinduistisch‘ beziehungsweise ‚Hinduismus‘ verwende. ‚Hinduismus‘ als Begriff zu erläutern oder gar zu definieren gestaltet sich ebenso schwierig wie eine Definition der Begriffe des Religiösen und der Religion – jedenfalls wenn man versucht, inhaltliche Kriterien festzulegen, die für alle unter ‚Hinduismus‘ subsumierbaren Traditionen Gültigkeit beanspruchen. In Anlehnung an die Indologen Heinrich von Stietencron, Axel Michaels und andere verstehe ich ‚Hinduismus‘ als einen Sammelbegriff für verschiedene religiöse Traditionen mit teilweise erheblich voneinander abweichenden Grundlagen, die aber Berührungspunkte aufweisen. Diese Traditionen kann man im Wesentlichen auf zwei Ebenen ansiedeln: (1) Der Sanskrit-Hinduismus, der in ganz Südasien verbreitet ist und in dem die Verehrung bestimmter Gottheiten praktiziert wird, getragen von einer brahmanischen Priesterschaft. Ebenso gibt es bestimmte Sanskrit-Texte, die als kanonisch gelten, und ein Ritualsystem mit liturgischen Texten ebenfalls in Sanskrit. In diesem Zusammenhang spricht man in der Forschungsliteratur oft von einer „Großen Tradition“. ³ (2) Sogenannte volksreligiöse Traditionen, „kleine Traditionen“, die regional, lokal oder/und auf bestimmte soziale Gemeinschaften begrenzt sind. Die religiösen Spezialisten gehören häufig nicht-brahmanischen gesellschaftlichen Gruppen an, obwohl auch brahmanische Ritualspezialisten beteiligt sein können. Festrituale, in denen vielfach regionalsprachliche, auch orale, Texte eine Rolle spielen, stehen im Zentrum der religiösen Praxis. Während der Rituale verkörpern sich die verehrten Gottheiten oder anderen ‚übernatürlichen‘ Wesen (bezeichnet als Götter, Geister, Ahnen, Helden) in bestimmten, als Trance-Medien fungierenden Personen – die sogenannte Besessenheit. ⁴ Die Gottheiten werden teilweise mit Göttern der

³ Das Konzept der „Großen“ beziehungsweise „Kleinen Traditionen“ wurde im Rahmen der Hinduismusforschung wiederholt aufgegriffen und modifiziert. Es geht auf die Soziologen R. Redfield / M. Singer, *The Cultural Role of Cities*, in: *Economic Development and Cultural Change* 3, 1954, S. 53–73 zurück.

⁴ Es handelt sich, im Gegensatz zur negativ bewerteten Besessenheit durch Dämonen, um einen positiv konnotierten Zustand, der durch bestimmte rituelle Methoden induziert wird und eine divinatorische Funktion hat. Zur Bewertung derartiger Rituale durch frühe christliche Missionare in Indien siehe E. Schömbucher, „Heilige Offenbarung und Gesichter von Gott“: Die Schaffung göttlicher Präsenz im menschlichen Körper, in: K. Steiner (Hrsg.), *Wege zum Heil(igen)? Sakralität und Sakralisierung in hinduistischen Traditionen*, Wiesbaden 2014, S. 159–186. Zahlreiche ethnologische Untersuchungen widmen sich dem Phänomen.

sanskritischen Tradition identifiziert beziehungsweise in eine verwandtschaftliche oder Inkarnationsbeziehung gesetzt.

Beide Ebenen stehen in einer komplexen, synchron wie diachron diagnostizierbaren Wechselwirkung und sind untrennbar verwoben, grenzen sich aber auch voneinander ab. Meine Beispiele sind aus verschiedenen Epochen der indischen Literatur- und Religionsgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart gewählt und entstammen beiden der hier benannten Ebenen.

Bereits im „R̥gveda“ (RV), dem ältesten Text des vedischen Kanons (etwa 1200 v. Chr.), begegnen wir dem ersten ‚Helden‘: Es handelt sich um Indra, ein Kriegs- und Siegesgott der Ārya-Stämme, die gegen Mitte des zweiten Jahrtausends v. Chr. auf den südasiatischen Subkontinent einzuwandern begannen. In 245 Hymnen wird Indra unter anderem für verschiedene Heldentaten kosmogonischen Charakters gerühmt, insbesondere die Tötung eines schlangengestaltigen Wesens/ Dämons, das die Wasser und andere lebenspendenden Güter eingeschlossen hatte:⁵ „Des Indra Heldentaten verkünde ich jetzt, die er getan hat als die ersten, mit seiner Keule bewehrt: er erschlug die Schlange – er hat die Wasser aufgebohrt [...]“ (RV 1.32.1).⁶

Mit Indra werden auch die beiden Wörter, die im Sanskrit und anderen indischen Sprachen ‚Held‘ entsprechen, *vīra*⁷ und *śūra*⁸, häufig verbunden:

„Als ob er nicht [ernstlich] zu kämpfen brauchte, in übler Trunkenheit hatte er [der Schlangendämon] den großen Helden [*mahā-vīra*; Indra], den mächtig bedrängenden, vorwärtsstürmenden herausgefordert [...]“ (RV 1.32.6)⁹

⁵ Etwas detaillierter wird diese Heldentat in dem Hymnus RV 1.32 dargestellt: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/1_veda/1_sam/1_rv/rv_hn01u.htm, 3. Mai 2017.

⁶ RV 1.32.1: „indrasya nu viryāṇi pra vocaṃ yāni cakāra prathamāni vajri | ahann ahim anv apas tatarda pra vakṣaṇā abhinat parvatānām ||“. Ich zitiere die deutsche Übersetzung von P. Thieme: Gedichte aus dem Rig-Veda, hrsg. von P. Thieme, Stuttgart 1964, S. 26–29. M. Witzel / T. Gotō, Rig-Veda, das heilige Wissen, erster und zweiter Liederkreis, Frankfurt am Main / Leipzig 2007, S. 60–62, übersetzen *abi-* (‘Schlange’) grundsätzlich mit ‚Drache‘, da in der vergleichenden Mythologieforschung die Heldentat des vedischen Indra mit der exemplarischen ‚Drachentötung‘ parallelisiert wird. Auch andere Heldentaten Indras sind in die vergleichende Mythologieforschung eingeflossen (vgl. M. Witzel, Slaying the Dragon Across Eurasia, in: J. Bengtson (Hrsg.), In Hot Pursuit of Language in Prehistory: Essays in the Four Fields of Anthropology in Honor of Harold Crane Fleming, Amsterdam [u.a.] 2008, S. 263–286; M. Witzel, The Origins of the World’s Mythologies, New York 2011, passim, besonders S. 148–154; C. Watkins, How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics, New York 1995, dem es vor allem um die sprachliche Umsetzung vergleichbarer indoeuropäischer Mythen und Rituale geht).

⁷ Ved. *vīra* hat etymologische Entsprechungen in zahlreichen anderen indogermanischen Sprachen, zum Beispiel lat. *vir* (siehe M. Mayrhofer, Artikel „vir“, in: Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen, Bd. 2, Lieferung 18, Heidelberg 1995).

⁸ Zu den nicht ganz so zahlreichen Entsprechungen von *śūra* in anderen indogermanischen Sprachen siehe M. Mayrhofer, Artikel „sura“, in: Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen, Bd. 2, Lieferung 19, Heidelberg 1996.

⁹ RV 1.32.6: „ayoddheva durmada ā hi juhve mahāviraṃ tuvibādham ṛjīṣam | nātārid asya samṛtiṃ vadhānām saṃ rujānāḥ pipiṣa indraśatruḥ ||“.

„[...] Du ersiegest die Kühe, du ersiegest, Held! [*śūra*], den Preßtrank.“ (RV 1.32.12)¹⁰

Indra wird als „Himmlicher“ beziehungsweise als „Gott“ (*deva*) bezeichnet (RV 1.32.12) und ist auch „König des Gehenden und Ruhenden“ sowie „König über die Länder“ (RV 1.32.15). Die Tat wird als ein von äußerster Brutalität gekennzeichneter Kampf geschildert, aber als ein wesentliches Charakteristikum der Heldenhaftigkeit Indras, die intrinsisch mit seinem Königtum verbunden ist, wird auch wiederholt seine großzügige Haltung gegenüber seinen Verehrern/Anhängern angesprochen:

„Wie ein Stier [...] ergriff der Herr, der freigiebig Spendende¹¹ [Indra] die Wurfkeule, erschlug er ihn, den Erstgeborenen der Schlangen.“ (RV 1.32.3)¹²

„[...] als Indra und die Schlange gekämpft hatten, ist der freigiebig Spendende Sieger geblieben auch für alle Zukunft.“ (RV 1.32.13)¹³

Die Heldentaten oder auch Einzelheiten der Biografie Indras werden im „Rgveda“ nie chronologisch in allen Details erzählt. Die Hymnen dienen dazu, Indra gegenüber den Anliegen der Verehrer günstig zu stimmen und ihn zu Opfer Ritualen einzuladen. Da der Gottheit selbst alle angesprochenen Begebenheiten bekannt sind, genügen Anspielungen darauf. Daher und auch aufgrund der sprachlichen Schwierigkeiten ist die Auswertung der Quellen nicht unproblematisch, manche Einzelheiten bleiben enigmatisch. Thomas Oberlies¹⁴ wies bereits darauf hin, dass die aus verstreuten Anspielungen im „Rgveda“ rekonstruierbare Biografie Indras¹⁵ typische Elemente eines heldischen Lebenslaufes enthält. Auch wenn Details der Rekonstruktion schwierig zu erfassen sind, kann man festhalten, dass die bekannten heroischen Topoi im Falle Indras und weiterer indischer ‚Helden‘, (aber auch Götter, ‚Geister‘ und ‚Heiliger‘¹⁶) wiederkehren:¹⁷

¹⁰ RV 1.32.12: „*aśvyo vāro abhavas tad indra sṛke yat tvā pratyahan deva ekaḥ | ajayo gā ajayaḥ śūra somam avāṣṛjaḥ sartave sapta sindhūn ||*“.

¹¹ Das Wort *maghavan* (‚freigiebig‘, ‚gabenreich‘) wird von Thieme, Gedichte aus dem Rig-Veda (Anm. 6), S. 26, S. 28 als ‚Herr der Gaben‘ übersetzt.

¹² RV 1.32.3: „*vṛṣāyamāno 'vṛṇita somam trikadrakeṣv apibat sutasya | ā sāyakam maghavā-datta vajram ahann enam prathamajām ahinām ||*“.

¹³ RV 1.32.13: „*nāsmāi vidyūn na tanyatuḥ śiṣedha na yām miham akirad dhrāduniṃ ca | indraś ca yad yuyudhāte ahiś cotāparibhyo maghavā vi jigyē ||*“.

¹⁴ T. Oberlies, Die Religion des Rgveda. Erster Teil: Das religiöse System des Rgveda, Wien 1998, S. 251–253.

¹⁵ Zur Geburt Indras aus mythenvergleichender Perspektive siehe È. Pirart, La naissance d'Indra, Paris 2010.

¹⁶ Die heroischen überschneiden sich teilweise mit hagiographischen Topoi nicht nur der hinduistischen Traditionen, sondern auch der anderen indischen Religionen Jainismus und Buddhismus.

¹⁷ Zum typischen Verlauf eines Heldenlebens siehe die vor einem germanistischen Hintergrund entwickelte Übersicht mit kulturvergleichender Perspektive bei J. de Vries, Heldenlied und Heldensage, Bern 1961, S. 282–289. Vgl. auch T. Klein, Vorzeitheld und Heldensage, in: H. Beck (Hrsg.), Heldensage und Heldendichtung im Germanischen, Berlin 1988, S. 116–119. Aufgrund römischer Befunde kommen J. N. Bremmer / N. Horsfall, Roman Myth and Mythography, London 1987, S. 26–30, zu ähnlichen Ergebnissen. Bereits der

1. Die Zeugung des Helden ist oft ungewöhnlich oder von ungewöhnlichen Umständen begleitet (beispielsweise ohne vorausgehenden Geschlechtsakt; Göttersohn; Inzest; vorausgehender vergeblicher Kinderwunsch und diesen behebende rituelle Maßnahmen oder Gelübde).
2. Auch die Geburt erfolgt nicht auf normalem Wege oder ist von ungewöhnlichen Umständen begleitet.
3. Oft wird der Held nach der Geburt ausgesetzt und wächst bei Pflegeeltern auf, die manchmal niedriger Herkunft sind, oder er wird später verbannt.
4. Schon in früher Jugend zeigen sich die Kraft, der Mut oder besondere Eigenschaften und Fähigkeiten des Helden. Manchmal erlangt er weitgehende Unverwundbarkeit.
5. Mittels besonderer Waffen besteht er typische Heldentaten, zum Beispiel Kämpfe gegen Ungeheuer oder Dämonen. Häufig rächt er sich für die Aussetzung beziehungsweise Verbannung und besiegt seine ursprünglichen Widersacher.
6. Bisweilen stirbt er einen frühen, häufig gewaltsamen, ungewöhnlichen Tod.

Indra kommt im Ritualsystem der vedischen Religion eine zentrale Rolle zu: Insbesondere zu den sogenannten Soma-Ritualen wird er mittels Hymnenrezitation eingeladen. Diese Rituale sind äußerst komplex und werden in mittel- und spätvedischen (ab 1000 v. Chr.) exegetischen Texten vielschichtigen Interpretationen unterzogen, zum Beispiel erklären die altindischen Ritualspezialisten manche Rituale oder Teilaspekte davon – vereinfacht ausgedrückt – als *Reenactment* diverser Taten Indras. Der vedische Kult kennt keine Bilderverehrung und Tempel. Die zu den Ritualen geladenen Gottheiten werden von den Mitwirkenden, den Priestern und dem Ritualpatron, verkörpert. In einer bestimmten Phase der ‚Soma-Rituale‘ „ist der Ritualpatron Indra“, wie sich die Quellen ausdrücken.¹⁸ Ob durch derartige Formulierungen Identität ausgedrückt werden soll, eine Homologie, Annäherung oder Parallelisierung, lässt sich nicht entscheiden. Ebenso wenig wird aus den Texten klar,¹⁹ ob sich diese – nennen wir es versuchsweise ‚Identität‘ – in Form sichtbarer Zeichen äußert, etwa durch einen veränderten psychophysischen Zustand und/oder diesen begleitende abnormale Verhaltensweisen (Trance mit Zittern, Tanz oder Selbstverletzung, stimmliche Äußerungen und Ähnliches). Klar ist aber, dass in der Gedankenwelt der altindischen Ritualspezialisten Gottheros Indra und

österreichische Diplomat und Albanologe J. G. von Hahn, *Sagenwissenschaftliche Studien*, Jena 1876, S. 340, machte auf diese wesentlichen, kulturübergreifend feststellbaren Bausteine aufmerksam, worauf Bremmer / Horsfall hinweisen (S. 26). J. G. von Hahn verglich die Biografien von Romulus und Remus, des persischen Cyrus, von Siegfried, Dietrich und Kṛṣṇa.

¹⁸ Es gibt zahlreiche Stellen, an denen dies ausgesprochen wird, siehe zum Beispiel Śatapatha-brāhmaṇa 5.1.3.4 „indro vai yajamānas“, http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/veda/2_bra/satapath/sb_05_u.htm, 3. Mai 2017.

¹⁹ Die Texte wurden von Ritualspezialisten für ihresgleichen verfasst und setzen die komplizierten Vorgänge und Abläufe während des Rituals als bekannt voraus, daher werden nicht alle Einzelheiten und Aspekte angesprochen oder gar interpretiert.

Mensch beziehungsweise Ritualpatron nicht unüberbrückbar voneinander geschiedenen Welten angehören. Indra ist einerseits ‚Himmlischer‘, andererseits im Ritual oder im Ritualpatron irdisch/physisch präsent, was für die Wirksamkeit des Rituals entscheidend ist. Dieses Beispiel gehört in die älteste greifbare Phase indischer Religion, eine frühe Form der Tradition, die Jahrhunderte später in den klassischen, oben benannten Sanskrit-Hinduismus münden wird.

Auf ein ganz anderes Konzept von Heldentum verweist mein zweites Beispiel, das sich nicht auf einem bestimmten Helden bezieht, sondern eine Aufzählung verschiedener Arten von Helden beinhaltet:

„Verschiedene Arten von Helden (*śūrāḥ*) werden [in den kanonischen Werken] gelehrt. Vernimm von mir die Ziele dieser Heldenarten und auch die dem [jeweiligen] Helden zugeschriebene Belohnung. Es gibt Helden des Opferrituals, Helden bei der Selbstbeherrschung sowie Helden der Wahrhaftigkeit, Menschen, (die) als Kampfhelden sowie Helden des Gebens bezeichnet werden. Es gibt Helden des Verstandes, Helden der Duldsamkeit sowie Menschen, (die) als Helden in redlichem Benehmen und Seelenruhe weilen. Infolge der verschiedenen Gebote gibt es viele weitere Helden: Helden des Veda-Studiums und Helden, die sich der Lehre widmen. Es gibt Helden des Gehorsams gegenüber dem Lehrer und solche, deren Höchstes Ziel Gehorsam gegenüber dem Vater ist, Helden des Gehorsams gegenüber der Mutter, weiterhin Helden des Almosen[gebens]. Viele Helden der *Sāṃkhya*-Philosophie, weiterhin Helden des Yoga; [Helden, die] in der Wildnis [leben], solche die im Hause leben und Helden in der Ehrung des Gastes. Sie alle gelangen in höhere (o. jenseitige) Welten, die sie als Belohnung für ihre Taten gewinnen.“²⁰

Diese scholastische Aufzählung weist auf ein ethisiertes, normengeprägtes Konzept von Heldentum, das typisch für den Kontext ist, dem sie entnommen wurde. Quelle ist das altindische Epos „Mahābhārata“, ein Kompilationswerk, dessen lange Entstehungsgeschichte zwischen etwa 500 v. Chr. und 500 n. Chr. angesiedelt ist.²¹ Genauer handelt es sich um ein Zitat aus einer langen didaktischen Textpartie des Epos, dem „Anuśāsanaparvan“, das inhaltlich der Gattung der ‚Rechtsliteratur‘ (*dharmaśāstra*) nahesteht.

Das Heldentum besteht nach diesem Zitat darin, dass bestimmte ethisch-moralische und religiöse Ideale in besonderem Maße zur Grundlage des individuellen Handelns gemacht werden. Diese Ideale sind eng verbunden mit dem *varṇāśramadharmā*, der sozio-religiösen Grundordnung (*dharma*), die im Einhalten der

²⁰ Mahābhārata, Cr. Ed. 13.74.22–27, http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/2_epic/mbh/mbh_13_u.htm, 3. Mai 2017:

„śūrā bahuvidāḥ proktāḥ teṣāṃ arthāṃś ca śṛṇu / śūrānvayānāṃ nirdiṣṭhaṃ phalaṃ śūrasya caiva ha //22// yajñaśūrā dame śūrāḥ satyaśūrās tathāpare / yuddhaśūrās tathāivoktā dānaśūrās ca mānavāḥ //23// buddhiśūrās tathāivānye kṣamāśūrās tathāpare / ājave ca tathā śūrāḥ śame vartanti mānavāḥ //24// tais tais tu niyamaiḥ śūrāḥ bahavaḥ santi cāpare / vedādhyayanaśūrās ca śūrās cādhyāpane ratāḥ //25// guruśūśrūṣayāśūrāḥ pitṛśūśrūṣayāpare / mātṛśūśrūṣayāśūrā bhaikṣyaśūrās tathāpare //26// sāmkhyaśūrās ca bahavo yogaśūrās tathāpare / arāṇye grhāvase ca śūrās cātithipūjane / sarve yānti parāṃllokāṃ svakarmaphalanirjitāṃ //27//“.

²¹ Zur kontroversen Frage der Datierung und Entstehungsgeschichte des Epos siehe Brockington, *The Sanskrit Epics* (Anm. 1), S. 130–158.

Normen und Regeln bezüglich der Geburtsstände (*varṇa*) und Lebensstadien (*āśrama*) besteht. Der Hinweis auf die jenseitige Belohnung, welche die spezifische Form von Heldentum einbringt, stellt eine weitere Relation zum Religiösen dar. Allerdings werden diese Aufzählung und die darin greifbaren normativen Vorstellungen keineswegs den weitaus vielfältigeren Heldenkonzeptionen in den hinduistischen Traditionen gerecht, die in mancher Hinsicht an die vedischen Befunde anknüpfen, denen derartig eng gefasste moralisch-ethische Vorstellungen fremd sind.

Gerade auch innerhalb des Mahābhārata lassen sich Darstellungen von Heldentum finden, die vielschichtiger sind, was das nächste Beispiel verdeutlicht: Eine der wichtigsten Figuren des Mahābhārata ist der Gottheros Kṛṣṇa²², der im überlieferten Text des Epos meist als menschlich, gelegentlich als göttlich dargestellt ist. Diese ‚Doppelnatur‘ alleine im Licht der Textgeschichte zu diskutieren, wird der Sachlage nicht gerecht. In den späteren, nachepischen Traditionen wird Kṛṣṇa zunehmend als Herabkunft/Inkarnation des Gottes Viṣṇu betrachtet. Er ist für einige einflussreiche hinduistische Traditionen von zentraler Bedeutung als Hochgott, wobei jeweils unterschiedliche Aspekte seiner Person und ‚Biografie‘ als Bezugspunkte der Theologie herangezogen werden. Die religionsgeschichtliche Entwicklung der Gottesgestalt ist komplex und muss hier unberücksichtigt bleiben.²³ Im Epos weist Kṛṣṇa eine äußerst vielschichtige, teilweise widersprüchliche Persönlichkeit auf. Er spielt die menschliche Rolle eines Kriegshelden und Königs, eines Verwandten, Freundes und klugen Beraters besonders eines der Protagonisten, dem er in einem Krieg unter Vettern und Verwandten auch als Wagenlenker dient, ohne selbst zu den Waffen zu greifen. Seine Rolle stellt sich als kriegsentscheidend heraus: „Wo Kṛṣṇa ist, ist der Sieg“,²⁴ wird einem der Protagonisten in den Mund gelegt.

Gelegentlich offenbart Kṛṣṇa seine Göttlichkeit, die zudem an verschiedenen Stellen des Epos unterschiedlich erklärt wird. In seiner Rolle als Berater des Heerführers der einen Kriegspartei ist er es, der die Niederlage der gegnerischen Partei herbeiführt. Er rät zur Nichteinhaltung ethischer Normen oder vereinbarter Kampfesregeln, wodurch es gelingt, die Heerführer der gegnerischen Seite nacheinander zu töten. So stiftet er im finalen Duell den Kämpfer seiner Seite dazu an, die der Grundordnung entsprechenden Verhaltensnormen außer Acht zu lassen, den letzten Heerführer der gegnerischen Seite unterhalb der Gürtellinie mit der Streitkeule zu schlagen und ihm die Schenkel zu zerschmettern:

„Bhimasena aber kann nicht gewinnen, wenn er gemäß der Grundordnung (*dharma*) kämpft. Mit anderen Mitteln kämpfend aber soll er Suyodhana [sprechender Name: den

²² Grundsätzlich und ausführlich zu Kṛṣṇa siehe noch immer A. Hiltebeitel, *The Ritual of Battle: Kṛṣṇa in the Mahābhārata*, Ithaca 1976.

²³ Ausführlich zum Beispiel F. Hardy, *Viraha-Bhakti: The Early History of Kṛṣṇa Devotion in South India*, Delhi 1983. Einen Überblick gibt Malinar, *Kṛṣṇa* (Anm. 1), S. 1–12.

²⁴ MBh Cr. Ed. 6.21.12 und 14: „yataḥ kṛṣṇas tato jayaḥ“.

guten Kämpfer] töten. ‚Durch List überwandten die Götter die Dämonen‘, so wird es uns in der Offenbarung gelehrt²⁵ [...] Mit List soll er den listenreichen König niedermetzeln.“²⁶

Diese Verletzung des Ehrenkodex seines Geburtsstandes, des Kriegeradels, und damit der sozio-religiösen Grundordnung (*dharmā*) wird Kṛṣṇa mehrfach zum Vorwurf gemacht, so etwa durch den im unfairen Keulenkampf tödlich verwundeten Heerführer selbst:

„Du Sohn von Kāṃsas Sklaven,²⁷ du hast kein Schamgefühl, dass ich unrechtmäßig (*adharmēṇa*) im Keulenkampf niedergestreckt wurde. [...] Du hast aufrecht kämpfende Könige tausendfach mit zahlreichen unredlichen Mitteln töten lassen. Du hast kein Schamgefühl, du schreckst vor nichts zurück.“²⁸

Kṛṣṇas Rechtfertigungen sind pragmatisch-zweckorientiert, ‚machiavellistisch‘, ein Sieg wäre mit anderen Methoden nicht möglich gewesen, die Gegner hätten sich durch ihr Verhalten selbst ins Unrecht gesetzt (siehe zum Beispiel MBh 9.60.39). Divergierende Auffassungen über die Grundordnung, hier festgemacht an Kṛṣṇas kritisierbarer Auffassung davon, sind ein zentrales Thema des Epos, das immer wieder aufgegriffen wird. Beide Kriegsparteien reklamieren für sich, auf der Seite von Recht und Grundordnung (*dharmā*) zu stehen. Vergleichbar der oben angeführten Feststellung „Wo Kṛṣṇa ist, ist der Sieg“ ist die analog strukturierte Aussage „Wo der Dharma ist, ist der Sieg“,²⁹ die verschiedenen Personen in den Mund gelegt und im Epos mehrfach zitiert wird. Bringt man beide Aussagen zusammen, ist man versucht zu konstruieren: Wo Kṛṣṇa ist, ist der Dharma, was die Endredaktoren des Textes zwar nicht konkretisieren aber möglicherweise implizieren. Der Ausgang des für beide Seiten verheerenden Krieges, die Art und Weise, wie dieser geführt wurde, führt schließlich dazu, dass Kṛṣṇa verflucht wird: Sein gesamtes Geschlecht werde durch ihn selbst zugrunde gehen, weil er den Bruderkrieg nicht verhindert habe, und er werde einen schmachvollen, einsamen Tod erleiden (MBh 11.25.36–42). Kṛṣṇa akzeptiert dies gleichmütig,³⁰ was im Text an verschiedenen Stellen wiederholt wird. Jahre später, nachdem sich zur angekündigten Zeit der Fluch teilweise ausgewirkt hat, begibt er sich in den Wald, um ein asketisches Leben zu führen. Während er Yoga-Praktiken übend daliegt, trifft ihn

²⁵ MBh Cr. Ed. 9.57.4–5: „bhīmasena tu dharmēṇa yudhyamāno na jesyati / anyāyena tu yudhyan vai hanyād eṣa suyodhanam//4// māyayā nirjitā devair asurā iti naḥ śrutam / ... //5//“.

²⁶ MBh Cr. Ed. 9.57.7: „māyāvinam ca rājānam māyayaiva nikṛntatu //7//“.

²⁷ Eine beleidigende Anrede, in der auf die vermeintlich niedrige Herkunft Kṛṣṇas angespielt wird: Als „Sklave“ wird hier der Pflegevater Kṛṣṇas bezeichnet, ein Hirte im Dienste von Kṛṣṇas königlichem Onkel.

²⁸ MBh Cr. Ed. 9.60.27: „kāṃsadāsasya dāyāda na te lajjāsty anena vai / adharmēṇa gadāyuddhe yad ahaṃ vinipātitaḥ //27// [...] ghātyitvā mahipālān rjuyuddhān sahasraśaḥ / jīhmair upāyair bahubhir na te lajjā na te ghrṇā//29//“.

²⁹ Zum Beispiel MBh Cr. Ed. 6.21.11, 11.17.6: „yato dharmas tato jayaḥ“.

³⁰ Siehe MBh Cr. Ed. 16.2.14: „kṛtāntam anyathā naicchat kartuṃ sa jagataḥ prabhuḥ“ (‚Der Herr der Welt wünschte nicht, die Sache / das Schicksal zu ändern‘).

der Pfeil eines Jägers (sein sprechender Name ist Jarā: Alter) in die Fußsohle (MBh 16.5.20), die einzige Stelle an der er verwundbar ist.³¹ Kṛṣṇa stirbt, nicht ohne den über seinen versehentlich abgeschossenen, tödlichen Pfeil verzweifelte Jäger getröstet zu haben, und erlangt als Gott Nārāyaṇa seine ihm „eigene, unermesslich machtvolle Stellung“.³²

Auch die Tradition über Kṛṣṇas Kindheit, die erstmals in einem Text, der sich als Anhang zum Mahābhārata versteht (etwa 3. Jahrhundert n. Chr.),³³ zusammenhängend dargelegt wird,³⁴ weist Parallelen zu anderen indischen und außerindischen Motiven auf, die für ‚Heldenbiografien‘ typisch sind. König Kāṁsa, ein Onkel mütterlicherseits des noch ungeborenen Kṛṣṇa, erfährt durch eine Prophezeiung, dass er durch ein Kind seiner Schwester umgebracht werde. Daher lässt er seine Schwester und deren Gatten inhaftieren. Zeitgleich mit der Schwangerschaft von Kṛṣṇas Mutter inkarniert sich eine Göttin im Leib einer Hirtin. Beide Kinder werden gleichzeitig geboren und in der Nacht ihrer Geburt ausgetauscht, wodurch Kṛṣṇa der Ermordung durch seinen Onkel entgeht. Kṛṣṇa wächst bei besagter Hirtin und deren Gatten auf, seine Kindheit ist gekennzeichnet durch Heldentaten, zum Beispiel siegreiche Kämpfe gegen Dämonen oder eine Riesenschlange.³⁵ Später erobert Kṛṣṇa die Hauptstadt und tötet seinen Onkel. Wer ist Kṛṣṇa in der Mahābhārata-Tradition, Gott oder Mensch? Sowohl indigene Theologen als auch Indologen oder Religionshistoriker haben diese Frage diskutiert. Seine zwischen göttlich und menschlich oszillierende Identität ist schwer zu bestimmen, unzweifelhaft aber ist seine Qualifikation als Held. Auf theologischer Ebene wird Kṛṣṇa als göttliche Herabkunft oder Inkarnation konzipiert, was eine große Fluidität bezüglich seiner Einordnung erlaubt.

Im Zusammenhang mit Kṛṣṇa gibt es neben der Vorstellung der göttlichen Inkarnation eine Tradition der ‚Verkörperung‘, vergleichbar der Indras im Ritual: Bereits seit der Antike sind bestimmte Formen des volkstümlichen, religiös-devotionalen Theaters³⁶ in regional unterschiedlichen Varianten nachweisbar, in

³¹ Die Geschichte, wie er durch den Brahmanen Durvāsa seine weitgehende Unverwundbarkeit erlangte, wird von Kṛṣṇa selbst in MBh Cr. Ed. 13.144 berichtet.

³² MBh Cr. Ed. 16.5.23: „sthānam prāpa svaṁ mahātmāprameyam“.

³³ Zur auch im Falle dieses Textes, des „Harivaṁśa“, schwierigen Frage der Datierung und Entstehungsgeschichte siehe Brockington, *The Sanskrit Epics* (Anm. 1), S. 326–332.

³⁴ Auch im Mahābhārata wird auf Kindheitsereignisse angespielt, ohne diese näher auszuführen. Erwähnungen von Einzelheiten in älteren Texten belegen allerdings ein weit höheres Alter des Überlieferungsstrangs über die Kindheit Kṛṣṇas (siehe auch Brockington, *The Sanskrit Epics* (Anm. 1), S. 256–260). Insgesamt stimmt die Geschichte Kṛṣṇas, wie sie in den Kap. 44–113 des „Harivaṁśa“ dargelegt wird, nicht in allen Einzelheiten mit dem „Mahābhārata“ überein (ebd., S. 313).

³⁵ Manche Aspekte dieser Heldentaten legen eine Gegnerschaft oder Konkurrenz mit dem oben behandelten vedischen Gott Indra nahe, ein interessanter Aspekt, auf den ich an dieser Stelle nicht weiter eingehen kann.

³⁶ Einen Überblick über performative Traditionen in einem hinduistischen, religiösen Kontext gibt K. Binder, *Drama and Theatre*, in: K. A. Jacobsen [et al.] (Hrsg.), *Brill's Encyclopaedia of Hinduism*, Bd. 2, Leiden [u.a.] 2010, S. 511–528.

denen bestimmte Ereignisse aus Kṛṣṇas Leben inszeniert werden.³⁷ Diese Aufführungen ermöglichen dem gläubigen Zuschauer den unmittelbaren auspiziösen Anblick (*darśana*) des göttlichen Kṛṣṇa, der durch Darsteller verkörpert wird; es handelt sich hier nicht um Trance-Rituale. Aus der Perspektive der Gläubigen entfällt die Notwendigkeit, genau zu bestimmen, ob hier eine temporäre Identität zwischen Darsteller und Gottheit vorliegt oder ob es sich ‚nur‘ um schauspielerisch ausgedrückte Homologie oder Parallelisierung handelt.

Mit dem folgenden Beispiel komme ich zur Ebene der Volksreligion im engeren Sinne: Goludev ist eine regionale Gottheit aus dem Kumaon-Himalaya im nordindischen Bundesstaat Uttarakhand. Heutzutage von allen sozialen Gemeinschaften geehrt³⁸ und für ihre Anliegen in Anspruch genommen ist er „Gott der Gerechtigkeit“ beziehungsweise der „Rechtsprechung“ (*nyāy kā devatā*) und wird von seinen Anhängern als mächtigste der regionalen Gottheiten betrachtet. Seine Zuständigkeit erstreckt sich nicht nur auf ‚Gerechtigkeit‘ im juristischen Sinne, sondern auch auf innerfamiliäre oder soziale Ungerechtigkeiten und Probleme. Im Zusammenhang mit dieser Gottheit ist nicht, wie oben im Falle Kṛṣṇas, das weltfundierende Dharma-Konzept zentral, sondern *nyāya*: Norm, Regel, Gesetz aber auch Rechtssache, Entscheidung und Urteilsspruch. Beides ist natürlich nicht vollständig voneinander zu trennen, setzt doch Letzteres Ersteres voraus. Jedoch ist die lebenspraktische Bedeutung und Alltagsrelevanz von *nyāya* höher einzuschätzen, der Bezug zum Erleben und zur Erfahrungswelt der Gläubigen unmittelbar. Es gibt verschiedene Methoden, wie die Anhänger mit dem Gott in Verbindung treten beziehungsweise seinen Beistand erbitten können, beispielsweise durch schriftliche ‚Petitionen‘ (*manauti*), die sie an seinen Haupttempeln einreichen, oder durch elaborierte Rituale, in denen Barden die Geschichte des Gottes rezitieren und die Gottheit dadurch anregen, sich in Medien zu verkörpern und von diesen Besitz zu ergreifen. Es handelt sich um eine divinatorische Trance oder Besessenheit: Durch diese Medien wird ein direkter Kontakt, ein Dialog der Gläubigen mit dem physisch präsenten Gott Goludev möglich, in dessen Verlauf die Gottheit zu den verschiedensten Fragen und Problemen, häufig persönlicher Art, Stellung nimmt. Derartige regionale Gottheiten haben eine mündlich über-

³⁷ Laut A. W. Entwistle, *Brāj: Centre of Krishna Pilgrimage*, Groningen 1987, S. 117, ist die dramatische Inszenierung der Tötung des Kāṁsa durch Kṛṣṇa bereits seit dem 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr. epigrafisch nachweisbar; vgl. auch Malinar, Kṛṣṇa (Anm. 1), S. 9.

³⁸ S. A. Malik, *Temples, Travels and Territories*, in: K. Steiner (Hrsg.), *Wege zum Heil(igen). Sakralität und Sakralisierung in hinduistischen Traditionen*, Wiesbaden 2014, S. 195–202, hier S. 195. Malik untersuchte diesen Kult in einigen Artikeln und repräsentiert die aktuelle ethnologische Forschung dazu. E. T. Atkinson, *The Himalayan Gazetteer*, Bd. 2, Allahabad 1882 (Reprint New Delhi 1981), S. 821, ordnet diesen Kult niederen sozialen Schichten zu. Ebenso wenig spricht Atkinson von Goludev als ‚Gottheit der Gerechtigkeit‘, wenn er auch bestimmte rituelle Praktiken als effektive Methode bezeichnet, Gerechtigkeit zu erlangen, ohne [weltliche] Gerichte einzuschalten (S. 824). Ob sich in diesem Punkt eine Entwicklung vollzogen hat, oder ob Atkinson diesen Aspekt aus welchen Gründen auch immer nicht erwähnt hat, lässt sich nicht mehr feststellen.

lieferte Lebensgeschichte, die einen Bezug zu historischen und örtlichen Gegebenheiten herstellt und über die Entstehung beziehungsweise Entwicklung der Gottesgestalt berichtet. Diese Geschichte wird stets im Rahmen der rituellen Rezipitation neu gestaltet und existiert daher in vielen Versionen mit variierender Ausschmückung im Detail. Wie im Falle der beiden vorgenannten Beispiele weist sie typische Bausteine der heroischen Biografie auf.³⁹

Jhālraī, ein König, der in der legendarischen Überlieferung der Katyūri-Dynastie⁴⁰ zugeordnet wird, hatte acht Gattinnen, aber lediglich einen einzigen Sohn von seiner achten und jüngsten Ehefrau.⁴¹ Aus Neid versuchen die anderen Ehefrauen mehrmals, das Kind umzubringen. Als dies misslingt, setzen sie es in einem eisernen Käfig oder Behälter⁴² auf einem Fluss aus. Der Käfig/Behälter geht einem kinderlosen Fischerehepaar ins Netz, die das Kind als Pflegeeltern aufziehen. Als Jugendlicher erweist sich Golu als mutig und hochintelligent. In einem Traum werden ihm seine wahre Herkunft und die Umstände seiner Geburt und frühesten Kindheit offenbart. Er reitet auf einem hölzernen Pferd, das ihm sein Pflegevater zur Verfügung stellt, zu einer Wasserstelle, wo er seine Stiefmütter trifft und sie mit ihren Mordversuchen konfrontiert. Nachdem die Intrige vor Goludevs leiblichem Vater, dem König, enthüllt worden ist, werden die Stiefmütter mit dem Tode bestraft oder auf ein Gesuch Golus hin begnadigt.⁴³

Später wird Golu als Nachfolger seines Vaters König und reist in seinem gesamten Reich umher, um sicherzustellen, dass die Anliegen aller Untertanen Gehör finden und dass im gesamten Reich Gerechtigkeit herrscht. Goludevs besonderer Bezug zur Gerechtigkeit und seine Wirkmacht als Gottheit ergeben sich aus seiner eigenen Erfahrung von Ungerechtigkeit.⁴⁴ Bei der zutiefst menschlichen, wenn auch typisch heroischen, Biografie stellt sich die Frage, wie der Protagonist zur Gottheit wird. Von einer religionshistorischen Außenperspektive her betrachtet,

³⁹ Die älteste mir bekannte Aufzeichnung wurde von E.T. Atkinson 1882 veröffentlicht (ebd., S. 821–823). Eine ausführlichere und in manchen Punkten abweichende Version der Biografie findet sich bei C. M. Agrawal, *Golu Devata. The God of Justice of Kumaun Himalayas*, Almora 1992, S. 20–28.

⁴⁰ Dies ist der Name mehrerer, miteinander zusammenhängender regionaler und subregionaler mittelalterlicher Klans, die an unterschiedlichen Orten und mit unterschiedlicher Machtausdehnung in Kumaon und im benachbarten Garhwal (teilweise darüber hinaus) regierten. Es gibt kaum belastbare historische Quellen, die zudem keine exakte Datierung erlauben. Es handelt sich um traditionelle Genealogien, deren Herrschernamen allerdings nicht mit den spärlichen epigrafischen Zeugnissen übereinstimmen (vgl. O. Hāṇḍā, *History of Uttaranchal*, New Delhi 2002, S. 22–44). Atkinson, *The Himalayan Gazetteer* (Anm. 38), S. 469–483, diskutiert lediglich sechs Inschriften.

⁴¹ Diese ist Schwester von Göttern (Agrawal, *Golu Devata* [Anm. 39], S. 20) beziehungsweise besitzt kraft ihrer strengen Askeseübungen übernatürliche Fähigkeiten (Atkinson, *The Himalayan Gazetteer* [Anm. 38], S. 822–823).

⁴² Käfig: Atkinson, *Himalayan Gazetteer* (Anm. 38), S. 822); Behälter: Agrawal, *Golu Devata* (Anm. 39), S. 21–22.

⁴³ Tod: Atkinson, *Himalayan Gazetteer* (Anm. 38), S. 823; Begnadigung: Agrawal, *Golu Devata* (Anm. 39), S. 23.

⁴⁴ Malik, *Temples, Travels and Territories* (Anm. 38), S. 196.

lässt sich der Vorgang als Apotheose eines besonders verehrten Herrschers erklären. Anhand spärlicher historischer Quellen ist zwar die in der regionalen legendarischen Überlieferungen sehr präsente Katyūri-Dynastie belegbar, die Namen von Vater Jhālraī und Sohn Golu werden aber in der mir zugänglichen historiografischen Literatur nicht erwähnt. Ausschlaggebender für die Interpretation der heutigen Rezeption Goludev als Gottesgestalt ist daher ein anderer Aspekt der Erklärung. Aus der Binnenperspektive der Gläubigen, die sich in den aufgezeichneten Geschichten widerspiegelt, gilt Goludev seinen Anhängern als (Teil-)Inkarnation eines nicht näher bezeichneten Gottes beziehungsweise des Gottes Bhairav(a), eine der Formen des hinduistischen Hochgottes Śiva, und erfährt auch schon zu Lebzeiten göttliche Verehrung.⁴⁵ Es ist gerade diese Inkarnationsbeziehung zu einer Gottheit, die ihn zu seiner heroischen Lebensführung und zu seinem durch Bezug zur Gerechtigkeit geprägten Handeln befähigt. Es ergibt sich also ein zirkulärer Verlauf beim Wechsel der Identitäten des Protagonisten: Gott Bhairav inkarniert sich als Golu, führt ein heroisches Leben, indem er exemplarisch die bedrohte gerechte Ordnung wiederherstellt. Er erfährt bereits zu Lebzeiten kultische Verehrung, die sich nach seinem Ableben verstärkt und etabliert. Diese kultische Verehrung richtet sich allerdings nicht an die göttliche Ausgangsform Bhairav, sondern an dessen ehemalige Inkarnation Goludev. Dieser wiederum verkörpert sich fortlaufend in bestimmten Menschen im Rahmen von Trance-Ritualen. Die Identität Goludev ist ähnlich wie in den oben genannten Beispielen auf einer durchlässigen Skala angesiedelt, die zwischen Gott-Mensch, Held, Gott, Mensch oszilliert.

Ein weiteres Beispiel aus dem Bereich der Volksreligion bezieht sich auf das, was man in der Hinduismusforschung als *hero worship* im engeren Sinne bezeichnet.⁴⁶ Manifeste Ausdruck und Objekte dieser ‚Heldenverehrung‘ sind die sogenannten Heldensteine, die lokalen, an bestimmte soziale Gemeinschaften gebundenen ‚Helden‘ errichtet werden und die kultische Verehrung erfahren. Die Praxis ist in ganz Indien verbreitet und reicht lange zurück, wie manche Steine, die datiert werden können, beweisen. Oft existieren im Zusammenhang damit lokale orale Überlieferungen der Geschichte der betreffenden Helden, auch in Form mündlicher Epen. In manchen Fällen ist der Kult elaborierter, vergleichbar den im Zusammenhang mit Goludev geschilderten Trance-Ritualen. Häufig weisen die ‚Biografien‘ solcher Helden ebenfalls typische Merkmale auf, wie besondere Umstände der Geburt und Kindheit, manchmal Inkarnationsbeziehung zu Gottheiten, bemerkenswerte Taten für die Gemeinschaft, besondere Umstände des Todes, beispielsweise ein gewaltsamer oder vorzeitiger Tod. In diesen Fällen würde als Ent-

⁴⁵ Atkinson, *The Himalayan Gazetteer* (Anm. 38), S. 823; Agrawal, *Golu Devata* (Anm. 39), passim, besonders S. 19; A. Malik, *In the Divine Court of Appeals. Vows before the God of Justice*, in: T. Lubin [et al.] (Hrsg.), *Hinduism and Law*, Cambridge [u.a.] 2010, S. 207–214, hier S. 207.

⁴⁶ Impulsgebend und grundlegend hierzu: S. Settā / G. D. Sontheimer (Hrsg.), *Memorial Stones: A Study of their Origin, Significance and Variety*, Dharwad 1982.

stehungsgeschichte der Kulte die Interpretation von nach ihrem Tod vergöttlichten Personen beziehungsweise Helden greifen. Elisabeth Schömbucher⁴⁷ schildert am Beispiel einer südindischen Fischerkaste die Praxis, vorzeitig verstorbene Familienangehörige, insbesondere kleine Kinder, in den Stand von ‚Helden‘ (*vīrulu*) zu erheben, die dann eine Mittlerstellung zwischen den hierarchisch höher eingeordneten Gottheiten und den lebenden Familienangehörigen einnehmen. Dadurch können sie diese in vielerlei Problemen unterstützen. ‚Heldensteine‘ werden in diesem Fall nicht errichtet, lediglich einfache Kultbilder aus Lehm und Sand. Idealerweise initiieren die Verstorbenen selbst den Beginn ihrer kultischen Verehrung, indem sie einem Angehörigen im Traum erscheinen. Essenzieller Bestandteil der Verehrung ist auch hier, dass die Verstorbenen über Medien in Trance-Ritualen mit den lebenden Angehörigen, und nur mit diesen, in Verbindung treten. Die Erinnerung an diese ‚Helden‘ ist also familiengebunden und währt meist nur über eine oder zwei Generationen.

Zusammenfassend halte ich fest: Es gibt in hinduistischen Traditionen Konzepte von Heldentum, die enge Verflechtungen mit dem Bereich des Religiösen aufweisen: Heroen *sind* in manchen Fällen Gottheiten, die entweder als solche oder aber als menschliche Herabkünfte der Gottheiten eine Biografie mit wiederkehrenden Elementen aufweisen. Dabei handelt es sich etwa um widrige Umstände bei der Geburt oder während der Kindheit. Typisch sind auch das Ausgesetzt-Werden der Protagonisten und das Aufwachsen bei Pflegeeltern. Das Heldentum kann dadurch gekennzeichnet sein, dass der Betreffende jenseits *üblicher* moralischer oder ethischer Grundsätze steht, und zwar zugunsten eines bestimmten, möglicherweise höheren Zieles, der Grundordnung oder der Gerechtigkeit, das der Gemeinschaft (oder *einer* Gemeinschaft, nämlich der der Verehrer) von Nutzen ist. Dies schließt jedoch nicht aus, dass andere, stärker ethisierte, normorientierte Konzepte von Heldentum zeitgleich vorhanden sein können. Ähnlich wie besondere Umstände bei der Geburt können auch ebensolche Todesumstände entscheidend zum ‚Heldentum‘ der betreffenden Personen beitragen. In seiner reduziertesten Form genügt, wie im oben genannten Fall der früh verstorbenen Kinder, ein vorzeitiger oder gewaltsamer Tod zur Qualifizierung als ‚Held‘.

Schwierig ist allerdings die exakte Unterscheidung und Kategorisierung, wer ‚Held‘ und wer ‚Gott‘ ist. Vor dem Hintergrund, dass ‚Gott‘ (resp. ein Gott) zum Menschen, zum Helden, der Mensch/Held umgekehrt aber auch zu Gott werden kann, scheint eine eindeutige Zuordnung bestimmter Daseinsformen zu bestimmten Sphären nicht möglich. Welcher Sphäre wird also der Held zugeordnet? Natürlich hat das Interpretationsschema vom Menschen, der zum Helden und nach seinem Tod vergöttlicht wird, in bestimmten Fällen seine Berechtigung. Insbesondere

⁴⁷ E. Schömbucher, Death as a Beginning of a New Life: Hero-Worship among a South Indian Fishing Caste, in: E. Schömbucher [et al.] (Hrsg.), Ways of Dying: Death and its Meanings in South Asia, New Delhi 1999, S. 162–178.

bei dem letzten, rezenten Beispiel ist die Vergöttlichung klar bestimmbarer Personen belegbar. Schwierig wird es aber bei den anderen Beispielen aus der Religionsgeschichte, in denen frühe Stadien der Entwicklung nicht in Quellen greifbar sind, obwohl etwa die Entwicklung der Gottesgestalt Kṛṣṇa versuchsweise nach diesem Schema erklärt wurde. Aus den Beispielen wird deutlich, dass in den durchaus disparaten Quellen und Feldforschungsbefunden, die sich sowohl auf die Ebene des Sanskrit-Hinduismus als auch auf volksreligiöse Traditionen beziehen, eine absolute Trennung von Gott-Sein und Mensch-Sein nicht vollzogen wird. Vielmehr kommt die Fluidität beider Seinsweisen, die Durchlässigkeit beider Daseinssphären zum Ausdruck. Diese Durchlässigkeit wird mit folgenden Mitteln gestaltet:⁴⁸

1. Die unmittelbare, zeitlich begrenzte Verkörperung von Gottheit/Held in Ritualen in menschlichen Medien, mit oder ohne Trance;
2. Verkörperung durch Darsteller in religiösen Schauspielen.
3. Das theologische Konzept der göttlichen Herabkunft/Inkarnation, die nicht auf die Dauer zum Beispiel eines Rituals begrenzt ist.
4. Das Konzept einer ‚Statuserhöhung‘ des Menschen nach seinem Tod, etwa indem er in bestimmte, seinem Verdienst entsprechende, himmlische Welten gelangt oder indem er quasi-göttlichen Status erlangt. Hier wiederum ist die Möglichkeit eingeschlossen, dass die betreffende ‚Person‘ nicht endgültig in einer anderen Welt verbleibt, sondern dass sie sich durch Medien temporär irdisch verkörpert.

Dem liegt ein Konzept des menschlichen Körpers und der Person zugrunde, das der Kulturanthropologe M. Marriott⁴⁹ im Gegensatz zum modernen/westlichen Individuum als ‚Dividuum‘ bezeichnet hat und das unter anderem in Rahmen ethnologischer Forschungen zur hinduistischen Volksreligion und zur ‚Besessenheit‘ wiederholt aufgegriffen wurde. Die verkörperte Person, eingebettet in ein System des Abgebens und Aufnehmens feinstofflicher Substanzen, wird als ‚teilbar‘ wahrgenommen. Körperliche Grenzen sind fließend und durchlässig, was eine Person äußeren Einflüssen gegenüber empfänglich macht. Dabei handelt es sich nicht nur um Einflüsse anderer Menschen, sondern auch übermenschlicher Wesen wie Gottheiten, Geister und anderer, die ebenfalls Teil der soziokosmischen Ordnung sind. Die Person ist auf einem potenziell durchlässigen Kontinuum zwischen ‚menschlich‘ und ‚göttlich‘ angesiedelt.

⁴⁸ Weitere ließen sich anführen, die aber in geringerem Maße zur vorliegenden Fragestellung nach der Verflechtung von Heroischem und Religiösem beitragen, beispielsweise Konzepte der Selbstvergottung in yogischen und/oder tantrischen rituellen und meditativen Praktiken, die Vorstellung des Einswerdens mit Gott in devotionalen und/oder philosophisch-theologischen Traditionen.

⁴⁹ M. Marriott, *Hindu Transactions: Diversity without Dualism*, in: B. Kapferer (Hrsg.), *Transactions and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behaviour*, Philadelphia 1976, S. 109–142.