

Zeitschrift:	Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber:	Schweizerische Asiengesellschaft
Band:	42 (1988)
Heft:	2
Artikel:	Das Daksinmrtistotra : Übersetzung und Interpretation einer r ankara zugeschriebenen Preishymne
Autor:	Steinmann, Ralph M.
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-146820

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DAS DAKṢINĀMŪRTISTOTRA
Übersetzung und Interpretation einer Śrī Śaṅkara
zugeschriebenen Preishymne

Ralph M. Steinmann

Von den möglicherweise* gegen fünfhundert¹, von der Tradition dem vedāntischen Grossmeister Śrī Śaṅkara (ca. 700-750)² meist unter dem Namen “Śaṅkarācārya” zugeschriebenen Werken sind nach rund sechzig Jahren textkritischer Arbeit hauptsächlich westlicher Indologen³ deren 37⁴ als authentisch erwiesen worden. Den Grossteil stellen in Prosa verfasste Kommentare zur upaniṣadischen Offenbarung (*śruti*) und zur daran anschliessenden philosophischen und religiös-rituellen Überlieferung (*smṛti*) dar. Als vom Religionsphilosophen selber verfasste metrische Werke gelten lediglich der Kena-upaniṣad-padabhāṣya und die 19, teilweise jedoch bloss wenige Verse zählenden Gedichte der Upadeśasāhasrī. Dagegen gelten in der westlichen Ideologie die grosse Zahl der Śaṅkara zugeschriebenen Hymnen (*stava*, *stuti*, *stotra*) philosophischen und religiös-devotionalen oder magisch-tantrischen Charakters nach wie vor als unecht oder zumindest als von zweifelhafter Autorschaft. Dieser Frage ist Gussner⁵ auf der Grundlage kritischer Textausgaben von 17 Hymnen advaitisch-monistischer Prägung nachgegangen, über deren jeweilige Śaṅkara-Authentizität allerdings selbst unter indischen Gelehrten kein

* Meinem Kollegen P. Thomi, Wichtrach, danke ich für wertvolle Hinweise zum Manuskript.

1 Piantelli (1974, Anh. zu Kpt. III [S. 225]) führt in seiner, u.a. in Bezug auf das Dakṣināmūrtistotra, unvollständigen, gleichwohl umfassenden Bibliographie der Śaṅkara betreffenden Primär- und Sekundärquellen bereits 433 Titel auf.

2 Zu dieser neuen Datierung von Śaṅkaras Lebenszeit, welche von der Tradition mit 788-820 angegeben wird, siehe Potter (ed.) 1981, S. 116; vgl. Vetter 1979, S. 11f., und Mayeda 1979, S. 3. Eine Zusammenfassung der gesicherten biographischen Fakten gibt Lorenzen 1983, S. 156.

3 E.g. Härtel, Hauschild, Marschner, Gussner, und vor allem Mayeda (u.a. 1973) – im Anschluss an Hackers (1950) grundlegende Herausstellung von Echtheitskriterien – und letzterer selbst (z.B. 1968). Zu den diesbezüglichen bibliographischen Angaben siehe auch Vetter a.a.O., S. 12 mit Anm. 4.

4 Aufgelistet in Hacker (a.a.O., S. 147) und Vetter (a.a.O.).

5 1973, resümiert in ders. 1976.

Konsens besteht⁶. In seiner hauptsächlich statistischen Untersuchung der stilistischen Unterschiede zwischen dem Vers-Teil (Padyabandha) der *Upadeśasāhasrī* (USP.)⁷ und diesen Hymnen kommt Gussner zum Schluss, dass die untersuchten vedāntischen *stotras* gesamthaft weder in Stil noch in Inhalt dem USP. entsprechen und im Einzelnen bloss das *Dakṣiṇāmūrti*-*stotra* mit einiger Wahrscheinlichkeit von Śaṅkara selber verfasst worden ist⁸.

Dieses Ergebnis ist uns ein Anlass, das *Dakṣiṇāmūrtistotra*, welches aufgrund seiner literarischen Schönheit und mehr noch wegen seinem spirituellen Gehalt bis heute in Indien zu den berühmtesten und beliebtesten philosophischen Lehrgedichten zählt⁹, in erstmaliger deutscher Übersetzung¹⁰ und Kommentierung einem weiteren Leserkreis zugänglich zu machen. Die vom Sanskrittext begleitete Wiedergabe und erläuternde Interpretation (II) wirft freilich neue Fragen bezüglich Śaṅkaras Autor-schaft auf, welche uns veranlassen, die Verfasserfrage im abschliessenden Teil (III) nochmals aufzugreifen. Vorderhand aber wollen wir einführend mit der Literaturgattung, der weiteren und engeren Thematik und mit textkritischen Aspekten der Hymne bekannt machen.

I

Bei ihrer sowohl strukturell als auch thematisch ausserordentlich grossen Vielfalt können an dieser Stelle freilich nur elementarste Angaben über die *stotra*-Literatur gemacht werden, sowie unter besonderer Berücksichtigung unserer Hymne¹¹.

- 6 Die divergierenden Zusammenstellungen angeblich echter Śaṅkara-Hymnen auf Seiten einheimischer Indologen sind schliesslich ein weiterer Hinweis auf deren unsichere Autorschaft. Auch das *Dakṣiṇāmūrtistotra* wird nicht von allen indischen Gelehrten als echt bezeichnet. Siehe die allgemeine Diskussion bei Lienhard (1984, S. 139f.).
- 7 Für weitere Abkürzungen siehe das am Schluss angefügte Literatur- und Abkürzungsverzeichnis.
- 8 Gussner 1976, S. 266f.
- 9 Diese Tatsache schlägt sich auch in der überaus grossen Anzahl Manuskripte des *stotra* nieder, die von keiner anderen, in Gussners Sammlung aufgenommenen Hymne erreicht wird (siehe Anm. 119).
- 10 Bei Glasenapp (1948, S. 100f.) liegen m.W. die einzigen, poetisch freien (Teil-)Übersetzungen vor (Strophen 1, 7 und 9).
- 11 Im übrigen sei auf die Darstellungen Lienhards (a.a.O., Kpt. III, S. 104-150) – insbesondere für die literarischen und strukturellen Aspekte – und Gondas

stotras sind in allen indischen Literatursprachen und, über den Hinduismus hinaus, auch im Buddhismus und Jinismus verfasst worden. Gonda¹² nimmt eine ununterbrochene Hymnentradition an, welche bis in die frühvedische Zeit zurückreicht.

In struktureller Hinsicht stellen *stotras* bzw. *stavas* und *stutis* einheitliche poetische Kompositionen oder aber Sammlungen von Einzelversen dar, die sowohl in ihrer Länge als auch in ihrem literarischen Wert eine grosse Spannweite aufweisen. Beim Dakṣināmūrtistotra haben wir es mit einer qualitativ hochstehenden Kurz-Dichtung (*laghu-kāvya*)¹³ zu tun, die, wie ihr anderer Name “Dakṣināmūrtyaṣṭaka” besagt und weiter unten dargelegt wird, ursprünglich aus einer Oktade bestand. In der Verwendung des kunstvollen *śārdūlavikṛīdita*-Metrum und verschiedener Stilmittel, wie Metapher (Verse 1a, 2a, 4c, 6a), Chiasmus (3a), Refrain (1-9) usw., sowie im gelegentlichen Gebrauch langer Komposita (2b, 4a, 5c) und synonymer Ausdrücke¹⁴ zeigt sich der Verfasser als Kenner der Schmuckmittel (*alamkāra*) und literarischen Konventionen der klassischen Kunstdichtung in Sanskrit (*kāvya*). Der literarischen Vollkommenheit des *stotra* steht jedoch sein inhaltlicher Wert in nichts nach, und es besteht kein Zweifel, dass der religionsphilosophischen Thematik gegenüber der poetischen Komposition der Vorrang zukommt.

Wie die Namensgebung dieser Literaturgattung, “Preis” bzw. „Preishymne“, andeutet, ist für die meisten *stotras* ein eulogistischer, aber auch devotionaler Grundcharakter kennzeichnend.¹⁵ Als Ausdruck der persönlichen Freiheit im sonst streng geregelten sozial-rituellen Rollenspiel werden sie häufig an die persönliche Schutz- bzw. “Wunsch-Gottheit” (*iṣṭa-devatā*) gerichtet, meistens an Viṣṇu, Śiva, die Devī bzw. Śakti, oder an eine ihrer Inkarnationen oder Erscheinungsformen, wie in unserer Hymne an (Śiva-)Dakṣināmūrti¹⁶. Diese populärste Form des *stotra* wird am besten

(1977, Kpt. XIV, e.g. S. 232-252) verwiesen, auf dessen Ausführungen wir uns hier hauptsächlich stützen. Eine Einführung in die Typologie und Praxis von Sanskrit-Hymnen mit Beispielen vermittelt Bühnemann 1984.

12 A.a.O., S. 233 mit Anm. 10.

13 Nach den traditionellen Klassifikationen des *laghukāvya* ist das Dakṣināmūrtistotra einerseits mit dem *kulaka*, andererseits mit dem *saṃghāta* in Verbindung zu bringen (siehe Lienhard a.a.O., S. 66).

14 E.g. für das “Selbst”: *ātman* (1c, 7c), *aham* (5b, 7b), *puṇṣ* (6b, [9a]), *puruṣa* (8c).

15 Ausnahmen stellen die zu verschiedenen magischen Zwecken verfassten und rezitierten tantrischen *kavaca*-, *pañjara*-, *rakṣa*- und *varma*-*stotras* dar (siehe Bühnemann a.a.O., S. 74ff.).

16 Eine Sammlung mit *stotras* vorwiegend dieses Typs stammt von ders. 1986 (deutsche Übertragung ohne Originaltext).

als "Wunsch-Gebet" charakterisiert, da in ihr die Verherrlichung einer bestimmten Gottheit in der Regel eng mit der Erfüllung eines Wunsches verbunden ist, sei es um Erlösung und Befreiung vom Geburtenkreislauf, sei es um materiellen Gewinn, irdisches Wohlergehen oder Kindersegen. Insbesondere im brahmanischen Kult erfüllen diese monolatrischen Sanskrit-Hymnen in ihrem täglichen Gebrauch im Haus- und Tempelritual, in dem sie entweder vom Priester oder vom Verehrer selber laut oder halblaut bzw. halbsingend rezitiert werden¹⁷, eine eminente religionspädagogische Funktion.

Von diesem devotionalen, personalistischen Haupttyp, der neben dem meistens zweckgebundenen Preis einer bestimmten Gottheit mit dieser verbundene theologische Lehren beinhaltet, unterscheiden sich jene *stotras*, in welchen philosophische Lehren für die leichtere Memorierung und individuelle Rezitation zusammengefasst werden. Wird über die devotionalen *stotras* in erster Linie die Eulogie und Popularisierung bestimmter Gottesvorstellungen und die Hingabe an die *iṣṭa-devatā* gefördert, vermitteln diese mehr lehrhaften Hymnen philosophische Kernsätze und(oder) bestimmte Lehraspekte oft vedāntischen Charakters in kondensierter, populärerer Form. In ihrer Betonung soteriologisch-epistemologischer Lehrinhalte, wie die Durchschauung der Unwirklichkeit der Erscheinungswelt und die intuitive Erkenntnis der letzten Wirklichkeit (*jñāna*), wenden sich diese philosophischen Hymnen gleichwohl nur an eine intellektuelle, gnostisch interessierte Minderheit. Insofern in ihnen philosophische Probleme kaum je erschöpfend oder systematisch diskutiert, sondern lediglich bestimmte Ausschnitte oder Hauptgesichtspunkte eines umfassenderen Systems in mehr oder weniger kohärenter Form präsentiert werden, setzen sie ausserdem Kenntnisse des bzw. der zugrundeliegenden Denksysteme voraus. Es kann daher nicht erstaunen, dass philosophisch anspruchsvollere *stotras*, wie auch unsere Hymne, später kommentiert worden sind. Viele dieser Hymnen werden, wie das *Dakṣiṇā-mūrtistotra*, *Śaṅkara* zugeschrieben und in populären Ausgaben als sog. "Vedāntastotras" klassifiziert, auch wenn sie nicht rein philosophischen Inhalts oder den Lehren des "Vedānta", das heisst der am „Ende des *Veda*" stehenden *Upaniṣaden* bzw. den an sie anschliessenden vedāntischen Philosophemen, in allen Zügen verpflichtet sind. Anders als bei den devotionalen *stotras* und in Übereinstimmung mit ihrer überweltlichen Intention und gnostischen Lehre steht in diesen zuweilen argumentativen, traktatähnlichen Hymnen der Gewinn spiritueller Werte im Vordergrund.

17 Zur Verwendung dieser *stotras* im klassisch-brahmanischen und im modernen Ritual und ihren Rezitationsformen siehe dies. 1984, S. 81-86.

Die haupttypologische Unterscheidung zwischen philosophischen *stotras* und devotionalen Eulogien scheint sich jedoch erst für die spätere Geschichte dieser Literaturgattung nahezulegen¹⁸ und ist hier hauptsächlich aus didaktischen Gründen getroffen worden. Wie in manchen Fällen auch ihre Datierung und Autorschaft unsicher sind, erlaubt der synthetische Charakter vieler *stotras* keine eindeutige thematische Klassifizierung. Dieser Umstand trifft in besonderem Masse auch auf unsere Hymne zu. Das Dakṣināmūrtistotra preist einerseits in seinem eindrucksvollen Refrain¹⁹ die hingebungsvolle Verehrung des im persönlichen Guru inkarnierten, göttlichen Ur-Guru (*ādi-guru*) Dakṣināmūrti, und enthält auch anderweitig Elemente eines spirituellen Devotionalismus²⁰. Dessen ungeachtet würde andererseits niemand bestreiten wollen, dass wir hier zugleich ein Zeugnis hoher philosophischer Dichtkunst vor uns haben, unabhängig davon, dass in ihm die religiösen Vorstellungen einer tantrischen Erscheinungsform Śivas mit monistischem Gedankengut verquickt werden. Zweifelsohne verdankt das *stotra* seine am philosophischen Inhalt gemesen erstaunlich grosse Popularität diesem synthetischen, *bhakti* und *jñāna* bzw. personalistische Mystik und überpersönliche Gnosis verbindenden Charakter. In typologischer Hinsicht ist es daher am besten als vedāntisches Guru-stotra zu bezeichnen.

Es würde zu weit führen, an dieser Stelle die in hohem Masse esoterische Gestalt Dakṣināmūrtis eingehend zu analysieren, die zu verschiedenen Spekulationen und spiritualistischen Exegesen Anlass gegeben hat. Wir müssen uns hier auf die Erörterung jener Aspekte beschränken, welche im Zusammenhang unserer Hymne von besonderer Bedeutung sind²¹. Der mythologische Hintergrund Dakṣināmūrtis – Śivas Erscheinung auf dem Kailāsa als asketischer, unter einem Banyanbaum von Göttern, *siddhas* und Yoga-Adepten verehrter, nach Süden gewandter, schweigender *yogi-Guru*²² – als auch seine fast ausschliesslich im Süden verbreitete kultische

18 Siehe Gonda a.a.O., S. 235f.

19 Zur thematischen und strukturellen Bedeutung des Refrains in *stotras* siehe ebda., S. 247f.

20 In 3b: *āśritān*, und in 7c: *bhajatām*.

21 Ein zusammenfassender Überblick über die ikonographisch-ikonologischen Aspekte und den religiösen und philosophischen Sinngehalt Śiva-Dakṣināmūrtis findet sich in Steinmann 1986, S. 126ff. mit Taf. II, Abb. 2, 3. Zu den dort angegebenen, dem Guru-Gott selber zugeschriebenen oder gewidmeten Werken tantrischen Charakters sind die bei Goudriaan (and Gupta 1981, S. 73 mit Anm. 65, 160 mit Anm. 32) und Piantelli (a.a.O.) aufgeführten anzufügen; ferner die Vielzahl im NCC (vol. 8, S. 293-302) verzeichneten Titel.

22 Śiva-purāṇa, Rudra-samhitā II.40.34-46.

Verehrung stehen in keiner direkten Beziehung zum philosophischen Inhalt der Hymne. Wie die dem *stotra* später angefügten Meditations- und Invokationsverse zeigen, ist die Hymne erst nachträglich mit dem mythologischen Kontext enger verbunden worden. Bei seiner zweifellos advaitavedāntischen, das heisst monistisch-illusionistischen Weltanschauung²³ dürfte der Verfasser auch *de facto* kein besonderes Interesse an der äusseren, exoterischen Erscheinungsform Śiva-Dakṣiṇāmūrtis gehabt haben. Sein einziger Hinweis auf Dakṣiṇāmūrtis ikonographische Erscheinungsform betrifft bezeichnenderweise dessen bedeutungsträchtige “glücksverheissende Geste”²⁴, die *cin-mudrā* der rechten vorderen Hand. In unserem monistischen Kontext deutet dieses “Zeichen des [reinen, absoluten] Bewusstseins” die metaphysische Einheit inmitten der unwirklichen, blos phänomenalen Vielheit an, die ontologische Identität des “verkörperten”, fälschlicherweise mit dem psychosomatischen Komplex identifizierten Selbst (*jīvātman*) mit der letzten, göttlichen Wirklichkeit (*īsvāra, paramātman*) jenseits aller Verschiedenheit²⁵. Im Zusammenhang der Verse sieben und acht ist die *cin-mudrā* insbesondere Zeichen für die Verwirklichung und Offenbarung des allein realen, ungeteilten Selbst (*ātman*) und damit Zeichen für die Aufhebung des Weltdualismus und der relativen, objektivierenden Welterfahrung überhaupt.

Für das inhaltliche Verständnis gleichfalls aufschlussreicher und wesentlicher als die exoterische Etymologie von “Dakṣiṇā-mūrti”, die “nach Süden gewandte Gestalt [Śivas]”²⁶, ist die esoterische Bedeutung des Gottesnamens. Der Kommentator Svayamprakāśa Yati (Mitte 17. Jh.)²⁷

23 Diesbezüglich verweisen wir hier auf die religionsphilosophischen Handbücher, insbesondere auf die allgemeinverständliche Einführung und Zusammenfassung der Grundsätze des Advaita-Vedānta bei Deutsch and van Buitenen (1971, e.g. ch. 20 [summary]).

24 *mudrayā bhadrayā*: in 7c.

25 Ikonographisch dargestellt in der Berührung des gebeugten Zeigefingers mit dem Daumen, während die übrigen nach oben gestreckten Finger die Erscheinungsvielfalt und in unserem Kontext insonderheit die drei Bewusstseinszustände (Wachen, Traum, Tiefschlaf) andeuten. Von der *cin-mudrā* bzw. *vyākhyāna-mudrā* (siehe unten) ist die formal identische, doch der Brust zugewandte *jñāna-mudrā*, die “Geste der [absoluten] Erkenntnis”, zu unterscheiden, welche Teil der *dharma-cakra-mudrā* ist.

26 Die traditionelle Definition des Gottesnamens lautet: *dakṣiṇa-dig-abhimukhā mūrtih* (z.B. beim Kommentator Svayamprakāśa Yati, zit. in Mahadevan 1980, S. 5).

27 Gemäss: *Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Adyar Library*, vol. IX, comp. by V. Krishnamacharya, Madras, 1952, S. 288.

löst den Namen auch in “Dakṣiṇā-amūrti” auf und deutet ihn als die kraft ihrer *śrī* (bzw. *māyā*) fähige, doch in Wirklichkeit formlose Gestalt²⁸. Śiva-Dakṣiṇāmūrti verkörpert in seinem Wesen die Formlosigkeit des absoluten Seins, tritt aber vermöge seiner *māyā*-Schöpferkraft als mannigfaltiger Kosmos in Erscheinung, den er am Ende jedes Aeons (*kalpa*) wieder in seinem formlosen, absoluten Wesen absorbiert²⁹. In seiner soteriologischen Hauptfunktion als Guru, derentwegen er in unserer Hymne angerufen wird, verkörpert daher der Gott nicht nur die gnostische Erlösung, sondern zugleich das unwandelbare, ewige Sein, dessen Wirklichkeit durch die *cin-mudrā* angedeutet wird. In Übereinstimmung mit diesem Doppelaspekt wird dieselbe Handstellung auch – und ebenso häufig – als *vyākhyāna-mudrā* bezeichnet, als “Geste der Unterweisung [oder der Erläuterung (der heiligen Schriften)]”. Diese Unterweisung wird vom höchsten Guru bezeichnenderweise ohne Worte gegeben. Denn die metaphysische Erkenntnis der Alleinheit des Seins kann nur in und durch Schweigen, das heisst in der schweigenden, von der inneren Stille erfüllten Gegenwart des Guru aufleuchten, in der allein die Seinswirklichkeit transparent wird. Mit anderen Worten: Die Wirklichkeit des Selbst ist auf der Ebene der herkömmlichen, dualistischen Sprachkommunikation, welche an die irrite Vorstellung von Meister und Schüler gebunden ist, weder lehrbar noch erfahrbar, sondern bloss durch mystisch-schweigende Zeichensprache andeutbar. Die Erweckung zur Seinswirklichkeit findet auf einer Ebene statt, auf der sich der Guru dem Śiṣya direkt, das heisst in einem unmittelbaren “Herz-zu-Herz”-Kontakt in seinem universalen Wesen offenbart. Diese in ihrem Kern überpersönliche Erfahrung kann daher auch als ein Akt des unmittelbaren, intuitiven Gewahrwerdens der letzten Wirklichkeit charakterisiert werden, für die Begriffe wie *mauna* und *ātman* blosse Chiffren sind³⁰.

Mit dieser akzentuierten Skizzierung Śiva-Dakṣiṇāmūrtis haben wir den hier vorausgesetzten theologischen, religionsphilosophischen und religionspädagogischen Kontext erhellt. Auf diesem Hintergrund sind wir in der Lage, die zunächst widersprüchlich scheinende Verbindung von Geistmonismus und theistischer Verehrung besser zu verstehen, wenn wir

28 Wörtl.: Gestaltlosigkeit (*amūrti*); zit. und übers. in Mahadevan a.a.O., S. 5.

29 Laut Dakṣiṇāmūrti-upaniṣad, hrsg. und übers. in Mahadeva Sastry 1978, S. 211-223.

30 Zur Vertiefung des Phänomens der schweigenden Kommunikation im Hinduismus, dargestellt anhand Śrī Ramaṇa Maharsis, Māṇikkavācakars und eines Meditationsverses zum Dakṣiṇāmūrtistotra (siehe Teil II, Vers III) selber, siehe Keller 1983, S. 54-63; vgl. Steinmann 1981, und ders. 1986, S. 235f.

sie nicht sogar als geniale Schöpfung lebendiger religionsphilosophischer Erfahrung bewerten können.

Zur Hauptthematik der Hymne selber kann so viel vorbemerkt werden, dass der Verfasser seine gnostische Lehre der Alleinheit des Selbst auf hauptsächlich anthropologisch-psychologischer Ebene bald anhand der verschiedenen, relativen Bewusstseinszustände des (verkörperten) Selbst (Verse 1b, 6, 7), bald aus der absoluten Sicht der unbedingten, universalen Licht- und Erkenntnisnatur desselben (1c, 4, 5, 8) darlegt. Die einzelnen Themenkreise sind: (1) Die Postulierung des Selbst als einzige Realität. (2) Die Schöpfungstätigkeit des *īśvara/ātman*. (3) Die Erlösung vom Geburtenkreislauf durch den Guru-Gott. (4) Der *īśvara/ātman* als das Licht der Welt. (5) Irrlehren in Bezug auf die Identität des Selbst. (6-7) Gnoseologische Anthropologie und Bewusstseinslehre. (8) Letzte Wahrheit: Die dualistische Welterfahrung, und damit die gesamte Erscheinungswelt, ist eine *māyā*-bedingte Täuschung. (9) Hingabe an den mit dem Universum identifizierten *īśvara*. (10) *phalaśruti*: Eröffnung des aus dem Anhören bzw. aus der Rezitation des *stotra* erwachsenden Lohns³¹.

Dem Verfasser kann das Verdienst zugesprochen werden, sein philosophisch-gnoseologisches Anliegen auf engem Raum in sinnvoller Anordnung und ziemlich kohärenter Darstellung in literarisch formvollendeter Weise präsentiert zu haben. Demgegenüber fallen lediglich die Verse neun und zehn ab, die jedoch, wie in den anschliessenden textkritischen Anmerkungen und bei deren Kommentierung aufgezeigt wird, spätere Anfügungen sind.

Der *New Catalogus Catalogorum (NCC)* führt nicht nur eine Vielzahl von Dakṣiṇāmūrti gewidmeten Werken an, sondern auch eine Mehrzahl von an diesen Gott gerichteten *stotras*³². Śaṅkara(-ācārya) allein wird neben unserer Hymne ein Dakṣiṇāmūrtikalpa, ein Dakṣiṇāmūrti(catur-vimśad)varṇamālāstotra in 25 Versen, ein Dakṣiṇāmūrtibhujāngastotra in 15 Versen, ein Dakṣiṇāmūrtimantrārṇava, ein Dakṣiṇāmūrtimānqasapūjāvīdhāna und ein Daksinamurtistavaraja zugeschrieben; ausserdem zwei andere, unserer Hymne gleichnamige *stotras* mit 19 bzw. 27 Versen³³. Keines dieser Werke weist jedoch auch nur annähernd die Verbreitung und Popularität des hier untersuchten “klassischen” Dakṣiṇāmūrtistotra auf.

31 Eine Paraphrase des *stotra* findet sich bei Potter (ed.), a.a.O., S. 317f.

32 Siehe *NCC*, a.a.O., S. 298-301.

33 Das erstere ist von Bhagavat (ed., 1952, S. 398ff.) herausgegeben worden; beide im *BStR* (Madras), vol. I, S. 331-35 bzw. 461-464.

Für die Textkritik ist der Umstand von Bedeutung, dass die von Gussner eingesehenen Manuskripte und Listen unser Werk neben dem mehrheitlichen Titel "Dakṣināmūrtistotram" zu etwa einem Drittel als "Dakṣināmūrtyaṣṭakam", das heisst als Oktade (*asṭaka*) bezeichnen³⁴. Auch Hacker³⁵ findet die Hymne mehrmals unter diesem Titel und einmal als "Dakṣināmūrtistava" verzeichnet. Da der NCC die Vielzahl der für alle indischen Regionen belegten Manuskripte nicht nach Titeln unterscheidet, kann die geographische Verbreitung der beiden Titel nicht bestimmt werden. Unsere inhaltliche Diskussion der Verse neun und zehn wird jedoch aus inneren Gründen die naheliegende Vermutung erhärten, dass das Werk ursprünglich als Oktade verfasst worden ist und erst zu einem späteren Zeitpunkt zu einem *stotra* erweitert wurde. Wie populäre Ausgaben jüngeren Datums zeigen³⁶, in denen die zwischen eins und fünf variierenden Zusatzverse dem *stotra* als Strophen 11 bis 15 angefügt werden, ist dieser Erweiterungsprozess bis heute unabgeschlossen. Freilich aber unterscheiden sich diese deutlich späteren Verse schon in ihrer stilistischen Verschiedenheit und Uneinheitlichkeit vom *asṭaka* und *stotra*. Insofern sie aber in der heutigen Rezitationspraxis im Sinne von Invokationsversen zu Beginn oder am Ende mitrezitiert oder auch einzeln als Meditationsverse verwendet werden und den weiteren, mythologischen Kontext der Hymne aufschliessen, stellen wir deren drei weitverbreitetste an den Anfang der Wiedergabe des *stotra*.

Unserem Text liegt Gussners kritische Ausgabe³⁷ zugrunde, die auf einer geographisch repräsentativen Auswahl von 33 Manuskripten beruht, deren älteste mit *saṃvat* 1712 (A.D. 1655) und 1747 (A.D. 1690) datiert sind. Gussners Textausgabe haben wir mit jener von Mahadeva Sastri (1978[1899]), Bhagavat (1952[1924]), und Mahadevan (1980[1970]) verglichen und in einigen wenigen, im Anmerkungsteil angegebenen Fällen, in denen wir eine andere Lesung vorzogen, modifiziert. Es dürfte dem schwierigen, langen Versmass zuzuschreiben sein, dass sowohl unter den Manuskripten als auch unter den gedruckten Ausgaben nur wenige Lesvarianten zu verzeichnen sind.

34 Andere Manuskript- und Titelverzeichnisse (Aufrecht, Windisch and Eggeling, Hultzsch) bestätigen dieses Verhältnis.

35 1947, S. 9.

36 Z.B. Nikhilananda 1967, S. 242f.

37 Gussner 1973, S. 143-148 (mit englischer Übersetzung).

Von den zahlreichen Kommentaren³⁸, von welchen Śaṅkara selber einen verfasst haben soll³⁹, haben lediglich Sureśvaras Dakṣiṇāmūrtivārttika bzw. Mānasollāsa⁴⁰ und die Tattvasudhā des bereits erwähnten Svayam-prakāśa Yati weitere Verbreitung gefunden. Unter den neueren Rezep-tionen sind Srinivasa Rau (o.J.), der ausführliche Kommentar von Swāmī Chinmayānanda (1968) und die Tamil-Übersetzung mit Einleitung, Invokationsvers und Anmerkungen von Śrī Ramaṇa Maharṣi⁴¹ zu erwähnen⁴².

Die anschliessende Übersetzung hält sich unter Anfügung für das Ver-ständnis notwendiger Ergänzungen und Erklärungen in eckigen Klammern weitmöglichst an den Originaltext, ansonsten der Wortlaut im Anmer-kungsteil aufgeschlossen wird. Der versweise Kommentar wird in erster Linie als Verstehenshilfe für einen weiteren Leserkreis beigegeben. Um in bezug auf die Verfasserfrage offen zu bleiben, haben wir nur bei Unklar-heiten auf die beiden oben erwähnten traditionellen Kommentare zurück-gegriffen und versucht, die Hymne so weit wie möglich aus sich selbst zu verstehen.

II

Invokations- und Meditationsverse

I

*vaṭaviṭapisamīpe bhūmibhāge niṣaṇṇam
sakalamunijanānām jñānadātāramārāt /
tribhuvanagurumiśām dakṣiṇāmūrtidevām
jananamaranāduḥkhacchedadakṣām namāmi //⁴³*

38 Siehe ebda., S. 151, und Potter (comp.) 1970, s.v.

39 Die Dakṣiṇāmūrtyaṣṭakaṭikā bzw. den Dakṣiṇāmūrtyaṣṭakabhāṣya (Piantelli a.a.O., Nr. 165 bzw. 166).

40 Paraphrasiert in Potter (ed.) 1981, S. 550-560.

41 In Śrī Ramaṇas gesammelten Werken: *Śrī Ramana Nūrriratṭu*, 2. Aufl., Tiru-vanṇāmalai, 1934, S. 80-84.

42 Das Literaturverzeichnis A. führt eine Auswahl von Textausgaben, Übersetzungen und Kommentaren an; siehe ausserdem die Einträge bei Potter (comp.) 1970, S. 97f. (Nr. 1699-1718).

43 Dieser Einzelvers ist im *mālinī*-Versmass, die “Bekränzte”, zu 4 x 15 Silben mit Zäsur nach der achten Silbe, abgefasst. Die Strophe, die zweifellos jüngeren Datums ist, findet sich bei Chinmayananda (1968, S. 11f.), Gambhirananda (1980, S. 12), und Nikhilananda (a.a.O., S. 242).

Ich verbeuge mich⁴⁴ vor dem Gott Dakṣiṇāmūrti, dem Guru der drei Welten⁴⁵, dem Herrn, der, an einem Ort auf Erden unter den Zweigen des Banyanbaumes⁴⁶ sitzend, allen Weisen unmittelbar⁴⁷ rhöchstet Erkenntnis schenkt und [in der Weise] das Leid von Geburt und Tod zu beenden vermag.⁴⁸

II

*maunavyākhyāprakaṭitaparabrahmatattvam yuvānam
varsīṣṭhāntevasadṛṣīgānairāvṛtam brahmaniṣṭhaiḥ /
ācāryendram karakalitacinmudramānandamūrtim
svātmāramam muditavadanam dakṣiṇāmūrtimide //49*

Dakṣiṇāmūrti preise ich, den Jugendlichen, der die Wahrheit⁵⁰ des höchsten *brahman*⁵¹ durch schweigende Erklärung offenlegt, umgeben von Scharen greiser, in [die Betrachtung der Natur des] *brahman* versunkener *r̥ṣi*-Schüler⁵²; den ersten⁵³ unter den Lehrmeistern, der in der [rechten, vorderen] Hand⁵⁴ die Geste des [reinen, absoluten] Bewusstseins zeigt, der die Glückseligkeit verkörpert, sich seines Selbst erfreut [und] ein wonniges Antlitz hat.

44 *nam, namas* – jeweils im vierten Glied der *stotra*-Verse 1-9 – und semantisch verwandte Ausdrücke implizieren über die (äussere) Respektbezeugung hinaus eine Haltung der Verehrung und Hingabe, verbunden mit der Bereitschaft zur willensmässigen Unterwerfung.

45 Himmel, Erde und Unterwelt.

46 *Ficus indica*; identisch mit dem sowohl Śiva als auch Viṣṇu heiligen *nyagrodha*, dem “abwärts Wachsenden”, einem mächtigen Feigenbaum, der von den Ästen aus Luftwurzeln in den Boden sendet.

47 Wörtl.: aus der Ferne, auf Distanz.

48 Wörtl.: zu durchschneiden vermag. Der Geburtenkreislauf (*samsāra*) wird als leidbehaftete “Fessel” oder “Bande” erfahren, die es zwecks Befreiung zu durchtrennen gilt.

49 Die vierfüssige Strophe mit je 17 Silben ist im Versmass *mandākrānta*, die “langsam Ansteigende”, verfasst, mit Zäsur jeweils nach der 4. und 10. Silbe. Dieser berühmteste aller an Dakṣiṇāmūrti gerichteten Verse findet sich manchenorts, zu meist in Verbindung mit dem *stotra* selbst, zum Beispiel bei Mahadevan (a.a.O., S. 1), Mahadeva Sastry (a.a.O., S. LXXVIII), Nikhilananda (a.a.O., S. 243). Chinmayananda (a.a.O., S. 11) liest in c ānandarūpam. – Zur Interpretation siehe Chandrasekharendra Sarasvati (1977, S. 309-313), der vormalige Śaṅkarācārya von Kāñcipuram.

50 Oder: die Wesenheit, d.h. die Wirklichkeit; wörtl.: das Das-sein.

51 Das absolute, jenseits der empirisch-rationalen Erkenntnis liegende *brahman*, mit dem der *ātman* identisch ist.

52 Wörtl.: ...greiser, ...[zwecks Unterweisung] in [seiner] Nähe lebender *r̥ṣi*. Vgl. *ante-vāsin*, “einer, der in der Nähe [des Guru] lebt”, d.h. meistens in dessen Familie, und der daher auch *gurukulavāsin* heisst.

53 Oder: besten.

54 Wie die meisten *śaiva-mūrtis* wird auch Dakṣiṇāmūrti mit vier Armen dargestellt.

III

*citraṁ vaṭatarormūle vṛddhāḥ śiṣyā gururyuvā /
gurostu maunam vyākhyānam śiṣyāstu chinnasamśayāḥ //55*

Ein Wunder! Unter einem Banyanbaum [sitzen] bejahrte Schüler [um] ein[en] jugendlichen Guru: Obleich die Unterweisung des Guru [in] Schweigen [besteht]⁵⁶, sind doch die Zweifel der Schüler [wie in Luft] aufgelöst.⁵⁷

Dakṣiṇāmūrtistotra

Preishymne an die nach Süden gewandte Erscheinungsform [Śivas]

1

*viśvam darpaṇadrśyamānanagarītulyam nijāntargataṁ
paśyannātmani māyayā bahirivodbhūtam yathā nidrayā /
yah sākṣātkurute prabodhasamaye svātmānamevādvayam
tasmai śrīgurumūrtaye nama idam śrīdakṣiṇāmūrtaye //58*

Ihm, der das einer in einem Spiegel sichtbaren Stadt vergleichbare All^{58a} als stets inwendig im Selbst wahrnimmt, obgleich es infolge des *māyā*[-Zaubers], gleichwie im [Traum-]Schlaf, als ob aussen entstanden [erscheint]; [ihm,] der sich im Wachzustand⁵⁹ nur sein zweitloses⁶⁰ Selbst vergegenwärtigt, Śrī Dakṣiṇāmūrti, in der segensreichen Gestalt des Guru⁶¹, [sei] diese Ehrerbietung!⁶²

Gleich im ersten Vers gibt sich der Verfasser als Vertreter eines absoluten *ātma-advaita-vāda*, der “Lehre der Nicht-Zweiheit des Selbst”, zu erkennen.

55 Dieser im epischen, 4 x 8 Silben messenden *śloka*-Metrum abgefasste Vers findet sich z.B. bei Mahadevan (a.a.O., S. 25), Nikhilananda (a.a.O., S. 242), und Chinmayanda (a.a.O., S. 12). Mahadeva Sastry (a.a.O.) liest in d *śiṣyāste*.

56 Oder: [gegeben wird].

57 Zur Interpretation dieses ebenfalls berühmten Einzelverses siehe Keller (a.a.O., S. 59ff.), und Chandrasekharendra Sarasvati (a.a.O., S. 297-308).

58 Alle Strophen der Hymne sind im relativ seltenen *śārdūlavikrīḍita*-Metrum, dem “Tigerspiel”, abgefasst, das 4 x 19 Silben zählt, mit der Zäsur nach der 12. Silbe (Ausnahmen: 1b, 3c, 8b).

58a Zu Parallelen dieses Gleichnisses, zum Beispiel in *Vidyāraṇyas Pañcadasī* (13.99), siehe Ray 1932, S. 122f.

59 Oder: im Zeitpunkt der Erkenntnis.

60 Oder, falls das *stotra* bzw. *āṣṭaka* von Śaṅkara verfasst ist: vielheitslosen, ungeteilten (siehe Vetter, a.a.O., S. 28-32).

61 Zumindest in der śivaitischen Tradition wird der persönliche, leibhafte Guru nicht nur als über die ununterbrochene Meisterabfolge (*guruparamparā*) mit dem *ādi-guru* Śiva-Dakṣiṇāmūrti verbunden betrachtet, sondern letztlich auch als dessen direkte Inkarnation verehrt.

62 Siehe oben Anm. 44.

nen. Als einzige Realität wird das mikrokosmische, in jedem Menschen immanente, doch ungeteilte, all-eine Selbst (*ātman*) oder metaphysische Ich (*aham*)⁶³ postuliert. Daraus folgt, dass dem Makrokosmos, das heisst der gesamten empirischen Erscheinungswelt, welche bloss durch die betörende *māyā*-Zauberkraft zur Vorstellung kommt, keine absolute, unbedingte Eigenrealität eignet. Die Unwirklichkeit der Aussenwelt, einschliesslich der ihre Wahrnehmung bedingenden Sinnesfunktionen, psychischen Organe und des Perzeptionsprozesses selber (5), wird uns anhand des beliebten Gleichnisses von Spiegel und Spiegelbild drastisch vor Augen geführt. Der Makrokosmos ist ebenso unwirklich wie die in einem Spiegel reflektierten Objekte: er ist blosses Abbild der Wirklichkeit. Wie wir noch sehen werden, aber bleibt umgekehrt das Selbst von der Aussenwelt ebenso unberührt wie der Spiegel von dem in ihm reflektierten Bild.

Aus der absoluten Sicht der *ātman*-Wirklichkeit erscheint die pluralistische Welterfahrung im alltäglichen Wachbewusstsein als gleichermassen unwirklich wie die im Traum erfahrene Welt. Der Traumschlaf mag jedoch hier implizit auch als Beweis dafür herangezogen worden sein, dass die im Wachen wie im Traum ausserhalb gewährte Dingwelt in Wirklichkeit im Innern liegt. Stellt das Selbst in psychologischem Sinne eine trans- oder metapsychologische Grösse dar, so ist es bzw. seine Verwirklichung in epistemologischem Sinne auf einer Ebene jenseits der im Wach- und Traumzustand erfahrenen Dreiheit von erkennendem Subjekt, mittelbarem Erkenntnisprozess und Erkenntnisobjekt anzusiedeln. Die hier angesprochene gnoseologische Anthropologie und Bewusstseinslehre wird aber erst später zur Entfaltung gebracht.

Aus dem Umstand, dass die Erkenntnis des Selbst, das heisst das unmittelbare Gewahrsein der letzten Wirklichkeit, dem Guru-Gott Śiva-Dakṣināmūrti zugeschrieben wird, kann geschlossen werden, dass nicht nur *īśvara*, der “Herr”, sondern auch der Guru als dessen leibhaftige Inkarnation mit dem *ātman* eins ist. Der *īśvara*-Begriff selber kommt zwar in keinem Vers vor; insofern aber die Hymne an Śiva-Dakṣināmūrti gerichtet wird, kann von einer vollständigen *ātman*-Identität *īśvaras* bzw. Dakṣināmūrtis ausgegangen werden, die uns berechtigt, hier die beiden Begriffe als gegenseitig austauschbar zu behandeln. Auf dem Hintergrund der Einzigkeit oder Ungeteiltheit des Selbst zeichnet sich aber nicht nur die Wesensidentität von Gott und Selbst, sondern ebenso jene von Guru und Śiṣya, als Träger bzw. Empfänger der hier vermittelten Lehre, als axiomatischer Grundsatz der Preishymne ab.

63 Siehe 5b mit Anm. 77.

*bījasyāntarivāṅkuro jagadidaṁ prāñnirvikalpaṁ punar-
māyākalpitadeśakālakalanāvaicitryacitrīkṛtam /
māyāvīva vijṛmbhayatyapi mahāyogīva yaḥ svecchaya
tasmai śrīgurumūrtaye nama idam śrīdakṣiṇāmūrtaye //*

Ihm, der diese Welt wie ein Zauberer, [oder] auch wie ein grosser *yogin*⁶⁴, nach eigenem Antrieb zur Entfaltung bringt, die ursprünglich wie der Keimling im Innern des Samenkerns undifferenzierte, [doch] immer wieder zu einem Bild gestaltete [Welt], dessen Vielfalt durch die *māyā*-geschaffenen [Dimensionen von] Raum und Zeit bewirkt wird; [ihm,] Śrī Dakṣiṇāmūrti, in der segensreichen Gestalt des Guru, [sei] diese Ehrerbietung!

Beschreibt der erste Vers das Selbst als einzige Wirklichkeit und eigentlichen Realzustand des Menschen, werden nun die illusionistischen Hintergründe dieses Geistmonismus erhellt. Wir haben bereits erfahren, dass die Zauberkraft *māyā* dafür verantwortlich zu machen ist, dass der Mensch Gott bzw. seiner göttlichen Selbst-Natur nicht gewahr ist, da jene den in Wirklichkeit im Selbst liegenden Dingen den Anschein äusserer Existenz verleiht. Im vorliegenden Vers wird nun deutlich gemacht, dass das Selbst bzw. Gott selber gleich einem Magier (*māyāvin*) oder *mahāyogin* die ursprünglich undifferenzierte Welt zur (Schein-)Entfaltung bringt und damit seine eigene, freilich ebenso illusionäre Verhüllung verursacht. Da sein Verhältnis zum Urstoff (*bīja*) – und auch jenes zwischen *māyā* und *bīja* – undurchsichtig bleibt, wissen wir aber nicht, ob der *ātman/īśvara* mit der materiellen Ursache identisch oder bloss bewirkende Ursache oder aber beides ist. Eindeutig und für seine weltschöpfende Funktion von entscheidender Bedeutung ist nur seine enge Beziehung zur *māyā*. In seiner einem *māyāvin*, “Besitzer der *māyā*”, vergleichbaren Eigenschaft tritt er im an sich fingierten Schöpfungsprozess als direktes Agens auf. In Anlehnung an das Gleichnis des ersten Verses bewirkt der *ātman/īśvara* mittels Bezauberung im wahren, illusionistischen Sinne des Wortes eine “Vorspiegelung falscher Tatsachen”, *expressis verbis* jener von Raum und Zeit und damit der gesamten empirischen Erscheinungswelt. Das Resultat seiner Schöpfertätigkeit als auch diese selbst kann als “Zaubertrug” bezeichnet werden, der, wie bereits vermerkt, aus der relativen Sicht des unerlösten Menschen seine, das heisst die Erkenntnis des *ātman/īśvara*, wesentlich beeinträchtigt. Im Vordergrund aber steht in diesem Vers die unumschränkte, souveräne Schöpferkraft der zugleich persönlich und unpersönlich vorgestellten Wirklichkeit *īśvaras* bzw. des *ātman*, derenthalben er hier gepriesen wird.

64 D.h. wie ein vervollkommneter (*siddha*), mit der göttlichen Wirklichkeit eins gewordener *yogin*.

*yasyaiva sphuraṇam sadātmakamasatkalpārthakam bhāsate
 sākṣātattvamasīti vedavacasa yo bodhayatyāśritān /
 yatsākṣātkarāṇādbhavenna punarāvṛttirbhavāmbhonidhau
 tasmai śīgurumūrtaye nama idam śridakṣināmūrtaye //65*

Ihm, dessen leuchtendes Offenbarwerden⁶⁶, obgleich von seiendem Wesen, als gewissermassen nicht-seiende Ding[welt] erscheint⁶⁷; der jene, die [bei ihm] Zuflucht suchen, durch das Veda-Wort “das bist du”⁶⁸ direkt [zur wahren Erkenntnis] erweckt⁶⁹; nach dessen direkten Wahrnehmung⁷⁰ es keine Rückkehr zum Meer der weltlichen Existenzen mehr gibt; [ihm,] Śrī Dakṣināmūrti, in der Gestalt des segensreichen Guru, [sei] diese Ehrerbietung!

Bisher hat der Verfasser des *stotra* seine Ansicht der letzten Dinge aus der absoluten Sicht seines spiritualistischen Illusionismus dargelegt. Da er sich aus soteriologischen und religionspädagogischen Gründen in der Folge veranlasst sieht, diesen, ihm letztlich einzig gültigen Standpunkt zeitweilig aufzugeben, will er ihn auch in diesem Vers eingangs nochmals bekräftigen. Dabei beschreibt er das Wesen des *ātman/īśvara* als aktive Leuchtkraft, die die gleichsam illusionäre Erscheinungswelt zur Vorstellung bringt. Das den Illusionismus einschränkende Adverb *kalpa*, (nach einem Adjektiv:) “beinahe, fast; gleichsam, gewissermassen”, kann im Zusammenhang des nachfolgenden Verses, in dem die Lehre des Widerscheins (*ābhāsa*) anklingt, folgendermassen interpretiert werden: Wird die Erscheinungswelt als unabhängige Eigenrealität, das heisst *per se* als von der ihr zugrundeliegenden Wirklichkeit des *ātman/īśvara* getrennt existierend perzeptiert, ist sie tatsächlich unwirklich. Insofern sie aber in bezug zu ihrem Substrat, dem universalen, all-einen Selbst, gesetzt und erfahren wird und an diesem Teil hat, ist sie wirklich. Das bedeutet, dass aus dieser spiritualistischen Sicht die metaphysisch richtige Wahrnehmung der Welt nur über die Verwirklichung des *ātman/īśvara* gegeben ist. Der unverwirk-

65 Mahadeva Sastry (a.a.O., S. 53) liest in a, wie auch einige der von Gussner (a.a.O., S. 144) beigezogenen Manuskripte, *-asatkalpārthagam*.

66 Im Zusammenhang der Lichtmetaphysik der Hymne (vgl. 4, 7b) auch: Leuchtbzw. Strahlkraft, strahlenförmige Ausdehnung.

67 Oder, falls *metri causa bhāsayate* anzunehmen ist: Ihm, dessen leuchtendes Offenbarwerden, die ... Ding[welt] erhellt ...

68 Nämlich der unsichtbare, unvergängliche Wesenskern alles Existierenden, der *ātman*; die Identitätsformel *tat-tvam-asi*, ein berühmtes *mahāvākyā* (ChU.VI.8-16).

69 Oder: in eigener Person belehrt.

70 Wörtl.: nach dem Vor-Augen-Führen bzw. Sichvergegenwärtigen seiner; d.h. nach dessen direkten Erkenntnis.

lichte, von der *māyā* “bezauberte” bzw. geblendete Mensch vermag dagegen nur dessen unwirkliche Reflektion, die vielfältige Erscheinungswelt, wahrzunehmen, die er nichtsdestoweniger als leidbehaftete, durch den Geburtenkreislauf qualifizierte Wirklichkeit erlebt.

Um dem unerlösten Menschen einen Ausweg aus seiner metaphysischen Blindheit aufzuzeigen, sieht sich unser Verfasser nun genötigt, zumindest vorübergehend vom niederen oder relativen Standpunkt der dualistischen Welterfahrung auszugehen. Auf dieser Ebene hat der Mensch zwecks Erlösung einen *ātman* bzw. *īśvara* verkörpernden Guru aufzusuchen und um Wegweisung zu bitten. Denn der das absolute Sein (*sat*) verkörpernde Gott-Guru oder *sadguru* ist es, der mittels durchschlagender, auf die letzte metaphysisch-metapsychologische Identität abzielender Weisheitsformeln der upaniśadischen Offenbarung (*mahāvākyā*) die Verkrustungen des Alltagsbewusstseins aufbricht und schliesslich im reifen, ihm in Liebe hingegebenen Schüler (7c) die unmittelbare, intuitive Erkenntnis der letzten Wirklichkeit auslöst⁷¹.

Wir stellen also fest, dass der *ātman/īśvara* sowohl kosmologisches als auch eschatologisches und soteriologisches Prinzip ist. Einerseits erzeugt er durch seine Schöpfertätigkeit die Vorstellung von Geburt und Tod bzw. Wiedergeburt, von Werden und Vergehen, und ebenso von Bindung und Erlösung. Andererseits stellt er in Gestalt des Guru zugleich den Heilsweg und das Heilsziel, die Befreiung vom Geburtenkreislauf, bereit.

4

*nānāchidraghaṭodarasthitamahādīpaprabhābhāsvaram
jñānaṁ tasya tu cakṣurādikaraṇadvārā bahiḥ spandate /
jānāmīti tameva bhāntamanubhātyetatsamastam jagat
tasmai śrīgurumūrtaye nama idam śrīdakṣiṇāmūrtaye //*

Ihm, dessen erkennendes Bewusstsein⁷², das wie das Licht einer grossen Lampe in der Vertiefung eines mehrfach durchbrochenen Topfes [im Körper]

71 Der Umstand, dass *Dakṣiṇāmūrti* hier und über seine zahllosen Inkarnationen sein Schweigen bricht, steht in keinem eigentlichen Widerspruch zu seinem *mauna*-Wesen. Wahres, metaphysisch-mystisches *mauna* steht ja nicht im Gegensatz zur sprachlichen Kommunikation, sondern betrifft in erster Linie die innere Stille, das Schweigen des partikularen Ich. In Bezug auf *Śiva-Dakṣiṇāmūrtis* Unterweisung kann daher Keller (a.a.O., S. 60) feststellen: “Die Dialektik von *Shivas* ureigenstem Sein ist verwirklicht. *Shiva* ist Sprache, und doch jenseits aller Sprache. Genau so ist die Gegenwart *Shivas* im irdischen Guru Sprache, und doch Sein jenseits aller Sprache.”

72 *jñāna*; hier im Sinne eines metapsychologischen, dynamischen Bewusstseinszustandes.

scheint, [ebenso] durch die Augen und die anderen Sinnesorgane nach aussen tritt; dem allein, der als [erkennendes Bewusstsein] "Ich weiss" scheint, diese zu einem Ganzen gefügte Welt nachscheint⁷³; [ihm,] Śri Dakṣiṇāmūrti, in der segensreichen Gestalt des Guru, [sei] diese Ehrerbietung!

In den nun folgenden Versen vier bis acht entwickelt der Verfasser die im ersten Vers angesprochene gnoseologische Anthropologie und Psychologie. Im Anschluss an die Beschreibung der fundamentalen Rolle des Guru im Heilsprozess können diese Ausführungen als wesentlicher Teil, wenn nicht als Kern der direkten Unterweisung durch den Guru verstanden werden. In Anpassung an die beschränkte Erkenntniskraft des Schülers wird sie daher zunächst, (d.h. weiterhin) aus der Sicht der empirischen Welterfahrung gegeben.

In einem anschaulichen Gleichnis werden wir über das wahre Verhältnis des mikrokosmischen *ātman* zum Körper im Besonderen und zum Kosmos im Allgemeinen aufgeklärt. Neben seiner aktiven Lichtnatur, deren Wesen im vorangehenden Vers definiert worden ist, wird dem *ātman* nun ausserdem erkennendes Bewusstsein (*jñāna*) zugeschrieben. Die Metapher, die die epistemologische Thematik des ersten Verses aus der Sicht eines spiritualistischen Dynamismus wiederaufnimmt, kann dann wie folgt ausgewertet werden: Es ist ausschliesslich der *ātman/īśvara*, der den Körper, und das organische und anorganische Universum überhaupt, kraft seines dynamischen Erkenntnislichtes erhellt⁷⁴. Das gesamte, aggregierte Universum, einschliesslich des Körpers als Teil-Aggregat – gerade wie der aus Ton, Erde und Wasser gebrannte Topf –, existiert lediglich in bezug auf das es erleuchtende und damit zur Vorstellung bringende Selbst; jeden Eigenwesens und jeder Eigenaktivität, wie zum Beispiel des Erkenntnisvermögens, bar, ist die Welt dessen blosser Widerschein (*ābhāsa*). Wie durch das Gleichnis ebenfalls zum Ausdruck kommt, wird umgekehrt die Lichtnatur des Selbst durch die Erscheinungswelt in epistemologischem Sinne verdunkelt. Aus der absoluten Sicht des Geistmonismus aber existiert freilich allein das Selbst im Bewusstsein um seine Einzigartigkeit und All-Einheit. Darauf deutet der Ausdruck: "Ich weiss", der ebensoviel bedeutet wie: "Ich bin [die einzige Realität]" (*asmīti*)⁷⁵.

73 Diese Zeile (c) ist Kaṭha-u. V.15c (bzw. Śvetāśvatara-u. VI.14, und Muṇḍaka-u. II.2.10) nachgebildet: *tameva bhāntamanu bhāti sarvam...*

74 Vgl. 3a bzw. o. Anm. 67.

75 Vgl. 5b bzw. Anm. 77.

*deham prāṇamapīndriyāṇyapi calām buddhim ca śūnyam viduh
strībālāndhajadopamāstvahamiti bhrāntā bhrāṣam vādinaḥ /
māyāśaktivilāsakalpitamahāvyāmohasamāhāriṇe
tasmai śrīgurumūrtaye nama idam śrīdakṣiṇāmūrtaye //76*

Jene, die die Anschauung vertreten, dass das “Ich”⁷⁷ der Körper, der [Lebens]atem⁷⁸, die Sinnesorgane oder der schwankende Verstand⁷⁹, oder [aber] Leere sei, sind Frauen⁸⁰, Kindern, Blinden und Toren vergleichbar, und in einem grossen Irrtum befangen. Ihm, dem Zerstörer dieser riesigen, durch das Gaukelspiel⁸¹ der *māyā-śakti* hervorgerufenen Verblendung, Śrī Dakṣiṇāmūrti, in der segensreichen Gestalt des Guru, [sei] diese Ehrerbietung!

Nachdem der Verfasser seinen Standpunkt in bezug auf die Identität des Selbst, bzw. in diesem Vers des (metapsychologischen) “Ich”, und dessen Verhältnis zur Welt deutlich gemacht hat, schickt er sich im ersten Halbvers an, andere, gegensätzliche Anthropologien und Philosopheme als Irrlehren hinzustellen. Es würde zu weit führen, die hier verworfenen Anschauungen, hinter welchen zumindest teilweise historisch greifbare Schultraditionen stehen, wie zum Beispiel die Materialisten (*cārvākas*) und die “śūnyavādins” der buddhistischen Mādhyamika-Schule, im einzelnen zu erörtern. Für das Verständnis des hier vertretenen anthropozentrischen Geistmonismus genügt es festzustellen, dass das Selbst einerseits mit keinem Bestandteil oder Organ des aggregierten, psychosomatischen Körperkomplexes verwechselt werden darf, andererseits aber auch kein Nichts darstellt, welches seine Existenz negieren würde, sondern eine positive, unbedingte Geistentität. – Zum wenig schmeichelhaften Vergleich der Vertreter der verschiedenen gegensätzlichen Lehrmeinungen ist anzumerken, dass, wie schon das ungleiche Zahlenverhältnis (5:4) andeutet,

76 Gussner (a.a.O., S. 145) liest in b *vadinaḥ*, und in c *-samāhāriṇe*.

77 Das metaphysische, die ontologische Identität des Menschen betreffende Ich, identisch mit der *ātman*- und *puruṣa*-Wirklichkeit (vgl. 8c bzw. Anm. 95).

78 Die (fünffache) Lebenskraft, die, dem feinstofflichen Leib (*sūkṣma-śarīra*) zugehörig, nach sāṃkhyistischer Vorstellung nicht nur den “Atem”, sondern auch alle anderen Vorgänge im grobstofflichen Körper (*sthūla-śarīra*) reguliert.

79 Hier wohl gleichfalls in sāṃkhyistischem Sinne als “[höheres] Erkenntnis- und Urteilsvermögen” zu fassen, d.h. im Unterschied zum sinnengebundenen Denken (*manas*) und zur sinnlichen Wahrnehmung (*buddhīndriya*).

80 Die Frauen waren, wie die Angehörigen der unberührbaren Dienstleistungsklasse (*sūdras*), von der orthodoxen vedischen Überlieferung ausgeschlossen, weshalb sie als ungelehrt galten und in dieser Aufzählung erscheinen.

81 Oder: durch die [betörende] Erscheinung, Scheinmanifestation.

keine spezifische Zuordnung intendiert scheint, sondern zwecks weitmöglichster Herabminderung jener Philosophen und Anschauungen die nach indischem Verständnis in epistemologischer, aber auch bildungsmässiger Hinsicht schwächsten und benachteiligsten Gesellschaftsschichten herangezogen werden. Insofern aber aus der Sicht des Vedānta die rein physische Selbst-Identität der Materialisten am minderwertigsten erscheint, dürfte sich der Vergleich in erster Linie an diese richten.

Im zweiten Halbvers erfahren wir dann, wie von einem spiritualistischen Monismus nicht anders zu erwarten, und in logischer Konsequenz zur Erlösungslehre in Vers drei, dass der *ātman/īśvara* nicht nur Schöpfer – und implizit auch Erhalter – ist, sondern ebenso Zerstörer des selbstgeschaffenen, einem “Spiel” vergleichbaren Weltzaubers der *māyā*, mit deren Aspekten das Selbst irrtümlicherweise identifiziert wird. Wie der Refrain deutlich macht, stellt diese soteriologische Funktion des *ātman/īśvara* in Gestalt des Guru ja den eigentlichen Beweggrund der Hymne dar.

Da die anschliessenden Verse sechs und sieben thematisch enger verbunden sind, werden sie hier zum besseren Verständnis zusammengezogen und gemeinsam kommentiert.

6 - 7

*rāhugrastadivākarendusadrśo māyāsamācchādanāt
sanmātrah karaṇopasamāharaṇato yo 'bhūtsuṣuptah pumān /
prāgasvāpsamiti prabodhasamaye yaḥ pratyabhijñāyate
tasmai śrīgurumūrtaye nama idam śrīdakṣiṇāmūrtaye //*

Ihm, dem Selbst [im Menschen]⁸², das, obgleich nichts als seiend⁸³, wegen der Verhüllung durch die *māyā*, wie Sonne und Mond während der Eklipse⁸⁴, von den Sinnesorganen⁸⁵ absorbiert wurde und in tiefen Schlaf verfiel; [ihm,] der im Augenblick des Aufwachens [im Bewusstsein:] “Bis vorhin schlief ich”⁸⁶ [von sich selbst]⁸⁷ wiedererkannt wird, Śri Dakṣiṇāmūrti, in der segensreichen Gestalt des Guru, [sei] diese Ehrerbietung!

82 Wörtl.: als Mensch; d.h. als *puruṣa* (vgl. 8c bzw. Anm. 95).

83 Vgl. 3a.

84 Wörtl.: wie die von Rāhu verschlungenen Sonne und Mond. Rāhu, der “Ergreifer”, ist die Bezeichnung eines Dämons, der für die periodische Sonnen- und Mondfinsternis verantwortlich gemacht wird. Er gilt auch als einer der neun Planeten (*navagraha*).

85 Vgl. 4b: *cakṣurādikaraṇadvārā*.

86 D.h. existierte ich als reines Sein, frei von allen psychosomatischen Identifizierungen.

87 Hierbei folgen wir dem Sureśvara zugeschriebenen Kommentar 6.22cd:

ātmā svayamprakāśātvājjānātyātmānamātmanā //

(zit. und übers. in Mahadeva Sastry a.a.O., S. 126).

*bālyādisvapi jāgradādisu tathā sarvāsvavasthāsvapi
vyāvṛttāsvanuvartamānamahamityantaḥ sphurantaḥ sadaḥ /
svātmānam prakaṭikaroti bhajatām yo mudrayā bhadrayā
tasmai śrīgurumūrtaye nama idam śrīdakṣiṇāmūrtaye //*

Ihm, der vermittels der glücksverheissenden Geste⁸⁸ den sich [ihm] in Liebe Hingebenden sein eigenes Selbst⁸⁹ offenbart, das allezeit als “Ich”⁹⁰ im Innern leuchtet und durch alle sich voneinander unterscheidenden [Alters- und Bewusstseins-]zustände⁹¹, wie die Kindheit usw.⁹² und desgleichen das Wachsein usw.⁹³, hindurch fortbesteht; [ihm] Śrī Dakṣiṇāmūrti, in der segensreichen Gestalt des Guru, [sei] diese Ehrerbietung!

In diesen beiden Versen tritt der Verfasser den Beweis für seinen anthropozentrischen Geistmonismus an. Anhand der bereits in den älteren Upaniṣaden⁹⁴ in wesentlichen Zügen vorgebildeten Lehre der drei bzw. vier Bewusstseinszustände des verkörperten, das heisst als verkörpert vorgestellten Selbst versucht er dessen alleinige Realität zu erweisen. Es versteht sich von selbst, dass auch hier von der niederen, relativen Wirklichkeitsebene ausgegangen wird, auf der allein das an sich qualitätslose Selbst als mit Körper, Sinnesorganen, Intellekt usw. versehen vorgestellt und erfahren wird.

Die upaniṣadische Bewusstseinslehre unterscheidet vier mikrokosmische Zuständigkeiten: das Wachen (*jāgarita-* bzw. *jāgrat-*), den Traum(schlaf) (*svapna-*), den (traumlosen) Tiefschlaf (*suṣupta-* bzw. *suṣupti-*), und schliesslich den absoluten, transzendenten “vierten Zustand” (*turya-* bzw. *turya-sthāna* oder *-avasthā*). Wie wir vom ersten Vers her wissen, verbinden den Wach- und Traumzustand die Erfahrung des Universums als einer vom Selbst getrennten, ausserhalb liegenden Objektwelt. Im Unterschied zum Wachen sind jedoch im Traum Körper und Sinnesorgane nicht mehr tätig und vom Selbst losgelöst. Im traumlosen Tiefschlaf dagegen sind auch das Gemüt (*manas*) und der Intellekt (*buddhi*) stillgelegt, womit jegliche psychosomatische Tätigkeit ausgeschlossen ist. Das heisst, dass im Tiefschlaf die Wahrnehmung der Erscheinungsvielfalt vorübergehend aussetzt, ein Umstand, der dem *vedāntin* Beweis ist für die Unwirklichkeit,

88 Zur Ikonographie und Interpretation siehe Teil I mit Anm. 25.

89 Semantisch als auch logisch ebenso in allgemeinem Sinne fassbar als: *das* eigene Selbst – insbesondere in bezug auf die ihm Hingegebenen.

90 Siehe 5b bzw. o. Anm. 77.

91 Wörtl.: partikularisierte oder Einzel-Zustände.

92 ..., Jugend und Alter.

93 ..., Traum[-Schlaf] und [traumloser] Tiefschlaf.

94 BĀU. IV.3.7-38; Māṇḍūkya-u.; vgl. ChU. VIII.11.1.

weil Vergänglichkeit und Wandelbarkeit der Erscheinungswelt. Andererseits gilt ihm das nach dem Erwachen aus dem Tiefschlaf erhaltene Bewusstsein um die Tiefschlaferfahrung als Nachweis für die Kontinuität des Selbst, das hier in seinem von allen Identifikationen freien Zustand des reinen Selbst-Seins existiert. Mit dieser Argumentation betrachtet der Vedānta die einzige wirkliche, weil allein durch alle Bewusstseins- und Wachstumszustände hindurch andauernde, unveränderliche Existenz des Selbst als bewiesen. Das “allezeit im Innern leuchtende ‘Ich’ oder Selbst” erinnert freilich an die Metapher des Lichts im Topf (4a), das ebenso wenig von den Veränderungen des Gefäßes betroffen wird wie das verkörpert vorgestellte Selbst durch die psychosomatischen Vorgänge und bewusstseinsmässigen Veränderungen.

Obschon das Selbst im Tiefschlaf in seinem objektlosen, reinen Sein manifest ist, da es nicht mehr mit Aspekten der Erscheinungswelt identifiziert wird, stellt auch er aus naheliegenden Gründen noch nicht den angestrebten, erlösenden Idealzustand des Selbst dar: Der Tiefschlaf ist von begrenzter Dauer und die für ihn charakteristische Selbst-Identität ist keine bewußte. Aus diesem Grund gilt sein Zustand als gleichermassen illusionär wie der Wach- und Traumzustand. Aus der Sicht der *māyā*-Tätigkeit wird er sogar mit der Sonnen- und Mondfinsternis verglichen, da in ihm nicht einmal eine (Teil-) Wahrnehmung, ein Bewusstsein um den phänomenalen Widerschein des Geistlichts möglich ist, welches hier bewusstseinsmässig völlig verhüllt bleibt. Doch wie die Sonne bei ihrer Verdunkelung durch den Mond in ihrer Existenz und Strahlkraft nicht beeinträchtigt wird, sondern bloss die partikulare, periphere Sicht des Menschen, so bleibt auch das Selbst im Tiefschlaf von der *māyā* unberührt.

Wie in Vers 6c angedeutet, besteht aus der Sicht dieser Bewusstseinslehre Selbst-Erkenntnis in der direkten und ununterbrochenen Vergegenwärtigung der im Tiefschlaf vorhandenen, doch unbewussten Selbst-Identität; das heisst in der Erhebung der Tiefschlaferfahrung ins Wachbewusstsein, die in einem hier nicht explizit erwähnten “vierten” Zustand des Überwachseins oder kosmischen Bewusstseins resultiert.

*viśvam paśyati kāryakāraṇatayā svasvāmisambandhataḥ
śisyācāryatayā tathaiva pitṛputrādyātmano bhedataḥ /
svapne jāgrati vā ya esa puruṣo māyāparibhrāmitas-
tasmai śrīgurumūrtaye nama idam śrīdakṣiṇāmūrtaye //95*

95 Statt *ātmanā bhedataḥ*, der Lesung aller von mir eingesehenen Textausgaben, lese ich mit einer vereinzelten Handschrift (Gussner 1973, 147) *ātmano bhedataḥ*.

Ihm, dem Selbst [im Menschen]⁹⁶, das, von der *māyā* im Traum oder im Wachen herumgetrieben⁹⁷, alles [in Dualitäten] schaut, [nämlich] als Wirkung und Ursache, im Verhältnis von Besitz und Besitzendem, als Schüler und Lehrmeister, und ebenso in Unterschieden bestehend wie zwischen Vater und Sohn usw.; [ihm,] Śrī Dakṣināmūrti, in der segensreichen Gestalt des Guru, [sei] diese Ehrerbietung!

Sollten an der einen oder anderen Stelle noch Zweifel an der Konsequenz des monistischen Denkens des Verfassers übriggeblieben sein – wie zum Beispiel in bezug auf das dualistisch erscheinende Verhältnis zwischen dem *ātman/īśvara* und dem Urstoff bzw. der Schöpfung in der zweiten Strophe –, so werden sie in diesem, die ursprüngliche Hymne abschliessenden Vers gänzlich ausgeräumt. Hier auf dem philosophischen Höhepunkt des Preises wird aus der Sicht der letzten Wahrheit die bekanntlich nur im Traum und Wachen zur Vorstellung kommende Weltschöpfung (1) noch einmal als rein *māyā*-bedingte Täuschung hingestellt. Ihre dualistische Erfahrung wird anhand von vier kategorialen Beispielen exemplifiziert, aus welchen aus der Gesamtsicht der Hymne die folgenden Schlüsse gezogen werden können:

1. Der *ātman/īśvara* ist in kosmologischer Hinsicht weder *causa materialis* noch *causa efficiens* der empirischen Erscheinungswelt, so wenig seiner fingierten Schöpfer-, Erhalter- und Zerstörertätigkeit eines an sich nicht-existenten Universums letzte Wirklichkeit zukommt.

2. Das die relative, empirische Wirklichkeit bestimmende Verhältnis von Besitzer und Besitz bzw. von Mensch und Welt, welches jenes von verkörperte Selbst (*dehin*) und Körper (*deha*) miteinschliesst, ist gleichermaßen fiktiv, da weder die objektivierende Projektion der Welt, noch die Belegung bzw. Identifikation des Selbst mit deren Teilen wirklicher Natur ist.

3. In der Verwirklichung des Selbst realisiert der Schüler seine existentielle Identität mit seinem vormals mit dem Körper identifizierten Guru: In der absoluten Einheitserfahrung stellt sich der Guru, damit aber auch Gott und die Welt in ihrem Wirklichkeitsaspekt (3), als zugleich immanentes und transzendenten, eben universales Selbst (*sarva-ātman*) heraus. Die Erkenntnis der ontologischen Identität von Guru und Śiṣya, der in dieser soteriologischen, an den höchsten Guru gerichteten Hymne besondere Bedeutung zukommt, hat aber auch für die Erlösungsvorstellung weit-

96 *puruṣa*; wörtl.: Mensch, in unserem Zusammenhang jedoch wie *pumīs* bzw. *pumān* (siehe 6b bzw. Anm. 82, und 9a) synonym zu *ātman* und *aham* verwendet.

97 Wörtl.: [wie in einem Strudel] herumgewirbelt.

reichende Konsequenzen. Die dualistische Vorstellung von Meister und Schüler ist ja eng mit jener von Wissen und Nicht-Wissen, von Heilslehre und Heilsstreben, und letztlich von Bindung und Erlösung bzw. Erlösungsbedürftigkeit verbunden. Die Vorstellung von Werden und Vergehen oder von Geburt und Tod bzw. Wiedergeburt und damit auch von Verhaftung und Befreiung aber besteht nur in bezug auf die illusionäre Erscheinungswelt. Dem zum reinen Selbst-Sein durchgebrochenen Adepen erweist sich die Idee der Heilsnotwendigkeit, des Heilsstrebens und der Heilsverwirklichung (im Sinne eines zunächst nicht vorhandenen, erst zu erlangenden Wertes oder Zustandes) als ebenso unwirklich wie die Dreiheit von Lehrer, Belehrung und Schüler.

4. Die ausdrückliche Erwähnung des Verhältnisses von Vater und Sohn als Beispiel für die irrtümliche "Spaltung" eines wesenhaft Ganzen deutet schliesslich auf historisch-anthropologischer Ebene die ontologische Einheit der Menschheit über ihren Urvater (Manu) an. In der Wahl des Paradigmas gibt der Verfasser freilich seiner für die brahmanische Hochkultur charakteristischen patriarchalischen Denkweise Ausdruck.

Als fünfter, zusammenfassender Schluss postuliert sich in diesem absoluten, spiritualistischen Illusionismus das Selbst als *ens realissimum*, in dessen unmittelbarem Innesein alle durch Raum und Zeit bedingten mikro- und makrokosmischen Zuständigkeiten, Gegensätze und Modifikationen jenseits des diskursiven Denkens und der objektivierenden Wahrnehmung aufgehoben werden.

9

*bhūrambhāmsyanalo 'nilo 'mbaramaharnātho himāṁśuh pumān-
ityābhāti carācarātmakamidam yasyaiva mūrtyaśṭakam /
nānyatkimcana vidyate vimṛśatāṁ yasmātparasmādvibhos-
tasmai śrīgurumūrtaye nama idam śrīdakṣiṇāmūrtaye //*

Ihm, dessen achtfache Gestalt, die sich aus dieser [ganzen] beweglichen und unbeweglichen [Welt]⁹⁸ zusammensetzt, als Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther, als Sonne [und] Mond, [sowie] als [verkörpertes] Selbst⁹⁹ in Erscheinung tritt; ausser dem, unübertrefflich [und] alldurchdringend¹⁰⁰, für jene, die [seiner] gewahr sind¹⁰¹, nichts existiert¹⁰²; [ihm,] Śrī Dakṣiṇāmūrti, in der segensreichen Gestalt des Guru, [sei] diese Ehrerbietung!

98 D.h. das gesamte organische und anorganische Universum.

99 Vgl. 6b bzw. Anm. 82.

100 Auch: allgegenwärtig; oder: dem höchsten Herrn.

101 Oder: die gründlich [darüber, (oder:) über ihn] nachdenken.

102 Wörtl.: erkannt wird; oder: zu finden ist.

Abgesehen davon, dass, wie in der Einleitung vermerkt, etwa ein Drittel der Manuskripte die Hymne als Oktade aufführen, sind die Verse neun und zehn aus inhaltlichen Gründen als spätere Anfügungen zu betrachten. In stilistischer Hinsicht halten zwar auch diese Strophen das anspruchsvolle Versmass durch, und Vers neun übernimmt ausserdem den Kehrreim des *aṣṭaka*; in thematischer Hinsicht aber ist ein Bruch unverkennbar. Insbesondere lässt sich durch nichts erklären, dass ein- und derselbe Verfasser den Höchsten nun noch einmal¹⁰³ und in der spezifischen Art śivaitischer Theologen in seiner unwirklichen, mit der fiktiven Erscheinungswelt identifizierten “achtfachen Gestalt” (*aṣṭamūrti*) preisen will, nachdem er seine gnostische Lehre mit einem eindrucksvollen Bekenntnis zur absolutmonistischen Philosophie des Selbst gekrönt hat. Er würde sich dadurch in einen unverständlichen Widerspruch zu einem Illusionismus setzen, der die Oktade wie ein roter Faden durchzieht. Insofern ihr Schwergewicht in Übereinstimmung mit der in Wirklichkeit formlosen Gestalt Dakṣinā-mūrtis auf dem überpersönlichen Aspekt der letzten Wirklichkeit liegt, will auch die theistische Note dieses Verses nicht zum *aṣṭaka* passen. Auf dem Hintergrund der seit den Purāṇas in den śivaitischen Systemen verbreiteten Charakterisierung Śivas als *aṣṭamūrti* bzw. Allgott¹⁰⁴ kann mit einiger Sicherheit angenommen werden, dass ein śivaistischer Theologe der Hymne zum Abschluss einen sektarisch-theistischen Anstrich zu geben versuchte¹⁰⁵. Die Idee der *aṣṭamūrti* mag aber auch aus dem für die indische Kultur typischen, qualitativen Zahlenempfinden heraus an dieser Stelle interpoliert worden sein, zumal die Zahl acht ja gerade im Śivaismus als besonders heilig gilt¹⁰⁶. Eine inhaltliche Verbindung zwischen den acht Formen Śivas und der Oktade lässt sich freilich nicht herstellen.

10

*sarvātmatvamitisphuṭīkrtamidam yasmādamuṣminstave
tenasya śravaṇāttadarthamananāddhyānācca saṃkīrtanāt /
sarvātmatvamahāvibhūtisahitam syādīśvaratvam svataḥ
siddhyettatpunaraṣṭadhā pariṇataṁ caīśvaryamavyāhatam //107*

103 Nach den Versen 1-3.

104 Siehe z.B. das Śivamahimnaḥstotra 26, und Gonda 1976, S. 40ff.

105 Vgl. die Argumentation Gussners a.a.O., S. 149.

106 Aus demselben Grund mögen in Vers zehn die *aṣṭa-siddhis* miteingeschlossen worden sein.

107 Bhagavat (a.a.O., S. 358) und Gussner (a.a.O., S. 147), zusammen mit etwa der Hälfte der von letzterem beigezogenen Manuskripte, lesen in b śravaṇāttathārtha-

Da in dieser Preishymne das All-sein des Selbst deutlich gemacht worden ist, wird sich durch ihr Anhören, durch die gedankliche Vertiefung in ihre Bedeutung, durch die [yogische] Versenkung [über sie], und durch ihre hingebene Rezitation unwillkürlich *īśvaras* Stand¹⁰⁸ zusammen mit der Machtfülle des All-seins des Selbst einstellen¹⁰⁹, [und] wird damit die vollkommene, unumschränkte übernatürliche Kraft achtfacher Art¹¹⁰ wiedererlangt.

An der Aufzählung des aus dem Anhören (usw.) der Hymne erwachsenden Lohnes ist dieser Vers unzweideutig als *phalaśruti* oder *śravaṇaphala*, “[Erklärung in bezug auf] die Frucht des Anhörens [und des Rezitierens]” der Hymne, zu erkennen. *phalaśrutis* sind zwar auch in philosophischen *stotras* keine Seltenheit, werden aber auch hier zumeist später von Schülern oder Verehrern des Verfassers am Ende angefügt. Doch auch aus inhaltlichen Gründen kann dieser Vers kaum vom Autor des *aṣṭaka* verfasst worden sein. Weniger die zum Gewinn des *śravaṇaphala* aufgezeigten Heilsmittel – in deren drei ersten die typisch vedāntische dreistufige Erkenntnismethode¹¹¹ wiedererkannt werden kann – als bestimmte, in Aussicht gestellte Verdienste erwecken diesbezüglich Argwohn. Während die “Machtfülle des All-seins des Selbst” im engen Raum der Oktade verbleibt und auch der “Stand *īśvaras*” allenfalls mit Śiva-Dakṣināmūrti in Verbindung gebracht werden kann, steht der Einschluss der acht übernatürlichen Fähigkeiten (*aṣṭa-siddhi*) in krassem Widerspruch zum spiritualistischen Illusionismus des *aṣṭaka*; denn die *aṣṭa-siddhis* gehören noch immer dem empirischen Erfahrungsbereich an und sind daher aus geistmonistischer Sicht nicht erstrebenswert.

III

Wenn wir uns nun der Verfasserfrage zuwenden wollen, sei zunächst nochmals daran erinnert, dass – mit Ausnahme von Gussners eingangs erwähn-

108 D.h. die Identität mit dem höchsten, hier als Śiva-Dakṣināmūrti personifizierten Gott.

109 Dem Optativ *syāt*, wie auch *siddhyet* in d, eignet in diesem Kontext Futurbedeutung (siehe z.B. W.D. Whitney, *Sanskrit Grammar*, Delhi etc., 1977, § 577).

110 Die *aṣṭa-siddhis*: die Fähigkeit, sich unendlich zu verkleinern oder unsichtbar zu machen; schwerelos zu werden; sich grenzenlos zu vergrößern und an alles heranzureichen; sich alle Wünsche erfüllen zu können; Körper und Psyche vollkommen zu beherrschen; in das Naturgeschehen einzugreifen; sich willensmäßig überallhin zu versetzen.

111 Entwickelt in BĀU. II.4.5.

ten Untersuchung, in der das *Dakṣiṇāmūrtistotra* als einzige von Śaṅkara selber verfasste Hymne herausgestellt wird – bis heute keine der über 300 Śaṅkara zugeschriebenen Hymnen von der westlichen (und japanischen) Indologie als echt betrachtet wird. Diesbezüglich ist immer wieder argumentiert worden¹¹², dass Śaṅkara als Verfechter eines absoluten Monismus (*kevala-advaita*) kaum devotionale, an persönliche Gottheiten gerichtete Hymnen verfasst haben könne, da jenen nach der Lehre von den Realitätsgraden im *Advaita-Vedānta*¹¹³ keine letzte Wirklichkeit zu kommt. Dieses Argument ist jedoch bereits von Gonda¹¹⁴ entkräftet worden, der gerade in Śaṅkaras Übernahme der *upaniṣadischen* Lehre einer höheren, absoluten und einer niederen, relativen Wahrheit¹¹⁵ eine Möglichkeit für den Philosophen sieht, volkstümliche religiöse Vorstellungen und Glaubensinhalte widerspruchslös in seinem System zu assimilieren. Ganz allgemein gilt ja für die traditionellen indischen Philosophen, dass sie kein Elfenbeinturmdasein führten, sondern meist im öffentlichen Leben standen und – häufig als Wandermisionare, wie gerade Śaṅkara selber – mit allen Volksschichten in Berührung kamen. Auf dem Hintergrund ihrer gewichtigen volkspädagogischen Funktion darf wiederum angenommen werden, dass indische Philosophen nicht nur voraussetzungsreiche Kommentare zur vedischen Offenbarung und Überlieferung verfasst haben, aus welchen nur geistig geschulte und fortgeschrittene Schüler Nutzen ziehen konnten, sondern dass sie sich auch dem Volk in der einen oder anderen Form mitteilten. Hierfür stand ihnen in der *stotra*-Literaturgattung ein Mittel zur Verfügung, das sich vorzüglich dafür eignete, ihre metaphysischen Kernlehren mit populären, theistisch-devotionalen Vorstellungen und Praktiken¹¹⁶ zu verbinden und dergestalt unter dem Volk zu verbreiten. Es lässt sich daher kaum vorstellen, dass ein engagierter, missionarisch aktiver Philosoph von der Grösse Śaṅkaras dieses mächtvolle Medium zur Verbreitung seiner Lehren ungenutzt gelassen hat. Andererseits aber darf als ebenso unwahrscheinlich gelten, dass er der Verfasser ausgesprochen devotional-theistischer oder tantrischer Hymnen ist und eine große Anzahl von *stotras* verfasst hat, wie es die Tradition wahr-

112 So noch jüngstens bei Lienhard 1984, S. 139.

113 Siehe hierzu Hacker 1952.

114 1977, S. 252f.

115 *Muṇḍaka-u.* I.1.4-5.

116 Insbesondere die hingebungsvolle Rezitation (*saṃkīrtana*) der heiligen Schriften, aber auch von Stücken der *stotra*-Literatur.

haben möchte¹¹⁷. Diese Annahme darf als inzwischen durch Gussners Studie bestätigt gelten, mit der wir uns nun auseinanderzusetzen haben. Insofern selbst Śaṅkara-Spezialisten vom Ergebnis von Gussners 1973 von der “Harvard University” angenommenen Dissertation keine Notiz genommen zu haben scheinen¹¹⁸, wird ihre Diskussion, die wir hier freilich auf das Dakṣināmūrti-stotra bzw. -aṣṭaka beschränken müssen, nicht zwecklos sein.

Auf dem Hintergrund unserer oben angestellten Überlegungen ging Gussner zweifellos von der richtigen Vermutung aus, dass echte Śaṅkara-Hymnen am ehesten unter *stotras* advaitischen Charakters zu finden sein müssten. Unter diesen wählte er jene 17 aus, die vom Śaṅkara-Herausgeber H.R. Bhagavat als echt bezeichnet wurden¹¹⁹. Zur Kritik sei gleich vorweg genommen, dass eine Hymne von 32 Verszeilen, von welchen ein Viertel durch den Refrain belegt wird, inhaltlich weder die Komplexität noch das Gesamtspektrum eines philosophischen Systems wiederzugeben erlaubt. Ausserdem wird sich der Verfasser, der diese Form der Kurzdichtung wählt, zwangsläufig eines anderen Stils bedienen als bei längeren Gedichten und einfacheren Metren, ganz zu schweigen von seiner Ausdrucksweise in Prosa. Unsere Hauptkritik an Gussners Verfahren liegt daher darin, dass einerseits das quantitative Wortmaterial für eine statistische Untersuchung nicht ausreichend ist, und andererseits die Wortwahl, insbesondere bei unterschiedlicher – mehr devotionaler oder didaktischer – Intention, nicht als repräsentativ gelten kann, auch nicht für alle metrischen Werke eines Verfassers. Hinzu kommt die Schwäche aller selektiv-quantitativen Methoden, dass spezifische literarische und thematische Eigenheiten eines Werkes als auch ein allfälliges entwicklungsbedingtes Gefälle

117 Hier ist freilich das ahistorische oder besser überhistorische Empfinden in der indischen Kultur zu berücksichtigen, in dem Personen – und auch Götter – gleichen Namens oder gleicher Tradition miteinander identifiziert werden; ferner das überpersönliche Selbstverständnis bzw. die Guru-Identität nachfolgender oder späterer Schüler, die ihre eigenen Werke unter dem Namen ihres direkten oder Ur-Lehrmeisters verfassten (bezüglich Śaṅkara siehe Gonda a.a.O., S. 253, Anm. 148, und Lienhard a.a.O., S. 140).

118 Zumindest in Vetter (a.a.O., S. 12) und Potter (ed., 1981) wird die Studie nicht verzeichnet.

119 Gussner 1976, S. 259, Anm. 1: Advaitapañcakam, Ātmasaṭkam, Upadeśapañcakam, Kāśipañcakam, Kaupīnapañcakam, Carpaṭapañjarikāstotram, Dakṣināmūrti-stotram, Dvādaśapañjarikāstotram, Dhanyāṣṭakam, Nirguṇamānasapūjā, Nirvāṇamañjari, Parā Pūjā, Maniṣāpañcakam, Vijñānanaukā, Saṭpadīstotram, Harim Ide.

unter Werken desselben Verfassers¹²⁰ unerfasst bzw. unberücksichtigt bleiben. Es erstaunt daher nicht, dass von den drei, zwecks Untersuchung der statistischen Häufigkeit ausgewählten Wortkategorien – (a) in den ausgewählten Hymnen häufig belegte Begriffe (*ānanda*, *bhakti*, *hṛd*); (b) für philosophische Werke ebenso wie für devotionale Hymnen passende Begriffe (*duḥkha*, *samsāra*, *mokṣa/mukti*); (c) inhaltsunabhängige Adverbien (*yathā*, *tathā*, *tu*)¹²¹ – nur die letzte in unserer Hymne belegt werden kann. Ausdrücke wie *namah* (Refrain), oder *bhajatām* (7c), und *viśvam* (1a, 8a), *punarāvṛttir-bhavāmbhonidhi* (3c) oder *jagat* (2a, 4c) zeigen jedoch, dass das *āṣṭaka* auch Begriffe der beiden anderen Wortkategorien enthält. Die Untersuchung der Verfasserfrage des *stotra* wird zwar durch eine hermeneutische Detailstudie ergänzt, in deren Verlauf gezeigt wird, dass die Verwendung des fünf Mal belegten *māyā*-Begriffes¹²², und auch die allgemeine Thematik der Hymne, im spezifischen Rahmen des USP. verbleibt¹²³. Dieses Faktum, welches wir hier nicht weiter zu belegen brauchen, kann aber durch keinen anderen, für Śaṅkara typischen Begriff bzw. Begriffsverwendung, wie *avidyā*, *nāmarūpa* oder *īśvara*, erhärtet werden, die im *āṣṭaka* nicht vorkommen. Damit fällt die Verwendung von *māyā* aber auch aus dem Rahmen des statistischen Verhältnisses dieser Begriffe in authentischen Werken Śaṅkaras: Im USP. stehen *māyā*¹²⁴, *nāmarūpa* und *avidyā* im Verhältnis von 4:5:15 – im Brahmasūtrabhāṣya (BrSBh.) gar in jenem von 2:7:10¹²⁵ –, indessen im Dakṣiṇāmūrtyaṣṭaka nur *māyā* und zwar in auffälliger Häufigkeit belegt ist. Dieser Umstand kann aber mit Gussner mit der spezifischen Thematik der Hymne, den verschiedenen, *māyā*-bedingten Bewusstseinszuständen des verkörperten Selbst, erklärt werden.

Halten wir einen Augenblick inne und stellen wir fest, dass von den von Hacker und Mayeda eruierten sechs Hauptkriterien bezüglich der Echtheit von Śaṅkara-Werken¹²⁶ lediglich eines – der relativ seltene Gebrauch des *māyā*-Begriffes im Vergleich zu jenem von *avidyā* – (negative)

120 Siehe Hacker 1968, der nicht nur eine Entwicklung Śaṅkaras vom klassischen Yoga zum Advaita-Vedānta wahrscheinlich macht, sondern auch Entwicklungsstufen in der advaitischen Phase selber aufzeigt.

121 Gussner a.a.O., S. 260.

122 In 1b, 2b, 5c, 6a und 8c; *māyāvin* in 2c nicht mitgerechnet.

123 Gussner (1973, S. 155-161) wendet dabei Mayedas (1965) bzw. Hackers Methodik (1950) an.

124 Ohne *māyāvin*.

125 Mayeda a.a.O., S. 184.

126 Resümiert in Potter a.a.O., S. 115.

Anwendung auf unsere Hymne findet, die semantische Verwendung von *māyā* jedoch nicht über jene im USP., und damit auch nicht über jene im BrSBh., hinausgeht. Wenn wir die Tatsache berücksichtigen, dass die Echtheitskriterien insonderheit vom BrSBh., Śaṅkaras Hauptwerk in Prosa, erfüllt werden, und das literarische und thematische Gefälle zu einer relativ populären, die volkstümlichen Bedürfnisse nach devotionaler Verehrung berücksichtigenden Oktade einbeziehen, werden wir sie jedoch nicht als absolut gültigen Massstab einsetzen. Andererseits wird uns aber auch Gussners vorwiegend stilistisch-statistische Beweisführung nicht stichhaltig genug sein, welche äussere Authentizitätskriterien, insbesondere das Kolophon der Manuskripte, unausgewertet lässt. Von Hacker¹²⁷ ist bekanntlich aufgezeigt worden, dass der vedāntische Grossmeister unter seinen Zeitgenossen unter dem Namen “Śaṅkara-bhagavat(-pāda bzw. -pūjyapāda)” bekannt war, und dass nur jene Werke als echt gelten können, die ihm im Kolophon unter einem dieser Namen zugeschrieben werden. Freilich aber ist die von Hacker eingesehene Zahl von Manuskripten des Dakṣināmūrtyaṣṭaka^{127a}, in deren Kolophon der Name “Śaṅkarācārya” als Verfasser erscheint, zu klein, als dass daraus ein schlüssiger Beweis für die Unechtheit des Werkes gezogen werden könnte. Zum Abschluss wollen wir darum untersuchen, inwiefern sich Gussners schmale Beweisgrundlage unter Einbeziehung bisher unberücksichtigter Aspekte und weiterer möglicher Echtheitskriterien breiter abstützen lässt oder verstärkt in Frage zu stellen ist. Wir untersuchen zunächst die Hymne nach weiteren, für Śaṅkara typischen Philosophemen und gehen hernach auf Gegenargumente ein.

Über den *māyā*-Begriff und dessen Verwendung hinaus lassen sich eine Reihe anderer Ideen mit Śaṅkaras Denken in mehr oder weniger enge Verbindung bringen: So in erster Linie der illusionistische Grundton der Hymne, der bei Śaṅkara stets mit dem Geistmonismus einhergeht und ebenfalls die drei Bewusstseinszustände, insonderheit den Traum, betrifft¹²⁸. Vers zwei ruft Śaṅkaras Beschreibung der unentfalteten Welt als potentielle, mit *nāmarūpa* identische Samenkraft (*bīja-śakti*) in Erinnerung, deren Träger *iśvara* ist¹²⁹; ferner die für den *advaitin* typische Unbestimmtheit, ob der *ātman/iśvara* bloss *causa efficiens* oder auch *causa*

127 1947, e.g. S. 13.

127a Ebda., S. 9.

128 Siehe ders. 1968, S. 249, und 1950, S. 270; vgl. ebda., S. 273 (BrSBh. I.4.2-3: ...*māyāmayaī mahā-suptih...*

129 I.2.22, ebda., S. 258, 280.

materialis ist¹³⁰. Die Strophen drei und vier stehen in ihrer Beschreibung der Lichtnatur des Selbst gleichfalls in weitgehender Übereinstimmung mit zentralen Stellen in authentischen Śaṅkara-Werken¹³¹. Die Zitierung advaitischer Kernsätze aus den Upaniṣaden (3b, 4c) kann hingegen kaum als Śaṅkara eigentümlicher Zug herausgestellt werden^{131a}. Auch in Vers fünf liegt eine advaita-vedāntische Charakteristik, die *adhyāsa*- bzw. *adhyāropa*-Lehre, vor, wiederum jedoch ohne die für Śaṅkaras Verwendung typische Identifizierung mit der *avidyā*¹³². Die in den Versen eins, sechs und sieben dargestellte anthropologisch-psychologische Hauptthematik lässt sich dagegen, wie bereits von Gussner bemerkt, in enge Beziehung zum USP. (z.B. XVII. 14-18) setzen¹³³. Eine gnoseologische Anthropologie findet sich aber auch in Śaṅkaras BĀUBh.¹³⁴. Als weitere Eigentümlichkeit von Śaṅkaras Denken kann die Verschmelzung von Theismus und Monismus bzw. die terminologische Ungenauigkeit, ja Vertauschbarkeit von *īśvara* und *brahman* bzw. *ātman*¹³⁵ in der Identität von Dakṣiṇāmūrti und dem Selbst – gleichsam als religionsphilosophische Kennzeichen der Hymne – wiedergefunden werden. Insofern sich Śaṅkaras *īśvara*-Begriff jedoch unter seinen Schülern noch nicht viel weiter entwickelt, grenzt dieses Merkmal nur gegen den späteren Vedānta ab. Das *astaka* enthält andererseits aber auch keine Begriffe, die, wie zum Beispiel *anādi*, *anirvacanīya* oder *rajas* und *tamas* in bezug auf den *māyā*-Begriff, für die vedāntische Entwicklung nach Śaṅkara typisch sind.

Unsere Diskussion des Verfasserproblems aus der Sicht von Śaṅkaras Denken zeigt, wie schwierig es ist, ausschliesslich für diesen Philosophen typische Denkmuster und Begriffsverwendungen im *astaka* nachzuweisen. Wenn die wenigen einschlägigen Anhaltspunkte für Śaṅkaras Autorschaft der Hymne als beweiskräftig genug gelten sollen, müssen sie jedenfalls allfälligen Gegenargumenten standhalten. Diesbezüglich ist an erster Stelle Rays vor mehr als einem halben Jahrhundert aufgestellte Behauptung

130 Siehe ebda., S. 273ff., 280.

131 BĀUBh. IV.3.1-7 (diskutiert in Hacker 1948, S. 242ff., ders. 1968, S. 143ff., und 1970), und USP. XVIII (siehe Vetter a.a.O., S. 83 mit Anm. 82, u. S. 96-102, wo Śaṅkaras komplexe Theorie des Widerscheins des Geistlichts auf dieser Textgrundlage erörtert wird).

131a Immerhin enthält der USP. ein eigenes Kapitel (XVIII.) zur *tat-tvam-asi*-Identitätsformel (3b).

132 Siehe Hacker 1950, S. 248ff., 265.

133 Gussner 1973, S. 161; siehe auch Mayeda 1979, S. 43ff.

134 IV.3.2ff. (siehe o. Anm. 131).

135 Siehe z.B. USP. X.8, und Hacker a.a.O., S. 283ff.

aufzugreifen, dass das *Dakṣināmūrtistotra* von einem Philosophen des kaśmīrischen Śivaismus, Utpaladeva oder Abhinava Gupta, verfasst worden sei, und der Sureśvara zugeschriebene Kommentar¹³⁶ aus jenen Schülerkreisen, möglicherweise von Kṣemarāja, einem Schüler Abhinava Guptas, stamme¹³⁷. Freilich brauchen wir uns nicht lange über dieser auf einseitiger Argumentation aufbauende These aufzuhalten, welche bedeutend leichter zu widerlegen ist als Śaṅkaras Autorschaft, zumal die stärker śivaitisch-theistisch geprägten Verse neun und zehn als spätere Anfügungen wegfallen. Śiva-Dakṣināmūrti wird zwar ebenso von śivaitischen Tantrikern Nord- und Südindiens für ihre Lehren beansprucht¹³⁸ wie von orthodoxen Vedāntisten, wie zum Beispiel den Śaṅkarācāryas¹³⁹. Darüberhinaus bleiben jedoch als Anhaltspunkte für Rays These lediglich der isolierte Ausdruck *mudrayā bhadrayā* (7c) und einige Begriffe, die im kaśmīrischen Śivaismus eine besondere Bedeutung und Verbreitung erlangt haben und unten erörtert werden sollen. Neben anderen Gegenargumenten erweist sich diese These schon angesichts der diffamierenden Blossstellung des “Śūnyavāda” in Vers fünf als gegenstandslos, da just im kaśmirischen Śivaismus die Erfahrung der letzten Wirklichkeit u.a. mit “Leere” umschrieben wird¹⁴⁰. Gerade die Absicherung gegen den Nihilismus aber ist kein unbekannter Zug in Śaṅkaras System¹⁴¹. Wir können uns also hier darauf beschränken, die im *aṣṭaka* belegten “kaśmīrisch-śivaitischen” Begriffe und Ausdrücke – *sphuraṇam* bzw. *sphurantam* (3b, 7b), *spandate* (4b) und *pratyabhijñāyate* (6c) – Śaṅkaras Denken und eventuellem Gebrauch derselben gegenüberzustellen¹⁴².

136 Da Sureśvara (nach Nakamura: 720-770) ein direkter Schüler Śaṅkaras ist, wird seine angebliche Kommentierung des *stotra* von der Tradition gerne als Beweis für Śaṅkaras Autorschaft der Hymne angeführt. Wie aber, zum Beispiel, die Erwähnung der 36 *tattva* im *Dakṣināmūrtivārttika* (9.4c) andeutet, ist Sureśvaras Autorschaft zweifelhaft (siehe auch Markandeya Sastri 1973, S. 12).

137 Ray 1932, S. 121, 129.

138 Siehe z.B. Devasenapathi 1972, S. 183f.

139 Siehe o. Anm. 49 (Chandrasekharendra Sarasvati).

140 Abhinava Gupta, z.B., erklärt in seinem *Tantrāloka* (VI.10) in bezug auf die höchste Erfahrung: “Dieses wird als die Form der Leere des reinen Bewusstseins bezeichnet. Dies ist der höchste Zustand, wenn die Yogīs es als ‘nicht so, nicht so’ (*neti, neti*) erkennen” (übers. in Bäumer 1978, S. 77f.).

141 Siehe USP. III.3, XVI.15-16, und USG. II.55, 57-58, wo Śaṅkara mit dem Begriff *vaināśika*, “Nihilist”, die *mādhyamikas* im Auge hat, die den “Śūnyavāda” vertreten und Nāgārjuna (150-250) als Gründer ihrer Schule haben.

142 Freilich können hierbei nicht alle Werke Śaṅkaras einbezogen werden; unsere Untersuchung stützt sich hauptsächlich auf den USP. und die in Hackers Aufsätze verarbeiteten Textstellen.

Zu *sphuraṇam* und *sphurantam* ist zu bemerken, dass diese Ausdrücke, die sich in der Hymne auf die Lichtnatur des Selbst beziehen, in dieser Verwendung für den *advaitin* nicht typisch sind. In seiner bereits erwiesenen Illuminationslehre¹⁴³ verwendet Śaṅkara hauptsächlich die Begriffe *prakāśa(te)* und (*svayam-*)*jyoti*¹⁴⁴. Ausserdem kommt an unserer Stelle die Verwendung von *sphuraṇam* der Wortbedeutung von *abhivyakti* nahe; ein Umstand, der von Hacker¹⁴⁵ als einschlägiges Merkmal für unechte Werke Śaṅkaras bezeichnet wird.

Besser lassen sich bestimmte Formen und Ableitungen der Wurzel *spand* belegen, und zwar in einer Verwendung, die der Hauptthematik des *aṣṭaka* nahesteht. An mehr als einer Stelle¹⁴⁶ gebraucht Śaṅkara die Ausdrücke *spandana* und *spandita* zur Bezeichnung der Vibration des *manas* oder *citta*, durch die das Geistlicht als Vielheit bzw. als Wach- und Traumzustand in Erscheinung tritt. In Vers vier könnte also durchaus die für Śaṅkara typische Spannung zwischen seinem eschatologischen und kosmologischen *ātman*-Begriff wiedererkannt werden.

Auch die Wurzel *pratyabhijñā* lässt sich zumindest in einem Śaṅkara-Werk lokalisieren¹⁴⁷, allerdings im Zusammenhang der fälschlichen Identifikation des *ātman* mit Körper, Kaste, Familie usw. Sie kann an unserer Stelle (6c) aber auch im wörtlichen Sinne als Wiedererkennen des vermeintlich verloren geglaubten, doch in Wirklichkeit allezeit vorhandenen Urzustandes des Selbst verstanden werden.

Wir stellen fest, dass keiner dieser Begriffe und Begriffsverwendungen mit Śaṅkaras Gebrauch derselben völlig deckungsgleich ist oder als typisch für sein Denken bezeichnet werden könnte. Mit der Ausnahme vielleicht von *sphuraṇam* stehen sie aber in ihrer Bedeutung auch nicht in direktem Widerspruch zu seinem Denken. An dieser Stelle ist jedoch zu beachten, dass Śaṅkara sein System in enger Auseinandersetzung mit fremden Lehrmeinungen entwickelt hat und die Aufnahme von Elementen fremder Philosopheme, insbesondere von solchen der (Pūrva-)Mīmāṃsā, des Yoga

143 Siehe o. Anm. 131.

144 E.g. in USP. und USG. (siehe den Index bei Mayeda 1973).

145 1968, S. 136.

146 Māṇḍūkya-u.-bhāṣya 4-5, und Gauḍapādīya-kārikā-bhāṣya I.2 (diskutiert ebda., S. 127ff., und in Vetter a.a.O., S. 32, 44).

147 USG. I.15: *pratyabhijñāsīr*, so nach der grossen Mehrzahl von gedruckten Ausgaben, nicht aber nach Mayedas kritischem Text (1973, S. 194), der *pratyajñāsīr* liest.

und Sāṃkhya¹⁴⁸, typisch für ihn ist. Insofern kann also das sporadische Auftreten von Fremdbegriffen nicht überraschen, geschweige denn als allein beweiskräftiges Argument für die Unechtheit eines Werkes geltend gemacht werden. In bezug auf die Authentizität unseres Werkes im Besonderen ist ferner zu berücksichtigen, dass Erscheinungen wie doktrinäre Unstimmigkeiten, die Aufnahme fremder Lehrinhalte oder Glaubensvorstellungen und der Gebrauch sonst selten oder überhaupt nicht verwendeter Ausdrücke im Rahmen der *stotra*-Dichtung am wahrscheinlichsten sind. Mit anderen Worten: Im quasi eulogistischen Ausdruck eines Philosophen, und insonderheit eines *advaitin*, werden wir das grösste Gefälle bzw. die stärksten Abweichungen von seinem “systematischen”, “absoluten” Ausdruck in den Kommentaren verzeichnen können.

Wenn wir das Dakṣināmūrtistotra als mit einiger Wahrscheinlichkeit von Śaṅkara verfasst bezeichnen wollen, bleibt aber noch immer die zentrale Frage zu beantworten, warum er seine Lehre der Alleinheit des Selbst mit Śiva-Dakṣināmūrti verbunden hat. Während Śaṅkaras theistisches Interesse seiner Verfassung von *stotras* nur förderlich sein konnte, muss doch seine Wahl einer śivaitischen Gottheit eine besondere Bewandtnis gehabt haben, wenn wir Hackers begründeter These Glauben schenken wollen, dass der *advaitin* “zweifellos aus viṣṇuitischem Milieu stammt”¹⁴⁹. Warum – müssen wir uns dann fragen – wählte der Vedānta-Meister nicht Viṣṇu-Kṛṣṇa, der über die Bhagavadgītā hinaus als Vermittler der höchsten Erkenntnis (*jñānado guruḥ*) und als *ādi-guru* und *jagad-guru* verehrt wird¹⁵⁰? Hierzu ist zunächst zu bemerken, dass auch Viṣṇu-Kṛṣṇa eine Guru-Gott-Gestalt darstellt und als solche soteriologische Funktionen erfüllt, doch diesbezüglich Śiva, dem Guru *par excellence*, den Vorrang überlässt. Entscheidend für Śaṅkaras Wahl aber dürfte der Umstand gewesen sein, dass Śiva in seiner “nach Süden gewandten Erscheinungsform” die formlose, absolute Göttlichkeit oder das reine Sein verkörpert und “lehrt”. Viṣṇu-Kṛṣṇa ist in Übereinstimmung mit seiner Hauptfunktion als Erhalter der Welt in erster Linie ein Guru des rechten Verhaltens in der Welt, ein *dharma-guru*; Śiva-Dakṣināmūrti hingegen ist

148 Für Beispiele siehe Hacker a.a.O., S. 122, 144 (Mīmāṃsā), 136-146 (Yoga und Sāṃkhya).

149 Ebda., S. 124; siehe auch ders. 1965, e.g. S. 147, 151f., und Vetter a.a.O., S. 21, Anm. 13.

150 Z.B. Bhāgavata-purāṇa X.80.45, 32-33; I.8.25.

ein *mokṣa-guru*¹⁵¹. In keiner Gestalt aber konnte Śaṅkara seine Vorstellung der Vermittlung der an sich unvermittelbaren Seinserfahrung besser ausgedrückt finden als im *mauna-guru* Śiva-Dakṣiṇāmūrti, dem Lehrer der unlehrbaren letzten Wirklichkeit, angedeutet durch seine Geste des absoluten, reinen Seins, “vermittelt” in und durch mystisch-metaphysisches Schweigen. Wie jene berühmte Stelle im BrSBh. (III.2.17) zeigt, an der Badhva angeführt wird, der das Höchste lediglich in Schweigen “lehrt”, war Śaṅkara mit dem Phänomen des *mauna-vyākhyā* durchaus vertraut. Und dem *advaitin* musste Dakṣiṇāmūrti eine willkommene Gestalt sein, um sein Lehrziel, die Aufhebung der dualistischen Erfahrung, dargestellt am Beispiel des Guru-Śiṣya-Verhältnisses, innerhalb desselben zu transzendieren, eine Vorstellung, die sich in dieser absolut-monistischen Form im Viṣṇuismus nicht ausgeprägt findet.

Wenngleich das Dakṣiṇāmūrtistotra schon seiner literarischen Form und Kürze wegen keine unfehlbare Bestimmung seiner Autorschaft erlaubt, legt sich auf dem Hintergrund unserer Diskussion der diesbezüglichen Verfasserfrage Śaṅkaras Autorschaft doch mit grosser Wahrscheinlichkeit nahe. Gussners Ergebnis, welches sich hier breiter abstützen und verifizieren liess, macht zwar deutlich, dass Śaṅkara nur eine beschränkte Anzahl von *stotras* verfasst haben kann, gibt zugleich aber auch Anlass zu weiteren Untersuchungen bezüglich seiner Autorschaft von Hymnen, insbesondere von vedāntischen *stotras*.

LITERATUR- UND ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

A. Primärquellen zum Dakṣiṇāmūrtistotra

- Balabsubrahmanyam Iyer Gurubhaktasikhamani, T. K., (ed.) 1910ff.: *The Works of Śrī Śaṅkarācārya*. Memorial Edition. Śrīraṅgam, vol. 17, S. 102-104.
- Bhagavat, H. R., (ed.) 1952 (1st edn. 1924): *Minor Works of Śrī Śaṅkarācārya*. (Poona Oriental Series No. 8). Poona, S. 356-358.
- BSTR. *Brhatstotraratnākaraḥ*. Madras 1955, pt. II, S. 221-224.
- Chinmayananda, Swami, 1968: *Hymn to Sri Dakṣinamoorthy by Sri Sankaracharya*. (Ed. in Devanag. and Roman transl., trsl. with introd. and comm.). 2nd edn., Bombay.
- Dakṣiṇāmūrti-stotram*. (Government Oriental Library Series, Bibliotheca Sanskrita No. 6). Mysore 1895. [Mit Svayamprakāśa Yatis Tattvasudhā].
- Gambhiranda, Swami, (ed. and trsl.) 1980: *Dakṣinamurti Stotram and Dasasloki*. 2nd edn., Madras.

151 Zu dieser typologischen Unterscheidung zwischen *dharma*- und *mokṣa-guru* bzw. zwischen *bhakti*- und *jñāna-guru* siehe Steinmann 1986, S. 218-222.

- Gussner, R. E., (ed. and trsl.) 1973: *Hymns of Praise. A Textual-Critical Analysis of Selected Vedantic Stotras Attributed to Sankara with Reference to the Question of Authenticity*. Harvard Univ., Cambridge (Mass.), (Ph.D.), S. 143-148.
- Kṛṣṇamūrti, P., (ed. with Telugu and Engl. trsl.) 1962: *Dakṣināmūrtistotra*. Secunderabad.
- Mahadeva Sastry, Alladi, (ed. and trsl.) 1978 (1st edn. 1899): *Dakshinamurti Stotra of Sri Sankaracharya and Dakshinamurti Upanishad with Sri Sureswaracharya's Manasollasa and Pranava Vartika. With the Introductory Essay: The Vedanta Doctrine of Sankaracharya*. 3rd corr. and enlarg. edn., Madras.
- Mahadevan, T. M. P., 1980: *The Hymns of Śaṅkara*. Delhi etc., S. 1-32 [Text in Devanāg. u. Transkr.; Übers. u. Komm. basierend auf Svayamprakāśa Yatis Tattvasudhā; im Anh. 14 Verse aus Sureśvaras Mānasollāsa].
- Maheshananda Giri, (ed.) 1963: *Śrīdakṣināmūrti Saṃskṛta Granthamālā* 2. Agra. [Sureśvaras Dakṣināmūrtivārttika bzw. Mānasollāsa].
- Nikhilananda, Swami, (trsl. with notes, comm. and introd.) 1967: *Ātmabodhah. Self-Knowledge*. 3rd edn., Madras, S. 235-243. [Text in Devanāg. mit Übers. u. Anm.].

B. Übrige Quellen und Sekundärliteratur

- BĀU(Bh). *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*(-bhāṣya).
- Bäumer, B., 1978: Die Unvermitteltheit der höchsten Erfahrung bei Abhinavagupta. In: G. Oberhammer (Hg.), *Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in indischer und christlicher Tradition*. Wien, S. 61-79.
- BrSBh. *Brahmasūtrabhāṣya*, zit. nach der Ausgabe des BrSBh. in der Kāśī Sanskrit Series Nr. 71, Benares 1931.
- Bühnemann, G., 1984: Some Remarks on the Structure and Application of Hindu Sanskrit Stotras. In: *WZKS XXVIII*, S. 73-104.
- 1986: *Stotramālā. "An die Götter". Eine Auswahl von Sanskrithymnen in deutscher Übersetzung*. (Reihe Texte und Übersetzungen, 1). Wiesbaden.
- Chandrasekharendra Sarasvati, Jagadguru Sri, 1977: Dakshinamurti. In: *The Voice of Śaṅkara* vol. I, No. 4 (Febr.), S. 283-320.
- ChU. *Chāndogya-upaniṣad*.
- Deutsch, E. and J. A. B. van Buitenen, 1971: *A Source Book of Advaita Vedānta*. Honolulu (Univ. Press of Hawaii).
- Devasenapathy, V. A., 1972: The Idea and Doctrine of the Guru in Śaivism. In: *Studia Missionalia* 21, S. 171-184.
- Glasenapp, H. von, 1948: *Der Stufenweg zum Göttlichen. Shankaras Philosophie der All-Einheit*. Baden-Baden.
- Gonda, J., 1976: *Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison*. Delhi.
- 1977: *Medieval Religious Literature in Sanskrit*. (HIL II, 1). Wiesbaden.
- Goudriaan, T. and Sanjukta Gupta, 1981: *Hindu Tantric and Śākta Literature*. (HIL II, 2). Wiesbaden.
- Gussner, R. E., 1976: A Stylometric Study of the Authorship of Seventeen Sanskrit Hymns Attributed to Śaṅkara. In: *Journal of the American Oriental Society* 96.2, S. 259-267.
- Hacker, P., 1947: Śaṅkarācārya and Śaṅkarabhagavatpāda. Preliminary remarks concerning the authorship problem. In: *New Indian Antiquary* 9.4-6, S. 175-186 [Zit. nach der korrigierten Neufassung in: Ders., *Kleine Schriften*, hg. v. L. Schmithausen. Wiesbaden 1978, S. 41-58 bzw. 1-12; ebenso die übrigen Aufsätze Hackers].

- Hacker, P., 1948: *Vedānta-Studien*. In: *Die Welt des Orients* 3, S. 240-249.
- 1950: Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śaṅkaras: *Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Īśvara*. In: *ZDMG* 100, S. 246-286.
 - 1952: Die Lehre von den Realitätsgraden im Advaita-Vedānta. In: *ZMR* 36, S. 277-293.
 - 1965: Relations of Early Advaitins to Vaisṇavism. In: *WZKSO* IX, S. 147-154.
 - 1968: Śaṅkara der Yогin und Śaṅkara der Advaitin. Einige Beobachtungen. In: *WZKSO* XII, S. 119-148.
 - 1970: Śaṅkara's Conception of Man. In: *StM* 19, S. 123-131.
- HIL, A History of Indian Literature, ed. by J. Gonda.
- Keller, C.-A., 1983: Schweigende Kommunikation im Hinduismus und im Islam. In: R. Sesterhenn (Hg.), *Das Schweigen und die Religionen*. Freiburg.
- Lienhard, S., 1984: *A History of Classical Poetry. Sanskrit-Pali-Prakrit*. (HIL III, 1). Wiesbaden.
- Lorenzen, D. N., 1983: The life of Śaṅkarācārya. In: F. W. Clothey and J. B. Long (eds.), *Experiencing Śiva. Encounters with a Hindu Deity*. New Delhi.
- Markandeya Sastri, C., 1973: *Sureśvara's Contribution to Advaita*. Vemur (Sundari Samskrita Vidyalaya).
- Mayeda, S., 1965: The Authenticity of the *Upadeśasāhasrī* Ascribed to Śaṅkara. In: *Journal of the American Oriental Society* 85.2, S. 178-196.
- 1973: *Śaṅkara's Upadeśasāhasrī*, Critically Edited with Introduction and Indices. Tokyo.
 - 1979: *A Thousand Teachings. The Upadeśasāhasrī of Śaṅkara, translated with Introduction and Notes*. Tokyo.
- NCC New Catalogus Catalogorum. Vol. 8 (K. Kunjunni Raja), Univ. of Madras 1974.
- Piantelli, M., 1974: *Śaṅkara e la rinascita del brāhmaṇesimo*. Fossano. [Mit ital. Übers. des Dakṣināmūrtistotras: S. 269-276].
- Potter, K.H., (comp.) 1970: *Bibliography of Indian Philosophies. Vol. I: Bibliography*. Delhi etc.
- (ed.) 1981: *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. III: Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils*. Delhi etc.
- Ray, Amarnath R. B., 1932: The Dakṣināmūrti Hymn and the Mānasollāsa. In: *The Journal of Oriental Research* (Madras) VI, pt. II, S. 121-129.
- Srinivasa Rau, M., o. J.: *Outlines of Vedanta*. Mysore.
- Steinmann, R. M., 1981: The Nature of Mauna and Language in Ramana Maharshi. In: *The Mountain Path* (Tiruvannamalai) 18.4, S. 199-206.
- 1986: *Guru-śiṣya-sambandha. Das Meister-Schüler-Verhältnis im traditionellen und modernen Hinduismus*. (Beiträge zur Südasiensforschung 109). Stuttgart.
- Thibaut, G., (trsl.) 1977: *The Vedānta-Sūtras with the Commentary by Śaṅkarācārya*. 2 vols. (Sacred Books of the East Series, 34, 38), repr., Delhi etc.
- u. -upanisad.
- USG. *Upadeśasāhasrī* Gadyabandha (Prosa-Teil) zit. nach Mayeda 1973.
- USP. *Upadeśasāhasrī* Padyabandha (Vers-Teil) zit. nach Mayeda 1973.
- Vetter, T., 1979: *Studien zur Lehre und Entwicklung Śaṅkaras*. (Publications of the De Nobili Research Library VI). Wien.