
Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von
Edmund Weber
in Association with / in Zusammenarbeit mit Matthias Benad
Goethe-Universität Frankfurt am Main

ISSN 1434-5935 - © E.Weber – E-mail: e.weber@em.uni-frankfurt.de

Nr. 147 (2010)

Zur Einheit der Hindu-Kultur: Buddha als Avatāra des Viṣṇu

Von

Vladislav Serikov

Prof. Dr. Dr. Klaus Mylius zum 80. Geburtstag gewidmet

In der überwiegenden Mehrzahl der hinduistischen Purāṇas kommt der Buddha als Avatāra des Gottes Viṣṇu vor.¹ Gängigen Auffassungen zufolge wurde der Buddha von Brahmanen aus ideologischen Gründen als Inkarnation des Hindu-Gottes Viṣṇu in den Hinduismus künstlich aufgenommen, um dem Rivalen (dem Buddhismus) zu schaden: Der Buddha sei wenn überhaupt dann als Kobold dargestellt, der listig seine Irrlehren verbreitet, die guten von den schlechten Hindus, nämlich von den Buddhisten, trenne, um die letzteren vom Veda² abzurücken und dadurch zu Fall zu bringen.³ Es sei das Ziel der Inklusion Buddhas als Avatāra Viṣṇu gewesen, die Buddhisten anzulocken, um ihre Konversion zu den

¹ Bhattacharya 1982: 387.

² *veda* : “[religiöses] Wissen”; Mittwede 2007: 275 f; Veda wird häufig mit der Offenbarung *śruti* gleichgesetzt; Mylius 2003, 15; vgl. Mittwede 2007: 237.

³ Schumann 2004: 95; Schlenzog 2006: 234.

Hindus zu ermöglichen.⁴ Der Buddha werde von den großen Hindu-Denkern (Theologen bzw. Philosophen) traditionell exklusivistisch - durchaus kritisch - bewertet und von Śāṅkara sogar beschimpft.⁵ Die neuere inklusivistische Einstellung zum Buddha sei ein Produkt des Neo-Hinduismus. Sie sei ein nationalistischer Versuch, den historischen Buddha aus politischen Gründen einzuverleiben und ihn als Symbol der Hindu-Nation darzustellen, um zu “declare that India’s civilization was noble, culturally variegated, and intellectually respectable.”⁶ Es ist augenfällig, wie in diesem Zitat die im Westen weit verbreitete negative Einstellung gegenüber der Hindu-Kultur zum Ausdruck kommt. Die Äußerung unterstellt nämlich, dass die indische Zivilisation die genannten Eigenschaften nicht besessen haben soll.

Das Ziel des folgenden Essays ist es, dieses durch Orientalisten konstruierte Bild des Hindu-Buddha zu hinterfragen. Der ideologische Charakter des Auspielens vom Buddhismus gegen den Hinduismus sowie die positive Einstellung des modernen Hinduismus gegenüber Buddha wurde bereits in mehreren Aufsätzen von Edmund Weber erläutert.⁷ Es gilt hier zu überprüfen, welche Bedeutung dem Buddha in den Purāṇas beigemessen wird.

Zum Begriff des Avatāra und seiner Funktion

Die Fähigkeit der Götter, sich willentlich zu manifestieren, um spezielle Aufgaben zu erfüllen, kommt schon im vedischen Diskurs vor, wenn z.B. Prajāpati (später mit Viṣṇu identifiziert) in der Form eines Ebers erscheint.⁸ Verschiedene Götter und Dämonen können sich auch an mehreren Stellen im Universum gleichzeitig manifestieren.⁹ Das Wort Avatāra ist relativ spät bezeugt, der ältere Begriff war Prādurbhāva.¹⁰ In Mahābhārata (entstanden zwischen 400 v.Chr. bis 400 n.Chr.)¹¹ und Rāmāyaṇa (entstanden zwischen 500 v.Chr. bis 300 n.Chr.)¹² findet sich häufig der Begriff des Avatāra angewandt auf Viṣṇus Inkarnationen. Ein Teil des ersten Buches von Mahābhārata heißt Amśāvatarāṇa.¹³ Dort wird im Kapitel 57 eine Erklärung des Zwecks und der Natur von Viṣṇus Kṛṣṇa-Avatāra gegeben: Viṣṇu selbst, der Schöpfer der Welt, unsichtbare Ursache von allem und alldurchdringende Seele, manifestierte sich (*prādurbhūta*) als der

⁴ Parrinder 1997: 75.

⁵ Halbfass 1998: 177.

⁶ Holt 2004: 23.

⁷ Weber 2006.

⁸ RV I, 61, 7 und VII, 77, 10; Mylius 2000: 410.

⁹ Götter - Seemann 1986: 103 f; Dämonen - MBh, Ādiparvan, 58: 25 ff; Kalyanov 1992: 172.

¹⁰ *prādurbhāva* : “Manifestation”; E. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran* 1928: 39n; Parrinder 1997: 20.

¹¹ Mylius 2003: 74.

¹² Mylius 2003: 106.

¹³ *amśāvatarāṇa* : “Teilverkörperung”; MBh, Ādiparvan, 54-61.

Sohn von Devakī and Vasudeva für den Zuwachs des Dharma.¹⁴ Ein weiterer Grund für das Herabsteigen der Götter besteht darin, die Welt von der Macht der Dämonen zu befreien. Im Kapitel 58 der Amśāvataṛaṇa-Geschichte heißt es, Asuras und Daityas¹⁵ manifestierten sich als Menschen, Tiere und sogar als Könige auf der Erde. Die gottlosen Dämonen breiteten sich auf der Erde aus, sie töteten und unterdrückten Menschen und andere Lebewesen und wurden so zahlreich, dass die Erde sie nicht mehr aushalten konnte.¹⁶ Die Erde bat den Gott Brahmā um Hilfe. Dieser befahl dann den Göttern (Devas), Gandharvas und Apsarās,¹⁷ sich “mit allen Teilen” unter Menschen zu verkörpern.¹⁸ Indra und andere Devas akzeptierten das Wort Brahmās und gingen zu Viṣṇu-Nārāyaṇa.¹⁹ Sie sagten zu ihm: Verkörpere Dich zum Teil (*amśenāvataṛa*), um die Welt zu läutern! Hari²⁰ stimmte zu.²¹ Die Bhagavadgītā, die heilige Schrift aller Hindus, ein Teil des sechsten Buches des großen Epos Mahābhārata,²² enthält die berühmten Worte des Viṣṇu-Kṛṣṇa an Arjuna, welche wichtige Einsichten über das Wesen und den Zweck der Manifestation Gottes sowie über die Bedeutung seines Erkennens durch seinen Verehrer liefern:

“Wann immer nämlich ein Schwinden der Frömmigkeit [dharma] eintritt, o Bhārata, und (damit) ein Einstieg des Unrechts [adharmā], dann erschaffe ich mein Selbst [ātmānam sṛjāmy aham]. Zum Schutz der Guten [paritrāṇāya sād-hūnām²³] und zur Vernichtung der Übeltäter, zur Festigung der Frömmigkeit [dharmasamsthāpanārthāya²⁴] entstehe ich in jedem einzelnen Weltalter. Wer so meine himmlische Geburt [janma me divyam²⁵ evam] und mein Tun [karma ca] in Wahrheit kennt, der geht nach dem Aufgeben des Körpers in keine Wiedergeburt ein; zu mir kommt er, o Arjuna!”²⁶

Somit verkörpert sich der Gott selbst als eine Person (Ātman) in jedem Weltalter, wenn der Dharma (Sittlichkeit, Frömmigkeit) schwindet und der Adharma (Unmoral, Unrecht) wächst. Der Avatāra wirkt, um den Dharma wieder aufzu-

¹⁴ MBh, Ādiparvan, 57: 76-87; Kalyanov 1992: 168-169; Parrinder 1997: 21

¹⁵ *asura* : “Titan, Dämon”; Mittwede 2007: 39; *daitya* : “Sohn der Diti, eine Art der Dämonen”; Mittwede 2007: 69.

¹⁶ MBh, Ādiparvan, 58: 25-34; Kalyanov 1992: 172.

¹⁷ *gandharva, apsarā* : “himmlische Wesen, häufig miteinander verheiratet”; Mittwede 2007: 33, 86.

¹⁸ MBh, Ādiparvan, 58: 45 ff; Kalyanov 1992: 173.

¹⁹ *nārāyaṇa* : “Bezeichnung Gottes als Urwesen, Viṣṇu”; Mittwede 2007: 158.

²⁰ *hari* : “grün, gelblich, bräunlich, Viṣṇu bzw. Īśvara”; Mittwede 2007: 96.

²¹ MBh, Ādiparvan, 58: 48-51; Kalyanov 1992: 173 f.

²² MBh, Bhīṣmaparvan, 25-42.

²³ *paritrāṇāḥ sād-hūnām* : “die Bewahrung der Tugendhaften, die Errettung der Sādhus”; Mittwede 2007: 177; *sādhu* : “gut, tugendhaft, ein Hingebener, ein Heiliger”; Mittwede 2007: 206.

²⁴ *dharmasamsthāpanārthāya* = *dharma-samsthāpana*-arthāya oder *dharma-samsthāpanā*-arthāya; *samsthāpana* (n) : “Bestimmen, Festsetzen, Aufstellen, Errichten”; *samsthāpanā* (f) : Ermutigung; Mylius 2001: 508.

²⁵ *divya* : “göttlich, himmlisch”; Mittwede 2007: 80.

²⁶ MBh, Bhīṣmaparva, 28: 7-9 = BhG, IV, 7-9; Mylius 2005: 109; Mylius 2002: 44.

stellen bzw. die Menschen in dem Dharma zu ermutigen. Durch dieses Wirken werden die Tugendhaften bewahrt und die Bösen vernichtet. Avatāras erzeugen eine übermenschliche Anziehungskraft, welche ihre Verehrer in Ekstase versetzt.²⁷ Diejenigen Verehrer, die in der Geburt und im Wirken des Avatāra die göttlichen Herkunft und Werke erkennen, erlangen Erlösung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten und kommen zum Gott. Geoffrey Parrinder brachte den letzten Gedanken auf den Punkt: “Avatāras reveal a God of grace.”²⁸ Parrinder untersuchte den Begriff des Avatāra und gelangte zu den folgenden Ergebnissen: Es handelt sich nach der Auffassung der Hindus um ein reales Wesen; ein Avatāra ist keine Illusion, sondern eine reale Verkörperung; er wird in die Welt geboren; in seinem Leben vermischt sich das Menschliche mit dem Göttlichen; am Ende seines Lebens stirbt er.²⁹ Ein Gott kann sich gleichzeitig in mehreren Personen verkörpern. Und umgekehrt kann sich eine Person als Verkörperung mehrerer Götter erweisen. Die Söhne des Pāṇḍu sind Teilverkörperungen der Götter “for the increase of virtue”³⁰: Yudhiṣṭhira (Dharma), Bhīma (Marut), Arjuna (Indra), Nakula und Sahadeva (Götterpaar Aśvins).³¹ Viṣṇu verkörpert sich gleichzeitig als Kṛṣṇa und als dessen älterer Bruder Balarāma.³² In verschiedenen Versionen des Bhasmāsura³³-Mythos erscheint Hanuman bzw. Skanda oder auch Ayyappan als Sohn von Śiva und Viṣṇu.³⁴

Last but not least: Die Hindu-Vorstellung von den unterschiedlichen (manchmal auch gleichzeitigen) Teil- und Ganz-Manifestationen der himmlischen Wesen wirkt integrativ. Sie ermöglicht die Einheit der Hindu-Kultur in ihrer historischen Entwicklung angesichts der Vielfalt der lokalen Traditionen. Dieses Identifikationssystem schafft die Einheit der Hindu-Tradition in ihrer historischen und lokalen Mannigfaltigkeit. Die historische Einheit und Nachhaltigkeit der indischen religiösen Tradition (vom Veda bis heute) wurde bereits 1984 von Klaus Mylius ausführlich beschrieben.³⁵

Die Identitätsstiftung wirkt sowohl lokal als auch panindisch: Die lokalen Heiligen, Gottheiten und Dämonen bzw. Gurus und Weisen werden in der Regel mit den panindischen Sehern, Göttern, Dämonen und Helden, die im Epos wirken, als ihre Manifestationen gleichgesetzt. Das zweite integrative Vorgehen ist das Einbeziehen der lokalen Akteure in die Familie der panindischen Figuren als Verwandten. Um einige (gängige) Beispiele zu nennen: Tripurasundarī bzw.

²⁷ Seemann 1986: 101.

²⁸ Parrinder 1997: 126.

²⁹ Parrinder 1997: 120 f.

³⁰ Parrinder 1997: 21.

³¹ MBh, Ādiparva, 57: 97 f; Kalyanov 1992: 169.

³² Parrinder 1997: 73.

³³ *bhasmāsura* : “ein Aschendämon”; Mittwede 2007: 53.

³⁴ O’Flaherty, Wendy Doniger, *Women Androgynes and Other Mythical Beasts*, London: University of Chicago Press 1975: 277; Sekar 1992: 28.

³⁵ Mylius 2000: 395-411, insb. 409-411.

Bhavānī = Kālī, Murukan = Skanda = Śivas Sohn, Tirumāl = Viṣṇu, Viṭṭhala = Kṛṣṇa = Viṣṇu, Ayappan = Śivas und Viṣṇus Sohn, Śaṅkara = Śiva, Kumārila = Skanda.³⁶ So finden die lokalen Figuren allmählich ihren Weg auf die panindische Ebene. In diesem Sinne kommt dem Avatāra als Identifikationsvorgehen eine wichtige integrative Funktion zu.

Buddha in den großen Epen

Es wird in der Regel angenommen, dass der Buddha mit Viṣṇu (als seinem Avatāra) im Hinduismus erst in den Purāṇas und zwar nicht früher als im 5. Jahrhundert n.Chr. identifiziert wurde, denn erst die Purāṇas präsentieren diese Auffassung “in full detail”³⁷. Die wenigen vorpurāṇischen Stellen werden zu späteren Einschüben³⁸ oder gar Fälschungen³⁹ erklärt, oder es wird der Bezug des Wortes Buddha auf den Buddha bestritten,⁴⁰ oder sie werden einfach ignoriert und beim Zitieren stillschweigend “korrigiert”. Es handelt sich um eine von Madhva zitierte Upaniṣad-Stelle und Stellen aus den beiden großen Epen und aus einem möglicherweise etwas früheren⁴¹ Pāñcarātra⁴²-Text.⁴³ So z.B. nennt die kritische Poona-Ausgabe im “Zitat” aus der Kumbhakona-Edition den Kṛṣṇa statt des dort vorhandenen Buddha.⁴⁴ Adalbert J. Gail bemerkt dazu: “Anscheinend unterliegen auch manche indische (*sic!*) Philologen dogmatischen Vorentscheidungen, die zu Textfälschungen gerinnen.”⁴⁵

Bei den Vorentscheidungen, den Buddha möglichst spät im Hindu-Diskurs anzusetzen zu wollen oder gar aus diesem Diskurs zu bannen, dürfte es sich aber um die in erster Linie durch den westlichen Orientalismus propagierte koloniale Vorstellung handeln, der Buddha sei ein radikaler Gegner des angeblich rückständigen Hinduismus gewesen. Dem Kolonialismus kam diese Konstruktion gelegen: Die Politik, die Bauddhas in Nordindien, Nepal und Sri Lanka gegen

³⁶ Lopez 1995: 651; Michaels 2006: 278; Dharwadker 1995: 92f; Sekar 1992: 15 f; Halbfass 1998: 176.

³⁷ O’Flaherty 1980: 188.

³⁸ P.V. Kane, *History of Dharmasāstra*, 5 Vol. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute 1930-1962, Vol. 2.2: 721; Saindon 2004: 22.

³⁹ Bhattacharya 1982: 386n7.

⁴⁰ Bhattacharya 1982: 386.

⁴¹ O’Flaherty 1980: 188.

⁴² Pāñcarātra : “eine asketisch-priesterliche Bewegung, die Viṣṇu-Nārāyaṇa verehrte und keine Blutopfer erlaubte”; Schlenso 2006: 191; Stietencron 2008: 42-44.

⁴³ Madhva zitiert die Liste der Avatāras aus einer Upaniṣad: vāsudevaḥ saṅkarṣaṇaḥ pradyumno ’niruddho ’haṁ matsyaḥ: [...] rāmaḥ kṛṣṇo buddhaḥ kalkirahān; Bhattacharya 1982: 386n7; matsyaḥ kūrmo varāhaś ca nara-simho ’tha vāmanaḥ | rāmo rāmaś ca rāmaś ca buddhaḥ kalkīti te daśa (MBh, Śāntiparvan, 348: 2; Kumbhakona-Edition, Bombay 1906-09); Gail 1969: 917; yathā hi coraḥ sa tathā hi buddhas tathāgataṁ nāstikam atra viddhi (Rām, Ayodhyā, 109, 34); Bhattacharya 1982: 386; Saindon 2004: 21n23; Śāntātman, der 39. Avatāra (in der Ahirbudhnyā-Saṁhitā des Pāñcarātra); O’Flaherty 1980: 188n63.

⁴⁴ MBh, Śāntiparva, Poona 1951: 1859; Gail 1969: 923n19.

⁴⁵ Gail 1969: 923n19.

die Vaiṣṇavas und die Śaivas auszuspielen, hatte nun ihre normative Rechtfertigung. Hindus dürfen nämlich keinen Anspruch auf Buddha erheben, Buddhisten dürfen keine Gottheiten verehren.⁴⁶ Immer noch existiert in der Indologie die Auffassung, man könne sich den Buddhismus ohne Götter vorstellen. Dabei gibt es im Buddhismus keine Tradition, “in which local spirit cults do NOT play a major role”,⁴⁷ und im Hinduismus wird Buddha als ein großer Yogin und Avatāra Gottes verehrt.

Wie stellen denn die Purāṇas den Buddha dar?

Buddha in den Purāṇas

Die indische Tradition ordnet die einzelnen Purāṇas den drei großen Göttern Viṣṇu, Śiva und Brahmā zu, so z.B. die folgenden großen Mahāpurāṇas: Viṣṇu: Viṣṇu-, Bhāgavata-, Padma-, Nārada-, Garuḍa- und Varāhapurāṇa; Śiva: Matsya-, Liṅga-, Skanda-, Kūrma-, Śiva- bzw. Vāyu- und Agnipurāṇa; Brahmā: Brahma-, Brahmavaivarta-, Vāmana-, Brahmāṇḍa-, Mārkaṇḍeya- und Bhaviṣya-purāṇa.⁴⁸ Neben den achtzehn Mahāpurāṇas soll es laut dem Kanon auch achtzehn Upapurāṇas geben.⁴⁹ Tatsächlich gibt es aber viel mehr. Sie preisen vorzugsweise lokale Gottheiten und Örtlichkeiten.⁵⁰ Die meisten Purāṇas sind zwischen dem 3. und 8. Jahrhundert n.Chr. entstanden.⁵¹

Zunächst gilt es festzustellen, dass der Buddha nicht nur in den Purāṇas der Viṣṇu-Gruppe, sondern in Purāṇas aller drei Gruppen als Viṣṇus Avatāra auftaucht. Dabei wird er nicht nur als “Buddha”, sondern auch als Buddhadeva,⁵² Buddharūpa,⁵³ und Siddhārtha⁵⁴ bezeichnet. Die purāṇischen Avatāra-Listen enthalten in der Regel zehn Avatāras (Daśāvatāra).⁵⁵ Es wird häufig angegeben, dass jeder Avatāra in der Avatāra-Liste seinen festen Platz hat.⁵⁶ Die Avatāras stellen eine Art Evolutionsgeschichte durch die vier Weltalter dar. Dem Buddha wird in der Regel der vorletzte Platz in der Liste der Avatāras (vor Kalkin) zu-

⁴⁶ Kinnard 1998; Huntington 2007.

⁴⁷ Cohen 1998: 360, Hervorhebung von Cohen.

⁴⁸ Mittwede 2007: 190; Mylius 2003: 113.

⁴⁹ Sakharov 1991: 22.

⁵⁰ Mylius 2003: 118.

⁵¹ Mylius 2003: 110.

⁵² PadmaP 6,31,15; Bhattacharya 1982: 385.

⁵³ BrahmaP 122,69; Bhattacharya 1982: 385.

⁵⁴ MatsyaP 271,12; Bhattacharya 1982: 385.

⁵⁵ AgniP 16,1-2; BrahmaP 122,69; BrahmavaivartaP 4,9,12; BhāgP 1,3,24; 2,7,37; 6,8,19; 10,40,22; 11,4,22; BhaviṣyaP 4,12,26-29; 4,63,23; DevīP 6,5; DevīBhāgP 10,5,14; GaruḍaP 1,1,32; 1,86,10-11; 1,145,40; 2,20,31-32; LiṅgaP 2,48,31-32; MatsyaP 47,247; 54,19; 285,7; NāradaP 1,2,44; 1,62,54; 2,29,42; 2,32,36; NarasimhaP 36,9; PadmaP 6,229,40-44; SauraP 15,25; SkandaP 5,3,151,1-7; 5,3,151,8-17; ŚivaP 2,2,16,11; II,4,9,15; VarāhaP 4,2; 113,42; 211,69; VdhaP Kapitel 66; VdhoP 3,351,54; Gail 1969: 921; Bhattacharya 1982: 385 f; Saindon 2004: 25 f.

⁵⁶ Schlenso 2006: 232.

gewiesen.⁵⁷ Im Kṛtayuga erscheint Viṣṇu als Matsya (Fisch), Kūrma (Schildkröte), Varāha (Eber) und Narasiṃha (Mannlöwe), im Tretāyuga als Vāmana (Zwerg), Paraśurāma (Rāma mit der Axt) und Rāma, im Dvāparayuga als Kṛṣṇa, zu Beginn des Kaliyuga als Buddha und am Ende des Kaliyuga als Kalkin (Schimmelreiter).⁵⁸

Wenn man aber den Umstand berücksichtigt, dass die meisten purānischen Avatāra-Listen im Zusammenhang mit der Lobpreisung des Gottes Viṣṇu (“eulogy or glory of Viṣṇu”⁵⁹) und nur wenige im Zusammenhang mit der Erzählung über Gottes Manifestationen (“accounts of incarnations or forms of Viṣṇu”⁶⁰) vorkommen, erscheint die Sache in etwas anderem Licht.

Im Lauf der Zeit setzt sich die Daśāvatāra-Liste aus praktischen Gründen durch. Sie kommt im Zusammenhang mit Lobpreisungen vor, die extrem formelhaft sind. In ihrer kürzesten Form bestehen sie aus der heiligen Silbe OM, einer Reihe der Gottesbenennungen im Dativ und des undeklinierten Substantivs *namas*.⁶¹ Somit müssen die Lobpreisungen extrem formelhaft einige Manifestationen Gottes benennen können, die auf die wahre Identität Gottes verweisen: Es handelt sich bei einer Avātara-Aufzählung primär darum, den konkreten Gott, nämlich Viṣṇu, welchem das gesprochene Lob zukommen soll (in der Erwartung einer Gegenleistung seitens des Gottes oder generell als Erweisen der Ehrerbietung), zu identifizieren. Es ist selbstverständlich, dass es praktisch unmöglich ist, alle unzähligen Manifestationen Gottes in einer Preisung zu erwähnen. Das Ziel einer Avatāra-Liste ist somit die identifikatorische Benennung Gottes, dem die Preisung zuteil werden soll.

In der Regel werden die Avatāras in ihrer “historischen” Abfolge aufgezählt (gleichsam als Geschichtserzählung der Taten Gottes). Die Abfolge kann aber aus metrischen oder eulogischen Gründen geändert werden, z.B. wenn das *namas* einer bestimmten Manifestation Gottes zukommen soll. Allerdings sollte man auf die Zahl der Avatāras oder auch auf ihre Abfolge keinen großen Wert legen. Angesichts der Tatsache, dass es nach der indischen Vorstellung unzählige Manifestationen Gottes gibt,⁶² reicht es, für eine Preisung nur einige zu nennen, um den Gott identifizieren zu können. Bei einer Erzählung über die Taten Gottes reicht es, nur auf die für den Zusammenhang der Erzählung wichtigsten einzugehen. Es gibt daher keinen Grund für Verwunderung über die Variationen. An manchen epischen Stellen erscheinen vier Avatāras: Varāha, Narasiṃha, Vāmana, Rāma⁶³, oder sechs: Varāha, Narasiṃha, Vāmana, Rāma Jāma-

⁵⁷ Bhattacharya 1982: 387; Saindon 2004: 26.

⁵⁸ Schlenso 2006: 232 ff.

⁵⁹ Bhattacharya 1982: 385.

⁶⁰ Bhattacharya 1982: 386.

⁶¹ *namas* (n) : “Verehrung; das Erweisen der Ehrerbietung”, z.B. *om keśavāya namaḥ* : „OM, ich verneige mich vor Keshava“; Mittwede 2007: 156.

⁶² PadmaP 6,71,23-29; AgniP 49,8; VdhoP 1,191,16.24; Saindon 2004: 25.

⁶³ MBh, Śāntiparvan, 337, 35-36; Saindon 2004: 22.

dagnya (Paraśurāma), Rāma und Kṛṣṇa,⁶⁴ oder neun Avatāras mit dem Buddha auf der 7. Stelle und mit Śambhu auf der 9. Stelle,⁶⁵ oder zehn Avatāras ohne Buddha und Kalkin,⁶⁶ oder zehn Avatāras mit Kṛṣṇa auf der letzten Stelle (nach Buddha und Kalkin),⁶⁷ oder dreiundzwanzig Avatāras in angeblich seltsamer Reihenfolge: Buddha kommt an der 21. Stelle, dann Kalkin, schließlich Kṛṣṇa.⁶⁸ Ebenso wenig sollte man sich über die Tatsache wundern, dass die Erwähnung des Buddha-Avatāra in Purāṇas nicht in allen Avatāra-Aufzählungen vorkommt: BhāgP erwähnt den Buddha an mehreren Stellen, aber nicht in BhāgP 10,2,40; BhaviṣyaP erwähnt den Buddha in BhaviṣyaP 4,63,23 und BhaviṣyaP 4,190,6-7 aber sagt über ihn nichts in BhaviṣyaP 4,85,10 und BhaviṣyaP 4,76,44.⁶⁹

Der Buddha wird in den Purāṇas als mitleidvoller Yogin bzw. Saṁnyāsīn beschrieben.⁷⁰ Hayaśīrṣa-Pāñcarātra, Ādi 22,34-6 beschreibt den meditierenden (*samādhi*) Buddha mit untergeschlagenen Beinen (*vajraparyāṅka*) mit dem Gesicht eines Yogin (*yoga-dṛṣṭi*).⁷¹ ŚivaP 2,5,16,11 nennt ihn Yogācārya⁷². AgniP 49,8 beschreibt ihn als Śāntātman und Ūrdhvacapadmasthita.⁷³ MatsyaP 54,19 bezeichnet den Buddha als Śānta und SkandaP 5,3,151,21 als Śāntimat.⁷⁴ DevīP 6,5 beschreibt ihn als einen mit dem reinen Geist (*śuddhasadbhāvabhāva*), als einen, der mit reinem Geist und Körper geboren wurde (*śuddhabuddhatanūdbhava*) und als einen, der von Leidenschaft und Hass befreit wurde (*rāgadveṣavinimukta*); VdhaP deutet nach der Meinung von Bhattacharya darauf hin, dass der Buddha ein Saṁnyāsīn war, denn er wird als derjenige dargestellt, der unter den Männern und Frauen das Mitleid mit Lebewesen aufzeigt,⁷⁵ da ein Saṁnyāsīn nach den Vorschriften der heiligen Smṛti⁷⁶ allen Lebewesen das Mitleid erweisen soll.⁷⁷ Der Buddha trug nach mehreren purāṇischen Stellen ein gelblich-rötlich-bräunliches Gewand (*kāṣāyavastravasāmvīta*, *raktavāsas*, *raktāmbara-*

⁶⁴ MBh, Śāntiparvan, 326, 72-90; Saindon 2004: 22.

⁶⁵ VarāhaP 55,37; Saindon 2004: 27.

⁶⁶ BhāgP 10,2,40-41; Saindon 2004: 27.

⁶⁷ VarāhaP 7,11,92-101. Saindon 2004: 27.

⁶⁸ BhāgP 6,8,19, Saindon 2004: 27.

⁶⁹ Bhattacharya 1982: 387.

⁷⁰ *saṁnyāsī*: „ein besitzloser Mensch der letzten Lebensstufe, der nicht mehr Teil der Gesellschaft ist; er ist nur auf die Befreiung ausgerichtet“; Mittwede 2007: 213 f.

⁷¹ Donaldson 2001: 176.

⁷² *yogācārya*: „Meister des Yoga“; Mittwede 2007: 294.

⁷³ *śāntātman*: „having a pacified mind“; *ūrdhvacapadmasthita*: etwa „im Sitz der Lotus-Blume mit nach oben gerichteten Blättern“; vgl. dazu: „its meaning is not clear, though it undoubtedly suggests some secret yoga practice“; Bhattacharya 1982: 388 f.

⁷⁴ Bhattacharya 1982: 389; *śānta*: „Frieden, Leidenschaftslosigkeit, Gleichmut“; Mittwede 2007: 230; *śānti*: „Frieden, das Ruhn der Sinne, innere Stille, die durch die spirituelle Erkenntnis erlangt wird“; Mittwede 2007: 230; *-mat*: „-habend“.

⁷⁵ *narāṇām atha nārīṇām bhūteṣu darśayan*; Bhattacharya 1982; 389.

⁷⁶ *smṛti*: „Erinnerung; Texte der Tradition, nämlich Vedāṅgas, Śrautā- und Gṛhyasūtras, Manusmṛti und andere Gesetzbücher, die Epen und Purāṇas, Śāstras und Darśaṇas“; Mittwede 2007: 241.

⁷⁷ GDhS 3,23-24; YDhS 3,61; ManS 6,39; Bhattacharya 1982: 389n12.

vyañjitāṅga, raktāṁbaradhṛṅ)⁷⁸ - ein weiteres Zeichen dafür, dass er als Saṁnyāsin auf Wanderschaft war.

Der Buddha wirkte im Land Kīkaṭa⁷⁹ und sprach Māgadhī.⁸⁰ Kīkaṭa ist nach der indischen lexikographischen Tradition die alte Bezeichnung des Magadha-Landes rund um Gayā.⁸¹ Im Einklang mit der buddhistischen Tradition wird der Buddha als Sohn des Śuddhodana⁸² bzw. als ein Nachkomme des Añjana (Name des Vaters von Buddhas Mutter Māyādevī)⁸³ bezeichnet. Māyādevī war die Mutter des Buddha.⁸⁴ KalkiP 2,7,44 nennt Māyādevī die Mutter der Buddhisten (*mātaraṁ bauddhāḥ*). Dieser Umstand dürfte mit der Geschichte des Māyāmoha⁸⁵ in Verbindung stehen, wonach der Buddha-Avatāra als Produkt der göttlichen Kraft des Gottes Viṣṇu (nämlich der Māyā) erscheint.

Der Buddha verbreitete seine Ansichten, um die Dämonen zu verwirren, das blutige Tieropferitual zu verwerfen,⁸⁶ und den Dharma “vor dem Häretikerhaufen [zu] schützen”⁸⁷. Die Erwähnung dieser Tätigkeiten erfolgt meistens in Preisungen. So in BhāgP 1,3,24 und GaruḍaP 1,1,32 (*mohanāya suradviṣām*)⁸⁸, in PadmaP 1,73,93 (*namo’stu buddhāya ca daityamohine*)⁸⁹ und viel seltener in eigenständigen Narrativen wie in der Geschichte des Māyāmoha in ViṣṇuP 3,17-18. Zwar wird in dieser Geschichte der Māyāmoha nicht explizit als der Buddha bezeichnet, aber AgniP 16,2 setzt den Māyāmoha eindeutig mit dem Buddha gleich.⁹⁰ Diese innenperspektivische purāṇische Gleichsetzung könnte durchaus als autoritativ gelten. Inzwischen sind sich die Forscher darüber einig, dass es sich bei Māyāmoha (an anderen Stellen auch Māyāmohin, Māhāmohin und Māyin genannt) um die Gestalt handelt, welche Purāṇas mit Buddha identifizieren.⁹¹

Die Aufgabe des Māyāmoha ist es hiernach, das durch Dämonen gestörte Gleichgewicht der Weltordnung wiederherzustellen. Ein langer Kampf zwischen Göttern und Dämonen wird schließlich zugunsten der Dämonen entschieden.

⁷⁸ MBh, Śāntiparvan 348,2 Kum. ed, Cr. ed. App.1, no 31; DevīP 6,5; VdhaP 66; ViṣṇuP 3,18,16; Bhattacharya 1982: 389.

⁷⁹ BhāgP 1,3,24; Garuḍa 1,1,32; Bhattacharya 1982: 396.

⁸⁰ MBh, Śāntiparvan 348,41 Cr. ed. App.1, no 31; Bhattacharya 1982: 392 f.

⁸¹ Bhattacharya 1982: 397.

⁸² AgniP 16,2; MatsyaP 271,13; NarasimhaP 22,15; Bhattacharya 1982: 389-90n15.

⁸³ BhāgP 1,3,24; Bhattacharya 1982: 390, 390n17-18.

⁸⁴ Bhattacharya 1982: 391.

⁸⁵ *māyā* : “Illusion, schöpferische Kraft”; Mittwede 2007: 147, *moha* : “Verblendung”, *māyāmoha* : “Blendwerk”; Mylius 2001: 368, 379.

⁸⁶ Bhattacharya 1982: 394n29, 394n30.

⁸⁷ Gail 1969: 922.

⁸⁸ “[Lob sei] dem Verführer von Feinden der Götter.”

⁸⁹ “Lob sei dem Buddha dem Verführer der Daityas.”

⁹⁰ Bhattacharya 1982: 389.

⁹¹ Gail 1969: 921 f; O’Flaherty 1980: 184 f; Bhattacharya 1982: 389, 394n29; Saindon 2004: 28 f.

Den Dämonen (*daityas*) war es gelungen, die Dreiwelten zu regieren und von den Opfergaben (*yajña*) Besitz, die den Göttern zukommen sollten, Besitz zu ergreifen (ViṣṇuP 3,17,37).⁹² Während dieser Zeit erfüllten die Dämonen ihre religiösen Pflichten (*svavarnadharmā*), folgten dem Weg des Veda (*vedamārga*) und übten Askese (*tapas*), so dass die Götter sie nicht besiegen konnten (ViṣṇuP 3,17,38).⁹³ Die Götter (Devas) baten daher Gott Viṣṇu um Hilfe. Viṣṇu entließ mit Hilfe seiner göttlichen Kraft (*māyā*) einen Māyāmoha aus seinem Körper, der die Daityas durch Irrlehren verwirren sollte, damit sie vom Weg des Veda abfielen, ihre Kraft verlören und durch die Götter besiegt werden könnten (ViṣṇuP 3,17,43).⁹⁴ Der Māyāmoha erschien zunächst nackt, kahl und mit Pfaufedern (ViṣṇuP 3,18,2) und predigte das Aufgeben des Veda (ViṣṇuP 3,18,14).⁹⁵ Danach erschien er in rötlichem Gewand (ViṣṇuP 3,18,16) und predigte das Aufgeben der Tötung der Tiere (*paśughāta*, ViṣṇuP 3,18,17) und das Tieropfer (*paśor yajña*, ViṣṇuP 3,18,28)⁹⁶. Die Daityas gaben darauf hin ihre Religion auf und wurden als Folge davon von den Götter besiegt.⁹⁷

Der Buddha soll laut GaruḍaP und BhāgP 6,8,19a vor dem Häretikerhaufen schützen (*buddhaḥ pāṣaṇḍasaṃghatāt [...] avatu; buddhas tu (avatu) pāṣaṇḍagaṇa-ramadāt*).⁹⁸

Bhattacharya macht auf die Tatsache aufmerksam, dass die Wesen, die von Buddha verwirrt werden sollen, “were rarely called men; chiefly they were called *daityas*, *dānavas* and *asuras*.”⁹⁹ Seiner Meinung nach können diese Bezeichnungen metaphorisch auch auf die Menschen verweisen, die gegen die vedische Disziplin (“*Vedic discipline*”) und vedische Kultur (“*Vedic culture*”) waren.¹⁰⁰ Diese Meinung kann ihre Bestätigung in der Tatsache finden, dass manche Purāṇas die Buddhisten als konvertierte Dämonen bezeichnen und ihre falschen Ansichten kritisieren.¹⁰¹ Somit bewerten die Purāṇas den Buddha selbst und die verwandelten Dämonen unterschiedlich.

Nun erscheint aber die pauschale Gleichsetzung aller Buddhisten und Dämonen unberechtigt. Wenn es sich um Dämonen handelt, sind meistens wirklich solche gemeint. In dem Kumārikakhaṇḍa des SkandaP (40, 256-257) wird der Buddha (im Text steht *budha*, was nach indischen Lexika als eine Schreibvariante des *buddha* anzusehen ist) als Teil des Viṣṇu, Schützer des Dharma, große Seele und Licht bezeichnet, der große Werke vollziehen kann und in der Lage sein kann,

⁹² Kumar 2005: 222.

⁹³ Kumar 2005: 222 f.

⁹⁴ Kumar 2005: 223.

⁹⁵ Kumar 2005: 224.

⁹⁶ Kumar 2005: 224 f.

⁹⁷ ViṣṇuP 3,18,32-36; Kumar 2005: 225 f.

⁹⁸ GaruḍaP 1,202; Gail 1969: 922; GaruḍaP 1,196,11; Bhattacharya 1982: 401.

⁹⁹ Bhattacharya 1982: 394.

¹⁰⁰ Bhattacharya 1982: 394 f.

¹⁰¹ ŚivaP 2,5,1-6; LiṅgaP 1,71, 75-96; SauraP 34,42-72; O’Flaherty 1980: 185 f.

eine Vielzahl der gewaltigen Bindumukhas¹⁰² zu schlagen (*viṣṇoraṁśo dharma-pātā budhaḥ sākṣāt svayaṁ prabhuḥ | tasya karmāṇi bhūrīṇi bhaviṣyanti mahātmanaḥ || jyotir bindumukhān ugrān sa haniṣyati koṭīśaḥ*).¹⁰³

In den Texten, die zum buddhistischen Kanon gezählt werden, kommt die Situation der Begegnung, des Gespräches und anschließend der Verwandlung der Dämonen durch den Buddha häufig vor:

“I shall ask you a question, ascetic. If you do not answer me, I shall either strike down your mind, or split your heart or seize you by the feet and throw you over the Ganges.

- The yakkha Sūciloma speaking to the Buddha (Sutta Nipāta II.5)

I do not see anyone, sir, in the world, including the devas, Māra and Brahmā, among beings including ascetics and brahmans, devas and men, who could strike down my mind, or split my heart or seize me by the feet and throw me over the Ganges. Nevertheless, ask what you wish.

- The Buddha speaking to the yakkha Sūciloma (Sutta Nipāta II.5)”¹⁰⁴

Robert DeCaroli, der die bahnbrechende Studie *Haunting the Buddha: Indian Popular Religions and the Formation of Buddhism* vorgelegt hat,¹⁰⁵ untersucht die Verwandlung von denjenigen Wesen durch den Buddha, die im Westen gewöhnlich unter dem Sammelbegriff *Dämonen* bezeichnet werden: *“yakṣas, nāgas, guhyakas, bhūtas, pretas, gandharvas, pitṛs, kumbhāṇḍas, piśācas, vṛkṣadevatā (rukḥadevatās), vetālas, mahoragas, devaputras, vidyādharas, kimpuruṣas, apsarasas, rākṣasa, kinnāras, assamukhīs, and asura”*.¹⁰⁶ Bemerkenswert ist die Transformation der dämonischen Yakṣiṇī Hārītī in die populäre buddhistische Göttin durch den Buddha. Diese Verwandlung der Hārītī durch den Buddha ähnelt dem epischen Fall der Umwandlung der Mātṛkās¹⁰⁷ durch Skanda bzw. Kārttikeya. Die Ähnlichkeit dieser Fälle besteht nicht nur in der Funktion des Skanda bzw. Buddha, sondern auch in der Gestalt der Hārītī bzw. Mātṛkās. Ein Vergleich der Fälle kann auch Einsicht in den letzten wichtigen Punkt der purānischen Buddha-Darstellung - der Verbindung zwischen dem Buddha und Śiva - liefern und wird somit dort angeführt.

Die buddhistische innenperspektivische Auffassung der Buddha-Mission ist somit nicht so weit von seiner purānischen Auffassung entfernt: Dämonen werden durch Buddha entwaffnet. Der Unterschied soll aber nicht heruntergespielt werden. Die buddhistische Entwaffnung geschieht durch die Konversion der Dämonen sowohl zu den richtigen Ansichten als auch zu der richtigen Praxis. Die

¹⁰² *bindumukha* : etwa „einen runden bzw. gespaltenen Maul habend“ vielleicht sind die Pferdemauligen Yakṣas *aśvamukhīn* (Skr.) / *assamukhīn* (Pāli) gemeint.

¹⁰³ Bhattacharya 1982: 399n44.

¹⁰⁴ DeCaroli 2004:3.

¹⁰⁵ DeCaroli 2004.

¹⁰⁶ DeCaroli 2004: 10.

¹⁰⁷ *mātṛkā* : „Mutter“.

purāṇische Entwaffnung geschieht durch die Konversion zu der richtigen Praxis der Abschaffung des Tieropfers zugleich aber zu den falschen Ansichten (Abkehr vom Veda). Die Aufgabe des Buddha-Avatāra der Purāṇas bestand somit darin, sowohl die Dämonen zu falschen Ansichten zu verleiten, um den Göttern in ihrem Kampf gegen Dämonen zu helfen, als auch die blutigen Tieropferrituale abzuschaffen - kurzum, den richtigen Dharma zu schützen.

Laut MatsyaP 47,247 hat der Buddha lotusschöne Augen; Buddhas Schönheit ist mit der Schönheit der Götter zu vergleichen (*devasundararūpa*).¹⁰⁸ AgniP 49,8 schreibt dem Buddha lange Ohrläppchen zu (in der indischen Ästhetik ein Schönheitsmerkmal). VarāhaP 48,22 empfiehlt demjenigen, der Schönheit sucht, den Buddha zu verehren (*rūpakāmo yajed buddham*).¹⁰⁹ In AgniP 16,1 wird Buddhas Verehrung in Verbindung mit Reichtum gebracht. Dort sagt der Gott Agni: “I am describing the manifestation (of Viṣṇu) as Buddha, by reading and hearing which one gets wealth.”¹¹⁰ Buddha verkörpert somit zwei Aspekte - Reichtum und Schönheit. Diese sind bekanntlich zwei Aspekte der Māyā - Viṣṇus göttlicher Kraft - die häufig als seine Gattin Lakṣmī dargestellt wird. Devī spielt eine große Rolle bei der Darstellung Buddhas in Purāṇas und Tantras.

Der Buddha wird häufig mit Śiva und seiner Familie in die Verbindung gebracht. Einen guten Grund für die Verbindung zwischen dem Buddha und Śiva liefert die yogisch-asketische Praxis des Buddha. Als Yogin bzw. Saṁnyāsin steht der Buddha dem großen Gott Śiva, welcher ein Asket par excellence ist, ganz nahe.¹¹¹ In der Nepāla-Māhātmya 1,57-65a des Himavat-Khaṇḍa von SkandaP wird erzählt, dass der Buddha, eine Form des Viṣṇu, aus dem Saurāṣṭra-Land zu einem Berg in Nepal kam, um Askese zu praktizieren. Während der asketischen Übung erschien dem Buddha die Göttin Girijā (auch Vajrayoginī genannt) und gewährte ihm eine Gunst: Menschen, die in Nepal wohnen, würden tugendhaft sein und sowohl Śiva als auch den Buddha selbst verehren.¹¹² Auch die Funktion der Dämonen-Verblendung verbindet den Buddha mit Śiva, welcher ein großer Zerstörer der Dämonen ist.¹¹³ Laut LiṅgaP 1,71, 75-96 und SauraP 34,42-72 arbeiteten Viṣṇu und Śiva eng zusammen, um die Dämonen des Tripura¹¹⁴ zu bewältigen. Die Dämonen müssen zunächst vom Weg des Veda und der Śiva-Verehrung abgewendet werden. Diese Aufgabe wird von Viṣṇu übernommen:

“*Viṣṇu taught Māyin a doctrine which deluded everyone; it was opposed to the*

¹⁰⁸ Bhattacharya 1982: 392.

¹⁰⁹ Bhattacharya 1982: 401.

¹¹⁰ Donaldson 2001: 175.

¹¹¹ Bhattacharji, Sukumari: *The Indian Theogony*, Motilalbanarsidass 1988: 130; Sekar 1992: 18 f.

¹¹² Bhattacharya 1982: 397 f.

¹¹³ O’Flaherty 1980: 180-187.

¹¹⁴ *tripura* : “die dreifache Festung, die von Asuras erbaut wurde”; Mittwede 2007: 257.

Vedas and the dharma of class and stage of life. Viṣṇu sent Māyin to destroy the dharmas, Vedas, and lawbooks of the Triple City. Nārada assisted Māyin, and all the women of the city became unchaste and corrupt. Then by Śiva's command Alakṣmī entered the city, and by Brahma's command Lakṣmī (who had been won by the demons' ascetism and worship of Śiva) departed from the city. Thus Viṣṇu established heresy and adharmā, and Śiva abandoned the demons and was able to destroy them, for they were heretics, outside the path of the Vedas and the worship of Śiva."¹¹⁵

Laut Miguel Covarrubias, dem großen Bali-Forscher des Anfangs des 20. Jahrhunderts, halten die Balinesen den Buddha für einen jüngeren Bruder des Śiva.¹¹⁶ Die brahmanischen Priester werden zwar auf Bali in die zwei Gruppen "padanda Śiva" und "padanda Buddha"¹¹⁷ aufgeteilt, aber diese sind "simply sectarian divisions of the same religion".¹¹⁸ Ferner wird Śiva an zwei Stellen des indischen VāyuP mit dem Buddha identifiziert.¹¹⁹ Die Frage nach der Stimmigkeit der Vorstellung, dass der Buddha gleichsam eine Form des Śiva und ein Avātār des Viṣṇu sei, kann positiv entschieden werden, wenn man sich daran erinnert, dass eine epische Figur nach dem üblichen identifikatorischen Gedankengang eine Verkörperung von zwei Göttern bzw. ihr Kind sein kann. Jetzt ist es wichtig festzuhalten, dass Gott Viṣṇu manchmal in einer verführerischen Frauengestalt erscheint, welche erstaunlicherweise Mohinī heißt.¹²⁰

Nach Quirlung des Milchozeans ergriffen die Asuras den Amṛta.¹²¹ Darauf nahm Viṣṇu die Gestalt einer Frau an, betörte die Asuras mit Hilfe der Māyā-Kraft (*māyayā mohayitvā tān viṣṇuḥ strīrūpam āsthitaḥ*, ViṣṇuP 1,9,109)¹²² und gewann den Nektar für die Götter zurück. Dieselbe Geschichte wird in BhāgP 8, Kap. 8 und 12 erzählt, die Mohinī erscheint als 13. Avatāra in einer 22 Namen enthaltenden Liste in BhāgP 1,3,17 (*mohinyā mohayan striyā*).¹²³ Kapitel 12 erzählt, dass Śiva von der Verwandlung des Viṣṇu in eine Frau hörte. Er bat Viṣṇu um eine Privatvorstellung seiner Mohinī-Gestalt und wurde wie vorher die Asuras von Mohinī-Reizen verführt.¹²⁴ Die Tatsache, dass Mohinī als Avatāra im BhāgP - einem der wichtigsten Purāṇas der Viṣṇu-Gruppe - auftritt, zeigt übrigens, dass die Ansicht, die Darstellung des Viṣṇu als Frau auf der untergeordne-

¹¹⁵ O'Flaherty 1980: 185.

¹¹⁶ Covarrubias 1999: 263.

¹¹⁷ Hooykaas 1973a: 8.

¹¹⁸ Covarrubias 1999: 295.

¹¹⁹ VāyuP 1,30,215 und 2,35,176; O'Flaherty 1980: 187.

¹²⁰ Von derselben Wurzel *muh-* verwirrt werden, Kausativ *mohaya-* verwirren, wie in *Mahāmoha* bzw *Māyāmo-*
ha; Mylius 2001: 374 f.

¹²¹ *amṛta* : "Unsterblichkeitstrank"; Mittwede 2007: 26.

¹²² Kumar 2005: 40.

¹²³ Gail 1969: 921.

¹²⁴ Gail 1969: 921n14.

ten linken weiblichen Seite des Harihara¹²⁵ sei ein modernes ideologisches Produkt der Śaivas.¹²⁶ Wie bereits erwähnt wurde, erscheinen Hanuman, Skanda oder auch Ayyappan als Söhne von Śiva und Viṣṇu (in seiner Frauengestalt als Mohinī) in verschiedenen Versionen des Bhaṣmāsura-Mythos. Vom Gott Ayyappan, der auch Maṇikaṅṭhan¹²⁷ bzw. Śāsta genannt wird, berichtet das spätere sanskritische Upapurāṇa Bhūtanāthopākhyāna (Kerala). Die durch Tapas übermächtig gewordene Dämonin Mahiṣī bedrängte die Götter und wollte sogar Indra, den König der Devas, stürzen.

*“The helpless devas (gods) were terrified and went to Śiva and Viṣṇu for help. Śiva and Viṣṇu decided to create a son who would eventually destroy her. Viṣṇu thus assumed the form of Mohinī - the Enchantress - and bore Śiva a son.”*¹²⁸

Ayyappan, der Sohn beider Götter, schlägt die Dämonin und kämpft weiter. Als er aber in seinem Kampf gegen Dämonen zu weit geht, erscheint Nārada. Er stellt seine Frage an Ayyappan: “If your father is Śiva and your mother is Viṣṇu then what relation is Lakṣmī and Pārvatī to you?”¹²⁹ Ayyappan stellt seinen Kampf ein und geht in den Wald, um über die Antwort nachzudenken. In Śabarimalai “[...] Ayappan is believed to be in the form of the highest yogi (sannyāsin) [...]”¹³⁰ Es gibt einige Gründe für die Gleichsetzung des Ayyappan sowohl mit Skanda als auch Buddha. Der Name Ayyappan wird als eine Zusammensetzung des buddhistischen Pāli-Ehrentitels *Ayya*¹³¹ und Malayālam-Suffix *-appan* analysiert.¹³² Malayālam ist eine dravidische Sprache, die im indischen Bundesstaat Kerala gesprochen wird. In der dravidischen Tamil-Sprache wird der Suffix *-nār* benutzt, daher identifiziert man manchmal Ayyappan (Kerala) mit Ayyanār (Tamilnadu).¹³³ Radhika Sekar weist daraufhin, dass Ayyappan und Ayyanār häufig als Yogin und Dharmaschützer bzw. Lehrer (Śāsta¹³⁴) dargestellt werden. Gleichzeitig werden Viṣṇu als Dharma Śāsta und Murukan bzw. Skanda als Brahma Śāsta bezeichnet.¹³⁵ Man vergleiche dazu die verbreitete innenbuddhistische Bezeichnung des Buddha als *śāstā devamanuṣyānām*.¹³⁶ Auf dem Weg zu den Heiligtümern des Ayyappan in Śabarimalai singen Kerala-

¹²⁵ harihara : “Viṣṇu und Śiva, die in einer Gestalt vereinigt dargestellt sind”; Mittwede 2007: 96.

¹²⁶ Stietencron 2008: 93.

¹²⁷ maṇikaṅṭhan : etwa „mit dem Schmuck am Hals“. Vgl. den Abschnitt über die Ikonographie des Hindu-Buddha.

¹²⁸ Sekar 1992: 15.

¹²⁹ Sekar 1992: 28n5 und 126.

¹³⁰ Sekar 1992: 19.

¹³¹ ayya (Pāli) = ārya (Skr.) : “edel, vornehm, Herr”; Mylius 1997: 61.

¹³² P.T. Thomas, *Sabarmalai and its Sastha*, Madras 1973: 21, Sekar 1992: 20.

¹³³ Sekar 1992: 19.

¹³⁴ śāstr (Nominativ Sg.: śāstā) : “Herrscher, der Straffende, Lehrer”; Mylius 2001: 480.

¹³⁵ Sekar 1992: 20.

¹³⁶ śāstā devamanuṣyānām : „Teacher of Gods and Humans“; Pyysiäinen 2009:149.

Pilger *Swāmi Śaraṇam*. In der Vorstellung der Pilger schützt Ayyappan vor allem Übel und insbesondere vor Krankheiten (vor allem Pocken), die schönes Aussehen ruinieren können.¹³⁷ “The words *dharmam* and *śaraṇam* which are key word in the Śāsta tradition point to a link with Buddhism. Buddham *śaraṇam* and Ayyappan *śaraṇam* are strikingly similar,”¹³⁸ so Sekar.

Zwischen dem scheinbar kriegerischen Murukan / Skanda / Kārttikeya und dem friedlichen Buddha dürften keine unüberbrückbaren Differenzen liegen. Dazu zwei Geschichten über Mātṛkās und Hāritī.

Mātṛkās sind populäre Gottheiten, die für Krankheiten kleiner Kinder bzw. für ihre Vorbeugung oder Heilung verantwortlich sind.¹³⁹ Sie werden in ganz Indien vom einfachen Volk verehrt.¹⁴⁰ “Hindu iconography usually shows them holding small children.”¹⁴¹ Ihre Verehrung ist seit 400 n.Chr. reichlich dokumentiert.¹⁴² Mātṛkās tauchen auch in den Purāṇas auf: BhāgP nennt verschiedene Arten, die durch Viṣṇu geschaffen wurden. Mātṛkās werden dort neben böswilligen Wesen wie *uragas*, *rākṣasas*, *piśācas* und *bhūtas* aufgelistet (BhāgP 2,10,37-39). An anderer Stelle desselben Purāṇas werden Mātṛkās als Teil des Heers von Śiva unter *bhūtas*, *dākinīs*, *vetālas*, *ptetas*, *piśācas* aufgezählt (BhāgP 10,63,6-8).¹⁴³

In MatsyaP 179,8-90 schlagen die Mātṛkās den Dämon Andhaka auf Befehl Śivas. Nach dem Sieg über Andhaka kündigen die Mātṛkās an, dass sie nun alle Götter, Dämonen und Menschen auffressen. Śivas neuer Befehl, mit dem Blutbad aufzuhören, wird aber von den Mātṛkās ignoriert; sie setzen ihre Zerstörung fort. Śiva ruft dann Narasiṃha (Viṣṇus Mann-Löwe-Avatāra), der positive Götinnen schafft, an, die alsbald die Mātṛkās zu beruhigen vermögen. Am Schluss wird erzählt, dass am Ort des Kampfes ein Tempel für die Mātṛkās und für Śiva als Bhairava¹⁴⁴ errichtet wurde.¹⁴⁵

Im Anschluss an seine Version der Geschichte des Kampfes zwischen den Mātṛkās und Andhaka beschreibt VdhoP 1,227, wie man dem bösen Einfluss der Mātṛkās entgehen kann. VarāhaP 17,33-37 setzt die Mātṛkās mit Lastern bzw. unheilvollen Gefühlen (Lust, Ärger, Neid, Habgier, Hochmut usw.) gleich.¹⁴⁶ Die Mātṛkās behalten also in den Purāṇas ihren bösertigen Dämonencharakter, obwohl sie bereits von Skanda konvertiert wurden und nun zu den Scharen Śivas gehören.

¹³⁷ Sekar 1992: 16.

¹³⁸ Sekar 1992: 20.

¹³⁹ Kinsley 1988: 155.

¹⁴⁰ Kinsley 1988: 155.

¹⁴¹ Kinsley 1988: 154.

¹⁴² Kinsley 1988: 155 f.

¹⁴³ Kinsley 1988: 159.

¹⁴⁴ *bhairava* : “schrecklich, Name der schreckenerregenden Formen des Śiva”; Mittwede 2007: 50.

¹⁴⁵ Kinsley 1988: 158 f.

¹⁴⁶ Kinsley 1988: 159.

Ihre Verwandlungsgeschichte durch Skanda bzw. Kārttikeya soll auf 100 n.Chr. zu datieren sein.¹⁴⁷ Sie wird in MBh, Vanaparva, 215,16-22 und 219, 20-45 erzählt: Indra schickt Māṭṛkās, um den jungen Kārttikeya kurz nach seiner Geburt zu töten. Māṭṛkās werden kollektiv als Wesen, die kleine Kinder wegnehmen und vernichten, beschrieben. Als die Māṭṛkās nun das Baby Kārttikeya sehen, füllen sich ihre Brüste mit Milch, und sie bitten den Kārttikeya darum, sie als seine Mütter zu adoptieren. Kārttikeya stimmt unter einer Bedingung zu: Sie sollen nun die kleinen Kinder, statt ihnen zu schaden, Schutz gewähren. Die Māṭṛkās sind damit einverstanden. Gleichzeitig dürfen sie Kinder zwar bis zu deren 16. Lebensjahr noch quälen (ohne sie zu fressen); aber danach dürfen sie sie nur noch beschützen.¹⁴⁸ Kārttikeya transformiert die weiblichen kinderfeindlichen Dämonenwesen in Kinderschutzgöttinnen. Übrigens steht dieser Fall auch der berühmten Kṛṣṇa-Pūtanā Episode nahe, in der die Dämonin Pūtanā durch Viṣṇu (in seinem Kṛṣṇa-Avatāra) erlöst wird:

“The demoness Pūtanā, who is actually named in one of the lists of the Māṭṛkās in the Mahābhārata, where she is described as a stalker of the night and evil in her ghastly shape [MBh, Vanaparva, 219,27], seeks to kill the infant Kṛṣṇa by poisoning her breasts and then asking Kṛṣṇa’s mother if she might suckle the child. She disguises herself as an attractive woman, but when Kṛṣṇa sucks the life from her and she dies,¹⁴⁹ she is revealed in her true form as an ugly hag [BhāgP 10,6,4-18].”¹⁵⁰

Für die Verbindung zwischen Buddha und Śiva ist es jetzt wichtig festzuhalten, dass sowohl Viṣṇus Avātāra Kṛṣṇa als auch Śivas Sohn Kārttikeya eine besondere Heilsfunktion haben, da sie bösewillige kinderfeindliche Dämonin(en) positiv verwandeln zu können, indem sie sie als ihre Milchmütter adoptieren. Diese Schutzgöttinnen behalten aber ihre gewaltige Natur in Śivas Heer weiterhin.

Nun der Hāritī-Fall zum Vergleich - aus der buddhistischen Perspektive.

Hāritī wird manchmal mit der Mutter aller Buddhas identifiziert. Laut Susan Huntington ist Hāritī “the embodiment of the Mother of the Buddhas that is identical to Prajñāpāramitā [...]”¹⁵¹ Ikonographisch wird Hāritī in buddhistischen Tempeln häufig mit kleinen Kindern auf ihrem Schoß dargestellt.¹⁵² Sie ist eine sehr populäre buddhistische Gottheit, die z.B. in Nepal täglich verehrt wird.¹⁵³ Hāritī, deren Name nach einheimischer Meinung von der Wurzel *hr*¹⁵⁴

¹⁴⁷ Kinsley 1988: 151.

¹⁴⁸ Kinsley 1988: 151 f.

¹⁴⁹ Sie wird durch den Kontakt mit Kṛṣṇa erlöst und duftet nach dem Tod (BhāgP 10,6,34 (4,28)); Kinsley 1979: 72.

¹⁵⁰ Kinsley 1988: 154.

¹⁵¹ Susan Huntington, *Art of Ancient India*, New York: Weatherhill 1985: 148 und 633n24; Young 2004: 54n48.

¹⁵² Young 2004: 39.

¹⁵³ Gellner 2009: 75.

¹⁵⁴ *hr* : “wegnehmen”; Mylius 2001: 579.

abgeleitet wird,¹⁵⁵ war eine kinderfeindliche Yakṣiṇī, die kleine Kinder wegzunehmen und aufzufressen pflegte. Außerdem schadete sie ihnen durch Kinderkrankheiten, insbesondere Pocken. Eines Tages wurde sie durch den Buddha zu einer Kinderschutzgöttin konvertiert. “As a Buddhist, she became a deity who protects children (especially from smallpox) and bestows prosperity and fertility [...]”¹⁵⁶ Ram Nath Misra setzt in seiner viel beachteten Studie *Yaksha Cult and Iconography* Hārītī mit einer Gestalt aus der Mātṛkās-Gruppe gleich.¹⁵⁷

Die Geschichten der Verwandlung der Hārītī durch den Buddha bzw. der Mātṛkās durch Kārttikeya sind interessante Beispiele für die Entkräftung von kinderfeindlichen Dämoninnen. Meine Ansicht nach liefern die spezifischen Funktionen dieser Gottheiten - Kindern durch Kinderkrankheiten zu schaden bzw. (nach der Verwandlung) Kinder vor diesen Krankheiten zu schützen - einen Grund für die Wesensidentität beider Geschichten und somit für die Gleichsetzung des Buddha mit Kārttikeya. Es ist plausibel, dass die Empfehlung, den Buddha und Ayyappan für schönes Aussehen zu verehren, mit der Fähigkeit des Buddha / Ayyappan / Kārttikeya, die Pocken-Dämoninnen zu entkräften, zusammenfällt. Die kriegerische Gestalt des epischen Kārttikeya (im Gegensatz zum angeblich sanftmütigen Buddha) darf hier nicht irreführen. Es sind Dämonen, Laster, Krankheiten, und andere unheilvolle Umstände, die bekämpft werden sollen. Skanda und Buddha haben beide die Aufgabe, Dämonen zu entkräften. Hier soll noch einmal betont werden, dass Buddha als Dämonen-Beseitiger Māyāmoha mit Pfauenfedern erscheint (ViṣṇuP 3,18,2), und dass der Pfau ein Vāhana¹⁵⁸ des Skanda / Kārttikeya ist.¹⁵⁹

Die Identifizierung des lokalen Ayyappan mit dem Buddha zeigt die positive Einstellung der Anhänger des Ayyappan-Kultes zum Buddha als Gestalt der gesamten Hindu-Kultur, sodass auf ihn zurückgegriffen wird, um die lokale Figur (Ayyappan) mit einer panindischen Figur (Buddha) identifikatorisch gleichzusetzen.

Konklusion: Buddha in den Purāṇas

Buddha erscheint im Epos (vor allem in Purāṇas) als zum mitleidvollen Yogin bzw. Saṁnyāsīn gewordener Sohn des Königs Śuddhodana und der Māyādevī. Buddha hat ein ausgesprochen schönes Aussehen. Man soll ihn verehren, wenn man Schönheit erhalten will. Buddha ist ein Avatāra des Gottes Viṣṇu, der zum Schutz des Dharma und zur Wiederherstellung des Gleichgewichts in der Welt mit der Māyā-Kraft Dämonen blendet und das Tieropfer abschafft. Die Dämonen werden entkräftet, indem sie durch Buddhas Verwirrung vom Weg des Veda

¹⁵⁵ Kinsley 1988: 153.

¹⁵⁶ Young 2004: 39.

¹⁵⁷ Misra 1981: 80.

¹⁵⁸ *vāhana* : “Fortbewegungsmittel”; Mittwede 2007: 266.

¹⁵⁹ Mittwede 2007: 121.

abfallen - sie verlieren dadurch ihre Macht. Man mag hinter manchen konvertierten Dämonen Buddhisten vermuten. Es soll aber nicht übersehen werden, dass Dämonen in der Hindu-Kultur keinen absolut negativen Wert besitzen.¹⁶⁰

Was die Ansichten des Buddha selbst anbetrifft, kann man wohl generell sagen, dass es in den Purāṇas keinen Hinweis darauf gibt, “that Buddha was against the nivṛtti-mārga or jñāna-mārga of the Vedas.”¹⁶¹ Somit schätzen die Purāṇas den Buddha und die Buddhisten unterschiedlich ein.

An manchen Stellen wird Buddha mit Śiva identifiziert, was darauf hinweisen kann, dass er auch als Teilverkörperung Śivas bzw. als Kind von Śiva und Viṣṇu (in Mohinī-Gestalt, die er mit Hilfe der Māyā annimmt) angesehen wird. Die lokale purāṇische Tradition in Kerala kann zur Verdeutlichung dieses Punktes herangezogen werden. Der Gott Ayyappan des späteren Upapurāṇa Bhūtanāthopākhyāna, der als Sohn von Śiva und Viṣṇu erscheint, kann anhand mehrerer Indizien sowohl mit Kārttikeya als auch mit Buddha gleichgesetzt werden. Das heißt, dass dem Buddha als der Ziel-Figur des identifikatorischen Vorgehens praktisch eine Rolle auf der panindischen Ebene zuerkannt wird, denn einen Gott einer lokalen Tradition mit einer purāṇischen Gestalt gleichzusetzen heißt diese Tradition als Teil des Hinduismus zu legitimieren.

Die beschriebene innenperspektivische purāṇische Darstellung soll nun westlichen indologischen Einschätzungen gegenüber gestellt werden: Dort ist eine hintergründige antihinduistische Einstellung mitunter nicht zu übersehen. Auffällig ist die Tatsache, dass viele Autoren trotz aller Gegenargumente eine negative Bewertung des Hinduismus teilen. Der Hinduismus suche sich den Buddha zu eigen machen, um dem Buddhismus zu schaden, indem er den Buddha als Mythos darstelle, bzw. um die eigene Wahrhaftigkeit plausibel zu machen, indem er andere Avatāras historisiere:

*“The inclusion of the Buddha seems to have been intended to attract Hindus away from Buddhism.”*¹⁶² *“But the Buddha is an undoubted historical figure and his presence among the Avatars, alongside the historical kings and sages, strengthens the belief in the historicity of Avatars.”*¹⁶³ *“One of the effects of rendering the Buddha as an avatar was to undermine his historicity, to make him an appendage of the Vaisnava mythic hierarchy. Another was to assure the traditionally-minded Brahman that the Buddhavataara was but a device used by Visnu to further misguide heretics, here the Buddhists in particular.”*¹⁶⁴

Es sollte offensichtlich sein, dass das identifikatorische Einbeziehen des Buddha in das panindische Epos keine Ausnahme, kein hinterlistiger Kunstgriff, sondern

¹⁶⁰ Mittwede 1999: 125-132.

¹⁶¹ Bhattacharya 1982: 395; *nivṛtti* : “Hinwendung nach innen auf den spirituellen Pfad heraus aus neuen Karma-Verstrickungen”; Mittwede 2007: 165; *jñāna* : “Wissen, spirituelle Einsicht”; Mittwede 2007: 109 f.

¹⁶² Parrinder 1997: 75.

¹⁶³ Parrinder 1997: 76.

¹⁶⁴ Holt 2004: 18.

ein typisches Beispiel der Integrationsleistung der Hindu-Kultur darstellt. Genau auf diese Weise werden alle lokalen Helden und Götter auf die panindische Ebene einbezogen.¹⁶⁵

Der Orientalismus liegt mit seiner Behauptung, “[d]ie Hindu-Theologen erklärten ihn [den Buddha] zu einer Teilinkarnation des Gottes Viṣṇu, um den Buddhismus als eigenständige Religion zu schwächen und seinen Missionserfolg zu bremsen”¹⁶⁶, eindeutig falsch. Es lässt sich fragen: Wozu identifizieren denn die Anhänger des lokalen Gott Ayyappan seine Gestalt mit dem Buddha? Niemand dürfte ja unterstellen, sie wollten damit die Verehrung von Ayyappan schwächen oder gar zu bremsen. Umgekehrt schreibt Ayyappan (und auch ähnlich die mit dem Buddha manchmal identifizierten Viṭṭhala¹⁶⁷ und Jagannātha¹⁶⁸) erhebliche Missionserfolgsgeschichten. Hinzu kommt die Tatsache, dass es die Bhaktas aus unteren Schichten, also keine Brahmanen, waren, die ihre Götter mit dem Buddha identifizierten.

Es liegt auf der Hand, dass die Erklärung wohl in eine andere Richtung verlaufen muss. Erst durch die Gleichsetzung des Buddha mit dem Viṣṇu bekommt der Buddha seinen ewigen Platz in Hinduismus. Erst dadurch ist es möglich geworden, dass die Buddha-Verehrung bis heute in Indien lebendig ist, obwohl der Buddhismus als Mönchsreligion durch die Einwirkung des Islam aus dem Land verschwunden ist. In dem üblichen identifikatorischen Habitus der Hindu-Kultur wird der Buddha im ersten Schritt als Avatāra Gottes in die panindische Hindu-Kultur integriert. Im zweiten Schritt werden lokale Götter wie Ayyappan, Viṭṭhala und Jagannāth mit dem Buddha gleichgesetzt. Der Hindu-Buddha wird innenperspektivisch als Bestandteil des Hinduismus wahrgenommen.

Abkürzungen der Primärquellen

AgniP : Agnipurāṇa

BhāgP : Bhāgavatapurāṇa

BhaviṣyaP : Bhaviṣyapurāṇa

BhG : Bhagavadgītā

BrahmaP : Brahmapurāṇa

BrahmavaivartaP : Brahmavaivartapurāṇa

DevīBhāgP : Devībhāgavatapurāṇa

DevīP : Devīpurāṇa

GaruḍaP : Garuḍapurāṇa

LiṅgaP : Liṅgapurāṇa

¹⁶⁵ Michaels 2006: 233-237.

¹⁶⁶ Schumann 2004: 92.

¹⁶⁷ Glushkova 2000: 132.

¹⁶⁸ Donaldson 2001: 177.

MahāT : Mahācīnācāratāntra
 MatsyaP : Matsyapurāṇa
 MBh : Mahābhārata
 MantraP : Mantrapāda
 NāradaP : Nāradaipurāṇa
 NarasimhaP : Narasimhapurāṇa
 PadmaP : Padmapurāṇa
 PratiṣṭhāS : Pratiṣṭhālakṣaṇasārasamuccaya
 Rām : Vālmīkīyārāmāyaṇa
 ṚV: Ṛgveda
 SauraP : Saurapurāṇa
 ŚāradāT : Śāradātilakatantra
 ŚivaP : Śivapurāṇa
 SkandaP : Skandapurāṇa
 VarāhaP : Varāhapurāṇa
 VāyuP : Vāyupurāṇa
 VdhaP : Viṣṇudharmapurāṇa
 VdhoP : Viṣṇudharmottarapurāṇa
 ViṣṇuP : Viṣṇupurāṇa
 GDhS : Gautama-Dharmasūtra
 YDhS : Yājñavalkyasmṛti
 ManS : Manusmṛti

Literatur

- Bhattacharya, Ram Shankar (1982): Buddha as Depicted in the Purāṇas. In: *Purāṇa*, Vol. XXIV, No. 2, July, 384-404.
- Cohen, Richard S. (1998): Nāga, Yakṣiṇī, Buddha: Local Deities and Local Buddhism at Ajanta. In: *History of Religions*, Vol. 37, No. 4 (May), 360-400.
- Covarrubias, Miguel (1999): *Island of Bali*. Singapore: Periplus Editions. (1. Aufl. 1937).
- DeCaroli, Robert (2004): *Haunting the Buddha: Indian Popular Religions and the Formation of Buddhism*. New York: Oxford University Press.
- Dharwadker, Vinay (1995): Poems of Tukārām. In: Lopez, Jr., Donald S. (Hg.): *Religions of India in Practice*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 92-103.
- Donaldson, Thomas E. (2001): *The Iconography of Vaiṣṇava Images in Orissa*. New Delhi: D.K. Printworld (P) Ltd.
- Gail, Adalbert J. (1969): Buddha als Avatāra Viṣṇus im Spiegel der Purāṇas. In: *Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XVII Deutscher Orientalistentag, Teil 3, Supplementa I, 917-923.

- Gellner, David N. (2009): *Monk, Householder, and Tantric Priest: Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual*. New Delhi: Cambridge University Press. (1. Aufl. 1992)
- Glushkova, Irina (2000): Глушкова, И.П.: Индийское паломничество: Метафора движения и движение метафоры. Москва: Научный мир. (Russ., Indian Pilgrimage: The Metaphor of Motion and the Motion of Metaphor. Moskau: Scientific World)
- Halbfass, Wilhelm (1998): Der Buddha und seine Lehre im Urteil des Hinduismus. In: Perry Schmidt-Leukel (Hg.): *Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit*. München: Eugen Diederichs Verlag, 176-194.
- Hazra, Rajendra Chandra (1975): *Studies in the Purāṇic Records on Hindu Rites and Customs*. Delhi: Motilal Banarsidass. (1. Aufl. 1940)
- Holt, John Clifford (2004): *The Buddhist Viṣṇu: Religious Transformation, Politics, and Culture*. New York: Columbia University Press.
- Hooykaas, Christiaan (1973a): *Balinese Bauddha Brahmans*. (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 80) Amsterdam: North Holland Publishing Company.
- Huntington, Jr. C.W. (2007): History, Tradition, and Truth. In: *History of Religions*, Vol. 46, No. 3, 187-227.
- Kalyanov, Vladimir (Hg. u. übers., 1992): Кальянов В.И. (перевод с санскр. и комм.): *Махабхарата. Адипарва*. Москва: Научно-издательский центр Ладомир. (Russ., *Mahābhārata. Ādi Parva*. Moskau: Ladomir.)
- Kinnard, Jacob N. (1998): When Is The Buddha Not the Buddha? The Hindu / Buddhist Battle over Bodhgayā and Its Buddha Image. In: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 66, No. 4, 817-839.
- Kinsley, David R. (1979): *The Divine Player: A Study of Kṛṣṇa Līlā*. Delhi, Varanasi, Patna: Motilal Banarsidass.
- Kinsley, David R. (1988): *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. Berkeley / Los Angeles, CA, London, England: University of California Press.
- Kumar, Pushpendra (Hg., 2005): *Śrīviṣṇumahāpurāṇam. The Viṣṇu Mahāpurāṇam*. English Translation by Manmatha Nath Dutt. Delhi: Eastern Books Linkers.
- Lopez, Jr., Donald S. (Hg., 1995): *Religions of India in Practice*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Michaels, Axel (2006): *Der Hinduismus: Geschichte und Gegenwart*. München: C. H. Beck. (1. Aufl. 1998)
- Misra, Ram Nath (1981): *Yaksha Cult and Iconography*. New Delhi: Munshiram

- Manoharlal Publishers. (1. Aufl. 1979)
- Mittwede, Martin (1999): Was ist denn eigentlich ein Dämon? Ein Essay über Gottesliebe und das Böse in den vedischen Schriften. In: Benad, Matthias / Töpelmann, Roger (Hg.): *Annäherungen an das Heilige: Gottesliebe und Nächstenliebe in den Religionen*. Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer, 125-132.
- Mittwede, Martin (2007): *Spirituelles Wörterbuch Sanskrit - Deutsch*. Dietzenbach: Sathya Sai Vereinigung e. V. (1. Aufl. 1992)
- Mylius, Klaus (1997): *Wörterbuch Pāli-Deutsch. Mit Sanskrit-Index*. Wichtrach, Schweiz: Institut für Indologie.
- Mylius, Klaus (2000): Viśvasṛj (Viśvasṛk, Viśvasṛjah) and the Problem of Continuity in Indian Religious History. In: Mylius, Klaus: *Das Altindische Opfer. Ausgewählte Aufsätze und Rezensionen mit einem Nachtrag zum "Wörterbuch des Altindischen Rituals"*. Wichtrach, Schweiz: Institut für Indologie, 395-411. (1. Veröffentlichung des Aufsatzes 1984)
- Mylius, Klaus (2001): *Langenscheidts Handwörterbuch Sanskrit-Deutsch*. Berlin: Langenscheidt. (1. Aufl. 1988)
- Mylius, Klaus (Hg. u. übers., 2002): *Die Bhagavadgītā: Des Erhabenen Gesang*. 2. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag. (1. Aufl. 1997)
- Mylius, Klaus (2003): *Geschichte der Altindischen Literatur*. Die 3000jährige Entwicklung der religiös-philosophischen, belletristischen und wissenschaftlichen Literatur Indiens von den Veden bis zur Etablierung des Islam. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. (1. Aufl. 1983)
- Mylius, Klaus (2005): *Chrestomathie der Sanskritliteratur*. 4., unveränderte Auflage. Wiesbaden: Harrassowitz. (1. Veröffentlichung 1978)
- O'Flaherty, Wendy Doniger (1980): *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. Berkeley, CA: University of California Press. (1. Aufl. 1976)
- Parrinder, E. Geoffrey (1997): *Avatar and Incarnation: The Divine in Human Form in the World's Religions*. Oxford: Oneworld. (1. Aufl. 1970)
- Saindon, Marcelle (2004): Le Buddha comme Avatāra de Viṣṇu et le Mythe de Raji. In: *Indo-Iranian Journal*, 47, 17-44.
- Sakharov, Peter D. (1991): Сахаров П. Д.: Мифологическое повествование в санскритских пуранах. Москва: Наука. (Russ., Mythological Narrative in Sanskrit Purāṇas. Moskau: Nauka)
- Seemann, Rainer (1986): Versuch zu einer Theorie des Avatāra. In: *Numen*, Vol. XXXIII, Fasc. 1, 90-140.
- Sekar, Radhika (1992): *The Śabarimalai Pilgrimage and Ayyappan Cultus*. Delhi: Motilal Banarsidass.

- Schlenso, Stephan (2006): *Der Hinduismus: Glaube, Geschichte, Ethos*. München: Piper.
- Schumann, Hans Wolfgang (2004): *Die Grossen Götter Indiens: Grundzüge von Hinduismus und Buddhismus*. Kreuzlingen / München: Hugendubel.
- Stietencron, Heinrich von (2008): *Der Hinduismus*. München: C. H. Beck (1. Aufl. 2001).
- Weber, Edmund (2006): *Hindu India: Another Approach to its Multiflorous Religious Culture*. Darin folgende Artikel: *Swami Vivekananda and Buddhism; The Hindu Buddha; Buddhism: An Atheist and Anti-Caste Religion?* Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Young, Serenity (2004): *Courtesans and Tantric Consorts: Sexualities in Buddhist Narrative, Iconography, and Ritual*. New York: Routledge.