
Die Mystische Dimension des Hinduismus

von Anand Amaladass SJ

Die Mystik gehört zum Kern aller Religionen. Alle Religionen bleiben nur so lange lebendig, wie ihre Mitglieder an die transzendente Realität glauben, mit der sie über unmittelbare Erfahrung irgendwie in Verbindung treten können.

Bevor wir die mystische Dimension des Hinduismus zu verstehen versuchen, sollen einige Voraussetzungen erwähnt werden, um Missverständnisse zu vermeiden. Man kann nicht von einem Weltbild aus ein anderes Weltbild beurteilen. Die westlichen monotheistischen Religionen glauben zum Beispiel, dass die mystische Erfahrung ein Geschenk Gottes ist – die Gnade Gottes. Aber die Buddhisten im Allgemeinen und die Jaina-Anhänger im Besonderen haben nie die mystische Erfahrung als Gnade Gottes interpretiert.

Zweitens ist die Grundmetapher im hinduistischen Weltbild der Kosmos als Ganzheit, Totalität, Fülle, organische und integrierte Einheit, Vollständigsein usw. Es ist auffallend, dass in den ersten Jahrhunderten der hinduistischen Traditionen die Gottesliebe eine geringe Rolle spielte. Sowohl in den philosophischen Systemen wie auch in den religiösen Traditionen ist kaum eine ernsthafte Rolle für Gott zu finden. Hingegen spielt das Ganzsein eine dominierende Rolle. Erst in den späteren Jahrhunderten tritt die personale Perspektive Gottes in das Bewusstsein ein.¹

Im Yoga-System, im Taoismus und in den verschiedenen Formen des Buddhismus, kann man den mystischen Zustand durch Disziplin und Ausbildung erreichen. Die Yoga-Texte erwähnen einige passende Methoden wie Meditationen, Atemübungen und besondere Sitzhaltungen. Es gibt also zwei Ebenen des mystischen Phänomens: eine kann man durch eigenes Bemühen erreichen und die andere nicht. In der Religionsgeschichte Indiens findet man diese zwei Traditionen. Sie sind nicht ganz von einander zu trennen.

Davon ausgehend kann man einiges im Hinduismus besser verstehen, wie z. B. die Rolle des Meisters. In der mystischen Tradition Indiens wird die Rolle des Meisters sehr betont. Von einem Meister kann man Meditieren lernen, wie man von einem Meister Musik und Tanz lernt.

Im Rahmen des Hinduismus gibt es viele Traditionen, die die mystische Erfahrung unterschiedlich verstehen und darstellen.² Es ist also unmöglich, allgemein über Hinduismus zu sprechen. Dieser Beitrag stellt nur einen Versuch dar, einige dieser Traditionen zu skizzieren – besonders die Haupttraditionen, die in der Welt der Spiritualität Spuren hinterlassen haben: die Tradition der Upanishaden, die Yoga-Tradition, die Gita-Tradition und die Bhakti-Tradition – besonders im südindischen Kontext.

1 Francis X. D'SA, *Gott der Dreieine und der Allganze*, Düsseldorf 1987, 47-48.

2 Surendra N. DASGUPTA, *Hindu Mysticism*, New York 1959; Jean-Marie DECHANE, *Yoga and God. An Invitation to Christian Yoga*, St. Meinrad, Indiana 1975; Mircea

ELIADE, *Yoga, Immortality and Freedom*, Princeton 1969; Robert C. ZAEHNER, *Hinduism*, London 1962; Raimon PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, London 1964; Gerhard OBERHAMMER, *Strukturen yogischer Meditation*, Wien 1977.

1 Die Tradition der Upanishaden

Die indischen Traditionen betonen hauptsächlich die innere Befreiung als Erlösung. Das ist der Zweck der Religion. Eine Erfahrung der Befreiung, eine Erfahrung der Einheit, eine ganzheitliche Erfahrung oder Perspektive ist tatsächlich die geistige oder mystische Erfahrung.

Der letzte Sinn aller upanishadischen Lehren und Unterweisungen ist die Befreiung des Menschen aus der Gebundenheit, aus den Fesseln der äußeren Begrenzungen durch Raum, Zeit, Umstände, Leiblichkeit und von den inneren »Knoten des Herzens«, den Komplexen, Zweifeln und der Bindung an die Werke (*karma*). Alle Fragen münden ein in solche über das Sein, über den Tod, und schließlich in die Frage nach dem, was den Tod transzendiert. Theorie (*vidya*) und Praxis (*yoga*) zielen darauf hin, diese Wirklichkeit zu erfassen und nachzuvollziehen.

Doch handelt es sich nicht um eine Flucht aus der Wirklichkeit, aus Welt und Leiblichkeit, wie es in einigen späteren Entwicklungen von Sanyasa und Yoga der Fall zu sein scheint, die sich auch auf die Upanishaden berufen. Die Upanishaden selbst sind noch ganzheitlich ausgerichtet und integrieren in ihre Schau die Erlösung, also die kosmische und leibliche Dimension. Sie lehren keine Isolation der Seele (*kaivalya*), sondern die Befreiung aus den Bedingtheiten der Leidenschaften und Begierden, um mit der ganzheitlichen, unbedingten, unvergänglichen Wirklichkeit eins zu werden – ontologisch ausgedrückt, mit dem Sein, das in dem berühmten Gebet der Brhadaranyaka mit der Unsterblichkeit übereinstimmt.³

Es geht nicht um die Erwartung eines anderen Lebens nach unserer zeitlichen Existenz, sondern um ein Eintauchen in das wahre, volle, unsterbliche Leben hier und jetzt. Gewiss setzt dies die Überwindung der Zeitlichkeit voraus, die nicht erst mit dem physischen Tod geschehen wird. Wer sich nicht schon vorher geistig bemüht hat, seine Begrenzungen zu überwinden, den kann auch der physische Tod nicht befreien. Diese Einsicht ist mit ein Grund für die Entwicklung des Glaubens an karma und Wiedergeburt.

Die Suche nach dem Atman im Menschen selbst, nach dem Brahman, war eben eine Suche nach der Wirklichkeit, die vom Tod nicht berührt wird. Sie ist keine andere Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit der Wirklichkeit (*satyasya satyam*), die all unserer sinnlichen und geistigen Erfahrung zugrunde liegt. Diese Wirklichkeit zu entdecken, bedeutet schon eine Überwindung des Todes in diesem Leben – später im Begriff der *jivanmukti* kanonisiert, der Erlösung zu Lebzeiten. Insbesondere die Lehre von Atman und Purusa ist hier von Bedeutung, weil der Mensch im Atman bzw. im Purusa sich selbst findet, jenseits aller körperlichen oder seelischen Veränderlichkeit. Er verliert dabei nichts, außer einem Schein-Ich, das er ablegt wie die Schlange ihre alte Haut.

Diese Befreiung erfordert keine komplizierten Riten, wie sie im Veda zur Erlangung der Himmelswelt notwendig waren, aber auch keine komplizierten Yoga-Übungen, wie sie später für die Erlangung übernatürlicher Kräfte praktiziert wurden. Da das Sein viel einfacher ist, als wir es mit unseren Projektionen und Vorstellungen erahnen können, ist auch die Erlösung ein Prozess der Vereinfachung. Wenn immer wieder die Erlösung und Entsagung als das Mittel par excellence bezeichnet wird, um die Befreiung zu erlangen, so bedeutet das eben diese letzte Vereinfachung, bei der nichts Äußeres oder auch Inneres mehr den Menschen ablenkt von der Einen Wirklichkeit (dem »Einen-Notwendigen«). Wer die Einheit anstrebt, muss selbst eins werden – das ist die einfachste Erklärung für Yoga als innere Einung, Harmonie, Integration.

³ Bettina BÄUMER, *Befreiung zum Sein*. Auswahl aus den Upanishaden, Zürich 1986, 171-178.

Die *Chandogya* (VII, 26,2) zeigt, wie integral die Erlösung ist: Sie beginnt mit der Reinheit des Körpers, über die psychische Reinheit führt sie zu der unerschütterlichen Aufmerksamkeit, dem ständigen Gedenken (*smṛti*) an die letzte Wirklichkeit. Der Erlösung geht unmittelbar die Lösung der Knoten des Herzens voraus, denn keine inneren Verwicklungen können bestehen bleiben im Zustand der Befreiung. Alle Unreinheit, alle Zwänge werden auf dem Weg zum anderen Ufer sozusagen in den Fluss geworfen. Diese Symbolik ist in Indien bis heute erhalten geblieben, da man auch rituell alles Verunreinigte oder Abgelegte einem heiligen Fluss anvertraut.

Über die Erlösung kann man nur sprechen, wenn man weiß, wovon wir befreit werden sollen. Nur die Erkenntnis der Ursachen der Bindung ermöglicht die Befreiung daraus – eine Tatsache, die Buddha auf systematische Weise in den *Vier Edlen Wahrheiten* entwickelt hat. In der *Bṛhadāraṇyaka* (IV,4) verkündet Yajñavalkya, dass letztlich das Begehren oder Verlangen die Ursache der Unerlöstheit des Menschen ist. Aus dem Begehren kommt die Absicht, und aus der Absicht heraus handelt der Mensch mit unreinen Motiven. Sein Handeln ist daher der Inbegriff der Endlichkeit und Bedingtheit. Erlösung ist nur möglich durch das Aufgeben allen egoistischen Begehrens, was nicht rein negativ zu sehen ist, denn es geht nur darum, das dem Menschen angeborene Begehren auf den wahren Gegenstand zu richten: auf den Atman (*atmakama*). Wenn er sich so dem Atman hingegeben hat, hat er teil am unsterblichen Leben, an dem Lebensatem (*prana*), der selbst Brahman ist.

Die Seligkeit dieses Zustandes der Einheit mit und in dem Atman ist schwer zu beschreiben. Nur das Bild der Liebesvereinigung von Mann und Frau, bei der das Bewusstsein aller Unterschiede von Innen und Außen vergeht, kann eine Ahnung davon vermitteln; andere Traditionen haben dies in der Brautmystik zum Ausdruck gebracht (Brh. IV,3,21-32). Die Erfahrung des Advaita, wörtlich der Nicht-Zweiheit, ist alles andere als eine abstrakte ontologische Einheit, sie ist die höchste Stufe der Liebe, die keine Spaltung in Subjekt und Objekt zulässt. Dann fallen auch alle konventionellen Unterscheidungen und Klassifizierungen der Menschen und der Gesellschaft weg (V, 22), weil diese nur einen Wert haben auf der Stufe des abhängigen, relativen Bewusstseins. Der Mensch ist so sehr daran gewöhnt, die Wirklichkeit – und schlimmer noch, seine Mitmenschen – in Kategorien einzuteilen, dass es ihm schwer fällt, diese Einheitsschau auch im praktischen Leben durchzuhalten. Nur die Überwindung der Spaltung Seher-Gesehenes, d. h. Subjekt-Objekt, kann ihn zu der höchsten Seligkeit führen, eine Freude, die längst die Grenzen des Individuellen überbordet hat, denn alle Lebewesen leben nur von einem Bruchteil dieser Seligkeit (V.32).

Die *Chandogya* VI (9-13) enthält die lange Belehrung Uddalaka Arunis an seinen Sohn Svetaketu. Sie gipfelt jeweils in dem großen mystischen Satz: »Das [nämlich die vorher beschriebene, unfassbare Wirklichkeit des Atman, Vf.] bist Du«. (*tat tvam asi*) Hier geht es um das Eingehen ins Sein: Es gibt zwar nur ein Sein, zu dem alle Lebewesen gelangen, doch bewahren sie gerade im Sein ihre eigene Identität (9,2-3). Sie können dann nicht mehr unterscheiden, wie sie zum Sein gelangt sind, ebenso wie die Säfte der einzelnen Blumen im Honig nicht mehr unterschieden werden können oder wie die Flüsse im Meer sich selbst nicht mehr in ihrer Individualität vom Wasser des Meeres unterscheiden können. Sowohl im Fall vom Honig wie am Beispiel des Ozeans wird deutlich, dass die einzelnen Bestandteile im Ganzen des Honigs oder des Meeres zu sich selber geworden sind. Es ist kein Verlust des Selbst, sondern ein Gewinnen der Fülle des Selbst. Das Sein ist die Fülle jedes Lebewesens.

Dieselbe *Chandogya* (VIII, 4,1-3) vergleicht den Atman mit einer Brücke oder einem Damm zwischen der irdischen Welt und der Brahman-Welt, denn gerade der Atman hat an

beiden Welten teil, er vereint sie und gleichzeitig verhindert er, dass irgend etwas Bedingtes wie Leid, Alter, Tod in die reine Brahman-Welt eindringt. Die Brücke, die von keinem Leid überschritten werden kann, ist ein wunderbares Gleichnis für die Erlösung.

Die *Svetasvatara* (I, ii) verbindet die Erlösung mit der Erkenntnis Gottes, und der Erlöste hat nach dem Tod Anteil an Gottes eigener Herrlichkeit. Dieselbe Upanishad (IV, 18-20) zeigt die absolute Transzendenz Gottes, die alle Vorstellungen und Bilder übersteigt. Und doch kann Gott im eigenen Herzen erfahren werden – allein diese innerste Erfahrung führt zur Unsterblichkeit.

Wenn der Mensch so das »Ufer jenseits der Finsternis«, das mit nichts vergleichbare Licht, nicht nur vorübergehend, wie im Aufleuchten des Blitzes, sondern endgültig erreicht hat, dann kann ihm nichts mehr dieses Licht entziehen. Die Sonne seiner Erleuchtung geht nicht mehr unter, sie bleibt unveränderlich im Zenit seines erlösten Bewusstseins.

OM Jenseits ist Fülle, diesseits ist Fülle, aus Fülle kommt Fülle hervor. Nimmt man die Fülle aus der Fülle, so bleibt nichts als Fülle! OM Friede, Friede, Friede.

2 Die Yoga-Tradition

Den Geist vom Leid zu befreien ist der Zweck aller indischen Philosophien und mystischen Techniken. In Indien haben die metaphysischen Erkenntnisse immer ein Erlösungsmotiv, weil man durch die Erkenntnisse der letzten Realität die wahre Natur des Geistes entdeckt. Das Leid hat seine Ursache im Nicht-Wissen des Geistes, das heißt, den Geist mit psychischen Zuständen zu verwechseln. Deshalb ist Befreiung nur möglich, wenn diese Verwirrung beseitigt wird.

Yoga ist Stilllegung jeder Tätigkeit des psychischen Organs (*cittavrittinirodhah*), so wird es definiert. Die Yoga Meditation ist auf ein Gerichtetsein orientiert. Der ganze Prozess der Meditation hat acht Glieder als Vorbereitungsstufen: 1. Bändigung (*Yama*) – (Yam: Verbalwurzel: lenken, leiten, gewähren, darbringen). 2. *Niyama* – Zucht. 3. Sitzhaltung (*asanam*). 4. Atemregelung (*Pranayama*). 5. Zurückziehen des Denkens von der lusthaften Erfahrung der Dinge (*pratyahara*). 6. Festlegung des Denkens auf ein bestimmtes Objekt (*dharana*). 7. Betrachtung (*dhyanam*). 8. Meditative Versenkung (*samadhi*).

Philosophisch ausgedrückt will der Yoga Marga die Trennung von Geist und Materie erreichen. Die Sankhya Philosophie, auf die sich Patanjali stützt, lehrt die Existenz des reinen Bewusstseins, das inaktiv und von den rationalen und emotionalen Prozessen des Menschen unabhängig ist. Die Materie dagegen ist aktiv, ständig in Bewegung. Jeder Mensch besitzt einen Purusha, eine Seele aus jenem reinen Bewusstsein. Die Aktivität der Materie, wozu auch die psychische Innenstruktur des Menschen gehört, hat aber diese Seele verdeckt, vernebelt, weshalb der Mensch ihrer nicht ohne weiteres »inne« wird. Yoga setzt sich zum Ziel, den Purusha von der »Umhüllung« der Materie zu befreien. Alle Yogis bemühen sich durch ihre körperlich-psychischen Übungen um jene Fähigkeit, ohne die Gottesvereinigung unmöglich ist: um Gedankenkontrolle. Nicht Wachen oder Fasten, nicht Schweigen oder körperliche Zucht sind die eigentliche *sadhana*, die eigentliche Askese – dies sind alles äußerliche Mittel –, sondern die Kontrolle des Gedankenflusses. Ein altes indisches Sprichwort betont das sehr anschaulich:

4 Ignatius PUTHIADAM / Martin KÄMPCHEN, *Endlos ist die Zeit in Deinen Händen*, Kevelaer 1978, 50.

»Du kannst den Rachen des Tigers zuhalten; du kannst einen wilden Elefanten zähmen und auf einem Löwen reiten; du kannst mit einer Kobra spielen und über Wasser wandeln oder in einem Flammenmeer wohnen – doch deine Gedanken in Gewalt zu bringen, ist schwer; das ist selten zu finden.«⁴

Der Yogi legt großen Wert auf ein moralisch reines Leben. Yama (Beschränkungen) und Niyama (Tugenden) sind die beiden fundamentalen Stufen in Patanjalis Yoga-System. Die Beschränkungen sind fünffach: *Ahimsa* (Gewaltlosigkeit in Gedanken, Worten und Taten), *satya* (Wahrhaftigkeit), *asteya* (Nichtstehlen), *Brahmacharya* (Enthaltbarkeit) und *aparigraha* (Genügsamkeit).

Niyama (die Tugendlehre) ist ebenso fünfgliedrig: *saucha* (innere und äußere Reinheit), *santosa* (Gleichmut und Zufriedenheit in allen Lebenssituationen), *Tapas* (Askese), *svadhyaya* (Studium der Heiligen Schriften und Befolgung der religiösen Vorschriften) und *Isvara-pranidhana* (Gottesliebe).

Der Hindu hat verstanden, dass die drei Schichten des Menschen – Körper, Seele, und Geist (*Atman*) – miteinander verwoben und von einander abhängig sind. Der Mensch kann sich nicht konzentrieren, wenn der Körper schwach, krank und abgespannt ist. Die *Asanas* und *pranayama* bringen den Körper in Harmonie mit der Seele, damit diese ihrerseits sich unbehindert mit dem Geist und jener mit der Absoluten Wirklichkeit vereinen kann. Doch Beschränkungen und Tugenden sind ebenso für die geistige Konzentration notwendig. Wer kein zuchtvolles und reines Leben führt, kann kein Yogi sein. Die Begründung ist im Yoga hauptsächlich psychologisch: ein zuchtloser, unmoralischer Mensch wird es niemals fertig bringen, seine Gedanken bei der Meditation zu kontrollieren und auf einen Punkt (das Meditationsobjekt) zu sammeln.

Wenn die Betrachtung zur Eintönigkeit (*ekatanata*) gelangt, d. h. Erscheinung des Meditationsgegenstandes allein ist, dann wird sie in den Lehrbüchern als Versenkung (*samadhi*) angegeben. In der meditativen Konzentration wird die Dimension der Wirklichkeit, die normalerweise verborgen ist, erfahren und so in ihrer tieferen Eigentlichkeit konkret erfasst. Die meditative Konzentration soll die verborgene Wirklichkeitsdimension ausleuchten und damit eine Tiefenschicht des Daseins zugänglich machen. Der letzte und eigentliche Zweck dieses Meditationsweges besteht darin, durch die aneignende Erfahrung dieser transzendenten Dimension der Wirklichkeit dem Menschen eine Seinsweise zu vermitteln, die über die Normal-Existenz hinausragt.

3 Die Gita-Tradition:

Die kosmische Offenbarung Krishnas

Nachdem Arjuna sich genügend aufgeklärt fühlt, wagt er es, Krishna um ein Darsana (Vision) seiner herrscherlichen Gestalt zu bitten. Daraufhin zeigt ihm Krishna eine Zeitgestalt. Diese besteht aus dem Schöpfergott Brahma und aus der gesamten, aus ihm erfolgenden Emanzipationsschöpfung bis zum Augenblick des Kurukstra-Krieges. Mit anderen Worten: Die Zeitgestalt Krishnas umfasst alle Geschöpfe und alle Geschehnisse. Jedes Geschöpf, d. h. eigentlich jedes Geschehen ist eine der unzähligen Gestalten von Krishna. Mit den folgenden Worten führt Krishna den Arjuna in die Vision ein:

»Erblicke, o Partha!, meine Gestalten, hundertfältig, tausendfältig, verschiedenartig, göttlich, von verschiedenen Farben und Formen ... Erblicke, o Bharata!, viele vorher nie gesehene Wunder. Erblicke heute das ganze Universum, das bewegliche und das unbewegliche und was du sonst noch zu schauen begehrt, o Gudakesa!, hier in meinem Körper

vereinigt. Doch kannst du mich nicht mit diesem deinem Auge erblicken. Ich will dir das übernatürliche Auge verleihen. Schau meine göttliche Macht.« (11,5-8)

Arjuna erhält das göttliche Auge, er sieht die kosmisch herrliche Gestalt Krishnas und ruft aus: »Verehrung dir von vorne und von hinten! Verehrung sei dir von allen Seiten, du, All-Ganzer, du, von unendlicher Kraft und von unermesslicher Stärke, du durchdringst das All, darum bist Du der All-Ganze«. (11,40)

In *Bhagavadgita* offenbart Gott sich als der All-Ganze: »Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther, Manas, Buddhi und Ahamkara sind diese meine achtfach differenzierte Natur. Sie ist allerdings meine niedere Natur. Lerne meine andere, aber höhere Natur kennen, welche das individuelle Leben geworden ist und durch welche dieser Kosmos im Dasein erhalten wird. Halte daran fest, dass aus diesen meinen beiden Naturen alle Wesen stammen. Ich bin der Ursprung und das Ende der ganzen Welt. Nichts anderes gibt es, das höher ist als ich, Dhanamjaya; auf mich ist dieses All aufgereiht, wie Perlenreihen auf eine Schnur (7,4-7). Ich bin der Atman, der im Herzen aller Geschöpfe wohnt. Ich bin der Anfang, die Mitte und das Ende der Wesen (10-20). Ich bin der Ursprung vom All; aus mir geht das All hervor. Dies wissend, verehren mich die mit Liebe zu mir erfüllten Weisen«. (10-18)

Zweitens lernen wir auch, dass die Befreiung – als Zweck der mystischen Erfahrung zu Arjuna – einen bestimmten Schwerpunkt hat, nämlich *Lokasangraha*, Welterhaltung: »Vollbringe darum immer, ohne Anhänglichkeit, die auszuführende Tat, denn durch Handeln ohne Anhänglichkeit gelangt der Mensch zum Höchsten. Gerade durch Handeln haben Janaka und andere die Vollendung erreicht. Du sollst eben zum Zweck der Welterhaltung handeln«. (3,19-20)

Bhakti impliziert erstens, dass der Bhakta den All-Ganzen als sein *summum bonum* betrachtet (Anerkennung mit dem Hirn); zweitens, dass er diesem Wissen entsprechend den Lebensvollzug vollbringt (Anerkennung mit dem Herzen) und drittens, dass er *communio* mit dem All-Ganzen genießt. Ein Bhakta weiß, dass der All-Ganze sein Ursprung wie auch seine Erfüllung ist und daher strebt er nach ihm. Die Denkweise des All-Ganzen besteht darin, dass das Wohl des ganzen Kosmos oder aller Wesen der Beweggrund jedweden Handelns ist.

Die Grundmetaphern in B. Gita wie *sarvabhutahita* (das Wohl aller Wesen), *yajnacakra* (das Welt-Opferad), *Lokasangraha* (das Zusammenhalten des Kosmos) betonen, dass die mystische Erfahrung oder Erfahrung der Befreiung einen bestimmten Zweck hat: persönliche Integration und Integration mit dem ganzen Kosmos.

4 Die Bhakti-Tradition

Die Bhakti-Tradition ist nicht die gleiche wie die Bhagavadgita-Tradition. Hier ist Bhakti ein emotioneller Ausbruch der Liebe an Gott, der mit solchen Tätigkeiten wie Singen, Tanzen, Weinen, und die Wiederholung der heiligen Namen bezeichnet wird; nicht wie die Bhakti in *Bhagavadgita*, wo sie zurückhaltend, streng und ein wenig intellektualisiert ist, wo Krishna eine philosophische Lehre der Liebe Arjuna unterrichtet.

5 Anand AMALADASS,
Mein Gott ist ein Dieb, Vishnu-Hymnen der Tamilischen Alvar-Tradition,
Anif, Salzburg 2004.

Der Bhakta betet mit dem Herzen; er will nicht verstehen, denn was kann der Mensch schon verstehen von den Geheimnissen Gottes. Er will nur anbeten und sagen: mein Gott, wie groß bist Du. Die Demut vor dem furchtbaren Mysterium, welches Gott ist, aber gleichzeitig, in wunderbarer Paradoxie, die kühne Intimität mit Gott – das scheinen für uns die inspirierendsten Merkmale der Bhakti zu sein.

Voraussetzung für Bhakti ist ein reines Leben. Der Bhakta soll schlechte Gesellschaft meiden und Gemeinschaft mit anderen Bhaktas und besonders mit einem Guru pflegen. Er muss das Leben in der Gesellschaft nicht aufgeben, wie etwa ein Yogi, doch den ganzen Umkreis seines Lebens und jede Handlung mit Gottbewusstsein durchtränken. Wie ist dies möglich inmitten der Sorgen, Freuden und Spannungen der Welt? Eine Geschichte von König Janaka, der ein Heiliger war, gibt darin Aufschluss. »Wie kannst du inmitten deiner Geschäfte dennoch ununterbrochen an Gott denken?«, fragte ihn ein Bhakta. Janaka gab ihm einen Krug, der bis zum Rand mit Öl gefüllt war und hieß ihn, mit dem Krug in der Hand rund um die Stadt zu gehen. »Doch wehe, wenn du nur einen Tropfen Öl verschüttest.« Als er zurückkehrte, fragte ihn Janaka, was er gesehen habe und bekam eine genaue Beschreibung der Stadtumgebung. »Wie ist es möglich, dass du auf dem Weg geblieben bist und dennoch keinen Tropfen Öl verschüttet hast?« »Wohl habe ich auf den Weg geachtet, doch meine Gedanken waren immerzu auf den Krug in meiner Hand gerichtet, damit kein Tropfen verloren gehe.« Janaka sagte: »Siehst du, ebenso verrichte ich meine Staatsgeschäfte, doch mein Geist ist ewig an die heiligen Füße Gottes gekettet.«

Narada sagt, dass für den wahren Gottesverehrer keine zwei Dinge in der Welt verschieden seien, weil sie alle in das eine Gottesbewusstsein getaucht sind (*sutra* 41). Die Bhakti-Bewegungen haben deshalb in der Geschichte Indiens einen gesellschaftlich oft revolutionierenden Einfluss ausgeübt, indem sie Kasten-, Klassen- und Sektenschranken in Frage stellten. Die Bhakti-Lehrer betonten, dass die Tugendübung, der Dienst am Menschen und Selbstkontrolle für den Bhakta unumgänglich seien. Seine Liebe soll nicht auf der Ebene einer gefühlsmäßigen Hingabe stecken bleiben, sondern existentiell das privatmenschliche und gesellschaftliche Leben durchformen.

Ein Paar Beispiele der mystischen Erfahrung:⁵ Manikkavasagar (10. Jh) steht am Anfang einer Liedtradition, die bis heute lebendig ist. Seine Sammlung von Liedern *Tiruvvasagam* inspiriert immer noch zahllose Menschen in Tamil Nadu (Südindien).

»Er ergriff mich,
damit ich nicht verloren ging,
Wachs vor einem unverbrauchten Feuer,
hingeschmolzener Geist,
zitternder Körper.
Ich verbeugte mich, ich weinte,
tanzte, schrie laut,
ich sang und pries ihn,
Unnachgiebig wie die Kinnlade eines Elefanten,
wie man sagt,
oder wie der Griff einer Frau,
war der nicht nachlassende Griff
der Liebe.
Die Liebe durchbohrte mich
wie ein Nagel,
der in einen grünen Baum getrieben wird.

Überfließend wurde ich hin und her geworfen
 wie ein See,
 mein Herz wurde immer zärtlicher,
 mein Körper zitterte,
 während die Welt mich Dämon nannte,
 mich auslachte;
 ich hinterließ Schande
 und nahm als Schmuck
 den Spott der ortsansässigen Leute.
 Ohne zu schwanken, verlor ich meine Klugheit
 in der Verwirrung der Ekstase.« (*Tiruvacakam IV 59-70*)

Mirabai (1498-1547) ist die Sängerin der Sehnsucht nach Gott. Sie liebt Krishna und kennt nichts anderes als diese Liebe in ihrem Wechsel von jubelnder Vereinigung, die schon die Frucht vor der Trennung in sich birgt, und schmerzlicher Erwartung.

»Zersprungen ist mein Schlaf, o Freund;
 Die ganze Nacht saß und wartete ich
 Auf meinen Liebbling.
 Alle Freunde haben weise Worte gepredigt.
 Mein Herz hat kein einziges angenommen.
 Ruhlos bin ich, solange ich ihn nicht sehe;
 Doch hegt mein Herz keinen Groll.
 Meine Glieder sind schwach und unruhig,
 meine Lippen rufen nach meinem Liebbling,
 meinem Liebbling.
 Niemand versteht die Pein der Trennung
 in meinem Herzen.
 Ich bin wie der Regenvogel, der nach den Wolken ruft,
 wie ein Fisch, der nach Wasser giert.
 Mira ist verstört, fassungslos.
 Sie ist ganz von Sinnen«.

5 Interpretationen der mystischen Erfahrung

Man kann auf verschiedene Weisen die mystische Erfahrung wissenschaftlich analysieren: ihre Natur, ihre Eigenschaften, ihre Wirkung auf das Leben usw. Nach William James⁶ gibt es vier wichtige Eigenschaften in der mystischen Erfahrung:

Unaussprechlichkeit: Sie betont die private oder wenigstens unmittelbare Qualität der Erfahrung. Die Mystiker haben sehr viel geschrieben, aber nach ihrem Zeugnis können die

⁶ William JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, New York 1902.

⁷ Richard WOODS, *Mysterion. An Approach to Mystical Spirituality*, Chicago, Illinois 1981, 362.

⁸ Raimon PANIKKAR, *Den Mönch in sich entdecken*, München 1989.

Worte nie ganz und voll zum Ausdruck bringen, was sie erfahren haben. Das bringt schon das Problem der Interpretation mit sich.

Noetische Qualität der Erfahrung: Mystische Einsicht vermehrt selten theoretische Erkenntnisse. Trotzdem erfüllt sie die Erkenntnisse mit einem einmaligen und allumfassenden Sinn der Integration, die sicher der noetischen Ebene gehört. So kann man nicht sagen, dass die Mystik überall gleich ist und dass der Unterschied nur in der nachträglichen Interpretation besteht. Unterschiede beginnen schon mit den noetischen Qualitäten der Erfahrung selbst.

Die Passivität der mystischen Erfahrung: ihre unverlangte, unverdiente Natur kommt vor, auch wenn jemand viele asketische Übungen und meditative Techniken geübt hat.

Die Vergänglichkeit: einige haben diese Eigenschaft in Frage gestellt. Von der rhythmischen Qualität des mystischen Lebens zu sprechen, wäre vielleicht besser. Man kann auch die *Integration* dazu nennen.

In der Praxis ist die Mystik ein Weg durch das Geschehen des täglichen Lebens. Ob man von einem erleuchtenden Meister geholfen wird, direkt oder durch seine Schriften, oder ob man vom Leben selbst gelehrt wird, der Zweck der Mystik ist immer die vollendete Ganzheit, Redlichkeit, persönliche Vereinigung über jede Ebene der Erfahrung.

Zweitens ist der positive Teil dieses Weges der Prozess der Aufklärung: Einsicht auf die echte Bedeutung und den Wert der menschlichen Lage, Anerkennung der kosmischen Beeinflussung auf das menschliche Schicksal in allen Stufen; die Intuition der Anwesenheit Gottes in allen Dingen. Die Hauptübung zur mystischen Erleuchtung ist Meditation.

Drittens ist die geistige Reise noch nicht vollendet mit der Leistung der persönlichen Integration und der verwirklichten Einigung mit Gott. Der Mystiker soll nach dieser Reise zur Wüste des Geistes, zu der Gesellschaft zurückkommen. Die Wahrheit seiner Suche soll probiert und bestätigt werden. Es gibt keine authentische Vereinigung mit Gott, die die Vereinigung der Menschheit nicht weiter verbreitet. Die Mystik ist ein gesellschaftlicher Prozess. Ein solcher Mystiker ist ein Prophet, der seine Integration in die Tat umsetzen kann.⁷

6 Was lernen wir heute von dieser Mystik?

Gibt es eine Bedeutung für uns heute? Es gibt zahlreiche Mystiker und Mystikerinnen in der indischen Tradition, wie Sankara (788-820), Patanjali (3. Jh.), Nammalvar (ca. 910-990), Manikkavacakar (10. Jh.), Antal (9. Jh.), Kabir (1440-1518), Ramakrishna (1836-1886), Ramalinga Swamikal (1823-1874) und viele andere.

Ein Mystiker – in Ost oder West – ist eine historische Gestalt, die in einem geschichtlichen, geographischen, kulturellen, religiösen Rahmen gelebt hat. Er ist eine Metapher, ein Symbol, einer, der für uns heute eine Atmosphäre schafft, neue Möglichkeiten tiefer zu erfahren und neue Dimensionen des Lebens zu entdecken.

Raimon Panikkar, ein spanisch-indischer Theologe und Mystiker, hat diese Dimension unseres Lebens in seinem Buch *Den Mönch in sich entdecken*⁸ neu zum Ausdruck gebracht. Er sieht das allgemeine Mönchtum in jedem Menschen, sei er Ehemann, Ehefrau, Kind oder Ordensbruder oder Pater: der Mönch soll in jedem Menschen entdeckt und entwickelt werden. Die Polarisierung zwischen der Familie einerseits, die nur eine Vorstufe ist zum eigentlich perfekten Leben, und dem Mönchtum andererseits, das dieses perfekte Leben symbolisiert und darstellt, diese Polarisierung können wir heute kaum übernehmen.

Zweitens können wir heute von den Mystikern die Spontaneität im Religiösen und allgemein im alltäglichen Leben lernen. Die kindliche Unmittelbarkeit im Ausdruck des religiösen Gefühls ist für uns heute ein neuer Weg. Wir sollten unsere religiösen Stimmungen spielerisch auszuleben versuchen, indem wir sie in den gesamten Alltag hinein nehmen, in unsere alltäglichen Handlungen, in unsere Routine-Handlungen und spielerisch auflösen und religiös umzusetzen versuchen.

Die Mystiker haben versucht, Gott und Menschen zu identifizieren, das Göttliche am Menschen zu erkennen und gleichzeitig Gott zu vermenschlichen. Das Bewusstsein dieser Wechselbeziehung, dass Gott nicht nur der transzendente Gott ist, sondern auch im Menschen und in der Welt lebt und sich menschlich ausdrücken kann, haben wir heutzutage fast verloren; es ist nicht mehr sehr präsent.

Die meisten Mystiker leben aus einem antiintellektuellen Affekt heraus. Sie können ihre Erfahrung nicht intellektualisieren. Sie können nur in sehr einfachen, dörflichen, bäuerlichen Bildern darüber sprechen. In der Meditation können sie das Sein des Lebens auf sehr einfache Weise erfassen. In der Meditation ist für sie alles Wissenswerte in der Welt erkennbar. Für sie ist die Meditation der Schlüssel zum Leben in ihren spirituellen aber auch in praktischen Aspekten. Darum hat ein Mystiker wie Ramakrishna es verstanden, als Analphabet auch Gebildete zu belehren, wenn er sagte:

»Es gibt drei Klassen von Bhaktas, von Gottesliebhabern. Der niedere sagt: dort ist Gott, dabei zeigt er auf den Himmel; der mittlere Gottesliebhaber sagt, dass Gott im Inneren des Herzens als Lenker wohnt, und der beste Bhakta sagt: dass Gott alles geworden ist: was ich auch sehe, alles ist eine Form Gottes [...]. Ich feierte den Gottesdienst im Kali-Tempel. Auf einmal zeigte sich mir: Alles ist voll göttlichen Bewußtseins. Schiffchen und Löffel, der Altar, der hölzerne Türrahmen, alles voll göttlichen Bewußtseins! Menschen, Lebewesen, Tiere – alles voll göttlichen Bewußtseins. Dann habe ich wie ein Narr nach allen Seiten Blumen gestreut. Was ich anblickte, das habe ich verehrt. Eines Tages habe ich Blätter auf Shivas Haupt gestreut. Dabei zeigte sich mir, dass dieser ganze göttliche Kosmos Shiva ist. Damit war es mit den Gottesdiensten für die Shiva-Figur vorbei. Ich pflückte Blumen; da zeigte sich mir, dass gleichsam jeder Blütenbaum ein Blumenstrauß war. Das ist mir schlagartig gezeigt worden, nicht allmählich und planmäßig. Es ist mir gezeigt worden, dass jeder Blütenbaum gleichsam ein Blumenstrauß ist, der diesen göttlichen Kosmos schmückt. Jeder Baum, der in Blüte steht, ist also ein Blumenstrauß zu Ehren Gottes, der dieser ganze Kosmos ist. Von dem Tag an habe ich aufgehört, Blumen zu pflücken und Blumen zu opfern.«

Ich möchte mit einem Kerngedanken von Raimon Panikkar schließen. Der »Gottesmann« hat keine Identität, die ihn von den anderen unterscheidet. Seine Identität identifiziert ihn mehr mit der ganzen Menschheit und dem gesamten Universum. Er fühlt sich durch kein Etikett identifiziert oder begrenzt: deutsch, indisch, katholisch oder Hindu. Die Gotteserfahrung ist einmalig. Wir erfahren, dass Gott uns ergreift und erleuchtet und das ist nicht unsere Leistung: »Unsere Erfahrung Gottes ist die göttliche Eigenbewusstheit, an der wir teilhaben – indem wir nach christlichem Sprachgebrauch einen Teil des *Christus totus*, des ganzen Christus darstellen. Dies ist die Vergöttlichung.«⁹

⁹ Raimon PANKKAR,
Das Göttliche in Allem.
Der Kern spiritueller Erfahrung,
Freiburg 2000, 153.

Zusammenfassung

Die Vitalität einer Religion misst sich am Vorhandensein unmittelbarer Erfahrung einer transzendenten Realität. Im Gegensatz zu westlichen monotheistischen Traditionen interpretieren Anhänger östlicher Religionen Mystik nicht als Geschenk Gottes, sondern gehen zumeist von einer erlernbaren Ganzheitserfahrung aus. Der hier präsentierte Beitrag skizziert verschiedene mystische, immer auch soteriologische Traditionen im Hinduismus: die der Upanishaden als das Eintauchen in das wahre unsterbliche Leben im Hier und Jetzt, die Yoga-Tradition mit ihrer intendierten Versenkung (*samadhi*) in der Trennung von der »Materie«, die Gita-Tradition als eine angestrebte ganzheitliche, speziell kosmologische Integration, und die Bhakti-Tradition als ein eher emotionell durchtränktes Gottesbewusstsein mit vielfach sozial-revolutionierender Kraft. Von den Mystikern kann die Spontaneität in der Religion wie auch im Alltag selbst erlernt werden, wenn sie auch mit Raimon Panikkar gesprochen als Gottesmänner und -frauen keine Identität besitzen, die sie von anderen unterscheidet.

Summary

The vitality of a religion can be judged by the existence of an immediate experience of transcendent reality. In contrast to Western monotheistic traditions, followers of Eastern religions do not interpret mysticism as God's gift, but start for the most part from a learnable experience of wholeness. The contribution presented here sketches different mystical and always soteriological traditions in Hinduism: the tradition of the Upanishads as immersion in true immortal life here and now, the Yoga tradition with its intended contemplation (*samadhi*) in the separation from »matter«, the Gita tradition as a holistic, in particular cosmological integration that one strives to attain, and the Bhakti tradition as a more emotionally suffused consciousness of God with its frequently social-revolutionary power. Spontaneity in religion as well as in everyday life itself can be learned from the mystics if they, to use the words of Raimon Pannikar, as men and women of God do not have an identity which distinguishes them from others.

Sumario

La vitalidad de una religión se mide por la presencia de experiencias directas de una realidad trascendente. A diferencia de las tradiciones monoteístas occidentales, los seguidores de las religiones orientales no interpretan la mística como un regalo de Dios, sino que parten de la posibilidad de aprender a tener una experiencia integradora de la totalidad. El artículo esboza diversas tradiciones místicas y soteriológicas del hinduismo: la de los Upanishadas como el sumergirse aquí y ahora en la verdadera e inmortal vida, la del Yoga con su concentración (*samadhi*) en la separación de la »materia«, la del Gita como el intento de una integración unitaria y especialmente cosmológica, y la del Bhakti como una conciencia más bien emocional de Dios con aspectos sociales y revolucionarios. De los místicos se puede aprender espontaneidad en la religión y en la vida diaria, aunque, dicho con Raimon Panikkar, como hombres y mujeres de Dios no posean una identidad que los diferencie de los demás.