

# Mystik im Hinduismus

---

Michael von Brück

## Einführung

**D**er Hinduismus ist – wie der Buddhismus und der Taoismus auch – zum Symbol der im Mythos angeschauten Weisheit der Einheit bzw. Ganzheitlichkeit oder des in der Meditation erlangten universal-ganzheitlichen Bewusstseins geworden, und es mag erlaubt sein, ihn zum Symbol für das zu stilisieren, was wir vielleicht mit »Mystik« meinen könnten – allerdings in einem Sinn, der sich vom diffusen Gebrauch dieses Begriffs in der europäischen Geistesgeschichte durchaus unterscheidet.<sup>1</sup> Indien und China haben in der Beschreibung und Einordnung dessen, was wir »mystische Erfahrungen« nennen können, hochkomplexe rationale Denkformen hervorgebracht, die nicht als Gegensatz, sondern als analytische Gegengewichte oder evokative Imperative zur mystischen Erfahrung gelten können.

Wenn man von »hinduistischer Mystik« spricht, ist es nützlich zu erinnern, dass die europäische Begegnung mit Indien mit dem geistigen Aufbruch der Romantik zusammenhängt. Ohne hier auf Einzelheiten eingehen zu können<sup>2</sup>, sei hinzugefügt: Der Suche nach sprachlicher und kultureller Identität, nach den bodenständigen Wurzeln der nach 1814 neu sich formierenden Nationalitäten – besonders im Zusammenhang mit dem ungarischen Nationalismus – verdanken wir die erste exakte Kunde

vom Buddhismus – im Jahre 1818 brach Csoma de Körös nach Tibet auf, um die asiatischen Wurzeln des ungarischen Volkes zu entdecken. Seine Übersetzungen und erstaunlich genauen Beschreibungen haben in Europa bedeutenden Einfluss gehabt. Der Hinduismus war schon früher bekannt geworden: durch Briefe und Berichte von Missionaren, später durch systematische Studien, die von den Interessen des British Civil Service maßgeblich mitgeprägt wurden. Ich muss nicht auf die Schlegels, Schopenhauer, Hegel, C. G. Jung, Hesse, auch Brecht verweisen, um behaupten zu dürfen, dass die europäische Begegnung mit Asien immer auch Selbstbegegnung war: der kulturwissenschaftlich-distanzierter Auseinandersetzung ging die durch Identitäts- und Sinnsuche motivierte Ineinandersetzung voraus. Man war auf der Suche nach den geistigen Möglichkeiten, die verdrängt worden waren, und projizierte sie auf Indien, wobei die dortige Kultur dem Bedürfnis nach Ganzheit und meditationserfahrener Tiefe, nach »Mystik« also, zweifellos entgegenkam. Was aber sind nun die ganzheitlichen oder mystischen Visionen in der indischen Geisteswelt, die damals wie heute so große Faszination ausüben?

Indische Mystik ist ein komplexes Phänomen, weil der Hinduismus als die Religion der Mehrheit auf dem Subkontinent nicht eine einheitliche Religion ist, die philosophisch oder soziologisch auf einen einfachen Begriff gebracht werden könnte, sondern ein Gebilde verschiedener religiöser Erfahrungen und Sozialisationen darstellt, die sich im Laufe der Jahrtausende zu einem einzigartigen Geflecht verwoben haben, das wir Hinduismus nennen. Ich halte es dennoch für verfehlt, von mehreren Religionen zu sprechen, weil bestimmte Charakterzüge diese ansonsten durchaus diverse Welt einen:

Das Erste ist ein gewisser Zug zur Entweltlichung, zu einer Abkehr von der Welt, weil man das, was man sehen und anfassen kann, die Bäume, Tiere und Menschen, auch die leblose Materie nur als äußere Form einer Wirklichkeit, die dahinter liegt, versteht, einer Wirklichkeit nämlich, die wesentlich ist, während das

Greifbare nur äußerer Ausdruck oder abgeleiteter Schein ist. Als Vergleich kann man sich einen Pilz vorstellen: Wenn man nur die einzelnen Fruchtkörper sieht, die über dem Erdboden sichtbar sind, sieht man zwar etwas, nämlich individuelle Gegenstände, aber das ist nicht der Pilz. Der Pilz ist unsichtbar unter der Erdoberfläche gelegen. Er ist ein einziges Myzel, und die zunächst für richtig befundene Wahrnehmung einzelner Pilze erweist sich als falsch: es handelt sich in Wirklichkeit um ein Geflecht, eine einzige Wirklichkeit, einen Pilz, der sich in verschiedenen Ausdrucksformen – den sichtbaren Fruchtkörpern über dem Grund – manifestiert. Alles Äußere, Individuelle, voneinander Getrennte, ist in dieser indischen Wirklichkeitsauffassung nur ein Gleichnis.

Gleichzeitig aber gibt es in Indien die Grundströmung, die ich als die umfassend sakramentale Sicht der Wirklichkeit bezeichnen möchte<sup>3</sup>. Sie hat sich in der Literatur der Tantras niedergeschlagen und fast alle verschiedenen philosophischen Systeme und religiösen Traditionen durchdrungen, auch den Buddhismus. Danach ist jedes Stück Materie, jede Form, sei es ein Atom, ein Molekül, ein Baum, ein Mensch, der gesamte Götterhimmel, die Wirklichkeit überhaupt, nichts anderes als eine »Kondensation« von Geist. Tantra besagt, dass in allem, was existiert, das eigentliche Wesen nichts anderes als göttlicher Geist ist. Alles, auch das, was wir meist als schmutzig oder unrein oder die dunkle Seite bezeichnen, ist Ausdruck dieses einen Göttlichen, das durch Transformation, die in entsprechender Praxis geübt wird, zutage treten kann. Nach dieser Auffassung von Wirklichkeit geht es gerade nicht um Abwertung der materiellen Welt, sondern um Eintauchen in diese Welt und entsprechende Transformation des Bewusstseins, weil alles Ausdruck der einen göttlichen Kraft ist.

In dieser Spannung zwischen Distanz und Eintauchen in die Welt der Erscheinungen liegt die synthetische Kraft des Hinduismus begründet, aber auch anderer asiatischer Kulturen, denn über den Buddhismus sind auch China, Tibet, Südostasien und

der Ferne Osten von dieser Wirklichkeitserfahrung mitgeprägt worden.

Für das, was wir »hinduistische Mystik« nennen können, scheinen mir bei der gewaltigen Fülle sehr verschiedener Erfahrungen, Sprach- und Sozialisationsformen der hier zu behandelnden Phänomene sowie sehr unterschiedlicher Literaturen drei Merkmale typisch zu sein:

1. das Gespür für die Einheit aller Phänomene der Wirklichkeit bzw. die Erkenntnis, dass Gott in allem und alles in Gott ist;
2. die Gewissheit, dass höchste Seligkeit und Ziel des Lebens in der Vereinigung mit Gott oder dem Absoluten Wesen zu finden ist;
3. die alle Gegensätze integrierende spirituelle Erfahrung, die durch Übung und/oder Gnade des Höchsten heranreifen muss, damit eben jene Seligkeit der Vereinigung konkret schon hier und jetzt erfahren werden kann.

In den einzelnen mythischen Traditionen und philosophischen Systemen kehren diese Merkmale je unterschiedlich angeschaut und reflektiert wieder. Das, was wir heute Hinduismus nennen, ist ja Produkt eines jahrtausendelangen Zusammenwachsens von indogermanischen, dravidischen und der im Indusgebiet beheimateten Zivilisationen, wobei noch das Element der Stammeskulturen hinzukommt, die vor allem lokale Traditionen geprägt haben und noch prägen. Wir können also kaum »die« Mystik des Hinduismus darstellen, sondern müssen uns auf einige repräsentative Strömungen beschränken.

## Shivaitische Mystik

Ich möchte an einem Beispiel die erstaunliche Kohärenz von Mythos und Logos, von narrativer Tradition und philosophischem System, von vorvedischem und nachvedischem Religionsgut darstellen, und zwar anhand der Gestalt des Groß-Gottes (mahesha) Shiva.

In ihm formt sich die Summe tiefer Erfahrung der indogermänisch-vedischen Völker und der Menschen der Induskultur zu einem Ganzen, das mystische Verzückungen und rationale Denkformen in Kult und Philosophie inspiriert hat.

### *Der Mythos*

Im Rigveda (ca. 1500-1000 v.Chr.) erscheint dieser Gott als Rudra, der wilde Jäger, der aber gleichzeitig die menschliche Ernährung sichert, sich somit als milde erweist und durch Gebet und Opfer »leicht zugänglich« ist. Er jagt nicht nur, sondern behütet die Tiere, und so ist er von Prajapati, dem Schöpfer, zum Herrn der Tiere, Pashupati, eingesetzt worden. Er trägt aber auch den Beinamen Vastoshpati und ist Herr des Ortes und auch der Seele des Menschen, der durch willentlich gelenkte Aufmerksamkeit schöpferische Energie erzeugt. So erzählt ein früher Mythos, wie er seinen Pfeil und Bogen gegen den Schöpfergott einsetzt und dessen jungfräuliche Tochter, die Morgenröte, begattet. Bei diesem Kampf fällt ein Teil des Samens des Schöpfergottes auf die Erde, und daraus entstehen die Wesen. Aus dem undifferenzierten Ganzen wird die Schöpfung, just in dem Augenblick, da in Gestalt des von ihm abgeschossenen Pfeiles die Zeit entsteht.

Es bedarf also der gezielten Anstrengung, um schöpferische Potenz zu aktivieren: yoga, die in Meditation erzeugte und für schöpferisches Wirken einzusetzende Energie (tapas), und bhoga, der sinnliche, geschlechtliche Genuß, werden bereits in diesen

frühen Hymnen in Harmonie gesehen, wobei eins das andere nicht überspielen darf: Shiva, in dem die Gestalt Rudras später aufgegangen ist, zerstört Kama, den Gott der erotischen Liebe, mit der Strahlung aus seinem dritten Auge, dem Sitz des Erleuchtungsgeistes, als dieser versucht, Shivas Meditation zu stören. Die wunderschöne Parvati, Tochter der Himalayas, gewinnt dann allerdings durch ihre eigene Meditationspraxis Shivas Wohlwollen, ehelicht ihn und bittet den Gatten, Kama wieder zum Leben zu erwecken, was auch geschieht.

Der Sinn dieses Mythenkreises ist offenkundig: Innere geistige Disziplin und erotische Liebe, die Ansammlung schöpferischer Potenz im Innern und die Auswirkung derselben nach außen sind zwei Seiten einer Sache, und von der Harmonie dieser polaren Kräfte hängt der Bestand der Welt ab. Rudra/Shiva ist nicht ein von der Welt getrennter Schöpfer, sondern er ist der Kosmos, die »Totalität der Manifestationen«<sup>4</sup>. Gott und Welt sind eins, die Ganzheit umfasst alle Gegensätze.

Von einem Siegel der Induskultur, die im 3./2. vorchristlichen Jahrtausend weite Teile der nordindischen Tiefebene überzogen hat, kennen wir eine menschliche, ithyphallische Figur in padmasana, dem späteren Meditationssitz aller Yogis, angetan mit einem gehörnten Kopfschmuck und umgeben von Tieren. Rudra und dieser Gott könnten verschmolzen sein in Shiva, dem Gnädigen, der neben Vishnu zu einem der zwei wichtigsten Götter des späteren Hinduismus wurde<sup>5</sup>.

Shiva ist nicht nur der große Yogi, der auf dem Berg Kailasha in meditativer Versenkung sitzt, und der Liebhaber, aus dessen geschlechtlicher Verbindung mit der Großen Göttin, die als seine Kraft (shakti) erscheint, die Welt hervorgeht, sondern er ist auch der Tänzer (Nataraja), der den kosmischen Tanz der Schöpfung und Zerstörung des Geschaffenen tanzt, dabei Ordnung erzeugt und das Chaos bezwingt. Tanz ist die kreative Kraft, die Einheit des Rhythmus in der zeitlich definierten Bewegung, in der die Ordnung, nach der sie abläuft, im Geschehen des Tanzes von

Augenblick zu Augenblick neu geschaffen wird. Shiva ist also weder Schöpfer, der an eine vorherige Ordnung gebunden wäre, noch steht er der Welt fern gegenüber, sondern er ist in seiner Bewegung alles in allem. Und zwar so, dass von vornherein eine Polarität in ihm ist, shiva und shakti, das Männliche und das Weibliche, das Statische und das Dynamische. Er, das letzte Prinzip der Welt, ist nicht ein Wesen hinter diesen Gegensätzen, sondern er ist diese Polarität, d.h. die Welt ist eine in sich dynamische Einheit, die ständig neue Formen hervorbringt und in sich zurücknimmt. So wird verständlich, dass seine drei Merkmale, die zunächst als Gegensätze erscheinen wollen, nämlich Geschlechtlichkeit, Meditation und tanzende ekstatische Bewegung, ganz und gar die Einheit der Welt, den Rhythmus des Lebens überhaupt, veranschaulichen.

In den Erzählungen über Shivas Wirken, den Agamas und Puranas<sup>6</sup>, wird genau dieses zugrunde liegende Prinzip in der Vielfältigkeit des Lebens ausgesponnen und weitergeführt.

### *Der Logos*

In historisch sekundären philosophischen Abstraktionen wird diese Grundvision des Ganzen verdichtet. Es gibt verschiedene shivaitische Systeme, und ich möchte mich hier nur mit dem Kashmir Shaivismus befassen, nicht ohne zuvor noch auf eine der späteren Upanishaden, die Shvetashvatara Upanishad, zu verweisen, in der erneut Rudra vorkommt, jetzt aber auf einer viel mehr von Devotion und philosophischer Durchdringung gekennzeichneten Stufe als im Rigveda. Hier durchdringt der Gott alles: er jagt in den Bergen und residiert im Herzen jedes Menschen. Er lässt die Welten erscheinen, herrscht über sie und nimmt sie am Ende wieder zurück. Er ist der allgegenwärtige Shiva, immanent und transzendent zugleich<sup>7</sup>. Wer ihn durch direkte Erkenntnis vermittlels Yoga oder durch liebende Hingabe an ihn (bhakti) kennt, ist von den Banden weltlicher Existenz (pasha) erlöst.

Zwei philosophische Systeme haben sich aus all dem entwickelt: der auf Gottesliebe vertrauende und darum häufig mehr dualistisch argumentierende Shaiva Siddhanta im Süden, und der tantrische Shaivismus in Kashmir, der in den Shiva Sutras und anderen Schriften gründet, von Somananda (ca. 900-950 n.Chr.) erstmals und durch Abhinavagupta (um 1000 n.Chr.) umfassend systematisiert wurde und vor allem in seiner dritten Phase das so genannte Trika-System (von 900 n.Chr. an) als universale Deutung der Wirklichkeit vorlegte, die in der Pratyabhijna-Lehre, d.h. der Wiedererkennung des göttlichen Grundes als Erlösungswirklichkeit, zum Gipfel gelangt<sup>8</sup>. Abhinavagupta bezieht sich auf die Tantras und weniger auf das dem Advaita Vedanta zugrunde liegende Schrifttum, weil ihm an einem Prinzip liegt: alles ist von Gott durchdrungen, und deshalb muss die sinnliche Wirklichkeit, die Vielheit der Welt, nicht abgewiesen werden. Die kultische Unterscheidung von »rein« und »unrein« bzw. deren philosophische Form, die Differenz von »wirklich« (sat) und »unwirklich« (asat), hat demzufolge keinen Halt in der Realität, sondern gilt als Projektion eines ungeläuterten Bewusstseins. Alle Kräfte in der Welt und im Menschen können für die Transformation des Geistes in das Gottesbewusstsein genutzt werden, denn alles ist göttliche Potentialität. Tantra ist die Praxis, die zu diesem Ziel führt, und die Anschauung, die all dem zugrunde liegt, möchte ich als Pan-Sakramentalismus bezeichnen.

Die große Entdeckung der indischen Religionen, die schon dem Mythos Shivas zugrunde liegt und hier ihre philosophische Form gewinnt, ist also ein grundsätzlicher Holismus: ob man nach außen oder nach innen schaut, das Resultat wird dasselbe sein, denn alles ist die shakti Gottes. Nun könnte man einwenden, dass dies so neu nicht ist, denn auch in der atman-brahman-Mystik der Upanishaden und den vedantischen Schulen, besonders im Advaita Vedanta Shankaras (um 800 n.Chr.) gilt die Entsprechung von Mikro- und Makrokosmos, die Realisierung des Heils in der Entdeckung des atman als des eigenen Selbst, das

vom Grund der Welt, dem brahman, nicht verschieden ist. Diese Entsprechung ist zwar richtig, aber mit einer Einschränkung. Bei Shankara kann die Reinheit des brahman nur bewahrt werden, wenn es absolut in sich selbst ruhend, als das unbewegte Eine (ekam), bar jeder personalen Regung, gedacht wird. Die Folge davon ist, dass die Welt der Vielheit und Form, des Werdens und Vergehens, keine letztgültige Realität besitzt und zumindest im existentiellen Sinn ein Dualismus aufbricht – das Leibliche und dem Werden Unterworfenen, die individuelle Differenzierung und Geschichte, ist unserer Aufmerksamkeit nicht wert. Ramanuja (ca. 1055-1137), der große Lehrer des modifizierten vedantischen Nicht-Dualismus (vishishtadvaita), erkennt dieses Problem und wertet die Welt auf – aber um den Preis, dass Gott und Welt nicht mehr so eng in ihrer Einheit gedacht werden können. Die Lösung der bhedabheda-Schulen (Unterscheidung-in-Nichtunterscheidung bes. Nimbarka im 11./12. Jh.) und Abhinavaguptas besteht darin, das Eine in Differenzierung zu denken, d.h. die Einheit der Wirklichkeit so zu erfassen, dass ihr Wesen die Bewegung und Polarität in sich selbst ist<sup>9</sup>.

Abhinavagupta kann als bedeutendster Vertreter des Kashmir Shaivismus gelten. Die Wirklichkeit im Kashmir Shaivismus ist reines Bewusstsein. Das Wesen dieses reinen Bewusstseins ist seine Einheit, die sich in der Vereinigung ihrer in sich differenzierten Momente ständig selbst formt. Die Einheit ist die Bewegung, ein Hin- und Her-Oszillieren zwischen zwei Polen, und dies nennt man spanda, die oszillierende Bewegung. Abhinavagupta macht die interessante Bemerkung, dass spanda nicht einfach ein spekulativer Begriff sei, sondern experimentell erfahren werden könne, indem man der Pause zwischen zwei Gedanken gewahr würde. Die Gedanken sind eine Manifestation des feineren energetischen Prozesses, der noch hinter dem Denken liegt, und dieser Prozess ist spanda. Durch Yogapraxis kann die Pause zwischen zwei Gedanken verlängert werden, aber nicht so, dass man die Gedanken unterdrücken würde – Abhinavagupta hält

von einer solchen »gewaltsamen Askese« nichts- , weil dies neue Spannungen und Einseitigkeiten verursacht, sondern so, dass die Gedanken in ihrer Schwingung, in ihrer Einheit im Prozess erfahren werden und die Aufmerksamkeit auf spanda jenseits der konkreten geistigen Manifestationen gerichtet wird. Was dann erfahren wird, ist nicht bewegungslose Identität oder ein ungefülltes Nichts, sondern eben diese Oszillation des Einen in sich selbst, aus dem alle Bewegung, alles Werden, die Evolution der Erscheinungswelt, hervorgeht. Denn was für den Prozess der menschlichen Bewusstseinsbefahrung gilt, hat ebenso Gültigkeit für den Prozess der kosmischen Evolution.

In den Begriffen des kashmir-shaivitischen Trika-Systems<sup>10</sup> heißt dies: Der Höchste Shiva (paramshiva) ist die Eine Wirklichkeit, der in sich selbst zwei Aspekte hat: In dem einen ist er ewig, unwandelbar, grenzenlos und reines Bewusstsein<sup>11</sup>, und dies entspricht der reinen Erkenntnis (jnana) jenseits aller Relativität; in dem anderen Aspekt ist er die dynamische, personal wirkende Gottheit, durch die er die unendliche Vielfalt der Welt des Werdens aus sich heraussetzt<sup>12</sup>, und dies entspricht der Energie (kriya) jenseits aller Relativität. Der statische Aspekt ist shiva (männlich), der dynamische shakti (weiblich). Um klarzustellen, dass es sich nicht um eine aufeinander bezogene Dualität von zwei Wesen handelt, stellt man diese »eine« Wirklichkeit ikonographisch als ardhnanarishvara dar, eine Figur, die halb männlich, halb weiblich ist und somit Androgynie repräsentiert. Beide Aspekte sind ewig gleich real und untrennbar, wobei der Begriff »ewig« hier irreführend ist, weil diese Einheit ein zeitewiges Kontinuum, den Zusammenfall von Vergangenenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem im ewigen Jetzt der oszillierenden Bewegung (spanda) nahelegt. Die Einheit beider Aspekte selbst kann nicht begrifflich erfasst werden, denn es handelt sich um vollkommene Nicht-Dualität, die auch den Subjekt-Objekt-Gegensatz in sich vereint und deshalb einfach anuttara, letzte Realität, genannt wird<sup>13</sup>, mit dem Zusatz allerdings, dass es sich um das

Äquilibrium von jnana und kriya, Bewusstheit und Wirkung durch die Energie der Bewusstheit, wie wir auch sagen können, handelt. Den Bewusstheitsaspekt des Einen nennt man auch Licht (prakasha), denn er strahlt aus sich selbst und ist selbstevident. Der Energieaspekt heißt auch Selbstbewusstheit (vimarsha), die nach freiem Willen zielgerichtete Energie des Erkennens. Die ausgewogene Balance (samarasya) zwischen beiden ist das, was man Bewusstsein nennt<sup>14</sup>.

Bewusstsein also ist seiner Natur nach Vibration in seinem eigenen energetischen Feld, eben spanda<sup>15</sup>, eine gleichzeitig nach innen und außen gehende Bewegung<sup>16</sup>, die durch die Pole shiva und shakti gekennzeichnet ist.

Bezeichnenderweise ist in Indien das aktive, energetische Prinzip weiblich, und aus ihm geht die göttliche Aktivität Shivas, des einen Grundes und Inbegriffs der Wirklichkeit, hervor. Die gesamte Welt existiert schon in Shiva, bevor er sie manifestiert hat, so wie eine Pflanze bereits im Samen und in seiner Struktur vorhanden ist<sup>17</sup>, und dennoch verändert die Bewegung sein inneres Wesen nicht, denn er ist diese Bewegung. Wenn auch die Welt ganz und gar in ihm ist, so ist er doch gleichzeitig auch immer transzendent, er geht nicht in den Erscheinungsformen auf. Die Wirkungen dieses Einen-in-Differenzierung (shiva/shakti) entsprechen der spielenden Natur (lila) Paramshivas<sup>18</sup>:

1. seine schöpferischen Kräfte zu manifestieren,
2. alles zu erhalten,
3. das Geschaffene wieder in sich zurückzunehmen und
4. dabei sein Wesen gleichzeitig zu offenbaren und
5. zu verhüllen.

Im Kashmir Shaivismus wird die Wirklichkeit als Energie gedacht, was bedeutet, dass auch die verzehrende Kraft aller energetischen Prozesse eingeschlossen ist. Die Bilder, die man dafür gebraucht, sind Schwärze, Feuer, Tod: Shiva absorbiert im ver-

nichtenden Feuer alles in sich selbst, und wer diesen Prozess kraft tieferer Erkenntnis nicht als letztlich heilvoll erkennt, kann angesichts der unerbittlichen Zerstörung alles Lebendigen erschauern<sup>19</sup>. Das *tremendum* bleibt in dieser Weltanschauung – wie übrigens in jeder echten Meditationserfahrung – nicht ausgespart.

Alles kommt nun darauf an, die Unwissenheit (*avidya*) bezüglich dieser Einheit, das heißt die dualistische Einstellung und fragmentierten Verhaltensweisen des Menschen, zu überwinden. Dies geschieht durch Wiedererkennen der Einheit mit dem Einen Bewusstsein (*pratyabhijna*). Es handelt sich nicht um eine bloße Erinnerung, die aus dem Gedächtnis aufsteigen würde, sondern um einen synthetischen Akt des Bewusstseins, um das Gewahrwerden des universalen Zusammenhanges in transrationaler meditativer Erfahrung. Dazu bedarf es der Yogapraxis, und im Kashmir Shaivismus gibt es diesbezüglich mehrere Übungssysteme. Charakteristisch für die tantrische Haltung ist, dass grundsätzlich alle Handlungen im Leben zur Übung werden können, weil jeder Vorgang leib-geistige Einheit ist. Deshalb kann auch in der sexuellen Vereinigung die Einheit der Polaritäten angeschaut und geübt werden.

Die direkte Erkenntnis dieser Zusammenhänge ist *jnana*<sup>20</sup>. *Jnana* ist möglich durch *yoga*. Der Yogi geht durch geistige Konzentration (*bhavana*) und mit der Hilfe der Kraftübertragung, die gnadenhaft von Gott kommt (*shaktipata*) – oft vermittelt durch den menschlichen Guru – in eine Erfahrung des Zusammenfließens mit dem Grund (*samavesha*) ein, wobei diese intuitive Vision aus sich selbst scheint (*pratibha*), alle Illusion der Getrenntheit des Ich vom Urgrund überwindet und höchste kosmische Seligkeit (*jagadananda*) auslöst. Dabei verschwindet aber das empirische Bewusstsein und die individuelle Differenzierung nicht, das heißt, das individuelle Bewusstsein wird nicht in einen Ozean des Geistes aufgesogen, sondern bleibt ein Aspekt an der oszillierenden Selbstbewegung des Einen Shiva, in dem ja das Einzelne, Besondere enthalten ist. In dieser höchsten Vision

koinzidieren empirisches Erkennen und vollkommen transzendente Einheitsschau<sup>21</sup>.

Die transzendente Einheitsschau begrifflich zu beschreiben ist nicht möglich. Somananda zieht einen Vergleich, der den Moment der Einsicht in die wahre Natur des Selbst und der Welt als das Bewusstseinsspiel Shivas verdeutlichen will<sup>22</sup>: Ein Mensch sucht in seinem Gedächtnis verzweifelt nach einem vergessenen Wort. Er kann es nicht finden und verspürt trotz des Versagens eine Tendenz im Hintergrund des Bewusstseins, die ihn in die richtige Richtung lenkt. Schließlich springt der richtige Begriff unerwartet ins Bewusstsein, »als direktes Ergebnis der Bewusstseinskraft im Herzen«. Gleichzeitige Kontinuität und Diskontinuität zwischen der Periode des Suchens und dem plötzlichen Durchbruch sind deutlich.

Die Yogapraxis im Kashmir Shaivismus ist vom klassischen Yoga Patanjalis verschieden, auch wenn man ebenfalls Atemübungen (pranayama) und Konzentrationstechniken (dharana) anwendet. Ich möchte kurz einige Aspekte hervorheben. Voraussetzung für die Befreiung (mukti) aus Unwissenheit und Angst ist der Empfang der Gnade Shivas (shaktipata, wörtl.: »Herabfallen der göttlichen Energie«). Da letztlich nichts außer ihm existiert, gibt es auch keinen Bereich, der nicht von dieser Gnade durchdrungen wäre, doch weiß dies der ich-verhaftete Mensch nicht. Indem er sich ganz und gar mit Denken, Reden und Handeln an Gott hingibt<sup>23</sup>, öffnet sich der Mensch für die immer gegenwärtige Gnade<sup>24</sup>.

Die Erkenntnis der wahren Natur der Wirklichkeit wird mit vier verschiedenen Mitteln (upaya) oder in vier Schritten vollzogen. Diese Einteilung geht auf das Malinivijaya Tantra zurück, das Abhinavagupta in seinem Tantraloka kommentiert, wobei er aber die Reihenfolge interessanterweise aus theologisch-pädagogischen Gründen umkehrt, wie wir noch erörtern werden, und außerdem noch ein viertes Mittel (anupaya) hinzufügt<sup>25</sup>. Es handelt sich um:

<i>anupaya</i>	das »Null«-Mittel,
<i>shambhava upaya</i>	das göttliche Mittel,
<i>shaktopaya</i>	Mittel der Energie,
<i>anava upaya</i>	individuelles Mittel <sup>26</sup> .

Die trinitarische Denkstruktur des Kashmir Shaivismus (trika-System) wird nochmals eindrucksvoll deutlich durch die dreifache Entfaltung der Energien:

- Wille (*iccha*),
- Erkenntnis (*jnana*) und
- Handeln (*kriya*).

Diese drei Energien durchdringen einander, und auch hier geht es nicht um eine zeitliche Sequenz<sup>27</sup>. Die drei Wege und Energien sind Phasen in der Entfaltung des Kosmos, die aber immer auch gleichzeitig wirken.

Die gegenüber dem ursprünglichen Tantra-Text von Abhinavagupta vollzogene Umkehrung der Reihenfolge der vier Stufen macht deutlich, dass es nicht nur um den Stufenweg des unerlösten Bewusstseins zu Gott hin geht, sondern letztlich um den Herabstieg Gottes selbst, der die Vergöttlichung des Kosmos zum Ziel hat. Shiva selbst ist der vollkommene Yogi, der in die Entfremdung (bis zur vierten Stufe) geht, um alles in sich zurückzubringen<sup>28</sup>:

»Man soll die vierfache Form der Erkenntnis (die vier Wege) als die eigene Natur des Herrn selbst begreifen, denn er ist der immer Gegenwärtige, Alldurchdringende. Die Tatsache, dass er in unzähligen Aspekten seiner Natur erscheint, ist der Grund, dass einige allmählich, andere aber mit einem Mal in ihn eindringen.«

Die erste Stufe nennt Abhinavagupta *anupaya* oder *ananda-yoga*, weil hier in spontaner Bewusstheit der Einheit reine Seligkeit erlebt und somit die wahre Natur des Bewusstseins erfahren wird. Weg und Ziel sind identisch, und deshalb ist es auch kein »Mittel«. Der Mensch erlebt die Nicht-Dualität seines eigenen

Wesens und des Wesens Shivas<sup>29</sup>. Die einzige Frage ist hier, ob man überhaupt von Yoga sprechen sollte, weil es sich um eine völlig nicht-dualistische Einheit von Aktivität und vollkommenem Gelöstsein handelt, in dem keinerlei Anstrengung vorhanden ist. Dies ist die Erkenntnis des »Wahren Selbst« (pratyabhijna), in der alle Eigenaktivität zu Null geworden ist (anupaya). Pratyabhijna ist eine Art Wiedererinnerung an die zuvor verdunkelte Wahrheit. Zu schnelle Parallelisierung mit der Wiedererinnerung (anamnesis) an die ewigen Ideen bei Plato sollte aber vermieden werden, weil im shivaitischen Denken die ewigen Ideen nicht statisch sind, sondern in der Selbstbewegung eine Dynamik aufweisen, die sich darin spiegelt, dass pratyabhijna letztlich eine höchst dynamische Aktivität in der Selbstbewegung Shivas selbst ist.

Die zweite Stufe ist shambhava upaya oder iccha-Yoga, also die Übung des Willens, der zunächst eine undifferenzierte Intentionalität meint, wobei er konstant auf das »Eine Bewusstsein« gerichtet ist, ohne in Eigenaktivität die vollkommene Ruhe zu gefährden. Der Zustand des Bewusstseins ist hier eine passive Aufmerksamkeit, gelöste Bewusstheit ohne ein bestimmtes Objekt, vergleichbar einem unspezifischen Sehnen. Das normale Tagesbewusstsein ist durch eine vom Willen zielgerichtete Bewusstseinsaktivität gekennzeichnet, die ein Ich-Streben voraussetzt. Hier ist hingegen keine bewusste Willensanstrengung nötig und alles ereignet sich spontan, weil es keine hindernden Vorstellungen gibt. Man hat nichts zu tun, sondern alles ereignet sich für das geöffnete Bewusstsein aus reiner Gnade im Bewusstseinspiel (citshakti) Shivas.

Der dritte Schritt ist shaktopaya oder jnana-yoga, also die intuitive Erkenntnis, die eine göttliche Energie ist. Dieses Erkennen dringt zu der Einsicht vor, dass letztlich außer diesem auf der ersten Stufe gewonnenen Einheitsbewusstsein nichts existiert. Die Übung besteht aus meditativen Praktiken auf der psychologischen Ebene. Das ganze Universum wird als Ausdehnung des

eigenen Bewusstseins meditiert, und allmählich verschmilzt das Bewusstsein mit der Einen Wirklichkeit in vollkommener Konzentration. Um diese Schau ständig zu vertiefen, wenden verschiedene Schulen innerhalb des Kashmir Shaivismus verschiedene Methoden an. Aber dieses Bewusstsein ist noch nicht die Vollendung.

Der vierte Schritt ist anava upaya oder kriya-yoga, den diejenigen üben müssen, deren Bewusstsein noch von Dualität beherrscht ist. Es ist der Weg des Handelns, und man benützt äußere Mittel wie Mantras, Rituale, Atemübungen oder Verehrung eines Gottesbildes. Der Zweck dieser Übungen ist, zwischen dem meditierenden Bewusstsein und diesen äußeren Manifestationen der Vibration des göttlichen Geistes (spanda) Identifikation herzustellen. Später wird die Identifikation dann auf die Identität mit allem, letztlich mit Paramshiva, ausgedehnt. Der Übende bildet gleichsam ein Dreieck zwischen dem eigenen Moment der Konzentration, dem Meditationsobjekt und Paramshiva. Und die drei sind eine Einheit in ständiger Bewegung.

Für das in Dualitäten befangene Bewusstsein, für den gewöhnlichen Menschen also, besteht die Übung darin, von der vierten Ebene bis zur ersten aufzusteigen, nachdem ihm Shiva aber schon immer zuvor- und entgegengekommen ist.

## **Vishnuistische Mystik**

### *Der Mythos*

Vishnu liegt schlafend auf der Weltenschlange Shesha im unermesslichen Weltenozean. Er atmet rhythmisch und schafft damit die Zeit. Der Nabel hebt und senkt sich. Aus dem Nabel wächst langsam und makellos eine Lotosblume empor. Der Lotos ist in allen von Indien beeinflussten Kulturen Symbol für die Transformationskraft des Geistigen: in dem dunklen und unreinen schlammigen Grund des Tümpels gründend, erhebt er sich über

die Oberfläche, um in reiner Schönheit und Vollkommenheit des Blütenkelches zu erblühen. Vishnu also schläft und träumt, und in der Blüte, die sich dann entfaltet, sitzt Brahma, der Schöpfergott, der alles in sich birgt. In dieser wunderbaren Manifestation zeigt und spiegelt sich die Vielfalt der Erscheinungswelt, die wir sinnlich wahrnehmen können. Im träumenden Schlafen Vishnus wächst aus dem Rhythmus des Atems, der unwillkürliche Bewegung und gestalterische Kraft zugleich ist, die Vielfalt der Welt. Aus dem vorbewussten Einheitstraum wächst die Welt der wachbewussten Differenzierung.

### *Die bhakti-Bewegungen*

Erste Spuren der bhakti-Religiosität finden sich bereits in den klassischen Upanishaden. Ab etwa 300–200 v. Chr. begegnet uns in der Tamil-Sprache eine hochentwickelte Poesie, die die Liebe Gottes als den Heilsweg bzw. die Erfüllung des Menschseins schlechthin zum Thema hat; sie gipfelt in den Liedern der vishnuitischen Alvars (ab 500 n. Chr.). In der Bhagavadgita, den Puranas (vor allem Bhagavata Purana, ca. 9./10. Jh. n. Chr.) und anderen Texten wird diese Frömmigkeit der personalen Gottesliebe und Hingabe allmählich zum eigentlichen Inbegriff der großen volkstümlichen Religionsbewegungen, die den späteren Hinduismus prägen. Alle lokalen und ursprünglich nicht-vedischen Gottheiten werden unter verschiedenen Namen mit dem einen All-Gott identifiziert, der sich als Universum ausbreitet, somit in allen Wesen anwesend ist, zugleich aber jede Form transzendiert: Die Welt ist in Gott, aber Gott ist nicht die Welt. (Theopanismus, nicht Pantheismus.)

Die bhakti-Frömmigkeit hat praktisch alle indischen Kulte und Frömmigkeitsformen durchdrungen. Namentlich im Vishnuismus prägt sich bhakti besonders stark aus, und hier wiederum markant in Bengalen bis hin zu Caitanya (1486–1533) und Ramakrishna (1834–1886), weil einerseits die avatara-Lehre (die

Inkarnation des Gottes in vielen Gestalten zu allen Zeiten) die Identifikation mit der sinnlich-konkret erlebten Präsenz der Gottheit in mystischer Einheitserfahrung ermöglicht und andererseits die bhakti gegenüber der Göttlichen Mutter, die ganz besonders die bengalische Religionsgeschichte prägt, einen intimen ekstatischen Zug besonderer Art zu dieser Mystik beisteuert.

Die Bhagavadgita (ca. 200 v.Chr.) ist ein klassischer bhakti-Text, bei dem liebende Hingabe (bhakti yoga), uneigennütziges Handeln (karma yoga) und die nicht-dualistische Erkenntnis Gottes als des Wesens des eigenen Selbst (jnana yoga) vollkommen miteinander verschmolzen sind<sup>30</sup>. Gott ist in allen Wesen, denen deshalb Liebe und Verehrung geschuldet wird, und dieser Gott ist das eigene Selbst des Gläubigen. Ursprünglich handelt es sich bei der Gita um eine Ermahnung Gottes (Krishna) an den Prinzen Arjuna, die ihm durch die Kaste vorgegebene Pflicht zu erfüllen, nämlich die politische Ordnung auch mit Gewalt wiederherzustellen. Die Argumente Krishnas machen aber deutlich: Wenn Arjuna handelt, handelt nicht eigentlich er, sondern Gott in ihm – sofern sein Handeln nicht eigenen ich-haften Zwecken dient, sondern Hingabe an Gott (bhakti) ausdrückt.

Bhakti ist gegenseitige Partizipation oder Teilhabe von Gott und Mensch, und die mystische Grundspannung in dieser These besteht darin, dass Gott und Mensch zwar eins sind, aber doch in der liebenden Verschmelzung in einer gewissen polaren Dynamik aufeinander bezogen bleiben. Die indische bhakti ist (mit Ausnahmen, wie z.B. bei Madhva, 1238-1317) meist nicht-dualistisch (advaita) interpretiert worden, was aber nicht bedeutet, dass nicht gleichzeitig eine sehr personale Liebesmystik des vollkommenen Ineinander-Fließens von Gott und Mensch existiert hat und auch heute noch die Frömmigkeit im Hinduismus bestimmt.

Ich zitiere aus der Bhagavadgita, die dieses nicht-dualistische Verhältnis von Gott und Welt bzw. Ewigkeit und Zeit, Ganzheit und Verschiedenheit gut zusammenfasst. Gott, also das absolute brahman, das hier als persönlicher Gott erscheint, damit sich der

Mensch zu ihm verhalten und in Beziehung treten kann, spricht<sup>31</sup>:

»Wer den Höchsten Herrn schaut, der gleichermaßen existiert in allen Wesen und nicht zugrunde geht, wenn sie zugrunde gehen, der schaut richtig.

Denn wer den Herrn schaut, der allem gleich innewohnt, verletzt das Selbst nicht durch das Selbst. Sodann gelangt er zum höchsten Ziel.«

Alle Wesen sind in ihrer ursprünglichen Natur Ausprägungen des Einen. Weil dies das Wesen aller ist, so fügt der indische Nicht-Dualismus hinzu, kann es unter der Erkenntnis dieser Einheit keinen Hass geben. Denn was den Grund meiner selbst und den Grund der anderen ausmacht, ist identisch. Der andere ist das Selbst in anderer Form. Wer der Vielheit in ihrem Wesen begegnet, erfährt immer das Eine. Das Transzendente ist ganz und gar im Immanenten, und das Immanente ist nicht ohne das Transzendente, das sein Wesen ist. Damit schwindet die Bedrohung durch den Abgrund des Fremden oder die Grenze dahin. Der andere gilt demzufolge nur unter einem bestimmten Aspekt als anders, im Wesen aber ist er der gleichen Natur wie ich selbst. Die Folge davon ist die Furchtlosigkeit.

Dies hat sich in einer personalen und ekstatischen Mystik im Vishnuismus fortgesetzt, vor allem im Bhagavata Purana aus dem 9. oder 10. Jh. n.Chr.<sup>32</sup>: Der Text knüpft an die bereits erwähnten tamilischen Alvars an, nimmt die Krishna-Legenden auf, zitiert die Bhagavadgita und fügt alles in einer nicht-dualistischen Grundhaltung zusammen. Dem mystische Stufenweg der Einung mit Gott entsprechen Merkmale der menschlichen Frömmigkeit, die allerdings im Text selbst nicht systematisiert werden. Vielmehr werden unterschiedliche Listen der Kennzeichen von bhakti genannt, von denen z.B. diese typisch ist<sup>33</sup>:

Hören und Preisen Vishnus, Gedenken, Dienst an seinen Füßen, Verehrung, ehrfürchtvolle Begrüßung, Dienstbarkeit, Freundschaft, Selbsthingabe.

Die kultische Einbindung der bhakti wird ebenso erkennbar wie die zunehmend emotionale Religiosität, die in der erotischen Mystik einiger Teile des Purana sowie im Shrikrishnakirtana von Candidasa<sup>34</sup> kulminierte. Hier steht die ausgelebte Kraft des Eros zwischen Krishna und Radha für die unzählbare Anziehung zwischen Gott und der menschlichen Seele: Krishna verführt Radha, und in seinen Armen vergisst sie menschliche Unterscheidungen und Verantwortlichkeiten – sie schmilzt dahin<sup>35</sup>: Bei Caitanya schließlich, der selbst nichts schrieb und buchstäblich dauernd in der ekstatischen Trance vollendeten Gottesbewusstseins verweilte, fand diese Mystik ihre Vollendung<sup>36</sup>.

Als vollendeter Bhagavata gilt derjenige, der die göttliche Natur seines Selbst und Gott selbst – beide sind nicht verschieden – in allen Wesen sieht<sup>37</sup>. Das entspricht ganz dem Nicht-Dualismus der Bhagavadgita. Gott Vishnu selbst schenkt den Gläubigen graduell alle Gaben, die sie für das Heil brauchen. Sie beschreiben den mystischen Stufenweg<sup>38</sup>.

1. Am gleichen Ort mit Gott sein (salokya),
2. die gleiche übernatürliche Macht haben (sarishti),
3. in Vishnus tatsächliche Nähe gelangen (samipyā),
4. mit dem Höchsten gleichgestaltig werden (sarupya),
5. die vollkommene Einheit mit Gott erlangen (sayujya).

In Jayadevas Gitagovinda (12. Jh.), bei Candidasa, im Bhagavata Purana und vielen tantrischen und nichttantrischen Texten ist die erotische Liebe Gleichnis bzw. Inbegriff dieser Stufen bis zum vollkommenen Einswerden. Die Gitagovinda<sup>39</sup> handelt von Radha und Krishna: Sie werden einander entfremdet, weil Krishna auch andere Mädchen liebt. Radha leidet aus Eifersucht, sie spürt Verlangen nach dem Geliebten. Radhas Freundin läuft zu ihm und vermittelt. Sie erklärt: »Madhava (Krishna) wartet noch immer auf dich.«<sup>40</sup>

»Hari (Krishna) kommt, wie der Frühlingswind weht, der Honigduft mit sich trägt. Welche vollkommeneren Freude gibt es

in der Welt, meine Liebe? Ehrenwerte, sei nicht zornig mit Madhava.«<sup>41</sup>

Diese Botschaft besagt: Gott ist unverfügbar, seine Liebe durchweht die Welt, und der Mensch kann sich ihr nur in vollkommener Ich-Freiheit öffnen. Radha und Krishna versöhnen sich und werden wieder vereint.

Die bengalische Liebesmystik bleibt aber nicht bei den Gefühlen (bhava) und Stimmungen (rasa) stehen, die, aus der Kunsttheorie übernommen, wohl erstmals bei den Alvars auf die Qualitäten religiöser Grundhaltungen übertragen worden sind<sup>42</sup>. Die erotische Metaphorik will eher eine bestimmte Haltung des Gläubigen in der Welt und der Welt gegenüber zum Ausdruck bringen. So ist für Caitanya die Welt weder identisch mit Gott und ewig gleich noch bloßer Schein. Die Welt existiert vielmehr im Absoluten als der letzten Ursache aller Dinge in unmanifester Form, und durch die Kraft (shakti) des Herrn wird sie entfaltet<sup>43</sup>.

### *Der Shaktismus*

Der Shaktismus kulminiert in der Verehrung der »Göttlichen Mutter«.

Die göttliche Kraft (shakti), die das Unmanifeste als Universum entfaltet, ist in Indien seit alters als die Große Mutter verehrt worden. Auch hier sind die religionsgeschichtlichen Entwicklungen, Überschneidungen und Verschmelzungen komplex. Doch haben die Polarität von Shiva und Parvati in Shivaismus, von shiva und shakti in den tantrischen Strömungen, von purusha und prakriti im Samkhya und der Bhagavadgita, von brahman und maya (die göttliche Schöpferkraft, die die Illusion einer vom brahman unabhängigen Welt schafft), sowie von Krishna und Radha in der personalen vishnuitischen Mystik eines gemeinsam: das absolute und in sich unveränderliche Geistprinzip bedarf eines energetischen Gegenpols, und der ist in den indischen Religionen fast immer weiblich.

So wird dem großen Advaitin Shankara ein (tantrisches) Gedicht zugeschrieben, die Saundaryalahari, in dem die Mutter des Universums als Quelle aller Schönheit, des Reichtums und der Erkenntnis verehrt wird. Das Gebet soll die latenten Kräfte im Gläubigen erwecken, der schließlich erkennt, dass er in den Armen der Großen Mutter eins mit ihr, d.h. eins mit dem Mysterium von shiva und shakti, ist. So heißt es<sup>44</sup>:

»O Mutter! Wer Dich meditiert, die Du von Deinen Kräften wie Vasini und anderen begleitet wirst, den Schöpferinnen der guten Worte, schön wie Edelsteine, wird zum Schöpfer großer Kunstwerke; er findet Ausdrucksformen, die duften wie das Lotosantlitz der Göttin der Weisheit und gleichen den ganz großen Gestaltungen.

O Schöpferin! Du machst, dass jemand wirklich vollkommen befreit wird, so dass sich zu seinen Füßen die Kronen (der Götter) Vishnu, Brahma und Indra beugen, und der spricht: ›O Schöpferin!«, der sprechen möchte: ›O Schöpferin, gewähre deinem Diener einen liebevollen Blick.«

Die Göttin wird dann als Tochter des Himalaya identifiziert: sie ist die Ganga, durch die alles Leben in die indischen Ebenen strömt. Ihr Leib ist das Universum, Sonne und Mond sind die Brüste usw. Ihre Glieder, ihre Lippen – alles wird gepriesen als die Herrlichkeit und Schönheit des Universums.

Berühmter noch und vor allem in Nordindien gesungen sind die 700 Strophen des bengalischen Gedichtes Devi Mahatmya oder Candi, die Herrlichkeit der Göttlichen Mutter, die unter den Namen Mahakali (Kap. 1), Mahalakshmi (Kap. 2-4) und Mahasarasvati (Kap. 5-8) angerufen wird. Vor allem aber gilt die Verehrung der Göttin, die als die Schöpferkraft Vishnus (vishnumaya) selbst vorgestellt und deren universale Allpräsenz gepriesen wird<sup>45</sup>.

»Verehrung wieder und wieder der Göttin,  
die in allen Wesen als Bewusstsein (cetana) wohnt;

der Göttin, die in allen Wesen in Form von intuitiver Einsicht (buddhi) ist;  
der Göttin, die in allen Wesen in Form von Schlaf ist;  
der Göttin, die in allen Wesen in Form von Hunger ist;  
der Göttin, die in allen Wesen in Form von Reflexion ist;  
der Göttin, die in allen Wesen in Form von Kraft ist;  
der Göttin, die in allen Wesen in Form von Durst ist;  
der Göttin, die in allen Wesen in Form von Vergebung ist...«

Auch Friede, Freude, Glück, Barmherzigkeit, Glaube, die individuelle Herkunft, die Elemente, der Irrtum, die Zufriedenheit – all dies sind Formen der Präsenz der Mutter. Sie durchdringt die ganze Welt – als Bewusstheit und Kraft. Die Göttliche Mutter ist die Fülle des Universums, die Ganzheit der Natur, die prakriti selbst<sup>46</sup>.

## **Vedantische Mystik**

Die Bhagavadgita, so sahen wir, ist für den synthetischen Geist des Hinduismus typisch. Sie vereint die personale bhakti-Frömmigkeit, sozialetisch argumentierenden Kasten-Dualismus und nicht-dualistische Denkformen. Sie enthält in sich viele Merkmale der vedantischen Mystik, die hier einen einzigartigen poetischen Ausdruck erfahren.

Der Advaita Vedanta ist selbst ein Produkt der Reflexion über die alten Mythen und direkter Meditationserfahrung, wobei seine Formulierung als System vor allem durch den Buddhismus möglich geworden ist. Shankara (um 800 n. Chr.), der große Systematiker dieser philosophischen Schule, hat den Buddhismus so stark in die hinduistische Geisteswelt, aus der ja der Buddhismus erwachsen ist, zurückgeholt, dass er von Kritikern als »Krypto-Buddhist« bezeichnet werden konnte.

Der Grundbegriff der auf den Vedanta<sup>47</sup> zurückgehenden philosophischen Spekulationen ist der Begriff des brahman bzw. des

atman. Wie im bereits beschriebenen Mythos ist auch hier die Wirklichkeit eine, die sich in vielfältiger Form darstellt: Ich kann die Vielfalt sehen, Eigenschaften unterscheiden und Differenzierungen vornehmen, und das ist eine Ebene der Betrachtungsweise, der wir uns normalerweise im Alltag zuwenden (vyavaharika). Es gibt aber auch noch eine ganz andere Ebene und Betrachtungsweise, und das ist die der Erkenntnis der Einheit (paramarthika)<sup>48</sup>. Zwischen diesen zwei grundsätzlichen Betrachtungsweisen kann man gleichsam hin- und her fluktuieren, wenn man nur einmal zur Einheitserfahrung durchgedrungen ist. Dies ergibt eine ganzheitliche Perspektive, die die Welt anders zu sehen lehrt, als wenn nur die Differenzierung wahrgenommen würde.

Denn sieht man die Einheit, so nimmt man gleichsam das einheitliche Feld der Wirklichkeit wahr, die Interaktion zwischen allen Teilaspekten, auch wenn diese nicht in jeder Weise sogleich manifest ist. Zwischen den Einzelwesen gibt es eine verborgene Interaktion – sie erzeugen um sich herum ein Feld, wirken auf die anderen und haben »eine Ausstrahlung«. Noch viel stärker spürbar und von ganz anderer Erfahrungsqualität ist der nicht-dualistische Zusammenhang aller Dinge für ein Bewusstsein, das in einem meditativen Zustand ist. Bei sprachlichen Vergleichen handelt es sich also nur um Gleichnisse für die viel grundsätzlicher und ursprünglicher wahrgenommene Einheit aller Dinge, die sich sprachlichem Ausdruck entzieht, denn Sprache ist auf die Dualität von Subjekt und Objekt angewiesen.

Immerhin wird auch durch solche Vergleiche deutlich: Die Kommunikation bzw. Kommunion zwischen den einzelnen Individuen betrifft nicht nur Personen, sondern auch Dinge. Gravitation etwa wäre nur ein physikalisch messbarer Aspekt eines zugrunde liegenden Kontinuums, das die Wirklichkeit ausmacht. Das, was alles zusammenhält, was der transzendente Grund hinter der Erscheinungswelt ist, was die Einheit von allem darstellt, nennt der Advaita Vedanta das brahman.

Über das brahman wird dann spekuliert – hat es Eigenschaften oder nicht? Es kann natürlich keine Eigenschaften haben, denn andernfalls wäre es geteilt und getrennt, es kämen logische Unterscheidungen ins Spiel und die Einheit wäre zerstört. Das brahman aber ist ungeteilte Ganzheit in sich selbst. Es gibt kein brahman irgendwo jenseits der Welt, im Himmel oder irgendwo in einem raum-zeitlich bestimmbar Bereich, sondern es ist die Kraft (shakti) – und das ist einer der Ausdrücke, mit denen man den Wirkungsaspekt des brahman bezeichnet – die »die Welt im innersten zusammenhält«, und zwar so, dass es von diesem Wirken in keiner Weise selbst modifiziert würde.

Und hier fügt sich die wichtigste Intuition der hinduistischen Mystik an: Dieses brahman, diese Kraft, diese Urenergie ist nicht nur in jedem einzelnen Atom, sondern dieser innere Kern der Wirklichkeit ist auch der Kern, das innere Selbst jedes einzelnen Menschen. Der Begriff dafür ist atman, ein Selbst, das den verschiedenen individuellen Ausformungen, den verschiedenen Menschen, zugrunde liegt.

Der atman ist die innere Kraft, die alle Persönlichkeitsebenen, d.h. psychische wie physische Ausprägungen des Menschen, durchdringt. Der Körper ist eine grobe Ausprägung, die Gefühle, das Denken, der Wille usw. sind subtilere Emanationsformen.

Der innerste Kern der Wirklichkeit ist also der atman bzw. auf kosmischer Ebene brahman. Wenn man zum atman vordringt, erlebt man die Einheit der Wirklichkeit, wobei es sich nicht um eine statische Einheit handelt, von der die Differenzierung ausgeschlossen wäre – denn dann hätte man wieder die Dualität zweier Bereiche und wäre gar nicht zur Einheit vorgedrungen. Vielmehr geht es präzise um eine Nicht-Dualität, die beides als Momente in sich vereinen kann.

Man analogisiert nun diese Hierarchie im Wirklichkeitsaufbau mit den unterschiedlichen Bewusstseinsstufen in Wachen, Traum und Tiefschlaf, wobei auch hier die verschiedenen Subtilitätsgrade der Maßstab für die Unterscheidung sind. Wir haben

also zunächst die eine ungeteilte Ganzheit, die in sich in Seligkeit ruht. Wie kommt es aber, dass diese Einheit, die auch mit den Metaphern Sein-Bewusstsein-Seligkeit (saccidananda) bezeichnet wird, plötzlich als Vielheit erscheinen kann und sich als individualisierte Formwelt manifestiert? Der Vedanta macht dafür die maya verantwortlich<sup>49</sup>. Sie bewirkt, dass aus der einen – im Falle des Mythos von Vishnu träumenden – Einheit das Viele wird. Das Wort maya kommt sprachgeschichtlich von der Wurzel »ma« (messen), was auch mit Griechisch metron verwandt ist. Es ist das Messbare, der Bereich, in dem sich die eine Wirklichkeit, die nicht definierbar, weil nicht abgrenzbar ist, differenziert. Maya ist das Abgrenzende, unter dessen Perspektive Formen erscheinen, die als solche messbar, denkbar, überhaupt zugänglich sind. Der Preis dafür ist die Aufgabe der Ganzheit. Maya bedeutet dann zweierlei: zum einen die Welt der Vielheit als Manifestation der göttlichen Schöpferkraft – wobei allerdings im Advaita Vedanta das Verhältnis zwischen maya und brahman nicht bestimmbar (anirvacaniya) ist, denn brahman kann nicht determiniert sein<sup>50</sup> – und zum anderen wird maya vor allem in späterer Zeit die Kraft der Illusion und Täuschung, die dafür verantwortlich ist, dass die Wahrnehmung an der Oberfläche der Wirklichkeit bleibt, die Dinge getrennt erfährt, Entgegensetzungen spürt, wobei sich aus diesen Gegensätzen Angst und Furcht entwickeln, aus Furcht wiederum Aggressivität erzeugt wird und so die ganze Fragmentierung der Menschheitsgeschichte erscheint. Maya ist dann die große Verführerin, die dafür verantwortlich ist, dass wir nicht mehr das Ganze wahrnehmen können. Dennoch, in dieser Welt der maya ist das brahman ständig anwesend, ja es ist in Wahrheit das einzig Seiende, nur erkennen wir es nicht.

Maya ist aber auch dafür verantwortlich, dass das Eine (tad ekam), das keine Qualitäten hat (nirguna brahman), in Eigenschaften differenziert (saguna brahman) erscheint, und zwar als persönlicher Gott (ishvara), der sich auf der Erde manifestiert als Goldene Saat (hiranyagarbha) oder Erstgeborener der Schöpfung,

aus dem dann die Welt der Vielheit materieller Formen (viraj) hervorgeht. Auch diesen drei Stufen entsprechen die unterschiedlichen Subtilitätsgrade des Bewusstseins in Schlaf, Traum und Wachbewusstsein. Hinter diesen drei Bewusstseinstufen steht aber eine vierte, turiya, die Stufe des meditativen Einheitsbewusstseins, in der die Ganzheit der Wirklichkeit oder der atman bzw. das brahman direkt erfahren wird.

Im strengen Advaita Vedanta Shankaras hat der Aspekt des brahman mit Eigenschaften (saguna brahman), d.h. die Welt der Vielfalt und individuellen Differenzierung, letztlich nicht den gleichen qualitativen Rang oder Grad an Wirklichkeit wie das qualitätslose, in sich ruhende und völlig ungeteilte brahman (nirguna brahman). Dies hängt mit dem schon erörterten Problem zusammen, dass man das Verhältnis zwischen dem Prinzip der Differenzierung oder konkretisierenden Individuation (maya) und dem einen brahman nicht klären kann. Man begnügt sich mit der Aussage, dass es unaussprechlich (anirvacaniya) ist. Denn wäre die Vielheit verschieden vom brahman, gäbe es neben dem brahman ein zweites, womit nicht mehr die Einheit des Einen gedacht werden könnte. Wäre hingegen maya eins mit dem brahman, müsste man im brahman Differenzierung und Bewegung anerkennen. Genau das jedoch will der Advaita Vedante um der Reinheit des Begriffs des Einen willen vermeiden. Er denkt somit eine statische Einheit, die folgerichtig die Welt der Vielheit nicht als letztgültigen Aspekt der Wirklichkeit gelten lassen kann.

Der atman wird der »innere Lenker« (antaryamin) genannt. Auf der Ebene der personalen Gottes- und Wirklichkeitserfahrung kann man somit sagen, dass Gott innerer Lenker in allen kosmischen und menschlichen Vorgängen ist, das verborgene Subjekt aller Aktivität, das Subjekt des Denkens, denn nicht »ich« denke, vielmehr ist der atman der »Denker des Denkens«, wie es in den Upanishaden heißt, er ist der »Hörer des Hörens« usw., er ist alles in allem. »Das Ewige ist nicht außerhalb, sondern im Zeitlichen. Das Zeitliche hat deshalb keine Existenz in sich selbst.

Dies nicht zu erkennen, ist der Grundirrtum des Menschen. Wenn die Welt als das gesehen wird, was sie wirklich ist – nämlich abhängige Wirklichkeit – ist sie keine Illusion. Die Illusion besteht vielmehr darin, dass wir einen unrealen Begriff von der Wirklichkeit haben und das, was nur Hülle des Realen ist, für real halten. Wirkliches Sein (sat) kommt nur dem brahman zu.«<sup>51</sup>

In der dem Advaita zugrundeliegenden Erfahrung wird die Dualität von Gott und Welt, Ewigkeit und Zeit, Befreiung und Verstrickung aufgehoben in eine Erfahrung der Gegenwart des Ewigen oder der ewigen Gegenwart. Diese Philosophie ist also kein Subjektivismus, sondern sie sucht das zu ergründen, was die Subjekt-Objekt-Dualität transzendiert, nämlich das reine Bewusstsein, das hinter allem Wandel und gleichzeitig in allem Wandel der Wirklichkeit ist und wirkt.

## **Zusammenfassung**

An wenigen Beispielen haben wir darzustellen versucht, dass in der indischen Mystik

- ein Gespür für die Einheit der Wirklichkeit,
- die Gewissheit, dass höchste Seligkeit Vereinigung mit Gott oder dem Absoluten bedeutet, und
- der Wille, diese Seligkeit durch disziplinierte spirituelle Praxis zu erfahren,

prägend ist. Diese grundlegend nicht-dualistische Erfahrungs- und Denkform kann man als den Inbegriff hinduistischer Mystik bezeichnen. Die Metaphorik ist dabei außerordentlich vielfältig, sie reicht von theistisch-erotischen Stimmungsbildern bis zu apersonal-bildlosen Abstraktionen.

Es gibt im Hinduismus auch dualistische Denkformen, aber das nicht-dualistische Denken ist offenkundig stark prägend gewesen.

Erkenntnis des letzten Grundes der Welt und Hingabe mit dem ganzen Wesen, also Gnosis und Devotion, sind nicht nur polare Elemente in jeder religiösen Praxis, sie haben auch die Geschichte des Kashmir Shaivismus wie anderer indischer Schulen phasenartig mehr oder weniger stark bestimmt. So hat selbst der bedeutendste Vertreter des Advaita Vedanta, Shankara, glühende Hymnen an Shiva gedichtet, und für den Kashmir Shaivismus gilt noch viel mehr, dass Erkenntnis die Hingabe an den persönlich vorgestellten Gott nicht ausschließt. Es handelt sich wohl um eine Grundspannung in allen Religionen.

Die im indischen holistischen Denken vorgetragene Meditationspraxis stützt sich auf ein Welt- und Menschenbild, das Leib und Geist, Welt und Gott primär zusammendenkt, und dies ist die Voraussetzung, Fragmentierung in der Welt wie im eigenen Denken und Fühlen zu überwinden.

Dieses Weltbild ist nicht anti-rational oder esoterisch-elitär, sondern es verantwortet sich vor der Logik und empirischer Kritik. Abhinavagupta etwa war Mystiker, Ästhetiker und analytischer Philosoph in einem.

# Exemplarische Texte hinduistischer Mystik

*(Bhagavad Gita, Kapitel 9)*

## **Yoga der königlichen Erkenntnis und des königlichen Mysteriums**

Der Herr sprach:

1. Dieses sehr große Geheimnis aber werde ich dir verkünden, der du nicht widerstrebst: Wenn du erkannt hast, was Weisheit und Wissen ist, wirst du vom Bösen befreit werden.
2. Es ist königliche Erkenntnis, ein königliches Geheimnis, ein vollkommenes Mittel zur Läuterung: unmittelbar einleuchtend, der universalen Ordnung gemäß, leicht zu praktizieren, unvergänglich.
3. Menschen, die diesem Gesetz nicht vertrauen, oh Feindverrichter, gelangen nicht zu mir und werden zurückgeworfen auf die Bahn des Kreislaufs der Geburten und des Todes.
4. Von mir, in meiner unentfalteten Gestalt, wird dieses ganze Universum entfaltet. Alle Wesen befinden sich in mir, aber ich bin nicht mit ihnen identisch.
5. Und doch befinden sich die Wesen auch nicht in mir – betrachte nur meine majestätische Wundermacht!\* Mein Selbst erhält die Wesen und ist nicht bloß in ihnen, der ich alle Wesen entstehen lasse.

\* Yoga ist hier die Kraft oder Macht, die durch den sich konzentrierenden Gott in ihm selbst entsteht.

6. Begreife es so: Wie der Wind, der immerzu im Raum ist, in alle Richtungen kräftig weht, so befinden sich alle Wesen in mir.
7. Alle Wesen, oh Kunti-Sohn, gehen am Ende eines Weltzeitalters in meine Natur ein. Am Beginn eines Weltzeitalters entlasse ich sie wieder aus mir.
8. Indem ich mich auf meine eigene Natur stütze, schaffe ich wieder und wieder diese ganze Schar der Wesen, ohne ihren Willen, durch die Willenskraft meiner Natur.
9. Doch diese Taten binden mich nicht, Schatz-Bezwinger. Denn wie unbeteiligt sitze ich dabei, ich hafte an diesen Taten nicht an.
10. Unter meiner Aufsicht gebiert die Natur belebte und unbelebte Wesen. Aus diesem Grunde, Kunti-Sohn, ist das Universum in ständiger Bewegung.
11. Die Verblendeten missachten mich, wenn ich menschliche Form annehme. Sie kennen meine höhere Seinsweise nicht, in der ich der große Herr der Schöpfung bin.
12. Sie haben leere Hoffnungen und handeln vergeblich, ihr Wissen ist fruchtlos, ja geistlos sind sie. Sie geben sich hin an die verblendende Natur von Rakshasas und Asuras.
13. Die Großen Seelen aber, Pritha-Sohn, geben sich an meine göttliche Natur hin. Sie verehren mich mit ungeteilter Hingabe und erkennen mich als unvergänglichen Ursprung des Seins.
14. Sie rühmen mich immerfort und üben sich, wobei sie fest in den Gelübden bleiben. Sie ehren mich in liebender Hingabe, mit stets geeintem Bewusstsein vollziehen sie den Gottesdienst.

15. Und wieder andere beten mich an, indem sie mir ein Opfer der Erkenntnis darbringen, mir, der ich in Einheit wie Unterschiedenheit vielfältig und allgegenwärtig bin.

16. Ich bin der Ritus, ich bin das Opfer, ich bin das Ahnenopfer, ich bin das Kräutergemisch, ich bin der Opferspruch, ich bin das Butteropfer, ich bin das Feuer, ich bin das Geopferte.

17. Ich bin der Vater dieser Welt, die Mutter, der Schöpfer, der Großvater. Ich bin der zu Erkennende, der Läuternde, die Silbe OM, der Rig-, Sama-, und Yajur-Veda.

18. Ich bin der Weg, Erhalter, Herr und Zeuge, Wohnung, Zuflucht, Freund, Anfang und Ende sowie das Bestehen, Schatzkammer und unvergänglicher Samen.

19. Ich erwärme, halte den Regen zurück und sende ihn auch. Ich bin Unsterblichkeit und Tod. Ich bin Sein und Nichtsein, Arjuna.

20. Kenner der drei Vedas, vom Bösen gereinigte Somatrinker, streben zum Himmel als Ziel, indem sie mir mit Opfern dienen. Wenn sie in die reine Welt des Götterkönigs Indra gelangen, genießen sie im Himmel die himmlischen Götterfreuden.

21. Wenn sie die weite himmlische Welt genossen haben, gehen sie, da ihr Verdienst verbraucht, in die Welt der Sterblichen zurück.

Da sie Begierdeobjekte begehren, erlangen solche, die den drei Vedas folgen, etwas, das kommt und geht.

22. Jenen, die mich anbeten, mit ihrem Bewusstsein auf mich allein gerichtet, die beständig im Bewusstsein geeint sind, gewähre ich Glück.

23. Auch jene, die andere Götter anbeten, opfern doch mit gläubigem Vertrauen und damit eigentlich ja mir, Kunti-Sohn, obgleich sie nicht der Regel gemäß opfern.

24. Denn ich bin Empfänger und Herr aller Opfer. Aber sie erkennen mich nicht wirklich, deshalb straucheln sie.

25. Die Gottergebenen gehen zu den Göttern. Die Ahnenverehrer gehen zu den Ahnen. Die den Geistern opfern, gehen zu den Geistern. Die aber mir opfern, gehen zu mir.

26. Wer mir ein Blatt, eine Blume, eine Frucht oder Wasser mit liebender Hingabe darbringt, von dem, der sich gereinigt hat, nehme ich dieses Liebesopfer an.

27. Was du auch tust, was du auch isst, was du auch opferst, was du auch spendest, was du auch als Askeseübung betreibst, Kunti-Sohn, das tue als Opfer für mich!

28. So wirst du von guten und schlechten Früchten, den Fesseln des Handelns, befreit. Im Selbst durch Entsagung und Yogaübung geeint, wirst du als Befreiter zu mir gelangen.

29. Gleich bin ich zu allen Wesen, der eine ist mir nicht verhasst und der andere lieb. Die mich aber in Hingabe liebend verehren, die sind in mir, und ich bin auch in ihnen.

30. Selbst wenn ein Bösewicht mich tief und ungeteilt verehrt, so soll er als Guter gelten, denn er hat sich recht entschieden.

31. Schnell wird er zu einem, der dem Weltgesetz entspricht, zu ewigem Frieden geht er ein. O Kunti-Sohn, erkenne klar: Wer mich liebt, geht nicht verloren.

32. Denn die bei mir Zuflucht suchen, Pritha-Sohn, auch wenn sie von schlechter Herkunft sind, Frauen, Vaishyas, selbst Shudras\*, sie erlangen das höchste Ziel.

33. Wieviel mehr reine Brahmanen und königliche Seher, die mich verehren! Bist du schon in diese vergängliche, glücklose Welt geraten, so verehere mich doch!

34. Richte dein Denken auf mich und gib dich mir ganz hin, opfere mir und beuge dich vor mir. Zu mir wirst du kommen, wenn du dein Selbst so geeint hast und in mir das höchste Ziel erblickst.

*Entnommen: Bhagavad Gita, übersetzt, eingeleitet und erläutert von M.v.Brück. Mit einem spirituellen Kommentar von Bede Griffiths, München, Kösel 1993, 207-228).*

### **Der Gott Brahma sprach:**

(O Göttin), Du bist die ewige und unvergängliche Eine, Du bist die Verkörperung des Uraltes OM. Du bist der klingende Klang, obgleich Du ewig (unveränderlich) bist. Du bist wahrhaftig das, was gar nicht aussprechlich ist. Du bist die Savitri\*\* und die höchste Mutter aller Götter.

Aus Dir ist das Universum hervorgegangen, aus Dir ist die Welt geschaffen. Von Dir wird sie auch erhalten und schließlich löst Du sie auch wieder auf. O Du, die Du die Gestalt des ganzen Universums hast – im Moment der Schöpfung nimmst Du die Form der schöpferischen Energie an, im Prozess des Erhaltens hast Du die Gestalt der schützenden Macht, und zum Zeitpunkt

\* Angehörige der Händler- und Dienerkaste

\*\* Eine berühmte Hymne des Rgveda (Gayatri), sowie eine Göttin, die der Inbegriff von Treue ist.

der Auflösung der Welt nimmst Du die Gestalt der zerstörenden Kraft an. Du bist die vollkommene Erkenntnis wie auch die Unwissenheit, der Inbegriff von Intelligenz und Kontemplation wie auch die große Illusion. Du bist in einem die große Göttin und die große Dämonin.

Du bist der Ursprung von allem und bringst die drei Gunas\* hervor. Du bist die dunkle Nacht der wiederkehrenden Auflösung (des Universums), die Nacht der endgültigen Auflösung und die schreckliche Nacht der Verblendung. Du bist die Göttin des Glücks, die Herrscherin, diejenige, die sich auch zurücknimmt, die Intelligenz, die durch Einsicht bestimmt ist. Du bist die Scham und die gedeihliche Nahrung, Zufriedenheit, Geistesfrieden und Geduld. Bewaffnet mit Schwert, Speiß, Keule, Diskus, Muschelhorn, Bogen, Pfeilen, Schlingen und Eisenstangen bist Du schrecklich und zugleich auch wundervoll, ja wundervoller und schöner als alles, was es gibt. Du bist tatsächlich die höchste Herrin, jenseits von hoch und niedrig.

Was auch immer ein Ding ist oder wo auch immer es existiert, wirklich seiend oder nur schein-wirklich, was immer es an Seinskraft besitzen mag, das bist in Wirklichkeit Du selbst. O Du, die Du das Leben von allem bist, wie kann ich Dich noch mehr rühmen? Von Dir werden selbst die, die die Welt schaffen, erhalten und zerstört\*\*, in Schlaf versetzt. Wer kann Dich genug preisen? Wer kann Dich preisen, die Du Vishnu, mir selbst (Brahma) und Shiva unsere leibliche Gestalt gegeben hast?

*Aus: Devi-mahatmyam (Candi). 700 Verse an Sri Durga, 72-87*

\* Die drei Grundqualitäten; aus denen alles zusammengesetzt ist: sattva (Reinheit), rajas (Energie), tamas (Trägheit).

\*\* Die Götter Brahma, Vishnu und Shiva; d.h. die große Göttin (devi) steht hier noch über den männlichen göttlichen Kräften.

## **Bhairavastava**

1

In Gedanken eins mit Dir verehere ich in meinem Herzen Bhairava, den Herrn, der alle beweglichen und unbeweglichen Wesen erfüllt, reinen Geist, den Einen, Endlosen und Anfanglosen, die Zuflucht der Verlassenen.

2

Kraft Deiner Gnade, o großer Herr, erscheint mir nun dies alles als eins mit Dir. Du bist wahrlich immer mein eigenes Selbst, daher ist mir die ganze Wirklichkeit eins mit meinem eigenen Selbst.

3

In Dir, o Herr, meinem eigenen Selbst, Du Alldurchdringender, vergeht die Furcht vor den Schrecken der Welt (samsara), selbst wenn eine Menge von Taten bestehen, die unerträgliches Leid, Verwirrung und Angst bewirken.

4

O Tod, blicke nicht auf mich mit von Zorn und Schrecken erfülltem Auge, denn ich bin gefestigt im Dienst und in der Meditation Shivas, vereint mit dem furchterregenden Bhairava und seiner Energie.

5

So ist die dichte Finsternis durch die Strahlen Deines Geistes vertrieben, da Du nun nahe bist, o Herr! Nie wieder werde ich die Taten des Todes, des Zerstörers, noch die dämonischen Kräfte fürchten! Herr, Ehre sei Dir!

6

(Du bist) die Wirklichkeit aller Dinge, betrachtet als die Strahlen der wahren Erkenntnis, die sich offenbart hat.  
Wenn ich in Dir, meinem wahren Selbst, vom reinsten Nektar aller Dinge erfüllt bin, erlange ich vollkommenen Frieden.

7

O Herr, wenn der Zustand der Befleckung, der große Bedrängnis hervorruft, in den Bereich meiner Gedanken eindringt, erhebt sich in mir im selben Augenblick der Schauer des Lobes Deiner Einheit wie reinster Nektar.

8

O Shiva, wenn es wahr ist, dass Fasten, Almosen, Reinigungsbad und Askese die Qual der Existenz überwinden, so lässt doch der Nektar der Meditation über Deine heiligen Schriften einen Strom des Friedens im Herzen fließen.

9

O Herr Bhairava, mein Geist tanzt, singt und freut sich zutiefst – wenn er Dich, den Geliebten, geschaut hat, vollbringt er das eine Opfer der Gleichheit, das sonst so schwer zu erlangen ist.

*(Abhinavagupta hat diese Hymne am zehnten Tag der dunklen Hälfte des Monats Pausya im 68. Jahr verfasst, durch die der allgegenwärtige Herr die Qual der Existenz und des Todes der Menschen in seiner Gnade sofort stillt. Damit sind die neun Verse dieser Hymne von Abhinavagupta beendet.*

*Entnommen: Abhinavagupta, Wege ins Licht, übersetzt von Bettina Bäumer, a.a.O., 158-161.*

*Ausgewählt bzw. übersetzt von Michael von Brück*