

I. Einführung: Zum Begriff der Mystik

Es gibt keine Mystik¹ ohne mystische Erfahrungen, deren Eigentümlichkeit darin besteht, daß sie das Übersinnliche bzw. Transzendente in sinnlich-konkreter Gestalt zur Anschauung bringen. Das Spezifische der betreffenden Bewußtseins-Erfahrungen besteht im allgemeinsten Sinne wohl darin, daß die Wirklichkeit in ihrer überbegrifflichen Unmittelbarkeit so aufleuchtet, daß ein andauerndes Gefühl unbedingter Freiheit für den Erfahrenden daraus folgt. Die *Wahrheit* der Erfahrung ist der Zusammenfall aller Gegensätze in einer Einheit oder dem Ganzen, was logisch nicht widerspruchsfrei gedacht werden kann. Der Mensch erlebt die mystische Erfahrung meist mit selbstevidenter Gewißheit, weil das Subjekt der Erfahrung zeit-ewig in einem Ganzen aufgehoben ist und vollkommenen Frieden empfindet. Erfahrung in diesem Sinne ist *Partizipation* an einem Ereignis, nämlich dem Ereignis der *Repräsentation des Ganzen*.

Jede mystische Erfahrung ist subjektiv, sie bezieht sich aber auf eine transsubjektive Wirklichkeit. Daraus folgt die prinzipielle Pluriformität mystischer Erfahrungen. Um für das erfahrende Subjekt bewußt wahrnehmbar zu werden, müssen derartige Erfahrungen in einen Deutungskontext gestellt werden, ohne den keine bewußt wahrgenommene Erfahrung möglich wäre — ungedeutete Erfahrung kann es demnach nicht geben, m.a.W. ein Mystiker kann seine Erfahrung personal nur mittels der spezifischen Sprache und Bilder der Tradition integrieren, in der er steht, wobei Mystiker selbstverständlich gleichzeitig an verschiedenen Traditionen partizipieren können. Ein Mystiker weiß also während bzw. nach der Erfahrung, daß er *entrückt* und nicht verrückt ist, allein durch intersubjektiven Bezug, d.h. auf die Traditionsdeutung in Interpretationsgemeinschaften. Nicht also erst die soziale Vermittlung an andere, sondern bereits die *Wahrnehmung* mystischer Erfahrung stellt dieselbe in den Kontext von Deutung und Interpretation. Weil Deutungen intersubjektive Kommunikationsstrukturen voraussetzen, die eine bestimmte Rationalität implizieren, ist jede

¹ Der Begriff „Mystik“ bezeichnet im folgenden einerseits einen Bereich spezifischer Bewußtseins-Erfahrungen, andererseits die Mittel, Wege und traditions-geschichtlichen Komplexe, die zu derartigen Erfahrungen führen können. Vgl. dazu *M. v. Brück*, *Mystische Erfahrung, religiöse Tradition und die Wahrheitsfrage*, in: R. Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991, 81-103.

mystische Erfahrung, sofern sie sich subjektiv und intersubjektiv vermittelt, an die Rationalität, Symbolik und Kommunikationsmuster einer Tradition gebunden.

Mystische Erfahrungen können in unterschiedlicher Weise auf die religiöse Tradition Bezug nehmen: Sie können die Traditionsbilder und Überlieferungsprozesse *stützen*, indem sie spezifische Evidenz vermitteln, oder sie können traditionelle religiöse Bilder, Aussagen und Legitimationen kritisieren und *stürzen*, indem sie die Vorläufigkeit jeder Aussage, Denkform und religiösen Legitimationsstruktur angesichts des unaßlich Numinosen zur Sprache bringen. In diesem Sinne ist Mystik die *Kritik an bestehenden Ordnungen, die sich verabsolutiert haben*. Weniger der je spezifische Inhalt als die allgemeine Struktur mystischer Aussagen ist transkulturell relevant: jede Mystik zeigt die *Grenzen der Sprache* und die *Endlichkeit des Begriffs* auf; sie zwingt damit zur demütigen Bescheidenheit bzw. zur Relativierung der sozialen und religiösen Ordnungen, die religiös sanktioniert sind. Auf diese Weise kann der Mystik ein anarchischer oder zumindest religionskritischer Charakter innewohnen.

Weil Mystiker die Grenzen der Sprache und Bilder angesichts ihrer eigenen Erfahrungen kennen, widerstehen sie im allgemeinen der Versuchung, bestimmte Bilder und Begriffe für allgemeingültig zu erklären. Mystische Sprache ist weniger deskriptiv, sondern typisch evokativ oder *mystagogisch*: Sie will nicht beschreiben, „was ist“, sondern staunend die Hörer dazu anregen, sich selbst auf den Weg der Erfahrung zu begeben.

II. „Mystik“ im Hinduismus

Wenn man von „hinduistischer Mystik“ spricht, sollte man bedenken, daß die europäische Begegnung mit Indien und die Begrifflichkeit in der Indologie und Religionswissenschaft im Zusammenhang mit dem geistigen Aufbruch der Romantik steht. Unsere Wahrnehmung Indiens und die betreffenden Kategorien sind also vorgeprägt.² Der Hinduismus war zunächst bekannt geworden durch Briefe und Berichte von Missionaren, später durch systematische Studien, die von den Interessen des British Civil Service maßgeblich mitgeprägt wurden. Wir müssen nicht auf die Schlegels, Schopenhauer, Hegel, C.G. Jung, Hesse und auch Brecht verweisen, um behaupten zu dürfen, daß die europäische Begegnung mit Asien immer auch Selbstbegegnung war: der kulturwissenschaftlich-distanzierten 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

² Vgl. W. Halbfass, *India and Europe. An Essay in Understanding*, Albany 1988.

„Mystik“ also, zweifellos entgegenkam. Jede „Deutung“ indischer Mystik geschieht also heute auch bereits in einem Kontext *europäischer* Geistesgeschichte.

Indien hat bei der Beschreibung und Einordnung dessen, was wir „mystische Erfahrungen“ nennen können, hochkomplexe rationale Denkformen hervorgebracht, die nicht als Gegensatz (wie oft in der europäischen Geschichte der Neuzeit), sondern als analytische Gegengewichte oder evokative Imperative zur mystischen Erfahrung gelten können. 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 pluriforme Welt einen, und diese Charakteristika sollen als heuristisches Prinzip dienen, um das zu erfassen, was wir oben mit „Mystik“ angesprochen haben:

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 uns ein Pilz dienen: Wenn wir nur die einzelnen Fruchtkörper betrachten, die über dem Erdboden sichtbar sind, sehen wir zwar etwas, nämlich individuelle Gegenstände, aber das ist nicht der Pilz. Der Pilz ist unsichtbar unter der Erdoberfläche verborgen. Er ist ein einziges Myzel, und die zunächst für richtig befundene Wahrnehmung einzelner Pilze erweist sich als falsch, denn 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. In dieser indischen Wirklichkeitsauffassung ist alles Äußere, Individuelle, voneinander Getrennte, nur ein Gleichnis.

Gleichzeitig aber gibt es in Indien auch eine Grundströmung, die ich als die umfassend *sakramentale Sicht der Wirklichkeit* bezeichnen möchte.³ 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 götli-

³ Vgl. meinen Artikel: Tantra/Tantrismus, in: H.Waldenfels (Hg.), Lexikon der Religionen, Freiburg 1987, Sp. 630-635.

cher Geist ist. Alles, auch das, was wir meist als profan 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 der unterschiedlichen 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 Indusdal 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.

III. Śivaitische 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 (*maheśa*) Śiva.

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

Der Mythos

Im Rgveda (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 *Prajāpati*, dem Schöpfer, zum Herrn der Tiere, *Paśupati*, eingesetzt worden. Er trägt aber auch den Beinamen *Vāstoṣpati* und ist Herr des Ortes und auch der Seele des Menschen. Dieser Gott erzeugt durch willentlich gelenkte Aufmerksamkeit schöpferische Energie. 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: *Śiva*, in den die Gestalt *Rudras* integriert worden ist, zerstört *Kāma*, den Gott der erotischen Liebe, mit der Strahlung aus seinem dritten Auge, dem Sitz des Erleuchtungsgeistes, als dieser versucht, *Śivas* Meditation zu stören. Die wunderschöne *Pārvatī*, Tochter der Himalayas, gewinnt dann allerdings durch ihre eigene Meditationspraxis *Śivas* Wohlwollen, ehelicht ihn und bittet den Gatten, *Kāma* 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/Śiva* ist nicht ein von der Welt getrennter Schöpfer, sondern er *ist* der Kosmos, die „Totalität der Manifestationen“.⁴ Gott und Welt sind eins, die Ganzheit umfaßt alle Gegensätze.

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

⁴ S. Kramrisch, Art. *Śiva*, in: Encyclopedia of Religions (Hg. M. Eliade), Bd. 13, New York/London 1987, 339.

⁵ J. Gonda, *Viṣṇuism and Śivaism*, London 1970; A. K. Ramanujan, *Speaking of Śiva*, Harmondsworth 1973; S. Kramrisch, *The Presence of Śiva*, Princeton 1981; W.D. O'Flaherty, *Śiva, The Erotic Ascetic*, London 1981.

Śiva ist nicht nur der große Yogi, der auf dem Berg *Kailāśa* in meditativer Versenkung sitzt, und der Liebhaber, aus dessen geschlechtlicher Verbindung mit der Großen Göttin, die als seine Kraft (*śakti*) erscheint, die Welt hervorgeht, sondern er ist auch der Tänzer (*Nātarāja*), 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. *Śiva* 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, *śiva* und *śakti*, 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 *Śivas* drei Charakteristika, die zunächst als Gegensätze erscheinen wollen, nämlich Geschlechtlichkeit, Meditation und tanzende ekstatische Bewegung, die Einheit der Welt, den Rhythmus des Lebens überhaupt, veranschaulichen.

In den Erzählungen über *Śivas* Wirken, den *Āgamas* und *Purāṇas*,⁶ 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 śivaitische Systeme, und ich möchte mich hier nur mit dem *Kashmir Śaivismus* befassen, nicht ohne zuvor noch auf eine der späteren Upaniṣaden, die *Śvetāśvatara Upaniṣad*, zu verweisen, in der erneut *Rudra* vorkommt, jetzt aber auf einer viel mehr von Devotion und philosophischer Durchdringung gekennzeichneten Stufe als im Rgveda. Hier wird der Gott alles durchdringend geschildert: er jagt in den Bergen und residiert im Herzen jedes Menschen. Er läßt die Welten entstehen, herrscht über sie

⁶ Die *āgamas* stellen die Literatur aller mythischen Überlieferungen (meist tantrisch geprägt) von *Śiva* und seiner als Gefährtin personifizierten Kraft (*śakti*) dar. Die Tradition ordnet die Begriffe für die Literatur-Sammlungen den Hauptströmungen des Hinduismus so zu: die Śivaiten sprechen von *āgamas*, die Viṣṇuiten von *samhitas*, die Śaktas von *tantras*, wobei es aber Überschneidungen gibt. Die śivaitischen *āgamas* gelten als älteste Gruppe, deren systematisierte literarische Gestalt wohl bis ins 6. Jh.n.Chr. zurückreicht. Vgl. J. Gonda, *Medieval Religious Literature in Sanskrit*, Wiesbaden 1977, 163ff.

Die *purāṇas* („alte Geschichten“) sind in Versform geschriebene śivaitische, viṣṇuitische und brahmaitische Legendensammlungen der betreffenden Götter. Man zählt 18 klassische *purāṇas*, die zwischen dem 6. und 13. Jh.n.Chr. entstanden sind.

und nimmt sie am Ende wieder zurück. Er ist der allgegenwärtige *Śiva*, immanent und transzendent zugleich.⁷ Wer ihn durch direkte Erkenntnis vermittelt Yoga oder durch liebende Hingabe an ihn (*bhakti*) kennt, ist von den Banden weltlicher Existenz (*pāśa*) erlöst.

Zwei philosophische Systeme haben sich hieraus entwickelt: der auf Gottesliebe vertrauende und darum häufig mehr dualistisch argumentierende *Śaiva Siddhānta* im Süden, und der tantrische *Śaivismus* in *Kashmir*, der in den *Śiva Sūtras* und anderen Schriften gründet, von *Somānanda* (ca. 900-950 n.Chr.) erstmals und durch *Abhinavagupta* (um 1000 n.Chr.) umfassend systematisiert wurde und vor allem in seiner dritten Phase das sogenannte *Trika*-System (von 900 n.Chr. an) als universale Deutung der Wirklichkeit vorlegte, die in der *Pratyabhijñā*-Lehre, d.h. der Wiedererkennung des göttlichen Grundes als Erlösungswirklichkeit, gipfelt.⁸ *Abhinavagupta* bezieht sich auf die Tantras und weniger auf das dem *Advaita Vedānta* zugrunde liegende Schrifttum, weil es ihm um *ein* Prinzip geht: alles ist von Gott durchdrungen, und deshalb muß die sinnliche Wirklichkeit, die Vielheit der Welt, nicht abgelehnt werden. Die kultische Unterscheidung von „rein“ und „unrein“ bzw. deren philosophische Form, die Differenz von „wirklich“ (*sat*) und „unwirklich“ (*asat*), hat demzufolge keine Basis 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 *Śivas* zugrunde liegt und hier ihre philosophische Ausformung gewinnt, ist also ein grundsätzlicher Holismus: ob man nach außen oder nach innen schaut, das Resultat wird dasselbe sein, denn alles ist die *śakti* Gottes. Nun könnte man einwenden, daß dies so neu nicht ist, denn auch in der *ātman-brahman*-Mystik der Upaniṣaden und der vedāntischen Schulen, besonders im *Advaita Vedānta Śāṅkaras* (um 800 n.Chr.) gilt die Entsprechung von Mikro- und Makrokosmos, die Realisierung des Heils in der Entdeckung des *ātman* als des eigenen Selbst,

⁷ Die Einflüsse aus der Induskultur, die Rede vom „Herrn der Tiere“, die Mondichel auf der Stirn des Gottes (wohl abgeleitet aus Büffelhörnern, die der Gott ursprünglich trug) usw. finden sich noch nicht beim vedischen *Rudra*, sondern erst bei *Śiva*, weshalb man volksreligiöse Substrate bei der Bildung des Großgottes *Śiva* annehmen kann. Vgl. *U. Schneider*, Einführung in den Hinduismus, Darmstadt 1989, 144.

⁸ *K.C. Pandey*, *Abhinavagupta. An Historical and Philosophical Study*, Varanasi 1963; *L. N. Sharma*, *Kashmir Śaivism*, Varanasi 1972; *B. N. Pandit*, *Aspects of Kashmir Śaivism*, Srinagar 1977; *P.E. Murphy*, *Triadic Mysticism. The Mystical Theology of the Śaivism of Kashmir*, Varanasi 1986. Für eine Sammlung von Texten mit vorzüglicher Kommentierung durch die Herausgeberin vgl. *B. Bäumer* (Hg.), *Abhinavagupta. Wege ins Licht. Texte des tantrischen Śaivismus aus Kaschmir*, Zürich 1992.

das vom Grund der Welt, dem *brahman*, nicht verschieden ist. Diese Entsprechung ist zwar richtig, aber mit einer Einschränkung. Bei Śaṅkara 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 werden abgewertet. *Rāmānuja* (ca.1055 - 1137), der große Lehrer des modifizierten vedāntischen Nicht-Dualismus (*viśiṣṭādvaita*), 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 *bhedhābheda*-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.⁹

Abhinavagupta kann als bedeutendster Vertreter des Kashmir Śaivismus gelten. Die Wirklichkeit im Kashmir Śaivismus 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 Bewußtseinerfahrung gilt, hat ebenso Gültigkeit für den Prozeß der kosmischen Evolution.

In den Begriffen des kashmir-śaivitischen Trika-Systems¹⁰ heißt dies:

⁹ M. von Brück, Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog, München ²1987.

¹⁰ *Trika* bedeutet Dreiheit, und der Begriff ist verschieden gedeutet worden. Er kann die drei Triaden der Grundkräfte der Wirklichkeit auf verschiedenen Sub-

Der Höchste *Śiva* (*paramśiva*) ist die Eine Wirklichkeit. *Śiva* hat in sich selbst zwei Aspekte: In dem einen Aspekt ist er ewig, unwandelbar, grenzenlos und reines Bewußtsein,¹¹ und dies entspricht der reinen Erkenntnis (*jñāna*) jenseits aller Relativität; in dem anderen Aspekt ist er dynamisch, personal wirkende Gottheit, durch die er die unendliche Vielfalt der Welt des Werdens aus sich heraussetzt,¹² und dies entspricht der Energie (*kriyā*) jenseits aller Relativität. Der statische Aspekt ist *śiva* (männlich), der dynamische *śakti* (weiblich). Um klar zu stellen, daß es sich nicht um eine aufeinander bezogene Dualität von zwei Wesen handelt, stellt man diese Eine Wirklichkeit ikonographisch als *ardhanarīśvara* 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 Vergangenheitem, 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,¹³ mit dem Zusatz allerdings, daß es sich um das Äquilibrium von *jñāna* und *kriyā*, Bewußtheit und Wirkung durch die Energie der Bewußtheit, wie wir auch sagen können, handelt. Den Bewußtheitsaspekt des Einen nennt man auch Licht (*prakāśa*), denn er strahlt aus sich selbst und ist selbstevident. Der Energieaspekt heißt auch Selbstbewußtheit (*vimarśa*), die nach freiem Willen zielgerichtete Energie des Erkennens. Die ausgewogene Balance zwischen beiden ist das, was man Bewußtsein nennt.¹⁴

Bewußtsein also ist seiner Natur nach Vibration in seinem eigenen energetischen Feld, eben *spanda*,¹⁵ eine gleichzeitig nach innen und außen gehende Bewegung,¹⁶ die durch die Pole *śiva* und *śakti* gekennzeichnet ist.

Bezeichnenderweise ist in Indien das aktive, energetische Prinzip weiblich, und aus ihm geht die göttliche Aktivität *Śivas*, des einen

tilitätsebenen bezeichnen, nämlich *para* (*Śiva*, seine Energie, ihre Einheit), *apara* (*Śiva*, seine Energie, der Mensch), und *parāpara* (alle Kräfte zusammen); ferner die drei Möglichkeiten der Beziehung zwischen dem Absoluten und dem Relativen, nämlich Identität (*abheda*), Identität in Differenz (*bhedābheda*) und Dualität (*bheda*); außerdem die Triade monistischer *āgamas* usw. Vgl. *Pandey*, 294f.

¹¹ *Somānanda*, *Śivadṛṣṭi* 7,20f.

¹² *Somānanda*, *Śivadṛṣṭi* 7,12-14.

¹³ *Abhinavagupta*, *Tantrāloka*, 2,24-28.

¹⁴ Vgl. *Somānanda*, *Śivadṛṣṭi* 1,24. Daß hier Anleihen bei der buddhistischen Psychologie, vor allem der Yogācāra-Schule, vorgenommen worden sind, ist offenkundig; vgl. dazu *R.u.M. von Brück*, *Ein Universum voller Gnade. Die Geisteswelt des tibetischen Buddhismus*, Freiburg 1987, 42ff.

¹⁵ *Spanda Kārikā*, hg. von Jaideva Singh, Delhi/Varanasi 1980.

¹⁶ *Abhinavagupta*, *Tantrāloka*, 4, 182f.

Grundes und Inbegriffs der Wirklichkeit, hervor. Die gesamte Welt existiert schon in *Śiva*, bevor er sie manifestiert hat, so wie eine Pflanze bereits im Samen und in seiner Struktur vorhanden ist,¹⁷ 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 dieser Einen-in-Differenzierung (*śiva/śakti*) entsprechen der spielenden Natur (*līlā*) *Paramśivas*:¹⁸

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 Śaivismus 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: *Śiva* absorbiert im vernichtenden Feuer alles in sich selbst, und wer diesen Prozeß kraft tieferer Erkenntnis nicht als letztlich heilvoll erkennt, kann angesichts der unerbittlichen Zerstörung alles Lebendigen nur erschauern.¹⁹ Das *tremendum* bleibt in dieser Weltanschauung — wie übrigens in jeder echten Meditationserfahrung — nicht ausgespart.

Alles kommt nun darauf an, die Unwissenheit (*avidyā*) bezüglich dieser Einheit, das heißt die dualistische Einstellung und fragmentierte Verhaltensweise des Menschen, zu überwinden. Dies geschieht durch Wiedererkennen der Einheit mit dem Einen Bewußtsein (*pratyabhijñā*). 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 Śaivismus 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 *jñāna*.²⁰ *Jñāna* ist möglich durch *yoga*. Der Yogi geht durch geistige Konzentration (*bhāvanā*) und mit der Hilfe der Kraftübertragung, die gnadenhaft von Gott kommt (*śaktipāta*) — oft vermittelt durch den menschlichen Guru — in eine Erfahrung des Zusammenfließens mit dem Grund (*samāveśa*) ein,

¹⁷ *Utpala*, *Īśvarapratyabhijñā*, 1,5-10.

¹⁸ *Svacchandatantra*, 1,3, und *Abhinavagupta*, *Mālinīvijaya Vārtika* 1,238; vgl. *B.N. Pandit*, 171.

¹⁹ *P.E. Murphy*, *Triadic Mysticism*, 25.

²⁰ Dieser Begriff ist mit dem griechischen Wort *gnosis* urverwandt.

wobei diese intuitive Vision aus sich selbst scheint (*pratibhā*), alle Illusion der Getrenntheit des Ich vom Urgrund überwindet und höchste kosmische Seligkeit (*jagadānanda*) auslöst. Dabei verschwinden 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 *Śiva*, in dem ja das Einzelne, Besondere enthalten ist. In dieser höchsten Vision koinzidieren empirisches Erkennen und vollkommen transzendente Einheitsschau.²¹

Die transzendente Einheitsschau begrifflich zu beschreiben, ist nicht möglich. Somānanda zieht einen Vergleich, der den Moment der Einsicht in die wahre Natur des Selbst und der Welt als das Bewußtseinspiel *Śivas* verdeutlichen will.²² 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 Śaivismus ist vom klassischen Yoga *Patañjalis* verschieden, auch wenn man ebenfalls Atemübungen (*prāṇāyāma*) und Konzentrationstechniken (*dhāraṇā*) anwendet. Ich möchte kurz einige Aspekte hervorheben. Voraussetzung für die Befreiung (*mukti*) aus Unwissenheit und Angst ist der Empfang der Gnade *Śivas* (*śaktipāta*, wörtlich: „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 hingibt²³, öffnet sich der Mensch für die immer gegenwärtige Gnade.²⁴

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

²¹ Vgl. A. Padoux, Art. Pratyabhijñā, in: Encyclopedia of Religion, Bd. 13, 17f.

²² Somānanda, Śivadr̥ṣṭi, 1, 8-11, zit. bei Murphy, 49.

²³ Die Bedeutung der personalen Hingabe an Gott (*bhakti*) im Erkenntnispfad der tantrischen Traditionen hat besonders hervorgehoben: K. Mishra, Significance of the Tantric Tradition, Varanasi 1981, 36f.

²⁴ Abhinavagupta, Tantrāloka 8,173.

²⁵ Vgl. B. Bäumer, 61.

- *anupāya* (das „Null“-Mittel),
- *sāmbhava upāya* (das göttliche Mittel),
- *śaktopāya* (Mittel der Energie),
- *āṇava upāya* (individuelles Mittel).²⁶

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

- Wille (*icchā*),
- Erkenntnis (*jñāna*) und
- Handeln (*kriyā*).

Diese drei Energien durchdringen einander, und auch hier geht es nicht um eine zeitliche Sequenz.²⁷ 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. *Śiva* selbst ist der vollkommene *Yogi*, der in die Entfremdung (bis zur vierten Stufe) geht, um alles in sich zurückzubringen.²⁸

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 *anupāya* oder *ānanda-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 *Śivas*.²⁹ 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 (*pratyabhijñā*), in der alle Eigenaktivität zu Null geworden ist (*anupāya*). *Pratyabhijñā* 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 śivaitischen Denken die ewigen Ideen nicht statisch sind, sondern in der

²⁶ Vgl. dazu Swami *Tejomayananda*, Introduction to Kashmir Shaivism, Ganeshpuri 1979, 52f.

²⁷ *Abhinavagupta*, Tantrāloka 1, 140ff.; vgl. Bäumer, 63f.

²⁸ *Abhinavagupta*, Tantrāloka 2, 4f., zit. bei Bäumer, 73.

²⁹ *Abhinavagupta*, Tantrasāra, 10.

Selbstbewegung eine Dynamik aufweisen, die sich darin spiegelt, daß *pratjābhijñā* letztlich eine höchst dynamische Aktivität in der Selbstbewegung *Śivas* selbst ist.

Die zweite Stufe ist *sāmbhava upāya* oder *icchā-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 Bewußtseinsspiel (*citsakti*) *Śivas*.

Der dritte Schritt ist *śaktopāya* oder *jñāna-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 Śaivismus verschiedene Methoden an. Aber dieses Bewußtsein ist noch nicht die Vollendung.

Der vierte Schritt ist *ānava upāya* oder *kriyā-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 *Paramśiva*, ausgedehnt. Der Übende bildet gleichsam ein Dreieck zwischen dem eigenen Moment der Konzentration, dem Meditationsobjekt und *Paramśiva*. 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 *Śiva* aber schon immer zuvor- und entgegengekommen ist.

III. Viṣṇuitische Mystik

Der Mythos

Viṣṇu liegt schlafend auf der Weltenschlange Śeṣa 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. Viṣṇu also schläft und träumt, und in der Blüte, die sich dann entfaltet, sitzt *Brahmā*, 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 Viṣṇus 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 Upanisaden. Ab etwa 300 - 200 v.Chr. begegnet uns in der Tamil-Sprache eine hochentwickelte Poesie, die die Liebe zu Gott als den Heilsweg bzw. die Erfüllung des Menschseins schlechthin zum Thema hat; sie gipfelt in den Liedern der viṣṇuitischen *Ālvārs* (ab 500 n.Chr.). In der *Bhagavadgītā*, den *Purāṇas* (vor allem *Bhāgavata Purāṇa*, 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. Besonders im Viṣṇuismus ist sie prägend geworden, und hier wiederum markant in Bengalen bis hin zu *Caitanya* (1486-1533) und *Rāmakrishna* (1834-1886), weil einerseits die *avatāra*-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 *Bhagavadgītā* (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 Wesen des eigenen Selbst (*jñāna yoga*) vollkommen miteinander verschmolzen sind.³⁰ Gott ist in allen Wesen, denen deshalb Liebe und Verehrung gebührt, und dieser Gott ist das eigene Selbst des Gläubigen. Ursprünglich handelt es sich bei der *Gītā* um eine Ermahnung Gottes (*Kṛṣṇa*) an den Prinzen Arjuna, die ihm durch die Kaste vorgegebene Pflicht zu erfüllen, nämlich die politische Ordnung auch mit Gewalt wiederherzustellen. Die Argumente *Kṛṣṇas* 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 *Bhagavadgītā*, 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:³¹

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

³⁰ M.v. Brück, *Bhagavadgītā* (übersetzt, eingeleitet und erläutert von M.v. Brück, mit einem spirituellen Kommentar von Bede Griffiths), München 1993, 7ff.

³¹ *Bhagavadgītā*, 13, 27f.

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 Viṣṇuismus fortgesetzt, vor allem im *Bhāgavata Purāṇa* aus dem 9. oder 10. Jh. n.Chr.³² Der Text knüpft an die bereits erwähnten tamilischen *Ālvārs* an, nimmt die *Kṛṣṇa*-Legenden auf, zitiert die *Bhagavadgītā* und fügt alles in einer nicht-dualistischen Grundhaltung zusammen. Dem mystischen Stufenweg der Einung mit Gott entsprechen Merkmale der menschlichen Frömmigkeit, die allerdings im Text selbst nicht systematisiert werden. Vielmehr werden unterschiedliche Kennzeichen von *bhakti* genannt, von denen z.B. folgende Aufzählung typisch ist:³³

Hören und Preisen Viṣṇus, Gedenken, Dienst an seinen Füßen, Verehrung, ehrfurchtsvolle 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 *Purāṇa* sowie im *Śrīkṛṣṇakīrtana* von *Caṇḍīdāsa*³⁴ kulminierte. Hier steht die ausgelebte Kraft des Eros zwischen *Kṛṣṇa* und *Rādhā* für die unzählbare Anziehung zwischen Gott und der menschlichen Seele: *Kṛṣṇa* verführt *Rādhā*, und in seinen Armen vergißt sie menschliche Unterscheidungen und Verantwortlichkeiten — sie schmilzt dahin.³⁵ Bei Caitanya schließlich, der selbst nichts schrieb und buchstäblich dauernd in der ekstatischen Trance vollendeten Gottesbewußtseins verweilte, fand diese Mystik ihre Vollendung.³⁶

Als vollendeter Bhāgavata gilt derjenige, der die göttliche Natur seines Selbst und Gott selbst — beide sind nicht verschieden — in allen Wesen sieht.³⁷ Das entspricht ganz dem Nicht-Dualismus der *Bhagavadgītā*. Gott *Viṣṇu* selbst schenkt den Gläubigen graduell alle Gaben, die sie für das Heil brauchen. Sie beschreiben den mystischen Stufenweg:³⁸

³² G.V. Tagare, *The Bhāgavata Purāṇa*, 10 Bde., Delhi 1978; vgl. A. Gail, *Bhakti im Bhāgavatapurāṇa*, Wiesbaden 1969.

³³ *Bhāgavata Purāṇa* 7,23f.; vgl. Gail, 39.

³⁴ *Caṇḍīdāsa* ist auf jeden Fall vor Caitanya und vermutlich nach Jayadeva's *Gītagovinda* zu datieren, genauere Daten sind schwierig mit Sicherheit anzugeben; vgl. M.H. Klaiman (Hg.), *Baru Caṇḍīdāsa, Singing the Glory of Lord Krishna (The Śrīkṛṣṇakīrtana)*, Chico, 1984.

³⁵ *Śrīkṛṣṇakīrtana*, Danakhanda, bes. die Lieder 101ff., a.a.O., 112ff.

³⁶ S. Kumar De, *Early History of Vaiṣṇava Faith and Movement in Bengal*, Calcutta 1961; W. Eidlitz, *Kṛṣṇa-Caitanya. Sein Leben und seine Lehre*, Stockholm 1968; A.K. Majumdar, *Caitanya. His Life and Doctrine*, Bombay 1969.

³⁷ *Bhāgavata Purāṇa* 11,2,45f.

³⁸ Gail, 41f. Die Zählung der Stufen ist nicht einheitlich, auch im *Bhāgavata Purāṇa* finden sich unterschiedliche Klassifikationen und in der śivaitischen Literatur ohnehin.

1. am gleichen Ort mit Gott sein (*sālokya*),
2. die gleiche Herrlichkeit haben (*sārṣṭi*),
3. in Viṣṇus tatsächliche Nähe gelangen (*sāmīpya*),
4. mit dem Höchsten gleichgestaltig werden (*sārūpya*),
5. die vollkommene Einheit mit Gott erlangen (*sāyujya* bzw. *aikatva*).

In Jayadevas *Gītagovinda* (12. Jh.), bei Caṇḍīdāsa, im *Bhāgavata Purāna* und in vielen tantrischen und nichttantrischen Texten ist die erotische Liebe Gleichnis bzw. Inbegriff dieser Stufen bis zum vollkommenen Einswerden. Die *Gītagovinda*³⁹ handelt von Rādhā und Kṛṣṇa: Sie werden einander entfremdet, weil Kṛṣṇa auch andere Mädchen liebt. Rādhā leidet aus Eifersucht, sie spürt Verlangen nach dem Geliebten. Rādhās Freundin läuft zu ihm und vermittelt. Sie erklärt: „Madhava (Kṛṣṇa) wartet noch immer auf dich.“⁴⁰

„Hari (Kṛṣṇa) 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.“⁴¹

Diese Botschaft besagt: Gott ist unverfügbar, seine Liebe durchweht die Welt, und der Mensch kann sich ihr nur in vollkommener Ich-Freiheit öffnen. Rādhā und Kṛṣṇa versöhnen sich und werden wieder vereint. Die bengalische Liebesmystik bleibt aber nicht bei den Gefühlen (*bhāva*) und Stimmungen (*rasa*) stehen, die, aus der Kunsttheorie übernommen, wohl erstmals bei den *Āḷvārs* auf die Qualitäten religiöser Grundhaltungen übertragen worden sind.⁴² 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 (*śakti*) des Herrn wird sie entfaltet.⁴³

IV. Der Śaktismus

Der Śaktismus kulminiert in der Verehrung der Göttlichen Mutter. Die göttliche Kraft (*śakti*), 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 *Śiva* und *Pārvatī* im Śivaismus, von *śiva* und *śakti* in den tantrischen Strö-

³⁹ Jayadeva, *Gītagovinda*. Love Song of the Dark Lord (Hg. und Übersetzerin B. Stoler Miller), New York 1977.

⁴⁰ *Gītagovinda* 5,7.

⁴¹ *Gītagovinda* 9,2.

⁴² K.C. Varadachari, *Āḷvārs of South India*, Bombay 1966, 112ff.

⁴³ A.K. Majumdar, *Caitanya*, 277.

mungen, von *puruṣa* und *prakṛti* im Sāṃkhya und der Bhagavadgītā, von *brahman* und *māyā* (die göttliche Schöpferkraft, die die Illusion einer vom *brahman* unabhängigen Welt schafft), sowie von *Kṛṣṇa* und *Rādhā* in der personalen viṣṇuitischen 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 Śaṅkara ein (tantrisches) Gedicht zugeschrieben, die *Saundaryalaharī*, 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 *śiva* und *śakti*, ist. So heißt es:⁴⁴

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 Lotusantlitz 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) Viṣṇu, Brahmā 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 *Gaṅgā*, 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 *Devī Māhātmya* oder *Caṇḍī*, die Herrlichkeit der Göttlichen Mutter, die unter den Namen *Mahākālī* (Kap. 1), *Mahālakṣmī* (Kap. 2-4) und *Mahāsarasvatī* (Kap. 5-8) angerufen wird. Insbesondere aber gilt die Verehrung der Göttin, die als die Schöpferkraft Viṣṇus (*viṣṇumāyā*) selbst vorgestellt und deren universale Allpräsenz gepriesen wird:⁴⁵

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 . . .

⁴⁴ Saundaryalaharī, 17 u. 22; V.K.Subramaniam (Hg.), Saundaryalahari of Śaṅkarācārya, Delhi 1977.

⁴⁵ Devīmāhātmya 5, 14ff.; Swami Jagadiswarananda (Hg.), Devi Māhātmyam, Madras 1953.

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 *prakṛti* selbst.⁴⁶

V. Vedāntische Mystik

Die *Bhagavadgītā*, so sahen wir, ist für den synthetischen Geist des Hinduismus typisch. Sie vereint die personale *bhakti*-Frömmigkeit, sozial-ethisch argumentierenden Kasten-Dualismus und nicht-dualistische Denkformen. Sie enthält in sich viele Merkmale der vedāntischen Mystik, die hier einen einzigartigen poetischen Ausdruck erfahren. Der Advaita Vedānta ist selbst Produkt aus der Reflexion über die alten Mythen und direkter Meditationserfahrung, wobei seine Formulierung als System vor allem durch den Buddhismus möglich geworden ist. Śaṅkara (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 Vedānta⁴⁷ zurückgehenden philosophischen Spekulationen ist der Begriff des *brahman* bzw. des *ātman*. Wie im bereits beschriebenen Mythos ist auch hier die Wirklichkeit eine und stellt sich in vielfältiger Form dar: Ich kann die Vielfalt sehen, Eigenschaften unterscheiden und Differenzierungen vornehmen, und das ist eine Ebene der Betrachtungsweise, der wir uns normalerweise im Alltag zuwenden (*vyāvahārika*). Es gibt aber auch noch eine ganz andere Ebene und Betrachtungsweise, und das ist die der Erkenntnis der Einheit (*pāramārthika*).⁴⁸ 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, in der die Welt anders gesehen

⁴⁶ Devīmāhātmya 5,9.

⁴⁷ Als Vedānta bezeichnet man die Literatur, die in den Sammlungen am Ende der Vedas steht, vor allem die Upaniṣaden, die in der Zeit von ca. 800 v.Chr. bis 200 n.Chr. entstanden sind. Die klassische Zeit dieser Literaturen liegt in der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends und ist somit zeitgleich mit dem Buddha (ca. 560-480 v.Chr.). Später zählte man zur vedāntischen Literatur noch die Brahma-Sūtras des Badarāyaṇa (ca. 4.Jh.n.Chr.) und die aus dem Mahābhārata stammende Bhagavadgītā hinzu. Die vedāntischen Schriften haben drei klassische Interpretationen erfahren, nämlich die nicht-dualistische (Advaita Vedānta, Hauptvertreter ist Śaṅkara ca. 800 n.Chr.), die modifiziert nicht-dualistische (*viśiṣṭādvaita*, Hauptvertreter ist Rāmānuja, ca.1055-1137) und die dualistische (*dvaita*, Hauptvertreter ist Madhva, 1199-1278). Alle drei Philosophen waren Südinder.

⁴⁸ Für eine umfassende Diskussion des Verhältnisses der zwei Betrachtungsweisen vgl. *T.P. Ramachandran*, The Concept of the Vyāvahārika in Advaita Vedānta, Madras ²1980.

wird, als wenn man sie nur unter der Perspektive der Differenzierung wahrnehmen würde.

Denn wer die Einheit schaut, nimmt 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 Vedānta das *brahman*. Über das *brahman* wird 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 (*śakti*) — und das ist einer der Ausdrücke, mit denen man den Wirkungsaspekt des *brahman* bezeichnet. Das *brahman* hält die Welt im Innersten zusammen, und zwar so, daß es von diesem Wirken in keiner Weise selbst modifiziert würde.

An dieser Stelle entfaltet sich die vielleicht wichtigste Intuition der hinduistischen Mystik: 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 *ātman*, ein Selbst, das den verschiedenen individuellen Ausformungen, den verschiedenen Menschen, zugrunde liegt.

Der *ātman* 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 *ātman* bzw., auf kosmischer Ebene, *brahman*. Wer zum *ātman* vordringt, erlebt 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 vorgezogen. Sondern es geht präzise um eine Nicht-Dualität, die beides als Momente in sich vereinen kann.

Der Vedānta analogisiert nun diese Hierarchie im Aufbau der Wirklichkeit mit den unterschiedlichen Bewußtseinserfahrungen 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 (*saccidānanda*) bezeichnet wird, plötzlich als Vielheit erscheinen kann und sich als individualisierte Formwelt manifestiert? Der Vedānta macht dafür die *māyā* verantwortlich.⁴⁹ Sie bewirkt, daß aus der einen — im Falle des Mythos von *Viṣṇu* träumenden — Einheit das Viele wird. Das Wort *māyā* kommt sprachgeschichtlich von der Wurzel „mā“ (messen), was auch mit Griechisch *metron* verwandt ist. Es ist das Meßbare, der Bereich, in dem sich die eine Wirklichkeit, die nicht de-finierbar, weil nicht ab-grenzbar ist, differenziert. *Māyā* ist das Abgrenzende, unter dessen Perspektive Formen erscheinen, die als solche meßbar, denkbar, überhaupt zugänglich sind. Der Preis dafür ist die Aufgabe der Ganzheit. *Māyā* bedeutet dann zweierlei: zum einen die Welt der Vielheit als Manifestation der göttlichen Schöpferkraft — wobei allerdings im Advaita Vedānta das Verhältnis zwischen *māyā* und *brahman* nicht bestimmbar (*anirvacanīya*) ist, denn *brahman* kann nicht determiniert sein⁵⁰ — und zum anderen wird *māyā* vor allem in späterer Zeit zur Kraft der Illusion und Täuschung, die dafür verantwortlich ist, daß die Wahrnehmung an der Oberfläche der Wirklichkeit bleibt, die 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. *Māyā* ist dann die große Verführerin, die dafür verantwortlich ist, daß wir nicht mehr das Ganze wahrnehmen können. Dennoch, in dieser Welt der *māyā* ist das *brahman* ständig anwesend, ja es ist in Wahrheit das einzig Seiende, nur erkennen wir es nicht.

Māyā ist aber auch dafür verantwortlich, daß das Eine (*tad ekam*), das keine Qualitäten hat (*nirguṇa brahman*), in Eigenschaften differenziert (*saguṇa brahman*) erscheint, und zwar als persönlicher Gott (*īśvara*), der sich auf der Erde manifestiert als Goldene Saat (*hiranyagarbha*) oder Erstgeborener der Schöpfung, aus dem dann die Welt der Vielheit materieller Formen (*virāḥi*) hervorgeht. Auch diesen drei Stufen entsprechen die unterschiedlichen Subtilitätsgrade des Bewußtseins von

⁴⁹ P.D. Devanandan, *The Concept of Māyā*, London 1950; A.K.R. Chaudhuri, *The Doctrine of Māyā*, Calcutta ²1950.

⁵⁰ Damit wird *māyā* zum Inbegriff des Nicht-Intelligiblen schlechthin. Vgl. T.M.P. Mahadevan, *The Philosophy of Advaita*, New Delhi ⁴1976, 227 ff.; Die Unterscheidung von Schöpferkraft (*māyā*) und illusorischer Wahrnehmung (*avidyā*) findet sich konsequent erst im späteren Advaita, noch nicht bei Śaṅkara; vgl. N. Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, Albany 1993, 164.

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 *ātman* bzw. das *brahman* direkt erfahren wird.

Im strengen Advaita Vedānta Śāṅkaras hat der Aspekt des *brahman* mit Eigenschaften (*saguṇa 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* (*nirguṇa brahman*). Dies hängt mit dem schon erörterten Problem zusammen, daß man das Verhältnis zwischen dem Prinzip der Differenzierung oder konkretisierenden Individuation (*māyā*) und dem einen *brahman* nicht klären kann. Man begnügt sich mit der Aussage, daß es unaussprechlich (*anirvacanīya*) 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 *māyā* eins mit dem *brahman*, müßte man im *brahman* Differenzierung und Bewegung anerkennen. Genau das jedoch will der Advaita Vedānta 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 *ātman* wird der „innere Lenker“ (*antaryāmin*) 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 *ātman* der „Denker des Denkens“, wie es in den Upaniṣaden 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.“⁵¹

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.

⁵¹ M.v. Brück, Einheit der Wirklichkeit, 37.

VI. 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 Śaivismus wie anderer indischer Schulen phasenartig mehr oder weniger stark bestimmt. So hat selbst der bedeutendste Vertreter des Advaita Vedānta, Śaṅkara, glühende Hymnen an Śiva gedichtet, und für den Kashmir Śaivismus 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 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.

Summary

Mysticism is being understood as a term that applies both to a certain realm of mental experiences and to the means, ways and traditional constructive systems that can lead to those experiences. Mystical experiences make the Transcendent an experience in concrete perceptions, i.e. available to the senses. The specific trait of most of all mystical experiences is its transconceptual immediacy causing a feeling of complete freedom. To the experiencing subject those experiences have a self-evident certainty which results in peace of mind, though all experiences are mediated and interpreted, thus they depend on specific symbols, metaphors and traditional intersubjective interpretations. Here, mystical experience is understood as participation in an event of

the representation of wholeness. „Hindu mysticism“ includes very different traditions, but this general term points to three common marks: a sense of the unity of reality; the believe that union with God or the Absolute is highest bliss; the determination to engage on a path of self-disciplined spiritual practice towards this realization. The paper shows how in Indian traditions different myths (of Śaivism, Viṣṇuism, Śaktism) are rationalized in systematic teachings to express this basic non-dualism in logical and aesthetical categories. Thus, Hindu mysticism is interpreted as a manifold but unifying tradition of mythical imagery, non-dualistic metaphorical expression and rational philosophy.