

Selbsterkenntnis und Gotteserfahrung Aspekte meditierenden Betens in Indien

Im Dialog mit den Religionen der Welt liegt gegenwärtig ein deutlicher Akzent - wenn nicht *der* Akzent überhaupt – auf der Frage nach der Orthopraxie des Gesprächspartners. Auf der Ebene des konkreten, alltäglichen Zusammenlebens der Gläubigen und des menschlichen Umgangs miteinander in globalem Maßstab springen dabei die Gemeinsamkeiten des Anliegens ins Auge, eine menschliche Welt zu gestalten.¹

Eher in unterschiedlichem Gewand scheinen sich dagegen die Wege zu präsentieren, den spezifischen Anspruch, den jede Religion über den ethischen Auftrag hinaus an ihre Gläubigen stellt, einzulösen. Und doch hat sich erwiesen, daß gerade hier intensive Begegnung möglich ist. Menschen innerhalb und außerhalb des traditionellen christlichen Raumes fragen nach und machen sich auf die Suche nach der im engeren Sinn religiösen, spirituellen Praxis anderer Religionen, und sie machen sich bestimmte, in der Begegnung gefundene Formen in persönlichem Vollzug zu eigen.

Die Faszination, die dabei von den Traditionen Asiens ausgeht, liegt für abendländisch geprägte Menschen zumeist in der Möglichkeit, oder in dem Angebot, sich auf einen sehr konkreten Übungsweg einlassen zu können, der Techniken, Methoden, Praktiken bietet, die das gesuchte innere Erleben freisetzen können, und die zugleich nicht auf bestimmte Inhalte, etwa bestimmte ausgeformte Gottesbilder, festzulegen scheinen. Dies weckt die Erwartung, daß sie interkulturell relativ problemlos übertragbar seien und einen Ausweg böten aus subjektiv erlebten dogmatischen Engführungen der eigenen religiösen Herkunft.²

Dies scheinen in der Tat auch die spirituellen Übungswege der Hindus zu versprechen, die unter dem Stichwort Yoga bei uns bekannt geworden sind. Auch in Indien selbst werden sie so bezeichnet und zusammengefasst. Ihre Gemeinsamkeit liegt darin, dass sie über bestimmtes Tun zu vertiefter religiöser Erfahrung führen; und immer bedeuten sie einen Weg der Reinigung, Konzentration, Besinnung auf Wesentliches.

Allerdings sind die Übungen, die im Westen über die allseits angebotenen Yoga-Kurse Verbreitung gefunden haben, nur ein sehr kleiner, eher vorbereitender Ausschnitt auf der Stufenleiter spiritueller Praxis. Übungen der Körperhaltung (Asana) und Atemtechniken (Pranayama) dienen der Vorbereitung des ganzen Menschen, mit seiner Körperlichkeit, auf die transzendente Erfahrung. Eine konzentrativ im Schwerpunkt verankerte Haltung und eine durch geregeltes Gleichgewicht intensivierte Atmung helfen, den Geist des Übenden frei zu machen von den Auswirkungen bzw. der bloßen Anwesenheit dieser beiden Grundtatsachen menschlicher irdischer Existenz. Denn - so die These - auch und gerade wenn Menschen im alltäglichen Leben weder ihren Körper noch ihren Atem bewußt wahrnehmen, sind sie doch in ihrem spontanen Lebensgefühl von deren Befindlichkeit und Zustand beeinflusst. Nur in wirklich »geordnetem- Zustand belasten sie nicht weiter die Wahrnehmung des Betreffenden.

Aus der gleichen Überlegung heraus sind diesen beiden Übungsfeldern nach den Regeln des klassischen indischen Yoga (Raja-Yoga oder »königlicher« Yoga)³ zwei weitere Stufen vorgeschaltet, die das konkrete Leben in der Welt betreffen. Hier ist zum einen die Ordnung meiner persönlichen Lebensführung gefordert (Yama), im Sinne eines immer gemäßigten Genusses bei der Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse des Menschen. Die zweite Forderung gilt der Ordnung meines Lebens in Gemeinschaft im Sinne eines allgemein sozialverträglichen Verhaltens (Niyama). Erst im Anschluß an diese vier Vorbereitungsstufen sieht der klassische Yoga-Weg meditierendes Üben im engeren Sinne vor. Die Zielrichtung geistlicher Praxis eines Hindu tritt auf den nun folgenden vier weiteren Stufen naturgemäß immer deutlicher zutage. Zunächst gilt es, den menschlichen Geist soweit zu konzentrieren, dass er frei wird von den Dingen des täglichen Lebens, allen Sorgen, Nöten, Hoffnungen und Freuden, die ihn natürlicherweise erfüllen und bewegen (Pratyahara). In nahtlos aneinander anschließenden Stadien kann sich daraus die Fähigkeit entwickeln, sich auf ein einziges Objekt der Wahrnehmung zu konzentrieren, ohne jegliche Ablenkung durch anderweitige Einflüsse (Dharana). Dieses Objekt kann das Bild einer persönlichen Gottheit sein, oder auch ein abstraktes Meditationsbild.

Ist auch diese Konzentration gelungen, so verweilt der Übende in der Stufe der eigentlichen, Gott zugewandten Meditation (Dhyana). Das Denken ist nun bereits restlos befreit von allen vorgefassten Vorstellungen, die es in ungeübtem Zustand an sein Meditationsobjekt herantragen würde. So beginnt der Geist, mit seinem Objekt zu »verschmelzen«, da er ihm keine eigenen Inhalte mehr gegenüberstellt. Ist auch dies vollendet, hat der Übende den Zielzustand einer überbewussten Bewusstheit (Samadhi) erreicht, in der die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt des Erkenntnisvorgangs gegenstandslos geworden ist.

Dieses Postulat nun einer nicht näher zu qualifizierenden umfassenden, absoluten Erfahrung als Ziel steht – wenn auch in durchaus verschiedener sprachlicher Gestalt - hinter allen großen hinduistischen Übungswegen. In seiner skizzierten klassischen Form ist es unmittelbarer Ausdruck zentraler Formulierungen hinduistischer theologischer Spekulation, die sich sehr anschaulich und präzise ausgearbeitet präsentiert. Jeder Hindu, der sich auf den meditativen Weg einläßt, wird immer *erst* diese begründende Theologie zur Kenntnis nehmen, um dann im Verlauf des Weges seinen vorab gewählten Glauben bestätigt zu finden in dem Erfahrenen.

Fasst man nun die theologische Aussage zusammen⁴, so scheint hier für den europäischen Betrachter zunächst besonders augenfällig zu sein, daß Gott mit einem grammatisch neutralen Begriff - das Brahman - bezeichnet wird. Brahman ist bar aller unterscheidenden Eigenschaften (und kann daher auch weder männlich noch weiblich gedacht werden), und doch umschließt es alle potentiellen Qualitäten so, wie das Licht in die Spektralfarben gebrochen werden kann und dabei selbst farblos ist. Da aber Brahman absolute Wirklichkeit meint, kann es auch als »Sein-Bewusstsein-Seligkeit« (Saccidananda) bezeichnet werden. Denn: (absolutes) Sein ohne Bewusstsein und Seligkeit wäre unreal; (reines) Bewusstsein ohne Sein und Seligkeit wäre geistlos; und Seligkeit ohne Sein und Bewusstsein ist nicht denkbar. Und nur in dieser Möglichkeit positiver Aussagen über das eigentlich nicht Qualifizierbare kann es vom »Nichts« unterscheidbar und Zielpunkt menschlichen Bemühens bleiben.

Wenn aber Brahman wirklich alle Qualitäten in sich beschließt, so ist es auch zugleich Ruhe und Dynamik, Einheit und Vielfalt. Daher gehört zu seinem Erscheinungsbild auch der vielfältige Kosmos mit aller Materie und allen Lebewesen. Diese Lebewesen nun finden sich vor in dieser Welt der Vielfalt, und weil ihre Sinne Teil und Ergebnis des Vervielfältigungsprozesses sind, nehmen sie nur eben diese Vielfalt wahr und erleben sich abgeschnitten von der zugrundeliegenden Einheit.

Diesen Zustand nennen die Hindus Maya, die große Illusion. Maya bedeutet gerade nicht, dass die Welt unreal ist; sie ist wirklich, alle Wesen sind wirklich, denn sie sind Folge der Dynamik der absoluten Wirklichkeit. Aber der Ausdruck beschreibt eben das Erkenntnis-Problem des Menschen. Aus dem fehlenden bewussten Wissen um die Herkunft und die ursprüngliche gemeinsame Brahman-Natur aller Wesen entstehen das Gefühl der Vereinzelung, der Einsamkeit und daraus Furcht Aggressionen und die gesamte Wirrnis menschlicher Existenz unter den Bedingungen der Vielfalt, wie sie in allen Religionen thematisiert wird und welche die Hindus im Gesetz von Karma und Wiedergeburt zu schildern suchen.

In Wahrheit aber gilt es, die Teilhabe aller Wesen an der gemeinsamen Brahman-Natur zu erkennen. Die jeweilige Gestalt Brahmans in den Lebewesen ist Atman, der zwar individualisiert ist, aber unberührt von den Erscheinungsformen der vielfältigen Welt. Das geistliche Ziel besteht darin, die Voraussetzung dafür zu schaffen, dass Atman und Brahman einander als ihrer Natur nach identisch erkennen können. (Und dann allerdings erübrigt sich die Unterscheidung von Subjekt und Objekt des gegenseitigen Erkenntnisvorgangs.) Ist dies geschehen, hat der betreffende Mensch den inneren Zustand eines »Lebend-Erlösten« (jivanmukta) erreicht; er weiß aus Erfahrung um die gemeinsame Natur von sich, Gott und allen Wesen als Saccidananda und kann ein von Grund auf befriedetes Leben führen.

Die verschiedenen Yoga-Wege, die zu diesem Ziel hinführen wollen, haben ihren Sinn, so sagen orthodoxe Hindus, in der Verschiedenartigkeit der menschlichen Charaktere, deren illusionäre Verschiedenartigkeit es auf je - nur illusionär – verschiedene Art und Weise hinter sich zu lassen gilt. Einer dieser Wege, der das breite Spektrum und die paradoxen Möglichkeiten yogischer Intention vielleicht besonders deutlich hervortreten lässt, ist Bhakti- Yoga, der Weg der radikalen Zuwendung des Gläubigen zu einer personal gedachten Gottheit mit all ihren sie individualisierenden Eigenschaften. Dieser Weg, der im Indien der Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung Gestalt anzunehmen begann, führt durch die vielfältigen Formen unmittelbarer, praktischer und zugleich meditativer, verehrender Zuwendung zu Gott auf das Ziel einer endgültigen, nicht mehr qualifizierbaren Erfahrung hin.

Wer sich für diesen Weg entscheidet, hat sich unter den bekannten großen Göttergestalten des indischen Panteons (neben der Vorstellung des einen Brahman!) eine erwählt, die ihm aufgrund einer empfundenen emotionalen Verwandtschaft besonders nahe steht. Er bekennt sich als Anhänger dieser Gottheit (und nicht nur einfach als »Hindu«), und ihr traut er und spricht er die Herrschaft über den Kosmos und alle anderen Götter zu. (Das hier aufgeworfene theologische Problem), wie denn das Verhältnis eines solchen Gottesbildes zu Brahman zu denken sei, haben verschiedene theologische Schulen in verschiedenen Formulierungen zu fassen gesucht.) Der Vorteil und die Eigenart dieses Ansatzes unter dem Aspekt der Praxis ist, dass hier die Emotionalität des Menschen bis zuletzt intensiv genutzt und nicht

überwunden wird. Intensive Formen der Verehrung, des Gebets, der Meditation und Ekstase befreien den Geist des Übenden von allem weltlichen Anhaften und bereiten die unmittelbare Begegnung mit Gott vor. Die jeweiligen Stufen⁵ sind dabei vorläufige Formen der Begegnung zwischen Mensch und Gott in seiner vorläufigen, dem Gläubigen erkennbaren Gestalt.

Die erste Stufe ist - für den gänzlich umgeschulten Gläubigen - das Hören der göttlichen Erzählungen, denn Hören auf Gottes Wort ist die erste Voraussetzung, um ihn kennen zu lernen. Hier am Beginn ist besonders deutlich, wie unauflöslich die spezifischen Eigenschaften der geliebten Gottheit mit der Gestalt des Übungsweges verknüpft sind. Die Bhakti-Frömmigkeit gilt in Indien vor allem einer Gottheit, die aufgrund ihres sympathischen, aus der Not rettenden Charakters von einer großen Gruppierung innerhalb des Hinduismus als alleinige Gottheit verehrt wird. Dies ist Gott Krishna, der sich als Hirtenknabe inkarnierte. Als solcher, so sagt die Mythologie, hat er in seiner Jugend mit kindlichen Streichen, wie Butter aus dem Butterfass seiner Mutter zu naschen oder die Kleider von Badenden zu verstecken, Unbeschwertheit in das Leben der Menschen um ihn herum gebracht. Als Jüngling hat er mit seinem Charme und seinem Flötenspiel die Herzen der Hirtenmädchen betört, die sich - vor allem Radha, seine auserwählte Partnerin - fortan mit leidenschaftlicher Hingabe nach seiner Gegenwart gesehnt haben - so, wie jede menschliche Seele sich nach Gott sehnen sollte. Aber auch seine göttliche Machtfülle ist von Anfang an spürbar gewesen; so hat er z.B. schon als Säugling in der Wiege einen mächtigen Schlangendämon besiegt.⁶

Der fromme Gläubige erfährt von den Taten seiner Gottheit durch eigene Lektüre, wenn er lesen kann, oder durch den Vortrag eines Schriftgelehrten, und durch Tanz- und Theateraufführungen, die eine ganze Nacht hindurch die allen bekannten Erzählungen präsentieren. Vor allem der Tanz hat sich in Indien zu einer anspruchsvollen Kunstform entwickelt, die mit einem differenzierten Instrumentarium an Ausdrucksmöglichkeiten die Sinne der Zuschauer, unterstützt von dynamischer Sitar- und Trommelmusik, anhaltend zu fesseln vermag.

So wird die sinnlich vermittelte Begegnung mit den Taten der verehrten Gottheit zu einem ersten Schritt zu erleben, dass es - im wörtlichen Sinn - etwas Faszinierenderes geben kann als die Sorgen und Freuden der alltäglichen Lebenssituation – die in - Indien oft vom Kampf mit dem Existenzminimum bestimmt ist. Betroffenheit **on** der berichteten Machtfülle Gottes und die Anerkennung einer erst noch zu kanalisierenden und konzentrierenden Sehnsucht im Herzen des Gläubigen – vielleicht ausgelöst durch Gottes Taten zu Gunsten der Menschen - kennzeichnen den Beginn der Annäherung zwischen der Gottheit und ihrem Gläubigen.

Die sich sinnvoll und natürlicherweise anschließende zweite Stufe ist der gesunde Lobpreis⁷ des Gläubigen. Bei den in einem modernen Ashram (geistlichen Zentrum) üblich gewordenen regelmäßigen Zeiten gemeinsamer Andacht nehmen solche ebenfalls von Saiteninstrumenten und Trommeln begleiteten Gesänge großen Raum ein. Das Charakteristische der indischen Tonarten, in denen gesungen »Grundtöne« (Raga), die, vielleicht entfernt vergleichbar dem europäischen Unterschied zwischen Dur und Moll, bestimmte Grundstimmungen erzeugen und zum Ausdruck bringen. Die begleitende Trommel hat die Funktion, sich von anfänglichen vereinzelt Trommelschlägen bis zu einem ekstatischen Trommelwirbel zu steigern und von da aus wieder zurück in die Durchschnittlichkeit eines gemäßigten Rhythmus zu führen.

So begleitet die Musik den emotionalen Bogen im Herzen des Sängers, der mit einzelnen, vorsichtigen Worten beginnt, sich zu dramatischem Gesang steigert, um am Ende aus der ekstatischen Steigerung zurückzukehren, denn die erlebte Leidenschaft ist ihm nicht als Dauerzustand (der Seele) gegeben.

Die dritte Stufe beinhaltet die Verehrung der Füße der Gottheit. Eine bengalische Darstellung Radhas zu Füßen Krishnas⁸ schildert die Ernsthaftigkeit und vertrauensvolle Konzentration, mit der Radha Krishnas Füße in ihre Hände nimmt und die gelassene Hinwendung zu seiner Geliebten, mit der Krishna ihre Zuwendung akzeptiert. Das Element der freien Demut in der Beziehung des Gläubigen zu seinem Gott wird hier besonders anschaulich.

Die vierte Stufe umfasst die sogenannte kultische Anbetung der Gottheit in Gestalt eines Götterbildes. Dies kann im Tempel oder vor dem Hausaltar geschehen. Ein solcher Hausaltar mit dem Bild der erwählten Gottheit der Familie findet sich im Heim jedes gläubigen Hindu, nach Möglichkeit an einem Ort besonderer Reinheit, wie z.B. der Küche, in der ohnehin für die Zubereitung genießbarer Nahrung entsprechende Reinheitsgebote beachtet werden. Solch realistische Art des Umgangs mit der Gottheit kennzeichnet die Beziehung eines Hindu zu seinem Gott und dessen Bild. Dieses Bild kann eine kostbare Skulptur oder ein billiger Kunstdruck sein. In jedem Fall wird der Gläubige der darin anwesend gedachten Gottheit dienen, wie man einem König dienen kann: Man kann ihr »zur Begrüßung« die Füße waschen, oder ihr - wie für hochgestellte Gäste üblich - eine Blumengirlande oder eine einfache Blüte überreichen. Räucherstäbchen werden für sie abgebrannt; man erfreut sie mit Musik und sorgt für ihre Bekleidung und ihren Schmuck.⁹

So übt sich der Gläubige konkret, im praktischen Tun, im Dienst an seinem Gott. Ihm werden all die Sinnengenüsse in möglichster Fülle angeboten, von denen der Gottliebende sich eben zugunsten seiner Gottliebe zu distanzieren sucht. Gerade mit den Mitteln, die die Welt der Vielfalt zur Verfügung stellt, erlebt der Bhakti-Gläubige wie in dieser Form jeder praktizierende Hindu, Begegnung mit Gott auf sehr reale Weise.

Die intensivste Form des Austausches auf dieser Stufe aber erlebt der Gläubige über die möglichst fürstlichen Speisen, die er dem Götterbild als Mahlzeit anbietet. Reis, Gemüse- und Currygerichte, Süßspeisen und etwas zu trinken werden dem göttlichen Gast angeboten. Nach der Überzeugung der Hindus heiligt die Gottheit diese Speisen, indem sie sie als Geschenk akzeptiert und einen Teil von ihnen verzehrt (z.B. die Milch einer Kokosnuß, die man auf den Boden schütten kann). Die »Reste« der Mahlzeit, d.h. der Hauptteil der Speisen, kann von den Gläubigen verzehrt werden. Sie wird »Bhog«, wörtlich »Genuß« genannt, denn sie übermittelt ganz unmittelbar die Gnade der Gottheit.

Im Anschluss an diese Stufe der Begegnung, auf der der Gläubige sich sehr konkret und nach dem Maß seiner irdischen Weltkenntnis der Gottheit zuwendet, sich ihre Bedürfnisse vergegenwärtigt, um sie zu beantworten, folgt die erste Stufe wirklich konzentrativer Annäherung an Gott. Dies ist die Praxis des »Japa«, wörtlich des »Gemurmel«, bei dem der göttliche Name ständig über eine lange Zeitspanne hin wiederholt wird.¹⁰ Dies kann z.B. mit Hilfe eines Rosenkranzes geübt werden. (Er besitzt bei den Hindus 64 oder 108 Perlen, alle von gleicher Größe bis auf eine, an der man den vollen Kreis erkennt.) Mit lauter Stimme, flüsternd oder stillschweigend

kann man sich dieses Rosenkranzes bedienen. Dabei hat der Hindu sehr genau erfahren, daß es auf die Intensität und das Gleichmaß, nicht aber auf die extreme Anzahl gebeteter Perlen ankommt. So erzählt eine Geschichte ironisch von einem Beter, dessen Korb voller Perlen gar nicht leer werden wollte, bis er ihn schließlich durch Umstürzen leerte mit den Worten »Lob sei Gott dem Herrn so oft, wie hier Perlen aus dem Korb fallen«.

Auch schreibend kann Nama-Japa, das Murmeln des Namens Gottes, geübt werden: Man kann das Mantra - d.h. ein knappes, prägnantes Gebet, meist ein Lobpreis - fortlaufend in konzentrierter Schrift in ein Heft notieren oder geradezu kalligraphische Blätter anfertigen. Natürlich kann es auch musikalisch gestaltet oder rhythmisch bewusster Atmung angepasst werden.

Dies sind nur verschiedene Möglichkeiten, den Geist des Betenden zu konzentrieren und so einen Weg zu eröffnen, den Namen Gottes in seiner inneren Mitte, im Herzen des Gläubigen wirksam werden zu lassen. Nach hinduistischer Tradition wohnt in der »Höhle des Herzens- als dem inneren Zentrum des Menschen seine Seele, sein wahres Selbst, eben der Atman als sein Anteil an der göttlichen Natur. In einem berühmt gewordenen kanonischen Text, der Chandogya-Upanishad, heißt es (8,1): »Inmitten der Burg von Brahman, unserem eigenen Leib, steht ein kleiner Schrein in Form einer Lotosblüte, und darin ist ein kleiner Raum zu finden. Wir müssen entdecken, wer dort wohnt, und wir müssen ihn erkennen wollen, denn das ganze Universum ist in ihm, und er wohnt in unserem Herzen.« Diese schon immer gegebene Anwesenheit im menschlichen Herzen gilt es zu realisieren, zu spüren und wirksam werden zu lassen durch das Mittel des Namens eben dessen, der mit einer Natur dort schon anwesend ist.

Und noch in einer zweiten Hinsicht macht es für einen Hindu einen tiefen Sinn, sich mit Hilfe eines Namens, eines bloßen Wortes auf den Weg zu machen. Hindus sagen, es sind wesentlich der Name und die Form eines jeden Dinges im Universum, die es zu dem machen, was es ist. »Namarupa«, Name und Form ist alles, was ein Ding ausmacht, was es unterscheidbar macht von anderem. Denn die gemeinsame Brahman-Natur aller Dinge und Wesen lässt ja keine Unterscheidung mehr zu. Daher liegt in Namarupa zugleich das Wesen alles individuell Wahrnehmbaren und zugleich seine Vergänglichkeit und Vorläufigkeit. Dies gilt auch für die Begegnung mit Gott, der an seinem Namen oder in seinem Namen erkannt werden kann, dies aber immer nur vorläufig.

Und doch ist es wiederum der Name, der als Wort mit seiner gegenüber der Gestalt ja weitaus gesteigerten Flüchtigkeit solche Vorläufigkeit noch einmal transzendieren kann. Die hinduistische Sprachtheorie geht davon aus, dass im Grunde jedes Ding einen natürlichen Namen besitzt- einen Laut, der sein eigentliches Wesen voll erfasst. Das indische Alphabet der Devanagari-Schrift, in der Sanskrit überliefert ist, ist streng systematisch aufgebaut nach den Regionen in der Mundhöhle, in denen die Laute gebildet werden, und nach den verschiedenen Laut-Charakteren (wie lange und kurze Vokale, aspirierte und unaspirierte Konsonanten, Zischlaute, Nasale etc.). Im Prinzip ist damit das gesamte Universum abbildbar. Exemplarisch tut dies der - mittlerweile auch im Westen vielzitierte - heilige Laut Om, geschrieben als a-u-m, der mit seinem ersten und letzten aller Vokale und dem letzten nasalisierten Laut in der Reihe der Konsonanten den gesamten Lautraum umfasst. Mit Hilfe desjenigen Lautes, welcher der natürliche Name von etwas ist, kann dann auf sehr exakte Weise

die wesentliche Natur des Gemeinten unter den Bedingungen der irdischen Vielfalt aktiviert/realisiert in Erscheinung treten gelassen werden. So bildet der Name der Gottheit, anhaltend meditiert, unmittelbar die innere Natur Gottes im Herzen des Betenden, wo sie ja ohnehin schon vorhanden ist, noch einmal ab und initiiert so das Ereignis der Selbstbegegnung in der Gottesbegegnung.

Die nächste Stufe auf dem Bhakti- Weg ist die sogenannte einfache Anbetung ohne Ritus - Vandana, wörtlich »Verehrung«. Hier findet handlungsfreie, meist stillschweigende Begegnung des Gläubigen mit der Gottheit in ihrem Bildnis statt. Zu der Körperhaltung, die der Anbetende dabei einnimmt, gehören die vor der Brust zusammengelegten Hände - eine ehrfurchtsvolle Geste, die zugleich in Indien bis heute die Geste des täglichen Grußes ist. Und ebenso kann sich auch ein Götterbild mit Gesten, die dem alltäglichen Umgang zwischen Menschen entlehnt sind, quasi an den Gläubigen »wenden«. So gehören zu den häufig dargestellten Gesten (Mudra) z.B. die der Gewährung eines Wunsches (wobei die Handhaltung etwa dem europäischen »Bitte nehmen Sie Platz« entspricht). Eine zweite typische Geste bedeutet »Fürchte dich nicht«, dargestellt mit aufgerichteter, zum Betrachter gewandter Handinnenfläche (etwa: »Nein, nein, mach Dir keine Sorgen!«)

Ähnlich wie aus den bekanntermaßen zahlreichen Emblemen, die indische Götterbilder mit sich tragen, kann der Gläubige aus diesen Gesten und ihrer Betrachtung stillschweigend Einblick in das Wesen seiner Gottheit gewinnen. Insofern aber ein Götterbild als im Augenblick der Betrachtung von der lebendigen Gottheit bewohnt gedacht wird, findet in den beiderseitigen Gesten ein wirklicher Austausch, eine als lebendig erlebte Begegnung statt.

Denn das lebendig gedachte Götterbild gilt nach der Tradition als zwar der niedrigste, aber doch einer der fünf möglichen Zustände Gottes: Neben seiner Gegenwart im geweihten Bild kann Gott als Inkarnation in Erscheinung treten, er kann seine immanente Gestalt im Herzen des Menschen oder des gesamten Universums annehmen, und der Hindu kennt »Emanationen« seiner absoluten Gestalt und schließlich diese absolute, nicht näher benennbare Gestalt selbst. Auch die Begegnung mit Gott in seiner niedrigsten Gestalt ist naturgemäß ein heiliger Vorgang. Der indische Ausdruck dafür ist »Darshan« - ein Begriff, der von dem Verb für »sehen« abgeleitet ist.¹¹ Denn es ist die Begegnung mit Gott in seiner Gestalt unter den Bedingungen der Nama-Rupa- Welt, in der dies nicht ohne sinnliche Wahrnehmung möglich ist. Im modernen Hindi gibt es für den Vorgang zwei Redewendungen: »darsan dena« und »darsan lena«, d.h. Darshan geben und Darshan nehmen: Hier drückt sich in der Sprache unmissverständlich die aktive Rolle der *beiden* beteiligten Parteien aus.

Die nächstintensivere Möglichkeit der Gottesbegegnung wird Dhyana – oder Meditation im engeren Sinne - genannt. Sie zielt auf die angeführte »immanente Gegenwart Gottes« im menschlichen Herzen. Der Übende strebt dabei eine »mentale Repräsentation der persönlichen Attribute einer Gottheit«¹² an, d.h., er wird sich bemühen, sich das Wesen seiner Gottheit in allen denkbaren Details innerlich zu vergegenwärtigen. Er lässt ein konkretes Bild in seinem Herzen entstehen und wirksam werden - so real für den Meditierenden, dass die als Gast gekommene Gottheit wiederum zum Partner der Begegnung wird.

Zum Beispiel aus der Praxis der Priester des Jagannath- Tempels in Puri, Orissa, einem der großen hinduistischen Heiligtümer, ist der sensible Aufbau dieses Vorgangs bekannt¹³: Vorbereitend steht am Anfang die radikale Reinigung der körperlichen Natur des Meditierenden durch Zerstörung. Mit Hilfe von vier Silben, die für die vier Elemente stehen, aus denen sie besteht, wird sie »getrocknet, verbrannt und fortgeblasen«. Dann wird nach dem gleichen Wirkmechanismus der gesamte Körper des Übenden »vernichtet«. Nach der Vorstellung besteht dieser aus fünf mal fünf sog. Tatbeständen, entsprechend den 25 Konsonanten des Sanskrit-Alphabets. Zug um Zug wird nun ein Tatbestand auf den dahinterliegend gedachten reduziert, bis die fünf menschlichen Grundhandlungen, die Organe dieser Handlungen, die fünf Sinnesobjekte und ihre Sinnesorgane, sowie die fünf Elemente, die zusammen die körperliche Existenz konstituieren, vernichtet sind. Als letztes Element wird in dieser Kette der Raum angenommen, der, wenn er erreicht ist, mit seiner immateriellen Qualität eben »Raum schafft« für den Aufbau einer neuen, nun völlig reinen Körperlichkeit, die als Aufenthaltsort Gottes geeignet ist. Dies geschieht in umgekehrter Reihenfolge nach dem gleichen Prinzip der Identifikation von Körperlichkeit mit Sprache, die in ihrer Doppelnatur als materielle Buchstaben und immaterielle Laute den Überschritt von einer Qualität in die andere eben nahtlos ermöglicht.

In ähnlicher Weise kann der Gläubige über die Identifikation mit allen 50 Buchstaben des Alphabets die körperliche Natur seines Gottes, seine persönlichen spezifischen Eigenschaften, die Qualitäten seiner inneren Natur und Wirkweise usw. sowie seine eigentliche selbst-reflexive Identität als Gottheit realisieren und zum Leben erwecken (denn auch die Lebenskraft/ die Lebendigkeit als solche ist über ein entsprechendes Mantra aktivierbar).

Zur Vollendung gilt es, in dieser immanenten Gottesgestalt die eigentliche esstielle göttliche Natur zu realisieren; d.h. den Wesenskern, wie er in jeder individualisierten Gestalt unter den Bedingungen der Nama-Rupa- Welt anwesend ist: so auch in der Gestalt Gottes selber. Dies ist jedoch nicht mehr mit dem Mittel sprachlicher Vermittlung zu erreichen, da die eigenschaftslose Wesensnatur nicht mehr »vermittelbar« ist. Da jedoch der gesamte Kosmos, und mit ihm der meditierende Gläubige mit der Gottesgestalt in seinem Herzen entfaltetes Abbild der unentfalteten göttlichen Natur ist, kann über die potenzierte Imagination dieses Abbildcharakters asymptotisch, und dann in einem letzten, durch die Koinzidenz von Spiegelbild und Gespiegeltem vermittelten Sprung die Wesensnatur in der Gottesgestalt erreicht werden. Der Anfangspunkt der sich verjüngenden Kette von Abbildungen liegt dabei in der Vorstellung vom Kosmos als der körperlichen Natur Gottes und der Parallelisierung des Körpers des Meditierenden - in dessen Zentrum, im Herzen sich nun die Gottheit wie im Zentrum des Kosmos befindet - mit eben dem als Körper gedachten Kosmos, der den Gläubigen umgibt.

Solche dichte Form der Begegnung zwischen dem Gläubigen und Gott verweist bereits sehr unmittelbar auf das angezielte letzte Erfahrungserlebnis, das ja im Herzen des Menschen als der Behausung seines eigentlichen, wahren Selbst zu erwarten ist. In der geschilderten Art und Weise aber bleibt die Begegnung Begegnung; sie bleibt als solche vorläufig und (notwendig) wiederholbar. Aber Gott ist doch bereits mit seiner vollständigen Natur gegenwärtig geworden, und es gilt, auf einer weiteren Übungsstufe die Beziehung zu ihm noch einmal ganz neu zu entfalten.

In der Begegnung mit Gott als Freund (Sakhya) spiegeln sich die Nähe und Wesensverwandtschaft, die der Gläubige empfindet. Swami Vivekananda, der auch im Westen bekannt gewordene Gründer des modernen Ramakrishna-Ordens, schildert in einer Schrift über den Bhakti- Yoga¹⁴ die »Freundschaft mit Gott« als einen Baustein in einer breiten Palette von Bildern, welche die vertraute Beziehung zu Gott annehmen kann. Für ihn führt über die bekannte Form gläubiger, friedvoller Anbetung ein erster Schritt hinaus zu Gott als dem Herrn, dem gegenüber der Mensch sich als Diener fühlt. Damit gemeint ist eine liebevolle Anhänglichkeit des treuen Knechtes - ähnlich der Beziehung eines dankbaren Kindes zu seinem liebevollen Vater oder seiner fürsorglichen Mutter. Aus solcher Selbsterfahrung als »Kind Gottes« erwächst bereits die Vertrautheit der Freundschaft mit Gott. Damit ist eine Erfahrung der Partnerschaft, vielleicht Ebenbürtigkeit, gemeint: Es ist die Ebene, auf der man Gott alles erzählen und mitteilen kann, auch die Ebene des göttlichen Spielgefährten, mit dem man die Situationen gemeinsam durchlebt. In dem Begriff »Spielgefährte« liegt dabei auch die Erkenntnis, dass es in der Gemeinschaft mit Gott möglich ist, das Leben auf Erden leicht zu nehmen, denn alles Unglück und alle Unvollkommenheit wird zweitrangig vor dem Geschenk der Freundschaft mit Gott, der - selbst vollkommen - die Welt und alles Leben zum Spiel in unbelasteter Fröhlichkeit werden lässt. Diese Gestalt der Beziehung kann sich steigern in die Zuwendung zu Gott als Kind. Ihn so zu lieben, meint, ihn stets den empfangenden Teil sein zu lassen, aus reiner Zuneigung und ohne Furcht vor seiner Machtfülle. Daraus schließlich erwächst eine Intensität der Zuneigung, wie sie von Liebenden gelebt wird. Die dramatische, selbstvergessene Leidenschaft, in die sich die Liebe zwischen Mann und Frau steigern kann, ist in der Beziehung zu Gott dann die unmittelbare Vorbereitung auf die ersehnte, bahnbrechende Erfahrung.

Zahlreiche künstlerische Darstellungen und eine breite lyrische Literatur¹⁵, vor allem aus Bengalen, schildern in immer neuen Variationen die unabweisbar gewordene Sehnsucht der menschlichen Seele nach Gott in der Gestalt des untröstlichen Hirtenmädchens Radha, das in verzehrender Sehnsucht auf seinen Geliebten, Krishna, wartet. Denn in der Situation des Wartenden befindet sich der Mensch, nachdem er alle ihm möglichen Schritte der Annäherung an seinen Gott unternommen hat. Es liegt nicht in der Hand des Menschen, wann Atmanivedana, die uneingeschränkte Selbsthingabe an Gott, in seinem Herzen Platz greift. Der Bhakti-Gläubige erlebt plötzliche Aufblitzen der Wahrnehmung der Wesensgleichheit seines eigenen und des göttlichen wahren Selbst als ein Ergriffenwerden von seinem Gott. Erst in solchem Ergriffen-Werden erkennt er abrupt und zugleich seine eigene wahre Natur und das Wesen Gottes als Sat-Cit-Ananda. Die Erkenntnis des einen ohne das andere ist nicht möglich; erst in der vollkommenen Begegnung mit Gott erkennt der Gläubige sich selbst.

Der geduldige, lange Weg des Bemühens ist ein Weg nicht nach und nach wachsender Selbsterkenntnis, sondern nach und nach zunehmender Befreiung von allem, was die Begegnung mit Gott begrenzen könnte. Dies geschieht durch sich intensivierende Formen der Begegnung. Diese bleiben prinzipiell immer vorläufig und bedingt; ja, sie scheinen sogar dem Ziel der entgrenzten Begegnung zwischen Mensch Gott zu widersprechen, wenn der Gläubige voller Leidenschaft Formen der Begegnung mit einem vom ihm getrennt und verschieden erlebten Du praktiziert. Aber er weiß: Seine Aufgabe ist allein die Zuwendung zu seinem Gott mit ungeteilter

Aufmerksamkeit. Nur sie - und nicht die unmittelbare Sorge um die eigene Erkenntnisfähigkeit und Richtigkeit der Vorstellung von Gott - wird ihn seinem Ziel näherbringen.

Letztlich ist nicht so wichtig, in welcher Sprache er sein Ziel beschreibt, das er erwartet, welche Form er seinem Weg zum Ziel hin gibt und welche Bildgestalt der Weg dem erlebten Ziel geben wird. Entscheidend ist die Frage, ob am Ende der Übeude den Zustand eines »Lebend-Erlösten« erreicht hat - eines Menschen, der von allen emotionalen Verhaftungen an Dinge und Wesen der vielfältigen Welt frei geworden ist. Ist ihm aber dieser Zustand geschenkt, dann wird sich ihm bestätigen, dass – in der Erkenntnis der Wesensidentität von Atman und Brahman, oder in dem Erlebnis des Ergriffen-Seins von dem mir wesensgleichen göttlichen Du – schon immer so gewesen ist, was nun zur Erfahrung wird.

Eine Darstellung von Radha und Krishna als zwei Personen in der Pose einer einzigen Person¹⁶ schildert anschaulich und unbefangen die paradoxe Erfahrung des Bhakti-Gläubigen, dass vollkommene Begegnung nur bei Wesensidentität möglich ist und doch bei aller Identität noch das Moment der Begegnung, des Zusammenkommens erhalten bleibt, denn: Nur in einem identischen, aber als Du erkennbaren Gegenüber kann ich mich selbst mit meiner identischen Natur erkennen.¹⁷

1. Als prominentes Beispiel mag hier die Position von *Hans Küng* angeführt werden, vorgestellt in seinem Titel: Projekt Weltethos, München 1990.

2. Innerhalb der umfangreichen Literatur, die sich mit dem im Westen entstandenen religiösen Markt auseinandersetzt, bietet *Reinhard Hummel* einen gründlich gearbeiteten Überblick über Bewegungen indisch-asiatischer Färbung in seinem Titel Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen, Stuttgart (u.a.) 1980.

3. Die Regeln dieses Yoga sind in einem klassischen Lehrwerk überliefert: im sog. Yoga-Sutra des *Patanjali*, einem Autor, der zwischen dem 2. vorchristlichen und 4. Nachchristlichen Jahrhundert das Yoga-Wissen seiner Zeit kompiliert und in kurzen, prägnanten Merksprüchen systematisch notiert hat. - Eine verlässliche deutsche Übersetzung bietet: *Patanjali: Die Wurzeln des Yoga. Die Yoga-Sutren des Patanjali* mit einem Kommentar von P. Y. Deshpande, hg. und übers. von Bettina Bäumer, München (u.a.) 1979.

4. Die im folgenden skizzierten Einsichten vedantischer Einheitserfahrung falten die Unterschiede in den Positionen der verschiedenen theologischen Studien nicht näher aus, insbesondere die zur Frage des genauen Verhältnisses von Einheit und Vielheit gefundenen Formulierungen in der reinen Advaita-Lehre des Sankara (um 700 n. Chr.) gegenüber der mit Differenzierungen/Einschränkungen arbeitenden Lehre Ramanujas (um 1100 n. Chr.), genannt »Visistadvaita« oder »qualifizierter Advaita« (die die genauere philosophische Position der Bhakti-Frömmigkeit vertritt). Eine Einführung in dieses Denken für den europäischen Leser bietet z.B. Michael von Brück: Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog, München 1987.

5. Die im folgenden - in Anlehnung an die Variante in Bhagavata Purana VII, 5 – geschilderten Wege der Hinwendung eines Bhakti-Gläubigen zu seinem Gott sind über weite Strecken zugleich Teil allgemeiner hinduistischer Praxis. Spezifisch sind vor allem die intensiven Formen, die unmittelbar auf das entscheidende Ereignis letzter Begegnung hinführen, sowie die Konsequenz und Intensität der Ausübung. Eine populäre Darstellung (abgedruckt in *Krishnas Flöte*, hg. von *Martin Kämpchen*, Freiburg 1979, 25) interpretiert die verschiedenen Stadien, die durchaus auch parallel praktiziert werden, als neben- und übereinander angeordnetes Blätterwerk an einem Baum.

6. Diese Episoden sind geschildert im zehnten Buch des sog. Bhagavata-Purana, einem u.a. deswegen beliebt gewordenen und mit großer Autorität ausgestatteten Text, wohl aus dem 10. Jhd.
7. Nach dem Inhalt der Gesänge unterscheidet man Ruhmlieder (Kirtan), die Episoden aus em Leben der Gottheit besingen, und Loblieder (Bhajan), die einen einfachen Lobpreis, ohne Erzählung, darstellen. - Einen umfassenden Einblick in die Besonderheiten indischer traditioneller Musik bietet Alain Danielou, Einführung in die indische Musik. Wilhelmshaven 1982.
8. Radha at Krishna's Feet. Kalighat pat (Bengal folk painting), 1830, Victoria and Albert Museum, London,
9. Eine extreme Form solchen Dienstes genießt z.B. die Figur Gott Vishnus im Jagannath-Tempel in Puri, Orissa. Zwischen 5 Uhr früh und 24 Uhr abends sind 18 Gelegenheiten vorgesehen, dem Gott alle denkbaren Details königlicher Bedienung zukommen zu lassen. - Vgl. das »Alltagsprotokoll« in: Jakob Rösel, Der Palast des Herrn der Welt, München 1980, 176-178.
10. Eine anschauliche Einführung in diese Praxis für westliche Leser bietet: *Vandana* (Schwester), Name Japa. Das Gebet des Namens in Hinduismus und Christentum. Mainz 1992.
11. Eine spezialisierte Schilderung des Vorgangs bietet Diana L. Eck, Darsan. Seeing the Divine Image in India, Chambersburg, Pa. (Anima Books) 1981.
12. So in Übersetzung die Definition des (anerkannten) Sanskrit-English Dictionary von Sir Monier Monier-Williams, Oxford (Clarendon Press), Reprint 1974.
13. Vgl. Jakob Rösel, Der Palast des Herrn der Welt. München 1980, 185-199.
14. Vivekananda (Swami), Karma-Yoga und Bhakti- Yoga, Freiburg 1979. - Darin: Menschliche Darstellungen des göttlichen Liebesideals (242-249).
15. Eine Auswahl dieser Lyrik in deutscher Übersetzung bietet z.B. der in Anm. 5 zitierte Titel *Krishnas Flöte*.