

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

„*Mystik und Gottesliebe: Ein Aspekt hinduistischer Religiosität am Beispiel der Bhagavadgita*“ by Manfred Hutter

was originally published in

*Religionen unterwegs. Zeitschrift der Kontaktstelle für Weltreligionen in Österreich KWR* / edited by KWR, Vol. 3, 1997, issue 2, pages 14-19

This article is used by permission of [Forum für Weltreligionen](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# Mystik und Gottesliebe

**Manfred Hutter**

## Ein Aspekt hinduistischer Religiosität am Beispiel der Bhagavadgita

**Innerhalb der einzelnen Hindu-Religionen lassen sich in großen Zügen zwei Typen von Mystik unterscheiden, nämlich die „philosophische Mystik“ und die „emotionale Mystik“, die sogenannte Bhakti oder Gottesliebe. Wenn dabei eine Wertung erlaubt ist, so kann man erstere als eine „Elite-Mystik“ und zweite als „Popular-Mystik“ bezeichnen. Beides findet sich in der Bhagavadgita, einem Text des Vishnuismus. Dieser scheint durchaus repräsentativ für Ausführungen hinsichtlich hinduistischer Mystik - und damit verbunden dem Streben nach der Überwindung der Folgen des Karma in der Wiederverkörperung. Der Autor skizziert neben den relevanten Stellen der Bhagavadgita zugleich auch wichtige Traditionslinien innerhalb des indischen Denkens.**

Mystik ist ein Bereich der Religionsgeschichte, der Erfahrungen des transzendenten Heils bereits in die jetzige Lebenswelt hereinholt. Dadurch ist mystische Erfahrung jeweils eine subjektive Erfahrung, die nur ansatzhaft von Außenstehenden nachvollzogen werden kann. Will man daher über Mystik im hinduistischen Kontext sprechen, so liegen uns zwar schriftlich festgehaltene Erfahrungen von Mystikern vor, die das Bild von Mystik prägen, die aber nur äußerliche Phänomene erfassen können. Da Mystik zugleich eine individuelle Erfahrung ist, kann man nicht von der hinduistischen Mystik schlechthin sprechen, doch lassen sich mit M. von Brück (1996, Seite 5) drei Merkmale hervorheben:

Sie zeigt ein Gespür für die Einheit der Phänomene der Wirklichkeit und die Erkenntnis, daß Gott in allem und alles in Gott ist.

Sie strebt als höchste Seligkeit und als Ziel des Lebens die Vereinigung mit Gott an.

Sie setzt voraus, daß - wenigstens ansatzhaft - diese Vereinigung bereits auf Erden erfahrbar wird, wobei eigenes Tun (wie Yogatechniken oder philosophische Erkenntnis) oder göttliche Gnade zu dieser Erfahrung führen kann.

### Die Bhagavadgita als „mittlerer“ Weg zur Erlösung

Im heutigen Kontext ist die Bhagavadgita (=Bhg.) im Mahabharata, dem großen Epos vom Kampf zwischen den Pandavas und den Kauravas, im 6. Buch an jener Stelle einge-

ordnet, als Arjuna den Mut als Krieger zeitweilig verliert: Er sieht sich seinen Verwandten und Lehrern gegenüber, gegen die er kämpfen müßte. In dieser scheinbar aussichtslosen Situation zwischen dem *dharma* („Standespflicht“) des Kriegers, und dem Versuch, den Verwandtenmord zu vermeiden, belehrt Krishna, der als Arjunas Wagenlenker fungiert, den Helden. Diese Belehrung ist der Hauptbestandteil der Bhg., und sie zerstreut alle Zweifel Arjunas. Die ursprüngliche - selbständige - Bhg. dürfte bereits im 4./3.Jh. v. Chr. entstanden sein, ehe sie wohl im 2.Jh. n. Chr. ins Mahabharata eingefügt wurde (von Glasenapp 1985, Seite 166-168). Die runde Zahl von 700 Versen dürfte die gute Erhaltung des Textes gefördert haben.

Insgesamt fügt sich die Bhg. mit ihrem vielfältigen Inhalt in die großen Traditionsstränge der älteren Upanishaden ein, etwa wenn die Identität von Brahman und Atman stillschweigend vorausgesetzt, aber nicht besonders hervorgehoben wird, weil das höchste Prinzip theistisch - und zwar als Krishna - aufgefaßt wird. Eine Besonderheit der Bhg. - und darin liegt eine Ursache dafür, daß dieser Text gerade ab der Hindu-Renaissance in der 2. Hälfte des 19.Jhs seine hervorragende Stellung unter dem Hindu-Schrifttum gewonnen hat - kann darin gesehen werden, daß in ihr Krishna unterschiedliche Wege zum Heil lehrt, die eng miteinander verbunden sind und sich gegenseitig auch stützen; insofern liefert dieser Text - besser als andere - ein religiö-

ses „Angebot“, aus dem man - je nach individueller Neigung - das für die eigene Entwicklung angemessene auswählen kann, ohne das Gefühl zu haben, einem (subjektiven) Eklektizismus zu verfallen.

Man kann die Bhg. als einen „mittleren“ Weg zur Erlösung betrachten, der nicht nur insofern ein mittlerer Weg ist, als Extrempositionen vermieden werden, sondern auch deswegen, weil zwischen den einzelnen Positionen vermittelt wird. Schon eine erste äußerliche Gliederung läßt dies erkennen, wenn die Kapitel 1-6 den Wert der (pflichtgemäßen) Tat und des Wissens, die Kapitel 7-12 den Wert der Gottesliebe und schließlich die Kapitel 13-18 den Wert aller drei Bereiche darlegen, ohne daß man *karma* (Tat, Werke), *jnana* (Wissen) und *bhakti* (Hingabe) strikt voneinander trennen darf. Vielmehr ist es aufschlußreich, daß es der Bhg. gelingt, die „philosophische“ und die „emotionale“ Mystik gemeinsam zu propagieren, auch wenn Präferenzen für letztere anklingen. Allerdings wird - im Vergleich zu späteren Bhakti-Texten - der Vorteil von Bhakti nie ausdrücklich auf Kosten anderer Wege dargestellt, obschon sie am Ende der Bhg. als „Summe“ von Karma und Jnana steht (Bhg. 18, 47.49.53-55, zit. nach Schreiner 1991, Seite 134f):

„Besser ist des eigenen Standes Ordnung, auch wenn sie keine Vorzüge hat, als des fremden Standes Ordnung, gut erfüllt. Wenn jemand jene Tätigkeit ausübt, die ihm von Natur vorgegeben ist, erlangt er keinen Makel. Wer die Bewußtheit losgelöst hat in jeder Beziehung, wer sein Selbst ersiegt hat, wem Ehrgeiz vergangen ist, der nähert durch Entsagung sich jener höchsten Vollendung, die Freiheit von jeglichem Tun bedeutet. Wenn er Ichdünkel, Macht, Stolz, Lust, Zorn und Raffgier losgelassen hat, frei von Besitzgefühl, befriedet ist, so ist er bereit für die Seinsweise des Urgrunds (brahman). Wer mit

**Manfred Hutter,**

geboren 1957 in Feldbach; studierte Katholische Theologie (Dr. theol. 1984) und Vergleichende Sprachwissenschaft in Verbindung mit einer Fächerkombination aus Orientalistik und Alter Geschichte (Dr. phil. 1991) in Graz, Wien und Würzburg; Habilitation für Religionswissenschaft, seit 1991 Assistenzprofessor für Religionswissenschaft an der Universität Graz; Buchpublikationen und Aufsätze zu folgenden Forschungsschwerpunkten: Iranische Religionen (Baha'i, Manichäismus, Zoroastrismus); hinduistische Religionen und ihre gegenwärtige Rezeption in Europa; Religionen des Alten Orients und deren Ausstrahlung auf das Alte Testament

dem Urgrund eins geworden ist, und sein Selbst abgeklärt hat, der leidet nicht und der begehrt nicht; indem er allen Wesen gegenüber gleich ist, erlangt er die höchste Teilhabe (bhakti) an mir. Durch Teilhabe erkennt er mich, wie ich in ganzem Umfang wirklich bin. Danach, nachdem er mich der Wirklichkeit gemäß erkannt hat, geht er ohne Zwischenstufen in mich ein.“

Geht man von dieser Zusammenfassung aus, so wird deutlich, daß der Mystiker sich schrittweise von der richtigen Einschätzung der Werke und dem entsprechenden Handeln zur Erkenntnis entwickelt (vgl. 4,38-42); diese Erkenntnis beseitigt nicht nur

die Folgen der Taten, sondern führt auch zur Einheit mit dem unpersönlichen Absoluten. Allerdings überschreitet die persönliche Hingabe an den personalen Gott auch noch diese Erkenntnis. Damit ist - nicht nur am Ende der Bhg. in der Zusammenfassung - wie ein roter Faden durch den Text hindurch (vgl. z.B. 6,30f) eine Besonderheit der Mystik der Bhg. verdeutlicht: Das höchste Brahman, das das Ziel der mystischen Vereinigung des individuellen Atman ist, ist der personale Gott, der *ishvara*. Dieser hat seinen Sitz in allen „Herzen“ und ist Objekt von Liebe und Verehrung durch die Gläubigen. Daß es dabei die Mystik der Bhg. allerdings vermeidet, in einem ausschließlichen „entweder - oder“ das unpersönliche Brahman gegenüber dem persönlichen Ishvara auszuspielen, ist eine der Stärken des Textes. Einerseits heißt es nämlich sehr konkret, daß derjenige, der die einzelnen Geburten und Gestalten Krishnas kennt, in keine Wiedergeburt mehr eingeht (4,7-9); andererseits lesen wir aber zugleich, wie derjenige, der Krishna verehrt, alle Qualitäten und Gestalten hinter sich läßt, d.h. ein solcher Gläubiger ein Brahmanwesen wird (14,26f). Daß Krishna innerhalb der Vision seiner Erscheinungsformen auch als Brahman identifiziert wird, wie schon die „alten Weisen“ gesagt haben (10,12), fügt sich ebenfalls in dieses Gemeinsame der unterschiedlichen Formen der Mystik ein.

Um diesen „mittleren“ Weg der Bhg. besser zu erfassen, seien im folgenden die beiden Typen - philosophische und emotionale Mystik - etwas näher dargestellt.

**Jnana  
die philosophische Mystik**

Das Wort *jnana* bedeutet „Wissen, Erkenntnis“, allerdings nicht primär intellektuelle Erkenntnis, sondern die innere Erkenntnis transzendenter Zusammenhänge, die zwar nicht ohne Studium bzw. einen Guru erzielt wer-

den kann, sich aber auch nicht darin erschöpft. Versteht man Jnana in einem solchen Sinn, so liegen die Anfänge dieser Mystik in den Upanishaden (vgl. von Glasenapp 1985, Seite 148-166; Meisig 1996, Seite 39-48). Die Upanishaden sind dabei die ersten in dieser Hinsicht relevanten „Dokumente, die mit abstrakten Begriffen das Umfassen oder Übersteigen alles Endlichen andeuten, die ausdrücklich, durch Andeutung, durch ein bestimmtes Verhalten auf eine Erfahrung hinweisen, die eine Vorwegnahme des endgültigen Heils ist“ (Vetter 1994, Seite 175). Meditative Versenkung hat es zwar schon in der älteren vedischen Zeit gegeben. Was aber für unsere Fragestellung relevant ist, das ist die Tatsache, daß es hier erstmals zu einem hohen Grad an philosophischer Abstraktion gekommen ist, bei der der *atman* (das Selbst) immer stärker in den Mittelpunkt der Versenkung - und Spekulation - gerückt worden ist. Das Besondere auf dem Weg zur Mystik ist dabei, daß der *atman* in der Meditation und Innenschau durch den Mystiker immer stärker als geistige Komponente des Menschen aufgefaßt wurde, eine Bedeutungsentwicklung, die bemerkenswert ist, denn ursprünglich bezeichnete der *atman* den Körper/Rumpf des Menschen. Einer der frühesten Texte, die dafür interessant sind, findet sich in der Chandogya-Upanishad (ChU 3,14); die Meditation über das Selbst führt hier ausdrücklich zur Formulierung, daß letztlich der Atman mit dem Brahman vereinigt werden will. Gleichzeitig gewinnt man auch insofern eine Umschreibung der Eigenschaften des Selbst, als dies nicht mehr an den Raum gebunden, sondern nur noch geistiger Natur und Zentrum aller Erkenntnis- und Willensakte ist.

Damit haben wir eine doppelte Charakterisierung: Die philosophische Mystik besteht in der Erkenntnis (*jnana*), daß *atman* und *brahman* vereinigt werden müssen, um den

Dualismus zu überwinden, und aus der Einsicht, daß *atman* und *brahman* letztlich eins sind. Wer eine solche besitzt, ist ein Elite-Mystiker und erfährt höchste Seligkeit, was sich auch äußerlich zeigt, denn ein solcher Mystiker wird friedvoll, entsagend und geduldig (vgl. Brihadaranyaka-

**Man kann die Bhagavad-gita als einen „mittleren“ Weg zur Erlösung betrachten, der nicht nur insofern ein mittlerer Weg ist, als Extrepositionen vermieden werden, sondern auch deswegen, weil zwischen den einzelnen Positionen vermittelt wird.**

Upanishad [= BAU] 4,4,22f). Daß solche Merkmale Ergebnisse - und nicht, wie spätere Texte vermehrt betonen, Voraussetzungen - der mystischen Erfahrung sind, ist wert, ausdrücklich hervorgehoben zu werden (vgl. Vetter 1994, Seite 180).

Die so erlangte mystische Erfahrung setzt also die Erkenntnis der wesenhaften Einheit der Phänomene der Welt und der Überwelt voraus. Um diese Erkenntnis jedoch zu erlangen, ist eine Belehrung notwendig, d.h. die Erfolgsaussicht dieser Art von Mystik ist mit dem eigenen Bemühen verbunden, sich auf den Weg der Mystik führen zu lassen. Einige Stellen aus der Chandogya-Upanishad illustrieren dabei nicht nur die Notwendigkeit der entsprechenden Belehrung durch einen Guru, sondern zeigen zugleich, daß die Erfahrung der abstrakten Einheit von Atman und Brahman sich auf Bilder berufen kann, die durchaus anschaulich sind und dem normalen Leben entspringen; durch sie kann die philosophisch-spekulative Lehre konkret verständlich gemacht werden. Anhand des Bildes

vom Schlaf belehrt Uddalaka seinen Sohn Svetaketu (ChU 6,8,1): Wenn ein Mensch schläft, so hat er sich mit dem Brahman vereinigt. Der Tiefschlaf ist wohl ein Bild äußerster Ruhe, bei dem auch die geistige Substanz des Menschen, der Atman, völlig zur Ruhe gekommen ist; insofern ist das Bild des Schlafes durchaus geeignet, die Überzeugung auszudrücken, daß in diesem Zustand die Einheit mit dem Brahman erreicht ist; in Analogie wird daraus weiter abgeleitet, daß man auch im Tod mit dem Ur-Seienden wieder eins werden kann (vgl. Vetter 1994, Seite 176 und 185). Obwohl Schlaf oder Tod natürlich nicht Ausdruck mystischer Versenkung ist, so sind es doch diese Überzeugungen, ohne die die Annahme der Vereinigung des Selbst des Mystikers mit dem Brahman nicht möglich wäre. - Auch eine andere Stelle aus derselben Upanishad ist hier anzuführen, die als eine der bekanntesten der upanishadischen Literatur gelten kann; wiederum wird Svetaketu belehrt (ChU 6,13,1-3): „Tue hier Salz in das Wasser und stelle dich früh bei mir ein.“ Er tat so. Der sprach zu ihm. ‘Bringe mir das Salz, das du abends in das Wasser getan hast.’ Er tastete danach und fand es nicht, da es zergangen war. ‘Koste von dieser Seite. Wie schmeckt es?’ - ‘Salzig.’ - ‘Koste von der Mitte. Wie schmeckt es?’ - ‘Salzig.’ - ... ‘Wirf etwas hinzu und stelle dich bei mir

‘Das Seiende wirst du hier nicht gewahr, (dennoch:) hier ist es. Dieser feinste Stoff durchzieht dieses All, das ist das Wahre, das bist Du, Svetaketu.’“

In diesem Gleichnis wird das Salz, das zwar nicht mehr sichtbar ist, wenn es sich im Wasser aufgelöst hat, aber trotzdem als feinstoffliche Substanz das Wasser durch und durch bestimmt, mit dem Atman verglichen, der nicht materiell, aber dennoch hier ist. Der diese Stelle (und einige andere) abschließende berühmte Satz: „Das bist du!“ (*tat tvam asi*) besagt

dabei ursprünglich konkret, daß Svetaketus Atman wie das Salz im Beispiel ist, zwar nicht zu ergreifen, aber dennoch das Wesentliche (vgl. Vetter 1994, Seite 176). Erst die spätere Deutung ab Shankara (8.Jh. n. Chr.) geht einen (mystischen) Schritt weiter, indem man in diesem Satz die Einheit von Svetaketus Atman mit dem universellen Brahman ausgesagt findet. Shankara sagt dabei sogar ausdrücklich, daß derjenige, der Brahman erkennt, zu Brahman wird, wobei er eine diesbezügliche Aussage der Mundaka-Upanishad aufgreift (MU 3,2,9). In dieser Hinsicht erreicht die philosophische Mystik im advaitischen (nichtdualistischen) Vedanta ihren Höhepunkt, indem durch die mystische Erfahrung die traditionellen Überlieferungen nochmals reflektiert werden (vgl. auch von Brück 1996, Seite 20-23; Meisig 1996, Seite 87-90). Denn die vom advaitischen Vedanta betonte Einheit von Brahman und Atman ist ja nicht substantiell neu, sondern nur ein konsequentes Festhalten und Betonen von Erfahrungen, die schon in den Upanishaden rund ein Jahrtausend früher formuliert wurden. Die Elite-Mystiker der frühen Upanishaden wußten durchaus schon um ihre Wesensidentität mit dem Brahman, wie auch gelegentlich anklingt (vgl. BAU 1,4,10; ChU 7,25,1).

Vor diesem Hintergrund ist es nun zu sehen, wenn auch die Bhg. Jnana als Wert auf dem Weg zur Erreichung der Einheit von Atman und Brahman hinstellt (vgl. von Glasenapp 1985, Seite 175-179), wobei dem Mystiker auch Techniken des Yoga hilfreich sind. Es ist daher kaum zufällig, daß gerade die ersten Kapitel der Bhg. den Jnana-Yoga als einen mystischen Weg zur Erlösung beschreiben. Wer nämlich in yogischer Versenkung seinen Geist zügelt und von den Sinneseindrücken abzieht, wird nicht nur von allen Taten und ihren Wirkungen frei, sondern überwindet auch Leidenschaften, so daß sein Geist, in Weis-

heit und Versenkung gefestigt, zufrieden im Atman und durch den Atman wird und somit den Brahman-Zustand erreicht, aus dem er auch nach dem Tod nicht mehr zurückkehren wird (vgl. 2,53-56.71-72). Daß dabei - im Unterschied zu den Upanishaden - Jnana in der Bhg. meist auf ein theistisches Objekt gerichtet ist, wurde schon gesagt. Den Höhepunkt in diesem Zusammenhang stellt dabei zweifellos die große Vision der Selbstoffenbarung Krishnas in Kapitel 10 dar, wenn der Gott sich in allen Formen kundtut. Dennoch ist es schwierig, selbst in diesem theistischen Kontext Krishna vollkommen zu erkennen (vgl. 7,1-7), da die Menschen meist nur die niedrige Natur des Gottes erkennen, nicht aber die höhere, die im Lebensprinzip besteht, aus dem alles stammt und das die Welt erhält. Aber nur wer dies erkennt, erlangt die Einheit mit Gott (7,17-19).

Trotz der Betonung von Wissen/Erkenntnis darf man diese als mystischen Weg nicht gegen die Gottesliebe ausspielen, wie Bhg. 12,1 zeigt: Denn als Arjuna fragt, ob diejenigen, die Krishna liebend verehren, oder aber jene, welche das unzerstörbare und verborgene Brahman verehren,

**Die philosophische Mystik besteht in der Erkenntnis (jnana), daß atman und brahman vereint werden müssen, um den Dualismus zu überwinden, und aus der Erkenntnis, daß atman und brahman letztlich eins sind.**

*Manfred Hutter*

also das bessere Wissen haben, gibt Krishna zur Antwort, daß er diejenigen, die ihn voll Glauben hingebungsvoll verehren, als die ihm ergebensten ansieht; allerdings betont er ausdrücklich, daß die Mühsal derer, die das Denken auf das unzerstörbare und

verborgene Brahman richten, noch größer ist; denn ein verborgenes Ziel wird von körperhaften Wesen ja nur schwer erreicht (12,2-5).

Damit kann die Stellung zu Jnana als Weg zur mystischen Einheit in der Bhg. etwa wie folgt zusammengefaßt werden: Die Bhg. (aner)kennt durchaus die Bedeutung von Jnana, wie diese in den Upanishaden hervorgehoben wird, durch die man die Einheit von Atman und Brahman erlangen kann, wie Krishna sagt (13,12.15.17f.)

### **Bhakti - die emotionale Mystik**

Unter emotionaler Mystik ist jene Erscheinung der Hindu-Religionen zu verstehen, die als Bhakti bezeichnet wird. Das Wort bedeutet wörtlich die „Teilhabe“ des Menschen an Gott und die Teilhabe Gottes an den Menschen, d.h. Bhakti ist die auf Gegenseitigkeit beruhende Liebe zwischen Gott und den Menschen (vgl. von Brück 1996, Seite 16; Meisig 1996, Seite 125-128). Daraus ergibt sich, daß Bhakti in allen Richtungen des „Hinduismus“ grundsätzlich möglich und tatsächlich vorhanden ist, wenn auch mit unterschiedlichen Akzentuierungen.

Die schwerpunktmäßige Ausprägung hat Bhakti im Vishnuismus erfahren. Allerdings ist es bezeichnend, daß die (zufällig) älteste Belegstelle für das Wort Bhakti in der Svetashvatara-Upanishad vorkommt. In diesem Text identifiziert Svetashvatara, der Weise, von dem die Upanishad ihren Namen hat (SvetU 6,21-23), den Gott Rudra-Shiva mit dem Höchsten, d.h. - entsprechend jüngerer Kategorisierung - der Text steht dem Shivaismus nahe. Der Akzent des Textes liegt dabei nicht auf Brahman als dem Absoluten, sondern auf dem persönlichen *ishvara* (Herr), der als allwissend und allmächtig betrachtet wird und in dem das Brahman mani-

fest wird. Damit finden wir bereits in diesem ersten Text über Bhakti im Kern einige Wesensmerkmale angedeutet, die die emotionale Mystik und Gottesliebe ausmachen: Sie ist - im Unterschied zur philosophischen Mystik - theistisch ausgeprägt; ferner ist sie auf die Gnade Gottes - und weniger auf die eigene Leistung und Anstrengung, die allerdings nicht völlig fehlt - ausgerichtet. Dadurch überschreitet sie leichter als die philosophische Mystik die sozialen Begrenzungen, die durch das Kastensystem und die Lebensstadien gesetzt sind. Vielleicht darf man annehmen (vgl. Schneider 1989, Seite 159ff), daß diese Strömung der indischen Religionsgeschichte ihren Ursprung außerhalb von brahmanischen Kreisen hat, wobei es aufgrund der Bedeutung von Krishna als dem Bhakti-Gott schlechthin naheliegt, den Ursprung dieser religiösen Ausdrucksform in Kriegerkreisen zu suchen. Dazu paßt durchaus, daß auch die Bhg. mit ihrer Bedeutung für die Bhakti im Milieu des Krieges angesiedelt ist. Allerdings scheint auch der frühe Buddhismus einen gewissen Einfluß darauf ausgeübt zu haben, daß man einen Weg zur Erlösung suchte, der weder am Opferkult noch an der (philosophischen) Erkenntnis orientiert ist. Jedenfalls wird man festhalten müssen, daß Bhakti erst nach dem 5. Jh. v. Chr. entstanden ist, d.h. diese Form der Mystik ist jünger als die vorhin skizzierte philosophische Mystik.

Die Bhg. kann mit Recht als ein Lehrgedicht der Gottesliebe bezeichnet werden, wobei immer wieder das Stichwort Bhakti auftaucht. Dieses persönliche Verhältnis Gott-Mensch macht dabei diesen Text so anziehend. In der göttlichen Liebe zu den Menschen werden alle Unterschiede aufgehoben, gleichgültig, ob jemand ein gelehrter Brahmane, eine Frau, ein Vaishya oder ein Shudra ist (9,32f); selbst ein Bösewicht wird dadurch, daß er Anteil an Krishna als

dem Höchsten findet, schnell tugendhaft und gelangt zum ewigen Frieden (9,30f). Damit werden nicht nur die - durch die Geburt bedingten - Schranken überwunden, sondern wird auch die Kausalität des Karman durch die Liebe Gottes gnadenhaft abgebrochen. Deshalb kann derjenige, der sich auf die Liebe Gottes einläßt, höher gelten als ein Yogi, der sich durch seine eigene Anstrengung der Gottheit nähert (6,46). Die Größe der Gottesliebe, die Krishna an Arjuna verkündet, übersteigt z.T. menschliches Fassungsvermögen, so daß letztlich die Bhg. ein Geheimnis bewahrt, allerdings eines, das demjenigen, der sich ganz der Gottheit ergibt, verkündet werden soll (18,64-68).

Damit ist zweifellos der Höhepunkt der Bhg. erreicht: Mystische Gottesliebe führt jeden Menschen - trotz eigener Schlechtigkeit - zur Erlösung (*moksha*), vorausgesetzt, der Mensch ist bereit, die Gottheit zu lieben. Wer Gott nicht liebt und daher auch die dharmagemäßen Überlieferungen nicht befolgt, der wird von Krishna im Kreislauf der Wiederverkörperungen von einem zum nächsten dämonischen Mutterschoß geführt, was in der völligen Gottferne am Tor der Hölle endet (16,19-24). Gläubige Liebe an die Gottheit entbindet den Menschen somit nicht von der Verpflichtung, seinem Dharma gemäß zu leben und letztlich ein Gleichgewicht zwischen Jnana und Bhakti anzustreben, so daß der Mensch immer seine (kleinen) Schritte auf dem Heilsweg selbst gehen muß.

Das Konzept von Bhakti, das in die Bhg. eingebettet ist, wurde dabei in den folgenden Jahrhunderten der indischen Religionsgeschichte bewahrt, weiterentwickelt und manchmal auch etwas verselbständigt, wobei es der Bedeutung der Bhg. durchaus angemessen ist, daß der Text auch im Shivaismus nachgeahmt wurde. Wichtiger ist - gerade für die Volksreligiosität bis in die Gegenwart - eine

Entwicklung, die etwa ab dem 6./7. Jh. sowohl im sanskritisierten Nordindien als auch im dravidischen Südindien sichtbar wird. Der Süden geht - zunächst im shivaitischen Kontext - einen eigenen Weg, der einerseits gegen die Ritualisierung gerichtet ist, weshalb auch die bewußte Überwindung sozialer Bindungen angestrebt wird, was sich z.B. im Genuß von Alkohol und im Stellenwert der Sexualität niederschlägt, die als Vereinigung mit Shivas Shakti (d.h. seiner Energie) gesehen wird. Andererseits finden wir aber hier bereits die totale Hingabe (*bhakti*) an Shiva, die alles andere - d.h. auch Kasten und Normen - sekundär macht. Aber genauso werden südindische Götter vom nordindisch-vishnuitischen Krishna beeinflusst, so daß gegen Ende des 1. Jahrtausends n. Chr. deutliche gegenseitige Beeinflussungen greifbar werden.

***Mystische Gottesliebe führt jeden Menschen trotz der eigenen Schlechtigkeit - zur Erlösung (moksha), vorausgesetzt, der Mensch ist bereit, die Gottheit zu lieben.***

**Manfred Hutter**

Darüber hinaus sind die eigenständigen mystischen Traditionen Südindiens hervorzuheben, die in der Poesie der Alvars ab der Mitte des 1. Jahrtausends n. Chr. die Liebe zu Gott als Heilsweg schlechthin verherrlichen (vgl. von Brück 1996, Seite 15).

Für die nordindische Entwicklung der Bhakti-Frömmigkeit ist v.a. das Bhagavat-Purana wichtig: Krishna wird darin als Hirtengott geschildert, der eine erotische Seite in die Mystik bringt. Wenn das Purana recht unverblümt die Liebe Krishnas zu den (verheirateten) Hirtinnen (*gopis*) und v.a. zur verheirateten Radha schildert,

was grundsätzlich alle Schranken überschreitet, so wird dies in der mystischen Betrachtung allegorisch zum Abbild der Liebe der Seele zu Gott, ja ihrer Vereinigung mit Gott. Die emotionale Seite dieser Liebesvereinigung einer Seele mit einer personalen Gottheit wird dabei von (volkstümlicheren) Texten und Richtungen, die in der Nachfolge des Bhagavat-Purana entstehen, als höchster Heilsweg angesehen, der dann endgültig die Elite der „Erkenntnis-Mystiker“ überflügelt und die Vereinigung mit dem Göttlichen für breite Schichten erschließt. Die manchmal doch eher abstrakte göttliche Liebe der Bhg. wird dadurch konkretisiert, daß das Bhagavat-Purana (und verwandte Traditionen) als Erklärung und epische Ausformulierung des Lehrgedichtes gesehen wird. Um wenigstens ein Beispiel zu erwähnen: Die Bhg. spricht zwar ausdrücklich davon, daß auch Frauen das höchste Ziel erreichen (9,32); aber erst die im Purana beschriebene Liebe zwischen den Hirtinnen und Krishna bringt dabei die Frauen wirklich auf eine Stufe, auf der sie die Einheit mit dem Göttlichen erfahren können; deshalb werden in der indischen Religionsgeschichte die ersten Mystikerinnen erst nach dieser „Erweiterung“ der Bhakti als solche populär, die die Liebe Gottes besingen - wie etwa Andal (9.Jh.) oder Mirabai (16.Jh.). Aber noch ein weiterer Name darf hier im Gefolge der Verbreitung der Krishna-Mystik nicht unerwähnt bleiben, nämlich Sri Krishna Caitanya aus Bengalen (16.Jh.); er hat in Vrindaban (180 km südlich von Delhi) den mythologischen Platz des Liebesreigens Krishnas mit den Hirtinnen wieder herausgestellt und so zu einer Bhakti-Renaissance beigetragen, die nicht nur ungebrochen bis heute anhält, sondern durch die missionarische Tätigkeit der „Internationalen Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein“ auch weltweit verbreitet worden ist.

### **Jnana und Bhakti als mystische Wege zur Gottheit**

Die Bedeutung der Bhg. bis in die Gegenwart ist ungebrochen geblieben, obschon festzustellen ist, daß etwa zwischen dem 13. und der Mitte des 19.Jhs. der Text etwas in den Hintergrund gerückt war, um dann - z.T. auch mitbewirkt durch die

#### **Die Bhagavadgita kann mit Recht als ein Lehrgedicht der Gottesliebe bezeichnet werden.**

*Manfred Hutter*

europäische „Entdeckung“ der Bhg., die ihrerseits nach Indien zurückgestrahlt hat - zu einer wesentlichen Urkunde des Hindu-Bewußtseins aufzurücken. Eine Fülle von neuen Kommentierungen ist entstanden, die - je nach dem philosophischen Hintergrund des Kommentators - meist Präferenzen für Jnana oder Bhakti zeigen. Damit wird an jene Traditionen der indischen Kommentare angeschlossen, die ebenfalls meist einen dieser Wege hervorheben.

Als erster dieser klassischen Kommentare ist die sogenannte „Anugita“ zu sehen, die innerhalb des Mahabharata (14,16ff) überliefert ist und frühestens ins 3.Jh. n. Chr. zu datieren sein dürfte; darin wird deutlicher als in der Bhg. die Rolle von Jnana als Mittel, die Erlösung zu erlangen, hervorgehoben. In der Nachfolge dieser inhaltlichen Akzentsetzung steht der Kommentar von Shankara (8.Jh.), der am advaitischen Vedanta orientiert ist; obwohl für ihn Jnana im Mittelpunkt steht, verbindet er - und insofern bleibt er dem Original durchaus treu - häufig auch Bhakti mit Jnana; Bhakti ist für ihn zwar kein Weg zur Erlösung, aber sie führt zum erlösungsnotwendigen Wissen, so daß

Bhakti nie völlig negiert werden kann. Auch ein anderer großer Kommentator des Mittelalters, Ramanuja (11.Jh.), verbindet in seinem Kommentar Bhakti und Jnana, ordnet dabei allerdings - gerade umgekehrt gegenüber Shankara - Jnana der Bhakti unter. Dabei hebt Ramanuja hervor, daß Bhakti intellektuell und emotional-hingebungsvoll ist. Ramanujas Bhakti-Orientiertheit entspricht dabei ferner, daß für ihn das Höchste Brahman in gewisser Weise auch Eigenschaften/Qualitäten besitzt; anders formuliert kann man sagen, daß Ramanuja dadurch den Theismus der Bhg. in sein philosophisches System des modifizierten Advaita (Vishishtadvaita) integrieren kann.

Diese kurzen Andeutungen sollten abschließend zeigen, daß seit fast 2000 Jahren die Bhg. ein Text der indischen Religionsgeschichte ist, in dem man Antworten auf die Frage nach den Möglichkeiten, das Transzendente zu erreichen, suchte und fand. Jeder Mystiker, der seine persönliche Erfahrung auf dieser Suche erlebt, kann dabei - auch den eigenen, subjektiven Vorlieben entsprechend - den einen oder anderen Aspekt stärker betonen, ohne daß er dabei Wissen/Erkenntnis oder Gottesliebe völlig negieren darf, weil nur beides gemeinsam letztlich zu Gott führt (18,55).

#### **Literatur**

K. Meisig, Shivas Tanz. Der Hinduismus (Kleine Bibliothek der Religionen. Bd. 4), Freiburg 1996

U. Schneider, Einführung in den Hinduismus, Darmstadt 1989

P. Schreiner, Bhagavad-Gita. Wege und Weisungen. Übersetzt und eingeleitet, Zürich 1991

T. Vetter, Gedanken zu einer Geschichte der indischen Mystik, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 78 (1994), Seite 175-190

M. von Brück, Mystik im Hinduismus, in: Dialog der Religionen 6 (1996), Seite 2-25

H. von Glasenapp, Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren, 4.Auflage, Stuttgart 1985